เข้าโจมตีสถานีรบเดธสตาร์ ฉากที่ยานของลุคถูกยานของเวเดอร์ไล่ล่า และฉากที่ลุคขับยานด้วยความเร็วพุ่งตรงเข้าไปยิงตอร์ปิโดทำลายสถานีรบเดธสตาร์

ตอน *The Empire Strikes Back* ได้แก่ฉากที่เหล่ากบฏขับยานอพยพออกจากดาวน้ำแข็งฮอธฐานที่มั่นหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรพรรดิ ฉากที่ฮันขับยานมิลเลนเนี่ยมฟอลคอนพาเลอาออกจากดาวฮอธหนีการไล่ล่าของฝ่ายจักรวรรดิ และฮันขับยานเข้าสู่ระบบดาวเคราะห์น้อยซึ่งเสี่ยงอันตรายมาก เนื่องจากต้องหลบหลีกก้อนหินน้อยใหญ่ในระบบดาวเคราะห์ดังกล่าวซึ่งลอยอยู่ในอวกาศเป็นจำนวนมาก

ตอน *Return of the Jedi* เริ่มต้นด้วยฉากการไล่ล่าบนดวงจันทร์ของดาวเอนดอร์ระหว่างฝ่ายลุคกับฝ่ายจักรวรรดิด้วยการขี่จักรยานสปีดเดอร์ซึ่งลอยอยู่เหนือพื้นดิน ฉากนี้เป็นฉากที่ตื่นเต้นมากที่สุดฉากหนึ่งของ *สตาร์วอรส์* ฉากสงครามอวกาศระหว่างฝ่ายกบฏกับฝ่ายจักรวรรดิ และฉากที่แลนโด้ คาลิสเซียนขับยานมิลเลนเนียมฟอลคอนเข้าทำลายเดธสตาร์ดวงที่สอง

ตอน *The Phantom Menace* ได้แก่ฉากที่ไคว-กอน จินและโอบี-วันขับเรือดำน้ำเดินทางผ่านแกนของดวงดาวที่เต็มไปด้วยสัตว์ร้ายนานาชนิดเพื่อไปยังเมืองหลวงของดาวนาบู ฉากยานของราชินีอมิดาล่าตีฝ่าวงล้อมของยานรบฝ่ายสหพันธ์การค้าที่ปิดล้อมรอบดาวนาบู ฉากการแข่งขันการขับยานโยงของแอนาคินที่ผู้ชมต่างกล่าวขานว่าเป็นฉากที่ตื่นเต้นมากที่สุดของเรื่อง และฉากที่แอนาคินขับยานหลงเข้าสู่สมรภูมิรบในอวกาศ และบังเอิญเข้าไปทำลายยานบัญชาการหุ่นยนต์รบได้สำเร็จและส่งผลให้สหพันธ์การค้าฝ่ายแพ้สงคราม

ตอน *Attack of the Clones* ได้แก่ฉากที่แอนาคินและโอบี-วัน ขับยานไล่ล่าเหล่าร้ายที่พยายามลอบสังหารวุฒิสมาชิกหญิงอมิดาล่า เป็นฉากตื่นมากที่สุดอีกฉากหนึ่ง (ทำให้คิดถึงภาพยนตร์เรื่อง *The Fifth Element*) และฉากโอบี-วันขับยานไล่ล่านักล่าเงินรางวัลชื่อแจงโก้ เฟตต์

ฉากต่างๆ เหล่านี้ใน *สตาร์วอรส์* สะท้อนถึงการหลงใหลคลั่งไคล้ความเร็วของลูคัสได้เป็นอย่างดี โดยในแต่ละตอนลูคัสมักจะเน้นและให้ความสำคัญกับฉากเหล่านี้มากเป็นพิเศษ และมักเป็นตอนสำคัญของเรื่องเสมอ

นอกจากนี้ยังพบลูคัสอาจฝังใจเป็นพิเศษกับสาวสวยสวมชุดขาว ซึ่งเป็นตัวละครหนึ่งในภาพยนตร์ *American Graffiti* พระเอกของเรื่องคือเคิร์ตซึ่งเป็นเด็กหนุ่มและเป็นเสมือนตัวแทนของลูคัสในภาพยนตร์เรื่องนี้ โดยเคิร์ตได้พบสาวสวยชุดขาวครั้งหนึ่งและเกิดพึงพอใจจนออกตามหาหญิงสาวคนดังกล่าวตลอดคืน ซึ่งในตอน *A New Hope* มีฉากคล้ายกันนี้ด้วยคือฉากที่ลุคได้เห็นภาพโฮโลแกรมของเลอาเป็นครั้งแรกซึ่งเลอาก็สวมชุดขาวเช่นกัน และลุคเกิดพึงพอใจจนไปสอบถามกับหุ่นยนต์ซี-ทรีพีโอแต่ไม่ได้รับคำตอบ จนเมื่อเขาเห็นภาพเลอาถูกคุมขังอยู่ในคุกบนยานพิฆาตดารา เขาจึงรีบชักชวนฮันให้ไปช่วยเหลือเธอทันที

อย่างไรก็ตาม ไม่น่าประหลาดใจหากจะมีตัวตนของลูคัสอยู่ใน *สตาร์วอรส์* คล้ายว่าเขาจะฝังใจมากเป็นพิเศษกับภาพยนตร์เรื่องนี้ เห็นได้จากการที่เขานำ *สตาร์วอรส์* ทั้ง 3 ตอนกลับมาปรับปรุงใหม่ เนื่องในโอกาสที่ภาพยนตร์ครบรอบ 20 ปี โดยเขาต้องใช้เงินสูงถึง 15 ล้านดอลลาร์เพื่อการปรับปรุงฟิล์มและเพิ่มเติมบางฉากเข้าไปใน *สตาร์วอรส์* ฉบับพิเศษ เช่น ฉากทางเข้าเมืองมอส ไอส์ลีย์ ฉากที่ฮันพูดคุยกับแจ็บบา ฉากเมืองลอยฟ้าเบสพินที่สามารถหมุนได้จริงๆ และฉากถ้ำน้ำแข็งซึ่งเป็นที่อยู่ของตัวแวมป้า ฯลฯ นอกจากนี้ลูคัสได้กล่าวถึงความฝันที่ติดค้างอยู่ในใจของเขามานานตั้งแต่ครั้งที่เขายังไม่มีเวลา ขาดเงินทุน และเทคโนโลยียังไม่ทันสมัยเพียงพอว่า

> *"เวลาที่คุณทำอะไรสักอย่างซึ่งสร้างสรรค์ แล้วคุณก็ต้องรีบทำให้มันเสร็จๆ โดยที่ยังไม่ทันจะสมบูรณ์อย่างที่หวัง มันคอยรบกวนจิตใจคุณเวลา คนทำภาพยนตร์ที่โด่งดังมากคนหนึ่งเคยพูดไว้ว่าไม่มีภาพยนตร์เรื่องใดที่ถ่ายเสร็จสมบูรณ์ จะมีก็แต่ถูกเลิกถ่ายทำไปก่อนเท่านั้น เพราะฉะนั้น แทนที่ผมจะเอาแต่มีชีวิตอยู่กับภาพยนตร์ซึ่งไม่เคยสมบูรณ์นั่น ผมก็ตัดสินใจกลับมาทำมันให้สมบูรณ์เสียดีกว่า ผมอยากจะอนุรักษ์ไตรภาคนี้ไว้ เพื่อที่มันจะได้กลายเป็นงานบันเทิงที่มีชีวิตอยู่ต่อไปได้ในศตวรรษที่ 2. . . เรื่องนี้เป็นแรงผลักดันที่ซ่อนเร้นอยู่ในใจผมมานานมาก มีหลายอย่างในภาพยนตร์ฉบับเดิมที่ผมไม่พอใจเลย ทั้งช็อตที่เป็นเทคนิคพิเศษซึ่งไม่เคยเสร็จจริงๆ จังๆ และหลายๆ ฉากที่ทำไม่ได้ดังใจเพราะไม่มีทั้งทุนและเวลา"*[32]

ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ คงพอจะตอบได้ว่าเพราะเหตุใด *สตาร์วอรส์* จึงประสบความสำเร็จมากมายกลายเป็นภาพยนตร์ที่อยู่ในใจของอเมริกันอย่างไม่รู้ลืม และถึงแม้ว่า *Episode I-II* จะได้รับความนิยมลดลงก็ตาม แต่ยังคงมีผู้ชมอีกเป็นจำนวนมากที่ยังชื่นชอบและตั้งตารอคอย *Episode III* ที่จะออกฉายในปี *2005* อย่างไรก็ตามการที่ *สตาร์วอรส์* ได้รับความนิยมลดลง อาจเป็นเพราะว่าคนอเมริกันทราบแล้วว่าคอมมิวนิสต์ไม่ได้เป็นภัยร้ายแรงอย่างที่เคยเชื่อกันมาตลอดช่วงสงครามเย็นและสหภาพโซเวียตซึ่งเคยศัตรูสำคัญของสหรัฐอเมริกาก็ได้ล่มสลายไปแล้ว หากจะยังมีสิ่งที่เป็น 'Un-American' และเป็นภัยร้ายแรงที่แท้จริงของ 'American' ก็น่าจะเป็นกลุ่มก่อการร้ายเสียมากกว่าเห็นได้จากเหตุการณ์วินาศกรรม 911 ซึ่งจนถึงปัจจุบันสหรัฐอเมริกาก็ยังไม่สามารถจับกุมอุสมา บินลาเดนผู้อยู่เบื้องหลังการก่อวินาศกรรมครั้งนี้มาลงโทษได้ ทำให้คนเมริกันยังคงต้องดำเนินชีวิตอยู่ด้วยความหวาดผวา ไม่ทราบว่าผู้ก่อการร้ายจะวางแผนถล่มสหรัฐอเมริกาอีกเมื่อใด และไม่แน่ว่าใน *Episode III* อาจจะมีนัยเรื่องนี้ปรากฏให้เห็นก็เป็นได้คงต้องรอชมกันในปี 2005 ที่จะถึงนี้

---

[32]"20 ปี Star Wars กับ Star Wars Trilogy Special Edition," *Cinemag* 4 (ปักษ์แรกมีนาคม 2540): 25.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

"20 ปี Star Wars กับ Star Wars Trilogy Special Edition." *Cinemag* 4 (ปีกษ์แรกมีนาคม 2540): 25.

ข้าวโพดคั่ว. แปลและเรียบเรียง. "สนทนากับเจมส์ เอิร์ล โจนส์ ผู้อยู่เบื้องหลังสุ่มเสียงอันทรงพลังของดาร์ธ เวเดอร์." *Starpics* 34 (20 June 1999): 69.

ขจิตรา ภังคานนท์. "วรรณคดีวิจารณ์ฝรั่งเศสในศตวรรษที่ 20." ใน ***ตะวันตกนิพนธ์*** รวมบทความทางวิชาการของภาควิชาภาษาตะวันตก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัด อักษรเจริญทัศน์, 2532.

เจตนา นาควัชระ. ***แนวทางการประเมินคุณค่าวรรณคดีในวรรณคดีวิจารณ์ เยอรมัน ฝรั่งเศส และอังกฤษ-อเมริกัน ในศตวรรษที่ 20***. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษย์ศาสตร์, 2527.

"ต้นตำนานมหากาพย์ระหว่างดวงดาวของจอร์จ ลูคัส." *Cinemag* 6 (ปีกษ์แรก มิถุนายน 2542): 50.

ธาวิต สุขพานิช. "คู่มือภาพยนตร์แนววิทยาศาสตร์ I: Star Wars (Handbook to the Science Movies)." ***เนชั่นสุดสัปดาห์*** 8 (5-11 สิงหาคม 2542): 27.

นพพร ประชากุล. "คำนำเสนอสัญศาสตร์โครงสร้างกับการวิจักษ์ภาพยนตร์." ใน ***แล่เนื้อ เถือหนัง***. เล่ม 2. ประชา สุวีรานนท์. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2542.

ประเสริฐ ผลิตผลการพิมพ์. "แฟลช กอร์ดอน." ***มติชนสุดสัปดาห์*** 21 (19 กุมภาพันธ์ 2544): 64.

วิเทสกรณีย์. ***ฮิตเลอร์บุก***. ฉบับสังคายนาครั้งมโหฬารใหญ่ยิ่ง. กรุงเทพมหานคร: ศิลปาบรรณาคาร, 2519.

ลูเธอร์ เอส. ลีดสกี้. "การค้นหาลักษณะที่เป็นอเมริกัน." ใน ***การสร้างอเมริกา: สังคมและ วัฒนธรรมของอเมริกา***. แปลโดย สุธา ศาสตรี และคณะ. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2537.

ศิริชัย ศิริกายะ และกาญจนา แก้วเทพ. ***ทฤษฎีการสื่อสารมวลชน***. ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สมบุญ สังขกุญชร. "สตาร์วอรส์ (4): มหันตภัยจากห้วงอวกาศหรือเครื่องป้องกันความพินาศของโลก." ***เทศาภิบาล*** 82 (3 มิถุนายน 2530): 115.

สุกิจ ผูกพัน. "เบื้องหลัง The Empire Strikes Back." ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition*. Starpics Special ed. March 1997. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์หสน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.

_____. "เปิดปูมตำนานสงครามดาว." ใน *The Star Wars Trilogy: Special Edition.* Starpics Special ed. March 1997. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์หสน.ห้องภาพ สุวรรณ, 1997.

อิตเลอร์ อดอล์ฟ. ***การต่อสู้ของข้าพเจ้า***. แปลโดย ศ.บ. พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, 2515.

ภาษาอังกฤษ

"100 Greatest American Movies All Time." [Online]. Available from://afi.100movies.com/ home.asp [2001,March 13]

"Box Office Report: $200 million (Worldwide)." [Online]. Available from: www.boxoffice report/atbon/200m.shtml [2004,June 11]

"Film Review Felt the Force." *Film Review* (August 1999): 41.

"George Saint." Encyclopedia Britannica. Copyright 1994-1999. [CD-ROM]. Abstract form: File://C:\Program Files\Britannica\BCD\Cache_35_PreviewRil.htm.

Hatch, Robert. "The Empire Strikes Back." [Online]. Available from: www.thenation.Com /extra/sw-empire.shtml [1999,August 5]

Hartz, Louis. *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1955.

Hodgson, Godfrey. "The Cold War at Home," in *A History in Our Time*. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.

_____. "The Ideology of the Liberal Consensus." in *A History of* Our Time. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.

Indianna Jones and the Last Crusade [Film]. Paramount Picture, 1989.

Indianna Jones and the Temple of Doom [Film]. Paramount Picture, 1984.

Indianna Jones:Raiders 0f the Lost Ark [Film]. Paramount Picture, 1981.

Macnee, Marie J. Editor. *Science Fiction, Fantasy, and Horror Writers*. Vol.1. New York: An Imprint of Gale Research Inc., 1995.

Maland, Charles. "Dr. Strangelove (1964): Nightmare Comedy and the Ideology of Liberal Consensus." in *Hollywood as Historian: American Film in a Cultural Context*. Edited by Peter C. Rolling Kentucky: The University Press of Kentucky, 1983.

Pollock, Dale. *Skywalking: the Life and Films of George Lucas*. Updated ed. New York: Da Capo Press, 1999.

Star Wars: A New Hope [Film]. 20th Century-Fox, 1977 and 1997.

Star Wars: Episode I: The Phantom Menace [Film]. 20th Century-Fox, 1999.

Star Wars: Episode II: Attack of the Clones [Film]. 20th Century-Fox, 2002.

Star Wars: Return of The Jedi [Film]. 20th Century-Fox, 1980 and 1997.

Star Wars: The Empire Strikes Back [Film]. 20th Century-Fox, 1983 and 1997.

"The Cold War at Home." in *A History in Our Time*. Edited by William H. Chafe and Harvard Stikoff. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1989.

Williams, Patricia J. "Racial Ventriloquism." [Online]. Available from: www.thenation.Com/issue./990705/070williams.shtml [1999,August 5]

**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"รัฐกับพุทธศาสนา: ศึกษาจาก 'กฎพระสงฆ์' ในกฎหมายตราสามดวง"

อ.ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน ผู้เสนอบทความ
พระกิตติศักดิ์ กิตติโสภโณ ผู้นำการถกบทความ

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 103 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

รัฐ กับ พุทธศาสนา : ศึกษาจาก "กฎพระสงฆ" ใน *กฎหมายตราสามดวง*[*]

State and Buddhism: A Study from the 'Monastic Laws' in the *Three Seals Code*.

ชาญณรงค์ บุญหนุน[**]

บทคัดย่อ

บทความนี้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนา โดยพิจารณาจากบทบาทของพระมหากษัตริย์ที่มีต่อสถาบันสงฆ์ กรณีการตรา "กฎพระสงฆ" ในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ รัชกาลที่ ๑

ในส่วนแรก บทความนี้กล่าวจะถึงความเป็นมา และความสำคัญของ "กฎพระสงฆ" ใน*กฎหมายตราสามดวง* ส่วนที่สองเป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของสถาบันพระมหากษัตริย์กับพระพุทธศาสนา เป็นปัจจัยสำคัญต่อการตรา "กฎพระสงฆ" ในส่วนนี้ผู้เขียนเสนอว่า นอกจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์การเมืองไทยสมัยนั้นและอิทธิพลปรัชญาการเมืองของพระพุทธศาสนาแล้ว คติความเชื่อเรื่อง "ปัญจอันตรธาน" ก็เป็นปัจจัยอย่างหนึ่งที่ทำให้สถาบันพระมหากษัตริย์ต้องเอาใจใส่ต่อ "การปฏิบัติตามพระวินัย" ของพระสงฆ์เป็นกรณีพิเศษ เพราะสถานการณ์ข้อเท็จจริงของพระสงฆ์ในขณะนั้นถือว่าเป็น "ความเสื่อมอันใหญ่หลวง" เมื่อพิจารณาภายใต้กรอบคิดเรื่อง "ปฏิปัตติอันตรธาน"

ส่วนที่สาม ผู้เขียนเสนอบทวิเคราะห์เกี่ยวกับ "กฎพระสงฆ" ๑๐ ข้อ ใน*กฎหมายตราสามดวง* ซึ่งจะละท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันพระมหากษัตริย์กับสถาบันสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑ และพบว่า "กฎพระสงฆ" หลายฉบับมีนัยสำคัญในทางการเมืองมากกว่าทางศาสนา กล่าวคือ ต้องการจะควบคุมพฤติกรรมของพระสงฆ์ที่มีผลกระทบต่อพระราชอำนาจมากกว่าจุดมุ่งหมายอื่น

Abstract

Concerning the relationship between the State and Buddhism, this paper considers the King's roles towards the monastic institution from the case of 'monastic laws' issued in the reign of King Rama I of Ratanakosin era.

---

[*] บทความนี้ปรับปรุงจากรายงานวิจัยเรื่อง "กฎพระสงฆ์ใน*กฎหมายตราสามดวง*" โครงการเมธีวิจัยอาวุโสของ สกว. ดร.วินัย พงศ์ศรีเพียร "*กฎหมายตราสามดวง*: ประมวลกฎหมายไทยในฐานะมรดกโลก" (กันยายน ๒๕๔๕ - สิงหาคม ๒๕๔๘) ใน **ความสนับสนุนของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย** ขอกราบขอบพระคุณ อาจารย์ ดร.วินัย พงศ์ศรีเพียร (หัวหน้าโครงการ) ศาสตราจารย์ ดร. ประเสริฐ ณ นคร ดร. เกษม ศิริสัมพันธ์ ศาสตราจารย์ ดร.นิยะดา เหล่าสุนทร (ผู้ทรงคุณวุฒิ) ที่กรุณาให้คำแนะนำที่เป็นประโยชน์อย่างยิ่งในการวิจัยเรื่องนี้

[**] อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

In the first part, the background and significance of the 'monastic laws' in the *Three Seals Code* are discussed. In the second part, the relationship between the royal institution and Buddhism is analyzed as a crucial factor in passing the 'monastic laws'. Apart from the ancient Thai's historical factors and influence of Buddhist political philosophy, I suggest that the belief of 'The Five Declines' is another factor contributing to the royal institution's especial concern for the monastic institution's conformity to the Disciplines. This is because, considered against the category of 'The Practical Decline', the monastic situation at that time was 'the great corruptness'.

In the third part, I present an analysis of the 10 'monastic laws' in the *Three Seals Code* in order to reveal the relationship between the royal and the monastic institutions in the reign of King Rama I. The important finding is that many of the 'monastic laws' bear political, rather than religious, implication—the aim above all else is to control monks' conduct, which has impacts on the King's dominion.

ความนำ : ที่มาของเอกสาร "กฎพระสงฆ"

ในปีจุลศักราช ๑๑๖๖ ปีชวด ฉศก (พ.ศ. ๒๓๔๗) พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงพระประสงค์จะให้มีหลักกฎหมายอันถูกต้องยุติธรรมไว้ปกครองประเทศ จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้กรมพระอาลักษณ์ ๔ นาย ลูกขุน ๓ นาย ราชบัณฑิต ๔ นาย ชำระพระราชกำหนดบทพระอัยการที่มีอยู่ในหอหลวง ตั้งแต่พระธรรมศาสตร์ให้ถูกต้องครบถ้วนตามบาลี มิให้มีเนื้อความผิดเพี้ยนซ้ำกัน จากนั้นทรงให้อาลักษณ์ชุบเส้นหมึก ๓ ฉบับไว้ในห้องเครื่องฉบับหนึ่ง ไว้ในหอหลวงฉบับหนึ่ง ไว้สำหรับลูกขุนฉบับหนึ่ง ปิดตราพระราชสีห์ ตราพระคชสีห์ และตราบัวแก้วทุกเล่มเป็นสำคัญ[1] จึงเรียกประมวลกฎหมายนี้ว่า "กฎหมายตรา ๓ ดวง"

กฎหมายฉบับหลวงตรา ๓ ดวง มีทั้งหมด ๑๒๓ เล่ม เหลือตกทอดมาถึงปัจจุบันอยู่เพียง ๗๙ เล่ม กฎหมายชั้นกรุงรัตนโกสินทร์ที่ทรงโปรดให้ชำระและรวมรวมไว้พร้อมกฎหมายกรุงศรีอยุธยาคราวนั้น มี ๓ ลักษณะคือ (๑) พระราชบัญญัติ (๒) กฎหมายพระสงฆ์ (๓) พระราชกำหนดใหม่[2] เมื่อมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และการเมืองได้รวบรวมจัดพิมพ์ในปี พ.ศ. ๒๔๘๑-๒๔๘๒ ศาสตราจารย์ ร. แลง

---

[1] ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๑.*** (กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร. กรุงเทพฯ: ๒๕๓๕), หน้า ๒๖๗-๒๗๓. ***กฎหมายตราสามดวง***นี้ อาลักษณ์เขียนด้วยหมึกลงบนสมุดข่อย รวม ๖ ชุด ชุดละ ๔๑ เล่ม ๓ ชุดแรกประทับตราสามดวงบนปกแต่ละเล่ม กฎหมาย ๓ ชุดนี้ถือว่าเป็นฉบับหลวง ส่วนอีก ๓ ชุดไม่ได้ประทับตรา เรียกว่า ฉบับรองทรง ใช้สำหรับคัดลอก และนำออกใช้เวลาพิจารณาคดี (แสวง บุญเฉลิมวิลาส, ***ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย***. พิมพ์ครั้งที่ ๒. (กรุงเทพฯ: วิญญูชน, ๒๕๔๓), หน้า ๑๒๑.)

[2] ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๒.*** (กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร. กรุงเทพฯ: ๒๕๓๕), หน้า ๓๔๒.

กาต์ เรียกชื่อ*กฎหมายตราสามดวง*ที่จัดพิมพ์ครั้งนั้นว่า "ประมวลกฎหมายรัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖" และได้แบ่ง*กฎหมายตราสามดวง*ออกเป็น ๓ เล่มด้วยกัน "กฎพระสงฆ์" รวบรวมไว้ในเล่ม ๓ ท่านชี้แจงไว้ในคำนำว่า เล่ม ๓ เป็นการรวมกฎหมายซึ่งไม่ได้จัดอยู่ตามมูลคดี เช่น กฎหมายพระสงฆ์ พระราชบัญญัติและพระราชกำหนดเก่า ซึ่งโดยมากเป็นกฎหมายที่ไม่สู้เก่าเช่นกฎหมายที่รวมไว้ในเล่ม ๑ และ ๒[3]

"กฎพระสงฆ์" มีทั้งหมด ๑๐ ฉบับ ทั้งหมดตราขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น คือ ระหว่าง พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๔๔ จัดว่าเป็นกฎหมายใหม่เมื่อเทียบกับพระไอยการต่าง ๆ ใน*กฎหมายตราสามดวง*

"กฎพระสงฆ์" ในบริบททางประวัติศาสตร์

ปลายรัชกาลสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี เกิดวิกฤตการณ์ทางการเมืองการปกครองภายในประเทศและสถาบันสงฆ์ทำให้บ้านเมืองตกอยู่ในสภาพสับสนจลาจล เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ เสด็จขึ้นครองราชย์ จึงทรงนำความสงบสุขกลับคืนมาอีกครั้งหนึ่ง พร้อมทั้งนำประเทศเข้าสู่ยุคแห่งการฟื้นฟูทางโลกย์และทางธรรม[4]

ความเสื่อมทรามของสังคมโดยรวมนั้นเกิดขึ้นนับแต่การเสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่ ๒ เป็นต้นมา สังคีติยวงศ์ กล่าวถึงสภาพการณ์ดังกล่าวไว้ว่า ประชาชนทั้งหลาย เต็มไปด้วยความเศร้าโศกทุกข์โทมนัส พลัดพรากจากญาติมิตรลูกเมีย ขาดแคลนเครื่องอุปโภคบริโภค ทรัพย์สินเงินทอง หาที่พึ่งพามิได้ เป็นกำพร้า ไม่มีข้าวปลาอาหาร อยู่ด้วยความทุกข์ยากแสนสาหัส ที่ตายไปก็มี แม้แต่พระสงฆ์ก็ไม่ได้อาหารบิณฑบาต เหนื่อยยากลำบากจนไม่สามารถจะครองกาสาวพัตรได้ ใช้ให้ศิษย์ไปขวนขวายหาอาหารได้บ้างมิได้บ้างเหนื่อยหน่ายจากการบวช ลำบากที่จะครองเพศเป็นสมณะ พากันสึกออกหาเลี้ยงชีวิตตามสติกำลัง[5]

ความเสื่อมโทรมเหล่านี้ได้รับการฟื้นฟูขึ้นมาบ้างในสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี แต่บ้านเมืองอยู่ในภาวะสงคราม ทำให้การดำเนินของพระองค์ไม่สัมฤทธิ์ผลมากนัก เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงปราบดาภิเษกขึ้นเป็นพระมหากษัตริย์พระองค์ใหม่ ทรงมีพระราชภารกิจในการสร้างสิทธิธรรมให้เป็นที่ยอมรับแก่พสกนิกร โดยการจัดระเบียบสังคมทั้งในทางโลกย์และทางธรรม เพื่อให้สอดคล้องกับอุดมคติของพระพุทธศาสนาเถรวาทมากที่สุด ในการสถาปนาราชอาณาจักรที่มีเอกภาพขึ้นมาใหม่อย่างมั่นคง สถาบันพระมหากษัตริย์และพระบรมมหาราชวัง ซึ่งเป็นศูนย์กลางแห่งอำนาจทางการเมือง การอุปถัมภ์ค้ำชูวัฒนธรรมและการบำรุงพระพุทธศาสนา มีบทบาทสำคัญในเชิงสัญลักษณ์ เพราะองค์ประกอบของความเป็น

---

[3] *ประมวลกฎหมายรัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖. เล่ม ๑*. มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และการเมือง จัดพิมพ์. (กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์, ๒๕๒๙), หน้า ช.

[4] วินัย พงศ์ศรีเพียร, "การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว" ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ. ***ปริทรรศน์ประวัติศาสตร์***. (กรุงเทพฯ: รุ่งแสงการพิมพ์, ๒๕๔๔), หน้า ๘๒.

[5] สมเด็จพระวันรัตน, ***สังคีติยวงศ์***. (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๑), หน้า ๔๐๙-๔๑๓.

รัฐหรืออาณาจักรต้องสมบูรณ์ในทุกด้าน นอกจากความมั่นคงทางการเมืองซึ่งเกิดขึ้นได้จากการจัดระบบระเบียบการปกครองใหม่แล้ว การฟื้นฟูวัฒนธรรมทั้งระบบก็ถือว่ามีความสำคัญไม่น้อยกว่ากัน การฟื้นฟูวัฒนธรรมนี้รวมถึงประเพณีพิธีกรรมเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ของบ้านเมือง การชำระพระราชพงศาวดาร การชำระกฎหมาย การรวบรวมวรรณกรรมสำคัญจากหัวเมืองและประเทศราช การแปลวรรณกรรมต่างประเทศและการแต่งชำระวรรณกรรมฉบับต่าง ๆ การฟื้นฟูพระพุทธศาสนาเป็นหัวใจสำคัญที่สุดของการฟื้นฟูวัฒนธรรมในสมัยรัชกาลที่ ๑ เพราะพระพุทธศาสนาเป็นบ่อเกิดของวัฒนธรรมไทยแทบทั้งหมด[6] "กฎพระสงฆ" ที่พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงตราขึ้นเพื่อคณะสงฆ์ เป็นเอกสารหลักฐานสำคัญที่แสดงให้เห็นความพยายามฟื้นฟูพระพุทธศาสนาในฐานะจิตวิญญาณและหลักจริยธรรมของสังคมสมัยนั้น

การเกี่ยวข้องกับคณะสงฆ์ของกษัตริย์ผู้ปกครอง มีมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย หลักฐานจากจารึกวัดป่าแดง แผ่นที่ ๑ จารึกเมื่อ จ.ศ.๗๖๘ (พ.ศ.๑๙๔๙) กล่าวถึงเหตุการณ์ที่พระมหาธรรมราชาที่ ๓ แห่งกรุงสุโขทัยใช้พระราชอำนาจค้ำจุนคณะสงฆ์สมัยนั้นว่า ครั้งเมื่อพระสังฆปรินายกนามว่า พระบรมครูติโลกติลกะติรัตนสีลคันธวันวาสีธรรมกิตติสังฆราชมหาสามีเจ้า เจ้าคณะอรัญญวาสี ได้ตั้งพระมงคลวิลาสมหาเถรเป็นเจ้าอาวาสวัดกัลยาณวนาราม เป็นครั้งที่ ๒ มีพระเถระอีก ๒ รูปคือพระสารีปุตตมหาเถรและพระพุทธวงศ์มหาเถรไม่เห็นชอบด้วยจนเกิดวิวาทาธิกรณ์ขึ้น พระธรรมราชาที่ ๓ เจ้าเมืองสุโขทัยจึงมีพระราชโองการในที่ประชุมพร้อมด้วยพระราชมารดา หมู่เสนาอำมาตย์ราชบัณฑิตและภิกษุสงฆ์ทั้งหลายทรงตั้งพระบรมครูสังฆราชคือ พระบรมครูติโลกติลกะติรัตนสีลคันธวันวาสีธรรมกิตติสังฆราชมหาสามีเจ้า ให้เป็นสังฆปริณายก ทั้งพระราชทานอำนาจสิทธิ์ขาด ที่จะระงับอธิกรณ์ต่าง ๆ ได้เองในคณะอรัญญวาสี ด้วยราชอำนาจดังกล่าว พระบรมครูจึงได้ตั้งพระมงคลวิลาสมหาเถรเป็นเจ้าอาวาสในวัดกัลยาณวนารามอีกครั้งหนึ่งได้โดยเรียบร้อย[7]

เมื่อกรุงศรีอยุธยาแตกครั้งที่สอง บ้านเมืองแตกเป็นก๊กต่าง ๆ เจ้าพระฝางตั้งตัวเป็นใหญ่ในหัวเมืองฝ่ายเหนือ และถูกฝ่ายต่าง ๆ ถือว่าเป็น "คนอาสัตย์อาธรรม" เพราะย่ำยีพระธรรมวินัย และย่ำยีจารีตประเพณีทางการเมืองของราชอาณาจักรอยุธยาไปพร้อม ๆ กัน[8] ปีจุลศักราช ๑๑๓๒ (พ.ศ. ๒๓๑๓) สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงยกทัพไปปราบ เสร็จแล้วให้นิมนต์พระสงฆ์ในหัวเมืองฝ่ายเหนือมารวมกัน ด้วยไม่รู้ว่าภิกษุรูปใดมีศีลบริสุทธิ์หรือไม่ จึงทรงให้ดำน้ำพิสูจน์ความบริสุทธิ์สู้นาฬิกาสามกลั่น ผู้ขนะทรงแต่งตั้งเป็นอธิการราชาคณะฝ่ายเหนือตามภูมิธรรม แพ้แก่นาฬิกาให้ลงพระอาญาเฆี่ยนแล้วสักข้อมือไม่ให้บวชอีก ถ้าเสมอนาฬิกาก็ทรงให้

---

[6] วินัย พงศ์ศรีเพียร, อ้างแล้ว, หน้า ๘๔.

[7] ***จารึกสมัยสุโขทัย***. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๒๗), หน้า ๒๕๐-๒๕๖.

[8] นิธิ เอียวศรีวงศ์, ใน ***การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๒), หน้า ๑๘๖-๑๘๘. กล่าวว่า เจ้าพระฝางมีตำแหน่งเป็นสังฆราช หรือพระครู (หลักฐานกล่าวไม่ตรงกัน) ของเมืองสวางคบุรี ตำแหน่งนี้เป็นสมณศักดิ์ที่แต่งตั้งโดยส่วนกลาง จึงน่าจะเป็นพระภิกษุที่ทรงวิทยาคุณอยู่บ้าง เจ้าพระฝางอาศัยเหตุที่หัวเมืองฝ่ายเหนือว่างผู้ปกครองจึงแต่งตั้งญาติโยมและสานุศิษย์ให้เป็นเจ้าเมืองและตุลาการตลอดทั่วหัวเมือง พร้อมทั้งจัดทัพไว้ป้องกันตนเองจากพม่าด้วย แต่ยังคงนุ่งห่มเป็นพระเหมือนเดิม

บวชใหม่ ถ้าแต่เดิมไม่รับสารภาพผิด พอจะให้ดำน้ำกลับสารภาพ ก็ให้ทรงประหารชีวิตเสีย[9] ในปี พ.ศ. ๒๓๑๖ สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงออกพระราชกำหนดที่เรียกว่า "พระราชกำหนดพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วยศีลสิกขาบท"[10] นับได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการมีพระราชกำหนดที่มุ่งจะใช้บังคับคณะสงฆ์โดยตรง กลายเป็นธรรมเนียมที่พระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงทำตามในเวลาต่อมา[11] โดยการออกกฎพระสงฆ์จำนวน ๑๐ ฉบับ สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพทรงมองว่า "กฎพระสงฆ์" เป็นหลักฐานแสดงให้เห็นการเอาพระราชธุระจัดการพระศาสนาอย่างจริงจังของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ[12] "กฎพระสงฆ์" จึงเป็นกฎหมายพระสงฆ์ฉบับแรกที่มีลักษณะเป็นกฎหมายคณะสงฆ์อย่างแท้จริง อีกทั้งเป็นเอกสารสำคัญสำหรับการศึกษาประวัติศาสตร์สมัยรัชกาลที่ ๑ อีกด้วย[13]

คติความเชื่อทางพระพุทธศาสนาที่มีอิทธิพลต่อการออกกฎหมายพระสงฆ์

ธรรมิกราชา: ผู้ปกครองในอุดมคติของพุทธศาสนาเถรวาท

ตามคติของพระพุทธศาสนาใน***พระไตรปิฎก*** ผู้ปกครองเป็น "มหาชนสมมติ" ได้รับการแต่งตั้งโดยมหาชน รัฐและการปกครองรวมทั้งผู้ปกครองเกิดขึ้นตามวิวัฒนาการและความจำเป็นของสังคม อัคคัญญสูตรทีฆนิกาย[14] ซึ่งมีอิทธิพลต่อแนวคิดทางการเมืองของรัฐในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กล่าวว่าผู้ปกครองเกิดขึ้นเพราะความเสื่อมทรามทางจริยธรรมของคนในสังคม ผู้ปกครองมีหน้าที่ในการขจัดความขัดแย้งและผดุงความยุติธรรม ดังนั้น ผู้ปกครองที่ดีจึงได้แก่ผู้ปกครองที่ยุติธรรม เป็นธรรมิกราชา ธัมมิกสูตร[15] กล่าวถึงความสำคัญของธรรมิกราชไว้ว่า *"สมัยใด พระราชาเป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้นแม้พวกข้าราชการก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น พราหมณ์และคฤหบดีก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้นชาวนิคม*

---

[9] ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา, เล่ม ๒***. อ้างแล้ว, หน้า ๑๗๗-๑๗๘.

[10] พระราชกำหนดนี้ออกเมื่อวันที่ ๑๒ กุมภาพันธ์ พ.ศ.๒๓๑๖ หม่อมเจ้าหญิงสารภีไขพระบรมวงศ์เธอชั้น ๓ กรมหมื่นภูมินทราภักดี พิมพ์แจกในงานปลงพระศพสนองคุณหม่อมพลับผู้มารดา ปีเถาะสัปตศก พ.ศ. ๒๔๖๘ พิมพ์ที่โรงพิมพ์พิมพ์ไทย ณ สพานยศเส

[11] นิธิ เอียวศรีวงศ์, *อ้างแล้ว*. หน้า ๒๕๘-๒๕๙.

[12] ***ตำนานพระอารามและทำเนียบสมณศักดิ์***. พิมพ์ที่ระลึกพระสมุหวรคณิสสรสิทธิการ (สิงห์ไชย สิริวณโณ) ๕ ธันวาคม ๒๕๔๓. (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), ๒๕๔๓), หน้า ๙๙-๑๐๐.

[13] ตัวอย่างการใช้ "กฎพระสงฆ์" เป็นแหล่งค้นคว้าทางประวัติศาสตร์ที่เด่นชัด นอกจากบทความของวินัย พงศ์ศรีเพียร เรื่อง "การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว" (ที่อ้างแล้ว) ยังมีหนังสือ ***พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมืองในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ.๒๓๒๕-๒๓๕๒)*** ของสายชล สัตยานุรักษ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖)

[14] ***พระไตรปิฎก***. เล่ม ๑๐. ข้อ ๑๑๑-๑๔๐.

[15] ***พระไตรปิฎก***. เล่ม ๒๑. ข้อ ๗๐.

และชาวชนบทก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ... ผู้ใดได้รับสมมติให้เป็นผู้นำ ถ้าผู้นั้นประพฤติธรรม ประชาชนย่อมประพฤติธรรมเหมือนกัน แว่นแคว้นทั้งหมดย่อมได้ประสบความสุข ถ้าพระราชาเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม" พระสูตรนี้ทำให้เกิดคติความเชื่อที่ว่า ความเจริญรุ่งเรืองของบ้านเมืองขึ้นอยู่กับคุณธรรมจริยธรรมของพระมหากษัตริย์ การล่มสลายของบ้านเมืองเป็นผลมาจากความไร้จริยธรรมคุณธรรมของพระมหากษัตริย์ คตินี้เป็นที่ยึดถือสืบทอดต่อมาจนปัจจุบัน

นอกจากปรากฏใน***คัมภีร์สารัตถสังคหะ*** ซึ่งอ้างว่าแต่งโดยพระนันทาจารย์[16] แล้วยังแทรกอยู่ในวรรณกรรมโบราณต่าง ๆ ของไทย ***ตำนานมูลศาสนา*** ได้สะท้อนความคิดนี้ผ่านเรื่องราวการล่มสลายของเมืองปุรนคร (เพราะพระราชาปกครองไม่ยุติธรรม) การสร้างบ้านแปลงเมือง ความคิดและการทำนายของวาสุเทวฤษีผู้นำคนสำคัญในการสร้างเมืองสมัยนั้น[17] วรรณกรรมที่แต่งขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น เช่น "พระธรรมสาตร" (ใน ***กฎหมายตราสามดวง***)[18] ก็สะท้อนคติความเชื่อดังกล่าวนี้ ดังปรากฏในตำนานกฎหมายพระธรรมสาตรว่า *"พระมโนสารฤษีมีความวิตกที่จะให้พระมหากษัตริย์เจ้ากอบปรด้วยทศพิธราชธรรม ๑๐ ประการ"* จึงเหาะไปยังกำแพงจักรวาฬ เห็นบาฬีคัมภีร์พระธรรมสาตรอันคัมภีรภาพเป็นลายลักษณ์อักษรปรากฏอยู่ในกำแพงจักรวาฬมิปริมณฑลเท่ากายคชสาร จึงกำหนดบาลีนั้นแม่นยำจำได้ แล้วกลับมาแต่งเป็นคัมภีร์พระธรรมศาสตร์ถวายแด่พระเจ้ามหาสมมติราช พระธรรมสาตรแสดงเป็นนัยว่า คุณธรรมของผู้ปกครองเป็นสิ่งสำคัญ กฎหมายพระธรรมสาตรคือเครื่องมือที่จะช่วยค้ำจุนให้กษัตริย์เจ้าดำรงในทศพิธราชธรรม ซึ่งจะเป็นประโยชน์ต่อการปกครองบ้านเมือง

หนังสือ ***ไตรภูมิโลกวินิจฉัยกถา*** ที่พระยาธรรมปรีชา (แก้ว) แต่งขึ้นตามพระราชดำริและพระราชวินิจฉัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ก็ดำเนินความตามธัมมิกสูตรแต่มีรายละเอียดพิศดารในเรื่องเภทภัยที่จะเกิดขึ้นแก่สังคมเมื่อผู้ปกครอง เสนาบดี ไพร่ฟ้าประชาราษฎรไม่มีธรรม เช่น ความเปลี่ยน

---

[16] ***คัมภีร์สารัตถสังคหะ เล่ม ๑,๒,๓***. (พระนคร: โรงพิมพ์เลี่ยงเชียง, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์), หน้า ๗๘.

[17] ***ตำนานมูลศาสนา*** เล่าว่า เมื่อเมืองปุรนครล่มสลายแล้ว วาสุเทวฤษีได้คิดว่า *"บุคคลผู้หาศีลธรรมหาบุญกุศลมิได้นี้ เทียรย่อมเสื่อมเสียจากประโยชน์ของตนและของท่านผู้อื่นแท้หนอ. . ."* จากนั้นจึงพิจารณาต่อไปว่า *"จักเที่ยวแสวงหาบุคคลผู้มีบุญและมีปัญญาที่ไหนหนอ มาเป็นท้าวพระยาให้ตั้งอยู่ในทศพิธราชธรรมนี้เล่า"* ตำนานเล่าต่อไปว่า เมื่อวาสุเทวฤษีหาที่ตั้งเมืองใหม่ได้แล้วก็ได้ทำการเสี่ยงทายเห็นนิมิตสำคัญจึงทำนายว่า นครที่จะสร้างขึ้นนั้นจักเป็นเมืองที่อุดมยิ่งนัก *"แต่ทว่าท้าวพระยาองค์ใดจักมาเสวยราชสมบัติในเมืองนี้ ต้องมีศีลและมารยาทตั้งอยู่ในทศพิธราชธรรม อาณาประชาราษฎรทั้งหลายในพระนครอันนี้จึงจักมีความเกษมสุขบริบูรณ์ไปด้วยทรัพย์สมบัติศฤงคารบริวาร ถ้าท้าวพระยาประกอบไปด้วยอธรรมไม่ตั้งอยู่ในทศพิธราชธรรม อาณาประชาราษฎรทั้งหลายก็จักได้รับความเดือดร้อน เสื่อมถอยจากทรัพย์สมบัติ อดอยากไปด้วยประการต่าง ๆ แท้จริง"* ดู ***ตำนานมูลศาสนา***. (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ท่าพระจันทร์, ๒๕๑๙), หน้า ๑๑๘-๑๒๒.

[18] ***ประมวลกฎหมาย รัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖***. เล่ม ๑. อ้างแล้ว, หน้า ๑๓-๑๔. "พระธรรมสาตร" ใน ***กฎหมายตราสามดวง*** (ราวพุทธศตวรรษที่ ๘ – ๑๔) เขียนขึ้นก่อน ***ตำนานมูลศาสนา*** (พุทธศตวรรษที่ ๒๑) แต่ถูกรวบรวมไว้ใน***กฎหมายตราสามดวง***ที่ชำระรวบรวมไว้ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ผู้เขียนจึงถือว่า "พระธรรมสาตร" ใน ***กฎหมายตราสามดวง*** เป็นวรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์

แปลงของสภาพแวดล้อม ดินฟ้าอากาศ ฤดูกาล ดวงดาว พืชพันธุ์ธัญญาหารที่เพาะปลูก และโรคภัยทั้งหลาย[19] น่าสังเกตว่า ในพระสูตรดั้งเดิมของพุทธศาสนาเถรวาท กรณียกิจทางศาสนาของกษัตริย์ไม่จำเป็นต้องเกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนา ดังเช่น จักกวัตติสูตร กล่าวถึงวัตรของพระเจ้าจักรพรรดิไว้เป็นกลาง ๆ ไม่เจาะจงว่านักบวชที่ควรได้รับการอุปถัมภ์จากผู้ปกครองต้องเป็นนักบวชในพุทธศาสนาเท่านั้น[20]

ในกาลต่อมา พระสงฆ์เป็นผู้ขยายแนวความคิดนี้โดยทำให้พระราชกรณียกิจด้านศาสนาของผู้ปกครองเกี่ยวข้องโดยตรงกับพระพุทธศาสนา ดังปรากฏใน ***ตำนานมูลศาสนา*** ว่าเมื่อพระนางจามเทวีได้รับเชิญไปปกครองเมืองที่วาสุเทวฤษีสร้างขึ้น กรณียกิจแรก ๆ ที่พระสงฆ์แนะนำให้ทรงทำก่อนเรื่องอื่น ๆ ได้แก่ กิจการด้านพระพุทธศาสนา เช่น การสร้างพระเจดีย์ เป็นต้น[21] ใน ***มหาราชวงษ์ พงศาวดารพม่า*** พระเจ้าอนอรธามางช่อ (ทรงครองราชย์ในปีจุลศักราช ๓๘๓ / พ.ศ. ๑๕๖๔) ยกทัพไปตีเมืองสุธรรมวดีของชาวมอญโบราณ เพราะต้องการจะได้พระไตรปิฎกและพระธาตุมาไว้ในเมืองพุกาม สงครามครั้งนี้เกิดจากคำแนะนำของพระสงฆ์ที่ว่า ประเทศที่ไม่มีพระพุทธศาสนายังได้ชื่อว่ามืดมนอยู่ ควรต้องมีพระพุทธศาสนา ๓ ประการคือ ต้องมีปริยัติศาสนาเสียก่อน จึงจะมีปฏิบัติศาสนา เมื่อมีปฏิบัติศาสนาแล้วจึงจะมีปฏิเวธศาสนาได้ แต่เมืองพุกามไม่มีพระไตรปิฎกเลย แต่เมืองสุธรรมวดีมีพระไตรปิฎกถึง ๓๐ ผูก[22]

การผูกพระพุทธศาสนาเข้ากับสถาบันพระมหากษัตริย์พัฒนาเพิ่มเติมขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้นั่นเอง ดังมีการจำลองรัฐในลักษณะของมหาจักรวาลตามแนวคิดของพุทธศาสนาผสมฮินดู ถือว่าผู้ที่เป็นกษัตริย์ต้องเป็นผู้ได้สั่งสมบารมีมาไว้มากที่สุด กษัตริย์เปรียบได้ดังพระอินทร์เทพผู้ค้ำจุนพระพุทธศาสนา นอกจากสร้างวังและแบ่งหัวเมืองให้สอดคล้องกับคติทางจักรวาลวิทยาแล้ว กษัตริย์ยังมีหน้าที่เทียบกับพระอินทร์

---

[19] ศิลปากร, กรม. กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์. ***วรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์ เล่ม ๒ (ไตรภูมิโลกวินิจฉยกถา)***. (กรุงเทพฯ: ๒๕๓๕), หน้า ๗๕-๗๗.

[20] จักรวรรดิวัตร ๑๒ ประการ (***พระไตรปิฎก*** เล่มที่ ๑๑ ข้อ ๘๔) ย่อเหลือ ๕ ประการคือ

๑. เป็นธรรมาธิปไตย ตั้งตนอยู่ในธรรม ถือธรรมเป็นใหญ่ เคารพบูชาธรรม

๒. จัดการรักษาคุ้มครองป้องกันอันชอบธรรมแก่ชนทุกหมู่เหล่าในแผ่นดิน กล่าวคือ คนในครอบครัว หรือราชวงศ์ ข้าราชการ ฝ่ายทหาร พลเรือนนักวิชาการ และผู้ประกอบอาชีพอื่น ๆ พ่อค้า เกษตรกร ชาวนิคม ชนบทชายแดน พระสงฆ์ และบรรพชิตผู้ทรงศีลทรงธรรม สัตว์สี่เท้า สัตว์ปีก

๓. จัดการป้องกันแก้ไข ปราบปรามมิให้มีการกระทำความผิด ความชั่วร้าย ความเดือดร้อนขึ้นในบ้านเมือง

๔. ปันทรัพย์ เฉลี่ยให้ผู้ไร้ทรัพย์ มิให้มีความขัดสนยากไร้ในแผ่นดิน

๕. แสวงหาปัญญาและคุณธรรมด้วยการปรึกษาสอบถามปัญหากับสมณพราหมณ์ ท่านที่ปรึกษาที่เป็นปราชญ์ทรงวิชา ทรงคุณธรรม ผู้ประพฤติดี ประพฤติชอบ ไม่ประมาทมัวเมาอยู่เสมอ ตามกาลอันสมควรเพื่อซักซ้อมตรวจสอบตนให้เจริญในทางที่ถูกที่ชอบธรรมดีงาม และเป็นไปเพื่อประโยชน์สุข

[21] ***ตำนานมูลศาสนา***. อ้างแล้ว, หน้า ๑๓๔-๑๓๘.

[22] นายต่อ, ผู้แปล. ***มหาราชวงศ์ พงษาวดารพม่า***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๒๑-๒๒.

ในอนุจักรวาลด้วย กล่าวคือ เป็นเอกอัครศาสนูปถัมภก ซึ่งทรงกระทำโดยการสร้างปูชนียวัตถุสถาน ปกครอง และบำรุงคณะสงฆ์

พระพุทธศาสนาเชื่อว่า จุดหมายในชีวิตของมนุษย์คือพระนิพพาน ชีวิตในปัจจุบันเป็นเพียงทางผ่านจากจุดหนึ่งไปสู่จุดหมายปลายทางคือ พระนิพพาน เท่านั้น ในแต่ละชาติ มนุษย์ก็ควรสั่งสมบารมีให้ยิ่ง ๆ ขึ้นไปเพื่อเป็นปัจจัยไปสู่นิพพานในวันข้างหน้า กษัตริย์ในฐานะผู้บำรุงพระพุทธศาสนาจึงมีหน้าที่ดูแลประชาชนให้อยู่ในศีลธรรมเพื่อไม่ให้ตกไปในโลกที่ชั่วและได้สั่งสมบารมีตามวาสนาของตน ๆ ในแง่นี้รัฐเป็นเครื่องมือไปสู่นิพพาน และพระมหากษัตริย์มีสถานะเปรียบเหมือนพระโพธิสัตว์ที่จะนำมนุษย์ไปสู่สุคติ ในทฤษฎีการเมืองของพระพุทธศาสนาดั้งเดิม รัฐเป็นผลมาจากความเสื่อมของมนุษย์ ส่วนในทฤษฎีการเมืองของพุทธศาสนาที่พัฒนาเพิ่มเติมขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รัฐยังมีความสำคัญในฐานะเป็นเหตุปัจจัยแห่งการฟื้นสู่ความดีของมนุษย์อีกด้วย[23]

ในราชอาณาจักรอยุธยา นอกจากกษัตริย์จะเป็นผู้ได้สั่งสมบารมีไว้สูงสุดในอดีตชาติแล้ว พระองค์ยังได้เสริมสร้างบารมีของพระองค์ในปัจจุบันชาติยิ่งกว่าผู้ใดทั้งสิ้นด้วย กุศลกรรมอันใหญ่สุดที่ได้ทรงปฏิบัติคือ *การเป็นองค์อัครศาสนูปถัมภกของพุทธศาสนา* การอุปถัมภ์พระพุทธศาสนาของกษัตริย์แห่งราชอาณาจักรอยุธยานั้นกลายเป็นหน้าที่ของสถาบันโดยปริยาย และออกจะมีแบบแผนตายตัว เช่น การสงเคราะห์คณะสงฆ์ก็จะประกอบด้วยการสร้างการปฏิสังขรณ์วัดวาอาราม การทำทานแก่สงฆ์ด้วยที่ดิน เสนาสนะ อาหาร นิจภัตต์ ถวายผ้าพระกฐิน การธำรงคณะสงฆ์ให้บริสุทธิ์ รวมถึงการบำรุงการศึกษาพระปริยัติธรรม การใช้พระราชอำนาจค้ำจุนการปกครองคณะสงฆ์ การตั้งภิกษุเข้าดำรงตำแหน่งปกครองคณะสงฆ์ การถวายสมณศักดิ์เพื่อสนับสนุนอำนาจของฝ่ายปกครองคณะสงฆ์ การชำระมลทินโทษที่อาจเกิดแก่พระภิกษุบางรูป การบำรุงพระพุทธศาสนาเช่นนี้เป็นหน้าที่ของสถาบัน กล่าวคือไม่ว่าบุคคลใดเป็นกษัตริย์ก็มีหน้าที่ทำนุบำรุงพระศาสนาตามแบบแผนที่ถูกกำหนดไว้ค่อนข้างตายตัวเช่นนี้ทั้งสิ้น[24]

เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงปราบดาภิเษกเป็นพระมหากษัตริย์พระองค์แรกแห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ทรงประกาศพระราชปณิธานว่า *"ตั้งใจจะอุปถัมภก ยอยกพระพุทธศาสนา"* และทรงประกอบพระราชกรณียกิจต่าง ๆ ในฐานะ "อัครศาสนูปถัมภก" ตามแบบอย่างพระมหากษัตริย์ในอดีต ก็ด้วยทรงมุ่งหวังจะให้ประชาชนได้รับรู้พระองค์ในฐานะ "ธรรมราชา" ตามคติของพุทธศาสนา ทั้งนี้ได้มีเหตุผลทางการเมืองเกี่ยวข้องอยู่ด้วย กล่าวคือ การสถาปนาราชวงศ์จักรีก็คือผลของการสิ้นสุดของราชวงศ์เดิม เนื่องจากพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงถือกำเนิดมาจากสามัญชนเช่นเดียวกันกับพระเจ้าตากสิน อุดมการณ์ของรัฐที่จะอธิบายสิทธิธรรมในการก้าวขึ้นมาสู่อำนาจของพระองค์ได้ดีที่สุด ไม่อาจจะเป็นเรื่องการจรรโลงความศักดิ์สิทธิ์ของระบบกษัตริย์หรือการอ้างสายสัมพันธ์ทางสายโลหิตกับราชวงศ์เดิมได้ ทางเลือก

---

[23] นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓), หน้า ๗๑-๗๔.

[24] นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี***. อ้างแล้ว, ๒๔๓-๒๔๔.

หลักที่เหลืออยู่ของพระองค์จึงไม่น่าจะมีอะไรเหมาะไปกว่าการอ้างบุญบารมี ประกอบกับการพิสูจน์ความสามารถในการประกอบภารกิจตามแนวของพระพุทธศาสนาทั้งทางโลกและทางธรรม[25] ในกรณีนี้ จะเห็นได้ชัดถึงอิทธิพลในแง่บวกของคติธรรมราชาที่มีต่อสถาบันกษัตริย์

ปัญจอันตรธานและอำนาจรัฐ

คติธรรมราชาไม่ได้มีเฉพาะอิทธิพลด้านบวกแต่ยังมีด้านลบเมื่อถูกนำไปใช้ในบริบทสังคมการเมืองตามคติของพระพุทธศาสนา ความเจริญรุ่งเรืองของบ้านเมืองเกี่ยวข้องกับธรรมะและความเสื่อมของบ้านเมืองก็เกี่ยวโยงกับความเสื่อมธรรมของผู้ปกครอง ผู้ปกครองจึงมีหน้าที่สำคัญคือต้องทำให้บ้านเมืองเจริญรุ่งเรือง ซึ่งจะเป็นการแสดงพระองค์ให้ประจักษ์แก่อาณาประชาราษฎร์ว่าทรงมีพระบารมีสมควรจะเป็นผู้ปกครอง เป็นธรรมราชา และในมุมกลับ หากความเสื่อมเกิดขึ้นในสังคม ผู้ปกครองจะต้องรับผิดชอบ

ความเสื่อมที่กล่าวไว้ในธัมมิกสูตร ได้แก่ (๑) ความเสื่อมจากธรรมของผู้ปกครอง เสนาบดี อาณาประชาราษฎร ซึ่งจะส่งผลต่อคุณธรรมจริยธรรมของเทพต่าง ๆ บนสวรรค์ (๒) ความวิปริตผันแปรของสภาพดินฟ้าอากาศและสภาพแวดล้อม ซึ่งเป็นผลจากข้อแรก และ (๓) การเกิดโรคภัยไข้เจ็บ รวมทั้งความเดือดร้อนประการต่าง ๆ ที่ผู้คนในสังคมจะได้รับจากความวิปริตผันแปรของธรรมชาติ ***ไตรภูมิโลกวินิจฉยกถา*** กล่าวถึงความเสื่อมโทรมของสังคมนับแต่การไม่ตั้งอยู่ในธรรมของผู้ปกครองไว้ทำนองเดียวกันกับธัมมิกสูตร แต่กล่าวเน้นหนักที่ความผันแปรของธรรมชาติ ฤดูกาล สิ่งต่าง ๆ ที่มนุษย์พากันปลูกสร้างขึ้นในไร่นา ข้าวปลาอาหาร และโรคภัยไข้เจ็บของมนุษย์ แต่ไม่ระบุว่าความเสื่อมถอยของพระพุทธศาสนาเป็นหนึ่งในความเสื่อมที่เกิดขึ้นจากการไม่มีธรรมของผู้ปกครอง[26]

เพลงยาวพยากรณ์กรุงศรีอยุธยา ระบุลักษณะความเสื่อมของสังคมไว้ ๑๖ ประการว่าเป็นผลมาจากการไม่มีทศพิธราชธรรมของผู้ปกครอง ความเสื่อมหรือเหตุอัศจรรย์ทั้ง ๑๖ ประการอาจจำแนกเป็น (๑) ความวิปริตผันแปรของธรรมชาติ (๒) ความรุ่งเรืองของฝ่ายอธรรม และการเสื่อมสูญของธรรม (๓) ความสัมพันธ์อันวิปริตระหว่างบุคคล (๔) การขึ้นมาเสวยอำนาจของคนชั้นต่ำ และความตกต่ำของชนชั้นสูง (๕) การเกิดกลียุคมีการเข่นฆ่ากันหรือสงครามล้างผลาญกัน เป็นเหตุให้สมณาประชาราษฎร์เดือดร้อนไปทุกหย่อมหญ้า[27] นอกจากนี้ ยังกล่าวถึงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาไว้ด้วยว่า *"ทั้งเทวดาบำรุงพระสาสนา ก็จักรักษาแต่ฝ่าย*

---

[25] สมบัติ จันทรวงศ์, "ศาสนากับการเมือง : ข้อสังเกตเบื้องต้นว่าด้วยอุดมการณ์และวิเทโศบายของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก" ใน ***บทวิจารณ์ว่าด้วยวรรณกรรมการเมืองและประวัติศาสตร์***. พิมพ์ครั้งที่ ๒. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, ๒๕๔๗), หน้า ๓๙๔.

[26] โปรดดู ***ไตรภูมิโลกวินิจฉยกถา***, อ้างแล้ว. หน้า ๗๕-๗๖.

[27] ดูวินัย พงศ์ศรีเพียร, "มิคสัญญีปี ๒๐๐๐ ความหมายทางปรัชญาประวัติศาสตร์ทฤษฎี" ในวินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ. ***ประวัติศาสตร์ปริทรรศน์***. (กรุงเทพฯ: ด่านสุทธาการพิมพ์, ๒๕๔๒), หน้า ๑-๔๖.

อกุศล . . .ผู้มีศีลก็จักเสื่อมอารมณ์ เพราะถนัดสมาคมด้วยพาลา" และ *"จักร้อนอกสมณาประชาราษฎร์ จักเกิดเข็ญเป็นอุบาทว์ทั้งหลาย. . .ทั้งในชมภูทวีปจักถอยแล้ว จักเสื่อมรัศมีแก้วทั้งสาม"*[28]

ตามคติที่ได้รับอิทธิพลจากลังกา ความเสื่อมของพระพุทธศาสนามี ๕ ประการตามลำดับของเวลาโดยมีจุดเริ่มต้นตั้งแต่การปรินิพพานของพระพุทธเจ้าจนถึงพุทธศักราช ๕๐๐๐ เรียกว่า ปัญจอันตรธาน[29] แต่เดิมนั้นคติปัญจอันตรธานเป็นเรื่องความเสื่อมของพระพุทธศาสนาตามลำดับของกาลเวลา แต่***คัมภีร์สารัตถสังคหะ***[30] และเพลงยาวพยากรณ์กรุงศรีอยุธยาได้ผูกโยงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาเข้ากับความเสื่อมแห่งธรรมของพระราชาผู้ปกครอง การเน้นย้ำในลักษณะเดียวกันนี้ปรากฏใน ***พระปฐมสมโพธิกถา*** ด้วย[31] ในบรรดาปัญจอันตรธาน ปฏิเวธอันตรธานถือว่าเกิดขึ้นแล้วเมื่อครบพันปีที่ ๑ แห่งพุทธศักราช เมื่อครบพันปีที่ ๒ ปฏิปัตติอันตรธานจะเริ่มปรากฏ ดังนั้น สถานการณ์ของพระพุทธศาสนานับแต่ปลายกรุงศรีอยุธยาจนถึงต้นรัตนโกสินทร์ กล่าวคือ ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงตกอยู่ในช่วงเวลาแห่งปฏิบัติติอันตรธาน ***ตำนานมูลศาสนา*** บรรยายถึงปฏิปัตติอันตรธานไว้ว่า

> *ปฏิปัตติอันตรธานให้พึงรู้ฉะนี้ คือตั้งแรกแต่โสดาบันตนซ้อยไป โยคาวจรทั้งหลายบ่อาจเพื่อจักอ่านได้ และวิปัสสนาก็บ่อาจเพื่อจักได้มรรคผลนั้น เท่าแต่รักษาจตุปาริสุทธิศีลไว้สิ่งเดียวแล อยู่ด้วยคำว่าฉะนี้ เราทั้งหลายเท่าควรรักษาให้บริสุทธิ์เถิด เราทั้งหลายกระทำเพียรเพื่อให้เถิงมรรคและผลก็บ่อาจได้เถิงแก่เราแล ปฏิเวธธรรมหาบ่ได้ฉะนี้แล เขาจึงปลงภาระเสียบ่ได้เตือนกัน บ่ได้กระทำเพียรเพื่อให้เถิงนั้นแล ในกาลภายหน้าแต่นั้น ชาวเจ้าทั้งหลายก็บ่คบยำเกรงสิกขาบทอันน้อย คือว่า ทุกกฏและทุพภาสิตนั้นละเสียมากนักแล ภายหน้าแต่นั้นภิกษุทั้งหลายก็เถิงยังปาจิตตีย์และถุลลัจจัยมากนักแล ถัดนั้นไปเขาท่านทั้งหลายก็ได้เถิงครุกาบัติทั้งมวล เท่ารักษาปาราชิกทั้ง ๔ นั้นสิ่งเดียวแล เจ้าภิกษุทั้งหลายอันอาจรักษายังจตุปาราชิกทั้ง ๔ นี้ พันตนร้อยตนก็ดี ตนหนึ่งก็ดี ก็เรียกว่าปฏิปัตติไปหายก่อนนั้นแล เมื่อใดเจ้าตนนั้นสิ้นอายุแล้วเรียกปฏิปัตติหายเสียในขณะนั้น อันนี้เรียกว่า ปฏิปัตติอันตรธาน*[32]

---

[28] เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖-๑๗. "แก้วทั้งสาม" ในที่นี้หมายถึง พระรัตนตรัย คือ พระพุทธเจ้า พระธรรมและพระสงฆ์

[29] ได้แก่ ๑. ปฏิเวธอันตรธาน กุลบุตรขาดคุณสมบัติของคนที่จะสามารถเป็นพระอรหันต์ได้ ๒. ปฏิปัตติอันตรธาน พระสงฆ์เริ่มละทิ้งพระวินัย และย่อหย่อนในข้อวัตรปฏิบัติ และการรักษาศีลจนในที่สุดพระวินัยสูญ ๓. ปริยัติอันตรธาน คนเริ่มสูญความรู้และสูญพระไตรปิฎกและคัมภีร์ต่าง ๆ จนหมด ๔. ลิงคอันตรธาน การสูญสภาพความเป็นสงฆ์ เพราะพระสงฆ์ไม่รู้แม้กระทั่งวิธีครองจีวร และถือบาตร ๕. ธาตุอันตรธาน พระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้าในที่ต่าง ๆ มีผู้สักการะน้อยลงจนท้ายที่สุดไม่มีใครสักคนบูชาเลย

[30] ***สารัตถสังคหะ เล่ม ๑-๒-๓***. อ้างแล้ว, หน้า ๗๘.

[31] ปรมานุชิตชิโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมสมเด็จพระ. ***พระปฐมสมโพธิกถา***. พิมพ์ครั้งที่ ๑. (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๐๕), หน้า ๕๕๒-๕๖๒.

[32] ***ตำนานมูลศาสนา***. อ้างแล้ว, หน้า ๒๒๕-๒๒๖.

คำอธิบายนี้ชี้ให้เห็นว่า ความเสื่อมที่กล่าวถึงทั้งหมดนั้นเกี่ยวข้องกับข้อปฏิบัติในพระปาฏิโมกขสังวรศีล ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับการปฏิบัติของพระภิกษุสงฆ์โดยตรง ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาเถรวาท "ปาฏิโมกขสังวรศีล" ถือเป็นรากเหง้าของพระศาสนา ดังนั้นความเสื่อมของพระพุทธศาสนาจึงถูกนิยามโดย "การไม่ปฏิบัติปาฏิโมกขสังวรศีล" ของภิกษุสงฆ์ ในสังคมไทยสมัยต้นรัตนโกสินทร์ก็เช่นเดียวกัน ความบริสุทธิ์ของคณะสงฆ์เป็นสิ่งสำคัญ ผู้ปกครองมองว่าพระสงฆ์คือแบบอย่างทางจริยธรรม เป็นเนื้อนาบุญของโลก และเป็นหนึ่งในพระรัตนตรัยที่ชาวพุทธควรเคารพบูชา คณะสงฆ์เป็นดุจอาณาบริเวณหรือพื้นที่ซึ่งมีไว้สำหรับปลูกบุญกุศล และแสวงหาความหลุดพ้นหรือพระนิพพานตามหลักพระพุทธศาสนา[33] หากพระสงฆ์ไม่บริสุทธิ์ พระพุทธศาสนาก็ย่อมจะกลายเป็นพื้นที่อันไม่อาจเกื้อกูลบุญกุศลแก่สัตว์โลกทั้งหลายได้อย่างเต็มที่[34] การปฏิรูปคณะสงฆ์จึงเป็นพระราชกรณียกิจสำคัญเพื่อการพิทักษ์รักษาและธำรงไว้เนื้อนาบุญอันประเสริฐสำหรับชาวพุทธและสัตว์โลกทั้งมวล การยับยั้งความเสื่อมของพระพุทธศาสนาโดยการชำระคณะสงฆ์หรือด้วยการออกกฎหมายพระสงฆ์จึงเป็นพันธกิจ (Obligation) สำคัญของพระมหากษัตริย์ที่มุ่งหวังจะสร้างสังคมการเมืองตามอุดมคติของพระพุทธศาสนา และมุ่งหวังให้ราชวงศ์ดำรงอยู่ชั่วกาลนาน เพราะความเสื่อมของพระพุทธศาสนา ย่อมจะหมายถึงการเสื่อมพระบารมีและพระราชอำนาจในการปกครองของพระมหากษัตริย์พระองค์นั้นด้วย ใน "กฎพระสงฆ" มีเนื้อหาที่แสดงให้เห็นว่า เจตนารมณ์ของการออกกฎหมายพระสงฆ์ของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ก็เพื่อค้ำจุนให้พระสงฆ์ได้ธำรงรักษาพระปาฏิโมกขสังวรศีล เมื่อพิจารณา "กฎพระสงฆ" ภายใต้กรอบปัญจอันตรธาน จะมองเห็นได้ชัดว่า "การไม่ปฏิบัติตามพระปาฏิโมกขสังวรศีล" ของพระสงฆ์ดังที่ปรากฏใน "กฎพระสงฆ" เป็นความเสื่อมอันใหญ่หลวง เพราะปัญจอันตรธานเกิดจากความเสื่อมสูญจากธรรมของผู้ปกครอง การออกกฎพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑ จึงมีนัยสำคัญไม่เพียงแต่ป้องกันไม่ให้พระสงฆ์ปฏิบัติผิดหลักพระธรรมวินัยเท่านั้น หากรวมถึงการป้องกันไม่ให้พระพุทธศาสนาถึงกาลเสื่อมสูญตามคติปัญจอันตรธานด้วย

การเชื่อมโยงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาเข้ากับการไม่มีทศพิธราชธรรมของผู้ปกครองทำให้ผู้ปกครองต้องรับผิดชอบต่อความเสื่อมที่เกิดขึ้นแก่พระพุทธศาสนา เมื่อสัญญาณแห่งความเสื่อมคือการไม่ปฏิบัติตามพระธรรมวินัยของพระสงฆ์ปรากฏขึ้น พระมหากษัตริย์ย่อมจะทรงเดือดร้อนพระราชหฤทัย เพราะความล่มสลายของสังคมและพระพุทธศาสนากระทบกระเทือนต่อความชอบธรรมในราชสมบัติของพระองค์ด้วย ดังในบันทึกประวัติศาสตร์อยุธยาของ ฟาน ฟลีต เล่าไว้ว่า เมื่อพระมหากษัตริย์อยุธยา ทรงสดับว่ากาลแห่งความเสื่อมจะมาถึงในรัชสมัยของพระองค์ ตามคำยืนยันของพราหมณ์ประจำราชสำนัก พระองค์ทรงไม่พอพระทัยมาก เพราะเกรงว่าพระองค์จะทรงสูญเสียตำแหน่งไป พระองค์ได้ให้คำอธิบายว่าพระองค์จะทรงเป็นผู้สร้างทุกสิ่งทุกอย่างขึ้นมาใหม่ พระองค์ทรงคิดที่จะเปลี่ยนแปลงทุกสิ่งทุกอย่างในด้านจิตวิญญาณ จึงทรงรับสั่งให้

---

[33] ดู "กฎพระสงฆ" ข้อ ๒.

[34] ดู "กฎพระสงฆ" ข้อ ๖.

สร้างและซ่อมแซมวัดวาอารามสำคัญ ๆ ทั้งหมดทั่วประเทศ แม้ในที่ ๆ ไม่มีประชาชนอยู่[35] ตัวอย่างที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ได้แก่ เมื่อพุทธศาสนาล่วงเข้าปี ๒๐๐๐ อันเป็นจุดเริ่มต้นของปฏิปัตติอันตรธานนั้น มีผลทำให้บรรดาพุทธศาสนูปถัมภกในประเทศต่าง ๆ มุ่งมั่นที่จะหยุดยั้งความเสื่อมของพระพุทธศาสนาโดยการออกผนวช (กรณีสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถและพระเจ้าติโลกราช) การสร้างพระพุทธรูปสำคัญ การสร้างและบูรณปฏิสังขรณ์สถูปเจดีย์อันเนื่องด้วยพระพุทธศาสนา เพื่อยับยั้งผลจากปริยัติอันตรธาน ได้มีการสังคายนา ***พระไตรปิฎก***ใหม่ (ในกรณีของพระเจ้าติโลกราช) และการแต่งชำระ***มหาชาติคำหลวง*** (ในกรณีสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ) เพื่อเป็นการยับยั้งผลกระทบอันเกิดจากปฏิปัตติอันตรธานหลังปี ๒๐๐๐ ในฝ่ายราชอาณาจักรได้เกิดการปฏิรูปสถาบันสงฆ์ให้บริสุทธิ์และเคร่งพระวินัยมากขึ้น ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือการปฏิรูปวงการสงฆ์ของพระรามาธิบดี (ธรรมเจดีย์) กษัตริย์มอญแห่งหงสาวดี[36] การที่พระมหากษัตริย์จะทรงใส่พระทัยความเสื่อมและความรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนานั้นเข้าใจได้จากแง่มุมทางการเมือง ประเด็นทางศาสนา ทั้งในแง่อุดมการณ์ทางการเมืองและสถาบันสงฆ์เป็นเรื่องอ่อนไหวและมีผลกระทบต่อราชบัลลังก์มากที่สุดในประวัติศาสตร์ เนื่องจากคณะสงฆ์มีคนจำนวนมากอยู่ในสังกัด สามารถเข้าถึงประชาชนได้มาก และมีอิทธิพลต่อประชาชน ในหนังสือ "การเมืองไทยสมัยพระนารายณ์" นิธิ เอียวศรีวงศ์ ได้วิเคราะห์ให้เห็นว่า อุดมการณ์ทางการเมืองของพุทธศาสนาและบทบาทของพระสงฆ์ในสมัยนั้นทำให้พระเพทราชาประสบผลสำเร็จในการยึดอำนาจสมเด็จพระนารายณ์[37]

คติปัญจอันตรธานและคติธรรมราชาจึงเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น เพราะความเสื่อมของพระพุทธศาสนาถูกถือว่าเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สุดที่บ่งชี้ถึงความไม่เป็นธรรมราชาของผู้ปกครอง คติทั้งสองนี้จึงอาจจะถูกใช้เป็นเครื่องมือสำหรับขึ้นสู่อำนาจของนักปกครองที่ชาญฉลาด สมบัติ จันทรวงศ์ กล่าวว่า ความเสื่อมโทรมในพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะด้านการปฏิบัติตามพระวินัยของพระสงฆ์ ในปลายสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี ทำให้พระสงฆ์จะยอมรับการปราบดาภิเษกของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ และการที่พระองค์จะออกกฎพระสงฆ์มาเพื่อควบคุมคณะสงฆ์ กระทั่งสามารถควบคุมคณะสงฆ์ไว้ภายใต้อำนาจ

---

[35] ***รวมบันทึกประวัติศาสตร์อยุธยาของฟาน ฟลีต (วัน วลิต)***. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๔๖), หน้า ๑๑๖-๑๑๗.

[36] วินัย พงศ์ศรีเพียร. "มิคสัญญีปี ๒๐๐๐ ความหมายทางปรัชญาประวัติศาสตร์ทฤษฎี." อ้างแล้ว. หน้า ๓๑-๓๒. จารึกกัลยาณีกล่าวว่า พระรามาธิบดีทรงปฏิรูปพระศาสนาโดยการตรวจสอบประเพณีการบวชและทำสังฆกรรมของพระสงฆ์ว่าถูกต้องตามพระธรรมวินัยหรือไม่ เมื่อทรงเห็นว่าสังฆกรรมต่าง ๆ ไม่ถูกต้องจึงส่งพระภิกษุจำนวน ๒๒ รูปไปบวชแปลงในสำนักมหาวิหารของลังกา เพื่อกลับมาทำพิธีอุปสมบทอย่างถูกต้องตามพระธรรมวินัยแก่พระภิกษุสงฆ์ชาวรามัญ (โปรดดูใน ***จารึกกัลยาณี เรื่องพงศาวดารสมณวงศ์ฝ่ายใต้***. พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนเรศรวรฤทธิ์ โปรดให้พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ หม่อมหลวงสุภาพ กฤดากร ณ อยุธยา ต.จ. เมื่อปีฉลู พ.ศ. ๒๔๖๘. โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.)

[37] ดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***การเมืองไทยสมัยสมเด็จพระนารายน์***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓)

รัฐได้ง่าย[38] โดยอาศัยการชี้ให้เห็นข้อบกพร่องของบุคลากรในคณะสงฆ์ ความจำเป็นที่จะต้องมีการแก้ไข การอ้างบทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์ในฐานะองค์เอกอัครศาสนูปถัมภกตามแนวอุดมการณ์เดิม (อุดมการณ์ธรรมราชา) ทำให้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงประสบผลสำเร็จอย่างดีในการทำให้อำนาจของฝ่ายอาณาจักรครอบงำฝ่ายพุทธจักรได้อย่างสมบูรณ์[39] ไม่ว่าคำกล่าวนี้จะเกินจริงหรือไม่ก็ตาม สิ่งที่จะเห็นได้ชัดก็คือ คติปัญจอันตรธานนั้นเล่นบทบาทสำคัญในสังคมการเมือง ในฐานะเป็นพลังขับเคลื่อนกระตุ้นเตือนผู้ปกครองให้ตรวจสอบตนเองว่าปฏิบัติหน้าที่อย่างถูกต้องตามครรลองแห่งธรรมหรือไม่

พัฒนาการของกฎหมายพระสงฆ์

พระราชประเพณีอันเกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนาในฐานะอัครศาสนูปถัมภกแบ่งเป็น ๒ ลักษณะคือ (๑) การถวายความอุปถัมภ์ด้วยปัจจัย ๔ ได้แก่ การถวายเครื่องนุ่งห่ม อาหารบิณฑบาต เสนาสนะและยารักษาโรค การสร้างหรือปฏิสังขรณ์วัดวาอาราม การทำทานแก่สงฆ์ด้วยที่ดิน เสนาสนะ อาหาร นิจภัตต์ ถวายผ้าพระกฐิน จัดเข้าในลักษณะที่ว่านี้ (๒) พระราชกรณียกิจเกี่ยวกับพระธรรมวินัย ได้แก่ การธำรงคณะสงฆ์ให้บริสุทธิ์ การบำรุงการศึกษาพระปริยัติธรรม (การแต่งหนังสือ การสังคายนาพระไตรปิฎก) การใช้พระราชอำนาจค้ำจุนการปกครองคณะสงฆ์ การตั้งภิกษุเข้าดำรงตำแหน่งปกครองคณะสงฆ์ การถวายสมณศักดิ์ การชำระมลทินโทษที่อาจเกิดแก่พระภิกษุบางรูป ส่วนที่สองนี้จะที่เกี่ยวข้องกับการออกพระราชกำหนดกฎพระสงฆ์

การออกพระราชกำหนดเกี่ยวกับข้อปฏิบัติของพระสงฆ์ เกิดขึ้นครั้งแรกในรัชกาลสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี นิธิ เอียวศรีวงศ์ อธิบายว่า เมื่อพระมหากษัตริย์ทรงเน้นบทบาทและหน้าของกษัตริย์ในฐานะบุคคลมากขึ้นกว่าสถาบัน จึงทำให้ความกำกวมระหว่างอำนาจของสมเด็จพระสังฆราชและพระเจ้าแผ่นดินนั้นโน้มเอียงไปในทางที่ว่า พระเจ้าแผ่นดินกำกับอยู่เหนือองค์การปกครองคณะสงฆ์อย่างชัดแจ้ง แม้แต่การชำระให้พระสงฆ์บริสุทธิ์ก็ทำได้โดยอาศัย "อาณาบารมี" ส่วนพระองค์ กล่าวคือ ความสามารถทางวิปัสสนา ไม่ใช่อำนาจปกครองขององค์การปกครองคณะสงฆ์อันมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นประธาน[40] พระเจ้ากรุงธนบุรีทรงเป็นพระองค์แรกที่เห็นบทบาทของกษัตริย์ก้ำกึ่งไปในทางประมุขของศาสนาควบคู่กันไปกับการเป็นองค์ศาสนูปถัมภก เพราะทรงเป็นผู้นำของศาสนาและองค์การศาสนาเช่นนี้เอง จึงได้ทรงออกพระราชกำหนดใน พ.ศ. ๒๓๑๖ ว่าด้วยศีลสิกขาบท มีความอธิบายหลักของพระวินัยโดยย่อนับตั้งแต่ปาราชิก ๔ จึงถึงอธิกรณสมถะ ๗ พระราชกำหนดฉบับนี้มิได้ประกาศแก่คนทั่วไป แต่มุ่งจะเป็น *"กฎให้ไว้แก่สมณผู้รักษาศีลสังวร*

---

[38] สมบัติ จันทรวงศ์, อ้างแล้ว. หน้า ๔๓๐.

[39] เพิ่งอ้าง, หน้า ๔๓๗. ข้อสรุปนี้ออกจะหวือวาเกินจริง เพราะไม่มีเกณฑ์ใดชี้ชัดได้ว่าพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าทรงประสบผลสำเร็จในการทำให้อาณาจักรมีอำนาจครอบงำศาสนจักร*อย่างสมบูรณ์*

[40] นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี***. อ้างแล้ว. หน้า ๒๕๒-๒๕๑.

วินัย"[41] นับได้ว่า พระราชกำหนดฉบับนี้เป็นจุดเริ่มต้นของการมีพระราชกำหนดที่มุ่งจะบังคับใช้แก่คณะสงฆ์โดยตรง

การออกกฎพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑

พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงปราบดาภิเษกขึ้นเป็นปฐมกษัตริย์แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ เมื่อจุลศักราช ๑๑๔๔ ปีขาล จัตวาศก (พ.ศ.๒๓๒๕) นอกจากจะทรงมีพระราชกรณียกิจในการฟื้นฟูอาณาจักรแล้วยังทรงมีพระราชกรณียกิจในการฟื้นฟูพระพุทธศาสนาอีกด้วย

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๑ มีความแสดงถึงพระราชปณิธานของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ไว้โดดเด่นเป็นพิเศษว่า ทรงประกอบด้วยพระมหากรุณาปรารถนาจะให้เป็นประโยชน์แก่สัตว์โลกทั้งปวง มีพระราชปณิธานปรารถนาพระโพธิญาณสัพพัญญู (การตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า) *"ประกอบด้วยพระมหากรรุณาญาณ หากตัดเตือนพระไทยเปนทำมดา กรรุณาจะให้เปนประโยชนแก่สัตวโลกยทังปวง"* นอกจากนี้ ในกฎพระสงฆ์ทุกข้อจะปรากฏความซึ่งแสดงพระคุณธรรมและพระราชจริยาวัตรของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ว่า *"จึ่งสมเดจ์บรมนารถบรมบพิตรพระพุทธิเจ้าอยู่หัว ผู้ทรงพระคุณธรรมอนันตาสัมภาราดิเรกเอกพิบุลสุนธรราชศรัทธา เปนอัคมหาสาสะนูปถัมพกพระพุทธสาศนาจำเริญศรีสวัสดิทังพระบริญัติแลปติปติสาศนา ให้ถาวรารุ่งเรืองไปเปนที่เลื่อมใสนมัศการบูชาแก่เทพยดามนุษทังปวง"* ความดังกล่าวนี้ นอกจากมุ่งแสดงพระราชปณิธาน พระคุณธรรม พระบารมีอเนกอนันต์ พระราชศรัทธาหาที่เปรียบมิได้ และว่าทรงเป็นอัครมหาศาสนูปถัมภกพระพุทธศาสนา ยังพยายามแสดงให้เห็นว่า พระมหากษัตริย์แห่งรัตนโกสินทร์ทรงตระหนักในพันธะหน้าที่การอุปถัมภ์บำรุงพระพุทธศาสนา โดยถือเป็นหน้าที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่ง

กฎพระสงฆ์ทุกข้อได้อ้างพันธะหน้าที่ดังกล่าวในการออกกฎพระสงฆ์มาเพื่อจัดระเบียบคณะสงฆ์ในการใช้พระราชอำนาจดังกล่าวนี้ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงอ้างอุดมการณ์ของพุทธศาสนาและจารีตของพุทธกษัตริย์อันถือสืบเนื่องกันมาตั้งแต่พระเจ้าอชาตศัตรู (ร่วมสมัยกับพระพุทธเจ้า) พระเจ้าอโศกมหาราช แห่งอินเดีย (ครองราชย์เมื่อ พ.ศ. ๒๑๘) เรื่อยมาจนถึงพระเจ้าปรักกมพาหุมหาราชที่ ๑ แห่ง

---

[41] เพิ่งอ้าง ,หน้า ๒๕๘-๒๕๙. พระราชกำหนดนี้ออกหลังจากสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงชำระความบริสุทธิ์ของคณะสงฆ์ในหัวเมืองฝ่ายเหนือโดยการพิสูจน์ดำน้ำแล้ว ๓ ปี พระราชกำหนดนี้แจกแจงศีล ๒๗๗ ของพระภิกษุเป็นข้อ ๆ โดยถือว่า ศีล ๒๗๗ เป็นกิ่งก้านสาขาของศีล ๑๐ เป็นกฎที่ให้ไว้แก่สมณะผู้รักษาศีลสังวรวินัย ตอนท้ายกฎระบุว่า *"ให้สมณะกุลบุตรผู้ไม่รู้อัตถกถาบาฬีเล่าเรียนแจ้งใสในขันธสันดานแล้วจึงให้บวชปรนิบัติตามรับสั่งนี้ทุกประการ"* พระราชกำหนดนี้แตกต่างจาก "กฎพระสงฆ์" ที่ออกในสมัยรัชกาลที่ ๑ ในลักษณะสำคัญคือ เป็นแต่เพียงการแจกแจงศีล ๑๐ และสิกขาบท ๒๗๗ ข้อในพระวินัยปิฎก เพื่อให้ผู้จะบวชและไม่มีความรู้ทางบาลีอรรถกถาศึกษาเล่าเรียนให้เข้าใจอย่างถ่องแท้ก่อนบวชในพระศาสนา (ดู ***พระราชกำหนดของพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วยศีลสิกขา***. หม่อมเจ้าหญิงสารภีในพระเจ้าบรมวงศ์เธอชั้น ๓ กรมหมื่นภูมินทรภักดี พิมพ์แจกในงานปลงศพลอนคุณหม่อมพลับผู้มารดา ปีเถาะสัปตศก พ.ศ. ๒๔๕๘ โรงพิมพ์ไทย ณ สพานยศเส)

ลังกา[42] (ครองราชย์เมื่อ พ.ศ.๑๖๙๖) การอ้างอุดมการณ์ดังกล่าวนี้ย่อมเป็นที่ยอมรับได้ง่าย เพราะตรงกับความคาดหวังของคณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาทุกยุคทุกสมัย และการที่สถาบันพระมหากษัตริย์ใช้พระราชอำนาจมาช่วยค้ำจุนการปกครองคณะสงฆ์ ผดุงความบริสุทธิ์แห่งวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ให้ต้องตามพระวินัยบัญญัตินั้น เป็นหน้าที่ตามประเพณีหรือตามความคาดหวังของสังคมไทยมานานแล้ว แม้ว่าอาจไม่ได้ออกกฎหมายอย่างชัดเจนดังเช่นพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ได้ทรงทำก็ตาม กฎพระสงฆ์ที่ออกในรัชกาลที่ ๑ จึงนับได้ว่าสืบเนื่องกับหน้าที่ของสถาบันกษัตริย์ตามพระราชประเพณีอันมีมาแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา[43] ลักษณะสำคัญของกฎพระสงฆ์ที่ออกในรัชกาลที่ ๑ คือมีข้อกำหนดชัดเจนว่าพระสงฆ์และราชาคณะต้องทำหรือต้องไม่ทำอะไร ซ้ำยังมีการกำหนดโทษฝ่าฝืนไว้พร้อมเสร็จทุกมาตรา[44] แม้กรณีนี้ไม่ใช่กรณีแรกในประวัติศาสตร์การเมืองการปกครองและศาสนา แต่เป็นครั้งแรกที่มีการออกกฎพระสงฆ์ซึ่งมีลักษณะเป็นลายลักษณ์อักษรและเป็นทางการเช่นนี้

อนึ่ง หากพิจารณาถึงอุดมคติเกี่ยวกับรัฐ[45] และข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์สมัยนั้น การออกกฎหมายพระสงฆ์มีความหมายไม่เพียงแต่เป็นการชำระความบริสุทธิ์ของพระสงฆ์และฟื้นฟูพระศาสนาเท่านั้น ยังหมายถึงการฟื้นฟูประเทศโดยตรงอีกด้วย ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ยังไม่มีแนวคิดเรื่องการแยกศาสนาออกจากรัฐ ศาสนาคืออุดมคติของรัฐ กิจการด้านศาสนาก็คือกิจการของรัฐ ดังจะเห็นว่า เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงขึ้นครองราชย์ ได้ทรงฟื้นฟูการปกครองคณะสงฆ์โดยจัดระเบียบการปกครอง

---

[42] พระเจ้าปรักกรมพาหุมหาราช ที่ ๑ เป็นกษัตริย์ลำดับที่ ๑๑๙ ของลังกา อยู่ที่โปโลนลุวะ เมื่อทรงได้ราชสมบัติและปราบปรามหัวเมืองต่าง ๆ รวบรวมอำนาจได้สำเร็จแล้ว ได้ทรงปรารภถึงสังฆมณฑลในลังกาทวีป จึงให้ชุมนุมสงฆ์มีพระมหากัสสปเถรผู้มีนิวาสถานอยู่ ณ อุทุมพรคิรีวิหารเป็นประธานทำสังคายนาพระธรรมวินัย รวบรวมพระสงฆ์ (มหาวิหารนิกาย กับอภัยคิรีวิหารนิกาย ซึ่งแตกกันตั้งแต่สมัยพระเจ้าวัฏฏคามนีอภัย ครองราชครั้งที่สองเมื่อ พ.ศ. ๔๕๔) เข้าเป็นนิกายเดียวกัน และให้สึกเหล่าภิกษุอลัชชีเสียจนเสื่อมพระศาสนา พระสงฆ์ลังกาจึงกลับคืนเป็นนิกายเดียวกันตั้งแต่ครั้งนั้นด้วยอานุภาพของพระเจ้าปรักกรมพาหุมหาราช พระธรรมวินัยที่สังคายนาครั้งนี้เองได้กลายเป็นแบบแผนแพร่หลายมาทางสยาม เขมร พม่า รามัญในชั้นหลัง สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, ***เรื่องประดิษฐานพระสงฆ์สยามในลังกาทวีป***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖), หน้า ๑๐๕-๑๐๖.

[43] นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี***. อ้างแล้ว, หน้า ๒๖๑.

[44] เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๖๐.

[45] ความคิดทางการเมืองที่ชนชั้นนำในรัชกาลที่ ๑ สถาปนาขึ้นเพื่อเป็นอุดมการณ์ของรัฐ เป็นความคิดที่เลือกสรรมาจากความคิดทางพระพุทธศาสนา ตามหลักการของพระพุทธศาสนาที่ได้รับการเน้นในรัชกาลที่ ๑ "จักรวรรดิ" อันมีกรุงรัตนโกสินทร์เป็นศูนย์กลางย่อมประกอบด้วยมนุษย์ที่มีอวิชชาและมีความทุกข์ การปกครองจึงควรเป็นไปเพื่อผลในทางเอื้อเฟื้อให้คนทั้งหลายได้สั่งสมปัญญาและประกอบกุศลกรรมเพื่อให้แต่ละคนได้ดำเนินไปตามวิถีทางสู่อุดมคติของชีวิตตามพระพุทธศาสนาคือนิพพาน ดังนั้นพระมหากษัตริย์แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ซึ่งเป็นพระโพธิสัตว์และเป็นธรรมิกราชาธิราช จึงทรงทำหน้าที่ดูแลให้คนทั้งใน "จักรวรรดิ" มีวิถีชีวิตที่ถูกต้องตามหลักการของพระพุทธศาสนาที่ได้รับการเน้นในเวลานั้น ดู สายชล สัตยานุรักษ์, ***พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมือง ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๕๒)***. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖), หน้า ๒๒๘-๒๒๙.

ใหม่ทันที มีการออกกฎพระสงฆ์เป็นจำนวนมากถึง ๗ ข้อในช่วงแรกคือ ปี จ.ศ. ๑๑๔๔-๑๑๔๕ ต่อมาในปี จ.ศ. ๑๑๕๐ ได้ทรงมีพระบรมราชโองการให้ชำระพระไตรปิฎก ปีถัดมาคือ จ.ศ. ๑๑๕๑ จึงออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๘ ต่อมา จ.ศ. ๑๑๕๖ จึงออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๙ และกฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ เมื่อ จ.ศ. ๑๑๖๓ ส่วนการชำระกฎหมายเกิดขึ้นหลังการชำระพระไตรปิฎกถึง ๑๖ ปี เมื่อคำนึงว่า การสถาปนากรุงรัตนโกสินทร์เกิดขึ้นในขณะที่ประเทศระส่ำระสายจากผลพวงของสงคราม การเสียกรุงศรีอยุธยา และวิกฤตในปลายรัชสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี พระราชภาระเร่งด่วนของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ก็คือการฟื้นฟูประเทศให้กลับสู่ความเจริญรุ่งเรืองโดยเร็ว นอกจากการสงครามเพื่อป้องกันประเทศและการจัดระบบการปกครองภายในแล้ว พระราชภารกิจที่ต้องทรงกระทำควบคู่กันไปก็คือ การทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะการจัดการปกครองคณะสงฆ์ การออกกฎพระสงฆ์จึงมีความหมายในแง่การฟื้นฟูอุดมคติของรัฐด้วย[46] อย่างไรก็ตาม ก็จะได้เห็นข้างหน้าว่า กฎพระสงฆ์บางข้อที่ประกาศออกมาบังคับใช้นั้นมีเหตุผลในทางการเมืองอย่างเด่นชัด

โครงสร้างของกฎพระสงฆ์

กฎพระสงฆ์เป็นพระราชกำหนดกฎหมาย ที่พระมหากษัตริย์ทรงประกาศให้บังคับแก่พระสงฆ์และบุคคลที่มีหน้าที่รับผิดชอบ หรือมีส่วนเกี่ยวข้องกับพระศาสนา เจ้าหน้าที่ของรัฐ และอาณาประชาราษฎร มีทั้งหมด ๑๐ ข้อ แต่ละข้อประกอบด้วยส่วนต่าง ๆ ดังนี้

ส่วนที่ ๑ แสดงให้ทราบว่า กฎนี้ทรงประกาศบังคับใช้แก่บุคคลใดบ้าง ในเมืองหรือพื้นที่ใดบ้าง เริ่มด้วยคำว่า *"กฎนี้ให้ไว้แก่. . . "*

ส่วนที่ ๒ แสดงพระราชปณิธาน พระคุณธรรม และพระจริยาวัตรของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ รัชกาลที่ ๑ และการเสด็จออกพระที่นั่งเพื่อมีพระราชโองการ ความส่วนนี้เหมือนกันทุกข้อ ยกเว้นกฎข้อ ๑ แสดงพระราชปณิธานไว้โดดเด่นเป็นพิเศษ

ส่วนที่ ๓ แสดงหลักการและเหตุผลในการออกพระราชกำหนด "กฎพระสงฆ์" แต่ละข้อ กฎพระสงฆ์ที่มีหลักการและเหตุผลกำกับไว้ ได้แก่ กฎข้อ ๑-๔, ข้อ ๖-๘ และ ข้อ ๑๐ ส่วนข้อที่ไม่มีความส่วนนี้ได้แก่ กฎข้อ ๕ และ ๙

ส่วนที่ ๔ แสดงพระราชปรารภ ได้แก่ เหตุการณ์หรือกรณีสำคัญที่เกิดขึ้นจริง เป็นกรณีที่จำเป็นจะต้องมีการออกพระราชกำหนดเพื่อป้องกันมิให้เกิดเหตุการณ์ดังกล่าวขึ้นอีก ความส่วนนี้เริ่มต้นด้วยคำว่า *"แลทุกวันนี้อณาประชาราษฎร. . ."* หรือ *"แลภิกษุสงฆ์ทุกวันนี้. . . "* แต่ในบางข้อจะกล่าวถึงเหตุการณ์นั้น ๆ โดยตรง

---

[46] สายชล สัตยานุรักษ์, เพิ่งอ้าง, หน้า๑๓๙-๑๗๙. กล่าวถึงสาเหตุสำคัญหลายประการที่ทำให้ชนชั้นนำเลือกพระพุทธศาสนาขึ้นมาเป็นอุดมการณ์หลักของรัฐ เช่น การสร้างความชอบธรรมแก่ระบบการเมืองและผู้ปกครองกลุ่มใหม่ที่มีลักษณะแตกต่างจากชนชั้นนำในปลายอยุธยา ซึ่งได้อำนาจมาหลังการจราจลและการสำเร็จโทษพระมหากษัตริย์พระองค์ก่อน ความปรารถนาที่จะสร้างความชอบธรรมแก่ระบบการเมืองใหม่ที่มีกรุงรัตนโกสินทร์เป็นศูนย์กลาง เนื่องจากคนส่วนใหญ่ใน "จักรวรรดิ" นับถือพระพุทธศาสนา ชนชั้นนำจึงเลือกเอาระบบศีลธรรมและราชธรรมทางพระพุทธศาสนามาเน้นเป็นพิเศษในปริมณฑลแห่งรัฐที่สถาปนาขึ้นใหม่

เช่น กฎพระสงฆ์ข้อ ๕ กล่าวถึงไอ้มา (และคนอื่น ๆ) ต้องเมถุนปาราชิก หรือกฎพระสงฆ์ข้อ ๙ กล่าวถึงมหาลีนเป็นพระครูอยู่วัดนากกลาง ปลอมตัวเข้าไปหาอึ่งข้าหลวงในกรมสมเด็จพระเจ้าหลานเธอเจ้าฟ้าอภัยธิเบศ

ส่วนที่ ๕ แสดงพระราชกำหนดกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้น ๆ บังคับว่า ให้บุคคลใดทำหรือไม่ให้ทำการใดบ้าง เริ่มต้นด้วยคำว่า *"แต่นี้สืบไปเมื่อหน้า. . ."*

ส่วนที่ ๖ ส่วนนี้ต่อเนื่องกับความในส่วนที่ ๕ เป็นการระบุโทษหรือลักษณะโทษที่ผู้ล่วงละเมิดพระราชกำหนดจะได้รับ มักขึ้นต้นด้วยประโยคว่า *"ถ้าแล. . .ผู้ใด ๆ มิได้กระทำตามพระราชกำหนดกฎหมายนี้. . . "*

ส่วนที่ ๗ แสดงวันเดือนปีที่ประกาศใช้กฎพระสงฆ์แต่ละข้อ วันเดือนปีที่ปรากฏในแต่ละข้อ กำหนดตามระบบจันทรคติและปีจุลศักราช เริ่มต้นด้วยคำว่า *"กฎนี้ให้ไว้ ณ วัน. . . ."*

สาระสำคัญในกฎพระสงฆ์

จากการศึกษากฎพระสงฆ์โดยละเอียดพบว่า พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงออกกฎพระสงฆ์ เริ่มตั้งแต่ปีจุลศักราช ๑๑๔๔ – ๑๑๖๓ (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๓๔๔) รวมทั้งหมด ๑๐ ข้อ และกฎเหล่านี้ทรงให้ไว้แก่ผู้เกี่ยวข้องและมีส่วนรับผิดชอบทั้ง ๒ ฝ่ายคือ ฝ่ายฆราวาส และฝ่ายสงฆ์ กฎพระสงฆ์เกือบทั้งหมดให้ไว้ทั้งแก่ฝ่ายฆราวาส เจ้าหน้าที่ของรัฐและฝ่ายสงฆ์ กฎที่ให้ไว้แก่ฆราวาสฝ่ายเดียว ได้แก่ ข้อ ๘ และข้อ ๑๐ ส่วนกฎที่ให้ไว้แก่พระสงฆ์ฝ่ายเดียวคือ ข้อ ๙

กฎพระสงฆ์ไม่ได้เป็นพระราชกำหนดที่ประกาศออกมาใช้ในวันเวลาเดียวกันและมีระยะเวลาประกาศใช้ไม่คงที่ ขึ้นอยู่กับเหตุการณ์และสถานการณ์ที่เกี่ยวข้อง การออกกฎพระสงฆ์คล้ายจะเลียนแบบอย่างการบัญญัติพระวินัยของพระพุทธเจ้า กล่าวคือ เมื่อมีเหตุเกิดก่อนแล้วจึงมีการออกพระราชกำหนดภายหลัง โดยเอาเหตุนั้น ๆ มาปรารภ ผู้เป็นต้นเหตุจะไม่ถูกลงโทษเนื่องจากยังไม่มีพระราชกำหนดมาก่อน สรุปลำดับเวลาออกกฎพระสงฆ์ดังนี้ ในปีจุลศักราช ๑๑๔๔ มีการประกาศใช้กฎพระสงฆ์เพียงข้อเดียว คือ ข้อ ๑ แต่ในปีถัดมาคือ ปี จ.ศ. ๑๑๔๕ มีการประกาศใช้กฎพระสงฆ์ถึง ๖ ข้อด้วยกัน ได้แก่ ข้อ ๒ - ๗ จากนั้นว่างเว้นไปถึง ๕ ปี พอถึงปี จ.ศ. ๑๑๕๑ จึงมีการประกาศใช้กฎพระสงฆ์ข้อ ๘ และอีก ๕ ปีต่อมาคือ จ.ศ. ๑๑๕๖ จึงประกาศใช้กฎพระสงฆ์ข้อ ๙ และกว่าจะมีกฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ ออกมาก็ล่วงเวลาถึง ๗ ปี (จ.ศ. ๑๑๖๓) หลังจากปีจุลศักราช ๑๑๖๓ (พ.ศ. ๒๓๔๔) จนสิ้นรัชกาลพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ (จ.ศ. ๑๑๗๑) ไม่ปรากฏหลักฐานใดบ่งชี้ว่ามีการออกกฎพระสงฆ์เพิ่มเติม

สำหรับเขตพื้นที่ที่ประกาศใช้พระราชกำหนดนี้ กฎพระสงฆ์ระบุว่าทรงให้ไว้แก่บรรดาข้าราชบริพาร ข้าราชการ ทหารพลเรือนและพระสงฆ์คามวาสีอรัญวาสีทั้งในกรุงนอกกรุงเทพมหานคร ในหัวเมืองเอกโทตรีจัตวา ตามความในพระราชกำหนดเก่า ฉบับที่ ๓๓ ประกาศเมื่อจุลศักราช ๑๑๒๐ (พ.ศ. ๒๓๐๑) ปีเถาะเอกศก เมืองเอก โท ตรี จัตวา ได้แก่เมืองต่าง ๆ ต่อไปนี้

(๑) เมืองเอก ได้แก่ เมืองพิษณุโลก และนครศรีธรรมราช

(๒) เมืองโท ได้แก่ เมืองสวรรคโลก สุโขทัย (โสรกโขไทย) กำแพงเพชร นครราชสีมา เพชรบูรณ์ ตะนาว

(๓) เมืองตรี ได้แก่ เมืองพิชัย (พิไชย) พิจิตร นครสวรรค์ จันทบูร ไชยา ชุมพร พัทลุง

(๔) เมืองจัตวา ได้แก่ เมืองบัวชุม ไชยบาดาล ระยอง ชลบุรี สมุทรสาคร สมุทรปราการ บางละมุง กุย บุรี (เมืองกุย) ปราณบุรี นนทบุรี ไชยนาท (ไชยนาฏบุรีย) มโนรม สรรค์บุรี อินทบุรี พรมบุรี ลพบุรี สุพรรณบุรี ศรีสวัสดิ์ ไทรโยค ฉะเชิงเทรา นครไชยศรี ราชบุรี วิเศษไชยชาญ เพชรบุรี สมุทรสงคราม ประจิมบุรี นครนายก สระบุรี

วิเคราะห์สาระสำคัญใน "กฎพระสงฆ"

หลักการพื้นฐานของ "กฎพระสงฆ"

กล่าวได้ว่า "กฎพระสงฆ" ทั้งหมดวางอยู่บนหลักการแห่งพระธรรมวินัย มาตรฐานที่ใช้เป็นกรอบพิจารณาว่าพฤติกรรมชนิดใดของภิกษุสามเณรหรือฆราวาสควรอนุญาตหรือห้ามล้วนมาจากหลักแห่งศีล ๒๒๗ ข้อซึ่งเรียกว่า ปาฏิโมกขสังวรศีล และข้อห้ามหรือข้อวัตรปฏิบัติอื่น ๆ ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้แต่จัดไว้นอกพระปาฏิโมกข์ นอกจากนี้กฎพระสงฆ์ยังอ้างอิงคติความเชื่อทางพระพุทธศาสนา เช่น หลักการทำบุญไตรสิกขา ซึ่งสืบค้นได้จากพระไตรปิฎก อรรถกถาและคัมภีร์อื่น ๆ ถือเป็นความพยายามรื้อฟื้นพระศาสนาโดยย้อนกลับไปหารากเหง้าและแบบแผนอันถูกต้องตามหลักพระศาสนาของผู้ปกครองสมัยนั้น

กฎพระสงฆ์ข้อ ๑ ได้อ้างถึงแนวความคิดเรื่องการบำเพ็ญทาน (อันเป็นหนึ่งใน บุญกิริยาวัตถุ) ในส่วนพระราชปรารภ กฎพระสงฆ์ได้อ้างถึงหลักแห่งการบำเพ็ญทานที่ว่า *"พระธรรมเทศนาแลสำแดงพระธรรมเทศนาให้ธรรมเป็นทานนั้น มีผลประเสริฐกว่าสรรพทานทั้งปวง ชื่อว่าให้พระนิพานเป็นทาน"* และด้วยเหตุที่พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงพระกรุณาจะแสวงหาอุบายให้สมณพราหมณ์เสนาบดีประชาราษฎรทั้งปวงได้สมบัติทั้ง ๓ ประการคือ มนุษย์สมบัติ สวรรค์สมบัติ และนิพพานสมบัติ พ้นจากทุกข์ในวัฏฏสงสาร จึงทรงอนุเคราะห์ให้ข้าทูลละอองธุลีพระบาทผู้ใหญ่ผู้น้อยสมาทานไตรสรณคมน์ ศีล ๕ ศีล ๘ ศีล ๑๐ ในสำนักพระสงฆ์ทุกวัน นอกจากนี้ก็ได้ทรงตั้งกองทานพระราชกุศลโดยจัดให้มีการแสดงพระธรรมเทศนา ซึ่งทรงถือว่าเป็นการให้นิพพานเป็นทาน

กฎพระสงฆ์ข้อ ๑ แสดงให้เห็นว่า แม้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จะทรงยึดถือคติที่ว่าการแสดงมหาเวสสันดรชาดก เป็นเทศนาทานอันยอดเยี่ยม เพราะทำให้ได้พบ "พระพุทธบาทสมเดจ์พระศรีอาริยเมตไตรเจ้า" ในอนาคต โดยอ้างถึงตำนานพระมาลัยเถระซึ่งไม่มีในพระไตรปิฎก แต่ในทางปฏิบัติ ก็ทรงเห็นว่าจะต้องปฏิบัติอย่างถูกต้องตามหลักใน***พระไตรปิฎก***และพระวินัยสิกขาบท มิฉะนั้นก็จะไม่ได้อานิสงส์ดังกล่าว แสดงว่าพระองค์ทรงพิจารณาเห็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันระหว่างธรรมกับวินัย ดังนั้นเมื่อทรงพบว่าประชาราษฎรมิได้ฟังอย่างมีธรรมคารวะ *"ฟังเอาแต่ถ้อยคำตลกขะนองอันหาผลประโยชนมิได้"* พระสงฆ์ผู้แสดง *"บางจำพวกมิได้เล่าเรียนพระไตรยปิฎก ได้แต่เนื้อความแปลร้อยเปนกาพยกลอน แล้วก็มาสำแดงถ้อยคำตลกขะนองหยาบช้า เห็นแก่ลาภสการเลี้ยงชีวิตร มิได้คิดจะร่ำเรียนสืบไป"* อันจะเป็นเหตุไม่พ้นภัยในวัฏสงสารและตกไปสู่อบายภูมิ จึงทรงให้สมเด็จพระสังฆราช พระราชาคณะ นักปราชญ์ราชบัณฑิต พิจารณาตรวจสอบดูใน***พระไตรปิฎก*** ทรงพบว่า *"ผู้สำแดงและผู้ฟังธรรมอันประมาทกล่าวถ้อยคำตลกขะนอง เอา*

ธรรมนั้นมากล่าวเป็นอธรรม โทษนั้น เปนครุโทษอันใหญ่หลวง" จึงทรงพระกรุณาออกกฎหมายมาเพื่อบังคับให้ *"สำแดงแลฟังแต่ตามวาระพระบาฬีและอรรถกถาฎีกา"*

บทบัญญัติเรื่องการแสดงธรรมเทศนาลักษณะนี้ยังปรากฏในกฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ กล่าวคือ ทรงมีพระราชปรารภว่า ภิกษุสามเณร *"ลางจำพวกเปนนักสวด สับปรุษทายกนิมนสวดพระมาไลย ไม่สวดต้องตามเนื้อความพระบาฬี ร้องเป็นลำนำ แขก จีน ญวน มอญ ฝารั่ง"* ดังนั้น จึงมีพระราชกำหนดห้ามไว้ว่า *"อนึ่ง ถ้าผู้ใดล้มตาย ห้ามอย่าให้เจ้าภาพนิมนพระสงฆสวดพระมาไลย ให้นิมนสวดแต่พระอะภิธรรม แลสวดให้สำรวดไปปรกติ อย่าให้ร้องเปนลำนำแขก จีน ฝรั่ง มอญ"* ส่วนฆราวาส ถ้าจะช่วยสวดพระมาลัย ก็อนุญาตให้สวดได้ *"แต่อย่าให้สวดเปนลำนำตะหลก ขนอง"* ผู้ใดขืนคบหาพระสงฆ์สามเณรให้สวดพระมาลัยเล่นตลกขนอง *"จะเอาตัวเป็นโทษจงหนัก"*

หลักสำคัญที่สุดและเกี่ยวเนื่องกับการออกกฎพระสงฆ์โดยตรงก็คือ หลักการอันถือว่าเป็นรากเหง้าแห่งพระศาสนา ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ กล่าวว่า ทรงมีพระราชอุตสาหะมิได้คิดแก่พระกายและพระชนม์ชีพจนได้ศิริราชสมบัติ *"ทั้งนี้ด้วยตั้งพระไทยจะบำรุงพระบวรพุทธสาสนาตามพระพุทธฎีกาว่า พระปาติโมกขสังวรวินัยนี้ชื่อว่าพระสาศนา ถ้าพระภิกษุยังทรงพระปาติโมกขบริบูรรณอยู่ตราบใด ชื่อว่าพระสาศนายังตั้งอยู่ตราบนั้น"*

ความที่ว่า *"พระปาติโมกขสังวรวินัยนี้ชื่อว่าพระสาศนา ถ้าพระภิกษุยังทรงพระปาติโมกขบริบูรรณอยู่ตราบใด ชื่อว่าพระสาศนายังตั้งอยู่ตราบนั้น"* สะท้อนแนวความคิดสำคัญเกี่ยวกับความเจริญและความเสื่อมของพระศาสนาในจารีตของพระพุทธศาสนาเถรวาทที่เน้นการปฏิบัติพระวินัยอย่างเคร่งครัด การปฏิบัติตามวินัยสิกขาบท ๒๒๗ ข้อของพระสงฆ์เป็นความเจริญมั่นคงของพระพุทธศาสนา และในทางกลับกัน การไม่ธำรงรักษาสิกขาบทเหล่านี้ไว้ย่อมเป็นความเสื่อมอย่างยิ่ง เพราะ *"พระปาฏิโมกขสังวรวินัย คือพระศาสนา"*[47] ด้วยเหตุที่ทรงคำนึงถึงหลักการนี้ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงทรงพระราชศรัทธาบริจาคพระราชทรัพย์จำนวนมาก ถวายเป็นจตุปัจจัยทานแด่พระสงฆ์ และมีพระราชโอวาทตักเตือน *"เพื่อจะให้พระสงฆทั้งปวงในกรุงนอกกรุงเทพมหานครแลนานาประเทษ ให้ทรงพระปาติโมกขสังวรศีลบริสุทธิ ให้เปนเนื้อนาบุญแก่สัตวโลกย"* และกล่าวได้ว่า กฎพระสงฆ์ส่วนใหญ่ประกาศออกมาภายใต้หลักการนี้

นอกจากนี้ กฎพระสงฆ์ยังพยายามแสดงให้เห็นว่า พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงเข้าพระทัยวัตถุประสงค์และหน้าที่สำคัญของการบวชและกิจกรรมอื่น ๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับการบวชเป็นอย่างดี ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๔ กล่าวถึงประเพณีการบวชของพระสงฆ์สามเณรที่ถูกต้องตามพุทธฎีกาว่า จะต้องรักษาธุระ ๒ ประการคือ คันถธุระ (การศึกษาพระปริยัติเล่าเรียน***พระไตรปิฎก***) และวิปัสสนาธุระ (การปฏิบัติกรรมฐาน

---

[47] อรรถกถาพระวินัยชื่อ *สมันตปาสาทิกา* รจนาโดยพระพุทธโฆษาจารย์ (ชาวอินเดีย มีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๐) กล่าวเน้นความสำคัญพระวินัยว่า *"เป็นอายุพระพุทธศาสนา เมื่อพระวินัยตั้งอยู่พระพุทธศาสนาก็จัดว่าดำรงอยู่"* ดังนั้น ในสายของเถรวาท เมื่อมีการสังคายนา***พระไตรปิฎก***จึงสังคายนาพระวินัยก่อนพระสูตรและพระอภิธรรม โปรดดูใน มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, ***พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ ภาค ๑ มหาวิภังค์ ปฐมภาค และอรรถกถา***. (กรุงเทพฯ: เฉลิมชาญการพิมพ์, ๒๕๒๕), หน้า ๒๔ และ ๓๔.

เจริญภาวนา) ทั้งนี้ก็เพราะว่า เมื่อจิตใจพระสงฆ์แปรไปลุ่มหลงในกิเลส เมื่อระลึกถึงจดจ่ออยู่ในธุระทั้งสองประการก็จะทำให้จิตสงบลง ทั้งจะเป็นผลให้ได้มรรคผลพ้นจากสงสารทุกข์ ดังนั้น ในกฎพระสงฆ์หลายข้อ โดยเฉพาะในข้อ ๔ จึงกำหนดให้พระภิกษุสามเณรที่บวชใหม่ปฏิบัติตามบทบัญญัติพระวินัย อยู่นิสัย (มีอุปัชฌาย์อาจารย์คอยดูแล)[48] ศึกษาธุระทั้งสองประการในสำนักของครูอุปัชฌาย์อาจารย์ ให้อุปัชฌาย์อาจารย์กำชับดูแลเอาใจใส่ให้ปฏิบัติในธุระทั้งสองประการ เพราะเมื่อ *"มิได้อยู่ในนิไสยอุประฌายาอาจารย ๆ ก็เมินเสียมิได้กำชับว่ากล่าวให้ประพฤติแต่ตามอำเพอใจ มิได้ร่ำเรียนเอาธุระอันใดที่จะห้ามจิตรบาป ก็ชวนกันกระทำอะกุศลหยาบช้าทำร้ายแผ่นดินแลพระศาสนา"* ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ ข้อ ๔ ข้อ ๘ และข้อ ๑๐ มีข้อความกล่าวตำหนิบรรดาพระอุปัชฌาย์อาจารย์ที่ละเลยไม่ปฏิบัติหน้าที่แนะนำสั่งสอนบอกกล่าวให้พระสงฆ์สามเณรที่ผู้อยู่ในปกครองบำเพ็ญธุระพระศาสนา พากันละเมิดพระวินัย ว่าเป็นเหตุให้เกิด *"มหาโจรปล้นพระศาสนา"*

ไม่ว่าการอ้างอิงหลักพระธรรมวินัยจะเกิดขึ้นด้วยวัตถุประสงค์ที่ว่า เพื่อจะให้พระสงฆ์ยอมรับพระราชาอำนาจในการตราพระราชกำหนดของพระมหากษัตริย์ได้ง่าย ซึ่งจะส่งผลให้อาณาจักรจะได้มีอำนาจในการควบคุมคณะสงฆ์ดังที่นักวิชาการด้านรัฐศาสตร์หรือนักประวัติศาสตร์กล่าวไว้หรือไม่ก็ตาม แบบอย่างที่ว่า "กฎหมายพระสงฆ์จะต้องไม่ขัดแย้งกับพระธรรมวินัย" นี้ ก็ได้มีการยอมรับนับถือปฏิบัติมาจนปัจจุบัน

การละเมิดพระวินัยของพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑

มาตรฐานตัดสินการปฏิบัติของพระสงฆ์คือพระวินัย จากแนวความคิดที่ว่า *"พระปาติโมกขสังวรศีล คือ พระศาสนา"* จึงอาจถือได้ว่า พระศาสนาในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นอยู่ในสภาพเสื่อมโทรม เพราะพระสงฆ์จำนวนมากละเมิดปาฏิโมกขสังวรศีล กฎพระสงฆ์ได้สะท้อนให้เห็นว่า ในสมัยนั้นมีพระสงฆ์เป็นจำนวนมากนับแต่ชั้นพระราชาคณะจนถึงภิกษุสามเณรพากันละเมิดพระวินัยสิกขาบทตั้งแต่อาบัติเล็กน้อย เช่น การประพฤติอนาจาร ปาปสมาจาร อเนสนา จนถึงอาบัติหนักสูงสุด คือ ปาราชิก

กฎพระสงฆ์ข้อ ๑ ระบุลักษณะความผิดคือการแสดงธรรมเทศนาด้วยถ้อยคำตลกคะนอง แต่ไม่ระบุผู้กระทำผิดโดยตรง กฎพระสงฆ์ข้อ ๒ ระบุว่า สมีรัก วัดบางหว้าใหญ่ รับข้าวของเงินทองของอีเพงไว้เป็นจำนวนมาก ตามพระวินัยบัญญัติ การรับของฝากจากฆราวาสเป็นอาบัติปาจิตตีย์ซึ่งเป็นโทษเบา แต่เนื่องจากอีเพงเป็นกบฏมีโทษถึงตาย ทรัพย์ของอีเพงตกเป็นของแผ่นดินตามบทพระไอยการ ความผิดของสมีรักจึงเกี่ยวเนื่องกับอาณาจักรด้วย เพราะสมีรักปิดบังไว้ไม่บอกกล่าวให้บุคคลอื่นรู้ พระราชกำหนดระบุโทษเป็นอาบัติปาราชิกข้ออทินนาทาน (ลักทรัพย์) ความผิดเกี่ยวกับอทินนาทานปาราชิกอีกกรณีหนึ่งระบุไว้ในกฎพระสงฆ์

---

[48]พระวินัยกำหนดให้พระภิกษุมีพรรษาต่ำกว่า ๕ ลงมาถือ "นิสสัย" (อยู่ภายใต้การปกครองของอุปัชฌาย์หรืออาจารย์) มีอุปัชฌาย์หรืออาจารย์คอยดูแลเรื่องวัตรปฏิบัติ การดำรงชีวิต และการศึกษาหลักธรรม ภิกษุที่ได้รับอนุญาตให้พ้นนิสัย (เรียกว่า นิสสัยมุตตกะ) จะต้องมีพรรษา ๕ ขึ้นไปแต่ยังไม่ถึง ๑๐ พรรษา มีวุฒิภาวะพอที่จะรักษาตนเองอยู่ตามลำพังได้ แต่ถึงแม้มีพรรษา ๕ ขึ้นไปแต่ไม่มีวุฒิภาวะพอจะรักษาตนเองอยู่ตามลำพังได้ ก็ยังให้ถือนิสัยอยู่ในความคุ้มครองหรือการปกครองของอุปัชฌาย์อาจารย์ต่อไป

ข้อ ๕ คือกรณีไอ้ขุและไอ้แก้ว ส่วนกรณีความผิดเกี่ยวเนื่องกับการรับของอันไม่ควรแก่สมณะมีโทษไม่ถึงขั้นอาบัติปาราชิกระบุไว้ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๖

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๖ กล่าวถึงการละเมิดวินัยที่เป็นอาบัติหนักแต่ไม่ถึงขั้นปาราชิกไว้ กล่าวคือ ภิกษุและสามเณรไม่รักษาสิกขาบท มักมากโลภรับเงินทองของอันมีควรด้วยกิจพระวินัย สั่งสมทรัพย์สิ่งของ เที่ยวผสมผสานทำการของฆราวาส การศพการเบญจา เป็นหมอนวด หมอยา หมอดู ใช้สอยอาสาการคฤหัสถ์และให้สิ่งของต่าง ๆ แก่คฤหัสถ์เพื่อจะให้เป็นประโยชน์จะให้เกิดลาภเลี้ยงชีวิตผิดธรรม ความผิดที่ระบุไว้ในกฎพระสงฆ์ข้อนี้ตามวินัยบัญญัติโทษสูงสุดที่จะปรับได้คือ สังฆาทิเสส ข้อที่ ๑๓ ห้ามประทุษร้ายตระกูล เป็นโทษหนักมีวิธีแก้ไขให้บริสุทธิ์ได้ ส่วนอาบัติปาราชิกนั้นผู้ละเมิดจะขาดจากความเป็นภิกษุทันที ไม่มีทางแก้ไขได้ การประทุษร้ายตระกูลเป็นอาบัติหนักข้อหนึ่งที่ถูกระบุในกฎพระสงฆ์

ในกฎพระสงฆ์ ข้อที่ ๓ ระบุความผิดขั้นอาบัติปาราชิกคือ การอวดอุตริมนุษยธรรม เนื่องจากกฎพระสงฆ์ข้อนี้เกี่ยวเนื่องกับเหตุการณ์กบฏที่เกิดขึ้นในขณะนั้นด้วยจึงมีผลสำคัญต่อการกำหนดรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ที่ถือได้ว่าเป็นรูปธรรมมากที่สุดในกฎพระสงฆ์ทั้งหมด กรณีกบฏมีผลต่อบทพระราชกำหนดตอนท้ายในกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ และมีผลต่อการออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๔ ด้วย ซึ่งจะเห็นว่าในกฎข้อ ๔ นั้นจะไม่มีการระบุความผิดที่เกี่ยวเนื่องกับพระวินัยอย่างชัดเจน แต่มุ่งกล่าวแสดงความสำคัญของการปฏิบัติหรือการทอดทิ้งธุระสองประการคือ คันถธุระและวิปัสสนาธุระของพระสงฆ์ (รายละเอียดจะเสนอข้างหน้า)

กรณีภิกษุต้องอาบัติปาราชิกและมีผลกระทบต่อคณะสงฆ์อย่างชัดเจน ได้แก่ กรณีความผิดที่ระบุในกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ เนื่องจากบรรดาภิกษุที่ต้องอาบัติปาราชิกเหล่านั้นยังแอบแฝงอยู่ในพระศาสนาปฏิญาณตนเป็นภิกษุทำสังฆกรรมร่วมกับพระสงฆ์รูปอื่น มีผลให้สังฆกรรมที่ทำไปแล้วเป็นโมฆะไม่มีผลตามพระธรรมวินัย กรณีไอ้มาในกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ แสดงให้เห็นว่าผู้กระทำผิดเป็นภิกษุระดับพระเถระ มีฐานะเป็นอุปัชฌาย์ นอกจากนี้เมื่อพิจารณาร่วมกับรายการผู้กระทำความผิดในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘ และข้อ ๙ จะเห็นว่า มีพระภิกษุชั้นพระราชาคณะกระทำผิดด้วย ความผิดส่วนใหญ่เกี่ยวเนื่องกับสตรี กล่าวคือ เมถุนปาราชิก หรือไม่ก็อยู่ในขั้นสงสัยว่าเป็นปาราชิก ได้แก่ กรณีมหาสังกับขีแก้ว ทิดอยู่ วัดหงส์ กับอี่เป้า มหาอินมหาจัน วัดนาค กับอี่มุย ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘

กฎพระสงฆ์ข้อ ๘ กล่าวถึงการละเมิดสิกขาบทของพระสงฆ์ไว้ว่า *"ภิกษุสามเณรบาปลามก ครั้นคุ้นเคยเข้ากับสีกาแล้ว ก็เข้าบ้านนอนบ้านผิดเพลาราตรี พูดจาสีการูปชีก็มีความเสน่หารักใคร่ทั้งสองฝ่าย สัมผัสกายกระทำเมถุนธรรมเป็นปาราชิก และลึงคเถรไถยสังวาสเป็นครุโทษ"* พร้อมทั้งระบุผู้กระทำผิดและลักษณะความผิดต่าง ๆ ดังนี้

(๑) ไอ้ดีวัดโพ เสพเมถุนธรรมด้วยอี่ทองมากอี่เพียนอี่พิ่มอี่บุนรอดอี่หนูอี่เขียว

(๒) ไอ้ทองอยู่เสพเมถุนธรรมกับอี่ทองอิน

(๓) เณรปิ่นวัดโพเสพเมถุนธรรมกับอี่คุ้มเมียพระแพท

(๔) เณรทองเสพเมถุนธรรมกับอี่ชีนวนอยู่หลังวัดบางว้าใหญ่

(๕) ไอ้เป้าวัดพวา เสพเมถุนธรรมกับอี่จันลาวจนมีบุตร

(๖)ไอ้ลุนวัดบางขุนพรมจ้างเขียนหนังสือเอาเงินให้อี่ปิ่นโขลนกู้สิบบาทแล้วเสพเมถุนธรรมกับอี่ปิ่นโขลน

(๗) มหาสังกับชีแก้วอยู่วัดคงคาพิหารแต่สองต่อสองเป็นที่สงสัยใกล้ปาราชิก

(๘) เณรนุ่มอยู่วัดเสาทง เข้าไปบ้านเป็นนิจกับประสกสีกา

(๙) ทิดอยู่วัดหง นอนกับอี่เป้าภรรยานายฤทบนเตียงในมุ้ง เป็นศีลวิบัติใกล้ฉายาปาราชิก

(๑๐) เถรษาสัปดนเป็นคนชั่วตัวเป็นเถรห่มคลุมใส่ผ้าพาด เป็นเถยยสังวาสปลอมบวชเป็นภิกษุ

(๑๑) เณรอยู่ศิษย์พระนิกรม นอนในมุ้งกับอี่ทองคำภรรยานายกรมช้างแล้วคบเณรเล่นเบี้ย

(๑๒) มหาอินมหาจันวัดนากพูดกับอี่มุยในที่ลับเป็นที่สงสัยใกล้ฉายาปาราชิก

(๑๓) พระนิกรมเป็นราชาคณะ พูดจาเกี้ยวพานกับสีกา อวดรูปจับข้อมืออี่ฉิม ๆ อบผ้าห่มส่งให้เอาผ้าไว้จูบกอดนอน และนอนเอกเขนกให้สีกาพัดลอยหน้าอย่างไร้ความละอาย

(๑๔) มหาขุนศิษย์พระนิกรมจับแก้มอี่ขาว แล้วพูดจาเกี้ยวพานอี่สี ๆ รักยอมถอดแหวนให้

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๙ ระบุภิกษุชั้นพระเถระละเมิดอาบัติปาราชิกอีกกรณีหนึ่งและเป็นเพียงกรณีเดียว คือ มหาสีน ซึ่งเป็นพระครูอยู่วัดนากกลาง ปลอมตัวลอบเข้าไปมีสัมพันธ์กับอิ่งข้าหลวงในกรมสมเด็จพระเจ้าหลานเธอเจ้าฟ้าอภัยริเบศจนมีท้อง กรณีมหาสีนคล้ายกันกับกรณีไอ้มาในกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ คือ ปกปิดความชั่วครองตนเป็นภิกษุทำสังฆกรรมร่วมกับภิกษุสงฆ์ เป็นคู่สวดบวชนาคถึง ๑๓ รูป

ส่วนความประพฤติผิดที่ระบุไว้กฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ ส่วนใหญ่เป็นการประพฤติอนาจาร แต่ก็สะท้อนว่าพระสงฆ์สามเณรมีพฤติกรรมเสื่อมทรามเป็นอันมาก กฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ กล่าวว่า พระสงฆ์มิได้มีหิริโอตัปปะคบหากันทำอุลามกเป็นอลัชชีภิกษุ ดังนี้

(๑) เสพสุรายาเมา น้ำตาลส้ม (น้ำตาลเมา)

(๒) ฉันโภชนาหารของกัดของเคี้ยวเพลาหลังภัตตาหารเพลและในราตรี

(๓) เอาผ้าพาดบาตรเหล็กไปขายแลกเหล้า เล่นเบี้ยเสีย มิได้ครองไตรจีวร กระทำจอมปลอมเหมือนสามเณร ปลงผมบ้าง ไม่ได้ปลงบ้าง เที่ยวกลางวันคืน ดูโขนหนังหุ่นละคร เบียดเสียดอุบาสกสีกา พูดจาตลกคนองเฮฮาหยาบช้าหารุณ

(๔) เห็นชายเด็กลูกข้าราชการอาณาประชาราษฎรรูปร่างหน้าตาหมดจด ก็พูดจาเกลี้ยกล่อมชักชวนไปไว้แล้ว กอดจูบหลับนอนเคล้าคลึงไปไหนเอาไปด้วย แต่งตัวเด็กโอ้อวดประกวดกัน แข่งขันช่วงชิง เบียดเบียนพยาบาทกันจนเกิดวิวาทตีรันกันตาย ด้วยไม้กระบองสั้น

(๕) เห็นสลุบกำปั่นสำเภาจีนเข้ามาก็ขึ้นเที่ยวเล่นชุกชนบนสำเภา ซื้อหาของเล่นปนระวนจีน จาม ฝรั่ง ให้เดียรถีนิครนถ์ (คนนอกศาสนา) ดูหมิ่น

(๖) เที่ยวซื้อผ้าแพรพรรณในพ่วงแพและร้านแขกจีน เอาไปเย็บย้อมเป็นผ้าพาด จีวร สบง สไบ กราบพระ รัตคต อังสะ กระทำเป็นสีแสดชมพู นุ่งครองให้ต้องอาบัติ

(๗) บ้างนุ่งห่มสีแดง บ้างนุ่งห่มเป็นสีกร้ำกรุ่นอำปลัง คาดรัดคดบ้าง ไม่คาดบ้าง คลุมศีรษะสูบบุรี่ ดอกไม้ห้อยหูเดินกรีดกรายตามกันดุจฆราวาส

(๘) ขึ้นพระพุทธบาทเดินทาง คาดกะตุด โพกประเจียด ถือ ดาบ กระบี่ กริชดุจพวกโจร ถึงพระพุทธบาทแล้วคุมกันเป็นพวก ๆ กลางวันเข้าถ้ำร้องละคอนลำนำหยอกสีกา กลางคืนก็คุลมศีรษะตามกันตีวงร้องปรบไก่ดุจฆราวาส

(๙) บางพวกเป็นนักสวด ทายกนิมนสวดพระมาไลยไม่สวดต้องตามเนื้อความพระบาฬี ร้องเป็นลำนำแขก จีน ญวน มอญ ฝรั่ง แล้วฉันสาคูเปียก แกงบวด เมี่ยงส้มใบ กล้วยอ้อยก็มี

สรุปการละเมิดอาบัติของพระภิกษุในสมัยรัชกาลที่ ๑

ประเภทของอาบัติ	กรณีที่ระบุว่าเกิดขึ้น	ช่วงเวลา
เมถุนปาราชิก	๗ กรณี	๑๑ ปี
อทินนาทานปาราชิก	๓ กรณี	๑ ปี ๒ เดือน ๑๕ วัน
อุตริมนุสสธรรม	๑ กรณี	
สังฆาทิเสส (ไม่ระบุสิกขาบท) จับต้องกายหญิง ประทุษร้ายตระกูล สังฆเภท (?)	๕ กรณี ๒ กรณี ไม่ระบุกรณี ๑ กรณี	๖ ปี
ปาจิตตีย์และอาบัติชั่วหยาบอื่น ๆ	ไม่ระบุกรณี	

<u>หมายเหตุ</u> กฎพระสงฆ์ข้อ ๑๐ ระบุว่า ให้พระราชาคณะ ฐานานุกรม สังฆการีธรรมการ ราชบัณฑิต ร่วมกันชำระความผิดพระสงฆ์ซึ่งเป็นอลัชชีภิกษุ ให้พระราชาทานผ้าขาวสึกออกไปถึง ๑๒๘ คน สักแขนเป็นไพร่หลวงใช้ราชการที่หนัก แต่ไม่ระบุว่ามีความผิดในกรณีสิกขาบทใด

ความเสื่อมทรามดังกล่าวมานี้ น่าจะปรากฏให้เห็นโดยทั่วไป เรื่องหนักเบาเหล่านี้เมื่อผสมผสานกันเข้าก็ถือได้ว่าเป็นความเสื่อมใหญ่หลวงของพระพุทธศาสนา พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงต้องทรงออกพระราชกำหนดมาบังคับ เนื่องจากทรงเห็นว่าพระราชาคณะธิบดีเถรานุเถระไม่มีกตัญญูกตเวทีต่อพระศาสนา ไม่ว่ากล่าวให้เห็นดีและร้าย แม้มีกฎหมายเก่าใหม่อยู่เนือง ๆ ก็ยังมีมหาโจรปล้นพระศาสนาเกิดขึ้นมากมาย อย่างไรก็ตาม สมบัติ จันทรวงศ์ มองว่า การหยิบยกเอาความบกพร่องส่วนบุคคลของพระสงฆ์มากล่าวถึงในกฎพระสงฆ์นั้น ก็เพื่อจะเปิดทางให้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ได้ทรงมีอำนาจเหนือการปกครองคณะสงฆ์ พระองค์ทำให้ฝ่ายพุทธจักรยอมรับอำนาจฝ่ายอาณาจักรที่จะเข้ามาจัด

การควบคุมฝ่ายพุทธจักรได้ โดยการโจมตีข้อบกพร่องของตัวบุคคลในในคณะสงฆ์ที่เป็นรายเฉพาะและที่เกิดขึ้นจริง ๆ เพื่อชี้ให้เห็นความจำเป็นที่พระมหากษัตริย์จะต้องเข้าไปควบคุม[49]

การแตกแยกของคณะสงฆ์

วันจันทร์ เดือนสิบสองขึ้น ๓ ค่ำ จุลศักราช ๑๑๔๕ ปีเถาะ นักษัตรเบญจศก พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงออกกฎพระสงฆ์ข้อที่ ๗ เนื่องจากวิวาทาธิกรณ์ที่มีพระธรรมราชมุนี[50] พระพุทธาจารยะ[51] พระญาณวิริยะ เป็นเหตุ พระธรรมราชมุนีรูปนี้ เดิมเป็นสมเด็จพระสังฆราช (ชื่น) ในแผ่นดินสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี พำนักอยู่วัดหงส์ เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ครองราชย์แล้วทรงลดสมณศักดิ์ลงมาที่พระธรรมราชมหามุนี

เมื่อครั้งสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีเสด็จขึ้นครองราชย์และเริ่มการตั้งสังฆมณฑลขึ้นใหม่แทนคณะสงฆ์ที่เสื่อมสลายไปเมื่อครั้งกรุงศรีอยุธยาแตกนั้น พระเจ้ากรุงธนบุรีได้ภิกษุมาจากฐานอำนาจเก่าของพระองค์เอง คือ หัวเมืองชายทะเลตะวันออกมาดำรงตำแหน่งพระราชาคณะ ส่วนภิกษุอื่นที่อยู่ในแถบภาคกลางตอนล่างและได้รับแต่งตั้งเป็นพระราชคณะนั้นก็ไม่ได้มียศศักดิ์มาก่อน แต่ได้ดำรงตำแหน่งเพราะอาศัยพระบารมีสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี แกนกลางของการปกครองคณะสงฆ์ซึ่งเริ่มสถาปนาขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๒๓๑๑ จึงประกอบด้วยพระภิกษุที่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ เรียกว่า เป็น "พวก" ของพระเจ้ากรุงธนบุรีทั้งสิ้น[52] ต่อมาเมื่อสมเด็จพระสังฆราชพระองค์แรก (อาจารย์ดี วัดประดู่) สิ้นพระชนม์ลง พ.ศ. ๒๓๑๒ พระเจ้ากรุงธนบุรีจึงผนวกเอาภิกษุที่หลบหนีพม่าไปอยู่เมืองนครและภิกษุผู้ทรงวิทยาคุณมีผู้นับถือมากในเมืองพระนครเข้ามาในสังฆมณฑลด้วย แกนกลางของการปกครองคณะสงฆ์เริ่มถูกแทรกโดยภิกษุที่ไม่อาจนับได้ว่าเป็น "พวกที่แท้จริง" ของพระเจ้ากรุงธนบุรี บุคคลสำคัญในภิกษุเหล่านี้คือ อาจารย์ศรี ซึ่งได้รับแต่งตั้งเป็นสมเด็จพระสังฆราชแทนพระองค์เดิมซึ่งสิ้นพระชนม์ไป[53] สมเด็จพระสังฆราชองค์ใหม่กลับมากรุงธนบุรีและปกครองคณะสงฆ์ในพระราชอาณาจักรจนเกือบสิ้นรัชกาล[54] เป็นประธานคณะสงฆ์ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นภิกษุชั้นพระครูจากหัวเมืองชายทะเลตะวันออก อีกส่วนหนึ่งเป็นภิกษุที่พระเจ้ากรุงธนบุรีทรงยกย่องจากภิกษุสามัญ ในขณะเดียวกันก็มีภิกษุรูปอื่น ๆ ซึ่งได้รับ

---

[49] สมบัติ จันทรวงศ์, อ้างแล้ว, หน้า ๔๓๗-๗๓๘.

[50] เรียกตามที่ปรากฏใน กฎพระสงฆ์ ข้อ ๗ แต่ใน ***พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑*** (เรียบเรียงโดยเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค), กรมศิลปากร จัดพิมพ์เผยแพร่ พ.ศ. ๒๕๔๕ หน้า ๗.) เขียนว่า พระธรรมธีรราชมุนี ส่วน ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา*** เรียกชื่อเป็น "พระธรรมธิราราชมหามุนี" (ดูใน ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๒.*** อ้างแล้ว, หน้า ๒๓๖-๒๓๗. และ พระสมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ, ***เรื่องตั้งพระราชคณะผู้ใหญ่ในกรุงรัตนโกสินทร์ เล่ม ๑.*** (กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๔๕), หน้า ๒๗.)

[51] ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา*** เขียนว่า "พระพุฒาจารย์"

[52] นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี***. อ้างแล้ว, หน้า ๒๔๗.

[53] เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๔๘.

[54] ถูกถอดยศเพราะไม่ยอมถวายบังคมสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี

แต่งตั้งให้ดำรงสมณศักดิ์ที่ราชาคณะเพิ่มขึ้นหลัง พ.ศ. ๒๓๑๒ ซึ่งเป็นพวกของสมเด็จพระสังฆราชก็มี พวกของพระครูเก่าจากหัวเมืองชายทะเลฝั่งตะวันออกก็มี พวกของภิกษุสามัญที่พระเจ้ากรุงธนบุรีทรงแต่งตั้งขึ้นก็มี นิธิ เอียวศรีวงศ์ กล่าวว่า ภิกษุเหล่านี้ต่างชิงไหวชิงพริบกันที่จะมีฐานะและอำนาจเหนือกลุ่มอื่น เกิดความแตกร้าวกันในองค์การปกครองคณะสงฆ์ ซึ่งจะเห็นได้ถนัดในปลายรัชกาลสืบมาจนถึงระยะแรก ๆ ของรัชกาลที่ ๑ ซึ่งจำเป็นต้องรับสังฆมณฑลที่แตกร้าวของสมัยกรุงธนบุรีมาไว้ในการปกครองคณะสงฆ์ด้วย[55]

ปีจุลศักราช ๑๑๔๔ (พ.ศ. ๒๓๒๕) เมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกทรงปราบดาภิเษกเสด็จขึ้นครองราชย์ เมื่อทรงแต่งตั้งข้าราชการดำรงตำแหน่งต่าง ๆ เรียบร้อยแล้วจึงทรงจัดแจงทำนุบำรุงการคณะสงฆ์ โดยเฉพาะองค์การปกครองสงฆ์ส่วนกลาง ที่สำคัญคือ *"การดำรัสให้สมเด็จพระสังฆราช พระพุฒาจารย์ พระพิมลธรรม ซึ่งพระเจ้าตากสินให้ลงโทษถอดเสียจากพระราชาคณะนั้น โปรดให้คงที่สมณฐานันดรศักดิ์ดังเก่า ให้คืนไปครองอยู่พระอารามเดิม"*[56] และ *"ดำรัสว่า พระสังฆราชชื่นวัดหงส์ซึ่งเจ้าตากตั้งขึ้นใหม่นั้นเป็นพวกอาสัตย์สอพลอ . . . . แต่รู้พระไตรปิฎกมาก เสียดายอยู่ อย่าให้สึกเสียเลย และที่พระวันรัตนนั้นว่างอยู่หาตัวมิได้ จึงโปรดตั้งเป็นพระธรรมธิรราชมหามุนีว่าที่พระวันรัตน"*[57] ในการปรับปรุงการปกครองคณะสงฆ์ครั้งนี้ มีการแต่งตั้งพระราชาคณะขึ้นหลายรูป[58] ในพระราชปรารภแห่งกฎพระสงฆ์ข้อ ๗ กล่าวถึงเหตุการณ์ที่เป็นเหตุให้ทรงออกพระราชกำหนดว่า

> *แลพระธรรมราชมุนี พระพุทธาจารย พระญาณวิริยะพวกศิษยคบคิดกันว่ากล่าว ว่าทอดกะถินมาแต่ก่อนในวัดอันใกล้กันหาเปนกะถินไม่ ทั้งนี้เหมือนหนึ่งถ้าเลิกพระสาศนาอันพระอาริยเจ้าผู้วิเสศทรงพระไตรยปิฎก ปฤกษาเรียบร้อยไว้เปนอันดี โดยพระวินัยอยู่แล้ว ให้ผิดจากขนบพระสาศนา ให้พระสงฆแตกออกถือเปนสองฝ่ายร้าวฉานแก่กัน ยังพระธรรมวินัยให้เสียประโยชนแก่พระสงฆผู้จะได้รับกะถินทาน แลทานทายกซึ่งจะได้ถวายกะถินด้วยศรัทธาเลื่อมไสฉนี้ เปนคะรุกรรมใหญ่หลวง*

ตามความใน ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา*** ในปีขาล จัตวาศกนั้น พระพุฒาจารย์ซึ่งเป็นศิษย์ของสมเด็จพระสังฆราช ไปเข้าพวกกับพระธรรมธีรราชมหามุนีวัดหงส์ ปรึกษาเห็นด้วยกันว่า วัดนาควัดกลางมีอุปจารใกล้กันนัก จะมีพัทธสีมาต่างกันนั้นมิควร ควรจะมีพัทธสีมาแห่งเดียว ร่วมกระทำอุโบสถสังฆกรรมในพัทธสีมาอันเดียวกัน จึงให้พระพุฒาจารย์เป็นผู้เข้ามาถวายพระพรสมเด็จพระพุทธเจ้าอยู่หัวสองพระ

---

[55] เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๔๙.

[56] ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒***. หน้า ๒๓๕.

[57] เพิ่งอ้าง

[58] โปรดดูรายละเอียดใน ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒***. เพิ่งอ้าง, หน้า ๒๓๕-๒๓๖. และ ใน สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ, กรมพระ. อ้างแล้ว, หน้า ๒๗-๒๘.

องค์ จึงให้ประชุมพระราชาคณะปรึกษาพร้อมกัน ณ วัดบางหว้าใหญ่ ในสำนักสมเด็จพระสังฆราชว่าจะควรมีควรประการใด และพระราชาคณะทั้งปวงมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นประธานปรึกษาเห็นพร้อมกันว่า อารามทั้งสองนั้นมีคลองคั่นเป็นเขต ควรจะมีพัทธสีมาต่างกันได้ ด้วยมีตัวอย่างมาแต่โบราณ ครั้งกรุงเก่าอารามก็ใกล้กัน มีอุโบสถพัทธสีมาต่างกัน มีมาแต่ก่อนเป็นอันมาก ซึ่งจะว่าเป็นพัทธสีมาอันเดียวกันนั้นไม่ชอบ และพระธรรมธีรราชมหามุนีกับพระพุฒาจารย์ก็แพ้ในที่ประชุมพิพากษา[59]

ความใน***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา***ให้ข้อมูลแตกต่างจากความในกฎพระสงฆ์แต่ก็เกี่ยวโยงกัน อาจกล่าวได้ว่าวิวาทเรื่องอุปจารวัดนาคและวัดกลางดังที่กล่าวถึงใน***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา***นั้นเป็นเรื่องหลักซึ่งนำมาพัวพันเกี่ยวโยงกับเรื่องกฐินที่กล่าวถึงไว้ในกฎพระสงฆ์ ข้อ ๗ เพราะหากพัทธสีมาไม่ถูกต้องตามพระธรรมวินัย สังฆกรรมใด ๆ เช่น การอุปสมบท หรือการกรานกฐินของพระสงฆ์ที่กระทำในพัทธสีมาดังกล่าวก็เป็นอันโมฆะ ใน ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา*** เรื่องที่วิวาทกันยุติลงโดยอาศัยการพิพากษาของพระสงฆ์ซึ่งมีสมเด็จพระสังฆราชเป็นประธาน แต่ความในกฎพระสงฆ์นั้นให้ข้อมูลน่าสนใจเกี่ยวกับการแตกแยกกันของคณะสงฆ์เมื่อต้นรัชกาลที่ ๑ กล่าวคือในกฎพระสงฆ์ข้อ ๗ มีข้อความกล่าวประนามตำหนิพระธรรมธีราชมุนีและพวกไว้อย่างยืดยาวและรุนแรงว่า

> *อันพระวินัยนี้เปนพุทธวิไสยคำภีรภาพ แลจะรู้เอาเองโดยอัตะโนมัติยหย่างพระธรรมราชมุณีพุทธจารยฉนี้ แลมิได้เอาเยี่ยงหย่างท่านผู้วิเศศอันทรงพระวินัยไตรยปิฎกแต่ก่อนอันปรนิบัดมานั้น* ***เหนจะฉิบหายทังอาจารยแลศิษยอันปรนิบัดผิดนั้น*** *ด้วยเหตุพระธรรมราชมุณีมีแต่ปัญาปราศจากสติอันธรรมดาบุทคลผู้มีสติประกอบด้วยปัญา ถึงจะรู้สักเท่ารู้แจ้งในบทบาทเหนประหลาดแปลกอยู่แล้วก็ดี ก็มิอาจ์จะว่าก่อนอันมีสติระภุกว่าพระวินัยนี้เปนสาครภุกนัก ก็เอาสติระฤกไปถึงหย่างประเวณีย์ท่านผู้วิเศศบุราณอันปรนิบัดมานั้นมาเปรียบเทียบดูก่อน ถ้าผิดกันอยู่ก็มีอาจ์จะว่าออกได้เปนหย่างผู้มีสติปัญานั้นฉนี้* ***นี่พระธรรมราชมุนีหาได้เรียนพระวินัยในสำนักนิอาจารยผู้ทรงพระวินัยสันทัด เหมือนหย่างพระสังฆราชผู้เถ้าไม่ มีแต่ปัญาหาสะติไม่ ครั้นพบบทบาทอันใดเข้าเหนประหลาด ก็ติดจะเอาแต่เกรียติยศให้ปรากฏหามีสติที่ระภกถึงประเวณียท่านผู้วิเศศบุราณอันปรนิบัดมาไม่*** *ก็ว่ากล่าวแต่ตามอำเพอใจ ถ้าเปนสุภาวะวินัยธรรมผู้เถ้าแท้ที่จะบำรุงพระพุทธสาศนา แม้ว่าเหนข้อพระวินัยผิดชอบประการใด ก็ชอบจะปฤกษาปรองดองแต่ผู้เถ้าวินัยธรรม์ด้วยกัน ให้เหนผิดแลชอบจะเอาแต่พระสาศนาให้รุ่งเรืองขึ้น นี่แกล้งให้แต่พระญาณวิริยะเดกน้อยผู้เปนศิษยของตนให้ถุ่งเถียงสมเดจ์พระสังฆราชพระราชาคณะผู้ใหญ่ผู้น้อยทังนี้ เหนในจิตรคิดด้วยบาปทฤษฐิว่า ถ้าสมเดจ์พระสังฆราชผู้เถ้าถุ่งเถียงพลั้งพลาดแพ้พระญาณวิริยผู้น้อยอันเปนศิษยตนแล้ว จะให้เกรียติยศปรากฏไปว่า* ***สมเดจ์พระสังฆราชผู้เถ้าซึ่งทรงพระอนุเคราะหโปรดตั้งขึ้นไว้นั้นหารู้อันใดไม่*** *เถียงกันแต่*

---

[59] ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒***. อ้างแล้ว, หน้า ๓๒๖-๒๓๗

กับพระญาณวิริย อันเปนศิษยของตนนั้นก็หาสู้ได้ไม่ จะให้เกรียดิยศของตนปรากฏไปจึ่งประพฤฒิการทังนี้ แลว่านั้นก็หาแน่สนัดในน้ำใจไม่ กลัวไภยจะผิดจะได้หลบเอาความชอบ จึ่งแนะนำให้พระญาณวิริยผู้เปนศิษยให้เข้าเปนตัวว่า ตัวนั้นออกถือท้าย ครั้นเหนเพลี่ยงแล้ว กลับหาเข้าด้วยศิษยตนไม่ ไปเข้าชื่อด้วยสมเดจ์พระสังฆราชแล้ว ๆ ก็กลับเข้าด้วยศิษยตนไปเล่า แลกลับกลอกไปมาฉนี้ เพราะหาเปนองควิไนยธรรม์แท้ ได้ร่ำเรียนมาแต่ครูวิไนยอาจารยอันสันทัดไม่ จึ่งกลับกลอกอยู่ฉนี้ ทำให้เสียประวณีพระวิไนยสาศนาเปนหลายครั้ง ๆ บวดนากวัดหงษให้สวดญัติบวดนากพร้อมกันคราวละเก้าองคสิบองคสงฆไต่ต่อว่า ๆ อย่าว่าแต่เท่านี้เลย จะสวดคราวละหมื่นองคก็ได้ ครั้งนั้นกระทำให้ผิดพระพุทธบัญญัติแลประเวณีย์พระอาริยเจ้าผู้ทรงพระไตรยปิฎกกระทำสืบมาแต่ก่อน ครั้งนี้เล่าประเวณีและบาฬีในกะถินขันธ อันพระอรหรรตาขิณาสพผู้ทรงวิไนยกระทำประติประติสืบ ๆ กันมาเปนช้านาน หาผู้ใดจะทักท้วงไม่ ตราบเท้าทุกวันนี้ พระธรรมราชมุณีเปนแต่โลกียหาทรงไตรยปิฎกไม่ ได้ร่ำเรียนพระวิไนยแต่สำนักนิครูอันสันทัดชัดเจนในพระวิไนยนั้นก็น้อย มีแต่ปัญาเหนเอาเอง ถึงมาทว่าท่านแต่ก่อนจะโลภไตรจิวรรับกะถินทำผิดมา ถึงจะมีโทษนั้นน้อย เพราะว่ามิเปนกะถินเท่านี้ แต่สงฆลาภนั้นได้อยู่ผู้ถวายทาน ๆ นั้นก็เปนสงฆทานมีอานิสงษมาก แม้ว่าของพระอาริยเจ้าแต่บุราณกระทำสืบ ๆ มา ต้องตามพระวิไนยบัญญัติเปนกะถินทานแท้ ถ้าผู้ภายหลังทำหักรานให้กะถินทานสาบสูญบัดนี้ ก็จะเปนครุโทษสืบ ๆ ไปเปนหนักหนา กว่าโทษที่ว่าทานทำมาแต่ก่อนผิดนั้น แลจะเชื่อเอาคำพระธรรมราชมุณีพุทธาจารย อันจะเลิกซึ่งกะถินทานให้ขาดกะถินจิวรลาภของสงฆเปนอันมาก แลฝ่ายทายกก็จะขาดบุญที่จะได้ถวายกะถินทาน ดูจหนึ่งทำลายล้างพระเจดียถานและพระสาศนา เปนมหันตโทษอันใหญ่หลวงนัก จะเชื่อเอาถ้อยคำนั้นมิได้[60]

แต่ประเด็นสำคัญที่เกี่ยวเนื่องกับการปกครองคณะสงฆ์โดยตรงคือ พฤติกรรมของพระธรรมราชมหามุนีและพวกตามที่ระบุมานั้น แสดงถึงการไม่เคารพสมเด็จพระสังฆราช ซึ่งทรงแต่งตั้งโดยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๗ ปรากฏข้อความดังนี้

อนึ่งเหนว่าพระธรรมราชมุณีพุทธาจารยหาเปนสุภาพวิไนยธรแท้ไม่ มิได้อยู่ในบังคับบันชาสมเดจ์พระสังฆราชผู้เถ้าอันเปนครู มีพระวัดษาทรงพระวิไนยสันทัด ซึ่งทรงพระกรรุณาโปรดตั้งไว้เปนพญาสงฆสำหรับพิภากษาพระวิไนย *แลหักรานผู้เถ้าผู้แก่ให้ไนยแก่พระญาณวิริยผู้เปนศิษยตน นำเอาเนื้อความกิจสงฆเข้ามาถวายพระพร แลอุดหนุนถ้อยคำเอาโทษอันเปนครุกรรมเข้ามาติดแปดไว้ในพระราชถาน นี่หากว่าสมเดจ์พระสังฆราชแลราชาคณะผู้*

---

[60] การเน้นข้อความเป็นของผู้เขียน

ใหญ่ผู้น้อย ยั่งยืนในพระวินัยถวายพระพรขัดไว้จึ่งพ้นโทษ หาไม่ก็จะพลอยแปดปนด้วยอะกุศลโทษอันใหญ่หลวงเนือง ๆ ไปกว่าจะสิ้นพระสาศนามิชอบนัก[61]

ฝ่ายพระพุทธาจารยนั้น ก็ไปเป็นอะธิการวัดนาก ได้รับกะถินทานถึงสองปีสามปีแล้วๆ กลับเข้าด้วยพระธรรมราชมุณีว่าไม่ได้เล่า ก็เหนว่าพระพุทธาจารยเปนภิกษุมายาอักะตัญญูมิได้รู้พระคุณครูอาจารยแห่งตนๆ จะรู้พระธรรมวินัยมีบุญขึ้นทั้งนี้ ก็เพราะน้ำลายอายลิ้นสมเดจ์พระสังฆราช ***ชอบจะเจบร้อนบูชาสำมาคาระวะเปนอันดีจึ่งจะควร นี่ประพฤฒิอักะตัญญูอุดหนุนพระธรรมราชมุณีเข้าเปนพักพวกต่อสู้สมเดจ์พระสังฆราชผู้เปนครูของตน ต่อแย้งถุ่งเถียงให้ได้ความอายอัประหยศในท่ามกลางบริษัษฉนี้*** *. . . .อันฝ่ายพระพุทธาจารยเปน* ***มหาอักะตัญญูตรงตัว*** *ถ้ามิได้คิดกลับหาความชอบเลย จะดื้อดึงอยู่ด้วยทุษฐิมานะเหนโทษนั้น ดูจมุสิละมานพอันเรียนศิลปสาศพิณแต่สำนักนิคุติลาจารย แล้วอักะตัญญูกลับสู้อาจารยหนึ่งดุจเทวะทัดวานรเปนอักะตัญญูเหยียบหลังพระโพธิสัตวานรอันมีพระคุณ ให้หลังหักนั้น*

แลเหตุเปนคุรุกรรมใหญ่หลวงลามกมาถึงพระราชถานทั้งนี้ ***เพราะพระธรรมราชมุณีพระพุทธาจารยพระญาณวิริย ไม่มีสำมาคาระวะต่อสมเดจ์พระสังฆราชผู้เถ้า อันทรงพระกรรุณาโปรดตั้งขึ้นไว้ให้เปนที่ไหว้ที่บูชาปฤกษาพระวินัยทั้งปวง ถ้าพระธรรมราชมุณีพระพุทธาจารยพระญาณวิริยมีสมาคาระวะดูจหนึ่งถ้อยคำปติญาณ ว่าจะเอาสมเดจ์พระสังฆราชเปนที่ปฤกษาแล้วในเนื้อความในสังฆกิจ ฝ่ายพระพุทธจักรจะเข้ามาแปดปนราชอาณาจักรได้ ก็จะสูญสงบอยู่แต่ในสมณกิจเปนสิทธิตัดสินสำเรจ์ในสมเดจ์พระสังฆราช*** *แลพระธรรมราชมุณีพระพุทธาจารยพระญาณวิริยะทำบังอาจ์หากลัวเกรงไม่ จึ่งเกิดเนื้อความมากมายทั้งนี้มิสมควรนักหนา*[62]

จากความดังกล่าวมา จะตีความว่าการกระทำของพระธรรมธีรราชมุนีและพวกเป็นการทำสังฆเภท ซึ่งเป็นการละเมิดอาบัติสังฆาทิเสส อันถือว่าเป็นอาบัติหนักอย่างหนึ่งก็ได้ แต่ความในกฎพระสงฆ์ให้น้ำหนักความผิดดังกล่าวหรือประนามการกระทำผิดอาบัติไว้น้อยกว่าการไม่เคารพต่อประมุขสงฆ์ การหลบหลู่พระเกียรติยศสมเด็จพระสังฆราช และการอกตัญญูของบรรดาลูกศิษย์สมเด็จพระสังฆราช เหตุผลหลักอยู่ที่การไม่เคารพเชื่อฟังสมเด็จพระสังฆราชซึ่งพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงแต่งตั้งให้เป็นประมุขสงฆ์ การไม่เชื่อฟังเช่นนี้แสดงถึงการไม่ยอมรับพระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์ ความสำคัญของเหตุการณ์ครั้งนี้สามารถทำความเข้าใจได้โดยพิจารณาจากสภาพการณ์คณะสงฆ์ในปลายรัชสมัยสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี และเหตุการณ์หลังจากการพ่ายแพ้ในที่ประชุมสงฆ์ของพระธรรมธีรราชมุนีและพวก ซึ่ง ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา*** กล่าวถึงเหตุการต่อเนื่องหลังจากคณะสงฆ์ได้ระงับอธิกรณ์โดยฝ่ายพระธรรมธีรราชมุนีและพวกเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ว่า ราชบุรุษนำเอาคำปรึกษาของพระราชคณะขึ้นกราบบังคมทูล สมเด็จพระเจ้า

---

[61] การเน้นข้อความเป็นของผู้เขียน

[62] การเน้นข้อความเป็นของผู้เขียน

อยู่หัวทั้งสองพระองค์ทรงพระพิโรธแก่พระพุฒาจารย์ว่าเจรจาอวดรู้กว่าผู้ใหญ่ ดำรัสให้ถอดออกเสียจากพระราชคณะ และสมเด็จพระสังฆราชจึงตรัสประกาศเป็นมหาอกัญญู มิได้นับถือถ้อยคำชีต้นอาจารย์ของตนไปเข้าด้วยพวกวัดหงส์ ส่วนพระธรรมธีรราชมหามุนีนั้น ครั้นอยู่มาก็ถูกพระปลัดจันทร์ซึ่งเป็นปลัด (ฐานานุกรม) ของพระรัตนมุนีแก้ว (ซึ่งสึกออกไปเป็นพระอาลักษณ์) ยกฟ้องต่อสมเด็จพระสังฆราชว่า เดิมพระธรรมธีรราชมหามุนีถวายพระพรสมเด็จพระเจ้าแผ่นดินห้ามมิให้พระสงฆ์รับวัตถุปัจจัย แต่ตัวเองกลับเอาผ้าสำน ซึ่งทรงถวายเป็นของบริขารเครื่องยศไปขายแก่พระศุภรัตถี พระศุภรัตถีซื้อไว้แปดตำลึง สมเด็จพระสังฆราชจึงให้ราชบุรุษกราบบังคมทูล ทรงพระกรุณาดำรัสให้พระยาพระเสด็จเป็นตระลาการชำระคดี พิจารณาสืบสวนได้ความเป็นสัตย์สมคำฟ้อง ทรงพระพิโรธดำรัสให้สมเด็จพระสังฆราชพิพากษาโทษพระธรรมธีราชมหามุนี ลงทัณฑกรรมให้ขนทรายห้าร้อยตระกร้า แล้วให้ถอดเสียจากที่ ให้ลดลงมาเป็นพระธรรมไตรโลก[63]

อาจกล่าวได้ว่า ความแตกร้าวกันครั้งนี้ก็คือความไม่ลงรอยกันและการประลองกำลังกันระหว่างอดีตสมเด็จพระสังฆราชในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรีซึ่งถูกลดยศตำแหน่งให้แผ่นดินปัจจุบัน กับสมเด็จพระสังฆราชที่สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีถอดยศและได้รับแต่งตั้งขึ้นใหม่ในแผ่นดินพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ รัชกาลที่ ๑ นั่นเอง ในการแตกแยกดังกล่าวสะท้อนให้เห็นอย่างเด่นชัดว่ามีพระสงฆ์บางกลุ่มไม่ให้ความนับถือต่อองค์สมเด็จพระสังฆราช ซึ่งแต่งตั้งโดยพระมหากษัตริย์ และนัยสำคัญของเหตุการณ์ก็คือ เท่ากับมีผู้ไม่ยอมรับพระราชอำนาจขององค์พระมหากษัตริย์ด้วย นัยหลังนี้ดูจะมีความสำคัญมากกว่าประเด็นพระธรรมวินัย เพราะมีการกล่าวซ้ำหลายครั้งหลายหนว่ากลุ่มพระธรรมราชมหามุนีไม่เคารพต่อสมเด็จพระสังฆราชอันทรงพระกรุณาแต่งตั้งไว้เป็นพญาสงฆ์ ดังนั้น เพื่อค้ำจุนอำนาจสมเด็จพระสังฆราชที่ทรงแต่งตั้งขึ้นไว้ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ จึงทรงระบุไว้ในบทพระราชกำหนดอย่างชัดเจนว่า

> *แต่นี้สืบไปเมื่อหน้า ห้ามอย่าให้พระสงฆราชาคณะผู้ใหญ่ผู้น้อย ให้อธิการรามัญอธิการลาวอันดับทั้งปวง แลสังกะรียธรรมการราชบัณดิษ ข้าทูลอองทุลีพระบาททั้งปวงเอาเนื้อความสงฆอันวิวาทกันด้วยกิจพระวินัย ดูจหนึ่งพระธรรมราชมุณีพระพุทธาจารยพระญาณวิริยมาถวายพระพรครั้งนี้ เอากราบทูลพระกรรุณา ให้หม่นหมองพระไทยเปนอันขาดทีเดียว แลให้ทูลแก่สมเดจ์พระสังฆราชราชาคะณะอธิการอันดับ **ให้มอญลาวทังปวงฟังบังคับบันชาสมเดจ์พระสังฆราชผู้เดียว** ถ้าแลเปนเนื้อความมะหันตโทษค่องเข้ามาในราชอาณาจักร จำเปนจทูล ก็ให้เอาปฤกษาด้วยข้าทูลอองทุลีพระบาทผู้ใหญ่ผู้น้อยนักปราชญราชบัณดิษ ให้พร้อมกันควรทูลแล้วจึ่งให้กราบทูลพระกรรุณา. . .*[64]

---

[63] ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒***. อ้างแล้ว, หน้า ๒๓๗.

[64] การเน้นข้อความเป็นของผู้เขียน

เหตุการณ์ครั้งนี้มีผลสำคัญกิจการคณะสงฆ์ ๒ ประการคือ (๑) ทำให้มีการแยกคดีความทางศาสนาออกเป็นสองส่วนชัดเจน กล่าวคือ คดีความซึ่งเป็นเรื่องภายในคณะสงฆ์เอง กับคดีความซึ่งคาบเกี่ยวและมีผลกระทบต่อพระราชอาณาจักร พระราชกำหนดระบุว่าเรื่องภายในคณะสงฆ์ให้พระสงฆ์ดำเนินการเองเป็นการภายใน ส่วนเรื่องซึ่งคาบเกี่ยวกับพระราชอาณาจักร เมื่อปรึกษากันเห็นสมควรจะกราบทูลให้ทรงทราบจึงให้นำมากราบทูล (๒) มีพระราชกำหนดระบุไว้อย่างชัดเจนถึงอำนาจของสมเด็จพระสังฆราชว่า ให้สมเด็จพระสังฆราชทรงมีอำนาจสูงสุดในการปกครองตัดสินคดีความที่เป็นเรื่องในคณะสงฆ์

กบฏวังหน้าและการควบคุมคณะสงฆ์โดยฝ่ายอาณาจักร

ปีจุลศักราช ๑๑๔๕ ปีเถาะเบญจศก (พ.ศ. ๒๓๒๖) จัดเป็นปีที่มีการออกกฎพระสงฆ์มากข้อที่สุด กล่าวคือ มีการออกกฎพระสงฆ์ถึง ๖ ข้อ ในจำนวนนี้มีกฎพระสงฆ์ที่ออกในวันเดียวกัน ๓ ข้อคือ ข้อ ๔ ข้อ ๘ ข้อ ๖ อย่างไรก็ตาม มีกฎพระสงฆ์ ๓ ข้อที่แม้ไม่ได้ออกในวันเดียวกันแต่มีความเกี่ยวเนื่องกันคือ กฎพระสงฆ์ข้อ ๒ (ออกเมื่อวันจันทร์ขึ้น ๖ ค่ำ เดือน ๖) ข้อ ๓ (ออกเมื่อวันพฤหัสบดี ขึ้น ๘ ค่ำเดือน ๖) และข้อ ๔ (ออกเมื่อวันอาทิตย์ขึ้น ๑๕ ค่ำเดือน ๘)

ความในกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ และ ๓ ทำให้เราทราบว่า มีกบฏเกิดขึ้นในแผ่นดินพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ดังความในกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ ที่ระบุไว้ว่า

> *อนึ่งเหตุไอ้เมืองไอ้เกิดไอ้เหลือไอ้มา ผู้พวกประทศร้ายแผ่นดินทั้งนี้แต่พื้นเปนเณรใหญ่ แลให้ราชาคณะจัดแจงดู ถ้าสามเณรรูปใดมีอายุศมควรจะอุประสมบทแล้ว ก็ให้บวดเข้าร่ำเรียนคันฐุระวิปัศนาธุระ อย่าให้เที่ยวไปมาเรียนความรู้อิทธิฤทธิให้ผิดทุระทั้งสองไป น้ำใจก็จะกำเริบได้เพื่อนฝูงแล้วจะคบกันทำร้ายแผ่นดินดุจครั้งนี้ ถ้าแลสามเณรรูปใดอายุศมถึงอุประสมบทแล้วมีได้บวด เที่ยวเล่นโว้เว้อยู่ จับได้จะเอาตัวสามเณรแลซีต้นอาจารยญาติโยมเปนโทษจงหนัก*

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ กล่าวถึงเหตุแห่งการออกพระราชกำหนดข้อนี้ไว้ว่า

> *แลภิกษุสงฆทุกวันนี้ละพระวินัยบัญญัติเสีย มิได้ระวังตักเตือนสั่งสอนกำชับว่ากล่าวกัน ครั้นบวดเข้าแล้วก็มิได้ให้ศิษยอยู่นิไสยในหมู่คณะสงฆครูอุประฌาอาจารยก่อน ละให้เที่ยวไปโดยอำเพอใจแต่รูปหนึ่งสองรูปสามรูปไปตั้งซุ่มซ่อนอยู่ทำมารยารักษาศีลภาวะนา **ทำกิริยาให้คนเลื่อมใสนับถือสำแดงความรู้วิชาอวดอิทธิฤทธิ เปนอุตริมนษธรรมเปนกลโกหก ตั้งตัวว่าผู้มีบุญว่าพบคนวิเสศมีวิชามาแต่ถ้ำแต่เขาคิดจะเอาพวกเพื่อนชิงเอาราชสมบัติ ทำให้แผ่นดินแลพระสาสนาจุลาจล ประดุจหนึ่งไอ้ดาไอ้รอดไอ้เมืองไอ้เกิดไอ้ภักไอ้โกหกทั้งนี้แต่พื้นเอาผ้ากาษาวะภัดคลุมตัวไว้ในพระสาศนา ชวนกันคิดอุบายกลโกหกอวดอิทธิฤทธิคิดเอาราชสมบัติ แลไอ้อีมีชื่อทั้งปวงที่มีโทษาพยาบาทแลโลภเจตนาหาปัญามิได้ ก็มีน้ำ***

ใจกล้าขึ้นเข้าเปนพักพวกชวนกันทำประทศร้ายแผ่นดินถึงสามาท ครั้งนี้หากว่าพระบรมโพทธิสมภารล้ำเลิศประเสริฐสามาท อนึ่งเทพยุดาตามพิบาระรักษาก็บันดาลให้หาอันรายมิได้ จะมีผู้ใดกราบทูลพระกรรุณาถวายเหตุ ไอ้มีชื่อผู้ประทศร้ายหามิได้ ไอ้มีชื่อประทศร้ายก็ตายทั้งสอง ประหนึ่งจะมิดลับไปแล้วก็บันดาลมิให้หนีพ้นจากข่าย พระปรีชาเทพยุดาก็ดลด้วยพระสุบินนิมิตร ให้ทรงพระพินิจด้วยกำลังพระปัญา ก็ได้ตัวไอ้มีชื่อแลพักพวกผู้ประทศร้ายเปนสัจประจักแจ้งแก่ข้าทูลอองทุลีพระบาททั้งปวงแลสัตรูอันใหญ่หลวงประดุจล่มโลกยทำลายล้างพระสาศนาเสียทั้งนี้

จากความที่ยกมา พบว่า มีการระบุเหตุการณ์และตัวผู้กระทำความผิดไว้หลายคนด้วยกัน กล่าวคือ ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ ที่กล่าวถึงเหตุการณ์กบฏโดยตรง ปรากฏชื่อผู้ก่อการกบฏ ๖ คนคือ ไอ้ดา ไอ้รอด ไอ้เมือง ไอ้เกิด ไอ้ภัก ไอ้โก ส่วนกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ ระบุชื่อกบฏ ๔ คนคือ ไอ้เมือง ไอ้เกิด ไอ้เหลือ ไอ้มา รวมชื่อที่ระบุถึงในกฎพระสงฆ์จำนวน ๘ คน ในจำนวนนี้ สี่คนคือไอ้เมือง ไอ้เกิด ได้เหลือ และไอ้มา เป็นเณรใหญ่อายุเกิน ๒๐ ปีแต่ไม่ยอมบวชเป็นภิกษุ จากความในกฎพระสงฆ์ทำให้เรารู้ว่าบรรดาคนเหล่านี้ได้อวดตัวว่าเป็นผู้วิเศษมีอิทธิฤทธิ์แล้วชักชวนกันก่อการกบฏ

พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑ ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค) และ ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา*** กล่าวไว้ตรงกันว่า ปีจุลศักราช ๑๑๔๕ ปีเถาะเบญจศก (พ.ศ. ๒๓๒๖) มีอ้ายบัณฑิต ๒ คนมาแต่เมืองนครนายก อวดตัวว่ามีความรู้ล่องหนหายตัวได้ มาอาศัยอยู่กับเอี้ยงนายวิเสทปากบาตรหลายวัน แล้วคบคิดกับขุนนางหลายนาย มีพระยาอภัยรณฤทธิ์เป็นต้นกับเอี้ยงนายวิเสทปากบาตรในพระราชวังบวรฯ ครั้นถึงวันศุกร์ เดือน ๕ แรม ๒ ค่ำ เวลาเช้า พวกหญิงวิเสทวังหน้าขนกระบุงข้าวทรงบาตรเข้าไปถึงประตูวังหน้า เอี้ยงนายวิเสทปากบาตรเป็นต้นคิดแต่งตัวอ้ายบัณฑิตทั้ง ๒ ปลอมเป็นหญิงถือดาบซ่อนไว้ในผ้าห่ม แล้วพาเข้าไปในพระราชวังบวรฯ ขึ้นไปแอบอยู่ ๒ ข้างพระทวารพระราชมณเฑียรทางที่จะเสด็จลงทรงบาตร คอยจะทำร้ายสมเด็จพระอนุราชาธิราช กรมพระราชวังบวรสถานมงคล แต่ด้วยเดชะพระบารมีบุญญาภินิหาร เวลานั้นหาเสด็จลงทรงบาตรทางพระทวารมุขนั้นไม่ เทพยดาบันดาลให้พระราชดำริจะลงมาเฝ้าสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ณ พระราชวังหลวง จึงเสด็จทางพระทวารข้างหน้า แล้วเสด็จมายังพระราชวังหลวง แต่เช้าก่อนทรงบาตร อ้ายบัณฑิต ๒ คนจึงไม่ได้โอกาสที่จะทำร้าย แต่นางพนักงานเฝ้าที่พบเข้าตกใจกลัว อ้ายบัณฑิตทั้งสองคนจึงไล่นางเฝ้าที่ลงมา และไล่เอาดาบฟันศรีษะขุนหมื่นกรมวังคนหนึ่งตาย ขณะนั้นมีผู้วิ่งมากราบทูลให้ทรงทราบ สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและพระอนุราชาธิราชเสด็จประทับอยู่ท้องพระโรง ครั้งทรงทราบจึงดำรัสให้ข้าราชการทั้งปวง และตำรวจทั้งพระราชวังหลวงและพระราชวังหน้าล้อมจับมาได้ซักถาม อ้ายกบฏให้การซัดพวกเพื่อนที่ร่วมคิดกบฏด้วยกันเป็นอันมาก ถูกข้าราชการวังหลวงและวังหน้าหลายนาย มีพระยา

อภัยรณฤทธิ์เป็นต้น จึงให้ลงพระราชอาญาโทษประหารชีวิตอ้ายบัณฑิตทั้งสองคนกับพวกเพื่อนชายหญิงทั้งหมด[65] เหตุการณ์นี้เกิด ๑๙ วันก่อนออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๒ และก่อนออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ เป็นเวลา ๒๑ วัน

เหตุการณ์นี้ทำให้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงออกกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ เพื่อกำกับพระราชคณะและการปกครองสงฆ์ กฎพระสงฆ์ข้อ ๓ กล่าวตำหนิพระราชาคณะเจ้าอธิการ และฝ่ายฆราวาสว่า

> *เพราะเหตุพระสงฆราชาคณะอธิการผู้ใหญ่ผู้น้อย มิได้เอาใจใส่ตักเตือนว่ากล่าวตามพระวินัยบัญญัติ ละให้สงฆศิษยสานุศิษยไปเที่ยวซุ่มซ่อนทำกลโกหกคบค้ากันทำร้ายแผ่นดินแลพระสาศนา ฝ่ายฆราวาษข้าทูลอองทุลีพระบาทผู้ใหญ่ผู้น้อยก็ละเมินเสียมิได้เอาใจลงระวังรักษา ให้ไอ้อีมีชื่อผู้สัตรูเข้ามาทำอันตรายถึงในพระราชฐาน เปนอุประจานใกล้สมเดจ์พระพุทธิเจ้าอยู่หัวฉนี้*

กฎพระสงฆ์ระบุโทษไว้ว่า *"ถ้าจะว่าตามโบราณราชกำหนดกฎหมาย ฝ่ายสมณฆราวาษมิได้พ้นจากมหันตะโทษอันจะพินาศฉิบหาย แต่หากทรงพระกรุณายกโทษไว้เพราะเหตุยังมิได้มีพระราชกำหนดกฎหมายก่อนจึ่งงดไว้ ให้ลงพระราชอาชญาแก่ไอ้อีมีชื่อผู้ประทศร้ายแผ่นดินแลพักพวกโคดิญาติกาถึงสิ้นชีวิตรตามพระไอยการแล้ว"* เหตุผลในการออกพระราชกำหนดมี ๒ ประการคือ เหตุผลทางพระวินัย ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับการอวดอุตริมนุสสธรรมของพระสงฆ์อันเป็นอาบัติหนักขั้นปาราชิกประการหนึ่ง และเหตุผลด้านความมั่นคงของรัฐ ซึ่งปรากฏอย่างเด่นชัดมากในพระราชกำหนดข้อนี้ ดังจะพบว่าพระราชกำหนดที่ออกมาได้ระบุข้อที่พระราชาคณะและเจ้าอธิการทั้งหลายจะต้องปฏิบัติไว้อย่างชัดเจนกว่ากฎพระสงฆ์ข้ออื่นใดทั้งสิ้น กล่าวคือ

> *แต่นี้สืบไปเมื่อหน้า ให้พระราชาคณะจัดแจงตั้งแต่งภิกษุสงฆสามเนร บันดานอกกรุงในกรุงแขวงจังหวัด หัวเมืองเอกเมืองโทตรีจัตวา ให้เปนราชาคะณะแลอธิการ ให้มีตราตั้งแต่เปนอักษรชื่ออารามเปนอักษรขอมสำหรับตัว ประจำที่ราชาคณะเจ้าอธิการทุกตำแหน่งทุกอาราม ถ้าแขวงใดเมืองใดพระสงฆมาก วัดหนึ่งให้มีอธิการหนึ่งอันอับเก้ารูปสิบรูปขึ้นไป ถ้าพระสงฆน้อยอารามหนึ่งให้มีอธิการหนึ่งอันดับสี่ห้ารูปขึ้นไป. . .*
>
> *ถ้าแลพระสงฆแลสามเณรแขวงจังหวัดเมืองเอกโทตรีจัตวา จะมีศรัทธาเที่ยวเข้ามาร่ำเรียนคันฐธุระวิปัศนาธุระแลสมณกิจประการใด ก็ให้เขียนฉายาแลชีต้นแลพระวะชาแลชื่ออุประฌาอาจารย ตีตราราชาคณหัวเมืองนั้นๆ มาเปนสำคัญ จะอยู่อารามใดเมืองใดก็ดี ให้เอาหนังสือแลตราสำคัญนั้นแจ้งแก่ราชาคณะเจ้าอธิการในกรุง ถ้าแลราชาคณะอธิการในกรุงเหนหนังสือแลตราสำคัญแล้ว จึ่งให้รับไว้ร่ำเรียนคันฐธุระวิปัศนาธุระตามกิจ*

---

[65] ดูใน เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค), ***พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑***. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๔๕), หน้า ๒๐. และ ***พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม ๒***. อ้างแล้ว, หน้า ๒๔๐.

ถ้าแลฝ่ายพระสงฆสามเณรณะกรุงเทพมหานครแขวงจังหวัดอารามใดๆ ศรัทธาจะใคร่เที่ยวไปจำพระวสาเล่าเรียนคันฐธุระวิปัศนาธุระ ณะแขวงจังหวัดหัวเมืองเอกเมืองโทเมืองตรีเมืองจัตวานั้น ก็ให้มีหนังสือสัญาชื่อตัวแลวสาชื่ออุประฌาอาจารยแลอาราม ตีตราราชาคณะเจ้าอธิการณะกรุงเปนสำคัญไปแจ้งแก่เจ้าอารามเจ้าคณะแขวงจังหวัดหัวเมือง ๆ ใดแจ้งหนังสือสัญาตราสำคัญแล้ว จึ่งรับตัวไว้ให้เล่าเรียนตามกิจพระวิไนย อาการดั่งนี้แม้นจะชั่วแลดีจะได้สืบสาวรู้ง่าย อนึ่งก็เปนที่คำนับรู้จักเค้ามูลแห่งกัน จะได้กระทำสงฆกำม์อุโบสถกรรมด้วยกันเปนอันดี หาความรังเกียดแก่กันมิได้

แลให้พระราชาคณะเจ้าหมู่เจ้าคณะอธิการ แลกรมการหัวเมืองเอกโทตรีจัตวา นายอำเพอแขวงจังหวัดทั้งปวงกำชับว่ากล่าวสอดแนมระวังระไว ดูหมู่คณะในแว่นแคว้นแขวงจังหวัดวัดวาอารามบันดาขึ้นแก่ตน อย่าให้มีคนโกหกมารยาคิดทำร้ายแผ่นดินแลพระสาศนาให้จุลาจลดุจครั้งนี้ได้เปนอันขาดทีเดียว ห้ามอย่าให้อนาประชาราษฎรทั้งปวงนับถือคบค้าประนิบัดไอ้โกหกแม้นถึงพวกไอ้โกหกจะคบคิดกันทำประทศร้ายสักเท่าใดก็ไม่สำเรจ แต่จะภากันตายพินาศฉิบหายสิ้นโคตเผ่าพันธุ์เปนอันรายไปเอง ถ้าแลผู้ใดรู้เหนว่าไอ้เหล่าร้ายคิดกลโกหกมารยาแล้ว แลมิได้จับกุมว่ากล่าวบอกให้กราบทูลพระกรรุณา ละเมินเสียให้มีคนโกโหกมารยาประทศร้ายแผ่นดินขึ้นในแขวงจังหวัดบ้านเมืองประเทศ วัดวาอารามคามนิคมแห่งใดๆ จะเอาเจ้าคณะเจ้าอาราม เจ้าอธิการ เจ้าเมืองเจ้าบ้านแขวงจังหวัดประเทศนั้นๆเปนโทษกระบถ

กฎพระสงฆ์ข้อนี้กำหนดมาตรการควบคุมคณะสงฆ์ทั่วพระราชอาณาจักรอย่างชัดเจน โดยระบุให้พระราชาคณะจัดแจงตั้งแต่งภิกษุสงฆ์สามเณร บรรดานอกกรุงในกรุงแขวงจังหวัด หัวเมืองเอกเมืองโทตรีจัตวา เป็นราชาคณะและอธิการให้มีตราตั้งลายลักษณ์อักษรชื่ออารามเป็นอักษรขอมประจำตัวราชาคณะเจ้าอธิการทุกตำแหน่งทุกอาราม ทั้งระบุชัดเจนว่าวัดใดควรจะมีเจ้าคณะอธิกาจำนวนเท่าใด ทั้งนี้ก็เพื่อควบคุมพระภิกษุสามเณรที่จะเดินทางจากที่หนึ่งไปยังที่หนึ่ง กล่าวคือ เมื่อพระภิกษุสามเณรจากหัวเมืองจะเดินทางเข้าไปศึกษาคันถธุระวิปัสสนาธุระในเมืองหลวง *"ก็ให้เขียนฉายาแลชีต้นแลพระวะษาแลชื่ออุประฌาอาจารย ตีตราราชาคณหัวเมืองนั้นๆ มาเปนสำคัญ"* จะอยู่อารามใดเมืองใด ให้เอาหนังสือและตราสำคัญนั้นแจ้งแก่ราชาคณะเจ้าอธิการในกรุง เมื่อราชาคณะอธิการในกรุงเห็นหนังสือและตราสำคัญแล้ว จึงให้รับไว้ร่ำเรียนคันถธุระวิปัสสนาธุระตามกิจ

หรือพระภิกษุสามเณรจากเมืองหลวงจะเดินทางไปศึกษาตามหัวเมืองต่าง ๆ ก็ให้ "มีหนังสือสัญญา" ที่ระบุชื่อตัว พรรษา อุปัชฌาย์ อาจารย์ และชื่ออาราม *"ตีตราราชาคณะเจ้าอธิการณะกรุงเปนสำคัญไปแจ้งแก่เจ้าอารามเจ้าคณะแขวงจังหวัดหัวเมือง ๆ ใดแจ้งหนังสือสัญาตราสำคัญแล้ว จึ่งรับตัวไว้ให้เล่าเรียนตามกิจพระวิไนย"*

กฎพระสงฆ์ที่ระบุแบบแผนแห่งการปฏิบัติชัดเจนเช่นนี้มิได้ปรากฏในข้ออื่นใด อย่างไรก็ตาม กฎพระสงฆ์ข้อ ๒ ก็ได้ระบุวิธีที่จะควบคุมภิกษุสามเณรไว้ในตอนท้ายคือ ให้สามเณรผู้มีอายุเกิน ๒๐ ปีบวชเป็นพระภิกษุในทันที ส่วนในกฎพระสงฆ์ข้อ ๔ ปรารภว่า

> *แลภิกษุสามเณรทุกวันนี้ ลางบางบวดเข้าแล้วก็มิได้ประนิบัติตามทุระทังสองเปนภิกษุโลเลละบุรุษความเพียนนั้นเสีย ๆ ประโยชนไปในชาตนี้ชาตหน้า เอาแต่กาษาวะภัตรเปนที่พึ่ง เพื่อจะเอาแต่ความสะบายให้บริบูรรณกายเนื้อหนัง ดุจพระพุทธฎีกาตรัสว่าเหมือนโคแลกระบือ เกิดมาแต่จะบริโภคอาหารให้จำเริญแต่เนื้อหนัง จะได้จำเริญศีลสมาธิปัญานั้นหามิได้ แล้วก็มิได้อยู่ในนิไสยอุประฌาอาจารยๆ ก็เมินเสียมิได้กำชับว่ากล่าวให้ประพฤติแต่ตามอำเพอใจ มิได้ร่ำเรียนเอาธุระอันใดที่จะห้ามจิตรบาป ก็ชวนกันกระทำอะกุศลหยาบช้าทำร้ายแผ่นดินแลพระสาศนาให้เส้าหมองฉนี้มิควรนักหนา*

แม้ข้อความนี้จะกล่าวถึงการเอาแต่ความสุขสบายทางเนื้อหนังของภิกษุสามเณรและการไม่ใส่ใจดูแลตรวจตาของพระเถระชั้นปกครอง แต่ก็มีการเท้าความถึงเหตุการณ์กบฏอยู่ด้วย ได้แก่ ความที่ว่า ภิกษุสามเณรลางบาง *"มิได้ร่ำเรียนเอาธุระอันใดที่จะห้ามจิตรบาป ก็ชวนกันกระทำอะกุศลหยาบช้าทำร้ายแผ่นดินแลพระสาศนาให้เส้าหมองฉนี้"* และมาตรการที่ประกาศออกมาในกฎข้อ ๔ นี้ก็ระบุสิ่งที่จะต้องปฏิบัติอย่างเป็นรูปธรรมอย่างยิ่งคือ

> *แล้วให้พระราชาคณะเจ้าคณะอะธิการ ทำบาญชียหางว่าวภิกษุสามเณรฝ่ายคันถุระวิปัศะนาธุระ ส่งให้สังกะรีธรรมการกราบทูลพระกรรุณา จะได้ทรงพระราชศรัทธาบำเพ็งพระราชกุศล แลให้พระราชาคณะเจ้าคณะอธิการสังกะรีธรรมการกำชับว่ากล่าวพระภิกษุสามเณรให้เนืองๆ ถ้าภิกษุแลสามเณรองคใดกักขละหยาบช้าสอนยาก อุประฌาอาจารยจะว่ามิฟัง สั่งสอนเปนหลายครั้งแล้วมิได้ปรนิบัติตาม ให้กำจัดเสีย อย่าให้เข้าหมู่คณะได้เปนอันขาดทีเดียว พระสาศนาจึ่งจะรุ่งเรืองสืบไป*

การมีพระราชกำหนดให้ทำบาญชีหางว่าวพระสงฆ์ทั้งฝ่ายคันถุระและวิปัสสนาธุระมีนัยสำคัญเพราะกบฏที่กล่าวถึงในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ เป็นพวกที่ *"ซุ่มซ่อนอยู่ทำมารยารักษาศีลภาวะนา สำแดงความรู้วิชาอวดอวดอิทธิฤทธิ"* พระราชกำหนดข้อนี้จึงอาจเรียกได้ว่ามีจุดมุ่งหมายชัดเจนเพื่อควบคุมการปกครองคณะสงฆ์เพื่อไม่ให้มีผลกระทบต่อพระราชบัลลังก์ ความอ่อนไหวต่อพฤติกรรมของภิกษุสงฆ์เช่นที่กล่าวมานี้ไม่ใช่เรื่องประหลาด เพราะมีตัวอย่างมากมายในประวัติศาสตร์อยุธยาดังได้กล่าวถึงมาแล้ว

เรื่องนี้ทำให้เห็นความสำคัญพระภิกษุฝ่ายวิปัสสนาธุระอรัญญวาสีในบริบทของสังคมการเมืองไทยสมัยโบราณได้ดี ซึ่งน่าจะส่งผลต่อการกำหนดนโยบายด้านการศึกษาของคณะสงฆ์ในสมัยปฏิรูปการปกครองคณะสงฆ์ในสมัยหลังด้วย

บทสรุป

นิธิ เอียวศรีวงศ์ กล่าวว่า แต่เดิมนั้นคณะสงฆ์ดำรงอยู่ได้เนื่องจากอาศัยปัจจัยสองประการคือ พระราชอำนาจ และความสัมพันธ์ระหว่างสงฆ์กับชาวบ้าน[66] กฎพระสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ ๑ ถือเป็นภาพสะท้อนปัจจัยสำคัญสองประการที่ค้ำจุนพระพุทธศาสนาได้อย่างชัดเจนที่สุด ดังได้เห็นแล้วว่า กฎพระสงฆ์นั้นให้ไว้แก่บุคคลทั้งสองฝ่ายคือฝ่ายพระสงฆ์และฝ่ายฆราวาส ลักษณะที่ปรากฏนี้สะท้อนแนวพระราชดำริของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ เกี่ยวกับความเจริญและความเสื่อมของพระพุทธศาสนา กล่าวคือแนวพระราชดำริที่ว่า ฆราวาสมีส่วนเกี่ยวข้องกับความเจริญรุ่งเรืองหรือความเสื่อมของพระพุทธศาสนา ซึ่งกฎพระสงฆ์แต่ละข้อได้สะท้อนลักษณะแนวความคิดดังกล่าวนี้

ดังในกฎพระสงฆ์ข้อ ๓ มีข้อความกล่าวไว้ชัดเจนว่า *"พระศาสนาจะวัฒนาการตั้งไปได้อาศัยพระราชอาณาจักรสมเด็จพระมหากษัตริยาธิราชเจ้าผู้ทรงธรรม สมเคราะห์พระศาสนา"* แนวคิดเดียวกันนี้ปรากฏในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘[67] กฎพระสงฆ์ข้อนี้กล่าวถึงเรื่องราวการบำรุงพระศาสนาของกษัตริย์ในอดีตที่ประทับพระราชหฤทัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ มากที่สุด คือเรื่องพระเจ้าปรากรมพาหุมหาราช และเรื่องพระโพธิสัตว์เสวยพระชาติเป็นพระอินทร์ลงมาพร้อมกับพระมาตลีนิมิตรเป็นสุนัขและพรานสุนัขลงมาชำระพระศาสนาในขินกาลของพระกัสสปพุทธเจ้า ซึ่งสะท้อนว่า พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ทรงตระหนักว่าพระราชกรณียกิจของพระองค์จะมีส่วนสำคัญต่อความเจริญรุ่งเรืองแห่งพระศาสนาเพียงใด

ดังนั้นเมื่อทรงมีพระราชปรารภเหตุการณ์ต่าง ๆ เกี่ยวกับการละเมิดพระวินัยของพระภิกษุสงฆ์สามเณร เมื่อจะทรงตำหนิการกระทำนั้น ๆ ก็มิได้ทรงตำหนิพระสงฆ์แต่ฝ่ายเดียว เนื่องจากทรงเห็นว่าในการ

---

[66] นิธิ เอียวศรีวงศ์, "อนาคตขององค์กรสงฆ์." ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์และคณะ. ***มองอนาคต***. (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊พ จำกัด, ๒๕๓๖), หน้า ๑๑๕-๑๒๙ . ควรจะเสริม ณ ที่นี้ด้วยว่า พระราชอำนาจที่ผ่านระบบราชการปัจจุบัน แตกต่างจากพระราชอำนาจในอดีต พิจารณาจากกฎหมายพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๑ –๔ จะพบว่า พระมหากษัตริย์ทรงมีความรู้ด้านการพระศาสนาเป็นอย่างดี พระมหากษัตริย์ทรงใช้พระราชอำนาจโดยตรงในการควบคุมดูแลการปกครองคณะสงฆ์ การควบคุมดูแลพฤติกรรมของพระสงฆ์จึงดำเนินไปอย่างมีประสิทธิภาพ

[67] *"พระพุทธจักรแลพระราชอาณาจักรทั้งสองนี้อาไศรยกัน ฝ่ายพระสังฆเถราณุเถรอันรักษาพระพุทธจักรนั้น ระวังกันตรวจตรารักษาพระสาศนา มิให้เปนอันรายเคร้าหมอง ครั้นเหนว่าจะมีปาปะภิชุอันตราย แล้วว่ากล่าวยังกันให้ปฏิกษาโทษผิดแห่งกัน แล้วตัดสีนว่ากล่าวตามพระวินัย บำบัดรำงับโทษให้สงบมิได้มีลามกในพระสาศนา ถ้าเกิดพวกภิกชุโจรมากหนักเหลือกำลังจะว่ากล่าว รนร้อนชวนกันเข้ามาถวายพระพรพึ่งพระราชอาณาจักร ฝ่ายพระมหากระษัตร ผู้รักษาพระราชอาณาจักร ก็ช่วยอุปถัมภตามพระมหาเถราณุเถรผู้ร้อนรนรักษาพระพุทธสาศนาเปนประเพณีมาจำเดิมพระอรหันตเจ้าห้าร้อย. . ."*

ละเมิดศีลของพระสงฆ์ ไม่ว่าหนักหรือเบา ฆราวาสก็มีส่วนเกี่ยวข้องรับผิดชอบด้วยทั้งสิ้น ตัวอย่างเช่น ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๖ กรณีที่ภิกษุและสามเณรรับเงินทองของอันมิควรด้วยกิจพระวินัย สะสมทรัพย์สิ่งของ เที่ยวอาสารับใช้คฤหัสถ์และให้สิ่งของต่าง ๆ แก่คฤหัสถ์เพื่อจะให้เป็นประโยชน์จะให้เกิดลาภเลี้ยงชีวิต ก็ได้ตำหนิและประนามฝ่ายฆราวาสไว้ด้วยว่า ปราศจากปัญญาและให้กำลังแก่โจรปล้นทำลายพระศาสนา จึงมีพระราชกำหนดกฎหมายกำหนดไว้ว่า อย่าให้ถวายเงินถวายทองถวายนากแก้วแหวนแลสิ่งของอันมิควรแก่สมณะแก่ภิกษุสามเณร ห้ามถวายบาตรอย่างอื่นนอกจากบาตรเหล็กบาตรดิน นิมนต์ใช้สอยพระภิกษุสามเณร ให้ทำการศพ ให้นวดและทำยา ดูลักขณาดูเคราะห์ อย่าให้ฆราวาสทำตามใจภิกษุสามเณรอันกระทำผิดเป็นอันขาด

ในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘ ซึ่งกล่าวถึงการละเมิดสิกขาบทที่เป็นข้อห้ามสูงสุดของพระสงฆ์ไว้มาก ที่เป็นพระสงฆ์ระดับพระราชาคณะก็มีหลายรูป กฎพระสงฆ์ข้อนี้นอกจากบังคับพระสงฆ์ ไม่ให้คบหาสีกาที่มิใช่ญาติแล้ว ยังมีพระราชกำหนดว่า

> *ห้ามฝ่ายอุบาสีกาอย่าทำสนิจติดพันเปนโยม ให้ผ้าให้อามิตให้อาหารจำเพาะสมณะแลสามเณรด้วย ปราถนาเมถุณธรรมอันโทษหนักทำลายพระสาศนา ให้ตั้งใจศรัทธาถวายทานเปนสงฆอย่าจำเพาะ ถ้าจำเพาะถวายเปนบุกขะลิกด้วยศรัทธาว่าเธอทรงศิลทรงธุดงคะคุณทรงบริยัติคุณ แลจะไปถวายถึงอารามนั้นให้ไปในเวลาเช้าจนเที่ยง ห้ามอย่าให้เข้าไปถวายในกุฎีแลนั่งในที่ลับที่กำบัง ให้นั่งนอกกุฎีในที่แจ้ง มีเพื่อนสีกากันรู้เหนเปนหลายคน แลฝ่ายสมณะสามเณรผู้จะรับทานนั้นอย่าให้นั่งรับในกุฎีที่กำบัง ให้มีเพื่อนพรหมจารียกันออกมานั่งในที่แจ้งรับไทยทานตามศรัทธาสำเรจ์แล้ว อย่าอยู่ช้าสนทนาไถ่ถามอรรถธรรม์ที่สงไสย แต่ภอควรแล้วให้สีกาไปเสียจากอาราม แลห้ามทังสองฝ่ายอย่าให้ถวายแก้วแหวนเงินทองต่อมือจำเพาะหน้ารักษาไว้เอาใจไปยินดีด้วยแก้วแหวนเงินทองนั้นเปนอันขาดทีเดียว*

เราจะพบเห็นได้ทั่วไปในกฎพระสงฆ์ว่า ในแต่ละข้อมีบทลงโทษแก่ฆราวาสที่เกี่ยวข้องกับพระสงฆ์ที่ละเมิดพระวินัยด้วย ตัวอย่างเช่น กฎพระสงฆ์ข้อ ๓ ระบุโทษผู้ปล่อยปละละเลยให้เกิดคนโกหกมารยาประทุษร้ายแผ่นดินว่า *"จะเอาเจ้าคณะเจ้าอารามเจ้าอธิการ เจ้าเมืองเจ้าบ้าน เจ้าแขวงจังหวัดประเทศนั้น ๆ เปนโทษกระบถ"* กรณีกฎพระสงฆ์ข้อ ๕ ภิกษุสงฆ์ต้องอาบัติปาราชิกแล้วปกปิดโทษเข้าทำสังฆกรรมร่วมกับสงฆ์ให้พระศาสนาเศร้าหมอง *"จะเอาตัวเปนโทษถึงสิ้นชีวิตร แล้วให้ริบราชบาทเมี่ยนตีโบยญาติโยมจงหนัก"* หรือในกฎพระสงฆ์ข้อ ๘ กรณีอาบัติปาราชิกเช่นเดียวกัน ระบุโทษฝ่ายฆราวาสที่เกี่ยวข้องว่า

> *ถ้าแลบิดามานดาคณาญาติภิกษุเถรเณรที่กระทำผิดนั้น รู้เหนแล้วคิดอ่านเปนลูกหลานว่านเครือของตัวกลัวจะเปนโทษ ชวนกันปิดบังเสียมิได้นำเอาเนื้อความมาว่ากล่าว ให้อุลามกมนทิลอยู่ในพระสาศหนาเหมือนครั้งนี้มีผู้อื่นรู้เอามาว่ากล่าว พิจารณาสืบสวนได้เนื้อ*

ความเปนสัจ จะเอาบิดามานดาญาติพี่น้องภิกษุเถรเณรซึ่งเปนโจรอยู่ในพระสาศนานั้นเปนโทษด้วย. . .

ฝ่ายฆราวาษทังปวงถ้าแลผู้ใดมิได้ทำตามพระราชกำหนดกฎหมายนี้ละเมินเสียให้หญิงอันเปนบ่าวไพร่ลูกหลานพี่น้องญาติอาตมาแลเพื่อนบ้าน เปนศิลเภศทำศิลสมณะสามเณรให้เปนปราชิก ทำลายพระสาศนาดูจครั้งนี้ เหนว่าผู้นั้นอกะตัญญูหารู้คุณพระพุทธสาศนาไม่ เปนใจด้วยหญิงบาปหยาบช้าจะเอาโทษแต่มูลนายลงมาจนบิดามานดาญาติพี่น้องเพื่อนบ้านใกล้กันที่ภอจะรู้เหนมิได้ห้ามปรามเอามาว่ากล่าวนั้น เปนโทษเสมอด้วยโทษสมณคบหญิงศิลเภทอันเปนบาปหยาบช้านั้น[68]

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาจากความขึ้นต้นของกฎพระสงฆ์แต่ละข้อที่ระบุว่ากฎนั้น ๆ ในให้แก่บุคคลใดบ้าง จะพบว่า กฎพระสงฆ์ได้ให้ความสำคัญแก่ฆราวาสในฐานะผู้ที่จะช่วยดูแลอุปถัมภ์บำรุงและช่วยสอดส่องระวังรักษาพระศาสนาให้เรียบร้อยบริสุทธิ์ มิให้เกิด *"มหาโจรปล้นพระศาสนา"* เห็นได้ชัดว่าในทัศนะของผู้ปกครองสมัยรัตนโกสินทร์ต้อนต้น เรื่องพระศาสนาไม่ใช่เรื่องของพระสงฆ์ฝ่ายเดียว หากเป็นเรื่องที่ฆราวาสจะต้องเกี่ยวข้องและรับผิดชอบร่วมกัน ดังพระราชปรารภที่ว่า *"พุทธจักรและอาณาจักรต้องอาศัยกัน"* การมองเห็นความสัมพันธ์แบบอิงอาศัยกันและกันระหว่างอาณาจักรและศาสนจักรเช่นนี้ช่วยให้ผู้ปกครองมองเห็นเงื่อนไขซับซ้อนของปัญหาที่เกิดขึ้นในวงการคณะสงฆ์ และกำหนดแนวทางในการแก้ปัญหาที่สอดคล้องกับเงื่อนไขปัจจัยนั้น ๆ กล่าวคือ ฆราวาสมีส่วนเกี่ยวข้องในการกระทำผิดของพระสงฆ์ ดังนั้นต้องถือว่าฆราวาสมีความผิดและต้องได้รับโทษจาการที่พระสงฆ์ละเมิดวินัยด้วย

การกำหนดให้ฆราวาสต้องมีส่วนรับผิดชอบกับปัญหาที่เกิดขึ้นในคณะสงฆ์โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับข้อวัตรปฏิบัตินั้นเป็นลักษณะเด่นประการหนึ่งในกฎหมายพระสงฆ์ที่ออกในสมัยรัชกาลที่ ๑ และลักษณะดังกล่าวนี้ยังปรากฏอย่างเด่นชัดในประกาศเกี่ยวกับคณะสงฆ์ฉบับต่าง ๆ ที่ออกมาใช้บังคับในสมัยรัชกาลที่ ๔[69] เมื่อพิจารณาความในกฎพระสงฆ์โดยรวมทั้งหมด อาจกล่าวได้ว่า กฎพระสงฆ์เป็นภาพสะท้อนชีวิตทางศาสนาและสังคมของคนไทยสมัยต้นรัตนโกสินทร์ตอนต้น ซึ่งไม่มีแนวความคิดเรื่องการแยกศาสนาออกจากรัฐ ศาสนาได้ถูกยกขึ้นเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองของผู้ปกครอง เป็นอุดมคติและแนวทางที่จะหล่อหลอมชีวิตของผู้คนในสังคมให้ดำเนินไปตามแนวทางที่ถูกต้องเหมาะสมเพื่อบรรลุอุดมคติสูงสุดนั้น ผู้ปกครองจึงมีหน้าที่อุปถัมภ์บำรุงพระศาสนาให้ยั่งยืนมั่นคงถาวร

---

[68] โทษที่ผู้ละเมิดอาบัติปาราชิกจะได้รับคือ ให้พระราชคณะสึกเสียแล้วแจ้งแก่สังฆการีธรรมการ เพื่อจะได้สักหน้าหมายไว้ไม่ให้ปลอมอุปสมบทในภายหน้า

[69] ดูรายละเอียดใน วินัย พงศ์ศรีเพียร, "การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯ ถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว". อ้างแล้ว, หน้า๑๒๔-๑๔๖.

ความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนไป

กฎหมายพระสงฆ์ที่ประกาศใช้ในสมัยรัชกาลที่ ๑ จนสมัยรัชกาลที่ ๔ นั้นแตกต่างกันมากกับกฎหมายพระสงฆ์ที่ประกาศใช้ในสมัยรัชกาลที่ ๕ ซึ่งเป็นยุคสมัยแห่งการปฏิรูปพระศาสนาครั้งสำคัญที่สุด กฎพระสงฆ์สมัยรัชกาลที่ ๑ และประกาศเกี่ยวกับพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๔ มุ่งป้องกันการประพฤติผิดพระธรรมวินัยของพระสงฆ์สามเณร ในยุคนี้ดูเหมือนว่าพระมหากษัตริย์จะต้องคอยสอดส่องดูแลความประพฤติปฏิบัติของพระสงฆ์ในแทบทุกเรื่อง หรือมิฉะนั้นก็ต้องคอยกระตุ้นเตือนพระเถระผู้ปกครองให้ทำหน้าที่ตามพระธรรมวินัย การปกครองคณะสงฆ์ในอดีตตั้งแต่สมัยอยุธยามาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นก็มีรูปแบบองค์กรที่แตกต่างไปจากองค์กรสงฆ์ที่เกิดขึ้นภายหลังการปฏิรูปการพระศาสนาในสมัยรัชกาลที่ ๕ ตั้งแต่ประกาศใช้พระราชบัญญัติลักษณะปกครองพระสงฆ์ ร.ศ. ๑๒๑ (พ.ศ.๒๔๔๕) เป็นต้นมา นิธิ เอียวศรีวงศ์ กล่าวว่า พระราชบัญญัติคณะสงฆ์นับแต่สมัยนี้เป็นต้นมาได้กันพระสงฆ์ออกจากชาวบ้าน คงไว้แต่พระราชอำนาจที่ผ่านระบบราชการสมัยใหม่ ทำให้ชาวบ้านไม่มีอำนาจในการดูแลควบคุมคณะสงฆ์ได้อีกต่อไป และทำให้คณะสงฆ์ในปัจจุบันอ่อนแอลงไป[70]

จุดมุ่งหมายของพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. ๑๒๑ (พ.ศ.๒๔๔๕) คือ การจัดรูปการปกครองคณะสงฆ์ให้เป็นเอกภาพ เนื่องจากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีนโยบายสถาปนารัฐชาติขึ้นมา การทำให้พุทธศาสนาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทั่วทั้งราชอาณาจักรจึงเป็นภารกิจสำคัญประการหนึ่งของพระองค์ การจัดระเบียบคณะสงฆ์ดังกล่าวนี้เดินตามแบบการปฏิรูปการปกครองเทศาภิบาลซึ่งเกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันคือ ดึงอำนาจสู่ส่วนกลาง[71] พระราชบัญญัติฉบับนี้จึงไม่ได้เกี่ยวข้องกับรายละเอียดข้อปฏิบัติตามพระธรรมวินัยในชีวิตประจำวันของพระสงฆ์ แต่เน้นการจัดวางตำแหน่งหน้าที่และอำนาจการปกครองคณะสงฆ์อย่างเป็นลำดับชั้น มีสายบังคับบัญชาที่ชัดเจนตั้งแต่เจ้าคณะใหญ่จนถึงเจ้าอาวาส แต่ละชั้นต้องขึ้นต่อเจ้าคณะลำดับบน[72] เช่นเดียวกันกับระบบราชการที่ทรงปฏิรูป พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ฉบับต่อมาแม้จะแตกต่างกันในช่วงเวลา แต่ยังเน้นที่รูปแบบการปกครองเหมือนเดิม[73] อาจกล่าวได้ว่าขณะที่กฎหมายพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๑ ถึงรัชกาลที่ ๔ นั้นเน้นเรื่องการปฏิบัติตามพระธรรมวินัย แต่กฎหมายพระสงฆ์ที่ออกมาในสมัยรัชกาลที่ ๕ ต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบันคือ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๔๘๔ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๕๐๕ และพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ ๒) พ.ศ. ๒๕๓๕ มีลักษณะสำคัญคือ *"กำหนดรูปแบบของการปกครองและอำนาจหน้าที่ในการปกครองของคณะสงฆ์"* ซึ่งถูก

---

[70] นิธิ เอียวศรีวงศ์, "อนาคตขององค์กรสงฆ์." อ้างแล้ว, หน้า ๑๓๗.

[71] พระไพศาล วิสาโล, ***พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต***. (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์, ๒๕๔๖), หน้า ๔๙.

[72] เพิ่งอ้าง, หน้า ๕๐.

[73] ดูรายละเอียดใน วิรัช ถิรพันธุ์เมธีและทองใบ ธีรานันทางกูร, ***คู่มือพระสังฆาธิการ***. (กรุงเทพฯ: สหธรรมิก, ๒๕๔๖) และพระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธัมมจิตโต), ***ระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ไทย***. (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔)

มองว่า *"ยึดเอาการควบคุมดูแลองค์กรคณะสงฆ์ไปจากประชาชนจนหมดสิ้น"*[74] ส่วนกฎหมายที่ใช้ควบคุมดูแลวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์สามเณรให้ถูกต้องตามพระธรรมวินัยนั้น ให้อยู่ในอานาจหน้าที่ของพระราชาคณะผู้ปกครองที่จะประกาศออกมาบังคับใช้ในรูปสังฆาณัติ หรือคำสั่งของมหาเถรสมาคม การสอดส่องดูแลข้อประพฤติปฏิบัติทั่วไปของพระภิกษุสามเณรตลอดจนการระงับอธิกรณ์ที่เกิดขึ้นในวัดนั้น ๆ ให้อยู่ในอำนาจหน้าที่ของเจ้าอาวาส และอำนาจเจ้าคณะผู้ปกครองตามลำดับชั้น ในบางมาตรามีลักษณะส่อไปในทางที่ตีความได้ว่ากีดกันฆราวาสไม่ให้มีส่วนรับผิดชอบหรือเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับการประพฤติปฏิบัติของพระสงฆ์ เข้าลักษณะที่ว่า "ชั่วช่างชี ดีช่างสงฆ์"[75]

หากพิจารณาจากประกาศคณะสงฆ์ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๕๖-๒๕๑๔ ที่ยังคงใช้เป็นหลักและแนวทางปฏิบัติในปัจจุบัน ก็จะเห็นได้ว่า กรณีความผิดที่ประกาศห้ามไว้ไม่ให้พระภิกษุสามเณรประพฤติปฏิบัตินั้นในบางเรื่องไม่แตกต่างจากอดีตเลย[76] และปัจจุบัน เรายังได้เห็นตามสื่อต่าง ๆ ว่า มีการละเมิดอาบัติหนักและเกิดอธิกรณ์ใหญ่ขึ้นในคณะสงฆ์อยู่เสมอ ข้อนี้น่าจะสะท้อนให้เห็นความไร้ประสิทธิภาพในการควบคุมและการลงโทษผู้กระทำผิดอยู่ไม่น้อย อาจกล่าวได้ว่า แม้กฎหมายพระสงฆ์ที่ออกในช่วงหลังจะก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในเรื่องการปกครองคณะสงฆ์คือ มีรูปแบบการปกครอง มีการจัดวางอำนาจและหน้าที่ชัดเจนเป็นระบบชัดเจนมากขึ้นกว่าแต่ก่อน มีการมอบอำนาจให้มีผู้รับผิดชอบโดยตรงในการควบคุมดูแลการประพฤติปฏิบัติของพระสงฆ์ แต่ก็ยังไม่ใช่หลักประกันที่ชัดเจนว่าจะมีการปฏิบัติอย่างถูกต้องตามพระธรรมวินัยกว่าที่ผ่านมา

แต่นี่ก็ไม่จำเป็นว่าคณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาในปัจจุบันจะย้อนกลับไปใช้วิธีการที่เคยใช้ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นหรือตามแบบอย่างสมัยปฏิรูปการพระศาสนา เพราะความอ่อนแอของคณะสงฆ์ที่ปรากฏขึ้นในปัจจุบันนั้น เป็นผลมาจากการที่สถาบันสงฆ์ไม่สามารถพัฒนารูปแบบการปกครองที่เป็นตัวของตัวเอง หากแต่ต้องพึ่งพาอำนาจรัฐตลอดมาทุกยุคทุกสมัย แม้กระทั่งในปัจจุบัน

บรรณานุกรม

---

[74] นิธิ เอียวศรีวงศ์, "อนาคตขององค์กรสงฆ์". อ้างแล้ว, หน้า ๑๒๖.

[75] พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๔๘๔ มาตรา ๕๕ *"ผู้ใดใส่ความคณะสงฆ์ไทย หรือพระภิกษุสงฆ์คณะใดคณะหนึ่ง อันก่อให้เกิดความเสื่อมเสียหรือความแตกแยก มีความผิดต้องระวางโทษจำคุกไม่เกินหนึ่งปี"* พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. ๒๕๐๕ และพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ ๒) พ.ศ. ๒๕๓๕ มาตรา ๔๔ ตรี *"ผู้ใดใส่ความคณะสงฆ์ หรือพระภิกษุสงฆ์อื่นอันอาจก่อให้เกิดความเสื่อมเสียหรือความแตกแยก ต้องระวางโทษจำคุกไม่เกินหนึ่งปี หรือปรับไม่เกินสองหมื่นบาท หรือทั้งจำทั้งปรับ"*

[76] โปรดดูใน วิรัช ถิรพันธุ์เมธี และทองใบ ธีรานันทางกูร, อ้างแล้ว, หน้า ๔๒๙-๔๕๙.

กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ, ***พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง***. เล่ม ๔, ๗, ๑๐.๑๑, ๒๑ กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๑.

กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ***วันวาร กาลเวลา แลนานาศักราช***. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภา ลาดพร้าว, ๒๕๔๖.

คณาจารย์เลี่ยงเชียงจงเจริญ, ***วิชาวินัยมุขเล่ม ๒ ฉบับสมบูรณ์***. กรุงเทพฯ : เลี่ยงเชียงจงเจริญ, ๒๕๔๑

คณาจารย์แห่งโรงพิมพ์เลี่ยงเชียง. ***วิชาวินัยมุขเล่ม ๓ มาตรฐาน***. กรุงเทพฯ : เลี่ยงเชียง, ๒๕๔๖.

คำให้การขุนหลวงหาวัดประดูทรงธรรม เอกสารจากหอหลวง. คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย สำนักงานเลขาธิการนายกรัฐมนตรี, ๒๕๓๔.

จารึกกัลยาณี : เรื่องพงศาวดารสมณวงศ์ฝ่ายใต้. พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนเรศรวรฤทธิ์ โปรดให้พิมพ์ในงารพระราชทานเพลิงศพหม่อมสุภาพ กฤดากร ณ อยุธยา ต.จ. เมื่อปีฉลู พ.ศ. ๒๔๖๘. พิมพ์ที่โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.

จารึกสมัยสุโขทัย. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๒๗. หน้า๒๕๐-๒๕๖

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. ***เรื่องประดิษฐานพระสงฆ์สยามในลังกาทวีป***. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖.

ตำนานพระอารามและทำเนียบสมณศักดิ์. พิมพ์ที่ระลึกพระสมุหวรคณิสสรสิทธิการ (สิงห์ไชย สิริวณโณ) ๕ ธันวาคม ๒๕๔๓. กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), ๒๕๔๓.

ตำนานมูลศาสนา. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ท่าพระจันทร์, ๒๕๑๙.

ทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค), เจ้าพระยา. ***พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ ๑***. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๔๕.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ***พจนานุกรมศัพท์พุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์***. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๔๓.

นายต่อ, ผู้แปล. ***มหาราชวงศ์ พงษาวดารพม่า***. กรุงเทพฯ สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๕.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, "อนาคตขององค์กรสงฆ์" ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์และคณะ. ***มองอนาคต***. กรุงเทพฯ : อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ฟ จำกัด, ๒๕๓๖. ๑๑๔-๑๕๑.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***การเมืองไทยในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี***. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๒.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***การเมืองไทยสมัยสมเด็จพระนารายน์***. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓.

นิธิ เอียวศรีวงศ์, ***ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา***. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓.

ปรมานุชิตชิโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมสมเด็จพระ. ***พระปฐมสมโพธิกถา***. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๐๕.

ประมวลกฎหมาย รัชกาลที่ ๑ จุลศักราช ๑๑๖๖. พิมพ์ตามฉะบับหลวง ตรา ๓ ดวง เล่ม ๑-๓. มหาวิทยาลัยวิชาธรรมศาสตร์และการเมือง จัดพิมพ์. กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์, ๒๕๒๙.

พระราชกำหนดของพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วยศีลสิกขา. หม่อมเจ้าหญิงสารภีในพระเจ้าบรมวงศ์เธอ ชั้น ๓ กรมหมื่นภูมินทรภักดี พิมพ์แจกในงานปลงศพลอนคุณหม่อมพลับผู้มารดา ปีเถาะ สัปตศก พ.ศ. ๒๔๕๘ โรงพิมพ์ไทย ณ สพานยศเส.

พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๑. กรุงเทพฯ: กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, ๒๕๓๔.

พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา. เล่ม ๒. กรุงเทพฯ: กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, ๒๕๓๕.

ไพศาล วิสาโล, พระ. ***พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต***. กรุงเทพฯ : มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์, ๒๕๔๖.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. ***พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ ภาค ๑ มหาวิภังค์ ปฐมภาค และ อรรถกถา***. กรุงเทพฯ: เฉลิมชาญการพิมพ์, ๒๕๒๕

มูลนิธิอนุรักษ์โบราณสถานในพระราชวังเดิม. ***สารานุกรมพระราชประวัติสมเด็จพระเจ้าตากสิน มหาราช***. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ฟ้าอภัย, ๒๕๔๐.

เมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธัมมจิตโต), พระ. ***ระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ไทย***. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

รัตนปัญญาเถระ, พระ. ***ชินกาลมาลีปกรณ์***. พิมพ์เป็นอนุสรณ์งานพระราชาทานเพลิงศพ ศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร ณ ฌาปนสถานของคุรุสภา วัดสระเกศราชวรมหาวิหาร วันที่ ๒๐ เมษายน พุทธศักราช ๒๕๑๗.

ราชบัณฑิตยสถาน. ***พจนานุกรม ราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒***. กรุงเทพฯ : นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์, ๒๕๔๖.

รวมบันทึกประวัติศาสตร์อยุธยาของฟาน ฟลีต (วัน วลิต). กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๔๖.

วจนานุกรม. โรงพิมพ์เจริญผล, พ.ศ. ๒๔๖๖.

วันรัตน, สมเด็จพระ. ***สังคีติยวงศ์***. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๑.

วินัย พงศ์ศรีเพียร, "มิคสัญญีปี ๒๐๐๐ ความหมายทางปรัชญาประวัติศาสตร์ทฤษฎี." ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร, บรรณาธิการ. ***ประวัติศาสตร์ปริทรรศน์***. กรุงเทพฯ : ด่านสุทธาการพิมพ์, ๒๕๔๒. ๑-๔๖.

วินัย พงศ์ศรีเพียร, "การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จ

พระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกฯถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว" ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร,บรรณาธิการ. ***ปริทรรศน์ประวัติศาสตร์***. กรุงเทพฯ : รุ่งแสงการพิมพ์, ๒๕๔๔. ๗๔-๑๔๖ .

วิรัช ถิรพันธุ์เมธี และทองใบ ธีรานันทางกูร, ***คู่มือพระสังฆาธิการ***. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก, ๒๕๔๖.

ศิลปากร, กรม. กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์. ***วรรณกรรมสมัยรัตนโกสินทร์ เล่ม ๒ (ไตรภูมิโลกวินิจฉยกถา)***. กรุงเทพฯ : ๒๕๓๕.

ส. ศิวรักษ์,(นามแฝง). ***ความเข้าใจเรื่องพระเจ้าอโศกและอโศกาวทาน***. กรุงเทพฯ: ศูนย์ไทย-ธิเบต, ๒๕๓๔.

สมบัติ จันทรวงศ์และชัยอนันต์ สมุทวณิช. ***ความคิดทางการเมืองและสังคมไทย***. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๓.

สมบัติ จันทรวงศ์. ***บทวิจารณ์ว่าด้วยวรรณกรรมการเมืองและประวัติศาสตร์***. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์คบไฟ, ๒๕๔๗.

สมบัติ จำปาเงิน (พุทธโฆษก), ***วัดของท่าน***. กรุงเทพฯ : พีระพัธนา, ๒๕๒๓.

สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. ***เรื่องตั้งพระราชคณะผู้ใหญ่ในกรุงรัตนโกสินทร์ เล่ม ๑***. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร, ๒๕๔๕.

สายชล สัตยานุรักษ์, ***พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมืองในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ.๒๓๒๕-๒๓๕๒)***. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๖.

สารัตถสังคหะ เล่ม ๑-๒-๓. พระนคร : โรงพิมพ์เลี่ยงเชียง, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. ***พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน***. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

สุภาพรรณ ณ บางช้าง, ***ขนบธรรมเนียมประเพณี : ความเชื่อและแนวการปฏิบัติในสมัยสุโขทัยถึงสมัยอยุธยาตอนกลาง***. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

แสวง บุญเฉลิมวิลาส, ***ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย***. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : วิญญูชน, ๒๕๔๓.

**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"บุญคุณกับพันธะทางการเมือง"

อ. พุฒวิทย์ บุนนาค ผู้เสนอบทความ
รศ. เนื่องน้อย บุณยเนตร ผู้นำการถกบทความ

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

บุญคุณกับพันธะทางการเมือง

Political Obligation and Gratitude

พุฒวิทย์ บุนนาค*

บทคัดย่อ

จุดประสงค์ของบทความนี้คือ เสนอการอ้างเหตุผลสนับสนุนคำอธิบายการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู. โดยส่วนแรกจะพูดถึงปัญหาและข้อบกพร่องของชุดการอ้างเหตุผลเพื่อการดังกล่าวที่ได้เคยกระทำกันมา. ส่วนที่สองจะชี้ให้เห็นว่าบนสมมติฐานใดที่ทำให้การอ้างเหตุดังกล่าวนั้นไม่ประสบความสำเร็จ และจะเสนอชุดการอ้างเหตุผลแบบใหม่ที่น่าจะเป็นทางออกขึ้นทดแทน โดยมีจุดเน้นอยู่ที่ความเข้าใจสถานภาพของ 'รัฐ' ในการอ้างเหตุผลดังกล่าวที่แตกต่างออกไป. ส่วนที่สามจะพยายามให้การยืนยันความน่าเชื่อถือต่อข้ออ้างต่างๆในชุดการอ้างเหตุผลชุดใหม่ดังกล่าว. ส่วนสุดท้ายเป็นบทสรุปเกี่ยวกับนัยในทางการเมือง ทางปรัชญา และข้อสังเกตบางประการ.

Abstract

This paper argues for a way to support the idea that obligations of gratitude are able to give birth to a form of political obligation. It tries to put the discussions done so far in a nutshell, and reevaluate them in a new light. An Important supposition in making that course acceptable is changing ours understanding of the status of the concept 'state' in those kinds of argument for obeying the laws of the state. The paper propose an argument for political obligation on the basis of that understanding, and tries to defend each of its premises.

1. ปัญหาของการอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

พันธะทางการเมือง (political obligation) คือข้อผูกพันในทางศีลธรรมที่เรียกร้องให้เราควรเชื่อฟังรัฐ (state) หรือรัฐบาล หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าเชื่อฟังกฎหมายของบ้านเมืองนั่นเอง. ทำไมเราจึงควรเชื่อฟัง (obey) รัฐ? โดยทั่วไปแล้วคำตอบเชิงปรัชญาของคำถามดังกล่าวจะอยู่ในรูปของการพิจารณาถึงเงื่อนไขต่างๆของความสัมพันธ์ที่พลเมืองมีอยู่กับรัฐ หรือลักษณะสำคัญบางอย่างที่รัฐนั้นถือครองอยู่.

เอ. ดี. เอ็ม. วอล์กเกอร์ (A.D.M. WALKER)[1] ได้อ้างเหตุผลสนับสนุนคำอธิบายการมีพันธะทางการเมือง ว่ามีพื้นฐานอยู่บนพันธะของความกตัญญู (an obligation of gratitude) ซึ่งเขาบอกเองว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนในแนวทางนี้เป็นแนวทางที่ไม่ค่อยเป็นที่นิยม[2] แม้ว่ามันอาจจะเป็นแนวทางแรกๆในการอธิบายพันธะทางการเมืองก็ตาม.[3] แนวทางดังกล่าวแทบไม่มีใครให้ความสนใจหลังจากนั้น แม้กระทั่งในศตวรรษที่เพิ่งผ่านไป วอล์กเกอร์เองก็บอกว่ามีคนเห็นด้วยกับแนวทางนี้เพียงหยิบมือเท่านั้น.[4] เราอาจจะกล่าวได้ว่านอกจากงานของ เอ. จอห์น ซิมมอนส์ และ จอร์จ คลอสโก้ ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไปแล้ว งานของวอล์กเกอร์ดูเหมือนจะเป็นงานชิ้นที่สำคัญที่สุดที่อภิปรายเกี่ยวกับพันธะทางการเมืองแนวนี้ในรอบยี่สิบถึงสามสิบปีที่ผ่านมา และเขาอาจจะเป็นเพียงคนเดียวที่อ้างเหตุผลสนับสนุนแนวทางดังกล่าวอย่างเป็นล่ำเป็นสันที่สุด. จึงไม่ผิดที่เราจะสามารถเข้าใจแนวทางในการอ้างเหตุผลสนับสนุนการามีพันธะทางการเมืองจากความคิดเรื่องความกตัญญูที่กระทำตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาทั้งหมดได้จากการพิจารณารูปแบบการอ้างเหตุผลที่แสดงไว้ในงานของเขา ในฐานะของบทสรุปของการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองดังกล่าว. การอ้างเหตุผลดังกล่าวของเขาสามารถแสดงได้ดังนี้

(1) ผู้ที่ได้ประโยชน์ (benefits) จาก X มีพันธะของความกตัญญูที่จะไม่กระทำขัดต่อผลประโยชน์ (interests) ของ X.

(2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์จากรัฐ .

(3) พลเมืองทุกคนมีพันธะของความกตัญญูที่จะไม่กระทำในทางที่ขัดต่อผลประโยชน์ของรัฐ.

(4) การไม่เชื่อฟังกฎหมายขัดต่อผลประโยชน์ของรัฐ.

(5) พลเมืองทุกคนมีพันธะของความกตัญญูที่จะเชื่อฟังกฎหมาย.

---

* อาจารย์ประจำ ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

[1] A.D M. WALKER, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", *Philosophy&Public Affairs* 17 (no.3, 1988): 191-211.

[2] *Ibid.*, pp. 192.

[3] ดังปรากฏอยู่ในบทสนทนาชื่อ *Crito* ของเพลโต้.

[4] ดู WALKER, *op. cit.*, pp. 192.

โดยที่การอ้างเหตุผลชุดดังกล่าวนี้นั้น เป็นผลมาจากการที่วอล์กเกอร์พยายามแก้ปัญหาของการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองที่วางอยู่บนมโนทัศน์เรื่องความกตัญญูซึ่ง เอ. จอห์น ซิมมอนส์ (A. JOHN SIMMONS) ได้โต้แย้งว่าล้มเหลวในหนังสือของเขา.[5] การอ้างเหตุผลชุดที่ซิมมอนส์บอกว่ามีปัญหาดังกล่าวแสดงได้ดังนี้

(1) ผู้ที่ได้รับประโยชน์จาก X มีพันธะที่จะตอบแทนอย่างเหมาะสม ต่อ X.
(ขอให้เรียกหลักการนี้ว่า "หลักการของการตอบแทน"(principle of requital).
(2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์จากรัฐ.
(3) พลเมืองทุกคนมีพันธะที่จะกระทำการตอบแทนอย่างเหมาะสมต่อรัฐ.
(4) การเชื่อฟังกฎหมายคือการตอบแทนที่เหมาะสม.
(5) พลเมืองทุกคนมีพันธะที่จะเชื่อฟังกฎหมายของรัฐของพวกเขา.[6]

วอล์กเกอร์เห็นว่า ถ้าเรายังมองว่าสาระสำคัญของความกตัญญูอยู่ที่การตอบแทนบางสิ่งบางอย่างในลักษณะที่หลักการของการตอบแทนของซิมมอนส์ดูเหมือนจะถืออยู่แล้ว ก็เท่ากับเราละเลยต่อการให้คำอธิบายที่เพียงพอในเรื่องการมีอยู่ของพันธะของความกตัญญูซึ่งจริงๆแล้วมีอยู่หลายชนิดไป. อีกทั้งความคิดที่ว่าการตอบแทนอย่างเหมาะสมต่อรัฐคือการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้น ไม่ใช่ความจริงที่แจ้งชัดในตนเอง (self-evident) และถึงแม้จะเป็นเช่นนั้น ก็ยังไม่พอที่จะทำให้ การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้นถือเป็นการตอบแทนที่เหมาะสม *เป็นการเฉพาะ* อย่างเดียวที่มีได้ (uniquely suitable).[7]

วอล์กเกอร์เห็นว่าการตอบสนองซึ่งแสดงถึงความกตัญญูนั้น สามารถมีได้จากพันธะที่มีลักษณะแตกต่างกันไป. พันธะของความกตัญญูไม่จำเป็นต้องเข้าใจว่าเป็นพันธะที่เรียกร้องให้ต้องตอบสนองด้วยบางสิ่งบางอย่างเท่านั้น. เขาเห็นว่าการตอบสนองซึ่งแสดงถึงความกตัญญูนั้นเป็นชุดของทัศนคติ (attitudes) ที่มีต่อทั้งประโยชน์ที่ได้รับและต่อผู้ให้ประโยชน์นั้น (benefactor) กล่าวคือ มีความซาบซึ้งต่อประโยชน์ดังกล่าว และมีความหวังดี (goodwill) และความเคารพ (restpect) ต่อผู้ให้ประโยชน์นั้นแก่เรา. ทัศนคติดังกล่าวทำให้เกิดสภาวะบังคับ (constraints) ต่อการกระทำของคนในสองทางด้วยกันคือ หนึ่ง ต้องแสดงให้ผู้ให้ประโยชน์เห็นว่าซาบซึ้งต่อประโยชน์นั้น พร้อมทั้งตัวเขาเองมีทัศนคติที่เหมาะสม กับสอง คือไม่กระทำไปในทางที่ขัดกับการถือครองทัศนคติดังกล่าวของเขา.[8] เขาเน้นว่าพันธะสองประเภทดังกล่าวต้อง

---

[5] A.JOHN SIMMONS, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton University Press, 1979)

[6] WALKER, *op.cit.*, pp. 194

[7] *ibid.*, pp. 195.

[8] *ibid.*, pp. 200.

แยกกันให้ดี และเรายังสามารถที่จะแยกแยะพันธะของความกตัญญูโดยอาศัยข้อพิจารณาเกี่ยวกับทัศนคติชนิดต่างๆที่รองรับมันอยู่อีกด้วย เช่น ความหวังดี หรือความเคารพ เป็นต้น.

การไม่เห็นอย่างถ้วนทั่วในธรรมชาติของความกตัญญูดังกล่าวนี้เอง ที่วอล์กเกอร์คิดว่าเป็นเหตุที่ทำให้การอ้างเหตุผลจากความกตัญญูที่แล้วๆมาประสบปัญหาจนสามารถโต้แย้งได้. หนึ่งในพันธะชนิดต่างๆของความกตัญญูที่เขาเห็นว่าสามารถจะนำมาใช้แก้ปัญหาให้กับการอ้างเหตุผลจากความกตัญญูได้ ก็คือ พันธะที่จะไม่กระทำในทางที่ขัดกับการถือครองกับทัศนะคติที่เป็นฐานให้การตอบสนองซึ่งแสดงความกตัญญู และ ทัศนคติประเภทหนึ่งที่เขาคิดว่ามีความสำคัญต่อการนี้ก็คือ ความหวังดี. เขาจึงได้พัฒนาการอ้างเหตุผลจากความกตัญญูโดยอาศัยความเข้าใจเกี่ยวกับข้อเรียกร้องเรื่องความหวังดี.[9] จากบรรดาข้อเรียกร้องต่างๆที่ผู้ที่มีความหวังดีต้องตอบสนองนั้น เขาคิดว่าข้อเรียกร้องที่ว่าผู้ที่หวังดีจะต้องหลีกเลี่ยงการทำร้าย (harming) ผู้ให้ประโยชน์หรือหลีกเลี่ยงการกระทำในทางที่ขัดต่อผลประโยชน์ของผู้ให้ประโยชน์นั้นมีความเกี่ยวโยงกับประเด็นเรื่องการเชื่อฟังกฎหมายของพลเมือง และเป็นข้อเรียกร้องที่มีความเป็นอิสระอย่างที่พันธะของมันนั้นไม่ขึ้นอยู่กับการต้องไปยอมรับพันธะที่มาจากเหตุผลอื่นเอาไว้ก่อน.

จากความเข้าใจที่ว่าพลเมืองเป็นผู้ได้รับประโยชน์ (beneficiaries) จากรัฐ และจากความชัดเจนที่ว่าเพื่อผลประโยชน์ของรัฐนั้นพลเมืองต้องถูกผูกพันด้วยกฎหมาย[10] ทำให้วอล์กเกอร์เห็นว่าเป็นเรื่องยากที่เราจะปฏิเสธว่า เพื่อประโยชน์ของรัฐแล้ว พลเมืองต้องให้ความเคารพต่อกฎหมาย และความเคารพนี้เกี่ยวกับการเชื่อฟังกฎหมายอย่างทั่วไป. ทั้งหมดนี้จึงทำให้วอล์กเกอร์ต้องพัฒนาการอ้างเห็นผลแบบของเขาเองขึ้นมาในอีกทางหนึ่ง ซึ่งต่างจากของซิมมอนส์. ดูเหมือนวอล์กเกอร์จะไม่สงสัยในเรื่องของการที่เราได้รับประโยชน์จากรัฐ เพียงแต่ว่าเราอาจจะได้มากได้น้อยแตกต่างกันไปเท่านั้น. สิ่งที่เขาสนใจมากกว่าก็คือ การได้รับประโยชน์ดังกล่าวของเรานั้น ทำให้เราต้องมีพันธะของความกตัญญูไปด้วย. เขาแสดงความไม่เห็นด้วยกับการจำกัดเงื่อนไขของสถานการณ์ที่ทำให้เกิดพันธะของการมีความกตัญญูแบบที่ซิมมอนส์พยายามเสนอ ซึ่งเงื่อนไขดังกล่าวนั้นมีอยู่ด้วยกัน 5 ประการดังนี้

(1) ประโยชน์ที่ได้รับนั้นต้องถูกให้อย่างที่มีความพยายามเป็นพิเศษบางอย่าง หรือยอมเสียสละ (sacrifice) อะไรบางอย่าง.

(2) ประโยชน์ที่ได้รับนั้นต้องถูกให้อย่างตั้งใจหรือเต็มใจ และด้วยเหตุผลที่สมควร.

(3) ผู้ได้รับประโยชน์จะต้องไม่ถูกบังคับหรือยัดเยียดอย่างไม่ชอบธรรมให้ต้องรับประโยชน์นั้น โดยขัดกับเจตจำนงของเขา.

(4) ผู้ได้รับประโยชน์ต้องต้องการหรือถือได้ว่าต้องการประโยชน์นั้น.

---

[9] *Ibid.*, pp. 202.

[10] *ibid.*, pp. 204.

(5) ผู้ได้รับประโยชน์ต้องต้องการหรือถือได้ว่าต้องการให้ประโยชน์นั้นถูกให้โดยผู้ให้ประโยชน์มากกว่าจะไม่ถูกให้.[11]

โดยวอล์กเกอร์ไม่เห็นด้วยโดยกับสองเงื่อนไขแรกเป็นพิเศษ.[12] เขาได้ยกตัวอย่างแย้งว่า สำหรับผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราซึ่งไม่ได้ใช้ความพยายามเป็นพิเศษหรือเอาบางอย่างเข้าแลก เราก็สมควรที่จะรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณของเขาอยู่ หรือแม้กับผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราจากเหตุผลเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัวของเขาเองนั้น พันธะของความ กตัญญูก็ยังสามารถเกิดขึ้นได้อยู่ ในกรณีที่การให้ประโยชน์นั้นไม่ได้เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนตัวล้วนๆแต่มีส่วนผสมของความหวังดีอยู่ด้วย.

มีข้อพึงเข้าใจไว้ประการหนึ่งว่า หลายๆที่ในบทความของวอล์กเกอร์นั้นเขาได้แสดงความเข้าใจที่มีต่อลักษณะของพันธะทางการเมืองตามคำอธิบายของเขาว่าคือ "พันธะที่พลเมืองแต่ละคนมีต่อเพื่อนพ้อง (fellow) พลเมืองคนอื่นๆของเขาโดยรวม (collectively)"[13] โดยเขาไม่ได้มองว่ารัฐเป็นสิ่งเดียวกับรัฐบาล แต่เป็นการรวมกลุ่มกันของปัจเจกชนต่างๆมากกว่า.[14] กระนั้นเขาก็ยังคิดว่าเขาสามารถที่จะปกป้องข้ออ้างที่ว่าความ กตัญญูต่อสถาบันนั้นเป็นไปได้ได้อยู่. ข้อโต้แย้งของเขาจะประสบความสำเร็จจริงหรือไม่นั้น ไม่ใช่ประเด็นที่เราจะอภิปรายกันในที่นี้ แต่การที่เขาคิดว่าเราสามารถเป็นหนี้บุญคุณต่อสถาบันได้ และจากการนั้นดำเนินการตอบข้อวิพากษ์วิจารณ์และแก้ปัญหาของการอ้างเหตุผลจากความกตัญญู โดยเสมือนว่าพันธะที่คิดว่าจะเกิดขึ้นดังกล่าวเป็นพันธะระหว่างบุคคลกับสถาบัน บวกกับการที่เขาเองยังไม่ได้ชี้ชัดให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้วสิ่งที่เขาเรียกว่า "รัฐ" นั้นคืออะไรกันแน่ รวมถึงยังไม่ได้พยายามเชื่อมโยงการอ้างเหตุผลที่ทำในงานของเขาทั้งหมดไปสู่ความเข้าใจที่ว่าการที่พันธะทางการเมืองดังกล่าวเป็นสิ่งที่พลเมืองแต่ละคนมีต่อพลเมืองคนอื่นๆโดยรวมนั้นจะสามารถเข้าใจได้อย่างไร ทำให้เกิดความคลุมเครือขึ้นอย่างสำคัญกับการอ้างเหตุผลของเขา. ซึ่งความไม่ชัดเจนทั้งหมดนี้เอง ในท้ายที่สุดแล้วเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้การอ้างเหตุผลของเขาประสบปัญหาหนักอย่างที่จะได้พูดถึงต่อไปนี้.

การอ้างเหตุผลของวอล์กเกอร์ดังกล่าวได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จาก จอร์จ คลอสโก้ (GEORGE KLOSKO)[15] ว่าไม่สามารถที่จะอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้สำเร็จ ซึ่งโดยสาระแล้วไม่ได้ต่างอะไรกับข้อวิพากษ์วิจารณ์ของซิมมอนส์ต่อแนวการอ้างเหตุผลดังกล่าว ที่วอล์กเกอร์พยายามจะ

---

[11] ดู *ibid.*, pp. 170-8.

[12] *ibid.*, pp. 208.

[13] *ibid.*, pp. 196, 209.

[14] ดู *ibid.*, pp. 196.

[15] GEORGE KLOSKO, "Political Obligation and Grratitude", ***Philosophy & Public Affairs.***, 18 (no. 4 , 1989): 352-358.

แก้ปัญหามาแล้ว. โดยคลอสโก้ยกปัญหาประการแรกที่ว่า ทัศนะที่ถือว่าพลเมืองควรเชื่อฟังกฎหมายเพราะการไม่เชื่อฟังจะเป็นภัย (harm) ต่อผลประโยชน์ของรัฐนั้นจะประสบปัญหา ในกรณีที่มีพลเมืองเพียงคนเดียวที่ไม่เชื่อฟัง เช่น กรณีไม่ยอมจ่ายภาษี.[16] การที่คนหนึ่งภาษีคนเดียวในกรณีนี้ไม่ได้ทำให้รัฐกระทบกระเทือนอะไร ทำให้ต้องสรุปว่าบุคคลผู้นี้ไม่มีพันธะต้องเชื่อฟังกฎหมายกระนั้นหรือ? (ถึงแม้ว่าวอล์กเกอร์จะอ้างความคิดของ ดิเร็ค พาร์ฟิต (DEREK PARFIT) ที่ว่าในการประเมินการกระทำดังกล่าวนั้นไม่สามารถจะดูแค่ผลของการกระทำนั้นเดี่ยวๆได้โดยแยกจากผลรวมของการกระทำในลักษณะเดียวกันของคนอื่นๆ ดังนั้นถ้าเกิดผลเสียขึ้นโดยรวม การกระทำเดี่ยวๆนั้นก็ต้องรับส่วนแบ่งของความผิดไปด้วย. แต่ในกรณีตัวอย่างแย้งของคลอสโก้ดังกล่าวแล้ว เราจะเห็นได้ว่าไม่มีผลร้ายใดเกิดขึ้นกับรัฐ). คลอสโก้เห็นว่าถ้าอธิบายพันธะทางการเมืองจากหลักการเรื่องความยุติธรรม (fairness) แล้วปัญหาดังกล่าวจะไม่เกิดขึ้น กล่าวคือการกระทำนั้นจะต้องถือว่าผิดเพราะเอาเปรียบคนอื่นๆแทน.

อีกปัญหาหนึ่งที่คลอสโก้คิดว่าเป็นปัญหาที่หนักกว่าสำหรับของบทความของวอล์กเกอร์ คือปัญหาเรื่องน้ำหนักหรือกำลัง (strength) ของพันธะจากความกตัญญูตามคำอธิบายของวอล์กเกอร์ ที่จะบังคับหรือกำหนดทิศทางให้เราทำการกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งจากทัศนคติบางอย่างที่เราถืออยู่. โดยที่คลอสโก้เห็นว่าพันธะทางการเมืองต้องมีกำลังที่ชัดเจนระดับหนึ่ง. เขาเชื่อว่าส่วนใหญ่หรือเกือบทั้งหมดของการเกิดพันธะนั้นเราจะต้องปฏิบัติตามมัน ความเชื่อทางศีลธรรมอื่นของพลเมืองจะลบล้างกำลังของกฎหมายก็แต่ในเฉพาะกรณีที่ไม่ปกติเท่านั้น.[17] คลอสโก้เห็นว่าถึงแม้จะยอมรับได้ว่าพันธะของความกตัญญูมีอยู่จริง แต่ก็มีกำลังที่อ่อนและไม่มีทิศทาง (diffuse) เกินกว่าที่จะทำหน้าที่ของพันธะทางการเมืองที่โดยทั่วไปแล้วต้องเลือกทำก่อน (prima facie) ได้.[18] ยิ่งกว่านั้นความกตัญญูมักจะทำให้เกิดพันธะที่ค่อนข้างจะคลุมเครือ (vague). เขาได้ใช้คำอธิบายสาระของพันธะของความกตัญญูที่แสดงไว้ในงานของวอล์กเกอร์เองหลายแห่ง (เช่น ที่บอกว่า ความหวังดีที่มีอยู่ในตัวของผู้รับประโยชน์บ่งว่าผู้นั้นต้องใส่ใจกับผลประโยชน์ของผู้ช่วยเหลือเรา ระมัดระวังอย่าทำให้มันเสียหาย และให้น้ำหนักกับมันให้มากเป็นพิเศษในการพิจารณาเพื่อกระทำการใดๆของเรา) มาเป็นหลักฐานในการสรุปว่า ถ้าสิ่งเหล่านั้นคือสิ่งที่พันธะต่อรัฐจากความกตัญญูเรียกร้องแล้วล่ะก็ ดูเหมือนว่ามันจะสามารถได้รับการตอบสนองได้ เพียงแต่ถ้าพลเมืองเหล่านั้นให้การพิจารณาอย่างใส่ใจต่อสิ่งที่กฎหมายบังคับ แม้ว่าเขาจะตัดสินในไม่กระทำตามกฎหมายนั้น.[19] คลอสโก้เห็นด้วยกับซิมมอนส์ที่ว่า ถึงแม้ว่าการให้ประโยชน์ของรัฐจะทำให้เกิดพันธะในส่วนของผู้รับประโยชน์นั้น ที่ต้องกระทำการตอบแทนอย่างเหมาะสมบางอย่าง แต่ประโยชน์ดังกล่าวนั้นไม่สามารถที่จะเรียกร้องให้การ

---

[16] *ibid.*, pp. 353-4.

[17] *ibid.*, pp. 354

[18] *ibid.*, pp. 355.

[19] ibid.

เชื่อฟังกฎหมายนั้นอยู่ในฐานะของการตอบแทนที่เหมาะสม *อย่างเป็นการเฉพาะ* (uniquely) ต่อรัฐได้.[20] (หมายความว่าการตอบแทนต่อรัฐโดยทางอื่นนอกจากการเชื่อฟังกฎหมายโดยอ้างว่านั่นก็เป็นการตอบแทนที่เหมาะสมเช่นกันนั้นไม่สามารถถูกยอมรับได้.)

คลอสโก้ยังได้วิพากษ์วิจารณ์วอล์กเกอร์เกี่ยวกับประเด็นของการหาตัวอย่างแย้งเงื่อนไขที่เรียกร้องให้เกิดความกตัญญูที่ชิมมอนส์เสนอ (อย่างที่ได้แสดงมาแล้ว) ว่า ถึงแม้ว่าเขาอาจจะแก้ปัญหาเรื่องที่ว่าเงื่อนไขดังกล่าวเป็นเงื่อนไขจำเป็น (necessary conditions) ของพันธะที่เรียกร้องให้แสดงความกตัญญูได้ แต่ปัญหาหนึ่งที่แก้ไม่ได้ก็คือปัญหาเรื่องความเข้มงวด (stringency) ของพันธะดังกล่าว. ดูเหมือนว่าพันธะของความกตัญญูที่เรามีต่อผู้ช่วยเราไม่ให้จมน้ำซึ่งว่ายน้ำไม่แข็ง จะมีมากกว่าพันธะที่เราต้องมีต่อผู้ช่วยเหลือเราซึ่งเป็นนักว่ายน้ำที่แข็งแรง. จากข้อพิจารณาดังกล่าวทำให้เขาสรุปว่า ถึงแม้เงื่อนไขเรื่องการใช้ความพยายามเป็นพิเศษและ การมีเหตุผลที่เหมาะสมในการช่วยรวมถึงเงื่อนไขอื่นๆของชิมมอนส์ไม่จำเป็นต้องได้รับการตอบสนองก่อนถ้าจะมีพันธะของความกระตัญญูเกิดขึ้นก็ตาม แต่ถ้าจะมีพันธะของความกตัญญูที่*มีพลัง* (strong) เกิดขึ้นได้ เงื่อนไขเหล่านั้นก็ยังต้องถูกตอบสนองอยู่.[21] ดังนั้นเขาจึงสรุปว่าแม้ว่างานของวอล์กเกอร์จะให้ประโยชน์บางอย่างแต่งานหลักของเขาในการพยายามอธิบายว่าทำไมเราถึงต้องเชื่อกฎหมายนั้นก็ยังไม่เป็นที่น่าพอใจ.

วอล์กเกอร์ได้ตอบข้อวิจารณ์ของคลอสโก้ในงานชิ้นหนึ่งของเขา[22] โดยบอกว่าคลอสโก้สับสนในความต่างกันระหว่างสาระ (content) ของพันธะของความกตัญญู กับ ความเข้มงวด (stringency) ของพันธะดังกล่าว. โดยเขาบอกว่าคลอสโก้ใช้ข้อพิจารณาเรื่องที่ว่าสาระของพันธะของความกตัญญูตามคำอธิบายของเขามีหลายอย่างปะปนกันและไร้ทิศทาง(diffuse) ไปสรุปถึงความขาดกำลัง (weakness) ของพันธะซึ่งเป็นอีกส่วนหนึ่ง แต่วอล์กเกอร์เองเห็นว่าข้อสรุปของทั้งสองอย่างไม่ได้ขึ้นต่อกัน.[23] ดูเหมือนว่าในการตอบข้อวิพากษ์วิจารณ์ของคลอสโก้นั้น วอล์กเกอร์จะตั้งใจวิพากษ์วิจารณ์วิธีการได้มาซึ่งข้อสรุปของคลอสโก้มากกว่าจะพยายามพิสูจน์ว่าข้อสรุปของเขาไม่ได้เป็นจริงอย่างที่กล่าวหา. เขาทำได้อย่างมากแค่แสดงว่า ถึงแม้ว่าข้อวิพากษ์วิจารณ์ของคลอสโก้จะเป็นจริง คือพันธะที่เกิดจากความกตัญญู*ส่วนใหญ่*จะมีลักษณะที่ไม่มีพลัง แต่ไม่ได้เป็นการสรุปว่าพันธะดังกล่าว*ทั้งหมด*ไม่มีพลัง. และการพยายามจะอธิบายพันธะทางการเมืองจากข้อพิจารณาเรื่องความกตัญญูจะเป็นไปไม่ได้ก็ต่อเมื่อข้อสรุปประการหลังเป็นจริง

---

[20] *ibid.*, pp.356.

[21] *ibid.*, pp. 357.

[22] A.D.M. WALKER, "Obligations of Gratitude and Political Obligation", ***Philosophy & Public Affairs*** 18 (no. 4 , 1989): 359-364.

[23] *ibid.*, pp. 360.

เท่านั้น.[24] การที่ไม่มีหลักฐานใดมาแสดงว่าพันธะของความกตัญญูทั้งหมดไม่มีพลัง ถึงแม้ว่าจะไม่ได้ทำให้สิ่งที่วอล์กเกอร์เสนอเป็นเท็จ แต่การที่ไม่มีหลักฐานใดมาพิสูจน์ว่ามีบางลักษณะของพันธะจากความกตัญญูที่มีพลังพอในการเป็นฐานของการเชื่อฟังกฎหมายแบบที่เป็นทางเลือกแรก (prima facie) และไม่ถูกล้มล้าง (override) โดยพันธะอื่น หรือที่เรียกว่าขาดความเข้มงวด และเป็นพันธะที่เมื่อพิจารณาในเรื่องของการเชื่อฟังกฎหมายแล้วจะไม่มีกรณีอื่นที่เรียกได้ว่ากตัญญูต่อรัฐทั้งๆที่ไม่ยอมเชื่อฟังกฎหมายได้ นอกเหนือจากกรณีที่ไม่ปกติจริงๆเท่านั้น ย่อมทำให้ เราอดสงสัยไม่ได้ว่า เราจะพอใจกับคำอธิบายลักษณะดังกล่าวเหมือนกับที่วอล์กเกอร์เองดูจะพอใจแล้วอย่างสนิทใจได้อย่างไร? คงมีหลายคนไม่พอใจกับคำอธิบายของเขาดังกล่าว ซึ่งรวมถึงตัวของผู้เขียนเองด้วย แต่อย่างไรก็ตามผู้เขียนก็ยังเชื่อว่าการพยายามอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูนั้นยังสามารถที่จะประสบความสำเร็จได้อยู่. อย่างน้อยข้อถกเถียงของวอล์กเกอร์ต่อซิมมอนส์และคลอสโก้ ก็ทำให้เราเห็นถึงปัญหาบางอย่างที่ต้องเอาชนะให้ได้ถ้าหากการอธิบายดังกล่าวจะประสบความสำเร็จ. ผู้เขียนคิดว่าวอล์กเกอร์พยายามพูดถึงอะไรหลายอย่างซึ่งเขาไม่ได้ให้ความสำคัญมากพอ. ในส่วนต่อไปของบทความนี้จะได้พิจารณาถึงสาเหตุที่ทำให้การอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองบนพื้นฐานของความกตัญญูที่เราได้เห็นมาแล้วนั้นประสบทางตัน. การนำเอาประเด็นสำคัญที่ถูกละเลยไปหรือเข้าใจผิดกลับขึ้นมาพิจารณาอาจจะเป็นทางออกที่สำคัญก็ได้.

2. การอ้างเหตุผลชุดใหม่เพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

จากข้อถกเถียงที่ผ่านมาทั้งหมดเราจะเห็นว่ามีสมมติฐานหนึ่งที่ถูกยอมรับอย่างมิได้ถูกตั้งข้อสงสัย คือ "รัฐ" เป็นผู้ให้ประโยชน์ (benefactor) และพลเมืองซึ่งรวมเราด้วยเป็นผู้ได้ประโยชน์ (beneficiary) จากรัฐ (ขอให้สังเกตการแทนตัวแปรของผู้ให้ประโยชน์ "X" ในบรรทัดที่หนึ่งของชุดการอ้างเหตุผลของทั้งวอล์กเกอร์และ ซิมมอนส์ด้วย "รัฐ" ในบรรทัดต่อๆมา). บนสมมติฐานดังกล่าวพันธะของความกตัญญูจึงเป็นพันธะที่เรามีต่อ "รัฐ" และประโยชน์ต่างๆที่เราได้จากรัฐก็อาจจะได้แก่การให้ความคุ้มครองความปลอดภัย และ สวัสดิการต่างๆที่รัฐจัดหาให้ อย่างที่เข้าใจกันโดยทั่วไปเป็นต้น. ข้อสรุปที่ว่าเราควรเชื่อฟังกฎหมายของรัฐนั้น แน่นอนว่าเป็นสิ่งที่รับรองความเป็นคำอธิบายเรื่องพันธะทางการเมือง แต่เป็นไปได้ว่าข้อสรุปให้เชื่อกฎหมายของรัฐจากความกตัญญูนั้นอาจจะไม่จำเป็นต้องได้มาด้วยข้ออ้างที่มีเนื้อหาที่ว่าเราเป็นหนี้บุญคุณต่อรัฐก็ได้. กล่าวคือ เราอาจจะเป็นหนี้บุญคุณต่อผู้อื่นที่ไม่ใช่รัฐ หากแต่การแสดงความกตัญญูที่ถูกเรียกร้องดังกล่าวคือการเชื่อฟัง กฎหมายของรัฐก็เป็นไปได้. ถ้าเราสามารถจะเข้าใจที่มาของพันธะในลักษณะดังกล่าวได้แล้ว การอ้างเหตุผลในลักษณะดังกล่าวย่อมถือได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองโดยอาศัยพันธะของความกตัญญูเป็นฐานในการอธิบายได้เท่าๆกัน.

อย่างที่ได้เคยพูดถึงไปแล้วว่า วอล์กเกอร์นั้นกล่าวถึงพันธะทางการเมืองที่มาจากความกตัญญูตามทัศนะของเขาว่าคือพันธะที่เราที่เรามีต่อพลเมืองคนอื่นโดยส่วนรวม หากแต่เขาได้ละทิ้งการอธิบายลักษณะ

---

[24] *ibid.*, pp. 363.

ของความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ไป และไปดำเนินการอ้างเหตุผลจากความเข้าใจที่ว่าเขาสามารถแสดงความเป็นไปได้ที่เราจะมีความกตัญญูต่อสถาบัน อีกทั้งพยายามจะแก้ปัญหาของการอ้างเหตุผลชุดที่มีสมมติฐานอยู่ที่การถือว่ารัฐคือสถาบัน (ซิมมอนส์นั้นได้แสดงความสงสัยต่อความพยายามที่จะอธิบายความกตัญญูที่มีขอบเขต (realm) เป็นเรื่องระหว่างบุคคลออกไปสู่ขอบเขตของประโยชน์ที่ถูกให้โดยสถาบันและจากกลุ่มบุคคลด้วย เนื่องจากเขาถือว่าส่วนสำคัญของการพิจารณาเรื่องความกตัญญูอยู่ที่เรื่องของ *เหตุผล* ที่รองรับการมอบประโยชน์นั้น ซึ่งเมื่อพิจารณาถึงกลุ่มบุคคลแล้วจะมีปัญหาว่าเรามักจะไม่สามารถที่จะระบุได้ว่าอะไรคือเหตุผลที่ทุกคนมีอยู่ร่วมกันในการให้ประโยชน์นั้น ยิ่งกับสถาบันซึ่งไม่ใช่แค่กลุ่มของบุคคลยิ่งจะประสบปัญหายิ่งขึ้น. แต่จากความพยายามที่จะดำเนินการอภิปรายของเขาต่อไปให้กว้างขวางยิ่งขึ้นเขาจึงลองสมมติให้ถือว่าประเด็นดังกล่าวไม่ใช่ปัญหา.)[25] ดังนั้นการอ้างเหตุผลในบทความของเขาทั้งหมดจึงถูกโน้มนำให้แสดงข้อพิจารณาบนสมมติฐานว่ารัฐคือสถาบัน ถึงแม้ว่าบางครั้งเขาจะระบุว่ารัฐเป็นการรวมกลุ่มกัน (association) ของบุคคลภายใต้กรอบโครงทางการเมืองบางอย่าง[26] และดังนั้นพันธะดังกล่าวจึงเป็นพันธะที่เรามีต่อพลเมืองคนอื่นโดยส่วนรวม. ความไม่ชัดเจนดังกล่าวนี้เองทำให้เราอาจจะสงสัยได้ว่าการพยายามแก้ปัญหาเรื่องความเป็นไปได้ที่เราจะมีความกตัญญูต่อสถาบันของเขานั้น จะส่งผลให้เราเข้าใจทัศนะของเขาที่มีต่อ "รัฐ" ดังกล่าวในแง่มุมใดกันแน่. แต่อย่างไรก็ตามเราอาจจะเข้าใจได้ว่ารัฐเป็นทั้งสถาบันและสมาคมของบุคคลไปได้พร้อมๆกัน และนี่เองเป็นอุปสรรคหนึ่งที่ทำให้วอล์กเกอร์ไม่สามารถอธิบายเรื่องพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูให้ประสบความสำเร็จได้อย่างที่ควรจะเป็น.

ทางออกจากปัญหาดังกล่าวอาจจะมาจากประเด็นบางอย่างที่วอล์กเกอร์เองพูดถึง ที่ว่าพันธะของความกตัญญูที่มีนั้น เรามีกับเพื่อนพ้องพลเมืองอื่นๆของเรา. เราไม่จำเป็นต้องระบุเพื่อเข้าใจ "รัฐ" ว่าเป็นสิ่งเดียวกับพลเมืองเหมือนที่วอล์กเกอร์ดูเหมือนว่าจะทำ และที่จริงแล้วมีเหตุผลให้เราไม่น่าที่จะกระทำอย่างนั้นมากกว่าด้วย. โดยทั่วไปแล้วสิ่งใดที่จะเรียกได้ว่า "รัฐ" นั้นเข้าใจกันว่าจะต้องผ่านเกณฑ์ขั้นต่ำสองประการคือ (1) เป็นผู้ผูกขาดการใช้อำนาจในทางกฎหมายแต่เพียงผู้เดียว และ (2) ให้ความคุ้มครองประชาชนทุกคนภายใต้อาณาเขตหนึ่งๆ (ตามคำนิยามของ ROBERT NOZICK แล้วถ้ารัฐใดทำหน้าที่ไม่มากไปกว่านี้เรียกได้ว่าเป็น 'รัฐ' ในความหมายขั้นต่ำสุด หรือ 'minimum state'). ถ้าบอกว่ารัฐคือสมาคมของพลเมืองที่มีลักษณะบางอย่างดูเหมือนจะทำให้เราเกิดความสับสนระหว่างรัฐ กับ พลเมือง. ถึงแม้จะยอมรับได้ว่าความหมายของรัฐกับพลเมืองมีความเกี่ยวพันกันในระดับหนึ่งแต่ต้องบอกว่าไม่ใช่สิ่งเดียวกันแน่.

ความเข้าใจในย่อหน้าที่แล้วทำให้เราอาจจะมองได้ว่า ถึงแม้ว่าพันธะทางการเมืองที่เกิดจากความกตัญญูจะเรียกร้องให้เราเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ แต่อาจจะไม่ได้หมายความว่าการเชื่อฟังดังกล่าวคือการ

---

[25] SIMMONS, *op.cit.*, pp. 187-8.

[26] WALKER, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", *op.cit.*, pp. 196.

แสดงความกตัญญูต่อรัฐก็ได้. สิ่งที่ผู้เขียนจะเสนอต่อไปนี้คือบอกว่า *พันธะทางการเมืองที่เราต้องเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นพันธะที่มีต่อพลเมืองอื่นๆซึ่งไม่ใช่สิ่งเดียวกับรัฐหากแต่เป็นผู้ให้ประโยชน์บางอย่างแก่เราซึ่งได้แก่ตัวรัฐเอง.* ดังนั้นในทัศนะของผู้เขียนแล้ว 'รัฐ' คือ ประโยชน์ (benefit) ที่เราได้รับ พลเมืองแต่ละคนซึ่งรวมทั้งเราด้วยคือผู้รับประโยชน์นั้น(beneficiaries) และพลเมืองอื่นๆ จำนวนหนึ่ง คือผู้ให้ประโยชน์ดังกล่าวแก่เรา (benefactor). ผู้เขียนเชื่อว่าการเข้าใจอย่างนี้จะทำให้เราสามารถแก้ปัญหาโดยทั่วไปของการอ้างเหตุผลที่มาจากความกตัญญูได้ ซึ่งปัญหาอย่างหนึ่งที่เห็นได้ชัดก็คือเรื่องความเป็นไปได้ของการที่พลเมืองจะมีความกตัญญูต่อสถาบัน. ถ้าเราสามารถแสดงความน่าเชื่อถือของทัศนะข้างต้นได้ ปัญหาเรื่องการนำเอาโนทัศน์ที่เข้าใจกันว่าอยู่ในขอบเขตของความสัมพันธ์ส่วนบุคคลไปใช้ในขอบเขตความสัมพันธ์อื่นอย่างที่ซิมมอนส์ตั้งข้อสงสัยนั้นก็จะหมดไป. การเห็นถึงธรรมชาติบางอย่างที่มีลักษณะเฉพาะของประโยชน์ที่เราได้รับ คือ "รัฐ" และการเข้าใจลักษณะพิเศษของการให้ประโยชน์นั้นแก่เรา จะทำให้เรานั้นสามารถเข้าใจได้ว่าการแสดงความกัญญูที่เราต้องมีนั้นอาจจะมีลักษณะเฉพาะบางอย่าง จนทำให้การเลือกกระทำการอย่างอื่นๆนอกจากการเชื่อฟังกฎหมายนั้นไม่สามารถจะเรียกได้ว่าเป็นความกตัญญูได้. และถ้าทำได้เช่นนั้นก็เท่ากับเราสามารถสร้างความน่าเชื่อถือให้กับการอ้างเหตุผลจากความกตัญญูในฐานะของการอ้างเหตุผลเพื่ออธิบายการมีพันธะทางการเมืองได้.

ต่อไปนี้เป็นชุดการอ้างเหตุผลเพื่อพันธะทางการเมืองจากคำอธิบายเรื่องพันธะของความกตัญญูที่ผู้เขียนขอเสนอ และจะได้ทำการพิสูจน์เพื่อความน่าเชื่อถือในส่วนถัดไปของบทความนี้

(1) ผู้ได้รับประโยชน์จาก X มีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อ X.
(2) พลเมืองทุกคนได้รับประโยชน์คือ "รัฐ" จากพลเมืองคนอื่นๆจำนวนหนึ่ง.
(3) การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นของการแสดงความกตัญญู ต่อผู้ที่ให้ประโยชน์ซึ่งคือ 'รัฐ' แก่เรา.
(4) ประชาชนทุกคนมีพันธะของความกตัญญูที่จะต้องเชื่อฟังกฎหมาย.

จะเห็นได้ว่า ถึงแม้ชุดการอ้างเหตุผลที่เสนอจะมีความกระทัดรัดกว่าสองชุดการอ้างเหตุผลต้นบทความ แต่ดูเหมือนว่า รายละเอียดภายในแต่ละข้ออ้างที่จะมารองรับความถูกต้องของมันนั้นอาจจะไม่ใช่สิ่งที่ชัดเจนจนไม่ต้องได้รับการอธิบายสร้างความเข้าใจ. เพราะฉนั้นในส่วนถัดไปของบทความนี้จะได้ทำการอธิบายถึงความน่าเชื่อถือของแต่ละข้ออ้างต่อไป โดยจะเรียงเรื่องที่จะพูดถึงไว้ตามลำดับบรรทัดของชุดการอ้างเหตุผล.

3. ความหน้าเชื่อถือของการอ้างเหตุผลใหม่เพื่อสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากความกตัญญู

3.1 การได้รับประโยชน์กับพันธะในการแสดงความกตัญญู

จะเห็นได้ว่าข้ออ้างแรกของชุดการอ้างเหตุผลของผู้เขียนนั้น มีความแตกต่างจากข้ออ้างแรกของชุดการอ้างเหตุผลของทั้งวอล์กเกอร์และชิมมอนส์ที่เราได้เห็นไปแล้วในต้นบทความตรงที่ว่า น่าจะมีความเป็นหลักฐานในการยืนยันตัวเองได้มากกว่าของทั้งสองเมื่อแรกเห็น ซึ่งน่าจะทำให้เกิดข้อถกเถียงได้น้อยกว่าด้วย. โดยข้ออ้างแรกของชิมมอนส์ที่เขาเรียกว่า 'หลักการของการตอบแทน' นั้น ถูกวอล์กเกอร์วิจารณ์ว่าเป็นการแสดงความเข้าใจต่อความมคิดเรื่องความกตัญญูที่จำกัดเกินไป คือมองเห็นความสัมพันธ์ของความกตัญญูอยู่ที่การแลกเปลี่ยนตอบแทนเท่านั้น. เราอาจจะอ้างได้ว่าหลักการดังกล่าวมีความคับแคบเกินไป จนทำให้การอ้างเหตุผลชุดดังกล่าวนั้นถึงแม้จะประสบความสำเร็จ ก็ไม่อาจจะเรียกได้ว่าเป็นคำอธิบายการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้อย่างเต็มปาก. ส่วนข้ออ้างแรกของวอล์กเกอร์นั้น มีลักษณะของการเอาข้อสรุปจากการอภิปรายในเรื่องพันธะที่มีอยู่อย่างหลากหลายของความกตัญญู แล้วยกเอาพันธะลักษณะหนึ่งขึ้นมาให้ความสำคัญ. การตัดสินใจเลือกพันธะที่มีลักษณะเฉพาะประการหนึ่งขึ้นมานั้นเสี่ยงต่อการที่จะละเลยการพิจารณาลักษณะของพันธะอื่นๆให้ละเอียดถี่ถ้วนอีกทีหนึ่ง.

สำหรับข้ออ้างข้อแรกของผู้เขียนนั้น อย่างน้อยก็เป็นหลักการที่ยอมรับได้ทั่วไปว่าเกี่ยวพันกับประเด็นเรื่องความกตัญญูแน่. ถ้าจะมีปัญหาก็อาจจะคือที่ว่ายังเห็นว่าความกตัญญูเกี่ยวพันอยู่กับเรื่องของการได้รับประโยชน์อยู่. มีบางทัศนะที่เห็นว่าเราสามารถที่จะมีความกตัญญูแม้แต่กับผู้ที่เป็นภัยต่อเราได้[27] แต่คงไม่มีใครปฏิเสธว่าความเข้าใจเรื่องความกตัญญูนั้นเกี่ยวพันกับเรื่องของการได้รับประโยชน์บางอย่าง เพียงแต่ว่าประโยชน์ดังกล่าวนั้น จำเป็นต้องมีคุณสมบัติบางอย่างถึงจะเพียงพอที่จะทำให้เกิดพันธะของความกตัญญูด้วย. เฟร็ด เบอร์เกอร์ (FRED BERGER) ได้อธิบายความหมายของความกตัญญูไว้ว่า "มันไม่ได้อยู่ที่การตอบแทนซึ่งประโยชน์ใดๆ แต่คือการตอบสนองต่อความกรุณา (benevolence) มันคือการตอบสนองต่อการให้ประโยชน์ (หรือ ความพยายามในการให้ประโยชน์เรา) ซึ่งถูกกระตุ้นโดยความปรารถนาที่จะช่วยเหลือเรา"[28] คำอธิบายเพิ่มเติมของเขามีอีกว่า "ถ้าเราเป็นผู้ที่ได้รับประโยชน์จากความกรุณาของคนอื่น การกระทำของเขาต้องแสดงว่าเขาเอาใจใส่ต่อเรา ให้ค่ากับเรา เคารพเรา."[29] และนี่คือสิ่งซึ่งการอ้างเหตุผลของวอล์กเกอร์ไม่ได้ให้ความสนใจมากเท่าที่ควร. ถึงแม้เขาจะพยายามแก้ปัญหาจากการวางเงื่อนไข 5 ข้อของการให้ประโยชน์ที่จะก่อให้เกิดพันธะได้ของชิมมอนส์โดยการพยายามยกตัวอย่างแย้ง แต่ผลจากการนั้นอย่างที่ทราบได้กลายมาเป็นเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้การอ้างเหตุผลของเขาขาดพลัง. สิ่งที่เขาให้ความสนใจมากกว่าคือทัศนคติของผู้ได้รับผลประโยชน์. แต่ถ้าความเข้าใจเรื่องของ

---

[27] PRTRICK FITZGERALD, "Gratitude and Justice", *Ethis* 109 (October 1998): 119-153.

[28] FRED BERGER, "Gratitude", *Ethics* 85 (July 1975): 299.

[29] *ibid.*, pp. 301.

ความกตัญญูมีจุดเน้นอยู่ที่ทัศนคติที่รองรับการให้ประโยชน์ มากไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันอย่างในคำอธิบายของเบอร์เกอร์แล้ว การอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่ละเลยข้อพิจารณาในส่วนดังกล่าวไป จะยังถือได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลเพื่อการดังกล่าวที่เหมาะสมได้อย่างไร. ดังนั้นขอให้เข้าใจว่า ความน่าเชื่อถือของข้ออ้างแรกที่ผู้เขียนเสนอนั้นจะต้องถูกพิจารณาควบคู่ไปกับเงื่อนไขเรื่องที่มาของประโยชน์ที่เราได้รับด้วย. ผู้เขียนหวังว่าจากการพิจารณาที่เราจะกระทำกันต่อไป ในท้ายที่สุดแล้วจะทำให้เราสามารถอธิบายพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูโดยตอบสนองต่อเงื่อนไขของซิมมอนส์และความหมายของความกตัญญูอย่างที่เบอร์เกอร์ให้ไว้ได้ด้วย.

อีกปัญหาหนึ่งที่อาจมีได้ต่อความน่าเชื่อถือของข้ออ้างที่หนึ่งก็คือ เรื่องพันธะในการแสดงความกตัญญู. ปัญหาดังกล่าวไม่ใช่ปัญหาว่าทำไมเราถึงต้องมีพันธะซึ่งก็คือปัญหาเดียวกับที่เราได้พูดไปในย่อหน้าที่แล้ว แต่คือปัญหาที่เกิดจากความเข้าใจที่ว่าความกตัญญูนั้นมีลักษณะเป็นทัศนคติ ความเชื่อ และความรู้สึก. และปัญหาก็ไม่ได้อยู่ตรงที่ว่าจะแสดงความรู้สึกนั้นอย่างไรด้วย เพราะเรื่องของการแสดงความรู้สึกนั้นในชีวิตประจำวันของเราก็รู้จักคุ้นเคยกันเป็นอย่างดีแล้ว เช่นอาจจะแสดงออกทางคำพูด หรือทางท่าทางและการกระทำอื่นๆ. อีกทั้งปัญหาก็ยังไม่ได้อยู่ที่ว่าจะแสดงออกอย่างไรจึงจะเหมาะสมที่สุดด้วย เพราะคำตอบดังกล่าวจะได้มาได้ต้องพิจารณาเป็นประเภทของกรณีไป โดยต้องอาศัยความเข้าใจในธรรมชาติของการให้ ผู้ให้ และประโยชน์ที่มอบให้ รวมถึงสถานภาพของเราผู้ได้รับประโยชน์นั้นด้วย ซึ่งเรื่องนี้จะได้พูดถึงในภายหลัง. แต่ปัญหาที่น่าสนใจเฉพาะของข้ออ้างที่หนึ่งนี้ก็คือพันธะในการแสดงความกตัญญูนั้นต้องมีการยอมรับไว้เป็นเบื้องต้น (presuppose) ว่าต้องมีความรู้สึกกตัญญูก่อน. เราจะบังคับให้คนมีความรู้สึกบางอย่างได้หรือ? ถ้าหากเขาไม่มีความรู้สึกกตัญญูนั้นเล่า เท่ากับว่าเขาผิดใช่ไหมเมื่อมีพันธะให้เขาแสดงความรู้สึกซึ่งเขาไม่มีจะแสดงนั้น? พันธะของความกตัญญูเรียกร้องให้ *แสดง* ความรู้สึกนั้น หรือว่าเรียกร้องให้ *มี* ความรู้สึกดังกล่าวก่อน? คำถามเหล่านี้เป็นคำถามที่ไม่ค่อยจะมีใครพูดถึงเมื่อไปยอมรับเสียก่อนแล้วว่ามีพันธะของความกตัญญู. ในบทความนี้จะไม่ลงไปพิจารณาปัญหาดังกล่าว และสิ่งที่จะทำในที่นี้ก็คือการอ้างเหตุผลนี้มีสมมติฐานว่าถึงแม้พันธะที่เรียกร้องให้เรามีความรู้สึกหนึ่งในจะเป็นสิ่งที่ดูจะเป็นไปได้ยาก แต่อาจจะเป็นไปได้ว่าเราสามารจะสร้าง หรือ ปลูกเพาะ (cultivate) ความรู้สึกดังกล่าวขึ้นมาได้. บทความของแพททริก ฟิทเจอรัล (PATRICK FITGERALD) ได้ให้ข้อคิดว่า เราสามารถถูกเรียกร้องให้มีความรู้สึกกตัญญูขึ้นมาได้จากหลายเหตุผลทางศีลธรรม.[30] กล่าวคือ ความหมายของคำว่า "ควร" ในประโยคที่ว่า "ควรมีความกตัญญู" นั้นไม่จำเป็นที่จะต้องมีความหมายที่แสดงว่าควรเพราะมีพันธะให้กระทำเท่านั้น เราอาจจะมีเหตุผลอื่นที่จะมีความกตัญญูก็ได้ เช่นมีเพื่อไม่ให้คนที่เรารักเดือดร้อน มีเพื่อแสดงความกรุณา เพื่อรักษาความสัมพันธ์กับคนอื่นๆ หรือมีเพื่อเป้าหมายในการพัฒนาตัวเองบางอย่าง. ประเด็นสำคัญอยู่ที่ว่าเพื่อเหตุผลเหล่านั้น ความรู้สึกที่เรียกว่าความกตัญญูสามารถถูกปลูกเพาะขึ้นมาได้แม้แต่เพื่อแสดงกับคนที่เป็นภัยต่อเรา. ปัญหาของทัศนะแนวนี้ก็คือจะปลูกเพราะความรู้สึกดังกล่าวขึ้นมาได้

---

[30] see FITZGERALD, *op.cit.*, pp. 129-131.

อย่างไร? คำถามข้อนี้ผู้เขียนสุดที่จะตอบได้ และอาจจะไม่มีหน้าที่จะต้องไปตอบด้วย เพราะเราอาจจะเข้าใจได้ว่าพันธะ *ทางการเมือง* นั้นเรียกร้องให้มี *การกระทำ* บางอย่าง และเราสามารถที่จะมองว่าการมีกระทำบางอย่างนั้นเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการแสดงความกตัญญู นอกเหนือจากเงื่อนไขเรื่องความรู้สึก. แต่ขอให้เข้าใจไว้ว่าการอ้างเหตุผลของผู้เขียนตั้งอยู่บนพื้นฐานของการเห็นความเป็นไปได้ของการปลูกเพาะความกตัญญูขึ้นมา และเมื่อพูดถึงพันธะในการแสดงความกตัญญู พันธะดังกล่าวจะมีสมมติฐานสองประการคือ (1) ความรู้สึกกตัญญูมีอยู่ในตัวผู้ถูกเรียกร้องอยู่แล้ว หรือ (2) ถ้าความรู้สึกดังกล่าวไม่ได้มีอยู่ พันธะจะทำหน้าที่เรียกร้องให้ผู้นั้นปลูกเพาะมันขึ้นมา และให้แสดงออก.

3.2 <u>'รัฐ' ในฐานะประโยชน์ที่เราได้รับ</u>

ดูเหมือนว่าการแสดงความน่าเชื่อถือของข้ออ้างที่สองนี้ อาจจะเป็นสิ่งที่ต้องอาศัยความพยายามมากกว่าข้อแรก เพราะอย่างที่บอกไปแล้วว่าข้อถกเถียงเรื่องพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่ผ่านๆมาดูเหมือนจะมองว่ารัฐเป็นผู้ให้ประโยชน์กับเรา และฐานะของพลเมืองคนอื่นๆก็เหมือนกับเราคือรัฐเป็นผู้มอบประโยชน์ให้แก่เขาด้วย. ความสามารถในการเป็นตัวประโยชน์ (benefit) ของรัฐดูจะไม่ได้รับการพิจารณาเลย. ที่จริงแล้วการที่รัฐมักถูกพิจารณาในฐานะของสถาบัน มากกว่าเป็นตัวบุคคล บวกกับกับความเข้าใจที่ว่าฐานะของการเป็นผู้ให้ประโยชน์ในขอบเขตความสัมพันธ์ที่จะทำให้เกิดความกตัญญูนั้น ดูจะเป็นเรื่องระหว่างบุคคลต่อบุคคลมากกว่าระหว่างสถาบันกับบุคคลอย่างที่ซิมมอนส์ได้คำนึงถึง น่าจะเพียงพอที่จะทำให้เราสงสัยได้ถึงความไม่ชอบมาพากลบางอย่างของการมีสมมติฐานว่ารัฐเป็นผู้ให้ประโยชน์แก่เรา. ในขั้นต้นนี้ก่อนที่จะได้ดำเนินการอภิปรายต่อไป ขอเสนอข้อพิจารณาบางอย่างเพื่อที่จะทำให้การพิจารณาว่ารัฐเป็นประโยชน์กับเราหรือไม่นั้นจะไม่ดำเนินไปอย่างผิดทาง ก่อนอื่นเราต้องพิจารณาว่ารัฐสามารถเป็นสิ่งที่ถูกให้ในฐานะของประโยชน์ได้หรือไม่. เราคงเคยได้ยินว่ามีหลายครั้งในประวัติศาสตร์ที่รัฐถูกมอบให้แก่กลุ่มบุคคลกลุ่มหนึ่ง ซึ่งมีความสัมพันธ์กันในด้านถิ่นที่อยู่อาศัย หรือเชื้อชาติในบางลักษณะ ซึ่งโดยทั่วไปมักจะเกิดจากองค์กรระหว่างประเทศ หรือ กลุ่มประเทศอื่นมองเห็นว่าเกิดปัญหาขึ้นกับกลุ่มชนกลุ่มหนึ่งในสถานที่แห่งหนึ่ง และทางหนึ่งในการจัดการกับปัญหาเหล่านั้นก็คือการสถาปนาสถาบันบางอย่างที่ทำงานอยู่บนกรอบโครงของความสัมพันธ์บางอย่าง ซึ่งเรามักเรียกการเข้าไปจัดการดังกล่าวว่าการสถาปนาหรือก่อตั้งรัฐขึ้น. ในกรณีดังกล่าวนั้น รัฐมีฐานะไม่ต่างจากแผนงานจัดการบริษัทที่บริษัทที่ถูกว่าจ้างให้วางแผนส่งมอบให้แก่บริษัทที่ว่าจ้าง. และเช่นเดียวกับที่แผนงานจะก่อให้เกิดอะไรบางอย่างได้จริงๆ ก็จะต้องมีการจัดตั้งบุคคลมาทำหน้าที่ต่างๆตามแผนนั้น รัฐก็เช่นกันถ้าจะก่อให้เกิดอะไรได้จริงๆก็จะต้องมีเครื่องมือในการกำหนดโครงข่ายความสัมพันธ์ของบุคคลและสิ่งที่ไม่ใช้บุคคลด้วยระเบียบบางอย่างในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง. วัดจะไม่เป็นวัด โรงเรียนจะไม่เป็นโรงเรียนถ้า ไม่มีการกำหนดว่าใครเป็นเจ้าอาวาส ใครเป็นพระลูกวัด หรือใครไม่ใช่พระแต่เป็นเณร ใครเป็นครู ใครเป็นนักเรียน และแต่ละคนมีบทบาทและความสัมพันธ์ต่อกันอย่างไรบ้าง. ต่อจากนี้ไปขอให้เราเข้าใจความหมายของรัฐในฐานะของแบบแผนของการจัดความสัมพันธ์ของบุคคลและสิ่งซึ่งไม่ใช่บุคคลอย่างที่พูดถึงไปข้างต้น.

อาจจะมีข้อสงสัยได้ว่า การเข้าใจรัฐในลักษณะดังกล่าวจะทำให้รัฐผ่านเกณฑ์ในการบอกว่าอะไรคือรัฐสองอย่างที่เราได้เอ่ยถึงไปเมื่อต้นบทความแล้ว คือ (1) ผูกขาดการใช้อำนาจทางกฎหมายทั้งหมดไว้ และ (2) ให้ความคุ้มครองแก่คนทั้งหมดในอณาเขตหนึ่งๆ ได้อย่างไร. คำถามนี้ตอบได้ไม่ยาก กล่าวคือ เกณฑ์ (1) และ (2) สามารถพิจารณาได้จากเนื้อหาสาระของแบบแผนความสัมพันธ์ในฐานะรัฐดังกล่าว. เกณฑ์แรกคือแผนนั้นมีเนื้อหาที่ระบุว่าอำนาจทางกฎหมายคืออะไร และใครเป็นผู้ใช้ กล่าวคือ เฉพาะองค์กรหรือสถาบันย่อยๆที่แผนดังกล่าวได้มอบหน้าที่ในด้านนี้ให้เท่านั้นที่จะมีสิทธิใช้อำนาจดังกล่าว. ถ้าบุคคลอื่นที่แผนไม่ได้กำหนดให้ใช้อำนาจนั้นแต่พยายามจะใช้อำนาจดังกล่าว จะมีกลไกบางอย่างที่ระบุไว้ในแผนทำหน้าที่บังคับให้คนเหล่านั้นเลิกใช้อำนาจดังกล่าว. เกณฑ์ที่สองคือแผนดังกล่าวมีเนื้อหาระบุว่าในอาณาบริเวณหนึ่งๆที่แผนนั้นใช้อยู่คนทั้งหลายจะได้รับความคุ้มครองจากกลไกต่างๆที่แผนระบุไว้. จากคำอธิบายดังกล่าวทำให้รัฐมีลักษณะเป็นโครงข่ายของแบบแผนบางอย่างที่เราอาจจะเรียกได้ว่าโครงข่ายของ กฎ ซึ่งสามารถที่จะพัฒนาโครงข่ายของตัวเองออกไปได้ตามที่สาระของกฎนั้นอำนวยให้. และจริงๆแล้ว กฎดังกล่าวก็คือสิ่งที่เรียกว่ากฎหมายนั่นเอง.

อาจมีผู้ตั้งคำถามได้ว่าการอธิบายความเป็นรัฐดังกล่าวนี้มีความชอบธรรมเพียงใด. การอธิบายรัฐว่าคือโครงข่ายของกฎหมายดังกล่าว ไม่เป็นการละเลยแง่มุมอื่นๆที่พิจารณาได้ว่ามีความสำคัญต่อความเป็นรัฐไปหรือ? ผู้เขียนยอมรับข้อบกพร่องดังกล่าวว่าอาจจะมีได้ แต่สำหรับกรณีที่เราพูดถึงอยู่นี้เราอาจจะยอมเปลี่ยนแปลงรายละเอียดในข้ออ้างโดยให้คำว่า 'รัฐ' ทั้งหมดเปลี่ยนเป็นโครงข่ายของกฎหมายก็ยังสามารถให้ข้อสรุปที่ว่าเรามีพันธะในการเชื่อกฎหมายอยู่ดี. แต่อย่างไรก็ตามกระผมเห็นว่าการอธิบายรัฐโดยที่ไม่นำเอาส่วนที่เป็นพลเมืองเข้าไปปะปน จะทำให้เราเข้าใจถึงความเป็นผู้ให้ประโยชน์ของพลเมืองอื่นๆได้โดยหนีจากปัญหาที่ว่าส่วนหนึ่งของผู้ให้จะเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ถูกให้ไปด้วย.

มาถึงข้อพิจารณาที่ว่ารัฐถือเป็นประโยชน์แก่เราได้อย่างไร. แน่นอนว่าทันทีที่พูดถึงเรื่องนี้จะต้องมีคำถามขึ้นมาทันทีถึงคำอ้างเรื่องความเป็นประโยชน์ดังกล่าว. อย่างน้อยพวกอณาธิปัตย์ (anarchist) คงไม่เห็นด้วยกับผู้เขียนเป็นแน่ เพราะพวกนี้มองว่ารัฐอย่างไรเสียก็เป็นสิ่งเลวร้าย ดูเหมือนว่าสำหรับผู้ที่มีทัศนะดังกล่าวแล้วการอ้างเหตุผลสนับสนุนความชอบธรรมทางการเมืองของรัฐทุกรูปแบบล้วนไม่มีความหมาย (อาจจะยกเว้นก็แต่ minimum state). อย่างไรก็ตามผู้เขียนเชื่อว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูที่กำลังเสนออยู่นี้ มีแนวโน้มให้เชื่อได้ว่าแม้แต่ผู้ที่ *เห็นว่า* รัฐเป็นภัยแก่เขาก็ยังอาจจะต้องถูกเรียกร้องให้แสดงความกตัญญูด้วยการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ. ตามธรรมดาแล้วผู้ที่จะฆ่าตัวตายย่อมจะเห็นว่าการมีชีวิตอยู่ต่อไปนั้นเป็นทุกข์ และสมมติว่าเขาตัดสินใจฆ่าตัวตายจริงๆแล้วเผอิญมีคนมาขัดขวางการฆ่าตัวตายของเขา สามัญสำนึกของเราไม่น่าจะบอกว่านั้นคือการไปทำร้ายเขา บังคับขืนใจเขา ในทางตรงกันข้ามคนทั่วไปกับคิดว่านั้นคือการไปช่วยไม่ให้เขาตาย และอย่างน้อยผู้ที่ถูกขัดขวางไม่ให้ฆ่าตัวตายนั้นน่าจะสำนึกในบุญคุณของผู้ที่เขาเชื่อว่าไปขัดขวางความพยายามของเขาด้วย. ข้อคิดง่ายๆนี้แสดงให้เราเห็นถึงลักษณะพิเศษของประเด็นเรื่องความกตัญญู ความหมายของคำว่า "ความกรุณา" ซึ่งเป็นที่มาของการเรียกร้องให้เกิดการตอบสนองต่อมันที่เรียกว่า 'ความกตัญญู' สามารถถูกพิจารณาได้ว่าถูก

กำหนดจากฝ่ายของผู้ให้มากกว่าของผู้รับ. แต่อย่างไรก็ตามสิ่งที่เราจะพูดถึงต่อไปคงไม่ต้องพึ่งพาสิ่งที่เพิ่งพูดถึงไปนี้สักเท่าไร.

การแสดงว่ารัฐนั้นเป็นประโยชน์กับเราไม่จำเป็นต้องคิดถึงสภาวธรรมชาติที่เลวร้ายอย่างที่ฮอบบ์ส (HOBBES) แสดงไว้. ไม่มีใครทราบได้ว่าในสภาวธรรมชาติดังกล่าวเราจะมีชีวิตที่น่าหดหู่อย่างคำบรรยายจริงหรือไม่ และก็ไม่มีใครรู้ว่าในสภาวธรรมชาติเราสามารถที่จะมีชีวิตอยู่อย่างสงบสุขอย่างที่พวกอณาธิปัตย์มักอ้างกันจริงหรือไม่. นั่นหมายความว่าการการแสดงว่ารัฐเป็นประโยชน์กับเรามากกว่าเมื่อไม่มีรัฐนั้นถ้าหากจะเถียงกันให้ตกจริงๆแล้วจะต้องพิสูจน์ให้เห็นกันชัดๆเป็นรูปธรรม ซึ่งผู้เขียนคิดว่าไม่มีทางที่จะแสดงความจริงดังกล่าวด้วยซ้ำไป. ดังนั้นถ้าเราเพียงแต่แสดงได้ว่ามีเหตุผลที่มีน้ำหนักที่ให้เชื่อว่ามีรัฐเป็นประโยชน์กว่าไม่มีก็น่าจะเพียงพอแล้ว. ทำไมเราจึงคิดว่าการมีชีวิตอยู่นั้นเป็นประโยชน์อยู่ทั้งที่ความจริงแล้วชีวิตหลังความตายอาจเป็นสิ่งที่น่าอภิรมย์กว่ามากเมื่อเปรียบเทียบกัน จนตอนนี้อาจจะเป็นไปได้ว่าผู้ที่ตายไปแล้วทั้งหมดกำลังรู้สึกสงสารเราทุกคนที่ยังคงพยายามที่จะดำรงชีวิตอยู่ต่อไป? นั่นก็เพราะว่าเรารู้สึกว่าความตายเป็นเรื่องที่เป็นโทษ และใครๆเขาก็เชื่ออย่างนี้กันหมดจนเราเชื่อว่าการทำร้ายผู้อื่นให้ถึงแก่ความตายนั้นเป็นโทษที่หนักมาก. ดังนั้นถ้าเราลองตั้งคำถามกับตัวเราเองว่าถ้าจะให้รัฐของเรานั้นสูญสิ้นไปในตอนนี้กับให้ดำรงอยู่เราจะเลือกเอาอย่างใด. กระผมเข้าใจว่าส่วนหนึ่งคงเลือกให้ดำรงอยู่ต่อไปเพราะเกรงว่าจะเกิดความสับสนเหมือนกับที่ถูกบรรยายไว้ในสภาวะธรรมชาติ แต่ก็คงมีอีกส่วนหนึ่งที่ยังเชื่อว่าถึงแม้ไม่มีรัฐที่เป็นตัวผูกขาดการใช้อำนาจทางกฎหมาย และประกาศคุ้มครองคนทั้งหมด เราก็ยังน่าจะมีการจัดการสังคมในรูปแบบอื่นๆ เช่นการอาศัยกลไกของตลาดมาเป็นตัวสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมได้เป็นธรรมมากกว่าที่เป็นอยู่ในรัฐ[31]. สำหรับพวกที่ตอบอย่างหลังนั้นผู้เขียนขอให้คิดดูให้ดี เพราะคำถามที่ผู้เขียนถามคือคำถามที่ถามถึงเฉพาะรัฐของเรา หรือเฉพาะโครงข่ายกฎหมายที่ครอบคลุมดินแดนที่เราอาศัยอยู่เท่านั้น. ถึงแม้ว่าการจัดการสังคมแบบอื่นๆจะทำให้เกิดความเป็นธรรมภายใต้ดินแดนนั้นมากกว่า แต่ถ้าหากดินแดนที่รายล้อมเราอยู่ทั้งหมดไม่ได้เปลี่ยนตามและยังมีรัฐอยู่พร้อมกำลังทหารเต็มที่ในขณะที่ของเรามีแต่บริษัทให้ความคุ้มครองเฉพาะที่ เฉพาะบุคคล สภาพการณ์ดังกล่าวจะเป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนาจริงหรือไม่? บางคนอาจจะเถียงได้ว่าสภาพการณ์สมมติดังกล่าวไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นจริงถ้าทุกรัฐที่มีอยู่นี้พร้อมใจกันยกเลิกไปทั้งหมด. ถึงแม้จินตนาการดังกล่าวอาจจะเป็นจริงได้แต่ก็ไม่ได้เกี่ยวอะไรกับเรื่องที่เป็นประเด็นสนใจของเรา กล่าวคือพันธะทางการเมืองเป็นพันธะที่เรียกร้องให้เราเชื่อฟังกฎหมายเฉพาะของรัฐที่เราเป็นพลเมือง หรือรัฐที่คุ้มครองเราเยี่ยงพลเมืองเท่านั้น. "รัฐ" ในการอ้างเหตุผลของผู้เขียนซึ่งมองว่ามันคือประโยชน์ที่เราได้รับ และที่ผู้เขียนตั้งคำถามให้พิจารณานั้นคือรัฐที่เป็นโครงข่ายกฎหมายซึ่งใช้เฉพาะกับดินแดนของเรา. ผู้เขียนไม่ได้ถามถึงรัฐทั้งหมดทั่วโลก.

---

[31] ดู Murray N. Rothbard "Society without a State" in *Anarchism (NONOS XIX)*, eds. J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York University Press, 1978). p. 191-207.

ข้อพิจารณาข้างบนดังกล่าว บวกกับข้อเท็จจริงที่เห็นได้อยู่ทั่วไปว่าการมีกฎหมายทำให้เราได้ประโยชน์มากกว่าไม่มี ทำให้เราพอที่จะสรุปได้แล้วหรือยังว่าเราควรเคารพกฎหมาย? คงจะยังไม่ได้. เพราะถ้าเช่นนั้นเราก็ควรที่จะสรุปได้ด้วยว่าคนทุกคนควรรับประทานอาหารให้ครบทั้งห้าหมู่ เนื่องจากอาหารทั้งห้าหมู่มีประโยชน์ต่อร่างกาย และกินครบดีกว่าไม่ครบ. ถึงแม้ว่าข้อความเชิงคุณค่านี้จะจริงในทางการวิทยาศาสตร์ แต่คำว่า "ควร" ในข้อความดังกล่าวไม่ใช่ "ควร" ที่มีความหมายเชิงศีลธรรม. เราไม่สามารถสร้างพันธะทางศีลธรรมที่จะมีต่อสิ่งใดเพียงแค่การเห็นประโยชน์ของสิ่งนั้นได้ (เป็นไปได้ว่านักทฤษฎีประโยชน์นิยมอาจจะคิดว่าสามารถอธิบายพันธะทางศีลธรรมที่มีจากความเข้าใจดังกล่าวได้ แต่น่าจะเชื่อได้ว่าพันธะนั้นยังไม่ใช่พันธะทางการเมืองที่มีเนื้อหาเฉพาะเจาะจงให้เราเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นแน่). ดังนั้นงานที่เราต้องทำก็ยังมีอยู่อีก.

จากที่ผ่านมาเราได้ข้อสรุปว่ารัฐเป็นประโยชน์ที่อาจจะถูกมอบให้ใครก็ได้. อาจจะมีข้อสงสัยต่อข้อสรุปนี้ว่า ถึงแม้รัฐถูกมอบให้แก่เราได้แต่ย่อมไม่ได้ถูกมอบให้แก่เราคนเดียวแน่ กล่าวคือถ้ามันจะถูกมอบก็คือมอบให้แก่พลเมืองทั้งหมด. เราจำเป็นหรือไม่ในกรณีนี้ที่จะต้องสำนึกในบุญคุณของผู้มอบประโยชน์นั้นให้แก่เรา? คำถามดังกล่าวตอบไม่ยาก. ขอให้เราลองนึกถึงกรณีต่อไปนี้ สมมติว่าเราเป็นนักเรียนอยู่ในโรงเรียนแห่งหนึ่ง ในห้องสมุดของโรงเรียนดังกล่าวมีหนังสือจำนวนหนึ่ง วันหนึ่งมีผู้ขอบริจาคหนังสืออีกจำนวนหนึ่งให้โรงเรียนซึ่งมีรายชื่อ และเนื้อหาไม่ซ้ำกับที่โรงเรียนของเราเคยมี ถึงเราไม่เคยใช้หนังสือเหล่านั้นแต่เรายังเห็นได้ว่ามันเป็นประโยชน์แก่เราจากการที่เราสามารถที่จะหยิบยืมมาใช้ได้ทันทีเมื่อจำเป็นขึ้นมา. ในกรณีดังกล่าวเราไม่ควรที่จะสำนึกในบุญคุณของผู้ที่บริจาคหนังสือนั้นหรือ?

คราวนี้ก็มาถึงประเด็นที่ว่าเราได้รับประโยชน์คือรัฐจากพลเมืองคนอื่นๆแต่ละคนได้อย่างไร. ถึงแม้ว่ารัฐซึ่งคือโครงข่ายของกฎหมายที่บังคับใช้ในดินแดนหนึ่งจะดูเป็นสิ่งใหญ่โตและจับต้องได้ยาก แต่มิใช้ว่าจะถูกมอบแก่เราในฐานะของประโยชน์ไม่ได้. ลองสมมติกรณีต่อไปนี้ดู. บ้านของเราอาศัยทางระบายน้ำหลังบ้านเป็นที่เคลื่อนย้ายสิ่งปฏิกูลคือน้ำโสโครกทั้งหลายออกให้ไปอยู่ในที่ที่มันควรอยู่มาช้านานแล้วอยู่มาวันหนึ่ง เนื่องจากปริมาณของสิ่งปฏิกูลที่ถูกถ่ายเทลงสู่ทางระบายน้ำนั้นได้เพิ่มปริมาณมากขึ้นจนถึงระดับที่น้ำโสโครกที่ไหลออกจากบ้านเรือนดังกล่าวไม่ได้ไหลไปอย่างสะดวกเหมือนแต่ก่อน ทำให้เริ่มที่จะขังและส่งกลิ่นที่ไม่พึงปราถนาหากแต่กลิ่นดังกล่าวไม่ได้รุนแรงเสียจนกระทั่งเรา และคนทั้งหลายจำเป็นต้องลงแรงไปขุดรอกทางระบายน้ำนั้นให้ไหลสะดวกเหมือนเดิม. แต่อยู่มาวันหนึ่งมีกลุ่มคนกลุ่มหนึ่งมีเจตจำนงร่วมกันในการที่จะก่อตั้งเป็นกลุ่มอาสาเพื่อขุดรอกทางระบายน้ำดังกล่าว. จากผลการกระทำของกลุ่มดังกล่าวทำให้ทางระบายน้ำนั้นกลับมาใช้ได้อย่างเป็นปกติเหมือนเดิมจนกระทั่งไม่มีบ้านเรือนหลังใดได้รับปัญหาจากกลิ่นดังกล่าวอีก. จากกรณีดังกล่าวเราได้ประโยชน์คือทางระบายน้ำที่ทำหน้าที่ของทางระบายน้ำได้อย่างแท้จริงจากคนกลุ่มหนึ่งที่เราสามารถที่จะระบุตัวได้. คนกลุ่มดังกล่าวมอบประโยชน์อันนั้นให้แก่เราโดยการทำให้สิ่งหรือสภาวะแวดล้อมที่เราได้ประโยชน์จากมัน ให้ดำรงอยู่ได้เป็นเหมือนกับที่เคยเป็นมา. หรือเราจะลองสมมติให้ปริมาณของโสโครกในทางระบายน้ำยังมีไม่มากพอที่จะส่งกลิ่นเหม็น แต่จากการคาดคะเนของเรา ถ้าปริมาณของสิ่งปฏิกูลในทางระบายน้ำยังเพิ่มอยู่ในอัตตราปรกติเราทราบว่าอีกไม่กี่วัน

ก็จะต้องส่งกลิ่นแน่นอน. แต่พอถึงวันที่เราคาดคะเนกลิ่นดังกล่าวไม่ได้เกิดขึ้น เราย่อมอนุมานไปได้ทันทีว่าคงจะมีสิ่งบางอย่างเกิดขึ้นกับปริมาณของของเสียเป็นแน่ เมื่อสืบถามไปก็ได้ความว่าเป็นผลงานของกลุ่มอาสาลักษณะดังที่กล่าวมาแล้ว. ในกรณีหลังดังกล่าวก็ยังน่าที่จะเรียกร้องให้เราแสดงความสำนึกในบุญคุณของพวกเขาอยู่. โดยเฉพาะในกรณีหลังการมอบประโยชน์ให้แก่เราของกลุ่มอาสาคือการช่วยกันจรรโลง หรือหรือยังสภาพแวดล้อมที่เราเคยได้ประโยชน์ให้เป็นไปเช่นปกติ โดยที่มีเหตุผลให้เราเชื่อได้ว่าถ้าปราศจากการลงแรงของพวกเขาแล้วประโยชน์อันนั้นจะไม่ตกแก่เรา.

โดยเปรียบเทียบกับสิ่งที่พูดมา ในกรณีของรัฐนั้น ก็เสมือนกับเป็นสภาพแวดล้อมที่เราเคยใช้ประโยชน์จากมัน ระบบกฎหมายของรัฐทำให้เรามีความมั่นใจต่อคุณภาพชีวิตและอนาคตของเราระดับหนึ่ง. พลเมืองทั้งหลายเป็นผู้ช่วยเราในการจรรโลง หรือยังให้โครงข่ายกฎหมายดังกล่าวใช้ได้อยู่ในระดับที่จะไม่ทำให้มันใช้การไม่ได้. วิธีที่พลเมืองทั้งหลายช่วยให้ระบบกฎหมายดังกล่าวยังอยู่ได้ก็คือการร่วมใจกันปฏิบัติตามกฎหมาย และยอมขดใช้เมื่อไม่ปฏิบัติตาม การยอมสละเงินภาษีบางส่วนเพื่อบำรุงหล่อเลี้ยงให้บุคคลหรือองค์กรที่มีหน้าที่ตามที่กฎหมายระบุทำงานได้อย่างเป็นปกติต่อไป. ข้อโต้แย้งที่จะมีทันทีต่อคำอธิบายดังกล่าวน่าจะคือที่ว่า สิ่งที่พลเมืองทั้งหลายกระทำคือการปฏิบัติตามกฎหมายดังกล่าวนั้น แท้ที่จริงแล้วมันคือการถูกกฎหมายบังคับให้ทำ. ถ้าการกระทำดังกล่าวไม่ได้มาจากความปรารถนาจะช่วยเราจริง ทำไมเราจะต้องมีความกตัญญูต่อเขาด้วย? การจะตอบคำถามข้อนี้ได้เราจะต้องถามคำถามอีกคำถามหนึ่งก่อน กล่าวคือกฎหมายต่างๆของรัฐที่เรียกร้องให้คนปฏิบัติตามนั้น ลำพังแต่กำลังบังคับของมันจริงๆนั้นสามารถทำให้ระบบกฎหมายดังกล่าวเองยังปฏิบัติการต่อไปได้อยู่หรือไม่? ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดคือกฎจราจร. คำขอร้องให้พลเมืองเคารพกฎจราจรเป็นเครื่องแสดงให้เห็นอยู่แล้วว่าลำพังแต่กลไกในการบังคับใช้กฎหมายนั้นเองยังไม่เพียงพอที่จะทำให้คนปฏิบัติอย่างต้องการได้. ระเบียบปฏิบัติทั้งหลายที่กฎหมายกำหนดให้บุคคลในหน้าที่ต่างๆในองค์กรของรัฐปฏิบัติตามโดยตัวของมันเองแล้วสามารถทำให้บุคคลผู้อยู่ในหน้าที่เหล่านั้นปฏิบัติตามได้เพียงไร? ระเบียบข้าราชการของรัฐแต่ละประเทศส่วนใหญ่ก็ออกมาในทำนองเดียวกัน. ทำไมในบางประเทศพนักงานของรัฐจึงได้ชื่อว่าปฏิบัติงานย่อหย่อนกว่าในอีกประเทศหนึ่ง ทำไมสถิติของการคอรัปชั่นของแต่ละรัฐจึงไม่เท่ากัน? วิธีเลี่ยงภาษีมีอยู่มากมายและเท่าที่เราเห็นกันส่วนใหญ่ของผู้ที่เลี่ยงภาษีก็ไม่ได้รับการลงโทษ แต่ทำไมคนเสียภาษีก็ดูเหมือนจะมากกว่าคนเลี่ยงอยู่.? ทำไมเราจึงได้ยินกันอยู่เสมอว่าคนในประเทศนั้นมีระเบียบวินัยและเชื่อฟังกฎหมายมากกว่าในประเทศนี้? ทำไมในประเทศที่มีกฎหมายในการพกพาอาวุธที่เข้มงวดน้อยกว่า เช่น สวิตเซอร์แลนด์ จึงมีอัตราการฆาตกรรมจากปืนน้อยกว่าประเทศที่มีกฎหมายพกพาปืนที่เข้มงวดกว่า อย่างไทย? ถ้าเราอยู่ในประเทศที่เคร่งศาสนาเราจะทราบได้อย่างไรว่าที่คนปฏิบัติตามกฎหมายกันมากเป็นเพราะกลัวกฎหมายหรือว่ามีมโนธรรมสำนึก? คำถามในทำนองนี้สามารถยกขึ้นมาได้มากกว่านี้อีกหลายเท่าตัวนัก แต่ก็เป็นที่น่าแปลกใจว่า เมื่อเราอ้างว่าการปฏิบัติตามกฎหมายของคนมาจากปัจจัยอย่างอื่นด้วยนอกจากการถูกกฎหมายบังคับให้ปฏิบัติมักจะมีคนหัวเราะเยาะว่าเป็นเรื่องเหลวไหลก่อนเสมอ.

ผู้เขียนเชื่อว่าเมื่อได้ยกคำถามชุดที่อยู่ในย่อหน้าที่แล้วให้พิจารณา หลายท่านคงจะเห็นกับผู้เขียนด้วยว่า เหตุผลในการปฏิบัติตามกฎหมายของพลเมืองทั้งหลายโดยไม่ได้ถูกกฎหมายบังคับนั้นมีอยู่อย่างหลากหลาย. ผู้เขียนคิดว่ามีอย่างน้อยสองเหตุผลของการปฏิบัติตามกฎหมายที่ถ้าผู้ใดปฏิบัติตามด้วยเหตุผลนั้นแล้ว เราสามารถที่จะพิจารณาว่าเขาผู้นั้นคือผู้มอบประโยชน์หรือเป็นผู้ยังระบบกฎหมายที่เราได้ประโยชน์จากมันให้ทำงานไปตามปกติได้ อย่างที่ถ้าไม่มีบุคคลกลุ่มดังกล่าวอยู่การปฏิบัติการของโครงข่ายกฎหมายก็จะถูกลดทอนประสิทธิภาพไปกว่าที่เป็นอยู่ (จะเห็นได้ว่าการอ้างเหตุผลของผู้เขียนไม่ได้เรียกร้องให้การที่ไม่มีบุคคลดังกล่าวอยู่จะทำให้ระบบกฎหมายทำงานไม่ได้ เพียงแค่เราคิดได้ว่าจะทำให้ประสิทธิภาพของมันลดลงและประโยชน์ที่เราควรจะได้เสียไป ก็เพียงพอแล้วที่จะทำให้เขาเหล่านั้นเป็นผู้อยู่ในฐานะของผู้ให้ประโยชน์แก่เรา). เหตุผลของการเชื่อฟังกฎหมายแบบแรกคือเหตุผลที่มาจากมโนธรรมสำนึกของบุคคลนั้น ซึ่งอาจจะเรียกได้ว่ามาจากความใจบุญของบุคคลนั้น. เขาเห็นว่าการเคารพกฎหมายบ้านเมืองเป็นเรื่องดีงาม จะช่วยให้บ้านเมืองสงบสุข โดยความหมายของคำว่าบ้านเมืองของเขาก็คือให้พลเมืองทุกคนซึ่งรวมทั้งเราด้วยอยู่อย่างสงบสุข. บุคคลกลุ่มที่สองก็คือบุคคลที่ได้แรงบันดาลใจมาจากศาสนา หลายศาสนาสอนให้คนมีความเมตากรุณา ดังนั้นในการกระทำสิ่งต่างๆของเขานั้นก็มักจะย่อมถูกโยงเข้ากับความรู้สึกเมตากรุณาของเขาเสมอ. เขาเชื่อฟังกฎหมายเพราะหวังดีต่อผู้อื่น ซึ่งน่าจะรวมทั้งเราด้วย. การเลือกปฏิบัติตามศาสนาของบุคคลกลุ่มดังกล่าวไม่ได้ทำจากการกลัวบทลงโทษของกฎหมายแน่และเขาไม่ได้ถูกบังคับให้กระทำจากศาสนาเพราะการเลือกกระทำตามหลักธรรมของศาสนานั้นเป็นเรื่องอิสระของบุคคลจะเลือก. บุคคลกลุ่มดังกล่าวปฏิบัติตามกฎหมายด้วยแรงกระตุ้นที่ต้องการจะช่วยเหลือเราไม่ได้ถูกบังคับหรือฝืนใจกระทำ ใช้ความพยายามบางอย่าง คือ สละความเห็นแก่ตัวที่จะพยายามหลบเลี่ยงกฎหมาย หรือไม่ให้ความใส่ใจต่อมโนธรรมสำนึกหรือหลักการของศาสนา เหมือนอย่างที่หลายๆคนทำ. เขากระทำจากความเคารพเรา เห็นคุณค่าของเรา และใส่ใจเรา อีกทั้ง ไม่ได้ให้ประโยชน์ที่เราเองไม่ต้องการและ ประโยชน์ดังกล่าวก็ไม่เหนือบ่ากว่าแรงที่เขาจะจัดหาให้. นี่เท่ากับว่าถ้าการอ้างเหตุผลของเราสำเร็จจะทำให้การแสดงความกตัญญูของเรานั้นผ่านเงื่อนไขของคุณสมบัติของของการให้ที่จะทำให้เราต้องมีพันธะของความกตัญญูอย่างที่ซิมมอนส์ตั้งไว้ และยังไม่ละเลยต่อข้อพิจารณาเรื่องการให้คำนิยามความกตัญญูว่าต้องเป็นการตอบสนองต่อความเมตากรุณาอย่างที่เบอร์เกอร์เน้นอีกด้วย.

อาจจะมีผู้ตั้งคำถามต่อข้อสรุปในส่วนนี้ของเราดังกล่าวได้ว่า จริงอยู่ว่าอาจจะยอมรับได้ว่ามีผู้ที่เชื่อฟังกฎหมายด้วยเหตุที่ไม่ใช่เพียงแต่เพราะกฎหมายบังคับให้ทำ แต่ทำออกมาจากเหตุผลที่แสดงถึงความหวังดีต่อเราอย่างที่ถูกอธิบายไว้ แต่กระนั้นจำนวนของผู้ที่กระทำตามกฎหมายในลักษณะดังกล่าวก็อาจจะมีเป็นส่วนน้อยเมื่อเทียบกับผู้ที่กระทำจากความกลัวเกรงบทลงโทษของกฎหมาย ซึ่งพวกนี้แม้มีส่วนช่วยให้เราได้ประโยชน์แต่ไม่ได้มีความหวังดีต่อเราจริง ซึ่งเท่ากับว่าเราไม่อาจที่จะระบุตัวของผู้ที่เราเป็นหนี้บุญคุณได้แน่ชัด และเมื่อไม่ทราบว่าใครคือบุคคลเหล่านั้นเราจะแสดงความกตัญญูต่อเขาได้อย่างไร? คำถามดังกล่าวนี้เองที่จะมีส่วนช่วยให้เราสามารถได้รับคำอธิบายที่น่าเชื่อถือของความจริงของข้ออ้างสุดท้ายในการอ้างเหตุผลเพื่อ

พันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้. ดังนั้นเมื่อเราพิสูจน์ข้ออ้างที่สามที่จะกระทำต่อไปนี้เราจะได้คำตอบของข้อสงสัยข้างต้นไปด้วย.

3.3 การเชื่อฟังกฎหมายในฐานะการแสดงความกตัญญูที่เหมาะสม

จากปัญหาที่เกิดขึ้นในย่อหน้าที่แล้วนั้นเอง ได้นำเราไปสู่การยืนยันความน่าเชื่อถือของข้ออ้างสุดท้ายของการอ้างเหตุผลของเราที่ว่า *การเชื่อฟังกฎหมายของรัฐเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นของการแสดงความกตัญญูต่อผู้ที่ให้ประโยชน์ซึ่งคือรัฐแก่เรา*. ผู้เขียนต้องยอมรับว่าข้อจำกัดที่ปัญหาของข้อสรุปของเราในย่อหน้าที่แล้วพูดถึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจริงๆภายใต้ธรรมชาติของสังคมของพลเมืองที่มีอยู่อย่างสลับซับซ้อน ในบางสังคมของพลเมืองประกอบไปด้วยคนหลายเผ่าพันธุ์หลายภาษา การจะสืบเสาะว่าใครบ้างที่เป็นผู้ที่ให้ประโยชน์แก่เราโดยการถามไถ่เพื่อให้ได้คำตอบที่เป็นจริงนั้นแทบจะเป็นไปไม่ได้เลย. แม้แต่ในอนาคตที่การติดต่อสื่อสาร และข้อมูลของบุคคลจะถูกระบุได้อย่างแม่นยำก็ยาม เพราะเป็นธรรมดาอยู่แล้วที่คนส่วนใหญ่จะต้องอ้างประโยชน์เข้าสู่ตัว คงไม่มีใครสักกี่คนที่จะยอมรับกับเราว่าเขาเลี่ยงกฎหมายมามากน้อยเพียงไรหรือที่กระทำตามกฎหมายเพราะเกรงกลัวหรือถูกบังคับ. ดังนั้นไม่มีทางที่เราจะรู้ได้แน่ว่าใครเป็นผู้มีน้ำใจกับเรา. แต่ที่เรามีเหตุผลที่จะเชื่อเป็นอย่างมากก็คือมีผู้ที่กระทำตามกฎหมายด้วยเหตุผลที่แสดงนัยถึงความหวังดีต่อเรา.

ถ้าเรายอมรับว่ามีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อผู้ให้ประโยชน์แก่เราดังกล่าว ในสถานการณ์ที่มีข้อจำกัดในการแสดงความกตัญญูต่อผู้นั้นอย่างที่เกิดขึ้นจากสภาพของความซับซ้อนของพลเมืองดังกล่าวแล้ว เราควรจะทำอย่างไร? เว้นเสียแต่ว่าในสถานการดังกล่าวจะไม่มีหนทางใดเลยที่จะแสดงความกตัญญูต่อผู้มีพระคุณเหล่านั้นได้ ทางเลือกที่ว่าเราไม่จำเป็นต้องแสดงความกตัญญูจึงจะมีฐานะขึ้นมาเป็นตัวเลือกของเราได้. ถ้ายังพอมีหนทางที่เราจะแสดงความกตัญญูได้อยู่พันธะย่อมเรียกร้องให้เราแสดง ทางเลือกหนึ่งอาจจะคือการลงประกาศแสดงความซาบซึ้งในพระคุณดังกล่าวตามสื่อต่างๆ แต่ผู้เขียนเห็นว่าการกระทำดังกล่าวไม่ใช่ทางออกที่เหมาะสม เพราะอาจเป็นไปได้ว่าไม่มีผู้มีพระคุณของเราคนใดที่รับสื่อนั้นเลย. อาจจะเป็นไปได้อีกว่าถ้าทุกคนกระทำการดังกล่าวตามหน้าหนังสือ หรือสื่ออิเลคทรอนิคส์อื่นๆจะเต็มไปด้วยคำประกาศดังกล่าวอย่างเต็มไปหมด ซึ่งน่าจะก่อให้เกิดผลเสียแก่เวลาและงบประมาณของสาธารณะไปโดยเปล่าประโยชน์ และที่ร้ายที่สุดอาจจะทำให้การแสดงความสำนึกในบุญคุณดังกล่าวกลายเป็นเพียงเรื่องของมารยาทสังคมซึ่งไม่ได้มีคุณค่าในทางศีลธรรมอะไรจริงๆ หรือผู้ที่มีน้ำใจดังกล่าวอาจรู้สึกไม่สบายใจโดยเห็นว่าผลเสียดังกล่าวเป็นต้นเหตุจากความหวังดีของตน. ทางที่ดีที่สุดคือการกลับไปดูว่าเนื้อหาสาระ (content) ของพันธะของความกตัญญูเรียกร้องให้เราทำอะไรบ้าง. สาระดังกล่าวมีหลายอย่าง จะขอลองยกตัวอย่างที่วอล์กเกอร์แสดงไว้มาพิจารณาดังนี้ กล่าวคือ หลีกเลี่ยงการกระทำเป็นภัย หรือกระทำขัดกับผลประโยชน์ของผู้นั้น, ไม่กระทำการแสดงซึ่งแสดงถึงการขาดการหวังดีต่อเขา, ใส่ใจต่อประโยชน์ของเขา และระวังไม่ทำให้มันเสียหาย, หรือให้น้ำหนักกับมันให้มากในการพิจารณา. แต่ถ้าไม่มีหนทางที่เราจะทราบว่าผลประโยชน์ของเขาแต่ละคนคืออะไรการเข้าใจสาระของพันธะดังกล่าวก็ไม่ได้ช่วย

ให้เราสามารถกำหนดการแสดงออกที่เหมาะสมได้. ไม่มีทางที่เราจะรู้ว่าผลประโยชน์ของเขาเหล่านั้นคืออะไรเลยหรือ? สิ่งที่เรารู้ได้อย่างเดียวก็คือเขามอบประโยชน์บางอย่างให้แก่เราและในขณะเดียวกันก็มอบให้แก่พลเมืองทุกคนด้วย. นี้แสดงให้เห็นว่าสิ่งดังกล่าวเป็นประโยชน์แก่ทุกคนซึ่งก็น่าจะรวมตัวของเขาเองด้วย หรืออย่างน้อยการที่เขาพยายามจะรักษากฎระเบียบของรัฐให้ยังคงอยู่ ย่อมแสดงให้เห็นว่ารัฐเป็นสิ่งที่เขาใส่ใจ. ทำให้เราน่าจะสรุปได้ว่าอย่างน้อยแน่นอนที่สุดว่าหนึ่งในประโยชน์ของเขาก็คือรัฐ และก็น่าจะเป็นสิ่งเดียวที่เราสามารถแน่ใจได้ในสภาพการณ์ที่บีบบังคับดังกล่าว. ทัศนะคติของเราที่เรียกว่าความกตัญญูนั้น ถูกเรียกร้องให้แสดงต่อเขาผ่านทางการมีความสัมพันธ์บางอย่างกับผลประโยชน์ของเขา. ในที่นี้เราจึงจำเป็นต้องถูกบังคับให้แสดงทัศนคติดังกล่าวผ่านทางการมีความสัมพันธ์บางอย่างต่อโครงข่ายกฎหมายที่เรียกว่า 'รัฐ'. การไม่ทำขัดกับผลประโยชน์ของเขาก็คือไม่ทำขัดต่อกฎหมาย การใส่ใจดูแลผลประโยชน์ของเขาก็คือการไม่ทำให้ทำให้ระบบกฎหมายเสียหาย การนำประโยชน์นั้นมาคำนึงถึงให้มากในการตัดสินใจกระทำตามกฎหมาย คือเครื่องเตือนระวังไม่ให้เราทำผิดกฎหมาย. ทั้งหมดนี้เพียงพอแล้วหรือยังที่จะยืนยันความน่าเชื่อถือของข้ออ้างข้อสุดท้ายนี้.

4. บทสรุป

เมื่อข้ออ้างทั้งหมดน่าเชื่อถือก็ยอมทำให้ข้อสรุปของเราหน้าเชื่อถือไปด้วย. อย่างน้อยที่สุดสิ่งที่บทความนี้พยายามจะกระทำก็คือ พยายามจะแสดงว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนพันธะทางการเมืองจากพันธะของความกตัญญูไม่ได้ล้มเหลวและอ่อนพลังที่สุดอย่างที่มักจะคิดกัน. อนาคตของข้อถกเถียงดังกล่าวน่าจะอยู่ที่การให้ความสนใจพิจารณาพลังของพันธะของความกตัญญูให้มากขึ้นกว่าที่ได้กระทำกันมา. ก่อนจะจบ ผู้เขียนขอเสนอข้อสังเกตุบางประการต่อความสำเร็จของการอ้างเหตุผลในบทความนี้ดังนี้.

(1) ถึงแม้เมื่อพิจารณาโดยตัวของมันเองแล้วสาระเนื้อหาของพันธะของความกตัญญู หรือสิ่งที่มันอาจเรียกร้องให้เรากระทำนั้นจะมีความหลากหลาย และปะปนกันจนไม่มีทิศทางแน่นอน. แต่เมื่อนำข้อคำนึงถึงพันธะดังกล่าวมาพิจารณาว่ามันสามารถเป็นฐานให้กับการมีพันธะทางการเมืองได้หรือไม่ตามข้อพิจารณาที่กระทำในบทความนี้แล้ว จะเห็นว่าเราได้ข้อสรุปที่มีการเรียกร้องให้กระทำตามอย่างเป็นการเฉพาะเจาะจงได้ กล่าวคือ เราไม่สามารถที่จะอ้างได้ว่าพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูเรียกร้องให้กระทำการอย่างอื่นโดยไม่เชื่อฟังกฎหมายของรัฐ พร้อมกับยังเรียกการกระทำนั้นว่าเป็นการแสดงความกตัญญูได้อยู่. แต่การได้ข้อเรียกร้องของพันธะของความกตัญญูที่มีทิศทางแน่นอนในเรื่องการเมือง ไม่ได้เป็นการยืนยันว่าเมื่อนำความกตัญญูไปพิจารณาในเรื่องอื่น หรือในเรื่องการเมืองหมือนกันแต่ผ่านทางการอ้างเหตุผลแบบอื่น จะให้ผลอย่างเดียวกัน.

อย่างที่วอล์กเกอร์บอกเรา เรื่องของน้ำหนักกับเรื่องเนื้อหาของพันธะนั้นเป็นคนละส่วนกัน แต่ก็อาจจะเป็นไปได้ว่า การเห็นสาระที่ชัดเจนนั้นช่วยทำให้การตัดสินใจเลือกกระทำตามพันธะนั้นมีน้ำหนักมากขึ้นได้ กล่าวคือ ไม่เป็นเหตุให้นำเอาข้อพิจารณาเรื่องการไม่สามารถเลือกกระทำในทางใดทางหนึ่งจากพันธะนั้น มาเป็นข้ออ้างที่จะไม่เลือกกระทำจากพันธะนั้น.

(2) ข้อสงสัยหนึ่งที่อาจจะยังถามต่อการอ้างเหตุผลที่กระทำมาได้อยู่ คือที่ว่า เป็นไปได้ไหมที่การอ้างเหตุผลดังกล่าวนั้นถ้าเป็นจริงแล้วจะส่งผลให้มันไม่น่าเชื่อถือในท้ายที่สุด หรือที่เรียกว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ 'แพ้ภัยตัวเอง' (self-defeating argument.)? ข้อสงสัยดังกล่าวอยู่บนความเข้าใจที่ว่าถ้าทุกคนพากันเห็นความจริงของพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูแล้ว ก็จะทำให้ทุกคนถูกเรียกร้องให้เชื่อฟังกฎหมายตามพันธะดังกล่าว. ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้นแล้วการเชื่อฟังกฎหมายของคนทั้งหลาย ถึงแม้จะอยู่ในฐานะของของการให้ประโยชน์กับเรา ก็จะไม่มีคุณสมบัติที่จะก่อให้เกิดพันธะที่เราจะต้องแสดงความกตัญญูอีกต่อไป เพราะเหตุผลของการกระทำดังกล่าวคือการทำ *ตาม* หน้าที่ทางศีลธรรม (duty-meeting action) ซึ่งอาจถูกมองได้ว่าเป็นการ *ถูกบังคับให้กระทำ* ในอีกรูปแบบหนึ่ง อันจะทำให้ในท้ายที่สุดเราไม่สามารถที่จะมีพันธะทางการเมืองจากความกตัญญูได้อย่างเป็นสากลและตลอดไป. ผู้เขียนคิดว่าข้อสงสัยดังกล่าวพลาดการพิจารณาสำคัญไปบางประการ กล่าวคือพันธะทางการเมืองนั้นเรียกร้องให้เรา *กระทำการ* อย่างหนึ่ง คือการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐ แต่พันธะทางการเมืองไม่ได้เรียกร้องให้การเชื่อฟังของเรานั้นต้องมาจากเหตุผลเดียวเท่านั้นคือการทำตามหน้าที่. ถ้าหากว่าจะมีบางคนที่ยังเห็นว่าสมควรที่จะเชื่อกฎหมายด้วยเหตุผลอื่นที่เขาคิดว่าน่ายกย่องมากกว่าแค่การกระทำตามพันธะทางศีลธรรม แล้วเลือกที่จะเชื่อฟังด้วยเหตุผลอันนั้น เท่ากับว่าเขาผู้นั้นกระทำผิดศีลธรรมกระนั้นหรือ? ผู้เขียนเชื่อว่าแม้พันธะทางการเมืองจากความกตัญญูจะได้รับการยอมรับและปฏิบัติตามกันกันอย่างทั่วไป ก็ยังจะมีคนอีกจำหนวนหนึ่งที่ไม่เลือกที่จะปฏิบัติตาม จา*ก* พันธะดังกล่าวอยู่ ซึ่งหลายคนในนั้นยังอาจจะเรียกได้ว่าเป็นผู้ให้ประโยชน์คือรัฐแก่เรา และเรามีพันธะที่จะต้องแสดงความกตัญญูต่อเขาด้วยการเชื่อฟังกฎหมายของรัฐอยู่.

บรรณานุกรม

BERGER, FRED, Gratitude *Ethics* 85 (July 1975): 299.

FITZGERALD, PATRICK, Gratitude and Justice *Ethis* 109 (October 1998): 119-153.

KLOSKO, GEORGE , Political Obligation and Grratitude *Philosophy & Public Affairs.* 18 (no. 4 , 1989): 352-358.

ROTHBARD, MURRAY N., "Society without a State" in *Anarchism (NONOS XIX),* eds. J. Roland Pennock and John W. Chapman (New York University Press, 1978). p. 191-207.

SIMMONS, A. JOHN. *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton University Press, 1979.

WALKER, A. D. M., Obligations of Gratitude and Political Obligation *Philosophy & Public Affairs* 18 (no. 4 , 1989): 359-364.

WALKER, A. D. M., Political Obligation and the Argument from Gratitude *Philosophy&Public Affairs* 17 (no.3, 1988): 191-211.

**เอกสารประกอบการประชุม ห้ามใช้อ้างอิง

โครงการจัดประชุมวิชาการระดับชาติ: เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

26-27 สิงหาคม 2547
คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

"Hermeneutics กับการวิจัยทางการพยาบาล"

อ.ดร. ปกรณ์ สิงห์สุริยา ผู้เสนอบทความ
นวชัย เกียรติก่อเกื้อ ผู้นำการถกบทความ

วันศุกร์ที่ 27 สิงหาคม 2547
10.45 – 12.15 น. ห้อง 203 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์

โดยการสนับสนุนของ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการพยาบาล

Paul Ricoeur' s Narrative Hermeneutics in Nursing Research

ปกรณ์ สิงห์สุริยา*

บทคัดย่อ

นักวิจัยสาขาการพยาบาลนำทฤษฎีการตีความของ ริเกอร์ มาปรับใช้เพื่อหาวิธีการที่เหมาะสมในการทำความเข้าใจข้อมูลในรูปของเรื่องเล่า บทความชิ้นนี้เป็นการศึกษาเชิงวิพากษ์เกี่ยวกับการปรับใช้ดังกล่าว ซึ่งมีอยู่ 3 รูปแบบ กล่าวคือ รูปแบบของ เจเนลลอส; วิกลุนด์, ลินดอล์ม และ ลินสโตรมบ์; และ ลินเซธและนอร์เบอร์ก

Abstract

Ricoeur's interpretative theory has been appropriated by nursing researchers in their attempt to formulate an appropriate method for understanding narrative data. This paper critically studies 3 distinctive formulations developed by Geanellos; Wiklund, Lindholm, and Lindströmb; and Lindseth and Norberg.

งานชิ้นนี้อยู่ในบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ โดยมีจุดหมายที่จะพิจารณาการนำทฤษฎีทางปรัชญาเกี่ยวกับศาสตร์การตีความ (hermeneutics) ไปปรับใช้เป็นพื้นฐานให้กับวิธีการของการวิจัยเชิงคุณภาพที่อาศัยการตีความเรื่องเล่า (narrative) ขอบเขตการพิจารณามีสองประการ กล่าวคือ (1) ทฤษฎีทางปรัชญาที่ศึกษา ณ ที่นี้ เจาะจงเฉพาะที่เป็นของ ปอล ริเกอร์ (Paul Ricoeur) และ (2) การวิจัยทางสังคมศาสตร์ที่ศึกษา ณ ที่นี้ เจาะจงเฉพาะที่ปรากฏในการวิจัยทางการพยาบาล (nursing research) ด้านความสัมพันธ์ระหว่างพยาบาลกับผู้ป่วย /บุคลากรร่วมงานที่เก็บข้อมูลการวิจัยในรูปของเรื่องเล่า

โครงสร้างเนื้อหาประกอบด้วยหัวข้อดังนี้

1. ศาสตร์การตีความตามทฤษฎีของ ปอล ริเกอร์
2. การปรับใช้ทฤษฎีของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการพยาบาล
3. อภิปราย

---

* อาจารย์ประจำ ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

1. ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าตามทฤษฎีของ ปอล ริเกอร์

ปอล ริเกอร์ เป็นนักปรัชญาคนสำคัญ ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่านักปรัชญาอื่นๆ ที่คุ้นเคยกันดีในหมู่นักสังคมศาสตร์ เช่น ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-George Gadamer) เจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) จาร์ค แดริดา (Jarques Derrida) หรือ มิเกล ฟูโก (Michael Foucault) อย่างไรก็ตาม หากสำรวจในวรรณกรรมเกี่ยวกับปรัชญาสังคมศาสตร์ หรือ สังเกตจากแวดวงนักสังคมศาสตร์ไทย ริเกอร์ ไม่ค่อยเป็นที่เอ่ยถึงนัก ทั้งนี้เหตุผลสำคัญน่าจะเนื่องมาจากงานของเขามิได้มีลักษณะ "สุดขั้ว" อันจะทำให้เห็นเป็นเอกลักษณ์และนำแนวคิดมาประยุกต์ใช้ได้โดยง่าย หากแต่มีลักษณะของการประสานความขัดแย้ง "สุดขั้ว" สองด้านเข้ามาไว้ด้วยกันได้ ตัวอย่างที่เป็นที่รู้จักกันดี ได้แก่ การแสดงให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้วแนวคิดของกาดาเมอร์ ซึ่งเน้นความติดข้องกับ "ความเชื่อเดิม" กับแนวคิดของ ฮาเบอร์มาส ซึ่งเน้นความหลุดพ้นจาก "ความเชื่อเดิม" ต่างเป็นองค์ประกอบที่จะขาดเสียไม่ได้ในกระบวนการตีความ

งานทางปรัชญาของ ริเกอร์ มีอิทธิพลกว้างขวางทั้งในสาขาวรรณคดี ภาษาศาสตร์ จิตวิทยา ศาสนา/เทววิทยา และสังคมศาสตร์ ทั้งนี้พื้นฐานทางปรัชญาดั้งเดิมของ ริเกอร์ คือ ปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ซึ่งให้ความสำคัญกับการพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับเจตจำนง (will; volitional consciousness) และ อัตถิภาวะ (existential) ของมนุษย์ เช่น เสรีภาพ ความรู้สึกผิด อย่างไรก็ตาม ช่วงต่อมา ริเกอร์ ได้หันมาสู่ศาสตร์การตีความ ซึ่งมิได้เป็นเพียงเครื่องมือหาความรู้ (epistemology) เท่านั้น แต่ยังเป็นถึงพื้นฐานของการดำรงอยู่ของมนุษย์ (ontology) อีกด้วย ถึงแม้สิ่งนี้ถือเป็นช่วงเปลี่ยนสำคัญที่เรียกว่า "hermeneutic turn"[1] หรือ "linguistic turn"[2] แต่ในอันที่จริงทั้งสองนี้มีความเชื่อมโยงกันเนื่องจากการให้ความสำคัญแก่บทบาทของภาษาในความสัมพันธ์กับความเป็นจริงนั้นปรากฏในงานของ ริเกอร์ มาตั้งแต่ช่วงแรกแล้ว งานที่สะท้อนจุดเชื่อมโยงที่สำคัญคือ Symbolism of Evil[3]

เพื่อที่จะเข้าใจทฤษฎีการตีความของริเกอร์ ในเบื้องต้นจะเป็นภูมิหลังของพัฒนาการศาสตร์การตีความก่อน จากนั้นจึงเข้าสู่ทฤษฎีของ ริเกอร์

1.1. ภูมหลังของศาสตร์การตีความ[4]

ศาสตร์การตีความแต่เดิมจะมีบทบาทในกิจกรรมเฉพาะ (regional) เช่น การตีความคัมภีร์ทางศาสนา การตีความกฎหมาย ศาสตร์การตีความสมัยใหม่เริ่มเมื่อเกิดทฤษฎีตีความที่ใช้ทั่วไป (general) ไม่จำกัดกับกิจกรรมเฉพาะ

---

[1] S. H. Clark, *Paul Ricoeur* (London: Routledge, 1990), p. V.

[2] B. Dauenhauer, "Paul Ricoeur". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. 2002. Available from: http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/.

[3] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Trans. John Thompson, (New York: Cambridge University Press, 1981), p. 33.

[4] ดูรายละเอียดเพิ่มใน Ibid., pp. 43-62. และ D.R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story* (Cambridge: Blackwell, 1996), pp. 87-107.

ใดๆ ผู้ที่เป็นบิดาของศาสตร์การตีความสมัยใหม่นี้คือ ฟริดริก ชไลเออร์มาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher) ซึ่งนำวิธีการทางนิรุกติศาสตร์และประวัติศาสตร์มาใช้เป็นเครื่องมือสำคัญ สำหรับ ชไลเออร์มาเคอร์ เป้าหมายสำคัญของการตีความคือการเข้าถึงเจตนาของผู้แต่ง โดยเชื่อว่าวิธีการที่ใช้จะช่วยให้ "เข้าใจผู้แต่งให้ได้ดีกว่าผู้แต่งเข้าใจตนเอง" และช่วยหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิด

วิลเฮล์ม ดิลไธย์ (Wihelm Dilthey) รับศาสตร์การตีความทั่วไปของ ชไลเออร์มาเคอร์ มาใช้ต่อ โดยยกฐานะให้เป็นวิธีการวิทยาของ "มนุษยศาสตร์" (Human Sciences; Geisteswissenschaften) ดิลไธย์ ไม่เห็นด้วยกับยกการศึกษามนุษย์ขึ้นเป็นศาสตร์ โดยนำวิธีการทางวิทยาศาสตร์ หรือ การอธิบาย (explanation) ซึ่งเป็นการหาสาเหตุและผล (causality) มาใช้ดังที่พยายามปฏิบัติกันทั่วไป เนื่องจากมนุษย์มีจิต การศึกษามนุษย์จึงควรใช้วิธีการทำความเข้าใจ (understanding) เจตนาเบื้องหลังการกระทำ ซึ่งความพยายามสำคัญของ ดิลไธน์ คือการออกทฤษฎีที่จะแสดงให้เห็นว่าการศึกษามนุษย์ด้วยวิธีการตีความนี้มีฐานะเป็นศาสตร์ที่น่าเชื่อถือและเป็นปรนัย (objective) ไม่แพ้วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ

พัฒนาการของศาสตร์การตีความตามแนวของ ชไลเออร์มาเคอร์ และ ดิลไธน์ ยังจำกัดอยู่กับระดับญาณวิทยา แม้ความพยายามในการหาพื้นฐานให้แก่การตีความในฐานะวิธีวิทยาของ ดิลไธน์ จะนำไปสู่ข้อพิจารณาเกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยา แต่เขาก็ยังเห็นว่าการตีความเป็นทางเลือกหนึ่งในการหาความรู้ของมนุษย์ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญที่ท้าทายฐานคติดังกล่าว โดยชี้ให้เห็นว่าการตีความไม่ได้เป็นเพียงทางเลือกหนึ่งเท่านั้น แต่เป็นทางเลือกเดียว เนื่องจากการดำรงอยู่ของมนุษย์ประกอบขึ้นด้วยการตีความ หรืออีกนัยหนึ่ง การตีความไม่ใช่เรื่องของการรู้ แต่เป็นเรื่องของการเป็น (being)

กาดาเมอร์ ได้นำปรัชญาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ของ ไฮเดกเกอร์ กลับมาพิจารณาในระดับญาณวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่งลักษณะการดำรงอยู่ของมนุษย์ที่แยกไม่ออกจากโลก หรือ ความเข้าใจที่มีมาก่อน (preunderstanding) ซึ่งเราเป็นส่วนหนึ่ง (belonging) เช่น จารีต หรือ ประวัติศาสตร์ การเข้าใจสิ่งใดๆ มีพื้นฐานมาจากความเข้าใจนี้ และไม่มีวันที่เราจะพ้นสิ่งนี้ไปได้ มนุษย์จึงสลัด "อคติ" (prejudice) ไปไม่ได้ หรืออีกนัยหนึ่ง มนุษย์ติดอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจ (hermeneutical circle)[5] ที่ทำให้ต้องเข้าใจบางสิ่ง (parts) จากกรอบของความเข้าใจที่มีมาก่อน ซึ่งเป็นตัวให้ความหมายแก่องค์รวมหรือทุกสิ่ง (whole) แต่ในขณะเดียวกันเราจะเข้าใจทุกสิ่งก็ด้วยความเข้าใจเกี่ยวกับบางสิ่ง ทั้งสองจึงกำหนดกัน มนุษย์ไม่สามารถหนีออกไปจากความเข้าใจองค์รวมเพื่อพิจารณาสิ่งย่อยๆ อย่างที่มันเป็นได้

---

[5] วงเวียนแห่งความเข้าใจ โดยแกนความหมายแล้ว คือการเข้าใจองค์รวมจากส่วนย่อย และเข้าใจส่วนย่อยภายในกรอบขององค์รวม อย่างไรก็ตาม แนวคิดนี้ผันแปรไปได้ตามบริบทที่ทำให้เข้าใจได้ต่างๆ กันว่าอะไรคือองค์รวม และอะไรคือส่วนย่อย เช่น ในที่นี้องค์รวมคือความเข้าใจที่มีมาก่อน ส่วนย่อยคือความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่ แต่ต่อไปจะพบว่าองค์รวมอาจหมายถึงเอกภาพทางความหมายของเรื่องเล่า และส่วนย่อยก็คือรายละเอียดต่างๆ ในเรื่อง

กาดาเมอร์เห็นว่าเป้าหมายของการตีความคือไม่ใช่การเข้าถึงเจตนาของผู้แต่งอีกต่อไป แต่เป็นการผสานขอบฟ้า (fusion of horizons) นั่นคือ การครอบครอง (appropriation) หรือ การทำให้สิ่งที่ทำความเข้าใจ ซึ่งเป็น "บางสิ่ง" หรือ ความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่บางอย่าง มาเป็นส่วนหนึ่งของความเข้าใจที่มีมาก่อน หรือ "องค์รวม" อันเป็นพื้นฐานการมองเห็นการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ทั้งหลาย จนเกิดเป็นความเข้าใจใหม่ที่กว้างขวางขึ้น หากแต่อยู่บนพื้นฐานเดิม

ริเกอร์ ชี้ว่าปัญหาสำคัญที่กาดาเมอร์ตั้งก็คือเราต้องเลือกระหว่าง "ความจริง" กับ "วิธีการ" นั่นคือ ถ้าเราเลือกใช้วิธีการที่เป็นกลาง หรือการถอยห่าง(distanciation)จากอคติของผู้ศึกษา เราก็จะเข้าไม่ถึงความจริงที่เราศึกษา แต่ถ้าเราเลือกที่จะเข้าถึงความจริงที่ศึกษา เราต้องเลือกรักษาอคติเพื่อให้เกิดการเข้าครอบครอง แต่เมื่อนั้นเราก็จะเสียความเป็นกลาง หรืออีกนัยหนึ่ง ริเกอร์ เห็นว่ากาดาเมอร์ไม่ยอมรับศาสตร์การตีความเชิงญาณวิทยาอย่างที่ ชไลเออร์มาเคอร์ และ ดิลไธน์ ค้นหา แต่ยึดถือในศาสตร์การตีความเชิงภววิทยาอันเป็น "ข้อค้นพบ" สำคัญของ ไฮเดกเกอร์ นั่นคือ กาดาเมอร์ เห็นว่าการอธิบายไม่สามารถเข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ทั้งนี้ ในแง่หนึ่ง เราสามารถเข้าใจพัฒนาการของศาสตร์การตีความโดยริเกอร์จากแง่มุมนี้ กล่าวคือ ริเกอร์สามารถแสดงได้ว่าการถอยห่างและการเข้าครอบครองขาดจากกันไม่ได้ หากแต่ร่วมกันนำสู่เป้าหมายสูงสุดของการตีความ นั่นคือ ความเข้าใจตัวตน[6]

1.2. ศาสตร์การตีความของริเกอร์[7]

ศาสตร์การตีความของริเกอร์ที่พิจารณาในส่วนนี้จะเน้นการนำเสนอในรูปของลำดับเวลา เพื่อสะดวกในการนำไปประยุกต์ใช้ การตีความในการวิเคราะห์ของริเกอร์นั้น คู่ตรงข้ามทั้งหลายที่ได้กล่าวมาก่อนต่างก็มีบทบาททั้งสิ้น หาได้บังคับให้ต้องเลือกอันใดอันหนึ่งไม่ คู่ตรงข้ามดังกล่าว ได้แก่ การอธิบายและการทำความเข้าใจ และ การถอยห่างและการครอบครอง

ในการทำความเข้าใจการตีความเรื่องเล่าตามแนวของ ริเกอร์ สิ่งสำคัญประการแรกที่ต้องเข้าใจคือลักษณะของเรื่องเล่าในฐานะวาทกรรมทางการเขียน ริเกอร์ ยึดถือแนวคิดเชิงโครงสร้างนิยม (structuralism) ที่ริเริ่มโดย เฟอร์ดินันด์ เดอ โซซูร์ (Ferdinand de Saussure) ที่แบ่งระหว่างระบบภาษา (langue) และ วาทกรรม (parole) ระบบภาษาเป็นระบบของสัญญะ (sign) ที่นิยามซึ่งกันและกัน ดังนั้น จึงมีความสมบูรณ์ในตัวเอง วาทกรรมคือเหตุการณ์ทางภาษาที่ผู้ส่งสารใช้ระบบภาษามาผลิตสารเพื่อสื่อไปยังผู้รับสาร วาทกรรมแบ่งเป็นสองประเภทคือวาทกรรมทางการพูดและวาทกรรมทางการเขียน

---

[6] Ricoeur, *Hermeneutics and the Human* Science, p. 131.

[7] ดูรายละเอียดการวิเคราะห์กระบวนการตีความตามทัศนะของ ริเกอร์ เพิ่มเติม ใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา, ***ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา*** (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540), หน้า 25-32 และ 39-66.

ความแตกต่างที่สำคัญของทั้งสองคือการทำให้อยู่นิ่ง (fixation) วาทกรรมทางการเขียนนั้นผลิตขึ้นภายใต้การกำกับของจารีตของการผลิตงานและถูกทำให้อยู่นิ่งในรูปของตัวอักษร ทำให้มีคุณสมบัติพิเศษเพิ่มขึ้นมา นั่นคือ มันเป็นอิสระไปจากตัวผู้แต่งและเปิดตัวให้กับผู้อ่านไม่จำกัดเวลาและสถานที่ ต่างจากวาทกรรมทางการพูดที่ยังติดกับบริบทการสื่อสาร นอกจากนี้ หากวาทกรรมทางการเขียนอยู่ในรูปของตัวบท (text) หรือ ผลงาน (work) อันเป็นหน่วยภาษาในระดับใหญ่กว่าประโยค มันก็จะมีโครงสร้างที่คอยยึดโยงประโยคไว้ด้วยกัน[8] ความเป็นอิสระจากผู้แต่งและการมีโครงสร้างของตนเองทำให้การทำความเข้าใจวาทกรรมทางการเขียนไม่ใช่การมุ่งเข้าถึงเจตนาของผู้แต่ง แต่เป็นการทำความเข้าใจตัวบทเองในเบื้องต้นและตัวผู้ตีความเองในที่สุด

เรื่องเล่าในที่นี้ก็คือวาทกรรมที่ถูกทำให้นิ่งประเภทหนึ่ง การตีความเรื่องเล่าเริ่มจาก (1) การทำความเข้าใจเพื่อนำไปสู่การอธิบาย จากนั้นจึงย้อนจาก (2) การอธิบายไปสู่การทำความเข้าใจ

กล่าวคือ เนื่องจากเรื่องเล่ามีส่วนประกอบมากมาย (parts) สิ่งที่ต้องกระทำประการแรกในการตีความก็คือการหาองค์รวม (whole) อันเป็นตัวให้เอกภาพทางความหมาย การหาองค์รวมจากส่วนย่อยนี้คือวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจ สาเหตุที่เรียกเป็นวงเวียนก็เพราะว่าเมื่อหาองค์รวมได้แล้ว จึงนำมาเป็นกรอบในการทำความเข้าใจความหมายของส่วนย่อยอีกครั้งหนึ่ง การทำความเข้าใจจึงเป็นการเห็นความหมายของส่วนย่อยภายในบริบทขององค์รวมและเห็นความหมายขององค์รวมจากส่วนย่อยต่างๆ ในการหาองค์รวมนี้ ริเกอร์ กล่าวว่าต้องอาศัยวิธีเดา และการพิจารณาว่าการเดานั้นน่าเชื่อถือ (valid) หรือไม่ ก็ใช้วิธีการถกเถียง (argumentation) ดังนั้น ถึงแม้ว่าจะมีการเสนอองค์รวมหลากหลาย แต่ก็เป็นไปได้ที่จะตัดสินว่าข้อเสนอใดดีที่สุด โดยพิจารณาว่าองค์รวมที่เสนอใดอธิบายส่วนย่อยได้สอดคล้องกลมกลืนมากที่สุด[9] การเห็นเอกภาพของความหมายเป็นขั้นแรกของการตีความ และเป็นสิ่งที่ทำให้สามารถเริ่มการอธิบายได้ อนึ่ง บางทีจะเรียกการทำความเข้าใจแบบนี้ว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (naive understanding) ที่เรียกว่า "ธรรมชาติ" เนื่องจากมิได้ใช้วิธีการทางเทคนิคใดๆ ใช้แต่การถกเถียงธรรมดา

เมื่อเห็นเอกภาพของความหมายแล้ว ริเกอร์ เสนอว่าควรมีการอธิบายให้เห็นว่าความหมายดังกล่าวซึ่งอยู่ระดับพื้นผิว (surface) เกิดได้อย่างไร การอธิบายนี้อาศัยวิธีการที่เป็น "ปรนัย" นั่นคือ วิธีการของโครงสร้างนิยม ซึ่งเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้าง อันเป็นความสัมพันธ์เชิงคู่ตรงข้ามระหว่างสัญญะเบื้องหลัง ริเกอร์ ชี้ว่าในขณะที่ความหมายพื้นผิว (surface semantics) อ้างถึง (refer) โลกของเรื่องที่เล่า โครงสร้างที่วิเคราะห์ได้อ้างถึงโลกที่เป็นไปได้ (possible world) หากผู้ตีความเห็นการอ้างถึงดังกล่าว โครงสร้างนั้นก็จะมีฐานะเป็นความหมายเบื้องลึก (depth

---

[8] Ricoeur, *Hermeneutics and the Human* Science, pp. 136-139.

[9] Ibid., pp. 175-176 ทั้งนี้ ในกรณีของเรื่องเล่า องค์รวมที่ได้อาจเป็น "โครงเรื่อง" (plot) อย่างไรก็ตาม ริเกอร์ ดูจะใช้คำนี้ในความหมายที่ไม่ตรงกับที่ใช้ทั่วไปนัก เนื่องจากเขาชี้ว่าโครงเรื่องคือลำดับของเหตุการณ์ (succession) และลำดับของเหตุการณ์เป็นองค์ประกอบหนึ่งของโครงสร้างเบื้องลึก (configure) ซึ่งหาได้ด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยม (ในงานชิ้นนี้ ริเกอร์ใช้วิธีของ Greimas) ยกตัวอย่างง่ายๆ เช่น ถ้าโครงสร้างเบื้องลึกคือ "ก" และ "ไม่ใช่ก" โครงเรื่องก็จะหมายถึงการเคลื่อนที่สลับกันระหว่าง "ก" และ "ไม่ใช่ก" นั่นคือ "ก" "ไม่ใช่ก" "ก" "ไม่ใช่ก" "ก" "ไม่ใช่ก" ไปเรื่อยๆ จนจบเรื่อง (ดู Ibid., pp. 280-285)

semantics) การจะเห็นสิ่งนี้ได้ผู้ตีความต้อง*ถอยห่าง*จากตนเองเพื่อคิดตามโครงสร้างที่ให้เอกภาพของความหมายนั้น เป็นการเคลื่อนจากสิ่งที่ตัวบทพูดไปสู่สิ่งที่ตัวบทพูดถึง (*"from what it says, to what it talks about"*) [10] ซึ่งสิ่งที่พูดถึงนี้เกี่ยวพันกับอัตถิภาวะของผู้ตีความ และในโลกที่เป็นไปได้นี้เองที่ผู้ตีความจะ "ฉาย" (project) ลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ใหม่ๆ (possible mode of being) ออกมาจาก "ตัวตน" อันหมายถึงความเข้าใจที่มีมาก่อน (preunderstanding) ดังนั้น ริเกอร์ จึงกล่าวว่าผลของการทำความเข้าใจคือการมี "ตัวตนที่ใหญ่ขึ้น" (enlarged self)[11]

ริเกอร์ ยึดถือเช่นเดียวกับกาดาเมอร์ว่าในที่สุดการตีความต้องนำสู่การผสานขอบฟ้าซึ่งเป็นการเข้า*ครอบครอง* การฉายความเป็นไปได้ของผู้ตีความในกรอบของความเป็นไปได้ของโลกของเรื่องเล่าก็คือการการผสานขอบฟ้า และถือเป็นการเข้าครอบครองโลกที่เป็นไปได้นั้น เนื่องจากโลกดังกล่าวถูกเชื่อมเข้ากับความเข้าใจที่มีมาก่อนผ่านทางการฉายการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ การเข้าครอบครองนี้ก็คือการเข้าใจตัวตน เนื่องจากการฉายทำให้ผู้ตีความเห็นแง่มุมหรือศักยภาพของความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน

จะเห็นได้ว่าเพื่อที่จะเข้าใจเรื่องเล่า เราต้องอธิบายด้วยวิธีการทางโครงสร้างนิยมก่อน แต่ก่อนที่เราจะอธิบายได้ เราก็ต้องเข้าใจเรื่องเล่า นั่นคือ เห็นเอกภาพของความหมาย นอกจากนี้ ก่อนที่เราจะเข้าครอบครองเพื่อให้มีตัวตนที่ใหญ่ขึ้น เราก็ต้องถอยห่างจากตัวตน อนึ่งการถอยห่างจากตัวตนก่อนที่จะเกิดการเข้าครอบครองนี้มีองค์ประกอบของ "ขณะแห่งการวิพากษ์" (critical instance)[12] ด้วย กล่าวคือ การคิดตามความหมายเบื้องลึกทำให้ (1) ผู้ตีความไม่สามารถหาความหมายตามความปรารถนาของตน และ (2) ผู้ตีความต้องคิดนอกกรอบความเข้าใจความเป็นจริงประจำวัน เพื่อฉายความเป็นไปได้ใหม่ ดังนั้น ในการเข้าใจตัวตน ผู้ตีความจึงเข้าใจอย่างวิพากษ์ มิได้เข้าใจแบบยืนยันอคติเดิมของตน[13]

2. การปรับใช้ทฤษฎีของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการพยาบาล

ทิศทางการวิจัยทางการพยาบาลในส่วนของความสัมพันธ์ระหว่างพยาบาลและผู้ป่วย/บุคลากรร่วมงานนั้น มีลักษณะร่วมกับการวิจัยในสังคมศาสตร์ เดิมนั้นการวิจัยเชิงปริมาณที่มีพื้นฐานจากปฏิฐานนิยม (positivism) ยังอยู่ในความนิยม แต่ปัจจุบันหลายฝ่ายตั้งคำถามกับแนวคิดแบบปฏิฐานนิยม ซึ่งเชื่อในความเป็นปรนัยและความเป็นสากลของข้อเท็จจริง/ความรู้ และการแยกขาดจากกันระหว่างผู้รู้และข้อเท็จจริง/ความรู้ ดังนั้น จึงเกิดแนวคิดอีกแนว บ้างเรียกว่า "anti-positivism" บ้างก็เรียกว่า "nonpositivism" ซึ่งเห็นว่าข้อเท็จจริงนั้นสัมพัทธ์กับบริบทและผู้รู้ หรืออีกนัยหนึ่ง ความเป็นจริงไม่ได้มีอยู่อย่างเป็นปรนัย แต่เกิดจากการสร้างของบุคคล/สังคม ด้วยเหตุนี้จึงได้หันมาสนใจกับการ

---

[10] Ibid., p. 218.

[11] Ibid., p. 143.

[12] เมื่อกล่าวถึงการวิพากษ์นี้ ริเกอร์ มักพิจารณาในความสัมพันธ์กับ "อุดมคติวิจารณ์" (critique of ideology) ซึ่งครอบคลุมถึงทฤษฎีจิตวิเคราะห์ เช่น ของฟรอยด์ และทฤษฎีเชิงวิพากษ์ เช่น ของฮาเบอร์มาส

[13] Ricoeur, *Hermeneutics and the Human* Science, p. 94 and 218.

วิจัยเชิงคุณภาพมากขึ้นเพื่อศึกษาความจริงที่มีลักษณะดังกล่าว[14] นี่เป็นเหตุผลหนึ่งที่การวิจัยทางพยาบาลหันมาสนใจศาสตร์การตีความที่จะนำมาใช้กับข้อมูลเชิงคุณภาพที่เก็บมาในกระบวนการทำวิจัย โดยเฉพาะที่อยู่ในรูปของเรื่องเล่า

นอกจากนี้ เช่นเดียวกับในวงการแพทย์และสาธารณสุข วงการพยาบาลมีการถกเถียงที่คู่ขนานไปกับทิศทางในการวิจัยทางสังคมศาสตร์ นั่นคือ ข้อถกเถียงเกี่ยวกับวิธีการปฏิบัติงานของบุคลากรว่าควรจะมีพื้นฐานบนหลักฐาน (evidence-based) อันเป็นแนวคิดกระแสหลักที่มีฐานจากปฏิฐานนิยม หรือ ควรจะเป็นแบบไตร่ตรอง (reflective) ซึ่งเป็นแนวคิดที่มาท้าทายแนวคิดกระแสหลัก แนวคิดเกี่ยวกับการปฏิบัติงานนี้ย่อมมีผลต่อวิธีการให้การศึกษาและการวิจัย [15] และอีกเหตุผลหนึ่งก็คือลักษณะของพยาบาลศาสตร์เองที่เกี่ยวข้องกับความเอื้ออาทร (care) ทำให้ต้องศึกษาทำความเข้าใจตนเองและผู้ป่วยในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคล ที่มีปฏิสัมพันธ์เชิงความหมายกับสิ่งรอบตัวภายใต้บริบทของประวัติชีวิตส่วนบุคคล[16]

จากการสำรวจการวิจัยทางพยาบาล พบว่าการนำกระบวนการตีความของ ริเกอร์ ไปใช้ในการวิจัยเชิงคุณภาพที่เก็บข้อมูลในรูปของเรื่องเล่าในลักษณะต่างๆ กัน ในที่นี้ขอพิจารณา 3 รูปแบบ[17] กล่าวคือ

1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส[18]
2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลีนา วิกลุนด์ ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมป์[19]

---

[14] M. Alvesson and K. Sköldberg, *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*. (London: SAGE Publications, 2000), p. 1.

[15] C. Taylor, Narrating practice: reflective accounts and the textual construction of reality. *Journal of Advanced Nursing* 42, 3 (2003): 244-245.

[16] L. Wiklund, L. Lindholmb and U.A. Lindströmb, Hermeneutics and narration: a way to deal with qualitative data. *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002): 114.

[17] ผู้เขียนสำรวจโดยสืบค้นฐานข้อมูลอิเล็คทรอนิกส์ Academic Search Premier และ Blackwell Synergy ระหว่างช่วงเวลา 7 - 14 กรกฎาคม 2547 ทั้งนี้ การพิจารณารูปแบบเหล่านี้ เลือกเฉพาะที่มีอธิบายในบทความที่พิจารณาเกี่ยวกับการปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ ในการตีความข้อมูลในรูปเรื่องเล่าโดยตรง

[18] Rene Geanellos, Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts. *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000) : 112–119.

[19] Lena Wiklund, Lisbet Lindholm, and Unni Lindströmb, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), pp. 114–125. อนึ่ง มีข้อชี้แจงว่า อุนนี ลินด์สโตรมป์ ได้ทำการวิจัยร่วมกับ เลนนาร์ท ฟรีดริกส์สัน (Lennart Fredriksson) โดยประยุกต์ใช้ทฤษฎีของริเกอร์ ซึ่งการปรับใช้มีลักษณะต่างออกไปจากที่ปรากฏในงานที่เขียนร่วมกับ ลีนา วิกลุนด์ และลิสเบท ลินดอล์ม ที่เลือกมาใช้นี้ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากงานชิ้นนั้นมิได้กล่าวถึงการปรับใช้โดยตรง ผู้เขียนจึงเว้นไว้ไม่นำมาพิจารณา ณ ที่นี้ (ดู Lennart Fredriksson, Unni Lindstrom, A Caring conversations – psychiatric patients' narratives about suffering. *Journal of Advanced Nursing* 40, 4 (2000): 396-405.)

3. รูปแบบที่พัฒนาที่มหาวิทยาลัยแถบสแกนดิเนเวีย ได้แก่ มหาวิทยาลัย Umea แห่งสวีเดน[20] และมหาวิทยาลัย Tromso แห่งนอร์เวย์[21]

รูปแบบในข้อ 1 และ 2 นี้เป็นรูปแบบที่พัฒนาใช้เฉพาะนักวิจัย ส่วนรูปแบบในข้อ 3 ดูจะเป็นที่ยอมรับใช้เป็นรูปแบบมาตรฐานแล้ว ซึ่งในการพิจารณารูปแบบหลังนี้ จะพิจารณาเฉพาะที่นำมาอธิบายใหม่โดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก[22] หลังจากที่รูปแบบนี้มีการนำไปใช้โดยนักวิจัยต่างๆ ได้ประมาณหนึ่งทศวรรษ

อนึ่งก่อนที่จะอธิบายและอภิปรายแต่ละรูปแบบ มีข้อสังเกตเกี่ยวกับการทำให้อยู่นิ่งซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดความจำเป็นที่จะต้องตีความ กล่าวคือ ในการวิจัยเชิงคุณภาพนั้นมีการทำให้วาทกรรมทางการพูดของผู้ที่ถูกศึกษาอยู่นิ่งด้วยวิธีการต่างๆ นอกจากการจดบันทึกเป็นตัวอักษร เช่น การบันทึกเป็นวิดีทัศน์ การบันทึกเสียง การทำให้อยู่นิ่งนี้ทำให้วาทกรรมนั้นเป็นอิสระไปจากผู้พูดและเปิดตัวให้ผู้วิจัยต่างๆ ตีความ

2.1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เจเนลลอส[23]เห็นว่าจุดเด่นของทฤษฎี ริเกอร์ คือการชี้เฉพาะความปฏิสัมพันธ์ระหว่างการตีความ ซึ่งอยู่ระดับญาณวิทยา และ ผู้ตีความ ซึ่งอยู่ระดับภววิทยา ทั้งนี้ ในการนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาประยุกต์ใช้นั้น เจเนลลอสกล่าวว่าสามารถวิเคราะห์ได้ว่าขั้นตอนการตีความจากทฤษฎีดังกล่าวประกอบด้วย (1) การอธิบาย (2) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (3) การทำความเข้าใจระดับลึก (deeper understanding) จะเห็นได้ว่าสองขั้นตอนนี้ประกอบด้วยสองกลุ่ม คือ การอธิบาย และ การทำความเข้าใจ เจเนลลอสชี้ว่าการอธิบายคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่าและการทำความเข้าใจคือการค้นหาความหมายที่เรื่องเล่าเผย[24]

นอกจากนี้ เจเนลลอส เห็นว่าการทำความเข้าใจตามธรรมชาติคือขั้นตอนแรกสุดที่ผู้ตีความพยายามหาความหมายองค์รวมของเรื่อง และการทำความเข้าใจระดับลึกเป็นการนำองค์รวมที่ได้มาตรวจสอบว่าสามารถครอบคลุม

---

[20] โดย B. Rasmussen, P.-O. Sandman and A. Norberg, Stories of being a hospice nurse: a journey towards finding one's footing. *Cancer Nursing* 20 (1997): 330-341. และ A. Soderberg , F. Gilje and A. Norberg, Dignity in situations of ethical difficulty in intensive care. *Intensive and Critical Care* 13 (1997): 135-144. (Cited in Anita Pejlert, Astrid Norberg, Kenneth Asplund, From a psychiatric ward to a home-like setting: the meaning of caring as narrated by nurses. *Journal of Clinical Nursing* 9, 5 (2000): 691.)

[21] โดย A. Lindseth , V. Maurhaug, A. Norberg and G. Uden, Registered nurses' and physicians' reflections on their narratives about ethically difficult care episodes. *Journal of Advanced Nursing* 20 (1994): 245-250. (Cited in Ibid.)

[22] A.-G. Talseth, A. Lindseth, L. Jacobsson, A. Norberg, The meaning of suicidal psychiatric in-patients' experiences of being cared for by mental health nurses. *Journal of Advanced Nursing* 29, 5(1999):1034-1042.

[23] Geanellos, *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000), p. 1 and 113.

[24] Ibid., p.114.

ส่วนประกอบต่างๆ ในเรื่องได้หรือไม่ การตรวจสอบนี้จะช่วยให้เห็นว่าองค์รวมที่เห็นในครั้งแรกนั้นใช้ได้หรือไม่ หากใช้ไม่ได้ ก็จะเป็นการหาองค์รวมอีกครั้งเพื่อตรวจสอบซ้ำกระบวนการเดิม ในการนี้จะเป็นการทำให้การเข้าใจนั้นลุ่มลึกขึ้น อย่างไรก็ตาม การทำความเข้าใจระดับลึกมิได้มีความหมายเพียงเท่านั้น เจเนลลอส เห็นว่าการเข้าใจระดับนี้เป็นการทำให้สิ่งที่ไม่ได้กล่าวถึงโดยตรงปรากฏออกมา ซึ่งเป็นไปได้เมื่อผู้ตีความอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน ทั้งนี้ เจเนลลอสเห็นว่าการที่เราสามารถเข้าใจความหมายของเรื่องเล่าเดียวกันได้ทั้งสองระดับนี้ แสดงถึงธรรมชาติของตัวบทที่มีความหมายได้หลากหลาย (multiple meanings)[25]

เขายกตัวอย่างการนำวิธีการนี้มาตีความเรื่องเล่าเกี่ยวกับพยาบาลคนหนึ่งของ เบอรินดา เด็กวัยรุ่นหญิงในสถานบำบัดจิตที่ชอบกรีดข้อมือตนเอง

> *"อีรินไม่เคยทำให้ฉันเสียใจหรืออะไรอย่างนั้น แม้ตอนที่ฉันทำเรื่องงี่เง่าอย่างกรีดข้อมือ เขาก็อาจจะพูดแค่ว่าทำอย่างนั้นมันงี่เง่า แต่ก็ยังยอมรับและช่วยเหลือฉัน มากกว่าที่จะดุด่าที่ฉันทำอย่างนั้น...ไม่ว่าพยาบาลจะคิดอย่างไร ถ้าเขาคิดว่าคุณมันเป็นนางตัวแสบแสนงี่เง่า นั่นก็ถูก แต่ตราบที่พวกเขายังยอมรับคุณ...และยังเป็นเพื่อนของคุณ อย่างคอยชี้ทางและให้คำแนะนำ ไม่ใช่ด่าว่า ถ้าเป็นแบบนี้ คุณก็จะรู้ว่าคุณเชื่อใจเขาได้ ถ้ามีอะไรเกิดขึ้นอีก...คุณก็จะไปหาพวกเขาได้..."*[26]

ในระดับการอธิบายนั้น เจเนลลอสเห็นว่าเรื่องนี้เกี่ยวกับวิธีที่พยาบาลตอบสนองต่อการกรีดข้อมือ อีรินมีท่าทีเป็นมิตรให้ความช่วยเหลือ แต่คนอื่นกลับทำให้เบอลินดารู้สึกแย่ เบอลินดาบอกว่าจะคิดว่าเธอเป็นเด็กไม่ดีอย่างไรก็ได้ แต่ขอให้ยอมรับและช่วยเหลือเธอ ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาตินั้น เจเนลลอส เห็นว่าเอกภาพของความหมายของเรื่องที่เด็กเล่านี้อยู่ที่เรื่องการยอมรับจากพยาบาลผู้ดูแล และในขั้นตอนการทำความเข้าใจระดับลึก เจเนลลอส ชี้ว่าความเข้าใจที่มีมาก่อนของเขาในฐานะพยาบาลในสถานจิตบำบัดสำหรับวัยรุ่นในออสเตรเลียทำให้เขาเห็นความหมายที่ลึกไปกว่าเรื่องการยอมรับ นั่นคือ การเห็นต่อไปถึงโอกาสในการแก้ไขพฤติกรรมการทำร้ายตนเองของเบอลินดา โดยอาศัยการมีท่าทีที่ยอมรับ[27]

กระนั้นก็ดี เจเนลลอส เห็นว่าทฤษฎีของ ริเกอร์ มีความขัดแย้งภายในอยู่ 2 ประการ กล่าวคือ

1. ริเกอร์ ชี้ว่าวิธีการเข้าถึงความหมายของเรื่องเล่ามีเพียงวิธีเดียว คือ การเดา เนื่องจากผู้ตีความไม่สามารถล่วงรู้ได้ว่าผู้แต่งมีเจตนาอะไร เจเนลลอสเห็นว่าทัศนะนี้เป็นการขัดแย้งตัวเอง เนื่องจากแนวคิดเกี่ยวกับการทำให้วาทกรรมอยู่นิ่งของ ริเกอร์ มีหน้าที่ประการหนึ่งในการแสดงว่าวาทกรรมดังกล่าวเป็นอิสระไปจากผู้แต่ง ทำให้การตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของผู้แต่ง นอกจากนี้ เจเนลลอส ยังเห็นว่า ริเกอร์ กำลังสื่อเป็นนัยว่ามีการตีความเดียวเท่านั้นที่

---

[25] Ibid., pp.114 -115.

[26] Ibid., p. 115.

[27] Ibid.

ถูกต้อง นั่นคือ การตีความที่เป็นการเดาได้ตรงกับเจตนาผู้แต่ง ท่าทีนี้ขัดกับธรรมชาติของตัวบทที่มีได้หลายความหมาย[28]

2. ริเกอร์ เห็นว่ามีวิธีแสดงว่าสิ่งที่เดาน่าเชื่อถือ (valid) หรือไม่ ซึ่งวิธีดังกล่าวมีประโยชน์ในการตัดสินระหว่างการตีความต่างๆ ที่เสนอมาแข่งขันกัน เจเนลลอส เห็นว่าประเด็นนี้ชี้ว่า ริเกอร์ ขัดแย้งตัวเอง เนื่องจากเขายอมรับเป็นอย่างดีว่าตัวบทมีธรรมชาติที่มีได้หลายความหมาย เนื่องจากการเห็นว่าตัดสินได้เป็นการสื่อนัยว่ามีการตีความที่ถูกเพียงการตีความเดียว เจเนลลอส ชี้ว่าแม้ ริเกอร์ จะกล่าวชัดว่าการแสดงความน่าเชื่อถือ (validation) ไม่ใช่การพิสูจน์ว่าจริง (verification) แต่เป็นการแสดงเพียงแต่ว่าการตีความหนึ่งมีความน่าจะเป็น (probable) เหนือกว่าการตีความอื่นๆ แต่นี่ก็เพียงพอที่จะชี้ได้ว่า ริเกอร์ ไม่เห็นความเป็นไปได้ที่การตีความมากกว่าหนึ่งการตีความอาจใช้ได้พอๆ กัน ('do equal justice to a text')[29]

ดังนั้น เจนลลอส จึงได้เสนอว่าควรนำวิธีของ กาดาเมอร์ มาเสริมวิธีการของ ริเกอร์ เพื่อใช้แนวคิดเกี่ยวกับการอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนเพื่อเข้าถึงความหมายที่ลุ่มลึกขึ้น อันจะเป็นการตอบสนองต่อธรรมชาติของตัวบทที่มีความหมายได้หลากหลาย

2.2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลีนา วิกลุนด์ ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบ์[30]

วิกลุนด์และคณะมีความสนใจเกี่ยวกับการมีความหมายหลากหลายของตัวบทเช่นเดียวกับ เจเนลลอส อย่างไรก็ตาม วิกลุนด์และคณะกลับเห็นเป็นตรงกันข้ามว่าสิ่งสำคัญที่ ริเกอร์ เรียกร้องให้ผู้ตีความกระทำก็คือการเผชิญกับความหลากหลายนั้น อันจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้น[31] วิกลุนด์และคณะได้นำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาเป็นพื้นฐานสำหรับขั้นตอนการตีความ และในขณะเดียวกันก็กล่าวชัดว่ามีการดัดแปลงบางจุดเพื่อให้เข้ากับความจำเป็นของการวิจัยทางการพยาบาล

วิกลุนด์และคณะ วิเคราะห์ว่าขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ ประกอบด้วย 3 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ซึ่งแบ่งเป็นอีก 2 ขั้นตอนย่อย ได้แก่ (2.1) การวิเคราะห์หาโครงสร้างของเรื่องเล่า (2.2) การวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก และ (3) การเข้าครอบครอง[32]

นอกจากนี้ ข้อดัดแปลงมี 2 ประการคือ (1) ในทุกที่ที่มีการตีความจะดึงกรอบทฤษฎี (theoretical frame) ที่พัฒนาจากงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และบริบทประสบการณ์ชีวิต (lived experience) ของผู้ที่ถูกศึกษามาพิจารณาเสมอ

---

[28] Ibid., p. 117.

[29] Ibid., pp.117–118.

[30] แต่นี้ไปขอเรียกโดยย่อว่า "วิกลุนด์และคณะ"

[31] Wiklund, Lindholm, and Lindströmb, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), p. 116.

[32] Ibid., pp. 116-117.

โดยในบางกรณีอาจมีการนำการตีความไปให้ผู้ที่ถูกศึกษาสะท้อนกลับด้วย[33] (2) การใช้วิธีการอื่นที่ไม่ใช่โครงสร้างนิยมในขั้นตอนการวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง ทั้งนี้วิธีการที่ใช้นำมาจาก ไวท์ (White)[34]

ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติเป็นการอ่านเพื่อหาความหมายทั่วไป โดยตระหนักดีว่าความหมายที่ได้จะสะท้อนความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้ตีความ ความตระหนักนี้ทำให้ผู้ตีความสืบหาความเข้าใจที่มีมาก่อนจากผลการตีความที่ได้ โดย (1) พยายามมองหาความหมายจากหลายๆ มุมมอง และ (2) นำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษา ทั้งนี้วิกลุนด์และคณะ เห็นว่าเมื่อทำให้ความเข้าใจที่มีมาก่อนขัดขึ้นแล้ว จะเป็นเรื่องปกติว่าความเข้าใจดังกล่าว จะสอดคล้องกับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษา[35]

ขั้นตอนการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างเพื่อหาโครงสร้างของเรื่องเล่านั้น ใช้วิธีการที่นำมาจาก ไวท์ ซึ่งเป็นการดูลักษณะโครงเรื่อง (plot) ว่าเป็นเรื่องประเภทไหนในบรรดา เรื่องรักใคร่/ฮีโร่ (romance) เรื่องสนุกสนาน (comedy) เรื่องโศกเศร้า (tragedy) หรือ เรื่องเสียดสี (irony/satire) เมื่อระบุประเภทได้ก็จะทำให้เห็นว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร นอกจากนี้ บทบาทของโครงเรื่องทำให้เห็นจุดเริ่ม ท่ามกลาง และจุดสิ้นสุด ของเรื่อง จึงสามารถบอกอะไรบางอย่างเกี่ยวกับความเข้าใจต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของผู้เล่าได้[36]

วิกลุนด์และคณะชี้ว่าการวิเคราะห์โครงเรื่องเป็นการถอยห่างจากความเข้าใจที่มีมาก่อน ซึ่งในที่นี้หมายถึงความคุ้นเคยกับสิ่งที่เล่าในเรื่อง เพราะเป็นการถอนความสนใจจากสิ่งที่เล่าไปสู่ลักษณะของเรื่องเล่าเองว่ามีโครงเรื่องอย่างไร และส่วนต่างๆ ในเรื่องสอดประสานกันอยู่บนโครงเรื่องเดียวกันอย่างไร แต่เมื่อระบุประเภทโครงเรื่องได้แล้วจึงเริ่มการตีความอีกครั้ง ด้วยการถามว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับตนเองมีท่าทีอย่างไร และมีความเข้าใจต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของตนอย่างไร[37] เช่น อาจพบว่าผู้เล่าเรื่องเกี่ยวกับความทุกข์ของตนเอง เล่าออกมาในแนวโศกเศร้า ซึ่งโครงเรื่องของแนวนี้ช่วยให้เห็นว่าเขาเข้าใจว่าต้องยอมจำนน แต่ถ้าเขาเล่าเรื่องแนวฮีโร่ ก็จะเห็นว่าเขามีความคิดที่จะเอาชนะความทุกข์

การตีความที่ได้นี้จะนำไปเทียบกับผลการตีความในขั้นการทำความเข้าใจตามธรรมชาติอีกครั้งหนึ่ง เพื่อตรวจสอบว่าการตีความครั้งก่อนน่าเชื่อถือหรือไม่ มีจุดให้ที่ควรปรับปรุงหรือไม่ ผลที่ได้คือความเข้าใจที่ลุ่มลึกขึ้น หลังจาก

---

[33] ทั้งนี้ ถึงแม้วิกลุนด์และคณะกล่าวว่ามีการนำผลการตีความไปให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อนกลับ แต่ในหัวข้อวิธีการดำเนินการวิจัย ได้บอกว่า "...interviews were conducted on one or more occasions with each respondent..." (Ibid., p. 117.) ซึ่งหมายความว่าไม่ได้มีการสัมภาษณ์ซ้ำกับทุกคน

[34] H. White. (1973). *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Cited in Ibid.)

[35] Ibid., p. 118.

[36] Ibid., pp. 119-120.

[37] Ibid., p. 120.

นั้นจึงนำมาพิจารณาในความสัมพันธ์กับกรอบทฤษฎีและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง ยกตัวอย่าง เช่น ในกรณีที่วิกลุนด์และคณะ ศึกษา พบว่าผลการตีความหลังการวิเคราะห์โครงสร้างยืนยันการตีความที่มีมาก่อน แต่ช่วยให้แง่มุมใหม่ที่ทำให้ต้องไปสืบค้นวรรณกรรมเพื่อทบทวนเพิ่ม และยังทำให้เห็นเข้าใจผู้ถูกศึกษามากขึ้นว่ามีท่าทียอมจำนน อันเป็นการเปิดโอกาสให้เห็นทางเลือกในการช่วยเหลือผ่านทางการเสวนาเพื่อช่วยกันสร้างเรื่องเล่าต่อไป แต่หันเหไปในทิศใหม่[38]

หลังจากนั้นจึงเป็นการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึก ซึ่งเป็นการหาการอุปลักษณ์ (metaphor) ในการนี้ผู้วิจัยต้องเป็นผู้ที่สร้าง (formulate) อุปลักษณ์ขึ้นมาเอง โดยสิ่งที่สร้างมานี้ต้องเป็นพื้นฐานอธิบายความหมายของเรื่องเล่าทั้งหมด เช่น ในกรณีที่วิกลุนด์และคณะศึกษา ได้มีการเสนอให้ "น้ำที่ถูกทำให้แข็ง" (frozen water) เป็น อุปลักษณ์เพื่ออธิบายเรื่องเล่าเกี่ยวกับความทุกข์ของผู้ที่ไม่สามารถสื่อสารความทุกข์นั้นได้ แต่ต้องแสร้งใส่หน้ากากว่ารู้สึกดี น้ำเปรียบเหมือนพลังชีวิตที่ถูกทำให้อยู่นิ่งบนผิวหน้า ในขณะที่มีน้ำอีกส่วนซ่อนอยู่ข้างใต้ผิวหน้าที่ไม่สามารถเจาะผ่านไปได้นี้[39]

เมื่อได้การอุปลักษณ์ก็จะเห็นความหมายไปพร้อมกัน จากนั้นจึงนำการตีความนี้ไปเทียบกับการตีความที่มีมาก่อน ซึ่งในกรณีที่วิกลุนด์และคณะศึกษา พบว่าการตีความทั้งสองสอดคล้องกัน และการตีความใหม่เปิดเผยแง่มุมเพิ่มขึ้น กล่าวคือ จากการที่การตีความที่มาก่อนชี้ว่าผู้เล่าเรื่องยอมจำนน ก็ทำให้เห็นว่าต้องให้ทางเลือกใหม่ การตีความบนพื้นฐานอุปลักษณ์นี้ทำให้เห็นว่าทางเลือกนั้นคือทำให้เขาสื่อสารความทุกข์ออกมา จากนั้นจึงนำมาพิจารณาร่วมกับกรอบทฤษฎีที่ไปทบทวนเพิ่มและบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้ถูกศึกษาอีกครั้ง[40]

ขั้นตอนสุดท้ายคือการเข้าครอบครอง ซึ่งอยู่ในระดับภววิทยาอันเป็นการเคลื่อนจากการรู้ไปสู่การเป็น หรือการกระทำ วิกลุนด์และคณะเห็นด้วยกับ ริเกอร์ ว่าในที่สุดแล้วการทำความเข้าใจต้องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงในชีวิต ในกรณีนี้พวกเขาชี้ว่าถ้าพยาบาลมาอ่านผลการตีความนี้ และเข้าครอบครองผลนั้น ก็จะมีการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมบางอย่างในการดูแลผู้มีความทุกข์ อย่างไรก็ตาม ในช่วงท้าย วิกลุนด์และคณะกล่าวเพิ่มเกี่ยวกับการเข้าครอบครองว่าผู้ที่เข้าครอบครองมีสองกลุ่มคือ (1) ผู้วิจัยเอง (2) ผู้อ่านงานวิจัย[41]

ทั้งนี้ แม้วิกลุนด์และคณะจะเห็นด้วยกับวิธีการตามแนวของ ริเกอร์ แต่ก็ชี้ได้ว่ามีข้อวิจารณ์บางอย่างแฝงอยู่ โดยข้อวิจารณ์นี้มีความสัมพันธ์กับเหตุผลของข้อดัดแปลงแรก โดยเฉพาะเรื่องการนำการตีความกลับสู่บริบทชีวิตของผู้ถูกศึกษา กล่าวคือ วิกลุนด์และคณะเห็นว่าองค์ประกอบเรื่องการถอยห่างในขั้นตอนการอธิบาย ซึ่งส่วนหนึ่งสัมพันธ์กับการไม่ให้ตัวบทผูกติดอยู่กับผู้แต่งและบริบทของเขานั้น อาจกระทบต่อจริยธรรมของนักวิจัยที่จะต้องรักษาความน่าเชื่อถือของตน ในฐานะที่ผู้ถูกศึกษาให้ความไว้วางใจเล่าเรื่องชีวิตส่วนตัวให้ฟัง ดังนั้นจึงได้แก้ไขโดยให้มีการนำการ

---

[38] Ibid., pp. 120-121.

[39] Ibid., p. 121.

[40] Ibid., p. 122.

[41] Ibid.

ตีความกลับสู่บริบทเดิม โดยนอกจากจะอาศัยความคุ้นเคยของผู้วิจัยที่มีกับผู้ถูกศึกษา ส่วนหนึ่งอาจเป็นการให้ผู้ถูกศึกษาสะท้อนกลับ และหากว่าพวกเขาเห็นว่าความหมายที่ได้ไม่บิดเบือนสิ่งที่เขารู้สึกหรือต้องการจะสื่อ เมื่อนั้น ก็จะกล่าวได้ว่าการตีความมีความน่าเชื่อถือ[42]

2.3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก

ในปี 1989 ลินด์เซธ นอร์เบอร์ก และคนอื่นๆ ที่มหาวิทยาลัย Umea ร่วมกันริเริ่มพัฒนารูปแบบการตีความโดยอาศัยทฤษฎีของ ริเกอร์ เพื่อใช้ในการวิจัยทางการพยาบาล จนกระทั่งในปี 1994 จึงได้มีผลงานวิจัยที่ใช้วิธีการดังกล่าวปรากฏตีพิมพ์[43] หลังจากนั้นกว่าทศวรรษ ก็มีผู้นำรูปแบบดังกล่าวไปใช้ในการวิจัยหลายชิ้น ใน ลินด์เซธและนอร์เบอร์กได้มีการอธิบายวิธีการใช้รูปแบบดังกล่าวอีกครั้งหนึ่ง[44]

ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก วิเคราะห์ว่าขั้นตอนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ ประกอบด้วย 5 ขั้นตอน กล่าวคือ (1) การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ (2) การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง (3) การทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม (comprehensive understanding) (4) การรายงานผล (5) การเข้าครอบครอง[45]

ในขั้นตอนการการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ เป็นการหาความหมายองค์รวมของเรื่องเล่า ท่าทีในการอ่านเรื่องเล่าต้องเป็นแบบปรากฏการณ์วิทยา นั่นคือ ใส่วงเล็บ (bracketing) ให้กับฐานคติ ความเชื่อ ความคาดหวัง หรืออคติ ที่มี เพื่อที่จะไม่ตัดสินสิ่งที่ปรากฏอยู่ตรงหน้า แต่พยายามรับรู้ไปตามเนื้อผ้าเพื่อเข้าถึงความหมายอันเป็นสารัตถะของสิ่งนั้น เมื่อมีการทำความเข้าใจแล้ว ให้เขียนความเข้าใจออกมาในรูปแบบภาษาของปรากฏการวิทยา นั่นคือ การเขียนองค์ประกอบต่างๆ ที่นิยามความเป็นสิ่งนั้น เช่น

> *"ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน (feeling at home) คือความรู้สึกสบาย ผ่อนคลาย ไม่ต้องคอยตามใจใคร และเป็นส่วนตัว..."*[46]

สิ่งที่เขียนมาก็คือสมมุติฐานที่จะตรวจสอบความน่าเชื่อ (validate) ด้วยการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างในขั้นต่อไป การวิเคราะห์เชิงโครงสร้างใช้วิธีหาแกนความคิดหลัก (theme) การวิเคราะห์หาความคิดสำคัญเริ่มจากการตั้ง "คำถามกับตัวบท" นั่นคือ กำหนดไว้ก่อนว่าต้องการได้คำตอบอะไรจากตัวบท โดยปกติคำถามนี้ก็คือคำถามการวิจัยนั่น

---

[42] Ibid., p. 123.

[43] ดูเชิงอรรถที่ 11

[44] A. Lindseth, and A. Norberg, A phenomenological hermeneutical method for researching lived experience. *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004): 145–153.

[45] Ibid., pp. 149-151.

[46] Ibid., p. 149.

เอง จากนั้นจึงแบ่งตัวบทเป็นส่วนๆ ตามหน่วยความหมาย ซึ่งอาจเป็นคำ บางส่วนของประโยค ประโยค กลุ่มประโยค หรือย่อหน้า การกำหนดหน่วยความหมายให้พิจารณาจากการสื่อความคิด/ความหมาย หนึ่งหน่วยความหมายจะสื่อหนึ่งความคิด/ความหมาย ทั้งนี้หากมีหน่วยความหมายใดที่ไม่เกี่ยวกับคำถามที่ตั้ง ก็ไม่จำเป็นต้องใช้ในการวิเคราะห์ความคิดสำคัญ แต่ยังนำมาร่วมพิจารณาในการอ่านหาความหมายโดยรวม[47]

หน่วยความหมายนี้ย่อมมีความหมายภายในขอบเขตของความเข้าใจตามธรรมชาติ เมื่อได้หน่วยความหมายแล้วจึงอ่านทวนและรวบความ (condense)ไว้ในรูปแบบภาษาในชีวิตประจำวัน หลังจากนั้นให้อ่านทวนอีกครั้งเพื่อวิเคราะห์ความเหมือนความต่างระหว่างผลของการรวบความ จัดกลุ่มที่เหมือนเข้าด้วยกันและตั้งหัวข้อบรรยาย ในขั้นนี้จะได้ แกนความคิดรอง (sub-theme) แล้วจึงนำแกนความคิดรองมาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้งเพื่อจัดให้แกนความคิดรองที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นจะได้แกนความคิดหลัก นอกจากนี้ ในบางกรณีที่ทำได้ ผู้วิจัยอาจนำแกนความคิดหลักมามาวิเคราะห์ความเหมือนความต่างอีกครั้งเพื่อจัดให้แกนความคิดหลักที่เหมือนกันอยู่กลุ่มเดียวกันและตั้งหัวข้อบรรยาย เมื่อนั้นก็จะได้แกนความคิดหลักสำคัญ (main theme) อย่างไรก็ตาม ส่วนมากสิ่งที่ค้นหาในการวิจัยจะเป็นแกนความคิดหลักสำคัญ[48] ยกตัวอย่างเช่น สมมุติมีเรื่องเล่าสั้นๆ เกี่ยวกับความรู้สึกแบบอยู่บ้าน ว่า

> *"ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้ที่นอกชาน เก้าอี้นั่งสบายมาก และตอนนั้นสิ่งต่างๆ รอบตัวก็เงียบมาก ผมรู้สึกว่ามีผมอยู่เพียงคนเดียว ผมถอดรองเท้าและปลดกระดุมออก ทำให้ผ่อนคลาย ไม่อึดอัด ผมรู้สึกว่าผมเป็นอิสระที่จะทำอะไรก็ได้ ไม่มีใครมาคอยเรียกร้องอะไรจากผม"*[49]

หลังจากการวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามกระบวนการ (ดูตารางที่ 1 ข้างล่าง) ก็จะนำแกนความคิดสำคัญที่หาได้มาพิจารณาร่วมกับความเข้าใจตามธรรมชาติว่าไปด้วยกันได้หรือไม่ ถ้าไม่ได้แปลว่าความเข้าใจตามธรรมชาติไม่น่าเชื่อถือ ดังนั้น จึงต้องเริ่มนับหนึ่งใหม่ คือ ทำความเข้าใจตามธรรมชาติและวิเคราะห์เชิงโครงสร้างตามความเข้าใจนั้นจนกว่าจะเห็นว่าทั้งสองไม่ขัดแย้งกัน[50]

ขั้นตอนต่อไปคือการทำความเข้าใจอย่างครอบคลุม ในขั้นนี้ผู้วิจัยต้องนำแกนความคิดหลักสำคัญ แกนความคิดหลัก แกนความคิดรอง มาเขียนสรุปในความสัมพันธ์กับคำถามการวิจัยและบริบทของสิ่งที่ศึกษา ยกตัวอย่างต่อเนื่องจากข้างต้น เช่น

---

[47] Ibid.

[48] Ibid., pp. 149-150.

[49] ดัดแปลงจาก Ibid., p. 150.

[50] Ibid.

"ความรู้สึกแบบอยู่บ้าน[51] ตามที่เล่าโดยชาวสวีเดนที่มีอายุและอาชีพต่างๆกัน[52] สามารถอธิบายได้ว่าประกอบด้วยแกนความคิดหลัก (แกนความคิดรอง) ต่อไปนี้ โยงติดกับร่างกาย (รู้สึกสบาย; ผ่อนคลาย) โยงติดกับตนเอง (อยู่ในความเป็นส่วนตัว; เป็นอิสระ) ดังนั้นจะเห็นว่าแกนความคิดหลักคือ "การโยงติด" และแกนความคิดหลักสำคัญคือความรู้สึกแบบอยู่บ้าน"[53]

จากนั้นจึงทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสรุปนี้ โดยเลือกที่จะช่วยให้มีความเข้าใจได้ดีขึ้น กระบวนการนี้อยู่ในรูปแบบเสวนา (dialogue) นั่นคือ เราพยายามทำความเข้าใจผลการวิจัยนี้จากมุมมองของเอกสารงานวิจัยอื่นๆ

หน่วยความหมาย	การรวบความ	แกนความคิดรอง	แกนความคิดหลัก
ผมนั่งอยู่บนเก้าอี้ที่นอกชาน เก้าอี้นั่งสบายมาก	นั่งอย่างสบาย	รู้สึกสบาย	โยงติดกับร่างกาย
และตอนนั้นสิ่งต่างๆ รอบตัวก็เงียบมาก ผมรู้สึกว่ามีผมอยู่เพียงคนเดียว	อยู่คนเดียวในความเงียบ	อยู่ในความเป็นส่วนตัว	โยงติดกับตนเอง
ผมถอดรองเท้าและปลดกระดุมออก ทำให้ผ่อนคลาย ไม่อึดอัด	รู้สึกผ่อนคลายในชุดที่ปล่อยหลวม	ผ่อนคลาย	โยงติดกับร่างกาย
ผมรู้สึกว่าผมเป็นอิสระที่จะทำอะไรก็ได้	มีอิสระในการกระทำตามที่ต้องการ	เป็นอิสระ	โยงติดกับตนเอง
ไม่มีใครมาคอยเรียกร้องอะไรจากผม	ไม่ถูกเรียกร้องให้ทำอะไร	เป็นอิสระ	โยงติดกับตนเอง

(ตารางที่ 1: การวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง)

แต่ในขณะเดียวกันในการเฟ้นหาและทำความเข้าใจเอกสารงานวิจัยเหล่านั้น เราก็เฟ้นหาและทำความเข้าใจบนพื้นฐานของผลการวิจัย กระบวนการนี้จะทำให้ผู้วิจัยเห็นมุมมองในการตีความของตัวเองชัดขึ้น และยังช่วยขยายการตีความออกไปจากมุมมองนั้น ยกตัวอย่างต่อเนื่องเช่น การทบทวนวรรณกรรมทำให้เห็นคนป่วยที่มาอยู่โรงพยาบาลและไม่รู้สึกสบายแบบอยู่บ้านนั้น รู้สึกว่าได้รับการปลอบประโลม (consoled) เมื่อกลับบ้าน ผู้วิจัยจึงขยายการตีความให้

---

[51] ตรงนี้เป็นการบอกหัวข้อวิจัย - ผู้เขียน

[52] ตรงนี้เป็นการบอกบริบท - ผู้เขียน

[53] Lindseth, and Norberg, *Scandinavian Journal of Caring Sciences*18 (2004), p. 151.

ครอบคลุมลุ่มลึกขึ้นเป็นว่า "การโยงติด" นั้นสัมพันธ์กับความรู้สึกได้รับการปลอบประโลม ดังนั้น จึงสรุปว่าความรู้สึกแบบบ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม[54]

ขั้นตอนต่อไปคือการรายงานผลการตีความในรูปของภาษาในชีวิตประจำวัน โดยมุ่งให้สอดคล้องกับประสบการณ์ชีวิต (lived experience) มากที่สุด ในการนี้จะหลีกเลี่ยงภาษาเทคนิค และจะสนับสนุนให้ใช้ภาษาเชิงกวี หรือการอุปลักษณ์ ที่สื่อความหมายในความสัมพันธ์กับประสบการณ์ชีวิตได้ดี ทั้งนี้เพื่อเผยให้เห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้[55]

และสุดท้ายคือการเข้าครอบครอง ผู้วิจัยจะใช้ผลวิจัยเพื่อให้ตนเองและผู้อื่นมีความเข้าใจที่ลุ่มลึก (insight) ต่อความเป็นจริงที่ศึกษา ซึ่งสะท้อนถึงตัวตนอีกทอดหนึ่ง การได้มองโลกในมุมใหม่ หรือในมุมที่ลึกขึ้นนี้ย่อมส่งผลต่อทัศนคติและการกระทำ ซึ่งเป็นเรื่องระดับภววิทยา ประเด็นนี้สอดคล้องกับขั้นตอนที่มาก่อนตรงที่ว่าการนำเสนอผลวิจัยต้องสามารถช่วยให้ผู้อ่านเกิดความรู้สึกนี้ขึ้นมาให้ได้ จึงไม่ควรเขียนด้วย "ภาษาวิทยาศาสตร์"[56]

3. อภิปราย

เนื่องจากข้อจำกัดของเนื้อที่ จึงจำกัดจุดหมายการอภิปรายไว้ที่การพิจารณาว่าการนำทฤษฎีของ ริเกอร์ ไปปรับใช้ตามที่พิจารณามาข้างต้นนั้น เหมือนหรือต่างจากความคิดของ ริเกอร์ อย่างไร โดยไม่สามารถพิจารณารายละเอียดอื่นๆ ที่น่าสนใจ โดยเฉพาะเรื่องเงื่อนไขการวิจัยที่มีผลต่อการปรับใช้ นอกจากนี้ การวิจารณ์ก็มิได้มีนัยยะที่จะแสดงว่าการประยุกต์ใช้นั้นดีหรือไม่ดี หรือสามารถนำไปใช่ได้หรือไม่ การทราบความเหมือนต่างน่าจะเป็นพื้นฐานเบื้องต้นที่จะเป็นประโยชน์สำหรับผู้ที่สนใจปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ ต่อไป

3.1. รูปแบบที่พัฒนาโดย เรอเน เจเนลลอส

เมื่อพิจารณาแล้ว เห็นว่ารูปแบบที่ เจเนลลอส พัฒนาขึ้นมานั้นดูจะห่างไกลกับทฤษฎีของ ริเกอร์ มาก ทั้งนี้อาจจะเป็นเพราะโดยพื้นฐานเดิมแล้ว เจเนลลอส ดูจะคุ้นเคยกับทฤษฎีของ กาดาเมอร์ มากกว่า[57] ดังนั้น รูปแบบที่พัฒนามานั้นจึงยังเป็นแบบของ กาดาเมอร์ อยู่ เพียงแต่มีการยืมคำสำคัญๆ ที่ ริเกอร์ ใช้มาใช้โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คำว่า "อธิบาย" และ "การทำความเข้าใจตามธรรมชาติ"

---

[54] Ibid.

[55] Ibid.

[56] Ibid.

[57] ดู Genellos Hermeneutic philosophy. Part I: Implications of its use as methodology in interpretative nursing research. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 154-163. และ Hermeneutic philosophy. Part II: A nursing research example of the hermeneutic imperatives to address forestructures/preunderstandings. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 238-247.

ดังที่กล่าวไว้แล้วว่าในการพัฒนาต่อไปจาก กาดาเมอร์ นั้น ริเกอร์ สามารถนำแนวคิดที่ กาดาเมอร์ เห็นว่าไม่สามารถอยู่ด้วยกันได้มาอยู่ด้วยกัน นั่นคือ ริเกอร์ เห็นว่าการอธิบายสามารถเข้ามาอยู่ในวงเวียนแห่งการทำความเข้าใจได้ ในขณะที่ กาดาเมอร์ เห็นเป็นตรงข้าม ทั้งนี้กระบวนการตีความตามทฤษฎีของ ริเกอร์ จะเริ่มจากการทำความเข้าใจโดยไม่อาศัยเทคนิควิธีอะไร ใช้เพียงแต่การพูดคุยถกเถียงกันแบบการอ้างเหตุผล โดยมีจุดหมายเพื่อเข้าใจความหมายโดยรวมของเรื่อง หลังจากนั้นจึงใช้วิธีการของโครงสร้างนิยมเพื่ออธิบายว่าความหมายนั้นได้มาอย่างไร หรืออีกนัยหนึ่งมีโครงสร้างอะไรที่ยึดโยงจัดเรียงองค์ประกอบย่อยต่างๆ ของเรื่องจนกระทั่งร่วมกันสื่อความหมายนั้นออกมาได้ ก่อนที่จะนำโครงสร้างนั้นกลับมาทำความเข้าใจเพื่อให้เห็นการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้อีกครั้งหนึ่ง

จุดที่ต่างกับ กาดาเมอร์ ก็คือสำหรับ กาดาเมอร์ แล้วไม่จำเป็นต้องมีการใช้วิธีโครงสร้างนิยมมาขั้นกลาง จะใช้แต่วงเวียนแห่งการทำความเข้าใจตรวจสอบไปมาระหว่างเอกภาพทางความหมายที่ได้กับส่วนย่อยเท่านั้น (หรือในอีกบริบทหนึ่งก็เป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความ)

จะเห็นได้ว่าในรูปแบบของ เจเนลลอส นั้น การอธิบายแทบจะไม่มีบทบาทเลย ถึงแม้ เจเนลลอส จะกล่าวได้ถูกต้องว่าการอธิบายคือการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายในของเรื่องเล่า แต่ในการประยุกต์ใช้จริง ไม่เพียง เจเนลลอส จะนำเอาการอธิบายมาเป็นขั้นตอนแรกของการตีความเท่านั้น แต่ยังให้การอธิบายเป็นเพียงการสรุปความหมายรวมๆ ของเรื่องเล่า แทนที่จะเป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ภายใน[58]

นอกจากนี้ ยังจะเห็นได้ว่า เจเนลลอส ให้ขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาติ และ การทำความเข้าใจระดับลึกเรียงลำดับกันโดยไม่มีการอธิบายแทรกกลางตามที่ ริเกอร์ เสนอ ทำให้การทำความเข้าใจระดับลึกของ เจเนลลอส เป็นการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว (หรืออีกนัยหนึ่งความเข้าใจที่มีมาก่อน)[59] ซึ่งเป็นการตรวจสอบไปมาระหว่างความเข้าใจจากเรื่องเล่าและความเข้าใจโลกของผู้ตีความตามแนวทางของ กาดาเมอร์ นั่นเอง ดังนั้น จึงเป็นเรื่องแปลกที่ เจเนลลอส เสนอให้ใช้แนวทางของ กาดาเมอร์ หลังจากที่วิจารณ์ ริเกอร์ เนื่องจากว่าในอันที่จริงแล้ว เจเนลลอส ไม่ได้ใช้แนวทางของ ริเกอร์ เลยก่อนที่จะเสนอว่าให้ใช้แนวของ กาดาเมอร์

สังเกตได้ว่าประเด็นนี้สัมพันธ์กับความข้าใจคลาดเคลื่อนของ เจเนลลอส ที่ว่าการตีความอยู่ระดับญาณวิทยาและผู้ตีความอยู่ระดับภววิทยา เวลาที่เขาบอกถึงจุดเด่นของ ริเกอร์ เพราะในขณะที่แท้ที่จริงแล้ว สำหรับ ริเกอร์ "ญาณวิทยา" หมายถึงการอธิบาย และ "ภววิทยา" หมายถึงความเข้าใจ

นอกจากนี้ ข้อวิจารณ์ของ เจเนลลอส ที่มีต่อ ริเกอร์ นั้นก็มีความคลาดเคลื่อน กล่าวคือ ในอันที่จริง เหตุผลที่ ริเกอร์ ให้ใช้การเดาในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาตินั้น เนื่องจากว่าการทำความเข้าใจไม่ใช่ "ศาสตร์" จึงไม่มีวิธีการที่แน่นอน และนี่เป็นเหตุหนึ่งที่ ริเกอร์ นำการอธิบายมาช่วย เนื่องจากการอธิบายเป็น "ศาสตร์" มีวิธีการเป็นขั้นตอนแน่นอน แต่เมื่ออธิบายได้แล้ว ก็ต้องทำความเข้าใจระดับลึกอีกครั้ง ในการนี้ก็ต้องอาศัยจิตนาการอีก เนื่อง

---

[58] Geanellos, *Nursing Inquiry* 7, 2 (2000), p. 115.

[59] Ibid.

จากการจะฉายลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ของตนในโลกที่เป็นไปได้ที่โครงสร้างของเรื่องเผยก็ไม่มีวิธีการอะไรที่เป็น "ศาสตร์" ให้ใช้อีกเช่นเดียวกัน ดังนั้น การเดาจึงไม่เกี่ยวกับความไม่สามารถในการเข้าถึงเจตนาผู้แต่ง ซึ่งในอันที่จริง ริเกอร์ ยึดถืออยู่ตลอดเวลาว่าการตีความไม่ใช่การค้นหาเจตนาของผู้แต่ง เนื่องด้วยลักษณะของวาทกรรมทางการเขียนที่มีการถูกทำให้อยู่นิ่ง

ส่วนประเด็นที่ว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีวิธีแสดงว่าสิ่งที่เดาน่าเชื่อถือหรือไม่เพื่อใช้ในการตัดสินระหว่างการตีความนั้น ก็มิได้มีนัยยะว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง หากแต่เห็นว่าสามารถกล่าวได้ว่าในบริบทหนึ่งๆ อาจมีการตีความที่ดีที่สุดในบรรดาการตีความที่เสนอมา การตัดสินนี้อาศัยการพิจารณาว่าเอกภาพทางความหมายที่เสนอมาครอบคลุมองค์ประกอบย่อยมากน้อยเพียงไร ซึ่งต้องอาศัยการพิจารณาถกเถียงกัน เหมือนกับที่ผู้พิพากษาพิจารณาการอ้างเหตุผลของทนายฝ่ายโจทย์และจำเลยเพื่อตัดสินคดี[60]

ในการนี้จะเห็นว่าหากมีการเสนอการตีความใหม่พร้อมเหตุผลสนับสนุนที่ดีกว่า การตีความนั้นย่อมเป็นที่ยอมรับ สถานการณ์จึงผันแปรได้เสมอ นอกจากนี้ การตีความมีลักษณะยึดโยงกับบริบทของผู้ตีความ ดังที่กล่าวว่าวาทกรรมทางการเขียนเปิดตัวให้แก่ผู้อ่านไม่จำกัดสถานที่และเวลา ดังนั้น หากบริบทเปลี่ยน การตีความก็ย่อมเปลี่ยน ความลื่นไหลเช่นนี้ตรงข้ามกับความคิดของ เจเนลลอส ที่ว่า ริเกอร์ เห็นว่ามีเพียงการตีความเดียวที่ถูกต้อง

สรุปได้ว่า เจเนลลอส ยังเข้าใจความคิดของ ริเกอร์ ไม่เที่ยงตรง รูปแบบที่ เจเนลลอส เสนอยังไม่ได้รับประโยชน์จากความคิดของ ริเกอร์ แท้จริง โดยเฉพาะเรื่องการอธิบาย มีแต่การยืมคำศัพท์มาใช้เท่านั้น ดังนั้น การนำรูปแบบของ เจเนลลอส ไปใช้จึงยังต้องอาศัยการเดาเพียงอย่างเดียวในการนำผลที่ได้จากการทำความเข้าใจตามธรรมชาติไปสะท้อนกับประสบการณ์ส่วนตัว เพื่อให้ได้ความเข้าใจระดับลึก

3.2. รูปแบบที่พัฒนาโดย ลีนา วิกลุนด์ ลิสเบท ลินดอล์ม และ อุนนี ลินด์สโตรมบ์

เมื่อเทียบกับ เจเนลลอส แล้ว รูปแบบที่ วิกลุนด์และคณะพัฒนาสามารถเก็บรายละเอียดทฤษฎีของ ริเกอร์ ได้ดีกว่า ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบที่พัฒนามีดังนี้

ประการแรก วิกลุนด์และคณะให้ความสำคัญกับความประสงค์ในการสื่อความของผู้เล่า ด้วยเกรงว่าหากการตีความไม่ตรงกับที่เขาต้องการจะสื่อ อาจจะมีผลต่อความไว้เนื้อเชื่อใจต่อผู้วิจัยอันเป็นองค์ประกอบหนึ่งของจริยธรรมนักวิจัย โดยเฉพาะในประเด็นเรื่องการบิดเบือนข้อมูล และ "การละเมิดความเป็นส่วนตัว" (ในกรณีที่การตีความเปิดเผยแง่มุมที่ผู้เล่าไม่ต้องการ) จึงกำหนดให้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่า โดยอาจจะให้ผู้เล่าสะท้อนกลับอีกครั้ง เพื่อให้ได้ความหมายตามที่ผู้เล่าประสงค์จริงๆ ขั้นตอนนี้ก็คือข้อดัดแปลงประการหนึ่งที่เสนอขึ้นมานั่นเอง จะเห็นว่าข้อดัดแปลงนี้ไม่เป็นเพียงการวิจารณ์ขั้นตอนการถอยห่างเท่านั้น แต่ยังแสดงว่า วิกลุนด์และคณะดูเหมือนยังติดอยู่กับความคิดที่ว่าเป้าหมายของการทำความเข้าใจคือการเข้าถึงเจตนาหรือความประสงค์ของผู้เล่า

---

[60] Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 215.

อย่างไรก็ตาม มีข้อวิจารณ์ 2 ประการ คือ (1) หากพิจารณาแนวคิดของ ริเกอร์ จะเห็นว่าในอันที่จริง แม้มีการนำผลการตีความมาพิจารณาร่วมกับบริบทประสบการณ์ชีวิตของผู้เล่าแล้ว ก็ยังหนีการถอยห่างไปไม่พ้น กล่าวคือ การนำผลการตีความเรื่องเล่าไปให้เจ้าตัวพิจารณาก็เป็นการถอยห่างแบบหนึ่ง เนื่องจากเป็นการสะท้อนให้เห็นความหมายของสิ่งที่เขาเล่า ในฐานะของสิ่งที่ แม้จะกำเนิดมาจากเขาก็ตาม แต่ก็เป็นอิสระไปจากตัวเขาด้วยการทำให้อยู่นิ่ง และได้เปิดตัวให้กับการอ่านของนักวิจัยแล้ว สิ่งที่เกิดขึ้นกับผู้เล่าก็คือการเข้าใจตัวตนในระดับหนึ่ง อย่างไรก็ตาม การที่วิกลุนด์และคณะเห็นว่าผลการทำความเข้าใจต้องตรงกับเจตนาผู้เล่านั้น อาจมีผลต่อการเข้าใจตัวตนนี้ได้[61]

(2) แม้แต่ในขั้นตอนการทำความเข้าใจตามธรรมชาตินั้น ริเกอร์ ก็ชี้ว่าแม้บุคคลจะทำความเข้าใจกับการกระทำของตนเอง เขาก็ต้องถอยห่างจากสิ่งที่ทำไปแล้วเสียก่อน และไตร่ตรองเกี่ยวกับสิ่งที่ทำราวกับว่าเป็นการกระทำของบุคคลอื่น[62] หากไม่สามารถรักษาท่าทีการถอยห่างนี้ได้ ในที่สุดก็จะทำให้ผลการทำความเข้าใจยืนยันตัวตนที่ "หลงตัวเอง" (narcissistic ego)[63] หรืออคติจากโครงสร้างทางอำนาจของสังคม หรืออีกนัยหนึ่ง ยังติดอยู่กับกรอบความเข้าใจความเป็นจริงประจำวัน[64] อันจะทำให้ไม่สามารถเข้าใจในสิ่งที่กระทำได้ อย่างไรก็ตาม มีประเด็นว่าการที่วิกลุนด์และคณะกำหนดให้นำผลการตีความเป็นไปตามประสงค์ของผู้เล่าเช่นนี้ อาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจเรื่องเล่าได้

อย่างไรก็ตาม มีข้อเตือนเล็กน้อยว่า เวลาที่กล่าวว่าควรให้ผู้เล่าได้ตรวจสอบผลการตีความนั้น วิกลุนด์และคณะนั้นอาจจะมิได้กำลังกล่าวถึงผลการตีความ แต่กล่าวถึงการปฏิสัมพันธ์กับผู้ที่ถูกศึกษา อันเป็นปัจจัยที่ช่วยรักษาความเข้าอกเข้าใจระหว่างกัน เนื่องจาก (ก) ในการวิจัยของพวกเขามิได้มีการนำผลการตีความกลับไปให้ผู้เล่าสะท้อนกลับทุกครั้ง (ดูเชิงอรรถ 33) ซึ่งคาดว่าอาจจะนำกลับไปสะท้อนเฉพาะกรณีที่เกรงว่าจะเกิดการผิดใจกันระหว่างนักวิจัยและผู้เล่า

และ (ข) อาจมีความกำกวมกับคำว่า "validate" ที่ใช้ กล่าวคือ วิกลุนด์และคณะกล่าวว่าการนำการตีความไปให้ผู้เล่าสะท้อนเป็นการ "validate" ผลการตีความ นอกจากคำนี้จะมีความหมายอย่างที่ใช้มาตลอดข้างต้นว่า

---

[61] ทั้งนี้มีประเด็นเกี่ยวข้องย่อยอีกประการหนึ่ง กล่าวคือ สังเกตได้ว่า วิกลุนด์และคณะเสนอข้อดัดแปลงนี้เพื่อแก้ปัญหาการถอยห่างที่พวกเขาระบุว่าเกิดในขั้นตอนการอธิบาย (Wiklund, Lindholm, and Lindström, *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002), p. 123) แต่ในการนำข้อดัดแปลงไปใช้กลับนำไปใช้ในทุกขั้นตอน ไม่ใช่เฉพาะขั้นตอนการอธิบายด้วยการวิเคราะห์เชิงโครงสร้าง

[62] Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 214.

[63] คำนี้มิได้มีความหมายทั่วไป แต่มีความหมายถึงการยึดติดความคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ เช่น เห็นว่าตนเป็นคนมีปมด้อย หรือเห็นว่าตนเป็นคนที่ต้องช่วยคนอื่นตลอด (...to find only oneself in a text, to impose and rediscover oneself."- Ibid., p. 191.)

[64] Ibid.

"แสดงว่าใช้ได้หรือไม่" แล้ว ยังอาจหมายความเพียงว่าผู้เล่าให้การรับรอง ในลักษณะของท่าทีเข้าอกเข้าใจ ไม่ประท้วง อันเป็นการรับประกันว่าจะไม่มีความบาดหมางหรือการประท้วงหลังการเสนองานวิจัย

กระนั้นก็ดี ยังไม่ชัดเจนว่าหากเป็นเช่นนั้นจริงและผู้เล่าเกิดประท้วงผลการตีความขึ้นมา จะมีการปรับการตีความหรือไม่ ถ้าหากมี ก็จะเกิดปัญหาตามที่วิจารณ์ใน (2) ข้างต้น แต่ถ้าหากไม่มี ก็จะเกิดปัญหาความบาดหมาง ดังนั้น จึงมีข้อเสนอแนะว่าในการวิจัยลักษณะนี้อาจจะต้องมีการทำความเข้าใจระหว่างนักวิจัยและผู้เล่าว่าจะเป็นการเรียนรู้ไปพร้อมกัน เหมือนกับนักจิตวิทยากับผู้ใช้บริการที่มีการให้ผู้ใช้บริการเล่าเรื่องและนักจิตวิทยาก็คอยชี้ประเด็นเพื่อให้เกิดผู้ใช้บริการเกิดการเรียนรู้เกี่ยวกับปัญหาของตน แต่ก็ยังมีปัญหาว่า (ก) ในหลายกรณี ผู้ถูกศึกษาต่างกับผู้ใช้บริการทางจิตวิยาตรงที่พวกเขาไม่คิดว่าตนมี "ปัญหา" ที่จะทำให้ต้องเรียนรู้เกี่ยวกับตัวเอง (ข) นักจิตวิทยาไม่จำเป็นต้องบอกทุกอย่างเกี่ยวกับตัวผู้ใช้บริการแก่เจ้าตัว แต่จะบอกเฉพาะสิ่งที่จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้น แต่ในการวิจัย ต้องมีการเปิดเผยข้อมูลการตีความทั้งหมด

ประเด็นที่ตามมาก็คือว่าเป้าหมายในการวิจัยอาจจะเป็นไปเพื่อการเข้าใจผู้เล่า ซึ่งอาจเป็นผู้ป่วยหรือญาติผู้ป่วย ดังนั้น การนำไปให้ผู้เล่าสะท้อนก็น่าจะเป็นสิ่งที่ดี เนื่องจากจะเป็นการทำให้แน่ใจว่าเข้าถึงความเป็นไปของตัวผู้เล่าเอง อย่างไรก็ตาม ปัญหาก็คือว่าบุคคลอาจไม่เข้าใจตนเองอย่างแท้จริง ด้วยถูกครอบงำด้วย "ความหลงตัวเอง" หรือโครงสร้างทางอำนาจ ดังนั้น การปรับการตีความเรื่องเล่าเพื่อให้ตรงกับที่ผู้เล่าต้องการจึงอาจจะส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจผู้เล่าได้ โดยเฉพาะกรณีที่ผู้เล่าต้องการคงภาพลักษณ์ของตนเพื่อผลอะไรบางอย่าง เช่น ต้องการให้คนรับรู้ว่าตนอ่อนแอเพื่อรับความเอาใจใส่

ประการต่อไป ในขั้นตอนของการอธิบายนั้น วิกลุนด์และคณะเลือกที่จะใช้วิธีการวิเคราะห์โครงเรื่องแทนวิธีการของโครงสร้างนิยม ทั้งนี้ในระดับหนึ่งถือว่ามีเหตุผลรับฟังได้ เนื่องจากการใช้สิ่งที่เป็นเทคนิคเครื่องมือจะช่วยให้เกิดการถอยห่าง อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวว่าไม่เพียงพอ เนื่องจาก สำหรับทฤษฎีของ ริเกอร์ แล้ว การใช้วิธีของโครงสร้างนิยมมีนัยยะสำคัญ เนื่องจากโครงสร้างที่ได้จากการวิเคราะห์ ไม่เพียงแต่จะมีบทบาทในการอธิบายว่าความหมายระดับพื้นผิว หรือ โลกที่สร้างโดยเรื่องเล่า อันได้ในขั้นตอนการตีความตามธรรมชาตินั้น เกิดขึ้นได้อย่างไรเท่านั้น หากแต่ยังมีบทบาทในการสร้างโลกที่เป็นไปได้ผ่านทางการอ้างถึง (reference) ของหน่วยบนโครงสร้าง (มีลักษณะคล้ายกับแกนความคิดหลักที่วิเคราะห์ตามวิธีที่ ลินเซธและนอร์เบอร์ก ใช้) ดังนั้น ข้อดัดแปลงของ วิกลุนด์และคณะจึงมีปัญหาตรงที่ขาดสิ่งที่จะทำหน้าที่ในการอ้างถึง เนื่องจากการวิเคราะห์แบบ ไวท์ เป็นการหารูปแบบล้วนๆ ดังนั้น รูปแบบที่หาได้จึงไม่มีองค์ประกอบให้ที่จะอ้างถึงโลกที่เป็นไปได้

อีกประการหนึ่งเกี่ยวกับการวิเคราะห์หาโครงสร้างระดับลึกซึ่ง วิกลุนด์และคณะเห็นว่าเป็นการค้นหาการอุปลักษณ์ ปัญหาของประเด็นนี้เกี่ยวพันกับประเด็นข้างต้นตรงที่เป็นการมองข้ามบทบาทของโครงสร้างที่หาได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม กล่าวคือ ริเกอร์ได้เปรียบเทียบเรื่องเล่า (หรือตัวบท) ว่ามีลักษณะบางอย่างเหมือนอุปลักษณ์ ที่เกิดจากธรรมชาติของภาษาที่มีหลายความหมาย อุปลักษณ์มีรูปแบบบางอย่างคงตัว แต่กลับสามารถผันแปรการอ้างถึง

ไปได้ตามแต่ละบริบท[65] เช่นเดียวกันตัวบทมีรูปแบบบางอย่างคงตัว รูปแบบนั้นคือโครงสร้างที่หาได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม ซึ่งโครงสร้างนี้สามารถผันแปรการอ้างถึงได้ไปตามผู้อ่าน เพราะโครงสร้างอ้างถึงโลกที่เป็นไปได้ ซึ่งอยู่บนพื้นฐานของความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้อ่านแต่ละคนที่ยินดีคิดตามโครงสร้างนั้น

ดังนั้น จึงต่างจากที่ วิกลุนด์และคณะเข้าใจว่าการวิเคราะห์โครงสร้างระดับลึกเป็นการหาอุปลักษณ์แทนที่จะเป็นการหาโครงสร้างที่พบได้ด้วยวิธีการของโครงสร้างนิยม นอกจากนี้ การที่ วิกลุนด์และคณะกำหนดให้หาอุปลักษณ์ในขั้นตอนนี้ทำให้การประยุกต์ใช้รูปแบบที่พวกเขาพัฒนามีข้อติดขัดตรงที่ว่าการหาอุปลักษณ์ไม่มีขั้นตอนวิธีการ

3.3. รูปแบบที่พัฒนาโดย แอนเดอส์ ลินด์เซธ และ แอสทริด นอร์เบอร์ก

เมื่อเปรียบเทียบดูแล้ว จะเห็นว่ารูปแบบที่พัฒนาโดย ลินด์เซธ และ นอร์เบอร์ก มีขั้นตอนสอดคล้องกับกระบวนการตีความในทฤษฎีของ ริเกอร์ มากที่สุด อย่างไรก็ตาม ข้อสังเกตเกี่ยวกับรูปแบบนี้มีดังนี้

วิธีการของ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นั้นมีความผสมผสานระหว่างแนวคิดและวิธีการวิจัยทางปรากฏการณ์วิทยาของ แม็กซ์ แวน มาเนน (Max van Manen)[66] และทฤษฎีการตีความของ ริเกอร์ วิธีการที่ แวน มาเนน เสนอนั้นเน้นการหาแกนความคิดหลักควบคู่ไปกับกิจกรรมการเขียนของผู้วิจัย ซึ่งจะเห็นได้ว่าทั้งสองประการปรากฏในวิธีการที่ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นำเสนอ นอกจากนี้วิธีการวิเคราะห์แกนความคิดหลักก็เป็นวิธีที่เรียกว่า "detailed or line-by-line approach" ซึ่งพัฒนามาจาก แวน มาเนน[67]

นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่าสำหรับ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก เป้าหมายของการตีความคือการค้นหาสารัตถะโดยอาศัยการวิเคราะห์แกนความคิดหลัก ดังที่เห็นในตัวอย่างว่าในที่สุดแล้วคำตอบที่ได้ในการวิจัยคือข้อความบรรยายที่ว่า "ความรู้สึกแบบบ้านคือประสบการณ์ที่คล้ายกับการได้รับการปลอบประโลม" อันเป็นข้อความที่ระบุสารัตถะของประสบการณ์ชีวิตที่ศึกษา สอดคล้องกับที่ แวน มาเนน ล่าวว่าเป้าหมายของการศึกษาทางปรากฏการณ์วิทยาคือการหาความหมายของประสบการณ์ชีวิตว่าประสบการณ์ชีวิตหนึ่งๆ มีความหมายอย่างไร ซึ่งความหมายในที่นี้มีลักษณะเป็นสารัตถะ กล่าวคือ มันเป็นสิ่งที่ทำให้สิ่งหนึ่งเป็นอย่างที่มันเป็น[68] เป้าหมายในการวิจัยเช่นนี้พบได้ในงานวิจัยต่างๆ ที่นำวิธีการแบบของ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก ไปใช้ นั่นคือ จะตั้งคำถามการวิจัยว่า "อะไรคือความหมายของ..." เช่น "อะไรคือความหมายของการเป็นผู้ดูแลผู้ป่วยออทิสติก"[69]

---

[65] Ibid., pp. 169-171.

[66] เช่น *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*

[67] van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. p. 93.

[68] Ibid., pp. 9-11.

[69] O. Hellzen and K. Asplund, Being in a fragmented and isolated world: interviews with carers working with a person with a severe autistic disorder. *Journal of Advanced Nursing* 37,4 (2001): 346-354.

ในเมื่อ ลินด์เซธและนอร์เบอร์กดูจะได้รับอิทธิพลจาก แวน มาเนน มากเช่นนี้ แล้วทำไมจึงหันมาสนใจ ริเกอร์ จนกระทั่งถึงกับกล่าวว่าได้พัฒนารูปแบบการวิจัยบนพื้นฐานทฤษฎีของ ริเกอร์ เมื่อพิจารณาดู จะคล้ายกับว่า ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก นำวิธีการของ แวน มาเนน มาจัดเป็นขั้นตอนด้วยแนวคิดที่ได้จากขั้นตอนกระบวนการตีความของ ริเกอร์ อันจะทำให้สะดวกต่อการวิจัย ทั้งนี้ เนื่องจากวิธีการของ แวน มาเนน ประกอบด้วยวิธีการที่ไม่จำเป็นต้องเป็นลำดับขั้นตอน แต่สามารถปฏิบัติหลายวิธีการได้ในเวลาเดียวกันหรือแม้แต่สลับกันไปมา[70]

ในขั้นนี้ ผู้เขียนเพียงขอตั้งข้อสังเกตว่ารูปแบบที่พัฒนาโดย ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก จะใช้ประโยชน์อื่นๆ จากทฤษฎีของ ริเกอร์ ได้มากน้อยเพียงไร เนื่องจากดังที่เห็นแล้วว่าเป้าหมายของการตีความในทัศนะของ ริเกอร์ นั้นคือการเห็นลักษณะการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้ ที่ฉายออกมาจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของผู้ตีความ มิได้มุ่งหาสารัตถะของสิ่งอื่น อย่างไรก็ตาม ยังมิอาจกล่าวได้ว่าการหาสารัตถะเช่นนี้ขัดกับทัศนะของ ริเกอร์ เนื่องจาก (1) ประสบการณ์ชีวิตไม่ใช่สิ่งภายนอกแต่เป็นส่วนหนึ่งของตัวเรา การหาสารัตถะของสิ่งนี้จึงสัมพันธ์กับตัวตน และ (2) สำหรับ แวน มาเนน สารัตถะนั้นมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน แต่โดยทั่วไปคนจะมองข้ามไปในการดำเนินชีวิตประจำวัน จึงต้องใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาวิเคราะห์ออกมาให้เห็นชัด และสารัตถะก็มีหน้าที่ในการนิยามประสบการณ์เฉพาะต่างๆ[71] ดังนั้น ในส่วนหนึ่งก็น่าจะกล่าวได้ว่าสารัตถะที่พบก็คือการดำรงอยู่ที่เป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม ในที่นี้เป็นการตีความ แวน มาเนน ตามความเข้าใจของผู้เขียน ซึ่งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าในทางหนึ่ง แวน มาเนน กล่าวว่าสารัตถะมีอยู่ใน "โลกชีวิต" (lifeworld)[72] ในอีกทางหนึ่ง เขากล่าวว่าวิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาที่ใช้เพื่อค้นหาสารัตถะนี้ มีหน้าที่อย่างหนึ่งในการ "ใส่วงเล็บ" ความเข้าใจที่มีมาก่อน[73] อย่างไรก็ตาม เขาใช้ "ความเข้าใจที่มีมาก่อน" ในความหมายที่แคบ กล่าวคือ หมายถึงฐานคติที่ยึดถือไว้และมีอิทธิพลต่อการบิดเบือนการรับรู้สิ่งที่ศึกษา[74] ดังนั้น หากเราเข้าใจ "ความเข้าใจที่มีมาก่อน" ตามความหมายที่ใช้มาแต่ต้น ก็น่าจะกล่าวได้ว่า

---

[70] van Manen, *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, p. 34. ทั้งนี้ วิธีการวิจัยที่ แวน มาเนน เสนอประกอบด้วย

(ก) การหันหาธรรมชาติของประสบการณ์ชีวิต (turning to the nature of lived experience)

(ข) การสำรวจประสบการณ์อย่างที่มีในชีวิตเรา (investigating experience as we live it)

(ค) การไตร่ตรองหาแกนความคิดสำคัญที่เป็นสารัตถะ (reflecting on essential themes)

(ง) การใช้ศิลปะการเขียนและเขียนซ้ำ (the art of writing and rewriting)

(จ) รักษาความสัมพันธ์ให้แนบแน่นและคงหันหาต่อประสบการณ์นั้น (maintain a strong and oriented relation)

(ฉ) สร้างสมดุลให้กับบริบทการวิจัยด้วยการพิจารณาส่วนย่อยและองค์รวม (balancing the research context by considering parts and whole) (Ibid., pp. 30-31.)

[71] Ibid., pp. 9-10.

[72] Ibid., p. 9 and 10-11.

[73] Ibid., p. 47.

[74] Ibid., p. 46.

สารัตถะมีรากอยู่ในความเข้าใจที่มีมาก่อน ดังที่ ริเกอร์ กล่าวว่าความเข้าใจที่มีมาก่อนก็คือ"โลกชีวิต" [75] กระนั้นก็ดี หากต้องการคำตอบที่แน่นอน ต้องมีการอภิปรายเปรียบเทียบระหว่าง ริเกอร์ และ แวน มาเนน ต่อไป ซึ่งไม่ได้อยู่ในขอบเขตของงานชิ้นนี้

สรุป

นักวิจัยทั้งสามกลุ่มข้างต้นที่ได้นำวิธีการของริเกอร์ไปปรับใช้ต่างก็พอใจกับผลที่ได้ อย่างไรก็ตาม การจะชี้ประโยชน์ของการปรับใช้ทฤษฎีของ ริเกอร์ จากผลที่ได้จากการปรับใช้มีความซับซ้อนบางประการ กล่าวคือ (ก) เป็นปรากฏการณ์ปกติที่การเข้าไปพูดคุยหรือคลุกคลีกับผู้ถูกศึกษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งด้วยท่าทีของนักวิจัยที่ใคร่รู้จักเข้าใจประสบการณ์ของผู้ถูกศึกษา จะนำมาซึ่งความ*รู้สึก*เข้าใจในตัวผู้ถูกศึกษา ไม่ว่าจะใช้วิธีการใดในการวิเคราะห์ตีความเรื่องเล่าที่ได้ก็ตาม (ข) การพิจารณาที่ความเข้าใจที่ได้ยังทำให้ต้องหวนกลับไปพิจารณาเปรียบเทียบกับความหมายของ "ความเข้าใจ" หรือ เป้าหมายการตีความอีกครั้ง กระนั้นก็ดี สามารถชี้ชัดประโยชน์ของทฤษฎีของ ริเกอร์ ได้ว่าเป็นเรื่องของลำดับขั้นตอนและวิธีการอธิบายในฐานะขั้นตอนหนึ่งในกระบวนการตีความ

กล่าวคือ เหตุผลสำคัญที่สุดที่ทำให้คนสนใจนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาใช้น่าจะมาจากการที่ ริเกอร์ มีแนวคิดเกี่ยวกับลำดับขั้นตอนการตีความที่ชัดเจน ผนวกกับการนำขั้นตอนการอธิบายมาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการตีความ ซึ่งนักวิจัยคาดหวังว่าขั้นตอนดังกล่าวจะช่วยให้ผู้วิจัยหลุดพ้นจากการหาความหมายเชิงพื้นผิวและมุมมองดั้งเดิมจากความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน ประโยชน์ของลำดับขั้นตอนและการอธิบายนี้ปรากฏชัดเจนในกรณีของ วิกลุนด์และคณะ และลินด์เซธและนอร์เบอร์ก ซึ่งสามารถดำเนินการตีความได้อย่างเป็นระบบ ในขณะที่ เจเนลลอส ซึ่งมิได้นำวิธีการวิเคราะห์โครงสร้างเข้ามาใช้ ยังคงต้องใช้วิธีการ "เดา" โดยอาศัยความเข้าใจที่มีมาก่อนของตน กระนั้นก็ดี แม้ วิกลุนด์และคณะ และลินด์เซธและนอร์เบอร์ก เองก็ยังไม่ได้ใช้ประโยชน์จากทฤษฎีของ ริเกอร์ อย่างเต็มที่ ดังที่เห็นจากประเด็นการวิเคราะห์โครงสร้างและการใช้อุปลักษณ์ของวิกลุนด์และคณะ และการมุ่งหาสารัตถะของ ลินด์เซธและนอร์เบอร์ก

การนำทฤษฎีของ ริเกอร์ มาใช้ได้ไม่เต็มที่เช่นนี้มีเหตุเนื่องมาจากข้อจำกัดด้านต่างๆ เช่น อิทธิพลทางความคิดจากนักปรัชญาหรือนักวิจัยทางปรากฏการณ์วิทยาคนอื่นๆ ที่มาแทรกแซงความเข้าใจทฤษฎีของ ริเกอร์ เช่น กาดาเมอร์ และ แวน มาเนน หรือลักษณะการทำงานวิจัยที่มีข้อกำหนดเงื่อนไข เช่น จริยธรรมนักวิจัย หรือ การต้องแสดงว่างานวิจัยให้คุณูปการอะไรต่อวงวิชาการที่ทำให้ต้องมีการทบทวนวรรณกรรมในขั้นตอนสุดท้ายจนกระทั่งดูเหมือนการ

---

[75] Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, p. 141. ทั้งนี้ ดูตัวอย่างการกล่าวถึงปัญหาระหว่าง แวน มาเนน และแนวคิดเรื่องความเข้าใจที่มีมาก่อนใน V. Fleming, U. Gaidys and Y. Robb, Hermeneutic research in nursing: developing a Gadamerian-based research method. *Nursing Inquiry*, 10,2 (2003): 113–120.

เข้าใจตัวตนจะถูกบดบังหรือหายไป และยังทำให้เน้นการเกิดความเข้าใจและการเปลี่ยนแปลงท่าทีในตัวผู้ใช้งานวิจัยที่มิได้มีส่วนร่วมใดๆ ในกระบวนการตีความ

นอกจากนี้ ผู้เขียนพบว่ามีบางจุดที่น่าสนใจศึกษาต่อ ได้แก่ ความเป็นไปได้ของการนำอุดมคติวิจารณ์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการตีความข้อมูล หรือ วิธีการตีความวาทกรรมที่ถูกทำให้อยู่นิ่งในลักษณะอื่นๆ นอกจากการเขียน เช่น การถ่ายทำเป็นวีดิทัศน์ หรือ สถานะของเรื่องเล่าที่สร้างขึ้นจากการสัมภาษณ์หลายๆ ครั้ง อันเนื่องมาจากข้อจำกัดการวิจัย หรือ ความเป็นไปได้ในการนิยาม "ตัวตน""ใน "ความเข้าใจตัวตน" ให้ชัดเจนขึ้นสำหรับการวิจัยที่ผู้ใช้ประโยชน์จากงานวิจัยมิใช่ตัวผู้วิจัยเองเท่านั้น แต่รวมถึงคนในวงการ ซึ่งจัดเป็น "ตัวตน" ได้เช่นกัน

ทั้งนี้ ดังที่กล่าวแล้วว่าในที่นี้ ว่าการพิจารณายังไม่ครอบคลุมที่มีอยู่ทั้งหมด กล่าวคือ สำหรับรูปแบบที่พัฒนาที่มหาวิทยาลัยแถบสแกนดิเนเวีย พิจารณาเฉพาะของ ลินเซธและนอร์เบอร์ก เท่านั้น และยังไม่ได้พิจารณารูปแบบในงานของ Fredriksson and Linströmb (2002) และอาจจะมีงานอื่นๆ ที่ผู้เขียนสืบค้นไม่ถึงอีกด้วย

ดังนั้น สำหรับผู้ที่ยังเห็นความสำคัญของ ริเกอร์ ที่จะมีได้ต่อการวิจัยเชิงคุณภาพเช่นนี้ การนำประเด็นต่างๆ เหล่านี้มาร่วมพิจารณาเพื่อพัฒนารูปแบบการตีความต่อไปน่าจะเป็นเรื่องที่น่าสนใจ

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ปกรณ์ สิงห์สุริยา. ***ความจริงของเรื่องเล่าทางศาสนา***. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐.

ภาษาอังกฤษ

Alvesson, M., and Sköldberg, K. *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*. London: SAGE Publications, 2000.

Clark, S. H. *Paul Ricoeur*. London: Routledge, 1990.

Dauenhauer, B. "Paul Ricoeur". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. 2002 Available: http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/.

Fleming. V., Gaidys, U., and Robb, Y. Hermeneutic research in nursing: developing a Gadamerian-based research method. *Nursing Inquiry* 10, 2 (2003): 113–120.

Geanellos, R. Exploring Ricoeur's hermeneutic theory of interpretation as a method of analysing research texts. *Nursing Inquiry* 7,2 (2000): 112–119.

---------. Hermeneutic philosophy. Part I: Implications of its use as methodology in interpretative nursing research. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 154-163.

---------. Hermeneutic philosophy. Part II: A nursing research example of the hermeneutic imperatives to address forestructures/preunderstandings. *Nursing Inquiry* 5 (1998): 238-247.

Hellzen, O. and Asplund, K. Being in a fragmented and isolated world: interviews with carers working with a person with a severe autistic disorder. *Journal of Advanced Nursing* 37, 4 (2001): 346-354.

Lindseth, A., and Norberg, A. A phenomenological hermeneutical method for researching lived experience. *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 18 (2004): 145–153.

Pejlert, A., Norberg, A., and Asplund, K. From a psychiatric ward to a home-like setting: the meaning of caring as narrated by nurses. *Journal of Clinical Nursing* 9, 5 (2000): 689-700.

Ricoeur, P. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Trans. John Thompson. New York: Cambridge University Press, 1981.

Stiver, D.R. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*. Cambridge: Blackwell, 1996.

Taylor, C. Narrating practice: reflective accounts and the textual construction of reality. *Journal of Advanced Nursing* 42, 3 (2003). 244 - 251.

van Manen, M. *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: The State University of New York Press, 1990.

Wiklund, L., Lindholmb, L. and Lindströmb, U.A. Hermeneutics and narration: a way to deal with qualitative data. *Nursing Inquiry* 9, 2 (2002): 114–125.