

ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งจะยุติ “สัมพันธ์” และ “กวานซี” ด้วยเหตุใดเหตุหนึ่งไปเอง เมื่อชนบจาริตอิงแอบกับ “สัมพันธ์” และ “กวานซี” เช่นนี้ เราจึงพบว่า ในคู่สัมพันธ์หนึ่งๆ จะปฏิบัติตนตามชนบจาริตต่อกันและกันอย่างเคร่งครัดระมัดระวัง

และเนื่องจากคู่สัมพันธ์มีฐานะของการเป็นผู้กระทำและผู้ถูกกระทำดังที่ได้กล่าวไปแล้ว ชนบจาริตจึงมักจะเริ่มจากผู้ถูกกระทำก่อน ว่าควรแสดงความนบอบด้วยมารยาทเยี่ยงใด เคารพด้วยเกณฑ์ของฐานานุรูประดับใด หรือควรมอบสิ่งใดจึงจะเหมาะสมแก่ฐานะของผู้กระทำ ที่ตนกำลังจะมี “สัมพันธ์” หรือ “กวานซี” ด้วย เป็นต้น ข้างฝ่ายผู้กระทำย่อมรู้ว่าตนควรแสดงมารยาทตอบรับความนบอบนั้นอย่างใด รับความเคารพให้เหมาะแก่ฐานานุรูปในระดับใด หรือควรให้คินของที่ดีมีค่ากว่าที่ตนได้รับมาจากผู้ถูกกระทำเป็นการตอบแทนด้วยสิ่งใดจึงเหมาะสมแก่ฐานะผู้กระทำของตน เป็นต้น

การที่ชนบจาริตนำไปสู่ “สัมพันธ์” หรือ “กวานซี” และ “สัมพันธ์” หรือ “กวานซี” นำมาซึ่งชนบจาริตดังกล่าวจึงเป็นการเอื้อประโยชน์ให้แก่คู่สัมพันธ์ และถึงแม้ในความเป็นจริงของคู่สัมพันธ์จะมีฐานะของผู้กระทำและผู้ถูกกระทำดำรงอยู่ก็ตาม แต่ก็ดูเหมือนว่า ชนบจาริตได้ช่วยลบล้างให้จมองไม่เห็นความเสมอภาค หรือไม่ก็ความไม่เสมอภาคไม่ใช่เรื่องที่สลักสำคัญแต่ประการใดเลย

ชนบจาริตที่เอื้อกันในลักษณะนี้ที่แท้แล้วก็คือ ความสัมพันธ์ในระบบอุปถัมภ์ (Patron-Client Relations System) นั่นเอง¹²⁰ และหากพิจารณาตามลักษณะความสัมพันธ์เช่นนี้ก็ย่อมหมายความว่า ผู้กระทำ (subject) ก็คือ ผู้อุปถัมภ์ (Patron) และผู้ถูกกระทำ (object) ก็คือ ผู้รับอุปถัมภ์ (Client) ด้วยเช่นกัน

จะเห็นได้ว่า ทั้งอินเดียและจีนได้ก่อรูปสถาบันทางวัฒนธรรมของตนขึ้นมาโดยมีชนบจาริตเป็นศูนย์รวมที่สำคัญสูงสุด การยึดมั่นในชนบจาริตหรือ “ริต” ของอินเดียและ “หลี่” ของจีนนี้ไม่เพียงจะสะท้อนฐานภาพทางจริยธรรมเท่านั้น หากยังได้นำไปสู่สายสัมพันธ์ที่ลึกซึ้งโดยผ่านบทบาทของปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “สัมพันธ์” และ “กวานซี” แน่แน่นอนว่า ชนบจาริตที่เป็นส่วนสำคัญของสถาบันทางวัฒนธรรมนี้ได้คงเอาไว้ซึ่งระบบวรรณะและชนชั้นที่ผู้กระทำและผู้ถูกกระทำก็จริง แต่ความเหลื่อมล้ำนี้สามารถดำรงอยู่ได้ก็เพราะลึกลงไปในระบบความสัมพันธ์ที่ได้ก่อให้เกิดผู้อุปถัมภ์และผู้รับอุปถัมภ์ขึ้นมาด้วย จนกลายเป็นระบบความสัมพันธ์ที่ได้รับการยอมรับและคงอยู่สืบเนื่องยาวนานมาจนทุกวันนี้ การปฏิเสธระบบความสัมพันธ์นี้ในปัจจุบันเป็นเพราะตัวระบบได้บั่นทอนการเติบโตของการเมืองในระบบประชาธิปไตยและเศรษฐกิจในระบบเสรีนิยม อันเป็นระบบความสัมพันธ์ใหม่ที่มาจากตะวันตก ซึ่งจนแล้วจนรอดการปฏิเสธดังกล่าวก็ยังไม่อาจทำลายระบบความสัมพันธ์ที่ว่านี้ลงได้ เหตุฉะนั้น หากวัฒนธรรมคือระบบความสัมพันธ์แล้วไซ้ การคงอยู่ของระบบนี้ก็คือ การคงอยู่ทางวัฒนธรรมในระดับสถาบันไปด้วย และการคงอยู่นี้ก็คือ การคงอยู่ของชนบจาริตนั่นเอง

จากเงื่อนไขปัจจัยสถาบันทางการเมืองและสถาบันทางวัฒนธรรมของเอเชียวิธิดังกล่าวได้ ทำให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ทั้งสองสถาบันมีฐานะไม่ต่างกับอนุศาสน์ที่แยกขาดจากกันไม่ได้ เป็นสองสถาบันที่จะต้องอยู่ควบคู่กันไปตลอด ตลอดเวลานานนับพันปี เงื่อนไขทั้งสองได้ฝังราก ลึกลงไปไม่เพียงแต่ในสังคมอินเดียและจีนเท่านั้น หากหลังจากนั้นต่อมายังได้เข้าไปมีบทบาท อยู่ในอาณาบริเวณเอเชียใต้ เอเชียตะวันออก และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จนสามารถมีอิทธิพล ในทางการเมืองอยู่ในอาณาบริเวณดังกล่าวนับร้อยนับพันปี อย่างไรก็ตาม เงื่อนไขทั้งสองนี้ เริ่มถูกท้าทายจากอำนาจของนักล่าอาณานิคมตะวันตกนับแต่คริสต์ศตวรรษที่ 18-19 เรื่อยมา ไม่ว่าจะเป็นอินเดียหรือจีนในฐานะแหล่งที่มาของเงื่อนไขทั้งสอง หรือในอาณาบริเวณที่เงื่อนไข สองทั้งสองแผ่อิทธิพลไปถึง

ค. เอเชียวิธีกับรากฐานวัฒนธรรมแห่งยุคสมัย

จากสภาพแวดล้อมทางประวัติศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นในด้านการเมือง เศรษฐกิจ หรือวัฒนธรรม และเงื่อนไขปัจจัยด้านสถาบันทางการเมืองและสถาบันทางวัฒนธรรมจากที่กล่าวมาโดยตลอดในหัวข้อนี้ ปฏิเสธไม่ได้ว่า สังคมตะวันออกหรือเอเชียจัดเป็นสังคมที่รากฐานอารยธรรมที่เป็นของตนเองอย่างแท้จริง และอารยธรรมนี้มีรากฐานเฉพาะที่เป็นของตนเองอย่างที่แตกต่างกันไปจากอารยธรรมตะวันตก จากพัฒนาการอันยาวนานนับเป็นพันๆ ปีก็ได้ตกผลึกเป็นวัฒนธรรมที่ฝังแน่นอยู่ในสำนึกทางสังคมของคนเอเชียเองอย่างเหนียวแน่นมั่นคง และนำไปสู่ปฏิบัติการทางสังคมในด้านต่างๆ จนมีวิถีเฉพาะตนขึ้นมา และคำว่า “เอเชียวิถี” ก็จัดอยู่ในการเรียกขานเพื่ออธิบายผลึกทางวัฒนธรรมที่ว่ำนั้น เพื่อให้ภาพความเข้าใจเป็นอย่างอย่างกระชับชัด ในที่นี้จะเสนอลักษณะร่วมของสิ่งที่เรียกว่า “เอเชียวิถี” เป็นลำดับดังนี้

ค.1 “เอเชียวิถี” มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่แยกไม่ออกจากกลียุคที่เกิดขึ้นในอินเดียและจีนเมื่อประมาณ 3,000 ปีก่อน และใช้เวลาจากนั้นอีกประมาณ 500 ปีกว่าที่บรรดาสมาณะชีพราหมณ์และปัญญาชนนักปราชญ์จะค้นพบ “สังขธรรม” เพื่อเสนอเป็นหนทางแก้ไข ปัญหาที่ดำรงอยู่ในช่วงกลียุค ในแง่นี้ ความเสื่อมทรามของสังคมทั้งสองจึงมีส่วนไม่น้อยที่ผลักดันให้เกิดเอเชียวิถีขึ้น

ค.2 “เอเชียวิถี” ในอินเดียถือเป็นผลิตผลของการผสมผสานที่ศาสนาพราหมณ์มีต่อศาสนาพุทธ โดยมีอิทธิพลของศาสนาพราหมณ์เป็นกระแสหลักอย่างชัดเจน ในจีนถือเป็นผลิตผลของการผสมผสานที่ลัทธิขงจื๊อมีต่อลัทธิเต๋าและพุทธมหายาน โดยมีอิทธิพลของลัทธิขงจื๊อเป็นกระแสหลักอย่างชัดเจนเช่นกัน และทั้งสองกระแสนี้มีการพัฒนาและปรับตัวหรือปฏิรูปเป็นระยะๆ ตามแต่ยุคสมัยในประวัติศาสตร์ กระทั่งสามารถยืนหยัดอยู่ได้ตราบนานทุกวันนี้

ค.3 “เอเชียวิถี” ในฐานะที่เป็นผลิตผลจากความเสื่อมทรามในช่วงกลียุคนั้น บทบาทของพ่อค่านับว่ามีส่วนไม่น้อยที่ก่อให้เกิดกลียุค ด้วยเหตุนี้ ศาสนาพราหมณ์และลัทธิขงจื๊อจึงไม่ใคร่ให้ความสำคัญแก่พ่อค่านัก (โดยก่อนหน้ากลียุคก็ไม่ได้รับความสำคัญอยู่แล้ว)

ค.4 “เอเชียวิถิ” ได้แสดงแนวทางจากพัฒนาการที่ผ่านมาอย่างชัดเจนในประเด็นสำคัญๆ คือ หนึ่ง การให้ความสำคัญกับการคงอยู่ของสถาบันทางการเมืองที่แบ่งเป็นวรรณะและชนชั้นที่ชัดเจน หรือที่เรียกในการศึกษาในที่นี้ว่า “สังคมฐานันดร” และสอง การให้ความสำคัญกับการคงอยู่ของสถาบันทางวัฒนธรรมที่มีระเบียบแบบแผนที่ครอบคลุมพฤติกรรมของมนุษย์ในทุกด้าน ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อ ค่านิยม รสนิยม ประเพณี ธรรมเนียมปฏิบัติ กิริยามารยาท พิธีกรรม ฯลฯ หรือที่การศึกษาในที่นี้เรียกว่า “ชนบจาริต” เพื่อให้สังคมถือเป็นแนวทางปฏิบัติ โครงสร้างทั้งสองนี้เอื้อต่อการคงอยู่ของกันและกัน และแยกขาดจากกันไม่ได้

ค.5 “เอเชียวิถิ” ภายใต้โครงสร้างของสังคมฐานันดรและชนบจาริตที่เกื้อกูลกันนี้ส่งผลให้เกิดเสถียรภาพทางการเมืองแก่สังคมไม่น้อย โดยเฉพาะรากฐานทางเศรษฐกิจของวรรณะและชนชั้นภายใต้ความสัมพันธ์ในระบบอุปถัมภ์ โดยระบบความสัมพันธ์นี้ ทำให้บ่าวไพร่อยู่ได้ด้วยเศรษฐกิจของมูลนาย และทำให้พ่อค้าถูกกีดกันให้มีบทบาทอยู่นอกระบบความสัมพันธ์ดังกล่าว แต่ในขณะเดียวกัน พ่อค้าก็มีบทบาทไม่น้อยในการสั่นคลอนเสถียรภาพของโครงสร้างดังกล่าวดังเช่นที่เคยเกิดขึ้นในช่วงกลียุค การสั่นคลอนนี้มักจะประสบผลสำเร็จเมื่อชนบจาริตของสังคมโดยเฉพาะของชนชั้นนำไม่เข้มแข็งพอ

ค.6 “เอเชียวิถิ” ให้ความสำคัญกับ “หน้าที่” ตามชนบจาริตอย่างมาก เพราะหน้าที่เป็นที่มาของทุกสิ่งทุกอย่าง โดยเฉพาะ “สิทธิ” ซึ่ง “เอเชียวิถิ” ไม่ได้ระบุเอาไว้ (อย่างน้อยก็ในเรื่องของการใช้คำ)

ค.7 “เอเชียวิถิ” ได้รับผลสะท้อนจากวิกฤตการเปลี่ยนแปลงเมื่อลัทธิล่าอาณานิคมตะวันตกเข้ามาคุกคามรัฐในเอเชีย ผลสะท้อนที่เกิดขึ้นทำให้สถาบันทางการเมืองเกิดการปรับตัวเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ในระหว่างศตวรรษที่ 19 ต่อเนื่องมาจนถึงศตวรรษที่ 20 แต่การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวถึงที่สุดแล้วไม่เป็นไปตามชนบจาริตของตะวันตก โดยเฉพาะการเมืองในระบบประชาธิปไตยและสังคมที่มีสิทธิมนุษยชน มูลเหตุที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะสถาบันทางวัฒนธรรมมีการเปลี่ยนแปลงที่น้อยมาก ชนบจาริตยังมีความมั่นคง อีกมูลเหตุหนึ่งเป็นเพราะตะวันตกไม่ให้ค่าความสำคัญอันใดกับสถาบันนี้ด้วยการพิจารณาอย่างสร้างสรรค์ ในทางตรงกันข้ามกลับถูกเหยียดหยามอย่างรุนแรง ว่าเป็นสถาบันทางวัฒนธรรมที่ป่าเถื่อนและล้าหลัง ที่ตะวันตกมีทัศนะเช่นนั้นในด้านหนึ่งชี้ให้เห็นว่า ชนบจาริตในวัฒนธรรมตะวันตกนั้นมีรากฐานที่แตกต่างกับตะวันออกหรือเอเชียอย่างสิ้นเชิง

จากลักษณะร่วมข้างต้นพอที่จะชี้ให้เห็นได้ว่า “เอเชียวิถิ” กำลังถูกท้าทายหรือไม่ก็กำลังท้าทายสถานการณ์สากลในยุคโลกาภิวัตน์ ภาวะท้าทายนี้มาพร้อมกับเศรษฐกิจเสรีนิยม อันเป็นรูปแบบเศรษฐกิจที่ชักนำให้พ่อค้านายทุนได้เข้ามามีบทบาทในทางการเมืองมากขึ้นและทำการผูกขาดการใช้ทรัพยากรมากขึ้น เป็นการเข้ามาด้วยความร่วมมือของชนชั้นนำทางอำนาจดังเช่นที่เคยเกิดขึ้นในอดีต ระบบความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ระหว่างมูลนายกับบ่าวไพร่ในอดีตได้เปลี่ยนไปเป็นการอุปถัมภ์กันระหว่างชนชั้นนำกับพ่อค้านายทุน ผลก็คือ ระบบประชาธิปไตยไม่เพียง

ไม่เกิดเท่านั้น หากที่เกิดก็มักจะเป็นแต่เพียงรูปแบบ โดยเนื้อหา ยังคงเป็นการเมืองแบบอำนาจนิยม ฉะนั้น สิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องที่ไม่ได้ปรากฏในความเป็นจริง

จะเห็นได้ว่า การเข้ามาของชนบจาริตตะวันตกนั้นไม่เพียงจะไม่นำไปสู่การเมืองในระบบประชาธิปไตยเท่านั้น หากยังเป็นการเข้ามาเพื่อหมายมุ่งในการแสวงหาส่วนเกินทางเศรษฐกิจผ่านระบบเศรษฐกิจเสรีนิยมอีกด้วย ด้วยเหตุนี้ ชนบจาริตตะวันตกจึงมีส่วนไม่น้อยในการทำให้เกิดภาวะการละเมิดสิทธิกับรัฐในเอเชียไปด้วย

อย่างไรก็ตาม ชนบจาริตตะวันออกหรือเอเชียก็ยังคงอยู่ และยังคงมีพลังเพียงพอที่จะเผชิญหน้ากับภาวะที่ท้าทายนั้นได้ ถึงแม้จะมีบางส่วนของชนบจาริตที่ว่าจะต้องปรับเปลี่ยนอยู่บ้างก็ตาม เหตุฉะนี้ “เอเชียวิถี” ที่พึงประสงค์จึงไม่ใช่สิ่งที่เลื่อนลอย อย่างน้อยก็ในแง่ของรากฐานวัฒนธรรมของ “เอเชียวิถี” เองที่ไม่ต่างกับเครื่องมือที่ต่อต้านทำลายบทบาทของชนชั้นนำที่ร่วมมือกับพ่อค้านายทุน ซึ่งครั้งหนึ่งได้เคยนำมาซึ่งกลียุคมาแล้ว

“เอเชียวิถี” ในนิยามที่พึงประสงค์ก็คือ แนวทางการพัฒนาเศรษฐกิจการเมืองที่อิงรากฐานวัฒนธรรมเอเชียโดยอิสระ แต่ก็ไม่ปฏิเสธด้านดีของวัฒนธรรมตะวันตก ภายใต้นิยามที่พึงประสงค์นี้ “เอเชียวิถี” จึงมีเศรษฐกิจการเมืองที่อิงภูมิปัญญาพร้อมกับชนบจาริตของตนเองอย่างเป็นด้านหลัก และโดยการมีส่วนร่วมของประชาชนในทุกระดับชุมชน ประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนของ “เอเชียวิถี” จึงไม่ได้วางอยู่บนรากฐานการพัฒนาจุดเดียวกับตะวันตก

ฉะนั้น ชนชั้นนำทางอำนาจที่ร่วมมือกับพ่อค้านายทุนที่มักการพัฒนาเศรษฐกิจการเมืองของตนว่าเป็น “เอเชียวิถี” จึงเป็นการ “แอบอ้าง” เพราะในความเป็นจริงแล้ว การพัฒนาดังกล่าวของชนชั้นนำเหล่านี้ไม่ได้ให้ความสำคัญกับชนบจาริตในรากฐานวัฒนธรรมเอเชียอย่างแท้จริง หากแต่ใช้ชนบจาริตทางเศรษฐกิจของตะวันตกโดยเนื้อหา และในหลายกรณีก็ร่วมมือกับตะวันตกด้วยซ้ำไป

ในส่วน of ชนชั้นนำในบางรัฐของเอเชียที่อ้าง “เอเชียวิถี” นั้น โดยรวมแล้วมักจะประสบความสำเร็จในการพัฒนาทางเศรษฐกิจที่อิสระจากการกำหนดของตะวันตก แต่ล้มเหลวในทางการเมืองที่มักจะเป็นการเมืองแบบอำนาจนิยม การ “อ้างอิง” เช่นนี้มีเหตุผลในหลายกรณี เช่น การที่ชนบจาริตแบบเดิมของเอเชียมีรากฐานที่แตกต่างกับชนบจาริตของตะวันตก ทำให้เป็นอุปสรรคในการพัฒนาการเมืองในระบบประชาธิปไตย และเป็นเรื่องที่ต้องใช้เวลา เป็นต้น แม้จะเป็นเหตุผลที่มีมูลความจริงก็ตาม แต่ในทางปฏิบัติแล้วยังไม่พบความพยายามอันใดที่จะค้นหาแนวทางการพัฒนาที่เป็นเฉพาะของตนเอง

จากกรณีหลังนี้เห็นได้ชัดว่า “เอเชียวิถี” ที่พึงประสงค์นั้นนอกจากจะเป็นแนวทางการพัฒนาดังที่กล่าวไว้ข้างต้นแล้ว สิ่งสำคัญยังอยู่ที่ว่า ภายใต้แนวทางดังกล่าวจะต้องมีสิ่งที่เป็นเงื่อนไข เรียกว่า “หลักการนำสังคม” นั่นคือ หลักการนำที่ครอบคลุมเชื่อมโยงทั้งในด้านเศรษฐกิจและการเมืองอยู่ในแนวทางการพัฒนา หลักการที่ประสบความสำเร็จเพียงด้านใดด้านหนึ่งจึงไม่ใช่ “หลักการนำสังคม”

สุดท้ายแล้ว “เอเชียวิถี” จึงเป็นแนวทางการพัฒนาที่ย้อนกลับไปหารากฐานวัฒนธรรมเอเชีย บนแนวทางนี้ในด้านหนึ่งเป็นการระงับยับยั้งความร่วมมือระหว่างชนชั้นนำทางอำนาจกับบรรดาพ่อค้านายทุนไม่ให้มีบทบาทในการพัฒนาที่อ้างอิงชนบจารัตตะวันตก แต่กลับเป็นการสร้างผลประโยชน์ให้แก่ตนเอง และด้วยการละเมิดสิทธิชุมชนในทุกระดับ อย่างเป็นด้านหลักด้วยเหตุนี้ สิ่งที่เป็นอันตรายของ “เอเชียวิถี” ก็คือ การพยายามขัดขวางของตะวันตกและสมุนบริวารโดยใช้ประชาธิปไตยและสิทธิมนุษยชนตามมาตรฐานของตนเป็นเครื่องมือ

ความลงท้าย

การศึกษาในบทนี้แม้จะมีปัญหาเกี่ยวกับนิยามของเอเชียวิถีอยู่บ้างก็ตาม แต่จากเท่าที่ได้ศึกษามานี้จะพบว่า แนวทางการพัฒนาเศรษฐกิจการเมืองที่ประเทศในเอเชียจะอิงรากฐานวัฒนธรรมของตนอย่างอิสระนั้น ไม่ใช่แนวทางที่ไร้เหตุผลหรือปราศจากความเป็นจริงอันใดมารองรับเลย เป็นอยู่แต่ว่า รากฐานวัฒนธรรมที่วุ่นวายจะมีขีดจำกัดเมื่อนำมาปฏิบัติอยู่บ้าง และด้วยเหตุนี้ จึงไม่แปลกที่ประเทศที่อ้างรากฐานวัฒนธรรมเดิมของตนมาอธิบายการพัฒนาเศรษฐกิจการเมืองของตนจะถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวาง ว่าเป็นแนวทางการพัฒนาที่ไม่ได้คำนึงถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์บ้าง เป็นแนวทางที่ไม่สอดคล้องกับระบอบประชาธิปไตยบ้าง หรือแม้กระทั่งเป็นแนวทางที่ชนชั้นปกครองหยิบมาอ้างอิงเพื่อระบอบเผด็จการของตนก็มีบ้างเช่นกัน

อะไรคือขีดจำกัดจนกลายเป็นที่มาของการวิวาทะอันไม่รู้จบดังกล่าว จะตอบคำถามนี้ได้ก็ต้องเริ่มจากการย้อนกลับไปดูที่มาของสิ่งที่ถูกนำมาอ้างว่าเป็นรากฐานวัฒนธรรมเดิมของเอเชียเสียก่อน ว่าจริง ๆ แล้วเป็นรากฐานที่มีเงื่อนไขปัจจัยและสภาพแวดล้อมอันใดที่สำคัญต่อการนำมาอ้างอิงและต่อการทำให้เกิดขีดจำกัดขึ้น ?

จากการศึกษาเฉพาะกรณีอินเดียและจีน (อันเป็นรากฐานที่สังคมไทยรับมาและยังคงปรากฏอิทธิพลแม้ในทุกวันนี้) พบว่า พัฒนาการของทั้งสองกระแสนี้มีความแตกต่างกันอย่างมาก กล่าวคือ ในกรณีของอินเดียนั้นแม้หลักคำสอนหรือหลักธรรมของศาสนาพุทธแม้จะครอบคลุมกว้างไกลอย่างมีวิสัยทัศน์ก็ตาม แต่การวางตนอย่างอิสระจากทางโลกย์นับว่ามีส่วนไม่น้อยในการทำให้ศาสนานี้เสื่อมลงด้วยอิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ (แม้ศาสนาอิสลามจะมีส่วนอย่างสูงในการทำลายศาสนาพุทธ แต่ก็หลังจากที่ศาสนาพุทธได้ถึงกาลเสื่อมถอยอย่างที่สุดแล้ว) ที่สามารถปรับตัวอย่างรวดเร็วในทางชนบจารัต และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการไม่เคยละทิ้งบทบาทของตนในการเข้าไปเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสถาบันทางการเมือง ส่วนในกรณีของจีนก็เห็นได้ชัดว่า ลัทธิขงจื๊อภายหลังที่เกิดขึ้นแล้วนั้น ลัทธินี้ไม่ได้รับการยอมรับจากสถาบันทางการเมืองต่างๆ ในจีนก็ในห้วงไม่กี่ร้อยปีเท่านั้น แต่หลังจากนั้นต่อมาก็ถูกนำมาใช้สืบต่อๆ กันมาเป็นเวลานานนับพันปี กระทั่งฝังรากลึกอยู่ในสังคมจีนอย่างยากที่จะถอนขึ้นมาจนทุกวันนี้ดูจะเดียวกับศาสนาพราหมณ์ในอินเดีย กล่าวโดยรวมก็คือ ลัทธิขงจื๊อก็ไม่ต่างกับศาสนาพราหมณ์ใน

ประเด็นของการสร้างชนบารัตขึ้นมาและการเข้าไปมีบทบาทเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสถาบันทางการเมืองนั่นเอง

พัฒนาการดังกล่าวชี้ให้เห็นผลอย่างน้อย 2 ประการ คือ หนึ่ง ก่อนที่อิทธิพลของตะวันตกจะเข้าไปกระทบกับสังคมจีนและอินเดียนั้น รากฐานวัฒนธรรมของทั้งสองสังคมหาได้ปรับตัวไม่ หรือไม่ก็ปรับแต่น้อยจนมองไม่เห็นว่าจะดำเนินอิทธิพลตะวันตกได้อย่างไร อีกทั้งในบางยุคบางสมัยก็ยังมี การบิดเบือนรากฐานที่ว่าด้วยซ้ำไป และสอง เห็นได้ชัดว่า รากฐานวัฒนธรรมทั้งของอินเดียและจีนนั้นมีตรรกะในการอธิบายเกี่ยวกับประเด็นศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์และหรือประชาธิปไตยแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงกับตรรกะของตะวันตก

ด้วยผลทั้งสองประการดังกล่าวจะเห็นได้ต่อไปว่า เมื่อตะวันตกเข้ามาแผ่อิทธิพลในสมัยอาณานิคมนั้น ประเทศในเอเชียจึงไม่อาจทนกระแสใหม่ไปได้ แต่นั่นยังไม่ใช่เหตุผลสำคัญที่นำมาซึ่งความพ่ายแพ้ของเอเชียต่อตะวันตก เพราะเอาเข้าจริงแล้วหากตะวันตกคำนึงถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์หรือประชาธิปไตยแล้ว การกระทำของตะวันตกในฐานะนักล่าอาณานิคมก็ไม่น่าเต็มไปด้วยความป่าเถื่อนโหดร้ายจนปราศจากซึ่งการคำนึงถึงภาวะอันประเสริฐดังกล่าวสมดังคำกล่าวอ้างของตน แท้ที่จริงแล้ว ชัยชนะของตะวันตกเหนือเอเชียในสมัยอาณานิคมนั้นนอกจากจะเป็นเพราะผลทั้งสองประการดังกล่าวแล้ว การใช้กำลังอาวุธที่ทันสมัยกว่าก็นับเป็นปัจจัยชี้ขาดที่สำคัญอีกด้วย

ฉะนั้น ประเด็นคำถามสำคัญข้อต่อไปจึงกลายเป็นว่า ถ้าเช่นนั้นแล้วอะไรเล่าคือเหตุผลสำคัญของตะวันตกในขณะนั้น ตะวันตกต้องการเผยแผ่หลักธรรมทางการเมืองของตนกระนั้นหรือ? ถ้าเป็นเช่นนั้นจริงเหตุใดหลักธรรมของตะวันตกจึงเต็มไปด้วยความป่าเถื่อนโหดร้ายจนไร้หลักธรรม? ความจริงก็คือว่า ตะวันตกได้พัฒนาเศรษฐกิจการเมืองบนแนวทางของตนขึ้นมาจนถึงขีดสุดภายใต้เศรษฐกิจลัทธิอุตสาหกรรมและการเมืองลัทธิเสรีประชาธิปไตยแล้วนั่นเอง ขีดขั้นการพัฒนาดังกล่าวทำให้การมุ่งแสวงหาความมั่งคั่งภายในไม่เพียงพออีกต่อไป การขยายการค้าเพื่อความมั่งคั่งยิ่งๆ ขึ้นจึงเกิดขึ้น กระทั่งนำมาซึ่งการล่าอาณานิคมในที่ต่างๆ ในที่สุดเหตุฉะนั้น การอ้างศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ก็ดี การอ้างประชาธิปไตยก็ดี จึงไม่ใช่อะไรอื่น หากแต่เหตุผลสำคัญประการหนึ่งก็คือ เพื่อความชอบธรรมต่อการขยายการค้าของตะวันตกเองนั่นเอง

ด้วยเหตุนี้ ผลจากพัฒนาการของเอเชียก่อนการเข้ามาของตะวันตกทั้งสองประการดังกล่าวข้างต้นจึงได้กลายเป็นเงื่อนไขปัจจัยสำคัญที่ประกอบเข้ากับสภาพแวดล้อมอันเนื่องมาจากการแผ่ขยายของลัทธิอาณานิคมได้ลงตัวพอดี ผลก็คือ เอเชียแทบทั้งหมดได้ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของตะวันตกไปในที่สุด

อย่างไรก็ตาม เงื่อนไขปัจจัยและสภาพแวดล้อมดังกล่าวแม้จะถูกวิพากษ์วิจารณ์และตอบโต้ปฏิเสธภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ก็ตาม แต่กล่าวในแง่รากฐานแล้วหาได้มีอะไรที่เปลี่ยนแปลงไม่ การคุกคามของตะวันตกในรูปแบบต่างๆ ทวีความซับซ้อนขึ้น จนหากจับไม่ได้ไล่ไม่

หันก็แทบจะมองไม่เห็นลัทธิอาณานิคมที่ซ่อนอยู่ภายในการคุกคามนั้น และผู้ที่มองเห็นก็คือกลุ่มประเทศที่อ้างอิงรากฐานวัฒนธรรมเดิมของตนเอง

ปัญหามีอยู่ว่า การอ้างอิงดังกล่าวนี้ยังคงหนีไม่พ้นเงื่อนไขปัจจัยและสภาพแวดล้อมดังที่ได้เคยเกิดขึ้นและดำรงอยู่ก่อนที่การล่าอาณานิคมจะเกิดขึ้น นั่นคือ เป็นการอ้างอิงที่เห็นได้ชัดว่ายังมีขีดจำกัดในการอธิบายรากฐานวัฒนธรรมของตนได้อย่างสมบูรณ์ หากจะมีสิ่งใดที่แตกต่างไปจากเมื่ออดีตแล้ว สิ่งนั้นก็น่าจะเป็นการประกาศตนเป็นอิสระจากการพัฒนาเศรษฐกิจตามการกำหนดของตะวันตกภายใต้แนวทางเดียวกันกับตะวันตกนั่นเอง และเพราะต้องการอิสระเช่นนั้นประเทศที่กล่าวอ้างจึงต้องการดำรงรักษาแนวทางการพัฒนาทางการเมืองแบบเดิมของตนเอาไว้ด้วยเหตุผลที่ว่า เป็นรากฐานวัฒนธรรมเดิมที่ไม่เหมือนตะวันตกและตะวันตกไม่เข้าใจ

ไทยเป็นสังคมหนึ่งของเอเชีย และรับเอาอิทธิพลความคิดจากอินเดียและจีนเข้ามาปรับใช้ในโครงสร้างเศรษฐกิจการเมืองของตนด้วยพัฒนาการที่ยาวนาน และเมื่อต้องมาเผชิญหน้ากับอิทธิพลความคิดจากตะวันตก การต่อต้านหรือการยอมรับในแต่ละยุคสมัยจึงย่อมต้องส่งผลสะท้อนที่แตกต่างกันไปตามแต่วิสัยทัศน์หรือความสามารถและสติปัญญาของชนชั้นนำในสังคมไทยเอง แต่กว่าร้อยปีที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบันนี้ ผลได้ปรากฏว่า สังคมไทยได้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากมาย และเป็นการเปลี่ยนแปลงที่ทั้งยังคงรักษารากฐานวัฒนธรรมเอเชียวิถีเดิมของตนเอาไว้ และทั้งที่รับมาจากตะวันตก กระทั่งทำให้สังคมไทยมีรูปแบบเฉพาะที่แตกต่างไปจากอีกหลายประเทศในเอเชีย ทั้งนี้รวมทั้งความคิดเกี่ยวกับเรื่องของสิทธิอยู่ด้วย

การศึกษาประเด็นสิทธิของสังคมไทยในด้านหนึ่งจึงไม่อาจที่จะละเลยต่อการกล่าวถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์จากที่ผ่านมาไปได้ เช่นเดียวกับที่มีความจำเป็นไม่น้อยที่จะต้องทบทวนและศึกษาถึงสิทธิที่มีมาแต่ดั้งเดิมในสังคมไทย ว่าเป็นสิทธิที่ถูกรองรับด้วยรากฐานวัฒนธรรมเอเชียวิถีอย่างไร? มีประเพณีของการใช้สิทธิอย่างไร? มีที่มา ตรรกะ หรือเหตุผลของการใช้ที่เป็นของตนเองและแตกต่างกับตะวันตกอย่างไร? ทั้งนี้ก็เพื่อที่ได้เข้าใจถึงความสำคัญของรากฐานวัฒนธรรมของสังคมไทยเอง ว่าเป็นต้นทุนหนึ่งที่ยังคงคุณค่าต่อการดำรงอยู่ของสังคมไทยได้อย่างมีศักดิ์ศรีนั่นเอง

การอ้างอิง

¹เช่น การใช้คำว่า จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย แทนที่จะใช้ มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์ ดังที่มหาวิทยาลัยอื่นๆ ใช้กันในปัจจุบัน เป็นต้น ในกรณีนี้ก็คือ แทนที่จะใช้คำว่า วิถีเอเชีย แต่กลับจงใจใช้ เอเชียวิถี นั่นเอง

²เอเชียตะวันตกในฐานะภูมิภาคมีความหมายเดียวกับที่เรียกกัน และรู้จักกันในอีกคำหนึ่งว่า “ตะวันออกกลาง” ที่เป็นคำที่บัญญัติขึ้นโดยชาติตะวันตก การบัญญัตินี้ในด้านหนึ่งจึงเกิดขึ้นโดยชาติตะวันตกยึดเอาตนเองเป็นศูนย์กลางของโลก ทั้งที่จริงแล้วการเรียกที่ถูกต้องตามหลักวิชาการทางด้านอาณาบริเวณศึกษา (Area Study) ควรจะเรียกว่า “เอเชียตะวันตก” เหตุฉะนั้น การใช้คำว่า “ตะวันออกกลาง” ในสังคมไทยจึงเป็น

ตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงการตกอยู่ภายใต้ข้อกำหนดของชาติตะวันตก และข้อจำกัดทางการศึกษาของสังคมไทยเราเอง ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม อย่างไรก็ตาม ผู้สนใจในเรื่องเอเชียตะวันตกศึกษา (West Asian Studies) อาจศึกษาได้จาก จรัญ มะลูลีม, เอเชียตะวันตกศึกษา: ภาพรวมทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ (กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541).

³ ลาล มณี โชติ, พรหมมณ พุทธ อินฺท, แปลและเรียบเรียงโดย กรุณา กุศลาลัย (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แม่คำผาง, 2542), หน้า 46.

⁴ กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาลัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การตีพิมพ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, 2537), หน้า 26.

⁵ สมักร บุรวาส, ปรัชญาของสิทธิบัตร (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, 2537), หน้า 1.

⁶ ยาวะระลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, แปลโดย กรุณา กุศลาลัย (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, 2537), 143. จากรากความหมายเดิมของ อารย ที่แปลว่า ไถ นั้นนับว่าเป็นประเด็นที่น่าสนใจมาก ซึ่งในที่นี้ใคร่ขอตั้งเป็นข้อสังเกตว่า การที่มนุษย์ค้นพบประโยชน์ของการไถเพื่อการเกษตรกรรมนั้น ถือว่าเป็นความก้าวหน้าอย่างมากสำหรับในยุคที่มนุษย์เริ่มตั้งตัวเลี้ยงตนเองอยู่กับที่ด้วยการเกษตร แทนที่จะเร่ร่อนล่าสัตว์แต่เพียงอย่างเดียวดังเมื่อก่อนหน้านี้ แต่การเกษตรที่วุ่นวายไม่อาจจะเกิดขึ้นด้วยการไถในยุคเริ่มต้น และคงใช้วิธีอื่น เช่น การขุด ซึ่งมีประสิทธิภาพไม่เท่าการไถ การค้นพบการไถที่สามารถให้ผลผลิตที่มากกว่า เร็วกว่า และประหยัดกว่าจึงย่อมนับว่าเป็นการค้นพบที่สำคัญสำหรับมนุษยชาติ เหตุฉะนั้น จึงไม่น่าแปลกที่ต่อมา อารย ที่แปลว่า ไถ จะกลายเป็นความหมายมาเป็น ความเจริญหรือความประเสริฐ และเมื่อคำๆ นี้มารวมเข้ากับคำว่า “ธรรม” ที่หมายถึง การทรงเอาไว้วางใจ กลายเป็นคำว่า “อารยธรรม” ที่หมายถึง การทรงเอาไว้วางใจซึ่งความเจริญหรือความประเสริฐ เพื่อแปลคำว่า “civilization” แล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างคำว่า “อารยธรรม” กับ “civilization” จึงเกิดมิติที่น่าสนใจขึ้น สิ่งที่ต้องการสื่อถึงมิตินี้ก็น่าจะเป็น ในยุคสมัยใหม่ที่มีความพยายามทำให้เกิดความเข้าใจว่า ตะวันตกมีอารยธรรมเหนือตะวันออก นั้น ส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างความเข้าใจดังกล่าวก็คือ การชี้ให้เห็นว่าสังคมอุตสาหกรรมดีกว่าสังคมเกษตรกรรม ซึ่งนับว่าสอดคล้องกับความหมายเดิมของคำว่า “อารย” ด้วยความบังเอิญ แต่ในขณะเดียวกันก็มีนัยที่ลึกซึ้งและชวนคิดไม่น้อย

⁷ ยาวะระลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, หน้า 141-147, 199, 335, 488-494; กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาลัย, การตีพิมพ์, 29.

⁸ กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาลัย, การตีพิมพ์, หน้า 32-34.

⁹ John Keay, *India: A History* (London: Harper Collins Publishers, 2001), p. 48.

¹⁰ อินเดียน้อย (กรุงเทพฯ: คณะศึกษาศาสตร์บัณฑิตวิทยาลัยท่านอาจารย์พุทธทาสภิกขุ, 2539), หน้า 186.

¹¹ Romila Thapar, *A History of India 1* (Great Britain: Penguin Books, 1983), p. 51-52.

¹² John Keay, *India: a History*, p. 52.

¹³ John Keay, *India: a History*, p. 50.

¹⁴ John Keay, *India: a History*, pp. 49-50.

¹⁵ อินเดียน้อย, หน้า 16-19.

¹⁶ John Keay, *India: a History*, p. 52.

¹⁷ Karen Armstrong, *Buddha* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2000), p. 19.

¹⁸ Karen Armstrong, *Buddha*, pp. 15-21.

¹⁹เสถียร โพธิ์นันทะ, “เนปาล ชาติภูมิของพระพุทธเจ้า,” *ภูมิประวัติพระพุทธศาสนา* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2515), หน้า 98-99. ตามแหล่งอ้างอิงเดียวกันนี้ยังได้กล่าวถึงเรื่องการผสมผสานทางชาติพันธุ์ทั้งสองเอาไว้อีกด้วยว่าได้นำมาซึ่งข้อถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นชาติพันธุ์ที่แท้จริงของพระพุทธเจ้า ว่ามีชาติพันธุ์ใดระหว่างมองโกลกับอารยัน ซึ่งไม่มีข้อสรุปที่ชัดเจน

²⁰เสถียร โพธิ์นันทะ, “เนปาล ชาติภูมิของพระพุทธเจ้า,” *ภูมิประวัติพระพุทธศาสนา*, หน้า 99.; สมักร บุรวาศ, *ปรีชาญาณของสิทธัตถะ*, หน้า 4. แหล่งอ้างอิงหลังนี้ยังได้อธิบายเพิ่มเติมอย่างน่าสนใจว่าในแง่สังคมวิทยาแล้ว ยอมรับว่าการแต่งงานกันระหว่างพี่น้องทองเดียวกันถือเป็นประเพณีปฏิบัติอันปกติของพวกอารยันในสมัยหนึ่ง และปรากฏการณ์ “น้องสาวคือภรรยา” ถือเป็นกฎธรรมดาของมนุษยชาติทั่วไป และการที่ไทยเรียกภรรยาน้องก็เพราะเคยผ่านระบบการแต่งงานนี้เช่นกัน

²¹สมักร บุรวาศ, *ปรีชาญาณของสิทธัตถะ*, หน้า 6 และ 8.

²²Romila Thapar, *A History of India* 1, p. 52.

²³ดูรายละเอียดใน เสฐียร พันธงชัย, *พุทธประวัติมหายาน* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, 2542), หน้า 41-51. อนึ่ง ควรกล่าวด้วยว่า กรณีความขัดแย้งเกี่ยวกับการใช้น้ำโรหิณีนี้ ฝ่ายเถรวาทก็ระบุเอาไว้ด้วยเช่นกัน แต่เป็นไปภายหลังจากที่สิทธัตถะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าไปแล้ว

²⁴John Keay, *India: a History*, p. 65.

²⁵เสฐียรพงษ์ วรรณปก, *วาระสุดท้ายของพระพุทธองค์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2543), หน้า 63.

²⁶สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธประวัติ* (กรุงเทพฯ: บริษัท คอมฟอร์ม จำกัด, 2544), หน้า 8.

²⁷เสฐียร พันธงชัย, *พุทธประวัติมหายาน*, หน้า 141-142.

²⁸พุทธทาสภิกขุ แปล, *พุทธประวัติจากพระโอษฐ์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อรุณวิทยา, 2542), หน้า 3-4.

²⁹ลาล มณี โชคี, *พราหมณ์ พุทธ ฮินดู*, หน้า 30.

³⁰Karen Armstrong, *Buddha*, p. 109.

³¹เสฐียรพงษ์ วรรณปก, *บางแง่มุมเกี่ยวกับพระพุทธองค์* (กรุงเทพฯ: หอรัตนชัยการพิมพ์, 2544), หน้า 73-77.

³²ดูเพิ่มเติมใน เสฐียร พันธงชัย, *พุทธประวัติมหายาน*, หน้า 200-206; สุริย์ มีผลกิจ- วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธประวัติ*, หน้า 313-317.

³³ดูรายละเอียดใน สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธกิจ 45 พรรษา* (กรุงเทพฯ: บริษัท คอมฟอร์ม จำกัด, 2545).

³⁴สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธกิจ 45 พรรษา*, หน้า 267-268.

³⁵สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธกิจ 45 พรรษา*, หน้า 286-287.

³⁶สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธกิจ 45 พรรษา*, หน้า 308-309.

³⁷สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธกิจ 45 พรรษา*, หน้า 302-308.

³⁸สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), *พระพุทธกิจ 45 พรรษา*, หน้า 310-311.

³⁹เสถียร โพธิ์นันทะ, “เนปาล ชาติภูมิของพระพุทธเจ้า,” *ภูมิประวัติพระพุทธศาสนา*, หน้า 104-

⁴⁰สุริย์ มีผลกิจ-วิเชียร มีผลกิจ (รวบรวมและเรียบเรียง), พระพุทธกิจ 45 พรรษา, หน้า 360-362.

⁴¹ดังที่ได้ให้เหตุผลชี้แจงไปแล้วในหัวข้อ “นิยามและปัญหาในการศึกษา” ว่าจะไม่ลงลึกในรายละเอียดของบางศาสนาหรือสำนักคิดในการศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ จึงไม่มีการอธิบายความคิดของศาสนาอื่นไปด้วย ทั้งนี้ อาจดูเพิ่มเติมได้จาก กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การทวิทยา, หน้า 100-101.

⁴²เสถียร โพธิ์นันทะ, “ราชอาณาจักรมคธในยุคพุทธกาล,” ภูมิประวัติพระพุทธศาสนา, หน้า 193-200. ตัวอย่าง “ตำนาน” ที่ถูกนำมาเล่าขานในกรณีสังคมไทยซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีก็คือ “สามัคคีเภทคำฉันท์” ของ ชิต บุรทัต

⁴³เสถียร โพธิ์นันทะ, “ราชอาณาจักรมคธในยุคพุทธกาล,” ภูมิประวัติพระพุทธศาสนา, หน้า 201-202.

⁴⁴Romila Thapar, A History of India, p.56.

⁴⁵กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การทวิทยา, 36-38.

⁴⁶ปัจจุบันคือ รัฐโอริสสา

⁴⁷ยวาทะลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, หน้า 241-244.

⁴⁸กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การทวิทยา, หน้า 429-431.

⁴⁹กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การทวิทยา, หน้า 436-440.

⁵⁰กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การทวิทยา, หน้า 50-51.

⁵¹กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การทวิทยา, หน้า 52-53.

⁵²ยวาทะลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, หน้า 516-519.

⁵³สัทคาริ มุกเกอร์จี, “พระพุทธศาสนาในชีวิตและความคิดคำนึงของชาวอินเดีย,” พราหมณ์ พุทธอินดู, หน้า 99. บทความนี้แปลและเรียบเรียงจากเรื่อง “Buddhism in Indian Life and Thought” จากหนังสือชื่อ “The Cultural Heritage of India,” Vol.1, Ramakrishna Mission, Calcutta.

⁵⁴กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาสัย (รวบรวมและเรียบเรียง), การทวิทยา, หน้า 54-70.

⁵⁵ยวาทะลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, หน้า 123.

⁵⁶กรุณา กุศลาสัย, “คำนำ,” และดูรายละเอียดใน ลาล มณี โซซี, “อ้างแล้ว,” หน้า 7 และ 11-51.

⁵⁷ยวาทะลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, หน้า 489-491.

⁵⁸ยวาทะลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, หน้า 494.

⁵⁹ยวาทะลาล เนห์รู, พบถิ่นอินเดีย, หน้า 495-497. ตัวเอนในระหว่างบรรทัดเน้นโดยข้าพเจ้า

⁶⁰เสฐียรโกเศศ, ไทย-จีน (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2515), หน้า 151.

⁶¹เขียน ธีระวิทย์, วิวัฒนาการการปกครองของจีน (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช, 2517), หน้า 10.

⁶²ที่ตั้งของเมืองหลวงในสามราชวงศ์นี้ ปัจจุบันคือ อำเภออานอี้ มณฑลซานซี, ทางเหนือของอำเภอฉาง มณฑลซานตง, อำเภอฉางอาน มณฑลส่านซี และเมืองลั่วหยาง มณฑลเหอหนาน ตามลำดับ

⁶³ทวีป วรดิกล, ประวัติศาสตร์จีน (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, 2538), หน้า 60-63 และ 69-70.

⁶⁴ทวีป วรดิกล, ประวัติศาสตร์จีน, หน้า 65.

⁶⁵เสถียร โพธิ์นันทะ, เมธีตะวันออก (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, 2544), หน้า 14.

⁶⁶เขียน ธีระวิทย์, วิวัฒนาการการปกครองของจีน, หน้า 7-8.

⁶⁷ดูเพิ่มเติมใน นัตรทิพย์ นาถสุภา, ประวัติศาสตร์การปฏิวัติอุตสาหกรรมเปรียบเทียบ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์ และศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาฯ, 2536), หน้า 154-158.

⁶⁸เนื่องจากระบบการแบ่งสรรนี้เหมือนกับรูปตัวอักษรจีนตัวหนึ่งที่อ่านได้ว่า “จิ่ง” ที่แปลว่า บ่อ ระบบนี้จึงถูกเรียกว่า “เถียนจิ่ง” หรือระบบ “บ่อนา” (คำว่า “เถียน” แปลว่า นา) ดูใน เขียน ชีระวิทย์, วิวัฒนาการการปกครองของจีน, หน้า 18; ทวีป วรติลก, ประวัติศาสตร์จีน, หน้า 83 และ 87.

⁶⁹เสถียร โพธิ์นันทะ, เมธีตะวันออก, หน้า 14-15.

⁷⁰ทวีป วรติลก, ประวัติศาสตร์จีน, หน้า 84.

⁷¹ส. พลายน้อย, ประเพณีจีน (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ข้าวฟ่าง, 2542), หน้า 121.

⁷²เสถียร โพธิ์นันทะ, เมธีตะวันออก, หน้า 16.

⁷³จะสังเกตได้ว่า ช่วงสิ้นสุดยุควสันตสารทกับยุคเริ่มต้นยุครัฐศึกษานั้นมีความลักลั่นไม่ต่อเนื่องกัน ทั้งนี้ เป็นเพราะมีการจัดแบ่งเวลาที่ใช้เกณฑ์แตกต่างกันไป และด้วยเหตุนี้ จึงมีบางที่ระบุเวลาของ “โจวตะวันออก” สิ้นสุดลงในช่วง 256 ปีก่อน ค.ศ. หรือบางที่ระบุว่ายุควสันตสารทเริ่มในช่วง 722 ปีก่อน ค.ศ. เป็นต้น ที่เป็นเช่นนี้อาจจะอธิบายได้เป็นประเด็นดังนี้

หนึ่ง ที่ระบุว่า ยุควสันตสารทอยู่ในช่วง 722-481 ก่อน ค.ศ. (รวม 241 ปี) นั้นระบุตามที่ปรากฏอยู่ใน “จดหมายเหตุสันตสารท” (ซึ่งชื่อจากเอกสารนี้ต่อมาได้ถูกนำมาเรียกเหตุการณ์ในยุคนี้ว่า “ยุควสันตสารท” นั่นเอง) โดยในทางเป็นจริงก็คือ การแบ่งเวลาตามที่ได้เกิดสงครามระหว่างรัฐต่างๆ นับร้อยรัฐซึ่งเริ่มในช่วง 771-481 ปีก่อน ค.ศ. (รวม 290 ปี) อันแตกต่างกับที่แบ่งตามเอกสารฉบับนั้น

สอง การระบุให้ “โจวตะวันออก” สิ้นสุดลงในช่วง 256 ปีก่อน ค.ศ. นั้น ใช้เกณฑ์ในความเป็นจริงที่กษัตริย์ของราชวงศ์โจวสืบลำดับอำนาจอย่างแท้จริงและโดยที่ไม่มีผู้ใดสามารถตั้งตนขึ้นมาเป็นใหญ่แต่เพียงผู้เดียวได้โดยเด็ดขาด การนับเวลาในทางประวัติศาสตร์ของจีนจึงคล้ายกับจะยกประโยชน์ให้กับอายุที่ยืนยาวของราชวงศ์โจวไปด้วย นั่นคือ นับเอาสิ้นสุดตรงที่มีการสถาปนาราชวงศ์ใหม่ที่มีอำนาจเด็ดขาดอย่างแท้จริงในช่วง 221 ปีก่อน ค.ศ. ซึ่งก็คือราชวงศ์ฉิน

สาม ส่วนในยุครัฐศึกษาที่เริ่มในช่วง 403 ปีก่อน ค.ศ. จนไม่ต่อเนื่องกับยุควสันตสารทนั้น เกิดจากเกณฑ์ที่เห็นว่า แม้ในช่วงนั้น (403 ปีก่อน ค.ศ.) การทำสงครามของรัฐใหญ่น้อยยังคงดำรงอยู่ก็ตาม แต่ก็ได้ปรากฏการเปลี่ยนแปลงของสงครามเมื่อมีการคิดค้นการใช้อาวุธใหม่ๆ ที่ก้าวหน้าและมีประสิทธิภาพมากกว่าขึ้นมาใช้ (เช่น ธนู) อีกทั้งรูปแบบของสงครามก็เปลี่ยนไป เกณฑ์นี้ยังมีการโต้แย้งกันในแง่รายละเอียด แต่โดยรวมแล้ว เกณฑ์การยอมรับมักจะอยู่ตรงเหตุผลที่ว่า แม้จะยังคงมีการโรมรันกันระหว่างรัฐใหญ่น้อยนับร้อยรัฐก็ตาม (และถูกเรียกว่า “ยุควสันตสารท”) แต่ก็ได้ปรากฏรัฐใหญ่ที่มีแสนยานุภาพเสมอกันเกิดขึ้นแล้ว รัฐใหญ่เหล่านี้มีอยู่ไม่กี่รัฐ และได้เข้าโรมรันต่อกัน

สี่ การแบ่งเวลาของทั้งสองยุคดังกล่าวยังมีที่แตกต่างไปจากการแบ่งของสำนักอื่นในแง่รายละเอียดของปี ซึ่งจะคลาดเคลื่อนกันไม่กี่ปีอีกด้วย กล่าวในทางภาพรวมแล้ว จีนจะแบ่งเวลายุควสันตสารทให้อยู่ในช่วง 770-475 ปีก่อน ค.ศ. และยุครัฐศึกษาอยู่ในช่วง 475-221 ปีก่อน ค.ศ. ซึ่งจะแตกต่างไปจากการระบุในการศึกษาวิจัยในที่นี้

อย่างไรก็ตาม ความลักลั่นในการแบ่งเวลาของประวัติศาสตร์จีนจากที่กล่าวมานั้น จะเห็นได้ว่า มีสาเหตุจากทัศนวิเคราะห้ส่วนหนึ่ง และจากวิธีการทางประวัติศาสตร์อีกส่วนหนึ่ง ทั้งสองส่วนนี้ไม่มีปัญหาในการเลือกใช้ เป็นอยู่แต่ว่า ไม่ว่าจะเลือกใช้ การเลือกนั้นพึงต้องตั้งอยู่บนความเข้าใจถึงที่มาที่แตกต่างกันเป็นสำคัญ และในที่นี้เลือกใช้ตามที่ได้ระบุเอาไว้ในตัวบทแล้ว.

⁷⁴Chen Jingpan, *Confucius as a Teacher* (Malaysia: Delta Publishing, 1993), pp. 41-42.

⁷⁵ที่ตั้งของรัฐทั้งเจ็ดนี้ในปัจจุบันคือ บริเวณมณฑลซานตงและบางส่วนของมณฑลเหอเป่ย์ (รัฐฉี), บริเวณมณฑลส่านซี กานซู และเสฉวน (รัฐฉิน), บริเวณมณฑลหูเป่ย์ หูหนาน เจียงซี เจียงซู และอานฮุย (รัฐฉู่), บริเวณมณฑลเหอเป่ย์ และที่ราบลุ่มแม่น้ำเหลียว (รัฐเอี้ยน), บริเวณด้านใต้ของมณฑลเหอหนานและตะวันออกเฉียงใต้ของซานซี (รัฐหาน), บริเวณด้านเหนือของมณฑลซานซี และตะวันตกของเหอเป่ย์ (รัฐจ้าว) และบริเวณด้านใต้ของมณฑลซานซี และตะวันออกของเหอหนาน (รัฐวู)

⁷⁶Chen Jingpan, *Confucius as the Teacher*, p. 39.

⁷⁷J.A.G. Roberts, *China : Prehistory To The Nineteenth Century* (Great Britain: Sutton Publishing, 2000), p. 24.

⁷⁸เสถียร โพธิ์นันทะ, *เมธีตะวันออก*, หน้า 18.

⁷⁹หลี่ฉางจื่อ, *ชีวประวัติขงจื้อ* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, 2531) สัน วิภาวสุ แปล, หน้า 31; เสถียร โพธิ์นันทะ, *เมธีตะวันออก*, หน้า 18.

⁸⁰ปัจจุบันคือพรมแดนระหว่างมณฑลเหอหนานกับเจียงซู

⁸¹Qu Chunli, *The Life of Confucius* (Beijing: Foreign Languages Press, 1997), pp. 3-4.

⁸²ธรรมเนียมการตั้งชื่อของสังคมจีนในอดีตนั้น นอกจากจะมีชื่อสกุลหรือ “แซ่” อันสืบทอดมาจากบรรพชนและชื่อตัวที่บิดามารดาตั้งให้แล้ว ยังมีชื่อย่ออีกด้วย ชื่อย่อนี้มีธรรมเนียมในการตั้งเมื่อถึงวัยหนึ่ง นอกจากนี้ยังไม่รวมชื่อที่ใช้เรียกขานหรือชื่อเล่นอีกด้วย ชื่ออย่างหลังนี้ไม่ได้มีทุกคนเสมอไป

⁸³เสถียร โพธิ์นันทะ, *เมธีตะวันออก*, หน้า 23.

⁸⁴Qu Chunli, *The Life of Confucius*, p.21, 24.

⁸⁵เสถียร โพธิ์นันทะ, *เมธีตะวันออก*, หน้า 25.

⁸⁶อาร์ชี เจ. บาร์ม, *หลักคำสอนของขงจื้อ*, ครองแผน ไชยชนะสาร บรรณาธิการเรียบเรียง (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เดลฟี, ไม่ระบุปีที่พิมพ์), หน้า 32.

⁸⁷ผู้สนใจอาจดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน อาร์ชี เจ. บาร์ม, *หลักคำสอนของขงจื้อ*, หน้า 33-60; Ding Wangdao, *Understanding Confucius* (Beijing: Panda Books, 1997), pp. 61-82. เอกสารชิ้นหลังนี้มี 2 ภาษา (อังกฤษและจีน) อยู่ในเล่มเดียวกัน ซึ่งเหมาะกับผู้รู้ภาษาจีนจะได้เปรียบเทียบกัน.

⁸⁸เสถียร โพธิ์นันทะ, *เมธีตะวันออก*, หน้า 27-28; หลี่ฉางจื่อ, *ชีวประวัติขงจื้อ*, หน้า 53-54.

⁸⁹เสถียร โพธิ์นันทะ, *เมธีตะวันออก*, หน้า 28; หลี่ฉางจื่อ, *ชีวประวัติขงจื้อ*, หน้า 54.

⁹⁰ประมวลและเรียบเรียงจาก Chen Jingpan, *Confucius as a Teacher*, pp.110-115; หลี่ฉางจื่อ, *ชีวประวัติขงจื้อ*, หน้า 57-127; เสถียร โพธิ์นันทะ, *เมธีตะวันออก*, หน้า 29-42; สุวรรณ สดากานันท์, *กระแสรายปรัชญาจีน* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), หน้า 1-4.

⁹¹ปัจจุบันคือ อำเภอเฟยเซียน มณฑลซานตง

⁹²ปัจจุบันคือ อำเภอฉางหยวน มณฑลเหอหนาน

⁹³ปัจจุบันคือ บริเวณมณฑลซานซี เหอเป่ย์ และเหอหนาน

⁹⁴ปัจจุบันคือ อำเภอฝายเอียง มณฑลเหอหนาน

⁹⁵ผู้สนใจสามารถศึกษารายละเอียดได้ใน ยง อังคเวทย์ (แปลและเรียบเรียง), *ซือจิง* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อินหยาง), 2535.

⁹⁶ยง อังคเวทย์, “บทที่ 2 ชีวประวัติของขงจื้ออย่างสังเขป,” *ซือจิง*, หน้า 53.

⁹⁷ เอ็ดวิน โอ. โรสเซอร์, ยอห์น เค. แฟร์แบงก์, *อุ่ออารยธรรมตะวันออก เล่ม 1, จานงค์ ทองประเสริฐ และคณะ แปล* (กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2510), หน้า 100-104.

⁹⁸ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน เอ็ดวิน โอ. โรสเซอร์, ยอห์น เค. แฟร์แบงก์, *อุ่ออารยธรรมตะวันออก*, หน้า 162-168; ทวีป วรดิกล, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 106-108, 129-131; สุวรรณ สถาอานันท์, *กระแธารปรัชญาจีน*, หน้า 141-172.

⁹⁹ C.P. Fitzgerald, *China: A Short Cultural History* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), pp. 155-157. อ้างถึงใน ทวีป วรดิกล, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 180-181.

¹⁰⁰ Yang Zhau et al., *An Outline of History of China* (Beijing: Foreign Languages Press, 1982), pp. 143-144. อ้างถึงใน ทวีป วรดิกล, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 182.

¹⁰¹ การริงตัน กูตริช, *ประวัติศาสตร์จีน*, ส. ศิวรักษ์ แปล (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เกล็ดไทย, 2541), หน้า 29.

¹⁰² Witold Rodzinsky, *The Walled Kingdom* (London: Fortuna, 1984) p.49.

¹⁰³ John King Fairbank and Edwin O. Reischauer, *China: Tradition and Transformation* (London: Allen & Unwin, 1984), p.69. อ้างถึงใน ทวีป วรดิกล, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 183. ควรกล่าวด้วยว่า ทวีป วรดิกล ไม่ได้ใช้คำว่า "หลี่" หรือ "ชนบจาริต" เป็นการใช้อยู่โดยข้าพเจ้าเอง ซึ่งเข้าใจว่าน่าจะตรงกับคำที่ว่า

¹⁰⁴ การริงตัน กูตริช, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 60-62.

¹⁰⁵ การริงตัน กูตริช, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 65.

¹⁰⁶ Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China* (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 132-133.

¹⁰⁷ John King Fairbank and Edwin O. Reischauer, *China: Tradition and Transformation*, p.151. อ้างถึงใน ทวีป วรดิกล, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 390.

¹⁰⁸ ดูรายละเอียดใน ทวีป วรดิกล, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 433-435.

¹⁰⁹ การริงตัน กูตริช, *ประวัติศาสตร์จีน*, หน้า 181.

¹¹⁰ Immanuel C.Y. Hsu, *The Rise of Modern China* (New York: Oxford University Press, 1995), p.45.

¹¹¹ Immanuel C.Y. Hsu, *The Rise of Modern China*, p. 54.

¹¹² Marie-Claire Bergere, *Sun Yat-sen*, Translated by Janet Lloyd (California: Stanford University Press, 1998), p.379, 392.

¹¹³ เนื้อหานับแต่ช่วงที่ราชวงศ์ซิงเริ่มอ่อนแอและถูกโค่นล้มเรื่อยมาจนถึงช่วงที่จีนเป็นสาธารณรัฐและเป็นรัฐสังคมนิยมกระทั่งปัจจุบันนั้น สามารถศึกษารายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Immanuel C.Y. Hsu, *The Rise of Modern China*, 1995.

¹¹⁴ เรียบเรียงความหมายใหม่จาก พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2525 (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2538), หน้า 63 และ 764.

¹¹⁵ ทั้งนี้เป็นศัพท์บัญญัติที่ได้รับความกรุณาจาก รศ. ดร.ไชยันต์ ชัยพร แห่งภาควิชาการปกครอง คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

¹¹⁶ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “อุตสาหกรรมท่องเที่ยวกับผลกระทบต่อวัฒนธรรม,” ผ้าขาวม้า, ผ้าจีน, ทางเกวียนและ ฯลฯ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538), หน้า 66.

¹¹⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “วัฒนธรรมคือระบบความสัมพันธ์,” ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538), หน้า 5.

¹¹⁸ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “วัฒนธรรมคือระบบความสัมพันธ์,” ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนฯ, หน้า 3-4.

¹¹⁹ การอธิบายในส่วนที่อยู่ในบริบทของสังคมอินเดียในที่นี้ได้รับความกรุณาจาก สุรัตน์ โหระชัยกุล อาจารย์ประจำภาควิชาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาฯ (2545) ในการให้ความกระจ่างเกี่ยวกับคำในภาษาอินเดีย อนึ่ง, อ.สุรัตน์ ได้ให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจด้วยว่า คำว่า “รีต” และ “สัมพันธ์” นี่เป็นคำที่ใช้กันเป็นปกติในสังคมอินเดีย และเป็นคำที่มีบทบาทสูงมาก แต่กลับปรากฏว่า มีผู้สนใจศึกษาคำทั้งสองนี้น้อยมาก.

¹²⁰ ศึกษาเพิ่มเติมได้ใน อมรา พงษาพิชญ์ และ ปรีชา คุวินทร์พันธุ์ (บรรณาธิการ), ระบบอุปถัมภ์, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์, 2539.

บทที่ 2

รากฐานวัฒนธรรมไทยในกระแสพัฒนาการทางประวัติศาสตร์

ความนำ

การนำเสนอในบทนี้จะสานต่อการศึกษาจากบทก่อนหน้านี้ (บทที่ 1) ซึ่งเป็นที่ทราบกันแล้วว่า ความคิดจากดินแดนตะวันออกหรือ “เอเชียวิถี” ที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยนั้นเป็นกระแสที่มาจากอินเดียและจีนอย่างเป็นด้านหลัก การสานต่อในบทนี้จะมุ่งกล่าวถึงสังคมไทยเป็นการเฉพาะ ว่าก่อนที่จะกระแสความคิดทางเศรษฐกิจการเมืองทั้งของอินเดียและจีนจะเข้ามายังสังคมไทยนั้น สภาพทั่วไปของสังคมไทยมีความคิดใคร่ครวญ และเมื่อรับกระแสความคิดดังกล่าวมาใช้เป็นบรรทัดฐานในสังคมของตน ผลของการปฏิบัติการมีพัฒนาการโดยตัวของมันเองอย่างไรทั้งในทางนามธรรมและรูปธรรม และด้วยเหตุที่พัฒนาการของสังคมไทยมีช่วงระยะเวลาที่ยาวนานนับพันปี อีกทั้งภายในพัฒนาการดังกล่าวยังมีแง่มุมมากมายหลายด้าน ไม่ว่าจะเป็นในด้านโบราณคดี สภาพเศรษฐกิจการเมือง ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ ชีวิตทางสังคม ฯลฯ ซึ่งแต่ละด้านต่างล้วนมีผู้ศึกษาในเชิงลึกมาแล้วไม่น้อย การศึกษาพิจารณาในบทนี้จึงเป็นนำเสนอในเชิงภาพรวมทางประวัติศาสตร์อย่างสังเขปมากกว่าที่จะลงไปในเชิงลึก ทั้งนี้โดยมีเป้าประสงค์ของการศึกษาพิจารณาเพื่อชี้ให้เห็นถึงบทบาททางความคิดของสองกระแสความคิดดังกล่าวนั่นเอง และเพื่อให้เกิดความเชื่อมโยงกับการศึกษาในบทต่อไป (บทที่ 3)

เอเชียวิถีในวัฒนธรรมไทย

ดินแดนที่เรียกกันว่า “สยามประเทศ” หรือสังคมไทยในปัจจุบันนี้เป็นที่รู้จักกันดี ว่าเป็นดินแดนที่มีประวัติศาสตร์เป็นของตนเองมาช้านาน ถึงแม้ในยุคก่อนหน้านี้หรือยุคก่อนประวัติศาสตร์ย้อนหลังกลับไป จะยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่หรือกำลังรอหลักฐานการค้นพบใหม่ๆ เพื่อมายืนยันก็ตาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่เกี่ยวกับมนุษย์ที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ ณ บริเวณนี้ ที่บางทีก็ว่ามาจากที่อื่น บางทีก็ว่าอยู่ในที่แห่งนี้มาแต่ดั้งเดิม และบางทีก็ว่าเป็นที่รวมกันของมนุษย์ทั้งที่อื่นและที่เดิม ในที่นี้จะแบ่งอธิบายภาพรวมของสยามประเทศออกเป็นช่วงก่อนการเกิดรัฐและช่วงที่เกิดรัฐขึ้นมาอย่างชัดเจน โดยจะจำกัดกรอบการอธิบายนี้ให้สัมพันธ์กับสิ่งที่เรียกว่า “เอเชียวิถี” เฉพาะที่มาจากอินเดียและจีน ว่าเข้ามาอย่างไร และมีอิทธิพลสืบเนื่องเป็นกระแสหลักในทางเศรษฐกิจการเมืองอย่างไร จนกลายเป็นรากฐานให้แก่วัฒนธรรมไทยไปในที่สุด

ก. พัฒนาการ

จากหลักฐานทางด้านโบราณคดีที่ค้นพบจากภาคต่างๆ ทำให้รู้ว่า ดินแดนที่เป็นสยามประเทศนี้เป็นที่ตั้งถิ่นของมนุษย์มาหลายพันปีแล้ว แต่เนื่องจากข้อจำกัดของหลักฐานจึงยังไม่พบความต่อเนื่องของชุมชนในถิ่นฐานดังกล่าว ว่าเหตุใดชุมชนจึงสลายตัวไป หรือย้ายไปที่แห่งใด หรือมีพัฒนาการอย่างไร แต่หากกล่าวเฉพาะที่เริ่มก่อรูปเป็นรัฐแล้ว พบว่า ในช่วงปลายของ

ยุคก่อนประวัติศาสตร์หรือราวๆ 2,500 ปีก่อนนั้น การรวมตัวกันเป็นชุมชนในที่ต่างๆ มีสิ่งที่โดดเด่นอยู่ประการหนึ่ง คือ การที่ชุมชนมีการประกอบพิธีกรรม เป็นอยู่แต่ว่า พิธีกรรมเหล่านี้ยังไม่ได้มีเครื่องที่แสดงความแตกต่างทางฐานะของสมาชิกในชุมชนเดียวกัน ฉะนั้น การแบ่งชั้นในชุมชนจึงยังไม่มี ความชัดเจน

ตราบจนเมื่อราวๆ 2,000 ถึง 1,900 ปีก่อน การติดต่อค้าขายกับทางอินเดียจึงได้ทำให้เห็นการเปลี่ยนแปลงในทางสังคมวัฒนธรรมในดินแดนแถบนี้ขึ้นมา นั่นคือ เริ่มจากการที่ชุมชนต่างๆ ในอาณาบริเวณสยามประเทศเริ่มพัฒนาตนขึ้นมาเป็นนครรัฐและรัฐขึ้นมาอย่างช้าๆ โดยในแต่ละรัฐจะมีเมืองสำคัญเป็นศูนย์กลาง การแบ่งชั้นในทางสังคมเริ่มมีความชัดเจนว่า มีกษัตริย์ ขุนนาง ข้าราชการ รวมถึงตลอดจนพวกพราหมณ์ที่ทำหน้าที่เป็นปุโรหิตและราชครู พวกเหล่านี้หากไม่เป็นชาวอินเดียโดยตรงก็จะเป็นเชื้อสาย โดยกลุ่มชนชั้นชนทั้งหมดยุคนี้ต่างมีศาสนาหรือความเชื่อที่รับมาจากอินเดียทั้งสิ้น นอกจากกลุ่มที่เป็นชนชั้นปกครองดังกล่าวแล้วก็เป็นกลุ่มประชาชน พระภิกษุ นักพรต นักบวชในศาสนาิกายต่างๆ ความแตกต่างของคนทั้งสองกลุ่มนี้จะมีอยู่ไม่น้อย ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของอำนาจ ชีวิตความเป็นอยู่ หรือขนบจารีต โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังนั้นเห็นได้ชัดอย่างยิ่งในเรื่องของพิธีกรรม เช่น ในขณะที่ชนชั้นล่างจะนำศพญาติมิตรให้ห่มู้งาแกกัน แต่ชนชั้นสูงโดยเฉพาะกษัตริย์จะมีพิธีกรรมที่โอ้อ่าอันประกอบขึ้นโดยพราหมณ์ ถึงตรงนี้ กษัตริย์จึงไม่ได้ถูกนับในทางเชื้อชาติอีกต่อไป ว่าสังกัดหรือเป็นเชื้อชาติใด หากแต่เป็นตัวแทนของทุกๆ คนที่อาศัยอยู่ในรัฐเดียวกันนั้น¹ การรับเอาวัฒนธรรมอินเดียมาใช้จากช่วงที่กำลังกล่าวถึงอยู่นี้ชี้ให้เห็นว่า สยามประเทศรับเอาศาสนาพราหมณ์ก่อนศาสนาพุทธ เพราะในเวลานั้นอิทธิพลของศาสนาพุทธยังคงจำกัดอยู่ในอินเดียเสียเป็นส่วนใหญ่ จนกระทั่งถึงยุคพระเจ้าอโศกนั่นเอง การเข้ามาของศาสนาพุทธจึงแผ่กว้างขวางขึ้นในสยามประเทศ

การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวที่เกิดขึ้นกับรัฐในสยามประเทศเวลานั้นไม่ได้หมายความว่า รัฐเหล่านี้จะเป็นรัฐที่ใหญ่โต หากแต่เป็นรัฐที่มีขนาดเล็กและกระจัดกระจายอยู่ทั่วอาณาบริเวณที่เป็นสยามประเทศนั่นเอง และโดยส่วนใหญ่ของรัฐเหล่านี้ก็รับเอาวัฒนธรรมอินเดียมาใช้กับรัฐของตนมากน้อยแตกต่างกันไป จนถึงราวๆ พุทธศตวรรษที่ 7-10 หรือประมาณ 1,900 ปีถึง 1,500 ปีก่อนรัฐเหล่านี้ก็ยังคงหาได้รวมตัวกันไม่ สิ่งที่เป็นได้ใกล้เคียงที่สุดของการรวมตัวก็คือ การรวมตัวในรูปของสหพันธรัฐ ที่รัฐเล็กหรือน้อยยอมรับฐานะและอำนาจของกษัตริย์ของรัฐหนึ่งให้มีฐานะเป็นเสมือนหัวหน้า โดยรัฐเล็กๆ เหล่านี้ยังคงมีอิสระในการปกครอง แต่กระนั้นสิ่งที่รัฐเหล่านี้ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ก็คือ การทำสงครามระหว่างกัน

สงครามระหว่างรัฐในสยามประเทศเวลานั้น แม้จะไม่มี ความชัดเจนในแง่ของสาเหตุ ความขัดแย้งว่ามีที่มาจากเรื่องใดก็ตาม แต่ก็มีการวิเคราะห์ได้ว่าน่าจะมาจากสาเหตุ 2 ประการ คือ ในประการแรก เป็นประเด็นขนบจารีตโดยตรง โดยเฉพาะกับขนบจารีตทางด้านพิธีกรรมที่เกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์ที่แต่ละรัฐมีแตกต่างกันไป และเมื่อเกิดมีการรวมในรูปของสหพันธรัฐขึ้นมาโดยมีรัฐหนึ่งได้รับการยอมรับในอำนาจจากรัฐที่เหลือ สิ่งก็ตามมาก็คือ การต้องหาขนบจารีตร่วมที่ทุกรัฐให้การยอมรับได้ และขนบจารีตที่ว่าก็คือ ขนบจารีตจากอินเดียนั่นเอง ขนบ

จาริตของอินเดียตามศาสนาพราหมณ์ซึ่งเชื่อว่า กษัตริย์เป็นผู้มีบุญญาบารมีตลอดจนอำนาจที่จะทำพิธีกรรมที่เกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์นั้น นอกจากจะทำให้กษัตริย์จะต้องรักษาตำแหน่งของตนให้ได้ด้วยการบริหารรัฐให้ดีแล้ว การป้องกันภัยคุกคามจากรัฐภายนอกที่แสวงหาความอุดมสมบูรณ์จากรัฐอื่นๆ ยังนับเป็นหน้าที่ที่สำคัญของกษัตริย์อีกด้วย และในข้อหลังนี้เองที่นำมาสู่สงครามระหว่างรัฐ² ซึ่งถึงแม้โดย “เนื้อหา” แล้วจะเป็นไปเพื่อการแย่งชิงทรัพยากรก็ตาม แต่สิ่งที่จะได้มาจากสงครามหากชนะก็คือ “รูปแบบ” อันเนื่องมาจากการเป็นตัวแทนของชนบจาริตทั้งปวง โดยเฉพาะทางด้านพิธีกรรม ซึ่งเห็นได้ชัดว่าเป็นสิ่งอ้างอิงถึงความชอบธรรมในทางอำนาจที่สำคัญยิ่ง

ในประการต่อมา เป็นประเด็นเกี่ยวกับการค้าโดยตรง โดยเฉพาะในระยะที่อุตสาหกรรมทางด้านโลหะกำลังเจริญรุ่งเรืองนั้น สินค้าที่เกิดขึ้นในระยะนี้ไม่เพียงจะสนองตอบต่อความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจให้แก่รัฐต่างๆ เท่านั้น หากแต่ยังนำไปสู่การแสวงหาความมั่งคั่งด้วยการพยายามผูกขาดอีกด้วย วิธีการก็คือ หากแต่ละรัฐไม่สร้างไมตรีต่อกันด้วยการแต่งงานกันเพื่อให้ได้เป็นเครือญาติกัน ก็จะทำสงครามต่อกันเพื่อผนวกเอาดินแดนและผู้คนมาไว้ใต้อำนาจของตน การผูกขาดทางเศรษฐกิจด้วยอำนาจเช่นที่ว่าไม่เพียงจะนำความมั่งคั่งและมั่นคงมาให้แก่รัฐที่มีอำนาจเหนือกว่าเท่านั้น หากในอีกด้านหนึ่งยังหมายถึงหนทางที่กษัตริย์ของรัฐนั้นสามารถครอบครองสินค้าฟุ่มเฟือยที่มีค่าทั้งต่อฐานะกษัตริย์ของตน และทั้งต่อชนบจาริตของศาสนาพราหมณ์อีกด้วย³ โดยเฉพาะสินค้าที่เป็น “เครื่องสูง” ที่เป็นผลิตผลจากอุตสาหกรรมในยุคนั้นที่ไม่เพียงจะเป็นสินค้าที่รับใช้เศรษฐกิจในขณะนั้นเท่านั้น หากยังรับใช้อุดมการณ์ทางการเมืองอีกด้วย จะเห็นได้ว่า ทั้งชนบจาริตและการค้าที่เกิดขึ้นในขณะนั้น แม้จะจัดอยู่ในระยะเริ่มต้นของการเป็นรัฐอยู่ก็ตาม แต่ก็เห็นได้ชัดถึงความเกี่ยวพันกันอย่างแยกไม่ออก

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่น่าความเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญในช่วงเวลานี้ก็คือ การก้าวขึ้นมาของราชวงศ์ฮั่นในแผ่นดินจีน ที่ได้มีส่วนไม่น้อยในการขยายทิศทางการค้าระหว่างสยามประเทศกับโลกภายนอกซึ่งจากเดิมมีอินเดียเป็นศูนย์กลางที่สำคัญ ก็กลายเป็นมีจีนเป็นอีกศูนย์หนึ่งที่เพิ่มเข้ามา ปรากฏการณ์นี้ทำให้การค้าของสยามประเทศขยายออกกว้างไกลกว่าเดิมและต่อมาได้นำมาสู่การเกิดขึ้นของเมืองท่าที่สำคัญอื่นๆ ที่ซึ่งแม้จะกลายเป็นรัฐใหญ่อีกรัฐหนึ่งในอนาคตก็จริง⁴ แต่การเข้ามาของจีนก็ยังไม่ได้ทำให้สยามประเทศรับเอาวัฒนธรรมจีนเข้ามาใช้อย่างที่รับเอาวัฒนธรรมอินเดียมาใช้ ที่เป็นเช่นนั้นน่าจะเป็นเพราะเวลานั้นราชวงศ์ฮั่นของจีนเพิ่งจะเริ่มต้นให้ความสนใจกับลัทธิขงจื้อ อันผิดกับอินเดียที่การแผ่ของศาสนาพราหมณ์ได้มีมาก่อนหน้านั้นแล้ว และเมื่อถึงสมัยที่พระเจ้าอโศกเรืองอำนาจในพุทธศตวรรษที่ 3-4 ไปแล้ว ศาสนาพุทธซึ่งเดิมยังมีบทบาทอยู่ในสยามประเทศไม่มากนักก็ค่อยๆ เพิ่มบทบาทของตนมากยิ่งขึ้นจนสามารถเคียงคู่กับศาสนาพราหมณ์ได้

ตราบนพันพุทธศตวรรษที่ 12 เรื่อยมา ภายใต้รากฐานของศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธ ประกอบกับความเจริญรุ่งเรืองทางการค้าที่มีกับอินเดียและจีนนั่นเอง รัฐในสยามประเทศจึงถูกก่อรูปขึ้นมาชัดเจนยิ่งขึ้น กล่าวคือ จากการเป็นรัฐเล็กรัฐน้อยที่รวมตัวกันในรูปสหพันธรัฐก็

ค่อยกลายเป็นรัฐใหญ่ที่มีศูนย์กลางอยู่ตามส่วนต่างๆ ของสยามประเทศขึ้นมา ซึ่งเรียกรวมๆ กันว่า “สมัยทวารวดี” โดยเมืองสำคัญๆ ของรัฐเหล่านี้ได้แก่ นครชัยศรีหรือนครปฐมโบราณ (ในลุ่มน้ำท่าจีน) เมืองอู่ทอง (ในลุ่มน้ำจะเข้สามพัน) เมืองคูบัว (ในลุ่มน้ำแม่กลอง แถบราชบุรีปัจจุบัน) เมืองศรี มโหสถ (ในลุ่มน้ำบางปะกง แถบปราจีนบุรีปัจจุบันและอยู่ร่วมสมัยกับเมืองอู่ทอง) และเมืองละโว้ (ในลุ่มน้ำลพบุรี แถบลพบุรีปัจจุบัน)⁵ ควรกล่าวด้วยว่า แม้รัฐที่มีเมืองเป็นดังกล่าวนับเป็นศูนย์กลางสำคัญจะรับเอาศาสนาพราหมณ์และพุทธมาใช้ก็ตาม แต่ก็กันไปภายใต้กระแสที่แตกต่างกัน กล่าวคือว่า ทางด้านตะวันตกซึ่งมีเมืองนครชัยศรีเป็นศูนย์กลางสำคัญจะนับถือศาสนาพุทธเป็นกระแสหลัก ส่วนทางด้านตะวันออกซึ่งมีเมืองละโว้เป็นศูนย์กลางสำคัญจะนับถือศาสนาพราหมณ์เป็นกระแสหลัก โดยทั้งสองศูนย์นี้จะไม่มีปฏิเสศการดำรงอยู่ของศาสนาพราหมณ์หรือพุทธในฐานะกระแสรอง⁶ ความชัดเจนที่มีต่อความเชื่อที่รับมาจากภายนอกเช่นนี้เมื่อถูกนำมาใช้กับระบบการเมืองในเวลานั้นแล้ว ผลที่เกิดขึ้นต่อประชาชนหรือชุมชนเมืองจึงเกิดการเปลี่ยนแปลงตามมาด้วย

จากพัฒนาการนับเป็นพันปีมาจนถึงสมัยทวารวดีนี้ ประชาชนในแถบสยามประเทศมีอาชีพหลักก็คือ การเกษตรมาแต่ดั้งแต่เดิม และอยู่รวมกันเป็นชุมชนที่มีขนาดไม่ใหญ่นัก จนกระทั่งเมื่อชุมชนที่ประชาชนเหล่านี้สังกัดเริ่มขยายเครือข่ายกว้างขวางออกไปจนกลายเป็นท้องถิ่นขึ้นมา เอกลักษณะร่วมของความเป็นท้องถิ่นจึงเกิดขึ้น เอกลักษณะร่วมนี้ไม่อาจยึดเอาขอบเขตทางการเมืองการปกครองเป็นหลักแต่เพียงอย่างเดียวได้ไม่ หากแต่ยึดเอาเครือข่ายของชุมชนที่คนในท้องถิ่นสร้างเอกลักษณะร่วมกันจนทำให้เห็นว่าเป็นท้องถิ่นเดียวกันอยู่ในชนบท ที่ซึ่งรู้จักกันในเวลาต่อมาว่า “สังคมชาวนา” ประชาชนในสังคมนี้จัดเป็นชนส่วนใหญ่ของสยามประเทศมาแต่อดีต เป็นกลุ่มชนที่มีชนบจารีตเป็นของตนเองโดยผ่านพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการผลิตทั้งโดยตรงและโดยอ้อมมาช้านาน เมื่อสังคมชาวนาเกิดขึ้นภายใต้เศรษฐกิจที่เลี้ยงตัวเองได้ก็ตาม แต่เครือข่ายที่ขยายตามความเจริญของรัฐ ทำให้สังคมชาวนาไม่อาจหลีกเลี่ยงความสัมพันธ์กับสังคมที่ใหญ่กว่าไปได้ เพราะอย่างน้อยชาวนาก็ต้องอาศัยวิทยาการทางการผลิตที่ก้าวหน้ากว่ามาใช้ในการเกษตรของตน ไม่ว่าจะเป็นकुคลองเหมืองฝาย หรือเขื่อนกันน้ำและบาราย ฯลฯ ด้วยเหตุนี้สังคมชาวนาจึงต้องอิงศูนย์กลางอำนาจที่ใหญ่กว่าในที่สุด⁷ และในสมัยทวารวดีนี้เองที่อาจนับได้ว่าเป็นจุดเปลี่ยนผ่านทางฐานะทางสังคมของประชาชนของสยามประเทศในเวลาต่อมา โดยสิ่งที่ประชาชนชาวนาเหล่านี้รับเข้ามาก่อนการเปลี่ยนผ่านดังกล่าวก็คือ ศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธนั่นเอง

การเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ได้เกิดขึ้นในดินแดนสยามประเทศอีกครั้งหนึ่งเมื่อจีนได้เปิดการค้าขายของตนขึ้นอย่างกว้างขวางในราวพุทธศตวรรษที่ 16 เป็นต้นมา การค้าขายของจีนยังผลให้เส้นทางทางคมนาคมในบริเวณแถบนี้เกิดการเปลี่ยนแปลงตามไปด้วย และเป็นเหตุให้มีการเคลื่อนย้ายของผู้คนจนเกิดรัฐใหม่ๆ ขึ้นมา ไม่ว่าจะเป็นที่ราบลุ่มน้ำโขงตอนบน ลุ่มน้ำกกและอิง และลุ่มน้ำโขงตอนบน รวมตลอดไปจนถึงลุ่มน้ำยมและน่านตอนล่าง ซึ่งโดยรวมก็คือ ทางด้านเหนือจะเป็นเขตทหิภุญชัยและโยนก ทางตอนกลาง ด้านใต้ และด้านตะวันออกเฉียงเหนือ

แบ่งเป็นกลุ่มสยามประเทศและละโว้หรือกัมโพชรัฐ ที่สำคัญคือ ในช่วงนี้เองที่รัฐต่างๆ ในดินแดนสยามประเทศได้มีการติดต่อสัมพันธ์กันกับรัฐที่อยู่รอบนอกออกไป เช่น รามัญหรือมอญ พุกาม ลาว เวียดนาม จีนยูนนาน และกัมพูชา โดยที่รัฐทั้งหมดนี้ต่างยังคงมีอิสระและมีความสัมพันธ์กันทางเครือญาติ มีการแลกเปลี่ยนกันทางวัฒนธรรม ไม่มีการรังเกียจในการนับถือศาสนาความเชื่อที่ต่างกัน โดยรัฐทั้งหมดนี้ต่างให้ความสำคัญกับจีนเหมือนๆ กันในฐานะศูนย์กลางการค้าที่สำคัญ มีการส่งบรรณาการและทูตไปติดต่อกับจีนเพื่อให้จีนยอมรับฐานะทางการเมืองของตน⁸ การเกิดบทบาทของจีนนี้มีที่น่าน่าสังเกตว่า เป็นบทบาทของมหาอำนาจที่เอื้อประโยชน์ทางเศรษฐกิจแก่รัฐในสยามประเทศและบริเวณรอบนอก การยอมรับบทบาทของจีนจนยอมที่จะส่งบรรณาการให้แก่จีนในด้านหนึ่งก็เพื่อแลกกับประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่ว่า ซึ่งสำหรับจีนที่ถือตนเป็นผู้มีอารยธรรม-วัฒนธรรมที่สูงกว่าอยู่แล้วย่อมพอใจต่อการยอมรับที่ว่ามากกว่าอะไรอื่น จีนจึงไม่ได้ใช้อำนาจบังคับให้รัฐต่างๆ เหล่านี้หันมายอมรับอุดมการณ์ทางการเมืองของตน และด้วยเหตุนี้ รัฐในสยามประเทศ (รวมทั้งบริเวณรอบนอก) จึงยังคงยอมรับนับถือศาสนาพราหมณ์และพุทธของอินเดียอย่างเหนียวแน่นมาในสมัยนี้

สภาพแวดล้อมเช่นนี้ยังดำเนินไปเรื่อยๆ ครอบคลุมถึงพุทธศตวรรษที่ 18 พัฒนาการในกรอบเวลาที่ว่าก็นำพาให้รัฐในดินแดนสยามประเทศเปลี่ยนรูปโฉมอย่างมีนัยสำคัญ รูปโฉมนี้ปรากฏผ่านกลุ่มรัฐเก่าอันประกอบด้วยตามพรลิงค์หรือนครศรีธรรมราช นครชัยศรี สุพรรณภูมิ กัมโพช-อโยธยา และหริภุญชัย กับกลุ่มรัฐใหม่อันประกอบด้วยโยนก สุโขทัย แพร่ น่าน และล้านช้าง เป็นต้น ในบรรดารัฐเก่าและรัฐใหม่เหล่านี้เป็นที่ยอมรับกันว่า มีการรวมกลุ่มของรัฐที่สำคัญอยู่ในระหว่างสองรัฐด้วยกัน คือ รัฐสุพรรณภูมิในบริเวณลุ่มน้ำท่าจีนและแม่กลองที่เรียกว่า “สยามประเทศ” กับรัฐละโว้-อโยธยาในบริเวณลุ่มน้ำลพบุรีและป่าสักที่เรียกว่า “ละโว้” อย่างไรก็ตาม ทั้งกลุ่มรัฐเก่าและรัฐใหม่มีความสัมพันธ์ในทางวัฒนธรรมและเศรษฐกิจอย่างค่อนข้างแน่นนอน แต่ในด้านการเมืองแล้วมีบ่อยครั้งที่เกิดความขัดแย้งกัน ฉะนั้น เมื่อรัฐละโว้กับรัฐสยามมีอิทธิพลขึ้นมา ความสัมพันธ์ของรัฐต่างๆ บรรดามีจึงเลื่อนไหลไปตามอิทธิพลของรัฐทั้งสองนี้ไปด้วย ครอบคลุมปลายพุทธศตวรรษที่ 18 นั้นเอง รัฐสยามจึงค่อยๆ ก้าวขึ้นมาในฐานะนำอย่างค่อนข้างเด่นชัด

ที่เป็นเช่นนั้นได้ก็เพราะรัฐสยามมีพื้นฐานคติความเชื่อบางประการที่แตกต่างไปจากรัฐละโว้ นั่นคือ คติเกี่ยวกับกษัตริย์ กล่าวคือว่า รัฐละโว้เชื่อในคติเทวราช ว่ากษัตริย์คือองค์อวตารอันเป็นเชื้อสายของพระเจ้าที่ทุกคนจะต้องเชื่อถืออย่างเคร่งครัด คตินี้เกี่ยวพันโดยตรงกับศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธมหายาน และทำให้กลายเป็นคติที่มีความเคร่งครัดไม่ยืดหยุ่นเมื่อเป็นเช่นนี้ ช่องว่างระหว่างชนชั้นจึงเคร่งครัดไปด้วย และเป็นเหตุทำให้รัฐละโว้ไม่อาจปรับตัวให้เกิดการประสานระหว่างชนชั้นได้ง่ายๆ ฉะนั้น ยิ่งเป็นชนต่างชาติด้วยแล้วจึงยิ่งมีระยะห่างของความสัมพันธ์มากขึ้น ผิดกับรัฐสยามซึ่งเชื่อในคติสมมติราช ว่ากษัตริย์คือผู้มีอำนาจตามบุญบารมีที่สั่งสมกันมาแต่ปางก่อน ที่มาของกษัตริย์จึงไม่เคร่งครัดในเชิงสายเลือด (หรือแม้กระทั่งเชื้อชาติ) คตินี้เกี่ยวพันโดยตรงกับศาสนาพราหมณ์และพุทธเถรวาท และทำให้กลายเป็นคติที่มี

ความยืดหยุ่นสูง เมื่อเป็นเช่นนี้ ช่องว่างระหว่างชนชั้นตามคตินี้จึงมีความสั่นไหวได้ดีกว่า การประสานกันระหว่างชนชั้นหรือแม้แต่การยอมรับชาวต่างชาติที่มีวัฒนธรรมแตกต่างกันจึงเป็นไปได้ง่ายกว่า⁹ ไม่เพียงเท่านั้นรัฐสยามยังได้สร้างภาษาไทยขึ้นมาใช้ในการสื่อสารอีกด้วย โดยยังคงเอาไว้ซึ่งบาลี สันสกฤต ขอม และมอญ เป็นภาษาทางราชการและการศาสนาเอาไว้ บนเงื่อนไขที่นำไปสู่การได้เปรียบของรัฐสยามนี้เองที่ได้ส่งผลให้รัฐละโว้หันมาใกล้ชิดกับรัฐสยามมากขึ้น แต่กระนั้นก็ไม่อาจปลอดพ้นภาวะความขัดแย้งไปได้อยู่ดี การช่วงชิงการนำระหว่างของทั้งสองรัฐเกิดขึ้นอยู่เสมอโดยผ่าน “ราชวงศ์” ในฐานะตัวแทนของทั้งสองเอง จนในที่สุดราชวงศ์ของรัฐสยามได้หันไปร่วมมือกับรัฐสุโขทัยเพื่อเพิ่มความเข้มแข็งให้กับตน กระทั่งสามารถรวมรัฐละโว้ให้มาเป็นหนึ่งเดียวได้อย่างแท้จริง และจากนั้นจึงได้สถาปนากรุงศรีอยุธยาให้เป็นราชธานีสืบมา และด้วยเหตุที่ฐานอำนาจนี้มีที่มาจากรัฐสยามเดิม ศูนย์กลางการปกครองของราชอาณาจักรที่กว้างใหญ่ไพศาลหลังจากนี้จึงเป็นที่รู้จักและเรียกกันว่า “สยามประเทศ”¹⁰ นับแต่นั้นสืบมา

ภายหลังจากที่อยุธยาถูกสถาปนาขึ้นเป็นเสมือนอาณาจักรกลางของสยามประเทศแล้ว จึงค่อยๆ เจริญเติบโตขึ้น กระทั่งกลายเป็นรัฐที่ถูกจัดว่าเป็นยุคที่รุ่งเรืองยุคหนึ่งของสยามประเทศไปที่สุดในที่สุด สถาบันทางการเมืองและชนบจารีตที่มีพื้นฐานมาจากศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธเมื่อก่อนหน้านั้นบร่อยปีได้ถูกพัฒนาจนมีระบบระเบียบแบบแผนที่ชัดเจน ซึ่งหากแบ่งเป็นชนชั้นปกครองและชนชั้นผู้ถูกปกครองออกโดยภาพรวมแล้ว ชนชั้นปกครองจะประกอบไปด้วยกษัตริย์ เจ้านาย ขุนนาง โดยสองชนชั้นหลังนี้มักเรียกรวมกันว่า “มูลนาย” ส่วนชนชั้นผู้ถูกปกครองประกอบไปด้วยไพร่ ทาส และชาวต่างชาติโดยเฉพาะชาวจีน ในกรณีของชนชั้นไพร่และทาสนั้น ถือได้ว่าเป็นพัฒนาการจากความจำเป็นของสังคมชาวนาที่จะต้องอิงสังคมหรือศูนย์กลางอำนาจที่ใหญ่กว่า และความจำเป็นนี้เองที่ทำให้ชาวนาต้องถูกจัดให้เข้ามาอยู่ภายใต้ระบบไพร่ไปนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ในระหว่างชนชั้นทั้งสองดังกล่าวนี้ยังมีชนชั้นที่จัดว่าค่อนข้างพิเศษอยู่อีกชนชั้นหนึ่งคือ พระภิกษุในศาสนาพุทธ ที่ว่าพิเศษก็เพราะเป็นชนชั้นที่มีความใกล้ชิดกับชนชั้นปกครองและชนชั้นผู้ถูกปกครองจนมีฐานะไม่ต่างกับตัวกลางของชนชั้นทั้งสองไปโดยปริยาย และจากบทบาทเช่นนี้ของพระภิกษุในศาสนาพุทธนี้เอง ที่ต่อมาได้เชื่อมร้อยเอาสังคมของชนชั้นปกครองกับชนชั้นผู้ถูกปกครองเข้าไว้ด้วยกัน การเชื่อมร้อยนี้ได้ลดทอนให้ชนบจารีตที่เข้มงวดกวดขันในลักษณะของอำนาจนิยมและความเหลื่อมล้ำต่ำสูงที่มีพื้นฐานมาจากศาสนาพราหมณ์ให้คลายความตึงเครียดลงได้ไม่น้อย¹¹ จนกลายเป็นรากฐานวัฒนธรรมของสยามประเทศที่สำคัญและโดดเด่นในเวลาต่อมา

ชนชั้นทั้งหมดนี้ได้ผูกพันตนเองเข้าไปในโครงสร้างสถาบันทางการเมืองควบคู่ไปกับชนบจารีตเฉพาะชนชั้นของตนที่ให้อยู่ยึดถืออย่างแตกต่างกันออกไป ความผูกพันนี้เป็นไปอย่างเหนียวแน่น เพราะนับแต่ที่อยุธยาได้ถูกสถาปนาขึ้นเป็นอาณาจักรเมื่อก่อนสิ้นพุทธศตวรรษที่ 19 เรื่อยไปอีกกว่า 400 ปีนั้น ความขัดแย้งและการแย่งชิงอำนาจภายในหมู่ชนชั้นปกครองและภัยคุกคามจากภายนอกที่มีมาเป็นระยะๆ หาได้ทำลายความผูกพันนี้ลงได้ไม่

ไม่เพียงเท่านั้น บนพื้นฐานของศาสนาพุทธเถรวาทที่ทำให้สังคมของรัฐอยุธยาเป็นสังคมเปิดมากกว่ารัฐอื่นๆ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วเมื่อตอนต้นนั้น นับว่าได้ส่งผลให้รัฐนี้กลายเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจการค้าและการคมนาคมไปด้วยไม่น้อย ซึ่งมีส่วนอย่างสำคัญในการทำให้เศรษฐกิจของรัฐอยุธยาเกิดความเจริญมั่งคั่งขึ้นมา ที่สำคัญก็คือว่า ยังได้นำมาซึ่งการเข้ามาของชนต่างชาติในจำนวนที่ไม่น้อยอีกด้วย โดยเฉพาะกลุ่มคนที่มาจากทางจีนตอนใต้ซึ่งเดินทางเข้ามาโดยทางทะเล และจากหลักฐานในทางโบราณคดีได้ชี้ให้เห็นว่า กลุ่มคนจากจีนตอนใต้เหล่านี้ได้เข้ามาตั้งรกรากทำการค้าและการเกษตรอยู่ในสยามประเทศจนผสมผสานกลมกลืนเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของ “ชาวสยาม” ไปในที่สุด¹² ด้วยเหตุนี้ แม้รัฐอยุธยาจะสามารถดำรงตนอยู่ได้ภายใต้โครงสร้างสถาบันทางการเมืองและชนบจาริตที่รับมาจากอินเดียอย่างเป็นทางการเป็นกระแสหลักก็ตาม แต่กล่าวในด้านเศรษฐกิจแล้วนับว่าจีนมีบทบาทอยู่ไม่น้อยเมื่อเปรียบเทียบกับชาวต่างชาติอื่นๆ

สยามประเทศได้เงารัฐอยุธยาที่รุ่งเรืองจากที่กล่าวมาได้ปิดยุคสมัยของตนลงภายหลังการบุกของกองทัพพม่าในต้นพุทธศตวรรษที่ 24 และหลังจากนั้นอีกประมาณ 6 เดือน พระยาตาก (สิน) ก็สามารถรวบรวมไพร่พลเข้าขับไล่พม่าได้สำเร็จ พร้อมกันนั้นก็สถาปนาตนเองขึ้นเป็นพระเจ้ากรุงธนบุรี ที่ซึ่งการมีเชื้อสายจีนอย่างค่อนข้างชัดเจนของกษัตริย์พระองค์นี้นับว่ามีความหมายต่อสังคมเศรษฐกิจการเมืองสยามอย่างลึกซึ้ง แต่อย่างไรก็ตาม ตลอดรัชสมัยนี้ก็ได้สืบสานสถาบันทางการเมืองและชนบจาริตเอียงรัฐอยุธยาอย่างสมบูรณ์ไม่ และด้วยสาเหตุนี้เองที่ภายหลังรัฐธนบุรีดำรงอยู่ไปได้ประมาณ 15 ปี อาณาจักรก็ล่มสลายไปในที่สุด¹³ หลังจากนั้นก็คือการเข้ามาแทนที่ของรัฐรัตนโกสินทร์หรือกรุงเทพฯ โดยราชวงศ์จักรี

แม้จะมีลักษณะการเมืองบางด้านที่รัฐกรุงเทพฯ ได้รับอิทธิพลมาจากรัฐธนบุรีก็ตาม แต่ก็ไม่มากเท่ากับการที่รัฐกรุงเทพฯ ได้ทำการสืบทอดสถาบันทางการเมืองและชนบจาริตต่อจากรัฐอยุธยาตอนปลายให้ได้ใกล้เคียงที่สุด สิ่งที่เปลี่ยนแปลงแตกต่างกันไปอย่างเห็นได้ชัดก็คือสถานการณ์ทางเศรษฐกิจและสังคมเมื่อสมัยรัฐกรุงเทพฯ ที่อิทธิพลของการผลิตเพื่อการส่งออกเริ่มปรากฏขึ้น การเปลี่ยนแปลงนี้ถึงที่สุดแล้วก็หนีไม่พ้นบทบาทของชาวจีนซึ่งเป็นพันธมิตรที่ดีของชนชั้นปกครองนั่นเอง¹⁴ เหตุดังนั้น แม้รัฐกรุงเทพฯ จะตั้งต้นตนเองด้วยการพยายามสืบทอดรัฐในแบบอยุธยาก็ตาม แต่ชั่วเวลาที่ผ่านไปเพียงไม่กี่รัชสมัย กลุ่มชาวจีนจากแผ่นดินใหญ่ที่หลั่งทะลักเข้ามายังสยามประเทศก็ค่อยๆ ก้าวขึ้นมามีบทบาทที่สำคัญทางเศรษฐกิจการเมืองได้ในที่สุด และได้กลายเป็นกลุ่มพลังที่มีความสำคัญต่อสยามประเทศในแทบทุกด้าน แน่นอนว่าภายใต้พลังดังกล่าวนี้ย่อมแยกไม่ออกจากรากฐานวัฒนธรรมจีนที่มีลัทธิขงจื้ออยู่ในกระแสหลักและเป็นกระแสที่สอดคล้องกับกระแสเดิมที่สยามประเทศรับจากอินเดียมาช้านาน

แม้จะมีลักษณะการเมืองบางด้านที่รัฐกรุงเทพฯ ได้รับอิทธิพลมาจากรัฐธนบุรีก็ตาม แต่ก็ไม่มากเท่ากับการที่รัฐกรุงเทพฯ ได้ทำการสืบทอดสถาบันทางการเมืองและชนบจาริตต่อจากรัฐอยุธยาตอนปลายให้ได้ใกล้เคียงที่สุด สิ่งที่เปลี่ยนแปลงแตกต่างกันไปอย่างเห็นได้ชัดก็คือ

สถานการณ์ทางเศรษฐกิจและสังคมเมื่อสมัยรัฐกรุงเทพฯ ที่อิทธิพลของการผลิตเพื่อการส่งออก เริ่มปรากฏขึ้น การเปลี่ยนแปลงนี้ถึงที่สุดแล้วก็หนีไม่พ้นบทบาทของชาวจีนซึ่งเป็นพันธมิตรที่ดีของชนชั้นปกครองนั่นเอง¹⁵ เหตุฉะนั้น แม้รัฐกรุงเทพฯ จะตั้งต้นตนเองด้วยการพยายามสืบทอดรัฐในแบบอยุธยาก็ตาม แต่ชั่วเวลาที่ผ่านไปเพียงไม่กี่รัชสมัย กลุ่มชาวจีนจากแผ่นดินใหญ่ที่หลั่งทะลักเข้ามายังสยามประเทศก็ค่อยๆ ก้าวขึ้นมามีบทบาทที่สำคัญทางเศรษฐกิจการเมืองได้ในที่สุด และได้กลายเป็นกลุ่มพลังที่มีความสำคัญต่อสยามประเทศในแทบทุกด้าน แน่แน่นอนว่าภายใต้พลังดังกล่าวนี้ย่อมแยกไม่ออกจากรากฐานวัฒนธรรมจีนที่มีลัทธิขงจื๊ออยู่ในกระแสหลัก และเป็นกระแสที่สอดคล้องกับกระแสเดิมที่สยามประเทศรับจากอินเดียมาช้านาน

สถาบันทางการเมืองและชนบจารีต

จากพัฒนาการที่มีร่องรอยหลักฐานนับแต่สมัยทวารวดีผ่านรัฐอยุธยาจนถึงการเกิดขึ้นของรัตนบุรีในช่วงสั้นๆ ก่อนที่จะมาเป็นรัฐกรุงเทพฯ นั้น แต่ละยุคสมัยของรัฐเหล่านี้ได้ค่อยๆ ก่อรูปสถาบันทางการเมืองและชนบจารีตที่รับมาจากอินเดียขึ้นมาอย่างช้าๆ การเปลี่ยนแปลงของกลุ่มอำนาจภายในสยามประเทศไม่ว่าจะเป็นระหว่างรัฐต่างๆ ด้วยกันเอง หรือแม้แต่ภายในรัฐนั้นๆ ไม่อาจทำลายความมั่นคงของสถาบันทางการเมืองและชนบจารีตลงไปได้ และจากความต่อเนื่องที่วุ่นวายจนถึงช่วงต้นของรัฐกรุงเทพฯ เป็นอย่างน้อยสามารถแยกอธิบายให้เห็นถึงโครงสร้างของสังคมสยามประเทศอย่างสังเขปได้ว่าประกอบไปด้วยสถาบันอะไรบ้าง และแต่ละสถาบันมีชนบจารีตมากำกับอย่างไรบ้าง ดังนี้

ข.1 กษัตริย์ จัดเป็นสถาบันที่อยู่บนยอดสุดของโครงสร้าง แนวคิดที่มากำกับสถาบันนี้เริ่มจากความเชื่อในเรื่อง “เทวราช” อันเป็นความเชื่อที่มีรากฐานมาจากศาสนาพราหมณ์โดยตรง จนเมื่อรับเอาความเชื่อจากศาสนาพุทธเข้ามาแล้วจึงเปลี่ยนความเชื่อมาเป็น “สมมติราช” หรือ “ธรรมราชา” แทน กษัตริย์ไม่เพียงจะเป็นประมุขของอาณาจักรเท่านั้น หากยังมีอำนาจเหนือทุกชีวิตในสังคมเสมือนหนึ่งเป็น “เจ้าชีวิต” อีกด้วย ดังนั้น กษัตริย์จึงเป็นเจ้าของไปในแทบทุกเรื่อง ตั้งแต่กฎหมายไปจนถึงที่ดิน กษัตริย์จึงเป็น “พระเจ้าแผ่นดิน” ไปด้วย ฐานะเช่นนี้ของกษัตริย์จึงส่งผลให้มีบทบาทเป็นผู้นำหรือศูนย์รวมจิตใจในทางสังคม ทั้งนี้โดยมีฐานะของการเป็นองค์ศาสนูปถัมภกให้แก่พุทธศาสนา และเป็นผู้ปฏิบัติและรักษาชนบจารีตอย่างมีนัยสำคัญยิ่ง ชนบจารีตเหล่านี้มีตั้งแต่พิธีเฉพาะส่วนของกษัตริย์เอง (เช่น พิธีราชาภิเษก เป็นต้น) พิธีที่เกี่ยวกับสวัสดิภาพและความอุดมสมบูรณ์ (เช่น พิธีจรดพระนังคัล เป็นต้น) พิธีที่เป็นประโยชน์ในการชักจูงและตรวจตราความพร้อมเพรียงในด้านกำลังคนและความรู้ความสามารถของพนักงานเจ้าหน้าที่ (เช่น พิธีออกสนาม เป็นต้น) และพิธีที่เกี่ยวกับศาสนาและประเพณี (เช่น พิธีสงกรานต์ เป็นต้น) กษัตริย์จึงมีบารมีสูงสุดที่จะครอบครองสิ่งของที่ “ศักดิ์สิทธิ์” ไม่ว่าจะเป็นเครื่องราชูปโภคหรือ “เครื่องสูง” พระราชวัง พระพุทธรูปที่มีชื่อเสียง และช้างเผือก เป็นต้น¹⁶ ฐานะเช่นนี้ของกษัตริย์มีความต่อเนื่องทั้งในทางทฤษฎีและการปฏิบัติสืบมา ตราบจนปัจจุบันนี้

สังคมได้เปลี่ยนแปลงไปมากแล้วนั้น ในฐานะที่ว่าซึ่งแม้จะได้เปลี่ยนแปลงไปไม่น้อยก็ตาม แต่สิ่งที่เหลืออยู่ไม่เปลี่ยนตามก็คือ การเป็นสถาบันที่มีพลังในทางวัฒนธรรมอย่างยิ่งยวดในสยามประเทศ

ข.2 เจ้านาย เป็นกลุ่มคนที่สัมพันธ์กับกษัตริย์ในทางสายเลือดหรือที่เรียกกันว่า “พระบรมวงศานุวงศ์” ฉะนั้น เจ้านายจึงถูกจัดเป็นส่วนหนึ่งของสถาบันกษัตริย์ และด้วยเหตุนี้ เจ้านายจึงเป็นชนชั้นที่มีเกียรติยศและอภิสิทธิ์ จะมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับยศชั้นของแต่ละคน ซึ่งสามารถแบ่งได้เป็น 2 ประเภท คือ สกุลยศ อันเป็นยศที่เจ้านายได้รับมาแต่กำเนิดอันประกอบไปด้วยเจ้าฟ้า พระองค์เจ้า และหม่อมเจ้า ตามลำดับชั้นประเภทหนึ่ง กับอิสริยยศ อันเป็นยศที่เจ้านายได้รับจากกษัตริย์เนื่องจากรับราชการแผ่นดินหรือช่วยงานกษัตริย์ หลังกลางรัฐอยุธยาเรื่อยมาจนถึงรัฐกรุงเทพฯ อิสริยยศจะอยู่ในรูปของ “การทรงกรม” เป็น กรมหมื่น กรมขุน กรมหลวง เป็นต้น¹⁷ จากอิสริยยศนี้ทำให้เจ้านายมีอำนาจอยู่ในระดับหนึ่ง และมีชนบจารัตที่ต้องถือปฏิบัติลดหลั่นกันไปตามชั้นของอิสริยยศนั้น

ข.3 ขุนนาง หากกล่าวตามนัยปัจจุบันแล้ว ขุนนางก็ไม่ต่างกับข้าราชการนั่นเอง ฉะนั้น ขุนนางจึงมียศศักดิ์ลดหลั่นกันเป็นชั้นๆ ไป ซึ่งย่อมาหมายความว่า ขุนนางจะมีอำนาจ อภิสิทธิ์ และเกียรติยศเฉพาะตนตามยศศักดิ์นั้นไปด้วย โดยทั่วไปแล้วขุนนางเป็นผู้มีกำเนิดมาจากสามัญชน นั่นคือ เป็นชนชั้นไพร่ที่บวชเรียนแล้วเข้ารับราชการหรือมีความดีความชอบจนได้รับแต่งตั้งให้เป็นขุนนาง แม้จะเป็นเช่นนั้นก็ตาม แต่ในโลกแห่งความเป็นในอีกซีกหนึ่งก็คือว่า ขุนนางยังเป็นตำแหน่งที่มีการสืบทอดฝากฝังกันได้ด้วย เช่น ตัวขุนนางอาจจะถวายลูกหลานของตนเข้ารับใช้กษัตริย์ตั้งแต่มิเล็ก จากนั้นเมื่อเติบโตและมีความดีความชอบก็จะเลื่อนยศชั้นของตนสูงขึ้นเรื่อยๆ¹⁸ ฉะนั้น ที่มาของขุนนางจึงมี 2 แหล่ง คือ จากสามัญชนโดยตรงแหล่งหนึ่ง กับจากเครือญาติที่เป็นขุนนางอยู่แต่เดิมอีกแหล่งหนึ่ง หากพิจารณาจากแง่นี้แล้วย่อมเข้าใจได้ว่า แหล่งที่มาจากเครือญาติที่เป็นขุนนางจะมีสภาพแวดล้อมที่เอื้ออำนวยมากกว่า เนื่องจากมีโอกาสเรียนรู้งานได้ง่ายกว่าและมากกว่า

อย่างไรก็ตาม ขุนนางมีหน้าที่ที่ชัดเจนเป็นของตนเองที่พอสรุปได้ดังนี้ หนึ่ง ควบคุมดูแลไพร่พลในกรมกองที่ตนเป็นผู้บังคับบัญชา สอง เก็บภาษีอากรจากไพร่พลของตนและจากที่อยู่ในบังคับบัญชาของกรมที่ตนสังกัด สาม พินิจพิจารณาโรคติดต่อต่างๆ ที่อยู่ในอำนาจของกรมกองที่ตนบังคับบัญชา และ สี่ รายงานแก่กษัตริย์ทันทีที่รู้ได้เห็นการเคลื่อนไหวสิ่งหนึ่งสิ่งใดที่จะเป็นผลร้ายต่อกษัตริย์ เช่น การกบฏ การยกยอกทรัพย์ของกษัตริย์ การลักลอบติดต่อกับนางสนม เป็นต้น จากหน้าที่นี้ทำให้ขุนนางมีสิทธิต่างๆ ที่พอสรุปได้ดังนี้ หนึ่ง ขุนนางพร้อมครอบครัวบริวารไม่ต้องถูกเกณฑ์แรงงาน สอง ไม่ต้องเสียภาษี สาม มีไพร่ในสังกัดเพื่อควบคุมตามความสูงศักดิ์ สี่ ไม่ต้องไปศาลเอง แต่มีสิทธิใช้ทนายไปให้การในศาลแทน ห้า มีสิทธิเข้าเฝ้ากษัตริย์ตามลำดับยศศักดิ์ หก มีสิทธิใช้เสมียนทนายมาติดตามรับใช้ใกล้ชิด จำนวนจะมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับจำนวนศักดินา และ เจ็ด ได้รับเครื่องยศที่แสดงถึงยศศักดิ์ของตนจากกษัตริย์ แต่ต้องถวายคืนหลังจากถึงแก่กรรมหรือออกจากราชการ เป็นต้น โดยหน้าที่และสิทธิเหล่านี้จะมี

เฉพาะตน ไม่ตกทอดไปยังลูกหลาน อีกทั้งห้ามมีหรือทำเกินกว่ายศศักดิ์หรือศักดิ์หน้าที่ถืออยู่ หากไม่แล้วจะถูกลงโทษ ส่วนรายได้หรือผลประโยชน์ของขุนนางนั้นนอกจากจะเป็นเบี้ยหวัดรายปีที่รับจากกษัตริย์แล้ว แหล่งสำคัญยังมาจากส่วยสาอากรและการค้าขายที่ได้มาตามหน้าที่ โดยจะแบ่งอีกส่วนหนึ่งเข้าคลังไป อย่างไรก็ตาม ภายใต้เงื่อนไขของสิทธิและหน้าที่ที่มีอยู่นี้เมื่อขุนนางตายไป ครอบครัวของขุนนางจะต้องทำบัญชีแจ้งทรัพย์สินทั้งหมดแก่กษัตริย์เพื่อพิจารณาว่าจะเรียกทรัพย์สินส่วนใดกลับคืนไปบ้าง¹⁹ แต่แม้จะมีเงื่อนไขเช่นที่วาก็ตาม แต่ถึงที่สุดแล้วขุนนางก็ยังคงนับได้ว่าเป็นกลุ่มคนที่มีอำนาจและอภิสิทธิ์อยู่ไม่น้อย

ขุนนางจึงมีชีวิตที่จะเป็นรองก็แต่กับกษัตริย์เท่านั้น ดังที่มีการเปรียบเทียบว่า ชีวิตของขุนนางเป็นชีวิตที่ใกล้เคียงกับชีวิตของกษัตริย์ เพียงแต่ย่อส่วนลงให้สมกับฐานะ ได้รับการศึกษาทำนองเดียวกับเชื้อพระวงศ์ ได้บวชเรียนกับพระภิกษุที่มีชื่อ และได้รับการฝึกปรี้อเข้ารับราชการตั้งแต่อายุยังน้อย²⁰ ในแง่นี้จึงเท่ากับว่าชนบจาริตของขุนนางจึงสัมพันธ์กับชนบจาริตของกษัตริย์หรือเจ้านายอย่างแน่นแฟ้น แต่ในขณะเดียวกัน ด้วยเหตุที่ขุนนางมีหน้าที่ในการควบคุมไพร่โดยตรง ในอีกด้านหนึ่งขุนนางมีความใกล้ชิดกับชนบจาริตของไพร่มากกว่ากษัตริย์หรือเจ้านายไปด้วยเช่นกัน

ข.4 ไพร หมายถึงสามัญชนทั่วไปที่ไม่ได้เป็นมูลนาย (คือเจ้านายหรือขุนนาง) ซึ่งแท้ที่จริงแล้วก็คือ ชาวนาที่มีอยู่ร้อยละ 80-90 ของสยามประเทศนั่นเอง ในสมัยรัฐอยุธยาไพร่มีอยู่ 2 ประเภท คือ ไพรสม เป็นไพร่ส่วนตัวของมูลนายที่มีหน้าที่รับใช้มูลนายของตน เช่น ช่อมแซมที่พักของมูลนาย เดินสาธน์ ตามเป็นบริวาร ฯลฯ กับ ไพรหลวง ซึ่งเป็นไพร่ของกษัตริย์ที่ให้ขุนนางเป็นผู้ดูแล มีหน้าที่ในการทำงานทางด้านโยธาให้แก่รัฐ เช่น ขุดคลอง สร้างกำแพงเมือง ป้อมปราการ ถนน วัดวาอาราม ฯลฯ ความแตกต่างระหว่างไพร่ทั้งสองประเภทนี้อยู่ตรงที่ว่า ไพรสมจะได้เปรียบไพร่หลวง เพราะไพร่หลวงนอกจากจะต้องทำงานให้รัฐแล้ว การที่ถูกควบคุมดูแลโดยขุนนางยังเป็นการเปิดช่องให้ขุนนางใช้ไพร่หลวงไปทำงานให้แก่ตนเองอีกด้วย ด้วยเหตุนี้ ไพร่หลวงจึงไม่มีสามัญชนคนใดต้องการที่จะเป็นไพร่หลวง และมีบางครั้งที่ไพร่หลวงทำการดิ้นรนบนมูลนายเพื่อให้รับตนเป็นไพร่สม ส่วนหน้าที่ที่เหมือนๆ กันระหว่างไพร่ทั้งสองประเภทก็คือ การส่งส่วยสาอากรและสิ่งของต่างๆ มากำหนดเป็นบรรณาการแก่มูลนายของตน นอกจากนี้ยังอาจถูกเกณฑ์ไปเป็นทหารเมื่อเกิดศึกสงครามขึ้นมาอีกด้วย ในชั้นหลังต่อมา คือเมื่อราวกลางสมัยรัฐอยุธยา ได้ปรากฏมีไพร่หลวงที่มีถิ่นฐานห่างไกลจากพระนคร การเกณฑ์แรงงานเป็นไปค่อนข้างลำบาก รัฐอยุธยาจึงอนุญาตให้ไพร่หลวงเหล่านี้ส่งส่วยสาอากรในรูปของทรัพยากรต่างๆ ที่มีอยู่อุดมสมบูรณ์ในถิ่นที่ไพร่หลวงเหล่านี้พำนักอยู่ ต่อมาจึงเรียกไพร่หลวงเหล่านี้ว่า “ไพร่ส่วย” และเมื่อล่วงมาจนถึงปลายสมัยรัฐอยุธยา ก็ได้มีการอนุญาตให้ไพร่หลวงสามารถส่งส่วยสาอากรด้วยการจ่ายเป็นเงินขยายออกมาอีก ไพร่กลุ่มนี้จึงถูกเรียกกันต่อมาว่า “ไพร่ส่วยเงิน” โดยเรียกไพร่ส่วยในกลุ่มแรกว่า “ไพร่ส่วยสิ่งของ” อย่างไรก็ตาม หน้าที่ดังกล่าวของไพร่ที่มีต่อมูลนายจะมีเวลาที่แน่นอนในแต่ละปี และเวลานี้ก็เปลี่ยนไปตามยุคสมัย เช่น ในสมัยรัฐอยุธยาไพร่จะทำหน้าที่ของตนแก่มูลนายคิดเป็นเวลารวม 6 เดือน เป็นต้น²¹ เวลาที่เหลือ

ของไพร่จึงไม่ใช่อะไรอื่น นอกจากการทำไร่ไถนาในฐานะ “ชาวนา” ของสยามประเทศ ซึ่งในด้านหนึ่งก็คือ การทำการผลิตเพื่อเลี้ยงตัวเองและเพื่อขายเป็นภาษีอากรแก่รัฐและค่าเช่านาแก่มูลนายผู้เป็นเจ้านานั่นเอง

ในส่วนสิทธิของไพร่นั้นมักจะสัมพันธ์กับมูลนายที่ตนสังกัด เช่น หากไพร่ต้องการฟ้องร้องคดี มูลนายจะต้องดำเนินการให้ มูลนายจะต้องให้ไพร่ยืมเงินในระหว่างการทำราชการกับมูลนายแล้วเกิดเงินขาดมือขึ้น หรือไพร่จะได้รับการปกป้องคุ้มครองจากการถูกข่มเหงรังแกใดๆ จากผู้อื่น เป็นต้น แม้จะไม่ใช้สิทธิที่มีรายละเอียดพอที่จะยืนยันได้ถึงชีวิตที่ดีของไพร่มากนักก็ตาม แต่เท่าที่มีอยู่ของสิทธิจากที่กล่าวมาก็ยังไม่ได้เป็นหลักประกันว่าไพร่จะรอดพ้นไปจากการถูกเอาเปรียบจากมูลนายไปได้ ด้วยเหตุนี้ บางสมัยของรัฐอยุธยาจึงได้มีการออกกฎหมายต่างๆ มาควบคุมระบบไพร่ดังกล่าว เช่น ให้มูลนายเอาใจใส่ทุกข์สุขของไพร่ในสังกัด ห้ามมูลนายกักขังไพร่ไว้ใช้งานดุจทาส ฯลฯ²² ด้วยสภาพความเป็นจริงเช่นนี้มูลนายจึงจะได้เปรียบเหนือไพร่อย่างมากมาย การหลีกเลี่ยงทาสกรรมจากมูลนายสำหรับไพร่ที่ได้ผลที่สุดก็คือ การหนีหาสังกัดใหม่ยังถิ่นอื่นหรือไม่ก็ขายตัวเป็นทาสทางหนึ่ง และการบวชเรียนเพราะการเป็นพระภิกษุจะไม่ถูกเกณฑ์ไปเป็นแรงงานอีกทางหนึ่ง ทางหลังนี้ควรกล่าวด้วยว่า อาจจะไม่ใช่วิถีทางที่เอื้อให้ไพร่ได้เลื่อนขั้นฐานะของตนสูงขึ้นมากนัก เพราะเอาเข้าจริงๆ แล้วการบวชเรียนด้วยเป้าหมายเช่นนั้นโดยมากมักจะผ่านพระภิกษุที่มีชื่อเสียง ที่ซึ่งในที่สุดแล้วพระภิกษุที่มีชื่อเสียงมักจะผูกพันกับมูลนายหรือขุนนางเสียโดยมาก และทำให้ผู้มีโอกาสบวชเรียนกลายเป็นลูกหลานของมูลนายหรือขุนนางไปโดยปริยาย²³ จากสภาพชีวิตเช่นนี้ทำให้เห็นได้ชัดประการหนึ่ง ว่าโลกของไพร่นั้นแม้จะต้องผูกติดกับสถาบันทางการเมืองอย่างแน่นแฟ้นก็ตาม แต่ในแง่ของความเป็นอยู่แล้วเหมือนกับอยู่กันคนละโลกโดยสิ้นเชิง

สิ่งที่บ่งชี้โลกเฉพาะของไพร่ประการหนึ่งก็คือ ขนบจารีตที่มีรากฐานพัฒนาการมาจากสังคมชาวนาของไพร่เอง ขนบจารีตนี้เป็นผลิตผลของการผสมผสานเอาความเชื่อเดิมของท้องถิ่นเข้ากับกระแสวัฒนธรรมอินเดียโดยผ่านศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธจนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เป็นขนบจารีตที่สามารถเห็นได้ในท้องถิ่นต่างๆ แตกต่างกันไป เช่น การทำบุญสู่ขวัญข้าว พิธีแห่นางแมวขอฝน บุญบั้งไฟ ประเพณีบุญเข้ากรรม ประเพณีบุญคูณลาน ประเพณีบุญสงกรานต์ พิธีเดือนหก ประเพณีเดือนเก้า พิธีสารทเดือนสิบ ประเพณีเดือนสิบเอ็ด-สิบสอง การได้ประทับและปล่อยเชื้อไฟ (เรือไฟ) หรือพิธีแรกนา เป็นต้น²⁴ ที่สำคัญคือ สังเกตได้ว่าขนบจารีตที่กระทำผ่านพิธีกรรมต่างๆ เหล่านี้มุ่งเพื่อประโยชน์ทางเกษตรกรรมเป็นสำคัญ โดยความเชื่อไม่ใช่ลักษณะหลักในทางพิธีกรรม²⁵ สิ่งที่ควรตระหนักอย่างยิ่งก็คือว่า ขนบจารีตเหล่านี้หรืออื่นๆ ที่ถือเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่ไพร่สร้างขึ้นนี้ จัดเป็นวัฒนธรรมของคนอ่านไม่ออกเขียนไม่ได้ ซึ่งทำให้วัฒนธรรมไพร่ถูกเน้นย้ำให้เป็นวัฒนธรรมเฉพาะถิ่นมากยิ่งขึ้น ด้วยเหตุนี้วัฒนธรรมไพร่จึงแพร่กระจายเป็นวัฒนธรรมหลักได้ยาก และยิ่งไพร่มีโอกาสเคลื่อนย้ายตัวเองได้น้อย ลักษณะเฉพาะถิ่นก็ยิ่งรุนแรงขึ้น และยิ่งเมื่อมูลนายสามารถสร้างขอบข่ายความสัมพันธ์กันเองอย่างกว้างขวางได้ด้วยแล้ว วัฒนธรรมของมูลนายจึงเป็นมาตรฐานที่มีลักษณะเป็นอัน

หนึ่งอันเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นสฤวิหาร พระพุทธรูป การเทศน์มหาชาติ ประเพณีการบวช ประเพณีสงฆ์ และวัฒนธรรมทางศาสนาอื่นๆ ที่มูลนายเป็นผู้อุปถัมภ์ต่างล้วนมีลักษณะที่เหมือนกัน และทำให้วัฒนธรรมของมูลนายกลายเป็นกรอบโครงที่ครอบงำวัฒนธรรมไพร่ซึ่งแตกต่างหลากหลายให้รวมอยู่ในโครงร่างที่สามารถชี้หมายได้²⁶ โดยโครงกรอบนี้ไม่อาจทำลายความอิสระของชนบจาริตของไพร่ไปได้ เหตุฉะนั้น ชนบจาริตของมูลนายจึงมีฐานะไม่ต่างกับสิ่งที่เชื่อมร้อยให้ไพร่เข้ามาอยู่ในระบบความสัมพันธ์ในสถาบันทางการเมืองที่มูลนายทรงอำนาจและอภิสิทธิ์นั่นเอง

ความแตกต่างราวฟ้ากับดินระหว่างไพร่กับมูลนายแม้จะทำให้เห็นได้ว่า ชีวิตไพร่ไม่ใช่ชีวิตที่น่าอภิรมย์มากนักก็ตาม แต่ก็เชื่อกันว่า สภาพดังกล่าวคงไม่ได้ปรากฏไปทุกหนทุกแห่ง และทุกเวลา เพราะการที่ระบบไพร่นี้นำร่องสืบต่อมาช้านานย่อมแสดงว่าระบบนี้จะต้องมีความดีและความเหมาะสมพอสมควรจึงดำรงอยู่ได้ ทั้งนี้หากพิจารณาในอีกแง่มุมหนึ่งแล้วจะเห็นว่า พวกไพร่หรือประชาชนธรรมดาที่มีความเป็นอยู่ค่อนข้างสบาย อาชีพหลักคือการเกษตร ผลผลิตที่ได้มานอกจากเพื่อกินอยู่ในครอบครัวแล้ว ส่วนที่เกินยังถูกนำไปแลกเปลี่ยนเป็นเงินตรา และสิ่งของ รวมทั้งเสียภาษีอากรให้แก่รัฐ และเมื่อหมดฤดูเกษตรแล้วก็จะอยู่ว่าง เว้นเสียแต่จะตรงกับช่วงที่ต้องเข้ารับราชการเป็นไพร่สมหรือไพร่หลวงในแต่ละช่วงของปีเท่านั้น และจากสภาพเช่นนี้เองที่ทำให้ไพร่มีความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์กับบรรดามูลนายขึ้นมาด้วยการพึ่งพาอาศัยกันและกัน²⁷ ที่สำคัญคือ ความเป็นอยู่ของประชาชนหรือไพร่ดังที่กล่าวไปนี้หมายมุ่งไปยังชายชาวสยามอย่างเป็นด้านหลัก ด้วยเหตุนี้ หึงไพร่จึงกลายเป็นหลักทางเศรษฐกิจของครอบครัว สิทธิเสรีภาพของหึงเกิดขึ้นเป็นเงาตามตัว และมีอิสระมากกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับหึงมูลนาย ซึ่งดูเหมือนจะถูกหวงห้ามไม่ให้มีบทบาทมากในที่สาธารณะ อันเป็นการเลียนแบบชีวิตชาววังของกษัตริย์และเจ้าเมืองอีกชั้นหนึ่ง²⁸ ความเข้าใจที่ว่าหึงสยามถูกเอารัดเอาเปรียบในปัจจุบันจึงไม่เพียงจะเป็นการใช้ทัศนคติตะวันตกในการมองเท่านั้น หากยังเป็นไปได้ว่าเป็นการมองจากฐานของหึงมูลนายในอดีตที่นักสิทธิสตรีไทย (ซึ่งมีการศึกษาสูงตามมาตรฐานตะวันตก) เห็นได้ง่ายกว่าอีกด้วย

ข.5 ทาส กล่าวกันว่า ทาสในสยามประเทศมีที่มาเริ่มแรกจากการเป็นทาสเชลยศึกซึ่งถูกกวาดต้อนให้มาเป็นแรงงานโดยฝ่ายที่ชนะสงคราม ในสมัยรัฐอยุธยาและรัฐกรุงเทพฯ นั้น ทาสแบ่งได้เป็น 2 พวก พวกแรก เรียกว่า “ทาสสินไถ่” เป็นทาสที่สามารถซื้ออิสรภาพของตนเองคืนได้ คือเป็นทาสที่มีภูมิหลังเป็นไพร่ที่เกิดยากจนลง แล้วไปกู้เงินจากเจ้านายหรือขุนนางมาใช้จ่ายและไม่สามารถหาเงินมาคืนได้ตามกำหนด จึงต้องขายตนเองหรือสมาชิกในครอบครัวไปเป็นทาส เมื่อมีเงินอีกครั้งหนึ่งจึงไปซื้ออิสรภาพกลับคืนมา พวกที่สอง เป็นทาสเชลยศึกและลูกทาสเชลยซึ่งไม่มีสิทธิใดๆ ทาสจึงจัดเป็นคนส่วนน้อยของสังคม โดยมีกฎหมายลักษณะทาสคุ้มครอง เช่น ห้ามไม่ให้ขายทาสหรือนายเงินฆ่าหรือทำทารุณกรรมต่อทาส หรือห้ามไม่ให้ทาสไถ่ตัวระหว่างที่กำลังใช้แรงงานตามฤดูกาล เป็นต้น²⁹ นอกจากนี้ ทาสยังไม่มีสิทธิฟ้องนายเงินจนกว่าจะไถ่ตัวเองเสียก่อน ยกเว้นแต่จะฟ้องร้องความผิดของนายเงินที่จัดว่าเป็นโทษมหันต์

เท่านั้น พ้นไปจากสิทธิในทำนองดังกล่าวแล้ว ที่เหลือนอกนั้นก็คือ การที่นายเงินที่ใช้สอยทาส จะต้องซบเลี้ยงทาส และมีโอกาสที่นายเงินจะปล่อยตัวทาสให้ทำงานเลี้ยงชีพโดยอิสระด้วยการกำหนดให้ส่งส่วยเป็นรายปี ซึ่งในพุทธศตวรรษที่ 23 ค่าส่วยตกปีละ 4-8 บาท อันสูงกว่าค่าจ้างที่ไพร่หลวงจ้างคนอื่นทำงานแทนคนที่ตกราวๆ ปีละ 18-28 บาท ด้วยเหตุนี้ ชีวิตทาสจึงดูมีหลักประกันมากกว่าไพร่ เป็นอยู่แต่ว่าจะถูกชดเชยด้วยชนบจารีตที่ทาสจะต้องยอมรับการดูถูกเหยียดหยามของสังคม และการได้รับหลักประกันจากกฎหมายและรัฐน้อยกว่าไพร่ ชนบจารีตในการดูถูกเหยียดหยามผ่านคำตำหนิที่กฎหมายระบุเอาไว้ เช่นคำตำหนิว่า ชี้อรอก ชี้อายคนกินทั้งโคตร ชี้อ้า เป็นต้น เห็นได้ชัดว่า ทาสผูกพันกับไพร่อย่างแนบแน่นในฐานะที่เป็นทางออกที่ช่วยผ่อนคลายความตึงเครียดให้กับระบบไพร่ และต่อมาได้กลายเป็นหนทางหนึ่งของไพร่ในการหนีจากระบบไพร่ในชั้นหลัง³⁰ ฉะนั้น การเปลี่ยนแปลงอันใดก็ตามที่จะมีมาถึงระบบไพร่จึงย่อมส่งผลถึงระบบทาสไปด้วย

ข.6 ภิษุสงฆ์ ในช่วงที่ชนมุสลิมเริ่มเข้าไปมีอิทธิพลอยู่ในอินเดียเมื่อพุทธศตวรรษที่ 13 นั้น เป็นช่วงเดียวกับที่ศาสนาพุทธนิกายเถรวาทได้เข้ามามีบทบาทในสยามประเทศ และสามารถนำการเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงให้แก่สยามประเทศในเวลาต่อมา ความโดดเด่นที่สำคัญก็คือ การก่อกำเนิดกลุ่มชนที่มีฐานะพิเศษซึ่งอยู่นอกเหนือระบบไพร่และศาสนาพราหมณ์ที่เรียกว่า “ภิษุสงฆ์” ขึ้นมา ภิษุสงฆ์หรือพระภิษุได้นำเอาศาสนาพุทธนิกายเถรวาทเข้าถึงหมู่บ้านและพระราชวัง จนทำให้วัดกลายเป็นดินแดนตรงกลางที่วัฒนธรรมของทั้งสองที่ได้พบปะแลกเปลี่ยนกันตลอดมา เป็นที่ที่สามารถดึงดูดเอาทั้งเจ้าขุนมูลนายและไพร่เข้าไปบวชเรียนร่วมกันภายใต้ภาษาบาลีที่ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นภาษา “สากล” ในขณะนั้น และด้วยเหตุนี้ ชนบจารีตต่างๆ ของพระภิษุจึงมีลักษณะ “สากล” ตามไปด้วย จากลักษณะนี้จึงเท่ากับว่าวัดและพระภิษุได้ช่วยนำเอาวัฒนธรรมมูลนายมาสู่วัฒนธรรมเฉพาะท้องถิ่นของไพร่ไปด้วยในตัว ภายใต้ปฏิสัมพันธ์ที่ว่านี้ พระภิษุในศาสนาพุทธจึงมีบทบาทสำคัญในการลดความตึงเครียดที่แฝงอยู่ในรูปของความเหลื่อมล้ำทางชนชั้นที่มีพื้นฐานมาจากศาสนาพราหมณ์ให้แก่สังคมสยามไปด้วย การที่พระภิษุมีอิสระเช่นนี้ได้ในด้านหนึ่งจึงมาจากการที่หลักคำสอนของศาสนาเองที่เน้นในเรื่องของความหลุดพ้นและไม่ยุ่งเกี่ยวกับทางโลกเกินกว่าความจำเป็น แต่ในขณะเดียวกัน อิสระเช่นนี้ก็ทำให้พระภิษุมีความใกล้ชิดกับไพร่จนไม่อาจเป็นที่ไว้วางใจของกษัตริย์และมูลนาย ด้วยเหตุนี้ พระภิษุจึงถูกสถาบันทางการเมืองดึงเข้ามาให้อยู่ใกล้ชิดจนกลายเป็นพันธมิตรกับกษัตริย์ไปในที่สุด³¹ แต่กระนั้น การเป็นพันธมิตรก็ไม่ได้บั่นทอนสายสัมพันธ์ที่พระภิษุมีต่อไพร่อย่างแนบแน่นลงไปด้วยไม่ พระภิษุยังคงเป็นสื่อกลางให้แก่ชนบจารีตของไพร่ได้เป็นอย่างดีเท่าๆ กับที่เป็นให้แก่กษัตริย์และมูลนาย และทำให้ไพร่กับมูลนายได้มีโอกาสพบปะสังสรรค์กัน

ข.7 ชาวจีน จากการที่มีการติดต่อค้าขายกับต่างชาติมาช้านาน ดินแดนที่เป็นสยามประเทศจึงประกอบไปด้วยชนหลายชาติหลายภาษา ในบรรดาคนเหล่านั้นนับว่าชาวจีนมีมากกว่าชาติใดๆ ก็ว่าได้ เพราะมีหลักฐานว่าเข้ามายังสยามประเทศมาเป็นเวลานานนับพันปีแล้ว กล่าว

เฉพาะในสมัยที่รัฐอยุธยาเจริญรุ่งเรืองแล้ว ชาวจีนเหล่านี้ได้กระจายกันอยู่ตามบริเวณชายทะเล ตะวันออกแถบบางปลาสร้อยของชลบุรี จันทบุรี ทางภาคใต้แถบสงขลาและปัตตานี ประมาณกันว่าในพุทธศตวรรษที่ 23 มีชาวจีนอาศัยอยู่ในสยามประเทศราวๆ 10,000 คน³² การที่มีชาวจีนเข้ามาอาศัยอยู่มากมายเช่นนี้อาจจะแยกอธิบายถึงสาเหตุได้เป็น 2 ประการ ประการแรก เป็นผลมาจากการค้าในระบบบรรณาการระหว่างสยามกับจีนที่มีมาอย่างต่อเนื่องและทำให้เศรษฐกิจของสยามประเทศในสมัยรัฐอยุธยาและรัฐกรุงเทพฯ ตอนต้นเจริญรุ่งเรืองมากกว่าการค้ากับชาติอื่นๆ โดยเฉพาะเมื่อสยามได้รับสิทธิพิเศษทางการค้าจากจีนอันเนื่องมาจากการค้าในระบบที่ว่านั้น³³ ประการที่สอง เป็นเพราะภัยธรรมชาติและการขาดแคลนที่ดินทำกินของชาวจีนในแผ่นดินใหญ่³⁴ รวมทั้งการผ่อนคลายนโยบายการห้ามออกนอกประเทศของชาวจีนในช่วงปลายสมัยราชวงศ์ชิง³⁵ ชาวจีนที่เข้ามาในสยามประเทศมีชีวิตที่ค่อนข้างอิสระและปลอดภัยไปจากระบบไพร่ ชาวจีนจึงสามารถเดินทางไปไหนต่อไหนได้และทำให้สามารถแต่งงานอยู่กินกับชาวสยามจนผสมกลมกลืนกันไป อย่างไรก็ดีตาม บทบาทของชาวจีนที่มีเรื่องของการค้าอย่างเป็นทางการเป็นหลักนั้นได้ถูกแสดงออกอย่างชัดเจนในสมัยรัฐกรุงเทพฯ ตอนต้น ที่สำคัญก็คือ การเข้ามาเป็นแรงงานให้แก่รัฐด้วยจำนวนที่มหาศาลนับเป็นแสนคน นอกจากนี้ ยังมีชาวจีนอีกจำนวนหนึ่งที่ได้รับการแต่งตั้งให้เป็นขุนนางในราชสำนัก หน้าที่หลักๆ ก็คือ การเก็บภาษีอากรและการปกครองควบคุมชาวจีนด้วยตนเอง จากความเป็นจริงเช่นนี้ยังผลให้ชาวจีนสามารถรักษารูปแบบจารีตเดิมของตนเอาไว้ได้ส่วนหนึ่ง โดยส่วนที่เหลือก็คือ การผสมผสานเข้ากับขนบจารีตของชาวไทยในสยามนั่นเอง ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นได้ในด้านหนึ่งสะท้อนให้เห็นว่า ขนบจารีตเดิมของชาวจีนมีส่วนที่ไปด้วยกันได้กับขนบจารีตของชาวไทย และสามารถเอื้อประโยชน์ให้แก่กันและกันได้

จะเห็นได้ว่า สถาบันทางการเมืองและขนบจารีตที่คู่เคียงกันไปของสังคมสยามดังกล่าว มีพัฒนาการมาจากกระแสนี้เป็นอย่างดีเป็นด้านหลัก การที่กระแสนี้คงอยู่ได้ก็เพราะศาสนาพราหมณ์เอื้อต่อกันจัดระบบการเมืองการปกครองให้เป็นไปอย่างมีระเบียบ ในขณะที่ศาสนาพุทธกลับเอื้อต่อการทำให้สังคมสยามกลายเป็นสังคมที่เกิดกว้างและสามารถเข้ากันได้กับวิถีชีวิตของประชาชนระดับล่าง โดยที่ชนชั้นสูงเองก็ไม่อาจปฏิเสธถึงความสำคัญในแง่หนึ่งของศาสนาพุทธไปได้ อย่างไรก็ดีตาม ถึงที่สุดแล้วทั้งศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธก็ถูกผสมผสานจนเป็นหนึ่งเดียว โดยเฉพาะในแง่ของขนบจารีตแล้วแม้จะเห็นได้ชัดว่า ขนบจารีตใดเป็นของศาสนาใด แต่ก็ก็เป็นขนบจารีตที่ถูกยึดถือปฏิบัติไปในเวลาเดียวกันและพร้อมๆ กัน ท่ามกลางสถาบันทางการเมืองและขนบจารีตของสังคมสยามดังกล่าว จะมีก็แต่ชาวจีนเท่านั้นที่อิสระไปจากสถาบันทางการเมืองและขนบจารีตเกือบจะทั้งหมด แต่สิ่งที่ชาวจีนต้องแลกเปลี่ยนให้กับรัฐสยามก็คือ บทบาททางการค้าที่เอื้อให้ฐานะทางเศรษฐกิจของรัฐสยามบังเกิดความมั่งคั่งร่ำรวยขึ้นมา ซึ่งแน่นอนว่า ส่วนหนึ่งของความมั่งคั่งร่ำรวยนี้ย่อมตกอยู่แก่ชาวจีนด้วยเช่นกัน และส่วนหลังนี้เองที่เมื่อรวมเข้ากับขนบจารีตที่ชาวจีนถือปฏิบัติผ่านลัทธิขงจื้อแล้ว ก็ได้กลายเป็นพื้นฐานที่ดีให้การเข้ามามีบทบาททางการเมืองของชาวจีนอย่างช้าๆ ในสมัยรัฐกรุงเทพฯ

โครงสร้างและความเปลี่ยนแปลง

สถาบันทางการเมืองที่อธิบายผ่านชนชั้นต่างๆ ตั้งแต่กษัตริย์ เจ้านาย ขุนนาง ไพร่ ทาส พระภิกษุ และชาวจีน ลดหลั่นกันไปนั้น ต่างเป็นกลุ่มชนที่ผูกพันตนเองเข้ากับชนบจารีตที่มาจากอินเดียอย่างเป็นทางการเป็นกระแสหลัก โดยเฉพาะศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธ ศาสนาทั้งสองนี้นี้ได้ผนึกเข้าเป็นหนึ่งเดียวกับชนบจารีตเดิมของคนในพื้นที่สยามประเทศอย่างสอดคล้อง ซึ่งถือได้ว่าเป็นการปรับใช้ชนบจารีตต่างๆ ให้เอื้อต่อประโยชน์ของแต่ละฝ่ายจากพื้นฐานสภาพความเป็นจริงที่เกิดขึ้นอย่างมีพัฒนาการ และจากเวลาที่ผ่านไปเป็นเวลานานร้อยปีหรืออาจจะร่วมๆ พันปีนั้น พัฒนาการในสมัยรัฐอยุธยาถือได้ว่าสถาบันทางการเมืองและชนบจารีตได้ก้าวมาถึงขีดสุดของโครงสร้างของสังคมสยามประเทศ ซึ่งเห็นได้ชัดว่าเป็นโครงสร้างของ “สังคมฐานันดร” อย่างแท้จริง

สังคมฐานันดรนี้ถูกผูกโยงเอาไว้ด้วยชนบจารีตจากศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธอย่างเป็นทางการเป็นหลัก กล่าวคือ ในขณะที่ชนบจารีตของศาสนาพราหมณ์ถูกนำมาใช้ในทางการเมืองให้ให้เป็นไปภายใต้ระบบระเบียบที่ชัดเจนนั้น ชนบจารีตของศาสนาพุทธกลับถูกนำมาใช้ในการจรรโลงจิตวิญญาณแก่สังคมให้ลดความตึงเครียดที่ได้รับจากระบบการเมืองนั้นๆ ฐานะของชนบจารีตทั้งสองจึงมีพลังที่ตัดเทียมเสมอกัน

สิ่งที่อยู่ในฐานะพิเศษในโครงสร้างสังคมฐานันดรนี้ก็คือ ชาวจีน ซึ่งมีอิสระค่อนข้างสูงอยู่ในสยามประเทศ กล่าวคือ เป็นกลุ่มคนที่มีจำนวนไม่น้อยก็จริง แต่ก็ไม่ได้ถูกจัดเข้าไปในระบบไพร่ ในขณะเดียวกันก็ไม่มีฐานะทัดเทียมกับมูลนาย ฐานะเช่นนี้ส่วนหนึ่งเกิดขึ้นจากการที่ชาวจีนมีบทบาทสำคัญในทางการค้าระบบบรรณาการระหว่างจีนกับสยาม ซึ่งสร้างผลประโยชน์ให้แก่รัฐสยามอย่างมากเมื่อเปรียบเทียบการค้าที่มีกับชาติอื่นๆ ในยุคสมัยเดียวกัน อิสระของชาวจีนเหล่านี้ในด้านหนึ่งจึงอิสระจากชนบจารีตที่สยามรับมาจากอินเดียไปด้วยในตัว

อย่างไรก็ตาม สังคมฐานันดรตามโครงสร้างดังกล่าวได้เกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ในพุทธศตวรรษที่ 22-23 สาเหตุการเปลี่ยนแปลงในประการแรกก็คือ ความจำเป็นในการสร้างอาณาจักรอยุธยาขึ้นมาใหม่ในรูปของรัฐกรุงเทพฯ หลังการล่มสลายของรัฐธนบุรี ซึ่งจะต้องใช้แรงงานไพร่จำนวนมากจนนำมาสู่การหนีการเกณฑ์แรงงานไพร่ ประการต่อมา การค่อยๆ ก่อตัวขึ้นของเศรษฐกิจการค้าเมื่อเศรษฐกิจการค้าเพื่อการส่งออกเริ่มเข้ามาแทนที่เศรษฐกิจเพื่อการยังชีพ และประการสุดท้าย คือ ความได้เปรียบเสียเปรียบระหว่างไพร่สมกับไพร่หลวงที่มีเวลาทำงานไม่เท่ากัน จนนำมาซึ่งการเบียดบังไพร่และหรือการกดขี่ขูดรีดไพร่ของบรรดามูลนายจำนวนหนึ่ง

ผลจากการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้รัฐกรุงเทพฯ จำต้องแก้ไขปัญหาดังกล่าวด้วยการลดเวลาการเข้าเดือนเพื่อใช้แรงงานของไพร่ลง โดยเริ่มลดจากเดิมที่คิดเป็นเวลา 6 เดือนต่อปีเป็น 4 เดือนต่อปี 3 เดือนต่อปี และสันนิษฐานว่าเหลือเพียง 1 เดือนต่อปีในสมัยรัชกาลที่ 4 นอกจากนี้ยังมีการผ่อนปรนให้ไพร่ที่หนีการเกณฑ์แรงงานให้ไม่ต้องรับโทษบ้าง ไพร่มีสิทธิในการเลือก

สังกัดมูลนายใหม่ได้บ้าง ไพร่สามารถย้ายถิ่นที่อยู่ได้บ้าง ไพร่ที่ป่วยไข้สามารถพักงานได้จนกว่าจะหายป่วยบ้าง เป็นต้น แต่กระนั้นก็ตาม มาตรการเหล่านี้ก็ยังไม่อาจแก้ไขปัญหาระบบไพร่ได้อยู่ดี

จนเมื่อเศรษฐกิจการค้าที่เจริญรุ่งเรืองขึ้นตลอดต้นรัฐกรุงเทพฯ ที่ทำให้เงินตราทวีความสำคัญมากขึ้นและการเข้ามาใช้แรงงานของชาวจีนเพิ่มจำนวนสูงขึ้น การเปลี่ยนแปลงระลอกใหญ่ก็ตามอีกระลอกหนึ่ง นั่นคือ รัฐกรุงเทพฯ เริ่มตระหนักว่า ความมั่งคั่งร่ำรวยทรัพย์สินเงินทองที่เป็นรายได้จากภาษีอากรมีความสำคัญยิ่งกว่าการมีกำลังไพร่ในสังกัดเสียอีก การปล่อยให้ไพร่มีช่องทางในการประกอบอาชีพแล้วเสียเงินทองให้รัฐจึงค่อยๆ เข้ามาแทนที่การเกณฑ์แรงงาน ประกอบกับการว่าจ้างแรงงานชาวจีนอพยพยังมี “ต้นทุน” ที่ถูกกว่าไพร่มากต่อมาก จนชั้นปกครองในรัฐกรุงเทพฯ จึงไม่มีทางเลือกใดที่จะดีไปกว่าการใช้แรงงานชาวจีน และภายหลังสนธิสัญญาเบาว์ริงที่ทำกับอังกฤษในปี พ.ศ.2398 (ค.ศ.1855) ไปแล้ว การค้าเสรีที่ก่อตัวมาก่อนหน้านั้นก็นำให้รัฐกรุงเทพฯ ก้าวสู่ระบบเศรษฐกิจการค้าและการผลิตเพื่อการค้าเต็มรูปแบบยิ่งขึ้น

ตราบจนถึงสมัยรัชกาลที่ 5 ระบบไพร่ที่สร้างปัญหาให้กับชนชั้นปกครองของรัฐกรุงเทพฯ มาแต่เดิมก็เป็นอันถูกยกเลิกไปในที่สุด ถึงเวลานั้น ชาวจีนที่เข้ามายังสยามประเทศซึ่งทวีจำนวนมากขึ้นเป็นแสนก็ไม่ใช้กลุ่มชนที่ใช้แรงงานอย่างเข้มข้นแต่ถ่ายเดียวอีกต่อไป หากแต่เป็นกลุ่มชนที่เป็นช่างฝีมือหัตถกรรมอันหลากหลาย และอีกไม่น้อยที่มีอาชีพในทางเกษตรด้วยการทำนาเกลือ การประมง ที่สำคัญคือ อีกจำนวนหนึ่งที่เข้ารับราชการ ดำเนินการค้าสำเภากับกษัตริย์และมูลนาย ในขณะที่บางคนเป็นเจ้าของภาษีอากรให้แก่รัฐอย่างผูกขาด

ความเปลี่ยนแปลงจากที่กล่าวมานี้³⁶ ย่อมส่งผลกระทบต่อโครงสร้างฐานันดรเดิมอยู่ไม่น้อย ผู้ที่เป็นไพร่ ณ ที่ซึ่งถูกแปรสภาพไปเป็นประชาชนคนธรรมดาหรือสามัญชนที่ไม่ต้องสังกัดมูลนายอีกต่อไปนั้น ไม่ได้หมายความว่าอิสระที่ได้มาจะส่งผลให้ชีวิตดีขึ้นไปด้วยไม่ ที่เห็นได้ชัดก็คือ การที่อดีตไพร่เหล่านี้จะไม่มีหลักประกันในการดูแลจากมูลนายอีกต่อไป และต้องชวนชวายหักล้างถางพงบุกเบิกที่ทำกินของตนขึ้นมาเอง เป็นชีวิตที่หลักประกันแทบทั้งหมดถูกฝากเอาไว้กับกฎหมายอย่างเป็นทางการ

ส่วนอีกด้านหนึ่งของโครงสร้างที่เปลี่ยนแปลงไปก็คือ การก้าวขึ้นมามีสถานะที่ดีขึ้นของกลุ่มชาวจีน ผู้ซึ่งมีธุรกรรม 2 ด้านหลักๆ คือ หากไม่เป็นแรงงานกุลีให้แก่รัฐโดยเสียเฉพาะข้าผูกปี โดยที่เหลือนอกนั้นคือความอิสระอย่างเต็มที่แม้แต่ไพร่เองไม่เคยได้รับแล้ว ก็จะเป็นพ่อค้าหรือขุนนางในราชสำนักผู้มั่งคั่งและมีอำนาจในระดับหนึ่ง (อย่างน้อยก็เหนืออดีตไพร่และหมู่ชาวจีนที่เป็นแรงงานกุลี) ธุรกรรมทั้งสองด้านนี้ต่างล้วนเอื้อประโยชน์ต่อมูลนายอย่างมากเมื่อเทียบกับการที่ต้องดูแลไพร่ในสังกัดเมื่อก่อนหน้านี้ที่เต็มไปด้วยปัญหา แต่ก็ด้วยสถานะเช่นนี้เองที่ซึ่งต่อมาได้ทำให้ชาวจีนเหล่านี้ค่อยๆ ก้าวขึ้นมามีอิทธิพลทางการเมืองอย่างช้าๆ นั่นคือ ในส่วนของชาวจีนที่เป็นแรงงานกุลีนั่น หากไม่เปลี่ยนฐานะของตนมาเป็นแรงงานที่ใช้ทักษะมากขึ้นก็จะเปลี่ยนมาเป็นผู้ประกอบการรายย่อยแทน แล้วปล่อยให้การใช้แรงงานกุลีกลายเป็นเรื่องของ

ชาวจีนที่ไร้ความรู้และเพิ่งเข้ามายังสยามใหม่ๆ (และจำนวนไม่น้อยก็มักจะเป็นแรงงานกาลีให้แก่บรรดาเจ้าสัวซึ่งเป็นชาวจีนด้วยกัน) ส่วนชาวจีนที่เป็นพ่อค้าหรือขุนนางนั้น ได้เปลี่ยนฐานะของตนโดยเริ่มผูกสายสัมพันธ์กับมูลนายมากขึ้น อันนับเป็นหนทางในระยะแรกๆ ก่อนที่จะเข้ามามีบทบาททางการเมืองอย่างค่อนข้างจะเต็มตัวในที่สุดภายหลังการปฏิวัติสยามในปี พ.ศ.2475 (ค.ศ.1932)

ที่น่าสังเกตก็คือว่า ชาวจีนสามารถเลื่อนชั้นฐานะของตนจากแรงงานกาลีมาเป็นแรงงานที่ใช้ทักษะ เป็นผู้ประกอบการรายย่อย ไปจนถึงพ่อค้าได้ตลอดเวลา ที่เป็นเช่นนี้ได้ก็เพราะพื้นฐานความอิสระที่คนได้รับมาแต่เดิมประการหนึ่ง กับพื้นฐานของการเป็นคนนอกที่ยากจนชั้นแค้นจากเมืองจีน แต่มีความขยันหมั่นเพียร ทรหดอดทน และประหยัดมัธยัสถ์ อีกประการหนึ่ง

จากสถานะที่เปลี่ยนไปเช่นนี้ของชาวจีนได้ส่งผลให้ชาวจีนกลายเป็นกลุ่มคนที่มีฐานะพิเศษยิ่งกว่าที่เคยมีมาในสมัยรัฐอยุธยา และมากกว่าชาวต่างชาติอื่นๆ โดยเฉพาะตะวันตกที่มีบทบาทมากขึ้นภายหลังสนธิสัญญาเบาว์ริง (หรืออื่นๆ) ที่ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตามก็ไม่อาจสร้างสายสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดจนชั้นปกครองได้ดีเท่าชาวจีน กระทั่งต้องจ้างชาวจีนมาเป็น “กัมประโจ” ที่มีเงินเดือนไม่สูงแต่ค่านายหน้าสูงอย่างยิ่ง³⁷ ด้วยเหตุนี้ ชาวจีนในรัฐกรุงเทพฯ กลุ่มหนึ่งซึ่งเป็นกลุ่มใหญ่จึงเป็นผู้มีฐานะไม่ต่างกับประชาชนชาวสยามในโครงสร้างที่เปลี่ยนไป ในขณะที่อีกกลุ่มหนึ่งซึ่งเป็นส่วนน้อยมีฐานะที่อาจจัดให้อยู่ในระนาบเดียวกับขุนนางไทยได้อย่างไม่ขัดเขินในโครงสร้างอันเดียวกันนี้

สถาบันทางการเมืองที่เปลี่ยนแปลงไปดังกล่าวแล้ว ปฏิเสธไม่ได้เลยว่า ในด้านหนึ่งชนบจาริตจากลัทธิขงจื้อย่อมต้องเข้ามามีบทบาทไปด้วย กล่าวคือ เป็นบทบาทที่แสดงผ่านชาวจีนอีกชั้นหนึ่ง และโดยที่ราชสำนักสยามเองก็ไม่ได้ปฏิเสธด้วยเช่นกัน บทบาทนี้ไม่ใช่บทบาทที่เข้าไปกำหนดความเป็นไปของสถาบันทางการเมืองอย่างที่ศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธเป็น หากแต่ถูกแสดงออกด้วยวิถีปฏิบัติของชาวจีนผ่านฐานภาพใหญ่ 2 ภาพด้วยกัน คือ ภาพแรก เป็นภาพความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนชั้นสูง (ทั้งที่เป็นขุนนางและไม่ได้เป็น อย่างหลังนี้หมายถึงบรรดาเจ้าสัวหรือพ่อค้าที่ร่ำรวย) กับมูลนาย และภาพที่สอง เป็นภาพความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนชั้นล่างกับสามัญชนคนไทยทั่วไปในยุคสมัยที่พลังของระบบไพร่ได้อ่อนตัวลงแล้ว

จากฐานภาพทั้งสองนี้จะเห็นได้ว่า ในฐานภาพแรกนั้นชาวจีนชั้นสูงมีฐานะไม่ต่างกับการเป็นตัวกลางให้กับความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนชั้นล่างกับมูลนายไปด้วยในตัว ในขณะที่ฐานภาพที่สองชาวจีนชั้นล่างจะมีฐานะเป็นตัวกลางให้กับความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนชั้นสูงกับไพร่หรือสามัญชนคนไทยทั่วไปทั้งโดยตรงและโดยอ้อม การที่ชนบจาริตจากลัทธิขงจื้อสามารถแสดงบทบาทของตนได้นั้นเป็นเพราะโดยพื้นฐานความคิดของลัทธินี้ไม่มีความขัดแย้งกับศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธ เป็นลัทธิที่ไม่เพียงจะไม่ปฏิเสธความจำเป็นของสถาบันทางการเมืองเท่านั้น ที่สำคัญลัทธินี้ยังส่งเสริมให้บุคคลใช้ความรู้ความสามารถของตนเข้าช่วยทำให้สถาบันทางการเมืองมีความเข้มแข็งและเจริญรุ่งเรืองอีกด้วย นอกจากนี้ ลัทธิขงจื้อยังมีความเชื่อในฐานะทางสังคมที่แตกต่างกัน และชนแต่ละชั้นย่อมมีหน้าที่ตามสิ่งที่เรียกว่า “ความเที่ยงแห่ง

นาม” ดูจะเดียวกับที่ศาสนาพราหมณ์ให้ความสำคัญกับระบบวรรณะที่แต่ละวรรณะมีหน้าที่ของตนคอยกำกับอยู่ ส่วนศาสนาพุทธมหายานที่ชาวจีนนับถือนั้น แม้จะเป็นกระแสรองจากลัทธิขงจื๊อก็ตาม แต่ก็เห็นได้ชัดว่าไม่เป็นอุปสรรคในการอยู่ร่วมกันระหว่างชาวจีนกับชาวยุโรป

ไม่เป็นที่สงสัยเลยว่า บทบาทจากชนบจาริตของลัทธิขงจื๊อนี้แท้จริงแล้วก็คือ บทบาทของสายสัมพันธ์หรืออีกนัยหนึ่งก็คือวัฒนธรรมที่เข้ามาเชื่อมร้อยชนแต่ละชั้นในสังคมสยามเอาไว้ให้อยู่ภายใต้โครงสร้างเดียวกันของสังคมฐานันดรนั่นเอง ผลของการเปลี่ยนแปลงนี้สามารถสรุปให้เห็นภาพได้ว่า ในขณะที่ระบบไพร่ได้อ่อนแรงลงไปพร้อมกับอิสระที่อดีตไพร่สามารถบุกเบิกที่ทำกินเป็นของตนเองนั้น ไพร่ที่กลายเป็นสามัญชนคนธรรมดาเหล่านี้ถึงที่สุดแล้วก็ไม่อาจตัดขาดความสัมพันธ์ของตนออกไปจากมูลนายไปได้ การพึ่งพาภายใต้ระบบความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ยังคงอยู่ต่อไป เป็นอยู่แต่ว่าไม่มีความซับซ้อนดังเมื่อครั้งระบบไพร่ยังมีพลังอยู่ สิ่งที่เห็นได้ชัดก็คือว่า ความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ที่มูลนายเคยมีอยู่กับไพร่อย่างเหนียวแน่นเมื่อก่อนหน้านี้ได้ถูกผ่องถ่ายไปยังชาวจีนแทน

เหตุฉะนั้น โครงสร้างของสังคมฐานันดรที่สถาบันทางการเมืองและชนบจาริตได้เปลี่ยนแปลงไปนี้ สิ่งที่เอื้อต่อ “สิทธิ” ของชนแต่ละชั้นนั้นในด้านหนึ่งจึงมีที่มาจากความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ไปด้วย ทั้งนี้ “สิทธิ” ตามกฎหมายยังเป็นพื้นฐานรองรับที่สำคัญ และถึงแม้จะมีการเปลี่ยนแปลงไปบ้างหลังจากที่ระบบไพร่ได้สลายไปแล้วอย่างสิ้นเชิงก็ตาม แต่รากฐานทางวัฒนธรรมที่มีชนบจาริตรองรับเอาไว้ด้วยความคิดเดิมยังคงอยู่ ซึ่งจากนี้ไปการศึกษาในที่นี้จะเรียกว่า สิทธิตามนัยที่ว่านี้ว่า “สิทธิตามประเพณีไทย” ต่อไป สิ่งสำคัญยิ่งของสิทธิตามประเพณีไทยนี้ไม่เพียงจะอยู่ตรงที่สะท้อนถึงรากฐานทางความคิดเกี่ยวกับสิทธิของสังคมสยามที่เหตุผลในทางวัฒนธรรมรองรับอย่างมั่นคงเท่านั้น หากแต่เมื่อความคิดตะวันตกได้เข้ามามีอิทธิพลในสังคมสยามไม่น้อยแล้วในพุทธศตวรรษที่ 23 นั้น สิทธิตามประเพณีไทยดังกล่าวก็ยังคงมีพลังในอันที่จะวิวาทะกับสิทธิที่มีรากฐานวัฒนธรรมตะวันตกอยู่ไม่เสื่อมคลาย เป็นอยู่แต่ว่าสังคมสยามในยุคที่ถูกเปลี่ยนไปเรียกเป็น “สังคมไทย” แล้วเท่านั้นที่พลังในการอธิบายนั้นได้ถูกกดบังไปอย่างน่าเสียดาย และผู้กดบังก็ไม่ใช่ว่าใครที่โง่ หากแต่เป็นชนชั้นนำทางอำนาจใหม่ที่เป็นผลผลิตจากวัฒนธรรมตะวันตกนั่นเอง

ความลงท้าย

ปฏิเสธไม่ได้เลยว่า แม้สังคมไทยในยุคโบราณจะมีความคิดของตนดำรงอยู่มาก่อนก็ตาม แต่กระแสดความคิดที่รับมาจากอินเดียนับได้ว่ามีอิทธิพลต่อการจัดสรรระบบการเมืองการปกครองอยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะในยุคที่รัฐอยุธยา กำลังรุ่งเรืองถึงขีดสุด และเมื่อรัฐนี้ล่มสลายลงพร้อมกับการเกิดขึ้นของรัฐธนบุรีและรัฐกรุงเทพฯ กระแสดความคิดนี้ก็ยังคงมีอิทธิพลอยู่ ทั้งนี้ โดยมีกระแสดความคิดจากจีนจึงมีบทบาทเพิ่มเข้า ประเด็นสำคัญก็คือว่า บนฐานพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่ต่อเนื่องยาวนานก็ดี หรือบนฐานของโลกทัศน์ระหว่างไทยและจีนที่มีความแตกต่างกันไม่มากก็ดี ได้ทำให้กระแสดความคิดจากจีนสามารถปรับบทบาทของตนให้เป็นที่ยอมรับ

ของรัฐไทยสมัยกรุงเทพฯ ได้ไม่ยาก โดยเฉพาะเมื่อกลุ่มชาวจีนได้เข้ามามีบทบาททั้งในระดับ
รากหญ้า (การขายแรงงาน) และระดับบน (การเป็นกระฎุมพี) อยู่ในโครงสร้างของสังคมไทย

บทบาทของสองกระแสความคิดดังกล่าวที่ถูกปรับเข้าด้วยกันอย่างสอดคล้องยังผลให้รัฐ
ไทยสมัยกรุงเทพฯ เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างมากมาย ชนชั้นปกครองไทยมีเสถียรภาพทาง
เศรษฐกิจและการเมืองที่มั่นคงและมั่นคงยิ่งขึ้น ในขณะที่ชนชั้นล่างหรือไพร่ซึ่งเป็นประชาชนนั้น
ได้ถูกปลดปล่อยออกจากระบบเดิมที่เคยมีมาตั้งแต่สมัยรัฐอยุธยา ความมั่งคั่งและมั่นคงเช่นนี้
อาจจะดำรงต่อไปได้อีกนานเพียงใดออกจะเป็นสิ่งที่คาดการณ์ได้ยาก ถ้าหากไม่ปรากฏว่า ในวัน
หนึ่งได้มีกระแสความคิดจากตะวันตกเข้ามาท้าทายกระแสความคิดจากตะวันตกที่เข้ามาท้าทาย
ก่อให้เกิดวิวาทะขึ้นระหว่างชนชั้นนำของไทยกับฝรั่งตะวันตกในหลายแง่มุม และทำให้ชนชั้นนำ
ในรัฐกรุงเทพฯ ต้องค่อยๆ ปรับตัวอย่างช้าๆ โดยเลือกรับเฉพาะกระแสความคิดที่เป็นประโยชน์
ต่อกลุ่มของตน และไม่กระทบต่อเสถียรภาพทางการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับสถาบันทาง
การเมืองและชนบจารีตเดิมที่ดำรงอยู่มาช้านาน แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อการคุกคามของอาณานิคมตะวันตกแผ่คลุมอาณาบริเวณรอบๆ สยามประเทศมากขึ้นในช่วงศตวรรษที่ 19 ชนชั้นนำ
ของรัฐกรุงเทพฯ จึงจำต้องปรับตัวมากขึ้น

เหตุฉะนั้น วิวาทะในระดับรากฐานทางความคิดระหว่างไทยกับตะวันตกในศตวรรษที่
19 รวมตลอดจนการปรับตัวของรัฐไทยเองเพื่อตั้งรับกับอิทธิพลของลัทธิอาณานิคมจึงเท่ากับได้
สะท้อนภาพความแตกต่างในทางโลกทัศน์อย่างไม่เคยปรากฏมาก่อนตลอดพัฒนาการประวัติด
ศาสตร์ของรัฐไทยเอง ผลของวิวาทะหรือความแตกต่างทางโลกทัศน์นี้เองที่เมื่อนำมาศึกษา
พิจารณาแล้ว ทำให้พบว่า แท้จริงแล้ว กระแสความคิดตะวันออกที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยนั้นมี
ตรรกะ เหตุผล วิธีคิด รวมตลอดจนวิธีการอธิบายที่แตกต่างไปจากกระแสความคิดของตะวันตก
โดยแทบจะสิ้นเชิง และพื้นฐานความแตกต่างนี้ก็หาใช่อะไรอื่นเลยไม่ หากแต่คือ รากฐานทาง
วัฒนธรรมนั่นเอง อันเป็นรากฐานที่มีประเพณีเฉพาะตนไม่ว่าจะในด้านใดก็ตาม อันรวมทั้ง
ประเพณีที่เกี่ยวกับสิทธิ

การอ้างอิง

¹ศรีศักร วัลลิโภดม, สยามประเทศ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2539), หน้า 123, 128, 132, 135.

²ศรีศักร วัลลิโภดม, สยามประเทศ, หน้า 139-140 และ 143.

³ศรีศักร วัลลิโภดม, สยามประเทศ, หน้า 144 และ 147-148.

⁴ศรีศักร วัลลิโภดม, พัฒนาการทางสังคม-วัฒนธรรมไทย (กรุงเทพฯ: โครงการหนังสือวิชาการใน
เครืออัมรินทร์ มูลนิธิภูมิปัญญา และสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2544) หน้า 50,

⁵ธิดา สารยา, อารยธรรม-วัฒนธรรมในสังคมไทย (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545), หน้า 86.

⁶ศรีศักร วัลลิโภดม, กรุงศรีอยุธยาของเรา (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2541), หน้า 12.

⁷ธิดา สารยา, ประวัติศาสตร์ชาวสยาม (กรุงเทพฯ: โครงการหนังสือวิชาการในเครืออัมรินทร์ สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ และมูลนิธิภูมิปัญญา, 2544), หน้า 3 และ 12-13.

⁸ศรีศักร วัลลิโภดม, กรุงศรีอยุธยาของเรา, หน้า 12-14.

⁹ศรีศักร วัลลิโภดม, พัฒนาการทางสังคม-วัฒนธรรมไทย, หน้า 77-78.

¹⁰ศรีศักร วัลลิโภดม, กรุงศรีอยุธยาของเรา, หน้า 16-20.

¹¹ศรีศักร วัลลิโภดม, กรุงศรีอยุธยาของเรา, หน้า 75-78.

¹²ดูรายละเอียดใน ศรีศักร วัลลิโภดม, พัฒนาการทางสังคม-วัฒนธรรมไทย, หน้า 90-107.

¹³ดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, 2538) หน้า 237-272 และ 516-540.

¹⁴ดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี, หน้า 586-599.

¹⁵ดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี, หน้า 586-599.

¹⁶อาคม พัมยะ และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ศรีรามเทพนคร (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศิลปวัฒนธรรม, 2527), หน้า 27-28 และ 66-70.

¹⁷ศุภรัตน์ เลิศพาณิชย์กุล, อยู่อย่างไพร่ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์นานมีบุ๊คส์, 2543), หน้า 14-16.

¹⁸มานพ ถาวรวิมลกุล, ขุนนางอยุธยา (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2536), หน้า 107-108.

¹⁹มานพ ถาวรวิมลกุล, ขุนนางอยุธยา, หน้า 111-112 และ 114-115.

²⁰อาคม พัมยะ และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ศรีรามเทพนคร, หน้า 72.

²¹ศุภรัตน์ เลิศพาณิชย์กุล, อยู่อย่างไพร่, หน้า 21-22 และ 34-40.

²²ศุภรัตน์ เลิศพาณิชย์กุล, อยู่อย่างไพร่, หน้า 84 และ 49.

²³อาคม พัมยะ และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ศรีรามเทพนคร, หน้า 58 และ 78.

²⁴ดูรายละเอียดสำหรับบางพิธีได้ใน ธิดา สารยา, ประวัติศาสตร์ชาวสยาม, หน้า 17-20.

²⁵ธิดา สารยา, ประวัติศาสตร์ชาวสยาม, หน้า 14-15.

²⁶อาคม พัมยะ และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ศรีรามเทพนคร, หน้า 57.

²⁷ศรีศักร วัลลิโภดม, กรุงศรีอยุธยาของเรา, หน้า 97.

²⁸อาคม พัมยะ และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ศรีรามเทพนคร, หน้า 73-74.

²⁹ศุภรัตน์ เลิศพาณิชย์กุล, อยู่อย่างไพร่, หน้า 23-25.

³⁰อาคม พัมยะ และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ศรีรามเทพนคร, หน้า 59 และ 57.

³¹อาคม พัมยะ และ นิธิ เอียวศรีวงศ์, ศรีรามเทพนคร, หน้า 75-78.

³²ศุภรัตน์ เลิศพาณิชย์กุล, อยู่อย่างไพร่, หน้า 25.

³³ดูรายละเอียดใน สืบแสง พรหมบุญ, ความสัมพันธ์ในระบบบรรณาการระหว่างจีนกับไทย, กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, พ.ศ. 2525.

³⁴หวางเหมียนฉาง, “คนจีนแต่จิวในประเทศไทย,” สุนทร อรุณล้ำเลิศ แปล, ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่ 9 ฉบับที่ 8 (มิถุนายน 2531), หน้า 55.

³⁵ดูรายละเอียดใน สวีเล่าหลิน, “นโยบายชาวจีนโพ้นทะเลของราชวงศ์ชิง,” ชาวจีนแต่จิวในประเทศไทยและภูมิลำเนาเดิมที่เจาซ่าน สมัยที่ 1: ทำเรือจากหลิน (กรุงเทพฯ: สถาบันเอเชียศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534), หน้า 36-87.

³⁶ดูรายละเอียดใน สุภรัตน์ เลิศพาณิชย์กุล, อยู่อย่างไพร่, หน้า 51-68; ธิดา สารยา, ประวัติศาสตร์ชาวนาสยาม, หน้า 48-50.

³⁷วิลเลียม สกินเนอร์, สังคมจีนในประเทศไทย: ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์ (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2529), หน้า 104.

บทที่ 3

สิทธิมนุษยชนตามจารีตประเพณีไทย

นำบท

เรื่องของสิทธิมนุษยชนโดย “เกณฑ์คุณค่าและฐานคิด” แล้ว เป็นกติกาค่านิยมที่มนุษย์คนหนึ่งๆ พึงปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์อื่นๆ อย่างเท่าเทียม โดยไม่ว่าคนอื่นๆ นั้นจะเป็นใคร มั่งมีหรือยากไร้ มาจากชาติกำเนิดระดับไหน และไม่มีข้อจำกัดด้านเพศ เป็นหญิงหรือชาย มีอายุเป็นเด็ก หรือเป็นผู้ใหญ่ใดๆ ทั้งสิ้น

เพราะมนุษย์ทุกๆ คนต่างเป็นมนุษย์ร่วมกันหมด จึงควรมี “สิทธิพื้นฐาน” เหมือนๆ กัน มนุษย์จากทุกชาติทุกภาษา ไม่ว่าจะเป็มหาอำนาจอย่างสหรัฐอเมริกา หรือเป็นพลเมืองของประเทศด้อยพัฒนาในแอฟริกา เอเชีย หรือชาวเอสกิโม ต่างควรได้รับการปกป้อง “สิทธิพื้นฐาน” นี้ทุกๆ คนไป

ความเชื่อเกี่ยวกับความเท่าเทียมของมวลมนุษย์นี้ มีรากเหง้าจากการเปลี่ยนขบวนทัศน์ (Paradigm Change) ครั้งสำคัญในศตวรรษที่ 17 โดยเรียกการเปลี่ยนนี้ว่า “การปฏิวัติวิทยาศาสตร์” (Scientific Revolution) และส่งผลต่อเนื่องในเรื่องอื่นๆ อีกมาก จนเกิด “ยุครู้แจ้ง” (Enlightenment) และ การปฏิวัติอุตสาหกรรม (Industrial Revolution) ในเวลาต่อมา

เรื่องสิทธิมนุษยชนจึงเป็นกติกาค่านิยมอันยิ่งใหญ่ องค์การสหประชาชาติ (United Nations) ถึงนำเรื่องนี้ไปกำหนดเป็น “ปฏิญญาสากลแห่งสิทธิมนุษยชน” (Declaration of Human Rights) และเมืองไทยของเราไปร่วมลงนามรับรองมากกว่า 50 ปีแล้ว จึงมีหน้าที่ต้องปฏิบัติตามปฏิญญาฯ นี้ด้วย

อย่างไรก็ตาม ได้มีการโต้แย้ง คัดค้าน และฝ่าฝืน ไม่ยอมปฏิบัติตามปฏิญญาฯ นี้มาแต่ต้นจนปัจจุบัน และไม่ใช่ว่าเกิดขึ้นเฉพาะในประเทศไทย แต่กระทำกันอย่างแพร่หลายทั่วโลก จะยกเว้นบ้างก็มีแค่ประเทศในแถบยุโรปตะวันตก กับประเทศสหรัฐอเมริกาเท่านั้นเอง

การโต้แย้ง คัดค้าน และฝ่าฝืนดังกล่าว तुจะมี “เกณฑ์คุณค่าและฐานคิด” เดียวร่วมกันอยู่ คือเนื้อหาของตัวปฏิญญาฯ ไม่สอดคล้องกับขนบธรรมเนียมประเพณี ค่านิยม แนวคิด แนวปฏิบัติ อันเป็นผลของหลักธรรมคำสอนทางศาสนา และพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชุมชนท้องถิ่นต่างๆ ทั่วโลก

อันที่จริงถ้าพิจารณาจากหลักฐานข้อมูลแล้ว กลุ่มประเทศที่เรียกรวมๆ ว่า “ตะวันตก” นั้น เขาก็มีปัญหากับ “ปฏิญญาสากล” นี้ แต่อยู่ในรูปแบบของเขาเองไม่น้อยเลย ลองทบทวนย้อนหลังกลับไปถึง ค.ศ. 1948 หรือ พ.ศ. 2491 เมื่อสหประชาชาติมีมติในเรื่องนี้ออกมา สหรัฐฯ เองยังมีปัญหาเกี่ยวกับคนผิวดำอย่างมาก

พลเมืองผิวดำหรือพวก “Afro-Americans” นั้น ยังถูกเหยียดสีผิวข่มเหงรังแกทั่วทั้งประเทศ กระทำกันราวกับไม่ใช่มนุษย์ ต้องรอให้ Dr. Martin Luther King, Jr. ออกมาเรียกร้องและเสียสละชีวิตของตนเอง เหตุการณ์ต่างๆ จึงจะคลี่คลายไปบ้างตามลำดับ

หรือการปฏิบัติต่อพลเมืองของประเทศด้อยพัฒนาอย่างในละตินอเมริกา หรือกระทั่งพลเมืองของไทยเอง รัฐบาลสหรัฐฯ ยังละเมิดมนุษยชนของตนอย่างเสรี เช่นกรณีของนายวัฒนา อัศวเหม ถูกประกาศว่าพัวพันกับการค้ายาเสพติด และห้ามเดินทางเข้าสหรัฐฯ โดยกระทรวงต่างประเทศ เป็นต้น

การจะประกาศให้ใครเป็น “persona non grata” ทำนองนี้ อาจเป็นเรื่องปกติธรรมดาสำหรับประเทศอื่นๆ แต่สำหรับประเทศสหรัฐฯ แล้ว กลับไม่ชอบมาพากลอย่างที่พูด เพราะรัฐธรรมนูญอเมริกันมาตรา 1 มาตรา 9 ยืนยันหลักการของ “Habeas corpus” ที่ผู้ถูกกล่าวหาทุกๆ คนเป็นผู้ “มีตัวตน” อันบริสุทธิ์ และมีสิทธิต่อสู้คดีในชั้นศาล แต่นี่กระทรวงต่างประเทศอเมริกันกลับมักกล่าวหา และพิพากษาเองเลยว่าคนผู้ที่มีความผิด โดยไม่ยอมให้เขาเข้าประเทศไปต่อสู้ในชั้นศาลได้เลย

ปัญหาคำฟ้องนี้ปรากฏทางทวีปยุโรปเช่นกัน กรณีเฉพาะคือประเทศอังกฤษ ซึ่งมีปัญหาเกี่ยวกับผู้ก่อการร้ายแบ่งแยกดินแดน โดยเฉพาะจากชาวไอร์แลนด์เหนือ ผู้ยึดมั่นในศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก ต่างจากชาวอังกฤษซึ่งผ่านการปฏิรูปศาสนา และได้กลายเป็นพวกโปรเตสแตนต์นิกายแองลิกันไปหมดแล้ว

ความขัดแย้งทางหลักธรรมคำสอน ส่งผลต่ออคติคิด ความเชื่อที่ผิดแผกกัน และนำไปสู่การต่อสู้ทำลายล้างระหว่างกันนับเป็นร้อยๆ ปี

โดยที่เจ้าหน้าที่บ้านเมือง รวมถึงรัฐสภาอังกฤษ ไม่เคยยอมรับกระทั่งสิทธิพื้นฐานทางกฎหมายที่เรียกว่า “Audi alteram partem” (Right to a fair hearing) หรือสิทธิในการต่อสู้คดีอย่างยุติธรรม ทำให้ผู้ถูกกล่าวหาว่าเป็นสมาชิกองค์กรกบฏชาติไอร์แลนด์ (IRA) จะถูกยึดเยียดข้อหา และพิพากษาว่ามีความผิดแบบเร่งรัดนับร้อยๆ คดี

การไม่เคารพสิทธิมนุษยชนตามเกณฑ์สหประชาชาติ ยังมีตัวอย่างอื่นๆ อีกมากมายในทวีปยุโรป เช่น สิทธิด้านเพศสัมพันธ์ การเซ็นเซอร์ข่าวสารข้อมูล สิทธิในความเป็นส่วนตัว (Rights to privacy) เช่นในเรื่องการทำแท้งของผู้หญิง และการตรวจค้นบ้านเรือน ดักฟัง เปิดอ่านจดหมายโดยไม่มีหมายศาล เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าพวกเขาชาวตะวันตก จะยังมีการละเมิดสิทธิมนุษยชนสากลต่างๆ อยู่มาก แต่พวกเขาจะดูจะมี “สำนึกร่วมกัน” ว่ามันเป็นปัญหาร้ายแรง และได้พยายามแก้ไขปัญหานี้อย่างต่อเนื่อง

ค่อยๆ กระทำกันทีละขั้นละตอนอย่างเป็นระบบ โดยอาศัยการต่อสู้และคำพิพากษาของศาลสูงสุด (U.S. Supreme Court) ในกรณีของสหรัฐฯ และ European Court of Justice (ECJ) สำหรับสมาชิกสหภาพยุโรป เป็นเวทีในการระดมปัญหาต่างๆ เหล่านี้ ทำให้การละเมิดต่างๆ ได้ลดน้อยลงไปตามลำดับ

ตรงข้ามกับชาว “ตะวันออก” ในทวีปเอเชีย ทั้งๆ ที่เราได้ไปลงนามรับรองปฏิญญาสิทธิมนุษยชนสากล นี่เหมือนๆ กันกับชาวตะวันตก และในบ้านเมืองและสังคมของพวกเราต่างมีการละเมิดปฏิญญา เหมือนๆ กับของบ้านเมืองพวกเขาด้วย แต่ทางเรากลับไม่มีสำนึกว่ามันเป็นปัญหาเลย

จากจีนแผ่นดินใหญ่ที่เป็นคอมมิวนิสต์ ถึงประเทศอินเดียที่มีหลากหลายลัทธิความเชื่อ และโดยเฉพาะดินแดนของชาวมุสลิมอย่างมาเลเซีย/อินโดนีเซีย ฯลฯ เพราะดูเหมือนว่าปฏิญญา ดังกล่าวนั้นเป็น “เกณฑ์คุณค่าและฐานคิด” ของฝรั่งตะวันตกฝ่ายเดียว ไม่เห็นจะเป็น “สากล” ใดๆ แม้แต่น้อย

การที่พวกเราต้องไปร่วมลงนามรับรองปฏิญญา ดังกล่าว เป็นเพียงความจำเป็นของยุคสมัย ไม่ทำไม่ได้ เพราะขณะนั้นชาวตะวันตกเป็นมหาอำนาจยิ่งใหญ่ ส่วนทางเรากำลังอ่อนแอบบบง เมื่อเขากำหนดให้เราไปลงนามรับรอง เราก็กต้องทำๆ ไปทั้งที่ไม่เต็มใจก็ตาม

บัดนี้สถานการณ์ผันแปรไปมาก เรามีความเข้มแข็งขึ้นมาระดับหนึ่ง พอจะทวงถาม “สิทธิชุมชน” หรือสิทธิในความเป็น “ตัวตน” ของเราเอง ชาวตะวันออกจึงลุกขึ้นต่อสู้กับ “เจ้าอาณานิคม” ชาวตะวันตก แล้วเรียกร้องให้แก้ไขปฏิญญา ของสหประชาชาติ ให้เป็นไปตามอย่างที่เราเห็นว่าสมควรด้วย

รากเหง้าแห่งความขัดแย้งเรื่องสิทธิมนุษยชนระหว่างไทยกับฝรั่ง

ใครปรารถนาจะเข้าใจเรื่องสิทธิมนุษยชนให้ถึงแก่น โดยเฉพาะในข้อพิพาทประเด็นนี้ระหว่างสังคมไทยของเรา อันเป็นส่วนย่อยเล็กๆ ของชาวตะวันออกในทวีปเอเชีย กับปฏิญญาสากล ของสหประชาชาติ ซึ่งมีชาติตะวันตกอย่างสหรัฐอเมริกาเป็นต้นแบบ มีประเด็นหนึ่งที่เราต้องใส่ใจเป็นพิเศษ

คือเราไม่อาจพึ่งพา “เกณฑ์คุณค่าและฐานความคิด” ของนักวิชาการฝรั่ง โดยเฉพาะจากนักทฤษฎีการเมืองการปกครอง เพราะคนพวกนี้มักยึดติดกับคำว่า “ทฤษฎี” เท่านั้น และไม่ยอมศึกษาตรวจสอบข้อมูลอื่นๆ ที่มีมิติด้านลึกไปกว่า “Thomas Hobbes” และ “John Locke” ที่มากนัก

ซึ่งในทางทฤษฎีการเมืองสมัยใหม่นั้น แม้ว่า Thomas Hobbes (c. 1588-1679) จะเป็นผู้บุกเบิกอย่างสำคัญก็จริง เพราะเขาได้ริเริ่มการอ้างอิงกับ “กฎธรรมชาติ” เป็นสรณะแทนการถือเอาว่าหลักธรรมของศาสนาคริสต์ให้เป็นพื้นฐานทฤษฎีการเมืองฯ ทุกๆ อย่างดังที่แล้วๆ มา

โดยยอมรับถึงความเท่าเทียมของมวลมนุษย์ และยืนยันว่าทุกๆ คนไม่แตกต่างกันตามธรรมชาติ แต่การปฏิเสธหลักธรรมคำสอนของเขาต่อศาสนาคริสต์ ยังจำกัดจำเขี่ยครึ่งๆ กลางๆ เพราะยังเชื่อมั่นว่ามนุษย์ตามธรรมชาติ เป็นพวกที่ “ดุร้าย ป่าเถื่อน และต้องตายโหงก่อนเวลาอันควร” (nasty, brutish, and short live) เสมอๆ

ความกังวลเกี่ยวกับการตายก่อนแก่นี้ ผลักดันให้มนุษย์ต้องสร้าง รัฐ (State) และยอมสละสิทธิพื้นฐานในความเป็นมนุษย์ ให้เกิดมี “องค์อธิปัตย์” (Sovereign) เพื่อมาคุ้มครองชีวิตและทรัพย์สินของตนเอง ซึ่งคำๆ นี้ในสมัยนั้นหมายถึงองค์พระมหากษัตริย์เพียงประการเดียว

ในการปฏิบัติภารกิจของ “องค์อธิปัตย์” ให้เป็นตามเป้าประสงค์ พระมหากษัตริย์จึงมีฐานะยิ่งใหญ่ “เหนือกฎระเบียบ ข้อบังคับ และกฎหมาย” ทั้งหลายทั้งปวง คือต้องมีอิสระในการทำงานอย่างไร้ขีดจำกัด มิเช่นนั้นผลเสียร้ายแรงจะมากกับพลนิกร ซึ่งได้สละสิทธิของตนให้กับพระองค์ไปในเบื้องต้น

อีกนัยหนึ่งคือเขาสันนิษฐานระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เห็นว่าสถาบันกษัตริย์เท่านั้นที่เหมาะสมในการปกครอง เพราะมนุษย์อื่นๆ โดยทั่วไปต่าง “ดูร้ายและป่าเถื่อน” ตามธรรมชาติดังกล่าวแล้ว ซึ่งเป็นการดองย้าคติคิดทางศาสนาคริสต์ ที่ว่ามนุษย์ทุกๆ คนต่างมี “บาปดั้งเดิม” (Original Sin) ติดตัวแต่แรกเกิดนั่นเอง

ปรัชญาการเมืองแบบของ Hobbes นั้น แม้จะไม่ใช่ที่ยอมรับในโลกตะวันตกมานานแล้ว แต่ในกรณีของประเทศไทยจะต่างกันมาก เพราะทายาททางความคิดความเชื่อของเขา โดยเฉพาะในสายของวิชานิติศาสตร์ เช่นนาย John Austin จะทรงอิทธิพลอย่างมหาศาลจนปัจจุบัน

นาย John Austin (c. 1790-1859) คนนี้เคยเป็นผู้บรรยายวิชา “หลักพระธรรมศาสตร์” อยู่ที่มหาวิทยาลัยลอนดอน โดยอายุขัยของการบรรยายของเขาจะอยู่ในช่วงสั้นๆ คือระหว่างปี ค.ศ. 1826-1832 คือเฉพาะแค่เพียง 6 ปีเท่านั้น เพราะหลังจากนี้จะไม่มีความหมายใดๆ ไว้ว่างใจให้เขารับสอนวิชาว่าด้วยกฎหมายอีกเลยชั่วชีวิต

ที่ไม่ได้รับความไว้วางใจให้ทำการสอนสั่ง เพราะเนื้อหาหลักในคำบรรยาย หรือ “คำเล็กเชอร์” ของเขานั้น มันขัดแย้งกับความรู้สึกนึกคิดของชาวตะวันตกร่วมสมัยอย่างสิ้นเชิง เช่นเขามุ่งเน้นบรรยายว่า กฎหมาย (Laws) กับ ความยุติธรรม (Justices) เป็นคนละเรื่องกัน ทั้งนี้เพราะกฎหมายจะยุติธรรม หรือไม่ยุติธรรมก็ย่อมได้

ที่เป็นเช่นนี้เพราะ กฎหมายเป็นข้อกำหนดขององค์อธิปัตย์ (Sovereign) ซึ่งหมายถึงพระมหากษัตริย์แต่ละพระองค์ไป ส่วนความ “ยุติธรรม” เป็นคตินิยามของสังคม ซึ่งตามปกติจะใช้คดีผิดชอบชั่วดีทางศาสนาเป็นเกณฑ์ ทำให้ทั้ง 2 สิ่งนี้เป็นคนละอย่างกัน ซึ่งอาจตรงกันหรือขัดแย้งกันได้เสมอ

เมื่อ “พระบิดาของกฎหมายไทย” คือ กรมหลวงราชบุรีดิเรกฤทธิ์ เสด็จไปศึกษากฎหมายยังประเทศอังกฤษ เป็นช่วงที่นาย John Austin เสียชีวิตไปแล้ว แต่ด้วยเหตุพิสดารประการหนึ่ง เนื้อหาการบรรยายสมัยเมื่อ 30 กว่าปีก่อนของเขา จะได้รับการตีพิมพ์เพื่อการตีพิมพ์ใน ค.ศ. 1865 เป็นครั้งแรก

เกิดเป็นตำรากฎหมายชื่อ Lectures on Jurisprudence ที่ได้รับความนิยมแพร่หลายอยู่ระยะหนึ่ง โดยจะตีพิมพ์ต่อเนื่องถึง ค.ศ. 1911 รวม 5 ครั้งด้วยกัน แล้วจะกลายเป็นเรื่องตก

สมัย ไม่ได้ได้รับความสนใจอีกเลย แต่ตำราเล่มนี้กลับกลายเป็น “พระธรรมศาสตร์สมัยใหม่” ของนักกฎหมายไทย นับจากสมัยนั้นถึงปัจจุบันไม่เสื่อมคลาย

เพราะเมื่อกรมหลวงราชบุรีฯ ได้วางรากฐานกฎหมายไทยใหม่ ให้เป็นไปตามสากลนิยม พระองค์ทรงน้อมนำเอาหลักนิติปรัชญาของ John Austin คนนี้มาเป็น “เกณฑ์คุณค่าและฐานความคิด” ของนักนิติศาสตร์ไทย ตำราหลักของพระองค์ท่านคือ “เล็กเซอร์กฎหมาย” จึงเป็นการลอกจากของ John Austin มาทั้งกระบิ

รายละเอียดของเรื่องนี้มียืดยาว และเกี่ยวข้องกับประเด็น “สิทธิมนุษยชน” โดยอ้อมเท่านั้น จึงขอยกยอดไปกล่าวในที่อื่นแทน และจะสรุปย่อๆ ในที่นี้ว่า ถ้าเรายกย่องให้ “พระองค์ระพีฯ” เป็น “บิดาของกฎหมายไทย” อย่างที่ผ่านๆ มา

เราก็ควรถือนาย John Austin เป็น “ปู่” และต้องให้ Thomas Hobbes เป็น “ปู่ทวด” ไปด้วย!

เพราะการยอมรับนับถือกันแบบนี้ เป็นจารีตประเพณีของการศึกษาแบบไทยเดิม คือผู้มีฐานะเป็นลูกศิษย์ทุกๆ คนต้องไม่ “ลั่นล้างครูบาอาจารย์” ของตน เพราะถือว่าครูเทียบเท่ากับ ผู้ให้กำเนิด หรือเป็น “บุพการีทางวิชาการ” ของเรา จึงต้องกตัญญูรู้คุณเพียงสถานเดียว จะคัดค้านต่อต้านไม่ได้เป็นอันขาด

ยิ่งในสายนิติศาสตร์ไทยแล้ว จะมีหลักกฎหมายบังคับไว้เลย คือห้ามการให้ร้ายฟ้องร้องต่อบุพการี มิเช่นนั้นจะเข้าข่าย “คดีอุทลุม” อันจะส่งผลเสียต่อตัวใจทักเอง ทำให้ไม่มีนักนิติศาสตร์ไทยคนไหนๆ จะอาจหาญโต้แย้งคำสอนจาก “เล็กเซอร์กฎหมาย” ของ “พระบิดาฯ” แม้แต่กรณีเดียว

อย่างมากที่สุดเท่าที่พบ จะเป็นการบ่นไปเล็กๆ น้อยๆ แล้วก็จบไปแค่นั้นเอง ทั้งๆ ที่ระดับการศึกษาของพระองค์ท่านอยู่แค่ปริญญาตรีและเนติบัณฑิต คือมีความรู้ในกฎหมายที่เป็นๆ กันอยู่ในสมัยนั้น ยังห่างไกลจากระดับของนิติปรัชญา คือการจะพัฒนากฎหมายอย่างไรต่อไปในอนาคตอีกมากมายนัก

ทำให้โดย “เกณฑ์คุณค่าและฐานความคิด” แล้ว กฎหมายไทยซึ่งดูล้ำสมัยจะพัฒนารุดหน้าตลอดเวลา แต่ในความเป็นจริง กลับเป็นสิ่งที่ “ถูกต้อง” ให้อยู่หนึ่งในขวดโหลแห่งนิติประเพณี คำสั่งสอนจากพระองค์ระพีฯ ผู้เป็นพระบิดาฯ ถือนาย John Austin และ Thomas Hobbes จึงคงความขลังอยู่เหมือนเมื่อ 300 กว่าปีก่อน

ทั้งๆ ที่เมืองไทยโดยรวม ได้ยกเลิกระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาเกือบ 70 ปีแล้วก็ตาม

ในโลกตะวันตกเขาไม่มีจารีตการศึกษาแบบนี้ ความเจริญก้าวหน้าทางวิชาการของเขาเกิดจากการตรวจสอบปรับปรุงแนวคิดคำสอนเดิมๆ หากใครเห็นว่าคำสอนของครูบาอาจารย์ผิดพลาด เหล่าศิษย์จะได้แย้งจะโค่นล้มคำสอนเก่าไปเลย โดยถือเป็นความสำเร็จในชีวิตอาจารย์ ที่สามารถผลิตศิษย์ที่เก่งกล้าขึ้นมาได้

ลูกศิษย์ทางความคิดคนสำคัญที่สุดของ Thomas Hobbes ไม่ใช่ John Austin ที่ชาวนิติศาสตร์ไทยเคารพยกย่อง แต่จะเป็นอีก John หนึ่ง คือ John Locke ผู้วางรากฐานให้กับระบอบประชาธิปไตยสมัยใหม่ ซึ่งโดยพื้นฐานแล้ว Locke ยอมรับเรื่อง “กฎหมายชาติ” ในความเท่าเทียมของมวลมนุษย์ คล้ายๆ กับของ Hobbes เช่นกัน

แต่สาระแก่นสารระหว่างแนวคิดของ Locke กับของ Hobbes นั้นผิดแผกแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง โดยที่ Hobbes จะเห็นว่าเมื่อมนุษย์ร่วมกันสร้าง “รัฐ” (State) ขึ้นมา มนุษย์จำต้องเสียละสิทธิพื้นฐานในความเป็นมนุษย์ดั้งเดิมของตนไป เพื่อการสร้าง “องค์อธิปัตย์” (Sovereign) ผู้มีอำนาจสิทธิขาดดังกล่าวแล้ว

ส่วน Locke ซึ่งแม้จะเห็นว่ากับความจำเป็นที่ต้องมีรัฐ และต้องมีองค์อธิปัตย์ทำนองเดียวกันกับของ Hobbes สิ่งที่เขายอมรับไม่ได้คือ “อำนาจสิทธิขาด” ของกษัตริย์ และระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์

เพราะเขาเชื่อว่าความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครอง (The Ruler) กับผู้อยู่ใต้ปกครอง (The Ruled) นั้น ไม่อาจดำรงอยู่อย่างเอกเทศจาก “กฎหมายชาติ” อื่นๆ คือเมื่อความสัมพันธ์ทั้งหลายทั้งมวลตามธรรมชาติเป็น “ความสัมพันธ์เชิงเงื่อนไข” (Conditional Relations) ในกรณีนี้ก็ไมอาจถือเป็นข้อยกเว้นด้วยเช่นกัน

เงื่อนไขในความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับผู้อยู่ใต้การปกครองนี้ เขาเจาะจงไปเลยว่าต้องอยู่ในระบบ “พันธสัญญา” (Contractual Relations) อย่างไม่เป็นลายลักษณ์อักษร และทั้ง 2 ฝ่ายต้องปฏิบัติตาม หากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งล่วงละเมิด จะมีความผิดและต้องถูกลงโทษเสมอหน้ากันหมด

John Locke อธิบายทัศนะของเขาไว้ในหนังสือ 2 เล่ม คือ *Essay Concerning Human Understanding* กับ *Two Treatises on Civil Government* โดยตีพิมพ์ร่วมกันในปี ค.ศ. 1690 และหนังสือทั้ง 2 เล่มนี้จะกลายเป็น “มหากาพย์แห่งประชาธิปไตย” (*Epics of Democracy*) จากบัดนั้นจนบัดนี้

ประเด็นคือ สำหรับชาวตะวันตกแล้ว ข้อคิดข้อเขียนของนาย John Locke คนนี้ ได้หักล้างความชอบธรรมของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ไปโดยตรง และทำลายทฤษฎีเกี่ยวกับ “องค์อธิปัตย์” ของ Thomas Hobbes ไปโดยอ้อมด้วย จึงเกิดคติ “สิทธิมนุษยชนตามธรรมชาติ” ทั่วๆ ไปมาจนทุกวันนี้

ทั้งหมดที่ได้เท่าความยืดยาวร่วม 2-3 หน้ากระดาษ เป็นเรื่องเก่าเล่ามาซ้ำซากนับ “100 เล่มเกวียน” หรือกว่านั้น เพราะมีปรากฏในตำราวิชารัฐศาสตร์ทุกๆ เล่ม แต่จะมีปัญหาร้ายแรงสุดยอดประการหนึ่ง ซึ่งถูกละเลยไม่มีคำตอบเสมอมา

คือเมื่อต่างคนก็ต่างความคิดความเชื่อ Thomas Hobbes คิดและเชื่ออย่างหนึ่ง โดยยึดมั่นในสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นระบอบที่ดีงาม ตรงข้ามกับของ John Locke ที่เห็นว่าประชาธิปไตยมีความเหมาะสมกว่า ซึ่งใครใคร่คิดอย่างไร ย่อมเป็นสิทธิที่จะคิดกันเองอยู่แล้ว

ปริศนาอยู่ที่ว่า แล้วทำไมความเชื่อของ John Locke ในเรื่องประชาธิปไตย จึงสามารถ โคนล้มสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของ Thomas Hobbes โดยมี “คำประกาศอิสรภาพ” (Declaration of Independence) ของอเมริกัน ในวันที่ “ID’ 4” ของ ค.ศ. 1776 มายืนยัน และได้ กลายเป็นอุดมคติสูงสุดทางการเมืองสำหรับชาวโลกอื่นๆ ทั้งหมด?

การทำความเข้าใจในปมปริศนาระหว่าง “Locke vs. Hobbes” ดังกล่าว ยังสัมพันธ์กับ ความเข้าใจต่อปัญหาอื่นๆ อีกมาก เช่นปัญหาในทัศนะเรื่อง “สิทธิมนุษยชน” ระหว่างตะวันตก ออกกับตะวันตก รวมถึงสาเหตุของความล้มหลังตกงานของนักนิติศาสตร์ไทย และโดยเฉพาะ คือกรรมวิธีตัดสินความถูก/ผิดทางวิชาการอีกด้วย!

เพราะทำนองเดียวกับ Locke และ Hobbes นั้น มีความเชื่อที่ผิดกันชนิดฟ้ากับดิน ชาว ตะวันตกส่วนรวม กับชาวตะวันออกเช่นไทยเรา ต่างมี “เกณฑ์คุณค่าและฐานความคิด” เกี่ยวกับความยุติธรรม และสิทธิหน้าที่ ซึ่งผิดแผกแตกต่างเป็นตรงกันข้าม หรือ “กลับตาลปัตร” ชนิดจากหน้ามือเป็นหลังมือโดยแท้

เรื่องนี้ไม่ใช่การ “ตีความ” ตามการนึกคิดเอาเอง แต่มีหลักฐานข้อมูลพิสูจน์ชัดเจนนัก แน่น โดยต้องย้อนกลับไปถึงการกำเนิดของ “พระธรรมศาสตร์” เป็นจุดตั้งต้น เพราะคัมภีร์สูงสุดของกฎหมายไทยเดิมนับนี้ มีบ่อเกิดจากข้อพิพาทระหว่างเจ้าของสวนแดง 2 คนสำคัญ

ตำนานดั้งเดิมมีอยู่ว่า ชาวสวนแดง 2 นายทำสวนอยู่ติดๆ กัน จึงพูนดินขึ้นเป็นแนวกัน เขตระหว่างกันและกัน แต่เมื่อเถาแดงมันเจริญงอกงาม กลับทอดยอดเลื้อยข้ามเขตแนวกันทั่วไปหมด พอแดงตกดอกออกผลจึงเกิดเป็นปัญหา ไม่รู้ผลแดงควรเป็นของชาวสวนคนใด กลายเป็นคดีความให้ต้องพิพากษา

ในเบื้องต้นของความขัดแย้ง กษัตริย์ได้ส่งฤๅษีชื่อ มโนสาระ ไปพิจารณาคดี ฤๅษีคนนี้ได้ สวนเสร็จสรรพแล้วพิพากษาว่า ผลแดงอยู่ในเขตแนวกันคันดินของฝ่ายใด ให้เจ้าของที่ดินมี กรรมสิทธิ์เหนือผลแดงทั้งหมด แต่ชาวสวนทั้ง 2 ฝ่ายคัดค้านไม่เห็นด้วย โดยเห็นว่าคำตัดสินดังกล่าว “ไม่เป็นธรรม” เหมือนๆ กันทั้ง 2 ฝ่าย

กษัตริย์จึงต้องส่งฤๅษีอีกคนหนึ่งชื่อ ปรีเสนาะ ไปวินิจฉัยและพิพากษาคดีแทน พระฤๅษี ใหม่คนนี้จะพลิกคำพิพากษาเดิม ให้หนุ่มสวนแดงคู่กรณีจัดการรื้อเถาจากรากเหง้าไปสู่ยอดเถา ผลแดงเป็นของรากเหง้าเหล่านั่น ให้กรรมสิทธิ์เหนือผลแดงนั้นๆ เป็นของแหล่งเริ่มเดิมที ของผู้เป็นต้นกำเนิดด้วย

ด้วยวิธีการพิพากษาแบบนี้ หนุ่มสวนแดงทั้ง 2 ฝ่ายต่างโมทนาสาธุว่าเป็นธรรมต่อทุกๆ ฝ่าย คดีความนี้จึงควรยุติลงไปได้แล้ว แต่ผู้ทำการพิพากษาเบื้องต้นคือมโนสาระ กลับรู้สึกผิด เห็นว่าตนเองมีความบกพร่องเสียหายร้ายแรงอยู่ จึงเนรเทศตนเองด้วยการเหาะหนีลี้ภัยไปยัง กำแพงจักรวาล

คำว่า “กำแพงจักรวาล” นี้ ในสมัยดั้งเดิมเทียบเคียงได้กับคำว่า “สุดหล้าฟ้าเขียว” ไม่มีผิด คือไกลแสนไกลนั่นเอง แต่พอมโนสาระเหาะไปถึงกำแพงจักรวาล กลับ “ค้นพบ”

(Discovered) ว่าตัวกำแพงมีอักษรจารึกอยู่ เนื้อหาของคำจารึกคือ “พระธรรมศาสตร์” นั่นเอง จึงทำการคัดลอก และเอาเผยแพร่ในเวลาต่อๆ มา

ระบบกฎหมายไทยดั้งเดิมทุกๆ มาตราต่างอาศัย “เกณฑ์คุณค่าและฐานความคิด” จากตำราพระธรรมศาสตร์นี้ทั้งสิ้น ซึ่งสามารถชี้ชัดในขั้นนี้ได้เลยว่า ความเชื่อเกี่ยวกับ “สิทธิและความยุติธรรม” ของไทยดั้งเดิมเองเป็นสิ่งที่จำต้อง “ค้นให้พบ” จากธรรมชาติ ไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์จะไป “สร้างขึ้นมา” (Created) กันเอาเอง

อีกนัยหนึ่งคือมันเป็นเรื่องของ “กฎธรรมชาติ” โดยแท้ เพราะมันมีอยู่ของมันเองอยู่แล้ว โดยที่เราไม่อาจไปล่วงละเมิดหลักเกณฑ์พวกนี้ด้วย คติความเชื่อแบบนี้ นักนิติศาสตร์ฝรั่งเรียกว่าสำนัก “กฎหมายธรรมชาติ” อันเป็น 1 ใน 3 สำนักสูงสุดของหลักนิติปรัชญาตะวันตก

ส่วนอีก 2 สำนักที่เหลือ คือสำนัก “กฎหมายจารีตประเพณี” ซึ่งเกิดจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ และให้ความสำคัญกับขนบธรรมเนียม และคตินิยมนิยม ที่จะต่างๆ กันไปแล้วแต่ชุมชน กับสำนัก “กฎหมายลายลักษณ์อักษร” ที่เห็นว่ามันเป็น “คำสั่ง” ขององค์อธิปัตย์ หรือสิ่งที่ต้องปฏิบัติตาม มิเช่นนั้นจะถูกลงโทษ

กรมหลวงราชบุรีฯ ที่ถือว่าเป็น “พระบิดา” ของชาวนิติศาสตร์ไทย ได้เลือกเอาเฉพาะสำนักสุดท้ายคือ “กฎหมายลายลักษณ์อักษร” (Statutory Laws) มาเป็นบรรทัดฐาน ซึ่งบังคับให้ความถูกต้องทางนิติศาสตร์ทั้งหมดกลายเป็นเรื่องของการ “พิสูจน์อักษร” ตามตัวบทและมาตราตลอดมา

ใครจะมีความเห็นที่แปลกแยกไปจากนี้ได้ยาก เพราะศิษย์ตยาตศิษย์ของพระองค์ท่านนั้นได้เข้ายึดครองพื้นที่ของขบวนการตุลาการไทยไว้ทั้งหมดแล้ว ทำให้เหล่าผู้พิพากษาของเราจากศาลชั้นต้นถึงศาลฎีกาจะพิจารณาความทั้งหมดบนพื้นฐานของการ “พิสูจน์อักษร” ของตัวบทและมาตราของกฎหมายเสมอ

ความยึดมั่นของตุลาการไทยต่อกฎหมายลายลักษณ์อักษร จะสนิทแนบอย่างสุดจะบรรยาย ขนาดท่าน เอ. แลงการ์ด ผู้เป็น “สมาชิกพิเศษแห่งเนติบัณฑิตยสภา” ไทย และเคยสอนกฎหมาย (เอกชน) ที่ธรรมศาสตร์นับสิบๆ ปี จะพยายามเบี่ยงเบนให้พวกเขาให้เห็นเป็นอย่างอื่นบ้าง ยังล้มเหลวอย่างสิ้นเชิง

เมื่อกฎหมายของสังคมหนึ่งๆ เป็นภาพสะท้อนของความรู้สึกนึกคิดด้านผิดชอบชั่วดีของความยุติธรรมหรืออยุติธรรม ตลอดถึงปัญหาด้านสิทธิ/หน้าที่ของประชาชน และอำนาจรัฐในการบริหารจัดการ โดยทั้งหมดนี้เกี่ยวข้องพัวพันกันอย่างยุ่งเหยิง แต่จะเชื่อมโยงทั่วถึงกันหมดด้วย

ทำนองเดียวกับเรื่อง “เถาแดง” จากตำนานของพระธรรมศาสตร์ ที่มันได้ทอดยอดออกไปทุกทิศทุกทางจนจับต้นชนปลายไม่ถูก เป็นอุทาหรณ์ว่าถ้าเราจะศึกษาเรื่องสิทธิมนุษยชนไทยดั้งเดิม เราจำต้อง “รื้อเถาแดง” ระหว่างสวนของไทย กับของฝรั่งออกจากกัน ให้คืนกลับสู่ “รากเหง้า” เพื่อความชัดเจนก่อนเป็นปฐม

ตำนานหลักนิติธรรมฝรั่ง (ก่อนระบบ “เกณฑ์คุณค่าและฐานความคิด”)

ก. สำนักกฎหมายธรรมชาติ (ius naturalis)

ในระหว่างทั้ง 3 สำนักหลักของนิติปรัชญาฝรั่งดังกล่าว เมื่อมาจัดลำดับพัฒนาการก่อน/หลังระหว่างกันแล้ว สำนักกฎหมายธรรมชาติมีวิวัฒนาการที่เด่นชัดมากที่สุด โดยชาวอียิปต์และชาวกรีกโบราณจะยึดถือเรื่องนี้มากที่สุด จนมีการศึกษาค้นคว้าในแง่มุมนี้อย่างลึกซึ้งยิ่งนัก

โดยสรุปย่อๆ คือ จากการศึกษาค้นคว้าของพวกเขาใน สรรพสิ่งในสากลจักรวาลทั้งหลายทั้งมวล หาได้อยู่ใต้กฎธรรมชาติอย่างหนึ่งอย่างใดไม่ เพราะสากลจักรวาลเองได้ถูกจำแนกแยกแยะออกเป็น 2 เขต 2 พื้นที่กันมาแต่แรกเริ่ม ทำให้แต่ละส่วนแต่ละพื้นที่ดังกล่าวต่างมีกฎระเบียบข้อบังคับเฉพาะตนตามไปด้วย

พื้นที่ส่วนแรกหรือเขตที่ 1 นั้น ได้แก่พื้นที่ของจักรวาลในส่วนที่ “สูงเหนือดวงจันทร์” ขึ้นไป ซึ่งพวกเขาถือเป็นส่วนพื้นที่ของ “Lunar Sphere” หรือ “สวรรค์” ของกรีกโบราณ เพราะทุกสิ่งทุกอย่างที่เกิดขึ้นในอาณาบริเวณนี้ มักเที่ยงแท้ถาวรสม่ำเสมอ เคยเกิด เคยเป็น-อยู่-และคืออย่างไร จะเป็นเช่นนั้นๆ ต่อไปไม่รู้จบ

พื้นที่ส่วนหลังจะอยู่ในเขตแนวโคจร “ใต้ดวงจันทร์” ถึงพื้นโลก ชาวกรีกถือว่าบริเวณนี้อยู่ในย่านของ “Sub Lunar Sphere” ซึ่งเต็มไปด้วยความแปรปรวน หาคความเที่ยงแท้ใดๆ ไม่ได้เลย เพราะเดี๋ยวฝนตก แผ่นดินไหว น้ำท่วม แต่อีกเดี๋ยวก็จะฝนแล้ง แผ่นดินแห้งแตก ระเบิด เกิดเป็นไฟไหม้ทุกหย่อมหญ้า

ถ้าใช้คำศัพท์ของพุทธศาสนา คติของปรัชญาสำนัก “กฎหมายธรรมชาติ” จะเข้าใจได้ง่ายมาก คือความเชื่อว่าพื้นที่เหนือดวงจันทร์ (Lunar Sphere) ขึ้นไปเป็นเขต “โลกุตระ” (โลก+อุตร=เหนือโลก) ซึ่งจริงแท้แน่นอน ตรงข้ามกับส่วนที่ต่ำได้ลงมาก็คือ “โลกียะ” ที่ “นานาในโลกล้วนไม่แน่นอน” หรือเป็นอนิจจังนั่นเอง

ตามความเชื่อของชาวพุทธ กฎเกณฑ์หรือ “ธรรมะ” ระหว่าง 2 อาณาเขตดังกล่าวย่อมต่างกันไปด้วย โดยจะเรียกกฎระเบียบในส่วนที่ “เหนือโลก” ว่าเป็น “โลกุตระธรรม” แล้วมาเรียกระเบียบ “ในโลก” ของเราว่า “โลกียธรรม” ดังที่ทราบๆ กันอยู่

สำนักกฎหมายธรรมชาติของตะวันตกโบราณเอง จะยึดถือคติคิดที่ใกล้เคียงกันนี้มาก โดยยอมรับว่า “ธรรมะ” หรือกฎระเบียบในแต่ละเขต (คือ 1. เหนือโลก กับ 2. ในโลก) ต่างมีความละเอียดอ่อนลึกซึ้งในตนเองอยู่ จึงมักแยกการศึกษาของพวกเขาออกเป็น 2 หมวดหลักตามไปด้วย

ในหมวดแรกที่เกี่ยวข้องกับ “โลกุตระธรรม” หรือ Lunar Sphere นั้นเขาจัดให้อยู่ในหมวด **Metaphysics** ซึ่งในภาษาไทยมาแปลเป็น “อภิปรัชญา” จนสับสนวุ่นวายไปหมด และมาแปลกันอย่างนี้ด้วยเหตุผลประการเดียว คือมีปราชญ์อย่าง **Plato** เข้ามามีบทบาทสำคัญด้วยคนหนึ่งเท่านั้นเอง

ส่วนในหมวดหลังคือ “โลกียธรรม” หรือ Sub Lunar Sphere จะจัดอยู่ในวิทยาการด้าน “กายภาพ” หรือ **Physics** ซึ่งเป็นความรู้ทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับโลกนี้ จากเศรษฐกิจ สังคม การเมือง การปกครอง ฯลฯ มีเจ้าสำนักคือ **Aristotle** เป็นผู้สังเคราะห์ความรู้ทั้งหมดด้วยหลักที่เรียกว่า “ตรรกะวิทยา” (Logic) เป็นเกณฑ์

ความต่างสำคัญที่สุดของสำนักกฎหมายธรรมชาติ ระหว่างฝ่ายโลกตะวันตกกับโลกตะวันออกในปัจจุบัน คือทางตะวันออก รวมทั้งไทยเราด้วยจะถือว่ากติกาแบบ “**โลกุตระธรรม**” เป็นเรื่อง “**พ้นโลก**” หรือเป็นแค่ “**อุดมคติ**” ที่ไม่มีอยู่จริงในชีวิตประจำวัน และจะพบเจอมันได้ใน “**ภพหน้า**” เท่านั้นเอง

คือแบ่งแยกระหว่าง “**โลกียธรรม**” กับ “**โลกุตระธรรม**” ออกจากกันอย่างเด็ดขาด แต่ทางตะวันตกนับจากกรีกโบราณ กลับไม่ยอมรับการแบ่งแยกนี้ และพยายามหาทางจะเชื่อมประสานระหว่างโลกทั้ง 2 ดังกล่าว และประสบความสำเร็จในระดับหนึ่ง โดยค้นพบว่า “**ก้าวใจ**” นั้นอยู่ในหลัก “**เลขคณิต**” ธรรมดาๆ นี่เอง

สภาวะแห่งการเกิด แก่ เจ็บ ตาย อันอนิจจังของพุทธศาสนา (อย่างที่ชาวตะวันออกเชื่อถือ) หรือการกำเนิด เจริญงอกงาม และเสื่อมสลายตามกาลเวลา อันเป็นภาวะปกติธรรมดาที่ตะวันตกยึดมั่นมาแต่เดิมนั้น ต่างถือเป็น “**สังขธรรมสากล**” ไม่แบ่งแยกว่าฝรั่งหรือไทย แต่ฝรั่งเขาก้าวไกลในเรื่องนี้กว่าเราไปกว่า 1 ช่วงตัว

เพราะพวกเขาได้ยอมรับร่วมกันประการหนึ่งมาแต่โบราณ คือ “**อัตราการเจริญเติบโต**” ของสรรพสิ่ง จากตัวมนุษย์ ถึงสิ่งมีชีวิต และอื่นๆ ทุกอย่างทั้งหมดจะมี “**สัดส่วน**” ที่แท้จริงแน่นอนเสมอ คือจะดำรงอยู่อย่างเป็น “**อมตะ**” ในโลกนี้ ไม่ต่างจาก “**โลกุตระธรรม**” แม้แต่น้อย

อัตราหรือสัดส่วนของการเจริญเติบโตงอกงามนี้ จะเรียกขานทางคณิตศาสตร์โบราณว่า “**เลขทองคำ**” (Golden Ratio) หรือในสำนวนปัจจุบันว่า “**รหัสไฟโบนาชี**” (Fibonacci's Number) ซึ่งจะมีค่าทางการคำนวณเท่ากับ 1.168.... โดยเฉลี่ย เพราะสรรพสิ่งในส่วนที่เป็น “**โลกียะ**” ของเราจะต้องอยู่ใต้กติกาการขยายตัวนี้เสมอ

ทำให้การคำนวณส่วนสัดระหว่างความสูงและความกว้างของทุกสิ่งทุกอย่าง จากร่างกายของมนุษย์ซึ่งถือว่า “**สมบูรณ์แบบ**” (Perfection) ถึงงานสถาปัตยกรรมของมนุษย์อื่นๆ จากปิรามิดถึงมหาวิหาร (Cathedrals) อีกสารพัน สามารถตรวจสอบได้เลยว่าต้องอยู่ใต้ “**กฎทองคำ**” นี้อย่างแน่นอน

อัตราการเจริญเติบโตตาม “**สูตรทองคำ**” ดังกล่าว ในสมัยหลังๆ อย่างกรณีของ **Thomas Malthus** เขามาคำนวณการเพิ่มขยายปริมาณประชากรโลก แล้วเรียกมันว่าการเพิ่มขยายแบบ “**เลขาคณิต**” (Geometrical) และไปแปลผิดๆ ว่าเป็น “**เท่าทวีคูณ**” หรือคูณด้วย 2 เพื่อหาค่าอัตราการเพิ่มประชากรโลก!