

## ปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัย

**ก่อนอรุณรุ่งแห่งยุคสุโขทัย : ความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับกำเนิดของคนไทยและสังคมไทย**

นับเป็นเรื่องยุ่งยากอยู่มากในการสำรวจรายละเอียดของความคิดเชิงปรัชญากฎหมายของคนไทยตลอดช่วงประวัติศาสตร์อันยาวนาน หากสิ่งนี้ก็จะเป็นเรื่องสำคัญอย่างมากๆ ในการทำความเข้าใจต่อความเป็นจริงที่เป็นระบบของปรัชญากฎหมายไทย ถึงแม้เราอาจจะมีภาพคร่าวๆ ในมุมนกกว้างเกี่ยวกับโลกทรรศน์ต่อกฎหมายของคนไทยดังกล่าวมาบ้างในบทก่อน แต่ภาพร่างๆ นั้นก็จำเป็นที่จะต้องได้รับการตรวจสอบในรายละเอียดแท้จริง หรือค้นหาการเคลื่อนไหวของรายละเอียดดังกล่าวที่ผันแปรไปตามยุคตามสมัยของสังคม ในการกระทำดังกล่าวอย่างน้อยที่สุดคงมีเหตุปัจจัยสองสิ่งที่เป็นเป้าหมายแห่งการศึกษา กล่าวคือ คนและสังคม เนื่องจากปรัชญาหรือความคิดทางอุดมการณ์ใดๆ ล้วนเกิดขึ้นจากความนึกคิดของคนที่มีสัมพันธ์กับสังคมทั้งสิ้น ไม่มีปรัชญาความคิดใดที่กำเนิดและตั้งอยู่บนสัจญญากาศของสังคมได้ ขณะเดียวกัน ก็ไม่มีปรัชญาความคิดใด (ในเนื้อแท้แห่งการปฏิบัติ) ที่ไม่ประสบการเปลี่ยนแปลง ซึ่งอาจเป็นในระดับรายละเอียดหรือกระทั่งในระดับหลักการ ในแง่นี้พลวัตแห่งจิตสำนึกของคนในแต่ละยุคสมัยและพลวัตแห่งสังคมคงนับเนื่องเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว

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

นำคำตอบที่ได้ไปอธิบายต่อสิ่งที่เชื่อว่าเป็นปรัชญากฎหมายไทย ซึ่งคงมีรายละเอียดเคลื่อนไหว  
ที่มีใช้ภาพหยุดนิ่งเช่นเดียวกัน

ปัญหาเรื่องคนไทยคือใครหรือคนไทยมาจากไหน ตราบเท่าปัจจุบันนับเป็นปัญหาที่  
นักโบราณคดีหรือนักประวัติศาสตร์ยังถกเถียงกันไม่สิ้นสุด ทั้งๆ ที่เป็นปัญหาสำคัญที่สามารถ  
โยงไปถึงเรื่องลักษณะไทย, จิตสำนึกไทยหรือวิธีคิดแบบไทยๆ ต่างๆ เป็นอาทิ ประเด็นเรื่อง  
ถิ่นกำเนิดของคนไทยหรือคนไทยมาจากไหนนี้ หากพลิกอ่านจากตำราประวัติศาสตร์ไทยเมื่อ  
10 กว่าปีก่อนจะพบคำตอบเล่าขานเป็นเสียงเดียวกันแน่นอนว่าบรรพบุรุษไทยมีหลักแหล่ง  
กำเนิดอยู่แถบภูเขาอัลไต ในประเทศจีน แล้วต่อมาก็อพยพลงสู่ลุ่มน้ำฮวงโหและแยงซีเกียงตั้ง  
เป็นบ้านเมืองขึ้น แต่ก็ต้องถอยร่นลงมาใต้เรื่อยๆ เนื่องจากถูกจีนรุกรานจนท้ายสุดมาปักหลัก  
แน่นอนในดินแดนที่เป็นประเทศไทยปัจจุบัน<sup>(1)</sup> ทว่าในปัจจุบันข้อสรุปเช่นนี้หาได้เป็นคำตอบ  
ผูกขาดอีกต่อไปไม่ ดังมีนักวิชาการหลายต่อหลายคนลุกขึ้นมาโต้แย้งโดยอ้างหลักฐานศึกษา  
ทั้งในแง่โครงกระดูก, โบราณวัตถุ หรือการตรวจสอบยีนและหมู่เลือด ความไม่ลงรอยทาง  
ความคิดเรื่องถิ่นกำเนิดของคนไทย จนถึงบัดนี้หากพิจารณาอย่างเป็นระบบก็อาจแยกได้เป็น  
หลายทฤษฎีซึ่งสรุปได้เป็นแนวคิดกว้างๆ 5 กลุ่ม กล่าวคือ<sup>(2)</sup>

#### 1. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทยอยู่ในบริเวณมณฑลเสฉวน

แนวคิดนี้ เดเรียน เคอ ลาคูเปอรี (Terrien Lacouperie) ศาสตราจารย์ชาว  
อังกฤษได้กล่าวไว้ในงานเขียนของเขาเมื่อปี พ.ศ. 2428 อันเป็นงานเขียนที่มีอิทธิพลอย่าง  
มากต่อนักวิชาการไทยที่สำคัญอาทิ พระยาประกายจักรจักร(แช่ม บุนนาค) ผู้เรียบเรียง  
“พงศาวดารโยนก” ซึ่งจัดเป็นหนังสือของคนไทยเล่มแรกที่พูดว่าบรรพบุรุษไทยอยู่ทางตอน  
ใต้ของจีน<sup>(3)</sup> นอกจากนี้ยังมีสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ พระยาอนุমানราชชน และ  
หลวงวิจิตรวาทการ ลาคูเปอรี เชื่อว่าคนเชื้อชาติไทตั้งถิ่นฐานในบริเวณมณฑลเสฉวนเมื่อ

<sup>(1)</sup> ศิริศักร วัลดีโกดม, “ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2524), หน้า 6

<sup>(2)</sup> สรุปความจากศิริศักร วัลดีโกดม, “น่านเจ้า-ตาลี หรือน่านเจ้า-สุโขทัย ปัญหาเรื่องคนไทยมาจากไหน”, (เมือง  
โบราณ, ปีที่ 15, ฉบับที่ 2, เมษายน-มิถุนายน 2532), หน้า 33-9

<sup>(3)</sup> อูจิดส์ วงษ์เทศ, “สุโขทัยไม่ใช่ราชธานีแห่งแรกของไทย”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เจ้าพระยา พ.ศ.2526),  
หน้า 8

2000 ปีเศษก่อนคริสต์ศักราชก่อนหน้าจีน หากต่อมาถูกรุกรานจนต้องอพยพลงใต้เรื่อยๆ จน  
ถึงแหลมอินโดจีน

### 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 ชุนวิจิตรมาตราได้สืบต่อความคิดนี้พร้อมกับอธิบายถึงกำเนิดอาณาจักรสำคัญของไทยโบราณในดินแดนจีน คือ อาณาจักรอ้ายลาว และอาณาจักรน่านเจ้า ซึ่งต่อมาต้องล่มสลายเพราะการรุกรานของจีนมองโกล จนต้องถอยร่นสู่อินโดจีน และก่อตั้งอาณาจักรสุโขทัยต่อมา

3. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทยอยู่กระจัดกระจายทั้งทางตอนใต้ของจีน, ตอนเหนือของบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และบริเวณรัฐอัสสัมของอินเดีย

### 4. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทยอยู่บริเวณเหนือที่ประเทศไทยปัจจุบัน

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

5. กลุ่มที่เชื่อว่าถิ่นกำเนิดของคนไทย อาจอยู่ในคาบสมุทรมลายู หรือบริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย และแพร่กระจายต่อมาไปทั่วบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และตอนใต้ของจีน ความเชื่อนี้เกิดจากการศึกษาของ นายแพทย์ที่ค้นคว้าเรื่องยีนและหมู่เลือด อาทิ นายแพทย์สมศักดิ์ พันธุ์สมบุญ หรือนายแพทย์ประเวศ วะสี ที่พบว่าหมู่เลือดของคนไทยและมลายูหรือชาวามีความคล้ายคลึงกันมากกว่าจีน หรือเมื่อศึกษาฮิโมโกลบินอี ก็พบว่ามีมากในภาคอีสาน แต่เกือบไม่พบในคนจีน นอกจากนั้นความเชื่อมโยงของชนชาติไทยกับชาว มลายู ดังกล่าวยังสอดคล้องกับงานวิจัยทางด้านภาษาศาสตร์ของนักวิชาการตะวันตกบางท่านที่จัดให้ภาษาไทยอยู่ในกลุ่มเดียวกับพวกภาษาชวา-มลายู

แนวคิดกว้างๆ ทั้ง 5 กลุ่มนี้ ปัจจุบันดูเหมือนแนวคิด 2 กลุ่มแรกกำลังประสบความเสื่อมถอยมากขึ้นเป็นลำดับโดยหลักฐานที่ใช้สนับสนุนแนวคิดดังกล่าวได้รับการโต้แย้งอย่างหนัก

ไม่ว่าจะเป็นประเด็นเรื่องความคล้ายคลึงของภาษาไทยสยามหรือภาษาพูดกับภาษาของชนชาติส่วนน้อยจำนวนหนึ่งบริเวณลุ่มน้ำแยงซีหรือประเด็นเกี่ยวกับตำนานพื้นเมืองภาษาจีนที่อ่านแล้วชวนให้คิดว่าเป็นตำนานบรรพบุรุษของชาติไทย เนื่องจากฝ่ายโต้แย้งเห็นว่าความคล้ายคลึงเช่นว่าปรากฏอยู่เช่นเดียวกับภาษาของชนชาติส่วนน้อยอื่นๆ ในอินโดจีนหรือพม่าหรือมีบางส่วนคล้ายกับภาษาเขมร ภาษาอินเดียบ้างเช่นกัน ส่วนเรื่องของตำนานก็มีความคลุมเครือในตัวเองอย่างสูง จนไม่อาจอ้างเป็นหลักฐานชี้ชัดได้แน่นอนลงไป เช่นเดียวกับกรณีของอาณาจักรน่านเจ้าก็มีหลักฐานค้นคว้าใหม่ๆ ยืนยันว่าไม่ใช่อาณาจักรของคนไทย<sup>(4)</sup> ตรงกันข้ามหลักฐานศึกษาวิจัยสมัยยังยืนยันว่า เส้นทางเคลื่อนไหวกของสังคมไทยมิได้มีทิศทางจากเหนือลงใต้ แต่กระจายขยายตัวตามเส้นทางการติดต่อคมนาคม ซึ่งรวมทั้งการติดต่อแบบข้ามภูมิภาค การปรับตัว, การส่งต่อและรับวัฒนธรรมทั้งหลาย จึงเป็นไปอย่างกว้างขวาง<sup>(5)</sup> ข้อสรุปเช่นนี้ยังนับเป็นการขานรับต่อข้อมูลประวัติศาสตร์ของจีนที่ยืนยันว่า เมื่อประมาณ 230 ปีก่อนคริสตกาลถิ่นเดิมของชนชาติไทยอยู่บนผืนแผ่นดินที่เป็นประเทศไทยในทุกวันนี้แล้ว<sup>(6)</sup> แนวคิด 2 กลุ่มแรกที่เน้นเรื่องถิ่นกำเนิดไทยในจีนเมื่อไกลโพ้นหรือการเน้นเรื่อง "ถูกจีนรุกราน" ยังถูกวิพากษ์ว่าได้รับการขยายความสนับสนุนจาก "ความคิดแบบคลั่งชาติ เชื่อชาตินิยม" ของผู้นำบางยุคของไทย อาทิ จอมพล ป. พิบูลสงคราม ที่ต้องการสร้างความเชื่อถือต่ออดีต

<sup>(4)</sup>โปรดดูรายละเอียดใน สวรรค์ รัชชฤทธิ์ "วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม ภาคต้น", (กรุงเทพฯ : รุ่งเรืองการพิมพ์, 2522), หน้า 53-55

<sup>(5)</sup>ดู อิศรา สารยา, "กว่าจะเป็นคนไทย", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปวัฒนธรรม, 2531)

<sup>(6)</sup>สุชาติ ภูมิบริรักษ์, "สืบประวัติชาติไทย-อาณาจักรอ้ายลาว", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วรรณกรรมเพื่อชีวิต, 2526), หน้า 2

มีปัญหาว่าเมื่อถือเอาข้อสรุปดังกล่าวเป็นหลัก กรณีการดำรงอยู่ของชาติได้ (ไทย) ในยุหนานหรือสิบสองปันนา ในประเทศจีนปัจจุบัน จะอธิบายกันอย่างไร ข้อนี้ข้อมูลประวัติศาสตร์จีนถือว่าชนชาติไทยดังกล่าวอพยพมาจากทางใต้ (สุชาติ ภูมิบริรักษ์, เพิ่งอ้าง, หน้าเดียวกัน) ขณะเดียวกันก็มีกลุ่มนักวิชาการจีนที่สอบค้นเรื่องนี้จากการศึกษา ค้นคว้าทางโบราณคดีและยืนยันว่า ชนชาติไทยตั้งถาวรอาศัยอยู่ในดินแดนดังกล่าวมานานแล้ว ตั้งแต่ยุคชุมชนยุคแรกโดยมีพัฒนาการอยู่ในดินแดนดังกล่าว โดยมีได้โยกย้ายหลบหนีการรุกราน (จากจีน) ลงใต้แต่ประการใด (สุจิตต์ วงษ์เทศ, "คนไทยไม่ได้มาจากไหน", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เจ้าพระยา, 2527), หน้า 140, 237 อย่างไรก็ตามนักวิชาการที่ได้แย้งข้อสรุปเกี่ยวกับชนชาติไทยในสิบสองปันนาก็ปรากฏเช่นกัน ดังอาทิ ศาสตราจารย์ ขจร สุรพานิช ผู้สนใจรายละเอียดขอให้ดูคุณอรุณยุพา สนิทวงศ์ ณ อยุธยา และวุฒิชัย มูลศิลป์ (บก.), "อนุสรณ์ศาสตราจารย์ ขจร สุรพานิช", (มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ-ประสานมิตร ผู้จัดพิมพ์), หน้า 32, 72

อันยิ่งใหญ่ของไทย (คนไทยเคยมีอำนาจในเมืองจีน) และการสร้างกระแสต้านทานภัยจากจีน<sup>(7)</sup> จากข้อบกพร่องดังกล่าวจวบจนปัจจุบันจึงมีนักวิชาการบางกลุ่ม (ที่มีหัวขบวนเช่น ศรีศักร วัลลิโภดม) เสนอให้ปฏิเสธการศึกษาเรื่องถิ่นกำเนิดของคนไทยจากแง่เรื่องเชื้อชาติ เพราะเห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างเชื้อชาติของคนไทยในเมืองไทยปัจจุบันกับพวกที่ (อาจ) อพยพ มาจากเมืองจีนหรือพวกที่อยู่ในเมืองจีนปัจจุบันเป็นเรื่องที่พิสูจน์ไม่ได้ในทางวิทยาศาสตร์ เนื่องจากเห็นว่าในเชิงข้อเท็จจริงเราไม่อาจจะเลยบรรพบุรุษผู้อยู่ในดินแดนไทยมาแต่เดิม เราไม่สามารถปฏิเสธการดำรงอยู่ของชนเผ่าต่างๆ ในภูมิภาคนี้ได้ ไม่ว่าจะเรียกว่า มอญ หรือ ขอม ก็ตาม ความเป็นจริงคือไม่มีชาติพันธุ์ใดที่สามารถอยู่อย่างบริสุทธิ์โดดเดี่ยวได้ ความสัมพันธ์ และการสืบเผ่าพันธุ์ระหว่างกลุ่มชนที่แตกต่างกันอันยาวนานเป็นกระบวนการธรรมชาติของสังคมที่หลีกเลี่ยงมิได้ ดังนั้นทางออกจึงเสนอเรียกร้องให้จำกัดการศึกษาโดยมุ่งที่ดินแดนของ ประเทศไทยปัจจุบันเป็นหลักว่ามีความเป็นมาตั้งแต่อดีตโบราณอย่างไร มีคนกี่เผ่าพันธุ์รวม อยู่กันจนพัฒนามาเป็นบ้านเมืองและเป็นอาณาจักรหรือประเทศไทยที่มีวัฒนธรรมร่วมกันได้ อย่างไร อันเป็นการเน้นการศึกษา "ประวัติศาสตร์ของชาติบ้านเมือง" มากกว่าจะเป็น ประวัติศาสตร์ของเชื้อชาติ<sup>(8)</sup>

แนวการศึกษาที่เน้นประวัติศาสตร์ของชาติบ้านเมืองดังกล่าวนับเป็นการตัดประเด็นเรื่อง "การอพยพ" (จากจีน) อันยุ่งยากออกไปและทำให้เกิดหรือสนับสนุนข้อสรุปร่วมสมัยอันหนักแน่น เกี่ยวกับความเป็นมาของคนไทยว่า "คนไทยอยู่ที่นี้" หรือคนไทยอยู่ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ขึ้นมาช้านานแล้ว มิได้อพยพมาจากไหน ประโยชน์แห่งการสรุปความดังนี้ ไม่เพียงแต่ ลดล้างความรู้สึกชาตินิยมอย่างลุ่มหลง ตามแนวความคิดเดิมที่เชื่อกันถึงขนาดว่าคนไทยเป็นที่เอื้อยของคนจีน ตั้งมั่นอยู่ในดินแดนจีนมาก่อนจีน หากสำคัญกว่านั้นคือการตระหนักถึง บรรพบุรุษที่แท้จริงของคนไทยที่อาศัยอยู่ในดินแดนที่เรียกว่าแหลมทองทุกวันนี้ อันประกอบด้วยเผ่าพันธุ์ต่างๆ ที่มีวัฒนธรรมพื้นฐานคล้ายคลึงกัน มีการติดต่อเชื่อมโยงหล่อหลอมซึ่งกัน และกัน ทั้งในแง่วัฒนธรรมการเมืองหรือชาติพันธุ์อย่างซับซ้อนละเอียดอ่อน ไม่ว่าจะเป็ นเผ่าพันธุ์ไทย, มอญ, ขอมหรือเขมร, ละว้าหรือลาว ความแตกต่างทางชาติพันธุ์หรือเชื้อชาติที่

<sup>(7)</sup>ศุจิตต์ วงษ์เทศ, "สุโขทัยไม่ใช่ราชธานีแห่งแรกของไทย", อ้างแล้ว, หน้า 10

<sup>(8)</sup>ศรีศักร วัลลิโภดม, "ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย", อ้างแล้ว, หน้า 11

เข้าใจกันในยุคหลังหรือปัจจุบัน คงเกิดขึ้นในชั้นหลังเมื่อมีการแบ่งแยกดินแดนออกเป็นรัฐชาติหรือประเทศอย่างแน่นอน โดยมหาอำนาจตะวันตกนักล่าอาณานิคม<sup>(๑)</sup> เมื่อลบล้างมายาภาพความเป็นไทยในแง่เชื้อชาติที่เป็นอิสระเอกเทศแต่ครั้งโบราณออก การพิจารณาแง่มุมต่างๆ ของสิ่งที่สุดแต่จะเรียกว่า ความเป็นไทย, ลักษณะไทย หรือที่สำคัญที่สุดสำหรับงานเขียนชิ้นนี้คือ ปรัชญากฎหมายไทย ก็จะมีพรมแดนทางความคิดที่กว้างขวางหรือหลากหลายมากขึ้น โดยเฉพาะบรรดาสิ่งที่เชื่อว่าเป็นวัฒนธรรมหรือความคิดไทยทั้งหลายก่อนช่วงที่จะมีการสถาปนาเป็นอาณาจักรอันมั่นคง (อยุธยา) และเป็นรัฐเอกภาพที่เด็ดขาดตายตัว จำเดิมที่เราเคยแยกเผ่าพันธุ์ไทย (โบราณ) ออกจากมอญ, ขอม, ลาวอย่างเด็ดขาด วิธีคิดเรื่องเผ่าพันธุ์ไทยบริสุทธิ์เช่นนี้ทำให้เกิดการอธิบายประวัติศาสตร์ แบบหนึ่งโดยจัดให้มอญเป็นชาติมหาอำนาจในดินแดนไทยโบราณ ซึ่งถูกแทนที่ความเป็นมหาอำนาจโดยขอมในเวลาต่อมา จนที่สุดไทยที่อพยพจากจีนมาอยู่ในดินแดนแหลมทองได้อำนาจอิทธิพลขอม ก็ปลดแอกตนเองจากอำนาจขอมได้เป็นผลสำเร็จ คำอธิบายประวัติศาสตร์เช่นนี้นับเป็นความผิดพลาดบกพร่องจากการนำเอากรอบความคิดเรื่องรัฐสมัยใหม่เข้าไปครอบหรืออธิบายอดีตผสมผสานกับความคลาดเคลื่อนทางความคิดที่เน้นเรื่องเผ่าพันธุ์บริสุทธิ์ดังกล่าว ผลกระทบของความผิดพลาดดังกล่าวในแง่การศึกษาประวัติศาสตร์ความคิดของไทยโบราณทำให้มีการจำแนกแยกความคิดหรือวัฒนธรรมของไทย, มอญ, ขอมหรือลาว ออกจากกันโดยเด็ดขาดชนิดเป็นชาวเป็นคำ ในหลายๆ กรณีทำให้เกิดความสับสนเมื่อมีการพูดถึงเรื่องอิทธิพลทางความคิดหรือการนำเข้าซึ่งความคิด วัฒนธรรมจากเผ่าพันธุ์หนึ่งสู่อีกเผ่าพันธุ์หนึ่ง ทั้งๆ ที่ความคิด หรือวัฒนธรรมนั้นๆ เติบโตมาบนกระแสนเดียวกันในทั้งสองเผ่าพันธุ์ เพียงแต่อาจมีการเน้นหรือให้น้ำหนักความสำคัญไม่เท่ากันเท่านั้น

หากจะยอมรับในข้อสรุปร่วมกันว่า "คนไทยอยู่ที่นี้" ตั้งแต่ครั้งโบราณกาลแล้ว อีกทั้งมีบรรพบุรุษที่หลอมรวมอยู่ในเผ่าพันธุ์ต่างๆ ในภูมิภาคแหลมทองนี้ มายาภาพที่ต้องสลัดออกอีกข้อคือเผ่าพันธุ์ไทยหรือรัฐไทยในยุคต้นๆ เริ่มที่อาณาจักรสุโขทัย เมื่อพุทธศตวรรษที่ 18 เพราะแท้จริงการเกาะกลุ่มเป็นรัฐ เป็นแคว้นของคนไทยมีมาก่อนยุคสุโขทัยที่เคยเชื่อกันมา

<sup>(๑)</sup> ครีตกร วัลลโภดม, "ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย", อ้างแล้ว, หน้า 12-13

พร้อมกับพระนามพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ในฐานะแห่งปฐมกษัตริย์ ก่อนหน้านั้นเมืองสำคัญๆ อาทิ ตามพรลิงค์ (นครศรีธรรมราช), นครชัยศรี (นครปฐม), สุพรรณภูมิ (สุพรรณบุรี), ละโว้ (ลพบุรี) ล้วนจัดเป็นแคว้นหรือรัฐของคนไทยเช่นเดียวกับสุโขทัยทั้งสิ้น และในทำนองเดียวกัน ล้านนา (เชียงใหม่), ล้านช้าง, ทริภุญชัย (ลำพูน), แพร่, น่าน ก็จัดเป็นรัฐหรือแคว้นของคนไทยด้วยกัน ที่มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันในทำนองเมืองพี่เมืองน้อง ถึงแม้จะมีการรบพุ่งแย่งชิงเมืองกันเป็นครั้งคราวก็ตาม อย่างไรก็ตาม แนวคิดในการมองรัฐไทยในอดีตโบราณอย่างหลากหลายเช่นนี้ ความจริงแล้วหาได้เป็นสิ่งที่เพิ่งมีการกล่าวถึงในเร็วๆ นี้ไม่ เพราะกว่าครึ่งศตวรรษที่ผ่านมา พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็เคยทรงมีพระราชดำรัสแด่บรรดาสมาชิกโบราณคดีสโมสร เมื่อปี พ.ศ. 2450 ดังมีข้อความสำคัญดังนี้<sup>(10)</sup>

“...กรุงสยามเป็นประเทศที่แยกกันบ้างเป็นบางคราว รวมกันบ้างบางคราว ฝ่ายพระเจ้าแผ่นดินผู้ที่ปกครองก็ต่างชาติกันบ้าง พงศาวดารได้เลือกกล่าวแต่เฉพาะเวลาที่แผ่นดินสยามได้รวมกันเป็นพระราชอาณาจักรอันเดียวในชั้นหลัง เชื้อวงศ์พระเจ้าแผ่นดินก็เลือกแต่วงศ์ไทยที่ได้ลงมาแต่ข้างฝ่ายเหนือแม่แต่วงศ์ไทยที่ได้ตั้งอยู่ในกรุงสุโขทัยแล้วก็ยังไม่นับนอกจากได้ออกชื่อครั้งเดียว เมื่อกล่าวถึงขุนทิเรนทรเทพในแผ่นดินพระมหาจักรพรรดิ จะปล่อยกล่าวไปถึงมหานครอันใหญ่ซึ่งตั้งอยู่เฉพาะในตาเช่นที่เก่าขึ้นคือกรุงไชยศรี กรุงลพบุรี ซึ่งเราไม่เคยพบเห็นเรื่องราวกล่าวถึงนครทั้งสองนั้นเป็นการมั่นคง มีแต่ข้อความเป็นครั้งเป็นคราวที่ได้กล่าวถึงในหนังสืออื่นหรือเป็นนิทานแต่เมืองนครศรีธรรมราชซึ่งยังไม่สาบสูญคงเป็นบ้านเมืองอยู่บัดนี้ และเป็นชาติไทยแท้ หลงไปว่าเป็นชาวนคร ชาวนอก นับเข้าใน 12 ภาษา ได้ความเห็นอันคับแคบเช่นนี้...”

### บริบททางสังคมการเมืองของ (แคว้น) สุโขทัย

ความหลากหลายแห่งแคว้นแคว้นของคนไทยดังกล่าว บ่อมสะท้อนถึงประวัติศาสตร์อันซับซ้อนและยาวนานของคนไทยที่รวมตัวอยู่กันอย่างกระจัดกระจายตามจุดต่างๆ ในภูมิภาคนี้ หลายๆ แคว้นมีความเจริญรุ่งเรืองอย่างมากในยุคสมัยหนึ่งๆ หากก็หนีไม่พ้นกฎธรรมชาติแห่งการแปรเปลี่ยนหรือดับสูญได้ ดังอาทิ นครชัยศรี (นครปฐม) หรือทวารวดี (ลพบุรี) ต่าง

<sup>(10)</sup>ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สุจิตต์ วงษ์เทศ, “คนไทยไม่ได้มาจากไหน”, อ้างแล้ว, หน้า 238-9

ก็เคยเป็นแคว้นสำคัญในแหลมทองมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 12 อันเป็นช่วงเวลาใกล้เคียงกับการปรากฏตัวของแคว้นทริภุญชัย (ลำพูน)<sup>(11)</sup> ข้อเท็จจริงดังนี้ย่อมสะท้อนความขัดแย้งกับตำราประวัติศาสตร์แบบเก่าที่ถือเอาสุโขทัยเป็นตัวตั้งหรือจัดให้สุโขทัยเป็นราชธานีแห่งแรกของชนชาติไทย ซึ่งเห็นได้ว่ามองข้ามพัฒนาการที่ซับซ้อนเก่าแก่ของสังคมไทยไป อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าเราจะมี การเน้นถึงความเก่าแก่และความหลากหลายในเผ่าพันธุ์ไทยค่อนข้างมากก็ตาม ความจำกัดของเอกสารหลักฐาน (รวมทั้งความจำกัดแห่งเวลา) คงเป็นอุปสรรคใหญ่ที่ทำให้ต้องระงับความคิดหรือความพยายาม (อย่างน้อยในงานเขียนนี้) ในการศึกษาความคิดทางกฎหมายของเผ่าพันธุ์ไทยในแคว้นต่าง ๆ ที่มีมาแต่โบราณโดยเฉพาะก่อนหน้ายุคสุโขทัยหรือแคว้นสุโขทัย

กระนั้นก็ดี แม้ข้อสรุปว่าสุโขทัยไม่ใช่ราชธานีแห่งแรกของคนไทยหรือเผ่าพันธุ์ไทยจะได้รับการยอมรับมากขึ้น แต่การเริ่มต้นศึกษารายละเอียดของปรัชญากฎหมายไทยจากจุดเริ่มของยุคสุโขทัยบนพื้นฐานของความคิดหรือกรอบความคิดใหม่ที่กว้างขึ้นในเรื่องความหลากหลายของเผ่าพันธุ์ไทย อย่างน้อยก็คงใช้เป็นตัวแทนทางความคิดปรัชญากฎหมายของสังคมไทยในยุคแรก ๆ ได้ ซึ่งคงไม่แตกต่างกันมากนักในแต่ละแคว้นหรือรัฐของไทยโบราณที่มีการติดต่อแลกเปลี่ยน วัฒนธรรมกันอีกทั้งต่างรับอารยธรรมสำคัญ ๆ จากอินเดียเช่นกัน

ประวัติศาสตร์เกี่ยวกับการก่อตั้งสุโขทัย ในสมัยก่อนมักเริ่มด้วยชื่อของพ่อขุนผาเมือง เจ้าเมืองราดและพ่อขุนบางกลางท่าวเจ้าเมืองบางยางที่ร่วมกันต่อสู้กับขอมผู้ปกครองสุโขทัย อยู่ขณะนั้นจนปลดแอกจากขอมได้สำเร็จและก่อตั้งสุโขทัยขึ้นเป็นรัฐอิสระ โดยมีพ่อขุนบางกลางท่าวขึ้นครองราชย์ปกครองแผ่นดิน ทรงพระนามใหม่ว่า พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ ซึ่งเป็นพระราชบิดาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราชต่อมา ข้อมูลประวัติศาสตร์ดังนี้เกิดขึ้นจากนักประวัติศาสตร์รุ่นหลังที่แปลความจากศิลาจารึกหลักที่สองของสุโขทัย หรือชื่อเรียกอีกนัยหนึ่งคือ จารึกวัดศรีชุม

อย่างไรก็ตาม หากศึกษารายละเอียดกันจริงๆ แล้ว กำเนิดของสุโขทัยหรือแคว้นสุโขทัยได้เริ่มเมื่อพุทธศตวรรษที่ 18 บนช่องว่างของอำนาจทางการเมืองที่ย่อนลงของแคว้นแคว้นโบราณต่างๆ ในบริเวณแหลมทอง ความขัดแย้งต่อสู้กันมาเป็นระยะเวลาอันนับแต่ช่วงพุทธศตวรรษ

<sup>(11)</sup> สุจิตต์ วงษ์เทศ, "คนไทยอยู่ที่นี้", อ่างแก้ว, หน้า 88, 193



ที่ 16 ในระหว่างสองอาณาจักรใหญ่สมัยนั้นคืออาณาจักรกัมพูชาและอาณาจักรจามปา (ตั้งอยู่ในดินแดนเวียดนาม) หรือระหว่างแคว้นศรีวิชัย, ละโว้ และตามพรลิงค์ นับเป็นการเปิดช่องให้มีการสร้างแคว้นอิสระใหม่ขึ้นมาได้ในบริเวณภูมิภาคนี้ นอกจากแคว้นล้านนา (ซึ่งมีเชียงใหม่เป็นศูนย์กลาง) แล้ว สุโขทัยก็เป็นแคว้นอิสระอีกแห่งหนึ่งที่ก่อตัวขึ้นมาภายใต้บริบททางการเมืองระดับภูมิภาคดังกล่าว<sup>(12)</sup>

แคว้นสุโขทัยเมื่อแรกตั้งนั้นมีความสัมพันธ์กับละโว้และกัมพูชาเป็นอันดี ผู้นำการปกครองคนแรก (เท่าที่ปรากฏในศิลาจารึกวัดศรีชุม) ของสุโขทัยคือ พ่อขุนศรีนาวนำถม (มีชื่อพ่อขุนศรีอินทราทิตย์) มีโอรสองค์หนึ่งชื่อ พ่อขุนผาเมือง ที่ภายหลังได้ขึ้นครองเมืองราด (ยังมีความเห็นขัดแย้งกันอยู่ว่าเป็นเมืองน่านหรืออุตรดิตถ์) โดยเป็นราชบุตรเขยของกษัตริย์กัมพูชา (มีฟ้าเจ้าเมืองศรีโสธรปุระหรือพระเจ้าชัยวรมันที่ 7) อีกทั้งกษัตริย์กัมพูชายังพระราชทานนามพ่อขุนผาเมืองให้ด้วยว่า “ศรีอินทราทิตย์” และพระราชทานพระแสง “ขรรค์ชัยศรี” ให้ด้วย ต่อมาเมื่อพ่อขุนศรีนาวนำถุมสิ้นพระชนม์ “ขอมสบาดโขลญลำพง” เข้ายึดอำนาจสุโขทัย ร้องถึงพ่อขุนผาเมืองต้องเข้ามาปราบโดยพระสหายสำคัญคือพ่อขุนบางกลางหาวเข้าร่วมในการชิงอำนาจคืน หลังจากได้รับชัยชนะยึดสุโขทัยคืนได้แล้ว พ่อขุนผาเมืองก็กลับเมืองราด โดยมอบเมืองสุโขทัยให้พ่อขุนบางกลางหาวครอง พร้อมอภิเษกให้เป็นกษัตริย์ ทรงพระนามว่า ศรีอินทราทิตย์ (อันเป็นพระนามเดิมที่พ่อขุนผาเมืองได้รับจากกษัตริย์กัมพูชา) ซึ่งเรียกต่อมาว่า “พ่อขุนศรีอินทราทิตย์” ผู้เริ่มราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย

จากสภาพเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ในช่วงการก่อตัวของแคว้นสุโขทัยข้างต้น ประเด็นที่น่าเน้นความเพิ่มเติมคือเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างสุโขทัยกับละโว้และกัมพูชา ความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินไปอย่างใกล้ชิดจนถึงกับมีผู้เห็นกระทั่งว่ากษัตริย์กัมพูชาได้ทรงช่วยเหลือพ่อขุนศรีนาวนำถมในการสร้างเมืองสุโขทัยให้เป็นศูนย์กลางทางการเมืองของแคว้นสุโขทัย<sup>(13)</sup> เพื่อหวังให้เป็นรัฐพันธมิตร เนื่องจากความจำเป็นทางสถานการณ์การเมืองที่ต้องทำศึก

<sup>(12)</sup> ดูรายละเอียดความขัดแย้งของแคว้นที่เป็นมหาอำนาจในภูมิภาคนี้ซึ่งเป็นเงื่อนไขให้เกิดสุโขทัยได้ในเอกสารการสอนชุดวิชาประวัติศาสตร์ไทย หน่วยที่ 1-8, มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช สาขาวิชาศิลปศาสตร์, (นนทบุรี : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, พ.ศ.2532), หน้า 184-7

<sup>(13)</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 213-4 ; ศรีศักร วัลลิโภดม, “ข้อขัดแย้งเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย”, อ้างแล้ว, หน้า 19

ยึดเกี่ยวกับอาณาจักรจามปา และด้วยเหตุผลทางด้านการวางแผนยุทธศาสตร์ป้องกันอาณาจักรของตน ความสัมพันธ์อันใกล้ชิดดังกล่าวอย่างน้อยก็ย่อมทำให้เกิดการถ่ายเทวัฒนธรรมความคิดต่าง ๆ ให้แก่กันโดยเฉพาะในด้านศาสนาและศิลปกรรมต่าง ๆ อย่างน้อยก็น่าสังเกตว่าแม้พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ก็ไม่ทรงรังเกียจในการใช้ราชทินนามที่กษัตริย์เขมรเป็นผู้ตั้งขึ้น ถึงแม้ในภายหลังจะมีประเด็นเรื่อง "ขอมสบาดโขลญลำพง" เข้ามาเกี่ยวข้องทำให้เห็นเป็นทำนองขอม, เขมร หรือกัมพูชา เข้ามายึดอำนาจสุโขทัย จนทำให้ต้องมีการต่อสู้ในแบบปลดแอกหรือกู่เอกราชจากขอม การตีความประวัติศาสตร์เช่นนี้คงเป็นการสะท้อนความขัดแย้งระหว่างไทยกับกัมพูชา อย่างไรก็ตามประเด็นเกี่ยวกับ "การปลดแอก" นี้ ในภายหลังก็กลับมีผู้คัดค้านโดยการทบทวนการตีความคำว่า "ขอม" ผลงานวิชาการของ จิตร ภูมิศักดิ์ ในเรื่อง "ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม" ได้ถูกหยิบยกขึ้นอ้างอิงเพื่อลบล้างความรู้สึกขัดแย้งในทางชนชาติ โดยถือว่าแท้จริงแล้ว "ขอม" ในความหมายโบราณเป็นคำที่มี "ความหมายกว้างในเชิงวัฒนธรรม" มากกว่าความหมายในเชิงชนชาติ หมายถึงพวกที่อยู่ทางใต้แถบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาถึงลุ่มแม่น้ำโขง ตัดผสมสั้น นุ่งโจงกระเบน นับถือศาสนาฮินดู หรือศาสนาพุทธนิกายมหายาน ตั้งแม้กระทั่งพวกที่อาศัยอยู่ในแคว้นละโว้-อโยธยา เมื่อปลายพุทธศตวรรษที่ 16 ก็เคยถูกเรียกว่า "ขอม" ในพงศาวดารของมอญ<sup>(14)</sup> เมื่อพิจารณาจากความสัมพันธ์ระหว่างละโว้กับสุโขทัย "ขอมสบาดโขลญลำพง" จึงน่าจะเป็นผู้มีอำนาจในระดับเจ้าเมืองในเขตอิทธิพลของละโว้ที่มีความสัมพันธ์กับสุโขทัยมาก่อนและเกิดการขัดแย้งภายหลัง เมื่อเป็นดังนี้ การต่อสู้ระหว่างขอมสบาดโขลญลำพงกับพ่อขุนผาเมืองและพ่อขุนบางกลางหาวจึงเป็นเรื่อง การต่อสู้เพื่อช่วงชิงสุโขทัยกันเองระหว่างบ้านเมืองที่ตั้งมั่นอยู่ใกล้เคียงในดินแดนประเทศไทย มิได้เป็นเรื่องที่อาณาจักรกัมพูชาเข้ามาครอบครองโดยส่งขุนนางขอมเข้ามาปกครองสุโขทัยไม่

ไม่ว่าเราจะเห็นด้วยกับการตีความประวัติศาสตร์ข้างต้นเพียงใด ในแง่ที่ว่าไทยเคยตกเป็นเมืองขึ้นของกัมพูชาหรือไม่ ก่อนการขึ้นมาเป็นใหญ่ของพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ ประเด็น

(14) จิตร ภูมิศักดิ์, "น้ำที่ขยวทวันสุโขทัย "รัฐในอุดมคติ", ย่างแล้ว, หน้า 111, 113 ในงานเขียนเรื่อง "ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม" จิตร อธิบายว่า "ชนในลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาตอนบนนี้จะเป็นชนชาติอะไรบ้างก็ตาม แต่คาดว่าอยู่ในบริเวณละโว้-อโยธยาแล้ว พม่า มอญ ไทยด้านนาเป็นเรียกเหมาว่า ขอมหมดทั้งสิ้น..." อ้างใน จิตร ภูมิศักดิ์, "ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไม้งาม, 2529) หน้า 121

ความสัมพันธ์เชิงวัฒนธรรมอย่างใกล้ชิดของไทยและกัมพูชาย่อมเป็นสิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธได้ เพียงแต่ว่าเรามองความสัมพันธ์ดังกล่าวในแนวตั้งชนิดจากบนสู่ล่าง (ไทยเคยเป็นเมืองขึ้น กัมพูชา) หรือความสัมพันธ์ในแนวราบ (ไทยเป็นรัฐพันธมิตรกับกัมพูชาในลักษณะที่ฝ่ายหลัง เป็นรัฐมหาอำนาจมากกว่า) แต่กระนั้นค่าที่อาณาจักรกัมพูชาเป็นมหาอำนาจเก่าแก่ในบริเวณ นี้ ความสัมพันธ์เชิงวัฒนธรรมดังกล่าวคงเป็นไปในลักษณะที่สุโขทัยเป็นฝ่ายรับมากกว่าสิ่งอื่น โดยเฉพาะในช่วงเริ่มต้นของการก่อสร้างสร้างตัว หากเมื่อสุโขทัยสามารถสถาปนาอำนาจทางการเมืองได้มั่นคงแล้ว 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 ศิลปินบางหลักของกัมพูชา ที่มีการกล่าวสรรเสริญพระศิวะและพระพุทธรูปเจ้าในขณะ เดียวกันหรือมีภาพทางศาสนาพราหมณ์และพุทธปนอยู่ในศาสนาสถานแห่งเดียวกัน<sup>(15)</sup> แม้ ภายหลังพระเจ้าชัยวรมันที่สอง จะปลดปล่อยกัมพูชาได้ และฟื้นฟูศาสนาฮินดูขึ้นมาเป็นใหญ่ อีกครั้ง พุทธศาสนานิกายมหายานก็ยังไม่สูญสิ้นไป ขณะเดียวกันการผสมผสานของทั้งสอง ศาสนาสำคัญในอาณาจักรกัมพูชาก็ได้แพร่อิทธิพลสู่แคว้นต่างๆ ที่อยู่ใกล้ชักรอบๆ ในบริเวณ ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย รวมทั้งแคว้นอโยธยา, ละโว้ และสุโขทัยด้วย ข้อที่น่า สังเกตเพิ่มเติมก็คือ ศาสนาฮินดูและพุทธศาสนานิกายมหายานในกัมพูชาที่เข้ากันได้ดีนั้น อาจเนื่องจากคติฝ่ายมหายานไม่ถือเคร่งครัดในการสละโลกีย์สุข อีกทั้งอุทิศด้วยความเชื่อ

<sup>(15)</sup> นิคม บุญชะคามะ, "แผ่นดินไทยในอดีต", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แพรวพินิต, 2521) หน้า 351, 353

เกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของพระโพธิสัตว์ จนคล้ายกับจะเป็นแบบเทพเจ้าของฝ่ายฮินดู<sup>(16)</sup> ในทางตรงข้ามพุทธศาสนานิกายหินยานซึ่งเน้นความเข้มงวดในการปฏิบัติธรรมทั้งในแง่ความ สันโดษหรือการก้าวข้ามโลกีย์สุขกลับเผชิญความขัดแย้งกับฝ่ายฮินดูอย่างรุนแรงหลังจากที่ พุทธศาสนานิกายนี้เริ่มเข้ามาแพร่หลายในกัมพูชาช่วงพุทธศตวรรษที่ 18 จนกระทั่งเกิดการ กระทำรัฐประหารของพวกตระกูลพราหมณ์โดยมีการทำลายรูปเคารพในพุทธศาสนาหรือพุทธ-สถานเป็นจำนวนมาก<sup>(17)</sup>

เมื่อมองในแง่ผลกระทบทางสังคมของศาสนา อิทธิพลของศาสนาฮินดูผสมผสานกับ พุทธศาสนานิกายมหายานทำให้สังคมกัมพูชามีนั้นยึดมั่นเรื่องการจำแนกชนชั้นวรรณะตาม คติพราหมณ์อย่างเคร่งครัด<sup>(18)</sup> นอกจากนี้ยังปรากฏความเชื่อในลัทธิเทวราช (Good-King Cult/Divine Kingship) หรือความเชื่อที่ว่ากษัตริย์คือเทพศักดิ์สิทธิ์ ลัทธิเทวราชหรือเรียก อีกอย่างว่าลัทธิไศเลนทร์นี้ พราหมณ์หรือฮินดูเป็นผู้นำมาเผยแพร่ โดยเริ่มจากอาณาจักร ศรีวิชัย ต่อมาก็มีการแพร่หลายลงไปยังเกาะชวาและขึ้นมาถึงกัมพูชา<sup>(19)</sup> นอกจากลัทธิ เทวราช แล้วคติประเพณีที่สืบเนื่องสัมพันธ์กับลัทธิเทวราชเกี่ยวกับการใช้คำราชาศัพท์ก็เริ่ม ปรากฏแพร่หลายที่กัมพูชาเช่นกัน นำสังเกตว่าบทบาททางสังคมของภาษาราชาคัพท์นี้ นอก จากเป็นการส่งเสริมลัทธิเทวราชแล้ว ยังนับเป็นส่วนหนึ่งของข้อต้องห้ามในการติดต่อระหว่าง ประชาชนกับกษัตริย์ผู้เป็นเทวราชอีกด้วย<sup>(20)</sup> ทั้งลัทธิเทวราชและการใช้คำราชาศัพท์ ต่อเมื่อ หลังก็เข้ามาแพร่หลาย ส่งผลทางด้านการเมืองการปกครองในแว่นแคว้นไทย โดยเฉพาะในยุค อยุธยาต่อมา

สำหรับพัฒนาการทางการเมืองของสุโขทัย นับแต่การก่อตั้งราชวงศ์พระร่วงของพ่อขุน

<sup>(16)</sup> จิตร ภูมิศักดิ์, "สังคมไทยผู้มั่งมีเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา", อ้างแล้ว, หน้า 302

<sup>(17)</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 307

<sup>(18)</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 308

<sup>(19)</sup> ศีกฤทธิ ปราโมช, (บรรณาธิการ), "ลักษณะไทย" (กรุงเทพฯ : บริษัทโรงพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2525), หน้า 27-8

<sup>(20)</sup> ศวอริช เวสต์ (ผู้แต่ง), กาญจนี สมเกียรติกุล และ บุษยา ชุมจันทร์ (ผู้แปล), "การปกครองและการบริหารของ ไทยสมัยโบราณ", (กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์, 2519), หน้า 26

ศรีอินทราทิตย์แล้ว สุโขทัยก็มีกษัตริย์สืบต่อมาอีก 8 พระองค์<sup>(21)</sup> กษัตริย์องค์ที่ปรากฏบทบาทเด่น คงได้แก่พ่อขุนรามคำแหงมหาราชและพระมหาธรรมราชาที่ 1 หรือพระเจ้าลิไทย ความรุ่งเรืองถึงขีดสุดคงมีในยุคสมัยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ทั้งในด้านการแผ่ขยายอำนาจทางการเมือง ศาสนาพุทธนิกายหินยานหรือด้านอักษรศาสตร์ หลังจากนั้นก็เริ่มตกต่ำลงโดยเฉพาะเมื่อต้องเผชิญกับการรุกรานของแคว้นอยุธยาของไทยอีกแห่งหนึ่งซึ่งกำลังแผ่ขยายอำนาจมากขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 20 กระทั่งสุโขทัยเสียเอกราชให้แก่อยุธยาครั้งแรกในสมัยพระมหาธรรมราชาที่ 2 หากพินิตินอิสระได้ระยะหนึ่ง จนหลังการสวรรคตของพระมหาธรรมราชาที่ 4 (บรมपाल) อยุธยาในยุคสมัยของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถก็ยุติบทบาทความเป็นแคว้นอิสระของสุโขทัย โดยผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรอยุธยา นับเป็นการสิ้นสุดราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย

### กฎหมายและปรัชญากฎหมายในยุคสุโขทัย

การค้นหาและทำความเข้าใจต่อปรัชญากฎหมายไทยในสังคมสุโขทัยคงมิใช่เรื่องง่ายที่เดียวนัก หากเข้าใจกันดีว่าปรัชญาหรือโลกทรรศน์ที่มีต่อธรรมชาติทั่วไปของกฎหมายในแต่ละสังคมล้วนสัมพันธ์กับสิ่งที่เป็นวัฒนธรรมหลักในสังคม รวมทั้งบริบทของสังคมนั้นๆ ที่กินความทั้งบริบททางด้านการเมืองหรือความเป็นธรรมทางเศรษฐกิจต่างๆ ถึงแม้สังคมในสมัยโบราณโดยทั่วไปจะเป็นสังคมที่มีเอกภาพกลมกลืนทางด้านความคิดหรือวัฒนธรรมภายในตัวเองตลอดจน มีความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันที่แน่นแฟ้นอันเป็นลักษณะของสังคมแบบชุมชน (Gemeinschaft/Community)<sup>(22)</sup> หากภายใต้เอกภาพหรือความกลมกลืนดังกล่าวก็มีพลังอิทธิพลหลายๆ ส่วนทำงานของมันอยู่เรื่อยๆ หาใช่มีพลังใดพลังหนึ่งเป็นตัวกำหนดโดยสิ้นเชิงไม่ ในกรณีของปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัยก็เช่นกัน ปรัชญากฎหมายไทยในยุคนี้โดยภาพภายนอกก็มีลักษณะเป็นเอกภาพทางความเข้าใจในหมู่คนทั่วไปทั้งผู้ปกครองและประชาชนสืบเนื่องแต่เป็นปรัชญาที่อยู่ภายใต้กระแสอิทธิพลของวัฒนธรรมทางปัญญาหรือศาสนาของ

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

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

อินเดีย หากทว่าการอธิบายเนื้อหารายละเอียดของปรัชญาดังกล่าวกลับมีใช้เรื่องง่ายๆ หากเราตระหนักชัดว่าศาสนาของอินเดียที่เข้ามามีอิทธิพลในสังคมไทยมิได้มีเพียงหนึ่งเดียว เราจะปฏิเสธบทบาทความสำคัญของพลังความเชื่ออื่นๆ ที่มีอยู่ในสังคมไทยก่อนหน้าการเข้ามาของศาสนาอินเดียกระนั้นหรือ อาทิความเชื่อในเรื่องผีหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โสยศาสตร์ต่างๆ ขณะเดียวกันพลังหรือผลประโยชน์ทางการเมืองหรืออิทธิพลของระบบศักดินาก็คงมิใช่สิ่งที่เราจะปิดบังได้เลย ในการพิจารณาปรัชญาหรือโลกทรรศน์เกี่ยวกับกฎหมายทั่วไป โดยเฉพาะเมื่อเรากำลังถึงธรรมชาติของกฎหมายเชิงบทบาทหน้าที่ ในแง่เป็นเครื่องมือทางการเมืองของรัฐ

จะอย่างไรก็ตาม เมื่อกล่าวถึงปรัชญากฎหมายไทยอย่างจริงจัง จุดเริ่มต้นคงต้องวนเวียนที่เรื่องศาสนาโดยเฉพาะศาสนาพุทธในฐานะเป็นสายธารใหญ่ของสิ่งที่เป็นวัฒนธรรมความรู้สึกรีกคิดหรือธรรมเนียมประเพณีสำคัญต่างๆ อันรวมทั้งกฎหมายด้วย แต่กระนั้นก็ใช้ว่าศาสนาพุทธ จะเป็นศาสนาเดียวที่เป็นบ่อเกิดวัฒนธรรมความคิดทางกฎหมายไม่ จริงๆ แล้วเรื่องกฎหมายและความคิดทางกฎหมายต่างๆ แรกทีเดียวเป็นของศาสนาฮินดูเสียมากกว่า หากภายหลังถูกนำมาปรับประยุกต์หรือดัดแปลงใหม่ให้เข้ากับคติความเชื่อทางพุทธศาสนา อิทธิพลของความคิดทางกฎหมายแบบฮินดูที่มีต่อสังคมไทยในอดีต อาจจัดได้เป็นส่วนหนึ่งแห่งลักษณะร่วมทั่วไปของการแผ่ขยายวัฒนธรรมต่างๆ ของอินเดียต่อดินแดนต่างๆ ในภูมิภาคแถบนี้ ซึ่งมีใช้จำกัดเฉพาะบริเวณที่เป็นรัฐไทยหรือสังคมไทยเท่านั้น ความค่อนนี้เราอาจอ้างอิงได้ถึงทรรศนะของ เซเดส์ (G. Goedés) ซึ่งจัดเนื้อหาของ "วัฒนธรรมอินเดีย" ที่ถ่ายทอดมายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไว้ 4 ประการ กล่าวคือ<sup>(23)</sup>

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

<sup>(23)</sup>อ้างใน ชาตวิทย์ เกษตรศิริ และ อานันท์ กาญจนพันธ์ (บรรณาธิการ แปล), "ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้" เล่ม 1 (กรุงเทพฯ : บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2522), หน้า 23

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

กรณีของคัมภีร์ธรรมศาสตร์หรือคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ (“ธรรมศาสตร์” เป็นภาษาบาลี ตรงกับคำ “ธรรมศาสตร์” ในภาษาสันสกฤต) จึงนับเป็นตัวอย่างที่ดีหนึ่งของการรับเอาวัฒนธรรมทางกฎหมายของอินเดียและพัฒนาขึ้นมาอีกขั้นหนึ่ง โดยที่คัมภีร์นี้เป็นเสมือนแม่บทแห่งกฎหมาย และเป็นรูปธรรมเชิงสายลักษณะอักษรของความคิดเชิงปรัชญากฎหมายไทยด้วย คัมภีร์ธรรมศาสตร์ดังกล่าว เชื่อกันว่าเข้ามาสู่ถิ่นฐานไทยตั้งแต่สมัยสุโขทัย และเป็นที่มาแห่งกฎหมายในสุโขทัย<sup>(24)</sup> ความข้อนี้เราอาจพิจารณาได้อย่างน้อยจากหลักฐานในศิลาจารึกหลักที่ 38 หรือศิลาจารึกกฎหมาย ลักษณะโจรในสมัยสุโขทัย (ศาสตราจารย์ฉ่ำ ทองคำวรรณ สันนิษฐานว่าเขียนขึ้นระหว่าง พ.ศ. 1856-1976) ที่มีความบางตอนกล่าวอ้างถึง :<sup>(25)</sup>

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

ในแง่ของประวัติศาสตร์ความเป็นมาไทยเรารับเอาคัมภีร์นี้มาจากมอญอีกทีหนึ่ง<sup>(26)</sup> ก่อนหน้าโน้นมอญจัดเป็นมหาอำนาจเก่าแก่ชาติหนึ่งที่เป็นตัวแทนสำคัญของรัฐในแถบลุ่มน้ำ

<sup>(24)</sup>ร. แลงกาดี “ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1”, (กรุงเทพฯ : บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2526), หน้า 37

<sup>(25)</sup>ศิลาจารึก, “จารึกสมัยสุโขทัย”, (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, 2527), หน้า 158 นอกจากนี้ศิลาจารึกดังกล่าว ยังกล่าวถึง “ธรรมศาสตร์” อีกหลายแห่ง ดังปรากฏในบรรทัดที่ 33, 39 (จารึกด้านที่ 1) และบรรทัดที่ 24, 32 (จารึกด้านที่ 2)

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

<sup>(26)</sup>โปรดดูความเบื้องต้นในพระธรรมศาสตร์ของกฎหมายตรา 3 ดวง ที่กล่าวว่าคัมภีร์นี้แต่ดั้งเดิมมีอยู่ในดินแดนของรามัญหรือมอญ แล้วมีการแปลจากภาษารามัญเป็นภาษาสยามอีกทอดหนึ่ง : “...อันว่าคัมภีร์อันใด โลกพิศ เป็นปรโยชนแก่สัตว์โลกย์ ปากฎุ์ ปากฎุ์ รถมตจกั อิติ ชื่อว่าคัมภีร์พระธรรมศาตร์...อันปว่าปราชายนำสืบกันมา ปดิฐฐุ่ตัง ตั้งอยู่รามัญญสุ ไนรามัญปรพทณ ภาษาด้วยภาษารามัญ ญ ฐ ฐ ๑ แห่งรามัญญกิติ...อันว่าข้า วรจิตติ จักตกต่ง ตัง รถมตจกั ซึ่งคัมภีร์พระธรรมศาตร์รามัน สยามภาษาด้วยสยามภาษา...” ดู เรื่องกฎหมายตราสามดวง, กรมศิลปากรจัดพิมพ์เผยแพร่, พุทธศักราช 2521, หน้า 4 (ความที่เน้นกระทำโดยผู้เขียน)

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

ตลอดเวลาหลายศตวรรษที่อาณาจักรทวารวดีดำรงอยู่ ก่อนที่จะล่มสลายลงด้วยอำนาจของขอมจากกัมพูชา นักนิเทศศาสตร์มอญได้พัฒนาศาสตร์ทางด้านกฎหมายตามแนวทางของพุทธศาสนา ความเจริญทางด้านกฎหมายของมอญสำแดงจากหลักฐานสำคัญคือ

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

(28) อิศา สารเยา, "(ศรี) ทวารวดี ประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2532), หน้า 28, 250

น่าสังเกตเพิ่มเติมว่าในขณะที่เราสนใจทั่วไปเห็นว่าอาณาจักรทวารวดีเป็นของชนชาติมอญ อิศา สารเยา กลับไม่ยอมรับว่าประชาชนชาวทวารวดีเป็นมอญทั้งหมด หากมีลักษณะเป็นชนชาติผสมที่ใช้ภาษามอญร่วมกันโดยนอกจากประกอบด้วยชนเผ่ามอญแล้ว ยังรวมถึงคนพื้นเมืองเดิมคือพวกไต-สาม-สยาม-เขมม-ชยามและพวกกะเหรี่ยง (หน้า 26) จุดเด่นในข้อเสนอนี้คือการรวมคนไทย (พวกสาม-สยาม) ให้เป็นส่วนหนึ่งของชาวทวารวดีด้วย แม้ว่าข้อเสนอดังกล่าวยังเป็นเพียงทรรศนะหนึ่งที่มีประโยชน์ (ทำนองเดียวกับเรื่องอื่นๆ จำนวนไม่น้อยเกี่ยวกับทวารวดีที่ยังไม่มีข้อยุติ) แต่หากนับได้เป็นการขานรับต่อกระแสความคิดร่วมสมัย (หนึ่ง) เรื่อง "คนไทยอยู่ที่นี้" หรือการยืนยันเรื่องถิ่นเดิมของไทยแต่โบราณกาลในแหลมทองนี้เอง อีกทั้งยังมีนัยสำคัญของการตีความเกี่ยวกับการนำเข้าหรือการแพร่หลายของพุทธศาสนา (รวมทั้งคัมภีร์ธรรมดัตถัม) ในสังคมไทย ซึ่งเดิมต้องอ้างอิงไปยังอิทธิพลของมอญก่อนเสมอ โดยเฉพาะในกรณีของคัมภีร์ธรรมดัตถัม ในช่วงหลังก็มีนักวิชาการบางท่านเริ่มตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับแหล่งที่มาจากมอญ รายละเอียดประเด็นนี้ขอให้ดู ปรีชา ช่างขวัญอิน (แปล), "คัมภีร์มธุรรมศาสตร์ฉบับของพระเจ้าวราวุ", ในรัฐศาสตร์สาร, ฉบับพิเศษ ปรัชญาและความคิด, 2530, หน้า 241 อย่างไรก็ตามพึงเข้าใจด้วยว่า ข้อเสนอนี้ของอิสาระเยาเรื่องชนชาติในทวารวดีร่างต้น คงมิใช่ทรรศนะใหม่สัก เนื่องจากในอดีตผ่านมามีคำถามว่า ทวารวดีเป็นของใคร ก็มีผู้ให้คำตอบอย่างน้อย 2 ฝ่าย กล่าวคือ ฝ่ายแรกซึ่งมี ยอร์ช เซเดย์ เป็นตัวแทนเห็นว่าเป็นอาณาจักรของมอญหรือคนที่พูดภาษามอญ ส่วนอีกฝ่ายมี ดร.เวสต์ เป็นตัวแทนกลับเชื่อว่าอาณาจักรของไทย ดู สรรค์ ริงสุณย์, "วิวัฒนาการแห่งสังคมสยาม", อ้างแล้ว, หน้า 47



คัมภีร์ธรรมสัทธัมหรือคัมภีร์พระธรรมศาสตร์นั่นเอง คัมภีร์ธรรมสัทธัมเล่มแรกจริงๆ ของมอญ  
ไม่มีผู้ใดทราบว่ายืนยันแต่เมื่อใดเราทราบเพียงเล่มที่เรียบเรียงขึ้นในภายหลังเมื่อปีพ.ศ. 1717  
โดยพระเถระธรรมวิลาศ<sup>(29)</sup> นอกจากนี้ก็มีอีกเล่มหนึ่งที่พระเจ้าวาเรู (หรือวาคู)  
กษัตริย์ในเมืองเมาะตะมะทรงสั่งให้เรียบเรียง อย่างไรก็ตามแม้มอญจะได้ชื่อว่าเป็นผู้เรียบ  
เรียงคัมภีร์ดังกล่าวขึ้นในภูมิภาคนี้ ข้อถกเถียงของความไม่ลงรอยกันในเชิงรายละเอียดก็ยัง  
คลุมความถึงเรื่องผู้เป็นต้นคิดจริงๆ ในการเขียนคัมภีร์ธรรมสัทธัมเชิงพุทธนี้ ฝ่ายหนึ่ง (Dr.  
E. Forchhammer) เห็นว่าคัมภีร์ดังกล่าวเรียบเรียงขึ้นครั้งแรกโดยสำนักนักนิคายธรรมพุทธ  
ศาสนาสำนักหนึ่งในอินเดีย (ระหว่าง พ.ศ.1100-1300) แล้วก็มีการดกทอดส่งผ่านมายัง  
มอญภายหลัง หากอีกฝ่าย (R. Lingat) กลับมองว่ามอญต่างหากที่เป็นต้นคิดในเรื่องคัมภีร์  
ธรรมสัทธัมฝ่ายพุทธศาสนา<sup>(30)</sup> อย่างไรก็ตาม แม้ข้อถกเถียงเรื่องนี้จะมียุติว่า ดูเหมือน  
ทุกฝ่ายจะยอมรับร่วมกันว่าคัมภีร์ดังกล่าวสร้างขึ้นในลักษณะแก้ไขตัดแปลงจากคัมภีร์ธรรม-  
ศาสตร์ของฮินดูอีกชั้นหนึ่ง ณ จุดนี้เองจึงน่าศึกษาเพิ่มเติมว่าทำไมฮินดูจึงยิ่งใหญ่ในความ  
สามารถปฏิฐานความคิดทางกฎหมายขึ้นมา และปรัชญากฎหมายของฮินดูมีสาระหรือแนวทาง  
อย่างไร คำตอบที่ได้รับน่าจะเป็นประโยชน์ในระดับใดระดับหนึ่งต่อการทำความเข้าใจปรัชญา  
กฎหมายไทย อย่างน้อยก็ในเชิงพิจารณาเปรียบเทียบกับฐานความรู้ที่มีฐานะเป็นรากเหง้า  
หนึ่งของวัฒนธรรมทางกฎหมายไทย

### ปรัชญากฎหมายในคัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดู

จากเอกสารทางพุทธศาสนา อารยธรรมอินเดียได้เริ่มแพร่หลาย (Indianization) สู่  
ดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตั้งแต่ช่วงต้นพุทธกาลผ่านทางพ่อค้าชาวอินเดีย ดังปรากฏ  
ในคัมภีร์มหานิเทศและมหาชนกชาดก<sup>(31)</sup> นอกจากนี้การแพร่อารยธรรมอินเดียยังอาจเป็นได้

<sup>(29)</sup>ร. แองกาศ, "ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1", ย่างแก้ว, หน้า 26

<sup>(30)</sup>เพ็งฮ้าง, หน้า 38

<sup>(31)</sup>มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมจารีต สาขาวิชาศิลปศาสตร์ "เอกสารการสอนชุดวิชาประวัติศาสตร์ไทย", หน้าที่  
1-8, (กรุงเทพฯ : ฟังหุ่นส่วนจำกัด ภาพพิมพ์, 2532), หน้า 155 อย่างไรก็ตาม นักวิชาการหลายท่านก็ไม่เห็นด้วยเรื่องกฎ  
แม่อารยธรรมโดยนิตยภัตจากการขายตัวทางการค้าหรือบุคคลอื่นๆ คือจากพ่อค้า เนื่องจากพ่อค้ามาจากชนชั้นต่ำในสังคม ไม่  
น่าจะเผยแพร่วิทยาการชั้นสูงได้

ทั้งในรูปการขยายอำนาจตั้งอาณานิคมของกษัตริย์นักรบอินเดีย รวมทั้งอาจมีการแพร่  
อารยธรรมโดยนักบวชที่เป็นพราหมณ์หรือพุทธจากอินเดียโดยตรง<sup>(32)</sup> ที่เห็นชัดเจนคง  
พิจารณาได้จากคัมภีร์มหาวงศ์ของลังกาที่กล่าวถึงกรณีพระเจ้าอโศกของอินเดียได้ส่งพระสงฆ์  
ออกไปเผยแผ่พุทธศาสนาในดินแดนต่างๆ รวมทั้งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในราวพุทธ-  
ศตวรรษที่ 4<sup>(33)</sup> กระบวนการแพร่หลายศาสนาพุทธในอาณาบริเวณนี้ค่อนข้างจะมีหลักฐาน  
ที่มากกว่าศาสนาพราหมณ์หรือฮินดู แต่หากพิจารณาจากหลักฐานเรื่องภาษาสันสกฤต  
(ภาษาที่พวกพราหมณ์ใช้) ที่แพร่หลายในภูมิภาคนี้ก่อนภาษาบาลีก็ตี อายุความเก่าแก่ของ  
โบราณวัตถุทางศาสนาพราหมณ์ที่ยังปรากฏเหลืออยู่ในปัจจุบัน ศาสนาพราหมณ์ก็น่าจะเข้า  
มาแพร่หลายช้านานแล้วเช่นกัน ดังนั้นวิชาการบางท่านยังสันนิษฐานว่าน่าจะเข้ามาก่อนที่พระ  
เจ้าอโศกจะส่งพระสงฆ์เข้ามาเผยแผ่พุทธศาสนาด้วยซ้ำ<sup>(34)</sup> อารยธรรมอินเดียที่มีสายเลือด  
ใหญ่อยู่ที่ศาสนาพราหมณ์หรือฮินดูและพุทธได้เข้ามามีอิทธิพลสร้างความเปลี่ยนแปลงด้าน  
ต่างๆ อย่างมากต่อคนพื้นเมืองในบริเวณนี้ทั้งในแง่การเมือง, การปกครอง, วัฒนธรรม, ภาษา  
หรือวรรณคดีต่างๆ โดยที่สายเลือดใหญ่ทางอารยธรรมทั้งสองแหล่งทั้งฮินดูและพุทธต่างก็  
ปรากฏตัวทั้งในลักษณะเคียงข้าง และลักษณะผสมผสานพร้อมกันไป อย่างไรก็ตามในแง่  
พรมแดนแห่งความคิดทางกฎหมาย ศาสนาฮินดูออกจะเป็นตัวต้นอิทธิพลทางความคิดเชิง  
กฎหมายต่อรัฐโบราณต่างๆ ในบริเวณแหลมทองนี้มากกว่าศาสนาพุทธ ดังที่เราได้อ้างถึง  
ทรรณะของเซเตย์ก่อนหน้าแล้ว วรรณกรรมที่เรียกว่า ธรรมศาสตร์หรือคัมภีร์ธรรมศาสตร์

<sup>(32)</sup> อิศา ฮาระยา, (ศรี), ทวารวดี ประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ, อังแล้ว, หน้า 55

<sup>(33)</sup> มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช สาขาวิชาศิลปศาสตร์, เอกสารการตอนสู่วิชาประวัติศาสตร์ไทย, หน่วยที่  
1-8, อังแล้ว, หน้า 158

<sup>(34)</sup> สิริวัฒน์ คำวันลา, "ศาสนาพราหมณ์ (ฮินดู) ในประเทศไทย", ใน ศิวรางค์ พูลทรัพย์ (บรรณาธิการ), "รวม  
บทความอารยธรรมตะวันออก", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2529), หน้า 155-7 การแพร่หลาย  
ของศาสนาพราหมณ์ วันเลอ (J.C. Van Leur) อธิบายว่าเกิดขึ้นจากการเริ่มของพวกอินโดนีเซียที่มีโอกาสเข้าไปติดต่อค้า  
ขายกับอินเดีย และเห็นดีเห็นงามในศาสนาดังกล่าว ทำให้มีการเชิญนักบวชศาสนาพราหมณ์มายังราชสำนักภายหลัง จนเกิด  
การถ่ายทอดวัฒนธรรมขึ้นในราชสำนักอินโดนีเซีย ชาญวิทย์ และ อนันท์ (บก. แปล), "ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้  
เล่ม 1", อังแล้ว, หน้า 22-23 ความจริงแล้วประเด็นเรื่องศาสนาพุทธหรือพราหมณ์ ศาสนาใดเข้ามาบุกเบิกเผยแผ่ในภูมิ  
ภาคนี้ก่อนกัน คงเป็นเรื่องถกเถียงกันไม่ได้สิ้นสุด ดังนั้นวิชาการประวัติศาสตร์คนสำคัญอย่างเซเตย์ก็ยืนยันในทางตรงข้ามว่า  
ศาสนาพุทธมีกทางให้วัฒนธรรมอินเดีย และแพร่หลายในภูมิภาคนี้ก่อนศาสนาพราหมณ์ (ดู ชาญวิทย์ เกษศรีศิริ และ อนันท์  
กาญจนพันธ์ (บรรณาธิการ แปล), "ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เล่ม 1" อังแล้ว, หน้า 26

ของฮินดู ได้เข้ามาอิทธิพลด้านกฎหมายและการปกครองในรัฐทั่วไปแถบนี้ ตั้งแต่อมฤ, เขมร, พม่า, ไทย เพียงแต่อมฤ, พม่า หรือไทยที่เสื่อมไฮศรัทธาในศาสนาพุทธมากกว่าฮินดู มีการแก้ไขปรับเปลี่ยนเนื้อหาของธรรมศาสตร์แบบฮินดูให้เป็น "ธรรมลัตถัม" หรือธรรมศาสตร์แบบพุทธมากขึ้นเท่านั้น ในขณะที่ธรรมศาสตร์ของเขมรคงลักษณะดั้งเดิมไว้อยู่ กระนั้นก็อิทธิพลของความคิดทางกฎหมายแบบฮินดูก็ยังมีอยู่เหนือกฎหมายไทยมิใช่น้อย ถ้ามูลความคิดพื้นฐานหรือหลักการทางกฎหมายหลายเรื่องของฮินดูยังคงปรากฏอยู่ในกฎหมายของไทยหรืออมฤโบราณ แม้ว่าจะผ่านการปรับเปลี่ยนให้มีลักษณะพุทธมากขึ้นแล้วก็ตาม ในแง่นี้จึงไม่ใช่เป็นเรื่องแปลกที่มีผู้จัดให้กฎหมายไทยโบราณอยู่ในระบบกฎหมายของฮินดู<sup>(35)</sup> โดยลักษณะดังกล่าว การทำความเข้าใจต่อปรัชญากฎหมายในคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ดั้งเดิมของฮินดูจึงเป็นเรื่องเลียงไต้ยาก หากเราต้องการเข้าใจปรัชญากฎหมายในคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เชิงพุทธ (ธรรมลัตถัม) อย่างละเอียดลึกซึ้ง

คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดูคืออะไร มีธรรมชาติแห่งเนื้อหาอย่างไร ปัญหานี้คงเป็นจุดเริ่มต้นที่สำคัญว่าการจะหาคำตอบและเข้าใจคำตอบนั้นจะต้องเริ่มจากความเข้าใจในศาสนาฮินดูเป็นเบื้องต้นด้วย คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดูนี้แท้จริงต้องเรียกชื่อใหม่ว่า "คัมภีร์มานวธรรมศาสตร์" (Mānava - dharmā - śāstra) หรือมนุธรรมศาสตร์ (Manu - dharmā - śāstra) ถ้อยคำ "มานว" หรือ "มนุ" ที่นำมาใช้ขึ้นต้นธรรมศาสตร์คือชื่อของพระมนุซึ่งเป็นผู้จนาธรรมศาสตร์นี้ขึ้นมา ปัญหาว่าพระมนุนี้คือใคร คำตอบจะยังไม่ชัดเจนทีเดียวนัก ในตำราประวัติศาสตร์กฎหมายไทย (พ.ศ. 2489) ของ เดือน บุญนาค พระมนุก็คือพระพรหม ซึ่งเป็นผู้สร้างโลก<sup>(36)</sup>, พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525 อธิบายคำ "มนุ" ว่าเป็นชื่อพระผู้สร้างมนุษยชาติและปกครองโลก มี 14 พระองค์ พระมนุองค์แรกชื่อ พระสวามภูวะ ซึ่งถือกันว่าเป็นผู้ทรงออกกฎหมายหรือธรรมศาสตร์ เพราะฉะนั้นคำ มนุ จึงหมายถึงกฎหมายก็ได้ อย่างไรก็ตาม "มนุ" ในวรรณคดีของแลงกาด นักปราชญ์คนสำคัญชาวฝรั่งเศส

<sup>(35)</sup>T. Masao, "Researches into Indigeneous Law of Siam as a Study of Comparative Jurisprudence", 2 Journal of Siam Society, 1905, P. 14

<sup>(36)</sup>เดือน บุญนาค, "ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย", (มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, พ.ศ. 2489), หน้า 7

ผู้เขียนชาวยุโรปประวัติศาสตร์กฎหมายไทย กลับมีฐานะเป็นเพียง “ผู้เป็นกึ่งเทพ” ซึ่งถ่ายทอดสิ่งที่เรียกว่า “ธรรม” หรือ “ธรรมศาสตร์” มาจากรูปพรหม (The Self - Existent Being) อีกชั้นหนึ่ง<sup>(27)</sup> ในทำนองอันคล้ายคลึงกัน ปัตวาราชาน (M.V. Patwardhan) นักวิชาการอินเดียก็อ้างหลักฐานจากมหาภารตะ ศานติบรรพ ตามหลักฐานนี้ พระมนูเป็นคนธรรมดาในวรรณะกษัตริย์ที่พระพรหมทรงแต่งตั้งให้เป็นพระราชชนกแรกเพื่อคุ้มครองโลกให้เกิดสันติสุข โดยได้รับความเห็นชอบจากประชาชน<sup>(28)</sup> ตัวอย่างคำอธิบายเหล่านี้ล้วนสะท้อนภาพ “มนู” ในลักษณะเทพ, กึ่งเทพ, หรือพระราชาที่สูงส่งเหนือมนุษย์ ขณะเดียวกันก็ให้ภาพความศักดิ์สิทธิ์ของธรรมศาสตร์แฝงอยู่ในตัวเองด้วย โดยทั่วไปแล้วคำอธิบายดังกล่าวก็ถูกผสมกันกันระดับหนึ่งและยึดถือกันมาตลอด หากกระนั้นก็น่ากล่าวเพิ่มเติมถึงคำอธิบายที่แปลออกไป นักวิชาการตะวันตกอย่างเบอร์เนล (P. Burnell) ไม่เห็นพ้องในการสรุปรวมคำ “มานว” กับ “มนู” ให้เป็นคำเดียวกัน หากให้ความสำคัญต่อคำ “มานว” ในฐานะต้นคำอันแท้จริง “มานว” ในทรรศนะของเบอร์เนล น่าจะเป็นชื่อตระกูล (โคตร) ของพรหมณ์ซึ่งเป็นผู้แต่งคัมภีร์ธรรมศาสตร์นี้<sup>(29)</sup> ความแตกต่างในการตีความถ้อยคำของเบอร์เนลจากนักวิชาการคนอื่นก่อนหน้าอาจดูไม่ใช่เป็นสาระสำคัญนัก แต่ก็อาจช่วยตีภาพของคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ของฮินดูให้มีลักษณะสมจริงมากขึ้น แทนที่จะเป็นเรื่องทำนองเทพนิยาย เจือปนอยู่ อีกประการหนึ่งผลพวงของการตีความเช่นนี้ยังนับเป็นการสนับสนุนแนวคิดหนึ่งที่มีจุดมุ่งหมายสำคัญของคัมภีร์นี้ในแง่การสร้างหรือวางหลักธรรมเพื่อควบคุมหรืออบรมการใช้อำนาจกษัตริย์โดยพวกพรหมณ์ดังที่เราจะได้เห็นกันต่อไปเมื่อพิจารณาถึงเรื่องเนื้อหาของตัวคัมภีร์ ที่มีลักษณะกำหนดแนวทางการใช้อำนาจของผู้ปกครองพร้อมกับยกย่องหรือเกื้อกูลประโยชน์ของพวกวรรณะพรหมณ์มากที่สุด มองกันในแง่บทบาทหน้าที่ จริงๆ แล้วชื่อของพระมนูที่ถูกแปลความให้เป็นพระพรหม, กึ่งเทพ หรือพระราชาอะไรต่างๆ นั้น น่าจะถือเป็นเพียงนามธรรมสมมุติที่ถูกสร้าง

(27) วิชา สมสวัสดิ์, “มองกฎหมาย”, อ้างแล้ว, หน้า 34

(28) ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, (สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2529), หน้า 85

(29) ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, (สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2529), หน้า 4

ขึ้นมา เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของปฏิบัติการทางอุดมการณ์ สำหรับใช้สนับสนุนความชอบธรรม, ความซึ้งหรือความศักดิ์สิทธิ์ของคำสอนหรือกฎเกณฑ์ความประพฤติต่างๆ ในพระธรรมศาสตร์มากกว่าอย่างอื่น เพราะไม่ว่าเราจะจัดให้พระมนูเป็นพระพรหม, กึ่งเทพ หรือพระราชานแรกของโลก ทั้งหมดก็ล้วนเป็นตัวแทนของอำนาจศักดิ์สิทธิ์สูงส่งทั้งในทางศาสนาหรือในทางโลก (ที่ปกครองด้วยระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในยุคนั้น) ส่วนผู้สร้างธรรมศาสตร์แท้จริงคงหนีไม่พ้นพวกพราหมณ์ซึ่งเป็นผู้อยู่เบื้องหลังการสร้างภาพนามสมมุติดังกล่าวขึ้นมาอีกที หรือพูดอีกอย่างคือพราหมณ์เป็นผู้สร้างธรรมศาสตร์โดยยืมปากพระมนูที่ตนสมมุติสร้างขึ้นมาอีกทีหนึ่งและกระบวนการเขียนธรรมศาสตร์แบบนี้คงไม่เพียงแต่สร้างภาพความศักดิ์สิทธิ์ของธรรมศาสตร์ซึ่งมีลักษณะเป็นคำสอนทั้งทางโลกและทางธรรมเท่านั้นหากยังอาจช่วยกลบเกลื่อน (ระดับหนึ่ง) ความเชื่อ ผลประโยชน์ของผู้เขียน ดังปรากฏจากเนื้อหาที่มีลักษณะควบคุมลดอำนาจกษัตริย์และยกย่องพวกพราหมณ์ไว้สูงสุด

โดยสถานะภาพด้านคำสอนของคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ในศาสนาฮินดู คัมภีร์ดังกล่าวถูกจัดให้เป็นลักษณะหนึ่งของคัมภีร์อุปะเวททางคะหรือคัมภีร์ที่สร้างขึ้นเพื่อประกอบการอธิบายอย่างกว้างขวางต่อคัมภีร์พระเวท<sup>(40)</sup> ในศาสนาฮินดูหรือพราหมณ์คัมภีร์พระเวท (Veda) จัดเป็นคัมภีร์สำคัญที่สุดอีกทั้งเป็นวรรณคดีที่เก่าแก่ที่สุดในโลกเล่มหนึ่ง แม้ต้นฉบับที่เป็นลายลักษณ์อักษรของคัมภีร์นี้จะเขียนขึ้นหลังคริสตวรรษที่ 5 แต่การท่องจำถ่ายทอดกันต่อๆ มา ก่อนหน้านี้ก็มีความแล้วนับพันๆ ปี ในความเชื่อฮินดูพระเวทเป็นความรู้ศักดิ์สิทธิ์ที่พระเจ้าประทานมาให้มนุษย์ ความรู้ลักษณะนี้เรียกอีกอย่างว่า "ศรูติ" (Sruti) แปลว่า "ที่ได้ยินมา" หรือความรู้คำสอนที่ได้ยินได้ฟังมาจากพระเจ้าเป็นเจ้า ฤๅษีนักบวชเป็นผู้รับความรู้นี้โดยตรงจากพระเจ้า และถ่ายทอดผ่านไปยังพวกพราหมณ์อีกชั้นหนึ่งโดยการท่องจำ<sup>(41)</sup> ในขณะที่คัมภีร์พระเวทจัดเป็นเรื่อง "ศรูติ" คัมภีร์ธรรมศาสตร์หรือมานวธรรมศาสตร์จัดอยู่ในระดับ

<sup>(40)</sup> กวีติ บุญเจือ, "ปรัชญาอินเดีย", อ้างแล้ว, หน้า 9-10 คัมภีร์อุปะเวททางคะ ประกอบด้วยคัมภีร์ย่อย 4 คัมภีร์ คือ 1. บูราณะ (แนะนำชีวิตตัวอย่างของบุคคลที่นับถือพระเวท) 2. นยายะ (ศรรากวิทยา) 3. นิยามสา (อธิบายข้อความที่ยุ่งยากในพระเวท) และ 4. ธรรมศาสตร์

<sup>(41)</sup> ด้ตรสูมาลย์ กบิลสิงห์, "คัมภีร์สำคัญของชาวฮินดู" ใน ศรีสุวรรณค์ พูลทรัพย์ (บรรณาธิการ), "รวมบทความอารยธรรมตะวันออก", อ้างแล้ว, หน้า 23

ต่ำลงมาในพวกที่เรียกว่า "สมฤติ" (Smriti) หรือ "สิ่งที่จำมาได้" กล่าวคือเป็นความรู้ที่จดจำกันสืบทอดกันมาเป็นประเพณี<sup>(42)</sup> หากในขณะเดียวกันมานวธรรมศาสตร์ก็จัดได้เป็นคัมภีร์ที่มีความสำคัญมากที่สุดในจำพวก "สมฤติ" ถัดจากคัมภีร์พระเวททีเดียว<sup>(43)</sup> ความรู้ที่เป็น "สมฤติ" นี้ จะต้องสอดคล้อง กับ "ศรติ" ซึ่งจัดเป็นความรู้ในระดับที่สูงส่งกว่า โดยทั่วไปเนื้อหาของ "สมฤติ" เกี่ยวพันกับเรื่องความเป็นมาของมนุษย์ แนวการดำเนินชีวิตหรือหน้าที่ของมนุษย์ในวาระต่าง ๆ นอกจากธรรมศาสตร์ "สมฤติ" แล้วงานวรรณกรรมประเภท "สมฤติ" ก็ยังปรากฏในพระสูตรต่าง ๆ ของฮินดู, คัมภีร์มหาภารตะหรือคัมภีร์รามายณะ เป็นต้น

ถึงแม้ว่ามานวธรรมศาสตร์โดยจุดกำเนิดจะมีลักษณะเป็นงานวรรณกรรมเชิงศาสนา และมีนักวิชาการตะวันตกบางคนด่วนสรุปให้เป็นคัมภีร์ทางศาสนามีไซ่คัมภีร์ทางกฎหมาย หากทว่าเมื่อพิจารณา โดยเนื้อหาละเอียดแล้วก็คงต้องจัดให้เป็นคัมภีร์ความคิดพื้นฐานทางกฎหมายซึ่งประมวลความรู้กฎหมายสำคัญ ๆ พร้อมกันไปในตัวด้วย เนื่องจากประกอบด้วยเนื้อหา (ส่วนหนึ่ง) เรื่องทางดำเนินวิถีชีวิตของชาวฮินดู ทำนองเดียวกับคัมภีร์คัมหมัด (Talmud) ในศาสนายูดาย (Judaism) ของพวกยิวซึ่งเป็นกฎหมายข้อวินัยของชาวยิวเช่นกัน<sup>(44)</sup> ข้อความบางตอนในคัมภีร์นี้ก็กล่าวถึงเรื่องผู้ออกกฎหมาย ผู้ใช้กฎหมาย รวมทั้งการลงโทษต่าง ๆ ด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากเราบังคับกันได้ถึงลักษณะปรัชญาของตะวันออกที่มีลักษณะเชื่อมโยงเรื่องของกฎหมายศาสนาหรือศีลธรรมเข้าด้วยกันอย่างแนบแน่น เรายังไม่อาจปฏิเสธความเป็นคัมภีร์ทางกฎหมายของมานวธรรมศาสตร์ได้เลย ในขณะเดียวกันก็ยังมีผู้จัดให้คัมภีร์นี้เป็นตำราปรัชญาการเมืองเล่มหนึ่งพร้อมกันไปด้วย (อีกทั้งเป็นตำราทฤษฎีทางการเมืองมากกว่าตำราทฤษฎีทางกฎหมายด้วยซ้ำ) ในแง่เป็นงานเขียนที่มีเนื้อหาสนับสนุนการใช้อำนาจรัฐปกครองคนบนพื้นฐานของระบบวาระหรือความไม่เสมอภาคของคน<sup>(45)</sup>

<sup>(42)</sup> เพิ่งอ้าง, หน้าเดียวกัน (เชิงบรรณ 1)

<sup>(43)</sup> Robert Lingart, "The Classical Law of India", (Berkeley, University of California Press, 1973) P. 77

<sup>(44)</sup> เจริญโกเศศ, "ศาสนาเปรี๊ยะเชียบ", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณสาร, 2515), หน้า 217, 347

<sup>(45)</sup> ปรีชา ช่างขวัญอิน, "ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์", อ้างแล้ว, หน้า 5, 59

โดยโครงสร้างทางเนื้อหาของมานวธรรมศาสตร์ หรือที่บางคนอาจเรียกเป็น “มनुสมฤติ” (Manusmṛiti) จะประกอบด้วยความเริ่มต้นเรื่องกระบวนการให้กำเนิดโลกและกำเนิดชีวิตมนุษย์ (Creation) หลังจากนั้นก็เป็นกรวางข้อกำหนดกฎเกณฑ์การปฏิบัติตนของบุคคล ซึ่งแตกต่างกันไปตามแต่ละวรรณะ (Caste) ที่สังกัดและขั้นตอนแห่งชีวิตที่แตกต่างกัน เนื้อหาส่วนถัดไปก็ว่าด้วยเรื่องหน้าที่ของกษัตริย์หรือราชธรรม (Rājadharmā) ซึ่งจะเกี่ยวข้องกับการประสิทธิประสาท ความยุติธรรม, บทกฎหมายต่างๆ ในตอนท้ายจะพูดถึงเรื่อง พิธีล้างบาป (Expiatory rites) และข้อถกเถียงบางเรื่องอันเป็นประเด็นทางปรัชญา อาทิ เรื่องกรรม, คุณ (Gūṇas) เป็นต้น<sup>(46)</sup>

เนื้อหารายละเอียดของมานวธรรมศาสตร์คงเป็นเรื่องที่ผู้สนใจเกี่ยวกับประวัติศาสตร์กฎหมายอาจหาอ่านเอาเองได้ในตำราภาษาอังกฤษที่แปลมาจากภาษาสันสกฤตอีกทอดหนึ่ง<sup>(47)</sup> หากจุดสำคัญในงานเขียนชิ้นนี้คือในแง่ของปรัชญากฎหมาย คัมภีร์ดังกล่าวได้ให้อธิบายเกี่ยวกับธรรมชาติของกฎหมาย, ความยุติธรรม หรือบทบาทของกฎหมายในสังคมอย่างไร

หากเริ่มจากประเด็นหัวใจของนิติปรัชญาที่ว่ากฎหมายคืออะไรหรือควรจะเป็นอย่างไรนั้น คำตอบในมานวธรรมศาสตร์ค่อนข้างชัดเจน ภายใต้อิทธิพลของปรัชญาศาสนาของพราหมณ์ กฎหมายคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะ (Dharma) อันศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาพราหมณ์ ซึ่งพระเจ้าเป็นเจ้าทรงประทานมาให้แก่พระมनुโดยที่ธรรมะดังกล่าวจะโยงไปหาคัมภีร์พระเวทอีกชั้นหนึ่ง ข้อสรุปเบื้องต้นนี้คงพิจารณาได้จากสาระในมานวธรรมศาสตร์ที่มีการอ้างในบทเริ่มต้นว่า พระมनुว่าเขียนสิ่งที่เป็นขนบธรรมเนียมแห่งกฎหมายอันศักดิ์สิทธิ์จากพระเจ้าผู้ให้กำเนิด ธรรมชาติของกฎหมายไม่อาจแยกออกจากสิ่งที่ถือเป็นธรรมะในคติของพราหมณ์ได้ เนื่องจากธรรมะเป็นกฎเกณฑ์ศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่เหนือสภาวะความเป็นไปทั้งปวง และ “เป็นเพื่อนผู้เดียวที่ติดตาม

<sup>(46)</sup>R.N. Dandekar, "Insights into Hinduism", (Delhi: Ajanta Publications (India), 1979), P. 363 ผู้สนใจเพิ่มเติมควรละเอียดเกี่ยวกับโครงสร้างเนื้อหาของมานวธรรมศาสตร์ขอให้อ่าน Robert Lingart, "The Classical Law of India", Ibid., PP. 78-87

<sup>(47)</sup>ตำราภาษาอังกฤษที่เป็นงานแปลนี้ตีพิมพ์มาตั้งแต่ ค.ศ. 1794 โดย เซอร์ วิลเลียมโจนส์ (Sir William Jones) เป็นผู้แปล ไรชื่อหนังสือว่า "Institutes of Hindu Law" หลังจากนั้นก็มีผู้แปลคนอื่นตีพิมพ์ผลงานแปลในสำนวนต่างๆ ฉบับที่มีผู้อ้างอิงถึงอย่างมากที่สุดคงเป็นของ Georg Bühler : "The Laws of Manu" ตีพิมพ์เผยแพร่เมื่อปี ค.ศ. 1886

เรา (มนุษย์) ไปแม้เมื่อตายแล้ว..."<sup>(48)</sup> กฎเกณฑ์ดังกล่าวมิได้เกิดจากการคิดสร้างของมนุษย์ หากเกิดจากการเปิดเผย (Revelation), ประทานมาให้จากพระผู้เป็นเจ้า ซึ่งกล่าวถึงพันธะที่มนุษย์ต้องประพฤติปฏิบัติเพื่อให้เกิดความสงบสุขของชีวิตหรือ "ความหลุดพ้น" ในท้ายที่สุด ประเด็นเกี่ยวกับเรื่องธรรมะนับเป็นหัวใจสำคัญหนึ่งในการเข้าใจธรรมชาติกฎหมายของศาสนาพราหมณ์แต่ข้อสำคัญคือเราต้องเข้าใจว่าในศาสนาพราหมณ์ฮินดู (หรือแม้ในพุทธศาสนา) ธรรมะหมายถึง "หน้าที่" ในคำอธิบายของแลงการ์ดก็กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า ธรรมคือหน้าที่ในการปฏิบัติตามสิ่งที่คนฮินดูถือว่าเป็นระเบียบธรรมชาติของสรรพสิ่ง (Natural Order of Things)<sup>(49)</sup> และถือเป็นศีลธรรมของมนุษย์ในสังคม การอธิบายความธรรมะในรูปของ "หน้าที่" ก่อนข้างเป็นการอธิบายความหมายในเชิงปฏิบัติ หากก็สอดคล้องอย่างลึกซึ้งกับรากศัพท์ของคำดังกล่าว : ธรู (Dhr) หรือ "ทรง" ที่หมายถึงทรง (Maintain), คำย่นสิ่งทั้งหลายไว้หรือการกระทำที่เป็นการทรงสรรพสิ่งให้ตั้งมั่นอยู่ได้<sup>(50)</sup> สรรพสิ่งในความหมายนี้มีได้หมายเพียงชีวิตมนุษย์อย่างเดียว หากยังคลุมความไปไกลถึงโลกหรือจักรวาลทั้งหมดอีกด้วย การทรงสิ่งทั้งหลายไว้ในแง่ของพราหมณ์ ฮินดู แสดงออกจากการปฏิบัติ "หน้าที่" ของคนอย่างเหมาะสมตามธรรมชาติของคนหรือพูดให้ละเอียดเพิ่มคือตาม "วรรณะ" ของคนแต่ละคนซึ่งเป็นเรื่องกฎธรรมชาติในปรัชญาของศาสนาพราหมณ์ ประเด็นเรื่อง "วรรณะ" ที่หยิบยกขึ้นพูดนี้นับเป็น

<sup>(48)</sup> อังใน ปริชา ช่างขวัญอิน, "ระบบปรัชญาการเมืองในทศวรรษศตวรรษ", อังแล้ว, หน้า 63

<sup>(49)</sup> Bernard S. Jackson, "From Dharma to Law", (The American Journal of Comparative Law, Vol. 23, 1975), P. 494

อนึ่ง ขอให้เปรียบเทียบกับการแปลความ "ธรรมะ" ในพุทธศาสนา ซึ่งท่านอาจารย์พุทธทาสภิกขุให้ไว้ 4 ความหมายคือ 1. ตัวธรรมชาติ 2. กฎของธรรมชาติ 3. หน้าที่ตามกฎหมายของธรรมชาติ 4. ผลเกิดจากหน้าที่ นำสังเกตที่ท่านได้เน้นการเผยแพรความหมายประการที่ 3 พร้อมขยายความว่า ธรรมะคือ "หน้าที่ที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติให้ถูกต้องตามกฎของธรรมชาติ" ทุกชั้นทุกตอนแห่งวิวัฒนาการของเรา, เพื่อความมีชีวิตอยู่อย่างมาสุข ทั้งโดยส่วนตัวและส่วนรวมหรือทั้งโลก" ดูตัวอย่างคำอธิบายได้ในอาทิ พุทธทาสภิกขุ, "ปรมัตถธรรมกลับมา" (ตอนที่ 1) (กรุงเทพฯ : หก.การพิมพ์พระนคร, 2526) อนึ่ง ผู้สนใจประเด็นการแปลความนี้ อาจศึกษาเพิ่มเติมเรื่องเปรียบเทียบในงานเขียนอื่นๆ อาทิ "พุทธปรัชญาประยุกต์" ของ รท.สุภัทร สุคนธาภิรมย์ ซึ่งแปลความหมายคำว่า ธมฺม (ธรรม) อย่างกว้างขวางได้ถึง 10 ประการ เป็นต้นว่า กฎธรรมชาติ (Law of Nature), ปรากฏการณ์ (Phenomenon), สิ่งที่มี (Being), สิ่งแวดล้อม (Environment), ความเป็นจริง (Reality), สภาพธรรมตา (Normality), ศีลธรรม-ความยุติธรรม (Morality, Justice) อ้างใน รท.สุภัทร สุคนธาภิรมย์, "พุทธปรัชญาประยุกต์", (กรุงเทพฯ : อมรการพิมพ์, 2528), หน้า 24-26

<sup>(50)</sup> 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 และองค์รวมแห่งหน้าที่นี้ก็ย่อมถือเป็นรากฐานหรือแกนกลางของระบบหรือโครงสร้างของกฎหมาย ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของระเบียบแห่งความประพฤติของคนในสังคมซึ่งมีสภาพบังคับภายนอก บทบาทของธรรมะจึงมีความสำคัญอย่างยิ่งในปรัชญากฎหมายดังกล่าว อย่างไรก็ตามแม้โดยทั่วไปธรรมะจะมีความสำคัญอย่างสูงในชีวิตมนุษย์ ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและระดับสังคม ในทางปฏิบัติธรรมะก็คงไม่สามารถควบคุมพฤติกรรมอันแท้จริงของมนุษย์ได้ตลอดเวลา สืบแต่ธรรมชาติอันซับซ้อนในตัวมนุษย์และปัญหาสภาพบังคับของธรรมะในความเป็นจริง ข้อเท็จจริงเช่นนี้เป็นที่ยอมรับสำหรับฮินดูเช่นกัน เพราะการที่มนุษย์จะกระทำสิ่งใดๆ ตามกฎเกณฑ์แห่งศาสนาหรือธรรมะโดยตลอดนั้นย่อมไม่ใช่เรื่องที่พานพบได้ง่ายๆ แรงจูงใจเบื้องหลังการกระทำของมนุษย์ย่อมมีอยู่หลายหลาก ในแง่ที่ฮินดูยอมรับว่า นอกจากธรรมะซึ่งจัดเป็นคุณธรรมสำคัญเบื้องหลังเจตนาหรือการกระทำของคนแล้ว พฤติกรรมของมนุษย์ยังอยู่ภายใต้สิ่งซึ่งเป็นแรงจูงใจสำคัญอีกสองประการ กล่าวคือ อรรถ (Artha) : อรรถประโยชน์ หรือความมั่งคั่งและกามา (Kama) : โลภีย์สุข หรือความสนุกสนาน<sup>(51)</sup> ธรรมะ, อรรถประโยชน์และโลภีย์สุขจึงนับเป็นแรงจูงใจพื้นฐาน 3 ประการเบื้องหลังพฤติกรรมของมนุษย์ แรงจูงใจทั้งสามมีคุณค่าลบล้างกันไปในปรัชญาของฝ่ายฮินดู โดยที่ฮินดูก็ยอมรับถึงความสำคัญหรือความจำเป็นแห่งการดำรงอยู่ของแรงจูงใจทั้ง 3 ประการ ด้วยเหตุนี้เองที่ในงานวรรณกรรมทางศาสนาของฮินดู นอกจากจะกล่าวยกย่องต่อธรรมศาสตร์แล้ว ยังกล่าวถึงศาสตร์เกี่ยวกับเรื่องผลประโยชน์หรืออรรถศาสตร์ (Artha - śāstra) และศาสตร์เกี่ยวกับการแสวงหาความสุขทางกามหรือกามสูตร (Kāmasūtra) อีกด้วย การยอมรับของฮินดูต่อเรื่องเหล่านี้ นับเป็นการอธิบายศาสนาหรือจะว่าสร้างคำสอนทางศาสนาบนพื้นฐานแห่งความเป็นจริงในธรรมชาติของมนุษย์ก็คงได้กระมัง

(51) Op.cit., P. 5

อย่างไรก็ตามพฤติกรรมของมนุษย์จะมีความชอบธรรมเพียงใด หรือระดับใดก็ขึ้นอยู่กับระดับแห่งแรงจูงใจที่อยู่เบื้องหลังการกระทำนั้นๆ โดยนัยนี้กฎเกณฑ์แห่งการกระทำใดที่วางอยู่บนพื้นฐานของธรรมะก็ย่อมมีฐานะแห่งความถูกต้องชอบธรรมสูงกว่ากฎเกณฑ์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของอรรถประโยชน์ เช่นเดียวกับกฎเกณฑ์บนฐานแห่งอรรถประโยชน์ก็ย่อมมีความชอบธรรมสูงกว่ากฎเกณฑ์ที่ยึดความเป็นพื้นฐาน ไม่มีข้อสงสัยว่าในการจัดลำดับดังกล่าว ธรรมะย่อมอยู่ในระดับสูงสุดและงามเป็นเรื่องต่ำสุด แต่ถึงกระนั้นก็เชื่อว่าประเพณีธรรมโดยสิ้นเชิงเสียทีเดียวนี้คือลักษณะประเพณีประเพณีอันสำคัญของอินดูในการสร้างคำสอนซึ่งนำพฤติกรรมของคนบนพื้นฐานแห่งข้อเท็จจริงของธรรมชาติคน จุดสำคัญยิ่งคือแม้โดยหลักการ ธรรมะจะเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์สูงสุดหากทว่าถึงที่สุดแล้วอินดูหรือพระมนูก็เน้นความดีสูงสุด (Highest Good) ให้อยู่ที่การหลอมรวมสิ่งที่อยู่เบื้องหลังแรงจูงใจทั้ง 3 ประการเข้าด้วยกัน กล่าวคือพฤติกรรมใดซึ่งปรากฏอยู่บนฐานร่วมแห่งธรรมะ, อรรถประโยชน์และงามอย่างกลมกลืนกันได้ พฤติกรรมนั้นย่อมถือเป็นความดีสูงสุดที่พึงปรารถนา ในแง่ของแนวคิดทางกฎหมายก็คงเช่นกัน แน่แน่นอนว่ากฎเกณฑ์แห่งธรรมะย่อมตั้งมั่นเป็นรากฐานสำคัญแห่งกฎหมาย หากทว่ามาตรฐานในเรื่องผลประโยชน์หรือกระทั่งงาม โลกีย์สุข (แม้จะเกิดขึ้นได้น้อยครั้งก็ตาม) ก็อาจสำแดงบทบาทบางส่วนได้ในการคิดสร้างกฎหมายในทางปฏิบัติ<sup>(52)</sup>

จนถึงบัดนี้ ประเด็นสำคัญเชิงปรัชญากฎหมายของอินดูเรื่องธรรมชาติของกฎหมายที่ต้องสัมพันธ์กับธรรมะเสมอ น่าจะเป็นที่เข้าใจกันแล้ว กระนั้นก็ดีเมื่อเราพูดว่ากฎหมายต้องสัมพันธ์กับธรรมะหรือโดยเฉพาะกฎหมายเป็นหรือคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะ หากพิจารณากันอย่างเคร่งครัด คำกล่าวเช่นนี้ได้เท่ากับการถือเอากฎหมายกับธรรมะเป็นสิ่งเดียวกัน ภาพรวมของธรรมะแท้จริงแล้วย่อมกว้างใหญ่กว่ากฎหมาย กฎหมายคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะหาใช่ทั้งหมดของธรรมะไม่ ธรรมะมิใช่เป็นกฎหมายเสมอไปหรือธรรมะทุกเรื่องไม่จำเป็นต้องเป็นกฎหมาย เหตุเพราะสภาพบังคับ, บทลงโทษ หรือทัณฑ์ย่อมต้องคู่กับกฎหมายเสมอไปในขณะที่ธรรมะในความหมายเชิงหลักความประพฤติทางศาสนา หรือธรรมะที่ยังมิได้ประกาศเป็นกฎหมายย่อมไม่มีสภาพบังคับภายนอกที่เข้มงวด, รุนแรงหรือสม่ำเสมอเทียบเท่ากฎหมาย

(52) Op.cit., P.P. 5-6

ประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับสภาพบังคับนี้ปรากฏชัดแจ้งในมานาวรรณศาสตร์ คัมภีร์ดังกล่าวกำหนดให้การลงโทษหรือ "ทัณฑ์" มีฐานะเป็นเทพโอรสของพระอิศวร มีหน้าที่คุ้มครองสิ่งทั้งปวงโดยเป็นทั้งกฎหมาย, พลังอำนาจแห่งกฎหมาย และเป็นทั้งความยุติธรรมด้วย :<sup>(53)</sup>

"ด้วยเหตุผลของพระองค์เอง พระอิศวรทรงรังสฤษฏ์ ทัณฑ์ขึ้นเป็นโอรส ให้ประกอบขึ้นด้วยความรุ่งเรืองแห่งพรหม เพื่อคุ้มครองสิ่งทั้งปวง นี่คือกฎหมาย...

...ทัณฑ์ปกครองมนุษย์ทั้งปวง ทัณฑ์เท่านั้นที่คุ้มครองมนุษย์ ทัณฑ์เฝ้าเมื่อยามเขาหลับ ประชาชนย่อมรู้แจ้งว่าทัณฑ์คือความยุติธรรม... โลกทั้งผองถูกปกครองด้วยทัณฑ์ คนบริสุทธิ์นั้นหาได้ยาก เหตุเพราะกลัวทัณฑ์ต่างหาก โลกทั้งผองจึงเป็นรมณีสถาน..."

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

"หากทัณฑ์ได้ถูกกำหนดลงอย่างเหมาะสม หลังการพิจารณาอย่างถูกต้องแล้ว มันจะทำให้ประชาชนทั้งผองมีแต่ความสุข ทว่าหากมันถูกกำหนดลงโดยปราศจากการตรวจสอบพิจารณา ทัณฑ์จะทำลายล้างทุกสรรพสิ่ง

หากพระราชามีได้ลงทัณฑ์ต่อบุคคลที่สมควรถูกลงโทษ คนผู้เข้มแข็งกว่าก็จะอย่างเผด็จกษัตริย์ที่อ่อนแอกว่า เจกเช่นเดียวกับปลาบ่นไม้ย่าง"<sup>(54)</sup>

<sup>(53)</sup>อ้างใน ปริธา ช่างขวัญอิน, "ระบบปรัชญาการเมืองในมานาวรรณศาสตร์", อ้างแล้ว, หน้า 66-7 (ความที่เน้นกระทำโดยผู้เขียน)

<sup>(54)</sup>G. Bühler, "The Laws of Manu", (Delhi, Motilal Banarsidass, 1970), P. 219

“พระราชารู้ใช้ทัณฑ์โดยชอบยอมถึงความเจริญ 3 ประการ (คุณธรรม ความพึงพอใจ ความมั่งคั่ง) ส่วนพระราชโอรส ปราศจากความเป็นธรรม และมากด้วยตัณหา ย่อมถึงความพินาศด้วยทัณฑ์

เพราะทัณฑ์ซึ่งรุ่งโรจน์ และบุคคลผู้ไว้ระเบียบยึดไว้ได้ยากนั้นจะทำลายพระราชและพระญาติ พระวงศ์ ในกาลที่พระองค์ทรงละความยุติธรรม”<sup>(๕๕)</sup>

เมื่อมองจากธรรมชาติอันแนบแน่นของกฎหมาย, ธรรมะและทัณฑ์ ภาพของสังคมอุดมคติตามปรัชญากฎหมายของฮินดู ดูจะปรากฏชัดเจนในแง่เป็นสังคมที่ปกครองโดยธรรมะหรือกฎหมายเป็นใหญ่สูงสุด ตรงจุดนี้คำกล่าวในเชิง “โลกทั้งผองถูกปกครองด้วยทัณฑ์” ก็อาจทำให้หลายคนมีจินตภาพไปไกลจนคิดเทียบเคียงถึงความคิดเรื่อง “นิติรัฐ” (Legal State) หรือหลักนิติธรรม (The Rule of Law) ในความคิดสมัยใหม่ของตะวันตก อย่างไรก็ตาม หากคิดเปรียบเทียบให้ลึกซึ้งแล้ว คำตอบหรือข้อสรุปอาจพรัมว้ออยู่มากในการอนุমানให้รัฐหรือสังคมภายใต้मानवธรรมศาสตร์เป็นนิติรัฐเช่นปัจจุบัน แน่ละโดยพิจารณาเพียงถ้อยคำ มา นวธรรมศาสตร์สนับสนุนเรื่องนิติรัฐ ในความหมายตามตัวอักษรซึ่งหมายถึงรัฐที่ปกครองด้วยกฎหมายหรือธรรมะ หรือทัณฑ์ ทว่ามาตรฐานแห่งความเป็นนิติรัฐหรือเงื่อนไขที่ใช้ชี้ขาดความเป็นนิติรัฐตามแนวคิดสมัยใหม่ดูแตกต่างอย่างมากจากมานวธรรมศาสตร์ การเน้นเรื่องเสรีภาพหรือความคิดแบบปัจเจกชนนิยม, ความเสมอภาค, การแบ่งแยกอำนาจสูงสุด, หลักประกันของการบังคับใช้กฎหมายอย่างเสมอภาค, อิสระ, เป็นกลางในแนวคิดนิติรัฐสมัยใหม่คงมิใช่สิ่งที่จะหาพบได้ในมานวธรรมศาสตร์ ซึ่งกำเนิดในยุคที่ปกครองกันด้วยระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ภายใต้ระบบวรรณะอันเข้มงวดของศาสนาพราหมณ์ เพราะฉะนั้น แม้มานวธรรมศาสตร์จะเน้นเรื่องการปกครองโดยธรรมะ หรือความเป็นส่วนหนึ่งของกฎหมายในธรรมะ อุดมคติทางการปกครองหรือทางกฎหมายดังกล่าวก็น่าจะมองเป็นเรื่องทฤษฎีมากกว่าจะเป็นเรื่องถือจริงจัง หากมองกันในทางปฏิบัติ หลักการที่ยืนยันให้กฎหมาย ธรรมะ และทัณฑ์, การลงโทษ, หลอมตัวเป็นเนื้อเดียวกันยอมกำหนดขึ้นได้เสมอ หากความเป็นไปได้ในการบังคับการให้เป็นไปดังนี้ หรือกระบวนการควบคุมให้หันเหกลับมาสู่

<sup>(๕๕)</sup> อังโณ ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์”, อ้างแล้ว, หน้า ๓๘

หลักการนี้เมื่อมีการเบี่ยงเบน สิ่งนี้ต่างหากเล่าที่เป็นเรื่องน่ากังขาอยู่มากในสังคมที่มีใช้เป็นประชาธิปไตยเช่นโลกปัจจุบัน หากการตรากฎหมายหรือกฎหมายที่ตราขึ้นโดยพระราชาไม่สอดคล้องกับธรรมชาติใครเล่าจะเป็นผู้ชี้ผิด พราหมณ์ซึ่งมีบทบาทด้านกฎหมายจะมีอำนาจทัดทานโต้แย้งได้กระนั้นหรือ คำตอบนับว่าเป็นเรื่องน่าคิด ส่วนสำคัญคงแปรไปกับประเด็นเรื่องการต่อสู้เพื่ออำนาจหรือดูแลแห่งอำนาจในราชสำนักระหว่างกษัตริย์กับพราหมณ์หรือข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบารมี, ความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์ในแต่ละแผ่นดิน อย่างไรก็ตามรายละเอียดส่วนนี้คงเป็นเรื่องที่ต้องขอข้ามไปก่อน ที่ควรกล่าวแทรกในขอบข่ายของนิติปรัชญาน่าจะย้อนกลับมาที่เรื่องกฎหมายกับธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง กล่าวคือภายใต้หลักคิดของมานวธรรมศาสตร์ หากมีการตรากฎหมายชนิดที่ขัดแย้งกับธรรมชาติขึ้นมา กฎหมายนั้นๆ จะมีสภาพเช่นใด หรือเบื้องหน้ากฎหมายดังกล่าวประชาชนควรมีทำอย่างไร

คำถามเหล่านี้ มานวธรรมศาสตร์มิได้ให้คำตอบที่แน่นอน ซึ่งหากเปรียบเทียบกับแนวคิดที่ใกล้เคียงกันของปรัชญากฎหมายธรรมชาติตะวันตกในบางจุดแล้วเราจะพบคำตอบที่ชัดเจนกว่า ดังอาทิ ปรัชญากฎหมายธรรมชาติเชิงคริสต์ (Christian Natural Law) ในยุคกลางภายใต้การครอบงำของศาสนาจักรโรมันแคทอลิกก็ยืนยันให้กฎหมายของรัฐที่ขัดแย้งกับกฎหมายธรรมชาติ (ซึ่งเกิดจากเจตน์จำนงของพระเจ้า) เป็นโมฆะหรือสิ้นสภาพความเป็นกฎหมาย อีกทั้งในหลายๆ กรณีประชาชนก็ไม่จำเป็นต้องเคารพปฏิบัติตามกฎหมายนั้นๆ<sup>(56)</sup> สำหรับปรัชญากฎหมายของฝ่ายฮินดูแล้ว ผลลัพธ์ของการตรากฎหมายที่ขัดแย้งกับธรรมชาติหรือศีลธรรมโดยหลักใหญ่ใจความจะอยู่ที่ความหายนะของตัวบุคคล ผู้กระทำการดังกล่าวมากกว่าอย่างอื่น ดังเราอาจเปรียบเทียบกับเรื่องการลง "ทัณฑ์" (ซึ่งเปรียบได้กับอีกด้านหนึ่งของกฎหมาย) โดยปราศจากความเป็นธรรมก่อนหน้า และกรณีดังกล่าวก็ไม่น่าจะแตกต่างนักจากการประพฤติปฏิบัติตนที่เบี่ยงเบนไปจากบทบังคับแห่งธรรมะทั่วไป ซึ่งจัดเป็นการทำลายโชคชะตาของตนเอง อีกทั้งเป็นการเผยให้เห็นการสูญเสียมูลค่าอันสูงส่งจากบาปให้เป็นที่ประจักษ์แก่ตัวเอง<sup>(57)</sup> อย่างไรก็ตาม นอกเหนือจากผลลัพธ์ในแง่ความวิบัติหายนะของตัว

<sup>(56)</sup>ดู จริญ โฆษณานันท์, "นิติปรัชญา", (กรุงเทพฯ : บริษัทรุ่งศิลป์การพิมพ์, 2531), หน้า 136-40

<sup>(57)</sup>Upendra Baxi, "People's Law in India - The Hindu Society", in Masaji Chiba (Ed.), "Asian Indigenous Law In Interaction with Received Law", (London, KPI, 1985), P. 219

บุคคลผู้ใช้อำนาจทางกฎหมายหรือปฏิบัติตัวฝ่าฝืนธรรมะ ด้วยกฎหมายที่ไม่เป็นธรรมดัง  
กล่าวก็ย่อมพลอยไว้ความชอบธรรมในสถานะภาพ หรือใช้ไม่ได้อย่างน้อยในทางทฤษฎีด้วย  
ความข้อนี้ น่าจะยอมรับกันได้ หากเรามองไปที่ภาพรวมของระบบกฎหมายฮินดูโบราณใน  
ทศวรรษของแลงคาส์ ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของหลักคิดเรื่องอำนาจอันชอบธรรม (Authority)  
หาใช่ที่หลักคิดเรื่องความถูกต้องตามกฎหมาย (Legality) แบบระบบกฎหมายของตะวันตก  
ไม่<sup>(๕๘)</sup> นอกจากนี้ หากพิจารณาเพิ่มเติมเนื้อหาในมานาวรรณศาสตร์ ความที่ว่า “สมฤติโค  
ขัดแย้งกับคำของพระมनुยอมใช้ไม่ได้”<sup>(๕๙)</sup> น่าจะอนุมานใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนข้อสรุป  
ข้างต้นได้ ในเมื่อสมฤติ (Smriti) หรือ “สิ่งที่จำมาได้” ครอบคลุมความหมายถึงมานว-  
ธรรมศาสตร์หรือศาสตร์ต่างๆ ซึ่งว่าด้วยกฎหมายขนบธรรมเนียมประเพณีที่พึงยึดถือปฏิบัติ<sup>(๖๐)</sup>  
เช่นนี้แล้ว การแปลความใหม่เป็น “กฎหมายโคขัดแย้งกับธรรมะหรือคำของพระมनुยอม  
ใช้ไม่ได้” ก็น่าจะถือเป็นหลักคิดหนึ่งในปรัชญากฎหมายของฮินดูได้เช่นกัน

ปัญหาน่าคิดต่อไปคือ ต่อหน้าปัญหากฎหมายที่ไม่เป็นธรรมหรือใช้ไม่ได้ดังกล่าว  
ประชาชนต้องเคารพเชื่อฟังหรือปฏิเสธคัดค้าน ประเด็นนี้ค่อนข้างเป็นเรื่องทางการเมือง  
เนื่องจากเกี่ยวข้องกับภารกิจหน้าต่ออำนาจรัฐ (กษัตริย์) อย่างไรก็ดี การหาคำตอบเรื่อง  
นี้คงต้องเริ่มต้นจากการแยกแยะลักษณะประชาชนเสียก่อนบนฐานความคิดสำคัญของฮินดู  
เรื่องวรรณะ เนื่องจากฐานะและบทบาทของประชาชนในสังคมฮินดูใช้ว่าจะเหมือนกันหมด  
หากแปรไปกับวรรณะที่ตนสังกัด ศาสนาพราหมณ์หรือฮินดู แบ่งวรรณะออกเป็น 4 วรรณะ คือ  
พราหมณ์, กษัตริย์, ไวศยะ และศูทร การแบ่งแยกวรรณะทั้ง 4 วรรณะเป็นไปตามพระประสงค์  
ของพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของความเชื่อของฮินดู พระองค์ทรงสร้างพราหมณ์จากพระโอษฐ์, สร้าง  
กษัตริย์จากพระพาหา, สร้างไวศยะจากพระเขลาและสร้างศูทรจากพระบาทของพระองค์เอง  
โดยจุดมุ่งหมายแห่งการสร้างวรรณะดังกล่าวก็เพื่อยังความเจริญให้เกิดแก่โลก จากการแบ่ง  
แยกคนตามฐานะและตามมาด้วยการแบ่งแยกหน้าที่ของคนตามแต่วรรณะที่ตนสังกัด

<sup>(๕๘)</sup>Op.cit., P. 222

<sup>(๕๙)</sup>ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ระบบปรัชญาการเมืองในมานาวรรณศาสตร์”, อ้างแล้ว หน้า 1

<sup>(๖๐)</sup>ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์, “อารยธรรมอินเดีย”, ใน ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์ (บรรณาธิการ), “รวมบทความอารยธรรม  
ตะวันออก”, อ้างแล้ว, หน้า 12

พราหมณ์ซึ่งจัดเป็นวรรณะสูงสุดก็มีหน้าที่ในการสอน, ศึกษาพระเวท, กษัตริย์มีหน้าที่หลักด้านการป้องกันประชาชน, ไวยาณะก็ทำหน้าที่ประกอบการผลิตเพื่อเลี้ยงดูสังคมทั้งในรูปการเพาะปลูกและเลี้ยงสัตว์ ส่วนวรรณะสุดท้ายต่ำสุดคือศูทรมีเพียงหน้าที่รับใช้วรรณะทั้งสามก่อนหน้านั้น<sup>(๑)</sup>

เมื่อพิจารณาประเด็นเรื่องวรรณะเชื่อมกับปัญหาปฏิกริยาของประชาชนเบื้องต้น กฎหมายที่ไม่เป็นธรรม จุดเริ่มต้นของคำตอบคงไม่อาจหลีกเลี่ยงจากคำถามว่า ประชาชนนั้นเป็นใคร อยู่ในวรรณะไหน หากพิจารณาอย่างคร่าวๆ ระหว่างประชาชนในวรรณะพราหมณ์ ไวยาณะ และศูทร เฉพาะวรรณะแรกคือพราหมณ์เท่านั้นที่คู่มือบทบาทในการแก้ไขความไม่เป็นธรรมที่อาจเกิดขึ้น ความจริงแล้วในทางหลักการมีเพียงแต่พราหมณ์เท่านั้นที่เป็นผู้ออกกฎหมายให้แก่กษัตริย์ ทว่าความคลุมเครือในเรื่องอำนาจออกกฎหมายของกษัตริย์ก็ยังคงเป็นที่ถกเถียงกัน<sup>(๒)</sup> ภายใต้ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ กษัตริย์ย่อมถือครองอำนาจสูงสุดในแผ่นดิน ดังนั้นแม้ในทางทฤษฎีกษัตริย์ต้องพึงพราหมณ์ให้เป็นผู้ออกกฎหมายหรือต้องปกครองบ้านเมืองตามกฎหมาย แต่ในทางปฏิบัติก็เป็นไปได้อย่างมากที่กษัตริย์อาจเป็นผู้ยึดกุมอำนาจในการออกกฎหมายเอง ไม่ว่าจะโดยบังการพราหมณ์ให้เขียนกฎหมายตามที่ตนต้องการ หรือสมคบกับพราหมณ์สร้างกฎหมายที่ขัดแย้งกับธรรมะขึ้นมา แน่หนอนที่ในทุกๆ สังคมย่อมต้องมีทั้งคนเลวและคนดีปะปนกัน กฎข้อนี้ไม่มีข้อยกเว้นแม้ในหมู่วรรณะกษัตริย์หรือพราหมณ์ที่ยังเวียนว่ายอยู่ในโลกียวิสัย เบื้องหน้าทวราชย์หรือพราหมณ์ที่เลว พราหมณ์ที่ทรงคุณธรรมก็ย่อมมีบทบาทในการแก้ไขความไม่เป็นธรรมที่เกิดขึ้น ตามหน้าที่ในวรรณะที่สูงส่งของตน ซึ่งมีภารกิจรอบบทบาทหรือหน้าที่ไว้แล้วอย่างเคร่งครัดและไม่สามารถโอนถ่ายหน้าที่นี้ให้แก่คนในวรรณะอื่นได้ ส่วนคนในวรรณะศูทรนั้นเลิกพูดถึงได้ เพราะเป็นวรรณะแห่งการรับใช้ แม้ในมานวธรรมศาสตร์ก็ยืนยันความข้อนี้ "ศูทรจะบริสุทธิ์เมื่อเชื่อฟังวรรณะที่สูงกว่า พูดจาแต่น้อยปราศจากการถือความเห็นของตนเป็นใหญ่ และยอมอยู่ใต้อำนาจพราหมณ์เสมอแล้วจะได้ไปเกิด

<sup>(๑)</sup>ปรีชา ช่างขวัญอิน, "ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์", อ้างแล้ว, หน้า 23

<sup>(๒)</sup>เพ็ญอ้าง, หน้า ๘๘, ดูเพิ่มเติมหน้า ๘๘

ดีขึ้น<sup>(๕๓)</sup> ส่วนวรรณะไวศยะเล่า ตามคติฮินดูก็มีหน้าที่เพียงเป็นหน่วยผลิตทางเศรษฐกิจของสังคมเท่านั้น ไวศยะไม่มีสิทธิทางการเมืองหรือมีส่วนร่วมในทางการเมืองใช้อำนาจปกครอง เพราะสิทธิดังกล่าวเป็นเรื่องของพราหมณ์และกษัตริย์เท่านั้น ดังนั้นจึงเหลือเพียงแต่วรรณะพราหมณ์เท่านั้นที่มีความชอบธรรมในการโต้แย้งความไม่เป็นธรรมทางกฎหมาย เนื่องด้วยมานวธรรมศาสตร์เองกำหนดให้พราหมณ์ครองตนอยู่เพื่อธรรมะ มีหน้าที่ทั้งอธิบายธรรมะและรักษาธรรม หน้าที่ดังกล่าวจึงต้องกินความถึงการแก้ไข คัดค้านสิ่งที่เบี่ยงเบนไปจากธรรมะด้วย และการตีความเช่นนี้ก็ดูสอดคล้องกับสถานภาพทางธรรมชาติของวรรณะ เพราะเหตุที่พราหมณ์ถูกจัดให้เป็นวรรณะสูงกว่ากษัตริย์หรือผู้ปกครอง เราทราบได้จากมานวธรรมศาสตร์ว่า กษัตริย์หรือพระราชานั้นมีภูมิกำเนิดมาจาก "ความอยาก" หากพราหมณ์นั้นกำเนิดขึ้นจาก "แก่นสาร" ซึ่งเป็นภูมิกำเนิดที่สูงส่งกว่าด้วยเหตุนี้เองที่เราสามารถพบความต่อไปนี้ได้ไม่นานมานวธรรมศาสตร์:<sup>(๕๔)</sup>

"แม้ตกอยู่ในความเดือดร้อนแสนสาหัส พระราชาไม่พึงทำให้พราหมณ์โกรธ เพราะเมื่อพราหมณ์โกรธแล้วยอมทำลายพระราชาได้ด้วยบริวาร กำลังและอุปกรณ์ทั้งหลาย

...เนื่องจากกษัตริย์อุบัติขึ้นจากพราหมณ์ พราหมณ์เท่านั้นจึงควรอยู่เหนือกษัตริย์ในกาลทุกเมื่อที่กษัตริย์ทำการอันโหดต่อพราหมณ์"

ในทางทฤษฎีบทบาททางสังคมและกฎหมายของวรรณะพราหมณ์จึงดูเปิดกว้างอย่างมาก ถึงแม้ว่าอำนาจสูงสุดในความเป็นจริงจะอยู่ที่กษัตริย์ภายใต้ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ก็ตาม โดยสถานะพราหมณ์จึงเป็นบุคคลวรรณะเดียวที่มีสิทธิธรรมในการโต้แย้งว่ากฎหมายที่ตราขึ้นใช้ไม่ได้เพราะขัดกับธรรมะหรือคำสอนของพระมนู อย่างไรก็ตาม แม้เราจะตีความให้พราหมณ์มีสิทธิธรรมในการโต้แย้งดังกล่าว นอกจากความคลุมเครือในทางปฏิบัติเรื่องกษัตริย์จะยอมรับอำนาจดังกล่าวของพราหมณ์ด้วยหรือไม่แล้ว การพิสูจน์เรื่องความขัดแย้งกับธรรมะก็เป็นเรื่องยุ่งยากอยู่มาก เพราะการชี้ขาดประเด็นนี้มีไข้อยู่เพียงที่ความหมายของธรรมะในเชิงนามธรรม หากยังต้องก้าวล่วงสู่การพิจารณาเรื่องเนื้อหา, ขอบข่าย และแหล่งที่มาของธรรมะอีกด้วย โดยเฉพาะประเด็นหลัง นับเป็นอีกจุดหนึ่งของเนื้อหาสำคัญทางปรัชญากฎหมายที่จำต้องขยายรายละเอียดเพื่อให้เห็นถึงสิ่งที่ป็นรูปธรรมของธรรมะตามนัยของฮินดูมากขึ้น

(๕๓) เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๕

(๕๔) เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๘



## แหล่งที่มาของธรรมะและกระบวนการเปลี่ยนแปลงธรรมะเป็นกฎหมาย

เมื่อพิจารณาจากคัมภีร์สำคัญทางศาสนาของฮินดู แหล่งที่มาของธรรมะคงอยู่ที่คัมภีร์พระเวทเป็นหลัก ขณะเดียวกันธรรมเนียมประเพณีที่ดีงาม (Tradition and Good Custom) ก็ถูกจัดให้เป็นแหล่งอ้างอิงของธรรมะด้วย บทบาทหรือคุณูปการของธรรมเนียมประเพณีต่อความสงบสุขของสังคมย่อมจัดเข้าทำนองเป็น "การกระทำเพื่อทรงสรรพสิ่งให้ตั้งมั่นอยู่ได้" อันเป็นเนื้อแท้แห่งความหมายของธรรมะคู่กัน นอกจากนี้แล้วมานวธรรมศาสตร์ยังจัดให้ "ความพึงพอใจภายใน" (Inner Contentment) เป็นที่มาของธรรมะอีกด้วย<sup>(๕๕)</sup> กรณีของความพึงพอใจภายในนี้ควรจะเรียกเสียใหม่เป็นความพอใจของมโนธรรมในบุคคล (Approval of one's conscience) จะชัดเจนกว่าและควรจะหมายถึงเฉพาะมโนธรรมของบุคคลผู้ทรงคุณธรรมอย่างมากด้วย ในจำนวนแหล่งที่มาของธรรมะดังกล่าว พระเวทคงเป็นแหล่งที่มาในลำดับความสำคัญสูงสุด ซึ่งบุคคลต้องค้นหาหรือพิจารณาก่อนเสมอ ส่วนแหล่งที่มาแห่งธรรมะที่เหลือก็มีความสำคัญลดหลั่นตามลงมา ภายใต้ลำดับความสำคัญดังกล่าว บุคคลย่อมอาศัยธรรมเนียมประเพณีเป็นแหล่งอ้างอิงธรรมะได้ ก็ต่อเมื่อเรื่องนั้นๆ ไม่มีปรากฏในพระเวทแล้วเท่านั้น เช่นเดียวกับที่จะอ้างความพึงพอใจในมโนธรรมของบุคคลได้ก็ต่อเมื่อไม่สามารถค้นหามาตรฐานแห่งความถูกต้องของชีวิต จากแหล่งที่มาแห่งธรรมะทั้งหลายที่อยู่ในลำดับสูงกว่าได้แล้วเท่านั้น

ประเด็นที่สำคัญยิ่งเหนือกว่าก็คือ แหล่งที่มาต่างๆ ของธรรมะดังกล่าว ยังเปรียบเทียบได้เป็นแหล่งที่มาสำคัญของกฎหมายอีกด้วย คำที่กฎหมายเป็นส่วนหนึ่งแห่งธรรมะดังกล่าวมาก่อนหน้าแล้ว ที่มาแห่งธรรมะจึงย่อมกลายเป็นที่มาแห่งกฎหมายพร้อมกันในตัวด้วย ข้อสรุปตอนนี้อาจพิจารณาเทียบเคียงได้จากความบางตอนในมานวธรรมศาสตร์ :<sup>(๕๖)</sup>

"วจนทั้งปวงในพระเวทเป็นที่มาของกฎหมาย ประเพณีและการประพฤติปฏิบัติของผู้รู้พระเวทก็เป็นกฎหมาย ประเพณีของคนดี และความพึงพอใจของบุคคลก็เป็นกฎหมายเช่นกัน"

<sup>(๕๕)</sup>Robert Lingart, "The Classical Law of India", Ibid., P. 6

<sup>(๕๖)</sup>ปรีชา ช่างขวัญอิน, "ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์", อ้างแล้ว, หน้า 63, 65

...พระราชามือรู้ว่าอะไรคือธรรม พึงออกกฎหมายหลังจากได้พิจารณาอย่างรอบคอบ แล้วถึงธรรมของวาระต่างๆ ขนบธรรมเนียมท้องถิ่น กฎของอาชีพต่างๆ และกฎของตระกูลต่างๆ..."

คำตอบเกี่ยวกับแหล่งที่มาของธรรมะ หรือแหล่งที่มาของกฎหมายข้างต้น น่าจะทำให้ภาพธรรมชาติของกฎหมายในฐานะเป็นส่วนหนึ่งแห่งธรรมะมีความชัดเจนขึ้น แต่กระนั้นคงต้องใช้ความระมัดระวังในการอ่านกับการแปลความเรื่องด้วยคำในทำนองวงทั้งปวงในพระเวท เป็นที่มาของกฎหมาย ความเหล่านี้อาจได้หมายความว่าพระเวททั้งหมดเป็นกฎหมาย ดังทำนองที่เราเคยพูดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับธรรมะมาแล้ว : กฎหมายคือส่วนหนึ่งแห่งธรรมะ หากใช้ทั้งหมดของธรรมะไม่ วงทั้งปวงในพระเวทย่อมถือเป็นธรรมะโดยมีพิกัดสองสัณยเพราะถือเป็นสิ่งที่ถ่ายทอดมาจากคำพูดหรือพระประสงค์ของพระเจ้าโดยตรง หากธรรมะหรือพระเวทก็มีได้เป็นกฎหมายทั้งหมดโดยตัวเอง สภาพความเป็นกฎหมายของธรรมะจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อผ่านสื่อหรือการรับรองทางประเพณีและพระบรมราชโองการของกษัตริย์<sup>(๘๗)</sup> โดยที่กระบวนการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นท่ามกลางความสัมพันธ์อันต่อเนื่องของธรรมะ, ประเพณี และพระบรมราชโองการดังกล่าว แต่ทั้งนี้การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวก็มีได้เป็นไปอย่างเป็นระบบหรือเป็นเรื่องที่ต้องเกิดขึ้นอย่างแน่นอนเสมอไป ในแง่นี้ประเพณีจึงเป็นทั้งแหล่งที่มา, สื่อเครื่องมือและผลผลิตของธรรมะ ขณะเดียวกันก็มีได้หมายความว่าประเพณีทั้งหมดจะต้องเป็นเช่นนี้เสมอไป กระบวนการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจึงดำเนินไปอย่างยืดหยุ่นพอสมควร จากการทำผู้คนยอมรับปฏิบัติตามธรรมนั้นๆ จนเป็นประเพณีและด้วยอำนาจสูงสุดแห่งรัฐ ธรรมะจึงสามารถกลายสภาพจากคำสอนทางศีลธรรมเป็นกฎเกณฑ์ทางสังคมที่มีสภาพบังคับขึ้นมาได้<sup>(๘๘)</sup>

<sup>(๘๗)</sup>Bernard S. Jackson, "From Dharma to Law". Ibid., P. 494 ดูเพิ่มเติม Upendra Baxi, "People's Law in India - The Hindu Society", Ibid, P. 222

<sup>(๘๘)</sup>ประเด็นเกี่ยวกับความเชื่อมโยงระหว่างประเพณี กฎหมาย และธรรมะ มีข้อชวนให้คิดอยู่มาก โดยเฉพาะในสังคมไทยปัจจุบัน ข้อพิพาทระหว่างรัฐกับชาวบ้าน หลายๆ กรณี อาทิ ในเรื่องน้ำไม่พอหรือที่ดินทำกิน ดำเนินไปบนความขัดแย้ง (ในข้ออ้าง) ระหว่างกฎหมาย (สมัยใหม่) ของรัฐ(State Law) กับจารีตประเพณี ความละเอียดอ่อนต่อการให้ความสำคัญของจารีตประเพณีของชุมชนในเชิงกฎหมาย (Customary Law) น่าจะเกิดจากความเข้าใจทางปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมด้วย โดยอาจต้องใช่วิธีเทียบเคียงอยู่บ้าง แม้คิดเพิ่มเติมในเชิงเปรียบเทียบคือแม้ในสังคมสยาม (ไทย) โบราณ ซึ่งอำนาจรัฐผูกพันกับหลักธรรมในพุทธศาสนาอย่างแน่นแฟ้น คนทั่วไปต่างก็อ้างประเพณีปฏิบัติทางสังคมว่าเป็น "ธรรมะ" หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีมาแต่โบราณ การใช้พระราชอำนาจต่างๆ รวมถึงในรูปกฎหมาย ก็มีกระทำอย่างสอดคล้องกับประเพณีปฏิบัติทางสังคมเสมอ อย่างไร พิธีกรรม โขมแดงสุกุด, "นิติปรัชญา", (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์สามเจริญพานิช, 2533), หน้า 413-4

## จุดหมายแห่งกฎหมาย

เมื่อกล่าวถึงจุดหมายแห่งกฎหมายภายใต้ปรัชญากฎหมายของฮินดู ภายหลังจากที่เข้าใจถึงธรรมชาติกฎหมายหรือความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับธรรมะในระบบคิดนี้แล้ว มองเผินๆ ก็ไม่น่าจะมีปัญหาผิดพลาดนักในการยืนยันคำตอบเกี่ยวกับจุดหมายดังกล่าวไปที่เรื่องจุดหมายปลายทางเชิงอุดมคติของศาสนาพราหมณ์, ความดีงามของศีลธรรมในสังคม ความคิดเช่นนี้คงไม่ผิดแต่ก็ไม่ถูกเสียทั้งหมดหากเราพยายามมองคำตอบทั้งในมิติเชิงอุดมคติหรือทฤษฎี และในมิติทางปฏิบัติหรือผลที่คาดจากการปรับใช้ปรัชญากฎหมายดังกล่าวในความเป็นจริง

มองในแง่อุดมคติหรือทางทฤษฎี เมื่อถือว่ากฎหมายไม่อาจแยกออกจากธรรมะหรือศีลธรรม จุดหมายแห่งกฎหมายจึงอยู่ที่การรักษารธรรมะ, ส่งเสริมคนให้บรรลุธรรมะหรือเข้าถึงความหลุดพ้นแห่งชีวิตในท้ายที่สุด ดังเราอาจพิจารณาเทียบเคียงได้จากความในมานาวรรณศาสตร์ :<sup>(69)</sup>

“เพื่อความแน่ใจในหน้าที่ของพระองค์ (พระราชา) และของวรรณะอื่น พระมhusวามีผู้รอบคอบจึงรจนาคัมภีร์นี้ขึ้น”

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

“บุคคลไม่พึงลี้เลใจในการยึดเอาทรัพย์ของบุคคลสองจำพวกนี้คือ บุคคลซึ่งมีวัวร้อยตัว แต่ไม่เคยตั้งกองไฟบูชาขัณ्ड และบุคคลผู้มีทรัพย์คือวัวพันตัว แต่ไม่เคยบูชาขัณ्ड

บุคคลพึงถึงเอาทรัพย์ของผู้ที่เอาแต่รับไม่เคยให้ เพราะการทำเช่นนั้นจะทำให้บุคคลดังกล่าวมีชื่อเสียงแพร่ไป และความดีทางใจก็เพิ่มขึ้น”

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

<sup>(70)</sup>เค็งฮ้าง, หน้า 25

การปฏิบัติหน้าที่ตามวาระของชน การทำบุญ การบูชาญพระผู้เป็นเจ้านับเป็นตัวอย่าง  
ความดีอันเป็นจุดหมายแห่งกฎหมาย โดยรัฐหรือผู้ปกครองจะเป็นผู้ควบคุมหรือนำพาประชาชน  
ให้ก้าวเดินสู่เป้าหมายดังกล่าว ลักษณะแห่งปรัชญากฎหมายเช่นนี้สร้างข้อเรียกร้องเชิงบังคับ  
ทางศีลธรรมอย่างสูงทั้งต่อรัฐและต่อประชาชน กฎหมายเป็นทั้งกฎเกณฑ์เพื่อรักษาความสงบ  
เรียบร้อยของสังคมและเป็นทั้งครูสอนศีลธรรมที่เข้มงวด แม้กระทั่งผู้ปกครองก็อยู่ภายใต้การ  
กำกับอันเข้มงวดของครูสอนศีลธรรมนี้ดังที่มีการกำหนดคุณธรรมหรือภาระหน้าที่ของผู้ปกครอง  
ไว้ค่อนข้างสูง และความจริงแล้วก็เป็นความจำเป็นอยู่ในตัว เมื่อมีการกำหนดเป้าหมายทาง  
สังคมของประชาชนไว้อย่างสูงก็จำเป็นอยู่เองที่ต้องมีผู้ปกครองผู้ทรงคุณธรรมอย่างสูงดูจกัน  
หาไม่แล้วจะมีแบบอย่างของผู้นำที่ดีซึ่งจะเป็นหลักยึดทั้งในแง่ความศรัทธาและความยำเกรง  
จากประชาชนได้อย่างไร อุดมการณ์แบบธรรมราชาหรือผู้ปกครองที่ทรงธรรม (แบบฮินดู) จึง  
เป็นสิ่งจำเป็นที่ปรากฏควบคู่ในปรัชญากฎหมายที่เน้นธรรมะเป็นใหญ่ ในมานาวธรรมศาสตร์ก็  
มีบทบัญญัติหลายตอนที่กล่าวถึงธรรมะแห่งราชาหรือเรื่องราวอันเกี่ยวข้องกับในแง่กำเนิด, ความ  
จำเป็นหรือเป้าหมายแห่งการต้องมีราชาในแผ่นดิน :<sup>(71)</sup>

- "เหตุเพราะโลกเมื่อไร้พระราชา ย่อมสิ้นสะท้านไปทุกหนทุกแห่งด้วยความกลัว  
พระผู้เป็นเจ้าจึงทรงรังสรรค์พระราชาขึ้นเพื่อคุ้มครองโลก"

- "การคุ้มครองโดยความยุติธรรมแก่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งอันเกษมศรีผู้กำเนิดขึ้นโดยการ  
ยอมรับแห่งคัมภีร์พระเวทต้องปฏิบัติ"

- "พระราชาพึงศึกษาไตรเพทจากผู้รู้ไตรเพท วิทยาศาสตร์ว่าด้วยนโยบาย ธรรม และตัวตน  
ส่วนกิจการอื่นๆ ทรงศึกษาจากประชาชน"

- "พระราชาพึงเอาชนะอวัยวะแห่งคนไม่ว่าจะเป็นกลางวันหรือกลางคืน เพราะผู้เอา  
ชนะอวัยวะแห่งคนได้ย่อมสามารถปกครองประชาชนได้"

- "พระราชาพึงเลี้ยงความชั่ว 10 ประการอันเกิดจากราคะ และ 8 ประการอันเกิด  
จากโทสะ เพราะนำความชั่วมาให้...การล่าสัตว์, การเล่นสกา, การบรรทมในทิวากาล, การนินทา,  
นารี (การมีภรรยา), สุราเมรัย, เพลง, ระบาย่าฟ้อน, ดนตรี และการท่องเที่ยวไปเปล่าๆ คือ

(71) เฟิ่งฮ้าง, หน้า 37, 32, 33, 34, 48, - 9

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

- “องค์อินทเทพประทานผ่านแก่นมนุษย์ตลอด 4 เดือนแห่งฤดูฝนอันใด พระราชาพึงปฏิบัติกฎแห่งอินทรีโดยแผ่พระกรุณาภาพแก่ประชาชนในแว่นแคว้นของพระองค์อย่างทั่วถึง ...พระราชาพึงกระตือรือร้นและทรงความรุ่งเรืองในการกำจัดคนผิด และทำลายศัตรูโดยรอบ นี้คือกฎแห่งอัคนีเทพ...”

ความที่คัดลอกมาให้ศึกษา อาจดูยืดยาวอยู่บ้าง แต่ก็ให้หลักฐานชัดเจนเกี่ยวกับอุดมการณ์ ความคิดแบบธรรมราชาในปรัชญาทางกฎหมายและสังคมของฮินดู ธรรมราชาจึงหาใช่ความคิดที่อยู่ในศาสนาพุทธอย่างเดียวตามความเข้าใจชั้นหลังของบางคนไม่ หากแน่นอนที่การตีความ “ธรรมะ” สำหรับพระราชาในศาสนาพุทธและพราหมณ์ ฮินดู อาจไม่ต้องตรงกันทีเดียวนัก ดังที่เราจะกล่าวถึงภายหลังในเรื่องธรรมราชาแบบพุทธ อย่างไรก็ตาม นอกจากความเป็น “ธรรมราชา” แบบพราหมณ์แล้ว ฐานะของราชายังควบคู่ไปกับการเป็น “เทวราชา” พร้อมๆ กันไปด้วย และดูเหมือนฐานะประการหลังนี้ออกจะเป็นที่รู้จัก หรือเน้นย้ำกันมากกว่าฐานะประการแรก เมื่อพูดถึงเรื่องฐานะแห่งราชาในศาสนาพราหมณ์ จนบ่อยครั้งออกจะกลบฐานะประการแรกด้วยซ้ำ ในมานาวธรรมศาสตร์ฐานะแห่งความเป็นเทวราชา ก็ปรากฏการณ์รับรองไว้เช่นกัน ดังที่กล่าวไว้ว่า <sup>(72)</sup>

“พระองค์คือพระอัคนีและพระพาย พระองค์คือพระอาทิตย์และพระจันทร์ คือราชาแห่งความยุติธรรม พระองค์คือท้าวฤเวระ คือพระวรุณ คือความเกรียงไกรแห่งอินทเทพ แม้ทรงพระเยาว์ พระราชามีไชผู้ที่ใครจักดูหมิ่นว่าเป็นปุถุชน เหตุเพราะพระองค์คือ เทวอำนาจที่อยู่ใมนุษย์รูป”

ธรรมราชาและเทวราชา จึงเป็นแนวคิดสองด้านที่ประกอบควบคู่กันไปในปรัชญาทางการเมืองและกฎหมายของฮินดู ความเป็นธรรมราชาสะท้อนความจำเป็นของการต้องมีคุณสมบัติทางธรรมของผู้ที่จะเป็นผู้ปกครอง ภายใต้ปรัชญาทางการเมืองและกฎหมายแบบ

---

<sup>(72)</sup> เห่งฮ้าง, หน้า 48

ธรรมเนียม ส่วนความเป็นเทวราชาสะท้อนความเชื่อเรื่องอำนาจอันสูงส่งของพระราชาดุจเทพ  
ด้านหนึ่งของความเชื่อนี้คงเป็นไปเพื่อสนับสนุนสิทธิธรรมในการปกครองหรือการใช้อำนาจรัฐ  
อย่างกว้างใหญ่ ภายใต้ข้อเรียกร้องทางศีลธรรมอันเข้มงวดสำหรับประชาชนทั่วไป จำเป็นอยู่  
เองที่รัฐจะต้องการอำนาจรัฐที่ศักดิ์สิทธิ์ หรือความยำเกรงอย่างมากของผู้ได้ปกครองต่อบุคคล  
ที่เป็นผู้นำ อย่างไรก็ตามในอีกด้านหนึ่งอุดมการณ์ความคิดดังกล่าวก็มีบทบาทสำคัญในการ  
สนับสนุนการครองความเป็นใหญ่ของระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ค้ำจุนระบบวรรณะกษัตริย์  
ให้ยืนยาวเหนือการทำลายของชนชั้นล่าง นโยบายการหลังคงเป็นเหตุผลทางการเมืองและเหตุผล  
ในแง่ข้อเท็จจริงเป็นสำคัญ หากทั้งนี้อำนาจของเทวาราดังกล่าวก็ยังคงมีการกระคาย (ในทาง  
ทฤษฎี) จากวรรณะที่สูงกว่ากล่าวคือวรรณะพราหมณ์ สภาพความเหนือกว่าของพราหมณ์  
ดังกล่าวจึงนับเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญในการทบทวนจุดหมายแห่งกฎหมายในมิติทางปฏิบัติอัน  
เกี่ยวเนื่องกับผลประโยชน์ของวรรณะที่จะได้รับมากที่สุดภายใต้ปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียม  
ของฮินดูและพราหมณ์

ถึงแม้ว่าปรัชญากฎหมายดังกล่าวจะเน้นเป้าหมายอุดมคติเกี่ยวกับธรรมะอย่างมาก  
หากระบบคิดเรื่องธรรมะเช่นนี้ก็อยู่ภายใต้กรอบคำสอนทางศีลธรรมของศาสนาพราหมณ์ที่  
เคร่งครัดในเรื่องวรรณะอย่างสูง ข้อวิจารณ์เกี่ยวกับระบบวรรณะจึงเกี่ยวโยงมาถึงจุดหมาย  
แห่งกฎหมายอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ กล่าวคือแทนที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติ "หน้าที่" (ในนัยของ  
การปฏิบัติ "ธรรม") ตามฐานะของคนบนพื้นฐานของคุณธรรม ความสามารถที่มนุษย์แต่ละ  
คนสร้างสมกันมา ระบบวรรณะกลับบังคับให้มนุษย์ต้องปฏิบัติหน้าที่ตามฐานะของคนบนพื้น  
ฐานของวรรณะที่ติดตัวมาโดยกำเนิดและเปลี่ยนแปลงมิได้ ข้อวิพากษ์วิจารณ์ทั่วไปเรื่องความ  
ไม่เสมอภาคของบุคคล, การเหยียดคุณค่าหรือศักดิ์ศรีของมนุษย์ โดยเฉพาะในวรรณะศูทร  
นับเป็นสิ่งที่ยากจะปฏิเสธได้จากกรอบความคิดประชาธิปไตยปัจจุบัน ในคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์  
จุดอ่อนแห่งการวิพากษ์วิจารณ์ดังกล่าวมีปรากฏให้เห็นชัดเจน ขณะเดียวกันการกีดฐานะหน้าที่  
ของศูทรไว้ต่ำสุด พร้อมกับเทิดทูนพราหมณ์ไว้สูงยิ่ง ยิ่งกว่าแม้แต่กับพระราชาทำให้เกิดข้อ  
กังขาอย่างมากว่าที่แท้แล้วจุดหมายแห่งกฎหมายเป็นไปเพื่อรักษาธรรมะ หรือรักษาพราหมณ์  
กันแน่ ตัวอย่างข้อความในมานวธรรมศาสตร์อาจช่วยให้เกิดภาพที่ชัดเจนขึ้น ดังอาทิ<sup>(73)</sup>

(73) เติงฮ้าง, หน้า 52, 72-3

- “พระราชามีเอตมคติแห่งพรหมณ์โดยเคร่งครัด”

- “พระราชามีพินิจพินิจแห่งพรหมณ์ไม่ว่าจะทำผิดประการใด แต่พินิจเนรเทศและริบทรัพย์ โดยไม่ทำให้บาดเจ็บ... ไม่มีความผิดใดในโลกจะยิ่งไปกว่าพินิจพินิจ...”

- “พรหมณ์ผู้รู้จักกฎแห่งความเที่ยงธรรมไม่เพียงต้องให้พระราชารู้อะไรก่อนลำพังอำนาจของตนก็เพียงพอที่จะลงโทษบุคคลผู้ทำอันตรายแก่ตน ระหว่างอำนาจของตนกับอำนาจของพระราชนั้นอำนาจของตนมากกว่า ดังนั้นอาศัยอำนาจของตน พรหมณ์สามารถลงโทษศัตรูได้”

ถึงแม้ว่าพรหมณ์จะเป็นวรรณะสูงสุดซึ่งจัดเป็นตัวแทนของพระผู้สั่งสอนและผู้รักษาหมาย อีกทั้งลักษณะพรหมณ์ในอุดมคติต้องเป็นบุคคลสะอาดบริสุทธิ์ ปราศจากความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งทั้งปวง แต่ความเป็นพรหมณ์ก็หาใช่เกิดจากการฝึกรบมตจนบรรลุถึงภาวะสะอาดบริสุทธิ์ดังกล่าวไม่ หากเกิดจากการสืบสายของคนในวรรณะพรหมณ์ด้วยกัน ดังนั้นพรหมณ์ที่มีความเป็น “ปุถุชน” จึงย่อมมีได้อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง เหตุเพราะจุดอ่อนแห่งข้อบกพร่องนี้เองกระมัง พระพุทธเจ้าจึงทรงตรัสแย้งในเชิงวิภาษวิธีว่า <sup>(14)</sup> “ไม่ใช่ไว้มวยาว ไม่ใช่โคตร ไม่ใช่ชาติกำเนิด ที่ทำให้คนเป็นพรหมณ์ ผู้มีสติจะมีธรรมเท่านั้น จึงจะเป็นผู้บริสุทธิ์ และเป็นพรหมณ์”

จุดอ่อนของพรหมณ์ในระบบคิดของฮินดูจึงผูกโยงอยู่กับจุดอ่อนของระบบวรรณะอย่างแนบแน่น และโยงต่อไปเป็นจุดอ่อนในมานวธรรมศาสตร์หรือข้อเขียนเชิงปรัชญากฎหมายของฮินดู ยิ่งมีความยึดมั่นในระบบวรรณะอย่างเคร่งครัดถึงตัวเพียงใด (อันเป็นกระแสปฏิบัติในชั้นหลังมากกว่าในยุคแรกๆ ของศาสนาพรหมณ์) ก็ยิ่งสร้างจุดบกพร่องมากขึ้นเพียงนั้น บวกกับความเชื่อว่าคัมภีร์ดังกล่าวเขียนขึ้นจริงๆ โดยพรหมณ์ จุดมุ่งหมายแห่งกฎหมายตามปรัชญาดังกล่าวจึงยากจะหลีกเลี่ยงจากข้อสรุปในทำนอง “วรรณะใดร่างกฎหมาย ก็แก้ไขเพื่อวรรณะนั้น” มองโดยรวม พรหมณ์จึงเป็นวรรณะที่ได้รับประโยชน์มากที่สุดจากปรัชญากฎหมายดังกล่าว ถึงแม้พรหมณ์จะจัดเป็นวรรณะของผู้สร้างหรือผู้รักษากฎหมาย หากก็ไม่มี

<sup>(14)</sup>อ้างใน สดสอ ชันฉิวพงศ์ (ผู้แปล), “นพวงชีวิต”, อ้างแล้ว, หน้า ๘๑

เหตุอันควรที่จะให้ผู้รักษากฎหมายได้รับอภิสิทธิ์พิเศษในตัวบทกฎหมายเหนือกว่าวรรณะอื่น เมื่อเปรียบเทียบกับหลักนิติธรรมสมัยใหม่ : บุคคลทุกคนเสมอกันต่อหน้ากฎหมาย เราย่อมเห็นได้ชัดถึงความบกพร่องในระบบอภิสิทธิ์ดังกล่าว ปรัชญากฎหมายของฮินดูแม้จะมีธรรมะเป็นแกนหลัก หากจุดอ่อนในการอธิบายความธรรมะในรูปวรรณะก็ทำให้ปรัชญากฎหมายแบบนี้เป็นไปเพื่อส่งเสริมอภิสิทธิ์ของวรรณะที่เชื่อว่าบริสุทธิ์หรือประเสริฐที่สุด นอกเหนือจากนี้ไม่เพียงแต่ปรัชญาดังกล่าวจะปฏิเสธหลักความเสมอภาคของบุคคล หากยังปฏิเสธคุณค่าของหลักสิทธิเสรีภาพประชาชนอีกด้วย คำที่มุ่งเน้นแต่เรื่องการปฏิบัติตาม "หน้าที่" ในวรรณะ โดยมีได้กล่าวถึงเรื่อง "สิทธิ" อย่างจริงจังใดๆ ความจริงปรัชญาทางสังคมและกฎหมายของสังคมโบราณหรือสังคมเกษตรในโลกตะวันออกทั่วไปก็มักจะเน้นเรื่อง "หน้าที่" เป็นใหญ่เหนือเรื่องสิทธิแทบทั้งสิ้น หากภายใต้ระบบวรรณะอันเคร่งครัด จุดเน้นในเรื่อง "หน้าที่" นี้ก็ดูเหมือนจะเข้มข้นมากยิ่งขึ้น แม้ว่าภายใต้ปรัชญากฎหมายแบบฮินดูดังกล่าว จะมีเป้าหมายในเชิงอุดมคติเรื่องความหลุดพ้นทางจิตวิญญาณ (Spiritual Salvation) การอยู่เหนือโลกแห่งโลภภัยหรือความสะอาดบริสุทธิ์ของจิตใจเป็นหลักหมายมั่นคง แต่ตราบนานที่ยังมีระบบวรรณะครอบงำอยู่ เป้าหมายนั้นแม้จะถือจริงจังก็น่าจะบรรลุได้เฉพาะคนบางคนในวรรณะสูงเท่านั้น ขณะที่พวกวรรณะศูทรกลับถูกกีดกันริดรอนสิทธิเสรีภาพสารพัด หรือถูกยึดเหยียดให้เพียงเฉพาะ "หน้าที่" ในการรับใช้วรรณะอื่นๆ ตรงนี้เองกระมังที่สะท้อนให้เห็นถึงความบกพร่องอย่างใหญ่หลวงของการนำเสนอหรือชี้นำอุดมคติใดๆ ซึ่งถึงแม้จะมีจุดหมายที่ดูสูงส่งเพียงใดก็ตาม แต่หากอุดมคตินั้นๆ ไม่ได้ปรากฏพร้อมกับการเปิดช่องให้มนุษย์ได้มีสิทธิเสรีภาพหรือทางเลือกอื่นเลยพร้อมๆ กับมีชนชั้นหรือวรรณะหนึ่งที่ย่ำแย่กว่าบริสุทธิ์ประเสริฐเหนือผู้อื่นคอยควบคุมกำกับอยู่ อุดมคติดังกล่าวก็ยากแก่การบรรลุได้ อีกซ้ำจะสร้างผลลัพธ์ในทางตรงกันข้ามเสียมากกว่า ปรัชญากฎหมายแบบพราหมณ์หรือฮินดู แม้จะเป็นปรัชญาแบบธรรมเนียม หากวิเคราะห์จนถึงบัดนี้แล้ว ก็ย่อมเห็นถึงจุดอ่อนข้อวิจารณ์ต่อ "ธรรมะ" (แบบฮินดู) อันเป็นหลักหมายแห่งปรัชญาดังกล่าว

การอธิบายวิเคราะห์คัมภีร์มานวธรรมศาสตร์หรือปรัชญากฎหมายแบบฮินดูที่กล่าวมาทั้งหมดอาจดูเป็นเยื่อเกินความจำเป็นในบางทรวงนะ หากแท้จริงแล้วความเข้าใจโดยละเอียดต่อคัมภีร์หรือปรัชญาดังกล่าวย่อมเป็นฐานสำคัญต่อไปในการศึกษาคัมภีร์ธรรมศาสตร์แบบพุทธ แม้ว่าปรัชญากฎหมายของไทยโบราณจะรับอิทธิพลจากพุทธศาสนาอย่างมากๆ แต่อิทธิพล



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

### พุทธศาสนากับปรัชญากฎหมายไทย

ภายหลังการศึกษาปรัชญากฎหมายฮินดู โดยผ่านการพิจารณาคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ เมื่อย้อนกลับมาเรื่องปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัย เราคงต้องย้อนถึงปรัชญากฎหมายแบบ "ธรรมเนียม" ซึ่งปรากฏเป็นฐานความคิดรวมทั้งของฮินดูและไทยสุโขทัย หากความแตกต่างของปรัชญาแบบ "ธรรมเนียม" ทั้งสองก็มีอยู่ สืบแต่ความแตกต่างของศาสนาและความแตกต่างของการตีความสิ่งที่ถือเป็น "ธรรมะ" ซึ่งตามมา คำที่สังคมสุโขทัยยึดถือพุทธศาสนานิกายหินยานหรือเถรวาทเป็นใหญ่ แนวคิดหรือการตีความด้านชีวิตและสังคมต่างๆ ของพุทธศาสนาจึงเข้ามากำหนดปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียมเสียใหม่บนพื้นฐานของพุทธธรรม

การยืนยันลักษณะธรรมเนียมในปรัชญากฎหมายไทยสมัยสุโขทัยสืบโยงถึงคัมภีร์ธรรมสัจตัมหรือธรรมศาสตร์ ดังที่ได้กล่าวมาก่อนหน้าแล้วว่า เชื่อกันว่ามีมาตั้งแต่ยุคหนึ่ง อย่างไรก็ตามแม้ความเชื่อนี้จะมีหลักฐานอ้างอิงที่ศิลาจารึกหลักที่ 38 หากหลักฐานรายละเอียดในแง่เอกสารหรือจารึกว่าด้วยเนื้อหาเรื่องคัมภีร์ธรรมศาสตร์สมัยสุโขทัยโดยตรงก็ไม่มีปรากฏให้เห็น เช่นเดียวกับที่เราไม่มีหลักฐานต้นฉบับของตัวคัมภีร์ธรรมศาสตร์ที่ใช้กันในสมัยอยุธยา ในประเด็นนี้แลงกาด์เคยให้ข้อสันนิษฐานว่า บางทีคัมภีร์ธรรมสัจตัมฉบับที่กล่าวไว้ในศิลาจารึก

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

อนึ่ง ขอให้ศึกษาเปรียบเทียบบทพระคัมภีร์ของ Yoneo Ithii ที่เห็นแย้งว่าอิทธิพลความคิดของพราหมณ์หรือฮินดูได้ถูกขจัดหมดสิ้นจากกฎหมายไทยโดยพุทธศาสนาแบบเถรวาท และคงเหลือไว้ซึ่งอิทธิพลของพราหมณ์เฉพาะแต่ในรูปการใช้ภาษาหรือถ้อยคำเท่านั้น รายละเอียดส่วนนี้ขอให้ดูจาก M.B. Hooker (Ed), "The Laws of South-East Asia, vol. 1 : The Pre-Modern Texts", (Singapore : Butterworth, 1986), PP. 194-8

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

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

น่าสังเกตเพิ่มเติมว่าจวบจนปัจจุบัน ข้อสันนิษฐานหรือความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นไปได้ที่คัมภีร์ธรรมสัตถัมหรือธรรมศาสตร์ฉบับที่ใช้ในยุคสุโขทัยได้รับการยึดถือสืบเนื่องมากระทั่งถึงยุคอยุธยาและรัตนโกสินทร์ คงเป็นข้อสรุปที่ยังไม่ได้ถูกหักล้างได้แย้งอย่างจริงจัง จุดที่มีการตั้งข้อสังเกตในระยะหลังคงอยู่ที่ประเด็นว่าคัมภีร์ธรรมสัตถัมหรือกฎหมายไทยรับมาจากมอญ โดยที่บางฝ่ายยังไม่สนใจในการยืนยันตอบรับ หรือไม่เห็นพ้องนักต่อการให้เกียรตินักปราชญ์มอญในฐานะเป็นผู้ค้นคิดคัมภีร์จำพวกธรรมสัตถัมฝ่ายพุทธศาสนา เพราะแม้ความในคาถาตอนต้นของธรรมศาสตร์ในกฎหมายตราสามดวง จะอ้างว่าธรรมศาสตร์นี้แปลมาจากภาษามอญ แต่ความเป็นจริงกรณีก็อาจตีความให้เป็นได้ทั้งไทยมอญหรือมอญไทย (แรกเริ่มไทย

<sup>(76)</sup>ร. แลงการ์ด, "ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย เล่ม 1", อ้างแล้ว, หน้า ๖7

เป็นต้นคิดแล้วมอญนำไปแปลเป็นภาษาตน) หรือทั้ง 2 ชาติดังกล่าวมิได้เป็นต้นคิด หากยืมมาจากแหล่งอื่นแหล่งเดียวกัน<sup>(77)</sup> ขณะเดียวกันก็สมควรรับรู้ข้อเท็จจริงเรื่องการมีคัมภีร์ธรรม-สัตถัมปรากฏอยู่หลายฉบับหลายสำนวน กระจายแพร่หลายในพุทธรัฐทั้งหลายบริเวณดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Southeast Asian Dhammasatthams or Buddhistized Dhammasatthams) อันรวมทั้ง พม่า, ลาว, และเขมร ดังอาทิ ธรรมศาสตร์ของไทย (ฉบับในกฎหมายตราสามดวง) ก็มีเนื้อความละเอียดนับแต่เรื่องประวัติของพระมุนมากกว่าธรรมศาสตร์ฉบับพระเจ้าวศุขของมอญ หากน้อยกว่าธรรมศาสตร์ฉบับพม่าในสมัยพระเจ้าอลองพญา หรือธรรมศาสตร์ของลาวก็มีลักษณะพิเศษจากการนำเอาหลักเบญจศีลในพุทธศาสนามาเป็นกรอบหรือหลักสำคัญในการกำหนดกฎหมายโดยตรง ถึงกับแบ่งเนื้อหาสำคัญภายในธรรมศาสตร์ออกเป็น "5 ห้อง" หรือ 5 หมวด ตามศีล 5 ข้อนั้น<sup>(78)</sup>

อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างในรายละเอียดของคัมภีร์ธรรมสัตถัมฉบับต่างๆ ของแต่ละชาติในแหลมทอง คงไม่เป็นเรื่องสำคัญมากนักในแง่ของการศึกษาเชิงปรัชญากฎหมาย เพราะจริงๆ แล้ว ความแตกต่างดังว่ามิได้ส่งผลกระทบต่อความเป็นเอกภาพของปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียมที่ยึดถือร่วมกันในหมู่รัฐแบบพุทธทั้งหลายในอาณาบริเวณนี้ หากเหนือสิ่งใดความแตกต่างคงสะท้อนความไม่เท่าเทียมกันหรือความไม่สม่ำเสมอในด้านความเชื่อ, วัฒนธรรมหรือประเพณีทางสังคมในชุมชนชาติต่างๆ ที่ยึดเอาพุทธศาสนาเป็นสรณะ องค์ประกอบทางสังคมที่แตกต่างกันในแง่เศรษฐกิจหรือการเมือง ย่อมส่งผลกระทบต่อข้อกำหนดรายละเอียดของกฎหมายสำคัญนี้ได้ กระทั่งความเข้มข้นในการเคารพศรัทธาต่อพระพุทธศาสนาที่มีระดับไม่เท่ากันในแต่ละชนชาติก็มีส่วนอยู่มากในการสร้างความแตกต่างดังกล่าว กรณีธรรมศาสตร์ของลาวนับเป็นตัวอย่างชัดเจนในแง่มุมนี้

<sup>(77)</sup>ปรีชา ช่างขวัญอิน (ผู้แปล), "คัมภีร์มุนธรรมศาสตร์ฉบับของพระเจ้าวศุข", อ้างแล้ว, หน้า 240-1 อย่างไรก็ตาม กรณีปฏิเสธความเป็นชาติต้นคิดของไทยและมอญ ยังมีปัญหาที่ยุ่งเกี่ยวกันอยู่ว่าถ้าเช่นนั้นชาติใดเล่าที่เป็นต้นคิดจริงๆ อินเดียหรือลังกา ดูจะเป็นคำตอบใหม่ที่มีการอ้างถึงถึง หากกระนั้นในปัจจุบันก็ยังไม่มียุทธศาสตร์ยืนยันการค้นพบคัมภีร์ธรรม-สัตถัมแบบพุทธทั้งในอินเดียหรือลังกาแต่อย่างใด

<sup>(78)</sup>รายละเอียดขอให้ดู อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และคณะ, "คัมภีร์พระธรรมศาสตร์โบราณ" (กฎหมายเก่าของลาว), (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดสหายสาร, 2529)

ข้อที่น่าสนใจต่อไปคือ ในเมื่อพุทธศาสนาได้เข้ามามีบทบาทเป็นรากฐานของปรัชญา  
กฎหมายของไทยตั้งแต่ยุคสุโขทัยรวมทั้งชนชาติต่างๆ ในภูมิภาคนี้ ขณะเดียวกันพุทธศาสนา  
ก็ได้สร้างคัมภีร์กฎหมายของตนขึ้นมาโดยตรง หากยึดเอามานวธรรมศาสตร์ของฮินดูหรือ  
พราหมณ์เป็นต้นแบบพร้อมกับทำการแก้ไขตัดแปลงเนื้อหาให้เป็นแบบพุทธอีกทีหนึ่ง การ  
เปลี่ยนแปลงเช่นนี้ได้สร้างความแตกต่างขึ้นในหลายๆ ส่วน ทั้งในแง่หลักการและรายละเอียด  
ของธรรมศาสตร์แบบพุทธและแบบพราหมณ์ แม้ว่าพุทธศาสนาและพราหมณ์จะถือเอาธรรมะ  
เป็นธงชัยของกฎหมายเหมือนกัน แต่ความแตกต่างในการตีความเรื่องธรรม, ความแตกต่าง  
ในโลกทัศน์ของทั้งสองศาสนาลดจนทรรศนะในการมองมนุษย์และธรรมชาติของมนุษย์ที่  
ไม่เหมือนกัน ส่วนทำให้เกิดความแตกต่างในคัมภีร์ธรรมศาสตร์ทั้งสองรวมทั้งรายละเอียดแห่ง  
ปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียม

### จักรวาลวิทยาแบบพุทธในธรรมศาสตร์และพระไตรปิฎก

โดยลักษณะทั่วไป คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของฮินดูหรือมานวธรรมศาสตร์ จะเริ่มต้นด้วย  
เรื่องราวเกี่ยวกับกำเนิดหรือกระบวนการสร้างโลกมนุษย์ขึ้นมา (The Creation) หลังจากนั้น  
จึงต่อยอดเรื่องกฎเกณฑ์เกี่ยวกับการปฏิบัติของคนแต่ละวรรณะ แม้ธรรมศาสตร์ของรัฐพุทธ  
ภายหลังจะกำเนิดขึ้นจากการปรับเปลี่ยน ตัดแปลงมานวธรรมศาสตร์อีกชั้นหนึ่ง หากแต่โครง  
เรื่องเกี่ยวกับการกำเนิดโลกและมนุษย์ดังกล่าวก็คงยังรักษาไว้อยู่ในบทรต้นๆ เช่นกัน เพียงแต่  
แก้ไขเปลี่ยนแปลงรายละเอียดเกี่ยวกับการกำเนิดดังกล่าวให้สอดคล้องกับคติของพุทธศาสนาแทน  
เรื่องราวเกี่ยวกับการกำเนิดโลกหรือมนุษย์ จัดเป็นเรื่องของจักรวาลวิทยา (Cosmology) ซึ่ง  
ประกอบด้วยคำอธิบายหลากหลายต่างแง่มุม ทั้งจากแง่มุมของวิทยาศาสตร์หรือศาสนา  
ปัญหาเกี่ยวกับจักรวาลวิทยาจริงๆ แล้วเป็นปัญหาที่หุ้มถึงกันได้ไม่สิ้นสุดในทางวิทยาศาสตร์  
ทฤษฎีใหม่ๆ เกี่ยวกับการกำเนิดของจักรวาล, เอกภพ หรือมนุษย์ ยังมีการประกาศให้รับรู้  
เพิ่มเติมอยู่เสมอ ส่วนในทางศาสนาการอธิบายความในเรื่องดังกล่าวก็ผันแปรไปตามความเชื่อ  
หรือหลักยึดที่แตกต่างกัน ศาสนาที่เป็นแบบเทวนิยม (Theism) ก็ย่อมอ้างถึงพระเจ้าในฐานะ  
พระเจ้าให้กำเนิดหรือพระเจ้าผู้สร้าง ส่วนศาสนาที่เป็นแบบอเทวนิยม (Atheism) ก็ย่อมอธิบายไป  
อีกแบบ โดยไม่อ้างอิงไปถึงพระเจ้า สำหรับพุทธศาสนาก็มีคำอธิบายในเชิงจักรวาลวิทยาของ  
ตัวเองเช่นเดียวกัน น่าสนใจที่คำอธิบายส่วนนี้เข้าไปปรากฏเป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์ธรรมศาสตร์  
หรือธรรมศาสตร์ ถึงแม้จะไม่มีถ้อยคำบรรยายความมากนักก็ตาม เนื้อหาในเชิงจักรวาลวิทยาอาจ

คู่มือลักษณะเป็นนิยายหรือเรื่องไร้สาระหากมองด้วยวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ทว่าหากพิจารณาในแง่ที่แฝงอยู่แล้ว จักรวาลวิทยาเชิงพุทธได้ช่วยไขคำตอบต่อประเด็นปัญหาสำคัญๆ เกี่ยวกับเรื่องธรรมชาติของมนุษย์, สังคม รวมถึงตลอดทั้งบทบาทของผู้ปกครองและที่สำคัญคือ จุดมุ่งหมายเรื่องความเป็นธรรมของการใช้อำนาจอรัฐ ไม่ว่าจะเรียกการใช้อำนาจอรัฐในรูปของคำสั่ง, กฎเกณฑ์หรือกฎหมายก็ตามที่

ในแง่ของรายละเอียด หากเราเริ่มจากการเปรียบเทียบกับจักรวาลวิทยาในมานวธรรมศาสตร์ของฮินดู ประวัติการก่อกำเนิดของโลกและชีวิตเริ่มจากการบรรยายถึงความมืดมิดของโลก หลังจากนั้นพระเจ้าจึงทรงทำลายความมืดมิดนั้น จนเกิดวิวัฒนาการชีวิตต่างๆ ขึ้นต่อมาอันรวมทั้งมนุษย์ด้วย ความโดยย่อตั้งกล่าวแตกต่างจากสิ่งที่บรรยายไว้ในธรรมสัทถัมของฝ่ายพุทธ โดยที่ประวัติการกำเนิดของโลกและชีวิตในธรรมสัทถัมฉบับของไทยในกฎหมายตราสามดวงและฉบับของพม่ามีใจความใกล้เคียงกันอย่างมาก<sup>(79)</sup> ดังนั้นแล้วเราคงถือเอาข้อความในตอนต้นของธรรมศาสตร์ในกฎหมายตราสามดวงเป็นตัวแทนความคิดเรื่องจักรวาลวิทยาในธรรมสัทถัมพอได้กระมัง เพื่อประโยชน์แก่การทำความเข้าใจที่สมบูรณ์ขอให้พิจารณาจากเนื้อหาละเอียดในธรรมศาสตร์ของกฎหมายตราสามดวงดังนี้.<sup>(80)</sup>

“...กิริ ดั่งจได้ฟังมาในปถมกัลปแรกตั้งแผ่นดินนั้น มีกำแพงจักรวาลแลเขาพระสุเมรุราช แลสัตะประวิทันทะเลบรรพตทั้ง 7 ทวีปใหญ่ 4 ทวีปน้อย 2000 มหาสมุทร 4 แดไม่ใหญ่ประจำที่ทั้ง 7...แดในปถมกัลป เกิดกอบัวมีดอกห้า บอกสัญญาณมีตรอันจะอุบัติแห่งสมเด็จพระพุทธเจ้าทั้งห้าพระองค์ อันจได้ตรัสในพิทกัลปนี้ แดพรหมทั้งปวงหอมอาบดินลงมากินพระสุธารส ครั้นนานมาทิพระสาหารก็อันตระธานถอยรส รูปทิพยที่ปรากฏก็เสื่อมลงๆ มิได้คงโดยเพศวิไลยพรหม ครั้นนานมาก็บริโภคะชาติชาติเป็นอาหาร สรรพะอันตระธานเสื่อมสิ้นตักดาเคชเพศพรหมก็หาย กลายเป็นแพศบุรุษเพศฉวี บังเกิดมีฉรรตราส้องเสพยอัศจรรย์ เกิดบุตรนัดดาสืบสืบกันมาแล้วจึงตั้งเป็นคามเขตเคหา ในที่สาธุทิศประเทศต่างๆ”

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

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

ประวัติของโลกและการกำเนิดมนุษย์ในธรรมศาสตร์จบลงเพียงความที่ถ่ายทอดให้ศึกษาข้างต้น ต่อจากนั้นก็เป็นเรื่องประวัติการกำเนิดของคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ เนื้อหาของประวัติโลกดังกล่าว ค่อนข้างย่ออย่างมา เนื่องจากการตัดทอนมาอีกทีหนึ่งจากพระไตรปิฎกในพุทธศาสนา ความที่ปรากฏบอกเราเพียงให้ทราบถึงเรื่องคร่าว ๆ เกี่ยวกับภูมิศาสตร์โลก กำเนิดของมนุษย์ชายหญิงที่เริ่มจากพรหมที่เสื่อมตักดาเดช เนื่องจากจุดเริ่มต้นที่เกิดหอมกลั่นดินแล้วลงมากินดินรวมทั้งการเกิดบ้านเมืองขึ้นหลังการแพร่หลายเผ่าพันธุ์มนุษย์ต่อมา ความทั้งหมดนี้ดูเหมือนไม่ให้นัยสำคัญนักต่อการตีความในเชิงทฤษฎีทางสังคม, การเมืองหรือกฎหมาย เหตุผลคงเนื่องจากการย่อความจากคติในพุทธศาสนามากเกินไป เข้าใจว่าที่เขียนไว้ในธรรมศาสตร์คงเป็นไปเพื่อรักษาแนวเนื้อหาของธรรมศาสตร์แบบฮินดูเอาไว้ ที่ต้องเริ่มต้นด้วยเรื่องการกำเนิดโลกก่อน อีกประการหนึ่งธรรมศาสตร์หรือธรรมศาสตร์เชิงพุทธมีพัฒนาการในเชิงนิติศาสตร์ที่สูงกว่าแบบฉบับดั้งเดิมของฮินดู ในแง่ที่มุ่งเนื้อหาเกี่ยวกับการปฏิบัติในทางโลกมากกว่าทางธรรม ดังนั้นเค้าโครงเนื้อหาในเชิงศาสนาต่าง ๆ จึงถูกตัดหรือลดทอนลงเพื่อให้คัมภีร์นี้เป็นคัมภีร์ทางกฎหมายมากกว่าคัมภีร์ทางศาสนาปนกฎหมาย อย่างไรก็ตาม การคงไว้ซึ่งเรื่องราวเกี่ยวกับประวัติโลกในธรรมศาสตร์คงไม่ทำให้เกิดจากเหตุผลในเชิงยึดรูปแบบการเขียนเท่านั้น หากยอมสะท้อนถึงการยอมรับต่อความสำคัญของจักรวาลวิทยาแบบพุทธเอาไว้ ขณะเดียวกันก็พยายามรวบรัดเนื้อหาเพื่อมิให้กลายเป็นคัมภีร์ทางศาสนามากเกินไป มองในแง่นี้ประวัติการกำเนิดโลกและชีวิตในธรรมศาสตร์จึงอาจนับเป็นตัวอย่างภาพเขียนสำคัญที่ตั้งไว้ในระยะไกลให้เห็นภาพเพียงราง ๆ ขณะเดียวกันก็เรียกร้องให้ผู้มีสายตายาวไกลเดินเข้าใกล้เพื่อศึกษารายละเอียดให้มากขึ้น

ต้นกำเนิดเนื้อหาโดยย่อของจักรวาลวิทยาในธรรมศาสตร์แท้จริงแล้วอยู่ที่ "อัคคัณฺณสูตร" ในพระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ที่มณิกายปาฎิกวรรค สุตตันตปิฎก เล่ม 3

อัคคัณฺณสูตร เริ่มต้นเนื้อความด้วยจุดหมายที่จะหักล้างความเชื่อเรื่องวาระของอินเดียโบราณที่แบ่งแยกคนออกเป็นวาระต่าง ๆ 4 วาระตามชาติกำเนิด ในจำนวนวาระทั้ง 4 วาระพราหมณ์จัดเป็นวาระประเสริฐสูงสุด โดยมีความเชื่อทางศาสนานับสนุนด้วยว่าพราหมณ์เท่านั้นที่เป็นวาระขาวหรือวาระบริสุทธิ์ เนื่องจากมีกำเนิดจาก อก, ปากของพระพรหมผู้สร้างโลก คติเรื่องวาระของศาสนาพราหมณ์ได้จำแนกคุณค่าของมนุษย์อย่างไม่เท่าเทียมกัน โดยถือเอาเสมือนชาติกำเนิดเป็นไม้วัด ในแง่นี้ศาสนาพุทธที่กำเนิดขึ้นมาใน

ลักษณะเป็นวิภาษวิธี (Dialectic) กับศาสนาพราหมณ์จึงได้แย้งความเชื่อนี้ พร้อมเสนอคติความคิดใหม่ที่ก้าวหน้ากว่าโดยมองคุณค่าของคนที่การปฏิบัติ ปฏิบัติชอบของแต่ละคน ในการโต้แย้งความเชื่อเรื่องวรรณะโดยเฉพาะประเด็นความสูงส่งบริสุทธิ์ของพราหมณ์ อัครคณูญสูตรได้กล่าวถึงพระดำรัสของพระพุทธเจ้าซึ่งมีต่อสามเนตรสองรูป ความสำคัญตอนหนึ่งของพระดำรัสมีอยู่ว่า :<sup>(๘๑)</sup>

“...ดูกรวาเสฏฐะ และภารทวาชะ พวกพราหมณ์ระลึกถึงเรื่องเก่าของพวกเขาไม่ได้ จึงพากันพูดอย่างนี้ พราหมณ์พวกเดียวเป็นวรรณะที่ประเสริฐสุด วรรณะอื่นเลวทราม...พวกพราหมณ์เป็นบุตรเกิดจากอูระ เกิดจากปากของพรหมมีกำเนิดมาจากพรหม พรหมเนรมิตขึ้นเป็นทายาทของพรหมดังนี้ ดู กรววาเสฏฐะและภารทวาชะ ก็ตามที่ปรากฏอยู่แลคือ นางพรหมณีทั้งหลายของพวกพราหมณ์ มีระดูบ้าง มีครรภ์บ้าง คลอดอยู่บ้าง ให้ลูกกินนมอยู่บ้าง อันที่จริงพวกพราหมณ์เหล่านั้นก็ล้วนแต่เกิดจากช่องคลอดของนางพรหมณีทั้งนั้น...”

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

ภายใต้จักรวาลวิทยาของพุทธศาสนา มีการพรรณนาความถึงวัฏจักรของโลกที่มีแตกดับพินาศ และเจริญสลับเปลี่ยนกันไป<sup>(๘๒)</sup> จากนั้นก็ก้าวความไปไกลถึงกาลหนึ่งที่จักรวาลมีต้นกำเนิดไปด้วยความมึนมน ไม่มีทั้งดาวฤกษ์และดาวนพเคราะห์ ไม่มีกลางวันกลางคืน ไม่มีทั้งกาลและเทศะ ขณะเดียวกันก็บอกเล่าถึงสิ่งมีชีวิตหนึ่งซึ่งมีลักษณะน่าอัศจรรย์ ความในพระ-

<sup>(๘๑)</sup> พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับสังคายนา ในพระบรมราชูปถัมภ์ พุทธศักราช 2539, เล่ม 11 พระบาลีสุตตันตปิฎก, ทีฆนิกาย

<sup>(๘๒)</sup> จากจุดนี้เองที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เห็นว่า คติของพุทธศาสนาไม่มีเรื่องกำเนิดของโลก และชีวิต การ “จุติ” ของเทวดาหรือ “สัตว์” ที่ลงมาเกิดตามทีกล่าวไว้ในอัครคณูญสูตร ก็ไม่ได้ชี้ถึงจุดกำเนิดที่แท้จริงของโลก แต่เป็นส่วนหนึ่งของวัฏจักรที่หมุนไปโดยไม่รู้จุดเริ่มต้นหรือจุดลงท้าย อย่างไร สมบัติ จันทร์วงศ์และ ชัยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองและสังคมไทย”, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณกิจ, 2523), หน้า 378

ไตรปิฎกใช้คำว่า "สัตว์" หากมิใช่สัตว์สามัญชั้นต่ำธรรมดา ทว่าเป็นสัตว์ที่เกิดในชั้นอภัสสร-  
พรหม (พรหมโลกชั้นหนึ่งในรูปพรหม 16 ชั้น) ไม่มีเพศชายหญิง และที่สำคัญคือเป็นสัตว์ที่  
"สำเร็จกิจได้ตั้งใจนึก มีปิตีเป็นอาหาร มีรัศมีชานออกจากกายของตนเอง สัตว์จรไปได้ในอากาศ  
อยู่ในวิมานอันงาม สถิตย์อยู่ในตนนั้นนานแสนนาน" คำบรรยายตอนนีฟังดูแล้วออกเป็นเรื่อง  
เหลือเชื่อเต็มที่ จำเพาะสัตว์ดังกล่าวก็ดูเป็นเทพหรือเทวดามากกว่าสัตว์ตามความเข้าใจทั่วไป  
เพราะสำเร็จธรรมชั้นสูงไม่ต้องกินอาหาร มีกายทิพย์รัศมีเรืองรองเหาะเหินไปไหนได้ และบาง  
ท่านก็ตีความสัตว์พวกนี้เป็นพรหมมนุษย์ อย่างไรก็ตามการทำความเข้าใจต่อการนำเสนอ  
เนื้อหาเช่นนี้คงต้องมุ่งที่นัยความหมายหรือคติความคิดที่สอดแทรกอยู่มากกว่าที่จะไปเข้มงวด  
จริงจังกับถ้อยคำที่แสดงออกจนเกินไป สาเหตุที่น่าสนใจติดตามคงอยู่ที่เรื่องราวต่อมาที่มี  
เหตุการณ์ใหม่เกิดขึ้น เมื่อ "เวลาล่วงเลยมาช้านาน" โดยเกิดสิ่งประหลาดที่นำมาซึ่งความ  
เปลี่ยนแปลงใหญ่หลวงต่อ "สัตว์" พิเศษชนิดนั้นและมนุษย์โลกต่อมา สิ่งประหลาดนี้เรียกว่า  
"วันดิน" หรือ รสปรูรี : "เกิดวันดินลอยอยู่บนน้ำทั่วไป ได้ปรากฏแก่สัตว์เหล่านั้นเหมือน  
นมสดที่บุคคลเคี้ยวให้งวดแล้วตั้งไว้ให้เป็นจับเป็นฝ้ายอยู่ข้างบนมีสีคล้ายเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี  
ฉะนั้นมีรสอร่อยจรรวมฝั่งเล็ก..." หลังเกิดวันดินก็เกิดมีสัตว์ผู้หนึ่ง ซึ่งพระไตรปิฎกใช้คำว่า  
"เป็นคนโลก"<sup>(๕๓)</sup> ลองชิมวันดินดู สัมผัสถึง "รสอร่อยจรรวมฝั่งเล็ก" ของวันดิน กระทั่ง  
เกิดชาวชานกลายเป็น "ความอยาก" ขึ้น จากนั้นก็มีสัตว์ผู้อื่นกระทำตามกันบ้างจนเกิด  
ความอยากหรืออาการติดอกติดใจในวันดินเป็นการใหญ่ เมื่อสัตว์ดังกล่าวพากันกินวันดิน  
เข้าไปมากๆ ปรากฏการณ์ที่สำคัญยิ่งต่อมาก็เกิดขึ้น กล่าวคือ รัศมีกายของสัตว์เหล่านั้นก็หายไป  
เมื่อรัศมีกายหายไปแล้ว ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ก็ปรากฏ และตามมาด้วยการปรากฏสิ่ง  
สำคัญอื่นๆ ทั้งดาวฤกษ์ ดาวนพเคราะห์ กลางวัน กลางคืน ตลอดจนกาละ และฤดูกาลต่างๆ  
ด้วยเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงเหล่านี้เอง "โลกนี้จึงได้กลับเจริญขึ้นอีก" (ครั้งหนึ่ง)<sup>(๕๔)</sup>

(๕๓) น่าสังเกตเพิ่มเติมว่า ความเดิมในพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับก่อนที่จะมีการสังคายนาสำเร็จ ในปี 2530 คือ  
"เป็นคนโลน" ความแตกต่างปรากฏจากคำ "โลน" กับ "โลก" "โลน" หมายถึง "การใช้กิริยาวจาไม่สุภาพ เพื่อให้ชิน"  
(พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน) ส่วน "โลก" เป็นเรื่องของความอยากได้ที่ไม่รู้จักพอ ความแตกต่างของถ้อยคำนี้นับ  
เป็นเรื่องน่าคิดเพราะ "สัตว์ผู้หนึ่ง" ที่เป็นคนโลน/โลก เป็นสัตว์ "ตัวแรก" ที่เริ่มพฤติกรรมอันก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง  
ใหญ่หลวงต่อมา โลนหรือโลกย่อมใช้แทนคำถึงคุณสมบัติทางจิตของสัตว์ตัวแรกนั้น การใช้คำ "โลก" แทน "โลน" ดู  
เป็นการเปลี่ยนคุณสมบัติทางจิตของสัตว์ตัวแรกให้ดูคล้ำลง

(๕๔) ผู้สนใจรายละเอียดของกราววิเคราะห์วิจัยกำเนิดของเอกภพ ตามคติความเชื่อในพุทธศาสนา อาจศึกษาได้จาก  
รายงานการวิจัย เรื่องการศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีกำเนิดเอกภพระหว่างพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ โดย รศ.ทวี นิลสมภพ,  
คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2531



เรื่องราวในพระไตรปิฎกข้างต้นได้แฝงด้วยนัยที่สำคัญอย่างมากในคติพื้นฐานของพุทธศาสนาที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์, หรือพฤติกรรมมนุษย์กับธรรมชาติ แม้สัตว์ที่เป็นอภิสัตว์พรหม จะมีโซ่มนุษย์โดยตรง หากถือตามเรื่องราวที่ปรากฏ (ตามมา) ก็คงนับเนื่องได้เป็นโคตรเหง้าแห่งตระกูลมนุษย์ต่อมา เราจะเห็นได้ว่าการเกิดขึ้นของธรรมชาติ (ดวงอาทิตย์, ดวงจันทร์ หรือฤดูกาล) เป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมของ "สัตว์" ดังกล่าว ที่เดิมบริโภค "ปิติ" (ถือศีลกินวาตา) เป็นอาหาร หากหันมากิน "จวันดิน" ซึ่งจัดเป็นวัตถุแห่งการบริโภคที่มีความหยาบมากกว่า "ปิติ" อย่างเทียบกันไม่ได้ การหันมากิน "จวันดิน" จึงเป็นการกระทำที่ผิดปกติวิสัยหรือผิดธรรมชาติของสัตว์ที่สำเร็จธรรมชั้นสูง หากยังไม่ถึงขั้นหลุดพ้นจนหมดความอยากใดๆ โดยสิ้นเชิง ดังนั้นจึงมี "สัตว์โลกผู้หนึ่ง (ที่) เป็นคนโลก" หลงพลัดไปเสพยาจวันดินเข้า กล่าวดังนี้ความโลภจึงเป็นหน่อเชื้อสำคัญหนึ่งของการเปลี่ยนแปลง ที่เมื่อปะทะกับความเขี้ยววนของวัตถุคือจวันดินเข้า เลยเกิดเป็นปัจจัยการที่นำไปสู่ห่วงโซ่แห่งอุบัติการณ์ต่างๆ ตามมา

เหตุการณ์สำคัญต่อมา หลังจากที่พวกสัตว์หมดทิพย์ภวะ ต้องหันมากินจวันดินเพื่อความอยู่รอดแล้ว นานเข้าๆ สัตว์เหล่านั้นก็มีสภาพร่างกายเปลี่ยนแปลงไป กล่าวคือ มีร่างกายแข็งกล้าขึ้น ทั้งมีวพรรณก็เกิดความหยาบละเอียดต่างกันไป ความแตกต่างของมีวพรรณที่เกิดขึ้นนับเป็นอีกจุดเปลี่ยนที่สำคัญ เนื่องจากเกิดมี "การดูหมิ่นถือตัว" กันขึ้น จากการเปรียบเทียบความงามของมีวพรรณกัน ลักษณะการถือมีว, เหยียดมีวกันหรืออีกนัยหนึ่งคือการถือวรรณะครั้งแรกในประวัติศาสตร์ ส่งผลลัพท์ให้จวันดินหรืออาหารหล่อเลี้ยงชีวิตหายไปอย่างแปลกประหลาด ตรงนี้จะเรียกว่าเป็นบทลงโทษครั้งแรกก็ได้กระมัง ต่อความผิดบาปของการถือมีวกันเมื่อสูญจวันดินไปแล้ว ครั้นต่อมาก็เกิด "สะเกิดดิน" ลักษณะคล้ายเห็ดขึ้นมาให้สัตว์เหล่านั้นกินแล้วการณ็ก็กลับเหมือนเดิมอีก เมื่อกินเข้าไปนานเข้าก็เกิดความแตกต่างของมีวพรรณ มีการเหยียดมีว แล้วก็จบลงด้วยการสูญหายไปของ "สะเกิดดิน" ต่อจากนั้นก็ปรากฏ "เครือดิน" ที่คล้ายผักบุงขึ้นให้กินแทน และเหตุการณ์ก็เดินเรื่องไปเหมือนเดิมคือ เครือดินหายไปไหนที่สุด การเกิดแล้วดับถึงสามครั้งของดินที่มีลักษณะพิเศษดังกล่าวจะสะท้อนความโง่เขลาของสัตว์อย่างมากที่ไม่มีการสรุปทบทวนถึงความผิดพลาดของพวกตนที่ผ่านมา ทำได้แต่เพียงจับกลุ่มชุมนุมกันและพรวดพราดย้ายสิ่งทีสูญหายไปเท่านั้น ที่สำคัญอันควรนับเป็นคติเตือนใจคือเมื่อใดที่มีการประพฤติผิดธรรมหรือเกิดอกุศลธรรมในหมู่สัตว์แล้วยอมนำไปสู่ความผิดปกติ

หรือความเสื่อมแห่งธรรมชาติ อันเป็นผลเสียหายต่อเหล่าสัตว์เอง และนี่คือการเข้าถึงอิทธิพลแห่งการประกอบกรรมที่มีต่อธรรมชาติอย่างชัดเจน

หลังการสิ้นสุดของ "เครื่องดิน" เหตุการณ์ต่อแต่นั้นนับเป็นก้าวสำคัญแห่งการปรากฏขึ้นของมนุษย์และสังคม โดยเริ่มจากการเกิด "ข้าวสาลี" ที่มีลักษณะพิเศษคือ "เกิดขึ้นเองในที่ที่ไม่ต้องไถ เป็นข้าวไม่มีราก ไม่มีแกลบ ชาวสะอาด กลิ่นหอม มีเมล็ดเป็นข้าวสาร" เหล่าสัตว์ก็พากันมาเก็บข้าวสาลีนี้กินเป็นอาหาร เรื่องนามหัตถ์จรยต์ต่อคือเมื่อเก็บข้าวสาลีนี้กินเวลาเย็น รุ่งเช้าข้าวสาลีชนิดนั้นก็จะมีเมล็ดสุกขึ้นนอกแทนที่ หรือเก็บกินตอนเช้า ตกเย็นก็จะมีเมล็ดสุกขึ้นนอกแทนที่ ดูประหนึ่งข้าวทิพย์ที่ไม่มีการบรพว่อง หลังจากเก็บกินข้าวสาลีเป็นอาหารมาได้นานแสนนานก็เกิดอุบัติเหตุสำคัญ :

"สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายแข็งแกร่งทุกที ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏว่าแตกต่างกันออกไป สตรีก็มีเพศหญิงปรากฏ และบุรุษก็มีเพศชายปรากฏ นัยว่าสตรีก็จ้องดูบุรุษอยู่เสมอ และบุรุษก็จ้องดูสตรีอยู่เสมอ เมื่อคนทั้งสองเพศต่างก็จ้องดูกันและกันอยู่เสมอ ก็เกิดความกำหนัดขึ้น เกิดความเร่าร้อนขึ้นภายใน เพราะความเร่าร้อนเป็นปัจจัย เขาทั้งสองจึงเสพเมถุนธรรมกัน"

กำเนิดแห่งข้าวสาลี จึงเชื่อมโยงไปสู่กำเนิดแห่ง "คน" ที่มีการแยกเพศชายหญิงแตกต่างกัน ขณะเดียวกันความกำหนัดหรือกามตัณหาอันเกิดจากการเพ่งดูกันของคนต่างเพศก็ก่อให้เกิดการร่วมประเวณีสืบเผ่าพันธุ์กันต่อมา

การร่วมประเวณีของชายหญิงครั้งแรกในโลกย่อมไม่ใช่สิ่งปกติธรรมดาในสายตาของผู้อื่นในกาลนั้น เพราะเป็นพฤติกรรมที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน ดังนั้นจึงเกิดการประณามต่อต้านขึ้นในหมู่คน (สัตว์) ด้วยกันเอง โดยการ "โปรยฝุ่นใส่บ้าง โปรยขี้เถ่าใส่บ้าง โยนมูลโคใส่บ้าง พร้อมกับพูดว่า คนชาติชั่วจงฉิบหาย...แล้วพูดต่อไปว่า ก็ทำไม ขึ้นชื่อว่าสัตว์จึงทำแกสัตว์เช่นนี้เล่า" นอกจากการต่อต้านโดยการขว้างปาสิ่งสกปรกและคำทอแล้ว ผู้ประกอบกรรมทางเพศดังกล่าวยังถูกเนรเทศไม่ให้เข้ากลุ่มเข้าพวกเป็นระยะเวลาหนึ่งๆ ด้วย นำสังเกตว่าทำที่ทั่วไปต่อกฎประกอบกิจประเวณีแสดงออกถึงมาตรฐานทางศีลธรรมที่ค่อนข้างสูงส่งเรื่องการยัดมันในพหุภพจรรย ขณะเดียวกันการเสพสังวาสระหว่างชายหญิง ก็ย่อมนับได้เป็นการก่อบาปกรรมหรือเป็นการกระทำผิดครั้งแรกในสายตาของคนด้วยกันเองที่มีโทษด้วยการถูกขว้างปาและถูกเนรเทศชั่วคราว เมื่อมองจากปัจจุบันมาตรฐานทางศีลธรรมดังกล่าวก็มีการพัฒนาเปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก แต่ถึงจะถือเอาการร่วมประเวณีเป็นเรื่องปกติในยุคสมัยหลัง พฤติกรรมทางเพศ

ดังกล่าวก็ยังจัดเป็นเรื่องละเอียดอ่อนอยู่มากดังที่ยังปรากฏเงื่อนไขทางกฎหมายเข้าไปควบคุม จำกัดอยู่ไม่ว่าจะเป็นเรื่องอายุขั้นต่ำของการสมรสหรือบทกฎหมายเรื่องการพราศ์ผู้เยาว์ เป็นต้น

หลังจากการประพาศติผิดทางกามครั้งแรกของคน ความผิดบาปอย่างใหม่ก็มีเกิดตามมา ความผิดครั้งที่สองของคนเปลี่ยนมาที่เรื่องเกี่ยวกับทรัพย์ ต้นเรื่องมาจาก "สัตว์ผู้หนึ่งเกิดความเกียจคร้านขึ้น จึงได้มีความเห็นอย่างนี้ว่า ตูก่อนท่านผู้เจริญ เราช่างลำบากเสียนี้ กระไรที่ต้องไปเก็บข้าวสาธิตมาทั้งในเวลาเย็นสำหรับอาหารเย็นทั้งในเวลาเช้าสำหรับอาหารเช้าอย่างกระนั้นเลย เราควรไปเก็บเอาข้าวสาธิตมาไว้เพื่อบริโภคทั้งเย็นทั้งเช้าคราวเดียวกันเถิด" เมื่อมีผู้หนึ่งเริ่มทำสิ่งที่ถือเป็นการสะสมอาหารขึ้น ก็มีผู้ทำตามกันต่อมา โดยมีปริมาณการสะสมเพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ จากการเก็บสะสมเพื่อกินให้พอในหนึ่งวัน ก็เพิ่มการสะสมหวังให้กินได้มากวันยิ่งๆ ขึ้น จนกระทั่งกฎแห่งความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมของคนกับธรรมชาติ ได้สำแดง ตัวขึ้นอีกครั้ง บังเกิดการเปลี่ยนแปลงให้ข้าวสาธิตที่เคยมีอุดมสมบูรณ์ประหนึ่งข้าวทิพย์ต้อง "กลายเป็นข้าวมีรำห่อเมล็ดบ้าง มีกลบหุ้มเมล็ดบ้าง ต้นที่ถูกเกี่ยวแล้วก็ไม่กลับงอกแทน"

เมื่อความอุดมสมบูรณ์แห่งอาหารที่เป็นเสมือนทรัพย์พื้นฐานของชีวิตเสื่อมสลายลง ขณะที่คนได้ตัดสินใจการสังสมแล้ว ปัญหาความขาดแคลนจึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่พ้น หมูสัตว์/คนทั้งหลายจึงจับกลุ่มประชุมกันปรึกษารูปแบบปัญหาที่เกิดขึ้น จนได้ข้อสรุปเป็นทางออกว่า "พวกเราควรรมาแบ่งข้าวสาธิตและปักปันเขตแดนกันเสียเถิด" ข้อตกลงตอนนี้นับเป็นเรื่องสำคัญมากๆ อีกจุดหนึ่ง ประการแรก ข้อตกลงแบ่งข้าวสาธิตและปักปันเขตแดนอาจตีความได้เป็นเสมือนกำเนิดครั้งแรกแห่งกฎเกณฑ์ซึ่งวางบรรทัดฐานหรือจัดระบบการแบ่งสรรผลประโยชน์ในสังคม (จินตนาการ) เริ่มแรกสถานะแห่งกฎเกณฑ์นี้ย่อมมองได้ทั้งในรูปข้อตกลงของชุมชน, ประเพณีหรือกระทั่งกฎหมายจารีตประเพณี ข้อเสนอใจคือหากอนุมานว่ามันเป็นรูปแบบหนึ่งของการก่อกำเนิดกฎหมาย (จารีตประเพณี) กฎหมายโดยนัยนี้ก็ไม่ได้มาจากเจตน์จำนงของผู้มีอำนาจคนใดคนหนึ่งหรือไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ หากเกิดขึ้นจากการตกลงปลงใจของเหล่าสัตว์ที่ "พากันมาจับกลุ่มประชุมกัน" นัยแห่งประชาธิปไตย (ในระดับหนึ่ง) หรือการมีส่วนร่วมของสมาชิกชุมชนในการวางกฎเกณฑ์ย่อมสะท้อน ให้ปรากฏจนอาจจัดเป็นหลักคิดพื้นฐานแบบพุทธ ในเรื่องธรรมชาติหรือกระบวนการออก กฎเกณฑ์ที่มีผลบังคับต่อผู้คนทั่วไป อันเป็นหลักคิดที่อยู่ฝากตรงข้าม

## กับแนวคิดเผด็จการโดยสิ้นเชิง

ประการต่อมาข้อตกลงแบ่งข้าวสาลีฯ ยังอาจพิจารณาได้เท่ากับการย้ายการยอมรับหรือสนับสนุนต่อการครอบครองทรัพย์สินในลักษณะของใครของมัน จะเรียกว่าเป็นการยอมรับต่อ "ระบบทรัพย์สินส่วนตัวหรือทรัพย์สินของเอกชน" ก็คงได้ ในการแปลความจากแง่มุมหนึ่ง "ทรัพย์สินเอกชนจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของข้อตกลงทางสังคม เพื่อแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น จากการที่มนุษย์เริ่มตั้งสมมติฐานเกินกว่าที่สมดุลย์ธรรมชาติจะมีให้ได้"<sup>(๘๕)</sup> อย่างไรก็ตามจุดเริ่มต้นของทรัพย์สินเอกชนตามอัครคัญญสูตร ความจริงแล้วอาจนับย้อนหลังไปได้ตั้งแต่มีการเริ่มเก็บสะสมทรัพย์สิน (ข้าวสาลี) เกินกว่าความจำเป็นในการประทังชีพ ข้าวสาลีส่วนที่นำมาเก็บกักตุนเมื่อไว้สำหรับมือหน้า ทั้งๆ ที่ไม่มีวิวัฒนาการขาดแคลนของข้าวสาลีที่เป็นทรัพย์สินส่วนรวม ย่อมนับเนื่องได้เป็นทรัพย์สินส่วนตัวของผู้เก็บกักไว้แล้ว และที่จุดนี้ก็มีประเด็นน่าโยงเปรียบเทียบกับแนวคิดหรืออุดมการณ์สิทธิมนุษยชนของตะวันตก กล่าวคือในยุคแรกๆ ของสิทธิมนุษยชน (สมัยเริ่มต้นระบบทุนนิยม) ได้มีการประกาศย้ำอยู่มากในเรื่องสิทธิธรรมชาติในทรัพย์สินส่วนตัว (Natural Right to Private Property) นำคิดที่ว่าในคติของพุทธศาสนาเมื่อดูจากพระสูตรดังกล่าวแล้ว การถือสิทธิในข้าวสาลีจะจัดได้เป็นสิทธิตามธรรมชาติแบบตะวันตกใหม่ ในทรรศนะของนักวิชาการบางท่านสิทธิในการครอบครองทรัพย์สินดังกล่าวไม่เป็นสิทธิตามธรรมชาติ หากเป็นวิธีการที่ตกลงกันเพื่อแก้ไขปัญหาการดำรงชีวิต<sup>(๘๖)</sup> และความจริงแล้วโดยภาพทั่วไปพุทธศาสนาก็ไม่ได้เน้นความสำคัญของเรื่องสิทธิในทรัพย์สินหรือกระทั่งสิทธิมนุษยชนอื่นๆ เช่นอย่างตะวันตก เนื่องจากสิทธิต่างๆ แบบนั้นเป็นไปเพื่อได้มาซึ่งวัตถุ หรือสิ่งต่างๆ อันเป็นอนิจจังเท่านั้นเอง<sup>(๘๗)</sup> ความคิดเรื่องสิทธิแบบตะวันตกอีก ๆ ลงแล้วย้งวนเวียนอยู่กับเรื่องอัตตาของคน ปิศาจบุคคล ขณะที่พุทธศาสนานับความสำคัญสูงสุดไปที่การก้าวข้ามพ้นอัตตาสู่พรหมแดนแห่ง "ปัญญา" ทางจิตวิญญาณและ "เมตตาธรรม" อย่างไรก็ตาม เมื่อย้อนกลับมาหาพระสูตรอีกครั้ง การที่คนในภาวะธรรมชาตินี้เสรีในการเก็บ

<sup>(๘๕)</sup> วีระ สมบูรณ์, "รัฐธรรมนูญในอดีต", อ้างแล้ว, หน้า 17

<sup>(๘๖)</sup> เพิ่งอ้าง, หน้าเดียวกัน

<sup>(๘๗)</sup> เคนท์ จามริก, "พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน", (สถาบันไทยคดีศึกษา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2525), หน้า 13

ตะสมข้าวสาธิตไว้เกินความจำเป็น ก็อาจแสดงออกถึงการมีสิทธิโดยธรรมชาติในทรัพย์สินแบบหนึ่งได้เช่นกัน แม้จะไม่ตรงกับแนวคิดเรื่องสิทธิธรรมชาติของตะวันตกทุกแง่มุมก็ตาม โดยจุดต่างสำคัญอยู่ที่พุทธศาสนาเรามีได้เกิดทุนสนับสนุนสิทธิดังกล่าวเหมือนของเขา

ความข้อนี้อาจเห็นประจักษ์เมื่อหันมาพิจารณาเรื่องราวในอัครคัมภีร์อรรถกถา การดำรงอยู่หรือมีขึ้น ซึ่งทรัพย์สินเอกชนหรือข้าวสาธิตในส่วนครอบครองของแต่ละคน มิใช่เป็นเรื่องตื้นๆ ตรงกันข้ามกลับกลายเป็นที่มาหรือเงื่อนไขของปัญหาต่างๆ ตามมา ดังเห็นได้หลังจากการยืนยันการถือครองข้าวสาธิตหรือทรัพย์สินใดของใครของมันแล้ว ก็เกิดการลักทรัพย์กันขึ้นจากมูลเหตุแห่งความโลภจนมีการจับกุมตัว จุดนี้จะเรียกว่าเป็นการกำเนิดของอาชญากรรมครั้งแรกก็คงได้กระมัง จัดเป็นอาชญากรรมเกี่ยวกับทรัพย์ หากในการทำผิดครั้งแรกยังไม่มี การลงโทษทัณฑ์กัน เพียงแต่ตักเตือนมิให้กระทำอีก แม้สัตว์นั้นจะรับค่าไม่ทำอีก หากต่อมาก็ยังไม่วายหลายจำละเมิดซ้ำจะที่ได้ให้ไว้โดยมีการกระทำผิดในลักษณะดังกล่าวขึ้นอีกหลายครั้ง ในที่สุดจึงเกิดมีการลงโทษทางกายกันขึ้นต่อผู้กระทำผิด เนื่องจากเห็นว่า...

*“ท่านกระทำการอันชั่วช้านัก ที่สงวนส่วนของตนไว้ ไม่เอาส่วนที่เขาไม่ได้ให้มาบริโภค ท่านอย่าได้กระทำการอันชั่วช้าเห็นปานนี้อีกเลย สัตว์พวกหนึ่งใช้ฝ่ามือตบตี พวกหนึ่งใช้ก้อนดินขว้างปา พวกหนึ่งใช้ท่อนไม้ตี...”*

ลักษณะการลงโทษดังกล่าวคงมีลักษณะเป็นการ “ประชาทัณฑ์” ที่ก่อปรด้วย ความรุนแรงถึงขนาดใช้ท่อนไม้ตีกัน เหตุการณ์ตอนนี้นับว่าสะท้อนความขัดแย้งที่เพิ่มขีดสูงขึ้นไปอย่างมากในหมู่นกยูงแรกเริ่ม พร้อมกับแสดงถึงความเสื่อมทรามอย่างรุนแรงด้านจริยธรรมของชน (บางคน) ที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นสัตว์ชั้นอากาศสรรพหมีที่กินเพียงปติเป็นอาหาร

วิกฤตการณ์ด้านจริยธรรมครั้งนี้ สร้างความทุกข์กังวลอย่างมากในหมู่นกที่ยังมีโม-ธรรมอยู่ การประชุมปรึกษาหารือในหมู่ “สัตว์ชั้นผู้ใหญ่” จึงเกิดขึ้น จนได้คำตอบสำคัญในการแก้ไขปัญหาว่า :

*“อย่างกระนั้นเลย พวกเราควรสมมุติสัตว์ผู้หนึ่งให้เป็นผู้ว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ ให้เป็นผู้ตีเตือนผู้ที่ควรตีเตือนได้โดยชอบ ให้เป็นผู้จับไล่ผู้ที่ควรจับไล่ได้โดยชอบ ส่วนพวกเราจักแบ่งข้าวสาธิตให้แก่ผู้นั้น...”*

จากข้อสรุปว่วมดังกล่าวข้างต้นต่อไปคงอยู่ที่การหาคนที่ จะ “สมมุติ” ให้ขึ้นมาทำหน้าที่ เป็นผู้ปกครอง ถึงตอนนี้ “สัตว์เหล่านั้นพากันเข้าไปหาสัตว์ที่สวยงามกว่า นำดูน่าชมกว่า นำเอื้อมโสมกว่า และนำเกรงขามมากกว่าสัตว์ทุกคน แล้วจึงแจ้งเรื่องนี้ว่า ข้าแต่ท่านผู้เจริญ มาเกิดพ่อคุณของพ่อ จงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว จงติเตียนผู้ที่ควรติเตียน จงจับไล่ผู้ที่ควรจับ ไล่ได้โดยชอบเกิด ส่วนพวกข้าพเจ้าจักเฉลี่ยกันแบ่งส่วนข้าวสาธิตให้แก่พ่อ”

ข้อความดังกล่าวแสดงออกชัดเจนถึงคุณสมบัติของผู้ที่จะได้รับเลือกสมมุติให้เป็นหัวหน้า ผู้ปกครอง การมอบหมายอำนาจในการปกครองให้ตลอดจนการให้รางวัลตอบแทนต่อผู้เป็น หัวหน้า ความเช่นนี้หากพิจารณาเชิงเปรียบเทียบก็จัดอยู่ในลักษณะเดียวกับทฤษฎีสัญญา ประชาคมของตะวันตก ซึ่งมี ฮอบส์ (Thomas Hobbes) ลอค (John Locke) และรูโซ (J. Rousseau) เป็นสตรมภ์หลักทางความคิดด้านนี้ ข้อตกลงสมมุติผู้ปกครองในอัครคัญญูสูตร น่าจะเรียกว่าเป็นทฤษฎีสัญญาประชาคมเชิงพุทธได้กระมัง ประเด็นสำคัญยิ่งคือคติจากพระสูตร ข้างต้นย้่าชัดเจนถึงอำนาจประชาชนในฐานะต้นธารแห่งอำนาจผู้ปกครองและอำนาจที่ผู้ปกครอง ได้รับก็ต้องใช้ให้ถูกต้อง “สมควร” หรือ “โดยชอบ” ด้วย เพื่อป้องกันหรือแก้ไขมิให้มี การเบียดเบียนกันขึ้น ผู้ปกครองตามคตินี้จึงหาใช่ “เจ้าชีวิต” หรือ “เทวราช” ที่ทรง อำนาจอย่างสมบูรณ์เหนือชีวิตของประชาชนไม่ มิใช่จุดติลงมาจากฟ้าฟ้า หากมาจาก ประชาชนและดำรงอยู่ก็เพื่อประโยชน์สุขของประชาชน ลักษณะของผู้ปกครองดังกล่าวใน อัครคัญญูสูตรใช้ถ้อยคำเรียกว่า “มหาดชนสมมุติ” ผู้ปกครองที่มหาดชนสมมุตินี้ยังมีคำเรียกอีก อย่างว่า “กษัตริย์” ในความหมายของ “ผู้ที่เป็หัวหน้า” เป็นใหญ่ยิ่งแห่งแผ่นดินทั้งหลาย” (ในพุทธประวัติฝ่ายมหายานของทิเบต กษัตริย์มาจากคำว่า เกษตร แปลว่าผู้ปลูกคุ้มครอง นา) และท้ายสุดผู้เป็นหัวหน้าอันมหาดชนสมมุติยังอาจเรียกได้เป็น “ราชา” ด้วย “เหตุที่ผู้เป็น หัวหน้ายังชนเหล่าอื่นให้สุขใจได้โดยธรรม” น่าสังเกตว่าคำ “กษัตริย์” และ “ราชา” ในที่นี้มีความหมายไม่เหมือนกันทีเดียว “ราชา” เป็นคำที่มีความหมายสูงลึกซึ่งกว่า คือไม่เพียงเป็น หัวหน้าคนใหญ่สุดในแผ่นดิน หากยังต้องสามารถทำความสุขใจ พอใจให้เกิดแก่ประชาชนได้ โดยธรรมอีกด้วย “ราชา” จึงมิใช่ผู้ใช้อำนาจปกครองตามอำเภอใจ หากเป็นผู้สามารถใช้ อำนาจปกครองด้วยศีลธรรมจนประชาชนรู้สึกสุขใจ พอใจ ความต่อนี้คงต้องเสริมความเข้าใจ ต่อรากศัพท์ของคำ ราชา อันโยงไปถึงคำว่า “รช” ซึ่งแปลว่า พอใจ หรือยินดี “ราชา” จึงเป็น

คำที่มนุษย์พูดหลุดปากต่อบุคคลที่ยังความพอใจมาให้พวกเขา จนกลายเป็นคำเรียกทั่วไป<sup>(๘๘)</sup> กษัตริย์และราชาจึงมีชื่อต่างๆ เดียวกันหาใช่ว่ากษัตริย์ทุกพระองค์จะสามารถเป็นราชาเหมือนกันไม่

เรื่องราวที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้นนับแต่กำเนิดโลก จนถึงกำเนิดกษัตริย์ หรือผู้ปกครอง สะท้อนความเปลี่ยนแปลงที่ตกเสื่อมลงมาตลอดในจริยธรรมของสัตว์โลก (ชั้นสูง) ที่วิวัฒนาการสู่ความเป็นคนในท้ายที่สุด อันสืบสานจากความโลภเริ่มแรกที่จะกินวันดิน, การดูหมิ่นเหยียดผิวพรรณกัน, การส่องเสพเมถุน, การกักตุนกอบโกยอาหาร (ข้าวสาลี) ไว้เพื่อประโยชน์ส่วนตัว, ความโลภในการถือเอาของที่มีผู้อื่นมิได้ให้ และท้ายที่สุดของความเสื่อมจึงนำไปสู่ความจำเป็นที่ต้องมีผู้ปกครองหรือกษัตริย์ขึ้นมา จุดตั้งต้นแห่งกษัตริย์นี้มิใช่ความเป็นกำเนิดรัฐตามคติของพุทธศาสนา<sup>(๘๙)</sup> รัฐตามนัยนี้อาจไม่แสดงออกถึงเนื้อหาที่สลับซับซ้อนเหมือนรัฐปัจจุบัน แต่ก็มีเป้าหมายในการรักษาความสงบเรียบร้อยของสังคมเช่นกัน โดยเฉพาะการควบคุมมิให้มีการกระทำผิดพื้นฐานสามประการ กล่าวคือการละเมิดหรือเบียดเบียนทรัพย์สิน ซึ่งมีชื่อของตน (ตั้งกรณีลักข้าวสาลี), การละเมิดสังจะหรือการหลอกลวงฉ้อโกง (กรณีการกล่าวเท็จของสัตว์ผู้ลักข้าวสาลี) และสุดท้ายคือการใช้ความรุนแรงทำร้ายชีวิตสัตว์โลกด้วยกัน (กรณีใช้ท่อนไม้ตีกัน) ทรัพย์สินกิติ สังจะกิติ และชีวิตกิติ จึงจัดเป็นสิ่งอันเป็นคุณประโยชน์ขั้นพื้นฐานของสังคมที่รัฐหรือผู้ปกครองต้องให้การปกป้องคุ้มครอง ที่นำสังเกตเพิ่มเติมคือ บทบาทของรัฐในแง่ที่ยังอาจพิจารณา ตีความ ให้หมายถึง “กำเนิดแห่งกฎหมาย” ในแง่ “สถาบันที่เป็นทางการ” ของรัฐ โดยอาจเป็นผลจากการที่รัฐหรือผู้ปกครองวางกฎเกณฑ์ควบคุมหรือจากการใช้อำนาจตัดสินลงโทษผู้กระทำผิดจนกลายเป็นบรรทัดฐานสืบต่อมา<sup>(๙๐)</sup>

เมื่อมองในมุมกว้างปัญหาการละเมิดความสงบสุขจากเรื่องราวในพระสูตร นำสังเกตว่าลึกๆ ลงแล้วสืบแต่การละเมิดความสมดุลแห่งธรรมชาติที่โดยตัวเองจัดหาโทษทัณฑ์ให้

<sup>(๘๘)</sup> พุทธศาสนิกชน, “สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา”, (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดการพิมพ์พระนคร, 2518), หน้า 81 นอกจากนี้ ขอให้ดูคำอธิบายเรื่องความแตกต่างระหว่างกษัตริย์ ราชา และจักรพรรดิ ของ ชัยอนันต์ สมุทวณิช ในบทความ “ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรม” ตีพิมพ์ในวารสารกฎหมาย, คณะนิติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ปีที่ 11 ฉบับที่ 3, หน้า 22

<sup>(๘๙)</sup> พระ สมบูรณ์, “รัฐธรรมนูญในอดีต”, อ้างแล้ว, หน้า 19

<sup>(๙๐)</sup> โปรดดูเทียบเคียง ปรีชา ช่างขวัญอิน, “ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก” (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534), หน้า 6, 22

สมบูรณ์เพียงพอแก่สรรพชีวิตอยู่แล้ว หากความโง่เขลาและความโลภของมนุษย์ได้เป็นปัจจัยสำคัญที่เข้าไปทำลายสมดุลงดั่งกล่าว โดยแท้จริงแล้วความสมดุลงแห่งธรรมชาติได้ตั้งมั่นอยู่บนฐานแห่ง “ระบบสังคมนิยมของธรรมชาติ” ซึ่งมวลชีวิตอาศัยอยู่ร่วมกันได้โดยปกติสุข เป็นเจ้าของครอบครองโภคทรัพย์ต่าง ๆ ร่วมกันอย่างมีสัดส่วนพอดีชนิดที่ไม่มีการกอบโกยหรือคิดสะสมส่วนเกินเข้าไว้แก่ตน<sup>(๑)</sup> ก่อนหน้าการกำเนิดกษัตริย์หรือรัฐ พระสูตรได้ชี้ชัดถึงความโง่เขลาและความโลภของคนที่ได้ทำลายประเพณีชีวิตที่มีลักษณะสังคมนิยมในตัว และจุดก่อตัวของทรัพย์สินเอกชนคือการเก็บสะสมข้าวสาลีอันเป็นส่วนเกินก็เป็นเหตุปัจจัยสำคัญที่นำไปสู่การสังสมความเห็นแก่ตัวกระทั่งปรากฏความเสื่อมของสังคมตามลำดับ จนเกิดกลายเป็นความจำเป็นต้องมีรัฐขึ้น กำเนิดแห่งรัฐ, ผู้ปกครองหรือกษัตริย์อันรวมถึงกฎหมายจึงเป็นไปเพื่อป้องกันมิให้สังคมนิยมเสื่อมลงจากธรรมชาติมากไปกว่านี้ โดยเฉพาะการป้องกันมิให้มีการกอบโกยเอาไรด์เอาเปรียบเพื่อนชีวิตกัน อันมีนัยของความคิดอุดมคติแบบสังคมนิยมแฝงอยู่ในที่ จะเรียกตามคำของท่านพุทธทาสภิกขุว่าเป็นการปกครองที่มีระบบสังคมนิยมที่มนุษย์จัดขึ้นทดแทน “ระบบสังคมนิยมของธรรมชาติ” ที่สูญเสียไปแล้วคงได้กระมัง อย่างไรก็ตามนอกเหนือจากจุดมุ่งหมายดังกล่าวแล้ว น่าคิดว่าดูจะเป็นการเกินเลยไปหรือไม่ สำหรับบางทรวงนะที่มองภารกิจแห่งการปกครองของชาวพุทธในแง่ของความพยายามที่จะดึงมนุษย์กลับคืนสู่รัฐธรรมชาติที่มีปกติสุข สันติภาพและความถูกต้อง รวมทั้งในแง่ความพยายามที่จะนำประชาชนข้ามโสมงสารเข้าสู่นิพพาน<sup>(๒)</sup> ในเมื่อสถาบันครอบครัว, ทรัพย์สินเอกชนและความโลภ (ในขอบเขตอันจำกัด) ของมนุษย์ได้รับการยอมรับโดยชีดวงดีครอบไว้เรียบร้อยแล้ว กษัตริย์หรือผู้ปกครองย่อมมีหน้าที่รักษากรอบนี้ไว้ไม่ให้มีการละเมิดกันโดยมิชอบ หากแต่ไม่นำมีการกิจอันยิ่งใหญ่ถึงขนาดต้องนำพามนุษย์ทั้งปวงสู่พระนิพพานไม่ นับแต่การก่อตัวของรัฐแล้ว ความพยายามใด ๆ ในการหันกลับสู่สภาพอุดมคติแรกเริ่มที่มนุษย์สำเร็จ

<sup>(๑)</sup> พุทธทาสภิกขุ, “สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา”, อ้างแล้ว, หน้า ๘๐-๑ “ระบบสังคมนิยมของธรรมชาติ” เป็นนัยคำที่พุทธทาสภิกขุใช้เรียกระบบหรือความเป็นไปแห่งธรรมชาติ ซึ่งเห็นว่าโดยเนื้อตัวมีลักษณะสังคมนิยม ในแง่การเน้นความสำคัญของชีวิตหมู่, การถือเอาประโยชน์คนในส่วนดีแต่พอดี ไม่มีการสะสมกอบโกย จนไปเบียดเบียนสัดส่วนแห่งประโยชน์ของผู้อื่น

<sup>(๒)</sup> อ้างใน สมบัติ จันทรวงศ์ และ ชัยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองและสังคมไทย”, อ้างแล้ว, หน้า ๖๘, ๖๗



ญาณชั้นสูงหรือวิโลกเพียงปิติเป็นอาหารดูจะเป็น “กิจของปัจเจกบุคคล” มากกว่าจะเป็นกิจของสังคมหรือรัฐ หรือมีฉะนั้นก็เป็นกิจของคนบางกลุ่มที่เป็นนักบวชละทิ้งโลกีย์วิสัยอย่างไรก็ดี การกล่าวเช่นนี้ก็ใช้ว่ากิจอันเป็นอุดมคติของปัจเจกบุคคลดังกล่าวจะมีลักษณะขัดแย้งเป็นขั้วตรงข้ามกับกิจของรัฐ แท้จริงแล้วในคติแห่งรัฐพุทธนิยม กิจสองส่วนนี้ต่างดำเนินอยู่บนเส้นทางที่ทอดไปสู่จุดหมายทางศีลธรรมอันเดียวกัน หากกิจของรัฐจำกัดตัวลงเพียงที่จุดใดจุดหนึ่งที่มีใช้จุดสุดท้ายบนเส้นทางสายนี้ ขณะที่ภารกิจในการก้าวข้ามพ้นจากจุดดังกล่าวเป็นเรื่องของปัจเจกชนแต่ละคน

แม้เพียงนี้ ข้อยกเว้นแห่งเรื่องภารกิจของรัฐในสังคมพุทธข้างต้นก็มีปรากฏอยู่เช่นกัน อันปรากฏจากแนวคิดเรื่อง “จักรพรรดิ” ในไตรภูมิพระร่วงของพระเจ้าลิไทย ภายใต้แนวคิดนี้ จักรพรรดิ หมายถึง ผู้ปกครองที่ปวงชนพอใจ และเป็นผู้ที่มีคุณธรรมสูงเกินกว่าษัตริย์หรือราชาทั้งปวง<sup>(๑๖)</sup> สิ่งสำคัญที่สุดคือ ภารกิจของจักรพรรดิอยู่ที่การช่วยเหลือคนในโลกให้ “พ้นจากวัฏสังขารด้วย” อันเป็นจุดหมายสูงสุดแห่งหลักธรรมในพุทธศาสนา และเป็นภารกิจยิ่งใหญ่ดุจเดียวกับคติเรื่องพระโพธิสัตว์ของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน รัฐที่อยู่ภายใต้ผู้ปกครองเยี่ยงนี้ จึงย่อมมีพันธะทางศีลธรรมในการใช้อำนาจรัฐอย่างสูงส่งเช่นกัน

เรื่องราวที่กล่าวมาทั้งหมดในพระสูตรเกี่ยวกับการวิวัฒน์ของโลก, มนุษย์ จนสู่การกำเนิดผู้ปกครองหรือรัฐ ไม่มีกล่าวถึงกฎหมาย (โดยตรง) เลยสักครั้ง แต่หากแฝงไว้ด้วยนัยของปรัชญากฎหมายเช่นกัน ดังเราอาจพิจารณาไปยังเรื่องกำเนิดแห่งรัฐตอนท้ายสุดของเรื่อง โยงสู่ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและกฎหมาย แม้ว่าทั้งสองสิ่งนี้จะมีใช้สถาบันอันเป็นคู่แฝดที่ต้องติดตามไปด้วยกันตลอดเวลาทุกยุคสมัยหรือทุกชั้นตอนการพัฒนาของสังคม หากโดยทั่วไปรัฐและกฎหมายก็มักมีความสัมพันธ์กันใกล้ชิดประหนึ่งวัดถูกกับเงา ดังกฎหมายจะมีบทบาทเสมือนเครื่องมืออันสำคัญยิ่งของรัฐในการจัดการปกครอง เจตนจำนงแห่งรัฐจึงมักปรากฏชัดเจนเป็นรูปธรรมในกฎหมาย เช่นเดียวกับที่เป้าหมายหรือปรัชญาในการปกครองของรัฐก็มักแสดงออกที่กฎหมายด้วยเช่นกัน โดยเหตุนี้การศึกษาเรื่องราวเกี่ยวกับกำเนิดรัฐ และแนวทางของการใช้อำนาจรัฐตามคติของพุทธศาสนาจากต้นเหง้าของพระไตรปิฎก จึงเป็นสิ่งสำคัญที่ช่วยฉายภาพให้เห็นสิ่งซึ่งเป็นรากฐานแห่งรัฐในทางตรง และรากฐานแห่ง

<sup>(๑๖)</sup> ธีรอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรม”, อ้างแล้ว, หน้า 22

กฎหมายในทางอ้อม ซึ่งล้วนเป็นรากฐานแห่งธรรมะอันเดียวกัน ในเมื่อผู้ปกครองหรือรัฐ  
กำเนิดขึ้นมาเพื่อรักษาธรรมหรือระเบียบธรรมชาติของสังคมมิให้ถูกย่ายีทำลาย กลไกกฎหมาย  
ซึ่งเป็นเครื่องมือแห่งรัฐก็ย่อมถือกำเนิด (แม้จะหลังการมีกษัตริย์องค์แรกนานเพียงใดก็ตาม)  
เพื่อจุดประสงค์ทางธรรมดุษกัน โดยมุ่งควบคุมมิให้มีการเบียดเบียนชีวิต ทรัพย์สินหรือเอาวัด  
เอาเปรียบกัน ในแง่นี้หากจะมองจุดประสงค์ดังกล่าวในทางโลก กฎหมายหรือระบบกฎหมาย  
ภายใต้คตินี้ย่อมมีลักษณะเป็นสังคมนิยมด้วยในตัวเอง<sup>(๑๔)</sup>

เรื่องที่น่าคิดต่อก็คือ ในเมื่อกฎหมายสัมพันธ์กับรัฐหรือผู้ปกครองอย่างใกล้ชิด จุดหมาย  
แห่งธรรมะในการปกครองของรัฐ หรือผู้ปกครองก็สะท้อนออกเป็นจุดหมายแห่งกฎหมายด้วย  
ในลักษณะนี้่น่าคิดว่า การแบ่งแยกลักษณะของผู้ปกครองเป็นกษัตริย์,ราชา และจักรพรรดิ จะ  
ส่งผลเป็นความแตกต่างในแง่ความเข้มข้นของจุดหมายเชิงจริยธรรมของกฎหมายเพียงใด  
เป็นไปได้ไหมที่ปรัชญากฎหมายของรัฐที่มีผู้ปกครองในลักษณะจักรพรรดิ จะเน้นมาตรฐานทาง  
ศีลธรรมอย่างสูงส่ง คำที่ภารกิจแห่งจักรพรรดินั้นมีเป้าหมายยิ่งใหญ่ถึงขั้นนำพาทวยราษฎร์  
ก้าวสู่พระนิพพาน คำถามนี้อาจมีลักษณะคาดการณ์ แต่ก็ก็เป็นประเด็นทางความคิดที่น่าใคร่ครวญ  
กันต่อในแง่ข้อเท็จจริง การศึกษาถึงเรื่องการใช้อำนาจทางกฎหมายของกษัตริย์ที่ดำรงคนใน  
ลักษณะ "จักรพรรดิ" หรือพระโพธิสัตว์ น่าจะเป็นสิ่งสำคัญที่จะช่วยให้ได้ข้อมูลเพิ่มเติมที่เป็น  
คำตอบของคำถามที่กล่าวมาในยุคสมัยของสุโขทัย พระยาสิทธิไทยดูเหมือนเป็นกษัตริย์องค์หนึ่ง  
ที่พยายามดำเนินบทบาทในลักษณะนี้ และอย่างน้อยภายหลังในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ก็มี  
กษัตริย์ไทยบางพระองค์ที่ทรงมีความพยายามในการใช้อำนาจลักษณะดังกล่าวเช่นกัน

### แนวคิดแบบพุทธธรรมนิยมในไตรภูมิพระร่วง

พระนามของพระยาสิทธิไทย แม้จะไม่โดดเด่นเทียบกับพ่อขุนรามคำแหงมหาราชในยุค  
สุโขทัยด้วยกัน แต่บทบาททางสังคมและศาสนาของพระองค์กลับมีลักษณะสูงเด่นยิ่ง โดยเฉพาะ  
เมื่อพิจารณาจากงานวรรณกรรมเรื่องไตรภูมิพระร่วงของพระองค์ หลักฐานทางประวัติศาสตร์  
ที่เหลืออยู่ชั้นหลังก็สะท้อนภาพของพระองค์ในฐานะกษัตริย์ที่พยายามทำตัวเป็นจักรพรรดิหรือ  
พระโพธิสัตว์ที่ต้องการเป็นผู้นำจูงสรรพสัตว์ให้ข้ามห้วงมรรณพแห่งทุกข์ ดังอาจพิจารณาจาก

<sup>(๑๔)</sup>ดูเทียบเคียงพรรณนาของท่านพุทธทาสภิกขุที่พิจารณาระบบกฎหมาย ในครั้งพุทธกาลว่าเป็นสังคมนิยม ไม่เปิด  
ทางให้มีการเอาเปรียบกัน ในพุทธทาสภิกขุ "สังคมนิยมตามหลักแห่งพระศาสนา", อ้างแล้ว, หน้า ๘๗

ศิลาจารึกหลายๆ หลักที่สร้างขึ้นในสมัยพระยาสิไทยที่มักปรากฏข้อความเกี่ยวกับการบำเพ็ญกุศล, สร้างวัดวาอาราม รวมทั้งการสั่งสอนให้ผู้คนยึดมั่นในศีลธรรม เฉพาะอย่างยิ่ง คือศิลาจารึก หลักที่ 4 (วัดป่ามะม่วง) และหลักที่ 5 ได้บรรจุข้อความเกี่ยวกับความสนใจของพระยาสิไทย ในพระนิพพาน ปรารภว่าเป็นพระพุทธรูปเจ้าห้าเศียรทั้งหลายข้ามพันสังขารทุกข<sup>(๙๖)</sup>

พระยาสิไทยหรือพระเจ้าสิไทย หรือพระมหากษัตริย์ องค์ที่ 6 แห่งราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย สุโขทัยยุคนี้อยู่ในช่วงของการเคียงแข่งอำนาจกับ ทั้งอยุธยาและขอม พระยาสิไทยเป็นกษัตริย์องค์สำคัญที่ได้แผ่ขยายอาณาเขตของสุโขทัยไป อย่างกว้างขวาง ขณะเดียวกัน พระองค์ก็เป็นกษัตริย์ที่แสดงความฝักใฝ่ในธรรมอย่างยิ่งเช่นกัน ถึงกับทรงผนวช 2 ครั้ง พระองค์นับเป็นกษัตริย์องค์สำคัญที่เผยแพร่ความคิดเรื่องธรรมราชา และทศพิธราชธรรม โดยผ่านทางงานวรรณกรรมสำคัญคือ ไตรภูมิพระร่วงซึ่งพระองค์ทรงนิพนธ์ ขึ้น ขณะอยู่ในฐานะของอุปราช

ไตรภูมิพระร่วงหรือชื่อตามต้นฉบับเดิมคือ “เตภูมิกถา” จัดเป็นงานวรรณกรรมเชิง ปรัชญาเรื่องแรกของไทย<sup>(๙๗)</sup> และได้ชื่อว่าเป็นงานวรรณกรรมยิ่งใหญ่ทั้งทางด้านศาสนา, สังคม และการเมือง ถึงขนาดมีผู้จัดให้เป็นรากฐานของอุดมการณ์การเมืองไทย อย่างไรก็ตามในมิติ ทางด้านกฎหมาย นักวิชาการบางท่านอย่าง ขอลีธา กลัดอยู่ ยังจัดให้ไตรภูมิพระร่วงทำ หน้าที่แทนกฎหมายในยุคสมัยนั้นด้วย<sup>(๙๘)</sup> หากมีบทลงโทษที่เป็นโทษทางใจที่ค่อนข้างรุนแรง

<sup>(๙๖)</sup> อังโน ชัยอนันต์ สมุทวณิช, “ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรม”, อ้างแล้ว, หน้า 29

<sup>(๙๗)</sup> สิทธิ ศิณีจตุรตล, “วรรณกรรมสุโขทัย”, (กรุงเทพฯ : บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, 2525), หน้า 129

<sup>(๙๘)</sup> ขอลีธา กลัดอยู่, “ไตรภูมิพระร่วง รากฐานของอุดมการณ์การเมืองไทย”, ว. ธรรมศาสตร์ มิถุนายน-กันยายน 2517, หน้า 112 ข้อสรุปในเชิง “ทำหน้าที่แทนกฎหมาย” ยังได้รับการขานรับจากนักวิชาการบางท่านต่อมา ขอให้ดู ประเสริ วัลลือโลก และคณะ (บรรณาธิการ), “สรุปผลการสัมมนาเรื่องไตรภูมิพระร่วง”, (กรมศิลปากรจัดพิมพ์ เนื่องในโอกาสฉลอง 700 ปีสาขาสีไทย, พ.ศ. 2526), หน้า 79

อย่างไรก็ดี การอนุมานให้ไตรภูมิฯ ทำหน้าที่แทนกฎหมาย ย่อมอาจมีผู้ไม่เห็นด้วยอยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะเมื่อถือ เครื่องวัดในเงื่อนไขเรื่องสภาพบังคับหรือบทลงโทษ (ทางกายภาพ) ของกฎหมาย ยิ่งหากถือเอาสถานะแห่งความเป็นกฎหมาย ที่รัฐหรือบ้านเมืองตราขึ้น (Legislated Law) ขึ้นมาจับ ก็ยิ่งดูไม่ลงรอยกับไตรภูมิฯ ที่ไม่ได้เกิดจากคำสั่ง คำบัญชา ของผู้ ปกครองสูงสุดขณะนั้น การตีความให้ไตรภูมิฯ ทำหน้าที่ “แทนกฎหมาย” จึงดูเป็นคนละประเด็นกับการ “เป็นกฎหมาย” โดยตัวของมันเอง กระนั้นก็ตาม หากถือว่าขณะนั้นยังไม่มีกฎหมายที่บ้านเมืองบัญญัติขึ้นโดยตรง นำคิดว่ากฎหมายในรูป จารีตประเพณีต่างๆ (Customary Law) (โดยเฉพาะจารีตประเพณีที่สัมพันธ์กับอิทธิพลของพุทธศาสนา) จะไม่มีอยู่เลย เขียวหรืออย่างน้อยกฎหมายจารีตประเพณีน่าจะมิบทบาทอยู่ในระดับหนึ่งต่อการกำกับควบคุมวิถีชีวิตของชุมชน หากถือเช่นนั้น การทำหน้าที่ “แทนกฎหมาย” ของไตรภูมิฯ ก็อาจอยู่ในภาวะแทนที่กฎหมายในรูปจารีตประเพณีมากกว่าการแทนที่กฎหมาย ในความหมายที่เป็นทางการ (Positive Law / Official Law) อีกทั้งเป็นการแทนที่โดยอาศัยลายลักษณ์อักษรที่แน่นอน ชัดเจน

ด้วยการสร้างภาพนรกภูมิที่น่าสะพรึงกลัวข่มขู่ต่อผู้ละเมิด ในประเด็นนี้ ชลธิราตั้งข้อสันนิษฐานถึงความเป็นไปได้ว่า "ข้อความในไตรภูมิพระร่วงบางตอนเรียบเรียงขึ้นเพื่อปกครองชาวสุโขทัยทางอ้อมโดยผ่านความเชื่อทางศาสนา ก่อนหน้าที่จะมีการบัญญัติกฎหมายขึ้นใช้บังคับ" โดยเชื่อว่า ในยุคแรกๆ ของสุโขทัยยังไม่มีกฎหมายบัญญัติขึ้นอย่างเป็นทางการเพราะแม้กฎหมายลักษณะโจรซึ่งปรากฏในจารึก หลักที่ 38 ก็มีขึ้นภายหลังไตรภูมิพระร่วง

ข้อเสนอของชลธิราข้างต้น ถึงจะผ่านกาลเวลามาแล้วพอสมควรก็ยังจัดเป็นเรื่องที่น่าสนใจอยู่มาก แม้ว่างานเขียนนี้จะเกิดขึ้นก่อนหน้าที่พระยาสิทธิไทยจะได้เป็นกษัตริย์ หรือแม้ความเริ่มต้นจะกล่าวว่าเขียนงานนี้ขึ้นเพื่อ "ใคร่เทศนาแก่พระมารดา" หรือประชาชนทั่วไปผู้ "จักปรารถนาสวรรค์นิพพาน" อันจัดอยู่ในลักษณะของวรรณกรรมคำเทศน์ หากการดำรงอยู่สืบจากนั้นมาของงานเขียนนี้ดังตัวอย่างง่ายๆ ในเรื่องสวรรค์เรื่องนรก ก็สะท้อนให้เห็นถึงการยอมรับหรืออิทธิพลทางความคิดที่คงต่อเนื่องมาช้านาน ปัญหาจึงมิได้อยู่ที่ว่าเริ่มแรกของงานวรรณกรรมนี้แสดงต่อใคร หากอยู่ที่ว่ามีการสืบเนื่องความคิดหรืออุดมการณ์ทางสังคมที่แฝงอยู่ต่อมาอย่างจริงจังหรือไม่มากกว่า จริงอยู่กระแสความคิดแบบที่ปรากฏในไตรภูมิ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องทศศิราชธรรม, นรกสวรรค์ หรือคติเรื่องพระศรีอาริย์ อาจเป็นสิ่งที่แพร่หลายมาก่อนหน้าการแต่งไตรภูมิแล้ว และพระยาสิทธิไทยทำให้กระแสความคิดนี้ชัดเจนเข้มข้นขึ้น<sup>(๑๑)</sup> แต่กระนั้นเราย่อมไม่อาจปฏิเสธถึงพลังแห่งงานเขียนชิ้นนี้ที่เป็นการสังเคราะห์ความคิดความเชื่อเก่าๆ ทางพุทธศาสนาเข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบและนำเสนอออกมาเป็นความคิดหรืออุดมการณ์ที่มีเอกภาพในเนื้อหา เดกเช่นเดียวกับงานเขียนทางทฤษฎีสังคมหรือการเมืองของเมธีตะวันตกที่ทรงอิทธิพล ซึ่งสร้างขึ้นในลักษณะเดียวกัน เมื่อหันมามองในส่วนของปรัชญากฎหมายไทย หากอนุমানให้ไตรภูมิพระร่วง "ทำหน้าที่แทนกฎหมาย" ดังว่าแล้วความคิดในเชิงของแบบแผนการใช้อำนาจรัฐหรือโลกทัศน์ต่อเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจปกครองกับศีลธรรมในไตรภูมิพระร่วง ย่อมนับได้เป็นตัวแทน (หนึ่ง) แห่งภาพสะท้อนของปรัชญากฎหมายไทยในยุคหนึ่งได้คู่กัน

<sup>(๑๑)</sup> พระราชวรมุนี, "ไตรภูมิพระร่วง อิทธิพลต่อสังคมไทย", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 252๑), หน้า 38-41

เนื้อหาโดยสังเขปของไตรภูมิเป็นการพรรณาคความถึงภูมิ 3 ภูมิที่สรรพชีวิต ซึ่งมีระดับจิตแตกต่างกันเวียนว่ายอยู่ อันได้แก่ กามภูมิ, รูปภูมิ และอรุภูมิ โดยในกามภูมิก็ยังแบ่งเป็น 11 ภูมีย่อย ประกอบด้วยภูมิแห่งความชั่วช้า เช่น นรกภูมิ, เปรตภูมิ, อสุรกายภูมิ และภูมิฝ่ายบวกหรือสุคติภูมิ ซึ่งครอบคลุมทั้งมนุษยภูมิ (โลกมนุษย์) และฉกามาพร (สวรรค์) ภูมิ หรือโลกแห่งสวรรค์ เนื้อความละเอียดก็เป็นกรกล่าวถึงลักษณะแห่งสัตว์โลกในแต่ละภูมีย่อย, เหตุที่มาหรือกรรมที่กระทำมาก่อนทั้งกรรมชั่วและกรรมดี (รวมทั้งคติในการปกครอง) ของคนที่เกิดในนรก, โลก และสวรรค์ ส่วนรูปภูมิและอรุภูมิก็เป็นภูมิของผู้ที่บำเพ็ญเพียรจนได้ฌานสมาบัติหรือเป็นอรุพรหมตามลำดับ ต่อจากนั้นก็เป็นเรื่องของอุบัติการณ์และการวินาศของโลกแห่งวัตถุหรือธรรมชาติแวดล้อมต่างๆ สุดท้ายของไตรภูมิเป็นเรื่องเกี่ยวกับนิพพานทั้งในแง่การปฏิบัติเพื่อบรรลุผลต่างๆ และอานิสงส์แห่งนิพพาน เนื้อหาส่วนสุดท้ายอาจจัดได้เป็นภูมิที่ 4 คือ โลกุตระภูมิ หากพิจารณาในแง่นี้ไตรภูมิจึงไม่ใช่เป็นเรื่องแค่ไตรภูมิ แต่เป็น “จตุภูมิ” มากกว่า<sup>(๑๑)</sup> และสาระตลอดจนคุณค่าของโลกุตระภูมิ ก็จัดได้เป็นเป้าหมายสำคัญของหนังสือเล่มนี้ที่ผู้เขียนมุ่งโน้มน้าวให้อ่านมุ่งปฏิบัติตนสู่ภูมิที่ 4 อันประเสริฐสุด หลังจากดำเนินเรื่องให้ทราบถึงคุณและโทษของไตรภูมิหรือภูมิทั้งสามก่อนหน้าบนพื้นฐานของหลักกรรมและไตรลักษณ์ในพุทธศาสนา

เมื่อมองจากภาพรวมแห่งเนื้อหาของไตรภูมิข้างต้น นิพพานย่อมจัดเป็นอุดมคติสูงสุดของหมู่ชนที่มุ่งสู่กระแสแห่งธรรม และอุดมคตินี้ก็ไม่จำกัดเฉพาะแต่สามัญชน หากรวมทั้งกษัตริย์หรือผู้ปกครองด้วย ที่สำคัญคือบนฐานแห่งอุดมคติดังกล่าว ยังมีคติเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรมวางอยู่ ภายใต้คตินี้ กษัตริย์จึงย่อมไม่เพียงเป็นผู้ปกครอง หากแต่ต้องเป็นผู้นำทางศีลธรรมที่สูงส่งอีกด้วยดังลักษณะที่จะกล่าวต่อไป

### พุทธราชา, ธรรมราชา, และทศพิธราชธรรม

ในความตอนต้นของไตรภูมิ ซึ่งมีลักษณะเป็น “คำนำ” หรือ “บานแผนกเดิม” ตามภาษาในหนังสือ ผู้เขียนได้ชี้แจงว่าเขียนหนังสือนี้ขึ้นโดยอาศัยการรวบรวมจากงานเขียนทาง

<sup>(๑๑)</sup> เพิ่งฮ้าง, หน้า 7 ในบทสนทนาของพระราชาวรมุณี หนังสือไตรภูมิพระร่วงอาจเรียกชื่อให้เต็มเสียใหม่เป็น “ไตรภูมิและการหลุดพ้นจากไตรภูมิ (สู่โลกุตระภูมิ)”

ศาสนาต่างๆ มากกว่า 30 เล่ม และแนวคิดเรื่องกำเนิดโลก, กำเนิดผู้ปกครองตามอัครกัญญาสูตร ในพระไตรปิฎก ก็คงเป็นคำบรรยายอิงประกอบอยู่ด้วย ดังปรากฏเนื้อหาในทำนองเดียวกันใน หนังสือไตรภูมิหากทว่ามี การเพิ่มเติมข้อมูลมากขึ้นโดยเพิ่มคุณสมบัติแห่งการเป็น "พระโพธิสัตว์" แก่บุคคลที่จะได้รับเลือกเป็นผู้ปกครองหรือกษัตริย์<sup>(100)</sup>

"...ว่าบัดนี้ เรานี้เป็นโจกเจกไว้วันัก เพราะว่าเราหาที่กล่าวบมิได้ แลควรเราท่านทั้งหลายตั้งไว้ท่านผู้หนึ่งให้เป็นใหญ่เป็นเจ้าเป็นจอมเราเกิด เราทั้งหลายผิดชอบสิ่งใดให้ท่าน แต่งบังคับด้วยความอันผิดแลชอบแก่เรา...ครั้นว่าเขาชุมนุมกันแล้วเจรจาด้วยกันฉนั้น เขาจึงไปไหว้พระโพธิสัตว์เจ้าขอให้ท่านผู้เป็นเจ้าเป็นจอมแก่ผู้ข้าฯ เขาจึงอภิเษกพระโพธิสัตว์เจ้าให้เป็นพระยาด้วยชื่อ 3 ชื่อๆ หนึ่งมหาสมมติราช หนึ่งชื่อขัตติย หนึ่งชื่อราชาฯ...คนทั้งหลาย ย่อมยกท่านให้เป็นพระญาได้ เพราะเขาเห็นท่านนั้นมีรูปโฉมอันงามกว่าคนทั้งหลาย แลรู้ว่าคนทั้งหลาย แลใจงาม ใจดีกว่าทั้งหลาย ใจซื่อ ใจตรง ใจบุญ ยิ่งกว่าคนทั้งหลาย เขาเห็นดังนั้นเขาตั้งให้เป็นพระญา เป็นเจ้า เป็นจอมเขา..."

การเพิ่มเติมคุณสมบัติแห่งการเป็นพระโพธิสัตว์ในไตรภูมิพระร่วง คงเป็นไปอย่างสอดคล้องกับเจตนารมณ์ (โดยภายนอก) ของพระยาสิทธิไทย (ต้องการเป็นพระพุทธเจ้าพาสัตว์ข้ามห้วงทุกข์) ที่แสดงออกในศิลาจารึกหลักที่ 4 และ 5 ดังที่กล่าวมาก่อนหน้าแล้ว ข้อมูลเหล่านี้ย่อมสะท้อนความเชื่อที่มั่นคงของพระยาสิทธิไทย ในลักษณะของกษัตริย์ที่ทรงเปี่ยมล้นในพระมหากรุณาธิคุณดุจเดียวกับพระโพธิสัตว์ และเป็นไปได้ที่คติความคิดนี้จะรับติดมาจากดินแดนเขมรที่นับถือพุทธศาสนามหายานซึ่งเปรียบกษัตริย์กับพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวร<sup>(101)</sup>

คติความคิดกษัตริย์แบบพระโพธิสัตว์หรืออาจเรียกอีกอย่างว่า "พุทธราชา" คงจัดได้เป็นขั้วตรงข้ามกับคติกษัตริย์แบบเทวราชาที่เน้นเรื่องอำนาจหรือมหิษานุภาพอันยิ่งใหญ่ของกษัตริย์เหนือประชากรราษฎร เมตตากรุณาหรือความรักอันไพศาลของผู้ปกครองแบบพุทธราชา กลายเป็นแนวทางการปกครองหรือแนวทางการใช้อำนาจที่สำคัญในไตรภูมิพระร่วง รายละเอียด

<sup>(100)</sup>พระยาสิทธิไทย, "ไตรภูมิพระร่วง", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปปาบรรณาคาร, 2513), หน้า 293-294

<sup>(101)</sup>สมเด็จพระเทพรัตนวราหุสดาฯ สยามบรมราชกุมารี, "ทศบาปในพุทธศาสนาเถรวาท" (มหาเมถุนราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์ พิมพ์เฉลิมฉลอง 200 ปี พระบรมราชวงศ์จักรีและกรุงรัตนโกสินทร์, พ.ศ.2525), หน้า 130

แห่งคติความคิดแบบพุทธราชา หรือราชาที่ถือธรรมเป็นใหญ่สุดคงปรากฏจากเรื่องราวเกี่ยวกับ "พระญาณมหาจักรพรรดิราช" ผู้มีบุญบารมียิ่งใหญ่จนเมื่อเสด็จไปเมืองต่างๆ ท้าวพระญาแต่ละเมืองก็ยอมจำนนสิ้น หากพระญาณมหาจักรพรรดิราชซึ่ง "รู้นุญรัฐธรรม ๘ รัฐสั่งสอนคนทั้งหลายให้รู้ในธรรมเพียงตั้งพระพุทธรูปเจ้าเกิดมา" ก็หาได้ยึดครองเมืองหรือสนใจทรัพย์สินที่ต่างถวายให้ไม่ มีเพียงความตั้งใจสำคัญในการแผ่บุญบารมีด้วยการแสดงธรรมสั่งสอนบรรดาเจ้าเมืองต่างๆ ให้ "ตั้งอยู่ในทศพิชราชธรรมทั้งหลาย 10 ประการอย่าให้ขาด จงรักลูกเจ้าเหง้าขุนหมุนทนายไพร่ฟ้าข้าไทยทั้งหลาย อย่าได้เลือกที่รักอย่าได้มักที่ชังและรักเขาเสมอกันแล"

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

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

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

<sup>(103)</sup> เพิ่งอ้าง, หน้า 2, ปรีชา ช่างวิญญิน, "ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก", อ้างแล้ว, หน้า 78-9

สมัยพระยาสิทธิไทย คติความคิดนี้ก็ย่อมได้รับการเผยแพร่โดยผ่านทางสื่อต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นในงานเขียนหรือศิลาจารึก หลักธรรมอันสำคัญยิ่งสำหรับกษัตริย์หรือผู้ปกครองประกอบด้วยเนื้อหา 10 ประการ กล่าวคือ<sup>(104)</sup>

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

หลักธรรมทั้ง 10 ข้อนี้ แม้โดยทั่วไปจะถือเป็นหลักธรรมทางการเมืองของผู้ปกครอง หากนำคิดว่า เราจะจัดให้ทศพิธราชธรรมดังกล่าวเป็นหลักธรรมทางกฎหมายในแง่พื้นฐานของการใช้อำนาจทางกฎหมายได้เพียงใด ถึงแม้โดยเนื้อหาทศพิธราชธรรมจะมีลักษณะเป็นจริยธรรมส่วนตัวของผู้ปกครอง หากเมื่อจริยธรรมนี้เป็นสิ่งที่ถือว่าควรอยู่เบื้องหลังกำกับการใช้อำนาจรัฐ โดยบทบาทหน้าที่ของธรรมะแล้วบทบาทดังกล่าวย่อมอยู่เบื้องหลังการใช้อำนาจทางกฎหมาย ไม่ว่าจะในรูปของการนิติบัญญัติหรือการบังคับใช้กฎหมายด้วยเช่นกัน มองกันที่จุดนี้ ทศพิธราชธรรมย่อมดำรงอยู่ในฐานะหลักธรรมสำคัญในปรัชญากฎหมายของไทยอีกฐานะหนึ่งด้วย แม้ว่าตัวเนื้อหาของหลักธรรมจะมีได้เป็นการวางหลักกฎหมายเกณฑ์การปฏิบัติของคนทั่วไป แต่หลักธรรมทั้ง 10 ประการที่บัญญัติไว้ก็เป็นสิ่งควบคุม, กลั่นกรองการใช้อำนาจทางกฎหมายอยู่ในตัวเอง บทบาทในแง่กฎหมายส่วนนี้ยังอาจโยงเทียบเคียงไปถึงคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ในกฎหมายตราสามดวงได้ ซึ่งใช้กันมาแต่สมัยสุโขทัยแล้ว ดังปรากฏ

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



ชัดในอารัมภบทว่า มะโนสารฤๅษี เขียนคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ขึ้นด้วยเพราะ “มีความวิตกที่จะให้พระมหากษัตริย์เจ้ากอปรด้วยทศพิธราชธรรม 10 ประการ” และยังตั้งสอนจนพระเจ้ามหาสมมุติราช “ตั้งอยู่ในราชธรรม 10 ประการ” และ “ทรงพระอุสาหะมะนะสติการะ ซึ่งคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เป็นนิจกาล”<sup>(105)</sup> แนวคิดนี้ปรากฏให้เห็นเป็นรูปธรรมชัดเจนยิ่งขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ซึ่งพระสังฆราชจะทรงเทศนาเรื่องทศพิธราชธรรมถวายแก่พระมหากษัตริย์ ขณะทำพิธีบรมราชาภิเษก เมื่อพิจารณาโดยตลอดแล้ว บนพื้นฐานแห่งหลักทศพิธราชธรรม กฎหมายที่สร้างขึ้นย่อมมีแก่นหรือวิญญาณแห่งความยุติธรรมหรือเป็นธรรมดำรงอยู่ในตัวเอง

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

ความเข้าใจต่อสถานะแห่งความเป็น หลักธรรมเชิงอุดมคติทางกฎหมายของทศพิธราชธรรม (นอกเหนือจากการเป็นหลักธรรมประจำตัวของผู้ปกครอง) อาจชัดเจนขึ้น หากเรา

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

พิจารณาเปรียบเทียบกับรูปธรรมของ (หลัก) กฎหมายธรรมชาติตะวันตกบางยุค สืบแต่ปรัชญา  
กฎหมายธรรมชาติของตะวันตกมีพัฒนาการมาช้านานอย่างน้อยตั้งแต่ช่วงศตวรรษที่ 5 ก่อน  
คริสตกาล ตลอดช่วงอันยาวนานของปรัชญากฎหมายสกุลนี้ก็มีการอธิบาย, การตีความ หรือ  
การกำหนดทำที่ต่อสิ่งที่ถือเป็นกฎหมายธรรมชาติหลายทิศหลายทาง ตามเงื่อนไขของคนและ  
สิ่งแวดล้อมอย่างมาก คำสอนหรือหลักธรรมทางศาสนาที่เข้ามามีอิทธิพลต่อปรัชญากฎหมาย  
ธรรมชาติเช่นกัน เซนต์ โทมัส อควินัส (St. Thomas Aquinas) นับเป็นนักบวชคนสำคัญ  
หนึ่งที่ได้ให้อธิบายกฎหมายธรรมชาติในเชิงศาสนาอันเป็นส่วนหนึ่งของกระแสการตี  
ความหรือปรับเปลี่ยนกฎหมายธรรมชาติให้มีลักษณะคริสเตียน (Christianization of Natural  
Law) จุดที่น่าสนใจเชิงเปรียบเทียบก็คือ ในคำอธิบายเรื่องกฎหมายธรรมชาติของอควินัส  
เขาได้ให้รูปธรรมตัวอย่างของหลักธรรมที่จัดเป็นกฎหมายธรรมชาติไว้ด้วย ดังอาทิ หลักธรรม  
มูลฐานของกฎหมายธรรมชาติในเชิง “จงทำความดีและละเว้นความชั่วร้าย” หรือที่สำคัญคือ  
กรณีบัญญัติ 10 ประการของพระเจ้า (ที่มอบให้แก่โมเสสและชาวอิสราเอล) ซึ่งอควินัสจัด  
เป็นส่วนหนึ่งของหลักกฎหมายธรรมชาติเช่นกัน<sup>(106)</sup> ขอให้สังเกตเพิ่มเติมว่า บัญญัติ 10 ประการ  
ซึ่งเป็นที่เคารพยึดมั่นของชาวยิวและชาวคริสต์ มีลักษณะเป็นหลักธรรมกว้างๆ ในทำนอง  
เดียวกับทศพิราชาธรรมเช่นกัน ดังบัญญัติว่า จงนมัสการพระเจ้าแต่ผู้เดียว, อย่าออกพระนาม  
พระเจ้าโดยไม่สมควร, วันพระเจ้าให้ถือเป็นวันศักดิ์สิทธิ์, จงนับถือบิดามารดา, อย่าฆ่าคน,  
อย่าล่วงประเวณี, อย่าลักทรัพย์, อย่านินทาว่าร้ายผู้อื่น, อย่าคิดโลภในประเวณี และอย่าคิด  
โลภในสิ่งของของผู้อื่น<sup>(107)</sup> บัญญัติหลายข้อนี้มีลักษณะของคำสอนทางศาสนาโดยชัดแจ้ง  
หรือบางข้อก็มีลักษณะเป็นคุณธรรมส่วนตัวมากกว่าจะเป็นคุณธรรมที่วางระเบียบความสัมพันธ์  
ระหว่างบุคคล ว่าเป็นแล้วการกำหนดให้บัญญัติ 10 ประการเป็นกฎหมายธรรมชาตินี้ก็เป็นไป  
ตามหลักใหญ่ใจความของกฎหมายธรรมชาติในแบบฉบับที่ปรากฏในยุคกลางที่ถือเอาเจตนจำนง,  
โองการหรือ “เหตุผล” ของพระเจ้าเป็นแหล่งที่มาของกฎหมายธรรมชาติ อีกทั้งหลักธรรมบาง  
ข้อในบัญญัติก็มีสาระที่ไม่ห่างไกลนักจากธรรมบางประการในทศพิราชาธรรม ดังนั้นหากเรา

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

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

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

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

<sup>(108)</sup>ดูรายละเอียดความคิดของฟูลเลอร์และฟินนิสได้ใน จรัญ โษษณานันท์, "นิติปรัชญา", อ้างแล้ว, หน้า 150-5

## จักรวรรดิวัตรและราชสังคหวัตถุ

ตัวอย่างแห่งวิถีคิดของนักกฎหมายมหาชนสมัยดังกล่าวย่อมแสดงให้เห็นชัดเจนถึงแนวคิดรุ่นใหม่ของปรัชญากฎหมายสกุลนี้ที่เน้นเรื่องหลักการในเชิงกระบวนการเป็นสำคัญ อันมีนัยที่ไม่แตกต่างนักจากบทบาทแห่งหลักการเชิงศีลธรรมของทศพิธราชธรรม โดยเหตุนี้ ในทางทฤษฎี ทศพิธราชธรรมน่าจะมิบทบาทอยู่มากในการอ้างอิงด้านการบัญญัติหรือใช้อำนาจทางกฎหมายของกษัตริย์เฉพาะอย่างยิ่งในยุคของพระยาธิไทย ความในไตรภูมิพระร่วงเกี่ยวกับทศพิธราชธรรมย่อมเป็นประจักษ์พยานถึงการเน้นความสำคัญของคุณธรรมในการใช้อำนาจปกครองข้อนี้

ยิ่งกว่านั้นบนฐานแห่งคุณธรรมดังกล่าว ไตรภูมิพระร่วงยังบรรจุด้วยเนื้อหารายละเอียดแห่งแนวการใช้อำนาจปกครองอันเป็นเสมือนตัวอย่างแห่งความยุติธรรมอีกหลายๆ เรื่องที่น่าสนใจดังความต่อไปนี้ (เทศนาธรรมของพระญาณมหาจักรพรรดิราช ที่มีต่อท้าวพระยาทั้งหลาย)

1. ผู้ปกครองต้องให้ความรัก ความเมตตาต่อประชาชนทุกกลุ่มเหล่าในสังคมอย่างเสมอภาคกัน อีกทั้งไม่ก่อบาปทำเข็ญต่อสรรพสัตว์ทั้งปวง :

“จงรักลูกเจ้าเหง้าขุนหมื่นทนายไพร่ฟ้าข้าไทยทั้งหลาย อย่าได้เลือกที่รัก อย่าได้มักที่ชัง แลรักเขาจงเสมอกันแล สัตว์ทั้งหลายนี้ยากที่จะเกิดมาเป็นคน ครั้นว่าเกิดมาได้เป็นท้าวเป็นพระญา ดังชาวเจ้าทั้งหลายนี้ ย่อมมีบุญสมภารมากแล้ว จึงชาวเจ้าทั้งหลายรู้บุญรู้ธรรม รักแล้ว ว่าจะอายุแก่บาปนั้นจงนักเกิด”

2. ผู้ปกครองต้องยึดมั่นในธรรมะ พิจารณาตัดสินคดีอย่างเที่ยงธรรมและปราศจากความยุติธรรมโดยรวดเร็ว :

“สัตว์ทั้งหลายนี้ยากที่จะเกิดมาเป็นคน จึงชาวเจ้าทั้งหลายรู้บุญรู้ธรรม รักแล้ว ว่าจะอายุแก่บาปนั้นจงนักเกิด จะบังคับด้วยความสิงอันใดก็ดี ด้วยใจอันชื้ออันชอบด้วยทางธรรม อย่าให้พันวันพันคืน”

3. ผู้ปกครองต้องรับฟังความเห็นของนักปราชญ์ผู้รู้ และปฏิบัติตามสิ่งที่นักปราชญ์เห็นว่าชอบธรรม :

“แลมีนักปราชญ์ผู้รู้เทศนาให้ท่านทั้งหลายฟังว่า อันใดชอบธรรมควรชาวเจ้าจำ แลทำตามอันนั้น อันใดว่ามิชอบธรรมควรชาวเจ้าทั้งหลายเว้นเสีย”

4. ผู้ปกครองพึงรักษาเบญจศีลและละเว้นบาป 5 ประการอันเกิดจากการละเมิดศีล ดังกล่าว :

“แลเราจะกล่าวถึงบาป 5 ประการอันควรเว้นเสียนี้ให้ชาวเจ้าทั้งหลายฟังบัดนี้ฯ  
บาปอันหนึ่งได้คือว่า สัพพสัตว์ทั้งหลายอันมีชีวิตจิตวิญญาณรู้อหิวรูดึง ประดาว่ามดตัวหนึ่งก็ตี  
ปลวกตัวหนึ่งก็ตี มีควรวุ่นให้ตายเลย มาตราว่าคนผู้ใดกระทำร้ายด้วยประการใด ๆ ก็ตี บม  
ควรวุ่นให้ตาย ควรสั่งสอนโดยธรรมแล...อันหนึ่งชื่อว่าทรัพย์สินเงินทองเจ้าของ เขามีให้ได้แก่  
คนชาวเจ้าอย่าควรเอา อนึ่งคนมิได้เอาแลใช้ให้ผู้อื่นเอา ก็ตีมิควรใช้ผู้อื่นเอาเลย...อนึ่งอันว่า  
บาปปรหการกรรมคือว่าทำชู้ด้วยเมียท่านนั้นแลชาวเจ้าทั้งหลายอย่าควรกระทำเลยมาตราว่า  
น้อยหนึ่งก็ตี อย่าได้กระทำเลย...อนึ่งอันว่าความมุสาวาทคือว่าหาคำมิได้ แลกถว้นั้นสุชาว  
เจ้าทั้งหลายอย่าควรกล่าว...อันหนึ่งว่าเหล้านั้นแล สุชาวเจ้าทั้งหลายอย่าพึงคบหากันกินเลย”

การสั่งสอนให้ผู้ปกครองยึดมั่นในเบญจศีล มีข้อนำสังเกตุคือ รัฐที่ปกครองด้วยคุณธรรม  
ดังกล่าวจักไม่มีการลงโทษประหารชีวิตแก่ผู้กระทำผิดไม่ว่ากรณีใด ๆ อันนี้คงถือเป็นหลัก  
ความยุติธรรมในการลงโทษประการสำคัญภายใต้ปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยามที่ปฏิเสธ  
การเบียดเบียนชีวิตของกันและกัน หลักความยุติธรรมในการลงโทษดังกล่าวนี้ว่าสอดคล้อง  
กับอุดมการณ์สิทธิมนุษยชนในสังคมสมัยใหม่ที่ต่อต้านเรื่องการลงโทษด้วยการประหารชีวิต  
ไม่ว่าจะโดยวิธีการใด ๆ ขณะเดียวกันก็แตกต่างไปจากปรัชญาการลงโทษในสมัยอยุธยาที่มี  
อิทธิพลของฮินดู หรือลัทธิเทวราชต่างๆ เข้าครอบงำ กฎหมายในสมัยอยุธยาจึงมีบทลงโทษ  
ประหารชีวิตที่ก่อปรด้วยวิธีการต่างๆ อันน่าสะพรึงกลัว ดังจะกล่าวต่อไปภายหลัง อย่างไรก็ตาม  
ขณะที่กฎหมายสมัยอยุธยาสนับสนุนการลงโทษที่รุนแรงต่อผู้กระทำผิด ไตรภูมิพระร่วงใน  
ฐานะวรรณกรรมทางสังคมการเมืองที่สำคัญสมัยสุโขทัยก็เน้นการลงโทษทางจิตใจอย่างรุนแรง  
แทนที่ ด้วยการบรรยาย, สร้างภาพผลกรรมที่ผู้ละเมิดธรรมต้องประสบอย่างน่ากลัว โดยเฉพาะ  
สำหรับผู้คนในยุคสมัยนั้นที่ยังไม่มีจิตสำนึกหรือวิธีคิดในเชิงวิทยาศาสตร์เหมือนปัจจุบัน ในกรณี  
ละเมิดศีลหรือกระทำบาปทั้ง 5 ไตรภูมิพระร่วงก็ระบุถึงผลกรรมแห่งการละเมิดศีลแต่ละ  
ข้ออย่างชัดเจน ดังเช่นผู้ละเมิดศีลข้อ 1. ตายแล้วต้องไปเกิดในนรก พันจากนรกมาเกิดเป็น  
คนก็จะมีแต่ทุกข์โศก ร้อยชาติพันชาติ ผู้ลักทรัพย์เขา ตายแล้วก็ต้องตกนรก เกิดมาเป็นคนอีก  
ครั้งก็ยากจนข้นแค้นมีทรัพย์อันใดก็จะมีผู้มาลักเอาไปตอบแทน คนที่ทำชู้ด้วยเมียผู้อื่น ก็ตก  
นรกขึ้นต้นจิว มียมบาลถือหอกทิ่มแทง แม้พันจากนรกก็ต้องเกิดเป็นกระเทยอีกพันชาติ

สำหรับผู้หญิงค่าเทอมก็ต้องตกนรกเกิดเป็นคนอีกครั้งก็เป็นคนสกปรกมีกลิ่นไฮโดรซูลไฟด์ตัว ส่วนผู้ที่กินเหล้า ตายแล้วตกนรก เกิดใหม่ยังต้องเป็นสุนัขป่า 500 ชาติ และแม้จะได้เกิดเป็นคนภายหลังก็ต้องเป็นคนป่าตั้งนี้ เป็นต้น

5. ผู้ปกครองต้องมีใจเมตตา ไม่ขูดรีดทรัพย์สินหรือแรงงานของประชาชน :

“ประการหนึ่งด้วยไฟรฟ้าชาวไทยราษฎรทั้งหลายทำไร่ ไถนากินในแผ่นดินเราเมื่อได้ข้าวนั้นเป็นรวงใส่ให้ผู้ตีเชิญใจชื่อนั้นไปคูปันค่าโดยอุทมเทียบนั้น แลกระทำข้าวเปลือกนั้นเป็น 10 ส่วน แลเอาเป็นหลวงนั้นแต่ส่วน 1 แล 9 ส่วนนั้นให้แก่เขาแล มิแลเห็นว่าเขามีได้ข้าวนั้นได้สมควรเขาแก่เขาเลยฯ อนึ่งควรให้ข้าวสักส่วนแก่ไฟร แลทแกล้วทหารทั้งหลายเพื่อลดทกคาบจึงพอเขากิน อย่าให้เขาอดอยาก มิว่าจะใช้เขากระทำการอันใด ๆ ใส่ให้ใช้เขาแต่พอบังควรแล อย่าใช้เขาหนักหนา ให้ล้าเหลือใจฯ มิผู้ใดเผาแก่ใส่ผู้หนึ่งสมควรใช้เขาเลยปล่อยเขาไปตามใจเขาแลฯ

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

“อนึ่ง ด้วยเอาสินส่วนแก่ราษฎรทั้งหลายใส่ให้เอาโดยโบราณท้าวพระญาทั้งหลายแต่ก่อนอันนั้นแล ผู้เฒ่าผู้แก่ทั้งหลายสรรเสริญว่าชอบธรรมสมควรเอายังเหลือไปเลย มิว่าเราเอาของเขาให้ยิ่งให้เหลือไปใส่ แลท้าวพระญาผู้ใดแลจะมาเสวยราชย์ภายหน้าเรานั้น จักได้เอาเป็นอย่างแลธรรมนิยมสืบๆ กันไป แลจะได้บาปแก่เรานี้หนักหนา เพราะว่าเราทำความอันมิชอบธรรมผู้หนึ่งไว้กับแผ่นดินแลฯ”

7. ผู้ปกครองควรช่วยเหลือทุนทรัพย์แก่ประชาชนที่ยากไร้ในการทำมาค้าขาย โดยไม่คิดดอกเบี้ย :

“อนึ่ง ไฟรฟ้าชาวไทยทั้งหลายอันอยู่แคว้นแคว้นแดนดินเมืองเรา มิแลว่าเขาจะไปค้าขายกินก็ดี แลว่าเขาหาทุนมิได้ แลเขามาหาขอเราผู้เป็นนายเจ้า แลขอกู้เงินทองไปเป็นทุนค้าขายกิน ตั้งนั้นเราผู้เป็นท้าวพระญาควรปลงเงินในท้องพระคลังนั้นให้แก่เขา แลว่าเขาเอาไปมากน้อยเท่าใดก็ดี ให้ตราเป็นบาญชีไว้แต่ต้นๆ ปีได้ เราผู้เป็นไทยสมควรเอาเป็นดอกเบี้ยปลายแก่เขาเลย ควรให้เรียกเอาแต่เท่าทุนเท่านั้นแลคิน แลภาษีแลดอกเบี้ยอย่าได้เอาของเขาเลยฯ”

๘. ผู้ปกครองควรจัดแบ่งทรัพย์สินแก่บรรดาข้าราชการบริพาร (ข้าราชการ) ให้เพียงพอ เพื่อให้เกิดกำลังใจในการทำงาน :

“อนึ่ง ผู้เป็นท้าวเป็นพระญาควรให้ทรัพย์สินแก่ลูกแก่เมียชาวแม่ชาวเจ้าผู้ใหญ่ผู้น้อยทั้งหลาย เพื่อเป็นเสบียงเลี้ยงเขาอยู่กินเป็นกำลัง เป็นเครื่องแต่งแ่งแผ่นดินนั้นควรให้แก่เขา เขาจึงเต็มใจเขาแล เราผู้เป็นท้าวพระญาอย่าควรคิดเสียดายทรัพย์สินนั้นเลยฯ”

๙. ผู้ปกครองต้องรู้จักสำรวจกาย วาจา ใจ และตัดสินคดีความด้วยความละเอียดรอบคอบโดยใจเป็นธรรม :

“ผู้เป็นท้าวพระญาเน้แม่นจะพิพาท เจรจาสิ่งใดก็คืออย่าเจรจามาก แม้นจะยืมยืมด้วยสิ่งใดอย่ายืมยืมมากแต่พอประมาณเกิด เร่งให้รำพึงถึง ความชอบอย่าได้ประมาทลิ้มตนเลย แม้จะบังคับด้วยตัวของไพร่ฟ้าชาวไทยทั้งหลายได้ อย่าได้ว่าโน้นๆ ว่าพี่ ต่ำตึงกันบังคับด้วย ความนั้นให้ถูกถ้วน โดยธรรม พิจารณารูปความนั้นแต่ต้นจนปลายให้ตระหลอครอดแล้วจึงบังคับด้วยใจอันซื่อตรงนั้นแลฯ”

10. ผู้ปกครองพึงเลี้ยงดูและให้เกิดปริกษาสมณพราหมณ์แลนักปราชญ์ :

“อนึ่ง ให้เลี้ยงดูรักษาสมณพราหมณ์และนักปราชญ์ราชบัณฑิตผู้รู้ธรรมมากๆ มานั้น ให้นั่งอยู่ที่สูงแล้วๆ จึงถามถึงธรรมอันประเสริฐนั้นแลฯ”

11. ผู้ปกครองพึงให้รางวัลตอบแทนต่อผู้กระทำความชอบตามคุณประโยชน์ที่เขาได้กระทำ :

“อนึ่ง ข้าคนไพร่ฟ้า ข้าคนถือว่ามีใครๆ ก็ดี แลกระทำความชอบให้ได้ประโยชน์แก่ท้าวพระญาด้วยความอันชอบของเขานั้นได้ ด้วยให้รางวัลแก่ผู้นั้นตามมากแลน้อยนักแลเบา โดยอำเภอคุณแล อำเภอประโยชน์ของเขานั้นแลฯ”

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

## ของหลักจักรวรรดิวัตร 12 และราชสังคหวัตถุ 5

ความข้อนี้นับเป็นเรื่องสำคัญ สืบแต่นักวิชาการบางท่านตั้งข้อสังเกตว่าไตรภูมิพระร่วง พุทธถึงแต่เรื่องทศพิธราชธรรม แต่ไม่ได้พูดถึงจักรวรรดิวัตรเลย ทั้งๆ ที่เรื่องจักรวรรดิวัตรปรากฏ อยู่ในจกักรวัตตีสสูตรของพระไตรปิฎก ผู้เขียนคือพระยาสิทธิไทย น่าจะต้องทราบเรื่องนี้ดี หากข้าม เรื่องจักรวรรดิวัตรไปได้ได้อย่างไร<sup>(109)</sup> โดยเนื้อแท้แล้วจกักรวัตตีสสูตรหรือสูตรว่าด้วยความประพฤติ หรือหน้าที่ของพระเจ้าจักรพรรดิจัดได้เป็นรากฐานของปรัชญาด้านการเมืองการปกครองของ พุทธรัฐทั้งหลาย โดยพระสูตรได้กล่าวถึงหลักปฏิบัติสำหรับผู้ปกครองที่ทรงธรรมซึ่งยังความ สงบร่มเย็นแก่สังคม น่าสังเกตที่ความในพระสูตรดั้งเดิมมิได้จำแนกหลักปฏิบัติเป็นข้อที่แน่นอน หากภายหลังจึงได้มีวรรคตตามาแยกย่อย แจงออกมาเป็นข้อๆ รู้จักกันในนามของ จักรวรรดิวัตร 10 หรือ 12 (แล้วแต่การแยกเนื้อหารายละเอียด) ในที่นี้ขอให้พิจารณาเนื้อหาของจักรวรรดิวัตร แบบละเอียด (จักรวรรดิวัตร 12) อันประกอบด้วย

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

<sup>(109)</sup> พระราชวรมุนี, "ไตรภูมิพระร่วง อธิพจนนศาสตร์ไทย", อ่างแก้ว, หน้า 29-30

<sup>(110)</sup> อ้างในสมเด็จพระญาณสังวร(สุวฑฒโน), "ทศพิธราชธรรมและพระราชกรณียกิจของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว", อ่างแก้ว, หน้า 11 (เชิงอรรถ 2)

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



พิจารณาเนื้อหาของจักรวรรดิวัตรโดยรวมแล้วเราจึงย่อมเห็นได้ไม่ยากถึงการดำรงอยู่ของหลักธรรมในการปกครองดังกล่าวในไตรภูมิพระร่วง ถึงแม้จะไม่มีคำอธิบายข้อไว้แต่อย่างใดก็ตาม และหากพิจารณาความแวดล้อมเพิ่มเติมในไตรภูมิฯ ที่กล่าวถึงเรื่องกองจักรแก้วของพระยาจักรพรรดิราชก็ดีหรือรัตนหีหรือแก้ว 7 ประการก็ดี และเปรียบเทียบกับความในลักษณะเดียวกันในจกักวัดติสุตร เราจะประจักษ์ชัดขึ้นต่อข้อสรุปดังกล่าว

สำหรับกรณีของราชสังคหวัดฤๅ 5 ก็เช่นเดียวกันที่แฝงเนื้อหาอยู่ในไตรภูมิพระร่วง ดังปรากฏจากรายละเอียดแห่งธรรมะของผู้ปกครองทั้ง 11 ข้อข้างต้น โดยการจัดหมวดหมู่เป็นทางการภายหลัง ราชสังคหวัดฤๅ 5 ซึ่งเป็นพระราชจรรยาวัตรของกษัตริย์ในการยึดหน่วงน้ำใจประชาชนก็แบ่งได้เป็น 5 ข้อ กล่าวคือ 1. ความสามารถในการบำรุงข้าวกล้า 2. ความสามารถในการบำรุงเลี้ยงคน 3. ความสามารถผูกมัดน้ำใจประชาชน 4. มีวาจาควรดื่ม (วาจาอ่อนหวาน) 5. ความสงบราบคาบปราศจากโจรภัยที่ทวารเวรไม่ต้องลงกลอน<sup>(112)</sup>

หากเรานับเนื้อหาให้ทศพิธราชธรรมเป็นส่วนหนึ่งแห่งหลักธรรมอุดมคติของปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมของไทยเรา หลักธรรมข้ออื่น ๆ ซึ่งอยู่ในระดับเดียวกับทศพิธราชธรรม ก็ไม่ว่าจะมีสถานะทางปรัชญากฎหมายที่ห่างไกลกันนัก จักรวรรดิวัตรหรือราชสังคหวัดฤๅ จึงย่อมจัดได้เป็นหลักธรรมอุดมคติทางปรัชญากฎหมายของไทยด้วย พร้อมๆ กับเป็นแม่บทแห่งระเบียบแบบแผนในการปกครองที่ผู้ปกครองพึงยึดถือปฏิบัติตาม ข้อที่นำสังเกตอีกประการคือจกักวัดติสุตรซึ่งเป็นที่มาของจักรวรรดิวัตรยังย้ำให้เห็นถึงภัยพิบัติหรือความเดือดร้อน วุ่นวายของสังคมที่ไม่ยึดมั่นในหลักธรรมดังกล่าว อีกทั้งกล่าวถึงการชุมนุมรวมตัวกันของประชาชนระดับต่าง ๆ เพื่อเรียกร้องให้ผู้ปกครองยึดมั่นปฏิบัติตามหลักจักรวรรดิวัตร คติธรรมจากพระสูตรจึงน่าจะสะท้อนให้เห็นถึงบทบาทและความสำคัญอย่างมากของหลักธรรมข้อนี้ ซึ่งมิได้เป็นเพียงหลักธรรมส่วนตัวของกษัตริย์ หากเป็นหลักธรรมที่คนทั่วไปในสังคมยึดถือเป็นกรอบร่วมแห่งการใช้อำนาจในสังคม

แม้ว่ากรอบบังคับทางสังคมลักษณะนี้จะมีค่าเป็นเพียงกรอบบังคับทางศีลธรรมก็ตามที่ กระนั้นก็ตามพุทธศาสนาพยายามจะทำให้กรอบทางศีลธรรมนี้มีชีวิตมีพลังขึ้นมาให้ได้ ใน

<sup>(112)</sup>สมเด็จพระญาณสังวร (สุวฑฺฒโน), "ทศพิธราชธรรมและพระราชกรณียกิจของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว" อ้างแล้ว, หน้า 11 (เชิงอรรถ 1)

จักรกัณฑ์สูตรจึงมีการสร้างภาพความเสื่อมของสังคมที่ผู้ปกครองไม่ยึดมั่นในจักรวรรดิวัตร ทั้งในแง่การเฟื่องฟูของอาณาจักรกรรมในสังคม การลดน้อยถอยลงในอายุของผู้คนจนกระทั่งเข้าสู่ยุคแห่งมิลลัตูญีที่สังคมมนุษย์จะเสื่อมอย่างถึงที่สุดมนุษย์จะพากันอย่างไม่เลือกหน้าแม้ระหว่างแม่กับลูกราวกับเห็นมนุษย์ด้วยกันเป็นเนื้อเป็นหนัง (มิลลัตูญี แปลว่า สำคัญว่าเป็นเนื้อ)

สำหรับในไตรภูมิพระร่วงก็มีการหยิบยกเรื่องกรรม, ผลแห่งกรรมหรือวิบากกรรมอันเป็นความเชื่อถือทางศาสนาพุทธเข้ามาควบคุมอีกชั้นหนึ่ง ในแง่รายละเอียดเราอาจพอจำแนกความเชื่อทางศาสนาดังกล่าว (อันปรากฏในไตรภูมิพระร่วง) ออกเป็น 2 ประเภทคร่าวๆ ได้ดังนี้

1. ความเชื่อเรื่องความวิปริตผิดปกติของธรรมชาติ เมื่อผู้ปกครองแผ่นดินไม่ประพฤติธรรม ความเชื่อตรงนี้อาจจัดได้เป็นเรื่องผลแห่งกรรมระดับมหภาค
2. ความเชื่อในเรื่องวิบากกรรมส่วนตัว อันจะประสบต่อผู้ปกครองในภพต่อไปซึ่งอาจจัดได้เป็นผลกรรมระดับจุลภาค

#### ระเบียบแห่งธรรมชาติกับพฤติกรรมการใช้อำนาจของผู้ปกครอง

ไตรภูมิพระร่วงได้ยืนยันถึงความสัมพันธ์ของธรรมชาติกับการใช้อำนาจของผู้ปกครองโดยชัดเจน เมื่อใดที่ผู้ปกครองใช้อำนาจโดยชอบธรรม ไฟฟ้าผ่าแผ่นดินย่อมอยู่เย็นเป็นสุข ฝนฟ้าก็ตกต้องตามฤดูกาลไม่มากไม่น้อยเกินไป แต่หากเมื่อใดผู้ปกครองทำสิ่งที่มีชอบ ความวิปริตผิดปกติของธรรมชาติย่อมเกิดขึ้นตามมา :

*“แลท้าวพระญาองค์ใดกระทำความอันมิชอบคลองธรรมได้ เทวาฟ้าฝนนั้นก็พิปริต  
แม้ทำอะไรไถนาที่บันดาลให้เสียหายตายด้วยแล้งแลฝนแล อนึ่งผลไม้ทั้งหลายแลพืชอันเกิด  
เหนือแผ่นดิน อันมีไอซารสอันดีอร่อย นั้นกลับหายเสียไปเพื่อไอซารสนั้นจมลงไปใ้แผ่นดินสิ้น  
ทั้งต้นแลลำอันปลูกนั้นมันก็มีงามเลย ทั้งแดดแลลมทั้งฝนแลเดือนดาวก็มิชอบชอบฤดูกาลดัง  
เก่าเลย เพราะว่าท้าวพระญากระทำมิชอบธรรมนั้นฯ”*

คติความเชื่อต่อความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นไปของธรรมชาติกับพฤติกรรมแห่งผู้นำผู้ปกครองสังคม นับเป็นคติทางสังคมการเมืองที่มีความสำคัญอย่างมากในพุทธศาสนา จริงๆ แล้วเมื่อครั้งเราพูดถึงเรื่องกำเนิดโลกหรือมนุษย์ในอัครคัมภีร์ของพระไตรปิฎก นับเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมมนุษย์กับความเปลี่ยนแปลงธรรมชาติก็แสดงออกให้เห็นชัด

แล้วซ้ำอีก โดยคราใดที่มนุษย์ประพฤติตนไปในทางเสื่อม, ใฝ่ในทางต่ำ ธรรมชาติก็จะเปลี่ยนไปในลักษณะที่เป็นผลร้ายต่อตัวมนุษย์เอง และความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติก็ดำเนินไปจนยุติลงเป็นกฎเกณฑ์ธรรมชาติเท่าที่เป็นอยู่ปัจจุบันเมื่อมีผู้ปกครองคนแรกแล้ว อัครคัมภีร์สุตฺรจบลงที่จุดนี้ในเรื่องธรรมชาติและคนหากต่อแต่นั้นก็มีพระสุตฺรในบทอื่นขึ้นมาอีกชั้นหนึ่งกล่าวคือ "ธัมมิกสุตฺร" ในทุติยปิณฑนาสก์ พระไตรปิฎก เล่ม 21 กล่าวเน้นย้ำถึงความสัมพันธ์ของพฤติกรรมการใช้อำนาจของผู้ปกครองกับความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติโดยตรง พระสุตฺรนี้เองที่เป็นต้นเค้าสำคัญของไตรภูมิพระร่วงในประเด็นเดียวกัน ดังมีความสำคัญที่ขอคัดมาให้พิจารณา ดังนี้ :<sup>(113)</sup>

"ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมัยใดพระราชาเป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พวกข้าราชการก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพวกข้าราชการไม่ตั้งอยู่ในธรรมสมัยนั้น แม้พราหมณ์และคฤหบดีก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้นแม้ชาวนิคมนและชาวชนบทก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อพระจันทร์และพระอาทิตย์หมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ คินและวันก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ...เมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ ลมย่อมพัดไม่สม่ำเสมอ เมื่อลมพัดไม่สม่ำเสมอ ลมก็เดินผิดทางไม่สม่ำเสมอ ย่อมพัดเวียนไป เมื่อลมเดินผิดทางไม่สม่ำเสมอพัดเวียนไป เทวดาย่อมกำเริบเมื่อเทวดากำเริบ ฝนย่อมไม่ตกต้องตามฤดูกาล เมื่อฝนไม่ตกต้องตามฤดูกาล ชาวกล้าทั้งหลายก็ปลูกไม่เสมอกัน ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย มนุษย์ผู้มีวิภวาทที่ปลูกไม่เสมอกัน ย่อมเป็นผู้มีอายุสั้น มีผิวพรรณเศร้าหมอง มีกำลังน้อย มีอาพาธมาก..."

สำหรับผู้สนใจเรื่องอุดมการณ์ความคิดดั้งเดิมในสังคมไทย ความในพระสุตฺรข้างต้นนับว่ามีความสำคัญอย่างมากในฐานะเป็นต้นแห่งแห่งความคิดหรือความเชื่อเรื่องอาเพศแห่งบ้านเมือง ขณะเดียวกัน อาเพศหรือเหตุอันเกิดขึ้นอย่างผิดปกติในธรรมชาติก็มักกลายเป็นคำอ้างเพื่อวิพากษ์กล่าวโทษการปกครองบ้านเมืองที่ไม่เป็นธรรมต่างๆ มาช้านานแล้ว เพลงยาวพยากรณ์กรุงศรีอยุธยา ซึ่งเขียนขึ้นในช่วงปลายอาณาจักรอยุธยา ก่อนจะเสียกรุงแก่พม่า นับเป็นตัวอย่างสำคัญที่นำเอาคติเรื่องอาเพศในพุทธศาสนา มาวิจารณ์โทษติริยและความเสื่อมทราม

<sup>(113)</sup> พระไตรปิฎกภาษาไทยฯ พุทธศักราช 2530 เล่ม 21 หน้า 98-9

ของสังคมอย่างรุนแรง จนแม้กระทั่งในยุคสมัยการบริหารของรัฐบาลสมัยใหม่ ประเด็นเรื่อง  
อาเพศของธรรมชาติก็ถูกหยิบยกขึ้นมาพูดอยู่บ่อยครั้ง<sup>(114)</sup> น่าเชื่อว่าคติเรื่องอาเพศนี้คงมีผู้  
เลื่อมใสเชื่อถืออยู่มิใช่น้อยมาโดยตลอด หากไม่ก็คงไม่มีการเอ่ยอ้างถึงสืบมาจนถึงปัจจุบัน บทบาท  
ทางสังคมของคติเรื่องอาเพศจึงเป็นเรื่องน่าใคร่ครวญอยู่มิใช่น้อย ยิ่งจำเพาะสำหรับผู้สนใจ  
ประเด็นรณรงค์เรื่องนิเวศวิทยาหรือสิ่งแวดล้อม อันเป็นหัวข้อการรณรงค์ทางสังคมที่กำลัง  
เฟื่องอย่างมากมาย ในปัจจุบัน คติความคิดเรื่องอาเพศหรือความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมของ  
คนกับธรรมชาติย่อมสอดคล้องกับหลักคิดของบรรดานักอนุรักษนิยมชาติ หากไซ้ความคิด  
อหังการแบบเก่าที่มองมนุษย์เป็นนายเหนือธรรมชาติไม่

น่าสังเกตเพิ่มเติมว่า การถ่ายทอดคติเรื่องอาเพศในไตรภูมิพระร่วงคงมิได้นำมาจาก  
ด้อยคำในพระสูตรอย่างเดียวเท่านั้น ดังธรรมชาติก (เรื่องราวเกี่ยวกับอดีตชาติของพระพุทธเจ้า)  
ในพุทธศาสนาก็เป็นแหล่งที่มาสำคัญแห่งคติดังกล่าว ความเชื่อนี้อาจตรวจสอบได้จากชาดก  
หลายๆ เรื่อง อาทิ มหาสุบินชาดก, กุรุธรรมชาดก, ราโชวาทชาดก, ภัลลาคีตยาชาดก<sup>(115)</sup> โดย  
ที่ชาดกหลายเรื่องยังเน้นถึงผลกระทบของคติเรื่องอาเพศต่อผู้ปกครองที่ไม่ประพฤติธรรมหรือ  
ทศพิธราชธรรม แม้ในตำนานหรือนิยายปรัมปราท้องถิ่นก็ปรากฏการสะท้อนความเชื่อดังกล่าว  
อาทิในตำนานชินกาลมาลีปกรณ์ หรือตำรามูลศาสนา ก็มีกล่าวถึงเรื่องอาเพศน้ำท่วมเมืองลุ่ม  
จม เนื่องจากการใช้อำนาจที่ไม่เป็นธรรมของกษัตริย์ จริงอยู่ที่ลักษณะอาเพศของธรรมชาติ

<sup>(114)</sup>ดูอาทิ บรรจบ บรรณรุจิ, "เมื่อไม่มีธรรมความระส่ำระสายก็เกิดขึ้น", หนังสือพิมพ์มติชน, พุศ 17 ตุลาคม 2533 ;  
ดิชิต ธีรวัฒน์, "อาเพศและนัยทางการเมือง", หนังสือพิมพ์มติชน เสาร์ที่ 10 พฤศจิกายน 2533 หรือในหนังสือพิมพ์  
เอกสิทธิ์ (แนวหน้า), วันอาทิตย์ที่ 4 พฤศจิกายน 2533 น่าสังเกตที่ภายใต้รัฐบาลของพลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ (2533)  
มีเหตุการณ์หลายอย่างเกิดขึ้นในลักษณะโศกนาฏกรรมใหญ่จนทำให้พรรคการเมืองฝ่ายค้านรวมทั้งนักวิชาการบางคนถือเอา  
เป็นเหตุอาเพศ อาทิเช่น มหาวาตภัยที่จังหวัดชุมพร ใต้ฝุ่นแก๊ส, รถบรรทุกแก๊สระเบิด, เชื้อน (ตำบูลบน) ไร่, เรือล่มมีผู้เสียชีวิต  
จำนวนมาก, ภูเขาถล่ม, เครื่องบินตก, ตึกถล่ม

<sup>(115)</sup>มหาสุบินชาดกหรือ "พุทธทำนาย" แสดงผลแห่งความวิปริตผันแปรของธรรมชาติและสังคม เนื่องจากผู้ปกครองและ  
หมู่ชนเสื่อมทรามจากธรรมะ กุรุธรรมชาดกเน้นเรื่องการศึกษาดีของราชากับความปึกคึกของธรรมชาติ, ราโชวาทชาดกมุ่ง  
แสดงธรรมเรื่องมะม่วงหวาน เพราะราชาปกครองโดยธรรม ส่วนภัลลาคีตยาชาดก กล่าวถึงความทุกข์ยากของประชาชนอัน  
เนื่องจากการปกครองแผ่นดินโดยชาตธรรม ชาดกดังกล่าวเป็นตัวอย่างของชาดกจำนวน 547 เรื่องในพระไตรปิฎกที่พูดถึง  
เรื่องราวการบำเพ็ญบารมีต่างๆ ของพระพุทธเจ้าในชาติปางก่อน ก่อนการตรัสรู้ ผู้สนใจรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับชาดก  
ดังกล่าวในลักษณะการวิเคราะห์เนื้อหา ขอให้ดู พัลลน์ พึ่งพลา, "รายงานการวิจัยการวิเคราะห์การบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์  
ในนิบาตชาดก", (คณะมนุษยศาสตร์, มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2530)

เป็นเรื่องผลร้ายต่อส่วนรวมหรือต่อประชาชนทั่วไป หากเคราะห์กรรมอันเกิดต่อส่วนรวมก็ย่อมเป็นการสันคลอนความสงบสุขของสังคมอันจะกระทบต่อความมั่นคงของรัฐในท้ายที่สุด ยิ่งสังคมใดมีศรัทธาเชื่อถือต่อคติดังกล่าวแรงกล้าเพียงใด เหตุอาเพศ (หรือความเชื่อว่าเป็นเหตุอาเพศ) ที่เกิดย่อมมีโอกาสที่จะกลายเป็นพยานหลักฐานให้ประชาชนพิพากษาความผิดและลงโทษผู้ปกครองมากเพียงนั้น แม้ส่วนใหญ่จะเพียงอยู่ในรูปของการติฉินนินทาก็ตามที่ คติความเชื่อเรื่องอาเพศจึงเป็นเครื่องมือเชิงอุดมการณ์ที่มีบทบาทกำกับควบคุมกษัตริย์หรือผู้ปกครองมิให้ล่วงละเมิดต่อธรรมโดยเฉพาะทศพิธราชธรรมอันมีฐานะตั้งหลักธรรมสูงสุดทางกฎหมายด้วย หากแน่ละที่ประสิทธิภาพแห่งเครื่องมือดังกล่าวคงเป็นอีกเรื่องหนึ่งต่างหาก ซึ่งคงแปรไม่กับลักษณะหรือขนาดแห่งกลุ่มคนที่กล่าวอ้าง หากเป็นชาวบ้านสามัญชน พลังแห่งคติความเชื่อที่สำแดงบทบาทเป็นอุดมการณ์ทางสังคมก็อาจขาดพลังการควบคุมหรืออาจมีค่าเป็นเพียงแต่เสียงซุบซิบนินทาลับหลัง แต่หากเป็นขุนนางผู้ใหญ่ที่ใกล้ชิดกษัตริย์และมีฐานะอำนาจทางทหารที่เข้มแข็งเป็นของตน การกล่าวอ้างความเชื่อดังกล่าวย่อมยังความสะตงสะเทือนต่อกษัตริย์อย่างมิพักต้องสงสัย รัฐประหารหลายๆ ครั้งในสมัยอยุธยาที่ดูเหมือนมีการหยิบยกเอาคติความเชื่อนี้หรือการละเมิดทศพิธราชธรรมเป็นพลังสนับสนุนการล้มล้างราชบัลลังก์ แม้การนำเอาคติความคิดมาเป็นเครื่องมือล้มล้างอำนาจรัฐ อาจฟังดูเป็นเรื่องแปลกต่อสังคมโบราณที่ปกครองด้วยระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ อีกทั้งยังมีคติเรื่องการเทิดทูนบุญบารมีของบุคคลที่เป็นกษัตริย์ หากในอีกด้าน พุทธศาสนาก็ดูเหมือนจัดสรรระบบการครองอำนาจที่มีความสมดุลในตัวเอง มีทั้งความคิดในเชิงสนับสนุน และเชิงตรวจสอบอำนาจควบคู่กันไปในตัว

ในแง่ของทฤษฎี เรื่องราวเกี่ยวกับการตรวจสอบอำนาจผู้ปกครองจนถึงระดับล้มล้างอำนาจยังปรากฏให้เห็นในชาดกหลายต่อหลายเรื่อง ดังเช่นใน "สังข์จิงกษัตริย์" ก็มีเรื่องประชาชนลุกฮือขึ้นฆ่าพระราชามือกัตติยญแล้วอภิเษกพระโพธิสัตว์ให้เป็นพระราชาทน "มหาปิงคชาดก" พูดถึงพระเจ้าปิงคลผู้ร้ายกาจ เป็นที่เกลียดชังของประชาชน หรือ "จันทกุมารชาดก" ก็เป็นเรื่องการต่อสู้เพื่อความยุติธรรมของจันทกุมารกับปุโรหิตใจคดและกษัตริย์ใจร้าย จนได้รับการสนับสนุนจากมหาชนร่วมกันฆ่าปุโรหิต และเนรเทศกษัตริย์ออกจากเมือง และจันทกุมารได้ขึ้นปกครองแผ่นดินโดยธรรมในท้ายสุด เป็นต้น<sup>(116)</sup> น่าสังเกตเพิ่มเติมว่า

<sup>(116)</sup>ดู พิศนัง เฝิงผา, "รายงานการวิจัยการวิเคราะห์ การนำเทิดทูนบุญบารมีของพระโพธิสัตว์ในนิบาตชาดก", เฝิงอ้าง, หน้า 26, 50, 114

ความจริงแล้วเรื่องการปฏิเสธ, ต่อต้าน หรือกระทั่งล้มล้างอำนาจผู้ปกครองที่ขาดธรรมจะ นับเป็นคติทั่วไปในวัฒนธรรมทางสังคมหรือการเมืองที่มีกำเนิดในอินเดียก็คงไม่ผิด เพราะ ไม่เพียงแต่มีในพุทธศาสนา หากฮินดูก็ยึดมั่นในคตินี้เช่นกัน ในคัมภีร์มหาภารตะ การ ทำลายพระราชพิธีเป็นสิ่งที่ถูกต้อง หรือในมูสาสตร์ (คัมภีร์มูสุธรรมศาสตร์) ก็ย้ำว่าหากผู้ ปกครองไม่คุ้มครองดูแลประชาชน ประชาชนย่อมต่อต้านหรือปฏิเสธอำนาจด้วยการไม่ อำนวยภาษีได้เช่นกัน<sup>(117)</sup>

เมื่อหันมาพิจารณาประเด็นสรุปทางปรัชญากฎหมายอีกครั้ง ในขณะที่ปรัชญากฎหมาย ธรรมชาติของตะวันตกมีคติเรื่องการยืนยันกฎหมายธรรมชาติให้อยู่เหนือกว่ากฎหมายของรัฐ และอ้างกฎหมายธรรมชาติเป็นเหตุผลโต้แย้งหรือปฏิเสธกฎหมายหรือการใช้อำนาจรัฐที่ขัดแย้ง ต่อกฎหมายธรรมชาติ ปรัชญากฎหมายไทยโบราณที่มีนัยแห่งความเชื่อมั่นต่อกฎ (หมาย) ธรรมชาติในรูปธรรมะ หรือทศพิธราชธรรมก็สนับสนุนการเคลื่อนไหวในเชิงปฏิเสธอำนาจ รัฐที่เป็นอธรรมดุดกัน หากการเคลื่อนไหวในลักษณะนี้ของตะวันตกคงปรากฏมากหรือเด่นชัด มากกว่าของไทยเรา ซึ่งอาจแปรสัมพันธ์ไปกับขีดชั้นความเข้มข้นเรื่องความศรัทธาเคารพต่อ กษัตริย์ที่ไม่เท่ากัน, โครงสร้างแห่งการแบ่งแยกอำนาจทางการเมืองในสังคมที่ไม่เหมือนกัน รวมทั้งการดำรงอยู่ของสถาบันอิสระในสังคมควบคู่ไปกับสถาบันกษัตริย์ ดังกรณีของตะวันตก ที่บางยุคบางสมัย สถาบันทางศาสนา (คริสตจักรโรมันแคทอลิก) มีอำนาจอย่างมากในสังคม ความมีอิสระหรืออำนาจในตัวเองของศาสนาจักรนิคมทำให้ง่ายต่อองค์กรศาสนาในการเผยแพร่ หรือยืนยันคำสอนทางปรัชญาสังคมและกฎหมายให้เป็นที่ยอมรับของทุกๆ ฝ่าย อันรวมทั้ง กษัตริย์หรือผู้ปกครองด้วย อำนาจคู่ขนานของศาสนาจักรกับอาณาจักร (ในกรณีตะวันตก) ย่อมหนุนนำบทบาทของปรัชญากฎหมาย (ธรรมชาติ) ในการกำกับหรือปฏิเสธอำนาจรัฐได้ อย่างมาก ลักษณะดังกล่าวนับว่าต่างไปจากสังคมไทยเรา ที่ศาสนาจักรอยู่ภายใต้ฝ่ายอาณาจักร ตลอดมา เมื่อศาสนาจักรไร้อำนาจในตัวเอง ไฟร์ฟ้าสามัญชนที่โหดหรือจะหาญกล้าโต้แย้ง บุคคลในศูนย์กลางอำนาจนับแต่พวกเชื้อพระวงศ์ตลอดจนขุนนางศักดิ์ดิโนสูงๆ จึงกลายเป็น กลุ่มชนสำคัญที่สามารถหรือมีศักยภาพในการแสดงบทบาทในส่วนนี้ได้ จากการอ้างทศพิธราช- ธรรมหรือเหตุอาเพศต่างๆ เป็นเหตุผลเพื่อการปฏิเสธหรือล้มล้างอำนาจกษัตริย์ต่อมา อย่างไร

<sup>(117)</sup>อ้างใน เจสสิมเบียรติ ฉิววาล, "ความคิดทางการเมืองของปรีดี พนมยงค์", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิ ไกนลคิมทอง, พ.ศ.2529), หน้า 38-9

ก็ตามการอ้างหลักธรรมดังกล่าว ถึงที่สุดแล้วยังขึ้นอยู่กับความมั่นคงในอำนาจของกษัตริย์ รวมทั้งระดับการประนีประนอมทางผลประโยชน์ของชนชั้นศักดินาอีกด้วย

### วิบากกรรมส่วนตัวของผู้ปกครองผู้ไม่ประพฤติธรรม

นอกเหนือจากการเน้นเรื่องผลแห่งการละเมิดธรรมของผู้ปกครอง ในแง่ความผิดปกติของธรรมชาติ ไตรภูมิพระร่วงในฐานะเครื่องมือแห่งอุดมการณ์ทางสังคมในยุคสุโขทัยยังสร้างคติชมขวัญผู้ปกครองที่ไม่ประพฤติธรรมในรูปของวิบากกรรมส่วนตัวอีกโสดหนึ่งด้วย มองจากรูปความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับประชาชน ไตรภูมิพระร่วงได้ให้ตัวอย่างแห่งวิบากกรรมของชนชั้นปกครองที่มีค่าเสมือนบทลงโทษทางใจหลายๆ เรื่อง โดยไม่กล่าวถึงเรื่องวิบากกรรมของสามัญชน (อันอาจกระทำละเมิดอำนาจรัฐ) เป็นไปได้ที่อาจไม่มีเรื่องความประพฤติร้ายของประชาชนต่อรัฐก็ได้ ทำให้ไม่มีความจำเป็นต้องบัญญัติเอาไว้

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

ตัวอย่างผู้ปกครองจำพวกเปรตมีตั้งแต่ “เป็นนายเมือง แลแต่งบังคับความราชการทั้งหลายได้ แลมันยอมมักกินสินเจ้าของเรา ที่ผู้ชอบได้มันว่าผิด ที่ผู้ผิดได้มันว่าชอบ มันมิได้กระทำโดยแห่งธรรม หามิได้แลฯ” จากกรรมชั่วดังกล่าวเมื่อตายแล้วเป็นเปรตก็ตี “อยากเผ็ด ไร้ไหนักหนาหาอาหารจะกินบมิได้ แลยอมเอาเล็บมือของตนอันคมดั่งมีดกรรณนั้นมาช่วยมาขูดเอาเนื้อแลหนังของตนออกมากินต่างอาหารได้” นอกจากนี้ก็ยังมีเปรตที่ชาติก่อน “ข่มเหงคนเข็ญใจด้วยอันความกรุณาปราณีบมิได้แลเห็นของท่านจะใคร่ได้แก่ตน เห็นสินท่านจะใคร่เก็บเอาท่านหาความผิดบมิได้ใส่ตนว่าท่านผิด” เปรตจำพวกนี้มีลักษณะ “ผอมบางร้ายนักหนาหาอันจะกินบมิได้เลย ออกอยากนักหนาคังใจเขาจะขาด ครั้นเขาเห็นน้ำใสแลกอบเอามากินได้ น้ำนั้นกลายเป็นไฟไหม้ทั้งตนเขาๆ ก็กลิ้งเกลือกตายในไฟนั้น นานนักหนา”<sup>(118)</sup>

<sup>(118)</sup> พระญาณไทย, “ไตรภูมิพระร่วง”, อ้างแล้ว, หน้า 63, 66

คติความเกี่ยวกับ “พวกเปรต” นี้ คงหารากที่มาชนิดกระเด็นกระสายได้จากพระไตรปิฎก หรือในชาดกทางพุทธศาสนา รวมทั้งคัมภีร์จำพวกอรรถกถาฎีกา ที่เขียนขึ้นภายหลังและมีกล่าวถึงเรื่องนรก สวรรค์ในเชิงกายภาพ เรื่องจำพวกนรก, สวรรค์, เปรต อะไรต่างๆ ฟังดูอาจเป็นเรื่องมงายหรือไม่เป็นวิทยาศาสตร์ในมาตรฐานทางวิชาการปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม เมื่อมองจากมาตรฐานทางด้านความเชื่อต่อสิ่งเหนือธรรมชาติ หรือเรื่องไซคลง ไสยศาสตร์ ของคนไทยยุคสังคมอุคสากรรม ปัจจุบันน่าจะคิดอยู่มากว่าไม่น่าเป็นเรื่องพันสมัยเกินไปนัก เพราะแม้แต่คนระดับ (อดีต) นายกรัฐมนตรีหรือรัฐมนตรีจำนวนไม่น้อยในยุคสมัยใหม่ก็ยังแสดงความยึดถือศรัทธาในสิ่งเหล่านี้ ดังปรากฏเป็นข่าวแพร่หลายในสื่อมวลชนต่างๆ อย่างไรก็ตาม น่าสังเกตที่ความเชื่อถือศรัทธาของกลุ่มคนดังกล่าวดูยังไม่แน่ใจว่าจะมีลักษณะข้ามภพข้ามชาติไปจนถึงเรื่องนรก, สวรรค์ หรือเปรตด้วยหรือไม่ แม้จะดูเป็นข้อสรุปเชิงเสียดสีอยู่หลายๆ หากบางทีแล้วคติความเชื่อที่มีลักษณะโบราณหรือมงาย (ในวรรณคดีใหม่) ก็อาจสร้างคุณูปการสำคัญต่อสังคมยุคไฮเทคได้ หากชนชั้นนำของสังคม โดยเฉพาะชนชั้นปกครองมีอุปาทานยึดมั่นต่อสิ่งเหล่านี้อย่างจริงจังตลอดสาย (ไม่ใช่เลือกยึดเชื่อถือแต่บางเรื่องที่จะกระทบถึงกับตนในภพปัจจุบันเท่านั้น) กระทั่งพวกพ่อค่านายทุนก็อาจยังคิดยังทำความไม่ชอบธรรมต่างๆ หากรับรู้รับฟัง ไตรภูมิพระร่วงที่มีกล่าวถึงวิบากกรรมในการต้องไปเกิดเป็นเปรตของบรรดาพ่อค้าที่ประกอบกรรมชั่วในลักษณะปลอมปนสินค้า หลอกขายชาวบ้าน หรือชอบทำลายป่าผลาญชีวิตสัตว์ป่า เป็นต้น<sup>(119)</sup>

### ทศบารมีและปรัชญาเกี่ยวกับความยุติธรรมในการลงโทษสมัยสุโขทัย

จากการยึดเอาไตรภูมิพระร่วงเป็นตัวตั้งในการศึกษาเพื่อหาข้อสรุปเชิงอนุมานต่อแนวคิดทางปรัชญากฎหมายในยุคสุโขทัย ถึงจุดนี้เราคงได้คำตอบที่หนักแน่นต่อคุณค่าและความสำคัญทางปรัชญากฎหมายของหลักเรื่องทศพิรราชธรรม ซึ่งมีอยู่ควบคู่กับคุณค่าในเชิงหลัก

<sup>(119)</sup> เพ็งอ้ง, หน้า 50, 56 : “เปรตจำพวก 1 ได้ เขาก็ยกร้อมเอาตองมือกอบเอาข้าวดิบอันลูกเป็นไฟนั้นมาใส่บนหัวตนเองอยู่ทุกเมื่อได้ เปรตจำพวกนี้เมื่อกำเนิดเขากระทำก่อนนั้น เขาเอาข้าวดิบปนข้าวคั่วแล้วเอาไปลงขายแก่ท่านๆ และด้วยบาปกรรมเขาดังนี้ เขาจึงเอามือกอบเอาข้าวดิบเป็นไฟนั้นมาใส่เหนือหัวเองไว้ลูกเป็นไฟใหม่หัวเขาอยู่ทุกเมื่อ...ยังมีเปรตจำพวก 1 ได้ เขาก็ยกร้อมมือเท้าเหยียบหน้าแต่หมอนักมีหลังก็ขดมือก็เหยียบหน้าก็เหยียบ และเขาย้อมเอาไฟมาคลอกตัวเราเองอยู่ทุกเมื่อ แต่ตัวเรานั้นตั้งขอนไม้อันตั้งอยู่ ๗ กลางไว้ แต่เราขดมือไปขดขมา ทนทุกขเวทนาหนักหนา ดังนั้นเป็นช้านานนัก และเปรตฝูงนี้ได้เมื่อก่อนเขาคลอกป่าเผาป่า และถึงสัตว์อันใดที่หนีมันนั้น ไฟก็ไหม้ตามตาย...”



การทางการเมือง กล่าวคือในฐานะแห่งหลักธรรมเชิงอุดมคติทางกฎหมาย ทศพิชราชธรรมได้เชื่อมโยงกับอุดมคติเรื่องธรรมราชาอย่างลึกซึ้ง แต่นอกเหนือจากนี้ หากศึกษาใคร่ครวญกันให้ติดต่อบริบทในไตรภูมิพระร่วงควบคู่กับคติเรื่องธรรมราชาหรือราชาที่ทรงธรรม (ทศพิชราชธรรม) ยังมีคติเรื่องพุทธราชาหรือราชาที่มุ่งสู่ความเป็นพุทธ ประารถนาต่อความหลุดพ้นเป็นพระพุทธรเจ้าองค์ต่อไปและมีพระปณิธานต่อการเป็นพระโพธิสัตว์ ดำรงอยู่อย่างหนักแน่นด้วย

“พระญาณมหาจักรพรรดิราช” ในไตรภูมิพระร่วงคงนับเนื่องได้เป็นรูปธรรมแห่งพุทธราชาที่สั่งสอนบรรดาเจ้าเมืองต่างๆ ให้ตั้งอยู่ในทศพิชราชธรรม ในแง่นี้ “พุทธราชา” จึงแฝงนัยแห่งความเป็นราชาที่ทรงคุณธรรมหรือถึงพร้อมด้วยคุณธรรมสูงส่งยิ่งกว่า “ธรรมราชา” ทั่วไปที่มีทศพิชราชธรรมเป็นฐานแห่งอำนาจทางศีลธรรม พระญาณมหาจักรพรรดิราชตามท้องเรื่องจึงมีคุณธรรมยิ่งใหญ่ “เพียงตั้งพระพุทธรเจ้าเกิดมา” เปรียบตั้งตัวแทนของ “พระพุทธรเจ้า พระปัจเจกโพธิ” หรือพระโพธิสัตว์อันจะได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธรเจ้าต่อมา<sup>(120)</sup> น่าสนใจที่นัยแห่งลักษณะพุทธราชาดังกล่าวบังเกิดสอดคล้องกับพระราชาปณิธานของพระยาสิทธิไทย (ในศิลาจารึกหลักที่ 4 และ 5) ที่มุ่งเป็นพระโพธิสัตว์พาสรรพสัตว์ข้ามห้วงแห่งวิภูสงสาร (ตั้งได้กล่าวมาแล้ว) หากการตีความดังกล่าวถูกต้องแล้ว ผู้ปกครองที่มุ่งสู่ความเป็นพระพุทธรเจ้า, พระโพธิสัตว์, พระญาณมหาจักรพรรดิหรือพุทธราชาในความหมายรวมคงจะต้องมีการยึดมั่นในคุณธรรมสำคัญอื่นๆ นอกเหนือไปจากทศพิชราชธรรม ที่สำคัญยิ่งคงต้องมีสิ่งที่เรียกว่าการบำเพ็ญ “บารมี” หรือการสั่งสมบารมีเพื่อการก้าวสู่ความหลุดพ้นอย่างสมบูรณ์ควบคู่กันด้วย

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

<sup>(120)</sup> เฟิงอ้วง, หน้า 88, 92, 104

<sup>(121)</sup> ผู้สนใจรายละเอียดการแปลความหมายของคำ “บารมี” ในพุทธศาสนาขอให้ดูจากพระราชนิพนธ์ของสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ เรื่อง “ทศบารมีในพุทธศาสนาเถรวาท” สำหรับพจนานุกรม (ฉบับราชบัณฑิตยสถาน) ให้ความหมายว่า “คุณความดีที่ควรบำเพ็ญมี 10 อย่าง” น่าสังเกตว่า คติเรื่องบารมีในความหมายดังกล่าวที่มีลักษณะเป็น “หนทาง” ที่จะนำไปสู่จุดหมายสุดท้ายคือพระพุทธรเจ้านั้น เป็นคติที่ปรากฏในคัมภีร์ทางพุทธศาสนาที่รจนาขึ้นในชั้นหลัง โดยเฉพาะเป็นช่วงที่คติบางเรื่องของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานได้เข้ามามีอิทธิพลต่อฝ่ายเถรวาทแล้ว (ดูจากงานพระราชนิพนธ์ของพระเทพรัตนราชสุดาฯ ที่เฟิงอ้วง, หน้า 35)

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

เมื่อถือเอาบารมีเป็นคุณธรรมเชิงเงื่อนไขสำหรับผู้ปกครองที่มุ่งสู่การเป็นพุทธราชา ในทางทฤษฎีคุณธรรมเรื่องบารมีกับทศพิธราชธรรม จึงเป็นคุณธรรมพื้นฐานที่ต้องมีประกอบควบคู่กันไปในการใช้อำนาจปกครองสำหรับผู้มุ่งหวังเป็นพุทธราชา เช่นอย่าง พระยาโลไทยหาไซมีแต่ทศพิธราชธรรมเพียงลำพังไม่ ซึ่งเป็นเรื่องระดับธรรมราชาทั่วไปเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาที่กันที่รายละเอียดแห่งเนื้อหาของทศบารมี เรากลับพบว่าทั้งทศบารมีและทศพิธราชธรรมเป็นคุณธรรมสำหรับความเป็นเลิศมนุษย์และเลิศกษัตริย์ที่มีสาระใกล้เคียงกัน ทศบารมีหรือคุณธรรม 10 ประการที่จักนำไปสู่ความเป็นพระพุทธเจ้าประกอบด้วย<sup>(122)</sup>

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

ในแง่ของการขยายความ ทานบารมีหมายถึงการให้โดยมีการแปลความออกเป็น 2 ระดับคือระดับทั่วไป เน้นการให้สิ่งที่ควรให้แก่ผู้ที่จำเป็น และระดับอุตมคติ เน้นการให้สิ่งที่ตนมี

<sup>(122)</sup> สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ. "ทศบารมีในพุทธศาสนาเถรวาท". อ้างแล้ว, หน้า 14

ทั้งหมดโดยไม่จำกัด แม้กระทั่งชีวิตของตนเอง ศิลบารมีหมายถึงการรักษากาย วาจา ใจ ให้เป็นปกติ ละเว้นจากบาปกรรมทั้งปวง เนกขัมมบารมีหมายถึงการสละโลกียวิสัย ออกบวชมุ่งสู่ความหลุดพ้นอย่างถึงที่สุด ปัญญาบารมี เน้นที่การฝึกฝนแสวงหาความรู้จากผู้อื่น วิริยบารมีคือความกระตือรือร้นตื่นตัวในกิจกรรมต่างๆ โดยตลอด ชันติบารมีหมายถึงบารมีด้านความอดทนสามารถข่มสิ่งต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นโลก, โกรธ, หลง รวมทั้งต่อคำสรรเสริญเยินยอต่างๆ ด้วย สัจจบารมีหมายถึงการพูดตามความเป็นจริงหรือมีความจริงใจต่อผู้อื่น อริชฐานบารมีจะเน้นที่การทำจิตใจให้มั่นคงไม่หวั่นไหว โดยมุ่งมั่นต่อการบรรลุโพธิญาณ เมตตาบารมีหมายถึงการแสดงความรักความปรารถนาดีต่อผู้อื่นด้วยใจอันบริสุทธิ์ มิได้มุ่งหวังผลประโยชน์ตอบแทนใดๆ ส่วนบารมีข้อสุดท้ายคืออุเบกขา หมายถึงการวางเฉย ไม่ยินดียินร้ายต่อโลกกรรมทั้งปวง โดยแม้จิตภายในก็ไม่หวั่นไหว ไม่ต้องกอดข่มต่ออารมณ์เศร้าหมองหรือความไม่เป็นปกติทั้งปวง อันถือเป็นภาวะแห่งจิตใจที่มีระดับสูงกว่าชันติ ที่ยังต้องมีการกอดข่มหรืออารมณ์หวั่นไหวแฝงอยู่<sup>(123)</sup>

เมื่อพิจารณานัยแห่งทศบารมีข้างต้น เราจะพบความใกล้เคียงกับทศพิชราชธรรมอย่างมาก เริ่มจากชื่อบารมีก็มีความซ้ำกับทศพิชราชธรรมเข้าไปแล้ว 3 ข้อคือ ทานบารมี, ศิลบารมี, และชันติบารมี ส่วนบารมีข้ออื่นๆ ก็มีเนื้อหาสาระใกล้เคียงกับทศพิชราชธรรม ดังอาทิ เราอาจจับคู่วิริยบารมีและอริชฐานบารมีเข้ากับคบะ สัจจบารมีกับอาชชวะ, เมตตาบารมีกับอวิหิงสาหรืออภัยโกธะ หรืออุเบกขาบารมีกับอวิโรธนะ เป็นต้น

ส่วนข้อที่ทศบารมีเพิ่มขึ้นจากทศพิชราชธรรม คงปรากฏชัดเจนจากกรณีเนกขัมมบารมีและปัญญาบารมี โดยเฉพาะเนกขัมมบารมีสะท้อนความแตกต่างโดยรากฐานจากทศพิชราชธรรมทั่วไป คำที่เน้นการออกบวช มุ่งตัดขาดจากกิจทางโลกปกติ ถึงตอนนั้นก็มิคำตามนาคิดว่าการเป็นพุทธราชามีขัดแย้งกันในตัวเองหรือกับการมุ่งบำเพ็ญบารมีข้อนี้ เพราะการเป็นกษัตริย์หรือราชาเป็นกิจทางโลก ส่วนเนกขัมมบารมีมุ่งละกิจทางโลก แม้ในชาติที่มุ่งแสดงเรื่องการบำเพ็ญเนกขัมมบารมีก็มีเนื้อเรื่องเกี่ยวกับการปฏิเสธราชสมบัติ ไม่ยอมรับเป็นผู้ปกครอง หากต้องการออกบวชเพื่อแสวงหาโมกษธรรมมากกว่า (ดังเช่นกรณีเตมียกุมาร ซึ่งสร้างเป็นจ้อยเปลี้ย หูหนวกและใบ้ เพื่อหลีกเลี่ยงการเป็นพระราชา) ยังบารมีข้ออื่นๆ แม้มิได้เป็นธรรม

<sup>(123)</sup> เฟื่องอ้าง, หน้า 52-54, 137-140

ให้ผู้ปฏิบัติต้องตัดตนออกจากโลกีย์วิสัยโดยสิ้นเชิง แต่หากมองจากสถานะของผู้ปฏิบัติที่เป็นผู้ปกครองหรือราชาแล้ว บารมีหลายๆ ข้อก็ดูเป็นอุปสรรคต่อการปกครองอยู่ในตัวเอง อาทิเช่น เรื่องทานก็รวมความถึงการให้หรือสละทั้งราชสมบัติหรือแม่ชีวิต, หรือศีลบารมีก็ขัดขวางมิให้ผู้บำเพ็ญทำอันตรายต่อผู้ใดไม่ว่าจะผิดหรือถูก อันมีนัยของการปรับใช้ที่ไม่ต่างนักจากเรื่องเมตตาบารมีหรืออุเบกขาบารมี

อย่างไรก็ตาม แม้กล่าวในทางทฤษฎี ภาวะแห่งความขัดแย้งข้างต้นคงจะดำรงอยู่ หากคติเรื่องทศบารมีก็ถูกนำมา (อ้าง) ใช้ในกรณีพุทธราชาอย่างไม่รู้จักขัดเขิน แม้จะว่าปัญหานี้ยังแปรไปกับการตีความของผู้ใช้หรือผู้อ้างอิงอีกด้วย หากไม่แล้วก็คงไม่ปรากฏข้อความยกย่องสรรเสริญพระยาสิทธิไทยในจารึกวัดป่ามะม่วง (ภาษาบาลี, พุทธศักราช 1904) ถึงขนาดว่าพระองค์มีพระคุณเหมือนพระโพธิสัตว์ "ในทานบารมีก็เหมือนพระเวสสันดร ในปัญญาบารมี (ก็เหมือนพระมหโสถ) ในศีลบารมีก็เหมือนพระสิลวราช...แม้ทรงดำรงอยู่ในราชสมบัติเป็นปอเกิดแห่งพระคุณ ก็ทรงเมือหน่ายความเป็นพระราช พระองค์ทรงน้อมไปในเนกขัมม..."<sup>(124)</sup>

ไม่ว่าใครจะเป็นผู้คิดข้อความในจารึกข้างต้น ผู้อ่านทั่วไปคงสัมผัสได้ถึงความรู้สึกต้องการสรรเสริญเป็นยอพระเกียรติของพระยาสิทธิไทยอย่างสูงส่ง จนแม้หลายคนอาจรู้สึกว่าเป็นความสูงส่งที่เกินงามเสียด้วยซ้ำ พระเวสสันดรตามชาดกกล้าหาญที่จะสละได้กระทั่งลูกตนให้ เป็นทาสรับใช้ผู้อื่น นาคิดว่าพระยาสิทธิไทยกล้าหาญที่จะกระทำเช่นนั้นหรือ มีข้อมูลประวัติศาสตร์สนับสนุนแค่ไหนเพียงใด คำถามทำนองนี้คงเป็นสิ่งที่อาจเกิดขึ้นได้เสมอสำหรับผู้ศึกษาประวัติศาสตร์สังคมอย่างวิพากษ์วิจารณ์ อย่างไรก็ตาม บางทีแล้ว บทสรรเสริญเป็นยอต่างๆ ก็อาจมิใช่เรื่องที่เราจะถือเป็นจริงเป็นจังนักในลักษณะข้อเท็จจริง (Is) หากอาจมีค่าเป็นเสมือนความเชื่อที่ปะปนอยู่กับความคาดหมายลึๆ ในเชิงอุดมคติ (Ought) หรือมีเนื้อแท้ของความเป็นทฤษฎีมากกว่าข้อเท็จจริง และเป็นไปได้ที่บทเป็นยอพระเกียรติเช่นว่า จะแฝงไว้ด้วยจุดประสงค์ทางการเมือง จากการสร้างภาพลักษณ์ (Image) แห่งความเป็นพุทธราชาที่บริสุทธิ์น่าเลื่อมใสในตัวพระยาสิทธิไทย ภาพลักษณ์แห่งพุทธราชาย่อมล้ำแดงบทบาทที่ไม่ต่างไปจากภาพลักษณ์ของเทวราชาแบบพราหมณ์ ในแง่การสร้างความเลื่อมใส, เคารพนับถือหรือสยบต่อประชาชนภายใน

<sup>(124)</sup>กรมศิลปากร, "จารึกสมัยสุโขทัย", อ้างแล้ว, หน้า 245

หรือกระทั่งผู้นำการปกครองแห่งแคว้นแคว้นอื่นที่แผ่อำนาจล้อมรอบสุโขทัยเวลานั้น โดยเฉพาะอาณาจักรอยุธยา ความเป็นพุทธราชาแม้จะมีลักษณะเมตตากฎมาเป็นภาพรวม แต่ก็แฝงไว้ด้วยอำนาจบารมีทางธรรม ซึ่งอาจจัดได้เป็นรูปแบบหนึ่งของอำนาจ ถึงแม้จะไม่แข็งแกร่งยิ่งใหญ่เท่าอำนาจทางทหารก็ตามที่แต่ก็อาจมีอิทธิพลในเชิงยันหรือทอนอำนาจของแคว้นแคว้นอื่นได้ (อย่างน้อยในระดับหนึ่ง) ในแง่นี้ จึงมีความน่าเชื่อถืออยู่มากน้อยต่อข้อวิจารณ์ของนักประวัติศาสตร์ปัจจุบันที่มองว่า พระยาสิทธิไทยทรงใช้ศาสนาเป็นเครื่องมือทางการเมือง จริงอยู่แม้ในช่วงหลังพระองค์จะทรงสละราชสมบัติ ออกผนวช ณ วัดป่ามะม่วง ซึ่งดูเหมือนสอดคล้องกันดีกับจารีกวัตป่ามะม่วงที่ว่า “ทรงเบื่อหน่ายความเป็นพระราชา พระองค์ทรงหนีไปไปในเนกขัมม” แต่ลึกๆ ลงแล้ว การออกทรงผนวชดังกล่าวก็มีเหตุผลทางการเมืองอยู่เบื้องหลังในแง่เป็นกระทำการเพื่อ “บิณฑบาตเมืองพิษณุโลกคืนจากพระเจ้าอู่ทอง” ที่ถูกยึดไปได้ระหว่างการทำสงครามกัน<sup>(125)</sup> มากกว่าจะเป็นการบำเพ็ญบารมีตามคติในพุทธศาสนาข้างต้น

แง่มุมการพิจารณาทางการเมืองคงนับเป็นเรื่องพึงให้ความใส่ใจ อย่างน้อยก็ทำให้เกิดความสมดุลในการสำรวจความคิดหรือบทบาทของบุคคลสำคัญในความเป็นจริง หากเราไม่ได้ใจต่อมิติทางการเมืองแล้วพระยาสิทธิไทยก็มีแต่ภาพลักษณ์ของกษัตริย์ที่ใฝ่ธรรมเคร่งครัดอย่างยิ่ง ประหนึ่งพระโพธิสัตว์กระไรนั้น หากจริงๆ แล้วพระยาสิทธิไทยยังจัดเป็นกษัตริย์นักรบพระองค์หนึ่งของสุโขทัยที่เข้มแข็งในด้านการรบพุ่ง รวบรวมสุโขทัยให้เป็นปึกแผ่น พระองค์ขึ้นครองราชย์ในยุคที่สุโขทัยกำลังแตกแยกสับสนซึ่งเกิดสืบเนื่องมานับแต่สิ้นยุคของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ข้ายังขึ้นครองราชย์ด้วยการใช้กำลังจากเมืองศรีสัชชนาลัยเข้ายึดพร้อมกับการประหารศัตรู: “เสด็จนำพลพยุหเสนาทั้งหลายออกมาจากเมืองศรีสัชชนาลัยมารบคกแต่งพลโยธา...เมื่อเสด็จมีพระบัตินำไพร่พลทั้งหลาย...เข้าระดมฟันประคูดุ ประหารศัตรูทั้งหลาย...บัดนั้นจึงเสด็จพระราชดำเนินเข้าเสวยราชย์...”<sup>(126)</sup>

<sup>(125)</sup>พิเศษ เจียจันทร์พงษ์, “ศาสนาและการเมืองกรุงสุโขทัย”, อ้างแล้ว, หน้า 7 ในสมัยพระบรมไตรโลกนาถของอยุธยา พระองค์ก็ทรงใช้วิธีการเดียวกันโดยทรงผนวชเพื่อบิณฑบาตเมืองเชียงคืนจากการยึดครองของพระเจ้าติโลกราชของเชียงใหม่ หากกระทำไม่สำเร็จ เนื่องจากคณะสงฆ์ชั้นผู้ใหญ่ของเชียงใหม่คัดค้านการ “บวชการเมือง” ดังกล่าว ด้วยเห็นว่ามิใช่เป็นกิจของพระสงฆ์แต่อย่างใด ในอีกแง่มุมหนึ่ง การสละราชสมบัติออกบวชชั่วคราวยังอาจมองได้เป็นนิติประเพณีของกษัตริย์ที่นับถือพุทธศาสนาอันเจริญรอยตามพระเจ้าโคกมหาราชของอินเดียโบราณ

<sup>(126)</sup>ศิลาจารึกป่ามะม่วง ภาษาเขมร พุทธศักราช 1904 ใน “จารึกสมัยสุโขทัย”, อ้างแล้ว, หน้า 230

ภาพรวมทางการเมืองที่มีองค์ประกอบของความรุนแรงแฝงอยู่ดังกล่าว จึงชวนให้ต้อง  
คิดทบทวนมากขึ้นต่อสถานะหรือบทบาทในความเป็นจริงของคตินิยมสำคัญในการปกครอง เช่น  
ทศพิธราชธรรมหรือกระทั่งทศบารมีด้วย บางครั้งคตินิยมดังกล่าวก็มีสภาพประหนึ่ง "เป้าหมาย"  
ของการดำรงตนของกษัตริย์ แต่บางคราวก็มีฐานะเป็นเพียง "เครื่องมือ" อย่างหนึ่งที่กษัตริย์  
ทรงหยิบยกขึ้นใช้เพื่อเสริมสร้างบารมี (ในแง่ของ "อำนาจ") แก่พระองค์ในการสยบยอมหรือ  
สร้างความยำเกรงแก่คนหรือแคว้นแคว้นอื่นๆ รอบข้าง แม้กระนั้นก็ดี เรายังมีข้อนาเชื่อถืออยู่มากกว่า  
คตินิยมเรื่องทศพิธราชธรรมหรือทศบารมีน่าจะมียุทธผลในระดับใดระดับหนึ่งต่อองค์พระมหาก  
ษัตริย์เองด้วย คำที่พระองค์เองมีส่วนเป็นผู้แพร่หลายคตินิยมนี้ให้รับทราบแก่ผู้คนทั่วไป  
การแพร่หลายดังกล่าวย่อมเปรียบเทียบได้กับการผูกมัดตัวเองหลายๆ เข้ากับคตินี้ คตินิยมดัง  
กล่าวจึงมีลักษณะประหนึ่งตาบสองคมที่หันคมเข้าหาผู้กล่าวอ้างได้ หากไม่มีการปฏิบัติตาม  
อย่างแท้จริง อย่างน้อยที่สุดการปฏิบัติหรือไม่ปฏิบัติตามคตินิยมเช่นว่าย่อมเกี่ยวโยงไปถึง  
ระดับแห่งความจงรักภักดีหรือความเลื่อมใสศรัทธาของประชาชนซึ่งมีต่อกษัตริย์อันจัดเป็น  
ฐานอำนาจที่ชอบธรรมอย่างหนึ่งด้วย

แม้เราจะยอมรับในอิทธิพล (ระดับหนึ่ง) ของทั้งทศพิธราชธรรมและทศบารมีควบคู่กันไป  
แต่หากกล่าวในแง่มุมมองทางรัฐศาสตร์และนิติศาสตร์แล้ว ทศพิธราชธรรมย่อมมีสถานะทางธรรม  
ที่แตกต่างจากทศบารมีอยู่ดี ในเชิงปรัชญากฎหมายแล้ว ทศพิธราชธรรมย่อมจัดได้เป็นรูป  
แบบหนึ่งของหลักธรรมในกฎหมายดังกล่าวมาก่อนหน้า หากเฉพาะกรณีของทศบารมี แม้จะมี  
หลักธรรมส่วนใหญ่คล้ายคลึงกับทศพิธราชธรรม แต่โดยสถานะบทบาทและเป้าหมายแล้วย่อม  
มิใช่หลักธรรมซึ่งใช้ชี้นำหรือวางแนวทางการใช้อำนาจทางกฎหมาย หรือการเมืองเยี่ยงทศพิ  
ธราชธรรม โดยเนื้อแท้แล้วทศบารมี (ในแง่การนำไปปฏิบัติของผู้ปกครอง) จัดเป็นหลักธรรมที่  
มีลักษณะโน้มไปในทางปฏิเสธรัฐ ปฏิเสธความจำเป็นต้องมีกฎหมายของรัฐมากกว่า กรณีของ  
เนกขัมมบารมีย่อมสะท้อนข้อสรุปนี้ได้ดี การนำเอาทศบารมีมาใช้เป็นเครื่องมือทางการเมือง  
ของพระยาสิทธิไทย รวมทั้งการเน้นภาพพุทธราชาในแง่ราชาที่มุ่งนิพพานหรือมุ่งการจูงสรรพ  
ชีวิตให้ข้ามพ้นวัฏสังขารจึงอาจสร้างความสับสนในการจัดสถานะภาพของคตินิยมดังกล่าวได้ง่าย  
และเป็นไปได้ที่ผลพวงอันไม่พึงปรารถนานี้อาจเกิดขึ้นได้ ทั้งจากความสับสนในหลักธรรมของ  
พระยาสิทธิไทยหรือมิฉะนั้นก็เกิดจากความพยายามของพระองค์เองที่ต้องการให้เกิดความสับสน  
ขึ้นดังกล่าว เพื่อเป้าหมายทางการเมืองที่อาศัยศาสนาเป็นเครื่องมือ ความข้อนี้คงนับเป็น

ประเด็นละเอียดอ่อนอยู่มาก ในทรรณะของนักวิชาการบางท่าน ปัจจุบันจึงเห็นว่าการเป็นผู้นำ  
ทางการเมือง-สังคม กับการเป็นชาวพุทธที่เคร่งครัด มันไปด้วยกันไม่ได้ เห็นได้ง่ายๆ จาก  
การจับคนเข้าคุกก็เป็นบาปแล้ว จริงๆ แล้วเป้าหมายอุดมคติของศาสนาพุทธตอบปัญหาชีวิตซึ่ง  
เป็นเรื่องจิตวิญญาณมากกว่าปัญหาสังคม อันเป็นเรื่องทางวัตถุ ดังนั้นการใช้เครื่องมือซึ่งมีไว้  
เป็นพาหนะไปสู่ความสำเร็จทางจิตวิญญาณมากับปัญหาทางวัตถุ จึงสร้างความขัดแย้งในตัว  
เอง<sup>(127)</sup> ทรรณะดังกล่าวเน้นว่าจุดประเด็นความคิดที่ชวนทำทลายต่อบรรดาผู้มุ่งมั่นในการ  
สร้างรัฐธรรมนูญแบบพุทธนิยมทั้งหลาย แต่ก็พึงดูมีเหตุมีผลระดับหนึ่งโดยเฉพาะเมื่อเอามาเทียบ  
โยงกับกรณีของพุทธราชาที่มุ่งบำเพ็ญบารมีพร้อมๆ กับใช้อำนาจปกครองประชาราษฎร์ไปด้วย  
เป็นไปได้อย่างมากกว่าในภาวะที่ผู้ผลักดันอยู่น้อยของกษัตริย์ที่มุ่งเป็นพุทธราชา ความยืดหยุ่น  
ประนีประนอมของทั้งการปฏิบัติธรรมและการปกครองคงต้องดำเนินควบคู่กันไปหรือมิฉะนั้นก็  
ต้องอาศัยอำนาจเด็ดขาดของผู้ปกครองปั้นแต่ง (Manipulate) การสร้างความเสื่อมใสศรัทธา  
ต่อตนเองซึ่งก็คงมิใช่เรื่องยากอะไรในยุคสมัยที่ข้อมูลข่าวสารเสรีภาพทางความคิดหรือการ  
แสดงออก(เชิงวิพากษ์วิจารณ์ต่อผู้ปกครอง)ยังมีได้เปิดกว้างเช่นยุคปัจจุบัน หลายต่อหลายกรณี  
ข้อเท็จจริงก็อาจเป็นไปได้ดังคำวิจารณ์ของนักวิชาการตะวันตกบางท่านที่ว่าชาวพุทธมักมี“นิยาย”  
เกี่ยวกับกษัตริย์ที่ตนยกย่องว่า ทรงใช้ชีวิตใกล้เคียงกับอุดมคติแห่งธรรมมิกราช ผู้ปกครอง  
ดินแดนโดยไม่ใช้ราชทัณฑ์ หากอาศัยเพียงพระธรรมและทานดีเท่านั้น<sup>(128)</sup> น่าสนใจว่าถึงแม้  
คติเรื่องพุทธราชาของพระยาสิทธิไทยมิได้เป็นคติที่พระมหากษัตริย์โดยทั่วไปของไทยยึดถือกัน  
แต่ก็มีการสืบเนื่องคตินี้กันต่อๆ มา จนแม้ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ สมัยพระบาทสมเด็จพระนั่ง  
เกล้าเจ้าอยู่หัว ก็ยังมีศิลาจารึกที่กล่าวถึงพระปณิธานของพระองค์ที่มุ่งสู่การเป็นพุทธราชาเช่น  
กัน จวบจนถึงสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (กษัตริย์ผู้ได้รับยกย่องเป็น  
บิดาของวิทยาศาสตร์ไทย) นั่นแหละ ที่คติดังกล่าวถูกพระองค์คัดค้านปฏิเสธเพราะทรงเห็น  
เป็นเรื่องไม่ถูกต้องตามคัมภีร์ทางพุทธศาสนา<sup>(129)</sup>

<sup>(127)</sup> ทรรณะของ เสกสรรค์ ประเสริฐกุล ในระหว่างการอภิปรายเรื่อง “ทางออกของสังคมไทยหรือเพียงแต่พุทธธรรม”  
ข้างใน ภัทวดี วีระภาสพงษ์ (ผู้เรียบเรียง), “ทางออกของสังคมไทยหรือเพียงแต่พุทธธรรม”, ภาจารยสาร, ปีที่ 17 ฉบับที่ 2  
มีนาคม-เมษายน 2531, หน้า 72-3

<sup>(128)</sup> ฌีร์ เอียวคริงส์, (ผู้แปล), “พุทธศาสนา สาระและพัฒนาการ”, อังแล้ว, หน้า 97

<sup>(129)</sup> สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ, “ทศบารมีในพุทธศาสนา”, อังแล้ว, หน้า 133-5

กระนั้นก็ตามถึงแม้ว่า เราจะไม่จัดให้เรื่องทศบารมีเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญากฎหมายไทย เดกเช่นทศพิธราชธรรม แต่ขณะเดียวกันก็ดูเหมือนจะมีแนวโน้มอย่างมากว่าการรับเอาคติเรื่องทศบารมีหรือพุทธราชาไปใช้ในสังคมโดยผู้นำสูงสุดของรัฐ จะส่งผลในเชิงเสริมความคิดเชิงธรรมนิยมในปรัชญากฎหมายไทยให้มีความเข้มข้นมากขึ้น ข้อสันนิษฐานดังนี้อาจฟังดูเลื่อนลอยด้วยไม่อาจหาหลักฐานเชิงเอกสารโบราณมาสืบสนับสนุนได้ชัดเจน แม้กระนั้นหากถือเอาเรื่องความเข้มข้นทางธรรมนิยมสะท้อนกันที่รูปแบบหนึ่งของความเมตตาหรือมหากรุณาแบบพระโพธิสัตว์ที่มีต่อคนทั่วไป รูปแบบดังกล่าวก็คงพอหาหลักฐานสนับสนุนได้ทางหนึ่งจากลักษณะความนุ่มนวลของการลงโทษต่อผู้กระทำผิดกฎหมายในสมัยสุโขทัย โดยเฉพาะจากศิลาจารึกกฎหมายลักษณะโจรเป็นเกณฑ์ จารึกดังกล่าวถือกันว่าเป็นกฎหมายลักษณะอาญาฉบับแรกของไทยหรืออาจเรียกเป็นกฎหมายอาญาสุโขทัยอีกชื่อหนึ่งก็ได้ สันนิษฐานว่าจารึกขึ้นในระหว่าง พ.ศ. 1856-1976<sup>(120)</sup> ซึ่งจัดเป็นช่วงเวลาที่ดีถึงยุคสมัยของพระยาสิทธิไทยด้วย จุดสำคัญที่ควรเอ่ยถึงคือปรัชญาของการลงโทษทางกฎหมายที่แฝงในจารึกดังกล่าววางอยู่บนพื้นฐานของ "อริหิงสาธรรม" ที่ไม่นิยมใช้ความรุนแรงหรือความทารุณโหดร้ายในการลงโทษผู้กระทำผิด จารึกกฎหมายลักษณะโจรของสุโขทัยไม่มีบทลงโทษถึงขั้นประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดอาญา อีกทั้งไม่มีบทลงโทษขั้นจำคุกอีกด้วย หากมีเพียงโทษปรับเป็นสำคัญ แม้ว่าจารึกดังกล่าวจะพูดแต่ความผิดฐานประทุษร้ายต่อทรัพย์ ไม่มีเรื่องการประทุษร้ายต่อชีวิตหรือร่างกายก็ตาม แต่หากเปรียบเทียบกับกฎหมายสมัยอยุธยาลักษณะเดียวกันแล้วโทษตามกฎหมายลักษณะโจรสมัยอยุธยาจะมีความรุนแรงกว่าโดยรวมถึงการลงโทษทางกฎหมาย เช่นการเขียนหรือทวนด้วยลวดหนังหรือหวายไว้ด้วย อย่างไรก็ตาม นับเป็นเรื่องน่าคิดอยู่มิใช่น้อยว่าในกรณีที่มีการกระทำผิดต่อชีวิตและร่างกายเกิดขึ้น การลงโทษของสังคมสุโขทัยจะเป็นเช่นไร หลักอริหิงสาธรรมจะได้รับการยึดมั่นอยู่หรือไม่ คติคำสอนต่อผู้ปกครองในไตรภูมิพระร่วงที่ว่า "มาตรว่าคนผู้ใดกระทำร้ายด้วยประการใด ๆ ก็ดี บมิควรฆ่าให้ตาย ควรสั่งสอนโดยธรรมแล..." จะได้รับการยึดถือในทางปฏิบัติเพียงใดในสภาพปกครองที่เป็นจริงระหว่างการแสวงหาคำตอบนี้ เราคงต้องทวนคิดถึงเรื่องพระยาสิทธิไทยทรงประหารศัตรูก่อน

(120) กรมศิลปากร, "จารึกสมัยสุโขทัย", อ้างแล้ว, หน้า 153



เสด็จขึ้นครองราชย์เป็นกษัตริย์ไว้ด้วย เพื่อโยงอุดมคติให้มาสัมพันธ์กับความเป็นจริง ในเมื่อ พระยาสิทธิไทยทรงนิพนธ์ไตรภูมิพระร่วงก่อนหน้าที่จะได้เป็นกษัตริย์ เมื่อประมาณปี พ.ศ.1888 ส่วนการประหารศัตรูดังกล่าวเกิดขึ้นภายหลังเมื่อปี พ.ศ.1890 ลำดับแห่งการเผยแพร่ความคิด และการกระทำดังนี้ย่อมพอสะท้อนได้อยู่ถึงความลึกลับอยู่มาของข้อเขียนและการกระทำ แต่ทั้งนี้เราก็ไม่อาจสรุปอนุมานจนเกินเลยไปได้เช่นกันว่า เพราะเหตุที่พระยาสิทธิไทยทรงประหารศัตรู ดังนั้น พระองค์จึงทรงสนับสนุนการลงโทษประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดด้วย คำตอบในประเด็นโทษประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดอุกฉกรรจ์ จึงต้องพิจารณาจากการตรวจสอบหลักฐานเพิ่มเติมโดยเริ่มจากความคาดหวังอยู่มากกว่า กษัตริย์ที่ประกาศตนเป็นพุทธหรือธรรมราชาไม่น่าจะสนับสนุนให้มีการลงโทษถึงขั้นประหารชีวิตต่อผู้กระทำผิดความผิด นำเสียดายที่เราต้องประสบกับความจำกัดของข้อมูลหรือหลักฐานทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับกฎหมายหรือการปกครองในสมัยสุโขทัย เป็นไปได้มากที่สุดที่ในสมัยสุโขทัยคงไม่มีกฎหมายเพียงฉบับเดียวคือกฎหมายลักษณะโจรในศิลาจารึกเท่านั้น เพราะอย่างน้อยศิลาจารึกดังกล่าวก็มีการอ้างถึง "พระราชศาสตร์" (หรือบทกฎหมายที่พระมหากษัตริย์ตราขึ้นใช้บังคับ) หลายๆ คราว พระราชศาสตร์ดังกล่าวจะปรากฏอยู่ในรูปใดเราไม่อาจทราบได้เพราะได้สูญหายไปสิ้นแล้ว แต่การปรากฏชื่อของกฎหมายก็ย่อมแสดงชัดเจนถึงการมีอยู่ในอดีต

ถึงแม้เราจะขาดหลักฐานที่เป็นกฎหมายสนับสนุนการประหารโทษประหารชีวิตในสมัยสุโขทัย หากเมื่อศึกษาเทียบเคียงกับศิลาจารึกหลักต่างๆ ในสมัยสุโขทัยแล้ว ดูเหมือนเราจะประจักษ์ได้ต่อความเมตตากรุณาของผู้ปกครองต่อประชาชนทั่วไป ดังอาทิ ศิลาจารึกหลักที่ 1 ของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช มีความตอนหนึ่ง "ได้ข้าเลือก ข้าเสีย หัวฟุงหัวรบก็ตี ป่ามาตี" ความเมตตาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ต่อพวกเขลยศึกที่จับได้หลังชัยชนะจากการทำสงคราม น่าจะอยู่ในบรรทัดฐานเดียวกับความเมตตาที่พระองค์จะทรงมีต่อราษฎรที่ได้กระทำความผิด แม้ข้อสรุปนี้จะเป็นการคาดหมายเชิงอนุมาน แต่ก็สอดคล้องกันอย่างดีกับหลักฐานสำคัญยิ่งอีกชิ้นหนึ่งที่พูดถึงเรื่องความเมตตาของพระยาสิทธิไทย กล่าวคือ ศิลาจารึก วัดป่ามะม่วง ภาวนาไทย หลักที่ 1 พุทธศักราช 1904 ซึ่งพูดไว้ชัดเจนว่าไม่มีการประหารชีวิตผู้ใดไม่ว่าจะทำความผิดอย่างไร

"ชื่อศรีสุวิยพงศ์รามมหาราชธรรมราชิราช เสวยราชย์ชอบด้วยทศพิธราชธรรม รั้ปรานี แก่ไพร่ฟ้าข้าไทยทั้งหลาย...ชื่อผู้ใดผิดวาง งามเท่าใดก็ตี ป่อนฆ่าฟัน...สักดาบ ชื่อได้ข้า

เด็กข้าเดื่อ หัวฟุงหัวรบก็ดี ป่าป่าดี...จุงเป็นพระพุทธร จุงจักเอาฝูงสัตว์ทั้งหลายข้ามสงสารทุกขนี้  
จุง...นอย่ว่า จักฆ่าผู้ฆ่าคนเลย ชื่อ...ฆ่าอันใดอันยัง เป็นตัว<sup>(131)</sup>

ถ้อยคำในศิลาจารึกข้างต้นน่าจะถือเป็นหลักฐานหนักแน่นที่สะท้อนหลักความยุติธรรม  
ในการลงโทษชนิดที่ปฏิเสธความรุนแรงถึงขั้นเบียดเบียนชีวิตกัน อันอยู่บนพื้นฐานแห่ง “อิหิง-  
สาธรรม” น่าสังเกตที่เนื้อหาในจารึกนี้ใกล้เคียงกับความในไตรภูมิพระร่วงดังได้ยกมาอ้างอิง  
ก่อนหน้านี้เรื่องคติธรรมของผู้ปกครอง จริงอยู่ แม้เฉพาะในประเด็นเรื่องการเมตตาไม่ฆ่าเชลยศึก  
นักคิดบางท่าน เช่น จิตร ภูมิศักดิ์ จะมองว่าไม่ใช่เป็นประเพณีที่กษัตริย์สุโขทัยคิดขึ้นเองแล้ว  
“เอามาคุยอวดทำเรื่อง” หากเป็นคติความคิดที่มีมานานแล้วในอดีต ตั้งแต่ปลายยุคชุมชน  
บุพพกาลต่อยุคทาส<sup>(132)</sup> แต่ถ้าเราพิจารณาความแวดล้อมในศิลาจารึก (วัดป่ามะม่วง) โดยรวม  
ที่ปฏิเสธการฆ่าไม่เฉพาะเชลยศึกเท่านั้น อีกทั้งมีความสนับสนุนตอนท้ายที่โยงไปถึงพระราช-  
ปณิธานในการมุ่งเป็นพุทธราชา ประเด็นความเมตตาต่อเชลยศึกหรือผู้กระทำผิดทั่วไป น่าจะ  
จัดอยู่ภายใต้อิทธิพลของกระแสร่วมแห่งคติธรรมนิยมของสังคมพุทธเช่นสุโขทัย หากใช่เป็น  
เพียงผลผลิตของคติความคิดแต่โบราณไม่ ความเช่นนี้ย่อมเท่ากับการยอมรับความสำคัญของ  
เหตุปัจจัยที่มีต่อการกำเนิดของความคิดทั้งในมิติของอดีตและปัจจุบันควบคู่กันไปด้วย ส่วน  
ประเด็นว่าคติการไม่ฆ่าไม่ประหารจะมีเหตุผลทางการเมืองแอบแฝงอยู่เบื้องหลังหรือไม่ ในแง่  
ของกุศโลบายหรือการสร้างภาพลักษณ์ (Image) แห่งความเมตตากรุดนาของรัฐพุทธนิยม  
ที่ตรงกันข้ามกับรัฐที่ยึดคติเทวราชาซึ่งนิยมการใช้อำนาจที่รุนแรงเด็ดขาด รวมทั้งอาจมีเหตุผล  
ในแง่การขยายกำลังพล, กำลังประชากรของสุโขทัยที่เป็นอาณาจักรค่อนข้างเล็ก ปัญหานี้คง  
เป็นเรื่องรายละเอียดที่ต้องพิจารณาในแง่มุมทางการเมืองต่างหากออกไป แม้จะมีเหตุอันควร  
เชื่อถึงความเป็นไปได้อย่างมากก็ตาม

หากการตีความที่กล่าวมาข้างต้นพอรับกันได้ เราคงพอยืนยันได้มากขึ้นกระมังว่า ใน  
ยุคสุโขทัยไม่น่าจะมีกฎหมายใดที่ลงโทษบุคคลถึงขั้นประหารชีวิต และหลักการแห่งความ  
ยุติธรรมในการลงโทษนี้ก็วางอยู่บนกระแสปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมที่เน้นธรรมะเป็นใหญ่

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

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

ทั้งในตัวเนื้อหากฎหมาย และในตัวบทลงโทษพร้อมกันไป โดยมีคติเรื่องเมตตาธรรมแฝงอยู่เบื้องหลัง หลักการดังกล่าวเป็นไปตามหลักพุทธธรรมที่สอนให้หลีกเลี่ยงการใช้อาญาหรือการลงโทษให้น้อยที่สุดในการปกครองบ้านเมือง ความจริงแล้วเมื่อพิจารณาที่ตัวหลักธรรมในพุทธศาสนาศิลลข้อปาณาติบาตย่อมถือได้เป็นหลักธรรมสำคัญที่ปฏิเสธการทำลายชีวิตใดๆ ไม่ว่าจะไปในลักษณะชอบด้วยกฎหมายหรือไม่ชอบด้วยกฎหมาย การลงโทษประหารชีวิต แม้จะกระทำต่อบุคคลที่ก่อกรรมชั่ว แต่การลงโทษที่รุนแรงดังกล่าวย่อมมีโทษมิบาปในตัวเอง ถึงจะไม่เป็นโทษหรือบาปมากนักก็ตามที่<sup>(133)</sup> นำสังเกตุที่จุดยืนของพุทธศาสนาในข้อนี้เห็นว่าแตกต่างจากศาสนาอื่น อาทิ คริสต์ศาสนาที่ยอมรับให้มีโทษประหารชีวิตได้ในบางกรณี ดังปรากฏในคัมภีร์ไบเบิลที่บัญญัติให้ประหารชีวิตชายหรือหญิงที่มีเพศสัมพันธ์กับสัตว์เป็นต้น<sup>(134)</sup> ถึงกระนั้น ในการยึดเอาศีลข้อปาณาติบาตเป็นหลักหมายในการวินิจฉัยเรื่องโทษประหารชีวิต ข้อสำคัญคงต้องเข้าใจถึง "สถานะ" ของศีลในพุทธศาสนาด้วย พระเทพเวที (ประยูร ปยุตโต) ได้อธิบายไว้ในหนังสือพุทธธรรมอย่างลึกซึ้งว่า ศีลเป็นหลักความประพฤติที่กำหนดขึ้นตามหลักเหตุผลของกฎธรรมชาติ เป็นหลักการฝึกอบรมตนในการงดเว้นจากความชั่ว มิใช่เป็นข้อห้าม หรือเทวโองการที่กำหนดขึ้นมาจากเบื้องบนดังเช่นศีลในศาสนาแบบเทวนิยม<sup>(135)</sup> น้ำหนักหรือความเด็ดขาดในการห้ามของศีลในพุทธศาสนาจึงอาจไม่รุนแรงเท่าข้อห้ามในศาสนาแบบเทวนิยม อีกประการหนึ่งศาสนาพุทธโดยทั่วไปก็มีลักษณะเป็น

<sup>(133)</sup>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 : บริษัทด้านสุทธาการพิมพ์, 2529), หน้า 773 อย่างไรก็ตาม ขอให้ศึกษาเปรียบเทียบทรรศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ ในประเด็นใกล้เคียงกัน หากมีข้อสรุปที่ดูเหมือนมีนัยตรงกันข้าม จากข้อเขียน "ศุลาการกรรม" ซึ่งเป็นธรรมบรรยายอบรมผู้พิพากษาพุทธทาสภิกขุชี้ว่า คำพิพากษาของศาลที่ตั้งประหารชีวิตคนไม่ถือเป็นความผิดบาป หากได้กระทำโดยเจตนาบริสุทธิ์ มุ่งรักษาอุดมคติของผู้รักษารวม เช่นเดียวกับเพชรฆาตที่ตบประหารผู้กระทำผิดตามคำพิพากษาที่ไม่ต้องรับบาปกรรมใดในการเป็นผู้ฆ่าคน กระทั่งแม้ทหารที่ทำการรบพุ่งทำลายชีวิตผู้อื่น หากกระทำด้วยเจตนาจะรักษาความยุติธรรมของโลก ก็ไม่มีบาปกรรมเช่นกัน ทั้งนี้ โดยเพ่งความผิดบาปที่ตัวเจตนาเป็นใหญ่ เพราะเจตนาเป็นตัวกรรม ดูรายละเอียดในพุทธทาสภิกขุ, "ศุลาการกรรม", (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดการพิมพ์พระนคร, 2517), หน้า 250

<sup>(134)</sup>อ้างใน Sue Titus Reid, "Crime and Criminology", (Hinsdale, The Dryden Press, 1976), P. 474

<sup>(135)</sup>พระราชวรมุนี, "พุทธธรรม", อ้างแล้ว, หน้า 762

ศาสนาแห่งเสรีภาพ ไม่บังคับให้เชื่อแบบไม่ต้องโต้แย้ง (Dogmatic) คุณสมบัติเช่นนี้เลย ทำให้คิดในพุทธศาสนาค่อนข้างมีน้ำหนักบังคับเบาบางมากขึ้น หลักการในคิดของพุทธศาสนา จึงได้รับการสมทานจากพุทธศาสนิกชนอย่างชนิดลุ่มๆ ดอนๆ พอสมควร อีกทั้งเปิดช่องให้มีความยืดหยุ่นในการปรับใช้ โดยเฉพาะเมื่อเอาไปใช้ในระดับสังคมชนิดที่เกินไปกว่าหลักธรรมระดับปัจเจกบุคคล และอาจเนื่องด้วยเหตุนี้กระมังที่ทำให้กฎหมายพระเจ้ามังรายหรือมังรายศาสตร์ยังมีบัญญัติเกี่ยวกับโทษประหารชีวิต พร้อมกับระบุลักษณะความผิดที่ต้องโทษประหารชีวิตไว้อย่างแน่นอน<sup>(136)</sup> กฎหมายพระเจ้ามังรายเป็นกฎหมายของอาณาจักรล้านนา ซึ่งจัดเป็นรัฐไทยโบราณเช่นกัน ข้อสำคัญกฎหมายดังกล่าวยังบัญญัติในยุคเดียวกับสุโขทัย ขณะเดียวกันข้อความในกฎหมายนี้ยังยกย่องคุณค่าหรือความสำคัญของ "ทศราชธรรม" ในแง่การปกครองบ้านเมืองรวมทั้งเรื่อง "ขุนธรรมและขุนमार" หรือลักษณะแห่งผู้ปกครองที่ดี และเลว<sup>(137)</sup> ปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมย่อมวางอยู่เบื้องหลังกฎหมายพระเจ้ามังรายอย่างแน่นอน แต่การแปลความเกี่ยวกับปรัชญาของการลงโทษกลับแตกต่างออกไปอย่างน่าสังเกต

<sup>(136)</sup> หลวงสุทธีวาทนฤพณี, "ประวัติศาสตร์กฎหมายขึ้นบริยุญาไท", อ้างแล้ว, หน้า 231 ตามกฎหมายพระเจ้ามังราย ความผิดร้ายแรงที่ต้องโทษประหารชีวิตมี 12 ประเภท และในจำนวนนี้มีทั้งความผิดฐานทำลายกฎวิหการพระพุทธรูป และลักษณะพระสงฆ์ด้วย น่าสังเกตที่การเน้นคุณค่าความสำคัญของพุทธศาสนาในแง่การปกป้องคุ้มครอง (โทษ) ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกับหลักธรรมศาสนา (ปาณาติบาต) เลียบ

<sup>(137)</sup> ฝั่งอ้าง, หน้า 225, 240, 356 กรณีเรื่อง "ขุนธรรมและขุนमार" กฎหมายพระเจ้ามังรายยังคงกล่าวไปถึงหลักธรรมสังคหวัตถุ 4 ประการ ขุนธรรมคือผู้ปกครองที่ยึดมั่นในสังคหวัตถุ 4 ส่วนขุนमारคือขุนที่ไม่ประกอบด้วยสังคหวัตถุ 4 กฎหมายยังได้เสริมความเลวร้ายของขุนमारต่อคำว่า "อยู่ที่ไหนไพร่เมืองจับหายที่นั่น คนเช่นนี้ไม่ควรให้เป็นใหญ่ มันเป็นตัวเร้นตัวนินทาในกลางเมือง ถ้ามีโทษล่ำก็จะเป็นโทษร้ายแก่บ้านเมือง" อย่างไรก็ตาม ในกฎหมายพระเจ้ามังราย "อีกฉบับหนึ่ง" ซึ่งพบต้นฉบับเป็นคัมภีร์ใบลานที่วัดห้วยเงินทอง กลับปรากฏคำว่า "ขุนบ้าน ขุนธรรม" แทนคำ "ขุนธรรม ขุนमार" ขุนบ้านก็เปรียบได้กับขุนमार คือผู้ปกครองที่หาศีลธรรมไม่ได้จะชอบกดขี่ข่มเหงชาวเมือง ส่วนขุนธรรมคือผู้ปกครองที่ทรงธรรมรักษา "ปเวณี ธรรมสืบประการ" อันมีนัยเดียวกับทศพิทธราชธรรม จุดนี้เห็นว่าแตกต่างจากต้นฉบับเดิมของกฎหมายพระเจ้ามังรายที่อ้างอิงหลักธรรมสังคหวัตถุ 4 ข้อที่น่าสังเกตอีกเรื่องเกี่ยวกับกฎหมายพระเจ้ามังราย 2 ฉบับคือความคลาดเคลื่อนในปีที่กฎหมายนี้เขียนขึ้น ฉบับซึ่งพบที่วัดห้วยเงินทอง ระบุที่จุลศักราช 591 หรือ พ.ศ. 1772 แต่ต้นฉบับแรกเป็นจุลศักราช 654 หรือ พ.ศ. 1835 ปัญหาเกี่ยวกับปีกำเนิดแท้จริงของกฎหมายนี้อาจโยงไปสู่การพิจารณาประเด็นเกี่ยวกับเนื้อหาในกฎหมาย และการกำหนดจากสภาพบริบททางสังคมในยุคสมัยนั้นๆ เราอาจมีข้อสันนิษฐานเพิ่มขึ้นว่าทำไมกฎหมายพระเจ้ามังรายจึงมีเรื่องบทลงโทษทางกฎหมาย (ชีวิต) รุนแรงกว่ากฎหมาย (ที่เชื่อว่ามี) ในสมัยสุโขทัยและทำไมกฎหมายพระเจ้ามังรายจึงยังมีข้อความที่สะท้อนการยึดคติแบบศาสดา ฟันต่อฟัน : "โบราณกล่าวไว้ว่า ท่านคำให้คำตอบ ท่านดีให้ดีตอบ...ท่านถือสาบให้ถือสาบตอบ ท่านถือหกให้ถือหกตอบ ผู้ใดกระทำเช่นนี้เรียกว่า ไม่มีตาชญาเมืองแสด" (กฎหมายฉบับ พ.ศ. 1835) สำหรับผู้สนใจกฎหมายพระเจ้ามังราย ฉบับ พ.ศ. 1772 ขอให้ดูมังรายศาสตร์ ภาคปริวรรต, พิมพ์ครั้งที่ 2 โดยงานวิจัยล้านนา สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2526

การปกครองประชาชนโดยไม่มีบทกฎหมายที่รุนแรงถึงขั้นประหารชีวิตคน น่าจะถือเป็นองค์ประกอบหนึ่งของความเป็นรัฐอุดมคติของสุโซทัย ที่มีบรรยากาศของความเลื่อมใสใฝ่ในพุทธธรรมอยู่ทั่วไป ไม่เพียงกฎหมายจะไม่มีบทลงโทษที่รุนแรง หากดูเหมือนไม่น่าจะมีกฎหมายมากฉบับในสังคมที่มีลักษณะอุดมธรรมเช่นนี้อีกด้วย อย่างไรก็ตาม ในแง่มุมของรัฐอุดมคติที่เน้นความมีเมตตาธรรมระหว่างมนุษย์ด้วยกันเอง ปัญหาเรื่อง "ทาส" ซึ่งถือเป็นรูปแบบหนึ่งของกรรคฆิมมนุษย์ก็ยังคงปรากฏเป็นข้อถกเถียงเรื้อรังเกี่ยวกับสุโซทัย ประเด็นนี้ยังอาจโยงไปสู่คำถามเพิ่มเติมว่าสุโซทัยน่าจะมีกฎหมายลักษณะทาสเช่นเดียวกับอยุธยาด้วยหรือไม่ แม้ว่าประเด็นทาสจะดูเหมือนไม่เกี่ยวกับปรัชญากฎหมายโดยตรง แต่การตอบคำถามเรื่องสุโซทัยมีทาสหรือไม่ก็น่าจะเป็นเครื่องชี้บางสิ่งบางอย่างต่อระดับหรือความเข้มข้นแห่งการเป็นพุทธรัฐของสุโซทัย ซึ่งอาจโยงเปรียบเทียบถึงการผสมผสานหลักธรรมจากแหล่งความเชื่อต่าง ๆ ในปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมในยุคสุโซทัย ประเด็นเรื่องทาสยังมีจุดน่าสนใจให้เปรียบเทียบกับปรัชญากฎหมายธรรมชาติของตะวันตก สืบแต่นักคิดในสำนักธรรมนิยมทางกฎหมายของตะวันตกโบราณ หลายท่านยอมรับเรื่องความชอบธรรมของการมีทาสในสังคม ดังอาทิ อริสโตเติล (Aristotle) แม้ปรัชญาเมธียิ่งใหญ่ท่านนี้จะเชื่อมั่นในเรื่องความเสมอภาคของบุคคลต่อหน้ากฎหมาย หากยังย้ำต่อว่าคนบางคนเป็นทาส "โดยธรรมชาติ" เช่นเดียวกัน อีควินัส (St. Thomas Aquinas) นักบวชชาวอิตาลีและผู้เผยแพร่ปรัชญากฎหมายธรรมชาติเชิงคริสต์ (Christian Natural Law) ในช่วงยุคกลางของยุโรปก็เชื่อมต่อความชอบธรรมแห่งการมีทาสเข้ากับเรื่องกฎหมายธรรมชาติ ถึงแม้เขาจะถือว่าทาสมิได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ แต่ก็เป็นสิ่งที่สรรคัสสร้างขึ้น (เช่นเดียวกับเรื่องกรรมสิทธิ์ส่วนตัว) โดยเหตุผลของมนุษย์เพื่อประโยชน์ของชีวิตมนุษย์เอง<sup>(128)</sup>

ข้อถกเถียงเรื่องทาสในสมัยสุโซทัย เดิมทีมักเชื่อกันหนักแน่นว่าสุโซทัยไม่มีทาสหรือกฎหมายลักษณะทาสโดยยึดเอาพระวินิจฉัยของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาถนอมพิทยาลักษณ์เป็นหลัก เหตุผลสนับสนุน ความเชื่อนี้ก็คือคำว่า "ทาส" ไม่มีปรากฏในศิลาจารึกสมัยสุโซทัย ขณะเดียวกันก็เห็นต่อไปว่าทาสหรือสถาบันทาสเพิ่งจะเกิดก็ในสมัยอยุธยา หลังจากรับเอาวัฒนธรรมขอมมาใช้แพร่หลาย

<sup>(128)</sup> Julius Stone, "Human Law and Human Justice". (Sydney, Maitland Publications, 1965), PP. 217, 346

อย่างไรก็ดี มาในชั้นหลังกระแสความคิดในทางตรงข้ามที่เชื่อเรื่องการมีทาสในยุค  
สุโขทัยก็ก่อตัวและแผ่กว้างการยอมรับมากขึ้น โดยมี ยอร์ช เซเดส์ เป็นผู้บุกเบิกการตีความ  
ใหม่ อังการแปลคำว่า "ไพร่ฟ้าข้าไทย" ในศิลาจารึกหลักที่ 1 กินความหมายของทาสด้วย<sup>(139)</sup>  
จิตร ภูมิศักดิ์ ตีความข้อความบางตอนในกฎหมายลักษณะโจรของสุโขทัย เรื่องยกยกอกข้า ว่า  
แสดงถึงการมีทาสในตัวเอง เพราะข้ามีสถานะเท่าทรีพียัส<sup>(140)</sup> หรือ วุฒิชัย มูลศิลป์ ก็  
สนับสนุนเรื่องการมีทาสโดยอ้างศิลาจารึก วัดศรีชุม (หลักที่ 2) ซึ่งมีข้อความป่งถึงลักษณะ  
การซื้อขายคนในตลาดไว้ด้วย กระทั่งคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย สำนักนายกรัฐมนตรี  
ก็ยอมรับในเรื่องนี้เช่นกัน<sup>(141)</sup>

ในชั้นนี้ ถ้ายอมรับกันเปิดเผยว่า สมัยสุโขทัยก็มีการรับรองต่อสถาบันทาส น่าคิดว่า  
เราจะอธิบายเรื่องการมีทาสกับการไม่มีโทษประหารชีวิตกันอย่างไรในลักษณะไม่ขัดแย้งกัน  
ข้อสรุปเรื่องทาสดูจะสร้างรอยต่างให้กับสุโขทัยในภาพลักษณ์ของรัฐอุดมคติหรือรัฐพุทธนิยม  
หรือไม่

คำถามเหล่านี้จริงๆ แล้วก็ไม่ยาก หากเราเข้าใจถึงพัฒนาการทางสังคมของมนุษย์ที่มี  
การใช้ทาสมาแต่สังคมยุคเริ่มแรก ไม่ว่าในตะวันตกหรือเอเชียอันรวมทั้งดินแดนต่างๆ ในแถบ  
สุวรรณภูมิก่อนหน้าการปรากฏตัวของสุโขทัย ระบบทาสเติบโตขึ้นมาพร้อมๆ กับขั้นตอนการ  
พัฒนาพลังการผลิตของมนุษย์ชาติในยุคต้น ยุคสมัยที่มนุษย์ยังมีความสามารถในการผลิตที่  
จำกัดทั้งมีความป่าเถื่อน กตขี้ข่มเหงกันโดยเปิดเผยทาสนับเป็นเครื่องมือ หรือปัจจัยการผลิต  
ที่สำคัญในการสั่งสมทุนหรือความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจทั้งได้กลายเป็นฐานสำคัญของการพัฒนา  
ระบบศักดินาต่อมา ระบบทาสในสมัยโบราณจึงผูกติดไปกับการพัฒนาของสังคมมนุษยชาติ  
เสมือนเป็นเรื่องธรรมชาติของสังคม ประการสำคัญต่อมาเมื่อพิจารณาจากคติความคิดดั้งเดิม  
ของพุทธศาสนาเราจะไม่พบการปฏิเสธคัดค้านเรื่องการมีทาสในคำสอนของพุทธศาสนาโดยตรง  
เท่าที่นี้เห็นว่าแตกต่างจากเรื่องวรรณะ ในสังคาลสูตรอันเป็นพระสูตรสำคัญที่กล่าวถึงวัตรปฏิบัติ

<sup>(139)</sup>อ้างใน กองบรรณาธิการ "ศิลปวัฒนธรรม", "ทาสและสังคมทาสสมัยสุโขทัยหรือไม่", ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่ 10  
ฉบับที่ 2 ธันวาคม 2531, หน้า 78

<sup>(140)</sup> สมสมัย ศรีสุทพรพรรณ, "โฉมหน้าศักดินาไทย", อ้างแล้ว, หน้า 107

<sup>(141)</sup> กองบรรณาธิการ "ศิลปวัฒนธรรม", "ทาสและสังคมทาสสมัยสุโขทัยหรือไม่?", อ้างแล้ว, หน้า 80

ระหว่างบุคคลที่มีสถานภาพแตกต่างกัน เรื่องสำคัญคือ ทิศ ๘ ที่เปรียบเทียบบุคคล ๘ ประเภท ในจำนวนบุคคลทั้ง ๘ ประเภทดังกล่าวก็รวมถึง ทาส กรรมกร ซึ่งจัดเป็นทิศ เบื้องล่าง ในเมื่อทิศ ๘ เป็นคำสอนที่เกี่ยวกับข้อควรปฏิบัติต่อกันในทางที่ติงามของบุคคลต่างสถานะหรือต่างทิศกัน โดยมุ่งหลักด้วยที่ด้วยปฏิบัติต่อกัน รวมทั้งให้มีความเมตตา และไม่มีการกดฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งลงไป หลักการของคำสอนดังกล่าวจึงยอมรับการดำรงอยู่ของ ทาสโดยปริยาย หากย้ำการดำรงอยู่ร่วมระหว่างทาสกับนายอย่างมีสันติ เมตตายอมรับการพึ่งพาซึ่งกันและกันชนิดที่ต่างรัฐสถานะภาพและหน้าที่ที่พึงปฏิบัติของตน ดูเหมือนพุทธศาสนาจะไม่พยายามแทรกแซงหรือทวนกระแสขั้นตอนการพัฒนาสังคมมนุษย์ จำกัดกรอบคำสอนอยู่ในระดับการแก้ไขเปลี่ยนแปลงจริยธรรมส่วนบุคคลมากกว่าไปแก้ไขหรือล้มล้างสถาบันทางสังคมที่ล้าหลังซึ่งเติบโตมาพร้อมกับขั้นตอนการพัฒนาของมนุษยชาติ ดังอาทิระบบกษัตริย์หรือศักดินาก็ไม่ได้รับการคัดค้านต่อต้านจากพุทธศาสนาแต่อย่างใด เมื่อคติคำสอนของพุทธศาสนามีได้ ปฏิเสธทาส การดำรงอยู่ของทาสในรัฐพุทธนิยมจึงมิใช่เป็นความขัดแย้งลึกถึ้นในตัวเองแต่อย่างใด ถึงที่สุดภายใต้ปรัชญากฎหมายแบบธรรมเนียมหรือปรัชญากฎหมายธรรมชาติเชิงพุทธกฎหมายลักษณะทาสย่อมจัดเป็นกฎหมายทั่วไปฉบับหนึ่ง ซึ่งโดยหลักการทางกฎหมายหาได้ขัดแย้งกับความเป็นธรรมหรือหลักธรรมทางพุทธศาสนาไม่ ดังนั้นไม่ว่าในยุคสุโขทัยจะมีกฎหมายลักษณะทาสหรือไม่ การดำรงอยู่ของทาสก็ย่อมถือเป็นเรื่องปกติธรรมดา มิได้วิตรอนสถานะแห่งความเป็นรัฐพุทธในแง่อุดมคติแต่อย่างใด ดังแม้ในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราชของอินเดีย พุทธราชาองค์สำคัญซึ่งเป็นต้นแบบแห่งการประพฤติปฏิบัติของพระยาธิไทยหรือกษัตริย์ไทยอีกหลายๆ พระองค์ต่อมา พระองค์ก็ได้ทรงปฏิเสธการมีทาส หากสอนให้มีการปฏิบัติติดต่อทาสหรือคนรับใช้ต่างๆ<sup>(142)</sup>

### ข้อสังเกตเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายในศิลาจารึกพ่อขุนรามคำแหงมหาราช

ข้อตกเถียงเกี่ยวกับปรัชญากฎหมายไทยในสมัยสุโขทัยคงไม่อาจสมบูรณ์ได้หากข้ามเลยการตรวจสอบความคิดทางกฎหมายในยุคของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ออกจะดูแปลก

<sup>(142)</sup>เสถียร โพธิ์นันทะ, "ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา", (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2522), หน้า 256

อยู่บ้างที่เราจัดลำดับการศึกษาความคิดทางปรัชญากฎหมายไทยสมัยสุโขทัยจากจุดเริ่มที่พระยาสิทธิไทย แทนที่จะเริ่มจากพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ตามลำดับเหตุการณ์ประวัติศาสตร์หรือระดับกษัตริย์ในราชวงศ์พระร่วงของสุโขทัย ทั้งนี้ทั้งนั้นก็เพียงต้องการเน้นภาพเริ่มแรกของจตุรรวมทางความคิดด้านจริยธรรมทางสังคมในยุคสุโขทัย ซึ่งแสดงออกเด่นชัดที่สุดในสมัยพระยาสิทธิไทย ทั้งข้อมูลขั้นต้นในการศึกษาทั้งเอกสาร (ไตรภูมิพระร่วง) และจารึกก็สมบูรณ์มากที่สุดตลอดยุคสมัยของสุโขทัย มีกษัตริย์ทั้งสิ้น 9 พระองค์ หากจริงๆ แล้ว กษัตริย์ที่ปรากฏชื่อเสียงเด่นก็อาจนับได้เพียง 3 พระองค์ กล่าวคือพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ในฐานะปฐมกษัตริย์ซึ่งตั้งสุโขทัย, พ่อขุนรามคำแหงมหาราช มหาราชพระองค์แรกของไทยที่มีเกียรติคุณยิ่งใหญ่ทั้งในแง่การเมืองการปกครองหรือการประดิษฐ์ตัวอักษรไทย และท้ายสุดคือ พระยาสิทธิไทยที่มีภาพลักษณ์โดดเด่นในด้านการเป็นพุทธหรือธรรมราชาการศึกษาปรัชญากฎหมายไทยในสมัยสุโขทัย มีโครงการศึกษาปรัชญากฎหมายในแต่ละรัชกาลของกษัตริย์แห่งสุโขทัยเรียงตามลำดับ หากมุ่งที่ภาพรวมสำคัญของความคิดเชิงปรัชญากฎหมายที่ปรากฏตัวให้เห็นเด่นชัด โดยไม่คำนึงถึงว่าจะเริ่มที่ยุคสมัยของกษัตริย์องค์ใด หากไม่แล้วก็จะไร้ประโยชน์เปล่า ในการไล่ศึกษาถึงปรัชญากฎหมายตั้งแต่ยุคพ่อขุนศรีอินทราทิตย์, พระยาบาลเมือง จนถึงพระมหากษัตริย์ที่ 4 (บรมपाल) (กษัตริย์พระองค์สุดท้าย) เพราะหาหลักฐานศึกษาที่เด่นชัดไม่ได้

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

แม้จุดไฮไลท์ช่วง (Highlight) ของปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมจะปรากฏชัดในยุคสมัยของพระยาสิทธิไทย หากกระแสความคิดทางปรัชญาดังกล่าวก็น่าจะมีมานานก่อนหน้าแล้วตามการแผ่ขยายอิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อสุโขทัยตั้งแต่ยุคเริ่มก่อตั้ง จารีกวัดศรีชุมมีกล่าวถึงการสร้างพุทธสถานสำคัญตั้งแต่ครั้งพ่อขุนศรีนาวนำถม ผู้ซึ่งนักโบราณคดีและประวัติศาสตร์ (บางท่าน) จัดให้เป็นกษัตริย์องค์แรกของแคว้นสุโขทัยอันแท้จริง ก่อนเริ่มราชวงศ์พระร่วงของพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ เมื่อถึงยุคสมัยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ก็มีการนิมนต์พระยามหาเถรสังฆราชจากนครศรีธรรมราชเข้ามาแพร่หลายพุทธธรรมยังสุโขทัย ส่วนประชาชนทั่วไปเล่าก็มีความเลื่อมใสศรัทธาในพุทธศาสนา ดังที่จารีกหลักที่ 1 กล่าวไว้ชัดเจนว่า "คนในเมืองสุโขทัยนี้ มักทาน มักทรงศีล มักโอบอ้อม...ทั้งผู้ชาย ผู้หญิงผู้งั่วผู้ยี่ ศรีทธาในพระพุทธศาสนา..." ขณะเดียวกันพ่อขุนรามคำแหงก็ทรงสอนธรรมให้แก่ประชาชนด้วยพระองค์เองอีกด้วย อันเข้าลักษณะแห่งบทบาทของธรรมราชาเช่นกัน ดังความในจารีกที่ว่า "พ่อขุนพระรามคำแหงนั้นหาเป็นท้าวเป็นพระยาแก่ไทยทั้งหลาย หาเป็นครูอาจารย์สั่งสอนไทยทั้งหลายให้รู้บุญรู้ธรรมแท้" เมื่อมองโดยภาพรวมดังกล่าว พุทธศาสนาจึงจัดได้เป็นศาสนาประจำชาติโดยปริยาย อิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อการใช้อำนาจรัฐในรูปแบบต่างๆ สมัยพระองค์ จึงย่อมปรากฏอยู่อย่างไม่น่าสงสัย หากจะพิจารณาอย่างใกล้ชิดมากขึ้น ความตอนนี้น่าจะพิจารณาได้จากข้อความหลายๆ แห่งในศิลาจารีกหลักที่ 1 ดังอาทิ

- การชวนกระตี่ในปากประตูให้ไพร่ฟ้าข้าแผ่นดินที่มีปัญหาได้ลั่นร้องทุกข์และเมื่อพ่อขุนรามคำแหงได้ยินจักได้ "สวนความแก่มันด้วยชื่อ"

- ความเมตตากรุณาต่อเชลยศึกที่จับได้จากสงคราม ดังมีบัญญัติห้ามมิให้ฆ่าหรือทำร้าย  
“ได้ข้าเลือก ข้าเสีย หัวฟุงหัวรบก็ดี ป่ฆ่า ป่ตี”

- การตัดสินคดีความพิพาทต่างๆ ด้วยการสอบสวนความอย่างซื่อสัตย์สุจริตไม่มีอคติ  
หรือลำเอียงฝ่ายใด : “ไพร่ฟ้าลูกเจ้าลูกขุน มิแลผิดแผลกแผลกวางกัน สวนคู่แท้แล จึงแต่งความ  
แก่ข้าด้วยชื่อ ป่เข้าผู้ลักมักผู้ช่อน”

- การยอมรับต่อความสำคัญในการมีส่วนร่วมในการปกครองบ้านเมืองของประชาชน  
โดยไม่ถือมติดคติของกษัตริย์เป็นใหญ่ฝ่ายเดียว : “มิใช่วันสุทธรม พ่อขุนรามคำแหง  
เจ้าเมืองศรีสัตนาตลยสุโขทัยขึ้นนั่งเหนือชานหิน ให้ฝูงท่วยลูกเจ้าลูกขุน ฝูงท่วยถือบ้านถือ  
เมือง...” น่าสังเกตที่ความเหล่านี้ยังได้รับการขยายในความท่อนสุดท้ายของศิลาจารึกหลักที่ 1  
ที่เน้นการปกครองโดยยึด “ธรรม” เป็นหลัก : “ปลูกเลี้ยงฝูงลูกบ้านลูกเมืองนั้น ชอบด้วย  
ธรรมทุกคน”

รูปธรรมแห่งการใช้อำนาจปกครองโดยธรรมข้างต้นย่อมใช้เป็นหลักฐานสนับสนุน  
ความเป็นธรรมราชาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ได้ในระดับหนึ่ง ถึงแม้จะไม่มีคามเข้มข้น  
ถึงระดับพุทธราชาเช่นพระยาสิไทยก็ตาม อย่างไรก็ตาม กล่าวในแง่หลักการ ปรัชญากฎหมาย  
ในยุคพ่อขุนรามคำแหงมหาราช คงยึดคติธรรมนิยมไม่ต่างจากยุคของพระยาสิไทย กระทั่ง  
อาจถือเป็นต้นแบบสำคัญที่พระยาสิไทยสืบทอดเป็นประเพณีความคิดและเพิ่มขีดความเข้มข้น  
ต่อมา

ข้อที่นำคิดเพิ่มเติมคือปรัชญากฎหมายในยุคสมัยพระยาสิไทยนั้นมีหลักธรรมพื้นฐาน  
เรื่องทศพิธราชธรรมและจักรวรรดิวัตรประกอบอยู่เป็นแกนความคิด สำหรับยุคของพ่อขุนราม-  
คำแหงมหาราชเล่า จะมีการยึดมั่นในหลักธรรมดังกล่าวกันบ้างไหม ปัญหาที่คำตอบจากแหล่ง  
ข้อมูลสำคัญคือศิลาจารึกหลักที่ 1 ดูจะไม่ชัดเจนนัก เนื่องจากจารึกฯ ไม่ได้เอ่ยถึงทศพิธราช  
ธรรม หรือจักรวรรดิวัตรเอาไว้โดยตรง อย่างไรก็ตาม ในแง่ของการตีความ พ่อขุนรามคำแหงใน  
ฐานะธรรมราชาที่ “เป็นครูอาจารย์สั่งสอนไทยทั้งหลายให้รู้บุญรู้ธรรมแท้” น่าจะทราบและ  
ตระหนักยึดมั่นในหลักทศพิธราชธรรมด้วยเช่นกัน หากไม่ก็คงไม่สามารถ “ปลูกเลี้ยงฝูงลูกบ้าน  
ลูกเมืองนั้น ชอบด้วยธรรมทุกคน” ขณะเดียวกันในความเห็นของนักวิชาการบางท่านที่ศึกษา  
เปรียบเทียบศิลาจารึกหลักที่ 1 กับไตรภูมิพระร่วง พระเกียรติคุณของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช  
อันปรากฏจากข้อความต่างๆ ในจารึกดังกล่าวจัดอยู่ในลักษณะเดียวกับพระญามหาจักรพรรดิราช

ในไตรภูมิพระร่วง<sup>(143)</sup> การตีความดังกล่าวอาจดูเกินเลยไปบ้าง แต่ก็สะท้อนทรรศนะร่วมเรื่องความเป็นธรรมราชาของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช แม้ในศิลาจารึกวัดศรีชุมหรือจารึกหลักที่ 2 ก็ยังใช้คำเรียกขานพระองค์เป็น “พ่อขุนรามราชปรา(ช)ญูธรรม” ดังนั้นในการตีความทางทฤษฎี หลักทศพิธราชธรรมซึ่งเชื่อมตัวกับธรรมราชาก็น่าจะสัมพันธ์กับหลักการใช้อำนาจทางกฎหมายของพ่อขุนรามคำแหงด้วย ในกรณีของจักรวรรดิวัตรแม้จารึกจะมีได้เอ่ยคำว่า จักรวรรดิวัตรไว้ที่ใดเลย แต่กรณีก็น่าจะมีลักษณะใกล้เคียงไม่มากนักน้อยกับไตรภูมิพระร่วงในแง่ที่มีได้พูดถึงคำจักรวรรดิวัตรโดยตรง แต่ก้าวข้ามไปพูดถึงหลักธรรมรายละเอียดของจักรวรรดิวัตรเลยทีเดียว หากเราฟังสู่หลักธรรมพื้นฐานของจักรวรรดิวัตรแบบสรุปรวบรัด ซึ่งอาจจำแนกได้ 3 ประการดังได้กล่าวมาก่อนหน้าแล้ว จารึกพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ก็ปรากฏความหลายๆ ส่วนที่ดูเหมือนขนานรับกับหลักจักรวรรดิวัตร หลักจักรวรรดิวัตรประการแรกที่กล่าวถึงการให้ความเป็นธรรมแก่คนทั่วไป ไม่ปล่อยให้อธรรมเกิดขึ้นในแผ่นดิน จารึกฯ ก็เน้นถึงการให้ความเป็นธรรมต่างๆ อาทิ กรณีการแขวนกระดิ่งให้ราษฎรร้องทุกข์ แล้วพ่อขุนรามคำแหงก็ตรวจสอบปัญหาอย่างเป็นกลาง กรณีการตัดสินคดีความพิพาทต่างๆ ด้วยความซื่อสัตย์สุจริต ไม่มีการลำเอียงใดๆ ประการที่สอง หลักจักรวรรดิวัตรกล่าวถึงการมอบทรัพย์สินสงเคราะห์ทรัพย์สินแก่ประชาราษฎรหรือผู้ยากไร้ซึ่งโดยสาระคือการเน้นหลักเมตตาธรรม ความในจารึกก็กินความถึงได้เช่นกันดังอาทิ การไม่เก็บภาษีผ่านด่านในระหว่างทาง : “เจ้าเมืองบ่เอาจอบในไพร่สู่ทาง” ก็น่าจะจัดเป็นรูปแบบหนึ่งของการสังเคราะห์ทรัพย์สินได้อยู่, การยอมให้ทรัพย์สินมรดกของผู้ตายตกเป็นของลูกผู้ตายหมด แทนที่จะรับทรัพย์สินของผู้ตายมาเป็นของหลวงแบบขอมโบราณ : “ไพร่ฟ้าหน้าใส ลูกเจ้าลูกขุนผู้ใดแล ล้มตายหายกว่าเห็บ้าเรือน พ่อเชื้อ เลือคำมัน ช้างขอลูกเมียเย็บข้าว ไพร่ฟ้าข้าไทบ่หามากบ่พลุพ่อเชื้อมัน ไว้แก่ลูกมันสิ้น”, การเมตตาช่วยเหลือพระราชทานทรัพย์สินต่างๆ ต่อเจ้าต่างเมืองที่มาอ่อนน้อมขอความช่วยเหลือในการตั้งบ้านตั้งเมือง : “คนใดซี้ข้างมาหา พาเมืองมาสู่ ช่วยเหนือเพื่อกู มันบ่มีข้างบ่มีม้า บ่มีบั่วบ่มีนาง บ่มีเรือนบ่มีทอง ให้แก่มันช่วยมันดวงเป็นบ้านเป็นเมือง...”, รวมทั้งการให้

<sup>(143)</sup>พิริยะ ไกรฤกษ์, “ข้อคิดเกี่ยวกับไตรภูมิพระร่วง : พระราชนิพนธ์ในพระมหากษัตริย์ราชินี : พญาสิไทย หรือ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” ใน สุนทรี อาสะโว้ย และคณะ (บรรณาธิการ), “ไทยคดีศึกษา : รวมบทความทางวิชาการเพื่อแสดงมุขิตาจิตร อาจารย์พันเอกหญิง คุณนิออน สนิทวงศ์ ณ อยุธยา”, (กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, 2533), หน้า 226

ความคุ้มครองต่อสิทธิในที่ดินหรือการทำมาหากินของประชาชน : “สร้างป่าหมากป่าพลูทั่วเมือง  
นี้ทุกแห่ง ป่าพร้าวก็หลายในเมืองนี้ ป่ายางก็หลายในเมืองนี้...ใครสร้างได้ไว้แก่มัน”

ส่วนประการสุดท้ายของหลักจักรวรรดิวัตรซึ่งเน้นการให้นักัตริย์เข้าหาใกล้ชิดกับสมณ-  
พราหมณ์ เพื่อศึกษาธรรมและนำมาปฏิบัติต่อไป ความข้อนี้นักจาริกจะมีได้กล่าวถึงโดยตรง  
แต่นัยแห่งหลักธรรมดังกล่าวก็แฝงอยู่ในที่ ดังปรากฏจากเรื่องการทำบุญทำทานของพ่อขุนราม-  
คำแหงมหาราชแก่พระเถระต่างๆ : “พ่อขุนรามคำแหงกระทำโอยทานแก่มหาเถร สังฆราช  
ปราชญ์เรียนจบปิฎกไตร”, พ่อขุนรามคำแหงถือศีลเมื่อเข้าพรรษากับประชาชนทั่วไป : “เมือง  
สุโขทัยนี้ มักทาน มักทรงศีล มักโอยทาน พ่อขุนรามคำแหงเจ้าเมืองสุโขทัยนี้ ทั้งชาวแม่ชาว  
เจ้าท่วยบัวท่วยนาง...มีศรัทธาในพระพุทธศาสนา ทรงศีลเมื่อพรรษาทุกคน” นอกจากนี้การที่  
จาริกกล่าวถึงการสดับรับฟังธรรมทุกวันพระ โดยมีพระเถระผู้ใหญ่เป็นผู้แสดงธรรมบนขดาน  
หินหรือพระแท่นมณีศิลาบาตร อันเป็นพระแท่นเดียวกับที่พ่อขุนรามคำแหงมหาราชทรงประทับ  
ว่าราชการบ้านเมือง : “วันเดือนดับเดือนโอกแปดวัน วันเดือนเต็มเดือนบ้างแปดวัน ผูกปุศู  
เถร มหาเถร ขึ้นนั่งเหนือขดานหินสุดธรรมแก่อุบายสกล ผูกท่วยจำศีล...” หรือการที่พ่อขุนราม-  
คำแหงซึ่งเข้าไปไหว้พระที่วัดอรุณฤกษ์ในวันเดือนดับเดือนเต็ม... “ครั้งวันเดือนดับเดือนเต็ม  
ท่านแต่งช้างเผือกกระพัดดอยาง...พ่อขุนรามคำแหงขึ้นขี่ไปนบพระ (เถิง) อรัญญิก” ข้อความ  
เหล่านี้ย่อมสนับสนุนลักษณะไฝธรรม, ฟังธรรม หรือถือธรรมเป็นใหญ่ของพ่อขุนรามคำแหง  
อย่างมีพักต้องสงสัย จริยวัตรดังกล่าวจึงย่อมจัดเข้าได้กับหลักจักรวรรดิวัตรประการสุดท้าย  
โดยไม่ขัดเขินนัก

### ปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมบนบริบทสังคมการเมืองของสุโขทัย

การศึกษาความคิดทางกฎหมายแบบเป็นทางการในสมัยพ่อขุนรามคำแหงมหาราช  
และพระยาสิทธิไทย ได้ให้คำตอบของปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมที่ครองความเป็นใหญ่  
ในสุโขทัยอย่างชัดเจน ทศพิชราชธรรมหรือจักรวรรดิวัตรได้ปรากฏโฉมเป็นหลักธรรมสำคัญทาง  
ปรัชญากฎหมาย (ควบคู่กับการเป็นหลักธรรมทางด้านรัฐศาสตร์) ที่โดดเด่นตั้งแต่ยุคสุโขทัย  
และคงสืบเนื่องความสำคัญจนถึงทุกวันนี้ ภาพรวมทางปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยมมีที่มา  
สำคัญจากอิทธิพลของพุทธศาสนาที่แพร่หลายมั่นคงในสุโขทัยอย่างปราศจากข้อสงสัย หากจะ  
เดียวกันความกังขาต่อศาสนาในสุโขทัยก็อาจเกิดขึ้นได้ สุโขทัยมีเพียงพุทธศาสนาอย่างเดียว

กระนั้นหรือ จากคำถามนี้ก็อาจมีคำถามต่อในทำนอง ฤๅมีแต่ปรัชญากฎหมายแบบ "พุทธ" ธรรมเนียมผูกขาดในสังคมสุโขทัยหรืออะไร กระแสความคิด "ธรรมเนียม" ทางกฎหมาย ลักษณะอื่นไม่มีอิทธิพลเลยหรือ หรือกระแสความคิดธรรมเนียมเช่นว่ามีบทบาทในความเป็นจริงเพียงใด เมื่อคำนึงถึงอำนาจเด็ดขาดของกษัตริย์ในสมัยโบราณหรือสภาพไร่กลุ่มฝ้ายค้ำน หรือกลุ่มพลังกดดันทางสังคมแบบปัจจุบัน

โดยแท้จริงแม้สมัยสุโขทัยจะถูกจัดให้เป็นยุคทองยุคหนึ่งของพุทธศาสนาในประเทศไทย สังคมไทยในยุคนี้กับยุคปัจจุบันก็คงไม่แตกต่างกันนักในแง่ความมีใจกว้างยอมให้มีหลาย ๆ ศาสนาคำรงอยู่ในผืนแผ่นดินเดียวกันอย่างสันติ แม้จะยกให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ ก็ตามที่ นอกจากพุทธศาสนาแล้ว สังคมสุโขทัยยังมีการนับถือศาสนาพราหมณ์และนับถือผีควบคู่กันไปด้วย ดังเราอาจเรียกการผสมผสานจนเป็นระบบเดียวกันระหว่างพุทธศาสนา, พราหมณ์ และความเชื่อเรื่องผีสางเทวดาได้อีกชื่อว่า "พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน"<sup>(144)</sup> จารึกหลักที่ 4 (จารึกวัดป่ามะม่วง ภาษาเขมร) มีกล่าวถึงเรื่องพระยาสิทธิไทย ทรงสร้างเทวรูปแบบพราหมณ์คือพระศิวะและพระวิษณุ ประดิษฐานที่ "เทวลัยมหาเกษตร" หน้าวัดป่ามะม่วง จารึกหลักที่ 13 (จารึกฐานพระอิศวรเมืองกำแพงเพชร) ก็กล่าวถึงการทำนุบำรุงศาสนา คือ พุทธศาสนา, ไสยศาสนา และพระเทพกรรม ให้รุ่งเรืองเป็นอันหนึ่งอันเดียว หรือในจารึกหลักที่ 1 ก็มีข้อความว่า "มีพระชะพุงผี เทพตาในเขอันนั้น เป็นใหญ่กว่าทุกผีในเมืองนี้" อีกทั้งยังกล่าวไว้ว่าถ้าผู้ปกครองทำไม่ดี ผีก็ไม่คุ้มครอง ในแง่นี้อิทธิพลของความคิด ความเชื่อในศาสนา พราหมณ์หรือผี จึงมีต่อการปกครองสังคมในระดับใดระดับหนึ่งอย่างไม่ต้องสงสัย เรื่องเหล่านี้พอเข้าใจกันได้ไม่ยากเหตุเพราะความเชื่อในศาสนาพราหมณ์หรือผี เป็นความเชื่อดั้งเดิมที่มีมานานก่อนหน้ายุคสุโขทัย สังคมสุโขทัยที่กำเนิดขึ้นบนรอยต่อประวัติศาสตร์จากสังคมเก่า ได้อิทธิพลของขอมที่นับถือพราหมณ์นับถือผี ย่อมไม่อาจสลัดทิ้งความคิดเก่าได้โดยสิ้นเชิง แม้กระทั่งในยุคสมัยของพระยาสิทธิไทยที่ถือพระองค์เป็นพุทธราชา ในพระราชพิธีราชาภิเษก เพื่อการเสวยราชย์ของพระองค์ก็ยังประกอบพิธีกรรมทางศาสนาพราหมณ์ด้วย (ศิลาจารึกหลักที่ 4) อิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ได้ผสมผสานเข้ากับพุทธศาสนาอย่างกลมกลืนจน

<sup>(144)</sup> ฉลาดชาย รมิดานนท์, "ผีเจ้านาย", (กรุงเทพฯ : พายัพออฟเซตพริ้นท์, 2527) หน้า 34

นำแปลก ยังประเด็นเรื่องพระนามอภิไธยของกษัตริย์สุโขทัย ก็เป็นอีกเรื่องที่สะท้อนให้เห็น  
การผสมผสานดังกล่าว พระนามของพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ หรือพ่อขุนรามคำแหง ส่วนแบ่งด้วย  
อิทธิพลความเชื่อในศาสนาพราหมณ์เรื่องพระอินทร์และพระราม (ภาคอวตารของพระนารายณ์)  
จนแม้พระยาสิทธิไทยก็มีพระนามเต็มที่ควบคตคติความคิดของพราหมณ์และพุทธเข้าด้วยกัน ดัง  
ปรากฏชื่อเรียกในจารึกหลักที่ 5 (จารึกวัดป่ามะม่วง) ว่า “พระยาศรีสุริยพงศ์รามมหาธรรม  
ราชาธิราช<sup>(145)</sup> นำสังเกตที่การผสมผสานดังกล่าวคงเป็นไปทั้งในแง่สืบทอดความเชื่อที่มีอยู่  
ดั้งเดิมและในแง่การถือเอาประโยชน์จากอิทธิพลในความเชื่อ (เรื่องพระอินทร์หรือพระรามใน  
ฐานะผู้ปลดปล่อยอธรรมในแผ่นดิน) มาเป็นประโยชน์ในทางการเมืองการปกครองพร้อมกันไป  
เหตุผลทางการเมืองจึงดูเหมือนเป็นเงื่อนไขสำคัญที่รองรับการดำรงอยู่ของศาสนาพราหมณ์  
แม้จะเป็นในช่วงรุ่งโรจน์ของพุทธศาสนาก็ตามที ยิ่งจำเพาะในเรื่องกฎหมาย ยิ่งดูเหมือนเป็น  
ไปไม่ได้ที่จะสลัดศาสนาพราหมณ์ออกไป พราหมณ์หรือฮินดูได้พัฒนาความคิดทางด้านนิติ-  
ศาสตร์มาช้านาน ดังเราได้เคยกล่าวถึงคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์มาแล้ว บทบาทของพราหมณ์ใน  
แง่การเป็นนักปราชญ์ราชบัณฑิตผู้เชี่ยวชาญด้านกฎหมายประจำราชสำนักหรือผู้พิพากษาก็  
ปรากฏสืบเนื่องมาโดยตลอดก่อนหน้าการปฏิรูปทางด้านกฎหมายในสมัยรัตนโกสินทร์ ส่วนใน  
สุโขทัย สันนิษฐานกันว่าพวกพราหมณ์คงมีบทบาททางด้านกฎหมายมากขึ้นในช่วงสุโขทัยตอน  
ปลาย หลังจากที่มีการนำเอาคัมภีร์พระธรรมศาสตร์เข้ามาใช้ (ราว พ.ศ.1887) โดยทำหน้าที่  
ในการตีความตัวบทกฎหมายใหม่นี้ และหลังจากความล้มเหลวของระบบการปกครองแบบพ่อ  
กับลูกที่ไม่อาจสนองตอบต่อจำนวนคดีที่ฎีกามายังพระมหากษัตริย์เพิ่มขึ้น<sup>(146)</sup> พราหมณ์เอง  
ก็ยึดมั่นในปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยม หากตีความธรรมะแตกต่างไปจากพุทธศาสนา  
หากยอมรับในอิทธิพลของพราหมณ์ในสังคม น่าคิดอยู่มากที่ปรัชญาหรือความคิดทาง  
กฎหมายแบบธรรมนิยมหลาย ๆ แห่งของพราหมณ์หรือฮินดูจะเข้ามามีบทบาทต่อปรัชญา  
กฎหมายไทยควบคู่ไปกับปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยม หากแนวคิดธรรมนิยมแบบ

<sup>(145)</sup>ดูทวีแควระห์เรื่องลัทธิอินทร์และลัทธิรามในสมัยสุโขทัยจากงานเขียนของ จิตร ภูมิศักดิ์, “สังคมไทยสมัย  
แม่เจ้าพระยา ก่อนสมัยศรีอยุธยา”, อ้างแล้ว, หน้า 337-367

<sup>(146)</sup>กาญจณี สมเกียรติกุล และ อุพา ชุมจันทร์ (ผู้แปล), “การปกครองและการบริหารของไทยสมัยโบราณ”, อ้าง  
แล้ว, หน้า 284-5

พราหมณ์น่าจะมีอิทธิพลหรือบทบาทอยู่น้อยกว่าในทางปรัชญากฎหมาย เมื่อเทียบกับพุทธ-  
ธรรมนิยม ลักษณะของการผสมผสานแนวคิดธรรมนิยมแบบพุทธและพราหมณ์จะเป็นลักษณะ  
เด่นในทางศาสนาของไทย โดยที่สัดส่วนสำคัญหรืออิทธิพลของทั้งพุทธและพราหมณ์มีการ  
เคลื่อนไหว แปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัยหรือความเลื่อมใสศรัทธาของกษัตริย์แต่ละองค์ด้วย เช่น  
เดียวกับปรัชญากฎหมายไทยในยุคสุโขทัย 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 ดังอาทิระบวรพระในศาสนาพราหมณ์ก็มิได้ปรากฏหรือได้รับการ  
ยอมรับจากผู้คนในดินแดนแถบนี้<sup>(147)</sup> ปรัชญากฎหมายแบบฮินดูชนิดที่ปรากฏในคัมภีร์มานว-  
ธรรมศาสตร์ของอินเดียจึงไม่สามารถแผ่อิทธิพลความคิดครอบงำปรัชญากฎหมายไทยได้

ตลอดช่วง 2 ศตวรรษแห่งการดำรงอยู่ของสุโขทัย ปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยม  
จะมีบทบาทหรือสร้างผลกระทบต่อสังคมสักเพียงใด นับเป็นเรื่องที่ยากต่อการให้คำตอบแน่ชัด  
โดยภาพรวมทั่วไปทางทฤษฎี การใช้อำนาจรัฐภายใต้ปรัชญากฎหมายดังกล่าวคงมีแนวโน้ม  
แห่งความเคร่งครัดศีลธรรมและใช้หลักเมตตาธรรมเป็นใหญ่ กฎหมายที่มีบทลงโทษรุนแรงถึง  
ขั้นประหารชีวิต จึงไม่น่าปรากฏภายในรัฐธรรมเช่นนี้ ยังสิ่งซึ่งจัดได้เป็นหลักกรรมทางกฎหมาย  
กล่าวคือทศพิธราชธรรมหรือหลักจักรวรรดิวัตรก็น่าจะยังบรรยายกาศของความสงบสุขร่มเย็น  
ให้เกิดต่อแผ่นดินธรรมสืบแต่หลักกรรมเหล่านี้แผ่ไว้ซึ่งหลักความยุติธรรมทางสังคมหรือการ  
ช่วยเหลือเกื้อกูลทรัพย์ต่อผู้ยากไร้

<sup>(147)</sup> สุจิตต์ วงศ์เทศ, "คนไทยอยู่ที่นี้", อังแก๊ว, หน้า 102

อย่างไรก็ตาม จริงๆ แล้วภาพอุดมคติดังกล่าวก็ออกเป็นเรื่องการคาดคะเนอยู่มาก  
ทราบเท่าที่เรายังไม่มีหลักฐานพิสูจน์ช่องว่างระหว่างความคิดหรืออุดมคติกับการกระทำที่เป็นจริง  
กล่าวโดยทั่วไปคำตอบจากการพิสูจน์ก็อาจเป็นไปได้ทั้ง 1. มีการปฏิบัติยึดมั่นตามอุดมคตินี้  
อย่างจริงจัง 2. มีการเลือกปฏิบัติ สุดแล้วแต่หลักธรรมข้อใดจะเป็นประโยชน์แก่ตน หรือ  
3. ไม่มี การปฏิบัติเลย เพียงแต่มีการโฆษณาอวดอ้างเท่านั้น นักวิชาการบางท่านก็ดูจะเชื่อมั่น  
ในคำตอบข้อแรก แต่ขณะเดียวกันก็ชี้ให้เห็นความเสื่อมของอำนาจทางการเมืองต่อการนำ  
เอาอุดมการณ์แบบธรรมราชามาใช้ แม้อุดมการณ์ดังกล่าวหรือคตินิยมธรรมราชาจะส่งผลให้  
สุโขทัยมีความสุขสงบจริง แต่ก็ทำให้การใช้อำนาจรัฐขาดความเด็ดขาดนั่นเอง ขณะเดียวกันก็  
ขัดกับการรักษาอำนาจและการขยายอำนาจของรัฐ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อต้องเผชิญหน้ากับ  
อยุธยาซึ่งเป็นรัฐฝ่ายตรงข้ามที่ยึดมั่นในคติเทวราชาถืออำนาจหรือความเด็ดขาดรุนแรงเป็นใหญ่  
การนำเอาความคิดเรื่องธรรมราชามาใช้ จึงอาจเป็นปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งที่สร้างจุดจบใน  
อำนาจของสุโขทัยต่อมา<sup>(148)</sup> ข้อวิจารณ์ดังกล่าวแม้จะเป็นการพิจารณาในมุมมองทางการเมือง  
หากคงปรับเปรียบเทียบเป็นเรื่องผลกระทบของการยึดมั่นในปรัชญากฎหมายแบบธรรมนิยม  
ได้ดูจกัน ภายใต้ทิศทางที่ดีความดังกล่าวดูเหมือนว่ารัฐที่ยึดมั่นในปรัชญากฎหมายแบบ  
พุทธธรรมนิยมโดยเคร่งครัด (ถือหลักเมตตากฎหมายไม่มีการออกกฎหมายลงโทษคนรุนแรงถึง  
ขั้นประหารชีวิต) จึงมีแนวโน้มของความเปราะบางในแง่ความมั่นคงภายนอกหรือมีความ  
อ่อนแอในด้านการเมืองการทหาร หากทั้งนี้ ประเด็นสำคัญยังอยู่ที่ว่าเราจำเป็นต้องเห็นคล้อย  
ด้วยหรือไม่ เพราะแท้จริงความเสื่อมของสุโขทัยอาจมิได้เป็นผลลัพธ์สำคัญจากการยึดคติพุทธ  
หรือธรรมราชาอย่างเคร่งครัด ข้อวิจารณ์ว่าสุโขทัยล่มสลายเพราะเหตุปัจจัยสำคัญคือการยึด  
มั่นในคติธรรมนิยมดูจะทำหายกับหลักการทางพุทธศาสนาที่คาดการณ์ไปในทางตรงกันข้าม  
กล่าวคือบ้านเมืองจะล่มสลายเพราะผู้ปกครองไม่ประพฤติธรรมต่างหากและในแง่ข้อเท็จจริงก็  
ไม่มีผู้ใดกล้ายืนยันว่าคติแบบธรรมนิยมได้รับการยึดมั่นอย่างเคร่งครัดในสุโขทัย ความจริง  
ความพ่ายแพ้ล่มสลายของสุโขทัยต่ออยุธยาในท้ายที่สุดหลังสิ้นสมัยพระมหาธรรมราชาที่ 4  
น่าจะอธิบายเหตุผลในแง่เหตุปัจจัยทางเศรษฐกิจและการเมือง มากกว่าจะมุ่งเน้นไปที่เหตุ

<sup>(148)</sup> ชัยอนันต์ สมุทวณิช, "ความคิดทางการเมืองเรื่องธรรมราชาและทศพิธราชธรรม", อ้างแล้ว, หน้า 27-8



ปัจจัยเชิงอุดมการณ์ความคิดภายใน ความต้อกว่าอยุธยาทางด้านกำลังคนและพื้นฐานทางเศรษฐกิจของสุโขทัยน่าจะถือเป็นเหตุปัจจัยสำคัญของความพ่ายแพ้เหนือสิ่งอื่น<sup>(149)</sup> เช่นเดียวกับที่สุโขทัยไม่มีระบบปกครองและควบคุมบรรดาเมืองต่างๆ อย่างรัดกุม ก็ถือเป็นจุดอ่อนสำคัญในแง่โครงสร้างทางการเมืองการปกครอง<sup>(150)</sup> ท่าเลที่ตั้งซึ่งอยู่ใกล้ทะเลของอยุธยาก็นับเป็นอีกจุดหนึ่งของความได้เปรียบทางภูมิรัฐศาสตร์ที่ทำให้อยุธยาสามารถสร้างความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจจากการค้ากับต่างประเทศได้มากกว่าสุโขทัย ในอีกด้านหนึ่งความแตกแยกขุนวายนในแคว้นสุโขทัยก็ดำเนินมาตั้งแต่สิ้นสมัยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ซึ่งถือเป็นจุดสูงสุดของความสำเร็จด้านการปกครองแห่งยุคสุโขทัย ถัดจากนั้นเมืองต่างๆ ก็มีการแยกตัวออกเป็นอิสระจากสุโขทัย อาณาจักรสุโขทัยจึงแตกออกเป็นเมืองเล็ก เมืองน้อย แม้ก่อนหน้าพระยาสิทธิไทยจะขึ้นครองราชย์ การเมืองสุโขทัยก็เต็มไปด้วยความขัดแย้งสับสน การขึ้นครองราชย์ของพระองค์ ก็เป็นไปด้วยการใช้กำลังทางทหารถึงขนาดมีการประหารชีวิตศัตรูกัน ดังได้เคยกล่าวมาก่อนหน้าแล้ว และน่าสังเกตที่ปัญหาการใช้กำลังยึดราชบัลลังก์กันในยุคสุโขทัย ยังเกิดขึ้นภายหลังอีกเมื่อพระมหาธรรมราชาที่ 3 (หรือพระเจ้าไสยลือไทย) สวรรคต โดยพระราชโอรสของพระองค์เปิดศึกชิงบัลลังก์กันเอง<sup>(151)</sup> สภาพเหตุการณ์ที่มีการใช้ความรุนแรงช่วงชิงอำนาจภายในกันเอง น่าจะเป็นจุดสำคัญหนึ่งที่อาจสะท้อนให้เห็นระดับการยึดมั่นในคตินิยมที่แท้จริงของบรรดาผู้ปกครองสุโขทัยในครั้งนั้น สภาพความแตกแยกไม่มั่นคงทางการเมืองของสุโขทัยดังกล่าวจะเลวร้ายมากขึ้น เมื่อต้องมาเผชิญกับภัยคุกคามจากการแผ่อำนาจของแคว้นสำคัญ 2 แคว้นคือ อยุธยาในทางทิศใต้และล้านนา (เชียงใหม่) ในทิศเหนือ เมื่อวิเคราะห์จากแง่มุมทางการเมืองในยุคสมัยของพระยาสิทธิไทย พระองค์จึงต้องกระทำทุกวิถีทางเพื่อดำเนินภัยดังกล่าว อุดมการณ์แบบพุทธหรือธรรมราชา หรือการมุ่งสร้างภาพลักษณ์ของความเป็นพุทธราชาหรือพุทธรัฐของสุโขทัยจึงจัดได้เป็นรูปการณ์หนึ่งของการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อสร้างการยอมรับพร้อม ๆ กับการใช้กำลังทางทหาร และจากข้อมูลทางประวัติศาสตร์คงนับได้ว่าพระยาสิทธิไทยประสบความสำเร็จในระดับหนึ่งจากการแพร่หลายอุดมการณ์ธรรมราชา

(149) เติ้งฮ้าง, หน้า 28 (พรรณนะของชาญวิทย์ เกษตรศิริ)

(150) ชิตา สารธา, "กำเนิดของอาณาจักรสุโขทัย", (เอกลักษณ์ไทย, ปีที่ 1, ฉบับที่ 8, สิงหาคม 2520), หน้า 30-1

(151) ชูศิริ จามรมาน, "ประวัติศาสตร์สุโขทัย", ย่างแล้ว, หน้า 46

ของพระองค์ ดังลัทธิในสมัยพระเจ้ากือนามหาราช ก็ได้ขอให้พระยาสิทธิไทยส่งพระเถระขึ้นไป  
เผยแผ่ศาสนาที่ล้านนา ส่วนอยุธยาก็ไม่อาจใช้นโยบายรุนแรงกับสุโขทัยได้ตลอดรัชสมัยของ  
พระองค์<sup>(152)</sup>

วิเคราะห์กันมาจนถึงจุดนี้ อุดมการณ์ธรรมราชาหรือปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยม  
จึงไม่น่าส่งผลเป็นปัจจัยสำคัญแห่งการล่มสลายของสุโขทัย ตรงกันข้ามน่าจะถือเป็นเครื่องมือ  
ประวิงเวลาล่มสลายมากกว่า พร้อมๆ กับการสร้างบรรยากาศทางสังคมภายในที่สงบตามคติใน  
ลักษณะเคร่งศีลและมีเมตตาธรรม หากจะพิจารณากันเผินๆ ว่าอุดมการณ์ดังกล่าวเป็นต้นเหตุ  
แห่งความเสื่อมแล้วเราคงอธิบายอะไรไม่ได้ต่อการที่สุโขทัยถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอยุธยา  
(อย่างเบ็ดเสร็จสมบูรณ์) ในยุคสมัยของพระบรมไตรโลกนาถซึ่งเป็นกษัตริย์องค์สำคัญของอยุธยา  
และเป็นกษัตริย์ที่ถือว่า "เพียบพูนด้วยทศพิชราชธรรม" ดังมีบันทึกไว้ในหนังสือลิลิตยวนพ่าย<sup>(153)</sup>

ถึงที่สุดแล้ว ในการพิจารณาเรื่องอิทธิพลหรือบทบาทของปรัชญากฎหมายแบบพุทธ-  
ธรรมนิยมในสมัยสุโขทัย เราคงต้องสรุปว่ามีอิทธิพลหรือบทบาทจริงในระดับหนึ่ง แต่หากมีปฏิ  
สัมพันธ์กับอิทธิพลหรือการกำหนดของบริบททางด้านเศรษฐกิจและการเมืองของสังคมขณะนั้น  
ข้อที่น่าสังเกตส่วนนี้คือประการแรก ประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมาย, ความ  
คิดทางกฎหมายกับเศรษฐกิจและการเมือง เราไม่อาจแยกพิจารณาเรื่องกฎหมาย ปรัชญาหรือ  
อุดมการณ์ทางกฎหมายให้หลุดลอยออกจากเหตุปัจจัยทางเศรษฐกิจและการเมืองได้ ประการ  
ต่อมา เราก็มียข้อสรุปที่น่าเชื่อถืออย่างมากต่อสภาพใ้การยึดมั่นในปรัชญากฎหมายหรือสังคม  
แบบธรรมนิยมอย่างเคร่งครัดจริงจัง ชนิดที่ถือเป็นจุดมุ่งหมายในตัวเองของการใช้อำนาจ

<sup>(152)</sup> มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช สาขาวิชาศิลปศาสตร์, "เอกสารการสอนชุดวิชาประวัติศาสตร์ไทย หน่วยที่  
1-8", อ้างแล้ว, หน้า 228

<sup>(153)</sup> ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, "พุทธศาสนาและการรวมอาณาจักรสมัยต้นอยุธยา : 1893-1991", (วารสารธรรมศาสตร์,  
ปีที่ 6, เล่มที่ 1 มิถุนายน - กันยายน 2519), หน้า 45 ในทหระณะของชาญวิทย์ ความสำเร็จในการเมืองการปกครองของ  
พระบรมไตรโลกนาถ ดูเหมือนเป็นผลจากการที่พระองค์เข้าพระทัยต่อความสำคัญของพุทธศาสนาอย่างถึงขนาด กิจกรรมที่  
เป็นการสร้างฐานทางการเมือง โดยอาศัยศาสนาอยู่หลายอย่าง อาทิ การสร้างวัดในพระราชวัง ซึ่งไม่เคยปรากฏแบบอย่าง  
มาก่อน, การบูรณะวัดต่างๆ ในเมืองหลวง และสำคัญที่สุดคือการทรงออกผนวชเป็นพระภิกษุพร้อมด้วยข้าราชการเป็นอัน  
มาก ในระหว่างครองราชสมบัติ อันนับเป็นการดำเนินตามรอยพระบาทของพระยาสิทธิไทยแห่งสุโขทัย (พร้อมกับเหตุผลทาง  
การเมืองเช่นเดียวกันคือ เพื่อเปิดศักราชเมืองศรีสัตนาคนหุตจากเชียงใหม่) ยิ่งการที่ทรงโปรดให้แต่งมหาชาติคำหลวงอัน  
เป็นวรรณกรรมทางศาสนาพุทธ ก็จัดอยู่ในครรถงเดียวกันกับการที่พระยาสิทธิไทยทรงแต่งไตรภูมิพระร่วง

รัฐของสุโขทัย แต่เป็นการยึดถือแบบผสมผสานในฐานะเป็นเครื่องมือทางการเมืองมากกว่า การล่มสลายของอาณาจักรสุโขทัยในท้ายที่สุดจึงมีอาจถือเป็นบทพิสูจน์ในความล้มเหลวของการยึดมั่นอย่างแท้จริงในปรัชญาทางกฎหมายหรือการเมืองแบบพุทธธรรมนิยม อีกทั้งการยึดมั่น (อย่างมีข้อจำกัด) นั้น ก็มีได้เป็นไปอย่างบริสุทธิ์ในแง่พุทธธรรมล้วนๆ หากยังคละเคล้าด้วยอิทธิพลความคิดของศาสนาพราหมณ์และความเชื่อในเรื่องผีต่างๆ อีกด้วย ประการสุดท้าย ประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมกับผลประโยชน์ของกลุ่มชนชั้นปกครองก็ดูเป็นเรื่องที่ไม่นำมามองข้ามไปเสียทีเดียว แม้ประเด็นพิจารณาแง่มุมนี้จะมาจากปึกความคิดฝ่ายสังคมนิยมที่กำลังประสบความล้มเหลวมากขึ้นทุกทีก็ตาม บางทีเรา อาจต้องคิดทบทวนมากขึ้นต่อสถานะและบทบาทของปรัชญากฎหมายแบบพุทธธรรมนิยมดังกล่าว เมื่ออ่านจบความปิดท้ายของบทนี้ อันเป็นข้อคิดของศาสตราจารย์ด้านปรัชญาชาวอังกฤษ (Edward Conze) ผู้เป็นพุทธศาสนิก เช่นชาวสุโขทัยหรือชาวไทยโดยทั่วไป :

“เนื่องจากจุดมุ่งหมายของกษัตริย์คือการปกครอง จึงไม่น่าเป็นไปได้ว่าความยึดมั่นในธรรมะตามคติพุทธศาสนาของกษัตริย์จะเป็นแรงจูงใจแต่เพียงอย่างเดียว หรือแม้แต่แรงจูงใจที่สำคัญที่สุดในการปกป้องพิทักษ์ซึ่งประตวนแก่พุทธศาสนาด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว จึงน่าสงสัยว่าคำสอนอันเป็นโลกุตระของพุทธศาสนาช่วยเพิ่มพูนความมั่นคงแห่งพระราชอำนาจที่มีอยู่เหนือราษฎรได้อย่างไร พุทธศาสนาไม่แต่เพียงนำความสงบสุขมายังผู้ที่มั่นในโลกุตระธรรมเท่านั้น ซ้ำยังพร้อมจะยกโลกนี้ให้แก่ผู้ที่กระหายจะกอบโกยไว้เสียอีก นอกจากนี้ความเชื่อที่ว่าโลกนี้ย่อมเลวอย่างไม่มีทางลบเลือนไปได้ และว่าไม่อาจพบความสุขที่แท้จริงในโลกนี้ได้ก็อาจจะทำให้ชะงักงันในการวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลอยู่บ้าง กวักค้ำของข้าราชการอาจจะถือกันเพียงว่าส่วนหนึ่งเป็นอุปติการณที่จำเป็นอันต้องเกิดขึ้นพร้อมกับโลกที่เกิดดับนี้ และอีกส่วนหนึ่งก็เป็นผลกรรมในอดีตชาติของราษฎรที่ถูกกดขี่ การที่พุทธศาสนาเน้นการไม่ประทุษร้าย อาจมีส่วนทำให้เกิดความสงบสุขขึ้นในประเทศ และทำให้ฐานะของกษัตริย์มั่นคงขึ้น นอกจากนี้ถ้าราษฎรเห็นว่าโลกนี้เป็นสิ่งที่ไม่ค่อยสำคัญนัก ความว่าเรียงของตนก็ไม่ถูกความยากไว้มากำจัดเสียได้ ประชาชนที่ร่ำรวยย่อมนำปกครองมากกว่าประชาชนที่เศร้ามืด...”<sup>(154)</sup>

<sup>(154)</sup> ธี เอียวศรีวงศ์, (ผู้แปล), “พุทธศาสนา ภาวะและพัฒนาการ”, อังแล้ว, หน้า 94-5