



## รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “เมตตากรุณา – ความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก”  
(เศรษฐกิจแห่งการให้กับความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก)

โดย รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์

## รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “เมตตาธรรม – ความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก”  
(เศรษฐกิจธรรมแห่งการให้กับความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก)

ผู้วิจัย

รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์

ชุดโครงการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)  
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

รหัสโครงการ: RDG48H0009  
ชื่อโครงการ: เมตตาทธรรม - ความเป็นธรรมใน *เวสสันดรชาดก*  
ชื่อนักวิจัย: รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์  
ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
E-mail Address: Suwanna.Sat@chula.ac.th  
ระยะเวลาโครงการ: 1 กุมภาพันธ์ 2548 – 31 มกราคม 2549

การศึกษาเรื่องความเป็นธรรมใน *เวสสันดรชาดก* เริ่มจากการวิเคราะห์การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรในฐานะเศรษฐีธรรมแห่งการให้

ผลการวิจัยแสดงให้เห็นว่าการถกเถียงเรื่องความเป็นธรรมทางศีลธรรม (moral justice) ใน *เวสสันดรชาดก* ขึ้นอยู่กับการใช้กรอบการวิเคราะห์ที่ทอดยาวออกไปมากน้อยเพียงใด หากกำหนดกรอบการวิเคราะห์ไว้เฉพาะเหตุการณ์และเวลาที่เกิดขึ้นในตัวบท การให้ทานของพระเวสสันดรหรือการบริจาคบุตร-ภริยานั้น ถือว่าเป็นกิจกรรมที่บำเพ็ญเพื่อ **แลก**เอาพระโพธิญาณในอนาคต ซึ่งหมายความว่า การบำเพ็ญทานบารมียังอยู่ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน (Logic of exchange) การวิเคราะห์ในกรอบนี้ทำให้พิจารณาได้ว่า ไม่มี “ความเป็นธรรมทางศีลธรรม” ใน *เวสสันดรชาดก* ทั้งนี้เพราะการให้ทานเป็นการ “แลกเปลี่ยน” แบบหนึ่ง เพื่อเป้าหมายของพระเวสสันดรเอง ทั้งนี้เป็นการ “ใช้” ความทุกข์ของครอบครัวเป็นเครื่องแลกเปลี่ยนสำหรับวัตถุประสงค์ในอนาคตของพระเวสสันดร

อย่างไรก็ตาม หากกำหนดกรอบการวิเคราะห์ที่ทอดยาวออกไปถึงพระชาติต่อไปที่พระเวสสันดรประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะและบรรลุโพธิญาณตามปณิธานได้สำเร็จ ความหมายของการบริจาคบุตร-ภริยา ถือว่าอยู่ในตรรกะแห่งการให้ทาน (Logic of giving) เพราะเป็นเงื่อนไขจำเป็นต่อการบรรลุโพธิญาณ อันจะทำให้การบริจาคของพระเวสสันดรมิได้อยู่ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน การวิเคราะห์ในกรอบนี้ อาจกล่าวได้ว่ามีความเป็นธรรมทางศีลธรรมในแง่ที่ว่า การบรรลุโพธิญาณของพระพุทธองค์เป็นการชี้แนวทางให้มนุษย์ทั้งมวลได้ปฏิบัติตนเพื่อการพ้นทุกข์ ในแง่นี้ ความทุกข์ยากของครอบครัวพระเวสสันดรจะมีความหมายใหม่ในเงื่อนไขอีกชุดหนึ่ง

คำสำคัญ: เมตตาทธรรม, ความยุติธรรม, ความเป็นธรรม, ชาดก, เวสสันดร, พุทธจริยศาสตร์, การให้ทาน, เศรษฐศาสตร์แห่งของขวัญ, เศรษฐีธรรมแห่งการให้

**Project Code:** RDG48H0009  
**Project Title:** Compassion and Justice in *Vessantara Jataka Tale*  
**Researcher:** Assoc. Prof. Suwanna Satha-Anand, Ph.D.  
Department of Philosophy, Faculty of Arts,  
Chulalongkorn University  
**E-mail Address:** Suwanna.Sat@chula.ac.th  
**Project Duration:** 1 February 2005 – 31 January 2006

This study of the question of justice in *Vessantara Jataka Tale* is based on an analysis of the great giving of Vessantara as indicating an “economy of giving.”

This study illustrates that the discussion of moral justice in *Vessantara Jataka Tale* depends on the conceptual framework adopted. A framework which focuses the analysis only within the time frame and events *in* the story would indicate that Vessantara’s giving is actually a form of exchange, ie., a giving in exchange for future enlightenment. This means that there is no “moral justice” in the story as “giving” is merely a form of exchange for Vessantara’s own spiritual purpose. It raises great concern regarding the use of his family’s sufferings as a pledge for his own purpose.

However, if the adopted conceptual framework focuses on the time frame *beyond* the story, ie., covering the next birth as Prince Siddhatta, then Vessantara’s giving of his wife and children would indicate a logic of giving, as this sacrifice is a necessary pre-requisite for enlightenment. Within this latter framework, some form of moral justice could be constructed as the ultimate aim of the Buddha’s enlightenment is for the cessation of suffering of all peoples. The suffering of Vessantara’s family would be recast within a different condition and therefore given a different meaning.

**Keyword:** Compassion, Justice, Jataka Tale, Vessantara Jataka, Buddhist Ethics,  
Charity, Economy of the gift, Economy of giving

## สารบัญ

|                                                                    | หน้า |
|--------------------------------------------------------------------|------|
| <b>เวสสันดรชาดก: ความสำคัญและความแพร่หลาย</b>                      | 1    |
| ทานบารมีกับเศรษฐกิจแห่งการแลกเปลี่ยน                               | 15   |
| การกล่าวโทษกับการลงโทษ                                             | 27   |
| เศรษฐกิจแห่งการให้กับปัญหาเรื่องความเป็นธรรมใน <b>เวสสันดรชาดก</b> | 34   |
| บทส่งท้าย                                                          | 45   |
| รายการอ้างอิง                                                      | 49   |

# เศรษฐธรรมแห่งการให้กับความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก

## เวสสันดรชาดก: ความสำคัญและความแพร่หลาย

นักวิชาการวรรณกรรมบาลีศึกษาคนสำคัญอย่างศาสตราจารย์ ริชาร์ด กอมบริค<sup>1</sup> ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความแพร่หลายของ *เวสสันดรชาดก* ไว้ที่น่าสนใจดังนี้

“ความใญ่บุญสุนทานอันไร้อัตราของพระเวสสันดร ผู้ทรงบริจาคทุกสิ่งทุกอย่าง แม้กระทั่งบุตรภรรยา เป็นเรื่องราวที่แพร่หลายที่สุดในโลกพุทธศาสนา เรื่องราวนี้เป็นที่เล่าขานสืบทอดกันมาในภาษาพุทธศาสนาทุกภาษา ในวรรณคดีชั้นสูง ในบทกลอนชาวบ้าน มีการนำเสนอเรื่องราวนี้ในศิลปะของดินแดนพุทธศาสนาทุกแห่งหน เรื่องราวของพระเวสสันดรเป็นแก่นแกนของบทเทศน์ นาฏกรรม การร่ายรำ และพิธีกรรมจำนวนมากมายับไม่ถ้วน ในดินแดนพุทธศาสนาอย่างศรีลังกาและดินแดนในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เด็กๆ ยังร่ำเรียนเรื่องราวของพระเวสสันดรกันทุกคน แม้ชีวประวัติของพระพุทธองค์เองก็ยังไม่เป็นที่รู้จักกันดีเท่านี้”<sup>2</sup>

ข้อสังเกตข้างต้นได้รับการสนับสนุนยืนยันจากนักวิชาการทางพุทธศาสนาทั้งชาวไทยและต่างประเทศ ผู้ต่างเห็นพ้องกันว่าเรื่องราวของพระโพธิสัตว์เวสสันดรเป็นเรื่องราวทางพุทธศาสนาที่แพร่หลายที่สุดในสังคมไทย<sup>3</sup> การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรซึ่งเป็นพระชาติสุดท้ายก่อนจะประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ เป็นที่รับรู้อย่างกว้างขวางผ่านประเพณีเทศน์มหาชาติและในภาพจิตรกรรมตามผนังโบสถ์วิหารทั่วประเทศ หลักฐานประจักษ์ประการหนึ่งที่ยืนยันความแพร่หลายของเรื่องพระเวสสันดร ได้แก่ ข้อค้นพบจากงานวิจัยที่เสนอว่าในบรรดาคัมภีร์ไบเบิลที่พบทางภาคเหนือของไทย พบว่าคัมภีร์ไบเบิล 395 ผูก จาก 2,700 ผูก (14%) เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับพระเวสสันดร<sup>3</sup> ในสังคมไทยร่วมสมัย ถึงแม้ประเพณีการเทศน์มหาชาติอาจจะปฏิบัติกันอยู่ในกลุ่มชน

---

<sup>1</sup> Margaret Cone and Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Prince Vessantara* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. xv.

<sup>2</sup> โปรดดูความแพร่หลายของเรื่องเวสสันดรชาดกในบทเทศน์ที่จารึกไว้ในคัมภีร์ไบเบิลที่พบทางเหนือของประเทศไทย ใน Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 497-498. และโปรดดู กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, “ตำนานเทศน์มหาชาติ,” ใน *มหาชาติคำหลวง* (พระนคร: โรงพิมพ์ไทยม 2460).

<sup>3</sup> โปรดดู Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire*, p. 498.

ที่จำกัดกว่าในสังคมไทยยุคชนบจารีต แต่ในสังคมเมืองก็ได้มีการผลิตและเผยแพร่งานในสื่อต่างๆ ที่เกี่ยวกับพระเวสสันดร ไม่ว่าจะเป็นบทละคร นวนิยาย หนังสือภาพ ตำราศิลปะ เป็นจำนวนมากอย่างต่อเนื่อง ล่าสุดก็ได้มีผลงานชุด **เต ช สุ เน ม: ท่องทศชาติผ่านจิตรกรรม** ของอาจารย์อุทอง ประศาสน์วินิจชัย ซึ่งได้รับรางวัลหนังสือดีเด่นจากหลายองค์กรและสถาบัน<sup>4</sup>

ความแพร่หลายของเรื่องพระเวสสันดรในสื่อต่างๆ เหล่านี้ ดำเนินไปในโครงสร้างพุทธวัฒนธรรมไทยที่อาศัยภาษาแห่งพุทธศาสนาเป็นระบบความหมายที่จัดรูป อธิบาย มิติทางศีลธรรม จริยธรรม และสถานภาพทางสังคมของผู้คน แม้กระทั่งความชอบธรรมทางการเมือง มโนทัศน์เรื่องบุญ กรรม วาสนา บารมี เมตตา กรุณา อหิงสา ขันติธรรม ล้วนแต่เป็นชุดความคิด-ปฏิบัติ ที่เปรียบเทียบเครื่องข่ายแห่งความหมายที่กำหนดวิธีให้คุณค่าและแนวปฏิบัติระหว่างกลุ่มคนต่างๆ อย่างต่อเนื่องยาวนานกว่า 7 ร้อยปี นอกเหนือจากคัมภีร์**ไตรภูมิ**แล้ว อาจกล่าวได้ว่า **เวสสันดรชาดก**นี้เองเป็นวรรณกรรมทางพุทธศาสนาที่มีความหมายสำคัญมากที่สุดที่สุดในประวัติศาสตร์ไทย<sup>5</sup>

### ระหว่างสงฆ์กับฆราวาสในพุทธศาสนา

การให้ทานเป็นคุณค่าและคุณธรรมพื้นฐานที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งในพุทธศาสนา นักวิชาการมักจะอธิบายความหมายของ “ทาน” ในแง่ความเอื้ออาทร ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ (generosity) หรือในแง่ใจเป็นกุศล ใจบุญสุนทาน (charity)<sup>6</sup> น่าสังเกตว่า **ทาน** ในความหมายแรก กินความครอบคลุมกว้างขวางกว่าในความหมายหลัง ซึ่งมักจะหมายถึงการช่วยเหลือผู้

<sup>4</sup> อุทอง ประศาสน์วินิจชัย, **เต ช สุ เน ม: ท่องทศชาติผ่านจิตรกรรม** (กรุงเทพฯ: คณะบุคคลน้ำริน, 2545). เป็นหนังสือเล่าเรื่องทศชาติผ่านจิตรกรรมตามผนังโบสถ์วิหารทั่วประเทศ หนังสือชุดนี้ได้รับรางวัลหนังสือดีเด่นจากโครงการ TTF Award ของมูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย พ.ศ.2548 และจาก Seven Eleven Book Award พ.ศ.2547

<sup>5</sup> โปรดดูงานวิจัยที่อธิบายความสำคัญของ**เวสสันดรชาดก**ในบริบทวัฒนธรรมการเมืองไทยใน Patrick Jory, “A History of the Thet Maha Chat and Its Contribution to a Thai Political Culture,” (Doctoral dissertation, Australian National University, 1996). และการวิเคราะห์**เวสสันดรชาดก**ในฐานะวรรณกรรมทางปรัชญาการเมืองใน สมบัติ จันทรวงศ์, “มหาชาติคำหลวง: ความหมายทางการเมือง,” ใน สมบัติ จันทรวงศ์ และชัยอนันต์ สมุทวณิช, **ความคิดทางการเมืองกับสังคมไทย** (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2523), หน้า 106-124.

<sup>6</sup> โปรดสังเกตคำแปลคำว่า “ทาน” ที่ต่างกันใน Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 103-104. และใน Ok-Sun An, *Compassion and Benevolence: A Comparative Study of Early Buddhist and Classical Confucian Ethics* (New York: Peter Lang Publishing Inc., 1998), pp. 84-85.

ด้อยสภาพกว่าหรือผู้กำลังประสบเคราะห์กรรม เช่นการช่วยเหลือผู้ตกทุกข์ได้ยาก จะเข้าข่าย charity หรือ “การกุศล” ส่วนความเอื้ออารีนั้น แสดงความมีใจกว้าง มีน้ำใจเอื้อเฟื้อ ซึ่งอาจเป็น ทำให้พฤติกรรมต่อมิตรสหาย ญาติพี่น้อง หรือต่อมนุษยโดยรวม โดยไม่จำเป็นที่ผู้คนเหล่านั้นต้อง อยู่ในสภาพเคราะห์กรรมแต่อย่างใด

อย่างไรก็ตาม คำว่า “ทาน” ไม่ว่าในแง่ของความมีน้ำใจเอื้ออารีหรือความมีใจกุศล ต่างก็ มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับเมตตา-กรุณาในพุทธศาสนา นักวิชาการบางคนอธิบายว่าทานงอกเงย จากเมตตา-กรุณา<sup>7</sup> บางคนก็อธิบายว่าทานเป็นคุณธรรมแก่นแกนที่แสดงออกถึงความมีเมตตา<sup>8</sup> นอกจากนี้ยังเป็นคุณธรรมที่ทำให้ปฏิบัติคุณธรรมข้ออื่นได้ลึกซึ้งขึ้น อีกทั้งเป็นปัจจัยลดทอนการ ยึดมั่นถือมั่นในอัตตาหรือตัวตนของมนุษย์<sup>9</sup> **ทาน**เป็นคุณธรรมที่ผูกพันเกี่ยวโยงกับเมตตา-กรุณา โดยตรง ทานเป็นส่วนหนึ่งของพรหมวิหาร 4 อันได้แก่ เมตตา (หวังความสุขแก่ชีวิตอื่น) กรุณา (หวังให้ชีวิตอื่นพ้นทุกข์) มุทิตา (ยินดีในความสุขของผู้อื่น) อุเบกขา (จิตใจสงบนิ่ง ไม่หวั่นไหวไปตามกระแสทุกข์สุข แต่มีใช้ความไม่ยินดียินร้าย)<sup>10</sup> อย่างไรก็ดีตาม ภายในการบอของงานวิจัยชิ้นนี้ จะมุ่งวิเคราะห์เฉพาะเรื่องการให้ทานในฐานะเป็นคุณธรรมที่สำคัญที่สุดข้อหนึ่งซึ่งแสดงออกถึง เมตตาธรรม ทั้งนี้ย่อมหมายความว่าคุณธรรมข้ออื่นซึ่งแสดงออกซึ่งเมตตาธรรมด้วยจะยังไม่ได้ รับ การพิจารณาในที่นี้

การให้ทานในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของพรหมวิหาร 4 นั้น มีความสำคัญอย่างยิ่งในการใช้ ชีวิตแบบพุทธศาสนาโดยรวม ทั้งนี้เพราะพระพุทธองค์ได้ทรงวางพื้นที่การใช้ชีวิตไว้สองพื้นที่ใหญ่ ด้วยกัน คือ โลกของสงฆ์ และโลกของฆราวาส คุณธรรมสำคัญอันเป็นหัวใจแห่งความสัมพันธ์ซึ่ง ต้องอิงอาศัยกันระหว่างโลกทั้งสองคือการให้ทานระหว่างกัน ฝ่ายฆราวาสถวายอามิสทานคือ ข้าว ของวัตถุ ปัจจัย อันจำเป็นแก่การดำรงชีพของผู้ดำรงตนในสมณเพศ ส่วนฝ่ายสงฆ์ก็เอื้อกูลฝ่าย ฆราวาสด้วยธรรมทานคือ การ**ให้**ธรรมสำหรับเป็นหลักปฏิบัติในชีวิต ในบริบทพุทธวัฒนธรรมไทย พระสงฆ์เป็น “เนื่อนาบุญ” แก่ฆราวาส เป็นพื้นที่ “เพาะปลูก” ให้แก่การสะสมบุญของฆราวาสให้ งอกเงย ทำให้สามารถหวังในชาติภพต่อไปที่ “ดี” ขึ้นกว่าเดิม มีความทุกข์น้อยลง มีความสมหวัง มียศถาบรรดาศักดิ์ มีทรัพย์สินเกียรติยศ มีสถานภาพดีขึ้น วลีในภาษาไทยที่พบบ่อยคือ “การ

<sup>7</sup> Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, pp. 103-104.

<sup>8</sup> Ok-Sun An, *Compassion and Benevolence: A Comparative Study of Early Buddhist and Classical Confucian Ethics*, p. 84.

<sup>9</sup> Ibid., p. 104.

<sup>10</sup> Ibid., p. 104. น่าสังเกตว่าคุณธรรมแห่งความ**เมตตา กรุณา มุทิตา** เรียกร้องให้มนุษย์มีความรู้สึก ร่วมกับผู้อื่น ในขณะที่**อุเบกขา** เรียกร้องให้ “นิ่งสงบ” ไม่หวั่นไหวไปกับสภาพแห่งทุกข์ นับเป็นประเด็นหนึ่งใน การวิเคราะห์เรื่องการให้ทานใน**เวสสันดรชาดก**



ทำบุญให้ทาน” สะท้อนให้เห็นความเชื่อมโยงผูกพันระหว่าง “การได้บุญ” กับ “การให้ทาน” บ่อยครั้ง “การให้ทาน” เป็นที่เข้าใจว่าหมายถึงการตักบาตร การถวายสังฆทาน การทอดกฐิน การทอดผ้าป่า รวมทั้งกิจกรรมอื่นๆ ซึ่งเกื้อหนุนจนเจือคณะสงฆ์ด้วยปัจจัยที่จำเป็น ในแง่ชีวิตทางพุทธศาสนาที่วางอยู่บนการแยกแยะแต่อิงอาศัยต่อกันระหว่างฝ่ายสงฆ์กับฝ่ายฆราวาส เป็นเหตุให้ “การให้ทาน” เป็นประเด็นทางจริยศาสตร์ที่สำคัญที่สุดในระดับชีวิตประจำวันของชาวพุทธ

ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา การก่อตั้งคณะสงฆ์ของพระพุทธองค์ถือได้ว่าเป็นการดำเนินตามหลักทางสายกลาง กล่าวคือ วิถีปฏิบัติของคณะสงฆ์คือทางเลือกที่พอเหมาะพอควรระหว่างทางสุดโต่งสองทาง ได้แก่ การทรมานตนของเหล่านักพรตนักบวช และการไหม้ปรนเปรอตนของเหล่าฆราวาส นักวิชาการพุทธศาสนาอธิบายว่าคณะสงฆ์เป็นทางสายกลางระหว่างการปฏิบัติของปัจเจกบุคคลและการอยู่ร่วมกันเป็นหมู่คณะ โดยดำรงอยู่ในพื้นที่ (เช่น เวฬุวันวิหาร) ที่ไม่ใช่อยู่ในตัวเมืองหรือในนครโดยตรง แต่ในขณะเดียวกันก็มีที่อยู่ตามถ้ำหรือป่าเขาห่างไกลจากชุมชนโดยสิ้นเชิง<sup>11</sup> การตรัสรู้ของพระพุทธองค์เป็นเครื่องยืนยันว่า การปฏิบัติที่ตึงหรือหย่อนเกินไปไม่อาจนำสู่การบรรลุธรรมได้ ดนตรีอันไพเราะก็ไม่อาจเกิดขึ้นหากสายพิณมิได้ตึงไว้ให้พอเหมาะ การกำหนด “ระยะห่าง” ที่พอเหมาะระหว่างเมืองกับป่า ระหว่างการทรมานกับการปรนเปรอตนตามวินัยแห่งสงฆ์นี้เองเป็นปัจจัยกำหนดความสำคัญของ “การให้” ระหว่างองคาพยพทั้งสองฝ่ายสงฆ์แยกจากฆราวาสด้วยการอุปสมบท แต่เมื่อเป็นสงฆ์แล้ว การดำรงชีวิตขึ้นอยู่กับการถวายปัจจัยของฝ่ายฆราวาส ส่วนฆราวาสก็อาศัยธรรมทานจากสงฆ์เพื่อการดำรงชีวิตตามทำนองคลองธรรม ในแง่การให้ทานมิใช่เป็นเพียงการขัดเกลากิเลสของผู้ให้ให้ยึดมั่นถือมั่นในสิ่งที่ตนครอบครอง แต่เป็นหลักปฏิบัติและหลักจริยธรรมพื้นฐานที่ทำให้โครงสร้างของสังคมพุทธที่แยกเป็นฝ่ายสงฆ์และฝ่ายฆราวาส ดำรงอยู่และดำเนินไปได้

### การให้ทานในเวสสันดรชาดก

แม้ว่าการให้ทานในฐานะหลักพื้นฐานแห่งพุทธจริยศาสตร์ที่แสดงความเอื้ออาทร การช่วยเหลือเกื้อกูลให้ชีวิตอื่นให้พ้นเคราะห์กรรม เป็นเมตตาธรรมอันช่วยขัดเกลากายกามิถัมถิมนในอิตตาของผู้ให้ จะเป็นหัวใจแห่งคุณธรรมในพุทธศาสนา แต่การให้ทานใน **เวสสันดรชาดก** หรือการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรกลับเสนอภาพ **การให้** ที่สุดโต่ง ไม่ว่าจะเป็นการให้ช้างคู่บ้านคู่เมืองแก่เหล่าพราหมณ์ต่างเมือง การให้กัณหาชาติแก่ชุก และการให้พระนางมัทรีแก่พระ

<sup>11</sup> โปรดดูการวิเคราะห์คณะสงฆ์ในฐานะทางเลือกแห่งทางสายกลางใน Robert F. Thurman, “Monasticism and Civilization,” in Takeuchi Yoshinori (ed.), *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese* (New York: Crossroad, 1995), pp. 120-134.

อินทร์ผู้จำแลงมาในกายของพราหมณ์ การให้ที่สุตโต่งเหล่านี้เป็นเหตุให้มีความขัดข้องใจ มีความคลุมเครือทางศีลธรรมมาตลอดประวัติศาสตร์พุทธศาสนา ใน**มิลินทปัญหา** พระยามิลินท์อธิบายว่าการให้ทานของเวสสันดรแม้จะมีคุณค่าควรแก่การยกย่องชื่นชม แต่ก็ได้นำมาซึ่งความทุกข์ระทมอันแสนสาหัสของนางมัทรีและกัณหาชालี พระยามิลินท์ถามพระนาคเสนว่า “เหตุใดผู้หวังสะสมบุญจึงนำความทุกข์ร้อนมาสู่ผู้อื่น”<sup>12</sup> พระนาคเสนตอบว่าบางครั้งการทำความดีก็นำความเดือดร้อนทุกข์ยากแก่ผู้อื่น แต่ก็ยังถือว่าได้บุญอยู่ดี พระนาคเสนยกตัวอย่างคนที่ปรารถนาบุญโดยการช่วยพาคนพิการไปที่ต่างๆ เวลาเอาคนพิการขึ้นเกวียน การขับเกวียนต้องเหินน้ำตัว ทำให้วัวเจ็บปวดเป็นทุกข์ หรือกรณีที่พระราชธิดาต้องเก็บภาษีจากอาณาประชาราษฎร์ นำความเดือดร้อนสู่ประชาชน แต่ก็ถือว่าเป็นสิ่งจำเป็นที่ต้องทำ โดยเฉพาะเมื่อพระราชธิดาทำบุญอันยิ่งใหญ่ ซึ่งถือว่าเป็นการกระทำที่ช่วยให้ไปเกิดในสวรรค์ได้ พระนาคเสนอธิบายว่าการกระทำของพระเวสสันดรก็ยังถือว่าได้บุญแม้ว่าบุตรภริยาจะต้องพบกับความทุกข์โศกเดือดร้อน นอกจากนี้ พระนาคเสนยังให้เหตุผลว่าพระนางมัทรีเองก็ทรงยินดีอนุโมทนาทาน “แม้กัณหาชालีหากทรงเจริญวัยมากกว่านี้” ก็ย่อมจะอนุโมทนาด้วยเช่นกัน นอกจากนี้ในตอนท้ายเรื่องเมื่อทุกสิ่งทุกอย่างที่ทรงบริจาคได้รับกลับคืน และราชวงศ์แห่งกรุงสรีฟ้าได้อยู่ร่วมกันอย่างมีความสุขอีกครั้งหนึ่ง ย่อมเป็นการชดเชยความทุกข์โศกทั้งหมด ในที่สุดแล้ว ถ้าจะโทษผู้ใด ผู้ที่น่าจะเป็นชุกมมากกว่าพระเวสสันดร<sup>13</sup>

เราคงไม่อาจชี้ชัดลงไปได้ว่า คำตอบของพระนาคเสนนั้นพอเพียงแก่การอธิบายข้อขัดข้องทางศีลธรรมในการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรหรือไม่ แต่น่าสังเกตว่าคำตอบของพระนาคเสนได้เปิดประเด็นหลายประเด็นที่สามารถใช้เป็นพื้นฐานในการวิเคราะห์เรื่องการให้ทานและความเป็นธรรมใน**เวสสันดรชาดก**

บทเปรียบเทียบเรื่องการช่วยคนพิการและการเก็บภาษีของพระราชธิดาแสดงให้เห็นว่า การได้บุญในการช่วยเหลือชีวิตหนึ่งหรือคนกลุ่มหนึ่งได้ก่อความทุกข์เดือดร้อนอย่างจำเป็นแก่อีกชีวิตหนึ่งหรือคนอีกกลุ่มหนึ่ง อย่างไรก็ตาม น่าสังเกตด้วยว่าการประเมินค่าทางศีลธรรมระหว่างการช่วยคนพิการกับความเจ็บปวดของวัวเทียมเกวียนย่อมเกี่ยวข้องกับการจัดลำดับขั้นทางคุณค่าของชีวิตสัตว์และชีวิตมนุษย์ด้วย กล่าวในทางกลับกัน หากผู้คนที่ต้องเจ็บปวดเพื่อช่วยชีวิตวัวที่ป่วย พระนาคเสนจะยืนยันหลักที่ว่าคุณค่าทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นจากการช่วยชีวิตที่พิการเจ็บป่วยยังมี

<sup>12</sup> Bhikkhu Pesala, *The Debate of King Milinda* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998).

<sup>13</sup> โปรดดูแนววิเคราะห์ที่อ้างอิงผลงานนักวิชาการพุทธศาสนาคนอื่นด้วยใน John S. Strong, “Rich Man, Poor Man, Bhikkhu, King: Quinquennial Festival and the Nature of Dana,” in Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer (eds.), *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics* (South Carolina: University of South Carolina Press, 1990), p. 108.

อยู่แม้ต้องหมายถึงความเจ็บปวดเดือดร้อนของชีวิตอื่นหรือไม่ ส่วนกรณีตัวอย่างพระราชากับ ภาษีแล้วทรงทำบุญช่วยผู้ยากไร้ ก็สามารถนำสู่คำถามว่าแท้จริงแล้วการเก็บภาษีของรัฐก็มีได้ นำไปใช้ประกอบการบุญเพื่อผู้ยากไร้เท่านั้น แต่อาจนำไปใช้บำรุงบ้านเมืองด้านอื่นหรือการศึกษา สงครามก็เป็นได้ นอกจากนี้ วิธีเก็บภาษี ปริมาณที่เรียกเก็บ ระยะเวลาที่เรียกเก็บ ล้วนมีผล โดยตรงต่อการได้รับความเดือดร้อนมากหรือน้อยของเหล่าอาณาประชาราษฎร์ หากสัดส่วนความ เดือดร้อนของอาณาประชาราษฎร์ผู้ถูกเก็บภาษีมีมากกว่าการนำเงินภาษีไปใช้เพื่อประโยชน์แก่ ประชาชนหรือผู้ยากไร้ชัดเจน คำตอบเรื่องการได้บุญของพระราชายังจะเป็นอย่างเดิมหรือไม่ คำถามเหล่านี้ทำให้ต้องพิจารณาต่อไปว่าการทำบุญที่ก่อความเดือดร้อนแก่ชีวิตอื่นนั้นจำเป็นต้อง เชื่อมโยงกับสมมติฐานเกี่ยวกับระบบคุณค่าและข้อพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมด้วย

ประเด็นที่สองที่น่าพิจารณาคือ พระนาคเสนได้ใช้ข้อโต้แย้งเรื่องความยินยอมของพระนาง มัทรี รวมทั้งความน่าเชื่อว่าหากแก่นักมหาชาติเจริญวัยกว่านั้นก็ย่อมจะยินยอมด้วย คำตอบนี้ สะท้อนให้เห็นว่าพระนาคเสนยอมรับความเป็นเจ้าของชีวิตของพระนางมัทรีและนักมหาชาติเมื่อ เจริญวัยเติบโตใหญ่ การให้ทานของพระเวสสันดร “ไม่ผิด” เพราะเจ้าของชีวิตเขายินยอมในกรณี ของพระนางมัทรีและน่าเชื่อว่าจะยินยอมในกรณีนักมหาชาติเมื่อเจริญวัย ข้อโต้แย้งนี้เท่ากับบอก ว่าการบำเพ็ญบุตรภริยาทานของพระเวสสันดรไม่ผิดศีลธรรมในเมื่อเจ้าของชีวิตยินยอม ซึ่ง หมายความว่าความยินยอมของเจ้าของชีวิตที่ถูกบริจาคนั้นเป็นปัจจัยสำคัญประการหนึ่งในการ พิจารณาความถูกต้องของการให้ทาน ส่วนคำถามที่ว่าแม้เมื่อนางมัทรีจะอนุโมทนาทาน แต่การ ให้บุตรภริยาในฐานะการให้ทานแบบหนึ่งนั้นเองผิดหรือไม่ ก็ยังเป็นประเด็นที่ต้องพิจารณาต่อไป

ประเด็นที่สาม พระนาคเสนกำลังโต้แย้งว่าการที่พระเวสสันดรตระหนักรู้ว่า พรหมณัฐชก คงไม่สามารถเก็บนักมหาชาติไว้ใช้ได้นานเพราะชุกเองก็อยู่ในวัยชราแล้ว อีกทั้งตระหนักรู้ว่าพระ เจ้าปู่จะทรงไถ่ถอนพระหลานคืนได้ ทั้งนี้หมายความว่าสิ่งที่พระเวสสันดรได้คืนทุกสิ่งทุกอย่างใน ตอนท้ายเรื่อง เท่ากับเป็นการชดเชยความทุกข์โศกทั้งหมดที่ผ่านมา ข้อโต้แย้งนี้หมายความว่า เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในภายหลังเป็นเครื่องชดเชยความผิดของเหตุการณ์ที่เกิดจากการให้ทานได้ ในทางกลับกัน หากการณมีได้เป็นไปตามท้องเรื่องในตอนท้าย จะหมายความว่าต่อไปหรือไม่ว่า “ความผิด” ของพระเวสสันดรไม่อาจชดเชยได้

ประการสุดท้าย พระนาคเสนเสนอให้พิจารณาว่าการให้ตามคำขอนั้นไม่ผิด แต่การขอที่ ผิดนั้นต่างหากที่ผิด ข้อโต้แย้งประการนี้น่าสนใจมากเพราะพระนาคเสนกำลังเรียกร้องการมอง การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรเฉพาะในแง่ที่ว่าผู้ใดมาขอก็ต้องให้ แต่ผู้ให้มิได้มีส่วน ตัดสินความถูกต้องของสิ่งที่ขอ ความถูกต้องของสิ่งที่ขอต้องพิจารณาเฉพาะที่ตัวผู้ขอเท่านั้นว่า กำลังขอในสิ่งที่ควรขอหรือไม่ ดังคำกล่าวของพระนาคเสนที่ว่า “ในที่สุดแล้ว ถ้าจะโทษผู้ใด ผู้นั้น น่าจะเป็นชุกมากกว่าพระเวสสันดร”

คำตอบของพระนาคเสนต่อคำถามของพระยามิลินท์สะท้อนให้เห็นความขัดข้องทางศีลธรรมในเรื่องราวของพระเวสสันดร อันเป็นประเด็นทางจริยธรรมที่ซับซ้อนสำหรับชาวพุทธมาช้านานในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา

ในสังคมปัจจุบัน นักวิชาการทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศต่างก็ยังร่วมถกเถียงประเด็นความคลุมเครือทางศีลธรรมของการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรมาอย่างต่อเนื่อง เราสามารถประมวลภาพโดยสังเขปได้ดังนี้

- 1) งานวิชาการที่ยืนยันความยิ่งใหญ่สมบูรณ์ของการบำเพ็ญทานบารมี แต่ก็ชี้ให้เห็นข้อขัดข้อง ข้อขัดแย้งทางศีลธรรมในเรื่อง **เวสสันดรชาดก** ตัวอย่างที่ชัดเจนของผลงานกลุ่มนี้ได้แก่ งานของศาสตราจารย์ วิจารณ์ กอมบริคท์ และศาสตราจารย์ สตีเวน คอลลินส์ พระมหาจุฬาลงกูณ เป็นต้น<sup>14</sup>
- 2) งานวิชาการที่วิพากษ์วิจารณ์การให้ทานของพระโพธิสัตว์ว่าจริงๆ แล้วเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง เพราะขัดกับหลักการพื้นฐานของพุทธจริยศาสตร์ ตัวอย่างงานที่ชัดเจนของกลุ่มนี้ได้แก่ งานของ รัสสะกะละ สีวะลี เถระ และงานของศาสตราจารย์ เรือโกะ โอนูมะ เป็นต้น<sup>15</sup>
- 3) งานที่วิชาการที่ปกป้องการให้ทานของพระเวสสันดร โดยให้คำอธิบายเชิงเหตุผลทางการเมือง หรือเหตุผลตามสถานภาพกษัตริย์ของพระเวสสันดร โดยอธิบายข้อขัดข้องทางศีลธรรมต่างๆ ว่าเป็นกลวิธีเชิงยุทธศาสตร์ ตัวอย่างงานที่ชัดเจนของกลุ่มนี้ได้แก่ งานของพระพิมลธรรม (ชอบ อนุจารีมหาเถร)<sup>16</sup>

<sup>14</sup> โปรดดูงานถกเถียงประเด็นทางจริยศาสตร์ที่สำคัญเกี่ยวกับทานบารมีของพระเวสสันดรใน Margaret Cone and Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Prince Vessantara: A Buddhist Epic*. และ Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire*. พระมหาจุฬาลงกูณ, “ความกล้าหาญทางจริยธรรมในการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ในทศชาติชาดก,” (วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาจริยศาสตร์ศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล, 2546).

<sup>15</sup> Ven. Rassagala Seewali Thero, *A Critical Study of Ethical Problems of Bodhisatta's Karuna in Jataka Stories* (Bangkok: Mahachulalongkorn-Rajavidyalaya University, B.E. 2542, 1999); Reiko Ohnuma, “Internal and External Opposition to the Bodhisattava's Gift of His Body,” *Journal of Indian Philosophy* 28 (No.1, February 2000): 43-75.

<sup>16</sup> พระพิมลธรรม (ชอบ อนุจารีมหาเถร), *ปริทัศน์เวสสันดรชาดก* (กรุงเทพฯ: โครงการมูลนิธิหอไตร, 2533).

- 4) งานวิชาการที่วิจารณ์การให้ทานจากแง่มุมคุณค่าเชิงสิทธิมนุษยชนและสิทธิสตรี ตัวอย่างที่ชัดเจน ได้แก่ งานของกรวิภา บุญเชื้อ<sup>17</sup> เป็นต้น

งานวิจัยนี้มุ่งวิเคราะห์**เวสสันดรชาดก** จากข้อพิจารณาเรื่องความเป็นธรรม โดยชี้ให้เห็นว่าการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรได้สะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างการให้ทานกับความเป็นธรรม โดยจะพิจารณาจาก 3 หัวข้อหลักด้วยกัน ได้แก่

- 1) การบริจาคทานตามสถานภาพและการบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์
- 2) ทานบารมีกับเศรษฐกิจแห่งการแลกเปลี่ยน
- 3) การกล่าวโทษกับการลงโทษ

ทั้งนี้ แนวการวิเคราะห์จะรวมอภิปรายกับงานวิชาการทั้ง 4 กลุ่มที่ประมวลไว้ข้างต้น รวมทั้งชี้ให้เห็นว่าการวิเคราะห์ประเด็นเรื่องการให้ทานของพระเวสสันดรที่นำสู่การถกเถียงเรื่องความขัดแย้งทางศีลธรรมนั้น สะท้อนให้เห็นจริยศาสตร์สองระบบอันมีคุณธรรมแห่งความมีน้ำใจกว้างขวาง (generosity) เป็นตัวเชื่อม ได้แก่ จริยศาสตร์ที่วางอยู่บนพื้นฐานการคำนวณผลแลกเปลี่ยนตอบแทน และจริยศาสตร์ที่ก้าวพ้นไปจากวิถีคิดแบบแลกเปลี่ยนตอบแทน ทั้งนี้จะอภิปรายประเด็นนี้ในช่วงบทส่งท้าย โดยใช้แนวคิดของนักปรัชญาชาวฝรั่งเศส ปอล ริเกอร์ ที่แยกแยะระหว่างตรรกะแห่งการตอบสนองได้โดยเสมอกัน (Logic of Equivalence) กับตรรกะแห่งความอุดมพร้อม (Logic of Superabundance)<sup>18</sup>

### การบริจาคทานตามสถานภาพกับการบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์

น่าสังเกตว่าประเด็นการอภิปรายเกี่ยวกับความขัดแย้งทางศีลธรรม หรือความขัดแย้งทางศีลธรรมใน**เวสสันดรชาดก** ในหมู่นักวิชาการทั้งไทยและเทศ รวมทั้งในหมู่พระเถระทั้งหลายนั้น ส่วนใหญ่ให้ความสำคัญกับเรื่องความถูกต้อง (the right) หรือความถูกต้องชอบธรรม (the righteous) จากแง่มุมพุทธจริยศาสตร์ กล่าวคือ เป็นการตั้งคำถามว่าการให้ทานที่นำความทุกข์

<sup>17</sup> Kornvipa Boonsue, "Buddhism and Gender Bias: An Analysis of A Jataka Tale," Working Paper Series No.3, Thai Studies Project, Toronto, York University, 1989.

<sup>18</sup> John Wall, "The Economy of the Gift: Paul Ricoeur's Significance for Theological Ethics," *Journal of Religious Ethics* 29, 2001: 235-260. ; Wendi L. Adamek, "The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism," *History of Religion* 45, No.2, November 2005: 135-180.

ยากเดือดร้อนทั้งแก่ตนและแก่ผู้อื่นนั้นจะต้องตามหลักพุทธจริยศาสตร์ได้หรือไม่อย่างไร<sup>19</sup> แนวการตอบคำถามดังกล่าวมีความแตกต่างหลากหลาย ทั้งกลุ่มงานที่วิเคราะห์ว่าการให้ทานของพระเวสสันดรนั้นไม่สอดคล้องกับหลักพุทธจริยศาสตร์<sup>20</sup> หรือขัดหลักสิทธิมนุษยชน<sup>21</sup> หรือเป็นพระปัญญาในฐานะกษัตริย์<sup>22</sup> หรือเสนอแนววิเคราะห์ว่าความขัดแย้งทางศีลธรรมใน*เวสสันดรชาดก* ไม่อาจพิจารณาจากระนาบใดเพียงระนาบเดียว หากมีความจำเป็นต้องพิจารณาจากธรรมะระนาบ 1 หรือธรรมะระนาบ 2 ทั้งนี้เพราะการกระทำเดียวกันอาจถูกต้องตามหลักการในธรรมะระนาบ 1 แต่อาจจะไม่เพียงพอเมื่อพิจารณาจากธรรมะระนาบ 2 และในทางกลับกัน การบริจาคบุตถุภะยาอาจจะผิดหลักธรรมะระนาบ 1 แต่ถูกต้องจำเป็นเมื่อพิจารณาจากธรรมะระนาบ 2 เป็นต้น<sup>23</sup>

งานวิจัยนี้จะรวมเรียกประเด็นอภิปรายและแนววิเคราะห์การให้คำตอบดังกล่าวข้างต้นว่าเป็นกลุ่มงานที่สนใจพิจารณาความเป็นธรรมทางศีลธรรม (moral justice) ใน*เวสสันดรชาดก* ทั้งนี้หมายความว่า ข้อพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางศีลธรรมครอบคลุมข้อถกเถียง 2 ประเด็นใหญ่ ได้แก่

- 1) พันธะหน้าที่ตามสถานภาพในกรอบขนบจารีต
- 2) ความพอดี (ของการให้ทาน) ตามสถานภาพ

น่าสังเกตว่าการให้ทานอันยิ่งใหญ่ของพระเวสสันดร มิใช่ทุกครั้งที่เกิดความโกลาหลทางศีลธรรม ตามท้องเรื่อง พระเวสสันดรมิได้ให้ทานตั้งแต่ทรงประสูติ และทรงให้ทานอย่างต่อเนื่องทั้งแก่พระพี่เลี้ยง นางกำนัล ไปจนถึงเหล่าอำมาตย์ อาณาประชาราษฎร์ การให้ทานเหล่านี้เป็นการให้ที่เป็นที่เชิดชูยกย่อง เป็นคุณลักษณะอันสูงส่ง*ตามสถานภาพราชกุมาร* คุณสมบัติข้อนี้ของพระเวสสันดรเป็นไปตามคำขอพรของพระนางผุสดีที่ว่า “ขอให้ข้าพระองค์มีโอรสทรงพระเกียรติยิ่งกว่ากษัตริย์ในสากล ทรงพระราชศรัทธาเพิ่มกุศลแก่หมู่ประชาราษฎร์ทุกขอบเขตชั้นทาสีมาอาณาจักร”<sup>24</sup> เมื่อพระเวสสันดรทรงบริจาคสดุดศกมหาทาน อันถือได้ว่าเป็นการให้ทานครั้งยิ่งใหญ่ ทั้งอัญมณี ข้าวทาส และสัตว์ใช้งาน 7 อย่างๆ ละ 700 ก็มีได้ถือว่ามีข้อ

<sup>19</sup> โปรดดูงานศึกษาของ Reiko Ohnuma, Op. Cit. และ Ven. Rassagala Seewale Thero, Op. Cit.

<sup>20</sup> โปรดดู Ven. Rassagala Seewali Thero, Op. Cit.

<sup>21</sup> โปรดดู Kornvipa Boonsue, Op. Cit.

<sup>22</sup> โปรดดู พระพิมลธรรม, อ้างแล้ว.

<sup>23</sup> โปรดดู Steven Collins, Op. Cit.

<sup>24</sup> *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์* (กรุงเทพฯ: ธรรมบรรณาคาร, 2521), หน้า 12. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

ขัดแย้งหรือข้อขัดข้องทางศีลธรรมแต่ประการใด ตรงกันข้ามอาจถือได้ว่าการบริจาสดัตตสภกมหาทานเป็นการให้**ในฐานะ**กษัตริย์ราชกุมาร เป็นการ**ให้ตามสถานภาพ** ทั้งปริมาณและประเภทของที่บริจาคล้วนอยู่ใน “ความพอดี” ตามสถานภาพ จึงอาจถือได้ว่ามีความถูกต้องชอบธรรม มีความ “เป็นธรรมทางศีลธรรม” ตามกรอบ ขอบเขต และกฎเกณฑ์แห่งขนบจารีตตามราชประเพณี กล่าวคือเป็นการแสดงความเมตตาอารีอันพอเหมาะพอควรตามสถานภาพราชกุมาร

ศาสตราจารย์ยริชาร์ด กอมบริคท์ ได้ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า ในขณะที่เจ้าชายสิทธัตถะกำลังจะตรัสรู้เป็นพระพุทธองค์ มีตอนหนึ่งที่พระยามารกับเจ้าชายสิทธัตถะต่างกล่าวอ้างประจักษ์พยานผู้รับรู้ในทานบารมีเพื่อชิงพระอาสน์ของพระโพธิสัตว์นั้น แทนที่เจ้าชายสิทธัตถะจะอ้างถึงบุตรทานอันถือได้ว่าเป็นทานอันยากยิ่ง เป็นศูนย์กลางนาฏกรรมของเรื่อง**เวสสันดรชาดก** แต่เจ้าชายสิทธัตถะกลับอ้างสัตตสภกมหาทานว่าเป็นทานอันยิ่งใหญ่ที่พระองค์ได้ทรงบำเพ็ญเมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดร<sup>25</sup> ใน **เวสสันดรชาดก** มีการพรรณนาความยิ่งใหญ่ของสัตตสภกมหาทานดังนี้

“ครั้นอรุณรังสีทิพากร ปางเมื่อพระเวสสันดรบรรพชาณาถา ... พระพักตร์เธอผ่องแผ้วเพื่อจะบำเพ็ญพระโพธิญาณ เสด็จออกยังโรงทานท้องสนาม อำมาตย์หมอบตามตำแหน่งอยู่สระพัง จึงเผยพระโอษฐ์โปรดประภาษสั่งสหชาติโยธา ให้เบิกเงินตราอาภรณ์เครื่องประดับสำหรับแต่ง แล้วสั่งวิเสทให้จัดแจงเครื่องกระยาหารของคาวหวานสำหรับจะพระราชทานคนเข็ญใจ จนทั้งสุราเมรัยไม่ควรจะให้เป็นทาน กล่าวว่่านักเลงสุราบานจะติฉิน เธอก็ให้พระราชทานสิ้นทุกประการ แล้วให้จ่ายแจกสัตตสภกมหาทาน เป็นต้นว่าคชสารเจ็ดร้อย ... ให้จ่ายแจกอัสตรราชพาที เลือดตัวที่ดีเรื่องณรงค์กองอาจ ... ให้จ่ายแจกราชรถอันบรรจงพร้อมไปด้วยคุมกำกงอลงกรณ์ ... ในราชรถนั้นนางสนมนั่งเสงี่ยม ... ให้จัดโคนมอีกเจ็ดร้อยมิได้ขาด ทั้งทาสทาสีก็สิ้นเสร็จ ฝ่ายสมเด็จพระเวสสันดร ให้บ่าวร้องชาวพระนครในขอบเขตขันทสีมาเมือง ยากก็แน่นเมืองเข้ามารับพระราชทาน บ้างก็ชิงสาธุการอนุโมทนา บ้างก็ไศกาปรึกษากันว่าชาวเราเอ๋ย นับวันจะอดอยาก ด้วยพระทูลกระหม่อมจะพลัดพรากไปจากแล้ว ดังดวงเดือนประทีบแก้วอันสว่างลับ เราคนจนก็จะอาภัพอัปภาคแสนกันดาร จะได้รับพระราชทานก็แต่ในวันนี้ บ้างก็ร้องไห้อยู่มีน้ำเวทนา ปางเมื่อ**จอมประชา**มหาเวสสันดรดวงดิลกเธอทยอยกสัตตสภกมหาทานแล้ว พระทัยเธอก็ผ่องแผ้วขึ้นบานต่อพระทานบารมีแห่งหน่อพระชินสีห์นั้นแล”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Margaret Cone and Richard F. Gombrich, Op. Cit., p. xix.

<sup>26</sup> **เวสสันดรชาดก** ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 59-61. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

ศาสตราจารย์กอมบริคท์อธิบายว่าการกล่าวอ้างถึงทานบารมีเมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดรนั้น เป็นการยืนยันชัยชนะของเจ้าชายสิทธัตถะเหนือพลังแห่งความชั่วร้ายในเวลาอันวิฤตที่จะช่วยให้เจ้าชายสิทธัตถะบรรลุพระโพธิญาณ การเรียกแผ่นดินเป็นพยานนั้นเป็นภาพที่ปรากฏบ่อยในพุทธศิลป์ ศาสตราจารย์กอมบริคท์เสนอความเห็นว่าเป็นสิ่ง “น่าประหลาดใจ” ที่ทานบารมีที่นำมาอ้างถึงในเวลาอันสำคัญยิ่งนั้นมีใช้บุตรภริยาทานซึ่งเป็นหัวใจของเรื่องพระเวสสันดร แต่หากเป็นสัตตสดกมหาทานที่ทรงบริจาคก่อนถูกเนรเทศออกจากเมือง ซึ่งถือได้ว่าเป็นการบริจาคที่มีความสำคัญเป็นอันดับรองลงมา อีกทั้งได้ให้ข้อวินิจฉัยว่าการที่เจ้าชายสิทธัตถะทรงเลือกสัตตสดกมหาทานเป็นตัวอย่างทานบารมีอันยิ่งใหญ่ที่สุดที่จะเอาชนะพระยามารนั้น เป็นการเลือกที่เราไม่อาจให้ข้อสรุปโดยเด็ดขาดลงไปในทางใดทางหนึ่งได้ เพียงแต่น่าคิดได้ว่าหากเจ้าชายสิทธัตถะทรงเลือกกรณีการบำเพ็ญบุตรทานบารมี อาจจะก่อให้เกิดความขุ่นข้องใจซึ่งจะขัดกับ “อารมณ์” ของเหตุการณ์ในเวลานั้น ในอีกทางหนึ่ง หากเจ้าชายสิทธัตถะทรงเลือกการบริจาคช้างปัจจัยนาค ก็จะเป็นเป็นการบริจาคสิ่งพิเศษเฉพาะเจาะจงตามท้องเรื่อง *เวสสันดรชาดก* เท่านั้น ไม่อาจมีนัยครอบคลุมการบริจาคทรัพย์สินสิ่งของอันเป็นของบริจาคโดยทั่วไปได้<sup>27</sup> อาจกล่าวได้ว่าสัตตสดกมหาทานเป็นการให้ทานที่ถือได้ว่ายิ่งใหญ่ที่สุดเท่าที่ราชกุมารจะทรงบริจาคได้โดยไม่ละเมิดชนบประเพณีตามสถานภาพ

น่าสังเกตว่าการให้ของพระเวสสันดรทั้งมวลที่ผ่านมา ยังเป็นการให้ที่ไม่มี *ผู้ขอ* แต่เป็นการให้ที่ปรับสภาพให้เหล่าอาณาประชาราษฎร์จำนวนมากกลายเป็น *ผู้รับ* การรับของบริจาคเป็นการ “นบนอบสยบยอม” ต่อผู้ให้ในลักษณะหนึ่ง เป็นการนบนอบต่อผู้ให้ที่บ่อยครั้งรวมไปถึงการรู้สึก “เป็นหนี้” รู้สึกมีพันธะผูกพันที่ต้อง “ใช้คืน” ไม่ว่าจะด้วยการมอบแรงงาน บริการ ทรัพย์สิน ชีวิต หรือความภักดี ในชาดกตอนนี้กล่าวถึงผู้รับสองประเภท คือ กลุ่มที่ “ซ้องสาธุการอนุโมทนา” และ “กลุ่มที่โศกา” กลุ่มหลังปรึกษากันว่า “ชาวเราเอ๋ย นับวันจะอดอยาก ด้วยพระทูลกระหม่อมจะพลัดพรากไปจากแล้ว” กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ กลุ่มแรกยินดีที่ได้รับบริจาค กลุ่มที่สองโศกเศร้ากังวลว่าจะไม่ได้รับบริจาคอีก ดูเหมือนว่าทั้งสองกลุ่มอาจเห็นพ้องต้องกันว่า “อันดวงเดือนประทีปแก้ว อันลวงลับ เราคนจนก็จะอาภัพอัปภาคแสนกันดาร” นักปรัชญาผู้เขียนงานเกี่ยวกับจริยศาสตร์แห่งความเอื้อเฟื้อ (Ethic of generosity) เสนอภาพอุปลักษณ์ (metaphor) เกี่ยวกับการให้ที่เปี่ยมล้นจากฝ่ายเดียว โดยที่ฝ่ายผู้รับมีอาจทดแทนตอบแทนคุณได้ว่าเหมือนกับดวงอาทิตย์ “ผู้ให้ตลอดเวลา และไม่เคยรับสิ่งใดจากผู้ใด”<sup>28</sup> ในชาดกตอนนี้ เปรียบพระเวสสันดรกับ “ดวงเดือน

<sup>27</sup> Margaret Cone and Richard F. Gombrich, Op. Cit., p. xx.

<sup>28</sup> อุปลักษณ์จาก *Thus Spoke Zarathustra* ของนิตเช่ อ้างถึงใน Alan D. Schrift, *The Logic of the Gift: Toward an Ethics of Generosity* (New York: Routledge, 1997), p. 276.



ประทีปแก้ว” ผู้ให้ (แสงสว่าง หรือข้าวของ) ที่แผ่แสงสว่างให้ตกต้องทั่วไป บทเปรียบเทียบนี้ชวนให้เข้าใจได้ว่าการบริจาศัตตสดกมหาทานเป็นการให้ทานในฐานะ “จอมประชา” ที่เป็น “ผู้ให้” ที่ยิ่งใหญ่สำหรับทุกคน ทำให้เหล่าอาณาประชาราษฎร์ “เป็นหนี้” พระเวสสันดร อย่างน้อยก็ด้วยความรู้สึกที่ดี น่าสังเกตด้วยว่าถึงแม้พระเวสสันดรจะบริจาศสิ่งของต่างๆ มากมายมหาศาล แต่ของที่ได้รับบริจาศเหล่านั้นก็ได้ถูกมองว่าสามารถเป็น “ทุน” เพื่อเปลี่ยนแปลงสถานภาพคนยากคนจนของอาณาประชาราษฎร์ได้ ดังคำกล่าวในชาดกที่ว่า “ด้วยพระทูลกระหม่อมจะพลัดพรากไปจากแล้ว ดังดวงเดือนประทีปแก้วอันล่งลับ เรา**คนจน**ก็จะอำภัพอุปภาคแสนกันดาร จะได้รับพระราชทานก็แต่ในวันนี้” พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่าประชาราษฎร์ “คนจน” ผู้รับของบริจาศมิได้เห็น**ความเป็นไปได้**ที่จะแปรเปลี่ยนสถานภาพทางเศรษฐกิจและสังคมของตน แต่จะยังคงสภาพ “อำภัพอุปภาคแสนกันดาร” ต่อไป รวันแต่จะเป็น “ผู้รับ” ในกายภาพหน้าอีก บ้างจึง “ร้องให้อยู่มีน้ำเวทนา” ความโศกเศร้าคร่ำครวญในที่นี้คือการสูญเสียโอกาสที่จะได้รับบริจาศจากพระเวสสันดรอีก โศกเศร้าที่จะขาดโอกาสเป็น “ผู้รับ” ต่อไป แต่มิได้โศกเศร้าที่ขาดโอกาสปรับเปลี่ยนสถานภาพทางเศรษฐกิจสังคมของตน

นักคิดเกี่ยวกับจริยศาสตร์แห่งความเอื้อเฟื้อเสนอข้อสังเกตว่าการให้นั้นมีสองช่วงขณะ กล่าวคือ ช่วงขณะแห่งความคงสภาพ (stabilizing moment) และช่วงขณะแห่งการล่งละเมิดอันตราย (dangerous, transgressive moment)<sup>29</sup> อาจกล่าวได้ว่าการบริจาทานทั้งหมดของพระเวสสันดร**ก่อน**การบริจาศช้างปัจจัยนาคร รวมถึงการบริจาศสัตตสดกมหาทาน ล้วนแต่เป็นการให้ในช่วงขณะแรกๆ ที่เรียกว่าช่วงขณะแห่งความคงสภาพ เพราะเป็นการบริจาศที่ยืนยันสถานภาพราชกุมาร และยืนยันความยิ่งใหญ่ของพระองค์ใน**ขอบเขต**แห่งสถานภาพ จากคำบรรยายเกี่ยวกับสภาพจิตใจความรู้สึกของผู้รับในชาดกที่อธิบายมาก่อนหน้านี้ชี้ให้เห็นว่า หลังการบริจาศอันมโหฬารแล้ว เหล่าอาณาประชาราษฎร์ต่างก็ยังจินตนาการอนาคตตนเองในสภาพที่ยากจนกันดารเหมือนเดิมต่อไป ในแง่นี้การบริจาศของพระเวสสันดร**ไม่**ส่งผลกระทบต่อโครงสร้างสังคมตามสภาพเดิมที่เป็นอยู่แต่อย่างใด ตรงกันข้าม กลับเป็นการยืนยันความยิ่งใหญ่ในฐานะกษัตริย์แต่เป็นความยิ่งใหญ่ที่เหนือความยิ่งใหญ่ของกษัตริย์อื่นโดยทั่วไป เพราะเป็นการยืนยันสถานภาพด้วย**การให้** มิใช่การยืนยันสถานภาพด้วย**การมี** (ทรัพย์สินถาวรอันตระการตา) การยืนยันสถานภาพกษัตริย์แบบพระเวสสันดรทำให้ประชาราษฎร์เป็นผู้รับ “เป็นหนี้” รู้สึกมีพันธะผูกพัน

<sup>29</sup> จริงๆ แล้ว ข้อสังเกตดังกล่าวพัฒนามาจาก “ทฤษฎีการให้ของขวัญ” ของ Marcel Mauss ซึ่งมองการให้ของขวัญระหว่างผู้คนในชนเผ่าดั้งเดิมว่าเป็นการแลกเปลี่ยนและมีผลทางเศรษฐกิจ แต่ผู้วิจัยนำแนวคิดนี้มาใช้เพื่อแยกแยะการให้ทานของพระเวสสันดร ที่สามารถมองเป็นสองช่วงขณะได้ คือ การให้ที่ยืนยันหรือเกื้อหนุนให้**คงสภาพ**เดิมระหว่างผู้ให้และผู้รับ กับการให้ทาน (เช่น ช้างปัจจัยนาคร บุตรภรรยา) ซึ่งเป็นการล่งละเมิด เป็นอันตรายต่อระเบียบสังคมที่ดำรงอยู่ โปรดดูคำอธิบายใน Ibid., p. 282.

มิใช่เป็นเพียงผู้ดูผู้ชม (spectator) ความมีอันมั่งคั่งโอฬารตระการตาของกษัตริย์เท่านั้น เพราะการเป็นผู้เห็น “การมี” ของผู้อื่น มีแต่จะตอกย้ำความไม่มีของตนเอง

อย่างไรก็ตาม การให้ตามสถานภาพนี้ ถึงแม้จะทำให้ประชาราษฎร์เป็น “ผู้รับ” และมิใช่เพียง “ผู้ดู” เท่านั้น แต่ก็น่าสังเกตว่าในชาดกก็มีการพรรณนาสภาพ “ทาน” แต่ละชนิดอย่างมโหฬารอลังการ การพรรณนาเหล่านี้ในแง่หนึ่งก็เป็นการยืนยันสถานภาพกษัตริย์ผู้มีเครื่องประดับมามีมากมายมหาศาลซึ่งล้วนตกแต่งอย่างวิจิตรพิสดาร เมื่อกล่าวถึง “คชสารเจ็ดร้อย” ก็พรรณนาว่า “*ประดับอาภรณ์ห้อยหูดูเจิดฉาย ดารารายรัตคนทอง ตาข่ายกรองปกกระพองหัตถิ มีนายหัตถาจารย์ที่ประจำคอ มือถือขอคร่ำด้ามสุวรรณคชสารแต่ละตัวนั้นเรียวแรงร้ายคำรณ เกิดในป่าต้นทางปกต้นสนตระกูลหัตถิ*”<sup>30</sup> เมื่อโปรดให้แจกจ่ายราชรถ ก็มีคำพรรณนาว่า “*ราชรถอันบรรจงพร้อมไปด้วยคุมกำกอลงกรณ์ งามแฉกแปดปลั่งก็สุวรรณ งดงามเป็นชั้นซ้อห้อย ประดับด้วยเพชรพลอยย้อยระยับสลบสี เทียมด้วยสินธพพาหุทั้งคู่ นายสารถีถือธนูคูสง่าดากลอกกลม*”<sup>31</sup> การพรรณนาอย่างวิจิตรพิสดารนี้ก็เป็นการย้ำเน้นภาพแห่งวาสนาบารมีให้ผู้ฟังผู้อ่าน “เห็นภาพ” อันอลังการอันเป็นราชทรัพย์ราชสมบัติของพระเวสสันดร แต่*เวสสันดรชาดก*กำลังเสนอให้ “ภาพ” ที่เห็นนี้เป็นบทเกริ่นนำสู่การ*บริจาค*อันยิ่งใหญ่ ซึ่งในที่สุดแล้วเป็นเหตุให้เหล่าอาณาประชาราษฎร์เป็น “ผู้รับ” ทานอันมหาศาลนี้

ในอีกขณะหนึ่ง *การให้*อีกแบบหนึ่งของพระเวสสันดรกลับก่อให้เกิดความโกลาหลแก่ระเบียบสังคมที่เป็นอยู่ เริ่มจากการให้ช้างปัจจัยนาคแก่เหล่าพราหมณ์จากกลิงคราฐ ไปจนถึงการให้บุตรแก่ชุกและกาโรหิตามัทธิแก่พระอินทร์จำแลง *การให้*เหล่านี้แทนที่จะก่อหนุนให้เกิดความคงสภาพเดิมดังเช่นการให้แบบแรก กลับเป็นการให้ที่ล่งละเมิดกฎเกณฑ์ขนบประเพณีต่างๆ ของสังคม เป็นการให้ที่ก่อให้เกิดอันตรายอย่างใหญ่หลวงแก่ทุกฝ่าย ตั้งแต่พระเจ้าสุทโธทัญราชวงศ์สิพี พระนางมัทรี กัณหาชालี ตลอดจนชาวเมืองสิพี และแม้แต่ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐอันละเอียดอ่อน

*การให้*ในช่วงขณะที่สองอันเป็นการล่งละเมิดและเป็นอันตรายต่อระเบียบสังคมที่เป็นอยู่ อาจกล่าวได้โดยรวมว่าเป็น*การให้*ในฐานะพระโพธิสัตว์ผู้มุ่งมั่นตั้งเป้าหมายการบรรลุโพธิญาณ *การให้*ในช่วงขณะนี้เป็นเป้าของข้อถกเถียงเกี่ยวกับความถูกต้องทางศีลธรรมของการบริจาคทานของพระเวสสันดรมาตลอดในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา เป็นการให้ที่มีผู้มาขอโดยตรง และเป็น*การให้*ที่ล่งละเมิด “ความพอดี” ของการบริจาคตามสถานภาพ ข้อวินิจฉัยว่าการบริจาคบุตรนั้นเป็นการกระทำที่ “เกิน” ไป เลยเกิด ไม่เหมาะสม ปรากฏในคำกล่าวของพระเจ้าสุทโธ

<sup>30</sup> *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์*, หน้า 60.

<sup>31</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 60.

ชัยเมื่อได้พบสองพระหลานอีกครั้งหนึ่งหลังจากที่ได้รับฟังจากชูชกว่าได้รับบริจาคสองราชกุมารจากพระเวสสันดร พระเจ้าสุทนต์ตรัสตอบชูชกว่า

“...ฮ้าตาสี้ มิ่งนี้มาพาที่มูสาเสก แสง้งแก้งหลอกลวง ควรแลหรือชื่อว่าลูกรักดัง  
กมลนุททัยคือบุคคลผู้ใดใครดั่งนี้ จะมายกให้เป็นทานทาสขาดแก้ตาชี่นี้ก็ผิดทาง เอ็งจะ  
อาจอ้างเอาอันใดเป็นสิ่งที่อิงให้คนทั้งหลายเขาเห็นจริงประจักษ์ใจ หรือว่าเอ็งไปประโลม  
ล่อพระลูกกุโณ ฉะนี้ ให้บริจาคสองกุมารก็มีราชนัดดา ญะนี้เกินศรัทธาที่จะทำทาน”<sup>32</sup>

การให้ทานในลักษณะหลังดังกล่าวนี้ นำสู่ปัญหาความขัดแย้งทางศีลธรรมระหว่างการทำบุญทานบารมีในฐานะพระโพธิสัตว์ กับการดำรงรักษาสถานภาพราชกุมาร สถานภาพพระสวามีของพระนางมัทรี สถานภาพพระบิดาของกัณหาชालี ดังที่ผู้วิจัยได้ศึกษาวิเคราะห์ไว้แล้ว<sup>33</sup> ในที่นี้จึงขอสรุปแต่เพียงว่า ข้อวิจารณ์เกี่ยวกับความถูกต้องเหมาะสมหรือความถูกต้องชอบธรรมของการให้ในโอกาสต่างๆ กันของพระเวสสันดรนั้น น่าจะเริ่มต้นจากการแยกแยะระหว่างการบริจาคข้าวของราชทรัพย์ ข้าทาสบริวารของพระเวสสันดรในฐานะราชกุมาร กับการให้ช้างปัจจัยนาคน และการบำเพ็ญบุตรภริยาทานของพระเวสสันดรในฐานะพระโพธิสัตว์ผู้มุ่งหมายพระโพธิญาณในอนาคต การแยกแยะดังกล่าวนี้ นำสู่ข้อสังเกตว่า การบริจาคอันลดการของพระเวสสันดรนั้นมีความถูกต้องชอบธรรมตามสถานภาพ แต่มิได้มีนัยถึงการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างของสถานภาพของผู้คนต่างๆ ในสังคม ในบรรดาผู้คนจนยากที่ได้รับบริจาคจากพระเวสสันดรต่างรอวันที่จะได้รับบริจาคอีก มิได้มีนัยถึงความเป็นไปได้ที่ข้าวของที่รับบริจาค่นั้นจะสามารถเป็น “ทุน” เพื่อพัฒนาปรับปรุงชีวิตตน เพื่อจะได้ไม่ต้องคอยอาศัยโอกาสการรับบริจาคต่อไปในอนาคต พิจารณาในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่าการบริจาคทานตามสถานภาพราชกุมารของพระเวสสันดรมิได้มีนัยต่อภาพใหญ่ของโครงสร้างสังคมที่มอง “ความเป็นธรรม” ในฐานะโอกาสอันเท่าเทียมกันในมิติทางเศรษฐกิจสังคมและการเมืองของเหล่าอาณาประชาราษฎร์ผู้มีฐานภาพอันยังไม่เสมอกัน

ในส่วนที่เกี่ยวกับการบริจาคบุตรภริยาทานอันเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต่อการบำเพ็ญทานบารมีเพื่อบรรลุโพธิญาณในอนาคตนั้น ก็จะพบกับคำถามการขาดความชอบธรรมในการให้ ทั้งนี้เพราะพระนางมัทรีและกัณหาชालีต่างล้วนเป็นผู้พึงได้รับการปกป้องดูแลจากพระเวสสันดรใน

<sup>32</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 295. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>33</sup> สุวรรณา สถาอานันท์, “ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก,” ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), *ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 137-180.

ฐานะพระสวามีและพระบิดา แต่กลับต้องเผชิญกับความยากลำบากในกรณีพระนางมัทรี และความทุกข์โศกเศวตร้อนในกรณีกัณหาชาติ อันได้ก่อให้เกิดข้อถกเถียงโต้แย้งในแง่มุมต่างๆ มาตลอดประวัติศาสตร์ดังที่ได้อภิปรายไว้แล้ว แต่ทั้งนี้ข้อวิจารณ์ประการนี้ก็ต้องเริ่มจากการเข้าใจบริบททางสังคมวัฒนธรรมฮินดูโบราณที่ผู้เป็นสามีและบิดามีอำนาจสิทธิ์ขาดต่อบุตรภริยาของตนเป็นส่วนประกอบพิจารณาด้วย การยอมรับ “โลกทางวัฒนธรรม” ของตัวบทวรรณกรรมนี้เองเป็นเงื่อนไขสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้เรื่องราวของพระเวสสันดรมี “ความน่าเชื่อถือทางอารมณ์” ในหมู่ผู้ฟัง ผู้อ่าน และผู้รับรู้เรื่องราวนี้<sup>34</sup>

### ทาบารมีกับเศรษฐกิจแห่งการแลกเปลี่ยน

น่าสังเกตว่าเพราะเหตุใดใน *เวสสันดรชาดก* จึงกำหนดให้นางผุสดีประสูติพระกุมารในตรอกพ้อคำ อันเป็นที่มาแห่งพระนาม “พระเวสสันดร” ดังความว่า “ตามมรรคาถนนหลวงที่พ้อคำ ทั้งปวงประชุมกันมิได้ขาด ลมกัมมฆวาทประพาสผัน ทรงประจวบพระครรภ์คุณาถ ฝ่ายประยูรญาติแวดล้อมเป็นชนัด นางกษัตริย์ก็ประสูติพระราชกุมารในสถานที่นั้นแล”<sup>35</sup> นักวิชาการทางพุทธศาสนาส่วนใหญ่ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่ที่มาแห่งพระนาม “พระเวสสันดร” แต่ศาสตราจารย์กอมบริชให้ความเห็นว่าชื่อ “เวสสันดร” น่าจะมาจากความผิดพลาดทางภาษา จึงต้องแต่งตอนอัน “ไร้สาระ” (silly episode) เกี่ยวกับประสูติกาลในตรอกพ้อคำเพื่อเชื่อมโยงกับชื่อ เวสสะ+ อันตะระ หรือ “ท่ามกลางพ้อคำ” ศาสตราจารย์กอมบริชสรุปว่า “เราอยากจะคิดว่าชื่อนี้ไม่มีความหมายสำคัญแต่อย่างใด”<sup>36</sup>

อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้คงไม่สามารถรวมถกเถียงได้ว่าพระนาม “เวสสันดร” เป็นผลของความผิดพลาดทางภาษาหรือไม่ แต่จะเริ่มบทวิเคราะห์จากการเห็นความหมายและความสำคัญของการจัดวางสถานที่ประสูติของพระโพธิสัตว์ผู้บำเพ็ญทานบารมีไว้ ณ “ตามมรรคาถนนหลวงที่พ้อคำทั้งปวงประชุมกันมิได้ขาด” ทั้งนี้เพราะการให้ การให้ทาน การบริจาค เป็นคุณธรรมที่ดูเหมือนจะขัดแย้ง ฝ่าฝืน ขัดแย้งกับเศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยน (Economy of Exchange) กลุ่มบุคคลผู้ดำรงอยู่ภายใต้กรอบปฏิบัติและตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนคือพ้อคำวาณิชนั่นเอง

<sup>34</sup> Margaret Cone and Richard F. Gombrich, Op. Cit., p. xxi.

<sup>35</sup> *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์*, หน้า 17.

<sup>36</sup> Margaret Cone and Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Vessantara*, Op. Cit., p. xxxiii.

นักวิชาการได้อธิบายความแตกต่างระหว่าง “เศรษฐกิจแห่งของขวัญ” หรือ “เศรษฐกิจแห่งการให้” (gift economy) กับตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน (logic of exchange) ว่า เศรษฐกิจแห่งการให้วางอยู่บนการปฏิเสธกิจกรรมทางเศรษฐกิจ ไม่ยอมรับตรรกะแห่งการมุ่งทำกำไรสูงสุด ซึ่งแสดงออกในการคิดคำนวณและแสวงหาแต่ผลประโยชน์สูงสุดทางวัตถุ เศรษฐกิจแห่งการให้เป็นการสะสม “ทุนทางสัญลักษณ์” (symbolic capital) ซึ่งอาจเป็นการเป็นที่ยอมรับ เกียรติยศ หรือคุณสมบัติของสัตว์บุรุษ คุณธรรมที่ขัดขึ้นต่อด้านตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนนี้จะดำรงอยู่แต่ในบุคลิกภาพที่ขัดเกลาสู่สภาวะ “ไม่เห็นแก่ผลประโยชน์ตน” คุณสมบัตินี้เองสามารถพัฒนาสู่การเสียสละอันยิ่งใหญ่ อาจถึงขั้นยอมสละชีวิตเพื่ออุดมการณ์ที่ยิ่งใหญ่กว่า ผลประโยชน์เฉพาะตนเฉพาะหน้า<sup>37</sup> หากเราอ่าน *เวสสันดรชาดก* ในฐานะวรรณกรรมพุทธศาสนา ที่แจ่มแจ้งข้อขัดข้องขัดแย้งระหว่างตรรกะสองชุด ได้แก่ เศรษฐธรรมแห่งการให้ทาน และตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน เราจะเข้าใจใหม่ได้ว่าพระนามเวสสันดร ผู้ประสูติในตรอกพอค้าแต่ทรงมีปณิธานมุ่งมั่นบำเพ็ญทานบารมี เป็นการวางกรอบโครงเรื่องชาดกเรื่องนี้อย่างมีนัยสำคัญยิ่ง

เมื่อพิจารณาโครงสร้างของเรื่องราวต่างๆ ใน *เวสสันดรชาดก* โดยภาพรวม เราอาจเห็นได้ว่ามีกรอบลักษณะการแลกเปลี่ยนสองชุดใหญ่ด้วยกัน ได้แก่

- 1) การแลกเปลี่ยนเชิงคำนวณผลประโยชน์ของชูชกและหมู่พราหมณ์
- 2) การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในอนาคตชาติของพระเวสสันดร

### การแลกเปลี่ยนเชิงคำนวณผลประโยชน์

เมื่อผู้ฟัง/ผู้อ่านรับรู้เรื่องราวใน *เวสสันดรชาดก* โดยมีพระเวสสันดรเป็นศูนย์กลาง เราจะรับรู้ถึงความยิ่งใหญ่ของการบำเพ็ญทานบารมีของพระองค์ในฐานะพระโพธิสัตว์ แต่ถ้าผู้ฟัง/ผู้อ่านรับรู้เรื่องราวซึ่ง *แวดล้อม* การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรเป็นจุดเน้นของการทำความเข้าใจ เราจะเห็นได้ว่า *เวสสันดรชาดก* ได้วางกรอบเรื่องหลักไว้บนความสัมพันธ์ของการแลกเปลี่ยนเชิงผลประโยชน์ไว้อย่างแยบยล ในขณะที่กัณฑ์ศพร หิมพานต์ ทานกัณฑ์ วนปเวสน์ กล่าวถึงเรื่องราวของพระเวสสันดรตั้งแต่ประสูติถึงตอนที่ต้องถูกเนรเทศไปอยู่ป่า ให้ภาพความมุ่งมั่นบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร ต่อเมื่อมาถึงกัณฑ์ชูชก เรื่องราวก็เริ่มต้นใหม่ที่ชีวิตของพราหมณ์เผ่านามว่าชูชก ผู้มีความสัมพันธ์ที่ผูกพันอยู่กับหนี้สินเงินทอง กับพ่อแม่ของนางอมิตตดา ชูชกเป็น “คนจนอปริยไรรู้ชาติยิ่งสกุล ... เทียวภิกขาจารไปปานด้วยเพศสกปรก เปรียบด้วยวณิกยาจกจันทาล”<sup>38</sup> ชูชกค่อยๆ สะสมทรัพย์ได้ทรัพย์ถึงร้อยกระษาปณ์ จะเก็บไว้กับตัวก็กลัว

<sup>37</sup> Alan D. Schrift, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Op. Cit., pp. 234-235.

<sup>38</sup> *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์*, หน้า 105.

ภัย จึงนำไปฝากไว้กับเพื่อนคือพ่อแม่นางอมิตตดา แล้วตัวเองก็เที่ยวภิกขาจารต่อไป วิธีเล่าเรื่องตรงนี้มีได้เล่าด้วยน้ำเสียงแห่งความเห็นอกเห็นใจในแง่ที่จะบอกว่าชูชกที่ “ไร้ญาติ” ต้องขอยืมเงินเพื่อความมั่นคงของชีวิตในบ้านปลาย แต่เล่าว่าชูชก “โลก” ดังความว่า “เฒ่าโลโกตาแกโลกลากไม่หยุดหย่อน ก็เที่ยวภิกขาจารกระเจิงจรไป จนจบครบคามเขตน้อยใหญ่ด้วยว่ามักจักใคร่ได้ให้จึ่งหนักหนา ด้วยโลกเจตนาอันนั้นแล”<sup>39</sup> ฝ่ายพ่อแม่นางอมิตตดา เมื่อเห็นชูชกฝากเงินไว้แล้วหายไปนานหลายปีก็ “คิดใจเบาเบื่องแต่ว่าจะได้” ... “ของนี้ก็ตกอยู่ในมือเราทั้งสองคน เอออะไรนี้จะมานั่งนิ่งจนๆ ย่อยยับ จะมาเป็นภูตเฝ้าทรัพย์ นี่มันไม่ต้องการ เมื่อออกเฒ่ามันกลับมาเมื่อไร เราจึงค่อยแก้ไขคิดอ่านผ่อนผันต่อเมื่อปลายมือ ... ก็เอาทรัพย์ออกแจกจ่ายขายซื้อชูชกจนทำไว้ไว้”<sup>40</sup> ในขณะที่ขาดแคลนว่าชูชกโลกมาก พ่อแม่นางอมิตตดาก็ “ใจเบา” เห็นแต่ว่าจะได้ เอาทรัพย์ที่ชูชกฝากไว้ไป “ให้” (แจกจ่าย) และไป “ลงทุน” (ซื้อขาย) แต่ก็ดูจะมีแต่สูญเสียไปหมด เมื่อชูชกกลับมาทวงคืนทรัพย์สินที่ฝากไว้ พ่อแม่นางอมิตตดาก็ไม่มีทรัพย์สินเหลือ มีแต่บุตรสาวคือนางอมิตตดา จึงยกลูกสาวให้ “ทดแทน” “หนี้สิน” ที่ค้างชูชกไว้ การชดเชยแลกเปลี่ยนครั้งนี้มีการ “คำนวณ” คุณค่ากันอยู่ในที่ พ่อแม่นางอมิตตดากล่าวอ้างว่าการยกลูกสาวให้ชูชกนั้นทำให้ชูชกได้กำไร พ่อแม่นางอมิตตดากล่าวว่า “คุณเจ้าชาคุณตาเจ้า จะเดือดร้อนไปไยเล่าเร่งเคื่องแคน ท่านว่ามีเงินนั้นหรือจะไร้ของ มีทองนั้นหรือจะไร้แหวน ข้าพเจ้าจะ**ทดแทน**ประชิดเชิญ เห็นว่าของๆ ข้าพเจ้าจะ**เกือบเกินกว่า**เสียอีกสักหน่อยก็ทำเนาเถิดหนา **ไม่คิดจะได้เป็นมิตรกันบ่อยๆ ไปเบื่องหน้า**”<sup>41</sup>

น่าสังเกตว่าแม้ในขณะที่พ่อแม่นางอมิตตดากำลังยกลูกสาวให้ชูชกเพื่อชดเชยหนี้สินที่ค้างไว้ พวกเขาก็กำลังคิดคำนวณ “คุณค่า” ของลูกสาวให้สูงกว่า “มูลค่า” ทรัพย์สินร้อยกระษาปณ์ที่ชูชกฝากไว้ แต่พวกเขาก็กำลังบอกชูชกให้ตระหนักว่าส่วนที่เกินมานั้น “ไม่คิด” (แต่การพูดก็คือการเตือนให้คิดและให้จดจำนั่นเอง) พวกเขากำลังเก็บรักษามิตรภาพไว้ในอนาคตด้วยการ “ไม่คิด” มูลค่า**ส่วนเกิน**ที่นางอมิตตดา “มีค่า” มากกว่าเงินร้อยกระษาปณ์ที่เป็นหนี้อยู่ การทอดเวลาให้ห่างออกไปในอนาคตคือการกำหนดบอกว่าการแลกเปลี่ยนในครั้งนี้นี้ยังไม่จบสิ้น เป็นกลไกรักษาความสัมพันธ์ฉันมิตรไว้ให้นานาน**เกินกว่า**การแลกเปลี่ยน “ดิบ” หรือการชดเชยโดยตรงระหว่างหนี้สินกับลูกสาวในครั้งนี้ การกล่าวเช่นนั้นของพ่อแม่นางอมิตตดาเป็นการไถ่ถอนหนี้สินจนหมดสิ้น

<sup>39</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 106.

<sup>40</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 106-107.

<sup>41</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 108. การเน้นเป็นของผู้วิจัย โปรดดูงานทางมานุษยวิทยาที่แสดงให้เห็นว่า โชคชะตาแบบนางอมิตตดา คือ โชคชะตาของหญิงชนบทไทยร่วมสมัยจำนวนมากที่ต้องถูก “ขาย” เป็นเครื่อง “ชดเชย” หนี้สินของพ่อแม่ แล้วไปทำงานในอุตสาหกรรมการขายบริการทางเพศ ใน Charles Keyes, “Mother or Mistress but never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand,” *American Ethnologist* 11, No. 2 (May 1984): 213-241.

อีกทั้งยังเป็นการพยายามรักษาความสัมพันธ์ไว้เพื่อพวกเขาอาจจะต้องพึ่งพิงอาศัยซุกซุกต่อไปในอนาคต ถึงจุดนี้ก็มีเสียงของผู้เล่า (narrator) ให้บทเรียนว่า “สองเฒ่าก็ยกอมิตตดาตดวงสวาทมอบให้เป็นสิทธิ์ขาดแก่พราหมณ์แก่ ทั้งนี้ก็เพราะว่าพ่อแม่มันไม่ดี มันมักเพิ่มพูนหนี้ให้ติดตัว จึงตระเวนความชั่วให้เห็นประจักษ์แก่ตาโลก ลูกเด๋าก็พลอยวิบโยคระยำยับอัปภาคยากเสียเปล่าๆ เพราะว่าใจจิตมันคิดเบาจึงเป็นหนี้เฒ่ามันนั่นแล”<sup>42</sup>

ถ้าอ่านจากปฏิภิกขุของชุกตอข้อเสนอของพ่อแม่นางอมิตตดา เราจะเห็นว่าชุกตอยอมรับเงื่อนไขการชดเชยนั้นด้วยความตื่นเต้นยินดี จากภาพเฒ่าผู้เต็มไปด้วยโลกจิตที่บรรยายไว้ก่อนหน้านี้ เราจึงได้เห็นเฒ่าชุกตอผู้เต็มไปด้วยราคะจริต ดังความว่า “เมื่อเห็นรูปเจ้าอมิตตดาอุพเพาวรรกว่า รุ่งสุนทรเด็กครุณี ... ดังว่าพฤติโคเค้าเฒ่าชราจร ครั้นว่าแลเห็นเหยื่อหญ้าอ่อนโอชาโอษฐ์อ้า ละลนละลานแลชีวนาหุทางระเร็ดหัน เฒ่าก็มีจิตเกษมสันต์โสมนัสยวนยิ่ง”<sup>43</sup> ราคะจริตเดียวกันนี้เองเป็นเครื่องอธิบายการกลัวสูญเสียนางอมิตตดาเมื่อนางพูดว่าถ้าไม่หาทาสมาให้รับใช้ในหมู่บ้านพราหมณ์ นางจะหนีจากชุกตอไป ความกลัวสูญเสียนางอมิตตดานั่นเองนำไปสู่การออกเดินทางเพื่อไปขอกันหาซาสีจากพระเวสสันดร จนนำไปสู่จุดจบของชีวิตชุกตอในตอนท้ายเรื่อง

ปฏิภิกขุจากนางอมิตตดาก็สะท้อนให้เห็นบุตรสาวที่ยอมรับสภาพการแลกเปลี่ยนระหว่างบิดามารดากับชุกตอ ไม่มีข้อความใดๆ ที่กล่าวถึงการขัดขืน ประท้วง ไม่พอใจ หรือคัดค้านการประกอบธุรกรรมในครั้งนี้ ในชาดกมีกล่าวแต่เพียงว่า “ส่วนว่านางอมิตตดานั้นเป็นลูกเหล่าตระกูลไม่เสียชาติ คิดว่าตัวเป็นทาส มิได้นึกว่าเป็นสาวได้ผัวแก่ คิดแต่ว่าทุกข์ของพ่อแม่ กรรมแล้วก็ตามกรรม”<sup>44</sup> จะเห็นได้ว่าความสัมพันธ์ในครอบครัวอันน่าจะเป็นพื้นที่ที่ปลอดจากการคำนวณคุณค่าเป็นตัวเลข เชกเช่นเดียวกับพื้นที่อื่นๆ เช่น ศาสนา ศิลปะ เกียรติยศ ศักดิ์ศรี ชีวิตทางจิตวิญญาณ กลับต้องถูกนำมาทาบทอเชื่อมโยงกับเศรษฐกิจศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยน ความเป็นบุตรสาวในครอบครัวถูก “ตีค่า” เป็นค่าชดเชยแทนหนี้สินที่พ่อแม่สร้างไว้ ความนับนอบเชื่อฟังในความสัมพันธ์ในครอบครัวหนึ่งถูกนำไปใช้ในการยอมรับผลสืบเนื่องจากธุรกรรมตามตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน

เศรษฐกิจศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยนนี้ มิได้ปรากฏในความสัมพันธ์ “ฉันมิตร” ระหว่างชุกตอกับพ่อแม่นางอมิตตดาเท่านั้น หากแต่ยังครอบคลุมความสัมพันธ์ฉันสามีภรรยาในหมู่

<sup>42</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 109.

<sup>43</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 109.

<sup>44</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 110. อย่างไรก็ตาม มีนักวิชาการตั้งข้อสังเกตว่านางอมิตตดาในฉบับกัณฑ์เทศน์ทางภาคเหนือของไทย มิได้ “ยินยอม” อย่างสงบเสียงมง่ายด้ายเหมือนกัณฑ์เทศน์ในภาคอื่น ทั้งนี้อาจสะท้อนการมีอำนาจของฝ่ายหญิงระดับหนึ่งที่เรียกร้องวิธีการเล่าเรื่องตรงนี้ที่จำเป็นต้อง “อ้ออึ้ง” ให้มีบทขัดขืน ประท้วงจากนางอมิตตดาบ้าง เรื่องราวตอนนี้จึงจะน่าเชื่อถือเชิงอารมณ์ได้มากขึ้นสำหรับผู้ฟัง/ผู้อ่านทางภาคเหนือ ซึ่งอาจเห็นความมีอำนาจของฝ่ายหญิงที่แตกต่างไป

พราหมณ์หนุ่มในหมู่บ้านที่ซุกอาศัยอยู่ เมื่อพราหมณ์ได้ “เห็น” อมิตตดาภรรยาสาวสวยคอยปรนนิบัติบำเรอเฒ่าชราอย่างซุก เมื่อคิดเทียบกับภรรยาของตน ต่างก็เกิดความโกรธ “บ้างก็ยึดฮึดหนุนหันเหมาจะ บ้างก็เดินแตกตัวเดือดพิโรธ ต่างคนต่างก็โกรธกรากมาสู่เรือน”<sup>45</sup> พราหมณ์ต่างก็เริ่มใช้ความรุนแรงทั้งทางกายและทางวาจากับภรรยาตน ต่างเริ่มคิดถึง**ที่มา**ของครอบครัวตน ซึ่งหนีไม่พ้นเรื่องการแลกเปลี่ยนเชิงตัวเงินและผลประโยชน์ ดังความว่า

“กว่ากูจะได้มีมาเป็นเมีย **ทั้งทุนก็สิ้น สินสอดก็สูญเสีย**เสร็จสิ้นนี้ทุกอย่าง ทั้งเครื่องขันหมาก หอห้าง กูก็หามา**นี้เสร็จสรรพ ควรหรือมีมามาลวนกลับ**สำหรับไม่ยากลัว จะ**รู้จักปฏิบัติผัวแต่สักนิดหนึ่งก็ไม่มี** อีหญิงเยี่ยงอย่างนี้มันไม่รู้**อาย** ชอบแต่ว่าจะจับจู่มือมันไปขาย ให้มันอายเขาสินทั้งบ้าน ให้เขาใช้กรากกรำกระทำการนี้จนหนักหนา แล้วจึงใคร่ไป**ไถถอน**มันออกมาต่อมาเมื่อภายหลัง นั้นแลมันจึงจะ**รู้เข้า**บ้างที่สำนึกยาก ภูคิตๆ แล้วจะใคร่กำจัดจากไปเสียให้พ้น หาเมียเอาใหม่อีกสักคน ให้มันงามพันไปกว่าเพื่อน ให้มันเหมือนหนึ่งนวลน้องเจ้าทองอมิตตดาอันเป็นเมียเฒ่าชรา**นั้นแล**”<sup>46</sup>

วิทยาในกาમรสและการปรนนิบัติพิศุขที่เฒ่าซุกได้จากเมียสาวอมิตตดา ทำให้พราหมณ์หนุ่มในหมู่บ้านหวนระลึกถึง “ทุน” ที่พวกตนได้ “เสีย” ไปเพื่อให้ได้ภรรยา**มา เมื่อเทียบกับอมิตตดา** หมู่พราหมณ์ก็**เริ่มเห็น**ว่าภรรยาของพวกตนนั้น “จะ**รู้จักปฏิบัติผัวแต่สักนิดหนึ่งก็ไม่มี**” ทั้งๆ ที่ก่อนหน้านี้ ดูเหมือนพวกเขามีได้ “เห็น” ความสัมพันธ์ของตนกับภรรยาในแง่**นี้**มาก่อน การตั้งประเด็นเรื่อง “ทุน” “สินสอด” “ขันหมาก” ที่เคย “เสีย” ไป “กว่ากูจะได้มีมาเป็นเมีย” ของหมู่พราหมณ์ เป็นเครื่องขู่มติการ “ได้” การ “เสีย” ในความสัมพันธ์ในครอบครัว ในแง่หนึ่ง พราหมณ์หนุ่มเหล่านี้รู้สึก “ไม่เป็นธรรม” ที่เฒ่าอย่างซุกได้เมียสาว (เฒ่าชรา**ไม่คู่ควร**กับหญิงสาว) และเฒ่าอย่างซุกยังได้รับการปรนนิบัติพิศุขอย่างดีจากนางอมิตตดา (เฒ่าชราในฐานะสามี**ได้**การปรนนิบัติจากภรรยา**มากกว่า**พวกตน) นอกจากนี้ ในสองวรรคสุดท้าย พวกพราหมณ์หนุ่มยังจินตนาการการต่อไปด้วยว่า “หาเมียเอาใหม่อีกสักคน ให้มันงามพันไปกว่าเพื่อน ให้มันเหมือนหนึ่งนวลน้องอมิตตดา” ข้อความเชิงเปรียบเทียบทั้งสองนี้คือหาเมียใหม่ให้**สวยกว่า**เมียเพื่อนทั้งหลาย และ**เหมือน**อมิตตดา สะท้อนให้เห็นทั้งความริษยาและหนทางแก้ไขความริษยานั้น โดยการ “หาเมียใหม่” เพื่อจะ “ได้” สิ่งที “เท่าเทียม” หรือ (เหมือน)อย่างอมิตตดา นักวิชาการได้

<sup>45</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 110.

<sup>46</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 111-112. การเน้นเป็นของผู้วิจัย



วิเคราะห์ว่าความริษยาเป็นอารมณ์ที่มาจากสมมติฐานบางประการเกี่ยวกับความเป็นธรรม<sup>47</sup> เกี่ยวโยงกับคำถามว่า “ใครควรจะได้อะไรจึงจะเหมาะสมถูกต้อง” ริษยาเป็นอารมณ์โกรธแบบหนึ่งที่ไม่พอใจเมื่อบุคคลรู้สึกว่าได้ในสิ่งที่ตนพึงได้ อารมณ์นี้พัฒนาจากการ “เห็น” สิ่งที่ดีกว่า งามกว่า ที่ผู้อื่นในสภาพใกล้เคียงกันได้โดยที่ตนเอง *ควร* ได้แต่กลับ *ยังไม่ได้* ริษยาเป็นอารมณ์แห่งการ “เทียบเคียง” เป็นอารมณ์ที่เกิดจากการคำนวณผลประโยชน์ “มาก” “น้อย” เมื่อเทียบกับบุคคลผู้เป็นเป้าหมายแห่งความอิจฉา ก่อนที่อมิตตดาจะมาอยู่หมู่บ้านนี้ พรหมณ์หนุ่มเหล่านี้อาจเพียงเทียบเคียงภรรยาของพวกเขาเอง ซึ่งน่าจะเชื่อได้ว่าคงไม่มีความแตกต่างกันมากนัก ความอิจฉาริษยาจึงยังไม่เกิด แต่เมื่อชุกพาวอมิตตดาเข้ามาในหมู่บ้าน เงื่อนไขแห่งการเทียบเคียงก็เปลี่ยนไป

จะเห็นได้ว่า *เวสสันดรชาดก* สร้างภาพความโลภขึ้นจากชุกพาวอมิตตดา ความโลภ ความอยากได้ เป็นอารมณ์พื้นฐานและเป็นกุญแจสำคัญของสมาชิกในสังคมที่ดำเนินไปท่ามกลางการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ ตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนนี้เข้าไปครอบงำและมีส่วนกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในมิติอื่นๆ ด้วย ไม่ว่าจะเป็นครอบครัว พ่อแม่ นางอมิตตดา วิถีชีวิตของชุกพาวหรือครอบครัวเหล่าพรหมณ์ในหมู่บ้าน ทุกฝ่ายต่างมุ่งคำนวณผลประโยชน์ ต่อสู้แย่งชิงเอาชนะกันด้วยการ “ได้” มากกว่าหรือ “เสีย” น้อยกว่า ภาพแห่งการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งดำเนินอยู่ท่ามกลางราคะจริต โทสะจริต และความอิจฉาริษยาต่างๆ เหล่านี้คือโลกแห่งสภาพแวดล้อมที่ถูกสั่นคลอนด้วยปณิธานแห่งการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร

ในส่วนต่อไป เราจะพิจารณาว่าการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรเป็นการเสนอ “เศรษฐศาสตร์แห่งของขวัญ” (หรือการให้) ซึ่งมาขัดขวาง เหนี่ยวรั้ง ต้านทาน ขัดแย้ง วิถีทางแห่งเศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยนอย่างไร ในขณะเดียวกัน การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในอนาคตของพระเวสสันดร เป็นการขั้บงสู่เศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยนในระดับหนึ่งหรือไม่ อย่างไร

### การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณ

ในขณะที่โลกของสังคมชาวบ้านเต็มไปด้วยการคำนวณ การเอาชนะกันด้วยกระบวนการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ ตัวชูโรงที่แสดงท่าทีดังกล่าวอย่างแจ่มชัดที่สุดคือชุกพาวที่ใช้ชีวิตด้วยข้อคำนึงเกี่ยวกับ “การได้” และจบชีวิตลงด้วยความตะกละคือ การละเมิดความพอเหมาะที่ร่างกายจะรับอาหารได้ในขณะหนึ่ง ภาพตรงข้ามกับชุกพาวคือปณิธานแห่งการบำเพ็ญทานบารมีของพระ

<sup>47</sup> โปรดดูตัวอย่างงานเขียนถึงวิชาการซึ่งอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างความรู้สึกริษยา อิจฉา กับความสำนึกในความเป็นธรรมใน Joseph Epstein, *Envy: The Seven Deadly Sins* (New York: Oxford University Press, 2003).

เวสสันดร ตั้งแต่แรกประสูติจากพระอุทรพระมารดา เมื่อลี้มพระเนตรซ้ายขวาเหยียดพระกรได้ ก็ทูลวอนพระมารดาว่า “ข้าแต่พระแม่เจ้า ทรัพย์อันใดของเราที่บรรดามีพระลูกนี้บำเพ็ญทาน”<sup>48</sup> ตั้งแต่ประสูติจนทรงเติบโตใหญ่ พระเวสสันดรก็ทรงเฝ้าทางบริจาคอยู่เป็นนิจ แต่การประกาศอย่างชัดเจนว่าทรงตระหนักในพันธกิจแห่งพระโพธิสัตว์เป็นครั้งแรกก็เมื่อทรงมีพระชนม์แปดพรรษา ในชาดกเล่าว่า “ในปราสาทรัตนพิมานทอง จึงทรงดำริโดยคลองพุทธภูมิภาคพระโพธิญาณว่าอาตมะบริจาคทาน อลังการรัตนภูษิตประเสริฐก็เป็นพาหิรภิกทานอันล้ำเลิศ ควรจะเลื่อมใส ถ้าแลว่า ยาจกผู้ใดจะปรารภนาด้วยหทัยเลื่อมใส ก็จะเชือดบริจาคให้เป็นทาน จะแลกเอาพระโพธิญาณอันยวดยิ่ง”<sup>49</sup> การประกาศครั้งนี้ได้รับการตอกย้ำอีกครั้งหนึ่งเมื่อทรงบริจาคช้างปัจจัยนาครให้เหล่าพราหมณ์จากแคว้นกัลิงคราส แล้วถูกพระราชราชภรรยาชาวนครสีพีเนรเทศไปอยู่ป่า เมื่อพระองค์ทราบความจากนายนักการ พระเวสสันดรตรัสว่า “อย่าว่าแต่เสวตชาพาหิรภิกทานที่เราบริจาคถึงอัมฤตตักทานอันยวดยกที่ยกให้ ถ้ามียาจกผู้ใดปรารภนาซึ่งพาหิรภิกทานอันยวดยิ่งนี้ เราอาจจะเชือดทูลออกบริจาคให้เป็นทาน จะแลกเอาพระโพธิญาณในเบื้องต้น อย่าว่าแต่จะต้องบำเพ็ญทาน”<sup>50</sup>

ในระดับหนึ่ง การบริจาคทานตามสถานภาพก็ได้เป็นการทำทนายระบบการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ของสังคม ดังที่ได้อภิปรายแล้ว แต่ในฐานะพระโพธิสัตว์ การบำเพ็ญทานบารมีของพระองค์ โดยเฉพาะช้างปัจจัยนาครและบุตรภริยาทาน ได้ก่อความวุ่นวายโกลาหลในกรุงสีพี และในครรลองชีวิตครอบครัวของพระเวสสันดรถึงกับต้องถูกเนรเทศไปอยู่ป่า นักวิชาการผู้ศึกษาเศรษฐศาสตร์แห่งของขวัญได้ตั้งข้อสังเกตว่า การให้สื่อประสบการณ์ที่มีความหมายซับซ้อนหลายแง่มุมด้วยกัน ได้แก่

ประการแรก การให้เป็นการปฏิเสธผลประโยชน์เฉพาะตน หรือการคำนวณถึงผลที่เห็นแก่ตัว

ประการที่สอง การให้เป็นการเชิดชูยกย่องความมีใจกว้าง กล่าวคือ การให้ที่ไม่หวังผลตอบแทน

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าการให้ในสองมิติข้างต้นจะชี้บ่งสู่การ “ลดอัตตา” ตัวตนของบุคคล แต่ในขณะเดียวกัน นักวิชาการก็ได้ชี้สู่มิติที่สาม ได้แก่ ข้อสังเกตที่ว่า การให้ไม่เคยปราศจากการตระหนักไว้ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนเสมอไป หรือแม้แต่การยอมรับสารภาพว่ามีความจริงแห่ง

<sup>48</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 18.

<sup>49</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 19. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>50</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 33-34. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

การแลกเปลี่ยนอย่างใจกว้าง (Truth of generous exchange) ซ่อนอยู่เบื้องหลัง นักมานุษยวิทยาคนสำคัญที่ศึกษาเรื่องการให้ของขวัญเสนอข้อสังเกตอันน่าทึ่งว่า “สังคมจ่ายราคาตนเองด้วยเหรียญปลอมแห่งความฝันอยู่เสมอ”<sup>51</sup>

น่าสังเกตว่าการวิเคราะห์ถกเถียงเกี่ยวกับนัยทางจริยธรรมของการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร มักจะมองการให้ทานของพระเวสสันดรในแง่มุมมองสองข้อแรก โดยยังไม่ได้วิเคราะห์ให้เห็นแง่มุมที่สามแต่อย่างใด<sup>52</sup> กล่าวคือ เมื่อวางการวิเคราะห์การบำเพ็ญทานภายใต้ชุดความสัมพันธ์แห่งการแลกเปลี่ยนเพื่อผลประโยชน์ทั้งมวลที่กล่าวมาข้างต้นนี้ เราจะเห็นได้ชัดเจนว่าพระเวสสันดรเองก็ยอมรับอย่างเปิดเผยว่า การบำเพ็ญทานบารมีทั้งมวลเป็นไปเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในเบื้องหน้า ซึ่งหมายความว่าพระเวสสันดรเองก็ได้ปฏิเสธตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนในฐานะพระโพธิสัตว์ เพียงแต่ทรงบริจาคนั้นโดยไม่มีหวังผลตอบแทนในระดับสังคมที่ทรงดำรงชีพอยู่เท่านั้น แน่แน่นอนว่าเราอาจตั้งคำถามต่อไปได้ว่าการหวังเอาพระโพธิญาณนั้นในที่สุดแล้วเป็นไปเพื่อประโยชน์ของใคร หากคำตอบคือเป็นไปเพื่อช่วยมนุษยชาติทั้งมวลให้พ้นทุกข์ เราอาจเห็นว่าการ “แลก” เอาพระโพธิญาณในครั้งนี้เป็นปณิธานที่ซอบบรรพ เพราะในที่สุดแล้วมิได้เป็นไปเพื่อตนเอง นอกจากนี้ คำอธิบายของพระนาคเสนที่บอกว่า พระเวสสันดรตระหนักว่ากัณหาชาลีจะไม่ต้องทนทุกข์นานเพราะชุกชราแล้ว อีกทั้งพระเจ้าปุบผอมจะได้ถอนพระหลานคิน ยิ่งทำให้มิติการ “แลกเปลี่ยน” ในการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรชัดเจนขึ้น แม้ในกรอบเวลาของท้องเรื่องนั่นเอง

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า พระเวสสันดรทรงประกาศอย่างชัดเจนตั้งแต่การให้ช้างปัจจัยนาคแก่เหล่าพราหมณ์ว่าทรงบริจาคนั้นเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในเบื้องหน้า คำสารภาพเกี่ยวกับตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนนี้เกิดขึ้นครั้งแล้วครั้งเล่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพระเวสสันดรเองยืนยันว่าไม่มีเหตุผลอื่นใดเลยที่จะ “อธิบาย” การบริจาทานของพระองค์ได้ พระเวสสันดรทรงใช้เหตุผลนี้แก่พระองค์เอง แก่ชาลี และแก่พราหมณ์จำแลงผู้มาขอพระนางมัทรี ดังนี้

เมื่อทรงบริจาคนั้นปัจจัยนาค ทรงตั้งพระทัยแล้วออกอุทานวาจาว่า

“อันว่าผลทานของข้าจงสำเร็จแก่พระสร้อยสรพเพชฌัญญุโพธิญาณในอนาคตกาลนั้นเถิด”<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Pierre Bourdieu, “Marginalia – Some Additional Notes on the Gift,” in Alan D. Schrift, *The Logic of the Gift*, Op. Cit., p. 231. คำกล่าวข้างต้นเป็นของ Marcel Mauss ที่ Bourdieu อ้างไว้ ความว่า “Society always pays itself in the counterfeit coin of its dream.”

<sup>52</sup> ตัวอย่างสำคัญของงานวิชาการที่เสนอมุมมองการวิเคราะห์โดยสะท้อนข้อขัดแย้งทางศีลธรรมจากการบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์ต่างๆ ในเชิงอรรถที่ 13, 14, 15, 16, 17

<sup>53</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 28. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

เมื่อทรงบริจาคถวายเป็นทานแก่ผู้ยาก ก็ได้นำคำอธิบายแก่ชาวผู้ช่อน้อยในสระน้ำว่า  
 “เจ้าจงมาเป็น**สำเภาทองธรรมชาติ** อันนายช่างชาญฉลาดจำลองทำ ... ครั้นเวลาพาย  
 พัดมาเฉื่อยฉิว สำเภาทองก็จะล่องลวไปตามลม สรรพสัตว์ก็จะชื่นชมโสมนัส ถึงจะเกิด  
 ลมกาฬพาทันกะพืดพัด คือโลภโง่งจะโศกเศร้า โด่ดั่งดีเป็นลูกคลื่นอยู่ครั้นโครมโถมกะแทก  
 สำเภานั้นก็มีได้วอกแวบหวั่นไหว ก็จะแล่นระรี่เรื่อยเฉื่อยไปจนถึง**เมืองแก้วอันกล่าวแล้ว**  
**คืออมตมหานครนฤพาน** พระลูกเอ๋ย เจ้าจะนั่งนานอยู่ไยในสระศรี จงขึ้นมาช่วยยก  
 ยอดปิยะบุตรทานบารมี แต่ในครั้งเดียวนี้เถิด”<sup>54</sup>

เมื่อทรงบริจาคภริยาทาน ก็ทรงเปล่งพระปณิธานว่าดังนี้  
 “พราหมณ์เอ๋ย อันองค์เอกอัครราชกัญญา เราก็แสนเสน่หาดังดวงหทัยแลนัยน์เนตร แต่  
 เรา**รักพุทธรัตนสรวรรเยศวิเศษสุด ยิ่งกว่าองค์องค์นุชสักแสนเท่า** อันว่าภริยาทานของ  
 เรา**จงให้สำเร็จ** แก่พระสร้อยสรพเพชญ์ดาญาณในอนาคตกาลโน้นเถิด”<sup>55</sup>

เมื่อพิจารณาในแง่หนึ่ง การให้จะเป็นการให้ที่แท้จริงก็ต่อเมื่อทั้งผู้ให้และผู้รับไม่เห็นว่าเป็น  
 การให้และรับ ทั้งนี้เพราะการให้ “ที่แท้จริง” ต้องไม่เกี่ยวข้องกับ “ผลตอบแทน” ใดๆ ไม่ว่าจะ  
 ความรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณผู้ให้ หรือความสัมพันธ์ฉันมิตรที่จะดำเนินต่อไป หรือผลที่จะเกิดขึ้นแก่  
 ผู้ให้และผู้รับในอนาคต<sup>56</sup> อย่างไรก็ตาม การนิยามดังกล่าวก็เป็นการปฏิเสธหรือลบล้างละเมิดการ  
 กำหนดความหมายที่ผู้ให้ “ตั้งใจ” ให้ หรือเป็นการวิเคราะห์จากแง่มุมภายนอกในฐานะผู้  
 สังเกตการณ์ที่ไม่ยอมรับการกำหนดความหมายของการกระทำด้วย “เจตนา” ของผู้กระทำเอง<sup>57</sup>  
 ในกรณีการบริจาคบุตรภริยาทานของพระเวสสันดร เราจะเห็นได้ว่าพระองค์ทรงขอให้ลูกคือชาลี  
 มาเป็น “สำเภาทองธรรมชาติ” เป็น**เครื่องมือ**พาพระองค์ไป “มหานครนฤพาน” ในส่วนที่เกี่ยวกับ  
 พระนางมัทรี พระองค์ก็ทรงสารภาพว่าทรง “รัก” พระโพธิญาณมากกว่าพระนางมัทรี “สักแสนเท่า”  
 พระองค์กำลังขอให้ความรักหนึ่งซึ่งน้อยกว่าจยยินยอมเสียสละเป็นเครื่องมือสู่อีก “ความรักหนึ่ง”  
 ซึ่งยิ่งใหญ่กว่าในอนาคต

<sup>54</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 217-218. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>55</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 275. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>56</sup> โปรดดู Alan D. Shrift, *The Logic of the Gift*, Op. Cit., p. 234.

<sup>57</sup> โปรดดูบทวิเคราะห์ความสำคัญของเจตนาของผู้กระทำในการกำหนดความหมายของการกระทำ  
 และการกำหนดผู้รับผิดชอบการกระทำใน Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Translated by Kathleen  
 Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1990).

พิจารณาในแง่หนึ่ง อาจกล่าวได้ว่าพระเวสสันดรไม่ได้ “ให้” อะไรจริง เพราะพระองค์เองทรงประกาศหลายครั้งว่าการให้ช้าง บุตร ภริยา ล้วนเป็นการ “ให้” ที่กลายเป็นการ “แลกเปลี่ยน” กับพระโพธิญาณอันสูงส่งล้ำค่าในอนาคต การทอดยาวออกไปของกาลเวลาที่ “รอ” วันเวลาที่ผลตอบแทนแห่งการให้ในครั้งนี้จะบังเกิดขึ้น เป็นเครื่องแสดงว่าการ “ให้” แท้จริงแล้วเป็นการแลกเปลี่ยนรูปแบบหนึ่งที่ทอดยาวออกไป เป็นการแลกเปลี่ยน “เชิงคุณภาพ” ที่ไม่ได้คำนวณนับ “สิ่งแลกเปลี่ยน” อย่างเป็นปริมาณชัดเจน ซึ่งจะทำให้ความสัมพันธ์เชิงการแลกเปลี่ยนจบสิ้นไปในคราวเดียว เมื่อเราซื้อสินค้าชิ้นหนึ่งด้วยจำนวนเงิน 100 บาท เมื่อเราจ่ายเงินตามจำนวนที่กำหนดเป็นราคาไว้ ความสัมพันธ์เชิงการแลกเปลี่ยนก็จบลงไปที่นั่น แต่หากเป็นกรณีความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ การแลกเปลี่ยนจะไม่ชัดเจนเชิงปริมาณ เช่น ความกตัญญูของบุตรธิดา ไม่น่าจะแปรผันตาม **ปริมาณ** เงินทองทรัพย์สินที่บิดามารดาใช้ไปหรือ “เสีย” ไปในการเลี้ยงดูบุตรธิดาจนเติบใหญ่ เป็นต้น หรือกรณีที่ผู้ให้บริการทางเพศต้องการจะเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนจาก “ค่าบริการ” เป็นการให้ “ของขวัญ” ก็เท่ากับเป็นการแสดงเจตนาที่อยากจะ **คง** ความสัมพันธ์ต่อไปมิให้จบสิ้นในคราวเดียว<sup>58</sup> ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้ เราสามารถกล่าวได้ว่าการบริจาคนานของพระเวสสันดร ในที่สุดแล้วแทนที่จะเป็นการ “ให้” ที่ “ไม่หวังผลตอบแทน” อย่างแท้จริง กลับเป็นการแสดงออกซึ่งความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนที่ทอดยาวต่อไปในอนาคต คำถามต่อไปที่น่าพิจารณาคือ พระปณิธานหรือเจตนาที่หวังผลในพระโพธิญาณนั้นจะลบล้าง “ความหมาย” แห่งการให้หรือการบริจาคนานของพระเวสสันดรได้หรือไม่

ในพุทธปรัชญา เจตนาเป็นเครื่องนิยามกรรมหรือการกระทำที่มีนัยทางจริยธรรมของมนุษย์<sup>59</sup> ในขณะเดียวกัน บ่อยครั้งการกระทำของมนุษย์มีห่วงโซ่แห่งสาเหตุและผลที่ทอดยาวออกไปในอนาคต และเจตนาของมนุษย์ก็ซับซ้อน ปอล ริเกอร์ นักปรัชญาสายเฮอมานูติคส์คนสำคัญอธิบายว่า การกระทำของมนุษย์เกิดขึ้นจาก “ความตั้งใจ” หรือเจตนาของประธานผู้กระทำที่ทอดยาวออกไปในอนาคต การกระทำของมนุษย์เริ่มต้นห่วงโซ่แห่งการกำหนดความหมายเมื่อประธาน “ตั้งใจจะ” (intend to) ทำอะไรบางอย่าง เช่น ยกมือเรียกรถแท็กซี่ ในขณะเดียวกันความตั้งใจนี้อาจไม่ได้จบลงที่การกระทำใดการกระทำหนึ่งต่อหน้าเท่านั้น แต่ความตั้งใจนี้ประกอบกับการกระทำ “เพื่อที่จะ” (in order to) “ทำ” อะไรบางอย่างสืบเนื่องต่อไปในอนาคต ริเกอร์ยกตัวอย่างที่นักปรัชญาสายปรัชญาวิเคราะห์ จี.อี.เอ็ม. แอนสคอมบ์ ตั้งใจทยอยสมมติไว้ เพื่อแจก

<sup>58</sup> โปรดดูการวิเคราะห์การแสดงความสัมพันธ์ที่ไม่เกี่ยวเนื่องด้วยบุคคล (Impersonal) ในการแลกเปลี่ยนด้วยเงินและความสัมพันธ์ระหว่างเงินกับการขายบริการทางเพศ ใน Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (London and New York: Routledge, 1990), chapter 5.

<sup>59</sup> โปรดดูการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างเจตนากับกรรมในพุทธศาสนาใน พุทธทาสภิกขุ, *กรรมเหนือกรรม* (กรุงเทพฯ: อตมมโย, ไม่มีปีที่พิมพ์).

แจ้งให้เห็นว่าเจตนาของมนุษย์นั้นทอดยาวออกไปได้ไกลมาก การตัดสินความรับผิดชอบทางศีลธรรมหรือความถูกต้องของการกระทำหนึ่งๆ จึงมีความซับซ้อนมาก เราจะยกตัวอย่างสำคัญที่รีเกอร์ปรับใช้จากแอนสคอมป์ เพื่อทำความเข้าใจประเด็นเกี่ยวกับการที่เจตนาทอดยาวออกไป แล้วจึงวิเคราะห์การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาโพธิญาณในอนาคตของพระเวสสันดรต่อไป

“ชายผู้หนึ่งกำลังปั้มน้ำเข้าที่เก็บซึ่งต่อเข้าท่อน้ำดื่มในบ้านหลังหนึ่ง มีคนพบวิธีทำแหล่งน้ำให้เป็นพิษอย่างเป็นระบบด้วยยาพิษร้ายซึ่งส่งผลสะสม แต่ผลของยาพิษจะยังไม่เป็นที่สังเกตจนกว่าจะเยียวรักษาก็ไม่ได้แล้ว มีหัวหน้าพรรคกลุ่มเล็กจำนวนหนึ่งมาอาศัยอยู่บ้านนี้พร้อมครอบครัวอย่างสม่ำเสมอ คนกลุ่มนี้ปกครองรัฐใหญ่แห่งหนึ่ง และกำลังฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิว อีกทั้งอาจกำลังวางแผนก่อสงครามโลก ชายที่วางยาพิษใส่ในน้ำได้คำนวณแล้วว่า หากผู้คนเหล่านี้ถูกกำจัดไป คนดีจำนวนหนึ่งจะได้อำนาจและปกครองอย่างดีหรืออาจก่อตั้งอาณาจักรแห่งสวรรค์บนแผ่นดินโลก และให้ชีวิตที่ดีแก่ผู้คนทั้งหมด ชายคนนี้ได้เผยแพร่ความคิดคะเนของตนพร้อมกับเรื่องยาพิษให้แก่ชายผู้กำลังปั้มน้ำ ความตายของผู้อาศัยในบ้านนั้นย่อมจะส่งผลต่างๆ มากมาย ตัวอย่างเช่น คนจำนวนหนึ่งที่ไม่เป็นที่รู้จักของคนเหล่านี้จะได้รับมรดกตกทอด โดยที่พวกเขาไม่ระแคะระคายแม้แต่น้อย”<sup>60</sup>

คำถามที่รีเกอร์ตั้งเกี่ยวกับข้อความข้างต้นคือ ชายผู้นี้กำลังทำอะไร? อะไรคือคำบรรยายการกระทำของเขา? รีเกอร์เสนอว่าคำตอบต่อคำถามดังกล่าวขึ้นอยู่กับกรอบ “เหตุผล” ของการกระทำในแต่ละขั้นตอนว่าจะมองทอดยาวไปถึงจุดใด กล่าวคือ เราอาจตอบว่ามีการกระทำ 4 การกระทำ หรืออาจตอบว่ามีการบรรยาย 4 ชุดต่อการกระทำเดียว ได้แก่ การปั้มน้ำ การเติมน้ำในบ่อ การวางยาพิษผู้อยู่อาศัย การก่อสงคราม<sup>61</sup> ในบทวิเคราะห์ รีเกอร์ต้องการชี้ให้เห็นว่า การ “บรรยาย” การกระทำของมนุษย์จะกระทำเพียงจากแง่มุมบุคคลที่สามจากภายนอกเหมือนกับการบรรยายข้อเท็จจริงเกี่ยวกับโต๊ะเก้าอี้ไม่ได้ หากแต่ต้องพิจารณามิติ “อัตวิสัย” ของผู้กระทำในแง่การมีเจตนา หรือ “ตั้งใจจะ” ทำอะไรบางอย่าง ในกระบวนการวิเคราะห์จากแง่มุมการกำหนดความหมายของผู้กระทำนั่นเอง รีเกอร์ชี้ให้เห็นว่าการมีเจตนาของมนุษย์นั้นเป็นกระบวนการที่ทอดยาวออกไปในอนาคตอย่างซับซ้อน แม้การถามว่า “เรากำลังทำอะไรอยู่” ก็ใช่ว่าจะกำหนดให้

<sup>60</sup> Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Op, Cit., p. 71, footnote 12. การแปลบทตอนนี้เป็นของผู้วิจัย ผู้วิจัยไม่ได้แปลย่อหน้าสุดท้าย เพราะเห็นว่าสามารถอธิบายประเด็นที่เกี่ยวข้องตรงนี้ได้พอเพียงในย่อหน้าแรก

<sup>61</sup> Ibid.

ชัดเจนเด็ดขาดลงไปได้ หากเราใช้ข้อพิจารณานี้เพื่อ “อ่าน” การบำเพ็ญทานของพระเวสสันดรกับเจตนาหรือปณิธานที่จะใช้การบริจาคเพื่อแลกเอาพระโพธิญาณในอนาคต เราสามารถวิเคราะห์การบำเพ็ญทาน เช่น การบริจาคบุตรภริยา ในฐานะการกระทำ**หนึ่ง** แต่เจตนาที่กระทำครั้งนี้เป็นการกระทำ**เพื่อ**เป้าหมายอื่นต่อไป (in order to, in view of) หากเราใช้เป้าหมายสุดท้ายเป็นเครื่องนิยามการกระทำ เราก็จะ**เห็น**การบำเพ็ญทานเป็นการกระทำรอง (secondary action) เมื่อวางการกระทำนี้ลงบนกระบวนการที่นำสู่เป้าหมายสุดท้าย หรือคือเหตุผลเบื้องต้น (primary reason) ซึ่งจะบรรลุผลก็ต่อเมื่อได้กระทำการกระทำรองสำเร็จไปแล้ว เมื่อวิเคราะห์ในแนวนี้อาจกล่าวได้ว่าพระเวสสันดรอาจจะไม่ได้กำลัง “แลก” การบำเพ็ญทาน “กับ” พระโพธิญาณ แต่กำลังมีเจตนาหรือตั้งใจจะ (in order to) กระทำการบำเพ็ญทาน**เพื่อ** (in order to) บรรลุเป้าหมายอื่นต่อไปในอนาคต

การวิเคราะห์เป้าหมายที่ทอดยาวออกไปเป็นประเด็นสำคัญยิ่งต่อการถกเถียงเรื่องความรับผิดชอบทางศีลธรรมของพระเวสสันดร ในเมื่อการบริจาคบุตรภริยาทานเป็นการให้ในฐานะพระโพธิสัตว์ซึ่งส่งผลกระทบกระเทือนอย่างรุนแรงต่อพระองค์เอง ต่อครอบครัว ต่อชาวเมืองสี่พี แม้แต่ต่อความสัมพันธ์ระหว่างรัฐในสมัยของพระองค์ “การบรรยาย” การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร หากพิจารณาเป็น**ส่วนหนึ่ง**ของการสะสมบารมีเพื่อบรรลุโพธิญาณ ก็จะมีคามหมายที่ต่างออกไปจากการบรรยายการบริจาคบุตรภริยาในฐานะการให้ (ละทิ้ง?) ครอบครัว ซึ่งเป็นการบรรยายการกระทำที่จำกัดกรอบความหมายไว้ที่การกระทำหนึ่งเดียวเฉพาะหน้าโดยจำกัดเจตนาไว้ที่การกระทำนั้นเอง โดยยังไม่เชื่อมโยงกับแนวคิดการบำเพ็ญทานบารมีเพื่อบรรลุพระโพธิญาณในอนาคต

นอกเหนือจากการวิเคราะห์การกระทำในแง่ของเจตนาที่ทอดยาวออกไปแล้ว เรายังต้องวิเคราะห์ระบบความหมายของการกระทำ (semantics of action) ซึ่งเกิดขึ้นในโลกแห่งชนบจาวิตที่สร้างกฎเกณฑ์ความหมายร่วมกันเพื่อบ่งบอกว่าเรากำลังทำ**อะไร**อยู่ ตัวอย่างที่ ปอล ริเกอร์ต ยกเพื่อแสดงประเด็นนี้คือ เมื่อเรายกแขนขึ้น เราอาจจะกำลังเรียกรถแท็กซี่เมื่ออยู่บนท้องถนน **หรือ** เราอาจจะกำลังขอแสดงความคิดเห็นในห้องเรียน **หรือ** เราอาจจะกำลังทักทายเพื่อนในภัตตาคาร **หรือ** เราอาจจะกำลังลงคะแนนเสียงไม่ไว้วางใจรัฐบาลในรัฐสภา ความหมายของการยกแขนขึ้นขึ้นอยู่กับกฎกำหนดความหมาย (constitutive rules) ที่สังคมตกลงร่วมกันเพื่อบ่งบอกว่าสมาชิกในสังคมนั้นในบริบทเฉพาะหนึ่งกำลัง**ทำอะไร**อยู่<sup>62</sup> หากเรา “อ่าน” การให้เหตุผลของพระเวสสันดรเมื่อทรงกล่าวซ้ำหลายครั้งในหลายโอกาสว่า พระองค์มีเป้าหมายเพื่อพระโพธิญาณในภายหน้าในฐานะการบ่งบอก “กฎกำหนดความหมาย” การให้หรือการบริจาคทรัพย์สินผู้คนที่ทั้งปวงว่าเป็น

<sup>62</sup> Ibid., pp. 56-87.

“การบำเพ็ญทานบารมี” เป็นการสะสมพลังทางสัญลักษณ์และจิตวิญญาณให้เข้มแข็งแกร่งกล้าพอเพียงแก่การเป็นปัจจัยเกื้อหนุนการบรรลุธรรมในพระชาติต่อไป เราก็จะเห็นได้ว่ามีเพียงพระนางมัทรีเท่านั้นที่จะไม่เพียงยอมรับ แต่พอจะ “เข้าใจ” เป้าหมายในอนาคตของพระเวสสันดรด้วย ในขณะที่บุคคลอื่นๆ รอบข้าง ไม่ว่าจะเป็นพระนางมณโฑพระมารดา หรือชาลี ต่างเป็นผู้ยอมรับการบริจาคทานอันยิ่งใหญ่ของพระเวสสันดร ส่วนกัณหานั้นถึงกับกล่าวว่า “เจ้าประคุณของลูกเอ๋ย อย่าว่าลูกนี้ดูถูก ที่จะได้กลับมาเป็นพ่อลูกสืบไปนั้นอย่าสงกา ด้วยว่าเลือดและเนื้อจะเป็นรักษาของตาพราหมณ์”<sup>63</sup> แต่พระนางมัทรีกล่าวว่า “ด้วยภริยาทานบารมีคือข้าพระบาทอันยินยอมพร้อมด้วยพระราชศรัทธาในกุศลเจตนาอันนั้นแล้วแล”<sup>64</sup>

กล่าวโดยสรุปคือ การถกเถียงเรื่องความรับผิดชอบทางศีลธรรมของพระเวสสันดร ขึ้นอยู่กับการใช้กรอบการวิเคราะห์ที่ทอดยาวออกไปมากน้อยเพียงใด ถ้ากำหนดกรอบการวิเคราะห์ไว้เฉพาะในตัวบท เราจะเห็นการให้ทานของพระเวสสันดรในฐานะการละทิ้งครอบครัว หรือการให้ทานที่จำเป็นต่อการ**แลก**เอาพระโพธิญาณในอนาคตในขณะเดียวกัน หากเราใช้กรอบการวิเคราะห์ที่ทอดยาวออกไปถึงพระชาติต่อไปที่พระเวสสันดรประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะและบรรลุโพธิญาณตามปณิธานได้สำเร็จ เราก็จะเห็นความหมายของการให้บุตรภริยาในฐานะ “ทานบารมี” อันเป็นเงื่อนไขจำเป็นต่อการบรรลุโพธิญาณ ซึ่งจะทำให้การบริจาคทานของพระเวสสันดรมิได้อยู่ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนอีกต่อไป

## การกล่าวโทษกับการลงโทษ

การพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมใน**เวสสันดรชาดก** นอกจากจะต้องพิจารณาประเด็นการบริจาคทานตามสถานภาพและบำเพ็ญทานบารมีแห่งพระโพธิสัตว์ รวมทั้งการพิจารณาความหมายของทานบารมีในความสัมพันธ์เชิงการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ดังที่ได้พิจารณาแล้ว ยังน่าจะพิจารณาเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับการกล่าวโทษและการลงโทษในสองกรณีด้วยกัน ได้แก่ ตอนที่ชาวเมืองสีพีกล่าวโทษพระเวสสันดรเมื่อทรงบริจาคช้างปัจจัยนาค และตอนที่หมู่นางพราหมณ์กล่าวโทษนางอมิตตดาที่ปรนนิบัติชูชก “ดีเกินไป”

<sup>63</sup> *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์*, หน้า 232. ถึงแม้ว่ากัณหาได้เอ่ยถึงอนาคตชาติในตอนนี้ แต่ในตอนท้ายเรื่องพระเวสสันดรชาดก ก็ได้แจกแจงว่ากัณหาไปเกิดเป็นนางอุบลวรรณาเถรี แต่มิได้เป็นราชธิดาของเจ้าชายสิทธัตถะในพระชาติต่อไป ในขณะที่ชาลีมาเกิดเป็นพระราหุลในพระชาติต่อไป โปรดดูเพิ่มเติมในเรื่องเดียวกัน, หน้า 359-360.

<sup>64</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 278.



อาจกล่าวได้ว่าการกล่าวโทษในกรณีข้างปัจจุบันาค เป็นการกล่าวโทษของชาวเมือง อีกทั้งเป็นปัญหาระดับบ้านเมือง รวมถึงความละเอียดอ่อนในความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ส่วนการกล่าวโทษในกรณีนางพราหมณีนั้นเป็นการกล่าวโทษในระดับชาวบ้าน เป็นปัญหาในระดับชุมชนหมู่บ้าน น่าสังเกตว่าข้อกล่าวหาพระเวสสันดรในกรณีบริจาควางปัจจุบันาค เป็นปัญหาเรื่องการละเมิด “สิทธิ” ในช้างคู่บ้านคู่เมือง ส่วนข้อกล่าวหาต่อนางอมิตตดาเป็นปัญหาเรื่อง “กรรมที่ได้ผิด” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ความไม่สมควรในการประเวณี ดังในชาดกตอนที่กล่าวถึงคำดาทอของเหล่าพราหมณ์ที่มีต่ออมิตตดา พอสรุปได้ในข้อความว่า “ถ้าช้างฝ่ายสามีนั้นหนุ่มน้อยอยู่ช้อยขึ้น ช้างฝ่ายสตรีนี้ก็สวยระรวยรื่นแตกเนืองนวลขึ้น**ควรกัน** ก็จะปรดีเปรมเกษมสันต์ในที่รโหฐานตามวิสัยในการประเวณี”<sup>65</sup>

### ฝูงชนกล่าวโทษราชากุมาร

น่าสังเกตว่าเมื่อชาวเมืองสืปรู้ข่าวว่าพระเวสสันดรได้ประทานช้างปัจจุบันาคแก่พราหมณ์จากเมืองกลิงครารัฐ ซึ่งกำลังประสบภาวะฝนแล้ง ประชาชนอดอยาก ข้าวยากมากแพง ก็มีเหตุให้ “เทพเจ้าดลใจชาวพิไชยราชธานีที่รักให้พิโรธร้าวราน”<sup>66</sup> บทบาทของเทพเจ้าที่เป็นผู้ทำให้ชาวเมืองโกรธพระเวสสันดรทั้งๆ ที่เป็น “ที่รัก” อาจจำเป็นต้องมีเพื่ออธิบายว่า “เหตุใด” ชาวเมืองที่เคย “รัก” พระเวสสันดร จึงเกิดความโกรธร้าวราน หรืออาจเป็นคำอธิบายว่าจริงๆ แล้ว ชาวเมืองไม่มี “สิทธิ” โกรธพระเวสสันดร ทั้งนี้เพราะช้างปัจจุบันาคเป็นช้างคู่บารมีของพระองค์ เมื่อตอนช้างเกิดมา ก็มีคำบรรยายว่า “จึงได้ชื่อกฤษณปัจจุบันาคเคนทร์ การจะเป็นศรีสง่างามพระนคร เพราะเกิดเป็นปัจจุบันาคแก่พระเวสสันดร”<sup>67</sup> การกำหนดให้ช้างปัจจุบันาคเป็นช้างที่ “ศรีสง่างามพระนคร” และเป็นช้าง “คู่บารมี” ของพระเวสสันดร ทำให้ความโกรธเคืองของชาวเมืองมีความชอบธรรม ความโกรธเคืองของชาวเมืองสะท้อนให้เห็นว่าชาวเมืองเชื่อว่าตนมี “สิทธิ” ในช้างคู่บ้านคู่เมือง การที่พระเวสสันดรยกช้างให้พราหมณ์ต่างเมือง จึงเป็นการละเมิด “สิทธิ” นั้นของเหล่าปวงประชา หรืออีกนัยหนึ่งอาจกล่าวได้ว่า การยกช้างคู่บ้านคู่เมืองให้พราหมณ์ต่างแดนเป็นการละเมิดพันธะหน้าที่ในฐานะราชากุมาร เป็นการบริจาคว “สัญลักษณ์” ส่วนพระองค์ให้แก่ประชาชนจากอีกรัฐหนึ่ง ซึ่งถือเป็นการละเมิดสถานภาพของพระองค์เองด้วย ความโกรธของชาวเมืองนำไปสู่การรวมตัวกันของ “ทั้งชาวนิคมนเขตชนบท ทั้งนายรกราชหัตถาจารย์ ทั้งเสนาทหารอันชาญเชิงพิไชยเขตอุดร”<sup>68</sup> ไปที่หน้าพระลาน แล้วกล่าวโทษพระเวสสันดรต่อพระเจ้ากรุงสญชัยว่า “บัดนี้พระเวสสันดรพระลูกเจ้า **กระทำ**

<sup>65</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 119. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>66</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 29.

<sup>67</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 18.

<sup>68</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 29.

**มิตรราชกิจประเพณี**แต่โบราณ ให้พระยาอัครราชทูตที่นั่งต้น ... แก่พราหมณ์ทั้งปวงอันมาขอ **ไม่** **ควร**ที่จะยกยอประสาทให้ **คชสาร**นี้ใช้**ควร**จะไว้ระดับสำหรับเมือง”<sup>69</sup> ชาวเมืองอธิบาย “เหตุผล” ของความโกรธของพวกตนแก่พระเจ้ากรุงสุโขทัย เป็นการอธิบายความผิดและความไม่ควร ไม่ชอบธรรม ที่พระเวสสันดรจะ “ให้” ของสำคัญขนาดนี้ของบ้านเมืองไปให้ผู้อื่นได้อย่างไร

ความในชาดกตอนนี้ไม่ได้กล่าวถึงความเป็นไปได้ที่กรุงสุโขทัยจะ “ยืม” ช้างปัจจัยนาคนาคเพื่อช่วยบรรเทาทุกข์เชิงอุปมาอุปไมยเพื่อนบ้านเป็นการชั่วคราว หรือไม่ได้กล่าวถึงความเป็นไปได้ว่าชาวเมืองกลิงคราฐน่าจะมีบรรณาการหรือของแลกเปลี่ยนในการมา “ขอ” ช้างปัจจัยนาคนาคในครั้งนี้ หากเป็นกรณีทั้งสองนี้ ชาวเมืองจะโกรธเพราะรู้สึกสูญเสียช้างเช่นนี้หรือไม่ ทั้งนี้เพราะหากเป็นกรณีให้ยืมช้าง ชาวกรุงสุโขทัยจะได้ชื่อว่ามี “เมตตา” ต่อชาวเมืองเพื่อนบ้าน ในยามทุกข์ร้อนก็ช่วยเหลือ ในกรณีนี้หากมองในแง่การเมืองระหว่างรัฐ ก็จะถือได้ว่าเป็นการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีงามด้วย พระพิมลธรรม (ชอบ อนุจารีมหาเถร) ได้ให้ความเห็นที่น่าสนใจยิ่งต่อกรณีการบริจาคช้างปัจจัยนาคนาคนี้

“โดยเฉพาะกรณีให้ทานช้าง ก็ยังไม่เห็นจะมีใครสามารถกล้ำกละได้อย่างพระองค์ ด้วยช้างปัจจัยนาคนาคเป็นช้างมีค่าควรเมือง ควรประเทศ มีค่าถึงพระเกียรติยศของพระเวสสันดรเสียด้วย เพราะเมื่อพระราชทานช้างแล้ว พระองค์ก็จะหมดเกียรติ ถึงถูกเนรเทศให้ออกจากราชสมบัติไปเป็นชาวป่าชาวเขา ทั้งมีค่าประกันประเทศอยู่อีก ถ้าให้ไป ประเทศก็จะดำรงอยู่ ถ้าไม่ให้ ประเทศก็จะสูญเสียเอกราช เมื่อพิจารณาแล้ว จึงไม่เห็นมีช้างเชือกใดเสมอ ไม่เห็นมีใครสามารถให้ช้างที่มีค่าเช่นนี้ แต่พระเวสสันดรได้ยอมพลีเกียรติให้ช้าง **แลก**เอาเอกราชของประเทศไว้ ยอมลำบากแทบสิ้นพระชนม์แต่พระองค์เดียว เมื่อทรงคุณสมบัติเลิศปานนี้แล้ว ผู้แย้งจะยังไม่เห็นด้วย ยังจะไม่ยกย่องก็ตามทีเกิด”<sup>70</sup>

พระพิมลธรรม “อ่าน” เหตุการณ์เรื่องการให้ช้างปัจจัยนาคนาคโดยมีฐานคติเบื้องต้นว่าการมา “ขอ” ช้างของเหล่าพราหมณ์ เป็นสัญญาอนุญาตการข่มขู่ บีบคั้น อาจถึงขั้นการจะถือโอกาสประกาศสงครามระหว่างรัฐ นอกจากนี้ ท่านยัง “อ่าน” ตอนนี้อย่างความเข้าใจเบื้องต้นว่ากลิงคราฐมีกำลังเหนือกว่ากรุงสุโขทัย พระเวสสันดรทรงทราบความเมืองซ้อนนี้ดี จึงทรงเล็งรักษา “เอกราช” ของกรุงสุโขทัยไว้โดยเอาช้างเข้า “แลก” การอ่านเช่นนี้ในที่สุดแล้วอาจเป็นการปฏิเสธหรือลดความหมายความสำคัญของการบำเพ็ญศุภทานบารมีของพระเวสสันดรไปในตัว

<sup>69</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 30. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>70</sup> พระพิมลธรรม (ชอบ อนุจารีมหาเถร), **ปริทัศน์เวสสันดรชาดก**, หน้า 245. น่าสังเกตว่าพระพิมลธรรมได้ให้ภาพพระเวสสันดรในฐานะ “นักรัฐศาสตร์” มากกว่าพระโพธิสัตว์ โปรดดูตัวอย่างปริทัศน์ที่สำคัญ หน้า 239-247.

อย่างไรก็ตาม หากมองจากปฏิกิริยาของชาวเมืองและจากปฏิกิริยาของพระเจ้ากรุงสุโขทัยเองเมื่อทรงทราบจากประชาชนว่าพระเวสสันดรได้ประทานช้างปัจจัยนาครให้พราหมณ์ต่างเมือง ก็ไม่เห็นร่องรอยของความเกรงกลัวภัยสงครามจากประเทศเพื่อนบ้าน จึงมิได้ยกย่องการเลือกให้ช้างแก่พราหมณ์ต่างเมืองไป แต่กลับกล่าวโทษและลงโทษให้พระเวสสันดรจนพระองค์ต้องถูกเนรเทศไปอยู่ป่า น่าสังเกตว่าการกล่าวโทษของชาวเมืองเป็นผลของความโกรธ มีลักษณะเป็นการกล่าวโทษของฝูงชนคือ ผู้คนที่รวมตัวกันเป็น “ฝูง” ที่บีบคั้นให้มี “คำตอบ” จากฝ่ายบ้านเมืองในเรื่องที่กำลังขุ่นเคือง ส่วนปฏิกิริยาของพระเจ้ากรุงสุโขทัยเมื่อได้ทรงฟังชาวเมืองก็ “เดือดดาลประหนึ่งว่าเพลิงกาฬอันลามลอน” จึงตรัสแก่ประชาชนว่า “อันว่าพระสุกรักเรากระทำผิดราชกิจประเพณี ให้ชชสารศรีสง่างามแก่พราหมณ์อันมาขอ ท่านจึงมายกยอหยิบเอาโทษ พวกนักพิโรธร้ายร้าย”<sup>71</sup> หากจะถือว่าพระดำรัสตรัสตอบของพระเจ้ากรุงสุโขทัยเป็นคำตอบจากบ้านเมืองหรือรัฐ ก็น่าสังเกตว่าเป็นคำตอบที่ยอมรับความผิด ตามคำกล่าวโทษของปวงประชา โดยไม่ได้โต้แย้งแต่ประการใด เป็นการยืนยันการกล่าวโทษของฝูงชน พระเจ้ากรุงสุโขทัยมิได้ทรงพยายามที่จะให้มีการดำเนินการทางกฎหมายหรือกระบวนการยุติธรรมจากฝ่ายรัฐ เช่น การเรียกผู้ถูกกล่าวหามารับฟังข้อกล่าวหา หรือสอบสวนหาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการบริจาควัวช้างคู่บ้านคู่เมือง เราต้องไม่ลืมว่า ณ ที่นั้น พระเวสสันดรไม่ได้ประทับอยู่ด้วย จึงยังไม่ทรงทราบข้อกล่าวหาจากประชาชน (พระเวสสันดรทรงรับทราบจากนักรบในภายหลัง) ข้อต่อรองประการเดียวที่พระเจ้ากรุงสุโขทัยทรงเสนอกับประชาชนคือ “เราจะประหารด้วยท่อนจันทน์และสาตราหาควรไม่ ชนทั้งปวงจึงทูลว่า “ถ้าฉะนั้นไซ้ก็ควรจะเนรเทศ””<sup>72</sup> เมื่ออ่านตามความในตอนนี้น่าจะกล่าวได้ว่าฝ่ายรัฐบาลบ้านเมืองยอมตามข้อเรียกร้องของฝูงชน เพียงแต่ต่อรองเรื่องวิธีลงโทษคือ ไม่ยินยอมให้เป็นโทษประหารเท่านั้น เหตุผลที่ฝ่ายรัฐบาลบ้านเมืองยอมตามข้อเรียกร้องของฝูงชนจะหมายความว่าความต่อไปหรือไม่ว่า ฝ่ายรัฐบาลบ้านเมืองเห็นด้วยกับข้อกล่าวหาของชาวเมืองว่าพระเวสสันดรละเมิด “ความถูกต้อง” ตามธรรมเนียมปฏิบัติของกรุงสุโขทัย ดูเหมือนว่าเหล่าปวงประชารู้ดีว่าพระเวสสันดรทรงทำผิดด้วยข้อหาใด (กระทำผิดราชกิจประเพณีแต่โบราณ) ดูเหมือนว่าจะมีความรู้ด้วยว่าความผิดดังกล่าวมีโทษถึงขั้นประหารชีวิต การที่พระเจ้ากรุงสุโขทัยทรงรับกล่าวทันทีว่า “เราจะประหารด้วยท่อนจันทน์และสาตราหาควรไม่” เป็นการแสดงว่าพระเจ้ากรุงสุโขทัยทรงรู้ว่าชาวเมืองมีความรู้เกี่ยวกับบทลงโทษในกรณีเช่นนี้ จึงทรงรับ “ตัดบท” ไว้ก่อนเพื่อผ่อนโทษประหารให้เหลือเพียงการต้องโทษเนรเทศ นอกจากนี้ ประโยคสุดท้ายของชาวเมืองยังชวนให้จินตนาว่าทำไมน้อยกว่าหมายความว่าอะไร ชาวเมืองกล่าวว่า “ชชสารนี้ไซ้ควรจะไว้ประดับสำหรับเมือง เมื่อพระเวสสันดรกระทำผิดแล้ว

<sup>71</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 30. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>72</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 30.

เคื่องถึงเพียงนี้ ถ้าพระองค์เห็นดีจะเอาไว้ ก็เห็นว่าภัยจะมีแก่พระองค์”<sup>73</sup> การมีข้อความนี้อาจถือได้ว่าเป็นคำขู่หรือคำเตือนพระเจ้ากรุงสุโขทัย “ภัย” ที่ว่านี่คืออะไร การเข้าทำร้ายองค์ราชา? ภัยพิบัติแก่บ้านเมืองเมื่อขาดช้างปัจจัยนาคร? ภัยต่อราชวงศ์หากปกป้องพระเวสสันดร? ในชาดกเองก็มีได้มีข้อความใดที่อธิบาย “ความในใจ” ของพระเจ้ากรุงสุโขทัยในเรื่องนี้ จะมีก็แต่พระดำรัสตรัสตอบชาวเมือง แต่ไม่มีคำอธิบายที่ชัดเจนหรือลือนัยให้รู้ว่าพระเจ้ากรุงสุโขทัยทรงวินิจฉัยอย่างไร จึงตรัสตอบ**ยอมรับ**ข้อกล่าวหา และต่อรองเพียงบทลงโทษกับชาวเมืองที่มาชุมนุมกันในวันนั้น

ในที่นี้ ยังจะไม่กล่าวถึงการให้เหตุผลเกี่ยวกับคำพิพากษาเนรเทศของชาวเมืองในทัศนะของพระนางผุสดีพระมารดา เพราะได้วิเคราะห์ไว้แล้วในงานวิจัยอีกฉบับหนึ่ง<sup>74</sup> แต่จะอภิปรายเรื่องการกล่าวโทษและการลงโทษนางอมิตตดาในหมู่บ้านพราหมณ์ต่อไป

### หญิงชาวบ้านกล่าวโทษนางอมิตตดา

หลังจากที่ชาวกรุงสุโขทัยได้กล่าวโทษและเนรเทศพระเวสสันดรชาดกไปอยู่ป่า นางอมิตตดาก็ต้องเผชิญหน้ากับเหล่านางพราหมณ์ที่เดือดร้อนสาหัสเมื่อถูกพราหมณ์หนุ่มด่าทอต่อว่า เมื่อเทียบเคียงกับวิธีที่อมิตตดาปรณนิบัติบูชาทุกคำเข้า น่าสังเกตว่า “บาป” หรือความผิดของพระเวสสันดรและของนางอมิตตดาล้วนแต่มีใช้ “อาชญากรรม” มิใช่เป็นการไปทำร้ายเช่นฆ่าหรือลวงละเมิดผู้ใด แต่เป็นความผิดที่ “ดีเกินไป” “ดี” จนสังคมหมู่บ้าน บ้านเมือง ยอมรับไม่ได้ จนต้องกล่าวโทษและขับไล่ไสส่งออกไปจากชุมชน มีนักวิชาการทางจริยศาสตร์วิเคราะห์ให้เห็นว่า บุคคลที่เคร่งครัดทางศีลธรรมจนสุดโต่ง ดำเนินชีวิตโดยมีจุดหมายเดียว ดัง เดียว ว่าจะทำแต่การดี เสียสละเพื่อผู้อื่นให้มากที่สุดในทุกกรณี จะกลายเป็นวิถีชีวิตที่**ไม่น่า**พึงปรารถนาทั้งแก่ตนเองและแก่ผู้อื่นแต่อย่างใด<sup>75</sup> ในกรณีพระเวสสันดรและนางอมิตตดา ทั้งคู่ต่างก็ถูกกล่าวโทษด้วยข้อหาที่ทำองค์และทำตัว “ดี” เกินขอบเขตอันควรแก่สถานภาพพราหมณ์และ “ดี” เกินควรแก่สถานภาพภรรยาของเผ่าที่น่ารังเกียจอย่างซุกกัก ทั้งพระเวสสันดรและนางอมิตตดาต้องถูกขับไล่ไสส่งออกไปเพื่อรักษา “เกณท์” อันสมควรตามเดิมที่เคยถือปฏิบัติกันมาในชุมชนทั้งสองระดับ คือ ระดับรัฐ

<sup>73</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 30. ในตัวบทเขียนว่า “ก็เห็นว่าภัยจะมีแก่พระองค์” เข้าใจว่าสะกดผิด จึงแก้เป็นว่า “ก็เห็นว่าภัยจะมีแก่พระองค์”

<sup>74</sup> โปรดดูรายละเอียดการให้เหตุผลของพระนางผุสดีพระมารดาใน สุวรรณา สถาอานันท์, “ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก,” ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), *ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก*, หน้า 137-180.

<sup>75</sup> โปรดดูการวิเคราะห์ “นักบุญ” ที่ดีเกินไปใน Susan Wolf, “Moral Saints,” in R. B. Kruschwitz and R. C. Roberts (eds.), *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1987), pp. 137-152.

บ้านเมืองและระดับชุมชนหมู่บ้าน ในขณะที่พระเวสสันดรถูกกล่าวโทษว่า “กระทำผิดราชกิจ ประเพณีแต่โบราณ” อมิตตดาาก็ถูกกล่าวหาว่า “อัน**ประเพณี**มักมีมาในสงสารที่จะก่อความกิเลสให้ ยินดี ถ้าข้างฝ่ายสามีนั้นหนุ่มน้อยอยู่ช้อยขึ้น ข้างฝ่ายสตรีนี้ก็สวระววยรีนแตกเนื่อนวลขึ้นควร กัน”<sup>76</sup> เมื่อเหล่านางพราหมณ์ถูกสามีพราหมณ์ตำหนิตีเตียน ต่างก็ “เดือดโศกโศกหนีลงจากเรือน ไปหาเหล่าพวกเพื่อนทุกถ้วนหน้า ร้องให้เช็ดน้ำตาเข้าหากัน มันให้แค้นขบฟันถกเขมรมันหมดทุกคน ... วันนี้นั้นข้างร้ายรุกรานรอมันไม่ติด หรือว่ามันยัดห่ายาพิษอะไรเข้าไป เรามีผู้มันได้มันจึงร้าย ขึ้นจริงๆ ... **ทั้งนี้ก็เพราะใครเล่า** เพราะอัสวาลาสามชัฒเศบ้าน ผัวเราจึงรุกรานร้ายขึ้นถึงเพียงนี้ จำเราจะเล่นมักเสียสักที ... อ้ออมิตตตามันมาเวลาเย็น เราเล่นเสียให้ยังคำรำเอาเสียให้สิ้นตำรา จะประดับแตกด่าว่ามันเสียให้เจ็บ แม่เสียจะลองเล็บเล่นแล้วในวันนี้ จะพิไรร่ำเอาเสียให้สิ้นโคตร ถ้ามันโกรธเราจะกรูเข้าคร่า ถ้ามันด่าเราจะดื้อเข้าเคียง ถ้ามันเถียงเราจะถูเข้าถอง ถ้ามันร้องเรา จะร่ำเข้าร่อ ถ้ามันจะต่อจะตามเข้าตบ ถ้ามันสู้เราจะเอาเสียให้บัดขบสับให้หัวเป็นแสกเสียง ใคร เขาจะเอาเยี่ยงอย่าง**อิชนชุกสูกก่อนห้าม** มันมาอยู่สักกี่วันก็เดือนมันจะมาตั้งเดือนต่อก่อความ ให้ชุนไปทั้งบ้าน ถึงจะเสียสักเท่าไรก็ไม่คิด ผิดไปก็เป็นเมีย ตระลาการไม่น้อยหน้า เมื่อมันทนมือ ด่าเราไม่ได้ มันก็หนีเราไปเสียจากบ้าน ผัวกับเราก็จะค่อยสำราญ เหมือนดังเคยแต่ก่อนกาลนั้น แล”<sup>77</sup>

ในสายตาของหมู่บ้านพราหมณ์ นางอมิตตดากระทำผิดประเพณีว่าด้วยความคู่ควรทาง ประเพณี เราไม่ทราบว่เหล่านางพราหมณ์รู้หรือไม่ว่านางอมิตตดาไม่ได้ “เลือก” ที่จะมีสามีเฒ่า อย่างชุก แต่นางเป็นเครื่องชดใช้ทดแทนหนี้สินที่พ่อแม่ก่อไว้ ในแง่นี้อมิตตดาก็เป็น “เหยื่อ” เป็น ผู้ถูกกระทำ แต่ความสัมพันธ์อันราบรื่นระหว่างอมิตตดากับชุก ทั้งๆ ที่ “ผิดประเพณี” เป็น เหตุการณ์ที่ทำให้พราหมณ์หนุ่มสามีนางทั้งหลายอดรันทนไม่ได้ เมื่อเหล่าพราหมณ์เดือดร้อนจาก สามี จึงต้องกล่าวโทษและลงโทษนางอมิตตดา ซึ่งถูกมองว่าเป็นต้นเหตุแห่งความเดือดร้อนของ นาง ดังคำถามและคำตอบที่ว่า “**ทั้งนี้ก็เพราะใครเล่า** เพราะอัสวาลาสามชัฒเศบ้าน ผัวเรา**จึง** รุกรานร้ายถึงเพียงนี้” แต่ในเมื่อ “ความผิด” ของนางอมิตตดาไม่ใช่งานทำผิดกฎหมายบ้านเมือง และมีใช้การทำผิดราชกิจประเพณีแต่โบราณ การกล่าวโทษและการลงโทษนางอมิตตดาจึงเป็น การกระทำโดยตรงระหว่างชาวบ้านกันเอง ไม่ได้รวมตัวกันไป “ฟ้องร้อง” ต่อศาลหรืออำนาจอื่นใด เหล่านางพราหมณ์ทำตัวเป็นผู้ควบคุมกำกับ “กฎ” แห่งประเพณีการประเพณีในหมู่บ้าน วิธีการที่ ใช้ก็ใช้วิธี “รุม” ด่าทอให้เจ็บปวดเสียหาย ล้อมหน้าล้อมหลังนางอมิตตดา ส่วนใหญ่เป็นการเยาะ เย้ยเย้ยหยันนางอมิตตดาด้วยวาจารุนแรงต่างๆ นานา จนในที่สุดนางอมิตตดาที่ทนไม่ได้หนีกลับ

<sup>76</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 119. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>77</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 112-113. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

เรือน วางเงื่อนไขให้ชูชกไปหา “ข้าหญิงชาย” มาให้ใช้ในครัวเรือน อมิตตดาไม่ยอมตามข้อเสนอของชูชกว่า “พี่จะดักน้ำดำข้าวเฝ้าหอบหามาเลี้ยงเจ้า”<sup>78</sup> นางอมิตตดาให้เหตุผลว่า “อันญาติกาของกูนี้ไม่เคยจะเป็นเหมือนเช่นว่า ตัวเป็นภรรยาท่านนะหรือจะหาญใช้สามีเล่นต่างทาส ให้**ผิดบุราณราชฎ์แต่ก่อนเก่า**”<sup>79</sup> ถึงแม้ว่านางอมิตตดาไม่ได้สรุปบทเรียนด้วยการตัดสินใจ “หนี” จากหมู่บ้านไปตามความคาดหวังของเหล่านางพราหมณ์ แต่เราก็จะสามารถเห็นได้ว่าผู้มีพฤติกรรมที่ “ดี” เกินมาตรฐานที่สังคมจะยอมรับได้ จะถูกขับไล่ไสส่งหรือถูกเนรเทศออกจากรัฐหรือสังคมหมู่บ้าน ถึงแม้ว่าพระเวสสันดรและนางอมิตตดาต่างก็มีการทำ “ผิด” ที่แตกต่างออกไป แต่ความผิดของทั้งคู่ก็เป็น “ความดี” ที่เกินกว่าจะเป็นที่ยอมรับได้ และในที่สุดแล้ว **เหตุผล**ที่สังคมหมู่บ้านและรัฐต่างใช้อ้างเพื่อขับไล่พระเวสสันดรและนางอมิตตดา ก็เป็นเหตุผลแห่งการรักษา “ประเพณีแต่โบราณ” ในสองระดับ คือ ระดับรัฐและระดับหมู่บ้าน

งานศึกษาเกี่ยวกับ**เวสสันดรชาดก**ที่มีมุมมองเกี่ยวกับสตรี มักจะจับคู่การวิเคราะห์ระหว่างพระนางมัทรีกับนางอมิตตดา ว่าพระนางมัทรีทรงยอมเสียสละทุกอย่าง ชีวิตในวัง สถานภาพของพระองค์ รวมทั้งบุตรธิดา เพื่อพระสวามีโดยสิ้นเชิง ในขณะที่นางอมิตตดาดังข้อเรียกร้อง “บังคับ” ให้ชูชกไปขอกันหาชาลิมาเป็นข้ารับใช้<sup>80</sup> แต่ในที่นี้ เราจะเห็นได้ว่าการจับคู่วิเคราะห์ระหว่างพระเวสสันดรกับนางอมิตตดา ช่วยทำให้เห็นว่าขอบเขตแห่งขันติธรรมมีความสัมพันธ์กับการปกป้องกฎเกณฑ์แห่งประเพณีแต่โบราณ เมื่อสังคมระดับรัฐหรือหมู่บ้านต้องเผชิญกับพฤติกรรมที่ถูกมองว่า “ละเมิด” กฎเกณฑ์เหล่านั้น สังคมก็จะกล่าวโทษและลงโทษด้วยการเนรเทศหรือขับไล่ไสส่งให้พ้นเขตปริมณฑลแห่งชุมชนนั้นๆ ในแง่ประเพณีโบราณต่างเป็นเกณฑ์ที่กำหนดความเหมาะสมถูกต้อง ความชอบธรรม หรือความเป็นธรรม ความ “ควรไม่ควร” ตามสถานภาพและตำแหน่งแห่งที่รวมทั้งบทบาทต่างๆ ของผู้คน

สังคมซึ่งแสดงออกโดยชาวกรุงสีพี และชาวบ้านทั้งพราหมณ์หนุ่มและนางพราหมณ์ ต่างแสดงบทบาท “ผู้พิทักษ์” กฎแห่งความ “ควรไม่ควร” ไว้โดยการกล่าวโทษและลงโทษพระเวสสันดรและนางอมิตตดา ในสองเหตุการณ์ซึ่งแสดงออกถึงความเข้าใจเกี่ยวกับ “ความเป็นธรรม” ใน**เวสสันดรชาดก** กล่าวคือ สังคม “โกรธ” สมาชิกที่ละเมิดความพอเหมาะพอควร เช่น การบริจาทานเป็นสิ่งที่ควรสรรเสริญยกย่อง แต่มิใช่กระทำจนเกินเลย เช่น ให้ช้างคู่บารมีและคู่บ้านคู่เมืองแก่พราหมณ์ต่างเมือง “การให้” ที่พอควรอยู่ในขอบเขต แต่เมื่อก้าวล่วงขอบเขตนั้นก็ต้องถูกลงโทษ

<sup>78</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 125.

<sup>79</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 125. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>80</sup> Charles Keyes, “Mother or Mistress but never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand,” Op. Cit.

ในกรณีนางอมิตตดา การปรนนิบัติดูแลสามีเป็นเรื่องถูกต้องสมควรตามสถานภาพภรรยา แต่เมื่อปรนนิบัติ “ดี” เกินไป “ความเกินไป” นี้ได้ไปทำให้ภาวะปกติธรรมดาของคู่สมรสในครอบครัวอื่นถูกมองว่าอ่อนด้อยใช้ไม่ได้อีกต่อไป เมื่อความคาดหวังจากภรรยาของหมู่พราหมณ์เปลี่ยนไป ความโกรธว่าตนได้รับการปรนนิบัติ “น้อยเกินไป” จึงนำไปสู่การที่เหล่าพราหมณ์ต่างด่าทอภรรยาของตน เหล่าภรรยาพราหมณ์ก็ตัดสินใจรวมตัวกันไปด่าทอขับไล่นางอมิตตดา ผู้เป็นที่มาแห่ง “เกณท์” ที่ผิดประหลาด ให้ออกจากหมู่บ้าน ถึงแม้ว่านางอมิตตดาไม่ได้ยอมตามนางพราหมณ์ แต่ก็ได้บีบบังคับให้ผู้ชายไปขอทาสมารับใช้ในครัวเรือนแทนตน พิจารณาในแง่นี้ อาจกล่าวได้ว่า สังคมการเมืองเห็นว่าชนบะประเพณีที่ยึดถืออยู่คือเครื่องบ่งชี้เกณท์ “ความเป็นธรรม” ในสังคม ถึงแม้ว่าในสองกรณีที่พิจารณาในที่นี้ ทั้งชาวกรุงสีพีและหมู่พราหมณ์ ต่างใช้พฤติกรรม “ฝูงชน” เข้าพิทักษ์กฎตามเกณฑ์ที่เห็นว่าถูกต้องสมควร นางอมิตตดา “บรรยาย” พฤติกรรมเหล่าพราหมณ์โดยเปรียบเทียบกับยักษ์ยักษ์และฝูงกา ดังนี้ “โอพราหมณ์บ้านนี้มีมันหนักหนา มันเคียงคอยอยู่ที่ทำทางจะดักน้ำ ภูจะได้ว่าอะไรมันสักคำหนึ่งก็ไม่มี ใจอะไรเช่นนี้มันช่างร้ายเหลือ รวากับยักษ์ยักษ์ผีเสื้อก็บิเท่ามันมารุมกันร่ำด่าทุเล่เล่นเปล่าๆ เข้ามานี้หรือออกมาคุมตะละว่าฝูงกาเข้ามาเดินตอมตามรู้กับมีปาน”<sup>81</sup>

เราจะเห็นได้ว่าใน *เวสสันดรชาดก* “ความถูกต้องเหมาะสม” เป็นสิ่งที่ชาวเมืองสีพีและพราหมณ์และพราหมณ์ในหมู่บ้าน ต่างปกป้องด้วยการแสดงความโกรธ เข้ากลุ่มรุมด่าทอโดยตรงในระดับชาวบ้าน และรวมตัวไป “ฟ้อง” พระราชาในระดับรัฐบาลบ้านเมือง

## เศรษฐกิจแห่งการให้กับปัญหาเรื่องความเป็นธรรมใน *เวสสันดรชาดก*

นักวิชาการทางพุทธศาสนาเถรวาทอธิบายความสำคัญของการให้ทานไว้ดังนี้

“รูปแบบการให้ที่สำคัญที่สุดในคัมภีร์ทางเถรวาทที่เรียกว่าทานนั้น เป็นการถวายแต่พระพุทธรูปและคณะสงฆ์ แท้จริงแล้วการให้ทางศาสนามีความสำคัญในวิถีคิดแบบพุทธ

<sup>81</sup> *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์*, หน้า 124. โปรดดูการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับความสำนึกในความยุติธรรมใน Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004).

เกี่ยวกับความมั่งคั่งร่ำรวยมากจนเราอาจชี้แนะได้ว่า การให้ทานเป็นแนวคิดแก่นแกนในปรัชญาสังคมการเมืองแบบพุทธ และมีใช้แนวคิดเกี่ยวกับความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง<sup>82</sup>

จากการวิเคราะห์เศรษฐกิจธรรมแห่งการให้ใน**เวสสันดรชาดก**ทั้งหมดที่เสนอมานี้ คุณจะสนับสนุนบทวิเคราะห์ของนักวิชาการข้างต้น

ประการแรก เนื่องจากเรื่องราวใน**เวสสันดรชาดก**เกิดขึ้นในพระชาติสุดท้ายก่อนที่พระโพธิสัตว์จะมาประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ การถวาย “ทาน” ในเรื่องจึงยังไม่ใช่การถวายทานแด่พระพุทธองค์หรือคณะสงฆ์ แต่เป็นการบริจาคสิ่งต่างๆ มากมาย ที่สำคัญได้แก่ สัตตสตกมมหาทาน ข้างปัจจัยนาถ กัณหาชาลี และนางมัทรี นำสังเกตว่าการบริจาคแต่ละครั้ง พระเวสสันดรทรงเน้นเป้าหมายในกายภาคหน้าคือการจะได้บรรลุพระโพธิญาณ ซึ่งหมายความว่า การบริจาคทั้งมวลมีเป้าหมายเพื่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่ชัดเจน ได้แก่ การบำเพ็ญทานบารมี ด้วยเหตุนี้ การบริจาคครั้งสำคัญๆ ของพระเวสสันดรจึงมีคุณค่าและยิ่งใหญ่ **มิใช่**เพราะความจำเป็นขาดสนของผู้ขอรับบริจาค อาจจะมิช้อยกเว้นที่เมื่อครั้งบริจาคข้างปัจจัยนาถ แต่ความขาดสนจากภยธรรมชาตินั้นก็เป็นของประชาชนในรัฐอื่น ซึ่งเมื่อพิจารณาในทางการเมือง ไม่น่าจะอยู่ในข่ายความรับผิดชอบของกรุงสิพีโดยตรง แต่ประการใด ส่วนการบริจาคสัตตสตกมมหาทานเป็นการบริจาคซึ่งแสดงความยิ่งใหญ่แห่งสถานภาพราชากุมาร ในการบริจาคก็เป็นการ**แสดงความมั่งคั่ง**ด้วย การบริจาคข้าวของ ข้าทาส สัตว์ใช้งาน อันมากมายมหาศาลขนาดนั้น เป็นการแสดงออกซึ่ง**การมี**ของพระเวสสันดรไปในตัว ทั้งนี้เพราะการจะให้หรือบริจาคได้ ผู้บริจาคต้อง**มี**เสียก่อน<sup>83</sup> เมื่อพิจารณาในแง่นี้ การบริจาคสัตตสตกมมหาทานคือการแสดง “ความมี” ของพระเวสสันดรต่อสายตาของประชาราษฎร์ พอๆ กับการแสดงถึงการ “ให้” อันยิ่งใหญ่

ส่วนการให้กัณหาชาลีแก่ชูชกนั้นเป็นนาฏกรรมสำคัญ เป็น “หัวใจ” ของเรื่อง**เวสสันดรชาดก** ความสำคัญยิ่งใหญ่ของการบริจาคบุตรธิดานี้อยู่ที่ความยากลำบาก ความทุกข์ใจ ที่ย่อมมีมาพร้อมๆ กับการเป็นพระบิดา ถึงแม้พระเวสสันดรจะทรงหักห้ามความทุกข์ใจได้ในที่สุด แต่พระเวสสันดรก็โกรธชูชกจนทรงจับอาวุธขึ้นหมายจะทำร้ายชูชก **เวสสันดรชาดก**พรรณนาตอนนี้อย่าง

<sup>82</sup> Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer (Eds.), *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1990), p. 13.

<sup>83</sup> Ibid., p. 109. ตัวอย่างที่ยกมาในที่นี้เป็นกรณีของอนาถบิณฑิกเศรษฐี แต่ก็แสดงประเด็นเดียวกัน คือ การให้มากแสดงว่าผู้ให้มั่งคั่ง



“พระอุกรักทั้งสองศรีดังกระแสน้ำ ปรามมนัประบาทหมิ่นมาด่าดี เสมือนกระทุ้มวารีให้ปลาตื่น น้ำพระทัยท้าวเธอพินจากอุเบกขา บังเกิดวิชขามาห่อหุ้มพระปัญญานั้น กลัดกลุ่มไปด้วยโมโหให้ลุ่มหลง ไทโสเข้าซ้ำสงให้บังเกิดวิหิงสาขึ้นทันที ว่าอุเหม่อเหม่อ ปรามมนัผู้นี้อาจทะนงหนอ มาตีถูกต่อหน้าพ่อไม่เกรงใจ ธิชุกเอ๋ยกูมาอยู่ป่าเปล่าเมื่อไร ทั้งพระขรรค์ศิลาปะไชยก็ก็กก็ออกมา ก็ทรงคว่ำพระแสงธนูศร กระสันมันกับมือฆ่าปรามมนัผู้นี้ เสียเกิดหรือ เธอฮึดฮัดอยู่แต่ในพระทัย”<sup>84</sup>

นี่คือคำบรรยาย “ภาพมนุษย์” ของพระเวสสันดร ซึ่งจำเป็นต่อการแสดงถึงความยากลำบากใจอย่างแสนสาหัสของพระเวสสันดรในการบำเพ็ญบุตรทานบารมี คุณค่าที่น่าชื่นชมของการบริจาคครั้งนี้ ถูกทำให้เด่นชัดขึ้นด้วยคำพรรณนาเช่นนี้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การบริจาคบุตรธิดาของพระเวสสันดรมีคุณค่าที่ความรู้สึกทุกข์ใจของพระเวสสันดรในฐานะพระบิดา มิใช่ “ความจำเป็น” ของชุมชนที่ต้องมีข้าทาสให้ภรรยาใช้ เพราะการพยายามรักษาน้ำใจนางอมิตตาของชุมชนในที่สุดก็เพื่อถามคุณของชุมชนนั่นเอง

ส่วนการบริจคนางมัทรีแก่ปรามมนัจำแลงแล้วถวายคืนนั้น ก็ยิ่งแสดงอย่างชัดเจนถึงคุณค่าการหักห้ามใจของพระเวสสันดรในฐานะพระสวามี มิใช่ความจำเป็นของพระอินทร์ที่แปลงกายมาเป็นปรามมนัเพื่อมาขอนางมัทรีจากพระเวสสันดร

พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า “การให้” ในพระพุทธศาสนาที่สำคัญคือการให้ทาน ซึ่งถือว่าเป็นการให้ทางศาสนา (religious giving) ในแง่ที่เน้นการถวายทานแด่พระพุทธรูปและคณะสงฆ์ เมื่อมีการสถาปนาพระพุทธศาสนาแล้ว หรือเป็นการบริจาคเพื่อการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรในฐานะพระโพธิสัตว์ บทวิเคราะห์นี้ชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนามีได้เน้น “การให้” ที่มีให้ “ทางศาสนา” การให้ในพื้นที่ชีวิตส่วนอื่น ในชีวิตทางเศรษฐกิจสังคมวัฒนธรรมหรือการเมือง ดูเหมือนยังมีให้แก่นแกนของแนวคิดทางปรัชญาสังคมการเมืองของพุทธศาสนา เช่น การให้ในแง่เป็นกลไกปรับสภาพความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจในสังคม การให้ปัจจัยสี่ที่จำเป็นแก่การดำรงชีวิตอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีในฐานะมนุษย์ หรือการให้เครื่องมือทำมาหากินเพื่อพึ่งตนเองต่อไปได้ในอนาคต เช่นมิใช่บริจาคปลา แต่สอนวิธีตกปลา เป็นต้น พิจารณาในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่า การให้ทานยังมีได้เชื่อมโยงหรือสื่อนัยถึงการสร้างหรือพัฒนาความยุติธรรมเชิงโครงสร้างในแง่การกระจายทรัพยากรอย่างเป็นธรรม อันจะเกื้อหนุนให้ประชาชนพึ่งพาตนเองได้ทางเศรษฐกิจสังคม

<sup>84</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 228-229.

อย่างไรก็ตาม การกล่าวเช่นนี้มีได้หมายความว่าในพุทธศาสนาไม่มีคำสอนเกี่ยวกับรัฐอันชอบธรรม<sup>85</sup> หรือการปกป้องสิทธิของผู้ยากไร้<sup>86</sup> เพียงแต่หมายความว่าคำสอนจากพุทธศาสนาเรื่องการให้ทานในส่วนที่เกี่ยวข้องกับพระสงฆ์ ได้รับการต่อยอดอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอ ทั้งนี้ก็ด้วยความจำเป็นแก่การดำรงอยู่ของคณะสงฆ์ผู้อยู่ “นอก” ขอบข่ายกิจกรรมทางเศรษฐกิจ อันต้องอาศัยคามิสทานจากฝ่ายฆราวาสในชีวิตประจำวัน รวมทั้งคำสอนที่แสดงว่าการให้ทานเป็นการลดอัตตา ชัดเจนความยึดมั่นถือมั่นในทรัพย์สินหรือความผูกพันกับผู้คน อันล้วนแต่เป็นกิจกรรมที่ชาวพุทธควรกระทำและเป็นคุณธรรมที่ชาวพุทธพึงมี นอกจากนี้ ถึงแม้ว่าการให้ทานจะเน้นที่การถวายทานแด่พระสงฆ์ แต่สถาบันสงฆ์เองก็ได้มีบทบาทในการลดช่องว่างทางโอกาสการศึกษาแก่ชาวชนบทผู้ยากไร้ เป็นแหล่งให้บริการทางสุขภาพอนามัยแก่ชุมชน อีกทั้งเป็นใจกลางทางสังคมวัฒนธรรมในหมู่บ้าน หรือแม้แต่บทบาทในการช่วยคลี่คลายกรณีขัดแย้งพิพาทระหว่างชาวบ้าน<sup>87</sup>

ประการที่สอง หากเราเข้าใจว่าความยุติธรรมเชิงโครงสร้างหมายถึงการพัฒนาโอกาสศักยภาพ ความสามารถที่ผู้คนในสังคมจะต่างตอบแทนต่อกันได้อย่างเสมอภาค เราก็จะเห็นว่าเรื่องราวการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรมิได้พยายามจะพัฒนาความยุติธรรมเชิงโครงสร้างในแง่มุมนี้ เราจะพิจารณาประเด็นนี้โดยการวิเคราะห์กรณีการบริจาคสัตตสดกมหาทาน และกรณีการบริจาคบุตรภริยา

ก่อนที่พระเวสสันดรจะถูกเนรเทศออกจากเมืองไปสุปัฏ ได้ทรงให้บริจจาคาหารคาวหวานสุราเมรัย แล้วจึงทรงบริจาคสัตตสดกมหาทาน ความดังนี้

“ครั้นอรุณรังสีทิพากร ปางมือพระเวสสันดรบรรพชาธนาถา ท้าวเธอสระสงรงทรงสุคนทสระรวรยรีนขึ้นนาสา พนักงานติดพานผ้าจีบถวาย เสด็จเข้าที่เสวยสบายพระทัยแล้ว พระพักตร์เธอผ่องแผ้วเพื่อจะบำเพ็ญพระโพธิญาณ เสด็จออกยังโรงทานห้องสนามอำมาตย์หมอบตามตำแหน่งอยู่สระพรั่ง จึงเผยพระโอบอุฏฐไปรดประภาสสังสหาชาติโยธา ให้เบิกเงินตราอาภรณ์เครื่องประดับสำหรับแต่ง แล้วสั่งวิเสทให้จัดแจงเครื่องกระยาหารของคาวหวานสำหรับจะพระราชทานคนไข้ใจ จนทั้งสุราเมรัยไม่ควรจะให้เป็นทาน กล่าวว่ นักเลงสุราบานจะติฉิน เธอก็ให้พระราชทานสิ้นทุกประการ แล้วให้จ่ายแจกสัตตสดกมหาทาน เป็นต้นว่าคชสารเจ็ดร้อย ... ให้แจกจ่ายอัสตรราชพาชี ... ให้จ่ายแจกราชรถอัน

<sup>85</sup> โปรดดูตัวอย่างใน วีระ สมบูรณ์, *รัฐธรรมนูญในอดีต* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2532).

<sup>86</sup> โปรดดู Nalin Swaris, *Buddhism, Human Rights and Social Renewal* (Hong Kong: Asian Human Rights Commission, 2000).

<sup>87</sup> โปรดดูตัวอย่างข้อถกเถียงดังกล่าวใน Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer (eds.), *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*, Op. Cit., pp. 14, 22.

บรรจง ในราชรถนั้นนางสนมนั่งเสี้ยม ... ให้จัดโคนมอีกเจ็ดร้อย มิได้ขาดทั้งทาสทาสีก็  
สิ้นเสร็จ ...

ฝ่ายสมเด็จพระเวสสันดรให้บ่าวร้องชาวพระนครในขอบเขตชั้นตี่สี่มาเมือง  
ยาจกก็แน่นเมืองเข้ามารับพระราชทาน บ้างก็ซื้อสาธูการอนูโมทนา บ้างก็โคกาปรีक्षा  
กัน ว่าชาวเราเอ๋ยนับวันจะอดอยาก ด้วยพระทูลกระหม่อมจะพลัดพรากไปจากแล้ว ดัง  
ดวงเดือนประทีปแก้วอันลวงลับ เราคนจนก็จะอาภัพอัปภาคแสนกันดาร จะได้รับ  
พระราชทานก็แต่ในวันนี้ บ้างก็ร้องให้อึ้งมีนาเวทนา ...”<sup>88</sup>

จะเห็นได้ว่าความในชาดกตอนนี้ วาดภาพพระเวสสันดรในฐานะกษัตริย์ราชกุมาร “ท้าว  
เธอสรรสรทรงสุคนธ์ ... พนักงานเชิญพานผ้าจีบถวายเสด็จเข้าที่เสวย ... เสด็จออกยังโรงทาน  
ท้องสนาม ... อำมาตย์หมอบตามตำแหน่งสะพรั่ง ... โปรดประกาศสั่งสหชาติโยธา ... แล้วสั่ง  
วิเสทให้จัดแจงเครื่องกระยาหาร ... แล้วให้จ่ายแจกสัตตสดกมหาทาน ...” การบริจาคสัตตสดก  
มหาทานเป็นจุดสำคัญสุดท้ายของขั้นตอนการแสดงสถานภาพราชกุมาร ของบริจาคแต่ละสิ่งๆ ละ  
เจ็ดร้อย ก็ล้วนแต่แสดงราชอิสริยยศในฐานะกษัตริย์ราชกุมารทั้งสิ้น เมื่อจะทรงบริจาคก็มีการป่าว  
ร้องให้ยาจกมารับพระราชทาน มิใช่เป็นการมาร้องขอโดยหมู่ประชาราษฎร์เอง สัตตสดกมหาทาน  
เป็นทานที่ต้องเรียกประชาชนมารับบริจาค และอาจพิจารณาได้ว่าเป็นทานที่ไม่สอดคล้องกับวิถี  
ชีวิตของยาจกชาวบ้านทั่วไป เช่น การรับบริจาคช้าง ราชรถ หรือพระสนม ที่สำคัญเมื่อพิจารณาดู  
ความรู้สึกตอบสนองจากประชาชน บ้างก็อนุโมทนา บ้างก็เริ่มวิตกว่าต่อไปภายหน้าพวกตนจะ  
ไม่ได้รับบริจาคอีกแล้ว “เราคนจนก็จะอาภัพอัปภาคแสนกันดาร” ทั้งนี้ น่าสังเกตว่าการได้รับข้าว  
ของบริจาคในครั้งนี้เป็นของชั่วคราวชั่วคราว ไม่มีนัยในการเปลี่ยนแปลงวิถีการทำมาหากินหรือ  
สภาพชีวิตทั่วไป ในสายตาของประชาราษฎร์ พวกเขาจะคงสภาพยากจนต่อไป

ภาพการบริจาคสัตตสดกมหาทานนี้สะท้อนที่จำกัดอยู่ที่การแสดงควมยิ่งใหญ่ของการ  
บริจาคของพระเวสสันดรในฐานะกษัตริย์ราชกุมาร มากกว่าการสื่อสะท้อนให้เห็นโอกาสที่เหล่า  
ประชาราษฎร์จะสามารถ “ตอบแทน” การรับบริจาคในครั้งนี้ หรือการปรับเปลี่ยนสถานภาพทาง  
เศรษฐกิจของตน หรือการพัฒนาตนเพื่อตอบสนองการพึ่งพากันเองในหมู่ประชาราษฎร์  
นักวิชาการที่ศึกษาระบบการให้ (ของขวัญ) ในสังคมโบราณ ตั้งข้อสังเกตว่าการให้ (ของขวัญ)  
ระหว่างผู้คนในสังคม จริงๆ แล้วเป็นการ “แลกเปลี่ยน” แบบหนึ่ง หากแต่ถ้าโอกาสการตอบแทน  
จากฝ่ายผู้รับมีจำกัดมากหรือแทบจะไม่มีเลย ก็ยังเป็นการสร้างหรือตอกย้ำความสัมพันธ์เชิงพึ่งพา  
ระหว่างผู้ให้กับผู้รับ นอกจากนี้ การให้ (ของขวัญ) ในลักษณะนี้ยังเป็นการจัดลำดับขั้นทาง

<sup>88</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 59-61.

เศรษฐกิจและสังคมด้วย<sup>89</sup> ในแง่นี้ การบริจาคตานอันยิ่งใหญ่เป็นการตอกย้ำสถานภาพที่ไม่เท่าเทียมกันให้เด่นชัดยิ่งขึ้น เป็นการเสริมสร้างความสัมพันธ์แบบพึ่งพาระหว่างฝ่ายรัฐบ้านเมืองกับฝ่ายประชากรชาวกูร์ โดยที่ฝ่ายประชากรชาวกูร์จะรู้สึก “เป็นหนี้” หรือเป็นหนี้ “บุญคุณ” ฝ่ายรัฐต่อไปในภายภาคหน้า และเป็น “หนี้” ที่ยังไม่เห็นโอกาสหรือความเป็นไปได้ที่จะชดใช้คืนหรือตอบสนองแต่อย่างใด

ในขณะที่การบริจาคตานมหากษัตริย์ความสัมพันธ์เชิงพึ่งพาที่ไม่มีโอกาสตอบสนองทดแทนบุญคุณได้ระหว่างพระเวสสันดรในฐานะกษัตริย์ราชกุมารกับเหล่าอาณาประชาราษฎร์ทั่วไป การบริจาคตานบุญคุณในมุขกลับ กล่าวคือ เป็นการตอบสนองจากมุขของผู้ถูกบริจาคตานในสถานการณ์จำยอม เมื่อชาลีหนีไปซ่อนตัวอยู่ในสระบัว พระเวสสันดรกล่าวแก่ชาลีว่า

“ลูกเอ๋ยเจ้าไม่รู้หรือคือพระปิตุรงค์บรรจงรักพระโพธิญาณ หวังจะยังสัตว์ให้ข้ามห้วงมหรรณพพวงสงสารให้ถึงฝั่งฟาก ... เจ้าจงมาเป็นสำเภาทองธรรมชาติ ... ก็จะได้แล่นระเรื่อเรื่อยไปจนถึงเมืองแก้วอันกล่าวแล้วคืออมตมหานครนฤพาน พระลูกเอ๋ยเจ้าจะนั่งนานอยู่ใยในสระศรี จงขึ้นมาช่วยยกยอดปิยนุตรทานบารมี แต่ในครั้งเดียวนี้เถิด”<sup>90</sup>

การพูดจาหวานล่อมให้พระชาลียอมขึ้นมาจากสระบัว เพื่อยอมถูกยกให้แก่ชุก เพื่อพระเวสสันดรผู้เป็นพระบิดาสามารถบำเพ็ญบุตรทานบารมี เพื่อพระเวสสันดรจะสามารถบรรลुพระโพธิญาณในพระชาติต่อไป เพื่อจะยังสรรพสัตว์ให้ข้ามพ้นวัฏสงสาร เป็นการให้เหตุผลที่ทอดยาวเป็นห่วงโซ่ไปสู่อนาคตอันยาวไกล เราในฐานะผู้ฟัง/ผู้อ่านไม่อาจแน่ใจได้ว่าพระชาลีจะเข้าใจเป้าหมายหรือเจตนาอันยาวไกลของพระเวสสันดรในขณะนั้นได้มากนักเพียงใด แต่ที่น่าเชื่อว่าพระชาลีทำตามคำร้องของพระบิดาก็ด้วยเหตุผลหลักที่ว่า “แม้ฉันว่าพระชาลีราชกุมารเมื่อได้สดับโรงการพระปิตุเวช จึงคิดว่าอาตมาจะเป็นลูกกษัตริย์ชาติยะยอดยิ่ง อะไรจะมานั่งนิ่งให้พระบิดาเรียกถึงสองคำมีบังควรนัก”<sup>91</sup> กล่าวคือ พระชาลีทรงมองตนเป็น “ลูกกษัตริย์” จึงควรเชื่อฟังคำพระบิดา ในแง่นี้พระชาลีกำลังตระหนักและยอมรับในชนบทที่กำกับความสัมพันธ์ระหว่างบิดา-บุตร โดยที่ฝ่ายบุตรพึงนบถเชื่อฟัง “คำ” ของบิดา เหตุผลของพระชาลีเป็นการตอบสนองต่อคำร้องขอให้ “ตอบแทน” ความเป็นบิดาด้วยการนบถเชื่อฟัง ถึงแม้ว่าเราไม่อาจสรุปได้อย่างหนัก

<sup>89</sup> Alan D. Schrift, *The Logic of the Gift: Toward an Ethics of Generosity*, Op. Cit., pp. 4-5.

<sup>90</sup> เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 216-218.

<sup>91</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 218.

แน่นอนชัดเจนว่าพระชาลีจะมีความเข้าใจในเหตุผลหรือเป้าหมายอันยิ่งใหญ่ในภายภาคหน้าของพระบิดาหรือไม่

ในกรณีพระนางมัทรี จริงๆ แล้วเราต้องพิจารณาว่าพระนางมัทรีได้อนุมโทนาทานถวายแด่พระเวสสันดรถึงสองครั้งด้วยกัน ครั้งแรกได้แก่การยอมยกบุตรธิดาเพื่อบำเพ็ญบุตรทานของพระเวสสันดร และครั้งที่สองคือการยอมถวายตนเพื่อบำเพ็ญภริยาทานของพระเวสสันดร ทั้งนี้ยังไม่เน้นการตัดสินใจตามเสด็จออกป่าเพื่อเฝ้าดูปรนนิบัติครอบครัวของพระนาง เมื่อพระนางมัทรีได้รับทราบว่พระเวสสันดรได้ทรงบริจาคกัณหาชาลีแก่ชุกโกไปแล้ว แม้ทรงโศกเศร้าจนสิ้นสติ แต่เมื่อฟื้นคืนสติมาได้ ก็ทรงกล่าวแก่พระเวสสันดรว่า “พระพุทธรเจ้าอันสองกุมารนี้ไฉน เกล้ากระหม่อมฉันได้อุตส่าห์ถนอมย้อมพยาบาลบำรุงมา ขอถวายอนุโมทนาด้วยปิยบุตรทานบารมี ขอพระองค์จงเปรมปรีดิ์ปราศจากมัจฉริยธรรมอกุศล อย่ามาปะปนในน้ำพระทัยของพระองค์เอง”<sup>92</sup>

การกล่าวถวายอนุโมทนาทานของพระนางมัทรีนี้อาจพิจารณาได้ว่าเป็นการยืนยัน “สิทธิ” ของความเป็นมารดาที่เฝ้าทะนุถนอมกล่อมเลี้ยงบุตรธิดามาจนเติบโตใหญ่ การอนุโมทนาทานครั้งนี้จึงเป็นการแสดงความ “ยินยอม” ของพระนางที่จะ “ยก” กัณหาชาลีให้แก่พราหมณ์ชุกโก อย่างไรก็ตาม น่าสังเกตว่าความหมายของคำอนุโมทนาของพระนางมัทรีนี้ ดูจะจำกัดอยู่ที่ความสัมพันธ์ของพระนางกับพระเวสสันดรมากกว่าการสื่อนัยถึงการยินยอมยกราชบุตรธิดาให้แก่ชุกโก กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเป็นการตอบสนองต่อพระปณิธานที่จะบำเพ็ญบุตรทานบารมีของพระเวสสันดรในฐานะที่นางเป็นพระมารดาของกัณหาชาลี

เมื่อพระเวสสันดรทรงบริจาคพระนางมัทรีให้พราหมณ์จำแลง พระนางมัทรีทรงกล่าวตอบดังนี้

“ข้าแต่พระจอมจุฬาราชโลก จะนำนิกรชนให้พ้นจตุรโอมสาคร ดังรือมาทรงพระอนุสรเคลือบแคลง แหนงในข้าพระบาทผู้ได้ฉลองละอองบทธมมาศพระร่มเกล้า แต่แรกกรุณาคุณยุพเยาว์ยามเสวยสวัสดิ มีได้เคยระคายขุนหมองข้องขัดพระอาญา ก็ยอมทราบอยู่ใต้พระบาทที่ชั่วดี เมื่อพระเป็นเจ้าจะบริจาคข้าผู้ทาสีให้แก่ผู้ใด จะนำไปเป็นทาสช่วงใช้ หรือจะจำนงจำหน่าย ด้วยมีกมลมุ่งหมายประสงค์ทรัพย์ หรือปรารถนาเลือดเนื้อจะเชือดสับให้สิ้นชีวาสูญ ก็ตามแต่เจตนาผู้นั้นจะปองประโยชน์ ข้ามัทรีนี้มีได้มีมโนสพิโรธให้เคืองข้อง จะเอาชีวิตและกายนี้ ถวายฉลองพระเดชพระคุณวิบุลงกษบาท พระราชสามีด้วยกตัญญูกตเวทิตรงธรรมสุจริต ขอพระองค์อย่าทรงพระอาโศกพิณินึกแค้น

<sup>92</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 266.

พระทัย จงมีพระกมลผ่องใสโสมนัสเปรมปรีดิ์ ด้วยภริยาทานบารมีคือข้าพระบาทอัน  
ยินยอมพร้อมด้วยพระราชศรัทธาในกุศลเจตนานั้นแล้วแล”<sup>93</sup>

พระนางมัทรีทรงทราบถึงพระปณิธานที่จะบำเพ็ญทานเพื่อมุ่งหมายพระโพธิญาณใน  
อนาคต ในความรู้นี้ยังมีความเข้าใจ การน้อมรับ และการเกื้อหนุนในทุกทาง เพื่อพระปณิธานจะ  
สำเร็จสมดังมุ่งหมาย ในตอนต้นข้อความนี้ พระนางมัทรีทรงเริ่มด้วยความตระหนักรู้ในเป้าหมาย  
อันยิ่งใหญ่ไกลโพ้นในภาวะภาคหน้าของพระเวสสันดร จากนั้นก็ทรงแจ่มแจ้งความสัมพันธ์กับพระ  
เวสสันดรในพระชาติปัจจุบันที่ได้ดำเนินมายาวนาน “แต่แรกอรุณอรุณยุพเยาว์” ก็ได้ “อยู่ได้พระ  
บาท” ของพระเวสสันดร การยืนยันสถานภาพความเป็น “เจ้า” เหนือชีวิตของนางเป็นการแสดง  
“สิทธิ” ของพระเวสสันดรที่จะกระทำการทุกอย่างต่อชีวิตนางก็ได้ เมื่อยืนยัน “สิทธิ” ในความหมายผู้  
เป็น “เจ้าของ” ดังกล่าว พระนางก็กล่าวถึง “สิทธิ” ที่จะยกให้แก่ผู้อื่นตามมาในทันที การยกให้แก่  
ผู้อื่นนั้นก็เป็สิทธิเด็ดขาดที่ไม่ต้องคำนึงถึงสถานภาพของผู้รับ ด้วยพระนางกล่าวว่า “เมื่อพระเป็น  
เจ้าจะบริจาคข้าทาสให้แก่ผู้ใด จะนำไปเป็นทาสช่วงใช้หรือจะจำนงจำหน่าย ... หรือปรารถนา  
เลือดเนื้อ จะเชือดสับให้สิ้นชีวิตรักก็ตามแต่” พระนางมัทรีไม่เพียงแต่ยืนยันสิทธิที่จะบริจาค แต่  
ยืนยันสิทธิที่จะขาย สิทธิเหนือเลือดเนื้อและชีวิต เมื่อนางแจ่มแจ้ง “ขอบเขต” แห่งสิทธิของพระ  
เวสสันดรที่มีเหนือชีวิตนางแล้ว พระนางมัทรีก็ให้เหตุผลต่อไปว่า “ข้ามัทรีนี้มิได้มีนัสพิโรธให้เคือง  
ข้อง จะเอาชีวิตและกายนี้ถวายฉลองพระเดชพระคุณวิบุลยงกษบาท พระราชสามีด้วยกตัญญู  
กตเวที” การให้เหตุผลนี้เท่ากับเป็นการบ่งบอกว่าพระเวสสันดรได้ทรงมีพระคุณต่อนางมา  
มากมาย การมอบกายถวายชีวิตของนางเป็นการ**ตอบแทนพระคุณ**อันยิ่งใหญ่ เป็นการแสดง  
คุณธรรมแก่ความกตัญญู เมื่อเราเข้าใจว่าความกตัญญูเป็นการ “ตอบแทน” สิ่งที่ได้รับมาตลอด  
ชีวิตอันยาวนาน เหตุผลประการนี้ของพระนางมัทรีจึงเป็นการยืนยันความสัมพันธ์เชิงต่างตอบ  
แทน (Relationship of Reciprocity) ซึ่งดำเนินไปมิใช่ภายใต้ความสัมพันธ์ที่เท่าเทียมกัน หากแต่  
เป็นความสัมพันธ์ระหว่างเจ้านายกับข้าทาส หรือความสัมพันธ์ระหว่างผู้มีพระคุณเยี่ยงบุพการีกับ  
บุตร (พระนางจึงใช้คำว่ากตัญญูกตเวทิต่อพระเวสสันดร) การต่างตอบแทนเชิง “สนองพระเดช  
พระคุณ” นี้ แสดงให้เห็นว่าพระนางมัทรีทรงประกาศยืนยันความยินยอมอนุโมทนาภริยาทาน เพื่อ  
มิให้พระเวสสันดร “นึกแค้นพระทัย จงมีพระกมลผ่องใสโสมนัสเปรมปรีดิ์” เป็นการช่วยลดหรือ  
บรรเทาความขัดแย้งหรือความขัดข้องทางศีลธรรมที่อาจเกิดขึ้นได้ทั้งระหว่างพระนางมัทรีกับพระ  
เวสสันดรเอง และความขุ่นข้องใจที่อาจเกิดขึ้นได้ในหมู่ผู้อ่าน/ผู้ฟัง พระนางมัทรีทรงยืนยันว่าพระ  
นางไม่โกรธ การปฏิเสธว่ามีความโกรธก็เป็นการยืนยันว่าอาจจะมีความโกรธได้ และหากพระนาง

<sup>93</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 277-278. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

มีความโกรธในเวลานี้ก็เป็นอารมณ์ทางศีลธรรมที่ชอบธรรม ในขณะเดียวกัน การที่พระนางขอให้พระเวสสันดรทรงอย่าแค้นพระทัย ขอให้ม่มีจิตใจแค้นใสในการบำเพ็ญทาน ก็เป็นการแสดงว่าพระนางทรงจินตนาการอย่างเข้าใจว่าพระเวสสันดรน่าจะรู้สึกทุกข์ใจในความจำเป็นที่ต้องบริจาคภริยาแก่พราหมณ์จำแลง พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่าพระนางมัทรีได้ทรง “ตอบแทน” พระเวสสันดรด้วยความ **ยินยอม** อันยิ่งใหญ่ เป็นความยินยอมที่ยืนยันความสัมพันธ์ของสามีในฐานะ “เจ้าชีวิต” เหนือภริยา และเป็นความยินยอมที่เป็นเพียงการ “สนองพระเดชพระคุณ” ของพระเวสสันดรที่มีต่อนางมาตลอดเท่านั้น<sup>94</sup>

ประการที่สาม การเข้าใจความยุติธรรมเชิงโครงสร้างน่าจะครอบคลุมถึงกระบวนการ “ยุติธรรม” ในสังคมรัฐ เมื่อมีผู้กระทำผิด กระบวนการกล่าวโทษ ไต่สวน ดำเนินคดี การตัดสินดำเนินไปอย่างไร น่าจะเป็นดัชนีบ่งชี้การมีกลไกหรือสถาบันที่ปกป้องความยุติธรรมแก่ประชากรหรือหรือไม่เพียงใด การพิจารณาประเด็นนี้จะวิเคราะห์จากเหตุการณ์ 3 ตอนด้วยกัน ได้แก่ การเนรเทศพระเวสสันดร การขับไล่นางอมิตตดา และการที่พระชาติปกป้องศักดิ์ศรีพระเวสสันดรต่อหน้าพระอัยยิกาเจ้าและเหล่าขุนนางอำมาตย์

เราได้พิจารณาเหตุการณ์การเนรเทศพระเวสสันดรและการขับไล่นางอมิตตดาไปแล้ว กล่าวโดยสรุปคือ ทั้งสองกรณีแสดงออกซึ่งความโกรธของฝูงชนผู้รู้สึกว่าชนบะประเพณีได้ถูกละเมิด ฝูงชนทั้งในที่หน้าพระลานกลางกรุงสี่ทิศและฝูงชนที่เป็นนางพราหมณ์ในหมู่บ้านพราหมณ์ ต่างใช้คำขู่และทำที่แห่งความโกรธเกรี้ยว ความรุนแรง เพื่อกล่าวโทษและพิพากษาพระเวสสันดรและนางอมิตตดา เป็นเรื่องซับซ้อนหากจะถกเถียงกันว่าพระเวสสันดรและนางอมิตตดาได้รับความเป็นธรรมหรือไม่ ทั้งๆ ที่ทั้งคู่มิได้ก่ออาชญากรรมแต่อย่างใด แต่ที่น่าจะเน้นให้เห็นตรงนี้อยู่ที่กระบวนการที่สังคมรัฐและสังคมหมู่บ้านต่างใช้ลักษณะ “ฝูงชน” เข้าจัดการกับการกระทำที่ละเมิด “ชนบะประเพณี” ของตนอย่างก้าวร้าว พระเวสสันดรทรงยอมรับโทษเนรเทศและยังทรงประกาศว่าได้ตั้งพระทัยจะบริจาคสิ่งอื่นต่อไป แม้เลือดเนื้อชีวิตก็ยินดีบริจาค การประกาศเช่นนี้น่าพิจารณาได้ว่าพระเวสสันดรทรงมีเป้าหมายที่ยิ่งใหญ่กว่าโทษเนรเทศที่ได้รับ หากยอมรับว่าการเนรเทศพระเวสสันดรเป็นสิ่งที่ถูกต้องชอบธรรม เราก็จะกล่าวได้ว่าความถูกต้องชอบธรรมนี้เป็นโทษเล็กน้อย หากเมื่อเป็นผลโดยจำเป็นของการบำเพ็ญทานบารมีเพื่อบรรลุพระโพธิญาณอันยิ่งใหญ่ เมื่อพระเวสสันดรทรงกำหนดความหมายและเป้าหมายสุดท้ายของการกระทำไว้ด้วยห่วงโซ่การกระทำ

<sup>94</sup> ด้วยเหตุนี้จึงไม่น่าประหลาดใจที่พระนางมัทรีไม่ได้รับการพิจารณาว่าเป็นพระโพธิสัตว์แต่อย่างใด โปรดดูบทความที่ตั้งคำถามกับประเด็นดังกล่าวใน สุวรรณ สุธาพันธ์, “มัทรี: พระโพธิสัตว์สตรี?” แปลโดย ชยานิษฐ์ พูลยรัตน์, ใน สุชาดา ทวีสิทธิ์ (บรรณาธิการ), **เพศภาวะ: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน** (เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547), หน้า 163-180.

**เฉพาะ**ซึ่งเป็นไป**เพื่อ**เป้าหมายอื่นต่อไป พระเวสสันดรก็ทรงยินดียอมรับผลเฉพาะของการกระทำเฉพาะได้อย่างราบรื่น เพราะเป็นเพียงผลที่คาดหมายได้ และตัวผลกระทบนั่นเอง (ในที่นี้คือการถูกเนรเทศ) ก็เป็นเพียงส่วนหนึ่งแห่งกระแสเหตุปัจจัยอันซับซ้อนยาวไกล อันจะนำไปสู่การบรรลุพระโพธิญาณในที่สุด

ส่วนนางอมิตตดา ก็ดูจะยอมรับการกล่าวโทษของเหล่าพราหมณ์ในแง่ที่ยอมปรับเปลี่ยนพฤติกรรมต่อชุมชนได้ แต่ก็ไม่ได้ยินยอมออกจากหมู่บ้านไป ความหมายของการปรนนิบัติชุมชนของนางอมิตตดาได้เป็นไป**เพื่อ**เป้าหมายอื่นที่ยิ่งใหญ่กว่า นางอมิตตดาเพียงแต่ต้องการรักษาชีวิตครอบครัวให้อยู่รอดได้ในหมู่บ้านต่อไป ชุชกจึงถูก “บังคับ” ให้ไปขอพระกัณหาชาลีมาเป็นทาสรับใช้ในครัวเรือน เช่นเดียวกับชาวกรุงสีพีที่หน้าพระลานกลางกรุง เหล่านางพราหมณ์ก็ใช้พฤติกรรมเยี่ยงฝูงชนเข้าจัดการกับการละเมิด “ความปกติ” ของชีวิตในหมู่บ้าน

นอกเหนือจากสองเหตุการณ์ข้างต้นแล้ว ยังมีอีกตอนหนึ่งที่จริงๆ แล้วเป็นเหตุการณ์ที่นำไปสู่การ “คืนสภาพ” หรือการประนีประนอมความแปร่งแย้ง (discordance) ทั้งหมดให้มีความสอดคล้องลงรอย (concordance)<sup>95</sup> ในตอนท้ายเรื่อง เป็นการสร้าง “เอกภาพ” ให้แก่เรื่อง มองในแง่หนึ่ง บทโต้ตอบระหว่างพระชาลีกับพระเจ้ากรุงสุทนต์และเหล่าอำมาตย์คือเหตุการณ์จำเป็นที่นำไปสู่การ “คืนดี” ระหว่างพระเวสสันดรกับกรุงสีพี รวมทั้งกับครอบครัวของพระเวสสันดรเอง อันอาจกล่าวได้ว่าเป็นช่วงเวลาแห่งความเป็นธรรมเชิงวรรณศิลป์ (poetic justice) ในเรื่อง **เวสสันดรชาดก**<sup>96</sup>

ชุชกทูลพระเจ้ากรุงสุทนต์ว่าพระเวสสันดรได้ทรงประทานพระกัณหาชาลีแก่ตน แต่พระเจ้ากรุงสุทนต์ตรัสตอบว่า

“มึงนี้มาพาที่มูสาเสก แสร้งแก้งหลอกหลวง ควรแลหรือชื่อว่าลูกรักดังกมลนฤทัยคือบุคคลผู้ใดใครดังนี้ จะมายกให้เป็นทาสทาสขาดแก่ตาชี่นี้ก็ผิดทาง ... หรือว่าเ็งไปประโลมล่อพระลูกกุไฉน ฉะนี้ ให้บริจาดสองกุมารกุมารชนัดดา กูดูนี่เกินศรัทธาที่จะทำทาน”<sup>97</sup>

<sup>95</sup> ผู้วิจัยใช้ศัพท์ของ ปอล ริเกอร์ ผู้อธิบายว่าเอกภาพของเรื่องเล่าเกิดจากการสร้างความสอดคล้องลงรอยจากความแปร่งแย้งไม่ลงรอยของเหตุการณ์ต่างๆ ในเรื่อง โปรดดู Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Op. Cit.

<sup>96</sup> โปรดดูความหมายและคำสำคัญของความเป็นธรรมเชิงวรรณศิลป์ใน Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (Boston: Deacon Press, 1995).

<sup>97</sup> **เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์**, หน้า 295. การเน้นเป็นของผู้วิจัย



เรื่องของชุกกับพระกัณหาชาติ กลายเป็น “คดีความ” ระหว่างชุกกับกรุงสีพีในฉากต่อมา ดังนี้

“วันนั้นหมู่ขุนมนตรีอำมาตย์ราชเสวก เมื่อได้ฟังชุกชักทำเนียบมาเปรียบเปรย ชวนกันมามันหมายเห็นประจักษ์จริงด้วยพราหมณ์ต่างคนต่างก็กล่าววิปวาทว่า

ดูกรชาวเราเหล่าประชาราษฎร์สิ้นทั้งปวง อันมาสโมสรประชุมยังหน้าพระลาน หลวงในวันนี้ จงพิจารณา**คดี**ของพระเวสสันดร ปางเมื่อท้าวเธอยังเสวยสวัสดิ์ในพระนครอันไพบูลย์ ก็ทรงประสาทเสวตคเสนทรชาติกระฎุกเกิดเป็นศรีเมือง จนไพร่ฟ้าประชาชนเขาชวนกันแค้นเคืองให้เนรเทศออกไปอยู่พรหาพิมเวศกุฎิง แล้วยังมาบริจาคพระลูกรักทั้งสององค์ให้ดาชี ดูช่าง**ผิด**ขัดตียะประเพณีแต่โบราณ ถ้าขเลว่าท้าวเธอจะทำทานด้วยพระราชศรัทธา ชอบแต่จะบริจาคเพียงมิ่งม้ามงคลรถชาชาติราชทรัพย์ทั้งปวง เออไหนจึงมาสละพระปิโยรสดังดวงพระนัยน์เนตร ดูช่าง**ผิดเพศพิสัย**ทาน”<sup>98</sup>

เมื่อได้ฟังคำกล่าวของเหล่าอำมาตย์ พระชาติก็ประท้วงว่า “ควรแลหรือหมู่ขุนมาตยากร มา**ประมาทหมิ่นบดินทรบิตร**ได้ดังนี้”<sup>99</sup> พระเจ้ากรุงสุยทงรีบปฏิเสธว่า “เราทั้งปวงมิเคยจะติเตียน ดังหรือตัวผู้ใดใครจะอาจดำเนินนินทาเล่า”<sup>100</sup> จากนั้นพระชาติทงเริ่ม “ต่อว่า” พระเจ้าปู่ที่เนรเทศพระบิดาไปอยู่ป่า ทง “กล่าวโทษ” พระอัยกาว่า “ไหนพระเจ้าปู่นี้มีได้มีพระกมลเอื้อเพื่อในพระพ่อผู้เป็นหน่อเนื้อเกิดกับอุทร จึงเนรเทศพระบิดาไปสู่ป่า แต่พระลูกยังไม่ทรงกรุณาจะนี้จะโปรดปรานพระหลานแก้วดูนี้ก็ผิดที่ อันหาเงื่อนหรือจะดีกว่าสนิทเล่า”<sup>101</sup> จนพระเจ้ากรุงสุยทงก็ทรงยอมรับในความแค้นเคืองของพระเจ้าหลาน ตรัสว่า “อันความหลังซึ่งเจ้าแค้นขัดก็ควรเคืองด้วยปู่**นี้หลงเชื่อ**พวกชาวเมืองจึงพลอยโกรธ ให้บรรพชาขณิกกรรมกระทำโทษพระบิดาเจ้า ทั้งนี้ก็เพราะปู่**โง่เขลา**ไม่ไตรตรอง ใ้ว่าจะไม่รักพระพ่อเจ้าทั้งสองนั้นก็หาไม่ได้ ... ขออภัยอย่าได้อาฆาตเคืองอัยกาเลยพระหลานเอ๋ย”<sup>102</sup>

การที่พระหลานชาติ “กล่าวโทษ” พระเจ้าปู่เรื่องที่เคยเนรเทศพระบิดานั้น เป็นการกล่าวโทษต่อหน้าชาวเมืองและเหล่าอำมาตย์ด้วย พระเจ้ากรุงสุยทงตรัสตอบทรงยอมรับในความแค้นเคืองของพระหลาน ทรงยอมรับว่าพระองค์ “หลงเชื่อ” ชาวเมือง ทรงยอมรับว่าที่ลงโทษ

<sup>98</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 296. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>99</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 297. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

<sup>100</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 298.

<sup>101</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 305.

<sup>102</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 305-306. การเน้นเป็นของผู้วิจัย

พระเวสสันดรก็เพราะ “โศกเขลาไม่ตริตรง” ทรงปฏิเสธว่าไม่ใช่เพราะไม่รัก และทรง**ขอภัย**พระหลาน ทรงกล่าวแก่พระชาลีว่า “อย่าได้อามาตเคื่องอภัยกาเลย”

ในช่วงเหตุการณ์ต่อเนื่องกันนี้ เมื่อพระเจ้ากรุงสุทนต์ทรงยอมรับผิดและทรงขอภัยต่อพระชาลี การณ์ต่างๆ ก็กลับคืนสภาพเดิมอย่างรวดเร็ว ก่อนหน้านี้ได้มีการไถ่ถอนพระหลานทั้งสอง<sup>103</sup> ชูชกบริโภคอาหารเหลือขนาดจนล้นชีฟ ทรัพย์สมบัติที่ได้รับไปก็คืนเข้าทอ้งพระคลัง<sup>104</sup> พรหมณ์ชาวเมืองกลิงคราฐนำช้างปัจจัยนาคมาคืน “ถวายไว้ดังก่อนเก่า”<sup>105</sup> หากพิจารณาเหตุการณ์ตอนนี้อยู่ในฐานะเป็น “คดี” ของพระเวสสันดร เราจะเห็นว่าบทสนทนาโต้ตอบระหว่างพระหลานชาลีกับพระอัยกาพระเจ้ากรุงสุทนต์ กลายเป็นเสมือน “การไต่สวน” ที่พระเจ้ากรุงสุทนต์หรือองค์ผู้พิพากษาเองกลับเป็นฝ่ายผิด ยอมรับความผิด และยอมขอภัยต่อพระหลาน การขอภัยตรงนี้เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่กำหนดการ “คืน” ทั้งข้าวของ เช่นทรัพย์สินที่ชูชกได้ไป รวมทั้งช้างปัจจัยนาค และที่สำคัญคือการฟื้นคืนดีความสัมพันธ์ชุดต่างๆ ระหว่างพระเจ้าปู่กับพระเจ้าหลาน ระหว่างกรุงสีพีกับพระเวสสันดร ซึ่งในที่สุดนำไปสู่การอภัยพระเวสสันดรกลับพระนคร เพื่อทรงเป็นกษัตริย์ต่อไป

## บทส่งท้าย

นักวิชาการทางพุทธศาสนาต่างเห็นพ้องต้องกันว่า ความใจบุญสุนทาน (charity) หรือความใจกว้าง (generosity) หรือความเมตตากรุณา (compassion) ซึ่งแสดงออกอย่างเด่นชัดที่สุดในการให้ทานนั้นเป็นคุณธรรม (virtue) ที่สำคัญที่สุดในพุทธศาสนา<sup>106</sup> ความเห็นดังกล่าวนี้ทำให้เกิดข้อถกเถียงว่าปรัชญาสังคมแบบพุทธจะให้ความสำคัญแก่การให้ทานมากกว่าจะให้น้ำหนักแก่ความยุติธรรมเชิงโครงสร้าง ดังที่ได้พิจารณามาแล้ว อย่างไรก็ตาม เราอาจกล่าวได้ว่าแนววิเคราะห์ข้างต้นไม่ได้ให้ความสำคัญแก่**เวสสันดรชาดก** เพราะชาดกเรื่องนี้เล่าเรื่องราวเกี่ยวกับการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร มิใช่เรื่องราวที่ถกเถียงเรื่องความยุติธรรมในพุทธ

<sup>103</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 300.

<sup>104</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 312.

<sup>105</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 314.

<sup>106</sup> โปรดดูตัวอย่างงานสำคัญ เช่น Margaret Cone and Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Prince Vessantara*, Op. Cit. Harvey B. Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980). Ok-Sun An, *Compassion and Benevolence: A Comparative Study of Early Buddhist and Classical Confucian Ethics*, Op. Cit.

ศาสนา ซึ่งย่อมหมายความว่าน่าจะมีข้อถกเถียงเรื่องความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมในพุทธศาสนาในวรรณกรรมพุทธศาสนาอื่นซึ่งมีอยู่มากมาย<sup>107</sup>

นักวิชาการได้ถกเถียงกันมานานเรื่องความสำคัญจำเป็นของความยุติธรรมต่อสังคม บางคนเห็นว่าความยุติธรรมเป็นคุณธรรมพื้นฐานที่สำคัญที่สุดของสังคม บางคนก็เห็นว่าความยุติธรรมมีความสำคัญ แต่ความรักความอาทรห่วงใยในครอบครัวนั้นเป็นคุณธรรมที่สูงส่งกว่า บางคนก็เห็นว่าความไม่ยุติธรรมเป็นเรื่องธรรมชาติที่ดำรงอยู่ในครอบครัว ส่วนความยุติธรรมเป็นเรื่องของสังคม<sup>108</sup>

การพิจารณาในบทส่งท้ายนี้จะวิเคราะห์ให้เห็นว่าในพุทธศาสนานั้น “ความเป็นธรรม” เป็นข้อพิจารณาที่มีลักษณะทาง “เศรษฐกิจ” ในความหมายที่ว่า เป็นข้อพิจารณาถึงผล “ได้” “เสีย” จากการกระทำที่มีเจตนา อันเป็นกุศลธรรมหรืออกุศลธรรม การคำนวณการได้-เสียนี้เป็นแง่มุมที่ขาดไม่ได้ในการอธิบายเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรม ในที่นี้คงไม่สามารถร่วมถกเถียงเกี่ยวกับกฎแห่งกรรมได้อย่างครบถ้วน<sup>109</sup> เพียงแต่ต้องการชี้ให้เห็นประเด็นความจำเป็นของการคำนวณ “ได้” “เสีย” ที่เป็นเนื้อเดียวกันกับการคิดถึงความดีความชั่วในศาสนธรรม ดังที่ได้วิเคราะห์แล้วว่า การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร ในที่สุดแล้วก็ต้องเชื่อมโยงกับเจตนา “หมายมุ่งเอาพระโพธิญาณ” ซึ่งหมายความว่าพระโพธิญาณอันทรงคุณค่าสูงสุดนั้นเป็น “เครื่องแลกเปลี่ยน” กับความทุกข์ยากเดือดร้อน ความโกรธ ของทุกฝ่ายใน *เวสสันดรชาดก* ที่ได้รับผลกระทบโดยตรงจากการบริจาคทานของพระเวสสันดร ไม่ว่าจะเป็นชาวกรุงสีพี พระนางมัทรี พระนางผุสดี พระเจ้ากรุงสุยชัย กัณหาชालี และพระเวสสันดร

เมื่อพิจารณาจากคติพจน์ในพุทธศาสนาที่แพร่หลายที่สุดในสังคมไทย เช่น “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” คำประกาศ คำสัญญา หรือคำบรรยายดังกล่าว ได้แสดงให้เห็นว่าเราต้องเข้าใจว่า “การกระทำ” หมายถึงอะไร การบริจาคบุตรของพระเวสสันดรเป็น “การให้” แต่เป็นการ “ให้” ที่เป็นส่วนหนึ่งของการบำเพ็ญทานบารมีด้วย ในฐานะที่การบริจาคบุตรเป็นการบำเพ็ญทานบารมีก็ถือได้ว่าเป็นการกระทำที่ “ดี” แต่ในขณะเดียวกันนั่นเอง การให้บุตรหากมองในแง่ของบทบาทผู้เป็นบิดาในสังคมวัฒนธรรม ย่อมถือได้ว่าเป็นบทบาทที่ขัดแย้งกับความ “ดี” ตามขนบประเพณีที่บิดาพึงปกป้องดูแลบุตรของตน การกระทำหนึ่งๆ ย่อมส่งผลให้ผู้กระทำ “ได้” ดีหรือชั่ว ข้อนี้

<sup>107</sup> โปรดดูตัวอย่างงานที่สำคัญ เช่น วีระ สมบูรณ์, *รัฐธรรมในอดีต*. Sulak Sivaraksa (ed.), *The Quest for a Just Society* (Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, B. E. 2537, 1994).

<sup>108</sup> โปรดดูการแจกจุดยืนทางปรัชญาทั้งสามแบบในการถกเถียงเกี่ยวกับครอบครัวใน Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (US.: Basic Books, 1989), pp. 25-40.

<sup>109</sup> โปรดดูงานวิจัยของ ชาญณรงค์ บุญหนุน, *ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก*, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2550.

เท่ากับยอมรับเป็นฐานคติไว้แล้วว่ามีกฎแห่งสาเหตุและผลที่รองรับการกระทำทางศีลธรรม นำเชื้อต่อไปด้วยการ “ได้” ผลดีหรือชั่วนั้นน่าจะ**ได้สัดส่วน**กับความดีหรือชั่วของการกระทำด้วย ทั้งนี้ยังมีใญ่ต้องถามต่อไปว่า “ดี” หรือ “ชั่ว” นั้น มีลักษณะเชิงปรนัยหรือไม่ เช่น ความทุกข์ หากเข้าใจว่าเป็น “ผลชั่ว” แต่ความทุกข์หลายครั้งก็เป็นเรื่องอัตวิสัย กล่าวคือ ความทุกข์ของคนหนึ่งอาจเป็นความสุขของคนหนึ่งก็ได้ พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่า พุทธจริยศาสตร์เป็นเศรษฐธรรมแบบหนึ่งที่รวมถึงการ**คำนวณ**ผลดีหรือชั่วที่ต้องได้สัดส่วนกับการกระทำดีหรือชั่วนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม เศรษฐธรรมแห่งการให้ทานก็ได้เตือนให้เห็นข้อจำกัดของวิธีคิดแบบคำนวณผลได้เสียของการกระทำทางศีลธรรม ทั้งนี้เพราะศีลธรรมในแง่ที่เป็นเศรษฐธรรมอาจทำให้ความยุติธรรมถูกลดทอนลงเหลือเพียงข้อเรียกร้องให้ต้องตอบแทนอย่างได้สัดส่วน ความยุติธรรมที่ดีที่สุดอาจเป็นความรักในความเป็นธรรม แต่ความยุติธรรมที่พิการอาจเป็นเพียงการยอมทำตามกฎแห่งการแลกเปลี่ยน เป็นการยื่นหมูยื่นแมว ซึ่งมีได้มีนัยของความไวใจหรือความอาทรห่วงใยระหว่างมนุษย์แม้แต่น้อย ปอล ริเกอร์ นักปรัชญาชาวฝรั่งเศส แยกแยะระหว่างตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนที่เทียบเคียงเสมอได้ (Logic of Equivalence) กับตรรกะแห่งความสมบูรณ์ล้น (Logic of Superabundance) หรือเรียกอีกนัยหนึ่งว่าเป็นตรรกะแห่งความรัก (Logic of Love)<sup>110</sup> ในบริบทของศาสนาแบบเอกเทวนิยม ตรรกะแห่งความสมบูรณ์ล้นแสดงออกในความรักที่พระเจ้ามีต่อมนุษย์อย่างเปี่ยมล้นในกระบวนการสร้างสรรค์สรรพสิ่งและการให้ “ชีวิต” เป็น “ของขวัญ” แก่มนุษย์ หากตรรกะแห่งความรักดังกล่าวเป็นจุดเริ่มต้นของความสัมพันธ์ระหว่างอูตรภาพกับมนุษย์ ริเกอร์มองว่าตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนที่เทียบเคียงเสมอได้ เป็นการทดแทนตรรกะแห่งการแก้แค้นในวิธีคิดแบบ “ตาต่อตา ฟันต่อฟัน” มาเป็นวิธีคิดแบบ “จงทำต่อผู้อื่น สิ่งที่ต้องการให้ผู้อื่นทำแก่ตน” แต่แม้แต่วิธีคิดแบบกฎทองของการต่างตอบแทน (The Golden Rule of Reciprocity) ก็ยังไม่ดีพอ จึงได้มีการเสนอตรรกะแห่งความรักคือ “จงรักศัตรู”<sup>111</sup>

ในขณะที่หลักธรรมแห่งพุทธศาสนามีได้มีตำนานเกี่ยวกับพระเจ้าสร้างโลกและทรงสนทนากับมนุษย์ด้วยความรักแบบศาสนาเอกเทวนิยมแบบคริสต์ ชาดกเกี่ยวกับพระเจ้าสันดรเป็นเรื่องราวที่อาจเทียบเคียงได้กับการ**ให้**ทานอันยิ่งใหญ่อันเป็นปฐม หากมนุษย์ทั้งมวลและมีใช้ชาวกรุงสีพีเท่านั้นที่ได้รับบริจาคอันยิ่งใหญ่มหาศาล การคำนวณผลได้เสียในความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนเช่นในการค้าขาย หรือในความสัมพันธ์เชิงต่างตอบแทนเช่นในความสัมพันธ์ระหว่าง

<sup>110</sup> John Wall, “The Economy of the Gift: Paul Ricoeur’s Significance for Theological Ethics,” Op. Cit. และ John Wall, “The Creative Imperative: Religious Ethics and the Formation of Life in Common,” *Journal of Religious Ethics* 33, 2005: 45-64.

<sup>111</sup> John Wall, “The Economy of the Gift: Paul Ricoeur’s Significance for Theological Ethics,” *Journal of Religious Ethics* 29, 2001: 246-248.

มนุษย์ชุดต่างๆ ก็น่าจะได้รับการจัดวางบทบาทและตำแหน่งแห่งที่ตามสมควรเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนและต่างตอบแทนต้องมีขอบเขตจำกัด พิจารณาในแง่นี้ เราอาจมองได้ว่า *เวสสันดรชาดก* มิใช่ข้อเสนอเชิงตัวแบบในอุดมคติสำหรับมนุษย์ทุกคน การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรมิใช่สิ่งที่มนุษย์ทุกคนพึงใฝ่ฝัน คาดหวัง หรือมุ่งมั่นว่าจะต้องไปให้ถึงได้ แต่เป็นภาพสุดโต่งเพื่อช่วยพัฒนา “ภาวะตึงแย้งอันสร้างสรรค์” (productive tension) ระหว่างโลกในจินตนาการแบบพระเวสสันดรกับโลกแห่งการแลกเปลี่ยน ทั้งในความสัมพันธ์เชิงค้าขาย และในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ ความยุติธรรมในความสัมพันธ์เชิงการแลกเปลี่ยนและต่างตอบแทน เป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ แต่จินตนาการเกี่ยวกับปณิธานแบบพระเวสสันดรก็มีความสำคัญในการวิจารณ์ความไม่เพียงพอของการเรียกร้องหาความเป็นธรรมในการแลกเปลี่ยน เศรษฐธรรมแห่งการให้ทานคือสายฟ้าที่ฟาดลงมายังสังคมวัฒนธรรมที่หมกมุ่นอยู่แต่กับเศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยน

## รายการอ้างอิง

### ภาษาไทย

กรมพระยาดำรงราชานุภาพ. ตำนานเทศน์มหาชาติ. ใน *มหาชาติคำหลวง*. พระนคร: โรงพิมพ์ไทย, 2460.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. *ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก*. รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2550.

มหาจุลลัม ชูเลื่อน, พระ. *ความกล้าหาญทางจริยธรรมในการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ในทศชาติชาดก*. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาจริยศาสตร์ศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล, 2546.

พิมลธรรม, พระ. (ชอบ อนุจารีมหาเถร). *ปริทัศน์เวสสันดรชาดก*. กรุงเทพฯ: โครงการมูลนิธิหอไตร, 2533.

พุทธทาสภิกขุ. *กรรมเหนือกรรม*. กรุงเทพฯ: อตัมมโย, ไม่มีปีที่พิมพ์.

สมบัติ จันทรวงศ์, มหาชาติคำหลวง: ความหมายทางการเมือง. ใน สมบัติ จันทรวงศ์ และ ชัยอนันต์ สมุทวณิช. *ความคิดทางการเมืองกับสังคมไทย*, หน้า 106-124. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2523.

สุวรรณา สถาอานันท์. ความขัดแย้งทางศีลธรรมในอุดมการณ์โพธิสัตว์: ศึกษากรณีพระเวสสันดรชาดก. ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), *ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก*, หน้า 137-180. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

สุวรรณา สถาอานันท์. มัทรี: พระโพธิสัตว์สตรี? แปลโดย ชยานิชฐ์ พูลยรัตน์. ใน สุชาดา ทวีสิทธิ์ (บรรณาธิการ). *เพศภาวะ: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน*, หน้า 163-180. เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547.

วีระ สมบูรณ์. *รัฐธรรมนูญในอดีต*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2532.

*เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง 13 กัณฑ์*. กรุงเทพฯ: ธรรมบรรณาการ, 2521.

อุทอง ประศาสน์วินิจฉัย. *เต ช สุ เน ม: ท่องทศชาติผ่านจิตกรรม*. กรุงเทพฯ: คณะบุคคลน้ำริน, 2545.

### ภาษาอังกฤษ

Adamek, Wendi L. The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism. *History of Religion* 45, No.2, November 2005: 135-180.

- An, Ok-Sun. *Compassion and Benevolence: A Comparative Study of Early Buddhist and Classical Confucian Ethics*. New York: Peter Lang Publishing Inc., 1998.
- Aronson, Harvey B. *Love and Sympathy in Theravada Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
- Boonsue, Kornvipa. *Buddhism and Gender Bias: An Analysis of A Jataka Tale*. Working Paper Series No.3, Thai Studies Project, Toronto, York University, 1989.
- Bourdieu, Pierre. Marginalia – Some Additional Notes on the Gift. In Alan D. Schrift. *The Logic of the Gift: Toward an Ethics of Generosity*, pp. 231-241. New York: Routledge, 1997.
- Cone, Margaret and Richard F. Gombrich. *The Perfect Generosity of Prince Vessantara*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Collins, Steven. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Epstein, Joseph. *Envy: The Seven Deadly Sins*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Jory, Patrick. *A History of the Thet Maha Chat and Its Contribution to a Thai Political Culture*. Doctoral dissertation, Australian National University, 1996.
- Keyes, Charles. Mother or Mistress but never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand. *American Ethnologist* 11, No. 2, May 1984: 213-241.
- Nussbaum, Martha C. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Deacon Press, 1995.
- Nussbaum, Martha C. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Ohnuma, Reiko. Internal and External Opposition to the Bodhissattava's Gift of His Body. *Journal of Indian Philosophy* 28, No.1, February 2000: 43-75.
- Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. US.: Basic Books, 1989.
- Pesala, Bhikkhu. *The Debate of King Milinda*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

- Rassagala Seewali Thero, Ven. *A Critical Study of Ethical Problems of Bodhisattva's Karuna in Jataka Stories*. Bangkok: Mahachulalongkorn-Rajavidyalaya University, BE. 2542, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago and London: University of Chicago Press, 1990.
- Schrift, Alan D. *The Logic of the Gift: Toward an Ethics of Generosity*. New York: Routledge, 1997.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. London and New York: Routledge, 1990.
- Sivaraksa, Sulak (ed.). *The Quest for a Just Society*. Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, B. E. 2537, 1994.
- Sizemore, Russell F. and Donald K. Swearer (Eds.). *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1990.
- Strong, John S. Rich Man, Poor Man, Bhikkhu, King: Quinquennial Festival and the Nature of Dana. In Russell F. Sizemore and Donald K. Swearer (eds.). *Ethics, Wealth and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*, pp. 107-123. South Carolina: University of South Carolina Press, 1990.
- Swaris, Nalin. *Buddhism, Human Rights and Social Renewal*. Hong Kong: Asian Human Rights Commission, 2000.
- Thurman, Robert F. Monasticism and Civilization. In Takeuchi Yoshinori (ed.). *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*, pp. 120-134. New York: Crossroad, 1995.
- Wall, John. The Economy of the Gift: Paul Ricoeur's Significance for Theological Ethics. *Journal of Religious Ethics* 29, 2001: 235-260.
- Wall, John. The Creative Imperative: Religious Ethics and the Formation of Life in Common. *Journal of Religious Ethics* 33, 2005: 45-64.
- Wolf, Susan. Moral Saints. In R. B. Kruschwitz and R. C. Roberts (eds.). *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*, pp. 137-152. Belmont, California: Wadworth Publishing Co., 1987.