



Panel 46 : Philosophy and Religion

- | | | |
|----|---|------|
| 1. | Suicide and First Buddhist Precept
<i>Yutasin Aramsri</i> | 2434 |
| 2. | Death Of Socrates : The Real Existence
<i>PhaPojanun Kumpol, Khamhaeng Visuddhangkoon</i> | 2436 |
| 3. | A Criticism on Dhammic Socialism of Buddhadasa Bhikkhu
<i>Jakapan Sangthong</i> | 2446 |
| 4. | The Significant Implication of the Kiyomizu Temple Scenes
in the Noh Play- " <i>Tamura</i> "
<i>Wanatsanan Sookthon</i> | 2461 |

Suicide and First Buddhist Precept

Yutasin Aramsri

¹Philosophy and Religion Program, Faculty of Philosophy and Religion
¹Kasetsart university, Thailand
¹y.aramsri@hotmail.com

Abstract

Ethics is divided into two disciplines. First, Metaethics, study of the meaning of good. Second, Normative ethics, study of good action and ought be done. Suicide is a topic of ethics. From disciplines of ethics, suicide can divided into what is the meaning of suicide? and what is the normative status of suicide?

The aim of this article is to examine the Buddhist perspective on suicide through the basic ethical framework. Primary, this article question Buddisht prespective that Can Buddhist prespctive give the meaning of suicide? And Is suicide immoral?

From literature review, this article found no information on the first question. The second question finds the claim that suicide is morally wrong because violates first percept, on the other hand, suicide is morally right because not violates first percept, and suicide is beyond evalutated with first percept.

For the first question, this article proposes that the elements of first percept can be used to define the meaning of suicide. The conclusion is that behavior B of person S is suicide if and only if (1) S is intentionally made B and (2) S dies with behavior B

For the second question, this article criticizes claim that suicide is morally wrong that first premise make Buddhist suicide is 'golden rule'. Moreover, this article criticize claim that suicide is morally right that presupposition is it can evaulate suicide by first precept. Finally, this article study Tipitaka and conclusion is first precept only consider other and suicide is not cause in first precept. So, suicide is beyond evalutated with first percept.

Keywords: First Buddhist percept, Precept, Suicide

การฆ่าตัวตายกับศีลข้อ 1 ในพระพุทธศาสนา

บทคัดย่อ

จริยศาสตร์แบ่งออกเป็น 2 สาขา คือ อภิจริยศาสตร์ศึกษาเกี่ยวกับความหมายของความดี และจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานศึกษาเกี่ยวข้องกับการกระทำที่ดีหรือสิ่งที่ควรกระทำ การฆ่าตัวตายซึ่งเป็นหัวข้อหนึ่งทางจริยศาสตร์ที่สามารถแบ่งการศึกษาตามสาขาของจริยศาสตร์ได้เป็นความหมายของการฆ่าตัวตายคืออะไร และสถานะเชิงบรรทัดฐานเกี่ยวกับการฆ่าตัวตายคืออะไร

เป้าหมายของบทความนี้คือพิจารณามุมมองของพระพุทธศาสนาต่อการฆ่าตัวตายผ่านกรอบทางจริยศาสตร์ เบื้องต้นทำการตั้งคำถามกับพระพุทธศาสนาว่า พระพุทธศาสนาสามารถให้ความหมายของการฆ่าตัวตายได้หรือไม่ และการฆ่าตัวตายผิดศีลธรรมหรือไม่

จากการทบทวนวรรณกรรมไม่พบข้อมูลเกี่ยวกับคำถามแรก ส่วนคำถามสองพบการอ้างเหตุผลที่สรุปว่าการฆ่าตัวตายผิดศีลธรรมเพราะผิดศีลข้อ 1 ในขณะที่เดียวกันก็พบข้อโต้แย้งต่อการอ้างเหตุผลนี้ว่าการฆ่าตัวตายไม่ผิดศีลธรรมเพราะไม่ผิดศีลข้อ 1 และการฆ่าตัวตายอยู่นอกเหนือการประเมินด้วยศีลข้อ 1

สำหรับคำถามแรก บทความนี้เสนอว่าสามารถใช้องค์ประกอบของศีลข้อ 1 มากำหนดความหมายของการฆ่าตัวตายได้ ข้อสรุปที่ได้คือ พฤติกรรม B ของบุคคล S เป็นการฆ่าตัวตาย เมื่อและก็ต่อเมื่อ (1) S ตั้งใจทำ B และ (2) S ตายด้วยพฤติกรรม B

สำหรับคำถามสอง บทความวิพากษ์การอ้างเหตุผลที่สรุปว่าการฆ่าตัวตายผิดศีลธรรมว่าข้ออ้างหลักทำให้การฆ่าตัวตายตามทัศนะพระพุทธศาสนากลายเป็น ‘กฎทอง’ และวิพากษ์การอ้างเหตุผลของข้อสรุปว่าการฆ่าตัวตายไม่ผิดศีลข้อ 1 ว่าวางอยู่บนฐานคิดว่าสามารถประเมินการฆ่าตัวตายด้วยศีลข้อ 1 ได้ หลังจากนั้นบทความพิจารณากรณีต่าง ๆ เกี่ยวกับการฆ่าตัวตายและการบัญญัติศีลข้อ 1 ในพระไตรปิฎก ข้อสรุปที่ได้คือการบัญญัติศีลข้อ 1 มุ่งพิจารณาการฆ่าผู้อื่น ไม่มีกรณีที่กำลังกล่าวถึงการฆ่าตัวตาย จึงทำให้สรุปได้ว่า การฆ่าตัวตายอยู่นอกเหนือการประเมินด้วยศีลข้อ 1

คำสำคัญ : การฆ่าตัวตาย, ศีล, ศีลข้อ 1

Death Of Socrates : The Real Existence

PhaPojanun Kumpol¹, Khamhaeng Visuddhangkoon²

¹Program Eastern Religion and Philosophy

^{1,2}Faculty of Humanities and Social Sciences

^{1,2}Khon Kaen University, Thailand

¹E-mail: poj.j.dxn@gmail.com, ²E-mail: vkhamh@kku.ac.th

Abstract

This article is titled “Socratic death: the Real existence” is intended to point out that even though death is uncertain on uncertainty and death is inevitable that is what all humans cannot escape. But in the very essence of the death of the last of Socrates, it has given the worldview beyond of the temporal world by seeking the truth and prompted to contemplate the correct norm of the noble practices of the citizens and the morals of the group. Socrates reveals that death is not a scary thing, as just in period of dying he continues to debate philosophical issue calmly, but the escape from responsibility to matters of law is ridiculous. Access to complete knowledge is the truth that leads people to live properly, even though he himself have to die. But the imagination of the thirst for the pursuit of the Truth remains forever.

Keywords: Socrates, Virtue, Scare.

¹ Phd. Student of Eastern Religion and Philosophy Program, Khon Kaen University, Thailand

² Assistant professor at Eastern Religion and Philosophy Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University, Thailand

ความตายของโซคราตีส : การดำรงอยู่อันเที่ยงแท้

บทคัดย่อ

บทความนี้มีชื่อเรื่องว่า “ความตายของโซคราตีส : การดำรงอยู่อันเที่ยงแท้” มีวัตถุประสงค์เพื่อชี้ให้เห็นว่าถึงแม้ความตายจะเป็นสิ่งที่แน่นอนบนความไม่แน่นอน และเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนไม่อาจหลีกเลี่ยงหนีพ้นไปได้อีกก็ตาม แต่ในสาระแห่งความตายอันเป็นวาระสุดท้ายของโซคราตีสนั้นกลับได้ให้โลกทัศน์ที่อยู่เหนือโลกียวิสัย ด้วยการแสวงหาสัจธรรม และได้กระตุ้นเตือนให้ใคร่ครวญบรรทัดฐานที่ถูกต้องมั่นคง ของการปฏิบัติที่สูงส่งกว่าศีลธรรมของพลเมืองและกลุ่ม โซคราตีสแสดงให้เห็นว่าความตายไม่ใช่สิ่งน่ากลัว ดังที่ในช่วงเวลาที่ใกล้จะต้องตายอยู่แล้วโซคราตีสยังอภิปรายปัญหาข้อปรัชญา ได้อย่างสุขุมเยือกเย็น แต่การหลบหนีจากความรับผิดชอบต่อข้อกฎหมายต่างหากเป็นสิ่งที่น่าถูกเย้ยหยัน การเข้าถึงความรู้ที่สมบูรณ์อันเป็นสัจธรรมทำให้มนุษย์ดำเนินชีวิตได้อย่างถูกต้องแม้ตัวเองต้องตายก็ตาม แต่มโนภาพของผู้กระหายในการแสวงหาสัจธรรมยังคงอยู่ตลอดไป

บทนำ

โซคราตีสเกิดในปี พ.ศ. 73 ในสมัยนั้นมีข้อที่น่าสังเกตอย่างหนึ่งว่าบรรดาเหล่านักปราชญ์ในยุคนั้นมิได้รู้อะไรจริง จึงได้เที่ยวตั้งคำถามต่างๆไปว่า นั่นคืออะไร นี่คืออะไร และขอให้นิยามให้ฟัง เช่น ในบทละครเรื่อง “เมฆ” ซึ่งอริสโตฟานีสแต่งขึ้นเพื่อล้อเลียนโซคราตีส โซคราตีสก็เที่ยวไปถามว่าคุณธรรมคืออะไร นักปราชญ์คนนั้นก็ว่า ความเคารพบิดามารดา คนนี้ก็ว่าความบำเพ็ญหน้าที่ต่อครอบครัว คนโน้นก็ว่าความซื่อสัตย์ต่อมิตร อีกคนหนึ่งก็ว่า ความรักดีต่อรัฐ และยังมีคำตอบอื่นๆทำนองเดียวกัน โซคราตีสก็ตอบว่า นั่นเป็นการให้ตัวอย่างคุณธรรมชนิดนั้น ชนิดนี้ มิได้ตอบว่า คุณธรรมคืออะไร พวกที่ถูกถามก็ย้อนถามโซคราตีสว่า คุณธรรมที่ว่า คืออะไรกันเล่า โซคราตีสตอบว่า “ไม่ทราบ แต่ข้าพเจ้าก็ยังดีกว่าท่าน ท่านไม่รู้ก็อดอ้างว่ารู้ ข้าพเจ้าไม่รู้ ก็ยอมรับว่าไม่รู้ แล้วก็พยายามหาความรู้ต่อไป”

โซคราตีส ถูกกล่าวหาว่าเป็นเหมือนปลากรอบไฟฟ้ ทำให้คนรู้สึกรังงวยไปหมด และในที่สุดก็มีเรื่องการเมืองแทรกเข้ามาด้วย เพราะโซคราตีสติดพวกประชาธิปไตย โซคราตีสจึงถูกฟ้องในข้อหาว่าเป็นบุคคลไร้ธรรม ทำให้เยาวชนเสื่อมเสีย และละเลยเทวดา ทำตัวเหินห่างจากพระเป็นเจ้า ในเมื่อบ้านเมืองบูชากับทั้งปฏิบัติสิ่งใหม่ๆ ในทางศาสนา นัยว่าโซคราตีสได้ยินเสียงพระผู้เป็นเจ้า แต่ถ้าขอภัยหรือขอความกรุณาต่อศาล ก็คงไม่ต้องเสียชีวิต แต่โซคราตีสไม่ยอมขอ และไม่ยอมหนี ยอมตายด้วยความกล้าหาญและมีอารมณ์อันสงบ ในวันที่จะต้องตายนั้น พวกมิตรสหายทั้งหลาย รวมทั้งเพโต แต่ไม่รวมเพลโต ได้ไปหาและสนทนากัน ซึ่งเพลโตได้เรียบเรียงการสนทนานั้นขึ้นให้ชื่อว่า “เพโต”

บริบทแวดล้อม

โซคราตีสใช้ชีวิตอยู่ในช่วงเวลาของการเปลี่ยนแปลงในนครรัฐเอเธนส์ จากจุดสูงสุดของอาณาจักรเอเธนส์ถึงยุคเสื่อมภายหลังการพ่ายแพ้ให้กับกรุงสปาร์ตา (Sparta) สถานการณ์ในเมืองเอเธนส์ภายหลังการพ่ายแพ้ให้กับสปาร์ตานั้น ชาวเมืองเอเธนส์ผู้ยังมีความเชื่อในเทพเจ้าผู้ปกป้องเมืองต่างๆ มองว่าการพ่ายแพ้ของเอเธนส์เป็นเพราะเทพเจ้าเอเธนา (Athena) ผู้เป็นเทพปกครองเมืองเอเธนส์นั้นประสงค์จะลงโทษเมืองเอเธนส์ เพราะผู้คนในเมืองเสื่อมศรัทธาในศาสนา ดังนั้นในช่วงเวลานี้บุคคลใดก็ตามที่มีพฤติกรรม ส่อไปในทางปลุกกระดมให้ผู้คนในนครรัฐเหินห่างจากพระเจ้า บั่นทอนความเลื่อมใสศรัทธาในศาสนาด้วยแล้ว ก็จะถูกกล่าวหาว่าเป็นภัยคุกคามต่อความมั่นคง

โซคราตีสได้เข้ามาสู่เส้นทาง อันเป็นภัยคุกคามต่อความมั่นคงของนครรัฐอย่างไม่ได้ตั้งใจอย่างที่ตัวเองก็คาดไม่ถึง ในยุคสมัยนั้นต่างจากยุคปัจจุบันที่มีองค์ความรู้ให้ศึกษามากมายหลายสาขา แต่ในสมัยของโซคราตีสผู้คนยังไม่เข้าใจในศาสตร์ต่างๆ มากนัก ประกอบกับความเชื่อในเทพเจ้ายังฝังแน่นอยู่ในจิตใจมาช้านาน โซคราตีสมีความสงสัยในสิ่งที่เขาไม่รู้ เขาเปรียบเหมือนคนเขลาที่ต้องการแสวงหาคำตอบ แนวคิดหลักๆ ของเขาก็ไม่มีอะไรมากไปกว่าการทำความเข้าใจในธรรมชาติและความเข้าใจในตัวมนุษย์ แต่มันก็เริ่มขจรขยายไปทั่ว เริ่มมีสานุศิษย์และผู้ติดตามที่ศรัทธาแนวคิดของเขามากขึ้นๆ เวลาไปไหนมาไหนก็มักจะมีลูกศิษย์เดินตามเป็นพรวนวิธีการสอนของเขาไม่ใช่เพียงการบรรยาย แต่เขาใช้วิธีการที่เรียกว่า วิภาษวิธี (Dialectic) คือการสอนด้วยการถาม-ตอบ เขาจะตั้งประเด็นขึ้นมาเพื่อเปิดให้ซักถามและตอบข้อสงสัย ถกเถียงกันไปอย่างนั้นจนสิ้นข้อสงสัยเพื่อให้บรรลุถึงความจริง

การที่ใครสักคนลุกขึ้นมาคิดอะไรที่ไม่เหมือนคนทั่วไป ตั้งคำถามในสิ่งที่ไม่เคยใครคิดสงสัย ทำให้โซคราติสถูกมองว่าเป็นคนหัวสมัยใหม่ ด้วยการเรียนรู้ใน ‘สิ่งที่ยังไม่รู้’ โซคราติสจึงได้ค้นพบแสงสว่างแห่งธรรมแทนที่จะไปสนใจเป้าหมายตามปกติของมนุษย์ ที่เป็นความสุขทางโลกียวิสัย และด้วยเหตุนี้จึงทำลาย ‘จิตสำนึกแห่งตัวตนตามสภาพการณ์ลงได้ในทันที’ เพราะไม่เพียงแต่โซคราติสจะเป็นมูลเหตุให้หมู่ชนทั้งหลายหันมาใคร่ครวญบรรทัดฐานทางศีลธรรม บนพื้นฐานที่เร้าสำนึกให้ปกป้องวิถีชีวิตแบบประชาคมเท่านั้น แต่เขายังได้ยอมรับในพระเจ้า (daimon) หรือมโนธรรม และบรรทัดฐานที่ถูกต้องมั่นคงของการปฏิบัติที่สูงส่งกว่าศีลธรรมของพลเมืองและกลุ่มโซคราติสปฏิเสธพระเป็นเจ้าแห่งรัฐที่มีการอนุญาตให้มีกฎหมายต่างๆ เพื่อพระเจ้าผู้ซึ่งมีความเป็นอมตะ หรือหลักการของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นมูลฐานสำคัญของสรรพสิ่ง เนื่องด้วยเหตุว่าการสืบสวนของเขาได้นำเขาไปสู่การพิจารณาว่ารัฐและครอบครัวเป็นเช่นดั่งปัจเจกชน และยังนำเขาไปสัมพันธ์กับตัวเขาเองด้วย ดังคำกล่าวที่ว่า “เพื่อการเป็นสมาชิกของครอบครัวและรัฐในฐานะปัจเจกบุคคล ความมีอยู่แห่งสัมพันธ์ภาพของบุคคลอื่น ๆ ที่มีต่อเขานั้น ถือเป็นเนื้อหาสาระที่ไม่ต่างกัน” (Kierkegaard, 1968: 160, 173-174)

โซคราติสได้โจมตีอย่างประจักษ์แจ้งต่อทัศนะที่ว่า ครอบครัวและรัฐอยู่สูงกว่าความเป็นปัจเจกชน และส่งผลให้ลักษณะสำคัญแห่งชีวิตของปัจเจก จำต้องเป็นผลพวงอย่างที่สุดจากสมาชิกภาพของเผ่าพันธุ์มนุษย์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า ด้วยการทำให้อัตวิสัยส่วนบุคคลได้มีจุดเริ่มต้นที่เป็นสากล โซคราติสจึงได้ปลดปล่อยตนเองจากจุดยืนทางโลกียวิสัยเชิงธรรมชาติ เขาสามารถมีอิสระ และปรากฏเป็นการไม่ถูกลงโทษก็ได้ในโมงยามแห่งการพิพากษาลงโทษทางอาญา เพราะเหตุว่าเขาได้ทำลายความเกี่ยวข้องเชิงเหตุผลระหว่างอาชญากรรมที่ถูกให้ร้ายต่อเขา กับการปฏิบัติต่อสังคมด้วยความตายในฐานะเป็นการคว่ำบาตรอย่างสูงสุด มันอาจเป็นไปได้ว่าความตายเป็นความดีอย่างหนึ่ง และไม่ใช่เป็นการบันดาลโทษสะจากสังคมไปสู่การทำลายล้างเสียเลยทีเดียว (Kierkegaard, 1985: 181)

ทัศนะคติของเขาเกี่ยวกับความไม่รู้ทางปรัชญาเชิงประจักษ์ประชัน แม้ว่าอยู่เหนือท่าทีซึ่งมีพื้นฐานบนอภิปันธรรภาพก็ตาม ก็ไม่สามารถนำเขาก้าวหน้าขึ้นไปสู่อุดรภาพได้ไกลเกินกว่าการขยายความเข้าใจที่จำกัดของเขาได้ ในขณะที่มันได้กีดกันเขาออกจากการพัฒนาความรู้สึกรู้สึกนึกคิดที่เคร่งครัดของข้อบังคับทางศีลธรรมต่อครอบครัวและรัฐ ทั้ง ๆ ที่ความอ่อนน้อมของโซคราติสที่มีต่อความไม่รู้ของเขา ต่อมโนคติของเขาเกี่ยวกับพระเจ้า และความเที่ยงธรรมอันศักดิ์สิทธิ์ เขาก็ยังมีความเป็น “ภววิสัย” (objectivity) แต่ไม่ใช่ “ความศรัทธาอันแรงกล้าต่อศาสนา” (pious) เขามีความเชี่ยวชาญในการใช้สติปัญญาเชิงเสียดสีของการดำรงอยู่ ที่ทำให้ตัวเขามีแนวทางการดำเนินชีวิตเป็นเช่นดั่งการทดสอบที่น่าสนใจ และรู้สึกมีอิสระที่จะทำโดยไม่มีคุณธรรมสอนใจหากเขามีความปรารถนา ดังนั้นแล้วโซคราติสจึงยืนกรานต่อคำถามที่มีไปยังการดำรงอยู่ เขาไม่มีการครุ่นคิดแบบกะเก็งความจริงในอนาคตที่จะมีขึ้นเหนือความตาย เขาไม่อาจพบอุดรภาพอันแท้จริงที่สูงส่งได้มากไปกว่าตัวเขาเองหรือเผ่าพันธุ์มนุษย์ อุดรภาพอันแท้จริงที่สูงส่งก็คือ สิ่งจำเป็นหากปัญหาความหมายของชีวิตและความตายจำต้องได้รับการแก้ไข (Kierkegaard, 1968: 305-311)

ด้วยเหตุที่โซคราตีสใช้วิธีค้นหาความจริงด้วยการตั้งคำถามนี้ จึงทำให้คู่สนทนาที่เป็นผู้มีอำนาจไม่พอใจ แต่คนวัยหนุ่มสาวกลับมีความสนใจและห้อมล้อมโซคราตีส (คนหนุ่มคนหนึ่งก็คือ เพลโต) นอกจากนี้ยังมีพวกโสเฟิสต์ (นักปรัชญาอีกสาขาหนึ่งของกรีก) ก็ไม่พอใจโซคราตีสด้วย จึงมีการตั้งข้อกล่าวหาฟ้องโซคราตีสต่อศาลประชาชน โซคราตีสถูกนำตัวขึ้นศาลเมื่ออายุได้ 70 ปี (ซึ่งผู้พิพากษาก็เป็นกลุ่มคนที่พวกโสเฟิสต์ กับชนชั้นสูงที่เป็นศัตรูกับโสคราตีสนั่นเอง) นักการเมืองฝ่ายประชาธิปไตยชื่ออนิตุส นักกรีซชื่อเมเลตุส และนักพูดชื่อโลคอน ร่วมกันเป็นโจทก์ยื่นฟ้องใน 3 ข้อหา คือ 1) ไม่ยอมรับนับถือเทพเจ้าประจำชาติ 2) สร้างเทพเจ้าองค์ใหม่ขึ้นเอง และ 3) มอมเมาจิตใจเยาวชน (พระราชธรรมนิศ, ประยูร ธมมจิตโต, 2544: 116) ในสองข้อหาแรก ศาลประชาชนตัดสินว่าโสคราตีสไม่มีความผิด แต่ในข้อหามอมเมาจิตใจเยาวชน โซคราตีส ถูกตัดสินว่า ผิด โซคราตีสถูกจำคุก อยู่ 30 วัน ก่อนการประหารชีวิต ด้วยการดื่มยาพิษแอสสลอก

ความตายของ โซคราตีส

รุ่งเช้าก่อนการประหารชีวิตโซคราตีส (Socrates 470 - 399 B.C.) นักปรัชญาผู้เป็นแรงบันดาลใจของนักปรัชญาทั้งหลาย ไครโตเพื่อนผู้ศรัทธาในตัวตนของโซคราตีสได้เข้าไปหาเขาถึงห้องพักภายในคุก ไครโตนั่งรอเพื่อนที่กำลังหลับอยู่นานโดยไม่ยอมปลุก ภายในนั้นก็เต็มไปด้วยความหนักใจกับเรื่องที่ตนกำลังจะเอยปากกับเพื่อนรักในวันนี้ เพราะสิ่งที่เขาต้องการจะขอร้องโซคราตีสในวันนี้ก็คือ การขอให้โซคราตีสหนีคดีตามแผนการที่เขาได้เตรียมการเอาไว้เป็นอย่างดีด้วยการหลบหนีไปเมืองเธสซาลี ซึ่งกฎหมายเอเธนส์บังคับไปไม่ถึง ซึ่งก่อนหน้านี้คนอื่นๆ ที่ต้องโทษก็ทำกัน สิ่งที่ไครโตเป็นกังวลไม่ใช่ความล้มเหลวหรือความผิดพลาดในการพาโซคราตีสหนี หากแต่สิ่งที่เขาเป็นกังวลอยู่คือ เขาควรจะทำอย่างไรจึงจะทำให้เพื่อนผู้ยิ่งใหญ่ของเขาคนนี้ ยอมหนีคดีตามคำขอร้องของเขา

โซคราตีสถูกกล่าวหาด้วยข้อกล่าวหา และกระบวนการพิจารณาคดีที่เป็นไปอย่างไม่เป็นธรรม ซึ่งนำไปสู่บทลงโทษที่รุนแรงคือการประหารชีวิตโดยการบังคับให้ดื่มยาพิษ ถึงแม้ไครโตเพื่อนสนิทของเขาจะพยายามชักชวนให้เขาหนีอย่างไร แต่ในท้ายที่สุดแล้วโซคราตีสก็เลือกที่จะเผชิญหน้ากับความตายอย่างองอาจมากกว่าจะเลือกการหลบหนีคดี โซคราตีสมีเหตุผลอะไรที่เลือกจะไม่หนีคดี เนื้อหาดังกล่าวปรากฏอยู่ในบทสนทนาชื่อ ไครโต (Crito) เขียนโดยเพลโต (Plato 427 - 347 B.C.) ซึ่งมีผู้สนใจศึกษาบทสนทนาเรื่องดังกล่าวในประเด็นที่เกี่ยวกับเรื่องทฤษฎีพันธสัญญา (Social Contract theory) หรือเป็นทัศนะหนึ่งในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและรัฐ ในที่นี้ผู้วิจัยมีความเห็นว่า เหตุผลและการตัดสินใจของโซคราตีสนั้นเป็นที่น่าสนใจ และควรเรียนรู้เป็นอย่างยิ่งว่า เหตุใด “การหนีคดี” จึงเป็นหนทางที่พึงหลีกเลี่ยงสำหรับผู้ที่ยึดมั่นในความจริงและมุ่งมั่นที่จะเปลี่ยนแปลงสังคมให้ดีขึ้น ผู้วิจัยเห็นว่าเหตุผลที่โซคราตีสไม่ยอมหนีคดี อาจจะสามารถสรุปออกมาเป็นข้อๆ ได้ 4 ประการดังต่อไปนี้

1) เราไม่ควรเชื่อในเสียงของคนส่วนมาก

ข้ออ้างแรกที่ไครโตใช้ในการเกลี้ยกล่อมเพื่อให้โซคราตีสยอมหนีคดี คือการที่เขาอ้างว่า คนโดยทั่วไปต่างเห็นว่าโซคราตีสไม่ได้รับความเป็นธรรมในการพิจารณาคดี และการลงโทษขั้นรุนแรงดังเช่นที่เป็นอยู่ พร้อมทั้งเห็นพ้องต้องกันว่า โซคราตีสควรที่จะหนีคดีไปยังเมืองอื่น ที่กฎหมายของเอเธนส์จะไม่สามารถบังคับใช้ไปถึงได้

เป็นที่น่าสนใจว่า เอเธนส์ (Athens) รัฐที่เป็นอุดมคติของแนวคิดแบบประชาธิปไตยเอง ก็เคยประสบกับปัญหาเรื่องการใช้เสียงข้างมากในการตัดสินความถูกต้องเช่นกัน และโซคราตีสเองก็เคยตั้งข้อสงสัยต่อความ

ถูกต้องของเสียงข้างมากมาเนิ่นนานแล้ว เมื่อเสียงส่วนมากเลือกที่จะทำในสิ่งที่ไม่ชอบธรรมหรือสนับสนุนความไม่ชอบธรรม เราควรตัดสินใจว่าสิ่งที่ไม่ชอบธรรมนั้นว่าเป็นสิ่งที่ชอบธรรมหรือไม่ สำหรับโซคราตีสแล้วเขามีความเห็นที่

“ในบางความเห็นของคนโดยทั่วไป (คนส่วนมาก) นั้นควรให้ความใส่ใจ นอกนั้นก็ไม่ต้องไปสนใจ ขณะนี้ข้าพเจ้าจะถามท่านว่า ข้อความนี้เป็นธรรมหรือไม่ ใครโต ท่านยังคงจะเป็นผู้ที่ใช้ชีวิตอยู่ในวันพรุ่งนี้ ในความเป็นไปได้ท่านและคนทั่วไป ไม่ควรกำหนดข้อตัดสินที่จะนำไปสู่หายนะเช่นนี้ ลองพิจารณาดูเถิด ท่านไม่คิดหรือว่า มันจะเป็นสิ่งที่ดีเหมาะสมที่จะกล่าวว่า เราไม่ควรให้คุณค่ากับความเห็นของคนโดยทั่วไป แต่ควรให้คุณค่ากับในบางความเห็นของคนบางคน ท่านจะกล่าวอย่างไร นี่ไม่ใช่ข้อความที่เป็นธรรมหรือ” (Plato, 2003 : 84-85)

ในทัศนะของโซคราตีสการตัดสินความดี-ชั่ว เป็นสิ่งที่ต้องตัดสินโดยเหตุผล มากกว่าอารมณ์ ความรู้สึก การตัดสินของคนส่วนมากอาจโน้มน้าวใจให้เราเห็นว่าสิ่งที่ได้ตัดสินเป็นสิ่งที่ชอบธรรม แต่คนส่วนมากก็เสียงไม่พ้องกันที่จะใช้อารมณ์ความรู้สึกในการตัดสินความดี-ชั่ว ดังนั้นความชอบธรรมจึงไม่สามารถตัดสินได้ด้วยจำนวนของผู้ที่ใช้อารมณ์ความรู้สึก หรือเป็นการตัดสินในเชิงปริมาณ แต่ควรจะเป็นการตัดสินในเชิงคุณภาพ ซึ่งเป็นเรื่องของคุณธรรมและเหตุผลที่ดี ดังที่โซคราตีสยกตัวอย่างของนักกีฬาที่ควรบริหารร่างกายและรับประทานอาหารตามคำแนะนำของผู้เชี่ยวชาญ มากกว่าการฟังความเห็นของคนทั่วไปที่ไม่มีความรู้ โซคราตีสได้เตือนสติใครโตไว้ด้วยความรักและเป็นห่วงเพื่อน ที่จะไม่หลงผิดไปกับความเบาปัญญาที่ว่าด้วยเรื่องความชอบธรรมในแบบผิดๆ ครั้งนี้ว่า “เพื่อนรัก เราไม่ควรที่จะสนใจว่าคนโดยทั่วไปจะกล่าวอะไรเกี่ยวกับเรา แต่เราควรสนใจว่า ผู้ที่เข้าใจในเรื่องความเป็นธรรมและความไม่เป็นธรรม จะกล่าวถึงเราว่าอย่างไร ในขั้นต้นนี้หลักการที่ท่านว่ามานั้น คงไม่ใช่หลักการที่ถูกต้องเป็นแน่ ที่ท่านเสนอว่าเราควรสนใจในความนิยมของผู้คนโดยทั่วไป ในเรื่องความเป็นธรรม ความมีเกียรติ และความดี หรือในสิ่งตรงกันข้าม” (Plato, 2003 : 86)

2) สำหรับมนุษย์นั้น จิตวิญญาณสำคัญกว่าร่างกาย

ใครโตสารภาพกับโซคราตีสว่า ตนเองรู้ว่าความตายเป็นสิ่งที่ไม่สามารถทำร้ายคนอย่างโซคราตีสได้ แต่สิ่งที่เป่าหมายในการพยายามช่วยโซคราตีสหลบหนีคดีก็คือ เขากลัวที่จะเสียเพื่อนที่ด้อย่างโซคราตีสไป โซคราตีสได้กล่าวกับใครโตว่า

“ส่วนใดของตัวเราละ ที่จะถูกทำให้เสื่อมได้โดยการกระทำที่ไม่เป็นธรรม และส่วนใดที่จะสามารถทำให้รุ่งโรจน์ด้วยความเป็นธรรม ชีวิตจะเป็นอยู่ได้อย่างดีนั้น ขึ้นอยู่ร่างกายซึ่งเป็นสิ่งที่เสื่อมสลายได้จริงหรือ หรือเราควรเชื่อถือว่า ไม่ว่าความเป็นธรรมหรือความไม่เป็นธรรมจะเกิดขึ้นอย่างไร ก็ไม่ได้สำคัญเทียบเท่ากับการได้มีอยู่ของร่างกายเช่นนั้นหรือ” (Plato, 2003 : 86)

โซคราตีสให้เหตุผลว่า เหตุใดคนคนหนึ่งจึงควรเสียสละชีวิตของตนเพื่อความจริง เนื่องจากคนที่ดีนั้นความจริงเป็นสิ่งที่มีความหมายพอ ที่จะทำให้เขาสามารถแลกเปลี่ยนกับการคงอยู่ของชีวิตหรือร่างกายได้ และหากการยืนยันความจริงเป็นไปด้วยจิตใจที่แน่วแน่บริสุทธิ์ หรือไม่มีวัตถุประสงค์อื่นใดแอบแฝง ชีวิตและเรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวเขาผู้นั้นก็จะกลายเป็นตำนานและแรงบันดาลใจให้กับทุกคน ซึ่งเป็นที่เชื่อได้ว่า หากโซคราตีสหนีคดีตามคำขอร้องของใครโต ชีวิตและเรื่องเล่าของโซคราตีสก็จะไม่ควรถูกนำไปสู่การจดจำใดๆ กับใครได้

นอกจากนี้โซคราตีสเองก็ไม่สามารถตอบคำถามตัวเองได้ว่า เหตุใดจึงเลือกที่จะทำลายความเป็นรัฐ โดยการหลบหนีคดีเพื่อรักษาชีวิตหรือร่างกาย ในเมื่อสิ่งที่โซคราตีสกำลังยืนยันอยู่นั้นคือ ความเป็นรัฐที่ดีกว่าตามความเชื่อของเขา หากเขาหนีคดีไปก็ย่อมจะหมายความว่า การเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้นของรัฐ มีคุณค่าด้อยกว่าการเป็นอยู่ของร่างกายตนเอง

ในทัศนะของโซคราตีส การมีชีวิตอยู่จึงไม่ได้หมายถึงการหายใจเข้า-ออก หรือการมีชีวิตอยู่ของร่างกายเท่านั้น แต่การมีชีวิตอยู่จะต้องเป็นชีวิตที่สามารถอยู่อย่างมีเกียรติและมีศักดิ์ศรีในตัวเอง ดังที่เขา กล่าวว่า “สิ่งที่สำคัญอย่างแท้จริง ไม่ใช่การมีชีวิตอยู่ แต่คือการอยู่อย่างมีชีวิตที่ดี” (Plato, 2003 : 87) และชีวิตที่ดีที่โซคราตีสกล่าวถึงนั้นก็ไม่ใช่สิ่งอื่นใด นอกจากการรักษาสถานะของจิตวิญญาณของตนให้สูงส่ง และคงคุณค่า โดยปราศจากการรบกวนจากเสียงเรียกร้องของความถูกต้องชอบธรรม

3) เราไม่ควรทำสิ่งที่ไม่ชอบธรรมไม่ว่าในสถานการณ์ใด

ใครโตมีความเห็นว่า การที่โซคราตีสเลือกที่จะทิ้งชีวิตของตนกับเรื่องที่ไม่ถูกต้องชอบธรรมนั้นเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำ และการยอมรับโทษของเขาก็อาจจะกลายเป็นการสนับสนุนให้การกระทำที่ไม่เป็นธรรมของฝ่ายตรงข้ามประสบความสำเร็จ ซึ่งโซคราตีสก็ตอบในประเด็นนี้ว่า

“เราควรกล่าวหรือไม่ว่า ไม่มีหนทางใดที่บุคคลควรกระทำในสิ่งที่ไม่ชอบธรรม หรือการกระทำที่ไม่ชอบธรรมสามารถยอมรับในบางสถานการณ์ หากเป็นจริง เรื่องที่เราเห็นพ้องกันเรื่อยมาก่อนหน้านี้ อาทิ เกียรติยศและความชอบธรรม ก็จะเป็นเรื่องไร้สาระไปโดยสิ้นเชิง หรือเราควรจะโยนเอาสิ่งที่เห็นพ้องกันนั้นทิ้งไปเอาในวันสุดท้ายที่เหลือเวลาอีกไม่มากนัก โครโต ในช่วงเวลาของเราทั้งสอง ที่เราได้ใช้เวลาเนิ่นนานหลายปีในการอภิปรายโต้แย้งถกเถียงกันในเรื่องนี้ เป็นแต่เพียงการเล่นของเด็กคนหนึ่งไปแล้วหรือ แน่نونว่าในเรื่องความจริงนั้นเป็นสิ่งที่เราได้กล่าวถึงกันบ่อยครั้งว่า ไม่ว่าคนทั่วไปจะเห็นอย่างไร ไม่ว่าผลของมันจะรื่นรมย์หรือทุกข์ยากเพียงไร ข้อเท็จจริงก็คือ ผู้ที่กระทำในสิ่งที่ไม่ชอบธรรมในทุกกรณีนั้นต่างแล้วและไร้เกียรติ นั่นคือความเห็นของเราทั้งสอง ไม่ใช่หรือ โครโต” (Plato, 2003 : 88)

โซคราตีสเห็นว่า การตอบโต้ความไม่ชอบธรรมอันหนึ่ง ด้วยการกระทำที่ไม่ชอบธรรมอีกอันหนึ่ง เป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำ ดังนั้นการที่โครโตร้องขอให้เขาตอบโต้ข้อกล่าวหาและกระบวนการยุติธรรมที่ไม่เป็นธรรม ด้วยการหนีคดีจึงเป็นสิ่งที่โซคราตีสเห็นว่า เป็นการกระทำที่ไร้เกียรติและไม่ชอบธรรม และในทางตรงข้าม การเลือกที่จะหนีคดีต่างหากจึงจะทำให้ตัวเขากลายเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ไม่ชอบธรรม เนื่องจากเท่ากับเป็นการยอมให้ตนเองได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ไม่ชอบธรรมไปด้วย และคนที่กระทำในสิ่งที่ไม่ชอบธรรมจะสามารถยืนยันในสิ่งที่ดีได้อย่างไร ในเมื่อกับตัวเองก็ไม่สามารถที่จะรักษาความชอบธรรมใดๆ เอาไว้ได้

ในท้ายที่สุดแล้ว โครโตก็ไม่สามารถให้เหตุผลกับการร้องขอให้โซคราตีสหนีคดีได้ ภายหลังจากบทสนทนาเรื่องโครโตไม่กี่ชั่วโมง โซคราตีสก็รับโทษและเผชิญหน้ากับความตายอย่างองอาจ ซึ่งเป็นการตายที่เสมือนกับการเปิดประตูที่นำไปสู่การกำเนิดใหม่อันเป็นนิรันดร์ของนักปรัชญาผู้ยิ่งใหญ่ตลอดกาล ในทางกลับกันหากเขาเลือกที่จะหนีคดีตามคำร้องขอของโครโต สิ่งที่เขายืนยันก่อนหน้านั้นมาทั้งชีวิตก็จบสิ้นลงในวันที่เขาหลบหนีคดีออกจากเอเธนส์

4) โศคราติส ไม่กลัวความตาย ไม่ว่าจะอยู่ในสภาวะใด

เมื่อมาถึงตรงนี้ผู้วิจัยจึงอยากจะเปรียบเทียบ กับแนวคิดของไฮเดกเกอร์ เพื่อให้เห็นความแตกต่าง ได้อย่างชัดเจนในประเด็นเรื่องการกลัวความตายนี้ ผู้วิจัยจึงมีความเห็นว่าไฮเดกเกอร์มีค่าให้การที่อยู่ในใจอันเป็น หลักฐานของเพลโตที่เกี่ยวข้องกับความตายของโศคราติส ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตามกล่าวโดยความเป็นจริงแล้ว ในบท สนวนนาที่ชื่อ เฟโด (Phaedo) โศคราติสแถลงการณ์เจตนารมณ์ว่า การยึดหลักการทางปรัชญา หมายถึง การ ฝึกรบมในขณะใกล้ตาย ซึ่งนำเขาไปสู่ความเกี่ยวข้องกันเชิงวิภาษวิธีที่แน่นอนกับจุดเน้นของไฮเดกเกอร์ ที่มีต่อ การคาดหมายล่วงหน้าของความตายในฐานะเป็นเงื่อนไขที่ต้องมาก่อนสำหรับมนุษย์ภาวะที่ถูกต้อง (authentic Dasein) ขณะนี้ใน อโปโลยี (The Apology) หรือการแก้ต่าง โศคราติสจินตนาการไปว่าใครบางคนสามารถจับกุม เขาให้ตกอยู่ในภยันตรายอย่างร้ายแรงหรือเหตุผลในชีวิตของเขา โดยอาศัยการแสวงหาอาชีพด้านปรัชญาของเขา โศ คราติสกล่าวไว้ว่า:

แต่ว่าบางที่อาจมีบางคนกล่าวว่า “เธอไม่ละอายใจบ้างเลยหรือ โศคราติส ที่จะมีการไล่ติดตามตัว ด้วยการตามจับมาดำเนินคดีอย่างนั้นหรือ” ซึ่งในขณะนี้เธออยู่ในอันตรายที่จะต้องถูกทำให้เข้าสู่กระบวนการตาย เป็นผลในที่สุด?” แต่ฉันก็อยากตอบกลับเขาไปดีๆ : เธอไม่ต้องพูดดีหรือกับท่านผู้คุม หากเธอคิดว่าเขามาเอาเธอ ไปด้วย แม้ว่าจะมีคุณความดีอันน้อยนิดก็ควรจะต้องเอาอันตรายของชีวิตและความตาย มากกว่าที่จะคำนึงถึงสิ่งนี้ เท่านั้น เมื่อเขาทำสิ่งต่างๆ ไม่ว่าจะสิ่งต่างๆที่เขาทำไปนั้นถูกหรือผิดก็ตาม และมันจะเป็นการกระทำของคนที่ดีหรือ เลวทรามก็ตาม (Thomas G. West, 1979: 28b)

โศคราติส ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า การวางท่าทีในเชิงปรัชญามีนัยบ่งถึงการเอาชนะความกลัวตาย แต่โศคราติสได้อ้างอิงเอาข้อโต้แย้งทางจริยธรรมสำหรับประเด็นนี้ เขาเฝ้าสังเกตดูว่าหากมนุษย์มุ่งความสนใจไปที่ ข้อเท็จจริงว่าเวลาเหลือน้อยลงทุกที ก็อาจจะเตือนให้เราได้นึกถึงช่วงเวลาที่มีชีวิตที่สั้นลงสำหรับโอกาสที่ดีที่มีให้ เพื่อชีวิตที่มีหลักศีลธรรมจรรยา และจมปลักอยู่ในสิ่งที่เขาเรียกว่า “ความโหดร้าย” (wickedness) โศคราติส กล่าวกับคณะผู้พิพากษาคดีของเขาว่า

“ข้าก่อน ท่านสุภาพบุรุษทั้งหลายมันไม่เป็นการยากลำบากอะไรเลยที่จะหนีจากความตาย หากแต่ มันยากยิ่งกว่านั้นอีกที่จะหลีกเลี่ยงความโหดร้ายเพราะเหตุว่าวิ่งได้รวดเร็วกว่าความตายนัก และในตอนนี้นื่องด้วย ว่าข้าพเจ้าก็เชื่องช้าอืดอาดและชราภาพมากแล้ว ข้าพเจ้าจึงถูกจับได้โดยง่ายจากผู้ที่ยิ่งช้ากว่า (อย่างเช่น ความ ตาย) และผู้ที่กล่าวหาข้าพเจ้าเป็นผู้ที่ฉลาดและคล่องแคล่วด้วยเพราะเป็นความโหดร้ายที่ยิ่งเร็ว กว่า” (Thomas G. West, 1979: 39a)

ข้อโต้แย้งที่สองของโศคราติสคือ การกลัวความตายถือเป็นการตั้งสมมติฐานล่วงหน้าว่า ความตาย เป็นความชั่วร้ายอันเป็นธรรมชาติภายใน แต่มนุษย์ไม่มีความรู้เกี่ยวกับสิ่งนั้น โศคราติสได้บอกกล่าวกับคณะผู้ พิจารณาคดีของเขาว่า:

ในอันที่จะกลัวความตาย ชาวเอเธนส์ทั้งหลายมันไม่ใช่สิ่งอื่นใดเลย นอกเสียจากเป็นการที่บุคคลคิด นึกขึ้นมาเองทั้งที่มันไม่มีอยู่ในใจเรา สำหรับการคิดคำนึงของบุคคลที่รับรู้ในสิ่งที่เขามิอาจรู้ได้เลย ขณะเดียวกันไม่ มีใครรู้ได้เลยไม่ว่าความตายจะไม่ได้เป็นที่สุดแห่งคำอวยพรทั้งปวงที่มีต่อมนุษย์หรือไม่ แต่พวกเขากลัวมันราวกับว่า พวกเขารู้ว่ามันเป็นความชั่วร้ายที่ยิ่งใหญ่ที่สุด และมันก็ไม่ใช่วิธีแบบที่น่าประหลาดอย่างที่สุดในความไม่รู้ ที่เกิดขึ้น ในความคิดคำนึงของบุคคลที่รับรู้ในสิ่งที่เขามิอาจรู้ได้เลย ใช่หรือไม่? (Thomas G. West, 1979: 29a-b)

สำหรับโซคราติส ในช่วงเวลานั้นปรัชญาคือ แผนการในการเอาชนะความกลัวตาย แต่มันจะแสดงให้เห็นได้หรือไม่ ในฐานะที่ไฮเดกเกอร์ได้ชี้้นำการไร้ความกล้าที่มาก่อนความวิตกกังวลอย่างยิ่งต่อความตาย? คนเราสามารถมองเห็นได้ง่ายๆว่าทำไมไฮเดกเกอร์บางทีจึงคิดเช่นนั้น อันที่จริงแล้วใน เฟโด โซคราติสรับภาระหน้าที่ในการพิสูจน์ความเป็นอมตะของวิญญาณไม่น้อยกว่าห้าครั้ง ที่มีความคล้ายคลึงกับแนวคิดแบบจิตนิยมที่ไม่เชื่อในสิ่งที่มีอาจสัมผัสได้ ที่ได้ฝังแน่นอยู่กับโลกทัศน์ของไฮเดกเกอร์เหมือนเป็นยาขมสำหรับจิตนิยมเชิงวัฒนธรรม มันมีความปลอดภัยที่จะคาดคะเนว่าเขาอยากจะทำอะไรในเชิงปรัชญาที่ต่อต้านความกลัวตาย การแสดงเหตุผลต่าง ๆ นานาของเพลโตได้ส่งเสริมให้ลึกหนี ออกจากความเป็นจริงอย่างไร้ความกล้าหาญ แต่ในอโปโลจี (The Apology) โซคราติสเผชิญหน้ากับความตายโดยปราศจากข้อถกเถียงใดๆเกี่ยวกับอมตะภาพของวิญญาณ อันที่จริงแล้วโซคราติสตระหนักดีถึงสิ่งที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่า “การวิ่งตรงไปสู่ความตาย” (running towards death) ซึ่งยินยอมให้โซคราติสได้มีความกล้าหาญเด็ดเดี่ยวเกินปกติในการรับมือกับผู้ที่กำลังกล่าวหาเขา แต่ไม่เหมือนกับความแน่วแน่วของไฮเดกเกอร์ในการค้นหาชีวิตอันแท้จริงก่อนความตาย หรือในความเข้าใจอันถ่องแท้ต่อภาวะใกล้ตายที่ไม่มีกำหนดเวลาของมนุษย์ โซคราติสไม่ได้ทำให้ชีวิต (หรือความมีชีวิตจำกดของชีวิต) ติโดยไม่มีคำถามหรือโดยขาดคุณสมบัติ เหมือนอย่างเช่นการคอยทำอยู่ในระหว่างจะสูญเสียชีวิตที่แจ้งเตือนให้ทราบถึงการตัดสินใจของเขา จากมุมมองของโซคราติสความวิตกกังวลเกี่ยวกับการสูญเสียชีวิต ก็คือ การพลิกกลับชั่วที่น่ากลัวของการควบคุมตนเอง (sophrosune) เชิงปรัชญาในการเผชิญหน้ากับความตายที่นำไปสู่การการจตุลดับความสำคัญที่ไม่เหมาะสมของชีวิต (ความมีอยู่ในโลก) ที่สูงเกินกว่าจริยธรรม ถ้าคนเราเชื่อหรือเจริญรอยตาม โซคราติส ชีวิตหรือการสูญเสียชีวิต (ใกล้ตาย) ก็จะไม่ใช่อะไรที่สำคัญที่สุด

ในตอนสุดท้ายของอโปโลจี (The Apology) โซคราติสได้กล่าวทิ้งท้ายว่า “จนถึงบัดนี้ เวลาได้เดินทางมาถึงการสิ้นสุดแล้ว ข้าพเจ้าเดินทางไปสู่ความตาย และพวกท่านก็ดำเนินชีวิตต่อไป แต่จะมีหลักประกันอะไรสำหรับพวกเราที่จะมีชีวิตที่ดีกว่า ไม่มีใครที่ล่วงรู้ได้ มีแต่พระเจ้าเท่านั้นที่รู้” (Thomas G. West, 1979: 42a) มันปรากฏให้ผู้วิจัยเห็นเหมือนกับว่าทัศนคติของโซคราติสในการเตรียมตัวที่จะดื่มถ้วยยาพิษแสมลอก อย่างที่ได้ปรากฏในภาพอันคุ้นตาที่โซคราติสได้กล่าวอำลาหมีตรสหายในวันสุดท้ายของเขา ซึ่งแสดงออกถึงทัศนคติทางปรัชญาที่สูงงอม อันแสดงออกถึงความกล้าหาญในการเผชิญหน้ากับความตายที่ใกล้เข้ามาทุกขณะ แต่ก็ยังมีจิตใจเด็ดเดี่ยวและสงบเยือกเย็นในความเกี่ยวพันกับความกังวลเชิงภววิทยา ซึ่งเกี่ยวข้องกับการสูญเสียที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงพ้นของชีวิตหรือการดำรงอยู่ของมนุษย์

ในวาระสุดท้ายแห่งชีวิตของโซคราติส โครโตได้กล่าวในเชิงประวิงเวลาให้โซคราติสไม่ต้องรีบขอถ้วยยาพิษจากอาณัติศิษย์ผู้ทำหน้าที่ผสมยาพิษ โดยกล่าวกับโซคราติสว่า “พระอาทิตย์ยังไม่ลับเหลี่ยมเขาเลยโซคราติส ข้าพเจ้ารู้ว่าคนส่วนมากดื่มยาพิษล่า เมื่อได้รับคำเตือนก็มักจะกินดื่มอย่างพุ่มเพื่อยถึงกับบางทีเสพมากด้วยไม่มีใครเร่งร้อนกันเลย นี่ก็ยังมีเวลาอีกมาก” โซคราติส กล่าวตอบว่า “โครโต บุคคลที่ท่านว่าทำเช่นนั้นก็ควรแล้ว เพราะเขาคิดว่าประวิงเวลาไว้ได้กำไร แต่ข้าพเจ้าไม่คิดว่าจะได้กำไรอะไรขึ้นมาถ้าจะยืดเวลาดื่มยาพิษออกไป การกระทำเช่นนั้นก็เท่ากับทำตนให้เป็นที่น่าเย้ยหยันต่อหน้าต่อตาตนเองเท่านั้น เพราะจะมีประโยชน์อะไรกับการหวงแหนชีวิตไว้ ในขณะที่ได้สละไปแล้ว.....” (เพลโต, 2543: 90) เมื่อโครโตได้ฟังดังนั้นจึงแจ้งให้ผู้มีหน้าที่นำถ้วยยาพิษมายื่นให้โซคราติสก็รับเอาอย่างยิ้มแย้มแจ่มใส ไม่แสดงอาการสะทกสะท้าน แต่ก็ได้ตบรองกับผู้ที่เตรียมยาพิษว่าจะหลังยาพิษถวายพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของบ้านได้ใหม่ ซึ่งก็ได้รับการปฏิเสธ จากนั้นโซคราติสจึงกล่าวกับโครโตว่า

“ข้าพเจ้าเข้าใจละ แต่ข้าพเจ้าก็ต้องขอให้พระเจ้าเป็นผู้เป็นเจ้าของช่วยให้แก่ข้าพเจ้าในการเดินทางจากนี้ไปสู่ปรโลกนี้แหละคือ คำสวดของข้าพเจ้า ขอให้มันเป็นไปตามคำสวดนี้เถิด ว่าแล้วโซคราตีสก็ยกถ้วยขึ้นจรรดิมฝักปาก ต่อมยาพิษลงไปอย่างเต็มใจและอย่างเบิกบาน” (เพลโต, 2543: 91)

ดังนั้น การดำรงอยู่อันเที่ยงแท้จึงหมายถึง การมีชีวิตอย่างมีเกียรติและศักดิ์ศรี ที่อยู่บนพื้นฐานของการใช้เหตุผลในการเข้าถึงสัจธรรมความจริง สัจธรรมความจริงเป็นสิ่งที่โซคราตีสถือว่าเป็นความรู้ที่สมบูรณ์ อันจะไปสู่การดำเนินชีวิตที่ถูกต้องชอบธรรม การรักษาความศักดิ์สิทธิ์ของข้อกฎหมายถือเป็นการยืนยันในสัจธรรมรูปแบบหนึ่ง ความตายทำให้ร่างกายเสื่อมสลายแต่สัจธรรมความจริงยังคงอยู่และอยู่เหนือความตาย ที่ควรค่าแก่การจดจำยังดีเสียกว่าการมีลมหายใจที่ไร้เกียรติและศักดิ์ที่ยอมละทิ้งสัจธรรมอันชอบธรรม

สรุป

โซคราตีสเชื่อว่า ปัญญาคืออำนาจ ที่จะนำมนุษย์สู่สัจจะ รอดพ้นจากอวิชชา การแสวงหาสัจธรรมและคุณธรรมอันเป็นหลักในการดำเนินชีวิตคือความหมายที่แท้จริงของการมีชีวิตอยู่ หลักจริยธรรมที่สำคัญของโซคราตีสคือ ความรู้คือคุณธรรม คุณธรรมคือความรู้ ถ้าคนเรารู้อย่างถ่องแท้ว่า อะไรคือคุณธรรม อะไรคือความดี ก็จะไปประพฤติดี เพราะคุณธรรมจะคอยควบคุมจิตสำนึกไม่ให้เห็นหลงผิดไปทำความชั่ว อย่างไรก็ตามการที่คนจะมีคุณธรรมได้ก็ต้องรู้จักตัวเองเสียก่อน ดังนั้น โซคราตีสจึงสอนให้คนรู้จักสำรวจตัวเองเพื่อจะได้รู้จักตัวเองให้ดีขึ้น เพราะชีวิตที่ไม่เคยถูกสำรวจ คือชีวิตที่ไร้คุณค่า หลักการของโซคราตีสคือ ถ้าความยุติธรรมถูกทำลาย ความมียุติธรรมเข้ามาแทนที่ ก็ไม่มีเหตุผลที่จะมีชีวิตอยู่ต่อไป เพราะการมีชีวิตอยู่เท่านั้นไม่เพียงพอ แต่ควรมีชีวิตอยู่อย่างดี ชีวิตที่ดีคือชีวิตอันงาม ชีวิตที่ถูกต้องตามทำนองคลองธรรม วาระสุดท้ายของโซคราตีสถูกบันทึกไว้ในเรื่อง เฟโด (Phaedo) โดย เพลโต (Plato) ศิษย์เอกของโซคราตีส ซึ่งเผยให้เห็นเหตุผลที่โซคราตีสเลือกที่จะตายดีกว่าจะหนีอำนาจของกฎหมาย

เอกสารอ้างอิง

- เพลโต. (2543). **เฟโด: วาระสุดท้ายของโสกราตีส**. (ส.ศิริรักษ์, ผู้แปลและเรียบเรียง). พิมพ์ครั้งที่ 7. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม.
- พระราชวรมณี (ประยูร ธมมจิตโต). (2544). **ปรัชญากรีก: บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก**. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม.
- Kierkegaard, A. Soren. (1968). **The Concept of Irony, SV XIII**, Trans. Lee Capel. Bloomington: Indiana University Press.
- Kierkegaard, A. Soren. (1985). **Philosophical Fragments, SV IV**, Johannes Climacus. Trans Howard and Edna Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Thomas G. West. (1979). **Plato's Apology of Socrates: An Interpretation, with a New Translation**. Copyright by Cornell University, published by Cornell University Press.
- Plato. (2003). **The last days of Socrates**. Trans. Hugh Tredennick and Harold Tarrant, London: Penguin books.



A Criticism on Dhammic Socialism of Buddhadasa Bhikkhu

Jakapan Sangthong

Humanities, Faculty of Liberal Arts
Ubon Ratchathani University, Ubon Ratchathani
E-mail : yaitotle@hotmail.com

Abstract

Most people believe that. If the good people is the governor, the society will be good too. Because the good governor are concern about the welfare of the people. So we should encourage the good people to be a governor. Similarly, Bhikkhu Buddhadasa the most important Buddhist in Thailand, as he called "Dharma Raja" who certainly make a good society but in the only system of "Dhammic Socialism". The study also found that the heart or the essence of the concept of Dhammic Socialism, such as 1(Do not take excess. 2(Dedication to others 3(Generous to the human being. This article criticizes the concept of Dhammic Socialism divided into three parts including. 1) the essential concept framework of Buddhadasa Bhikkhu's Dhammic Socialism. 2(a criticism in dhammic socialism of Buddhadasa Bhikkhu. 3(the valuation of Bhikkhu Buddhadasa's Dhammic Socialism can make a good social.

Keywords: Bhikkhu Buddhadasa, Dhammic Socialism

ข้อวิจารณ์เรื่อง ธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสภิกขุ

บทคัดย่อ

คนส่วนใหญ่มักเชื่อว่า ถ้าให้คนดีเป็นผู้ปกครอง สังคมจะดีตามไปด้วย เนื่องจากผู้ปกครองที่เป็นคนดีจะคำนึงถึงประโยชน์สุขของประชาชนเป็นที่ตั้งดังนั้น เราจึงควรส่งเสริมให้คนดีเป็นผู้ปกครองหรือควรมีผู้ปกครองที่เป็นคนดี เช่นเดียวกันกับท่านพุทธทาสภิกขุปราชญ์ทางพุทธศาสนาคนสำคัญของไทยที่เห็นว่าการมีผู้ปกครองที่ดีหรือคำที่ท่านเรียกว่า “ธรรมราชา” ย่อมทำให้เกิดสังคมที่ดีได้อย่างแน่นอน หากแต่สังคมนั้นต้องอยู่ภายใต้การปกครองในระบบ “ธัมมิกสังคมนิยม” ด้วยเช่นกัน จากการศึกษาพบว่าหัวใจหรือแก่นของแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสได้แก่ 1.การไม่เอาส่วนที่เกิน 2.การเสียสละเพื่อส่วนรวม 3. การเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่แก่เพื่อนมนุษย์ บทความชิ้นนี้วิพากษ์แนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่านพุทธทาสแบ่งออกเป็น 3 ส่วน ดังนี้ ส่วนแรกกล่าวถึง ความหมายของแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่านพุทธทาส ส่วนที่สอง ข้อวิจารณ์แนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่านพุทธทาส ส่วนที่สาม การประเมินค่าว่าการมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาช่วยทำให้เกิดสังคมที่ดีได้จริงหรือไม่

บทนำ

โดยทั่วไปคนส่วนใหญ่มักเข้าใจกันว่า ถ้าให้คนดีเป็นผู้ปกครองแล้วสังคมจะดีตามไปด้วย เนื่องจากผู้ปกครองที่ดีจะคำนึงถึงประโยชน์สุขของประชาชนเป็นที่ตั้ง เมื่อคำนึงถึงประโยชน์สุขของประชาชนเป็นที่ตั้ง สังคมย่อมจะพัฒนาเจริญก้าวหน้าตามไปด้วย ดังนั้น จึงควรส่งเสริมให้คนดีเป็นผู้ปกครองหรือควรมีผู้ปกครองที่เป็นคนดี อย่างไรก็ตามความเชื่อดังกล่าวยังไม่ได้มีข้อพิสูจน์หรือหลักฐานที่ยืนยันได้แน่นอนว่า การที่สังคมจะเจริญก้าวหน้าหรือถดถอยขึ้นอยู่กับผู้ปกครองเป็นปัจจัยที่สำคัญที่สุด หากย้อนกลับไปพิจารณาประวัติศาสตร์การเมืองไม่ว่าจะเป็นสังคมใดสมัยใด ผู้ปกครองมักตกเป็นผู้รับผิดชอบจากการปกครองของตนว่าประสบความสำเร็จหรือล้มเหลวมากกว่าปัจจัยอื่นๆ สะท้อนให้เห็นความเชื่อของคนส่วนใหญ่ที่เห็นว่าผู้ปกครองคือปัจจัยที่สำคัญที่สุดในการทำให้สังคมเจริญก้าวหน้ามากขึ้น

สำหรับความเชื่อดังกล่าว ผู้เขียนคิดว่าเป็นความจริงเพียงส่วนเดียว และไม่จำเป็นต้องจริงเสมอไป กล่าวคือ แม้ข้ออ้างเหตุผลที่ว่าการที่มีผู้ปกครองที่เป็นคนดีจะทำให้สังคมดีจะน่าเชื่อมากกว่าการมีผู้ปกครองที่ไม่ดี แต่การที่สังคมหนึ่งจะพัฒนาเจริญก้าวหน้าได้นั้น จำเป็นต้องอาศัยหลายปัจจัยมากกว่าคุณธรรมของผู้ปกครอง ยกตัวอย่างเช่น สภาพเศรษฐกิจ การเมืองการปกครอง วิถีชีวิตความเป็นอยู่ในสังคม วัฒนธรรม ความเชื่อ การศึกษาของประชาชน รวมถึงปัญหาหรือความขัดแย้งในสังคม เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นบริบทหรือปัจจัยแวดล้อมที่มีผลต่อการพัฒนาของสังคมใดสังคมหนึ่งด้วยกันทั้งสิ้น คำถามที่น่าสนใจก็คือ เพราะเหตุใดคนไทยใหญ่จึงให้ความสำคัญกับคุณธรรมของผู้ปกครองมากกว่าปัจจัยอื่นๆ ท่านพุทธทาสปราศรัยทางพุทธศาสนาคณะสำคัญของไทยเป็นตัวอย่างหนึ่งให้เห็นว่าการมีผู้ปกครองที่ดีหรือคำที่ท่านเรียกว่า “ธรรมราชา” ย่อมทำให้เกิดสังคมที่ดีได้อย่างแน่นอน หากแต่สังคมนั้นต้องอยู่ภายใต้การปกครองในระบบ “ธัมมิกสังคมนิยม” ด้วยเช่นกัน

บทความชิ้นนี้วิพากษ์แนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่านพุทธทาสแบ่งออกเป็น 3 ส่วน ดังนี้ ส่วนแรกกล่าวถึง ความหมายของแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่านพุทธทาส ส่วนที่สอง ข้อวิจารณ์แนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่านพุทธทาส ส่วนที่สาม การประเมินค่าว่าการมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาช่วยทำให้เกิดสังคมที่ดีได้จริงหรือไม่ โดยผู้เขียนวิเคราะห์จากหนังสือเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสเป็นหลัก

1. ความหมายของแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่านพุทธทาส

การที่จะเข้าใจแนวคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสได้นั้น จำเป็นต้องเข้าใจแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมเป็นพื้นฐาน ท่านพุทธทาสเห็นว่าระบบการเมืองแบบสังคมนิยมน่าจะเป็นทางออกของปัญหาสังคมมนุษย์ที่ดีกว่าระบบอื่นๆ ยกตัวอย่างเช่น ระบบเสรีประชาธิปไตย คอมมิวนิสต์ ทุนนิยม หรือแม้แต่สังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์ ท่านพุทธทาสกล่าวว่า “โลกจะต้องมีระบบการปกครองที่ไม่เห็นแก่ตัวคนและให้ประกอบไปด้วยธรรมะ ระบบการปกครองในโลกที่ไม่เห็นแก่ตัวบุคคลคือมือใครยาวสาวได้สาวเอานี้จะเปิดโอกาสให้ระบบการปกครองนั้นประกอบไปด้วยพระธรรมหรือพระเจ้าแล้วแต่จะเรียก ไม่มีชื่อเรียกอย่างอื่นก็เรียกไว้ก่อนว่า ระบบธัมมิกสังคมนิยม” (พุทธทาสภิกขุ, 2523 : 449)

จากทัศนะข้างต้นสะท้อนให้เห็นมุมมองของท่านพุทธทาสเพื่อวิพากษ์วิจารณ์และปฏิเสธลัทธิการเมืองของโลกตะวันตกข้างต้น โดยเสนอรูปแบบการปกครองของสังคมพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมที่ท่านเชื่อว่าดีกว่า อุปมาพระพุทเจ้าเป็นธรรมราชาปกครองสังคมสงฆ์ด้วยระบบธรรมิกสังคมนิยม สอดคล้องกับสแวนเนอร์ นักวิชาการที่ศึกษาพุทธศาสนาและแนวคิดของท่านพุทธทาส เห็นว่า “จากผลงานของท่านพุทธทาสภิกขุ ดูเหมือนท่านจะรังเกียจสังคมนิยมที่ไม่ประกอบด้วยธรรมของฝ่ายคอมมิวนิสต์ในข้อที่เป็นเผด็จการอันโหดเหี้ยมที่ไม่เคารพความแตกต่างจากปัจเจกบุคคลอย่างเพียงพอ ส่วนเสรีประชาธิปไตยนั้นก็ไม่ได้ประกอบด้วยธรรมตรงที่ทำให้ปัจเจกมีความเป็นอิสระที่จะตามใจกิเลสของตนมากเกินไป” (ไดโนลด์ สแวนเนอร์, 2542 : 35)

ข้อสังเกตคำว่าสังคมนิยมของท่านพุทธทาสมีความหมายเฉพาะตัวแตกต่างจากความหมายทั่วไปกล่าวคือ ท่านเห็นว่า “สังคมนิยม แปลว่า เห็นแก่เพื่อนมนุษย์ ไม่เห็นแก่ตัวเอง ไม่เห็นแก่ตัวคนเดียวเห็นแก่เพื่อนมนุษย์ จึงจะเรียกว่าสังคมนิยม... ธัมมิกสังคมนิยม ระบบที่ถือเอาประโยชน์ของสังคมเป็นหลัก และประกอบไปด้วยธรรมะ” (พุทธทาสภิกขุ, 2523 : 449) กล่าวโดยสรุปว่า ธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาส หมายถึง ระบบการปกครองโดยธรรมที่คำนึงถึงประโยชน์ของคนในสังคมเป็นที่ตั้งหรือเป้าหมายสูงสุด ผู้ปกครองต้องมีธรรมะเป็นแนวทางในการปกครองหรือเรียกว่าธรรมราชา อย่างไรก็ตามเพื่อให้เกิดความเข้าใจธัมมิกสังคมนิยมที่ชัดเจนมากขึ้น เราควรพิจารณาแนวคิดพื้นฐานที่สนับสนุนทัศนะดังกล่าวของท่านพุทธทาสดังนี้

1.1 การเมืองในฐานะเป็นกฎธรรมชาติ

แม้ว่าท่านพุทธทาสจะนิยามธัมมิกสังคมนิยมในมุมมองทางศาสนา แต่เป็นการเข้าใจการเมืองในฐานะเป็นกฎธรรมชาติ (Natural Laws) เช่นเดียวกับหลายสำนักคิดทางปรัชญาการเมืองของตะวันตกที่เสนอว่าให้กลับไปสู่สถานะดั้งเดิมตามธรรมชาติของมนุษย์ สแวนเนอร์ได้พยายามอธิบายในประเด็นนี้ว่า “ธัมมิกสังคมนิยมในทัศนะของท่านพุทธทาสเป็นสิ่งที่มิได้อยู่แล้วของสิ่งต่างๆ มีเนื้อหาสอดคล้องกับวิถีธรรมชาติ...แสดงถึงภาวะศีลธรรมดั้งเดิมของ

ปัจเจกบุคคลและสังคมและโดยที่สภาพดั้งเดิมของโลกที่เกี่ยวกับมนุษย์ยังห่างไกลภาวะสมบูรณ์อยู่ ธัมมิกสังคมนิยมจึงเป็นอุดมคติที่สังคมควรจะทำให้เกิดขึ้นมา” (โดนัลด์ สแควเรอร์, 2542 : 37) สอดคล้องกับที่ท่านพุทธทาสกล่าวไว้ว่า “สิ่งที่เรียกว่าการเมือง เรามีความหมายหรือบทนิยามโดยเฉพาะตามแนวทางของศาสนา แต่ก็คงจะมีใจความที่ตรงกันโดยหลักทั่วไปว่า การเมืองนั้นคือการจัดอย่างถูกต้องตามกฎของธรรมชาติ เพื่อคนมากจะอยู่รวมกันอย่างผาสุก (พุทธทาสภิกขุ, 2521 :316)

คำถามก็คือ หากเรานิยามการเมืองว่าเป็นกฎธรรมชาติแล้ว กฎธรรมชาติที่ว่านี้มีลักษณะเป็นอย่างไร ท่านพุทธทาสได้อธิบายว่า “นักการเมืองทั้งหลายจะไม่ยอมรับว่า จะต้องมีการจัดอย่างถูกต้องตามกฎของธรรมชาติ เพราะดูเหมือนเขาจะไม่พูดถึงกฎธรรมชาติกันเสียเลย เขาพูดถึงปรัชญาบ้าง อุดมคติบ้าง ตามลัทธิอื่นๆ แล้วก็ตามความคิดเห็นของเขาเอง” (พุทธทาสภิกขุ, 2521 : 316) ดังนั้นจึงอาจตีความได้ว่า การเมืองเป็นกฎธรรมชาติที่ท่านพุทธทาสกล่าวถึงนั้นไม่ได้เป็นอุดมคติ ปรัชญา หรือลัทธิการเมืองใดที่ถูกสร้างขึ้นโดยมนุษย์ แต่เป็นระบบการเมืองดั้งเดิมที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ และกฎธรรมชาติที่ท่านพุทธทาสกล่าวถึงนี้คือ กฎศีลธรรม นั่นเอง

1.2 การเมืองในฐานะที่เป็นกฎศีลธรรม

ท่านพุทธทาสพยายามเชื่อมโยงให้เห็นว่า การเมืองที่ดีนั้นต้องมาจากกฎธรรมชาติ เพราะหากว่าเป็นกฎที่มนุษย์สร้างขึ้นแล้วจะนำมาซึ่งความเดือดร้อนวุ่นวายในสังคมได้ เนื่องจากมนุษย์ทั่วไปนั้นมักมีเลสตัณห์หามักจะคำนึงถึงประโยชน์ของตนเองและพวกพ้องมากกว่าคนในสังคมส่วนรวม ดังนั้นถ้าให้มนุษย์เป็นผู้ตั้งกฎหรือสร้างลัทธิการเมืองใดตามความเชื่อของตน ย่อมเกิดปัญหาต่างๆตามมา ยกตัวอย่างเช่นในสังคมลัทธิคอมมิวนิสต์ และสังคมนิยมประชาธิปไตย เป็นต้น ท่านพุทธทาสได้กล่าวว่า “แต่เรายืนยันว่าเป็นเรื่องที่มีหัวใจเป็นศีลธรรมโดยตรง ถ้าไม่อย่างนั้นแล้วมันจะถูกตอ้งไม่ได้ คือ มันจะไปตามความต้องการของคนบางหมู่บางคณะเท่านั้นเอง มันก็เลยเป็นการเมืองที่ทุจริต หรือเป็นการเมืองที่ปลอมเทียมสร้างความยุ่งยากขึ้นในหมู่มนุษย์ แทนที่จะสร้างสันติภาพ ฉะนั้น เมื่อจะเอาความถูกต้องกันก็ต้องถึงถึงการถูกต้องจริงๆคือ ถูกตอ้งตามกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ” (พุทธทาสภิกขุ, 2523 : 449)

ดังนั้นสิ่งที่ท่านพุทธทาสเสนอก็คือ การนิยามการเมืองในฐานะที่เป็นกฎศีลธรรม ในแง่นี้เมื่อการเมืองในฐานะที่เป็นกฎศีลธรรม การเมืองย่อมปลอดจากความเป็นอัตวิสัยของมนุษย์ (Subjective) ที่มีอคติลำเอียงและคำนึงถึงผลประโยชน์ของตนเองก่อนผู้อื่น และนี่เองที่ทำให้กฎศีลธรรมเป็นกฎธรรมชาติที่มีความเป็นภาววิสัย (Objective) ที่ไม่ขึ้นกับมนุษย์ดังที่ท่านพุทธทาสได้กล่าวว่า “เรื่องการเมืองนี้ก็ต้องเป็นเรื่องเพื่อคนมาก ถาคคนอยก็ไม่ว่า เมื่อคนมันมากขึ้นจะอยู่รวมกันอย่างไร มันก็ต้องจัดไปด้วยเจตนาที่บริสุทธิ์ ไม่ใช่เพื่อประโยชน์ของตัวเอง ดังนั้น เรื่องการเมืองที่บริสุทธิ์ก็เป็นเรื่องของศีลธรรม” (พุทธทาสภิกขุ, 2521 :316)

ในหนังสือเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสได้ให้ความหมายของกฎศีลธรรมหมายถึง "การทรงตัวอยู่อย่างปรกติตามธรรมชาติ โดยมีจุดมุ่งหมายเป็นไปเพื่อให้เกิดความสงบ" (พุทธทาสภิกขุ, 2520 : 41-48) ในแง่การเมือง กฎศีลธรรมย่อมจะสร้างให้สังคมเกิดความปรกติสุขโดยธรรมชาติ นำมาซึ่งความสงบสุขไม่เกิดความวุ่นวายในสังคม ดังนั้นแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมจึงเสนอว่ามนุษย์ทั้งหลายควรอยู่ด้วยกฎศีลธรรมนี้ซึ่งเป็นกฎธรรมชาติ เพื่อนำไปสู่การเป็นสังคมการเมืองที่มีความสงบสุข อย่างไรก็ตามประเด็นที่น่าสนใจก็คือ กฎศีลธรรมนี้ซึ่งเป็นกฎธรรมชาตินี้นำไปสู่การเป็นสังคมการเมืองที่มีความสงบสุขได้อย่างไร ท่านพุทธทาสได้ยกตัวอย่างแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมผ่านสังคมพุทธศาสนาในสมัยพุทธกาล ผู้เขียนได้วิเคราะห์เพื่อให้เกิดความเข้าใจเป็นรูปธรรมมากขึ้น ดังนี้

1.3. ลักษณะของธัมมิกสังคมนิยมในพุทธศาสนา

ท่านพุทธทาสยกตัวอย่างโครงสร้างในระบบสังฆะของพุทธศาสนาว่าสามารถสะท้อนให้เห็นความเป็นธัมมิกสังคมนิยมได้เป็นอย่างดี ท่านกล่าวว่า “พระพุทธองค์ทรงบัญญัติระบบวินัย จะทำให้เราเห็นได้ทีเดียวว่าเป็นระบบที่ผูกพันกันไวเปนพวกเปนหมู่ไม่แยกออกจากกันไป รูโตรงคำวาสงฆนั้นเอง คำวาสังฆะ พระสงฆ ตัวหนังสือ แปลว่า หมู่ หรือ พวก มันไม่ไดแปลว่า เดี่ยว คนเดียว เมื่ออยู่เปนหมู่เปนพวกมันก็ต้องมีอะไรที่จะเปนเครื่องยึดเหนี่ยว หรือมีหลักธรรมจะอันใดอันหนึ่งที่จะทำไห้คณะสงฆตั้งอยู่เดเปนหน่วยเดียว จากสวณประกอบของหน่วยหลายรอยหลายพันหลายหมื่นหน่วย ดึงเขาเปนสังคมาที่ถูกต้องที่อยู่รวมกันอย่างผาสูก” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 94)

จะเห็นได้ว่าท่านพุทธทาสให้ความหมายหรือความสำคัญของการเมืองโดยการเริ่มต้นที่สังคมากกว่าที่ปัจเจกบุคคล แม้ว่าอุดมคติของพุทธศาสนาจะสอนไห้มนุษย์เอาชนะกิเลสเพื่อบรรลุธรรมซึ่งเป็นเรื่องของแต่ละบุคคลก็ตาม แต่เมื่อมองในภาพใหญ่แล้ว การที่ภิกษุแต่ละรูปมาอยู่ร่วมกันภายใต้ “สังฆะ” เดียวกัน โดยมีระบบกฎเกณฑ์ตามที่พระพุทธเจ้าบัญญัติใช้ร่วมกันแล้ว ย่อมหมายความว่าพระพุทธศาสนายอมรับการอยู่ร่วมกันของภิกษุเชิงสังคมากกว่าไห้ภิกษุอยู่ตามลำพังแบบปัจเจก คำถามที่สำคัญต่อมาก็คือ อะไรคือหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าบัญญัติไว้เปนเสมือนกฎเกณฑ์ในการปกครองสังฆะที่สะท้อนไห้เห็นมุมมองของสังคมนิยมที่วานั้น

ประการแรก การไม่เอาส่วนที่เกิน ท่านพุทธทาสกล่าวว่า “อย่างระเบียบวินัยในพระพุทธศาสนานี้ก็ไห้สันโดษ พอดี รู้จักพอดีในการเปนอยู่...พระสงฆนี้จะเอาอะไรเกินไม่ได้ถ้าเกินกว่าที่จำเป็นแล้วจะผิดวินัยทั้งนั้น นี่เปนนหลักทั่วไปที่ควรจะทราบไวเปนขั้นหนึ่งก่อนว่า ถ้าพระสงฆไปเอาอะไรที่เปนของเกินจำเป็นแล้ว จะผิดวินัยทั้งนั้นแล้วบางอยางจะผิดธรรมะด้วย แล้วบางอยางก็จะผิดวินัยอันร้ายแรงด้วย” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 16) จะเห็นได้ว่าการที่ภิกษุสามารถครอบครองปัจจัยในการดำรงชีวิตได้จำกัดเท่าที่สามารสดำรงชีวิตตามวินัยสงฆ์ได้นั้น สะท้อนไห้เห็นการสละทรัพย์สินสมบัติที่เป็นส่วนเกินในการดำรงชีวิตออก เมื่อไม่มีใครครอบครองทรัพย์สินสมบัติที่เป็นส่วนเกินนี้ ก็ย่อมตกเปนของผู้อื่นที่ขาดแคลนหรือมีความจำเป็น เมื่อนั้นสังคาก็จะไม่มีคนจนที่ขาดแคลนเพราะทุกคน

ดำรงชีวิตอยู่บนความสันโดษ ดังที่ท่านพุทธทาสสรุปในตอนท้ายว่า “อุดมคติอันนี้ที่ว่าไม่เอาส่วนเกินของภิกษุสงฆ์นี้คือรากฐานที่แท้จริงของสิ่งที่เรียกว่าสังคมนิยม (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 103)

ประการที่สอง การเสียสละเพื่อส่วนรวม ท่านพุทธทาสกล่าวว่า “นอกจากนั้นก็ยังมีระเบียบวินัยอะไรต่างๆที่วางไวชัดเจนว่าต้องช่วยเหลือซึ่งกันและกัน อุดมคติของโพธิสัตว์ นั้นมีมาก่อนพุทธศาสนากว่าใด ต้องช่วยเหลือผู้อื่น เสียสละเพื่อผู้อื่น แมชีวิตของตัวก็สละได้ นี่ก็เพราะวาเห็นแก่สังคมในพุทธศาสนาก็ยอมรับอุดมคติอันนี้ ยอมรับเนื่องเขาไว้ในพระพุทธานุภาพ นั่นก็เพราะมีเจตนาของสังคมนิยมมากในทุกด้านในทุกแง่มุม” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 :103) นอกจากจะไม่เอาส่วนที่เกินที่ไว้แล้ว พระวินัยยังกำหนดไว้ชัดเจนว่าพระสงฆ์มีหน้าที่ต้องช่วยเหลือเกื้อกูลผู้อื่นอีกด้วย สะท้อนอุดมการณ์โพธิสัตว์ที่เห็นประโยชน์ของส่วนรวมมากกว่าส่วนตนอีกด้วย

ประการที่สาม การเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่แก่เพื่อนมนุษย์ ท่านพุทธทาสยกตัวอย่างเปรียบเทียบระหว่างเศรษฐกิจในสมัยพุทธกาลกับนายทุนในสังคมนิยมเสรีประชาธิปไตยและชนชั้นในทุนในสังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์ว่า “ขอให้อุเศรษฐกิจผู้มีอำนาจทางเศรษฐกิจ ถ้าเป็นเศรษฐกิจทางพุทธศาสนาละก็ประหลาดเหลือประมาณ เพราะคำว่า เศรษฐี นั้นหมายถึงผู้มีโรงงาน ถ้าไม่มีโรงงานก็ไม่ใช่อุตสาหกรรม ถ้าเป็นมหาเศรษฐีก็ยังมีโรงงานมาก นายทุนสมัยนี้มีโรงงานอย่างไรหรือเปล่า? ถ้าไม่มีก็ไม่ใช่อุตสาหกรรม เดียวกันกับเศรษฐกิจพุทธบริษัทในครั้งพุทธกาลอันเป็นสังคมนิยมรอยเปอเรชั่นต์” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 71) จะเห็นได้ว่า แม้ว่าสังคมในสมัยพุทธกาลจะเป็นสังคมที่มีชนชั้นเจ้านายและชนชั้นทาสหรือแรงงาน แต่ชนชั้นที่สูงกว่าลบล้างชนชั้นที่ต่ำกว่าเสมือนเป็นลูกหลาน ไม่มีการเอาไรต์เอาเปรียบ ชูดริตเหมือนพวกนายทุนแบบลัทธิเสรีประชาธิปไตยหรือสังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์ที่ท่านพุทธทาสวิจารณ์ว่าเป็นสังคมนิยมที่แตกต่างกับสังคมนิยมในพุทธศาสนาอย่างสิ้นเชิง

กล่าวโดยสรุปหลักธรรมหรือแนวทางปฏิบัติทั้งสามประการข้างต้นได้แก่ 1. การไม่เอาส่วนที่เกิน 2. การเสียสละเพื่อส่วนรวม 3. การเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่แก่เพื่อนมนุษย์ ถือเป็นหัวใจหรือแก่นแท้ของแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาส ซึ่งจะสอดคล้องกับแนวคิดเรื่องธรรมราชาในประเด็นดังต่อไปนี้

1.4 ความหมายของธรรมราชาของท่านพุทธทาส

ในหนังสือเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาส แม้จะไม่ได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องธรรมราชาเท่ากับธัมมิกสังคมนิยม อย่างไรก็ตามผู้เขียนได้สรุปแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับธรรมราชามาพอสังเขปดังนี้

หากแปลตามคำศัพท์ “ธรรมราชา” แปลได้ว่าราชาที่มีคุณธรรมซึ่งธรรมของผู้ปกครองที่ดีของท่านพุทธทาสคือ ทศพิธราชธรรม 10 ประการ คำถามก็คือ ธรรมราชาในที่นี้คือผู้ปกครองที่อยู่ในระบบธรรมิกสังคมนิยมเท่านั้นหรือไม่ หากเป็นผู้ปกครองที่อยู่ในการปกครองระบอบอื่นที่ท่านพุทธทาสโจมตี ยกตัวอย่างเช่น ระบบเสรีประชาธิปไตย คอมมิวนิสต์ ทุนนิยม หรือสังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์ ผู้ปกครองที่มีทศพิธราชธรรมนี้ยังถือเป็น

“ธรรมราชา” ในทัศนะของท่านพุทธทาสหรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าไม่ เนื่องจาก แนวคิดเรื่องธรรมราชาของท่านพุทธทาสนั้นอยู่บนพื้นฐานของระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมเป็นกรอบในการนิยามความหมายของธรรมราชาอยู่ก่อนแล้ว ดังนั้นในแง่นี้ ธรรมราชาของท่านพุทธทาสจะเกิดขึ้นในรูปแบบสังคมนิยมการเมืองแบบอื่นไม่ได้เลย เนื่องจากสังคมนิยมการเมืองแบบอื่นไม่เอื้อหรือสนับสนุนให้เกิดธรรมราชาในความหมายของท่านพุทธทาสได้ ท่านพุทธทาสกล่าวว่า “ที่นี้มาดูคำว่า ทศพิธราชธรรม...นี่คือสังคมนิยมที่มีประโยชน์ที่สุด เพราะพระมหากษัตริย์ทรงปฏิบัติตามทศพิธราชธรรม” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 76)

ท่านพุทธทาสได้เน้นย้ำถึงแนวคิดดังกล่าวด้วยการยกตัวอย่างกษัตริย์ที่เป็นธรรมราชาในอดีตว่าอยู่ในรูปแบบของสังคมนิยม ดังนี้ “พระราชาก็ประกอบไปด้วยทศพิธราชธรรมเป็นสังคมนิยมอย่างพระเจ้าสมมตราชของคแรกในโลกก็ตาม กระทั่งพระเจ้าอโศกมหาราช กระทั่งพ่อเมืองยุครุ่งสุโขทัย แมกระทั่งยุคกรุงศรีอยุธยาที่ยอมจะตองมีอยู่ แต่คนมองไม่เห็นระบบพระราชที่ประกอบด้วยทศพิธราชธรรมเป็นสังคมนิยมบริสุทธ์นี้ ไม่ใช่ระบบที่ต้องเล็กและไม่ใช้ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่เขาเกลียดชัง ระบบนี้บางทีจะแก้ปัญหาของโลกได้ดีกว่าระบบใด” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 :76) ดังนั้นคำว่า “ระบบนี้” ของท่านพุทธทาสจึงไม่ใช่ระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ แต่เป็นระบบธัมมิกสังคมนิยมนั่นเอง

อย่างไรก็ตามผู้เขียนเห็นว่า ความหมายของธรรมราชาในทัศนะของท่านพุทธทาสมีความแตกต่างจากธรรมราชาในแบบพุทธศาสนาทั่วไป กล่าวคือ ท่านพุทธทาสได้เสนอระบบการปกครองแบบใหม่ที่ท่านเรียกว่า “ธัมมิกสังคมนิยมเผด็จการ” เนื่องจากท่านเชื่อว่าระบบสังคมนิยมประกอบด้วยศีลธรรมมากกว่าระบบอื่นๆ ท่านพุทธทาสขยายความคำว่า “เผด็จการ” ในความหมายเชิงบวกหมายถึงการบังคับไม่ให้คนทำความชั่วแต่ให้ทำแต่ความดี ดังที่ท่านได้กล่าวว่า “ทศพิธราชธรรมคืออย่างนี้ พระราชของคไหนที่ประกอบด้วยทศพิธราชธรรมอย่างนี้จะมีปัญหาอะไรอีก ที่จะไม่เรียกวามีวิญญาณแห่งสังคมนิยมเหลือประมาณ แล้วทำไมจะต้องเลิกระบบ พระราชาระบบนี้ ถ้าพระราชาระบบนี้เผด็จการ ก็จะเป็นอย่างที่เราเจ้าอโศกเผด็จการ เผด็จการไม่ยอมให้ทำผิดทำชั่ว เผด็จการให้ทำดีก็ไปได้เร็วเท่านั้นเอง” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 :76)

จะเห็นได้ว่า ท่านพุทธทาสให้เหตุผลสองประการในการสนับสนุนแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมเผด็จการ ประการแรก การปกครองที่เป็นเผด็จการในความหมายของการบังคับให้คนไม่ทำชั่ว ทำแต่ความดีเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ ประการที่สองผู้ปกครองที่เป็นเผด็จการเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ หากผู้ปกครองนั้นมีคุณธรรม (ทศพิธราชธรรม) ตัวอย่างที่สนับสนุนเหตุผลดังกล่าว นอกจากกรณีของพระเจ้าอโศกจักรพรรดิที่นับถือศาสนาพุทธพระองค์แรกตั้งที่ยกมาข้างต้นแล้ว ท่านพุทธทาสยังเห็นว่าแม้แต่พระพุทธเจ้ายังทรงเป็นเผด็จการ “พระพุทธเจ้าเองทรงมีหลักการหรืออุดมคติของสังคมนิยม แต่พระองค์ทรงใช้วิธีปฏิบัติแบบเผด็จการนั้น ก็เป็นอย่างที่เราจะมาแล้วว่า ประชาธิปไตยมันโอ้อ้อไม่ทำประโยชน์ให้ทันเวลา เมื่อเห็นอย่างนี้ถูกต้องแล้วมันต้องมีการบังคับและให้ทำทันที วิธีปฏิบัติงาน

ของพระพุทธเจ้า ท่านจึงเป็นเผด็จการต้องทำอย่างนี้และต้องทำทันที ฉะนั้นจึงมีวินัยหลายข้อที่ไม่ยอมผิดเพี้ยนแก่เวลา หรือไม่ยอมให้แก้ตัวให้ยกเว้นอะไรทำนองนั้น” (พุทธทาสภิกขุ, 2542 :68)

2. ข้อวิจารณ์แนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมกับธรรมราชาของท่านพุทธทาส

จากที่ศึกษาพบว่า มีผู้วิพากษ์วิจารณ์โต้แย้งแนวคิดดังกล่าวของท่านพุทธทาสไว้ค่อนข้างหลากหลาย ในที่นี้ ผู้เขียนขอเสนอข้อวิจารณ์หรือข้อโต้แย้งที่ทัศนะของท่านพุทธทาสในประเด็นที่แตกต่างจากที่มีอยู่ดังนี้

1. ความไม่ลงรอยกันของแนวคิดเรื่องธัมมิกสังคมนิยมกับธรรมราชา

ผู้เขียนเห็นว่าความสัมพันธ์ของแนวคิดทั้งสองสัมพันธ์กันแบบอิงอาศัยซึ่งกันและกัน กล่าวคือ ท่านพุทธทาสเชื่อว่าเป็นระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยมจะสนับสนุนให้เกิดผู้ปกครองที่เรียกว่าธรรมราชา ในทางกลับกันเพราะมีผู้ปกครองแบบธรรมราชาจะสนับสนุนให้เกิดธัมมิกสังคมนิยมขึ้นมาด้วยเช่นกัน หากพิจารณาจากหนังสือเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาสพบว่า แนวคิดหลักที่ท่านเสนอไว้เป็นพื้นฐานคือธัมมิกสังคมนิยม ในขณะที่แนวคิดเรื่องธรรมราชานั้นท่านได้อธิบายไว้เป็นส่วนเสริม อีกทั้งยังกล่าวไว้น้อยมากเมื่อเทียบกับทั้งในเชิงปริมาณและเชิงคุณภาพ ในหนังสือเรื่องธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาส สิ่งนี้ย่อมสะท้อนให้เห็นว่าท่านให้ความสำคัญธัมมิกสังคมนิยมมากกว่าธรรมราชา ที่สำคัญไม่ให้ความสำคัญกับผู้ถูกปกครองเลย

มุมมองดังกล่าวก่อให้เกิดปัญหาตามมาสองประการ ได้แก่ ประการแรก ธรรมิกสังคมนิยมจะเป็นความคิดเชิงอุดมคติค่อนข้างมากและไม่อาจเกิดขึ้นได้จริงในโลก เนื่องจากท่านพุทธทาสเห็นว่าการเป็นผู้ปกครองที่ดีย่อมเป็นส่วนหนึ่งของการปกครองที่ดีอยู่แล้ว ดังนั้นเมื่อสร้างให้เกิดสังคมที่ดีแล้ว การเกิดขึ้นของผู้ปกครองที่ดีก็ไม่น่าจะเป็นสิ่งที่ยาก ในประเด็นนี้ผู้เขียนไม่เห็นด้วย เพราะเชื่อว่าหากปราศจากผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาแล้ว การสร้างสังคมที่ดีแบบธัมมิกสังคมนิยมย่อมเป็นไปได้ เนื่องจากไม่มีผู้ปกครองสนับสนุนให้เกิด ดังนั้นหากพิจารณาในทางปฏิบัติแล้ว ธัมมิกสังคมนิยมจะเกิดขึ้นไม่ได้เลยหากไม่มีผู้ปกครองที่เป็นธรรมราชาเสียก่อน อีกทั้งท่านพุทธทาสไม่ได้เสนอวิธีการที่เป็นรูปธรรมเพียงพอในการสร้างรัฐที่ดีนั้นว่าต้องทำอย่างไร ด้วยเหตุนี้จึงมีผู้วิจารณ์แนวคิดธัมมิกสังคมนิยมของท่านว่าเป็นโลกอุดมคติที่ไม่มีทางเกิดขึ้นได้จริงในโลกปัจจุบัน

ประการที่สอง แนวคิดเรื่องธรรมิกสังคมนิยมไม่ได้ให้ความสำคัญกับผู้ถูกปกครอง กล่าวคือ สมมติว่ามีธรรมราชาที่สมบูรณ์แบบ พยายามปกครองด้วยทศพิธราชธรรมจริง ธรรมราชานั้นจะสร้างให้เกิดสังคมในอุดมคติตามที่ทัศนะของท่านพุทธทาสได้อย่างไร เนื่องจากในทัศนะของท่านพุทธทาสไม่ได้กำหนดว่าประชาชนผู้ถูกปกครองจะต้องประกอบด้วยธรรมอะไรบ้าง ในขณะที่ผู้ปกครองที่ต้องมีธรรมถึง 10 ประการ สะท้อนให้เห็นว่าในทัศนะทาง

การเมืองของท่านเห็นว่ามนุษย์แต่ละคนมีความไม่เท่าเทียมทั้งในแง่ของชนชั้นและในแง่ของระดับศีลธรรม นอกจากนั้นการที่ท่านไม่เห็นความสำคัญของผู้ถูกปกครองกลับยิ่งทำให้สิ่งที่ท่านเสนอเกิดปัญหา กล่าวคือ หากมีผู้ปกครองที่ดี ระบบการปกครองที่ดี แต่ผู้ถูกปกครองไม่มีศีลธรรมที่ไม่สอดคล้องหรือเป็นปฏิปักษ์กับผู้ปกครองแล้ว ระบบการปกครองนั้นก็ประสบความสำเร็จตามเจตนารมณ์ได้ยาก

ผู้เขียนเห็นว่าท่านพุทธทาสไม่ได้ให้ความสำคัญหรือความหมายของผู้ถูกปกครองเท่าที่จำเป็น แน่แน่นอนว่าผู้ถูกปกครองย่อมไม่ควรมียุทธธรรมมากไปกว่าผู้ปกครอง (มิฉะนั้นผู้ปกครองก็จะอยู่ในสถานะที่ด้อยกว่าและปกครองไม่ได้) แต่การที่ท่านพุทธทาสไม่ได้กำหนดบทบาทหรือสถานะของผู้ใต้ปกครองให้ชัดเจนผ่านหลักธรรมที่ตนควรประพฤติปฏิบัติเช่นเดียวกับผู้ปกครอง ถือเป็นการปฏิเสธความเป็นปัจเจกของผู้ถูกปกครอง สำหรับผู้เขียนเห็นว่ามีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าผู้ปกครองและระบบการปกครองที่ดี เนื่องจากหากขาดผู้ถูกปกครองแล้วจะมีผู้ปกครองและระบบการปกครองที่ดีไปเพื่ออะไร

2. ความแตกต่างเชิงบริบทในการนำมาประยุกต์ใช้ในสังคมปัจจุบัน

ในส่วนแรกของบทความ จะเห็นได้ว่าท่านพุทธทาสได้ยกตัวอย่างแนวคิดธัมมิกสังคมนิยมผ่านสังคมพุทธศาสนา ในสมัยพุทธกาลเพื่อเป็นตัวอย่างและตัวแทนในการเข้าใจลักษณะที่เป็นรูปธรรมของทศนะเรื่องธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาของท่าน แม้ว่าตัวอย่างดังกล่าวจะดูน่าเชื่อถือตามที่ท่านอ้าง ยกตัวอย่างเช่น พระวินัยที่ห้ามไม่ให้พระสงฆ์ครอบครองทรัพย์ส่วนตัวเกินกว่าที่จำเป็น อุทิศจิตใจของโพธิสัตว์ที่มีมาก่อนพุทธศาสนาที่ต้องช่วยเหลือและเสียสละผู้อื่น ก่อนคำนึงถึงตนเอง และการเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่แก่เพื่อนมนุษย์ของเศรษฐีหมายถึงผู้มีโรงทาน เป็นต้น แม้ตัวอย่างจะใช้อธิบายสังคมที่ท่านพุทธทาสอยากให้เป็นก็จริง แต่อาจถูกโต้แย้งจากความแตกต่างใน 3 ประเด็นดังนี้

ประการแรก ความแตกต่างเชิงเวลาและพื้นที่ ตัวอย่างที่ท่านพุทธทาสชี้ให้เห็นเป็นตัวอย่างที่เกิดขึ้นในสมัยพุทธกาล ไม่สามารถนำมาปรับใช้ในโลกปัจจุบันได้ เนื่องจากมีความแตกต่างของเชิงเวลาหลายพันปี อีกทั้งสภาพบริบทเชิงพื้นที่ของสังคมสมัยพุทธกาลกับปัจจุบันมีความแตกต่างกันอย่างมาก จึงดูเหมือนว่าทศนะที่ท่านเสนอ หากเป็นจริงตามที่อ้างก็น่าจะสอดคล้องกับบริบททางสังคมสมัยพุทธกาลเท่านั้น ไม่น่าจะเกิดขึ้นได้จริงเหนือกาลเวลาหรือนำมาใช้ในทุกยุคทุกสมัยได้

ประการที่สอง ความแตกต่างของศีลธรรมของผู้ปกครอง ตัวอย่างที่ท่านพุทธทาสยกขึ้นมาคือสังคมของสงฆ์ที่เป็นธัมมิกสังคมนิยมที่มีพระพุทธเจ้าเสมือนเป็นผู้ปกครอง หรือธรรมราชา ต่อให้สิ่งที่ท่านเสนอจะเกิดขึ้นจริง สิ่งนั้นก็ไม้อาจเกิดขึ้นในสังคมใดได้อีก เนื่องจากเป็นไปได้ที่จะมีพระพุทธเจ้าเป็นผู้ปกครองหรือธรรมราชาเหมือนดังเช่นสมัยพุทธกาล ดังนั้นแม้ว่าสิ่งที่ท่านเสนออาจจะจริงในสังคมที่พระพุทธเจ้าเป็นธรรมราชา ก็ไม่ได้หมายความว่าจำเป็นต้องเป็นจริงสำหรับสังคมมนุษย์ปัจจุบันที่ไม้อาจหาพระพุทธเจ้ามาเป็นผู้ปกครองได้อีกแล้ว

ประการที่สาม ความแตกต่างของศีลธรรมของผู้ปกครอง ท่านพุทธทาสยกตัวอย่างสังคมของพระสงฆ์ซึ่งแตกต่างกับสังคมของมนุษย์ทั่วไป กล่าวคือ พระสงฆ์มีพระธรรมวินัยในการควบคุมการประพฤติปฏิบัติ ในขณะที่มนุษย์ทั่วไปไม่มี เนื่องจากแนวคิดของท่านพุทธทาสวางกรอบของธัมมิกสังคมนิยมและธรรมราชาอยู่บนมาตรฐานหรือระดับของธรรม ดังนั้น แม้ว่าสิ่งที่ท่านเสนออาจจะจริงในสังคมของสงฆ์ที่พระพุทธเจ้าเป็นผู้บวชให้ ก็ไม่ได้หมายความว่าต้องเป็นจริงสำหรับสังคมมนุษย์ทั่วไปที่มีมาตรฐานหรือระดับของธรรมต่างกัน

3. ความขัดแย้งในตัวเองและขัดแย้งหลักธรรมของพุทธศาสนา

ประการแรก ผู้เขียนเห็นว่าสิ่งที่ท่านพุทธทาสเสนอมีความขัดแย้งในตัวเองบางประการ ประเด็นหนึ่งที่ได้เห็นได้ชัดและมีเป็นแนวคิดที่สำคัญของท่านก็คือ แนวคิดเรื่อง“ธัมมิกสังคมนิยมเผด็จการ” ซึ่งหากดูโดยผิวเผินจะเห็นว่าขัดแย้งกัน ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าท่านพุทธทาสใช้คำว่าเผด็จการในหมายหมายเชิงบวก หมายถึง การทำที่เด็ดขาด รวดเร็วฉับไว ทันทีทันเวลา หากมองในแง่ของการทำให้เกิดประสิทธิภาพในการทำให้เกิดผลสำเร็จนั้นย่อมเป็นเรื่องที่เข้าใจได้ ดังคำกล่าวของท่านพุทธทาสที่ว่า “ถ้าคนดีเผด็จการนั้นแหละยิ่งดี ถ้าคนเลวก็ใช้ไม่ได้แล้ว เมื่อระบบสังคมนิยมดี มันต้องมีเครื่องมือเป็นเผด็จการ พระราชาที่มีทศพิธราชธรรมจะเป็นผู้เผด็จการที่ดีที่สุดเลย ” (พุทธทาสภิกขุ, 2523 : 83)

จะเห็นได้ว่า การใช้คำว่า“เผด็จการ” กับทศนะเรื่องธรรมราชานี้ขัดแย้งกันเองกับหลักทศพิธราชธรรมซึ่งเป็นธรรมของผู้ปกครอง ได้แก่ มัทวะ คือความอ่อนโยน และขันติ คือความอดทน หากเรานิยามว่ามัทวะ หมายถึง ความอ่อนโยน ไม่ตื้อตึง ถือตัว มีสัมมาคารวะอ่อนน้อมถ่อมตน และ ขันติ หมายถึง ความอดทน การรักษาศักดิ์ภาวะของตนไว้ได้ ไม่ว่าจะถูกระทบกระแทงด้วยสิ่งอันเป็นที่พึงปรารถนาหรือไม่พึงปรารถนาก็ตาม ในแง่นี้การใช้อำนาจบังคับบัญชาที่เด็ดขาด รวดเร็วฉับไวตามใจของผู้ปกครอง แม้ว่าจะเป็นเรื่องที่ถูกต้องก็ตาม ย่อมกระทบกระเทือนถึงความรู้สึกของผู้ใต้ปกครองไม่มากนักน้อย ท่านพุทธทาสกล่าวว่า “เมื่อเห็นว่าเป็นเรื่องที่ถูกต้องแล้วมันต้องมีการบังคับและให้ทำทันที วิธีปฏิบัติงานของพระพุทธเจ้า ท่านจึงเป็นเผด็จการต้องทำอย่างนี้และต้องทำทันที ” ดังนั้นท่าทีหรือการวางตนของผู้ปกครองลักษณะนี้จึงขัดแย้งกับทศพิธราชธรรมที่เป็นธรรมของราชาไปโดยปริยาย

ผู้เขียนเห็นว่าทศนะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นมุมมองเชิงประโยชน์นิยมที่คำนึงถึงส่วนรวมของสังคมเป็นเป้าหมาย (Ends) ที่สำคัญกว่าวิธีการ (Means) โดยไม่คำนึงว่าวิธีการจะเป็นแบบใด แม้ว่าเป้าหมายจะเป็นสิ่งที่ถูกแต่หากวิธีการไม่เหมาะสมย่อมไม่ควรนำมาใช้ ยกตัวอย่างเช่น มีหลายกรณีในพุทธประวัติที่พระพุทธเจ้าทรงเลือกใช้วิธีการที่อ่อนโยนแทนที่จะใช้อำนาจบังคับในการปกครองคณะสงฆ์ เป็นต้น

ประการที่สอง ผู้เขียนเห็นว่าสิ่งที่ท่านพุทธทาสเสนอมีความขัดแย้งกับหลักธรรมในพุทธศาสนาเรื่องกรรม ซึ่งเป็นหลักการใหญ่ของพุทธศาสนา ยกตัวอย่างเช่น แนวคิดเรื่องการไม่เอาส่วนเกินของท่านพุทธทาส (ดูในหน้าที่ 4) ที่เห็นด้วยกับการสละทรัพย์สินสมบัติที่เป็นส่วนเกินในการดำรงชีวิตออก เมื่อไม่มีใครครอบครองทรัพย์สินสมบัติที่เป็นส่วนเกินนี้ก็ย่อมตกเป็นของผู้อื่นที่ขาดแคลนหรือมีความจำเป็น เมื่อนั้นสังคมก็จะมีคนจนที่ขาดแคลนเพราะทุกคนดำรงชีวิตอยู่บนความสันโดษ ผู้เขียนเห็นว่าตัวอย่างดังกล่าวขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องกรรมในแง่ของการก่อกรรมและรับผลแห่งกรรมที่ตนกระทำของปัจเจกบุคคลที่ถือเป็นกฎของความเป็นสาเหตุ (Causation) ของพุทธศาสนา นั้นหมายความว่า คนจนที่ขาดแคลนสามารถอยู่เฉยๆ ไม่ต้องดิ้นรนทำมาหากินก็ได้เนื่องจากมีเศรษฐกิจดีตั้งโรงงานไว้สงเคราะห์ช่วยเหลือคนจนโดยที่ไม่ต้องทำอะไร เป็นต้น

อย่างไรก็ตามผู้เขียนเห็นว่าข้อโต้แย้งดังกล่าวเป็นการอ้างเหตุผลที่สามารถตั้งคำถาม หรือแสดงท่าทีไม่เห็นด้วยต่อแนวคิดของท่านพุทธทาสได้ แม้ว่าท่านพุทธทาสจะเองจะออกตัวตั้งแต่แรกว่าท่านไม่ใช่ นักปรัชญา และไม่เห็นด้วยกับวิธีการทางปรัชญาที่ดูไร้สาระหาความจริงแท้ไม่ได้ แต่ในขณะเดียวกันจากงานของท่านเรื่องธัมมิกสังคมา ที่เป็นการรวบรวมคำสอนของท่านนี้ก็ไม่ต่างกับงานทางปรัชญาที่มีการวิพากษ์วิจารณ์ระบบเสรีประชาธิปไตย คอมมิวนิสต์ ทุนนิยม และสังคมนิยมแบบมาร์กซิสต์ โดยได้เสนอระบบการปกครองเชิงอุดมคติขึ้นมาแบบหนึ่ง สำหรับผู้เขียนเห็นว่าทัศนะดังกล่าวของท่านพุทธทาสเป็นปรัชญาการเมืองที่พยายามตั้งคำถามว่ารัฐที่ดีคืออะไร ผู้ปกครองที่ดีเป็นอย่างไรนั่นเอง ดังนั้น ในฐานะที่เป็นแนวคิดเชิงปรัชญาตัวเอง ผู้เขียนจะได้ประเมินค่าว่าการมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาของท่านพุทธทาสช่วยทำให้เกิดสังคมาที่ดีได้จริงหรือไม่ต่อไป

3. การประเมินค่าว่าการมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาช่วยทำให้เกิดสังคมาที่ดีได้จริงหรือไม่

จากข้อวิจารณ์ท่านพุทธทาสทั้งสามประเด็นข้างต้น จะเห็นได้ว่าทัศนะที่ท่านพุทธทาสเสนอนั้นมีปัญหาเมื่อนำไปปฏิบัติจริงบางประการ แม้ว่าในเชิงอุดมคติแล้ว ผู้เขียนเห็นว่าเป็นแนวคิดทางการเมืองที่น่าสนใจแนวทางหนึ่ง เนื่องจากเป็นลักษณะการเมืองการปกครองที่มีพื้นฐานอยู่บนหลักการทางพุทธศาสนาที่สังคมไทยนับถือมาช้านาน จึงน่าจะเป็นข้อเสนอที่เหมาะสม และสอดคล้องกับบริบทของสังคมการเมืองไทยมากกว่าระบอบการเมืองแบบตะวันตกดังที่ท่านพุทธทาสโต้แย้ง ดังนั้นหากประเมินค่าว่าการมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาช่วยทำให้เกิดสังคมาที่ดีได้จริงหรือไม่ ผู้เขียนขอแบ่งการประเมินเป็น 3 ประเด็น ดังต่อไปนี้

ประการแรก การมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาไม่ได้ช่วยทำให้เกิดสังคมาที่ดีได้ด้วยตัวเอง กล่าวคือ ธรรมิกสังคมาเป็นสังคมาที่ต้องพึ่งพิงหรือพึ่งพาผู้ปกครองอยู่ตลอดเวลา การมีผู้ปกครองที่เป็นคนดีที่คอยช่วยเหลือผู้ได้ปกครองอยู่ตลอดเวลาด้วยหลักทศพิธราชธรรมนั้น ไม่ได้ทำให้ประชาชนเข้มแข็งหรือสามารถดำรงชีวิตด้วยตนเองได้ การที่สังคมา

ใดสังคมหนึ่งมีพลเมืองในลักษณะนี้จำนวนมากย่อมส่งผลให้สังคมนั้นเป็นสังคมที่อ่อนแอ เป็นสังคมที่ต้องได้รับการสงเคราะห์จากผู้ปกครองตลอดไป ยกตัวอย่างเช่นกรณีของเศรษฐกิจที่ตั้งโรงงานช่วยเหลือคนจนเป็นต้น

ยิ่งไปกว่านั้น ผู้เขียนเห็นว่าการมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาเป็นเหมือนวาทกรรม (Discourse) ที่สร้างขึ้นเพื่อออกแบบให้ผู้ใต้ปกครองไม่สามารถพึ่งพาตนเองได้ เมื่อไม่สามารถพึ่งพาตนเองได้ก็ย่อมถูกปกครองได้ง่าย ในทางกลับกัน หากประชาชนมีความเข้มแข็งสามารถพึ่งพาตนเองได้แล้ว ธรรมราชาจะไม่มีผลสำคัญ หรือมีความจำเป็นในการดำรงชีวิตของผู้ใต้ปกครอง จึงอาจกล่าวได้ว่า ธรรมราชาภายใต้ระบบธรรมิกสังคมนิยมจึงเป็นการสถาปนาอำนาจของราชาที่กดขี่อยู่เหนือราษฎรโดยอาศัยธรรมะเป็นเครื่องมือนั่นเอง

ประการที่สอง การมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาไม่ได้ช่วยทำให้เกิดสังคมที่ดีได้ เนื่องจาก การเป็น “ผู้ปกครองที่ดี” นั้น ไม่ได้มีความหมายว่าดีในเชิงศีลธรรมแต่เพียงอย่างเดียว แต่หมายถึงดีในแง่ประสิทธิภาพหรือความสามารถในการปกครองด้วยอีกด้วย ในแง่นี้ การมีผู้ปกครองที่เป็นคนดีแบบธรรมราชาจึงไม่ถือเป็นผู้ปกครองที่ดีในความหมายนี้ หากผู้ปกครองที่เป็นคนดีนั้นไม่สามารถบริหารบ้านเมืองให้พัฒนาเจริญก้าวหน้าได้ ดังนั้น การมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาจึงไม่ได้ช่วยทำให้เกิดสังคมที่ดีได้เสมอไป ตรงกันข้าม การมีผู้ปกครองที่ไม่ใช่คนดีในแบบธรรมราชา แต่มีความสามารถในการบริหารบ้านเมืองย่อมสามารถพัฒนาสังคมให้เจริญก้าวหน้าต่อไปได้

หากพิจารณามุมมองเชิงประโยชน์นิยม (Utilitarianism) เป็นกรอบในการประเมินข้างต้นจะเห็นได้ชัดเจนว่า เมื่อเปรียบเทียบกันระหว่างผู้ปกครองทั้งสองแบบดังกล่าว ผู้ปกครองประเภทหลังที่เป็นคนเก่งที่มีความสามารถในการปกครองบ้านเมืองย่อมเป็นที่ต้องการของประชาชนมากกว่าผู้ปกครองที่เป็นคนดีแบบธรรมราชา เนื่องจากผู้ปกครองที่เป็นคนเก่งย่อมสร้างประโยชน์ให้กับสังคมส่วนรวมได้มากกว่าและยังยืนยันว่าผู้ปกครองแบบธรรมราชา ดังนั้น ผู้เขียนจึงเห็นว่าผู้ปกครองที่เป็นคนเก่งต่างหากที่เรียกได้ว่าเป็นผู้ปกครองที่ดี เนื่องจากเป็นผู้ปกครองที่สามารถทำหน้าที่ของตนในการดูแลรับผิดชอบสังคมให้เจริญก้าวหน้า ประชาชนดำรงชีวิตได้อย่างเป็นปกติสุขได้

ประการที่สาม การมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาอาจช่วยทำให้เกิดสังคมที่ดีได้อย่างมีเงื่อนไข กล่าวคือ ท่านพุทธทาสเห็นว่าธรรมราชาสามารถทำให้เกิดสังคมที่ดีได้อย่างแน่นอน หากแต่สังคมนั้นต้องอยู่ภายใต้การปกครองในระบบธัมมิกสังคมนิยมด้วยเช่นกัน นั่นหมายความว่า ธรรมราชาไม่ได้มีค่าในของมันเองตัวเอง (Value in itself) แต่จะมีความหมายหรือเกิดผลสำเร็จได้ก็ต่อเมื่อมีระบบธัมมิกสังคมนิยมเป็นเงื่อนไข หรือเครื่องมือในการสนับสนุนให้การมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาทำให้เกิดสังคมที่ดีขึ้นได้ ดังนั้นการมีผู้ปกครองแบบธรรมราชาจะประสบความสำเร็จเฉพาะในระบบการเมืองการปกครองแบบธัมมิกสังคมนิยมเท่านั้น ไม่สามารถนำไปใช้กับสังคมที่มีระบบการปกครองแบบอื่นได้

เพื่อให้เห็นภาพที่ชัดเจนผู้เขียนขอยกตัวอย่างระบบการเมืองแบบเสรีประชาธิปไตย แม้ว่าจะมีผู้ปกครองที่ดี แต่ถ้าประชาชนขาดสิทธิการมีส่วนร่วมในการปกครองประเทศ และหลักการเสรีภาพในการดำรงชีวิตแล้วซึ่งเป็นหลักทั่วไปในการปกครองรูปแบบนี้แล้ว สังคมการเมืองแบบเสรีประชาธิปไตยย่อมล้มเหลว ดังนั้นการมีผู้ปกครองที่ดีย่อมไม่อาจนำไปสู่การมีสังคมที่ดีได้เช่นกัน

กล่าวโดยสรุป ผู้เขียนขอประเมินว่าการมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาไม่ได้ช่วยทำให้เกิดสังคมที่ดีได้จริง ตามการประเมิน 2 แรก และเห็นว่า การมีผู้ปกครองที่ดีแบบธรรมราชาอาจช่วยทำให้เกิดสังคมที่ดีได้แบบมีเงื่อนไข ตามการประเมินในข้อที่ 3 อย่างไรก็ตามผู้เขียนเห็นว่าทัศนะเรื่องธรรมราชาและธัมมิกสังคมนิยามของท่านพุทธทาสที่ปรากฏอยู่ในหนังสือเรื่องธัมมิกสังคมนิยาม สามารถตอบคำถามสำคัญตามที่ได้เกริ่นไว้ในบทนำว่า เพราะเหตุใดคนไทยส่วนใหญ่จึงให้ความสำคัญกับคุณธรรมของผู้ปกครองมากกว่าปัจจัยอื่นๆ

คำตอบที่ได้ก็คือ เนื่องจากท่านพุทธทาสมองเห็นสังคมนุชย์ผ่านกรอบของสังคmsgงในสมัยพุทธกาลที่มีพระพุทธเจ้าประดุจธรรมราชา ซึ่งแน่นอนว่าในบริบทสังคมตอนนั้น ผู้ที่มีบทบาทหรือมีอำนาจเด็ดขาดสูงสุดในการปกครองคือ พระพุทธเจ้า ในแง่ที่ย่อมส่งผลต่อทัศนะของท่านที่เห็นว่า ผู้ปกครองคือสิ่งที่สำคัญที่สุดของระบบการปกครองที่อยู่เหนือปัจจัยในการปกครองด้านอื่นๆ ยกตัวอย่างเช่น รูปแบบการปกครอง ศีลธรรมในการปกครอง รวมถึงผู้ได้ปกครอง ดังนั้นด้วยระบบตรรกะของการอุปมาอุปไมยเช่นนี้เองจึงไม่แปลกที่ท่านพุทธทาสจะเป็นหนึ่งของคนไทยส่วนใหญ่ที่เชื่อข้ออ้างว่า การมีผู้ปกครองที่เป็นคนดีย่อมทำให้เกิดสังคมที่ดี โดยการอนุมานการอ้างเหตุผลดังนี้

ข้ออ้างที่ 1 : ผู้ปกครองที่ดีจะคำนึงถึงประโยชน์สุขของประชาชนเป็นที่ตั้ง

ข้ออ้างที่ 2 : เมื่อผู้ปกครองที่ดีคำนึงถึงประโยชน์สุขของประชาชนเป็นที่ตั้ง สังคมย่อมจะพัฒนาเจริญก้าวหน้าด้วย

ข้อสรุป : ดังนั้น จึงควรส่งเสริมให้มีผู้ปกครองที่เป็นคนดีหรือควรมีคนดีเป็นผู้ปกครอง

กล่าวโดยสรุป จากข้อวิจารณ์และการประเมินทัศนะเรื่องธรรมราชาและธัมมิกสังคมนิยามของท่านพุทธทาสในบทความข้างต้น ผู้เขียนได้ให้เหตุผลโต้แย้งข้ออ้างดังกล่าวว่าไม่เป็นความจริง เนื่องจากการมีผู้ปกครองที่เป็นคนดีไม่ได้เป็นสาเหตุจำเป็น (Necessary Conditions) ของการเกิดสังคมที่ดี กล่าวคือ การที่สังคมจะดีได้นั้นอาจมาจากการมีผู้ปกครองที่เป็นคนดีหรือไม่ก็ได้ และถ้ามาจากการมีผู้ปกครองที่เป็นคนดีก็ต่อเมื่อต้องอยู่ในธรรมิกสังคมนั้น แต่ถ้ามาจากการมีผู้ปกครองที่ไม่เป็นคนดีก็ต่อเมื่อผู้ปกครองต้องเป็นคนเก่ง ในแง่นี้ต่อให้มีผู้ปกครองที่ไม่เป็นคนดีก็อาจทำให้เกิดสังคมที่ดีได้เช่นกัน ในท้ายที่สุดผู้เขียนก็ยังเห็นว่า คนส่วนใหญ่ก็พร้อมที่จะเชื่อหรือแม้กระทั่งอยากที่จะเชื่อข้ออ้างเหตุผลที่ว่า การที่มีผู้ปกครองที่เป็นคนดีจะทำให้สังคมดีจะน่าเชื่อมากกว่าการมีผู้ปกครองที่ไม่ดีดังทัศนะของท่านพุทธทาสก็ตาม

บรรณานุกรม

- พุทธทาสภิกขุ. (2520). "ธรรมส์จจะของธรรมชาติกับอุดมคติทางการเมือง" ธรรมส์จจสงเคราะห์(ธรรมโฆษณ์).
สุราษฎร์ธานี : ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2521). "ธรรมส์จจะของธรรมชาติกับอุดมคติทางการเมือง" ธรรมส์จจสงเคราะห์(ธรรมโฆษณ์).
สุราษฎร์ธานี : ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2523). "ถ้าจะให้ธรรมะครองโลกต้องมีระบบการเมืองแบบธัมมิกสังคมนิยม" เมื่อธรรมครองโลก
(ธรรมโฆษณ์). สุราษฎร์ธานี : ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2542). ธรรมมิกสังคมนิยม. โดนัล เค สแควร์เรอร์ บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ : ประยูรวงศ์พรินท์ติ้ง จำกัด.
- พุทธทาสภิกขุ. (2549). การเมืองคืออะไร? ทนทางรอดของมนุษย์คือธรรมมิกสังคมนิยม. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แปลนไทม์ที่ฟ
- นิติ มณีกาญจน์. (2533). ธรรมะกับการเมือง-เป็นไปได้จริงหรือแค่เพ้อฝัน : บทวิเคราะห์ระบบการเมืองแบบธรรมมิก
สังคมนิยมของท่านพุทธทาสภิกขุ. วารสารมนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ (เมษายน-
กันยายน). สงขลา : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยทักษิณ.
- ปรีชา ช่างขวัญยืน. (2537). ความคิดทางการเมืองของท่านพุทธทาสภิกขุ : ธัมมิกสังคมนิยม. วารสารพุทธศาสนศึกษา
(พฤษภาคม-สิงหาคม). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรมหาวิทยาลัย.
- ปรีชา ช่างขวัญยืน. (2540). ทรรศนะทางการเมืองของพระพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรมหาวิทยาลัย.
- ปีเตอร์ เอ แจ็กสัน. (2556). พุทธทาสภิกขุ พระพุทธศาสนานิกายเถรวาท และการปฏิรูปเชิงนว-สมัยในประเทศไทย.
มงคล เดชนครินทร์ (แปล). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรมหาวิทยาลัย.
- สุวรรณ สถาอานันท์. (2537). มรดกทางปัญญาของท่านพุทธทาส : พื้นฐานสู่พุทธศาสนาสมัยใหม่ในสังคมไทย.
วารสารพุทธศาสนศึกษา (มกราคม-เมษายน). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรมหาวิทยาลัย.
- สุวรรณ สถาอานันท์. (2536). ปรัชญาพุทธทาสกับมหายานธรรม. โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัยจุฬาลงกรมหาวิทยาลัย.
กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรมหาวิทยาลัย.

The Significant Implication of the Kiyomizu Temple Scenes in the Noh Play- “*Tamura*”

Wanatsanan Sookthon

Japanese and Communication Program, Faculty of Liberal Arts
Ubon Ratchathani University, Thailand
E-mail: natnan15@gmail.com

Abstract

The aim of this article is to study on how a description of the Kiyomizu temple appearing in the Noh play called “*Tamura*” implies to the play and reflects a society during the Kamakura-Muromachi periods (1185-1573). This study is a documentary research and the description is used for presenting the contents. This article found that this Noh play describes a history of the Kiyomizu temple in its first act and depicts things associated with the temple, such as the Otowa waterfall, Jishu shrine, sakura flowers and Avalokitesvara (Kannon) in the whole story. In relation to this, it implies a unity of the story which all roles, scenes and theme are related to the Buddhism combining with the Shinto’s belief of gods. In the meantime, it creates images for an audience to easily catch up the story. For the implication to the society, although the Buddhism gained in popularity and had an influence during the Kamakura-Muromachi periods, the Shinto still seemed exist. Both religions could not be separated from each other. Also, the description of the Kiyomizu temple encourages the audience to feel admiration of the temple and want to visit there to worship.

Keywords: Kiyomizu Temple, Noh Plays, *Tamura*

นัยยะสำคัญของฉากวัดคิโยะมิสุ ในบทละครโน เรื่อง “ทะมูระ”

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบรรยายวัดคิโยะมิสุ ที่ปรากฏเป็นฉากในบทละครโน เรื่อง “ทะมูระ” (『田村』) ว่าการใช้วัดคิโยะมิสุ (清水寺) เป็นฉากแฝงนัยยะสำคัญต่อบทละครอย่างไร และมีนัยยะสำคัญที่สะท้อนสังคมในสมัยอะมะคุระ – มุโรมะชิ (ราวค.ศ.1185 – 1573) ประการใดบ้าง โดยงานวิจัยชิ้นนี้เป็นการศึกษา เอกสาร (Documentary Research) และนำเสนอข้อมูลด้วยการพรรณนา ผลการศึกษาพบว่าบทละครโนเรื่องนี้มี การบรรยายเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของวัดคิโยะมิสุในองก์แรก และมีการสอดแทรกการกล่าวหรือบรรยายถึง สิ่งที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับวัดคิโยะมิสุ เช่น น้ำตกโอะโตะวะ (滝) ศาลเจ้าจิฉุ (地主権現) ดอกซากุระ และพระอวโลกิ เตศวรโพธิสัตว์ (เจ้าแม่กวนอิม) ในบทตลอดทั้งเรื่อง โดยมีนัยยะสำคัญต่อเนื้อเรื่องในแง่ของการสร้างเรื่องให้เป็น เอกภาพ ทั้งเรื่องของตัวละครเอก ฉาก และแก่นเรื่องล้วนมีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงสอดคล้องเป็นเรื่องเดียวกัน คือ การสะท้อนแนวคิดพุทธศาสนาที่ผสมผสานกับแนวคิดเทพเจ้าในศาสนาชินโต และการสร้างจินตภาพให้ผู้ชม จินตนาการตามได้ง่าย นอกจากนี้ยังมีนัยยะสำคัญที่สะท้อนให้เห็นว่าสังคมในสมัยอะมะคุระ – มุโรมะชิ นั้น แม้พุทธศาสนาจะได้รับความนิยมและมีอิทธิพลต่อสังคมมากเพียงไร แต่แนวคิดดั้งเดิมแบบชินโตก็ยังคงอยู่ โดย ทั้งสองแนวคิดความเชื่อนี้มีอาจแยกออกจากกันได้ อีกทั้งการบรรยายฉากวัดคิโยะมิสุยังมีนัยยะในแง่ของการกระตุ้น ให้ผู้ชมเกิดความชื่นชมในสถานที่และเกิดศรัทธาจนต้องการเดินทางไปไหว้สักการะ ณ วัดแห่งนี้ อีกด้วย

คำสำคัญ : วัดคิโยะมิสุ, บทละครโน, ทะมูระ

1. บทนำ

ละครโน (能) เป็นศิลปะการแสดงโบราณของประเทศญี่ปุ่นที่ได้รับการยอมรับว่ามีเอกลักษณ์เฉพาะตัวและยังคงสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน ทั้งการแสดง ดนตรี เวที หน้ากาก เครื่องแต่งกาย ล้วนมีเอกลักษณ์โดดเด่นแตกต่างจากศิลปะการแสดงอื่นๆ รวมทั้งบทละครโน หรือ โยเกียวกุ (謡曲) ก็เช่นเดียวกัน (เสาวลักษณ์ สุริยะวงศ์ไพศาล, 2533 : 234)

บทละครโนนั้นมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างจากบทละครทั่วไป เช่น บทละครโนจะมีขนาดสั้นมาก ไม่เน้นเนื้อเรื่อง ไม่มีความขัดแย้งระหว่างตัวละคร เป็นต้น โดยบทละครโนจะมีโครงสร้างที่ค่อนข้างแน่นอน กล่าวคือ ในองก์แรกตัวละครรอง¹ จะปรากฏตัวบนเวที และแนะนำตนเองว่าเป็นใคร พร้อมกับบอกว่าตอนนี้ตนตั้งใจจะทำอะไร ซึ่งส่วนใหญ่จะตั้งใจเดินทางไปยังสถานที่สำคัญหรือมีชื่อเสียงแห่งใดแห่งหนึ่ง พร้อมบรรยายการเดินทางของตน เมื่อเดินทางมาถึงสถานที่แห่งนั้นตัวละครเอก² จะปรากฏตัวขึ้นเพื่อบอกเล่าเรื่องราว ประวัติเกี่ยวกับสถานที่นั้น ส่วนในองก์ที่สอง ตัวละครเอกจะปรากฏตัวอีกครั้งเพื่อขับร้องบทราฟิงความในใจก่อนจะร้องบทที่เรียกว่า คุเซะ (クセ) ซึ่งเป็นแก่นของละคร แล้วร่ายรำประกอบดนตรีและเสียงประสาน (เสาวลักษณ์ สุริยะวงศ์ไพศาล, 2528 : 29)

การเล่าถึงสถานที่ในบทละครโนถือได้ว่าเป็นเอกลักษณ์เฉพาะอย่างหนึ่ง กล่าวคือ บทละครโนมักจะอ้างอิงสถานที่ที่มีชื่อเสียง สถานที่สำคัญ หรือมีตำนานเรื่องเล่าในยุคก่อนหน้าบทประพันธ์ (สมัยคะมะคุระ – มุโรมะชิ) สถานที่ดังกล่าวส่วนใหญ่เป็นสถานที่ที่มีอยู่จริง และละครโนจะผูกเรื่องให้ตัวละครเอกมีความเกี่ยวข้องกับสถานที่นั้น ๆ เนื่องจากเวทีละครโนเป็นเวทีที่มีลักษณะเรียบง่าย ไม่ว่าจะทำการแสดงละครโนเรื่องใดก็ตาม เวทีจะไม่มีการตกแต่ง หรือสร้างฉากประกอบใด ๆ ดังนั้นบทบรรยายถึงฉากสถานที่จึงมีความสำคัญอย่างยิ่งในการสร้างจินตภาพและอรรถรสในการรับชม

สถานที่ที่นิยมนำมาเป็นฉากในบทละครโน คือ สถานที่ทางธรรมชาติที่มีตำนานเรื่องเล่า เช่น ภูเขา แม่น้ำ และสถานที่ที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อและศาสนา เช่น วัด ศาลเจ้า เป็นต้น วัดและศาลเจ้าที่มีชื่อเสียงที่ปรากฏในบทละครโนมีเป็นจำนวนมาก แต่สถานที่ที่ยังคงปรากฏอยู่ในปัจจุบันและยังคงได้รับความนิยมสำหรับผู้คนในการไปสักการะมีอยู่ไม่มากนัก หนึ่งในนั้นคือ วัดคิโยะมิสุ หรือ คิโยะมิสุเดระ (清水寺) คนไทยหลายคนอาจรู้จักวัดนี้ในนามวัดน้ำใส ซึ่งปัจจุบันตั้งอยู่ในเขตจังหวัดเกียวโต

¹ ตัวละครรอง หรือเรียกว่าตัวละคระกิ (ワキ) เป็นตัวละครที่ทำหน้าที่เกริ่นนำเรื่องเพื่อให้ตัวเอกได้ออกมารายรำและเล่าเรื่องราวของตน ส่วนใหญ่เป็นพระคู่ดั่ง ตัวละคระกิจะไม่มียศและไม่สวมหน้ากากอย่างตัวละครเอก จะมีเพียงบทเจรจาเท่านั้น

² ตัวละครเอก หรือเรียกว่า มิเตะ (シテ) เป็นตัวละครที่สวมหน้ากาก มีบทขับร้อง และร่ายรำ ส่วนใหญ่ตัวละครเอกในบทละครโนเป็นวิญญาณที่ยังยึดติด อาลัยอาวรณ์ หรือผูกพันกับสถานที่ซึ่งไม่อาจหลุดพ้นได้ ในองก์แรก มิเตะจะปรากฏตัวในร่างแปลงของมนุษย์ เพื่อบอกเล่าความเป็นมาและขอให้ตัวละครรองที่เป็นพระสวดอุทิศให้ตนไปสู่สุคติ ต่อมาในองก์หลังจึงเผยร่างวิญญาณที่แท้จริง ออกมารายรำและบอกเล่าเรื่องราวหรือความในใจ

บทละครโนที่ปรากฏการนำวัดคิโยะมิสุมาเป็นฉากมีหลายเรื่อง แต่เรื่องที่ยังคงปรากฏอยู่และยังมีการนำมาแสดงบนเวทีในปัจจุบันเหลือเพียงไม่กี่เรื่อง หนึ่งในนั้นคือบทละครโน เรื่อง “ทะมุระ” (『田村』) ที่นำเสนอเกี่ยวกับตำนานเรื่องเล่าประวัติความเป็นมาในการสร้างวัดคิโยะมิสุ ผสมผสานกับตำนานเรื่องเล่าของ ซะกะ โนะ อุเอะ โนะ ทะมุระ มะโระ (坂上田村麻呂) ซึ่งเป็นบุคคลที่มีตัวตนจริงในประวัติศาสตร์ และเป็นตัวละครเอกของเรื่อง อีกทั้งเป็นบทละครโนเรื่องเดียวที่มีการหยิบยกประวัติความเป็นมาของวัดและสถานที่ต่าง ๆ ในวัดมานำเสนอ

การนำวัดคิโยะมิสุ ซึ่งเป็นวัดที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันดีมาเป็นฉากนั้น นอกจากเพื่อให้ผู้ชมสามารถจินตนาการตามได้ง่ายแล้ว ยังอาจแฝงความสำคัญอื่นๆ เอาไว้ ดังที่ เสาวลักษณ์ สุริยะวงศ์ไพศาล (2533: 234) กล่าวว่า บทละครโนนั้นนอกจากจะมีคุณค่าในฐานะเป็นงานศิลปะของภาษาและการแสดงแล้ว ยังนับได้ว่ามีคุณค่าทางประวัติศาสตร์ในฐานะที่เป็นผลงานซึ่งสะท้อนความรู้สึกนึกคิด ความเชื่อ ความหวัง ศิลธรรม และภูมิปัญญาของชนชาติญี่ปุ่นในสมัยมูโรมะชิ ได้ดีกว่าวรรณกรรมชนิดใด ๆ

อีกทั้งพุทธศาสนามีบทบาทและอิทธิพลต่อทรรศนะ ความเชื่อ ศิลปะ วัฒนธรรม และงานวรรณกรรมในช่วงสมัยคะมะคุระ – มูโรมะชิ เป็นอย่างมาก การนำวัดคิโยะมิสุมาใช้เป็นฉากบรรยายในบทละครโน จึงไม่ใช่เพียงเพื่อผูกเรื่องราวของสถานที่ให้เชื่อมโยงกับเรื่องราวของตัวละครเอกเท่านั้น แต่ยังมีมิติความสำคัญอื่นๆ รวมอยู่ด้วย

ดังนั้นบทความชิ้นนี้จึงมุ่งศึกษาบรรยายวัดคิโยะมิสุ ที่ปรากฏเป็นฉากในบทละครโน เรื่อง “ทะมุระ” (『田村』) ว่ามีนัยยะสำคัญต่อบทละครอย่างไร และมีนัยยะสำคัญที่สะท้อนสังคมในสมัยคะมะคุระ – มูโรมะชิ ประการใดบ้าง โดยศึกษาจากตัวบทละครโน ที่ปรากฏในหนังสือรวมเล่มบทละครโน “โยเกียวกุมุ 1” (『謡曲集 I』) ของสำนักพิมพ์โชงะกุกัง (小学館) ตีพิมพ์ครั้งที่ 5 ปี ค.ศ. 2012 ทั้งนี้สำนวนแปลไทย ผู้วิจัยเป็นผู้แปล

2. บทละครในเรื่อง “ทะมูระ”

บทละครในเรื่อง “ทะมูระ” ไม่ปรากฏหลักฐานแน่ชัดว่าใครเป็นผู้ประพันธ์ เป็นบทละครประเภทมูระโน (修羅能)³ ที่ตัวละครเอกเป็นวิญญาณนักรบ ซึ่งในเรื่องนี้คือ “ชะกะ โนะ อุเอะ โนะ ทะมูระมะโระ” (坂上田村麻呂)⁴ หรือ “ทะมูระมะรุ” (田村丸) เป็นผู้ที่มีความเกี่ยวข้องกับตำนานประวัติความเป็นมาในการสร้างวัดคิโยะมิสุ โดยเนื้อเรื่องแบ่งเป็น สององก์ และมีไอเคียวเงิน (アイ狂言)⁵ คั่นกลางองก์แรกและองก์ที่สอง

เนื้อหาในองก์แรกเริ่มจากตัวละครรอง (วะกิ) พร้อมด้วยตัวละครผู้ติดตาม (วะกิที่ซุระ) เป็นพระธุดงค์จากเมืองอะสุมะ โนะ กุนิ (東国) มายังเมืองหลวง (เกียวโต) และเดินทางไปสักการะวัดคิโยะมิสุ เมื่อไปถึงได้พบกับเด็กหนุ่มคนหนึ่งถือไม้กวาดในมือ จึงเข้าไปสอบถามและได้ทราบว่าเด็กหนุ่มเป็นผู้ดูแลศาลเจ้าจิมุ (地主権現) ในเขตวัดแห่งนี้ เขาเล่าประวัติความเป็นมาของวัดว่า “ชะกะ โนะ อุเอะ โนะ ทะมูระมะโระ” (เรียกโดยย่อว่า “ทะมูระมะโระ” หรือ “ทะมูระมะรุ”) เป็นผู้สร้างขึ้น และพาพระธุดงค์ชมสถานที่ต่าง ๆ ภายในวัด จนกระทั่งพระอาทิตย์ลับขอบฟ้า แสงจันทร์ฉายกระทบกลีบดอกซากุระ เด็กหนุ่มจึงกล่าวกลอนขึ้นพลางชื่นชมทิวทัศน์ ก่อนร่างจะหายลับเข้าไปในวิหารทะมูระ อันเป็นสถานที่ที่เกี่ยวพันกับ “ทะมูระมะโระ” ผู้สร้าง

ต่อมามีการแสดงไอเคียวเงินคั่นกลางโดยเล่าว่าพระธุดงค์ได้พบกับชาวบ้านคนหนึ่งบริเวณประตูวัด ชาวบ้านได้บอกเล่าตำนานความเป็นมาของวัดและกล่าวว่าเด็กหนุ่มที่พระธุดงค์ได้พบน่าจะเป็นวิญญาณของ “ทะมูระมะโระ” ที่จำแลงแปลงกายมาเป็นมนุษย์ ขอให้พระธุดงค์ได้โปรดสวดภาวนาอุทิศให้แก่ดวงวิญญาณของ “ทะมูระมะโระ” ด้วย

³ บทละครโนจัดแบ่งออกเป็น 5 ประเภท ได้แก่ ประเภทที่ 1 หรือ วะกิโน (脇能) ตัวละครเอกเป็นเทพเจ้า บทละครประเภทนี้มีเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาและพิธีกรรมตามแบบแผน ใช้เพื่อการแสดงบูชาเทพเจ้าหรือศาลเจ้า ประเภทที่ 2 หรือ มูระโน (修羅能) ตัวละครเอกจะเป็นวิญญาณของนักรบ องก์แรกจะมาในร่างแปลงของชาวบ้าน และองก์ที่สองจะแต่งชุดนักรบเต็มยศ ประเภทที่ 3 หรือ คะที่ซุระโน (鬘能) ตัวเอกเป็นหญิงสาวที่สง่างาม ส่วนใหญ่มักเป็นวิญญาณ แต่องก์แรกจะมาในร่างแปลงของมนุษย์ ในกรณีที่ตัวละครเอกยังมีชีวิตอยู่ บทละครมัก จะมีเพียงองก์เดียว ประเภทที่ 4 หรือ สะทสุโน (雑能) ตัวละครเอกมักเป็นวิญญาณที่ได้รับความทุกข์ทรมานไม่สามารถหลุดพ้นจากห่วงแห่งทุกขนั้น หรือ หากเป็นตัวละครที่ยังมีชีวิตก็มักจะมีเรื่องให้ทุกข์ทรมานใจ ตกทุกข์ได้ยาก หรือ เสียสติจิตฟั่นเฟือน เป็นต้น ประเภทที่ 5 หรือ คิริโน (切能) ตัวละครเอกมักเป็นสัตว์ประหลาด ปีศาจ หรือเทพยดาชั้นรองๆ เช่น พญามังกร เป็นต้น

⁴ เป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์ เป็นนักรบมีชีวิตในช่วงปลายสมัยนาราถึงสมัยเฮอัน ตอนต้น(ราวค.ศ.758 – 811)ได้รับการแต่งตั้งจากจักรพรรดิให้ดำรงตำแหน่งเซอิไทโชกุน (征夷大將軍)เป็นคนแรก ซึ่งเป็นตำแหน่งพิเศษทางการทหารเพื่อปราบปรามชนกลุ่มน้อย ต่อมาเมื่อ มินะโมะโตะ โนะ โยะริโตะโตะ (源頼朝)ตั้งรัฐบาลคะมะคุระขึ้น ได้นำตำแหน่งนี้กลับมากอง โดยเรียกว่าตำแหน่ง โชกุน

⁵ การแสดงเคียวเงิน คั่นละครโนระหว่างองก์แรกและองก์ที่สอง โดยมากจะเป็นตัวละครชาวบ้านหรือคนในละแวกสถานที่ที่ตัวละครรองไป เล่าเรื่องราวในองก์แรกอีกครั้ง และแนะนำให้ตัวละครรองสวดอุทิศให้แก่ดวงวิญญาณของตัวละครเอก โดยทั้งหมดใช้ภาษาเคียวเงิน ซึ่งเป็นภาษาพูดในการเล่าเรื่องทำให้ผู้ชมในสมัยนั้นเข้าใจเรื่องราวได้มากขึ้น

องค์ที่สอง กล่าวถึงยามวิกาล ขณะที่พระธุดงค์กำลังสวดภาวนาอุทิศให้แก่ดวงวิญญาณอยู่นั้น ร่างวิญญาณนักรบของ “ทะมูระมะโระ” ที่แท้จริงก็ปรากฏกายขึ้น แล้วเล่าเหตุการณ์ที่ได้รับราชโองการจากจักรพรรดิให้เป็นผู้นำทัพไปปราบปรามปรปักษ์ ที่เขาซุซูกะ (鈴鹿山) และรักษาบ้านเมืองให้สงบสุข เขาได้สักการะขอพรจากพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ปางพันกร หรือ เจ้าแม่กวนอิมพันมือ เมื่อไปรบทำให้ได้รับพลังความช่วยเหลือ รวากับมีมือพันมือต่อกรกับศัตรูทำให้เอาชนะศัตรูได้ แล้วกล่าวสรรเสริญพระเมตตาบารมีของเจ้าแม่กวนอิม ซึ่งตอนที่กล่าวสรรเสริญพระเมตตาบารมีของเจ้าแม่กวนอิมช่วยให้ได้รับชัยชนะเหนือศัตรู เป็นบทร้องรำฟึงความในใจของตัวละครเอกที่เรียกว่า คุเซะ ซึ่งถือว่าเป็นแก่นของบทละครเรื่องนี้

ภาพที่ 1 การแสดงละครโนเรื่อง “ทะมูระ”



ที่มา : 謡躰めぐり 謡曲初心者の方のためのガイド, 2001.

3. ผลการศึกษา

ผู้เขียนได้แบ่งผลการศึกษาออกเป็น 2 ประเด็น คือ 1) การบรรยายเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของวัดคิโยะมิสุ และ 2) การกล่าวหรือบรรยายถึงสิ่งที่เกี่ยวพันเชื่อมโยงถึงวัดคิโยะมิสุ

3.1 การบรรยายเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของวัดคิโยะมิสุ

บทละครโนส่วนใหญ่แล้ว จะปรากฏบรรยายสถานที่ในตอนต้นขององค์แรก ซึ่งเป็นช่วงที่ตัวละครรอง (วะกิ - ส่วนใหญ่จะเป็นพระธุดงค์) ออกมาแนะนำตัวว่าได้เดินทางมายังสถานที่ที่มีชื่อเสียง และพบกับตัวละครเอก (ฉิเมะ) ซึ่งเป็นวิญญาณ แต่ปรากฏกายในร่างจำแลงแปลงเป็นมนุษย์ ตัวละครเอกจะแนะนำและพาตัวละครรองไปยังสถานที่ที่มีชื่อดังกล่าว พร้อมบอกเล่าประวัติความเป็นมาของสถานที่นั้น ซึ่งในเรื่อง “ทะมูระ” เองก็มีลักษณะตามขนบแบบแผนการลำดับเรื่องแบบเดียวกัน โดยได้อ้างอิงตำนานการสร้างวัดของ “ ซะกะ โนะ อุเอะ

โนะ ทะมูระมะโระ” ที่ปรากฏในหนังสือรวบรวมเรื่องเล่า “คนจะกุ โมะโนะงะตะริณู” (『今昔物語集』)⁶ เล่มที่ 11 ผสมผสานกับประวัติความเป็นมาของวัด โดยมีการบรรยาย ดังนี้

シテ「そもそも当時清水寺と申すは、大同二年の御草創、坂の上の田村丸の御願なり。昔
 大和の国子島寺といふ所に、賢心といへる沙門、生身の観世音を拜まんと誓ひしに、或る時
 木津川の川上より、金色の光さししを、尋ね上つて見れば、一人の老翁あり、かの翁語つ
 ていはく、われはこれ行叡居士といへり、汝一人の檀那を待ち、大伽藍を建立すべしと
 て、東をさして飛び去りぬ。されば行叡居士ち言つば、これ観音薩埵の御再誕、また檀那
 を待てとありしは、これ坂の上の田村丸」

地語「今もその、名に流れたる清水の、深き誓ひも数々に、千手の御手のとりどり、さまざま
 まの誓ひあまねくて、国土万民を漏らさじの、大悲の影ぞありがたき。げにや安楽世界よ
 り、今この娑婆に示現して、われらがための観世音、仰ぐもおろかなるべしや、仰ぐもおろ
 かなるべしや」 (PP. 118 – 119)

ตัวละครเอก 「เดิมที่วัดนี้มีชื่อว่าวัดเซนซุอิ⁷ สร้างขึ้นในปีโตโดที่ 2⁸ จากการภาวนาอธิษฐานของ “ชะกะ โนะ อุเอะ โนะ ทะมูระมะรุ” ในอดีตมีพระภิกษุนามว่า “เคนชิน” อยู่ที่วัดแห่งหนึ่งชื่อว่าวัดโคะฉิมะ ในเมืองยะมะโตะ ได้ตั้งจิตอธิษฐานว่าอยากจะทำกราบไหว้สักการะพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ (เจ้าแม่กวนอิม) ในตอนนั้นเอง ต้นแม่น้ำโคะสุ ได้มีแสงสีทองสาดส่องอำไพ เมื่อเสียบเคียงสอบถามเดินทวนกระแสน้ำไปทางต้นน้ำ พบชายชราคนหนึ่งที่นั่ง ชายชราคนนั้นได้กล่าวว่าตนเองคือพระ นามว่า “เกียะเอะ โคะจิ” ท่านจงรอคอยผู้มีศรัทธาที่จะมาอุปถัมภ์และจงสร้างวัดให้ยิ่งใหญ่ เมื่อกล่าวจบร่างชายชราก็หายลับไปทางทิศตะวันออก เมื่อเป็นดังนี้ชายชราที่เรียกตนเองว่าพระ “เกียะเอะ โคะจิ” คงจะเป็นร่างแปลงจำแลงมาขององค์เจ้าแม่กวนอิมที่เสด็จมายังโลกนี้ พระองค์ตรัสให้รอผู้มีศรัทธาที่จะมาอุปถัมภ์ คนผู้นั้นก็คือ “ชะกะ โนะ อุเอะ โนะ ทะมูระมะรุ”」

คอร์รัล 「จนกระทั่งถึงตอนนี้ วัดคิโยะมิสุซึ่งมีชื่อเสียงสืบมา คือชื่อเสียงเล่าขานเกี่ยวกับองค์เจ้าแม่กวนอิม ณ วัดแห่งนี้ มีผู้คนมาขอพรอธิษฐานมากมายต่อเจ้าแม่กวนอิม พระองค์ได้ทรงใช้กรพันกรช่วยเหลือคุ้มครองให้สมหวัง แม้จิตอธิษฐานปกป้องมวลมนุษย์และสรรพสัตว์ ปวงประชาในเมืองนี้ให้ร่มเย็นเป็นสุข กราบขอบพระคุณเจ้าในพระเมตตากรุณาอันยิ่งใหญ่ ราวกับองค์เจ้าแม่กวนอิมเสด็จลงมาจากสรวงสวรรค์

⁶ เป็นหนังสือรวบรวมเรื่องเล่าที่เล่าสืบต่อกันมาในช่วงต้นศตวรรษที่ 12 ไม่ปรากฏผู้แต่ง เนื้อหาส่วนใหญ่เกี่ยวกับเรื่องราวทางพุทธศาสนา มีทั้งหมด 31 เล่ม โดยเล่มที่ 1 – 5 เป็นเรื่องเล่าของอินเดีย เล่มที่ 6 – 10 เป็นเรื่องเล่าของจีน และเล่มที่ 11 – 31 เป็นเรื่องเล่าของญี่ปุ่น

⁷ การอ่านออกเสียงแบบอนโยะมิ (音読み) หรือการออกเสียงตามแบบเสียงจีน

⁸ ตรงกับ ค.ศ. 807

ปรากฏกายบนโลกมนุษย์นี้เพื่อชี้นำช่วยเหลือสรรพสัตว์ พวกเราควรไหว้สักการบูชาพระองค์ท่าน ต่อให้ไหว้สักการะสักกี่ครั้งก็คงไม่เพียงพอ (หน้า 118 – 119)

โคะชะอิ ชันจิน (壺齋散人, 2008: ออนไลน์) ได้แสดงความเห็นเกี่ยวกับบทละครในเรื่อง “ทะมุระ” ว่าแม้บทละครในเรื่องนี้จะจัดอยู่ในประเภทมูระโนะ (修羅能) ที่ตัวละครเอกเป็นนักรบ แต่เรื่องนี้กลับมีบรรยากาศที่เน้นการเฉลิมฉลอง ให้ความรู้สึกแจ่มใส เป็นบทละครที่มีคำอวยพร สรรเสริญ อันเป็นมงคล ในบทละครโน้นคงประวัติความเป็นของวัดตามที่ปรากฏในหนังสือรวมตำนานเรื่องเล่า “คนจะกุโมะโนะงะตะริยู” แต่มีการปรับชื่อตัวละคร พระเอ็นจิน (延鎮)⁹ เป็น เคนชิน (堅心) แทนเท่านั้น

สาเหตุที่พระเอ็นจิน หรือ เคนชิน เชื่อว่า พระเกี่ยวเอะ โคะจิ คือร่างจำแลงแปลงเป็นมนุษย์ของเจ้าแม่กวนอิม เพราะลักษณะของสถานที่ตั้งวัดคิโยะมิสุ นั้นรายล้อมด้วยภูเขามากมาย คล้ายกับเขาโปตลกะ (Mount Potalaka)¹⁰ ซึ่งเชื่อว่าเป็นดินแดนศักดิ์สิทธิ์และเป็นที่พักพิงของเจ้าแม่กวนอิม (高野圭介, 2017: ออนไลน์) หากพิจารณาบทบรรยายจะพบว่าการกล่าวถึงประวัติความเป็นมาของวัด เป็นเพียงองค์ประกอบหนึ่งเท่านั้น และบทบาทของตัวละครเอก “ทะมุระมะโระ” ในฐานะผู้สร้างวัดนั้นไม่ได้ถูกเน้นสักเท่าไร หากแต่ใจความสำคัญคือการนำเสนอพระเมตตากรุณาอันใหญ่หลวงของเจ้าแม่กวนอิมที่มีต่อสรรพสัตว์มากกว่า ซึ่งเนื้อหาในองก์หลังแม้จะมีการนำเสนอเรื่องราวของ “ทะมุระมะโระ” ที่ได้รับคำสั่งจากจักรพรรดิให้ไปปราบปรามกลุ่มกบฏ แต่ใจความสำคัญยังคงเป็นการกล่าวสรรเสริญพระเมตตาของเจ้าแม่กวนอิมที่คุ้มครองให้เขาได้รับชัยชนะ ซึ่งการใช้คำบรรยายฉากที่งดงาม เช่นประโยคที่ว่า “しゅんせういっこく 春宵一刻、あたひせんきん 値千金、せいきやう 花に清香、かげ 月に影” (ช่วงขณะหนึ่งในค่ำคืนฤดูใบไม้ผลิช่างล้ำค่ากว่าสิ่งใด ทั้งมวลบุปผาที่ส่งกลิ่นหอมอบอวล ทั้งจันทร์ทราที่ส่องแสงนวลตระการตา) แสดงถึงความละเอียดละไมในการเลือกใช้ถ้อยคำ (石井倫子, 2009: 125) อาจเพราะบทละครเรื่องนี้ เป็นบทละครโนที่ตัวละครเอกเป็นนักรบที่ชนะในสงคราม (勝修羅物)¹¹ การได้รับชัยชนะถือเป็นเรื่องดี ดังนั้นการใช้คำในการบรรยายฉากจึงล้วนเป็นไปในแง่ดี เป็นมงคล และเป็นคำที่งดงาม เป็นเครื่องบ่งชี้ถึงชัยชนะ

3.2 การกล่าวหรือบรรยายถึงสิ่งที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงถึงวัดคิโยะมิสุ

ในบทละครในเรื่อง “ทะมุระ” มีการบรรยายเกี่ยวกับวัดคิโยะมิสุ ไม่เพียงแคในช่วงต้นเรื่องเท่านั้น แต่มีการสอดแทรก และกล่าวถึงสิ่งที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับวัดตลอดทั้งเรื่อง เช่น

1) น้ำตกโอโตะวะ (音羽瀧) วัดคิโยะมิสุ นั้นตั้งอยู่ในเขตภูเขาโอโตะวะ (音羽山)¹² ทำให้มีน้ำตกธารขนาดเล็ก เรียกว่า น้ำตกโอโตะวะ ไหลผ่านบริเวณวัด และกลายเป็นที่มาของชื่อวัด “คิโยะมิสุ” ที่แปลว่า “น้ำ

⁹ พระในนิกายซโซ (法相宗) หรือนิกายโยคาจาร มีชีวิตในช่วงสมัยนาราถึงช่วงต้นสมัยเฮอัน เชื่อว่าเป็นหนึ่งในผู้ก่อตั้งวัดคิโยะมิสุ

¹⁰ ภูเขาในอินเดีย

¹¹ ปัจจุบันมีบทละครโนประเภทนี้หลงเหลืออยู่เพียง 3 เรื่องเท่านั้น คือ “ทะมุระ” “อะบิระ” (『鞍』) และ “ยะจิมะ” (『八景』)

¹² อยู่ทางทิศตะวันออกของกรุงเกียวโต

สะอาด” หรือ “น้ำใส” ซึ่งในบทละครในเรื่อง “ทะมูระ” ได้กล่าวอ้างอิงถึงทั้งเขาโอโตะวะและน้ำตกโอโตะวะ ในตอนต้นเรื่อง ดังนี้

ワキ・ワキツレ 「頃も早^{ころ はや}、弥生半ばの春の空、弥生半ばの春の空、影ものどかにめぐる日
の、霞むそなたや音羽山、滝の響きも静かなる、清水寺に着きにけり、清水寺に着きにけ
り」 (P.112)

ตัวละครรองและตัวละครผู้ติดตาม (พระธุดงค์) ถึงฤดูกาลใบไม้ผลิแล้ว ท้องฟ้าในช่วงฤดูใบไม้ผลิ กลางเดือนสาม แสงตะวันค่อยๆอ่อนแรงลง เบื้องหน้าที่หมอกพราวพรางตาคือเขาโอโตะวะเทรอ เสียง น้ำตกไหลก็ช่างเจียบงัน อาตมามาถึงวัดคิโยะมิสุแล้ว」 (หน้า 112)

ต่อมามีการกล่าวถึงน้ำตกโอโตะวะ ในตอนที่ตัวละครเอกแนะนำสถานที่ต่างๆในบริเวณวัดและเล่าประวัติ ความเป็นมาของวัดให้พระธุดงค์ฟัง ดังนี้

シテ 「... (略) 青陽の影緑にて、風のどかなる、音羽の滝の白糸の、繰り返し返しても、面
白やありがたやな、地主権現の花の色も殊なり。」 (P.120)

ตัวละครเอก 「...(ย่อ) สีสันของฤดูใบไม้ผลิคือความเขียวขจี สายลมพัดเอื่อยๆ แว่วเสียงน้ำไหล สายน้ำ จากน้ำตกโอโตะวะที่ไหลลงเบื้องล่างราวกับเส้นด้ายสีขาว ต่อให้มองพิศอย่างไรก็ช่างเป็นเรื่องน่ารื่นรมย์ เป็นเรื่องน่าขบขัน ความงามของสีสันดอกไม้แห่งศาลเจ้าจิณุกิช่างวิเศษสุดเช่นกัน」 (หน้า 120)

และในองก์ที่สอง เมื่อตัวละครเอกปรากฏกายในร่างวิญญาณที่แท้จริง ได้มีการกล่าวถึงน้ำตกโอโตะวะดังนี้

シテ 「あらありがたの御経やな、清水寺の滝つ波、まこと一河の流れを汲んで、他生の縁と
なる旅人に、言葉を交す夜声の読誦、これぞすなはち大慈大悲の、観音擁護の結縁なる
(P.124)

ตัวละครเอก 「อา..ช่างเป็นบทสวดที่น่าขบขันยิ่งนัก ธารน้ำจากน้ำตกแห่งวัดคิโยะมิสุ ไหลรวมกันราวกับ เป็นธารน้ำเดียวกัน ดังเชื่อมชะตากรรมในภพชาติ(ข้าและท่านมีกรรมร่วมกันมาแต่ปางก่อน) ส่งผลให้พระ ธุดงค์ผู้เดินทาง ได้มาอ่านบทสวดในคืนนี้ สิ่งนี้คงกล่าวได้ว่าเป็นพระเมตตาธรรมอันกรุณาของพระอวโลกิ เตศวรโพธิสัตว์ (เจ้าแม่กวนอิม) ที่ทรงปกปักรักษาคุ้มครองให้ได้ผูกสัมพันธ์ร่วมกัน」 (หน้า 124)

จากข้อความข้างต้นที่ยกมาจะเห็นได้ว่า ในบทละครโนมีการบรรยายเกี่ยวกับน้ำตกโอะโตะวะตามทัศนียภาพที่เป็นจริง กล่าวคือ ลักษณะของสายน้ำตกโอะโตะวะที่มีขนาดเล็กมาก ทำให้เห็นสายน้ำราวกับเส้นด้าย และเสียงน้ำตกไหลที่แผ่วเบาจนแทบไม่ได้ยิน รวมทั้งการหยิบยกเอาลักษณะเด่นของน้ำตกโอะโตะวะ ที่น้ำตกนั้นแยกเป็น 3 สายตกลงมาไหลรวมกันเป็นสายน้ำเดียว มาเปรียบเทียบให้เกิดภาพของตัวละครที่มาจากต่างที่ ต่างภพชาติ แต่กลับได้มาพบเจอกัน เป็นการนำเสนอภาพความงามของสถานที่ไปพร้อมๆกับการผูกเรื่องให้สัมพันธ์กับแก่นเรื่องหลักที่ต้องการนำเสนอ ซึ่งตรงกับความเห็นของ โนะมุระ เคนโซ (中野顯正, 2017: ออนไลน์) ที่กล่าวว่าบทละครโนเรื่องนี้นำตำนานการสร้างวัดคิโยะมิสุมาเป็นแก่นเรื่องหลัก โดยนำเสนอความศรัทธาต่อเจ้าแม่กวนอิมและเทพที่สถิต ณ บริเวณวัด การใช้สถานที่ที่ปรากฏในวัดอย่าง น้ำตกโอะโตะวะ และศาลเจ้าจิมุ มาผูกกับเนื้อเรื่องเพื่อแสดงให้เห็นความเป็นมาของสถานที่ ว่าภายในวัดแห่งนี้ทุกแห่งล้วนเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ ควรแก่การเคารพบูชา

2) ศาลเจ้าจิมุ หรือ จิมุกอนเงน (地主権現) จิมุกอนเงน (地主権現) นั้น หมายถึง สถานที่หรือศาลที่สร้างขึ้นเพื่อสักการะ บูชาเทพที่สถิต ณ พื้นดินนั้น ซึ่งอยู่ในอาณาบริเวณวัด (デジタル大辞泉の解説 cited in 朝日新聞社&VOYAGE GROUP, 2017: ออนไลน์) ในปัจจุบันเมื่อก้าวถึงศาลเจ้าจิมุ หลายคนจะนึกถึงศาลเจ้าของเทพโอคุนิ นูมิ (大国主)¹³ ที่ตั้งอยู่ภายในเขตวัดคิโยะมิสุ ซึ่งเรื่องราวของเทพโอคุนินูมิไม่ได้เกี่ยวพันหรือถูกกล่าวถึงในบทละครโนเรื่องนี้เลย อย่างไรก็ตามตัวละครเอกในองค์แรกได้ปรากฏภายในร่างแปลงเป็นเด็กหนุ่มผู้ดูแลศาลเจ้าจิมุ โดยมีบทบรรยายที่เกี่ยวกับศาลเจ้าจิมุ ดังนี้

シテ 「おのづから、春^{たむげ}の手向となりけり、地主権現^{ちしゅごんげん}の、花盛り。」 (P.117)

ตัวละครเอก 「ตามธรรมชาติแล้ว ดอกไม้ในฤดูใบไม้ผลินั้นผลิบานเพื่อเป็นดอกไม้สำหรับบูชา สำหรับศาลเจ้าจิมุแห่งนี้ดอกไม้ที่กำลังบานสะพรั่งคือดอกซากุระ 」 (หน้า 117)

ต่อมามีการกล่าวถึงศาลเจ้าอีกครั้ง ในตอนที่ตัวละครเอกได้แนะนำสถานที่ต่างๆภายในวัดแก่พระธุดงค์ และได้ชื่นชมความงามของทิวทัศน์ ดังบทบรรยายต่อไปนี้

地謡 「あらあら面白^{ちしゅ}の地主^{けしき}の花の気色やな。桜^この木^まの間に洩^もる月の、雪^よもふる夜風^{あらし}の、誘^よふ花とつれて散^ちるや心なるらん」 (P.120)

คอรัส 「อา...ภาพทิวทัศน์ดอกไม้ ณ ศาลเจ้าจิมุนั้นน่าสนใจกว่าอะไรยิ่งนัก แสงจันทร์ที่สาดส่องลอดผ่านระหว่างต้นซากุระ สายลมยามค่ำคืนพัดกลีบซากุระให้ปลิวว่อนลอยคลุ้งดุจหิมะ สายลมนี้เองที่ทำให้กลีบซากุระปลิวไปพร้อมกับทำให้จิตใจของฉันทระลึกระส่ำสาย」 (หน้า 120)

¹³ เป็นเทพที่ปรากฏในหนังสือบันทึกประวัติศาสตร์และตำนานเทพของญี่ปุ่น “โคะจิกิ” (『古事記』) ในยุคนารา (ค.ศ. 712) เชื่อว่าเป็นเทพแห่งการเยียวยารักษา สำหรับศาลเจ้าโอคุนินูมิ ที่วัดคิโยะมิสุ นั้นขึ้นชื่อเรื่องการขอพรให้ความรักสมหวัง

จากข้อความข้างต้นจะเห็นได้ว่า มีบทบรรยายดอกซากุระที่บ้านสะพรั่งในฤดูใบไม้ผลิมากกว่าการกล่าวบรรยายลักษณะอื่นในศาลเจ้าจิฉุ ทั้งนี้เพราะแก่นเรื่องหลักนั้นนำเสนอศรัทธาที่มีต่อเจ้าแม่กวนอิม ซึ่งเป็นพระโพธิสัตว์ที่คอยช่วยเหลือ ปกป้องคุ้มครองมวลมนุษย์ ตามความเชื่อในพุทธศาสนาหายาน แต่ศาลเจ้านั้นสะท้อนความเชื่อเรื่องเทพเจ้า ตามแนวคิดในศาสนาชินโต อีกทั้งเทพโอกุนิโนมิ ไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับเนื้อเรื่องแต่ประการใด จึงเป็นเรื่องแปลกที่บทบรรยายมีการกล่าวถึงศาลเจ้าจิฉุ

อย่างไรก็ตาม สาเหตุที่บทละครโนยังคงให้ความสำคัญโดยการกล่าวถึงศาลเจ้าจิฉุนั้น ผู้วิจัยเห็นว่าเกี่ยวข้องกับตัวละครเอก “ทะมูระมะโระ” เพราะตามแนวคิดเกี่ยวกับเทพเจ้าในศาสนาชินโตนั้นมองว่า คะมิ (神) หรือเทพเจ้า ล้วนอยู่ในฐานะประเสริฐสุด เป็นผู้ปกป้องคุ้มครองบ้านเมือง หรือสถานที่ต่างๆ เทพเจ้าแต่ละองค์จะมีบทบาทหน้าที่แตกต่างกันไป เช่น เทพเจ้าผู้เป็นบรรพบุรุษ เทพเจ้าประจำถิ่นและชุมชน เทพเจ้าแห่งอาหาร เทพเจ้าแห่งพืชและสัตว์ ตลอดจนเทพเจ้าแห่งธรรมชาติที่มีจำนวนมากมายเกินที่จะนับได้ (เพ็ญศรี กาญจนมัย, 2540: 9 -10) และยังเชื่อว่าคะมินั้นสามารถเปลี่ยนสภาพได้ เช่น จากมนุษย์เป็นคะมิ (พิพาดา ยังเจริญ, 2535: 43) จากแนวคิดดังกล่าวทำให้พิจารณาได้ว่า “ทะมูระมะโระ” นั้นไม่ใช่วิญญาณนักรบธรรมดา และไม่ได้เป็นเพียงผู้ก่อสร้างวัดเท่านั้น แต่ถือเป็นคะมิ หรือ เทพเจ้าองค์หนึ่งด้วย เพราะประวัติความเป็นมาของวัดคิโยะมิสุมีความเกี่ยวข้องกับ “ทะมูระมะโระ” อย่างลึกซึ้ง ทั้งนี้มีตำนานเล่าว่าจักรพรรดิเซ็งงะ (嵯峨天皇)¹⁴ ได้เดินทางมาที่ศาลเจ้าจิฉุ เพื่อไหว้บวงสรวงขอขอบคุณดวงวิญญาณของ “ทะมูระมะโระ” อีกด้วย (Kyoto-jishujinja, 2006 : ออนไลน์) จึงอาจกล่าวได้ว่า “ทะมูระมะโระ” นั้นได้รับการยกย่องนับถือเป็นเทพเจ้าที่สถิต ณ สถานที่นี้ด้วย

ดังนั้น การบรรยายสถานที่เกี่ยวกับศาลเจ้าจิฉุจึงเกี่ยวข้องกับตัวละครเอกโดยตรง และเป็นการสะท้อนแนวคิดการผสมผสานระหว่างศาสนาพุทธและศาสนาชินโตของชาวญี่ปุ่นในยุคคะมะคุระ – มุโระมะชิ

3) ดอกซากุระ เหตุการณ์ในบทละครโนเรื่อง “ทะมูระ” นั้นเกิดขึ้นในช่วงฤดูใบไม้ผลิ ที่ดอกซากุระกำลังบานสะพรั่ง ซึ่งการบรรยายถึงดอกซากุระ และชื่นชมความงามของดอกซากุระนั้นถูกสอดแทรกตลอดทั้งเรื่อง สาเหตุที่ดอกซากุระมีความเกี่ยวพันเชื่อมโยงกับวัดคิโยะมิสุ นั้น เป็นเพราะในวัดคิโยะมิสุ มีสถานที่ที่มีชื่อเสียงเรื่องความงามของดอกซากุระเป็นอย่างมาก เรียกว่า “มิคุรุมะ คะเอะมิ โนะ ซากุระ” (御車返しの桜) หรือเรียกสั้นๆว่า “จิฉุ ซากุระ” (地主桜) โดยตำนานเล่าว่าในสมัยเออัน¹⁵ จักรพรรดิเซ็งงะ ได้เสด็จมาเพื่อสักการะศาลเจ้าจิฉุในช่วงฤดูใบไม้ผลิ ระหว่างทางได้ทอดพระเนตรเห็นความงามของซากุระหลากหลายพันธุ์ที่บ้านสะพรั่ง จนต้องเวียนรถเทียมวัวและขบวนเสด็จกลับมาชมถึง 2 -3 ครั้ง (Kyoto-jishujinja, 2006 : ออนไลน์)

¹⁴ จักรพรรดิลำดับที่ 52 ของญี่ปุ่น มีพระชนม์ชีพอยู่ในช่วงค.ศ. 786 -842

¹⁵ ราวค.ศ. 794 – 1185

อีกทั้งชาวญี่ปุ่นเชื่อว่าดอกซากุระนั้นมีความเกี่ยวข้องกับเทพเจ้า เพราะที่มาของชื่อดอกซากุระนั้นน่าจะเพี้ยนเสียงมาจาก เทพเจ้านามว่า “โคะโนะฮะนะ โนะ ซะกุยะ ฮิเมะ” (木花開耶姫) ที่ปรากฏในหนังสือบันทึกประวัติศาสตร์และตำนานเทพของญี่ปุ่น อย่าง “โคะจิกิ” (『古事記』) และ “นิฮงโอะกิ” (『日本書紀』) และอีกตำนานเชื่อว่า “ซะ” (サ) มาจากชื่อเทพเจ้าแห่งการเกษตรนามว่า “ทะ โนะ คะมิ” (田の神様) ส่วน “กุระ” (クラ) มาจากคำว่า “มิกุระ” (御座) หมายถึง ที่สถิตของเทพเจ้า (桜のおはなし, 2013) จะเห็นได้ว่าที่มาของชื่อเรียกดอกซากุระ ล้วนเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องเทพเจ้าทั้งสิ้น ซึ่งการบรรยายถึงดอกซากุระในบทละครโนเรื่อง “ทะมูระ” นั้น เป็นดอกซากุระที่บ้านสะพรังในศาลเจ้าจิเมะ จึงอาจอนุมานได้ว่า มีความเกี่ยวข้องถึงเทพเจ้าที่สถิตย์สถานที่ดังกล่าว คือ “ทะมูระมะโระ” นั่นเอง โดยมีการบรรยายถึงดอกซากุระ ดังนี้

ワキ・ワキツレ 「^{せいすいじ}急ぎ候ふほどに、これは都清水寺とかや申すげに候。これなる桜の盛りと^{くは}見えて候。人を待ちて詳しく尋ねばやと思ひ候。」 (P.116)

ตัวละครรองและตัวละครผู้ติดตาม (พระธุดงค์) 「อาตมาเร่งรีบเดินทางจนมาถึงที่นี่ สถานที่ที่น่าจะมีชื่อว่าวัดเซนซุอิ แลเห็นซากุระ ณ ที่แห่งนี้บ้านสะพรัง อาตมากำลังรอใครสักคนเพื่อที่จะได้ถามถึงรายละเอียดของสถานที่นี้」 (หน้า 116)

และเมื่อตัวละครเด็กหนุ่ม (ตัวละครเอก) ปรากฏกายขึ้น ได้บรรยายเกี่ยวกับดอกซากุระ ดังนี้

シテ 「^{なごころ}それ花の名所多しといへども、^{だいひ ひかりいろ そ ちよ}大悲の光色添ふ故か、この寺の地主の桜にしくはなし。^{だいじ}さればにや大慈大悲の春の花、^{じふあく かう}十悪の里に香ばしく、^{さんじふさんじん}三十三身の秋の月、^{ごちよく}五濁の水に影清し。」

シテ 「ぢやはぶる、神のお庭の雪なれや。」 (P.117)

ตัวละครเอก 「เดิมทีสถานที่ที่ขึ้นชื่อดอกไม้นั้นมีหลายแห่ง แต่อาจเพราะพระเมตตากุณมาของพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์(เจ้าแม่กวนอิม) ที่สาธยายยมกสิบดอกซากุระในวัดคิโยะมิสุ ดอกซากุระที่นี่จึงดงามกว่าสถานที่ไหนๆ คงจะเป็นเพราะเหตุนี้ เพราะ เจ้าแม่กวนอิม ต้องการแผ่พระเมตตาไปช่วยเหลือโปรดเหล่าสรรพสัตว์ กลิ่นดอกซากุระจึงได้หอมอบอวลลอยไปไกลกระทั่งหมู่บ้านที่มีคนผิดกุศลกรรมบท¹⁶ เจ้า

¹⁶ การกระทำผิดทางกาย วาจา ใจ 10 ประการ ได้แก่ ฆ่าสัตว์ (殺生) ลักทรัพย์ (偷盜) ตัณหาราคะ (邪淫) กล่าวเท็จ (妄語) ยุยงปลุกปั่น (兩舌) วาจาร้าย (惡口) เพ้อเจ้อเรื่องที่ไมจริง (綺語) ละโมภโลภมาก (貪欲) โมโหโกรธแค้น (瞋恚) และ หลงผิด ไม่อยู่ในทำนองคลองธรรม (邪見)

แม่กวณอิม นั้นอวตารร่างถึง 33 ร่าง¹⁷เพื่อมาชี้้นำเหล่าสรรพสัตว์ ดังเช่นดวงจันทร์ในฤดูใบไม้ร่วงที่สะท้อนเงาอันใสสะอาดในน้ำที่เต็มไปด้วยความสกปรกโสภณในวังวนมนุษย์ ๑

ตัวละครเอก ดอกไม้ที่ร่วงหล่น ในเขตเทพเจ้าศักดิ์สิทธิ์นี้ ดูราวกับหิมะ (หน้า 117)

ต่อมาในองก์ที่สอง เมื่อตัวละครเอก ในร่างวิญญาณของ “ทะมุระมะโระ” ปรากฏกายขึ้นหลังจากที่พระธุดงค์สาวดุษฎีให้ นั้น มีการกล่าวถึงดอกซากุระ ดังนี้

ワキ 「不思議やな花の光にかかやきて、^{なんたい}男体の人の見え給ふは、いかなる人にてましますぞ。」 (PP.124 – 125)

ตัวละครรอง นำประหลาดเหลือเกิน ที่ดอกไม้มีแสงเรืองรองเป็นประกายขึ้นมา อาตมาเห็นร่างชายคนหนึ่ง โยมท่านนี้เป็นใครมาจากไหนหรือ ๑ (หน้า 124 – 125)

ในข้อความข้างต้น แม้จะไม่ได้ระบุว่า เป็นดอกซากุระโดยตรง แต่จากการกล่าวถึงดอกซากุระในบทบรรยายอื่นๆ ก่อนหน้า ทำให้อนุมานได้ว่าดอกไม้ที่มีแสงเรืองรองคือดอกซากุระ

จากข้อความตัวอย่างที่ยกมาข้างต้นทั้งหมดจะเห็นว่า บทละครโนเรื่อง “ทะมุระ” นั้นมีการกล่าวปูพื้นเกี่ยวกับดอกซากุระมาตั้งแต่ต้นเรื่อง ก่อนค่อยๆ เชื่อมโยงภาพการบรรยายฤดูกาลที่ตรงตามกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในวัดคิโยะมิสุ เช่น การกล่าวชมว่าดอกซากุระที่งามได้นั้นเป็นเพราะพระเมตตาธรรมของ เจ้าแม่กวณอิม หรือ การกล่าวถึงดอกซากุระที่ร่วงหล่นในเขตสถานที่ที่มีเทพเจ้าสถิตอยู่ หลังจากนั้นจึงเชื่อมโยงให้ทั้งหมดเป็นเรื่องเดียวกัน กล่าวคือ ทั้งดอกไม้ และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ต่างเกี่ยวพันกับตัวละครเอก จะเห็นได้จากข้อความที่ว่า “ดอกไม้ (ซากุระ) มีแสงเรืองรองเป็นประกายขึ้นมา อาตมาเห็นร่างชายคนหนึ่ง โยมท่านนี้เป็นใครมาจากไหนหรือ” โดยเชื่อมโยงตัวละครเอกวิญญาณของ “ทะมุระมะโระ” ขณะที่ปรากฏกายขึ้นดอกซากุระได้ส่องแสงเรืองรอง แสดงให้เห็นว่า “ทะมุระมะโระ” เป็นเทพเจ้าที่สถิตย์ดอกซากุระในเขตวัดคิโยะมิสุนั่นเอง

4) พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ (เจ้าแม่กวณอิม) ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าเนื่องจากแก่นเรื่องต้องการนำเสนอศรัทธาต่อเจ้าแม่กวณอิม ทำให้บทละครโนเรื่องนี้ มีการกล่าวถึงเจ้าแม่กวณอิมและพระเมตตาธรรมของพระองค์ต่อสรรพสัตว์ตลอดทั้งเรื่อง ซึ่งการใช้ วัดคิโยะมิสุ เป็นฉากนั้นเพราะประวัติความเป็นมาของวัดเกี่ยวพันกับเจ้าแม่กวณอิมอย่างลึกซึ้ง ปรากฏทั้งนามธรรมและรูปธรรม กล่าวคือ ในตำนานเรื่องเล่าซึ่งเกี่ยวพันกับความเชื่อเรื่องอิทธิฤทธิ์อภินิหารของเจ้าแม่กวณอิมที่จำแลงแปลงกายเป็นมนุษย์ (พระเกียวเอะ โคะจิ) เจ้าแม่กวณอิมเป็นผู้

¹⁷ ตามบันทึกในบทที่ 25 ชื่อว่า “ฟุมงบง” ของสังฆธรรมปุณทริกสูตร (法華經 普門品) มีการกล่าวถึงเจ้าแม่กวณอิมว่าทรงสามารถแบ่งภาคอวตารร่างได้ 33 ร่าง (三十三觀音) เพื่อชี้้นำโปรดสรรพสัตว์ ผู้ใดที่นึกถึงพระเมตตาธรรม คุณความดีของพระองค์ เจ้าแม่กวณอิมจะเสด็จไปช่วยเหลือผู้นั้น

ชี้ให้พระเอ็นจิน (เคนชิน) เป็นผู้สร้างวัด นอกจากนี้ภายในวิหารหลัก (本堂) ของวัดคิโยะมิสุเองนั้นก็มียูบั้นเจ้าแม่กวนอิมพันมือประดิษฐานเป็นพระประธานของวัด ซึ่งไม่ว่าในแง่มุมใด การใช้วัดคิโยะมิสุ เป็นฉาก คงมีอาจจะเว้นการกล่าวถึงเจ้าแม่กวนอิมได้ ทั้งนี้ในบทละครในเรื่อง “ทะมูระ” มีการกล่าวถึงเจ้าแม่กวนอิมโดยระบุนามพระองค์โดยตรง ซึ่งมีการใช้หลากหลายคำ เช่น “觀世音” (ย่อมาจากคำว่า “觀世音菩薩” หมายถึง พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์) “觀音薩埵” (พระโพธิสัตว์กวนอิม) และ คำว่า “觀音” (เจ้าแม่กวนอิม) หรือการเอ่ยนามพระองค์โดยอ้อม เช่น “清水の一仏” (พระพุทธรองค์เดียวกันกับวัดคิโยะมิสุ) “仏力” (พลังของพระพุทธร) และ “歡喜微笑” (พระพักตร์ที่ปริดาแย้มสรวล) เป็นต้น

นอกจากนี้การบรรยายฉากก็ล้วนใช้คำที่สื่อความหมายถึงเจ้าแม่กวนอิม เช่น คำว่า “千金” ในประโยคที่ว่า “春宵一刻、值千金” (ชั่วขณะหนึ่งในค่ำคืนฤดูใบไม้ผลิ ช่างล้ำค่ากว่าสิ่งใด) ในที่นี้ “千金” มีความหมายว่า “มีค่ามาก ล้ำค่ามหาศาล” (漢辞海, 2009 : 198) ซึ่งหากพิจารณาตามอักษรคันจิ คือ “千” นั้นหมายถึง หนึ่งพัน และ “金” หมายถึง ทองคำ ชี้ให้เห็นนัยยะถึง องค์เจ้าแม่กวนอิมพันมือ ซึ่งเป็นพระประธานของวัดคิโยะมิสุนั่นเอง

4. อภิปรายผล

จากการศึกษาทบทวนฉากเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของวัดคิโยะมิสุ และ การกล่าวหรือบรรยายถึงสิ่งที่เกี่ยวพันเชื่อมโยงถึงวัดคิโยะมิสุนั้นจะเห็นได้ว่าบทละครในเรื่อง “ทะมูระ” ได้ใช้ฉากวัดคิโยะมิสุในการผูกเรื่องราวทั้งหมดให้เป็นเอกภาพ ทุกอย่างล้วนเชื่อมโยงเป็นเหตุเป็นผลกัน กล่าวคือ การใช้ตำนานของวัดผูกกับเรื่องราวของตัวละครเอก “ทะมูระมะโระ” และเชื่อมโยงแนวคิดเกี่ยวเทพเจ้า ให้เข้ากับสถานที่ที่ปรากฏตามจริงในวัดอย่าง ศาลเจ้าจิฉุ และ จิฉุซากุระ โดยมีนัยยะแฝงว่าตัวละครเอกนั้นอาจเป็นเทพเจ้าองค์หนึ่งที่สถิตในเขตวัดแห่งนี้ ความงามของทัศนียภาพ เช่น ดอกซากุระ ที่ปรากฏสู่สายตาเป็นเพราะพลังอำนาจของเทพเจ้าตามแนวคิดในศาสนาชินโต และพระเมตตาธรรมของเจ้าแม่กวนอิมในพุทธศาสนาพุทธ เพราะวัดคิโยะมิสุนั้นมีตำนานความเป็นมาเกี่ยวพันกับเจ้าแม่กวนอิม อีกทั้งวัดยังมีรูปปั้นเจ้าแม่กวนอิมปางพันกรประดิษฐานในวิหารหลักของวัดอีกด้วย นอกจากนี้การกล่าวบรรยายถึงน้ำตกโอะโตะวะ ยังเป็นการสร้างความเชื่อมโยงการผสมผสานแนวคิดระหว่างพุทธศาสนาและศาสนาชินโตเข้าไว้ด้วยกัน ดังปรากฏในบทว่า “清水寺の瀧つ波、まこと一河の流れを汲んで、他生の縁となる旅人に” “ธารน้ำจากน้ำตกแห่งวัดคิโยะมิสุ ไหลรวมกันราวกับเป็นธารน้ำเดียวกัน ดังเชื่อมชะตากรรมในภพชาติ(ข้าและท่านมีกรรมร่วมกันมาแต่ปางก่อน)” ซึ่งชี้ให้เห็นว่าตัวละครเอกที่เป็นวิญญูณนักรบและนับได้ว่าเป็นเทพเจ้าองค์หนึ่ง ได้มาพบเจอกับตัวละครรองซึ่งเป็นพระธุดงค์ ต่างศาสนา ต่างแนวคิดความเชื่อ แต่สามารถเข้ากันเป็นอันหนึ่งอันเดียวได้ จึงแสดงให้เห็นว่าบทละครในเรื่อง “ทะมูระ” ไม่ได้นำเสนอศรัทธาต่อเจ้าแม่กวนอิมเท่านั้น แต่ยังสะท้อนแนวคิดของพุทธศาสนาควบคู่กับศาสนาชินโตอีกด้วย

มะทสุอิ โยะซิกะสุ กล่าวว่า ตั้งแต่กลางสมัยศตวรรษที่ 12 เป็นต้นมา ศาสนาพุทธในญี่ปุ่นมีนิกายใหม่เกิดขึ้นมากมาย ทั้งนิกายเก่าที่มีมาแต่เดิมและนิกายที่เกิดขึ้นใหม่ต่างแข่งขันกันเพื่อสร้างศรัทธาในหมู่ประชาชน แนวคิดเกี่ยวกับพุทธศาสนาในสมัยนั้นจึงได้รับการตีความอย่างกว้างขวางและถูกปรับเพื่อให้เข้ากับสังคมและแพร่หลายสู่ประชาชน (松井義和, 1991 : 16) จึงอาจกล่าวได้ว่าสังคมในสมัยคะมะคุระ – มุโรมะชิ นั้น แม้พุทธศาสนาจะได้รับความนิยมและมีอิทธิพลในสังคมมากเพียงไรก็ตาม แต่เพื่อให้เข้ากับแนวคิดดั้งเดิมอย่างชินโตที่ยังคงฝังรากในสังคมจึงมีการปรับให้แนวคิดทั้งสองสอดคล้องกัน และกล่าวได้ว่าสังคมญี่ปุ่นในสมัยนั้นมีแนวคิดพุทธศาสนาและศาสนาชินโตที่มีอาจแยกออกจากกันได้ ดังนั้นการใช้ฉากวัดคิโยะมิสุจึงมีความสำคัญทั้งต่อการสร้างเรื่องเพื่อให้เป็นเอกภาพและการสะท้อนแนวคิดพุทธศาสนาและศาสนาชินโต

อีกประการหนึ่งที่สำคัญซึ่งมีอาจมองข้ามได้ในการจำลองทัศนียภาพความงามตามธรรมชาติที่มีอยู่จริงมาใส่ในบทละคร การบรรยายฉากค่อนข้างละเอียด มีการกล่าวถึงทัศนียภาพรอบๆวัด การใช้คำที่สวยงามเพื่อเน้นความงามของทิวทัศน์ในฤดูกาล อาจเป็นเพราะภาพความงามของวัดคิโยะมิสุเป็นที่จดจำ ทำให้ผู้ชมสามารถจินตนาการตามบทบรรยายได้ง่าย อีกทั้งการรับชมละครโนที่มีการบรรยาย บอกเล่าเรื่องราวสถานที่ที่มีชื่อเสียงต่างๆ เช่น วัดและศาลเจ้าในสมัยนั้น อาจก่อให้เกิดแรงกระตุ้นในการเดินทางท่องเที่ยวต่อผู้ชมในอีกทางหนึ่ง ดังที่ มะเอะดะ อิซะมุ (前田勇, 2001: ออนไลน์) กล่าวว่า “การเดินทางไปสักการะ หรือเพื่อแสดงศรัทธาต่อพุทธศาสนาในสมัยก่อนนั้นถือเป็นการท่องเที่ยวอย่างหนึ่ง และเป็นจุดเริ่มต้นการเดินทางเพื่อท่องเที่ยวของสามัญชนเริ่มขึ้นในช่วงยุคเฮอัน และได้รับความนิยมเรื่อยมาจนถึงสมัยมุโรมะชิ โดยเฉพาะวัดและศาลเจ้าต่างๆ” จึงอาจกล่าวได้ว่าบทบรรยายฉากวัดคิโยะมิสุถูกใช้เพื่อแสดงศรัทธาต่อศาสนาและกระตุ้นให้ผู้ชมเกิดความชื่นชมในสถานที่และศรัทธาจนต้องการเดินทางไปไหว้สักการะ ณ วัดแห่งนี้

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

- พิพาดา ยั่งเจริญ .(2535). **ประวัติอารยธรรมญี่ปุ่น** กรุงเทพฯ .มหานครโครงการตำราคณะอักษรศาสตร์ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เพ็ญศรี กาญจน์มัย. (2540). **สังคมและวัฒนธรรมญี่ปุ่น**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- เสาวลักษณ์ สุริยะวงศ์ไพศาล. (2528). **ศึกษาบทละครโน้**. เอกสารประกอบการเรียนการสอนวิชาบทละครญี่ปุ่น 1, สาขาวิชาภาษาญี่ปุ่น ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เสาวลักษณ์ สุริยะวงศ์ไพศาล. (2533). **พุมิกะเด็น – ทฤษฎีการละครญี่ปุ่นของเสอะอะมิ**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บำรุงสาสน์.
- อรรธยา สุวรรณระดา. (2554). **ประวัติวรรณคดีญี่ปุ่น**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาญี่ปุ่น

- 石井倫子. (2009). **能・狂言の基礎知識**. 東京: 角川選書.
- 小山弘志と佐藤健一郎. (2012). **謡曲集1**. 東京: 小学館.
- 佐藤進. (2009). **漢辞海(第2版)**. 東京: 三省堂.
- 松井義和. (1991). **日本人の考え方・日本論への案内**. 東京: 国際交流基金日本語国際センター.

ออนไลน์

- 朝日新聞社&VOYAGE GROUP.(2016). **自主権現**. Retrieved September 12, 2017, from <https://kotobank.jp/word/地主権現-519295>.
- 壺齋散人. (2008). **日本語と日本文化「田村：坂上田村麻呂と清水寺縁起（能・謡曲鑑賞）」**. Retrieved August 11, 2017, from <http://japanese.hix05.com/Noh/2/yokyoku202.tamura.html>.
- 桜のおはなし.(2013). **「桜」の語源**. Retrieved September 9, 2017, from http://www.yamashin-sangyo.co.jp/cherry_sub/sakura_2.html.
- 中野顕正. (2017). **曲目解説「田村」のみどころ**. Retrieved August 28, 2017, from <http://www.tessen.org/dictionary/explain/tamura>.
- 前田勇.(2011). **日本人の庶民観光の始まりは「お参り」**. Retrieved August 5, 2017, from https://www.athome.academy.jp/archive/culture/0000000133_all.html
- Kyoto-jishujinja. (2006). **御車返しの桜-自主桜**. Retrieved September 10, 2017, from <http://www.jishujinja.or.jp/>