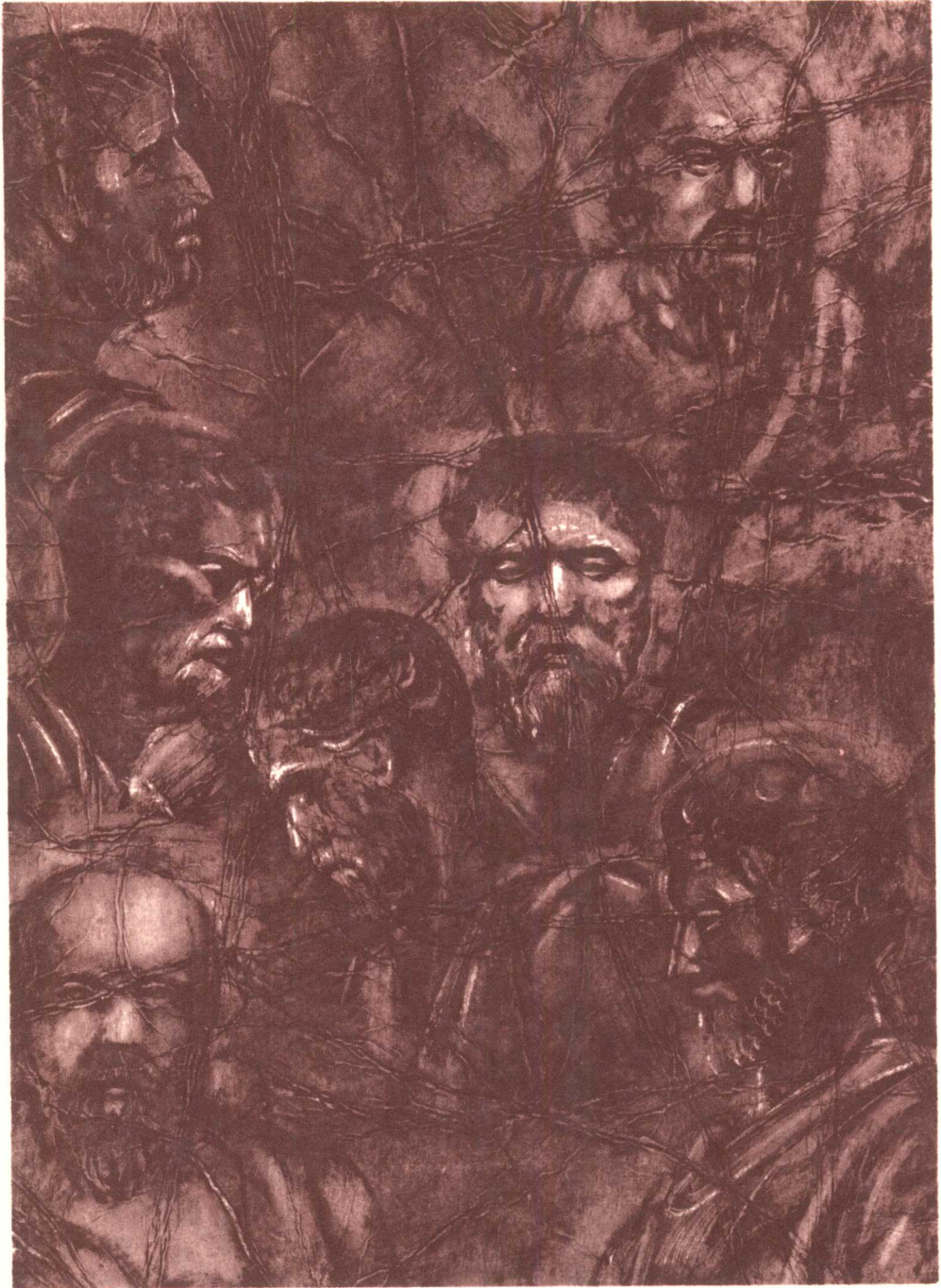
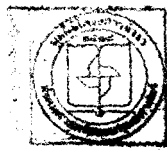


ทฤษฎีการเมืองตะวันตก



สมบัติ จันทรวงศ์ แปล



มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
๕๐๓/๓๘ ถนนวิภาวดีรังสิต เขตบางเขน กทม. ๑๐๕๑๐
โทร. ๕๒๕-๕๒๖๕

ราคา ๕๗.๐๐ บาท

ปก : กมล ฉายาวัดนะ

ทฤษฎีการเมืองตะวันตก

เล่มหนึ่ง

สมัยโบราณ และ ยุคกลาง

พิมพ์ครั้งที่หนึ่ง พ.ศ. ๒๕๒๐

จำนวนพิมพ์ ๓,๐๐๐ ฉบับ

ลิขสิทธิ์เป็นของโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย

Copyright © Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 1968

บริษัทสำนักพิมพ์ ไทยวัฒนาพานิช จำกัด

๕๙๙ ถนนไมตรีจิต กรุงเทพมหานคร

เป็นผู้แทนจำหน่าย

ทฤษฎีการเมืองตะวันตก

เล่มหนึ่ง

สมัยโบราณ และ ยุคกลาง

แอล. ซี. เม็กโดแนลด์

แต่ง

สมบัติ จันทรวงศ์

แปล



โครงการตำรา

สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย

กรุงเทพมหานคร ๒๕๒๐

รายนามคณะกรรมการบริหาร
โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย

นายเสน่ห์ จามริก	ประธานกรรมการ
นางสาวกุสุมา สนิทวงศ์ ณ อยุธยา	กรรมการ
นายโกศล ศรีสังข์	กรรมการ
นายเฉลิม ทองศรีพงศ์	กรรมการ
นายชัช กิจธรรม	กรรมการ
นายทักษ์ เฉลิมเตียรณ	กรรมการ
นายธวัชชัย ยงกิตติกุล	กรรมการ
นางเพ็ชรี สุมิตร	กรรมการ
นางสาววันเพ็ญ บงกชสถิตย์	กรรมการ
นางสาวสดชื่น ชัยประสาน	กรรมการ
นายสมบัติ จันทรวงศ์	กรรมการ
นายเกริกเกียรติ พิพัฒน์เสรีธรรม	กรรมการและเหรัญญิก

ที่ระลึก

คุณพ่อสุวรรณ สุวรรณประกกร



มอบให้โครงการศึกษาศึกษาวัฒนธรรมภาษาต่างประเทศ
๕๐๐/๒๗ สภามหาวิทยาลัยราชภัฏวชิราวุฒวิทยาลัย ๒๕๕๐
วันที่ ๒๗-๕-๕๕๖๖

คำแถลงของโครงการตำราฯ

โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ก่อตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๙ ด้วยความร่วมมือร่วมใจกันเองเป็นส่วนบุคคลในหมู่ผู้มีความรักในภารกิจบริการการศึกษาจากสถาบันต่าง ๆ เมื่อเริ่มดำเนินงาน โครงการตำราฯ มีฐานะเป็นหน่วยงานหนึ่งของสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย โดยได้รับความร่วมมือด้านทุนทรัพย์จากมูลนิธิร็อกกี้เฟลเลอร์เพื่อใช้จ่ายในการดำเนินงานขั้นต้น เป้าหมายเบื้องต้นของโครงการตำราฯ ก็คือ ส่งเสริมให้มีหนังสือตำราภาษาไทยที่มีคุณภาพดี โดยเฉพาะในทางวิชาสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ทั้งนี้เพราะต่างก็เห็นพ้องต้องกันในระยณะนั้นว่า คุณภาพของหนังสือตำราภาษาไทยระดับอุดมศึกษาแขนงวิชาดังกล่าวยังไม่สูงพอ ถ้าส่งเสริมให้มีหนังสือเช่นนี้เพิ่มขึ้น ย่อมมีส่วนช่วยยกระดับมาตรฐานการศึกษาในชั้นมหาวิทยาลัยไปโดยปริยาย อีกทั้งยังอาจช่วยการสร้างสรรค์ปัญญา ความคิดริเริ่ม และความเข้าใจอันถูกต้องในเรื่องที่เกี่ยวกับสังคมวัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมือง โดยส่วนรวม

พร้อมกันนี้ โครงการตำราฯ ก็มีเจตนารมณ์อันแน่วแน่ที่จะทำหน้าที่เป็นแหล่งชุมนุมงาน งานเขียนของนักวิชาการต่าง ๆ ทั้งในและนอกสถาบัน เพื่อให้ผลงานวิชาการที่มีคุณภาพได้เป็นที่รู้จักและเผยแพร่ออกไปโดยทั่วถึงทั้งในหมู่ผู้สอน ผู้เรียน และผู้สนใจงานวิชาการ การดำเนินงานของโครงการตำราฯ มุ่งขยายความเข้าใจและความร่วมมือของบรรดานักวิชาการออกไปในวงกว้างยิ่ง ๆ ขึ้นด้วย ไม่ว่าจะเป็นการกำหนดนโยบายสร้างตำรา การเขียน การแปลและการใช้ตำรานั้น ๆ ซึ่งจะเป็นเครื่องส่งเสริมและกระชับความสัมพันธ์อันพึงปรารถนาตลอดจนเข้าใจอันดีต่อกันในวงวิชาชีพที่เกี่ยวข้อง

นโยบายพื้นฐานของโครงการตำราฯ คือ ส่งเสริมและเร่งรัดให้มีการจัดพิมพ์หนังสือตำราทุกประเภททั้งที่เป็นงานแปลโดยตรง งานแปล—เรียบเรียง งานถอดความ งานรวบรวม งานแต่ง และงานวิจัย ในช่วงแรก ๆ เราได้เน้นส่งเสริมงานแปลเป็นงานหลัก ขณะเดียวกันก็ได้ส่งเสริมให้มีการจัดพิมพ์ตำราประเภทอื่น ๆ ด้วย นับแต่ได้ก่อตั้งโครงการตำราฯ มาจนกระทั่งถึงปัจจุบัน ซึ่งบัดนี้สามารถแยกตัวออกมาบริหารและดำเนินการโดยอิสระจากสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ โดยความร่วมมืออย่างดียิ่งของนักวิชาการหลายสถาบัน สามารถส่งเสริม—กลั่นกรอง—ตรวจสอบ—และจัดพิมพ์หนังสือตำราภาษาไทยระดับอุดมศึกษาที่มีคุณภาพตามเป้าหมาย เจตนารมณ์ และนโยบาย ได้ครบทุกประเภท และมีเนื้อหาครอบคลุมสาขา

วิชาต่างๆ ถึง ๘ สาขา ดังต่อไปนี้ คือ ๑) สาขาวิชาภูมิศาสตร์ ๒) สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ๓) สาขาวิชาเศรษฐศาสตร์ ๔) สาขาวิชารัฐศาสตร์ ๕) สาขาวิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ๖) สาขาวิชาปรัชญา ๗) สาขาวิชาจิตวิทยา ๘) สาขาวิชาภาษาและวรรณคดี นอกจากนี้เรายังมีโครงการผลิตตำราสาขาวิชาอื่นๆ เพิ่มขึ้นด้วย เช่น สาขาวิชาศิลปะ ซึ่งกำลังอยู่ในขั้นดำเนินงานและยังได้ขอยางานให้มีการแต่งตำราเป็น “ชุด” ต่อ ซึ่งมีเนื้อหาครบถ้วนระหว่างหลายสาขาวิชา เช่น “ชุดชีวิตและงาน” ของบุคคลที่น่าสนใจ ดังที่ได้จัดพิมพ์เผยแพร่ไปแล้วบ้างเล่ม

ปัจจุบันมูลนิธิโครงการตำราฯ ยังคงมีเจตนารมณ์อันแน่วแน่ที่จะขอยางานของเราต่อไปอย่างไม่หยุดยั้ง แม้ว่าจะประสบอุปสรรคนานัปการ โดยเฉพาะอุปสรรคด้านทุนรอน เพราะกิจการของเรามิใช่กิจการแสวงหาผลกำไร หากมุ่งประสงค์ให้นักศึกษาและประชาชนได้มีโอกาสซื้อหาหนังสือตำราในราคาถูกพอสมควร

คณะกรรมการทุกสาขาวิชาของมูลนิธิโครงการตำราฯ ยินดีน้อมรับคำแนะนำและคำวิพากษ์วิจารณ์จากผู้อ่านทุกท่าน และปรารถนาอย่างยิ่งที่จะให้ทุกท่านได้เข้ามีส่วนร่วมในโครงการตำราฯ ไม่ว่าจะเป็นการสนับสนุนแนะนำอยู่ห่างๆ ช่วยแต่ง แปล เรียบเรียง หรือรวบรวมตำราสาขาวิชาต่างๆ ให้เรา หรือเข้ามาช่วยบริหารงานร่วมกับเรา

ประธานกรรมการ

โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

คำนำสำหรับฉบับภาษาไทย

I am grateful to Dr. Sombat Chantornvong for his devoted work of translation in making **Western Political Theory** available to Thai readers. He is sensitive to subtle questions of interpretation in the study of Western political thought and is well-trained to do the exacting work of translation.

If intellectual bridges are to be built between East and West, more translations of this kind will be needed. One may hope that such translations will increasingly be from Asian languages into English as well as the reverse. My book, focusing to the degree it does on Mediterranean and European culture, does not pretend to address all of the questions that may be of interest to Thai readers, but I trust that it will be useful and helpful to students of political thought generally.

L.C. McDonald

ข้าพเจ้าขอขอบคุณความอุตสาหะในการแปลของ ดร. สมบัติ จันทรวงศ์ ที่ได้ทำให้ ทฤษฎีการเมืองตะวันตก เล่มนี้ปรากฏเป็นภาษาไทยขึ้นมาได้ เขาเป็นผู้ที่สนใจต่อปัญหาการตีความอย่างลึกซึ้งในการศึกษาความคิดทางการเมืองของตะวันตก และเป็นผู้ที่ได้รับการฝึกฝนมาเป็นอย่างดีในอนที่ จะแปลได้อย่างถูกต้อง

เพื่อที่ว่าสายสัมพันธ์ทางปัญญาระหว่างตะวันตกและตะวันออกจะได้เกิดขึ้น งานแปลประเภทนี้ควรจะมีความขึ้น และข้าพเจ้าหวังว่าการแปลงานจากภาษาเอเชียไปเป็นภาษาอังกฤษเช่นเดียวกับในมุขกลับกันก็น่าจะมีเพิ่มขึ้นด้วย หนังสือของข้าพเจ้าซึ่งเน้นเฉพาะแต่เรื่องอันเป็นวัฒนธรรมของแถบเมดิเตอร์เรเนียนและของยุโรปนั้น ไม่อาจอ้างได้ว่าจะครอบคลุมทุก ๆ ปัญหาที่ผู้อ่านชาวไทยสนใจ แต่ข้าพเจ้าก็เชื่อว่าหนังสือเล่มนี้คงจะเป็นประโยชน์และมีส่วนช่วยผู้สนใจศึกษาความคิดทางการเมืองโดยทั่ว ๆ ไป

แอล. ซี. แม็คโดแนลด์

บันทึกผู้แปล

ย่อมเป็นที่ยอมรับกันแล้วว่า การขาดแคลนตำราเรียนซึ่งเป็นภาษาไทยที่มีคุณภาพนั้นเป็นปัญหาสำคัญประการหนึ่งของวงวิชาการเมืองไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแขนงวิชาว่าด้วยปรัชญาการเมืองด้วยแล้ว ปัญหาที่รู้สึกว่าจะมีมากกว่าวิชาอื่น ๆ อยู่หลายเท่า ผลเสียจากการขาดแคลนดังกล่าวประการหนึ่งก็คือ วิธีการสอนวิชานี้ในสถาบันการศึกษาชั้นสูงมักจะเป็นไปในรูปของการที่ผู้สอนไปถอดความจากตำราในภาษาต่างประเทศมาเป็นบทบรรยายให้นักศึกษาจดเอาไปอีกที เนื้อหาของวิชาซึ่งควรจะเป็นไปในรูปของการหยิบยกข้อเสนอและปัญหาต่าง ๆ มาถกเถียงวิพากษ์วิจารณ์กัน จึงถูกแทนที่ด้วยการท่องจำข้อเท็จจริงบางประการเกี่ยวกับปรัชญาเมธี หรือหลักการอย่างกว้าง ๆ ที่หาสาระอะไรไม่ได้เสียสิ้น ในบางสถาบันนั้น ข้อสอบวิชาดังกล่าวถึงกับออกมาเป็นแบบปรนัยให้ขีดผิดขีดถูก เต็มคำ ไม่ต่างอะไรกับวิชาเคมีหรือชีววิทยาไปเลย

ด้วยเหตุนี้ ผู้แปลจึงหวังว่าหนังสือ **Western Political Theory** ในภาคภาษาไทยนี้ จะสามารถทำให้ผู้สอนเอาเวลาที่ต้องบรรยายอย่างกว้าง ๆ มาเป็นผู้นำในการวิพากษ์วิจารณ์งานเขียนต้นฉบับชั้นสำคัญ ๆ เพื่อให้เกิดการขบคิดถึงปัญหาต่าง ๆ ในความคิดทางการเมืองได้อย่างกว้างขวางและลึกซึ้งยิ่งขึ้น สำหรับเหตุผลที่ผู้แปลเลือกหนังสือเล่มนี้นั้นมีอยู่สามประการ คือ ในประการแรกทีเดียว หนังสือเล่มนี้เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่ามีเนื้อหาเข้าขั้นมาตรฐาน ในประการที่สอง ผู้แปลเชื่อว่าผู้เขียนหนังสือเล่มนี้มุ่งศึกษาเนื้อหาสาระในทางความคิดอย่างจริงจังด้วยการวิเคราะห์งานชิ้นสำคัญ ๆ ของปรัชญาเมธีแต่ละคนไว้อย่างละเอียดพอสมควร อันเป็นวิธีที่ผู้แปลเห็นว่า เป็นวิธีการที่ถูกต้อง และในประการสุดท้ายก็เนื่องจากว่า ผู้แปลสามารถจะติดต่อสอบถามปัญหาอันอาจเกิดจากการถ่ายทอดความกับผู้เขียนได้โดยสะดวก

ย่อมเป็นธรรมดาโดยเองที่ผู้แปลต้องพยายามที่จะทำให้หนังสือเล่มนี้อ่านง่ายที่สุด แต่ไม่ได้หมายความว่าหนังสือเล่มนี้จะอ่านและเข้าใจกันได้ทันทีโดยไม่ต้องใช้ความคิด หรือว่าหนังสือเล่มนี้จะตอบปัญหาทุกข้ออย่างกระจ่างแจ้ง ปัญหาที่ผู้อ่านรู้สึกว่ายังคงเหลือค้างอยู่และชวนให้คิดต่อไปนั้น น่าจะเป็นวัตถุประสงค์อย่างหนึ่งในการศึกษาวิชาเช่นนี้ อนึ่ง ในการแปลนี้ สิ่งที่ผู้แปลพยายามรักษารูปแบบเดิมเอาไว้ให้มากที่สุดอย่างหนึ่งก็คือ ชื่อของงานเขียนต่าง ๆ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลที่ว่าในการแปลชื่องานเขียนนั้น ถ้ากระทำไปโดยไม่มีความมาตรฐานเดียวกัน เช่น การแปล **Laws** ของเพลโตว่าเป็น กฎหมายตรงตัว หรือ นิติรัฐ ก็รังแต่จะทำให้เกิดความสับสนวุ่นวายแก่ผู้ที่ประสงค์จะศึกษาจากตัวต้นฉบับในภายหลัง หรือผู้ที่ยังคงนิยมสอนหรือศึกษาวิชานี้ในแบบเดิมไปเปล่า ๆ

(๖)

อนึ่ง ผู้แปลขอขอบพระคุณ ดร. โกศล ศรีสังข์ ผู้ทำหน้าที่บรรณาธิการ และผู้ตรวจต้นฉบับของโครงการตำราฯ ซึ่งช่วยทำให้ภาษาของหนังสือเล่มนี้มีกลิ่นนมเนยน้อยกว่าเดิมมาก สำหรับข้อผิดพลาดซึ่งก็คงหลงเหลืออยู่มากนั้นย่อมเป็นความผิดของผู้แปลแต่ผู้เดียว

สมบัติ จันทร์วงศ์

สารบัญ

	หน้า
บทที่ ๑ บทนำ	๑
บทที่ ๒ เฟลโต	๖
บทที่ ๓ อารีสโตเติล	๕๔
บทที่ ๔ สโตอิก และ โรม	๑๐๘
บทที่ ๕ ออกัสติน	๑๕๓
บทที่ ๖ โทมัส อะไควนัส	๑๕๖
บทที่ ๗ มรดกจากสมัยกลาง	๒๓๗

บทที่ 1

บทนำ

เรื่องราวในระยะต้น ๆ ของการเมืองนั้นมักจะปะปนอยู่กับนิทาน เทพปกรณัม ซึ่งส่วนใหญ่เราไม่อาจจะเข้าใจได้ ความเข้าใจทางการเมืองในสมัยต้น ๆ มักจะตกทอดมาถึงเราในรูปของตำนาน นิทาน และสัญลักษณ์ที่ไม่ค่อยรู้ที่มาอันแน่นอน เช่น เรื่องของโมเสส โซลอน และโรมุลุส ที่ถือกันว่าเป็นนักปฏิรูปพื้นฐานทางการเมืองที่ยิ่งใหญ่ แต่อย่างไรก็ดี อิทธิพลของเทพปกรณัมนั้นเป็นสิ่งซึ่งเราจะมองข้ามไปเสียไม่ได้เลย เพราะเทพปกรณัมเหล่านั้นเองที่ช่วยให้มนุษย์สามารถมองเห็นภาพและยอมรับสิ่งที่ตนไม่เข้าใจและเกรงกลัวได้ หรือมิเช่นนั้นเทพปกรณัมก็ช่วยแปรความชื่นชมของมนุษย์ให้กลายเป็นภาพพจน์ที่บรรยายได้ เทพปกรณัมแม้กระทั่งเทพปกรณัมทางการเมืองจึงยังคงอยู่กับเราตราบเท่าทุกวันนี้นี้ดังมีคำกล่าวที่ว่า เทพปกรณัมแสดงออกซึ่ง “สิ่งที่ไม่มีเคยมี แต่ซึ่งมีอยู่เสมอ” แม้สังคมปัจจุบันจะมองไม่เห็นความสำคัญของเทพปกรณัม ดังจะเห็นได้จากการที่เราเรียกผู้ชนะการประกวดความงามว่า “ราชินี” หรือเอาคำว่า “เจ้าหญิง” มาตั้งชื่อโทรศัพท์ หรือการเอาคำว่า “กษัตริย์” มาบรรยายขนาดของบุหรี เป็นต้น แต่เราก็ต้องยอมรับว่ายุควิทยาศาสตร์เพียงแต่เปลี่ยนโฉมหน้าของเทพปกรณัมที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติ หรือวีรบุรุษ หรือเทพเจ้าไปเท่านั้น ยุควิทยาศาสตร์หาได้ทำลายเทพปกรณัมให้หมดสิ้นไปไม่

ตัวอย่าง เช่น เราต้องการผู้ปกครอง เราก็ชอบที่จะให้ได้ผู้ปกครองที่มีลักษณะเป็นวีรบุรุษ และแน่นอนทีเดียว วีรบุรุษนั้นจะต้องสะอาดใสแสดและก็อาจจะหาได้ซึ่งดินแดนที่อุดมสมบูรณ์แห่งใหม่ให้แก่เรา แต่ครั้นเมื่อความอุดมสมบูรณ์นั้นลดลง ความเชื่อมั่นในรัฐบาลก็จะเกิดเป็นปัญหาขึ้นแน่นอนทีเดียว เขาผู้นั้นจะต้องต่อสู้และอาจจะสามารถปราบศัตรูซึ่งหน้าตาน่ากลัวอย่างที่เขียน ๆ กันในหนังสือการ์ตูนได้แน่นอนทีเดียวเขาผู้นั้นจะต้องยกเอาพระเจ้าที่บรรพบุรุษของเรานับถือมาช่วยทำให้จุดมุ่งหมายร่วมกันของเราลงขึ้น และถ้าจุดมุ่งหมายเหล่านี้ไม่บังเกิดผล เขาก็จะเรียกหาเทพเจ้าองค์อื่น ๆ ต่อไป เพราะว่าผู้นั้นจะต้องเป็นบุคคลที่มีศักดิ์ศรีจากอดีตอันสูงส่งและเป็นความหวังของอนาคตอันสดใสร่วมกัน เขาผู้นี้จึงไม่อาจถูกกล่าวโทษได้ง่าย ๆ ความชั่วร้ายเล็ก ๆ น้อย ๆ ทั้งหลาย เช่น ความตะกละตะกลาม การรับสินบน และการแย่งลูกเมียของคนอื่นนั้นพอจะยินยอมให้เขาทำได้ แต่เมื่อใดที่เขาแสดงความอ่อนแอและไม่เด็ดเดี่ยว หรือแสดงความซื่อสัตย์ออกมาในยามวิกฤต เมื่อนั้นแหละประชาชนจะหันมาล้างแค้นเอากับเขาทันที เราต้องการวีรบุรุษเพื่อที่จะทำให้เกิดเหตุการณ์มันดูเรียบง่าย และเมื่อมีเหตุการณ์อันไม่สงบเกิดขึ้น ความรับผิดชอบก็มักจะตกอยู่กับคน ๆ เดียว ดังที่จูเลียส ซีซาร์ พระเจ้าหลุยส์ที่ 16 เซอร์เบิร์ต ฮูเวอร์ และนิกิตา ครุสเชฟ ได้พบเห็นมาแล้ว

อีกประการหนึ่ง เราต้องการกฎหมายเพื่อช่วยให้ไม่ต้องกลัวว่าพวกคนร้ายจะมาจู่โจมเรา เราต้องการกฎหมายเพื่อเราจะได้อุ่นใจว่าความยุติธรรมนั้นอยู่แค่เอื้อม บทบัญญัติอันยืดยาวและสลับซับซ้อน

ซึ่งจารึกอย่างประณีตบนกระดาดาสีน้ำเงิน แผ่นประกาศกรอบทองอันหรูหรา ตราประทับลายเซ็นตลอดจนตราผลการในชุดเสื้อครุยสีดำ ทั้งหมดเหล่านี้ต่างประกอบกันเข้าทำให้กฎหมายเป็นเรื่องศักดิ์สิทธิ์ ความเชื่อใจซึ่งกันและกันอันเป็นสาระของสัญญาทางกฎหมายเป็นสิ่งที่มองกันไม่เห็น แต่ทว่าสัญลักษณ์อื่น ๆ ที่เห็นได้เป็นเครื่องหมายเตือนและทำให้เราเชื่อในผลประโยชน์ร่วมกัน ในความซื่อสัตย์สุจริตต่อกัน ภาษาละตินที่พวกนักกฎหมายใช้อยู่ก็เป็นเครื่องเตือนให้เรารู้ว่า ผลประโยชน์เช่นว่านี้เก่าแก่และฝังรากลึกเพียงใด

ผู้ปกครองที่ซื่อสัตย์และกฎหมายที่ศักดิ์สิทธิ์ มีอยู่ได้ก็เพราะมนุษย์มีทั้งสัญชาตญาณแห่งการอยู่รอดและสัญชาตญาณแห่งการดำรงชีวิตร่วมกัน มนุษย์ไม่ต้องการมีชีวิตอยู่โดยลำพังคนเดียวในโลก แต่กระนั้นมนุษย์ก็ยังต้องการมีชีวิตอยู่ - เพราะฉะนั้น แต่ละคน แต่ละชุมชน และแต่ละสมัย จึงต้องหาสิ่งที่จะปกป้องตนเองและดำรงชีวิตอยู่ ไม่แต่ด้วยตนเองคนเดียวเท่านั้น หากแต่ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนด้วย ชุมชนที่เราถือว่าสำคัญที่สุดก็คือ ชุมชนที่เรายอมตายแทนได้ ในสมัยต่าง ๆ กัน ชุมชนนี้ได้แก่ ครอบครัว วงศาคณาญาติ เผ่าชน แก๊ง ชน นิกาย ศาสนา เมือง รัฐหรือชาติ แต่หายากที่จะเป็นชุมชนของคนเพศเดียวกัน ของคนรุ่นเดียวกัน หรือเพื่อนร่วมอาชีพเดียวกัน

ดังนั้น เส้นที่แบ่งกันระหว่าง “เรา” และ “เขา” ก็คือ เส้นที่ขีดคั่นแบ่งมหาชนหนึ่ง ๆ และก่อให้เกิด “การเมือง” ขึ้น เมื่อใดก็ตามที่มหาชนหนึ่ง ๆ ต้องการจะทราบความมุ่งหมายของผู้นำของตน และสามารถกระตุ้นให้มี “การเผยแพร่” สิ่งที่ดีจนจำเป็นต้องรู้แล้ว เมื่อนั้นการเมืองก็เกิดขึ้นมาอย่างเต็มทีเมื่อมองในแง่นี้ก็ย่อมจะมีการปกครองบางอย่างเท่านั้นเองที่มีลักษณะเป็นการเมือง

อย่างไรก็ตาม แม้แต่รัฐบาลที่มีรากฐานอยู่บนความยินยอมของผู้อยู่ใต้ปกครอง ก็ใช้ว่าจะปราศจากเรื่องของเทพปกรณัมเลยเสียทีเดียว เทพปกรณัมนั้นเคยมีมาแล้วในอดีต และคงมีอยู่และจะยังคงมีอยู่อีกต่อไป ทั้งนี้มิใช่เพราะว่าคนเราเขลาเกินกว่าที่จะพูดอะไรตรง ๆ หากเป็นเพราะว่าสิ่งที่สำคัญที่สุดต่อมนุษย์นั้นจะบอกได้ก็โดยทางอ้อมเท่านั้น ชาวกรีกให้เทพปกรณัมแก่รามากมาย แต่ชาวกรีกยังให้อะไรเรามากไปยิ่งกว่านั้นอีกมากนัก คือ ให้ศัพท์ทางการเมือง และความคิดไตร่ตรองชั้นแรกในเรื่องการเมือง เพลโตใช้เทพปกรณัมในข้อเขียนของเขาและเข้าใจถึงอิทธิพลของมันดี แต่ทว่าเพลโตก็ยังวิเคราะห์ คาดคะเน และให้ปรัชญาเกี่ยวกับการเมืองด้วย การเมือง คือ สิ่งทีนครรัฐ (polis)* ได้กระทำและอาจจะกระทำ การที่อดีตกาลถูกนำมาใช้เป็นปัจจุบันกาลไม่ใช่เพียงเพราะความเก่าแก่ที่ยังคงทรงตัวอยู่ของรูปภาพของการเมืองเท่านั้น แต่ยังปรากฏอยู่ในรูปแบบของศาล ของสภา คณะมนตรี และแม้แต่รูปเสาทินแบบกรีกและโรมันตามสถานที่รัฐบาลต่าง ๆ ด้วย สิ่งเหล่านี้ล้วนแสดงให้เห็นถึงความเชื่อที่เป็นของชาวตะวันตกแท้ ๆ ที่ว่าการเมืองเป็นรูปหนึ่งของการกระทำร่วมกันของชุมชน

ความหมายพิเศษของการเมืองสำหรับชาวตะวันตกควบคู่ไปด้วยกันกับลักษณะพิเศษของปรัชญาทางตะวันตก จริงอยู่ ความรัก (philia) ในปัญญา (sophia) นั้นมิได้มีจำกัดอยู่กับวัฒนธรรมหนึ่งใด

* บัญชีผู้แปล คำว่า Polis นั้นมักจะแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า City State ซึ่งแปลเป็นภาษาไทยว่า นครรัฐ สำหรับความหมายของ Polis โปรดดู Harry V. Jaffa, "Aristotle," in Leo Strauss and Joseph Cropsey eds., *History of Political Philosophy* 2nd ed. (Rand McNally & Company, 1972), pp. 65-67.

โดยเฉพาะ แต่ชาวกรีกเป็นผู้ให้ชื่อและที่ทางแก่ความรักในปัญญานี้ อย่างไรก็ตาม เราควรระวังไว้ว่าสิ่งที่เรานามธรรมนั้นไม่ว่าจะฉลาดไปทุกอย่าง และข้อเขียนที่ฉลาดนั้นก็ไม่ใช่จะทำให้ปัญญาแก่ผู้อ่านไปทั้งหมด สำหรับอาริสโตเติล ทฤษฎีเป็นแต่เพียงหลักนามธรรมที่ตัดเอามาจากชีวิตจริง จุดมุ่งหมายของอาริสโตเติลในงานเขียนเรื่อง **Ethics** และ **Politics** ไม่ใช่อยู่ที่ทฤษฎี หากเป็นเรื่องของปัญญาสามารถในด้านปฏิบัติ ส่วนเพลโตมีความเชื่อว่าปรัชญาที่แท้นั้นถ่ายทอดให้กันทางภาษาเขียนไม่ได้ แต่จะต้องออกจากบุคคลหนึ่งไปยังอีกบุคคลหนึ่งเป็นประกายแสง แนวความคิดนั้นจึงไม่ใช่เรื่องทฤษฎีทุกอย่างไป และทฤษฎีก็ไม่ใช่ว่าจะเป็นเรื่องทางปรัชญาไปทั้งหมด

แล้วทฤษฎีทางการเมืองจะให้ประโยชน์อะไรบ้าง คำถามนี้เป็นคำถามที่ไม่ดี และเราก็ไม่อาจหาคำตอบที่แน่ชัดลงไปได้ เพราะทฤษฎีการเมืองอาจถูกใช้ได้หลายต่อหลายทางด้วยกัน เป็นต้นว่า อาจจะใช้สำหรับฆ่าเวลา หรือใช้สำหรับบรอกอปริศนอักษระไขว้ หรือเอามาใช้อ้างอิงกับการกระทำที่ผ่านไป แล้ว หรืออาจจะเอาไว้อู่กับเพื่อนบ้านของเรา อาจนำเอามาใช้แยกแยะข้อแตกต่างหรือปิดบังข้อแตกต่างที่มีอยู่ อาจจะใช้แก้ปัญหของคนเรา หรือใช้เป็นเครื่องปลอบประโลมคนที่แก้ปัญหาไม่ตก อาจจะทำเอาทำให้ความสับสนทางประวัติศาสตร์ดูน่าเกรงขามขึ้น หรืออาจจะใช้อธิบายการตัดสินใจของมนุษย์โดยกรรมวิธีที่ต่ำกว่าของมนุษย์ทั่วไป

บรรดานักทฤษฎีการเมืองยังไม่ตกลงกันว่า ทฤษฎีการเมืองคืออะไร และมีประโยชน์อย่างไร บ้างก็พยายามที่จะกำหนดคุณภาพและลักษณะของรัฐที่สมบูรณ์ หรือที่แสดงให้เห็นความสมบูรณ์ที่สามารถชักนำให้มวลมนุษยชาติมีชีวิตที่ดีได้ บ้างก็พยายามที่จะค้นหาแก่นแท้ของคนซึ่งเป็นสัตว์การเมือง โดยพยายามสกัดสิ่งเคลือบคลุมและบิดเบือนทั้งหลาย ซึ่งทำให้คนธรรมดาๆ ไม่สามารถเข้าใจเรื่องราวต่างๆ ที่เป็นจริง บางคนก็เจ้าอารมณ์น้อยกว่าก็พยายามวางหลักการต่างๆ ไปด้วยความระมัดระวังรอบคอบ และคอยเตือนเรื่องข้อมูลอันเป็นฐานสนับสนุนหลักการนั้นๆ บางคนคิดว่าทฤษฎีการเมืองนั้นเป็นสาขาหนึ่งของวิชาปรัชญา แต่บางคนก็ถือว่าทฤษฎีการเมืองอยู่ในสาขาวิชารัฐศาสตร์ อาจารย์ ก. บอกว่า “ทฤษฎีการเมืองคือประวัติศาสตร์ของความคิด” อาจารย์ ข. บอกว่า “ใช่ แต่มันก็ไม่ควรจะเป็นเช่นนั้น” พวกนักทฤษฎีที่ยินยอมอาจจะเห็นประเภทพวกนักสร้างระบบ ซึ่งถือว่าความสมบูรณ์แบบบรรทัดฐานและการพิสูจน์หลักฐานข้อเท็จจริงมีความสำคัญรองลงมาจากโครงสร้างตามแนวเหตุผล ความกลมกลืนอันงดงาม และความคิดเสนอที่เด่นชัด

พวกนักสร้างระบบนั้นใช้อุปมาอุปไมยในยุคนั้นของตน ถึงแม้ว่าจะมีวิธีการศึกษาทฤษฎีการเมืองมากมายหลายวิธี แต่ความโน้มเอียงที่จะเปรียบเทียบระเบียบการเมืองกับสิ่งอื่น ๆ นั้นดูเหมือนจะหลีกเลี่ยงไม่ได้ เช่น เพลโตเปรียบเทียบระเบียบการเมืองกับส่วนต่างๆ ของจิต จอห์นแห่งฮอลส์เบอรีเปรียบกับร่างกายของมนุษย์ อะควินัสเปรียบกับสวรรค์ของพระเจ้า ฮอบส์เปรียบกับเครื่องจักรกล หรืออย่างเดวิด ฮิลตัน เปรียบกับเครื่องคอมพิวเตอร์ แต่ระเบียบหรือระบบการเมืองที่นักคิดทางการเมืองทุกคนยึดถือซึ่งเราจะศึกษานั้น ที่จริงแล้วก็คือ ส่วนหนึ่งของเทพปกรณัมเรื่องสวรรค์และบูรณภาพนิรันดร์ ซึ่งฝังรากลึกอยู่ในวัฒนธรรมตะวันตกนั่นเอง แม้แต่ความเชื่อในเรื่องอำนาจของมาคิ-อาเวลลิก็เป็นแต่เครื่องมือของระเบียบอันกลมกลืนกัน (การที่เราถือว่าทฤษฎีการเมืองมีส่วนร่วมอยู่

ในเทพปกรณัมที่มีอยู่ในวัฒนธรรมของเรานั้น ไม่ได้ทำให้เทพปกรณัมเหล่านี้เป็นอุดมการณ์ขึ้นมา แท้ที่จริงแล้วเทพปกรณัมกับอุดมการณ์จะเป็นคนละเรื่องกันทีเดียว เทพปกรณัม คือ เรื่องราวของอดีต ซึ่งช่วยให้สัญลักษณ์ที่มีความหมายต่าง ๆ กัน ไม่มีสิ้นสุด ได้มีรูปร่างที่เห็นได้ขึ้น ส่วนอุดมการณ์ทางการเมืองซึ่งเป็นศัพท์และปรากฏการณ์ของคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้น คือ รูปแบบแผนตามเหตุผลอันมีความหมายที่กำหนดเจาะจงถึงเรื่องราวในอนาคต)

การที่เราจะเอาคำจำกัดความของคำว่า ทฤษฎี ในสมัยปัจจุบันไปใช้กับนักทฤษฎีซึ่งตายไปกว่าพันปีมาแล้วย่อมเป็นเรื่องไร้ประโยชน์ และการที่เราจะต้องรู้ว่าทฤษฎีการเมืองใช้ประโยชน์อะไรได้ก่อนที่เราจะอ่านทฤษฎีการเมืองก็อาจจะตีตนก่อนไข้และขาดระสุมระยิบไป ทฤษฎีที่ไม่สามารถแก้ปัญหาของเราได้ ไม่ว่าจะแก้ปัญหาความยากจนในชุมชน หรือปัญหาเวียดนาม ไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นทฤษฎีที่ต้อยในตัวเอง นักทฤษฎีการเมืองสำคัญ ๆ นั้นย่อมให้รากฐานทางทฤษฎีร่วมกันที่มีคุณค่าและใช้ได้อยู่ เราสามารถบอกแนวเบื้องต้นที่จะใช้พิจารณาว่า เราควรจะแสวงหาอะไรจากนักทฤษฎีทางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นในแง่จิต ร่างกาย เครื่องกลไก หรือไฟฟ้าได้ ข้อใฝ่ใจความยอมอยู่ที่ว่าในการศึกษาผลงานของเขา เราต้องพยายามดูทั้งในแง่ภาษาและแนวความคิดด้วย

การเมืองนั้นต่างกับเศรษฐศาสตร์และสังคมวิทยาตรงที่ว่า การเมืองเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับภาษาอยู่มาก เรื่องของการเมืองนั้นประกอบไปด้วยพวกคำมั่นสัญญา การต่อรอง คำขู่และข้อผูกพันต่าง ๆ ที่ได้ยินได้ฟังกันอยู่ ศัพท์บางคำมีเนื้อหาเป็นการเมืองขึ้นมา เช่น คำว่า กฎหมาย ข้าหลวงรัฐ สิทธิ สิทธิอำนาจ ชุมชน ก็เพราะว่าคนเดินถนนใช้และเข้าใจกัน การบัญญัติศัพท์ทางการเมืองให้มีลักษณะเป็นวิชาการมากเกินไป ไม่ได้จะทำให้เขาเข้าใจถึงคนเดินถนนเท่านั้น หากยังขาดความเข้าใจเรื่องการเมืองอีกด้วย คนธรรมดาอาจมริบว่าความหมายของภาษาขึ้นอยู่กับสภาพการณ์ในขณะนั้น กล่าวคือ ภาษาย่อมเป็นเครื่องแสดงประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ และสภาพการณ์ทางประวัติศาสตร์ของเราก็คือบันทึกว่าด้วยอารยธรรมตะวันตก เพราะฉะนั้น เราจึงควรเข้าถึงเครื่องเชื่อมโยงทางภาษาซึ่งผูกพันนักคิดทางตะวันตกเข้าด้วยกัน และซึ่งผูกพันเราให้เข้ากับนักคิดเหล่านั้นด้วย

อนึ่ง ในการศึกษาแนวความคิดของนักทฤษฎี เราต้องเข้าไปถึงกระบวนการความคิดของเขาให้มากที่สุดเท่าที่อุปสรรคในเรื่องของกาลเวลา เรื่องภาษา และหลักฐานอันตกหล่นจะอำนวย แต่เราต้องไม่ผลีผลามจับเอาข้อคิดจากอดีตให้เข้ามาอยู่ในรูปของปัญหาที่เรากำลังประสบอยู่ คนเราทุกคนย่อมแสวงหาความช่วยเหลือในเชิงปรัชญาตั้งแต่เกิดจนตาย ถ้าใครไม่แสวงหาคนนั้นก็ไม่ต้องอ่านอะไรหรือพูดกับใครเลย ถ้าเป็นเช่นนั้นแล้ว เราก็ไม่ต้องอ่านข้อเขียนของนิโคลาสแห่งคูซา หรือแม้แต่ข้อเขียนของเพลโต แต่ผู้ที่อ่านก็ต้องมีความอดสาหะพอสมควรจึงจะได้ประโยชน์จากข้อเขียนนั้น ๆ คนในคริสต์ศตวรรษที่ 20 จะได้ประโยชน์จากปรัชญาที่เกิดในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 13 หรือ 17 ก็ต่อเมื่อเขาเข้าใจข้อแตกต่างและความคล้ายคลึงกันเสียก่อน มีอยู่บ่อยครั้งที่เดียวที่ความอดสาหะนั้นมักจะทำให้เราได้รับผลตอบแทนที่แตกต่างไปกว่าที่เราคาดคิดไว้ กล่าวคือ มันทำให้เราเกิดความเข้าใจว่า การที่พูดถึงความรู้ว่าเป็นจุดหมายปลายทางอยู่ในตัวเองนั้นหมายความว่าอะไร เราต้องยอมรับว่าความสุขที่เกิดจากการเข้าใจในสิ่งที่อริสโตเติลเข้าใจ ความสุขที่เกิดจากการปะติดปะต่อข้อสรุปที่รูสโซซตั้งไว้ เหล่านี้เป็น

สิ่งที่มีความหมายในตัวเอง นอกเหนือไปจากประโยชน์ที่ความคิดอ่านดังกล่าวจะพึงมีต่อทฤษฎีของเราหรือปัญหาของเรา เพราะฉะนั้นหนังสือเล่มนี้จึงเน้นถึงตัวบุคคลก่อนทฤษฎี และนี่คือเหตุผลที่เราไม่กระตือรือร้นนักที่จะชี้ให้เห็นถึงอิทธิพลและลักษณะที่เกี่ยวข้องของทฤษฎีเหล่านี้กับเหตุการณ์ปัจจุบัน ในงานศึกษาก็เช่นเดียวกับสิ่งอื่นๆ กล่าวคือ การเตรียมตัวที่ยืดขาดสำหรับชีวิตนั้นเป็นเพียงครึ่งหนึ่งของกรรมชีวิต ชีวิตที่สมบูรณ์ได้แก่ชีวิตในปัจจุบัน คือ ความสุขที่เกิดขึ้นในขณะนี้

อาจจะเป็นเพราะว่าเราพูดภาษาของคนเหล่านี้ เราจึงมีโอกาสได้ร่วมในความชื่นชม และบางครั้งก็ความปวดร้าวของนักคิดทางการเมืองผู้ยิ่งใหญ่ในอดีต ทั้งนี้ด้วยการมองเห็นความสัมพันธ์ใหม่ๆ ในเรื่องที่มีความสำคัญยิ่งต่อมนุษยชาติ ไม่ว่าจะทำอะไรอะไรอีกบ้าง บรรดานักทฤษฎีการเมืองในประเพณีตะวันตกต่างก็มีการตอบโต้ซึ่งกันและกันอยู่เสมอ เพราะฉะนั้น วิธีที่ดีที่สุดที่จะเข้าใจธรรมชาติของทฤษฎีการเมืองจึงไม่ใช่อยู่ที่เพิกเฉยกับลักษณะนามธรรมของทฤษฎีการเมือง หากต้องนำตัวเองเข้าไปมีส่วนในการโต้ตอบอันเป็นกิจของทฤษฎีการเมืองนั่นเอง เพราะดังที่เราได้กล่าวมาแล้วว่าการหาคำจำกัดความของทฤษฎีการเมืองที่ถูกต้องนั้นยังคงเป็นปัญหาส่วนหนึ่งของทฤษฎีการเมืองอยู่ ความหวังเช่นนี้อาจจะกระตุ้นให้เรามีความสนใจยิ่งไปกว่าบทนำและข้อเขียน ความดึงดูดของความรู้ที่ใช้ประโยชน์ไม่ได้นั้น เป็นเรื่องพื้นฐานอยู่ในธรรมชาติของมนุษย์เราไม่แพ้ความต้องการที่จะอยู่ด้วยกัน หรือความปรารถนาที่จะรอดชีวิตอยู่ ไม่ว่าจะสังคมที่เห็นแก่ประโยชน์สมัยนี้จะปฏิเสธความจริงข้อนี้อย่างไรก็ตามที่ อันที่จริงการชื่นชมลุ่มหลงกับความรู้ที่ดู ๆ แล้วไม่เกิดประโยชน์นี้อาจจะเป็นสาระส่วนหนึ่งของมนุษยชาติ ถ้าหากว่าการเมืองจะเริ่มต้นที่การอยู่ร่วมกันของคนและที่ความปรารถนาที่จะรอดชีวิตอยู่แล้วไซ้ร้ มันก็หาได้จบลง ณ ที่นั้นไม่ ผุ่งมดและผึ้งต่างก็อยู่รอดโดยอยู่เป็นกลุ่มก้อน เหมือนกับมนุษย์ แต่มันก็ไม่เคยรู้รสของความทุกข์และความสุขที่เกิดขึ้นกับมนุษย์ซึ่งเป็นสัตว์การเมืองเลย

บทที่ 2

เพลโต

มีใครบ้างที่ไม่เคยได้ยินชื่อเพลโต ผู้ซึ่งเป็นทั้งปรัชญาเมธีของปรัชญาเมธี และเป็นสัญลักษณ์ของปรัชญาสำหรับสามัญชนโดยทั่วไป ชื่อของเพลโตเก่าแก่และน่าขบถเสียจนเรามักจะคิดเอาง่าย ๆ ว่าใครต่อใครก็อ่านเพลโตกันมาทั้งนั้น และในเมื่อเป็นเช่นนั้นแล้วเราก็ก็น่าจะเป็นต้องอ่านเพลโตเอง แต่สมมติฐานทั้งสองข้อนี้ยังเป็นที่น่าสงสัยอยู่ เพราะศิลปะในการอ่านข้อเขียนของเพลโตก็เช่นเดียวกับกับการอ่านข้อเขียนของนักเขียนโบราณทั่วไป ตรงที่ผู้อ่านจะต้องพยายามเดินสายกลางระหว่างการขบถอย่างจนเกินไปและการวางใจเฉยเมยไม่ยุ่งเกี่ยวเสียเลย เพราะเพลโตพูดกับเราโดยตรง บทความและหนังสือจำนวนมากที่มีเขียนออกมาเกี่ยวกับเพลโต ไม่ได้เป็นเครื่องบอกถึงลักษณะ ความเก่าแก่ไปเสียทั้งหมด เพราะวัฒนธรรมทั้งมวลของเราซึ่งรวมความถึงภาษาของเรา การเมืองของเรา และวิธีที่เราคิด ล้วนแล้วแต่ได้รับอิทธิพลที่ไม่อาจลบล้างได้ของกรีกโบราณและแนวความคิดของเพลโตทั้งนั้น

แต่ถ้าเราเชื่อว่าเพลโตมีคุณค่าในการศึกษาแล้ว เราก็ต้องจำไว้ด้วยว่า เพลโตพูดกับเราด้วยภาษาและจากวัฒนธรรมที่ไม่ใช่ของเราอย่างสมบูรณ์ ยกตัวอย่างเรื่องภาษา เรารู้ว่าชาวกรีกมีคำสำหรับทุกสิ่งทุกอย่าง แต่ทุกวันนี้ก็มีพวกเราอยู่ไม่กี่คนที่เรียนคำเหล่านี้ และแม้แต่ในสมัยก่อนเมื่อผู้ดีหนุ่ม ๆ ทุกคนเรียนภาษากรีกและละตินกัน การถ่ายทอดความหมายก็มักจะมีผิดพลาดอยู่บ่อย ๆ ถ้าเราลองเปรียบเทียบข้อความเดียวกับที่แปลมาจากภาษากรีกของเพลโตโดยผู้รู้ต่าง ๆ กัน ก็จะเห็นได้ว่าอุปสรรคในเรื่องของภาษานั้นมีมากแค่ไหน ข้อความตัวอย่างต่อไปนี้เราเลือกมาไม่ใช่เพราะว่ามันแปลยาก แต่เพราะเป็นตอนที่รู้จักกันดี และมีความสำคัญต่อการเข้าใจเรื่อง **Republic**

“จงจำหลักการดั้งเดิมที่ว่า.....คน ๆ เดียวควรจะทำเพียงสิ่งเดียวเท่านั้น กล่าวคือ สิ่งที่ธรรมชาติของเขาปรับให้เข้าได้ดีที่สุด ความยุติธรรมคือหลักการอันนี้ หรือส่วนหนึ่งของหลักการนี้”¹

“เราได้วางเป็นหลักการสากลไว้แล้วว่า ทุก ๆ คนควรจะปฏิบัติกิจอย่างหนึ่งในชุมชนที่เหมาะสมที่สุดกับธรรมชาติของเขา ข้าพเจ้าเชื่อว่าหลักการอันนี้ หรือในรูปเช่นนั้น คือ ความยุติธรรม”²

“หลักการซึ่งเราได้กำหนดขึ้นในเมืองแรก..... คือ สิ่งที่ควรทำเสมอไป ก็คือว่าทุกคนควรจะกระทำการอย่างหนึ่งอันเกี่ยวข้องกับนครรัฐตามที่อัจฉริยะของเขาเหมาะสมที่สุดโดยธรรมชาติ”³

สิ่งซึ่งเราได้วางไว้ตั้งแต่ต้นเป็นกฎทั่วไปในการปฏิบัติ ได้แก่ การที่บุคคลทุกคนในรัฐควรมีอาชีพอย่างหนึ่งซึ่งความสามารถโดยธรรมชาติของเขาปรับเข้าได้ดีที่สุด”⁴

สิ่งซึ่งเราได้วางไว้ตั้งแต่แรกว่าเป็นหลักการเบื้องต้นของสังคมของเรา คือ ทุกคนต้องมีงานพิเศษในสังคม ซึ่งเป็นงานที่เขามีความสามารถโดยธรรมชาติมากที่สุดที่จะทำ”⁵

ข้อความดังกล่าวมานี้จะถือว่าเป็นกฎสำหรับการปฏิบัติหรือว่าเป็นหลักสากล หรือว่าเป็นหลักการของสังคมของเราเองโดยเฉพาะ หรือจะถือเป็นเพียงจุดเริ่มต้นเรื่องของเรา มันจะเป็นเรื่องของเมืองหรือว่าของรัฐ หรือว่าของชุมชน หรือว่าของสังคม หรือว่าตามทฤษฎีของจาวเอตต์ ของทุกหนทุกแห่ง หรืออย่างไรงั้น กำลังความสามารถตามธรรมชาติ ความสามารถตามธรรมชาติ กิจหน้าที่โดยธรรมชาติ และอัจฉริยภาพโดยธรรมชาติคืออย่างเดียวกันอย่างนั้นหรือ ความเหมาะสม (ตามคำแปลของคอนฟอร์ด) กับความสามารถที่จะปรับตัว (ตามที่คนอื่น ๆ แปล) หมายความว่าอย่างเดียวกันเช่นนั้นหรือ “งานอาชีพ” เป็นสิ่งเปรียบเทียบได้กับ “งานชนิดพิเศษ” “ภารกิจหน้าที่” หรือ “สิ่งที่ทำอย่างเดียวกันนั้นหรือไม่ว่างาน” ภาษาที่ถือว่าเป็นภาษาที่ตายแล้วนั้น ที่จริงแล้วจะยังไม่ตายตราบเท่าที่มันยังทำให้เกิดข้อโต้แย้งได้มากตามหน้าวารสารทางภาษาศาสตร์ทั่วไป บทเรียนสำหรับผู้ไม่รู้ภาษากรีกมีอยู่ชัดเจนคือ ไม่ว่าเราอยากจะเป็นผู้เกี่ยวข้องกับเพลโตหรือไม่ก็ตามที่ เราจะต้องไม่ทักท้วงตัวเองง่าย ๆ ว่าเพียงแค่ได้อ่านสิ่งที่กล่าวต่อไปนี้นั้นจะทำให้เราเป็นผู้เกี่ยวข้องกับเพลโตขึ้นมา

ชีวิตของเพลโต⁶

เพลโตเกิดในครอบครัวที่เด่นครอบครัวหนึ่งของนครอะเธนส์ เมื่อปี 427 ก่อน ค.ศ. อันเป็นสมัยปลายยุคทองของเพอริคลีส และหลังจากที่สงครามเพโลโปนีเซียนอันซึ่ขาดระหว่างอะเธนส์กับสปาร์ตาเพิ่งเริ่มต้น เพลโตเกิดเกือบจะเป็นเวลาเดียวกันกับที่เพอริคลีสตาย คือ ในปีที่สี่แห่งสงครามอาร์คิเดเมียอันนองนองที่สุด เหตุการณ์ในตอนนั้นย่อมมีส่วนเกี่ยวข้องต่อการที่จะเข้าใจแนวความคิดของเพลโต

“การตายของเพอริคลีส ในขณะที่สงครามเพโลโปนีเซียนเพิ่งเริ่มต้นนั้น เป็นระยะเดียวกันกับที่นักคิดและนักปฏิบัติทั้งหลายเริ่มมีความเห็นต่างกันออกไป และก็แตกแยกกันมากขึ้นทุกที จนกระทั่งถึงจุดที่ปรัชญาเมธีสำนักโสโตอิกประกาศลบล้างความจงรักภักดีจำเพาะถิ่น เพื่อตนจะได้แปรเป็นราษฎรของโลก..... เพลโตเห็นว่า การแตกแยกกันในกลุ่มนักคิดและนักปฏิบัตินี้เป็นภัยพิบัติที่ร้ายแรงมาก และแท้ที่จริงเป็นรากเหง้าแห่งความชั่วร้ายทั้งหลายของสังคมสมัยนั้น”⁷

เพอริคิโอ มารดาของเพลโตเป็นหลานสาวของคริตอส ซึ่งเป็นหนึ่งในจำนวนกลุ่มผู้ปกครองอะเธนส์ ในระยะระส่ำระสาย ซึ่งเกิดขึ้นหลังจากที่อะเธนส์พ่ายแพ้ต่อสปาร์ตาใหม่ ๆ (404 ก่อน ค.ศ.) กล่าวกันว่ามารดาของเพลโตเป็นสมาชิกของครอบครัวซึ่งสืบเชื้อสายมาจากโซลอน ผู้บัญญัติกฎหมายที่ทุกคนยกย่อง และถ้านับกันจริงๆ แล้วก็อาจจะสืบสาวกันต่อไปได้จนถึงเทพเจ้าไปไลดอนเสียด้วยซ้ำ อริสตอนบิดาของเพลโตถึงแก่กรรมตั้งแต่เพลโตยังเล็กอยู่ เขามีบุตรทั้งหมดสี่คนด้วยกัน คือ เพลโต พี่ชายอีกสองคน คือ อะดิแมนตัส และกลอคคอน ซึ่งปรากฏชื่อในเรื่อง Republic และมีบุตรสาวอีกคน คือ โฟโตเน มารดาของเพลโตแต่งงานใหม่กับไพริแลมพิส ซึ่งเป็นเพื่อนของเพอริคลีส และมีบุตรชายอีกคนหนึ่งคือ แอนติฟอน ซึ่งปรากฏชื่อในบทสนทนาเรื่อง Parmenides ของเพลโต ดังนั้น จึงเห็นได้ว่าเพลโตนั้นเติบโตมาในครอบครัวที่คุ้นเคยเป็นอย่างดีกับบรรดาบุคคลสำคัญ ๆ ทางการเมือง

รายละเอียดเกี่ยวกับชีวิตของเพลโตนั้นเราไม่อาจรู้ได้ แต่ถ้าบันทึกของอาริสโตเติลถูกต้องแล้ว เพลโตเริ่มต้นด้วยการเป็นศิษย์ของปรัชญาเมธีสำนักเฮเรคลิเดียน ชื่อ เครติลัสก่อน ครั้นอายุได้ 20 ปี เพลโตจึงเป็นเพื่อนสนิทของโสกราตีสผู้ซึ่งขณะนั้นมีอายุประมาณ 60 ปี แต่การเป็นเพื่อนสนิทนี้ไม่ได้หมายความว่าเพลโตจะเป็นศิษย์ประจำของโสกราตีส แต่ปีต่อมาเมื่อโสกราตีสถูกตัดสินประหารชีวิตนั้น เพลโตก็อยู่ด้วย หลังจากการตัดสินคดีของโสกราตีสเสร็จสิ้นลงแล้ว กล่าวกันว่า เพลโตรวมทั้งเพื่อนของโสกราตีสคนอื่นๆ ได้ออกจากเมืองอะเธนส์และไปอยู่ที่เมืองเมกการา ต่อจากนั้นเพลโตได้เดินทางไปยังอิตาลีและซิซิลี และก็อาจเป็นไปได้ว่าเพลโตไปถึงอียิปต์และส่วนอื่นๆ ของแอฟริกาก่อนที่จะเดินทางกลับอะเธนส์และเปิดสำนักศึกษาอคาเดมีขึ้น ผลพลอยได้อย่างหนึ่งจากการเดินทางครั้งนั้นก็คือนเพลโตได้สนิทชิดเชื้อกับไดออน บุตรเขยของกษัตริย์ไดโอนีซอสที่ 1 ซึ่งเป็นทรราชแห่งไซราคิวส์ และที่นั่นเองที่ต่อมาเพลโตได้พยายามที่จะจัดให้มีการปกครองโดยราชาปราชญ์ขึ้น แต่ความพยายามของเพลโตนั้นล้มเหลวโดยสิ้นเชิง

เพลโตก่อตั้งสำนักศึกษาอคาเดมีขึ้นเมื่อประมาณปี 387 ก่อน ค.ศ. เมื่ออายุได้ 40 ปี ชื่ออคาเดมีนั้นเข้าใจว่ามาจากชื่อชานเมืองทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือของกรุงอะเธนส์ ตัวสำนักศึกษาเองตั้งอยู่ใกล้กับแท่นที่บูชาวีรบุรุษของอคาเดมีส วีรบุรุษของท้องถิ่นนั้น สำนักอคาเดมีนี้จัดได้ว่าเป็นสำนักศึกษาที่คงทนถาวรพอสมควร เพราะตั้งอยู่ได้ถึงกว่า 900 ปี จนกระทั่งจักรพรรดิจัดตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 529 ในขณะที่เพลโตจัดตั้งอคาเดมีขึ้นนั้น ไอโสกราตีสซึ่งต่างกับไซฟิสต์คนอื่นๆ ที่มักจะเร่ร่อนไปก็ได้อาจตั้งสำนักศึกษาของตนขึ้นมาเป็นหลักแหล่งแล้ว อย่างไรก็ตาม ไอโสกราตีสนั้นมุ่งสอนแต่ศิลปะการพูดในที่สาธารณะ และการใช้วาจาศิลป์ซึ่งลูกศิษย์จะสามารถนำไปใช้ในกิจการบ้านเมืองได้จริงๆ ส่วนเพลโตนั้นปรารถนาจะให้ผู้มาศึกษาในสำนักของตนมีความรอบรู้ในวิทยาศาสตร์และปรัชญาอย่างแท้จริง การแข่งขันกันระหว่างเพลโตและไอโสกราตีสนั้นเป็นที่รู้กันดี เพลโตเองก็เคยพูดถึงศิษย์ของไอโสกราตีสว่าเป็นพวกที่ไม่รู้อะไรจริง (ถ้าสำนักศึกษาของไอโสกราตีสมีการให้ทุนเรียนแก่นักกีฬาด้วยแล้ว ก็คงพอจะเปรียบได้กับสถานศึกษาหลายแห่งในสหรัฐอเมริกาในปัจจุบัน)

ในปี 366 ก่อน ค.ศ. เมื่อเพลโตอายุได้ 60 ปี ไดโอนีซอสที่ 1 แห่งไซราคิวส์สวรรคต ทั้งราชบัลลังก์ไว้ให้กับโอรส คือ ไดโอนีซอสที่ 2 ปรากฏว่ากษัตริย์องค์ใหม่นี้ยังเยาว์วัยอยู่และเป็นผู้ที่ไม่เข้มแข็งนัก และผู้ที่มีอิทธิพลสำคัญอยู่เบื้องหลังกษัตริย์องค์นี้ผู้หนึ่งก็คือ ไดออน พี่เขยของกษัตริย์องค์ใหม่นี้ ซึ่งเป็นเพื่อนเก่าแก่ของเพลโตนั่นเอง สภาพการณ์เช่นนี้ดูเหมือนว่าจะเป็นโอกาสที่ทำให้ไม่่ง่ายนักสำหรับเพลโตที่จะได้นำเอาทฤษฎีการศึกษาว่าด้วยการอบรมกษัตริย์ให้เป็นนักปราชญ์ ดังที่ปรากฏอยู่ใน **Republic** มาใช้ เพลโตจึงเดินทางไปไซราคิวส์เพื่อจะช่วยในการอบรมกษัตริย์ดังกล่าว แต่ไดโอนีซอสเห็นว่าการทำแบบฝึกหัดเรขาคณิตที่เพลโตสอนเป็นเรื่องน่าเบื่อหน่าย และไม่เพียงแต่ว่าการทดลองในด้านงานสอนจะล้มเหลวอย่างเดียว ปรากฏว่าไดออนเองก็ถูกเนรเทศออกจากไซราคิวส์ด้วย ด้วยเหตุนี้จึงมีผู้คิดว่า ลักษณะการมองการเมืองในแง่ร้ายที่ปรากฏในข้อเขียนเรื่อง **Theaetetus** และ **Statesman** เป็นผลสะท้อนของประสบการณ์ที่เพลโตได้ประสบมาในไซราคิวส์ แต่ก็ยังมีอีกหลายคนที่ยังเชื่อว่า **Statesman** และข้อเขียนต่อมาคือ **Laws** มีลักษณะที่มองโลกในแง่ร้ายน้อยกว่า **Republic** เสียอีก และเชื่อว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นที่ไซราคิวส์ออกจะให้ความสำคัญกันเกินเลยไป⁸

เพลโตถึงแก่กรรมในปี 342 ก่อน ค.ศ. เมื่ออายุได้ 81 ปี ตามเรื่องเล่าที่เล่ากันนั้นเพลโตตายในงานเลี้ยงแต่งงาน แต่ตัวของเพลโตเองจะแต่งงานหรือมีลูกหลานสืบต่อมาหรือไม่นั้นไม่มีใครรู้ เมื่อเพลโตถึงแก่กรรมแล้ว หลานชาย คือ สปุซิปปัสได้เข้าบริหารงานของอคาเดมีต่อ และต่อจากสปุซิปปัสก็คือ ซีนอคเรตีส ส่วนอวาริสโตเติลซึ่งเป็นศิษย์ผู้ยิ่งใหญ่ที่สุดของเพลโตได้ไปเป็นอาจารย์ของอะเล็กซานเดอร์มหาราช และเมื่ออวาริสโตเติลกลับมากรุงอะเธนส์ในปี 335 ก่อน ค.ศ. ก็ได้จัดตั้งสำนักศึกษาของตนเองขึ้น คุณค่ายิ่งใหญ่ที่สุดของสำนักอคาเดมีนั้นเห็นจะอยู่ที่ว่าสำนักนี้ได้เก็บรักษาผลงานของเพลโตไว้ อาจจะเกือบทั้งหมด

ผลงาน

โดยไม่จำเป็นต้องไปพิจารณาถึงข้อเขียนจำนวนมากมายเกี่ยวกับปัญหาเรื่องวันเวลาของงานเขียนทั้งหลายของเพลโต เราอาจกล่าวได้ว่า ผู้รู้จำนวนหนึ่งได้จัดแบ่งผลงานของเพลโตทั้งหมดออกเป็นสี่ระยะดังต่อไปนี้^๑

1. บทสนทนาในตอนต้น ๆ เราเรียกว่าสมัยโสเครตีส ไม่ใช่เพราะว่าโสเครตีสเป็นตัวสำคัญในบทสนทนาเหล่านั้นอย่างเดียว แต่เป็นเพราะว่าเนื้อเรื่องตลอดจนเหตุผลข้อโต้แย้งต่าง ๆ จะเป็นเรื่องสะท้อนความสนใจและหลักการของโสเครตีสตัวจริงในประวัติศาสตร์มากกว่าบทสนทนาในระยะหลัง ๆ เช่น **Apology** นั้นก็ไม่ต่างอะไรกับรายงานของนักข่าวในการตัดสินคดีของโสเครตีส รูปแบบของบทสนทนาตอนแรก ๆ นี้มีลักษณะที่เป็นบทละครอย่างแท้จริง แบบลักษณะการเขียนให้รหัสชาติในเชิงประพันธ์ อีกทั้งแปลกและใหม่ งานเขียนตอนนี้รวมถึงข้อเขียนทั้งสามเรื่องที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับกาตายของโสเครตีส คือ **Apology, Crito** และ **Euthyphro** และบทสนทนาย่อยอื่น ๆ รวมทั้ง **Gorgias** ด้วย และอาจจะเป็นไปได้ว่าเรื่อง **Gorgias** ที่เราจะกล่าวถึงต่อไปนั้น เพลโตเขียนหลังจากที่ได้ก่อตั้งอคาเดมีขึ้นใหม่ ๆ
2. บทสนทนากลุ่มที่สอง เป็นข้อเขียนที่เพลโตเขียนมาจนถึงราว ๆ ปี 380 ก่อน ค.ศ. และเป็นตอนที่สังเกตเห็นได้ว่าเกี่ยวข้องกับน้อยลงกับสิ่งที่ถือกันว่าเป็นแนวความคิดของโสเครตีส (ทั้ง ๆ ที่โสเครตีสก็ยังคงเป็นตัวเอกของเรื่องอยู่) แต่มีเนื้อหามากขึ้นเกี่ยวกับประเด็นทางปรัชญาของเพลโตเอง โดยเฉพาะเรื่องทฤษฎีของรูปแบบ (The Theory of Forms) บทสนทนากลุ่มนี้ได้แก่เรื่อง **Meno** (เกี่ยวกับการศึกษา) **Protagoras** (ความรู้คือคุณธรรม) **Symposium** (ศิลปะและความรัก) **Phaedo** (ความเป็นอมตะ) **Republic** (ความยุติธรรม) และ **Phaedrus** (วาทศาสตร์) ทั้งหมดนี้เพลโตเขียนเมื่อความสามารถในการเขียนของเขาขึ้นถึงจุดสุดยอด และเป็นการรวมเอาพลังปั่นเชิงประพันธ์และความลึกซึ้งในเชิงปรัชญาเข้าไว้ด้วยกันในลักษณะที่ไม่มีใครเสมอเหมือน
3. บทสนทนากลุ่มที่สามเน้นเรื่องของวาทวิจารณ์ (dialectic) มากกว่าเชิงวิธีและตัวบุคคล บทสนทนา กลุ่มนี้มีอยู่สี่บทด้วยกัน มีตัวละครซึ่งคาบเกี่ยวกัน และมีการอ้างถึงกันและกันด้วย บทบาทของโสเครตีสในบทสนทนากลุ่มนี้ลดน้อยลง บทสนทนา 3 บทนั้นว่าด้วยเรื่องซึ่งพาร์เมนิดีส ปรัชญาเมธี

แห่งสำนักอีเลียดิคเคยกล่าวไว้แล้ว คือ เรื่อง **Parmenides** (ว่าด้วยเอกภาพและความหลายหลาก) **Theaetetus** (ว่าด้วยความรั) และ **Sophist** (ว่าด้วยตรรกวิทยา) ส่วน **Statesman** (ซึ่งบางครั้งก็เรียกว่า **Politicus**) นั้นเราจะได้อีกกล่าวถึงโดยละเอียดต่อไป

4. บทสนทนาในกลุ่มสุดท้ายมีลักษณะของบทละครสนทนาเหลืออยู่อย่างพอไปทีเท่านั้น เพราะงานเหล่านี้ คือ **Philebus** (จริยธรรม) **Timaeus** (จักรวาล) และ **Laws** มีแนวโน้มเอียงที่จะเป็นบทบรรยายยาว ๆ ของตัวละครคนใดคนหนึ่งมากกว่า โสเครตีสมีบทบาทก็แต่เพียงเล็กน้อย โดยเฉพาะใน **Laws** นั้น โสเครตีสไม่มีบทบาทเลย ผลงานที่มีลักษณะลอย ๆ ขึ้นนี้บ่งให้เห็นว่าเป็นผลงานในวัยชราของเพลโต อาจเป็นได้ว่าเพลโตถึงแก่กรรมในปี 347 ก่อน ค.ศ. หลังจากที่เขียน **Laws** เสร็จไปไม่นาน

เห็นจะเป็นการสนุกที่ไม่ให้ประโยชน์อะไรมากนัก ถ้าเราจะคิดเดากันในเรื่องอิทธิพลของเหตุการณ์แวดล้อมที่มีต่อเพลโต เพลโตมีอายุมากพอที่จะต่อสู้เพื่ออะเชนส์ได้แล้วเมื่อตอนเสร็จสงครามเพโลโปนีเซียน แต่เขาก็ไม่ทราบว่าเขาได้ต่อสู้หรือไม่ อาจเป็นได้ว่าเพลโตไม่ได้นับถือกลุ่มคนที่ครองอำนาจในอะเชนส์หลังจากที่พ่ายแพ้ต่อสปาร์ตา ทั้ง ๆ ที่ครอบครัวของเพลโตเองก็มีความสัมพันธ์กับกลุ่มคนพวกนั้นอยู่ เป็นของแน่ว่าเพลโตก็ไม่ชอบระบอบประชาธิปไตยที่ฟื้นตัวขึ้นมา เพราะระบอบนั้นเองตัดสินประหารชีวิตโสเครตีส

อย่างไรก็ดี เราจำต้องคิดเดาเอาบ้างในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างโสเครตีสกับเพลโต จากบทสนทนาสมัยโสเครตีสตอนต้นทำให้เราสามารถทำเช่นนั้นได้โดยอาศัยข้อความรูปร่างอย่างที่มิอยู่

โสเครตีส

โสเครตีสนั้นเหมือนกับพระเยซูแห่งนาซาเร็ธ ตรงที่ว่าไม่ได้มีข้อเขียนอะไรของตนเองเหลือไว้ให้จดจำกันเลย อิทธิพลของโสเครตีสเป็นแบบพบปะกันบุคคลต่อบุคคล เกือบจะทุกอย่างที่เราารู้เกี่ยวกับโสเครตีส เราได้จากเพลโต แต่การที่โสเครตีสเป็นตัวละครสำคัญในบทสนทนาของเพลโตเฉพาะบางเรื่อง และในบางเรื่องโสเครตีสก็ไม่มีผลสำคัญเลย แสดงว่าโสเครตีสต้องไม่ใช่บุคคลที่เพลโตใช้เพื่อยกให้เป็นแนวความคิดของตนเด่นขึ้นเท่านั้น อย่างไรก็ดี โสเครตีสในบทสนทนาของเพลโตก็มีอะไรมากกว่าโสเครตีสในประวัติศาสตร์

“โสเครตีส” ในบทสนทนาของเพลโตนั้นไม่ใช่โสเครตีสตัวจริงในประวัติศาสตร์ อย่างที่ผู้อธิบายรุ่นเก่ากว่าจะยกย่องกว่าเคยเชื่อกัน และทั้งก็ไม่ใช่ตัวเพลโตเองดังที่มักจะเข้าใจกันทุกวันนี้ด้วย หากแต่เป็นตัวเอกของบทละครของเพลโต¹⁰

แต่โสเครตีสในประวัติศาสตร์นั้นมีตัวจริงแน่ ๆ ดังจะเห็นได้จากการที่อาริสโตเฟนีสเขียนเยาะเย้ยโสเครตีสเป็นตัวตลกไว้ในบทละครของตน ส่วนเซโนฟอนเขียนถึงโสเครตีสด้วยความรักและบูชา แต่ก็ไม่ถึงสักซึ่งอะไรนัก มีบางตอนที่พาดพิงถึงโสเครตีสในบทสนทนาของเอสกินิส ศิษย์ของโสเครตีส ข้อใหญ่ใจความของข้อเขียนของเพลโตและเซโนฟอนที่เกี่ยวกับโสเครตีสนั้นตรงกัน แต่เพลโตรู้สึกว่าจะสนใจในปรัชญาของโสเครตีสมากกว่าเซโนฟอน

ระบอบประชาธิปไตยซึ่งตัดสินพิพากษาโสเกรตีสนั้น เป็นคนละแบบกับประชาธิปไตยในสมัยของเพอริคลีส เมื่อสปาร์ตาทายใต้การนำของไลเซนเตอร์มีชัยต่ออะเธนส์ในปี 404 ก่อน ค.ศ. นั้น ได้มีการก่อตั้งคณะผู้ปกครอง 30 คนขึ้นในกรุงอะเธนส์ (คริตอส และคาร์มิติส ซึ่งเป็นญาติกับเพลโตก็รวมอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย) แต่หลังจากที่ปกครองอย่างกดขี่อยู่ได้เพียงแปดเดือน กลุ่มผู้ปกครองนี้ก็ถูกโค่นอำนาจลง โสเกรตีสนั้นถึงแม้ว่าจะมีชื่อเสียงเพราะได้ทำการรบอย่างกล้าหาญในระหว่างสงครามเพโลโปนีเซียน แต่เมื่ออะเธนส์กลับกลายเป็นประชาธิปไตยไป ความสัมพันธ์อันฉาบฉวยที่โสเกรตีสเคยมีกับอัลซิโปอะติสผู้ทรยศต่อกรุงอะเธนส์ในสงครามนั้น ผสมกับสัมพันธ์ภาพที่โสเกรตีสเคยมีต่อคริตอสและคาร์มิติสซึ่งถูกบ้ายร้าย ก็ทำให้ผู้คนมองโสเกรตีสไปในแง่ที่ไม่ดี

ข้อกล่าวหาที่ว่าโสเกรตีสนับถือเทพเจ้าองค์ใหม่ (ไม่ใช่ความเห็นที่ผิด ๆ อันเกี่ยวกับเทพเจ้าองค์เดิม ๆ) และที่ว่าโสเกรตีสทำให้เด็กเสียคนนั้นก็ เป็นข้อกล่าวหาที่คิดขึ้น และถูกนำมาใช้อย่างคลุมเครือ ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่าการอภิเษกในปี 403 ก่อน ค.ศ. นั้น ทำให้เรื่องที่แล้ว ๆ มาไม่มีส่วนเกี่ยวข้องด้วย และส่วนหนึ่งเนื่องมาจากว่าอะนิติสซึ่งเป็นตัวตั้งตัวตีในคดีนั้น ไม่กล้ากล่าวถึงเหตุผลที่แท้จริงในการฟ้องโสเกรตีสว่า เป็นเพราะการถามคำถามอันไม่หยุดหย่อนของโสเกรตีสทำให้นักการเมืองที่ไม่มั่นคงอยู่แล้วยิ่งรู้สึกไม่มั่นคงมากขึ้นอีก โทษประหารที่เสนอโดยเมเลตัส ซึ่งเป็นปากเสียงของอะนิติสนั้นก็ไม่ได้มุ่งหวังอะไรมากไปกว่าที่จะบีบบังคับให้โสเกรตีสเนรเทศตัวเองออกไปเสีย และจะได้ไม่ก่อความรำคาญให้แก่ผู้นำทางการเมืองอีกต่อไป เมื่อลูกขุนได้ลงความเห็นหาว่าโสเกรตีสเป็นฝ่ายผิดด้วยคะแนนเสียง 281 ต่อ 220 แล้ว โสเกรตีสยอมมีสิทธิตามธรรมเนียมปฏิบัติที่จะเสนอโทษแทนโทษที่ฝ่ายผู้ฟ้องเสนอได้ แต่โสเกรตีสกลับทำให้คณะลูกขุนไม่พอใจจนโดยกล่าวว่า “ข้าพเจ้าต้องเสนอโทษซึ่งข้าพเจ้าสมควรจะได้รับจริงๆ แล้ว ข้าพเจ้าขอเสนอข้อนี้ คือ ให้ข้าพเจ้าได้รับการเลี้ยงดูจากรัฐ”¹¹ ดังนั้น เมื่อเพลโต ไครโต และเพื่อนคนอื่น ๆ คะยั้นกะยอให้โสเกรตีสเสนอคำปรับซึ่งพวกเขายินดีจะจ่ายแทนจึงเป็นการสายเกินไป และโสเกรตีสก็ถูกตัดสินประหารชีวิต

ความไม่พรั่งพร้อมต่อความตายและวาทะของโสเกรตีสนี้เอง ที่ประทับใจนักคิดตลอดมาทุกยุคทุกสมัย วาทะของโสเกรตีสในเรื่อง **Apology** ซึ่งเพลโตใช้บรรยายถึงการพิจารณาคดีนั้น เป็นเสมือนอนุสาวรีย์ของโสเกรตีสเอง โสเกรตีสพยายามแสวงหาปัญญาตามกระแสเสียงแห่งเดลฟี* แต่แล้วก็กลับพบว่าผู้ที่มีชื่อเสียงว่าเป็นคนมีปัญญานั้น แท้จริงแล้วเป็นคนโง่เขลาและไม่รู้ตัวเสียด้วยซ้ำ “ข้าพเจ้าจึงดูเหมือนว่าจะเป็นผู้ที่ฉลาดกว่าบ้าง ตรงที่ข้าพเจ้าไม่คิดว่าข้าพเจ้ารู้ในสิ่งซึ่งข้าพเจ้าไม่รู้”

แต่โสเกรตีสรู้ถึงความชั่วนั้นเอาชนะคนที่มีความยุติธรรมไม่ได้ ดังนั้น ความตายจึงเป็นของที่ไม่น่ากลัว และไม่ควรจะมาถือทิพพลต่อการวินิจฉัยของมนุษย์ โสเกรตีสกล่าววาทะถ้ามีข้อเสนอให้เขาเลือกที่จะตายหรืออยู่โดยละทิ้งปรัชญาเสีย

* บันทึกผู้แปล เดลฟี อยู่ห่างจากภูเขาพานาซัสและทางเหนือของอ่าวคอรินธ์เป็นระยะทางเท่า ๆ กัน คือ ประมาณ 6 ไมล์ มีชื่อทางเป็นที่บูชาเทพเจ้าอะพอลโล ซึ่งตรัสเทพพยากรณ์ผ่านคนทรง และเป็นที่ยึดถือกันมากในขณะนั้น

ข้าพเจ้าก็จะตอบว่า “ชาวอะเธนส์ทั้งหลาย ข้าพเจ้านับถือและรักพวกท่านอย่างที่สุด แต่ข้าพเจ้าเชื่อเทพเจ้ามากกว่าพวกท่าน และตราบนาทีที่ข้าพเจ้ายังมีลมหายใจและมีกำลังอยู่ ข้าพเจ้าจะไม่มีวันละทิ้งปรัชญา เลิกตักเตือนท่าน หรือเลิกประกาศสัจธรรมให้แก่ท่านทุกคนที่ข้าพเจ้าพบ..... และข้าพเจ้าคิดว่าไม่มีอะไรในรัฐนี้อีกแล้วที่จะเป็นผลดีต่อท่านมากไปกว่าภาระที่ข้าพเจ้าได้ปฏิบัติต่อเทพเจ้า เพราะข้าพเจ้าได้อุทิศชีวิตทั้งชีวิตของข้าพเจ้าในอันที่จะชักชวนให้ท่านให้ความสนใจในอันดับแรกและสูงสุดต่อการทำจิตของท่านให้ดีขึ้น”¹²

อาจจะเห็นได้ว่าการเผชิญหน้ากับคู่คิดทางการเมืองในศาล ทำให้โสกราตีสพุดรืนแรงเช่นนั้น เพราะโสกราตีสเองก็ได้บอกว่าคุณเคยเป็นสมาชิกวุฒิสภามาแล้ว แต่ภาระทางปรัชญาที่โสกราตีสเกิดทุนนั้น เป็นสิ่งที่ไปกันไม่ได้อย่างสิ้นเชิงกับการครองตำแหน่งนั้น

ไม่มีใครสามารถจะรักษาชีวิตของตนอยู่ได้ยาวนาน ไม่ว่าจะเป็นในอะเธนส์หรือที่ไหน ๆ ก็ตาม ถ้าเขาคัดค้านการกระทำของคนหมู่มากอย่างจริงจังและพยายามที่จะป้องกันไม่ให้เกิดการกระทำที่ไม่ยุติธรรมอย่างแท้จริง ถ้าเขาประสงค์จะรักษาชีวิตของตนแม้แต่เพียงชั่วขณะหนึ่งแล้ว จะต้องกระทำในฐานะเป็นสามัญชน ไม่ใช่ผู้มีตำแหน่งหน้าที่ในรัฐ¹³

โสกราตีสต้องเข้าไปพัวพันกับการเมือง ก็เพราะไม่สามารถที่จะละทิ้งชุมชนที่ตนเป็นส่วนหนึ่งไปได้ แต่ขณะเดียวกัน โสกราตีสก็ไม่อาจเข้ามาแบกภาระรับผิดชอบอย่างเป็นทางการได้ นี่คือลักษณะของปัญหาของนักคิดและนักทำที่เพลโตกล่าวไว้ในบทสนทนาสองบทของตน คือ **Gorgias** และ **Republic**

ปรัชญา (ของโสกราตีส)

จากคำพูดของโสกราตีสซึ่งมีเค้าว่าเป็นถ้อยคำจริง ๆ ในประวัติศาสตร์มากที่สุดนั้น สิ่งที่เห็นชัดก็คือ การผสมผสานเข้ากันอย่างน่าทึ่งระหว่างลักษณะความถ่อมตัว และความหยิ่งผยอง การที่โสกราตีสอ้างว่าตนไม่รู้อะไรเลยนั้นเป็นการถ่อมตัว แต่ในขณะเดียวกันความหยิ่งผยองก็ดูเหมือนว่าจะมีอยู่ในการที่เขาอ้างอิงถึงสัญญาต่าง ๆ ที่เทพเจ้าสาแดงเป็นพิเศษให้แก่เขา

หลักประการแรกก็คือ ความเชื่อที่ว่า “ชีวิตที่ขาดความพินิจพิจารณาเพราะฉะนั้นไร้คุณค่าเกินกว่าที่จะอยู่” จากข้อนี้ก็หมายความว่า ชีวิตที่ควรค่านั้นจะต้องมีการสอบถามซักไซ้ และเสาะแสวงหาอย่างสม่ำเสมอเป็นส่วนประกอบสำคัญ หลักประการที่สองของโสกราตีส คือ ความเชื่อที่ว่า ความชั่วนั้นไม่อาจชนะคนดีได้ ไม่ว่าในขณะที่มีชีวิตอยู่หรือตายไปแล้ว ความมั่นคงอันชอบธรรมจะมิร้าวรานมาจากความเชื่อข้อนี้เอง เหตุหนึ่งที่ทำให้ชาวอะเธนส์โกรธเคืองโสกราตีสก็เพราะโสกราตีสบ่อนทำลายฐานอำนาจเก่าแก่ที่เคยมีมา ด้วยการถามคำถามแบบที่โสกราตีสใช้ปฏิเสธคุณค่าของความรู้ของตนเอง ไม่มีใครชอบ “ตัวเหลือบ” (อันเป็นศัพท์ของโสกราตีสเอง) ซึ่งมีจุดมุ่งหมายเกินกว่าความเข้าใจของคนธรรมดา เพราะถึงแม้ว่าโสกราตีสจะเป็นชาวอะเธนส์ที่จงรักภักดี แต่โสกราตีสก็ขาดความ “รับผิดชอบ” ในความปรารถนาของตนที่จะแสวงสัจจะ อันเป็นลักษณะของบรรดาผู้แสวงสัจจะที่ไม่ยับยั้ง

ซึ่งใจทั่วไป แต่ว่าในขณะที่เดียวกัน การอ้างว่าตนไม่รู้อะไรของโสเครตีสก็รู้สึกจะเป็นการแสวงหาเสียมากกว่า เช่น หลังจากที่ได้ชักนำเอายูโทโฟร ผู้ซึ่งบางครั้งก็งงงวยแต่ก็ยอมโสเครตีสเสมอ ให้ต้องวุ่นไปกับการหาความหมายของสุทธิธรรม แล้วโสเครตีสก็กล่าวว่า

แน่นอนทีเดียวยูโทโฟร ถ้าท่านต้องการ ท่านก็จะตอบคำถามหลักของข้าพเจ้าได้ด้วยคำพูดเพียงไม่กี่คำ แต่ดูเหมือนว่าท่านไม่ได้สนใจที่จะสอนข้าพเจ้าเลย ข้าพเจ้านี่เองพอท่านกำลังจะบอกข้าพเจ้าในสิ่งที่ข้าพเจ้าอยากรู้ ท่านก็หยุดเสียเฉยๆ เพียงแต่ท่านจะพูดต่อไปเท่านั้น ข้าพเจ้าก็จะได้เรียนรู้อย่างชัดเจนแล้วว่า สุทธิธรรมคืออะไร แต่เพราะว่าข้าพเจ้ากำลังถามคำถามท่านอยู่ ข้าพเจ้าจึงต้องตามท่านไป ไม่ว่าท่านจะชักนำข้าพเจ้าไปทางไหน เพราะฉะนั้น โปรดบอกข้าพเจ้าด้วยเถิดว่า สุทธิธรรมและอสุทธิธรรมนั้นท่านหมายถึงอะไรกัน ท่านไม่ได้ให้ความหมายว่ามันคือศาสตร์ในการสวดคำอ้อนวอนและบวงสรวงดอกหรือ¹⁴

โสเครตีสทำเอายูโทโฟรงงงวยเสียจนกระทั่งต้องรีบหลบไปเมื่อตอนจบบทสนทนา แทนที่จะต้องเริ่มการถามคำถามอันน่าทรมานอีกเป็นหนที่สอง

แต่เราต้องจำไว้ว่าโสเครตีสไม่ได้เพียงแต่จะทำเล่น ๆ เท่านั้น ประการแรกทีเดียวยูโทโฟรประสบปัญหาจริงๆ เพราะกล่าวหาบิดาตนเองว่ากระทำการอันเป็นอสุทธิธรรม การที่โสเครตีสทำเอายูโทโฟรงงงวยไม่รู้ว่สุทธิธรรมคืออะไรกันแน่นั้น โสเครตีสก็เท่ากับช่วยยูโทโฟรให้ได้คำตอบสำหรับปัญหาที่เกิดขึ้นจริงๆ การแสวงหาของโสเครตีสทั้งหมดในเรื่องจริยธรรม เริ่มต้นและจบลงด้วยเรื่องของปัญญาทางปฏิบัติจริงๆ ทั้งสิ้น และก็ไม่มีอะไรที่จะเป็นปัญหาในทางปฏิบัติยิ่งกว่าปัญญาเฉพาะหน้าของเขาเอง คือ จะต้องตัดสินใจว่าจะหนีหรือจะยอมรับคำพิพากษาตัดสินประหารชีวิตด้วยน้ำมือของประชาชนอะเธนส์ หลังจากที่เขาถูกตัดสินว่าได้กระทำการอสุทธิธรรม อันเป็นหัวข้อที่เขากำลังสนทนากับยูโทโฟร ประการที่สอง ในการที่โสเครตีสถามยูโทโฟรด้วยคำถามซึ่งดูเหมือนว่าเต็มไปด้วยกับดักนั้นก็เป็นการทำตามวิธีซึ่งโสเครตีสเชื่อว่าเป็นวิธีเดียวที่จะช่วยให้เราก้าวออกจากความเท็จไปสู่ความจริงได้ วิธีการนี้ คือ วิธีวาทวิจารณ์ (dialectic) อันเป็นกระบวนการที่จำเอาข้อเสนอมที่มีเหตุผลและข้อคัดค้านต่าง ๆ มาหักล้างกัน จนกระทั่งที่เหลืออยู่ก็คือข้อเสนอมที่ยอมถูกต้อง ถึงแม้ว่าวิธีวาทวิจารณ์ (dialectic) ซึ่งใช้ในข้อเขียนเกือบทั้งหมดของเพลโตนั้นจะเป็นเครื่องมือในทางประพันธ์เสียบางส่วนก็ตาม แต่ก็จัดได้ว่าวิธีนี้เป็น การแสดงออกซึ่งความนับถือที่เพลโตมีต่อโสเครตีสอย่างสูงสุดวิธีหนึ่ง และเมื่อเราเข้าใจวิธีการนี้แล้ว ก็คงพบว่า “ศาสตร์ในการสวดอ้อนวอนและการบวงสรวง” นั้น ไม่ได้ขัดกันอย่างที่คนสมัยใหม่อาจจะคิด ศาสตร์ (Episteme) หรือ Scientia ในภาษาละตินนั้นตามลักษณะการใช้ของสมัยคลาสสิกแล้วหมายถึงความรอบรู้ และคำอธิบายทั้งหมดอันประกอบเป็นองค์ความรู้ที่แท้ จากเหตุผลซึ่งจะปรากฏชัดเมื่อเราศึกษาทฤษฎีของรูปแบบ (Theory of Forms) ของเพลโต เราจะพบว่าความรู้เช่นนั้นเป็นความรู้ที่ได้มาจากการอธิบายจากหลักการใหญ่ ไม่ใช่แบบค้นคว้าจากข้อเท็จจริงเล็กๆ น้อยๆ ไปหาหลักการ

Gorgias

สาระทางด้านการเมืองของเรื่อง **Republic** นั้นมีเค้าอยู่ก่อนแล้วในบทสนทนาเรื่อง **Gorgias** ซึ่งมีเรื่องเมตาฟิสิกส์ปะปนทำให้ยุ่งยากน้อยกว่า แต่ **Gorgias** ก็เหมือนกับข้อเขียนอื่นๆ ของเพลโตตรงที่พาเราออกไปไกลจากคำถามเริ่มแรก กอร์จิวสเป็นโซเฟิสต์หรือครูสอนวิธีการพูดที่มีชื่อเสียง เรื่องที่สนทนากันกับโสเครตีสก็คือ เรื่องฐานะของวิชาชีพนี้นี้ แต่เป้าที่ถูกโจมตีจากข้อคิดเห็นของโสเครตีสจริง ๆ นั้น คือ คาลคิลีส ชายหนุ่มผู้เข้มแข็ง เชื่อมมั่นในตัวเอง ไม่อ่อนไหวง่าย และไม่ปรากฏชื่อในบทสนทนาอื่นใดของเพลโต นอกจากเรื่องนี้เท่านั้น คาลคิลีสนี้รับบทบาทเดียวกันกับเทรซิมาคัส (ซึ่งมีตัวตนจริง ๆ) ในเรื่อง **Republic** แต่คาลคิลีสเป็นคู่ได้ผลกว่าในเรื่องเดียวกัน

กอร์จิวสเกือบจะไม่ได้กล่าวแก้อะไรเลย เมื่อถูกโสเครตีสใช้วิธีวาทวิจารณ์ (dialectic) ชักนำจนตนต้องยอมรับว่า นักวาทศิลป์นั้นแม้จะมีความชำนาญมากสักเพียงใดก็เป็นแต่เพียงผู้สร้างความคิดต่าง ๆ ให้เกิดขึ้นเท่านั้น นักพูดจึงไม่ได้เป็นผู้สอนสั่งจะแต่อย่างใด ต่อจากนั้นโพลัสซึ่งเป็นลูกศิษย์ของกอร์จิวสก็เข้ามาถกเถียงกับโสเครตีสด้วยเรื่องที่ซิ่นกันอยู่ว่า ผู้ที่ไม่รู้จักความยุติธรรมที่แท้จริงจะมีความสุขได้หรือไม่ แต่โพลัสก็ยอมรับอย่างง่ายดายว่า การกระทำผิดนั้นเป็นสิ่งที่เลวกว่าการถูกกระทำต่อ แต่ถึงตรงนี้แล้วข้อสมมติฐานที่ยังไม่ได้มีการถกกันจริงจังก็คือ หลักที่ว่าความผิดที่กระทำต่อบุคคลและความผิดที่กระทำต่อนครรัฐ (polis) นั้นเป็นอย่างไรกัน เช่น การลงโทษที่ยุติธรรมย่อมเป็นผลดีแก่ทั้งผู้ถูกลงโทษและกลุ่มผู้ลงโทษ เป็นต้น เพราะฉะนั้น โสเครตีสสรุปว่าศิลปะในการพูดนั้นอาจจะเป็นประโยชน์ต่อคนซึ่งไม่ยุติธรรมที่ปรารถนาจะทำให้ผู้ที่ลงโทษเขานี้รู้สึกสับสน แต่จะไม่ใช่ประโยชน์ต่อผู้ที่ไม่ตั้งใจจะกระทำในสิ่งที่ผิด เพราะสำหรับคนประเภทหลังนี้ลัทธิอำนาจอันสูงสุดที่เขายอมรับ คือ ปรชญา ไม่ใช่สิ่งที่ชักจูงคนหนุ่มมาก

แต่พอเราคิดว่าโสเครตีสกำลังจะมีชัยในการประคารมครั้งนี้อย่างง่ายดาย คาลคิลีสก็กระโดดเข้ามาร่วมวง และกล่าวหาว่าโสเครตีสใช้ลูกไม้ทางโวหาร (อันเป็นสิ่งซึ่งโสเครตีสเองประณาม) มาล่อโพลัสผู้โชคร้าย คาลคิลีสกล่าวว่าโสเครตีสสนใจทำให้เกิดความสับสนขึ้นในข้อแตกต่างระหว่างประเพณีแบบแผนและธรรมชาติ คาลคิลีสกล่าวว่าไม่ใช่ศีลธรรมตามธรรมชาติดอก หากแต่เป็นศีลธรรมแห่งชนบประเพณีนั้นแหละที่กำหนดให้การกระทำสิ่งที่ผิดนั้นเป็นที่น่าเกลียดน่าชังกว่าการที่ต้องทนทุกข์ทรมานเพราะการถูกกระทำผิด คาลคิลีสกล่าวว่าถ้าเราดูจากธรรมชาติ ไม่ใช่ดูจากกฎหมาย ซึ่งผู้ที่อ่อนแอและซื่อลลาดสร้างขึ้นมาแล้ว เราจะพบว่าผู้ที่แข็งแรงกว่าจะเป็นนายเหนือหัวของผู้ที่อ่อนแอกว่าเสมอ เพราะฉะนั้น ความหมายที่แท้จริงของความยุติธรรมโดยธรรมชาติก็คือ การปกครองโดยผู้ที่แข็งแรงและในสภาพแวดล้อมเช่นนั้น ปรชญาไม่ว่าจะน่าสนใจแค่ไหนก็จะทำให้คนพินาศได้ ด้วยปรชญานั้นเป็นแต่ของเล่นของคนหนุ่มและผู้ไร้เดียงสาเสียมากกว่า เมื่อผู้ที่อ่อนแอถูกตบหน้าโดยผู้ที่แข็งแรงกว่า ปรชญาของผู้ที่อ่อนแอนั้นช่วยอะไรตัวเองไม่ได้เลย

โสเครตีสชมคาลคิลีสว่าเขาเป็นมาตรฐานทดสอบชั้นดีสำหรับทฤษฎีของโสเครตีสเอง แล้วก็โจมตีข้อสมมติฐานของคาลคิลีสที่ว่าผู้ที่ดีกว่าและผู้แข็งแรงกว่าคือคน ๆ เดียวกัน คาลคิลีสซึ่งไม่ยอมใครง่าย ๆ กล่าวตอบว่า “ข้าพเจ้ายินดีที่จะบอกท่านอย่างแน่ชัดว่า ผู้ที่แข็งแรงกว่าและผู้ที่ดีกว่านั้นคือคน ๆ

เดียวกัน”¹⁵ แต่เมื่อถูกรูทหนักเข้าคาลิคลีสก็จำต้องเถียงว่า ที่ว่าแข็งแรงนั้นเขาไม่ได้หมายถึงแต่เฉพาะว่าแข็งแรงกว่าในทางร่างกายอย่างเดียว แต่หมายรวมถึงฉลาดกว่าและกล้าหาญกว่าด้วย กล่าวคือผู้ที่แข็งแรงได้แก่ผู้มีความสามารถที่จะเสนอสนองความต้องการของตน ไม่ว่าความต้องการนั้นจะเป็นอะไรก็ตามที่

ต่อจากนั้นก็เป็นการขบคิดกันว่าสิ่งดีและสิ่งที่ทำให้เพลิดเพลินใจนั้นเป็นสิ่งเดียวกันแน่หรือ โสเกรตีสยกตัวอย่างให้ที่รู้ว่าเหมือนกับคนที่ขาดระเบียบวินัยและความยับยั้งชั่งใจ ย่อมไม่สามารถจะเก็บรักษาสิ่งที่ดีในชีวิตได้ ความเพลิดเพลินใจกับความดีนั้นไม่เหมือนกัน เพราะความเพลิดเพลินใจนั้นเกิดขึ้นกับมนุษย์ แต่ความดีนั้นเป็นคุณสมบัติของมนุษย์ แม้แต่คนโง่และคนซี้ชลาดต่างก็รู้จักความเพลิดเพลินเหมือนกัน เพราะฉะนั้น ถ้าจะถือว่าความแข็งแรง คือ การที่ความต้องการได้รับการเสนอสนองแต่เพียงอย่างเดียวแล้ว คนโง่และซี้ชลาดซึ่งคาลิคลีสคงจะไม่นิยมก็ย่อมมิได้เหมือน ๆ กัน คาลิคลีสจึงจำต้องยอมรับว่าความเพลิดเพลินใจบางอย่างดีกว่าความเพลิดเพลินอีกหลายอย่าง

โสเกรตีสรุกต่อไปโดยกล่าวถึงเนื้อเรื่องซึ่งผู้ที่เคยอ่าน **Republic** มาแล้วย่อมคุ้นเคยดี นั่นคือ การเปรียบเทียบผู้ปกครองกับแพทย์ และมาตรฐานของการผสมผสานกลมกลืนในสังคมการเมืองว่า

ข้าพเจ้าคิดว่า “การมีสุขภาพดี” เป็นคำที่เหมาะสมสำหรับร่างกายของมนุษย์ จากคำนี้จึงเกิดมีสุขภาพและความเป็นเลิศทางร่างกายอื่น ๆ ขึ้น และคำที่ใช้เรียกความผสมผสานกลมกลืนและความเป็นระเบียบเรียบร้อยในจิตก็คือ คำว่า “โดยถูกต้องตามกฎหมาย” และ “กฎหมาย” ซึ่งทำให้มนุษย์กลายเป็นผู้ปฏิบัติตามกฎหมายและมีระเบียบ คุณสมบัติเหล่านี้แหละคือความยุติธรรมและการรู้จักควบคุมตัวเอง.....ไม่ว่าเขาจะพูดเกี่ยวกับอะไรก็ตาม คุณสมบัติเหล่านี้เองคือสิ่งที่ผู้ปฏิบัติธรรมหรือนักพูดที่แท้ย่อมอยากจะทำให้เกิดขึ้นในจิต เพื่อสิ่งเหล่านี้เขาจะพยายามกระทำทุกอย่าง ไม่ว่าเขาจะให้ประโยชน์หรือเสียประโยชน์แก่ใครก็ตามเขาจะตั้งจิตมั่นอยู่กับจุดมุ่งหมายนี้เสมอ กล่าวคือ ปลุกฝังความยุติธรรมขึ้นในจิตของประชาชน¹⁶

ช่วงขณะหนึ่งดูเหมือนว่าคาลิคลีสจะหายไปจากวงสนทนาโดยสิ้นเชิง และโสเกรตีสก็ถือโอกาสนี้กล่าวตักเตือนถึงอันตรายของอำนาจและความเสื่อมทรามแห่งจิตของทรราช

เมื่อคาลิคลีสยอมแพ้ไปแล้ว โสเกรตีสดูเหมือนว่าจะใช้ตอนจบของบทสนทนาแสดงออกซึ่งความขยะเขยงของตน (หรือของเพลโต) ที่มีต่อการเมืองของอะเธนส์ในขณะนั้น เพราะแม้แต่เพอริคลีสก็ยังถูกมองว่าเป็นผู้ที่ล้มเหลว เพราะเพอริคลีสทำให้ประชาชน “บ้าคลั่งยิ่งกว่าเมื่อตอนก่อน ๆ เสียอีก” โสเกรตีสประณามนักการเมืองทุกคน เช่น “เราไม่รู้ว่ามึนนักการเมืองที่ตีศักคนเดียวในรัฐของเรา” เมื่อพูดถึงโอกาสที่ตนเองอาจจะต้องตายโดยน้ำมือของชาวอะเธนส์ด้วยตนเอง โสเกรตีสกล่าวอย่างกล้าหาญและค่อนข้างจะทำทนายว่า “ในทรราชของข้าพเจ้า ข้าพเจ้าเป็นคนหนึ่งในหมู่อะเธนส์ไม่กี่คน (ไม่ใช่คนเดียว) ที่ได้พยายามใช้ศิลปะที่แท้ของการเมือง และเป็นผู้มีชีวิตอยู่เพียงคนเดียวที่ยังปฏิบัติอยู่” ปรัชญากลายเป็นการเมืองที่ “แท้” ถึงแม้ว่าการนำเอาปรัชญาไปใช้จะถูกคัดค้านโดยทันทีทันใดก็ตาม

Gorgias จบลงด้วยการเล่าเทพนิยายเรื่องโครนัส ซึ่งมีเรื่องอยู่ว่าบุตรทั้งสามของซุสได้รับมอบหมายให้เป็นผู้ตัดสินว่า ผู้ที่ตายแล้วคนไหนสมควรจะถูกส่งไปอยู่เกาะของชาวสวรรค์ให้ได้อยู่อย่างมีความสุขเต็มที่ และคนไหนที่จะต้องถูกส่งเข้าที่จองจำเพื่อชดใช้กรรม ปรากฏว่านรกนั้นล้นหลามไปด้วยนักการเมือง เพราะ “พวกนี้ใช้อำนาจอย่างไม่รับผิดชอบ ก่อกรรมทำเข็ญอันน่าสะพึงกลัวและลบล้างไม่ได้” คำเตือนตอนจบของบทสนทนานี้ก็มีลักษณะคุณัน วิถีการใช้ชีวิตนั้นมียุติธรรมอยู่ “จงอยู่และตายเพื่อให้บรรลุถึงซึ่งความยุติธรรมและคุณธรรมอื่นๆ เราจงทำตามนี้และบอกให้คนอื่น ๆ ทำอย่างเดียวกันกับเรา จงละทิ้งวิถีการที่ทําให้ความเชื่อมั่นและเรียกร้อง เพราะกาลิคลีสเคย วิถีการของท่านนั้นหากไม่ได้เลย”

ข้อบกพร่องของ **Gorgias** อยู่ตรงที่เพลโตอ้างว่า ความยุติธรรมต่อบุคคลก็คือความยุติธรรมต่อรัฐ และความยุติธรรมต่อรัฐก็คือความยุติธรรมต่อบุคคล แต่เพลโตไม่ได้นำเอาหลักการอันนี้มาวิเคราะห์อย่างจริงจัง โดยเฉพาะหลักการที่ว่า ความยุติธรรมต่อบุคคลก็เท่ากับความยุติธรรมต่อรัฐนั้น มีลักษณะใกล้เคียงกับความเชื่อของพวกเสรีนิยมบางคนในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 18 และ 19 แม้แต่การถากถางนักการเมืองก็มีลักษณะเหมือนกัน อย่างไรก็ตาม การเปรียบเทียบเพลโตกับนักคิดสมัยใหม่นั้น แม้จะพอทำได้ แต่แท้จริงแล้วก็เป็นเรื่องฉาบฉวย เพราะใน **Republic** นั้น เพลโตได้วิเคราะห์ข้ออ้างที่กล่าวมาแล้วอย่างละเอียด เราจะต้องดูว่าใน **Republic** นั้นความคิดของเพลโตเกี่ยวกับความยุติธรรมมีว่าอย่างไร แต่ขอให้เราพิจารณาทฤษฎีความรู้โดยสังเขปเสียก่อน เพราะว่ามันเป็นพื้นฐานของทฤษฎีว่าด้วยรัฐใน **Republic**

การเมืองและปรัชญา

เพลโตนั้นถูกดึงโดยความรู้สึกขัดกันขั้นมูลฐานในเรื่องหน้าที่ของพลเมืองของตนเอง เพราะเพลโตไม่อาจเข้าไปมีส่วนในการเมือง ทั้งยังมีความรู้สึกดูแคลนพวกผู้นำทางการเมืองซึ่งไม่อาจเอาชนะสปาร์ตาได้ และมีหนายังเห็นดีเห็นงามกับการประหารชีวิตคนผู้สูงส่งที่สุดในหมู่ชาวอะเชนส์เสียอีก แต่ในขณะที่เพลโตก็เติบโตมาในบรรยากาศที่เต็มไปด้วยอำนาจทางการเมือง และได้รับการถ่ายทอดมาจากโสกราตีสให้มีความรู้สึกเคารพอย่างแท้จริงต่อคุณธรรมของพลเมือง รวมทั้งความเชื่อที่ว่าคนที่ดีกว่าย่อมมีหน้าที่ที่จะต้องกระทำเพื่อความยุติธรรมในชีวิตร่วมกันของนครรัฐ

การที่เพลโตถูกดึงไปทั้งสองด้านซึ่งขัดกันนั้น ก็คงเป็นเพราะว่าปรัชญาของเขามีลักษณะสองฝักสองฝ่ายนั่นเอง เพลโตเป็นนักฝัน แต่แล้วก็ไม่ใช่ฝันจริงๆ กล่าวคือ สำหรับสิ่งที่อยู่ในปัจจุบันที่นี้และเดี๋ยวนี้ อันได้แก่ชีวิตที่คนส่วนมากยอมรับนั้น เพลโตเห็นว่าเสื่อมทรามและต่ำช้า แต่ทว่าสิ่งที่เคยเป็นอยู่แล้วจริงๆ ที่นี้และเดี๋ยวนี้ กล่าวคือ มิติแห่งสัจจะซึ่งถูกปกคลุมโดยโลกแห่งมายานี้เป็นสิ่งซึ่งเป็นจริงโดยทั่วไป และเป็นสิ่งที่ดีและสวยงามอยู่ตลอดเวลา ที่คนคิดเช่นนั้นสะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อในภายหน้าของเพลโต ความคิดของเพลโตที่ว่าความจริงอันสูงสุดในปรัชญาไม่อาจถ่ายทอดกันได้โดยคำพูดนั้น ก็ดูจะสนับสนุนข้อความที่กล่าวมาแล้วใน **Seventh Epistle** ที่เพลโตเขียนอย่างตรงไปตรงมาที่สุดว่า นักเขียนเกี่ยวกับปรัชญานั้น

ตามความเห็นของข้าพเจ้าแล้ว ไม่มีทางค้นเคยกับเรื่องที่คุณเขียนได้จริง ๆ ข้าพเจ้าเองไม่เคยเขียนอะไรเกี่ยวกับปรัชญา และข้าพเจ้าก็ไม่มีความจะทำด้วยเพราะไม่มีทางที่จะบรรยายมันออกมาเป็นอักษรได้เหมือนนักวิชาการอื่น ๆ ความค้นเคยกับปรัชญานั้นต้องมาจากการศึกษาตัววิชาเป็นเวลานานและเข้าไปใกล้ชิดกับปรัชญา จนกระทั่งปรัชญาเกิดขึ้นและคงอยู่ในจิตเองเหมือนกับไฟที่ติดขึ้นจากประกายไฟ¹⁷

เพราะเพลโตมีความเอนเอียงอันลึกลับเช่นนั้น จึงไม่น่าแปลกใจที่เพลโตไม่เชื่อถือพวกประชาธิปไตยที่ต้องเอาใจฝูงชนเข้าไว้ก่อน แต่ความไม่เชื่อถือในการเมืองของเพลโตก็มีทั้งในด้านลบและด้านบวก เพราะเพลโตเชื่อว่าความสุขของชีวิตแห่งการครุ่นคิด (Life of Contemplation) มีสิ่งดึงดูดใจหลายอย่าง¹⁸ และก็ไม่มีที่ไหนที่เพลโตจะบรรยายถึงเรื่องนี้อย่างใฝ่ฝันเท่ากับในเรื่อง **Theaetetus** ในสายตาของนักพูดและผู้กระทำการ ซึ่งมีแต่ความฉลาดแกมโกงหยาบช้า และเป็นทุกข์กังวลจากการที่ต้องคอยเอาใจประชาชนอยู่ตลอดเวลา นั้น ปรัชญาอเมริกาคือเป็นคนงุ่มง่ามและโง่ เป็นเป้าหมายการเหยียดหยันของทุก ๆ คนแม้แต่พวกสาวใช้ ปรัชญาอเมริกันนี้ก็อาจจะเข้าไปพัวพันกับการแก่งแย่งชิงดีกันในการเมือง เขาแยกตัวอยู่ต่างหาก

เขาไม่รู้จักความเลวร้ายของคนเอาเลย เพราะไม่เคยเข้าไปยุ่งกับเรื่องอย่างนั้น ความงุนงงจึงทำให้เขาดูเหมือนกับลาโง่ตัวหนึ่ง เมื่อมีใครมาสรรเสริญคุณธรรมของตัวเองหรือของผู้อื่น ความปิติของเขาก็ไม่หวั่นไหว จนถูกคิดว่าเป็นคนไม่ฉลาดจริงจัง เมื่อเขาได้ยินคำสรรเสริญท้าวหรือกษัตริย์ เขาก็จะคิดว่าเขากำลังฟังถ้อยคำแสดงความยินดีต่อคนเลี้ยงแกะ หรือคนเลี้ยงสัตว์ที่สามารถรีดนมได้มากเป็นประวัติการณ์ เขาเพียงแต่รู้สึกว้าสัตว์ที่กษัตริย์เลี้ยงและรีดนมมันในโขกฮากและร้ายกาจกว่าแกะและวัว และในขณะที่เดียวกัน คนเลี้ยงสัตว์ที่ขังตัวเองอยู่แต่ในปราสาทไม่มีเวลาร่างเลย ก็ต้องเป็นคนหยาบและป่าเถื่อนเหมือนกับคนเลี้ยงสัตว์ที่ต้องอยู่ในคอกบนภูเขา เมื่อเขาได้ยินว่าคนโน้นคนนั้นร่ำรวยมากเหลือเกิน มีที่ดินเป็นหมื่น ๆ เอเคอร์ เขาก็ไม่สนใจ เพราะเขาเคยแต่ครุ่นคิดเกี่ยวกับโลกอันกว้างขวางทั้งหมดเท่านั้น¹⁹

แต่เมื่อใดก็ตามที่ปรัชญาอเมริกันสามารถชักจูงให้ผู้ที่ใฝ่ในโลกหันเหความกังวลสนใจแคบ ๆ ว่าด้วยสิ่งที่ไม่ดีเฉพาะส่วนตัวเอง ให้ไปสนใจกับปัญหาเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ธรรมและไม่ยุติธรรมในตัวของมันเมื่อใด

ข้าพเจ้าขอกล่าวว่า เมื่อนั้นจิตใจเล็ก ๆ ที่หลักแหลมและหยาบหยาบต้องแสดงตัวออกมา เมื่อนั้นแหละเป็นที่ของปรัชญาอเมริกัน เพราะตอนนั้นจะเป็นคราวของผู้อื่นที่จะต้องงุนงง งุนงงเหมือนกับว่าตัวเองถูกแขวนอยู่ในที่สูง ๆ ซึ่งตนไม่เคยประสบมาก่อน และยังคงต้องมองลงมาข้างล่างจากกลางอากาศ เขาจะเกิดงงงวย พุดไม่ออก และกลายเป็นที่เหยียดหยันไป²⁰

ในระดับความสูงขนาดนั้น ปรัชญาอเมริกันที่นี้จะสามารถสงบใจอยู่ได้ เพราะปรัชญาอเมริกัน “ได้เรียนรู้วิธีสนทนาซึ่งเป็นสิ่งเดียวที่สามารถชื่นชมชีวิตของเทพ และชีวิตของผู้ที่แสวงสุขอย่างแท้จริง”

เท่าที่สามารถบรรยายออกมาเป็นถ้อยคำได้ อะไรเล่าคือผลของชีวิตที่เสวยสุขซึ่งเพลโตค้นพบในระดับความสูงอันน่าวิงเวียนนั้น มาถึงตรงนี้เราจะต้องหันไปศึกษาทฤษฎีของรูปแบบ (Theory of Forms) ซึ่งเป็นแก่นสำคัญที่เพลโตสร้างไว้ให้แก่ปรัชญา และแนวความคิดทางการเมืองของตะวันตก

ทฤษฎีของรูปแบบ (The Theory of Forms)

จุดเริ่มต้นของเพลโตอยู่ที่ความเชื่อว่าโลกของเมตาฟิสิกส์นั้นสูงกว่าโลกวัตถุ ทั้งในด้านศีลธรรม ด้านความสำนึกรู้ และในด้านความเที่ยงแท้ถาวร โลกวัตถุหรือโลกแห่งผัสสะนั้นเต็มไปด้วยการเกิดและการตาย การเจริญเติบโตและการเสื่อมสลาย แต่โลกของเมตาฟิสิกส์หรือโลกแห่งความคิดนั้น ทำให้เราสามารถเข้าใจและควบคุมความรู้สึกทางผัสสะอันไม่คงทน เพราะฉะนั้น โลกแห่งเมตาฟิสิกส์จึงมีลักษณะที่คงทนถาวรกว่าโลกแห่งผัสสะ โลกแห่งวัตถุปรากฏขึ้นมาแล้วก็สูญไป มันเป็นโลกที่คงอยู่อย่างไม่สมบูรณ์ ส่วนโลกของเมตาฟิสิกส์นั้นเป็นความเที่ยงแท้หนุนอยู่เบื้องหลังของปรากฏการณ์ที่เป็นอยู่

เพลโตก็เหมือนกับปรัชญาเมธีกรีกคนอื่น ๆ ที่เลื่อมใสในวิชาคำนวณ ความประเสริฐของปัญญาเหนือการสัมผัส (อันที่จริงถ้าจะเรียกว่ากิเลส ตัณหา ก็อาจจะตรงความหมายของเพลโตมากกว่า) อาจแสดงให้เห็นได้ง่าย ๆ โดยการใช้เหตุผลทางคำนวณอย่างเปิดเผยหรืออย่างแอบแฝง ยกตัวอย่าง เช่น เราไม่สามารถพิสูจน์โดยทางประสาทสัมผัส หรือจากการสังเกตได้ว่า เส้นขนานสองเส้นจะไม่มีวันบรรจบกัน แต่เราพิสูจน์ได้ว่ามันเป็นเช่นนั้น โดยหลักทฤษฎีเรขาคณิตของยูคลิด วิทยาศาสตร์สำหรับเพลโตนั้นไม่ได้หมายถึงวิธีการทดลอง แต่หมายถึงรูปร่างหลักการทั้งหลายซึ่งได้มาจากการใช้ความคิดสืบสาวเหตุผลโดยอาศัยรูปแบบของคณิตศาสตร์

ที่กล่าวมานี้คงจะทำให้หลายคนรู้สึกกันว่าเป็นการกลับกันของข้อสมมติฐาน ระหว่างวิทยาศาสตร์สมัยโบราณและวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ นักวิทยาศาสตร์กายภาพสมัยใหม่คงจะกล่าวว่าแม้เมตาฟิสิกส์จะมีข้อคาดคะเนที่น่าสนใจ แต่สิ่งเหล่านี้ก็ไม่มีอะไรมากไปกว่าเรื่องคาดคะเนธรรมดา ๆ เพราะความแน่นอนและแม่นยำที่มีอยู่ย่อมต้องมีมาจากวิธีการทดลองที่เข้มงวด นี่คือนสิ่งที่ฟรานซิส เบคอน หมายถึง เมื่อเขากล่าวว่าวิธีการใหม่นี้ “จะต้องคงอยู่กับสิ่งของตลอดไป” นั่นคือ สิ่งที่เป็นวัตถุทั้งหลายนั่นเอง แต่ในเรื่อง *Timaeus* เพลโตมีความเห็นว่าวิทยาศาสตร์กายภาพนั้นบอกแต่เฉพาะ “เรื่องที่น่าจะเป็นจริง” เกี่ยวกับความเป็นเหตุเป็นผลและเรื่องของจักรวาล แต่ขาดความแน่แท้ของวิชาคำนวณและเมตาฟิสิกส์ ใน *Phaedo* โสเครตีสโจมตีนักฟิสิกส์ที่ลืมนึกว่า “พันธกิจนั้นเป็นเครื่องเชื่อมทุกสิ่งทุกอย่างเข้าด้วยกัน” ทั้งนี้เพลโตไม่ได้หมายความว่า ค่านิยมอย่างที่เราเข้าใจกันทุกวันนี้จะถือเป็นเครื่องกำหนดข้อเท็จจริงไว้ล่วงหน้า แต่เพลโตหมายความว่า ความดีต่างหากที่เป็นหลักการของระเบียบต่าง ๆ ในจักรวาล

ตัวอย่างที่คุ้นกันดีที่จะแสดงข้อแบ่งแยกของเพลโตระหว่างวัตถุกับโลกแห่งเมตาฟิสิกส์นั้น ก็คือตัวอย่างเรื่องดอกกุหลาบ ดอกกุหลาบที่เราเห็นนั้น คือ การรวมกันของสี่ รูปร่าง และเชื้อหุ้มนานัปการ ซึ่งเมื่อเดือนที่แล้วไม่มีและเดือนต่อไปก็จะมีอยู่ เราเรียกสิ่งนี้ว่าดอกกุหลาบ ก็เพราะว่าเรามีสำนึก

ทางจิต (เพลโตใช้คำว่า *edios*)²¹ ว่าอะไรคือคุณสมบัติต่างๆ ของความเป็นกุหลาบ เพลโตถือว่าสำนักทางจิตนี้มีความเที่ยงแท้มากกว่าสิ่งที่รู้สึกจากการสัมผัส สำนักทางจิตหรือแบบนี้ คือ จุดมุ่งที่แท้ของความคิด หนึ่ง สิ่งที่คิดเห็นเหล่านี้ ถ้ายิ่งมีลักษณะทั่วไปกว้างขวางขึ้น เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันขึ้น และแน่นอนมากขึ้นเพียงไร ก็จะเป็นสิ่ง “เที่ยงแท้” มากขึ้นเพียงนั้น

สิ่งที่คิดเห็นหรือรูปแบบที่เป็นพื้นๆ เช่น รองเท้า เรือ เก้าอี้ วัว นั้นใครๆ ก็มีกันได้ทั้งนั้น²² แต่ต้องเฉพาะผู้ที่มีความสามารถโดยธรรมชาติที่จะเข้าใจ และผู้ซึ่งได้ฝึกฝนตนเองมานานและเข้มงวดเท่านั้นจึงจะสามารถมีความนึกคิดอันถูกต้องเกี่ยวกับแบบซึ่งมีลักษณะทั่วไปขึ้น เช่น ความงาม ความยุติธรรม มิตรภาพ แต่รูปแบบเหล่านี้ก็ไม่ได้มีความเที่ยงแท้หย่อนไปกว่ารูปแบบจำพวกแรกๆ เลย

เส้นแบ่ง

ในเล่มที่หกของเรื่อง **Republic** เพลโตยกตัวอย่างว่า มีเส้นที่แบ่งแยกระหว่างระเบียบที่มองเห็นได้ด้วยตา และระเบียบที่เข้าใจได้ด้วยความคิด แต่ละเขตแบ่งออกเป็นสองส่วน ส่วนที่ต่ำสุดของเขตที่มองเห็นได้ คือ (ก) เป็นสิ่งที่เพลโตเรียกว่า ภาพจำลอง (*eikon*) หรือเงา ส่วนต่อไป (ข) ได้แก่วัตถุจริงๆ ซึ่งภาพจำลองเป็นแต่เพียงภาพลวงม้ายเท่านั้นเอง ในขณะที่ภาพจำลองทำให้เกิดแต่เพียงจินตนาการภายในดวงจิต แต่วัตถุจริงๆ ที่มองเห็นทำให้เกิดความเชื่อ (*pistis*)

“บัดนี้ขอให้พิจารณาถึงว่า เราจะแบ่งแยกส่วนของโลกที่เข้าใจได้ด้วยความคิดกันอย่างไร ส่วนนี้มีอยู่สองแผนกด้วยกัน ในอันแรก (ค) จิตอาศัยวัตถุจริงๆ เป็นภาพจำลอง และวัตถุจริงๆ เหล่านี้เองก็มีภาพจำลองอยู่ในโลกที่มองเห็นได้ แล้วจิตยังถูกบังคับให้ต้องคิดค้นโดยตั้งต้นจากสมมติฐานมุ่งลงไปสู่ข้อสรุป ไม่ใช่กลับขึ้นไปหาหลักการ ในอันที่สอง (ง) จิตมุ่งไปในทางตรงกันข้าม คือ จากสมมติฐานกลับขึ้นไปหาหลักการ ซึ่งไม่ใช่เป็นข้อสันนิษฐาน แล้วก็ไม่ได้อาศัยภาพจำลองอย่างในอีกแผนกหนึ่ง หากแต่จะอาศัยรูปแบบและทำการคิดค้นโดยอาศัยแต่เพียงรูปแบบเท่านั้น”²³

ในอาณาจักรของความเชื่อหรือลักษณะภายนอกนั้นประกอบด้วยภาพจำลองเป็นอันดับแรก และการรับรู้สิ่งที่มองเห็นได้เป็นอันดับสอง ส่วนในอาณาจักรของความรู้ นั้น ในขั้นแรกจิตจะสร้างข้อสันนิษฐานจากสิ่งที่มองเห็นได้ซึ่งจะนำไปสู่ข้อสรุป ครั้นแล้วจิตก็จะอาศัยรูปแบบเพื่อให้บรรลุถึงหลักการเบื้องต้นด้วยวิธีการใคร่ครวญของปรัชญา เพลโตใช้คณิตศาสตร์เข้าอธิบายรูปแบบในระดับกลางอย่างเคย ตัวอย่าง เช่น นักเรียนคณิตศาสตร์อาจจะเป็นข้อสรุปจากหลักความจริงและข้อสังเกตต่างๆ ที่มีมาก่อนได้ว่า มุมทั้งสามของรูปสามเหลี่ยมนั้นเมื่อรวมกันย่อมได้ผลลัพธ์ คือ 180 องศา นักเรียนผู้นี้อาจจะวาดรูปสามเหลี่ยมบนกระดาษดำประกอบบทสรุปของเขาก็ได้ แต่อย่างไรก็ดี รูปสามเหลี่ยมที่เขาวาดขึ้นมานั้นจะไม่ใช่สามเหลี่ยมที่เขาเอ่ยถึง เพราะรูปวาดนั้นเป็นแต่เพียงภาพจำลองที่ไม่คงตัวของสามเหลี่ยมที่ถือว่าสมบูรณ์ แต่ในระดับที่สูงกว่ารูปแบบ ไม่มีแม้แต่รูปจำลองที่มองเห็นได้และจับต้องได้แต่ไม่สมบูรณ์ รูปแบบนั้นจะเห็นได้ด้วยดวงตาของจิตเท่านั้น ในกรณีเช่นนี้อาจกล่าวได้ว่า

จิตไม่ได้มุ่ง “ลงไปหาข้อสรุป แต่หากขึ้นไปสู่หลักการอันหนึ่ง” นำสังเกตให้ได้ว่า เพลโตไม่ได้ปฏิเสธความเป็นจริงของโลกที่มองเห็นได้ ระดับทั้งสี่ของความเชื่อและความรู้ที่กล่าวมาแล้วนี้เป็นระดับต่างๆ ตามเส้นแนวที่คลี่คลาย (*aletheia* แปลตรงตัวว่า การเผยแผ่คลุม) คือ เส้นที่หมายถึงทั้งความจริงและความเที่ยงแท้

ถึงแม้ว่าใน *Phaedo* เพลโตจะแนะว่ารูปแบบนั้นมีจำนวนมากมายไม่มีที่สิ้นสุด แต่ใน *Republic* นั้น เพลโตกำหนดการจัดอันดับของรูปแบบไว้แน่นอน กล่าวคือ ความเชื่อ (*pistis*) ที่อาศัยหลักอ้างอิงถึงสิ่งวัตถุต่างๆ เหนือกว่าและเป็นเครื่องจำกัดขอบเขตของการรับรู้ต่างๆ กับภาพวัตถุจำลอง ส่วนความเชื่อเองต้องลงไปจากองค์ประกอบของรูปแบบ และรูปแบบทั้งหลายต้องลงไปจากและเป็นองค์ประกอบของแม่บทของตนภายใต้แหล่งต้นกำเนิดอันหนึ่งอันเดียวของภาวะเป็นอยู่ คือ เป็นอาณาทั้งมวลของภาวะที่แท้ ความเห็น (*doxa*) ทำหน้าที่อยู่ในระดับที่สอง การคิดสรุปเรื่องราวอยู่ในระดับที่สาม ส่วนความเข้าใจอย่างมีเหตุผลขั้นสูงสุด (*noesis*) อยู่ในระดับที่สี่²⁴ แต่เราจะต้องไม่คิดว่านี่คือบันไดที่ปรัชญาเมธีจะต้องไต่เต้าขึ้นไปเป็นลำดับจนกระทั่งถึงขั้นสุดยอด คือ รูปแบบสุดท้ายซึ่งเรียกว่าความดี ที่จริงแล้วออกจะไม่ถูกต้องที่จะคิดว่า ความดี (*agathon*) เป็นรูปแบบ เพราะเพลโตตั้งใจอ้างอิงเปรียบเทียบจากเรื่องดวงอาทิตย์ก่อนที่จะมาวิเคราะห์เรื่องเส้นโดยตรงว่า

ดวงอาทิตย์ไม่ใช่ภาพ แต่เป็นที่มาของภาพ แล้วก็ถูกมองเห็นโดยภาพที่ดวงอาทิตย์เองทำให้เกิดขึ้น..... (ดวงอาทิตย์) มีความสัมพันธ์กับภาพและสิ่งที่มองเห็นได้อย่างเดียวกันกับที่ความดีในโลกที่เข้าใจได้มีอยู่ต่อความรู้จักเข้าใจและสิ่งที่เข้าใจกันได้

ในขณะที่ท่านอาจจะคิดว่าความดีเป็นจุดหมายแห่งความรู้ ท่านย่อมจะถือได้ทีเดียวว่าความดีเป็นสิ่งซึ่งอยู่เหนือความจริงและความรู้ และมีคุณค่ายิ่งไปกว่าทั้งคุณค่าของความจริงและความรู้ และก็เหมือนกับในเรื่อง....อุปมาอุปไมยของเรา แสงและภาพเป็นสิ่งที่เปรียบเสมือนดวงอาทิตย์ แต่ก็ไม่ใช่ออย่างหนึ่งอย่างเดียวกับดวงอาทิตย์ เพราะฉะนั้น ในที่นี้ทั้งความรู้และความจริงก็ต้องเปรียบเสมือนกับความดี แต่เป็นการผิดที่จะไปคิดว่าความรู้หรือความจริงเป็นของอย่างเดียวกับความดี

ดวงอาทิตย์ไม่เพียงทำให้สิ่งที่เราเห็นนั้นเป็นที่เห็นกันได้เท่านั้น แต่ยังทำให้สิ่งเหล่านั้นเกิดขึ้นมา และให้การเจริญเติบโตและการบำรุงรักษา แต่กระนั้นดวงอาทิตย์ก็ไม่ใช่อสิ่งเดียวกับกับสิ่งที่เกิดขึ้น เป้าหมายแห่งความรู้ก็เช่นเดียวกัน เป้าหมายเหล่านี้มาจากความดีไม่เพียงเฉพาะแต่อาณาจักรที่จะถูกเรียนรู้ได้เท่านั้น หากยังภาวะที่เป็นอยู่เองและความเที่ยงแท้ของเป้าหมายเช่นว่านี้ด้วย แล้วความดีก็ไม่ใช่อสิ่งเดียวกับภาวะที่เป็นอยู่ หากยังอยู่เหนือภาวะที่เป็นอยู่ไปเสียอีกในด้านศักดิ์ศรีและอาณาจักร²⁵

ความคิดฝันของเพลโต

มีข้อความอยู่ตอนหนึ่งที่เพลโตพูดถึง “แบบหรือธรรมชาติ อันเป็นแก่นแท้ของความดี” แต่ถึงกระนั้นเราก็คงต้องถือว่าความดีเป็นสิ่งที่มาก่อนแบบ เช่นเดียวกันกับที่ดวงอาทิตย์มาก่อนสี ด้วยเหตุผลอันนี้

เองที่เทย์เลอร์สามารถเปรียบเทียบความดีของเพลโต (ไม่ใช่เทพเจ้าของเพลโต) กับพระเจ้าทางศาสนาคริสต์ การที่เปรียบเทียบเช่นนี้ได้ทำให้เราพอที่จะรู้สึกขงใจหลักเหตุผลของเพลโตขึ้นได้ ถ้าหลักเหตุผลที่ว่านี้หมายถึงความสามารถของปัญญาแท้ ๆ ที่จะใช้เหตุผลนำไปสู่ความจริงได้ ทั้งนี้ ก็เพราะความดีของเพลโตนั้นไม่ได้หมายถึงความจริงในแง่นี้ และมันก็ไม่ใช่อะไรที่เราเรียกว่า ค่านิยมด้วย ความคิดฝันสูงสุดเรื่องสัจจะของเพลโตเป็นการเปิดเผยหรือเทววิวรณ์ (Revelation) ชนิดหนึ่ง ในการเปิดเผยหรือเทววิวรณ์ (Revelation) นั้นย่อมมีเรื่องลึกลับเกี่ยวกับการถ่ายทอดสิ่งที่ไม้อาจถ่ายทอดได้ด้วยสัญลักษณ์แห่งคำพูดปนอยู่ด้วยเสมอ ด้วยเหตุนี้เอง เพลโตจึงกล่าวไว้เป็นนัยๆ ใน **Seventh Epistle** ว่า การพูดเรื่องเมตาฟิสิกส์นั้นจะต้องใช้อุปมาอุปไมยหรือเรื่องเปรียบเทียบซึ่งชี้ทางมากกว่าบรรยาย

เป็นการจำเป็นที่จะต้องกล่าวเพิ่มเติมว่า เพลโตเองไม่เคยอวดอ้างใช้เหตุผลใดๆ อย่างที่ภาพล้อของนักเหตุผลอ้างไว้ (ประการหนึ่งรูปแบบสนทนาวิสาสะนั้นสะดวกในการช่วยให้คำถามจำนวนมากยังคงเปิดทิ้งท้ายเอาไว้) ความรัก ในปัญญา (ไม่ใช่การมีปัญญาถึงขั้นหนึ่ง) เป็นเครื่องหมายของปรัชญาเมธี ความรักในปัญญาจะไม่เกิดขึ้นกับคนที่พอใจอยู่กับความเขลาของตน อีกทั้งไม่เกิดขึ้นกับผู้ที่หยิ่งในความรู้อของตน หากเกิดแก่ผู้ที่อยากได้ความรู้²⁶ ปรัชญาเริ่มต้นด้วยอารมณ์ยิ่งกว่าความคิด แต่ถ้าจะให้ตรึงใจเพลโตบางที่อาจต้องกล่าวว่า ปรัชญาเริ่มจากความคิดและบรรลุผลสมบูรณ์ด้วยอารมณ์

ว่าด้วย Republic

ความยุติธรรม

Republic เป็นเรื่องของความเสแสร้งหาธรรมชาติของความยุติธรรม แต่ **Republic** ในส่วนสำคัญจะถือเป็นเรื่องของความยุติธรรมในตัวบุคคล หรือว่าความยุติธรรมในรัฐกันแน่? หรือว่าจะไม่มีข้อแตกต่างระหว่างความยุติธรรมดังกล่าวเลย? คำตอบบางส่วนขึ้นอยู่กับว่าเราจะตีความหมายของทวรรณะของเพลโตที่ว่า “รัฐคือบุคคลที่ขยายใหญ่ขึ้น” นั้นอย่างไร แต่เราจะแปลความหมายตอนนี้อย่างไร ย่อมขึ้นอยู่กับว่าเราเข้าใจปรัชญาทัศน์ของเพลโตอย่างไร บางคนเห็นว่าเพลโตสนใจอยู่กับเรื่องของโลกภายนอกจนรังเกียจสิ่งที่เป็นการเมือง คนอื่นๆ เช่น เวอร์เนอร์ เจเกอร์ ได้กล่าวไว้ในผลงานสำคัญเรื่อง **Paideia** (อันเป็นภาษากรีก แปลว่า การศึกษา) ว่าเพลโตมีความเป็นนักทฤษฎีการเมืองมากกว่าความเป็นปรัชญาเมธี ส่วนเอนัสท์ คาลิเวอร์ ให้ความเห็นที่เป็นกลางๆ ว่า “เพลโตก็เช่นเดียวกับนักบุญออกัสตินที่คิดว่าอาณาจักรของปรัชญาเมธีคือนครของพระเจ้า ไม่ใช่นครแห่งพิภพ แต่เพลโตก็ไม่ได้ปล่อยให้แนวโน้มเอียงไปในทางศาสนาอย่างนี้ว่ามีอิทธิพลต่อข้อวินิจฉัยทางการเมืองของเขา เพลโตกลายเป็นนักคิดทางการเมืองและรัฐบุรุษ ไม่ใช่เพราะต้องการเช่นนั้น หากแต่เพราะหน้าที่”²⁷

ขอให้เราวิเคราะห์ประเด็นนี้โดยสังเขปจาก **Republic** เอง ตามเรื่องขณะนั้นเป็นสมัยสันติภาพแห่งนิเซีย เมื่อปี 421 ก่อน ค.ศ. ไสเกรตีสคงจะมีอายุประมาณ 50 ปี เพลโตเองก็คงยังจะเป็นเด็กอยู่ บทสนทนาเริ่มด้วยการพยายามให้ความหมายคำว่า ยุติธรรม เซฟาลัสนักธุรกิจวัยชรา ซึ่งเป็นเจ้าของบ้านที่มีการสนทนากัน ได้ให้คำจำกัดความแบบพื้นๆ ที่รัฐๆ กันมาว่า ความยุติธรรม คือ “ความซื่อ

สัจยัทั้งในวาจาและการกระทำ”²⁸ แต่ไม่นานนักก็เห็นได้ชัดว่าคำจำกัดความนี้ใช้ไม่ได้ เพราะจะไม่ใช่ การยุติธรรมดอกหรือถ้าบางครั้งเราต้องไม่ให้ความจริงแก่คนวิกลจริต? โพลีมาคัส บุตรของเซฟา ลัส พยายามช่วยบิดาของตนโดยแก้คำจำกัดความของความยุติธรรมใหม่ว่า เป็นการช่วยมิตรและทำอัน ตรายต่อศัตรู แต่ดูเหมือนว่าโสเกรตีสจะทำให้โพลีมาคัสเป็นตัวตลกไปอย่างง่ายดาย โดยชี้ให้เห็นว่า ถ้าเป็นอย่างนั้นจริง คนที่ยังมีความสามารถในการรบหรือการก่อสร้างมากขึ้นเพียงใด ก็ยังต้องมีความ ยุติธรรมมากขึ้นเพียงนั้น เพราะเขาเยอ้มสามารถทำอันตรายหรือช่วยเพื่อนของเขาได้มากขึ้น และถ้า เป็นดังนี้แล้วหัวข้อขโมยที่ชั่วชงก็เป็นคนยุติธรรมได้ แต่โสเกรตีสมิได้มุ่งกล่าวแต่กันอย่างเดียว หาก ยังได้เสนอแนะความคิดที่แย้งตรงกันข้ามกับหลักศีลธรรมแบบที่นิยมยึดถือกันในอะเธนส์ หรือแม้แต่ แบบของปัจจุบันนี้ด้วย โดยกล่าวว่า อันตรายใด ๆ ที่กระทำต่อคน ๆ หนึ่ง อันตรายใด ๆ ที่ยังยืนถาวร มีแต่จะทำให้คน ๆ นั้นเป็นคนยุติธรรมน้อยลงไป โสเกรตีสเถียงว่า แน่แน่นอนที่สุด หน้าที่ของความยุติ ธรรมเยอ้มไม่ใช่การทำให้คนอื่น ๆ มีความยุติธรรมน้อยลง

บางทีเพลโตอาจจะข้ามเรื่องความยุติธรรมแบบที่นิยมยึดถือกันในอดีตเร็วกว่าที่ควร แต่ทั้งนี้ก็เพื่อ ที่จะเปิดช่องทางให้แก่ทฤษฎีของเทรซีมาคัส ซึ่งถือว่าอำนาจคือธรรม ดังที่เราได้เห็นคาลิคลีสพูด ไว้แล้วในบทสนทนาเรื่อง **Gorgias**

เทรซีมาคัสให้ความหมายของความยุติธรรมว่า ได้แก่ผลประโยชน์ของผู้ที่แข็งแรงกว่า แต่ไม่นาน นักเทรซีมาคัสก็ถูกบีบให้ต้องกล่าวเพิ่มเติมว่า ผู้ที่แข็งแรงกว่านี้ไม่ได้หมายถึงแต่เฉพาะผู้ที่สร้างกาย แข็งแรงกว่า แต่หมายถึงผู้ที่มีความสามารถมากที่สุด มีความชำนาญมากที่สุด ซึ่งแน่ละนี้เยอ้มเป็นการ ดึงเอาการประเมินค่าทางศีลธรรมซึ่งเทรซีมาคัสพยายามหลีกเลี่ยงเข้ามาด้วย โสเกรตีสเองนำเอาบท เปรียบเทียบกับแพทย์อันเป็นประเด็นแรกในหลาย ๆ ประเด็นเข้ามา โดยชี้ว่าการวัดศิลปะของแพทย์นั้น จะต้องวัดด้วยการดูว่าศิลปะนั้นทำประโยชน์ให้แก่ผู้อื่นแค่ไหน ไม่ใช่แก่ตัวผู้ประกอบศิลปะเอง เทรซี มาคัสหาทางออกโดยอ้างถึงเรื่องจริง ๆ โดยกล่าวว่าบ่อยครั้งที่เดียวที่นักธุรกิจหรือผู้ปกครองที่อำมหิต เป็นผู้ได้รับผลประโยชน์ และถ้ายิ่งการฉ้อฉลทำลายล้างนั้นเป็นการใหญ่โตจริง ๆ แล้ว สังคมก็จะ พลอยเห็นดีเห็นงามตามไปด้วย ซึ่งโสเกรตีสก็ตอบว่า แม้กำลังอำนาจทางสังคมอาจจะดูเหมือนว่าเป็น สิ่งซึ่งก่อให้เกิดสิทธิอำนาจ แต่สิทธิอำนาจที่เข้าใจกันจริง ๆ นั้นก็ต้องไม่น้อยไปกว่ากำลังอำนาจที่ชอบ ธรรม คนเลี้ยงแกะที่กระทำการารุณต่อแกะของตนเองนั้นเยอ้มไม่มีใครถือว่าเป็นตัวอย่างของศิลปะ ของการเลี้ยงแกะ แต่ถึงกระนั้นโสเกรตีสก็ยอมรับข้อโต้แย้งของเทรซีมาคัสว่าเป็นความจริงไม่น้อย โดยยอมรับว่าผู้ที่อำนาจมักจะปกครองเพื่อผลประโยชน์ของตัวเอง และก็เป็นจริงที่อำนาจมักจะทำ ให้ผู้ปกครองเลวลง (นี่เป็นข้อวินิจฉัยที่ทำให้ลอร์ด แอคตัน มีชื่อขึ้นมาในคริสต์ศตวรรษที่ 19) แม้แต่ ในขั้นนี้ ลักษณะความคิดแบบเพอฝันของเพลโตก็ปรากฏให้เห็นได้ชัด เมื่อโสเกรตีสกล่าวอย่างอาลัย อาวรณ์ว่า “โทษทัณฑ์ที่หนักที่สุดสำหรับการปฏิเสธไม่ยอมปกครอง ได้แก่ การถูกปกครองโดยคนที่ ต้อยกว่าตัวเอง ข้าพเจ้าเชื่อว่าความกลัวในข้อนี้เองที่ทำให้คนดี ๆ ต้องยอมรับอำนาจ..... ถ้าหากว่า สังคมใดมีแต่ผู้ที่เลิศแล้วในสังคมนั้นก็จะมีภารกิจไม่ยอมรับตำแหน่ง พอ ๆ กับที่มีการแก่งแย่งชิง ตำแหน่งกันในสมัยนี้”

จบเรื่องของเทรซึมาคัสไปแล้ว เราก็จะเริ่มต้นใหม่ หลักการของเทรซึมาคัส แต่ในรูปที่ฉลาดกว่า ถูกยกขึ้นมาโดยกลอคอน พี่ชายของเพลโตผู้ซึ่งเสนอทฤษฎีอะนอจลือได้ว่าเป็นแบบฉบับของทฤษฎีสัญญาประชาคมรุ่นหลัง ๆ คือ ถือว่าความยุติธรรมเป็นสิ่งที่ชุมชนทั้งหมดเห็นดีด้วย กลอคอนกล่าวถึงนิทานเรื่องแหวนพิเศษของไกจิส ซึ่งทำให้ผู้สวมเป็นมนุษย์ล่องหนหายตัวได้ กลอคอนเชื่อว่าใครก็ตามที่ได้รับอำนาจนี้และทำอะไรตามใจชอบแล้ว ย่อมไม่มีวันที่จะปฏิบัติต่อเพื่อนบ้านอย่างที่เราเรียกว่ายุติธรรม เพราะฉะนั้น ความยุติธรรมจึงต้องเป็นเรื่องที่ชุมชนเป็นผู้กำหนด กลอคอนแนะนำเหมือนอย่างที่มาคิอาเวลลิลีกว่าในภายหลังว่า ในทางปฏิบัตินั้น การดูเหมือนกันว่าเป็นผู้ที่ทรงคุณธรรมนั้นดีกว่าการเป็นผู้ทรงคุณธรรมจริง ๆ

อะดิแมนตัส พี่ชายอีกคนหนึ่งของเพลโตกล่าวว่าที่กลอคอนอธิบายมานั้นยังไม่สมบูรณ์ อะดิแมนตัสบอกว่ายังไม่เป็นการเพียงพอที่จะถามแต่เพียงว่า คนที่สมมติว่ายุติธรรมนั้นจะนิยมยินดีอยู่กับความยุติธรรมหรือไม่ ถ้าหากความยุติธรรมเป็นประโยชน์แก่เขา เราจะต้องดูความกตัญญูของสังคมที่ทำให้คนเรายุติธรรมด้วย เพราะแม้แต่บิดามารดาก็ยังสั่งสอนบุตรของตนให้เพาะลักษณะท่าทางว่ายุติธรรมเพื่อผลตอบแทนที่จะได้รับ แทนที่จะสอนให้เคารพความยุติธรรมเพราะค่าในตัวของมันเอง กลอคอนเพิ่งเล็งถึงคนที่เหยียบย่างปฏิเสธของสังคมเรื่องความยุติธรรม แต่อะดิแมนตัสโจมตีกฎประเพณีของสังคมโดยตรง จากถ้อยคำของอะดิแมนตัสปรากฏให้เห็นชัดถึงความรู้สึกขัดเคืองอันเที่ยงธรรม จึงเห็นได้ชัดว่า พี่น้องคู่นี้ไม่ได้เป็นฝ่ายเทรซึมาคัสแต่อย่างใด คนเหล่านี้บังคับให้โสเกรตีสต้องหาทางตอบได้อย่างเข้มแข็งที่สุดเท่านั้น แต่พอถึงจุดนี้โสเกรตีสก็เปลี่ยนหัวข้อสนทนาจากเรื่องความยุติธรรมในตัวของบุคคลมาเป็นความยุติธรรมในชุมชน โดยอ้างว่าคนที่สายตาสั้นย่อมได้ประโยชน์จากการขยายคำจารึกที่เขากำลังอ่านให้เป็นอักษรตัวโต ๆ ฉะนั้น เราที่ย่อมจะเห็นปัญหาความยุติธรรมส่วนบุคคลชัดขึ้นในวงเขตของชุมชนอันกว้างใหญ่ฉนั้นแล้วโสเกรตีสก็เริ่ม “สร้างรัฐในจินตนาการขึ้นตั้งแต่ต้น” เพื่อให้เป็นการคัดค้านทฤษฎีสัญญาประชาคมของกลอคอนในตอนต้น โสเกรตีสแสดงให้เห็นว่า รัฐ²⁹ เกิดขึ้นโดยธรรมชาติจากข้อเท็จจริงที่ว่าไม่มีบุคคลใดที่สมบูรณ์ได้โดยตัวเอง

การแบ่งงานตามความถนัด (เช่น คนหนึ่งทำรองเท้า คนหนึ่งเพาะปลูก ทำอาหาร คนหนึ่งเปิดร้านขายของ ฯลฯ) คือ หลักการของรัฐใหม่นี้ แต่ในที่สุดรัฐก็จะหรรหราบุ่มเฟือย และมีการกำหนดแบ่งงานเฉพาะด้านเสียจนต้องมีชนชั้นกรบต่างหาก เพลโตเรียกกรบเหล่านี้ว่าผู้พิทักษ์ (ต่อมากลุ่มนี้ถูกแบ่งออกเป็นนักรบและราชาประชาชฎ) และพูดถึงระบบการศึกษาที่ถูกต้องสำหรับคนพวกนี้ ฟอสเตอร์ได้ชี้ให้เห็นว่า เพลโตมิได้แสดงให้เห็นข้อแตกต่างระหว่างนครรัฐ (polis) ที่เขากล่าวถึงครั้งแรก คือนครรัฐที่เกิดจากการที่มนุษย์ต้องพึ่งพาอาศัยกันโดยธรรมชาติ และนครรัฐในอุดมคติที่เพลโตกล่าวถึงต่อมา คือ นครที่ปกครองโดยปรัชญา นครรัฐในอุดมคติอาจจะไม่มีลักษณะเป็นธรรมชาติอย่างเดียวกับนครรัฐดั้งเดิม การสืบเนื่องจากแบบหนึ่งไปยังอีกแบบหนึ่งอาจจะซ่อนเร้นช่องแบ่งแยกทางทฤษฎีไว้ก็ได้³⁰

ในเรื่องการศึกษาของผู้พิทักษ์ เพลโตพูดถึงการตรวจสอบข้อเขียนที่มุ่งหวังจะปลูกฝังแรงจูงใจที่ถูกต้องรวมทั้งการนับถือเทพเจ้าด้วย เพลโตอ้างถึงข้อความที่ก้าวร้าวหลายต่อหลายตอนในวรรณคดี

กรีกซึ่งจะต้องถูกลบลงไป เพื่อให้เทพเจ้าได้รับการนับถือว่าเป็นผู้กระทำในสิ่งที่ดีไม่ใช่สิ่งที่ชั่ว การที่เพลโตกล่าวป้องกันระบบการตรวจสอบข้อความเหล่านี้เอง ทำให้นักวิจารณ์สมัยคริสต์ศตวรรษที่ 20 พุดถึงวิธี “การรวมอำนาจเบ็ดเสร็จ” ของเพลโต] แต่นักวิจารณ์เหล่านี้ก็ดูออกจะรุนแรงจนเกินไป เพราะแม้แต่ในประเทศประชาธิปไตยอย่างอเมริกาก็ยังไม่ปล่อยให้มีการเหยียดหยันเทพเจ้าประจำชาติกันในหนังสือเรียนของเด็ก ๆ มิใช่หรือ? หลังจากที่พุดถึงการตรวจสอบหนังสือแล้วเพลโตก็กล่าวถึงการอบรมในด้านร่างกาย ศิลปกรรม บัญญา และสุนทรีย์ภาพของผู้ค้ำกันอย่างกว้างขวางมาจนถึงอายุได้ 20 ปี พออายุได้ 20 ปี ผู้ค้ำกันก็จะถูกแบ่งออกเป็นชั้นย่อย ๆ คือ ชั้นผู้ช่วยและผู้ค้ำกันที่แท้จริงหรือชนชั้นผู้ปกครอง

เพื่อที่จะส่งเสริมให้มีการยอมรับโครงการนี้ เพลโตได้เอ่ยถึงเทพปรกณัมที่กล่าวว่า มนุษย์เราเกิดมาจากดิน บ้างก็ทำด้วยทอง บ้างก็ทำด้วยเงินหรือเหล็กและทองเหลือง ชาติเหล่านี้หมายถึงผู้พิทักษ์ ผู้ช่วย และชนชั้นช่างตามลำดับ เด็ก ๆ ที่เกิดมาจะถูกกำหนดให้มีวิถีชีวิตตามชนิดของชาติที่ตนมี อย่างไรก็ตาม วิถีชีวิตนี้ไม่ใช่สิ่งที่สืบต่อมาจากบิดามารดา บิดาที่มีธาตุเงินอาจจะให้กำเนิดบุตรที่มีธาตุทอง เหล็กหรือทองเหลืองก็ได้ทั้งนั้น เพลโตคาดคะเนว่าคงจะต้องใช้เวลาหลายชั่วอายุคนกว่าคนจะเชื่อในเรื่องนี้ (เพลโตเชื่อในความรู้สึกทั่ว ๆ ไปที่ว่า ประสบการณ์ในวัยเด็กแรกเริ่มนั้นไม่ต่างอะไรกับความฝัน) และในที่สุดบุคคลก็จะมีคุณสมบัติของรัฐและต่อผู้อื่นมากกว่าครอบครัวโดยธรรมชาติของตน

เพลโตกำหนดให้ผู้พิทักษ์นี้มีชีวิตอยู่อย่างสปาร์ตา กล่าวคือ พวกเขาจะไม่มีทรัพย์สินส่วนตัวเลย อาหารก็ต้องกินร่วมกัน และโดยทั่ว ๆ ไปแล้วจะต้องมีชีวิตเหมือนทหารในค่าย เมื่ออะดิแมนตัสกล่าวว่า ถ้าเป็นเช่นนั้นแล้ว ผู้พิทักษ์ก็คงจะไม่มีความสุขนัก โสเครตีสก็ตอบว่า

ถึงแม้ว่าจะไม่เป็นของน่าแปลกอะไรถ้าคนพวกนี้ยังมีความสุขในสภาพเช่นนี้ แต่จุดมุ่งหมายในการสร้างรัฐของเราที่ไม่ได้อยู่ที่ว่าจะทำให้ชนชั้นใดชั้นหนึ่งมีความสุขโดยเฉพาะ หากแต่ประสงค์ให้ชุมชนทั้งหมดมีความสุขให้มากที่สุดเท่าที่จะมากได้..... ท่านจะต้องไม่บังคับให้เราปล่อยให้ผู้พิทักษ์มีความสุขจนทำให้พวกเขากลายเป็นอย่างอื่นที่ไม่ใช่ผู้พิทักษ์ไป³¹

รัฐบาลนี้ตราบเท่าที่มีขนาดเล็กพอควรก็จะมีสามัคคีที่แน่นแฟ้น และด้วยเหตุนี้ก็จะมีความเข้มแข็งยิ่งกว่ารัฐอื่น ๆ ที่ต้องประสบกับปัญหาการแบ่งแยกกระหว่างคนรวยกับคนจนเสียอีก รัฐที่เล็กแต่แข็งแรงย่อมสามารถเอาชนะรัฐที่ใหญ่กว่าแต่อ่อนแอได้ถ้าจำเป็น มักจะมีผู้กล่าวหาว่าเพลโตคิดสั้นตรงที่ไม่อาจเห็นความเสื่อมในที่สุดของนครรัฐ แต่ยึดอยู่กับความจริงยั่งยืนของสิ่งที่ตนรู้จัก (อาริสโตเติลถูกโจมตีด้วยข้อหาเดียวกันมากกว่าเพลโตเสียอีก เพราะถือกันว่าอาริสโตเติลน่าจะจะได้เห็นลู่ทางที่จะเกิดอาณาจักรทางทหารจากการที่เขาเคยใกล้ชิดกับพระเจ้าอะเล็กซานเดอร์มา) แต่เพลโตรู้ดีว่ามีอาณาจักรอย่างเปอร์เซียอยู่ ด้วยเหตุที่เพลโตกำลังสร้างนครรัฐตัวอย่างในอุดมคตินี้เอง เขาจึงอาจจะได้สร้างโลกตัวอย่าง ซึ่งรัฐเช่นนี้จะมีอยู่ได้พร้อม ๆ กัน เพลโตรู้สึกว่าการรัฐเป็นสิ่งที่มีค่าเกินกว่าที่จะสูญเสียไป ถึงแม้ว่าอนาคตของโลกแห่งอาณาจักรอันไพศาลจะมีทางที่เป็นไปได้ก็จริง แต่เพลโตก็ไม่เห็นว่ามันมีคุณค่าพอที่จะไปใส่ใจ อย่างไรก็ตาม การที่เพลโตกำหนดให้รัฐมีขนาดเล็กนั้นย่อม

ชอบด้วยเหตุผลส่วนหนึ่ง ตรงที่ว่าเพลโตต้องการให้มีการศึกษาหน้าที่พลเมืองอย่างจริงจัง ในรัฐที่ใหญ่เกินไปย่อมขาดความกลมเกลียว และจำเป็นที่จะต้องมีกฎหมายออกมาควบคุมกันอยู่ตลอดเวลา สภาพการณ์เช่นนี้ส่งเสริมให้เกิดการคิดค้นอะไรใหม่ๆ ซึ่งเพลโตไม่ต้องการ สำหรับเพลโตนั้นการศึกษาที่ถูกต้องจะทำให้เกิดการรู้จักควบคุมตัวเอง เพราะฉะนั้น ระบบการศึกษาจึงเป็นสิ่งที่แทนตัวบทกฎหมายได้เป็นอย่างดี คำกล่าวที่ว่า นครรัฐ คือ “บุคคลที่ขยายใหญ่ขึ้น” นั้น หมายถึงว่า ในเมื่อมีคนหนึ่งที่ทำการในศีลธรรม เอาแต่ใจตนเองในหมู่คนอยู่ฉันใด ก็ย่อมต้องมีรัฐที่เอาแต่ใจตนเป็นใหญ่ในหมู่รัฐด้วยกันฉันนั้น ซึ่งทั้งนี้จะต้องอาศัยตัวบทกฎหมายคอยช่วยบรรเทาเบาบางเอาไว้อยู่ตลอดเวลา

คุณธรรม

จุดประสงค์ของการศึกษาคืออะไร ถ้าไม่ใช่คุณธรรม? คุณธรรมมีส่วนประกอบสี่ประการ คือ ปัญญา ความกล้าหาญ ความพอควร และความยุติธรรม เพลโตศึกษาคุณธรรมแต่ละอย่างในรัฐและในที่สุดในตัวบุคคล ความสำคัญที่เพลโตให้ต่อความรู้นั้นเห็นได้ชัดจากการบรรยายลักษณะของคุณธรรมแต่ละอย่าง **ปัญญา** คือ ความรู้ขั้นสูงสุด **ความกล้าหาญ** คือ ความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่เราควรหรือไม่ควรกลัว **ความพอควร** ได้แก่ การรู้จักควบคุมตัวเอง แต่การรู้จักควบคุมตัวเองนั้นเป็น “ความมีระเบียบอย่างหนึ่ง” ความพอควรนี้ต่างกับความกล้าหาญตรงที่ว่า ในขณะที่เพียงส่วนหนึ่งของนครรัฐเท่านั้นที่จะมีความกล้าหาญ ความพอควรเป็นสิ่งที่ต้องมีทั่วไปในรัฐ

ในที่สุดเราก็กลับไปหาเรื่องความยุติธรรมซึ่งเป็นจุดใหม่ใจความของหนังสือเล่มนี้อีก เรื่องนี้เพลโตไม่ได้บรรยายอย่างเดียวกับคุณธรรมข้ออื่นๆ กล่าวคือ ลักษณะของความยุติธรรมก็คือส่วนที่เหลือจากลักษณะของคุณธรรมข้ออื่นๆ ความยุติธรรมเกี่ยวโยงกับการที่บุคคลในรัฐประกอบกิจซึ่งตนมีความถนัดตามธรรมชาติมากที่สุด นี่หมายถึงว่าทุกวงการในชุมชน ไม่ว่าจะเป็นพวกค้าขาย พวกผู้ช่วยหรือผู้พิทักษ์ก็ต้องประกอบแต่ภารกิจหน้าที่ของตนและเอาใจใส่ต่อภารกิจของตนอย่างเดียว แต่โสเครตีสก็กล่าวเตือนวงสนทนาว่า การกล่าวถึงความยุติธรรมในรัฐนั้นเป็นแต่เพียงส่วนขยายมาจากคำถามดั้งเดิมที่ว่า ความยุติธรรมในตัวบุคคลคืออะไร และนำการสนทนากลับไปสู่เรื่องของบุคคลอีก

โสเครตีสถามว่าในเมื่อรัฐมีส่วนประกอบขั้นมูลฐานอยู่สามอย่าง แล้วจิตมนุษย์เล่าจะมีส่วนประกอบขั้นมูลฐานอยู่สามอย่างหรือไม่? วิธีการตอบสนองของโสเครตีสอาจจะทำให้เรารู้สึกว่า เป็นเรื่องที่แต่งขึ้นมาก็ได้ จากการอ้างหลักเหตุผลที่ว่า ส่วนประกอบอันหนึ่งย่อมไม่อาจกระทำตรงกันข้ามกันในขณะเดียวกันได้นั้น โสเครตีสพยายามจะพิสูจน์ว่า มีส่วนประกอบต่างๆ กันปฏิบัติงานอยู่ในจิตใจของมนุษย์ เช่น ส่วนหนึ่งของเราบอกว่า “จงดื่มสิ่งนี้เสีย” แล้วอีกส่วนหนึ่งบอกว่า “อย่าดื่ม” โสเครตีสกล่าวว่า ส่วนแรก คือ ความอยากอันเป็นผลมาจากความต้องการทางร่างกาย ส่วนหลัง คือ เหตุผลที่คอยกำหนดกฎเกณฑ์ในตัวเรา ส่วนที่สามซึ่งนอกเหนือไปจากเหตุผลและความต้องการของร่างกาย คือ ใจ ซึ่งแสดงออกมาในรูปของความโกรธ ความขุ่นเคืองหรืออารมณ์พยาบาท ส่วนประกอบสามส่วนในจิตนี้ตรงกันกับส่วนประกอบขั้นมูลฐานในนครรัฐ เพราะฉะนั้น ในเมื่อความยุติธรรมในรัฐอยู่ที่ว่าแต่ละส่วนของรัฐทำในสิ่งซึ่งตนมีความเหมาะสมโดยธรรมชาติมากที่สุด ความยุติธรรมในตัวบุคคล

ก็อยู่ที่ความสมดุลกันในระหว่างส่วนประกอบทั้งสามของจิต ซึ่งก็ย่อมหมายความว่าเหตุผลต้องเป็นส่วนที่ปกครอง “ผู้ที่ยุติธรรมย่อมไม่ปล่อยให้ส่วนอื่น ๆ ของจิตก้าวท้าวในเรื่องหน้าที่ของมันและกัน... เมื่อไรเขาได้เชื่อมโยงส่วนประกอบเหล่านี้ให้ประสานงานกันอย่างกลมเกลียว และทำให้ตัวเองเป็นหนึ่งในไม่ใช่หลายคนแล้ว เมื่อนั้นแหละเขาถึงจะพร้อมที่จะทำในสิ่งที่เขาต้องการทำ” ในทางตรงกันข้ามความอยุติธรรมก็ได้แก่ความขัดแย้งกันในส่วนประกอบทั้งสามนี้ ไม่ว่าจะเป็นในตัวบุคคลหรือในนครรัฐ

ใน **Phaedrus** เพลโตกล่าวถึงเทพปรกรณณ์เรื่องสารถิธ ซึ่งมิใช่ประโยชน์ยิ่งในอันที่จะเข้าใจความเกี่ยวกับส่วนประกอบสามส่วนของจิต กล่าวคือ จิตนั้นเปรียบเสมือนกำลังอันได้จากสารถิธและมามีปีกเทียบมรดสองตัว ม้าคู่หนึ่งนำมาเทียบมรดได้ยาก เพราะตัวหนึ่งเปรียบได้กับตัณหา และความอยากเปรียบเสมือนสัตว์ป่าที่ทรงพลังแต่คือตึง ส่วนอีกตัวหนึ่งนั้นก็คือใจ สารถิธขับริกก็คือเหตุผลซึ่งจะต้องแสดงอำนาจของตนให้เหนือม้าทั้งสอง ถ้าทั้งคณะประสงค้จะไปให้ถึงสวรรค์อันเป็นจุดหมายปลายทาง ม้าที่ตึงข้อมอยากจะถ่วงให้ทั้งหมดกลับมาสู่โลก แต่สารถิธเท่านั้นที่รู้ว่าความสุขอะไรที่รออยู่ในโลกหน้าสิ่งที่ตรงกับเป้าหมายที่สุดที่เธออาจสรุปได้จากเทพปรกรณณ์อันซับซ้อนเรื่องนี้ก็คือว่า เหตุผลนั้นไม่ได้อยู่ในฐานะที่สูงเด่นแต่อย่างใด หากแต่จะต้องอาศัยความสนับสนุนร่วมมือจากม้า ถ้าปราศจากทัศนภาพของเหตุผล ม้าก็จะไม่มีวันขึ้นจากพื้นดิน แต่ถ้าปราศจากกำลัง เหตุผลก็ไม่มีวันขยับจากพื้นได้เหมือนกัน นัยที่สำคัญอีกประการหนึ่ง คือ ความสำคัญของความปรารถนาทะเยอทะยานซึ่งเราได้กล่าวถึงมาแล้ว เหตุผลนั้นไม่มีอะไรมากไปกว่าหลักกลไกสำหรับออกคำสั่ง ถ้าปราศจากความทะเยอทะยานเสียแล้ว ม้าก็ไม่อาจจะเป็นสัตว์มีปีกที่จะสามารถพาทั้งคณะไปได้ ประการสุดท้าย ถึงแม้ว่าบทสนทนานี้เป็นเรื่องที่ไม่เกี่ยวกับการเมือง [บทสนทนาเป็นเรื่องที่ใหญ่แล้วเกี่ยวกับธรรมชาติของอีรอส (Eros)]* เรายังถือได้ว่าส่วนประกอบทั้งสามของจิตตามนิยายนี้ ถ้าคิดตามเรื่อง **Republic** แล้ว ก็หมายถึงส่วนทั้งสามของรัฐ ส่วนประกอบนั้นย่อมขึ้นอยู่กับส่วนรวมทั้งหมด สารถิธและม้าเป็นเพียงกำลังส่วนหนึ่ง เหตุผลหรือชนชั้นที่ใช้เหตุผลผูกผลักดันไปได้ด้วยความทะเยอทะยานเท่า ๆ กันด้วยหลักเหตุผลอันสุขุม

เราไม่จำเป็นต้องกล่าวอะไรมาก ทั้งในแง่โจมตีหรือกล่าวแก่ระบบมีภรรยาด้วยกันอันเลื่องชื่อของ **Republic** ผู้หญิงเป็นชนชั้นผู้พิทักษ์ได้เพราะผู้หญิงก็มีความสามารถที่จะเป็นได้ แต่ผู้หญิงก็ต้องปฏิบัติตามระเบียบวินัยอันเคร่งครัดซึ่งใช้ในการอบรมผู้พิทักษ์เหมือนกัน ระบบมีภรรยาด้วยกันนั้นก็ไม่ใช่เรื่องของการสำส่อนเลยจนคิดเดียว หลังจากที่บอกว่าเรื่องความเป็นไปได้ หรือเป็นไปได้ ในทางปฏิบัตินั้นจะไม่นำมาเกี่ยวในการสนทนา โสเกรตีสก็กล่าวถึงวิธีการอันค่อนข้างละเอียดลออที่จะให้ผู้ที่ดีที่สุดในปัจจุบันสมรสกันในโอกาสเทศกาลสมรสเป็นครั้งคราว เหตุผลของวิธีการนี้ซึ่งได้มาจากการเปรียบเทียบกับวิธีผสมพันธุ์ปศุสัตว์ และม้าเป็นเหตุผลเพื่อการบำรุงรักษาโดยเฉพาะ ในช่วงระยะเวลาก่อนเทศกาลสมรส ผู้พิทักษ์ก็ต้องละเว้นในเรื่องนี้ เหตุผลที่ต้องจัดให้เป็นเทศกาลขึ้นนี้ส่วนใหญ่อาจกล่าวได้ว่า เพื่อที่จะให้ผู้มีเชื้อสายที่เลวแต่ค้ำคองอยู่ในชนชั้นผู้พิทักษ์ พุดได้ว่าเป็นเพราะโชค

* บันทึกผู้แปล — Eros ใน **Phaedrus** คือ เทพแห่งความรัก

ไม่ตีแทนที่จะเป็นเพราะผู้ปกครองตนจึงต้องได้คู่สมรสที่ไม่ดีนัก บุตรอันเกิดจากการสมรสของคู่สมรสที่วานี้ก็จะถูกจัดให้อยู่ในชั้นที่ต่ำลงไป อย่างไรก็ดี แม้แต่บุตรของคู่สมรสที่ดีก็จะถูกนำไปให้พยาบาลซึ่งทำหน้าที่เลี้ยงดูเด็กเลี้ยงให้เด็กพวกนี้เป็นเด็กของรัฐโดยทันที มารดาทั้งหลายก็จะให้อาหารแก่เด็กเกิดใหม่ทั้งหลายโดยที่ไม่รู้ว่าบุตรของตนจริง ๆ คือคนไหน เด็กเองก็จะนับถือแต่เฉพาะบรรดาผู้พิทักษ์ที่มีส่วนร่วมในเทศกาลสมรสเฉพาะคราวนั้น ๆ ว่าเป็นบิดามารดาของตน หากใช้ผู้พิทักษ์ทั้งหมดอย่างที่เป็นทศรูปเกี่ยวกับเพลโตบางบทกล่าวไว้ไม่ แน่แน่นอนที่สุด จุดประสงค์ของทั้งหมดนี้คือความสามัคคีกลมเกลียวแห่งบรรดาเครือญาติซึ่งเป็น “ความดีอันสูงสุดที่รัฐอาจมีได้” เพราะบุตรชายทั้งหลายก็จะมีส่วนร่วมในความรู้สึกเจ็บปวดและยินดีของมารดาทั้งหลาย และบิดาทั้งหลายก็จะมีควมห่วงใยในตัวบุตรสาวทั้งหลาย ความที่เคยคิดว่าทรัพย์สินสมบัติเป็น “ของฉัน” ก็จะกลายเป็น “ของเรา”

เมื่อกล่าวถึงเรื่องของการใช้สงคราม ปรากฏว่าเพลโตเป็นผู้ที่มีมนุษยธรรมเมื่อเทียบกับมาตรฐานแห่งยุคของเขา กล่าวคือ ชาวกรีกจะต้องไม่ต้องถูกนำตัวลงเป็นทาส ผู้ตายจะต้องไม่ถูกแย่งชิงทรัพย์สินสมบัติ บ้านเรือนจะต้องไม่ถูกปล้นสะดมและเผาผลาญ เพราะเป้าหมายแห่งสงครามไม่ใช่การทำลายล้าง แต่เพื่อที่จะ “ทำให้.....ผู้ที่เป็นปฏิปักษ์กลายเป็นผู้มีเหตุผล โดยวิธีการแก้ไขอย่างหวังดี” ชาวกรีกจะต้องปฏิบัติต่อชาวต่างประเทศเหมือน ๆ กับที่ชาวกรีกปฏิบัติต่อชาวกรีกด้วยกัน

จากนั้นก็ถึงหัวใจของเรื่อง Republic อันได้แก่ปัญหาเกี่ยวกับราชาประชาธิปไตย อีกครั้งหนึ่งที่กลอดคอนหนึ่งในบรรดาผู้ร่วมสนทนารุกให้โสเครตีสพูดถึงปัญหาเรื่องความเป็นไปได้ หรือเป็นไปได้หรือไม่ได้ของรัฐที่ว่านี้ “เราไม่ได้ตั้งใจแสดงให้เห็นว่าแบบอย่างเหล่านี้จะคงอยู่ได้ในภาวะจริง ๆ สมมติว่าช่างวาดคนหนึ่งวาดรูปบุคคลที่สวยงามไม่มีที่ติได้สำเร็จ ท่านจะกล่าวตำหนิเขาหรือเปล่า ถ้าเขาไม่อาจแสดงให้เห็นว่าบุคคลที่สวยงามเหมือนอย่างในภาพนั้นมีอยู่จริง ๆ” เป็นที่ยอมรับกันโดยไม่ต้องพิสูจน์ว่าทฤษฎีนั้นเมื่อนำมาปฏิบัติย่อมไม่อาจเป็นจริงได้อย่างสมบูรณ์ เพราะสิ่งที่เป็นอย่างจริงและเท่านั้นมีอยู่ได้เฉพาะในอาณาจักรของความคิดไม่ใช่อาณาจักรของการกระทำ นี่ทำให้เพลโตกลายเป็นนักฝันคนหนึ่ง แต่ก็ก็เป็นนักฝันที่ตระหนักในตัวเองมากกว่าพวกนักปฏิรูปในศตวรรษที่ 19 ซึ่งพยายามจะกำหนดแบบพิมพ์เขียวให้แก่สังคม เพราะในแง่หนึ่ง เพลโตก็เป็นผู้นิยมความจริงคนหนึ่ง กล่าวคือ เพลโตเผชิญอย่างซื่อสัตย์กับความยากลำบากในการเอาแผนการของตนไปปฏิบัติ และขณะเดียวกันก็ปฏิเสธที่จะลดหย่อนแผนการของตนเพื่อให้ผู้อื่นยอมรับ

ถ้าปรัชญาเมธีไม่ได้เป็นกษัตริย์ในประเทศของตน หรือถ้าผู้ที่เราเรียกว่ากษัตริย์หรือผู้ปกครองไม่ได้มีความต้องการอย่างจริงจังที่จะแสวงหาปัญญา กล่าวคือ ถ้าอำนาจทางการเมืองและปรัชญาไม่ได้มาบรรจบพบกัน.....แล้วไซ้ เมื่อนั้นแหละ กลอดคอนที่รัก ข้าพเจ้าเชื่อว่ารัฐหรือแม้แต่มนุษยชาติก็จะไม่มีวันปลอดจากความยุ่งยาก และไม่มีวันรัฐซึ่งเราจินตนาการนั้นจะเกิดขึ้นและวัฒนาจนถึงที่สุดได้ 32

ความคิดและการกระทำ : ราชาปราชญ์

ธรรมชาติของปรัชญาเมธีที่แท้จริงจะรวมเข้ากับธรรมชาติของผู้ปกครองได้อย่างไร ? ปรัชญาเมธีเกี่ยวกับความคิด แต่นักปกครองยุ่งกับการกระทำ ปรัชญาเมธีอยู่ห่างจากกิเลสแห่งยุคของเขา แต่นักปกครองเวียนว่ายอยู่ในกองกิเลส ปรัชญาเมธีไม่ยึดต่อคำสนับสนุนของปวงชน แต่ความสำเร็จของนักปกครองขึ้นอยู่กับว่าประชาชนจะสนับสนุนหรือไม่ ปรัชญาเมธีจะละเว้นไม่ให้อำนาจยิ่งใหญ่กว่าที่จะให้อำนาจยิ่งใหญ่ซึ่งไม่ถูกต้อง แต่นักปกครองรู้ว่าในหลายกรณีการกระทำสำคัญกว่าการกระทำอย่างถูกต้อง ปรัชญาเมธีแยกแยะข้อแตกต่างอยู่ตลอดเวลา แต่สำหรับนักปกครองนั้นบ่อยครั้งที่เดี๋ยวที่จะต้องทำให้ข้อแตกต่างเลื่อนรางเพื่อที่จะผูกพันปวงชนกลุ่มต่าง ๆ เข้าด้วยกัน ความผสมผสานกันของปรัชญาเมธีและกษัตริย์จึงเป็นปัญหาทางทฤษฎีที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในทางปฏิบัติ แต่สำหรับเพลโตนั้น คำถาปนัถูกแยกออกจากการปฏิบัติก็เพียงแต่ในแง่ที่ว่า การที่คนหนึ่งจะกลายเป็นอย่างหนึ่งไปเป็นอีกอย่างหนึ่งนั้นไม่ใช่เรื่องที่เขาสนใจเป็นอันดับแรกเท่านั้น

เพื่อแก้ข้อหาที่ว่าปรัชญาเมธีไม่เป็นประโยชน์ต่อรัฐเลย โสเครตีสได้ยกคำอุปมาที่คุ้นเคยกันดีเรื่องรัฐนาวามากล่าวอ้าง เมื่อลูกเรือขึ้นตำก่อกำการกบฏและยึดเรือนั้น พวกเขาก็คงจะมารับฟังความเห็นของผู้เชี่ยวชาญในการเดินเรือ ผู้ซึ่งในสายตาของลูกเรือแล้วเป็นแต่เพียงนักดูดาวและพูดภาษาที่พวกเขาไม่เข้าใจ พวกเขาไม่รู้หรือว่าพวกเขาต้องการผู้เชี่ยวชาญการเดินเรือมากแค่ไหน ในทำนองเดียวกัน ปรัชญาเมธีดูไม่มีประโยชน์อะไรเลยต่อนครรัฐ (polis) ก็เพราะประชาชนไม่รู้ว่พวกเขาต้องการปรัชญาเมธีเพียงไร ธรรมชาติของปรัชญาเมธีต้องการความกล้า ความใจกว้าง ความสามารถที่จะเรียนรู้อย่างรวดเร็ว ความจำที่ดี และเหนือสิ่งอื่นใดคือความมั่งคั่งอย่างแรงกล้าในความจริง เพราะฉะนั้น คนส่วนมากจึงไม่อาจเป็นปรัชญาเมธีได้ และกำแพงระหว่างคนส่วนมากกับปรัชญาเมธีจึงดูเสมือนไม่มีทางผ่านได้เลย แต่ที่ร้ายกว่านั้นก็คือ คนส่วนใหญ่สามารถจะจุดให้ผู้ที่จะเป็นปรัชญาเมธีให้มาอยู่ข้างของตนและกักเขาไว้ที่นั่นด้วยการบีบบังคับทางจิตวิทยา ดังที่เพลโตได้เขียนไว้ในตอนหนึ่งซึ่งกลายเป็นตอนที่ละเอียดละไมได้สำหรับผู้ที่เป็นปฏิปักษ์ต่อประชาธิปไตยทุกยุคทุกสมัยว่า

สาธาณชนนั่นเองไม่ใช่หรือที่เป็นนักทฤษฎีที่ยิ่งใหญ่ที่สุด สาธาณชนนั่นเองไม่ใช่หรือที่ได้อบรมเลี้ยงดูทั้งคนหนุ่ม คนแก่ ทั้งบุรุษและสตรี ให้กลายเป็นแบบอย่างที่ดีสมบูรณ์ที่สุดของคุณลักษณะที่สาธาณชนนั่นเองปรารถนาจะสร้างขึ้น ?

สิ่งนี้เกิดขึ้นเมื่อไร ?

เมื่อใดก็ตามที่ฝูงชนจับกลุ่มกันในที่ประชุมสาธารณะ ไม่ว่าจะป็นในสภา ในศาล ในโรงละคร ในค่ายทหาร แล้วนั่งให้ร้อง ไม่ว่าจะเพื่อเป็นการสนับสนุนหรือคัดค้าน การกระทำหรือคำพูดใด ๆ ซึ่งกระทำแบบเกินเลยทั้งสองกรณี เมื่อใดที่พวกเขาซาบ่า และปรบมือจนกระทั่งก้อนหินสะท้อน และจนกระทั่งทั้งสถานที่ประชุมก้องไปด้วยเสียงโวยวายและเสียงปรบมือของพวกเขาเอง ในสภาพเช่นนั้นท่านคิดว่าสภาพทางจิตใจของเด็กหนุ่มจะเป็นอย่างไร ? คำสั่งสอนส่วนตัวชนิดใดเล่าจะสามารถให้กำลังแก่เขาในอันที่จะปฏิเสธ ไม่ยอมตามกำลังแรงอันไหลเชี่ยว

เช่นนั้น หรือช่วยให้เขารอดพ้นจากการที่จะถูกอุ้มลอยไปตามกระแสน้ำ จนกระทั่งเขาต้องยอมรับคดีแห่งความผิดความถูกต้องของสาธารณชน กระทำทุกอย่างที่สาธารณชนกระทำ และกลายเป็นคนชนิดเดียวกันกับสาธารณชนนั้น³³

เฉพาะแต่รัฐบุรุษที่มีความสามารถเห็นอมนุษย์บางคนเท่านั้น ที่จะรอดพ้นจากอิทธิพลกดดันอันรุนแรงเช่นนั้นได้

ย่อมเป็นที่เห็นได้ชัดว่า เป็นการยากยิ่งที่จะถ่ายทอดความจริงอันละเอียดอ่อนให้แก่ฝูงชนที่โห่ร้องและแม้แต่ต่อฝูงชนที่ไม่ยินดียินร้าย ปัญหานโยบายต่างประเทศในกลางศตวรรษที่ 20 ก็ชี้ให้เห็นว่าเรายังคงประสบกับปัญหาเดียวกันนี้ไม่น้อยกว่ากรีกในศตวรรษที่ 4 แต่ในขณะที่ข้อเปรียบเทียบของเพลโตเรื่องธรรมชาติของปรัชญาเมธีกับของผู้ที่ไม่ใช่ปรัชญาเมธีจะมีเหตุผลดี การที่เขาปฏิเสธประชาธิปไตยโดยสิ้นเชิงก็ดูเหมือนว่าจะมีรากฐานอยู่บนบทอุปมาซึ่งไม่น่าไว้วางใจนัก กล่าวคือ กระจงอยู่รัฐนาวาอาจล่องลอยไปอย่างไม่มีจุดหมายถ้าปราศจากนักเดินเรือและกัปตันที่ชำนาญ แต่เป็นการผิดที่จะคิดอย่างที่เพลโตคิดว่า นักเดินเรือและกัปตันอยู่ในฐานะที่ดีกว่าประชาชนธรรมดา ๆ ที่จะตัดสินว่ารัฐนาวาควรจะไปทางไหน³⁴ ไม่จำเป็นว่าผู้ที่ประสงค์จะไปทรินแดดจะต้องรู้ทางไปที่นั่น เราอาจจะสันนิษฐานได้ว่า เจ้าของเรือทั้งหลายเป็นผู้ตัดสินใจเองโดยยึดเอาผลประโยชน์ของตนเป็นสำคัญ แล้วจึงค่อยบอกผู้เชี่ยวชาญว่าตนต้องการอย่างไร ถ้าหากว่าความชำนาญพิเศษในการเลือกจุดหมายปลายทางมีจริง ความสามารถอันนี้ก็จะต้องแตกต่างไปจากความชำนาญในการเดินเรือ แต่ว่าความชำนาญที่ว่านี้มีจริงหรือ? มีวิถีทางอันเป็นวิทยาศาสตร์หรือเชิงปรัชญาใดที่จะบอกได้ว่าจุดหมายปลายทางที่เหมาะสมของเรือรบ ยู.เอส.เอส. ของ ส.ร.อ. ควรจะเป็นท่า ก. หรือท่า ข.? เพลโตคงบอกว่า มี โดยยึดหลักของทฤษฎีแห่งความรู้ ซึ่งตามการใช้ภาษาปัจจุบันถือว่าการวินิจฉัยเกี่ยวกับข้อเท็จจริงและค่านิยมเป็นอยู่อย่างเดียวกัน

เพลโตก็เหมือนกับพวกชนชั้นผู้นำในปัจจุบัน ที่มักชี้ให้เห็นข้อวินิจฉัยแล้ว ๆ ของฝูงชนในเรื่องเกี่ยวกับบทกวีและศิลปะ แล้วนำเอาข้ออ่อนแออันนี้ไปเหมาเอาว่าฝูงชนต้องมีข้อวินิจฉัยทางการเมืองที่เลวด้วย ก็แหละข้อวินิจฉัยสองประเภทนี้ต่างกันมาก บทกวีและศิลปะนั้นเป็นเรื่องที่ละเอียดอ่อนสุนทร มีค่าและเต็มไปด้วยความหมายส่วนตัว ซึ่งโดยคำจำกัดความแล้วไม่ใช่เรื่องของส่วนรวมทั่วไป แต่การเมืองนั้นโดยคำจำกัดความแล้วหมายถึงเรื่องของส่วนรวมซึ่งเป็นธรรมดาสามัญ ความหมายธรรมดา ๆ ก็อาจจะต้องการคำจำกัดความที่เป็นธรรมดา ๆ ไม่ใช่เฉพาะพิเศษ ว่ากันไปแล้วบทอุปมาเรื่องนายแพทย์กับคนไข้ อาจจะเหมาะสมกับเรื่องของการเมืองมากกว่าบทอุปมาเรื่องกัปตันเดินเรือและกะลาสีเสียอีก สังคมการเมืองที่ป่วยอาจจะต้องการนายแพทย์มากกว่ารัฐนาวาที่ล่องลอยไปจะต้องการกัปตันผู้โหดเหี้ยม ถึงกระนั้นก็ดี การวินิจฉัยโรคและการอ่านอาการของโรคโดยผู้เชี่ยวชาญซึ่งเหมาะสมต่อร่างกายมนุษย์ก็อาจจะไม่เหมาะที่จะนำมาเปรียบเทียบกับเรื่องของการเมือง ความรู้ลึกของประชาชนอาจจะสำคัญกว่าความคิดของผู้ปกครองก็ได้

แต่ข้อสงสัยเกี่ยวกับข้อสมมติฐานของเพลโตนี้ ก็มีได้ทำลายล้างเหตุผลของเพลโตเกี่ยวกับราชาปราชญ์ซึ่งมีรากฐานอยู่บนข้อสมมติฐานนั้น ๆ ปัญหาที่แท้ก็คือว่า ทำอย่างไรเราจึงจะได้ นักการเมือง

ที่ประสบผลสำเร็จ ผู้ซึ่งโดยปกติต้องเป็นผู้มีความทะเยอทะยานให้ละทิ้งความทะเยอทะยานนั้นบ้าง เพื่อเป็นปรัชญาเมธีโดยที่ในขณะที่เดียวกันก็ยังไม่ทิ้งความเป็นนักการเมือง เด็กหนุ่มผู้มีพรสวรรค์และความโน้มท่างปรัชญา ผู้ซึ่งมีความสามารถของผู้นำด้วยนั้น มักจะถูกใช้อย่างไม่ปราณีโดยพวกที่เห็นแก่ประโยชน์ของพรรคของเขา ถ้าเขายึดมั่นในปรัชญาเขาก็จะถูกตัดออกจากอำนาจทางการเมือง แต่ถ้าเขายอมตามนักการเมือง ความรักในปรัชญาของเขาก็จะเสื่อมทรมไป เช่นนั้นแหละ “ปรัชญาที่ถูกทอดทิ้งให้เปล่าเปลี่ยวเหมือนเด็กสาวที่ถูกทอดทิ้งโดยญาติสนิท” (หลายคนคิดว่า แอดไล สตีเวนสัน เป็นตัวอย่างสมัยใหม่ของปัญหาอันเสียดแทงนี้)

คำตอบของเพลโตต่อปัญหาที่กลับบ้างสร้างปัญหาอีกปัญหาหนึ่ง เนื่องจากปรัชญาเมธีไม่สามารถจะมีอำนาจในสังคมที่ไม่นิยมปรัชญาได้ ฉะนั้น สังคมจะต้องถูกสร้างให้มีคุณค่าพอสำหรับธรรมชาติของปรัชญาเมธี ดังนั้น ก่อนที่ปรัชญาเมธีจะให้กำเนิดรัฐที่สมบูรณ์ได้ รัฐที่สมบูรณ์ต้องให้กำเนิดปรัชญาเมธี แต่เพลโตก็ไม่ได้กล่าวออกมาอย่างตรง ๆ เช่นนี้ เพลโตจะต้องมีความหวังอยู่บ้าง “โครงการของเราเป็นเรื่องยากลำบาก เราต้องยอมรับในข้อนี้ แต่มันก็ไม่ใช่สิ่งที่เป็นไปได้” หลังจากที่ได้ประณามสาธารณชนและโจมตีนักการเมืองที่ยอมตามประชาชนอย่างรุนแรงแล้ว เพลโตก็เขียนให้โสเครตีสกล่าวว่า “อะดิแมนตัสที่รัก ท่านจะต้องไม่ประณามสาธารณชนอย่างคลุม ๆ ไปแบบนี้ เพราะพวกเขาจะเปลี่ยนความเห็นของพวกเขา ถ้าท่านพยายามหลีกเลี่ยงข้อขัดแย้งและพยายามอย่างนุ่มนวลในอันที่จะลบล้างอคติที่พวกเขาถือความรักในการเรียนรู้” อย่างไรก็ดี การเปลี่ยนแปลงแก้ไขนั้นก็ป็นงานที่ยากลำบากเสียจนกระทั่งมีความนุ่มนวลอยู่น้อยมาก ในข้อเสนอของโสเครตีสที่ให้กวาดล้างสังคมและมนุษยชาติเพื่อเริ่มต้นใหม่ ในทางปฏิบัติ นี่หมายถึงการขับทุกคนที่มีอายุเกิน 10 ปีออกไปจากเมืองและเริ่มต้นใหม่กับเด็กหนุ่มสาวที่เหลืออยู่

บทอุปมาเรื่องถ้ำ

อย่างไรก็ตาม เราต้องไม่คิดว่าเพลโตจะเป็นเครื่องมือของผู้ที่บ้ำคลั่งความยิ่งใหญ่ของตนเอง ซึ่งไม่ชอบอะไรมากไปกว่าการที่จะได้กวาดล้างสังคมสักครั้งสองครั้ง ขอให้ระลึกถึงประโยคที่ว่า ผู้ที่ดีที่สุดจะยอมรับอำนาจก็เพื่อป้องกันไม่ให้คนที่เลวที่สุดได้อำนาจ ความลังเลไม่ยอมออกคำสั่งให้ผู้อื่นปฏิบัติตามของจิตที่ใฝ่ปรัชญานั้นจะเห็นในบทอุปมาเรื่องถ้ำอันลือชื่อ เราได้เห็นแล้วว่า ดวงอาทิตย์เป็นทั้งสัญลักษณ์ของความจริงและความดี คราวนี้แสงและเงาเป็นเครื่องบรรยายถึงลักษณะของถ้ำอันเป็นนิเวศสถานของมนุษยชาติ ร่างกายของมนุษย์ถูกเหนี่ยวรั้งไว้ไม่ให้มองอะไรอื่นเลยนอกจากผนังถ้ำ ที่รองรับ เงาแวบของสิ่งซึ่งผ่านไปมาหน้าดวงไฟ อันอยู่ข้างหลังตัวของมนุษย์อีกทีหนึ่ง เสียงพูดของผู้ถือสิ่งของต่าง ๆ ... เช่น รูปคน รูปสัตว์ และอื่น ๆ สะท้อนบนกำแพงถ้ำ จนทำให้ผู้สังเกตคิดไปว่าเงาที่ตนเห็นอยู่นั้นกำลังพูดกัน มันไม่ต่างอะไรกับการแสดงหุ่นกระบอกที่ผู้ดูคิดว่าตัวหุ่นกระบอกคือคนจริงๆ และคนส่วนมากก็มีสภาพไม่ต่างอะไรกับผู้ดูเช่นนี้ ถ้ามนุษย์ถ้าสักคนหนึ่งถูกลากออกมานอกถ้ำให้ได้พบกับแสงสว่างจริงๆ เขาก็คงจะพรว่ำพรายไปโดยสิ่งที่ถลันตา และก็คงคิดว่า

เขาคงจะฝันร้ายไป แต่เมื่อเขาเคยชินกับแสงสว่างเข้า และเมื่อเขาได้เห็นอะไรต่อมิอะไรเข้า เขาก็จะรู้ว่านี่เป็นครั้งแรกที่เขาได้เห็นสิ่งที่จริง มิใช่แต่เพียงเงาของสิ่งที่จริง แต่ถ้าต้องกลับไปสู่ความมืดของถ้ำอีก เขาก็ไม่สามารถจะมองเห็นแม้แต่เงาได้จนกว่าณัยน์ตาของเขาจะปรับตัวเข้ากับ ความมืดได้เสียก่อน มนุษย์ถ้ำคนอื่น ๆ จะหัวเราะเยาะเขาเมื่อเขาเล่าถึงเรื่องของโลกภายนอก และ ถ้าเขาพยายามอย่างแข็งขันที่จะปลดปล่อยให้คนอื่น ๆ เป็นอิสระ พวกเขาเหล่านั้นก็อาจจะพยายามฆ่า เขาเสียเองก็ได้ นี่คือสภาพการณ์ของปรัชญาเมธีเมื่อเขาพยายามจะนำแสงสว่างมาสู่ผู้อื่นซึ่งจมอยู่ใน อวิชชา ผู้ซึ่งคิดว่าตนได้เห็นแล้วทั้ง ๆ ที่ตนไม่ได้เห็นอะไรเลย “ในโลกลงความรู้อันสูงสุดท้ายที่จะ ถูกรับรู้และถูกรับรู้ด้วยความยากลำบากอย่างใหญ่หลวงนั้น คือ แก่นแท้ของแบบของความคิด..... ครอบ ครอบไต่ที่ยังไม่มีนิมิตของแบบนั้นก็ไม่มีใครสามารถจะปฏิบัติกรด้วยปัญญาได้ ไม่ว่าจะในชีวิตของตนเอง หรือในเรื่องของการเมือง” เพราะฉะนั้น บทอุปมาเรื่องถ้ำนี้จึงมีความหมายแก่ทั้งตัวบุคคลและนครรัฐ และในขณะที่เดียวกันก็ชี้ให้เห็นถึงความยากลำบากที่ผู้ที่จะเป็นปรัชญาเมธีและผู้นำของประชาชนจะต้อง เผชิญ

ด้วยน้ำเสียงซึ่งอาจจะอนุโลมว่าเป็นของพวกนิยมความเสมอภาค โสเกรตีสได้ตั้งข้อสังเกตว่ามนุษย์ ทุกคนมีอำนาจแห่งการเห็น เพราะฉะนั้น จึงไม่ใช่หน้าที่ของผู้ให้การศึกษาที่จะต้องให้อำนาจแห่งการ เห็นนี้แก่มนุษย์อีก แม้แต่คนชั้วก็อาจจะเป็นผู้ที่มีสายตาอันเฉียบแหลมได้ แต่ขอบเขตแห่งการเห็น ของเขาแคบมากเกินไปเท่านั้น พวกนี้เป็นคนฉลาดมากกว่าที่จะเป็นผู้มีปัญญา สิ่งที่จะต้องกระทำก็ คือช่วยให้มนุษย์ได้มองไปในทิศทางที่ถูกต้อง นี่หมายถึงการเปลี่ยนแปลงของจิต ความเชื่อมั่นเช่น นี้แหละเป็นรากฐานของการศึกษาเสรีตลอดมา สังขธรรมไม่ได้ปลูกฝังไว้ในตัวผู้ศึกษา ผู้ศึกษาจะต้อง เสาะหาสังขธรรมนั้นด้วยตัวเอง เพราะฉะนั้น เมื่อขยายหลักการนี้ออกไป การศึกษาแบบเสรีในปัจจุบัน ก็มีนัยความหมายทางการเมืองด้วย กล่าวคือ รัฐประชาธิปไตยจะไม่บอกประชาชนว่าสังขธรรมคืออะไร แต่จะช่วยให้ประชาชนได้แสวงหาคำตอบนั้นด้วยตนเอง เฟลโตผิดกับผู้เชิดชูลักการของความเสมอ ภาครตรงที่เฟลโตเชื่อว่าสังคมจะคงมีลักษณะเป็น “ถ้ำ” ตลอดไป

เฟลโตอาจจะเป็นนักแพ้อฝัน แต่เขาก็มิได้หันหลังให้กับความรับผิดชอบทางการเมือง มนุษย์เรา หลุดออกมาจากถ้ำได้เกือบจะโดยบังเอิญ แต่ปรัชญาเมธีกลับเข้าไปในถ้ำอีก ไม่ใช่เพราะว่าเขาอยาก จะเข้าไป แต่เป็นเพราะเขาควรจะไป ถ้าผู้ที่โง่เขลาไม่ควรจะปกครอง ผู้ที่มีปัญญาก็ไม่ควรจะ ทอดทิ้งการปกครอง

ผู้ที่เขลานั้นไม่มีเป้าหมาย ไต ๆ อยู่หน้าดวงตาที่เขาเล็งในการประกอบกิจกรรมต่าง ๆ ทั้งในชีวิต และในเรื่องของบ้านเมือง และคนอื่น ๆ (ผู้บุชาวฒันธรรมอย่างเจื้อยขา) ถ้าหลีกเลี่ยงได้ก็จะ ไม่เข้าไปยุ่งด้วย เขาคงได้แต่ฝันว่าจะได้ไปสู่เกาะสวรรค์ทั้งเป็น³⁵

เมื่อกลอคอนค่านว่าจะเป็นการไม่ยุติธรรมต่อปรัชญาเมธีที่จะให้เขาต้องปกครอง โสเกรตีสก็ตอบว่า จดประสงค์ของเขาไม่ใช่จะให้ชนชั้นใดชั้นหนึ่งมีความสุข แต่เพื่อความสุขส่วนรวมของชุมชนทั้งหมด

มุมมองกลับของหลักการนี้ คือ ถ้ามนุษย์พยายามแสวงหาความสุขในการเมือง เพื่อที่จะทำให้ชีวิตซึ่งว่างเปล่าให้สมบูรณ์ เขาก็จะพบไม่เพียงว่าความกระหายในอำนาจของเขาไม่สัมฤทธิ์ผลเท่านั้น แต่รัฐเองก็จะถูกทำลายไปเพราะความขัดแย้งกันที่รุนแรงอีกด้วย

การเสื่อมของรัฐ

เพลโตใช้แต่จะสนใจในแบบฉบับอันเป็นอุดมคติทางการเมืองอย่างเดียวไม่ หากแต่ยังสนใจในแบบฉบับของรัฐที่เลวลงด้วย ในเล่มที่แปดของ **Republic** เพลโตกล่าวว่ามีแบบฉบับของรัฐที่ว่ามีสี่แบบด้วยกัน ชาวกรีกนั้นมองประวัติศาสตร์ว่าเป็นเรื่องของการหมุนเวียน การตกต่ำและการฟื้นตัวจะเกิดขึ้นในลักษณะที่เกือบจะเหมือนกับฤดูกาลเลยทีเดียว ความคิดของเพลโตในเรื่องรัฐที่เลวก็เช่นเดียวกัน แต่ที่สำคัญยิ่งไปกว่าข้อเท็จจริงที่เพลโตสันนิษฐานว่ามีอยู่ระหว่างแบบฉบับของเขานั้น ก็คือ ข้อสันนิษฐานที่ว่า “ถ้ามีรูปแบบการปกครองห้ารูป ก็จะต้องมีสภาพจิตของคนห้าแบบด้วยเหมือนกัน” นี่ก็คือการกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่ารัฐก็คือภาพขยายของตัวมนุษย์นั่นเอง

แบบแรกที่เพลโตเอ่ยถึง คือ แบบฉบับของสปาร์ตา อันได้แก่รูปการปกครองที่ถือหลักของเกียรติ (**Timé**) เรียกว่า เกียรติยธิปไตย (**Timocracy**) กล่าวคือ เมื่อเหตุผลไม่อาจควบคุมชุมชนได้ต่อไป เพราะผลอันเกิดจากการสมรสที่เลว ความผิดพลาดในการบริหารการศึกษาและเหตุอื่น ๆ ของการแตกแยกแล้ว จิตใจและความรักในเกียรติในบุคคลและรัฐก็จะขึ้นหน้า ส่วนที่เป็นปรัชญาหรือความรักในปัญญา ก็จะถดถอยไป ปัญญาชนจะไม่เป็นที่ไว้ใจและทรัพย์สินส่วนตัวจะทำให้การอุทิศตนของชนชั้นผู้พิทักษ์หมองลง แม้เขาจะไม่นำออกแสดงในที่สาธารณะ เขาก็จะแอบชื่นชมอย่างลับ ๆ กับความสุขที่ได้จากมัน พฤติกรรมที่กล้าหาญในสงครามจะเป็นที่ยกย่องมากกว่าความสามารถในการพูดเพื่อช่วงชิงตำแหน่ง และคนทั่วไปจะมีความทะเยอทะยานสูง

ถัดลงไปก็คือ รัฐแบบคณาธิปไตย* ซึ่งตามที่เพลโตบรรยายไม่ได้หมายถึงการปกครองโดยคนกลุ่มน้อย แต่หมายถึงการปกครองโดยคนรวย (**Plutocracy**) เงินทองที่หลังไหลเข้าสู่คลังส่วนตัวนั้น เกาะกินนักเกียรติยธิปไตย (**Timocracy**) จนกระทั่งเขาเห็นว่าเงินทองมีความหมายมากกว่าคุณธรรม กฎหมายเริ่มถูกตัดแปลงเพื่อหลีกเลี่ยงภาษี และคนกลุ่มหนึ่งเริ่มทำลายระบบการแบ่งงานโดยการเข้าไปพัวพันกับธุรกิจที่ร่ำรวยหลายอย่าง เมื่อคนรวยยิ่งรวยขึ้น คนจนก็ยิ่งจนลง และขอทานก็เริ่มปรากฏบนถนนขอทาน โจรและนักล้วงกระเป๋าเป็นสัญลักษณ์ว่าการปกครองโดยคนรวยได้เกิดขึ้นแล้ว หลักศีลธรรมของคนพวกนี้เป็นเพียงภาพสะท้อนหลักศีลธรรมของคนที่ยากกว่า ผู้ซึ่งนับถือความซื่อสัตย์สุจริตก็เพียงเพราะการกระทำเช่นนั้นย่อมเป็นการดีต่อการแสวงหาผลประโยชน์ของเขา ที่จริงแล้วคนรวยมีความขี้ขังขี้ใจก็เพราะกลัวว่าจะสูญเสียทรัพย์สิน ทั้ง ๆ ที่ความปรารถนาที่จะรวยเร็ววันนั้นได้ทำลายความซื่อสัตย์มันคงในตัวเองไปจนหมดสิ้นแล้ว

ก้าวต่ำต่อไป คือ ประชาธิปไตย หรือการปกครองโดยประชาชน ประชาธิปไตยเกิดขึ้นเพราะ “สังคมไม่อาจจะพิทักษ์ทรัพย์สินด้วยเกียรติ พร้อมกับดูแลให้ประชาชนมีการควบคุมตัวเองที่ถูกต้อง

* บันที่ผู้แปล - คณาธิปไตย (**Oligarchy**) หมายถึงการปกครองโดยชนกลุ่มน้อยที่ร่ำรวย

ต่อไปได้ อย่างใดอย่างหนึ่งจะต้องเป็นฝ่ายเสียสละ” การที่การปกครองโดยคนรวยไม่สามารถควบคุมการจ่ายเงินอย่างฟุ่มเฟือยได้ ทำให้ผู้ที่มีความสามารถบางคนต้องตกต่ำลงไปอยู่กับฝูงชน เพราะปัญหาหนี้สิน พวกนี้ต่อมาก็แสดงออกซึ่งความสามารถโดยการก่อการปฏิวัติขึ้น นายทุนเงินกู้ (เพลโตไม่เชื่อในระบบดอกเบี้ยเงินกู้) ปล่อยตัวตามสบายมากเกินไป และคนรวยเริ่มซีเกียจและอ่อนแอ จนกระทั่งในที่สุดก็เป็นการง่ายที่จะยุยงคนจนว่า เขาจนก็เพียงเพราะเขาซ้ชลาดเกินไปที่จะแย่งเอาทรัพย์สินสมบัติมาจากคนรวย เมื่อถึงขั้นนี้สงครามกลางเมืองก็เกิดขึ้น

การบรรยายลักษณะของชนประชาธิปไตยนั้น ทำได้ยากกว่าชนในระบบกษัตริย์ธิปไตย (Timocracy) และคณาธิปไตย เพราะว่าเนื้อแท้ของรัฐประชาธิปไตยอยู่ที่การโอนอ่อนผ่อนตามความสุจริตประเภทของบุคคล รัฐประชาธิปไตยไม่สนใจต่อประวัติความเป็นมาของบุคคล และจะให้ตำแหน่งแก่ใครก็ตามที่ส่งเสียงว่าเป็นมิตรของประชาชนได้ดังถึงขนาด

ในแต่ละส่วนของการบรรยายเกี่ยวกับรัฐเหล่านี้ เพลโตวาดภาพของบิดาและบุตรเพื่อชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่าระเบียบแบบแผนทางการเมืองกลายเป็นลักษณะส่วนหนึ่งของบุคคลไปอย่างไร บิดาแทนวิถีชีวิตแบบเก่า และบุตรแทนวิถีชีวิตแบบใหม่ การสู้รบกันระหว่างกลุ่มการเมืองย่อยๆ เกิดขึ้นในจิตของเด็กหนุ่มจนกระทั่งเขาต้องปล่อยตัวเขาไปตามกระแสน้ำ หรือไม่เขาก็บังคับตัวเองให้ยื่นหยัดต่อต้านมัน ลักษณะเฉพาะของประชาธิปไตยอยู่ที่ว่า ประชาธิปไตยทำให้เด็กหนุ่มสับสนด้วยข้อที่ยกยอ อวดอ้างและความคิดที่ไม่ถูกต้อง เช่น เรียกความสับสนอลหม่านไม่มีระเบียบข้อบังคับว่าเป็นอิสรภาพเรียกของที่เสียไปเปล่าๆว่าเป็นความมีใจอกกว้างขวาง เรียกความไม่รอบคอบว่าเป็นจิตใจนักเลง ของฟุ่มเฟือยกลายเป็นของจำเป็น เป็นต้น การมีส่วนร่วมในการเมืองก็เป็นแบบหยุดๆ หย่อนๆ และอย่างไม่ได้คิดอะไจริงจังนัก คนที่เป็นประชาธิปไตยก็เหมือนๆ กับรัฐประชาธิปไตยที่ตนเป็นส่วนหนึ่ง ตรงที่โอดจากงานกินเลี้ยงไปสู่ความมอดอยาก และถ้าโชคดียกกลับไปยังอย่างเก่าอีก ถึงแม้ว่าจะเป็นภารกิจที่จะพยายามชี้ให้เห็นข้อเหมือนกันระหว่างแบบอย่างการปกครองในสมัยโบราณของเพลโตกับสังคมปัจจุบันของเรา แต่ก็คงมีเฉพาะผู้ที่ไม่เฉียบแหลมเท่านั้น ที่จะเถียงว่ามูลเหตุจูงใจและแนวโน้มเอียงที่เพลโตเอ่ยถึงไม่มีตัวจริงในชีวิตการเมืองในศตวรรษที่ 20

ต่อจากประชาธิปไตยก็คือการปกครองแบบทรราชย์³⁶ หรือการปกครองโดยคนที่เต็มไปด้วยกิเลสอันเกิดจากประชาธิปไตย ความตะกละในเสรีภาพของประชาธิปไตย³⁷ ทำให้เป็นการง่ายสำหรับผู้นำไร้อำนาจที่จะมีอำนาจขึ้นมาได้ เมื่อเชื้อเสรีภาพระบอบไปจนเกินแก่ คือ ถึงขนาดที่แม้แต่เด็กและสุนัขก็กลายเป็นผู้ไม่เคารพกฎหมายแล้วนั้น ก็จะมีปฏิกริยาตอบโต้ที่รุนแรง และฝูงชนก็จะหันไปหาผู้อื่นที่อยู่ใอำนาจที่ให้อำนาจที่จะกำจัดความไม่สงบสุขได้ดีที่สุด ผู้เผด็จการจะเข้ามามีอำนาจแทนและจะลงโทษเขี่ยนตีสังสอน สร้างแพะรับบาปขึ้น และไม่ปรานีผู้วิพากษ์วิจารณ์ และเหมือนๆ กับที่ขอทานเป็นสัญลักษณ์ของการปกครองโดยคนรวย ทหารรักษาความปลอดภัยรอบๆ ตัวผู้ปกครองก็คือเครื่องหมายว่าระบบทรราชย์ได้เกิดขึ้นแล้ว

ในตอนต้นของการปกครองแบบทรราชย์ “เขายึดและมีคำต้อนรับแก่ทุกคนที่เขาพบ เขาจะปฏิเสธอำนาจเด็ดขาด ให้คำมั่นสัญญาขนานใหญ่ต่อมิตรและสาธารณชน ช่วยเหลือลูกหนี้และแจกจ่ายแก่

ประชาชน.....” แต่หลังจากที่เขาได้กำจัดศัตรูที่ก่อความยุ่งยากให้แก่เขาไปด้วยวิธีใดวิธีหนึ่งแล้ว รูปแบบการปกครองของเขาก็เริ่มมีคุณค่าน้อยลง และเมื่อปัญหาทางเศรษฐกิจเริ่มทำให้ประชาชนไม่พอใจ ทหารราชก็พบว่าการยุยงให้เกิดสงครามภายนอกเป็นนโยบายที่ใช้ได้ง่ายๆ เพื่อทำให้ผู้วิพากษ์วิจารณ์ไม่มีเวลาและต้องอยู่ในสภาพล่อแหลมต่ออันตราย

ผู้ที่ไม่หนีไปจากสังคมทรราชย์นั้นสะท้อนให้เห็นบุคลิกลักษณะอันเป็นทรราชย์ของตนเอง คนพวกนี้ก็เหมือนๆ กับคนในรูปแบบการปกครองอื่นๆ ที่ก่อให้เกิดแบบวิถีการดำรงชีวิตส่วนใหญ่ในรัฐนั้น ในกรณีนี้ ความไม่มีชื่อเสียงของบ้านเมืองซึ่งเคยเป็นเพียงฝันร้ายของเราได้กลายเป็นจริงขึ้นมา คุณลักษณะของ “ความเมามาย ราคะ ตัณหาและความบ้าคลั่ง” ถูกรวมเข้าด้วยกัน ผู้ที่มีใจเป็นทรราชย์นั้นบางครั้งก็เป็นนายบางครั้งก็เป็นทาส แต่เขาไม่รู้จักร่วมมิตรภาพเป็นอย่างไร เพราะฉะนั้น เขาจะไม่รู้ว่าอิสรภาพคืออะไร เขาไม่รู้จักความสุขอันบริสุทธิ์ของผู้ที่มีความยุติธรรมและผู้มีปัญญา เขารู้จักแต่เพียงความสุขที่จอมปลอมอันเกิดจากการปล่อยตามใจตัวเองเท่านั้น

ในตอนท้ายเราก็กลับมาหาข้อโต้แย้งของเทเรซีมาคัส ที่ว่า ความอยุติธรรมมีกำไรกว่าความยุติธรรมอีก เพราะสำหรับเพลโตนั้นความเสื่อมลงของรัฐดังที่ได้กล่าวมาแล้วนั้น คือ ประจักษ์พยานอันน่าเชื่อถือว่า ความอยุติธรรมรุ่งแต่จะกอดส่วนที่ดีในธรรมชาติของมนุษย์ลงเป็นทาส เพราะฉะนั้น จึงเป็นสิ่งที่ดีมีประโยชน์ไม่ได้

The Statesman

ย่อมเป็นการเสี่ยงอยู่เสมอที่จะกำหนดเจาะจงลงไปว่าจะอะไรคือเนื้อหา มิใช่ที่จะกล่าวถึงจุดประสงค์หลักของบทสนทนาของเพลโต **Republic** นั้นเป็นเรื่องเกี่ยวกับธรรมชาติของความยุติธรรม แต่ก็เป็นเรื่องของรัฐที่ดีที่สุดและการศึกษาที่ดีที่สุดด้วย ตามลักษณะภายนอกแล้ว **Statesman** พยายามที่จะบอกว่า รัฐบุรุษคืออะไร แต่สาระอื่นๆ ก็ยังมีแทรกเข้ามาด้วย เราอาจกล่าวได้ว่า **Statesman** นั้นอยู่ตรงกลางระหว่างเนื้อหาของ **Republic** ที่ว่าด้วยแก่นสารทางเมตาฟิสิกส์อันเป็นแบบฉบับสูงสุด กับเนื้อหาของ **Laws** ซึ่งเกี่ยวข้องกับรายละเอียดของกฎหมาย เนื่องจาก **Statesman** กล่าวถึงรูปแบบการปกครองตามรัฐธรรมนูญอย่างนิยมชมชอบ **Statesman** จึงออกจะตรงกันข้ามกับการโจมตีประชาธิปไตยใน **Republic** แต่ความนิยมในระบอบรัฐธรรมนูญกับความนิยมระบอบประชาธิปไตยอาจจะเป็นสิ่งเดียวกันก็ได้

Statesman กับ **Theaetetus** และ **Sophist** นั้นมีลักษณะเป็นสามเส้า กล่าวคือ ในตอนจบของเรื่อง **Theaetetus** นั้น ได้มีการแนะนำตัวละครจะพบกันอีกในวันรุ่งขึ้น ตัวละครเหล่านี้มาพบกันอีกจริงๆ ใน **Sophist** และ **Statesman** เพียงแต่ว่าคราวนี้ ทีโอดอร์สพาเพื่อนซึ่งเป็นชายแปลกหน้าจากอีเลีย อันเป็นศูนย์กลางแรกเริ่มของลัทธิสติโตอิกส์ในอิตาลีมาด้วย กล่าวกันว่าผู้มาใหม่นี้เป็นสานุศิษย์ของพาร์เมนีสและซีโน แต่ในไม่ช้าก็เห็นได้ชัดว่าเขาไม่เหมือนพวกสติโตอิกส์ทั่วไป บางคนคิดว่าชายแปลกหน้านี้พูดแทนเพลโต อย่างไรก็ดี บทสนทนานี้ต่างกับบทสนทนาที่แล้วๆ มาตรงที่ไม่มี

การสนทนาจริง ๆ หากแต่เป็นการสาธยายที่แทบจะไม่มีการหยุดเลยของชายแปลกหน้าผู้ที่ไม่ปรากฏชื่อคนนั้น

โสเครตีสซึ่งปกติเป็นผู้มักเงี้ยวสงบ ในขณะที่ชายแปลกหน้านำเทอเดตัสไปสู่คำจำกัดความที่แท้จริงของพวกเขาโซเฟิสต์³⁸ ในบทสนทนาหนึ่ง และนำหนุ่มโสเครตีสผู้เต็มใจไปสู่คำจำกัดความที่เชื่อถือได้ของรัฐบุรุษในอีกบทหนึ่ง³⁸ ใน Statesman เอ. อี. เทย์เลอร์ ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ถึงแม้เนื้อหาของ Statesman คล้ายกับของ Republic และเพราะเหตุนี้ เราจึงอาจคาดคะเนบทบาทของโสเครตีสได้ก็ตาม จุดประสงค์ของ Statesman ไม่ใช่การให้คำจำกัดความชื่อเรื่องอย่างเดียว หากแต่เพื่อแสดงให้เห็นว่า “วิธีการแบ่งส่วน” เป็นกระบวนการที่ซับซ้อนด้วยเหตุผล วิธีซึ่ง Sophist ได้แสดงให้เห็นแล้วอย่างชัดเจนมีหลายตอนที่เกิดขึ้นเป็นปัญหาขึ้นมาว่า เพลโตใช้ประเด็นปัญหาทางปรัชญา เช่น ปัญหาเรื่องความเกินขอบเขต และทางสายกลางนั้นเพื่อช่วยทำให้ปัญหาเรื่องรัฐบุรุษกระจ่างขึ้น หรือว่าเขาชี้ปัญหาเรื่องรัฐบุรุษเพื่อทำให้ปัญหาทางปรัชญากระจ่างขึ้น เนื่องจากการกำหนดคำสอนของเพลโตเป็นหลักการเป็นข้อ ๆ ไป ย่อมรังแต่จะบิดเบือนงานของเขา ฉะนั้น การศึกษาบทสนทนาของเขาที่ละบททีละเรื่องนั้นแหละดีที่สุด

ศาสตร์ของกษัตริย์

แรกเริ่มเดิมทีความเป็นรัฐบุรุษหรือศาสตร์ของกษัตริย์นั้นถือว่าเป็นศาสตร์ทางทฤษฎี ไม่ใช่ศาสตร์ทางปฏิบัติ กล่าวคือ ศาสตร์นี้ไม่ได้มีรากฐานอยู่ในการกระทำอย่างเดียวกันกับวิชาช่างไม้ เป็นต้น แต่อย่างไรก็ดี ศาสตร์นี้ก็เกี่ยวข้องโยงกับการกระทำซึ่งผิดกับการเพ่งพินิจพิจารณาล้วน ๆ ที่ไม่เกี่ยวกับการกระทำเลย ทั้งนี้ก็เพราะศาสตร์ของกษัตริย์นี้เป็นสาขาของศาสตร์ทางทฤษฎีที่ถือว่ามึลลักษณะเป็นการแนะนำมากกว่าการวิเคราะห์ ศาสตร์ของกษัตริย์นี้ไม่เพียงแต่วินิจฉัย แต่ยังชักนำผู้อื่นโดยอาศัยหลักของการวินิจฉัยนั้นด้วย บางคนนำผู้อื่นโดยอาศัยความรู้ความชำนาญที่ยืมเขามา ด้วยเหตุที่รัฐบุรุษสั่งการด้วยความรู้ความชำนาญของตน จึงจัดได้ว่าเป็นผู้กำหนดทิศทางได้เอง

การแบ่งชั้นและแบ่งชั้นย่อยมีต่อไปเรื่อย ๆ เช่น ความเป็นรัฐบุรุษย่อมเกี่ยวข้องโยงกับการผลิต แต่เป็นการผลิตสิ่งที่มีชีวิต ไม่ใช่ผลิตสิ่งที่ไม่มีชีวิต เป็นการผลิตสิ่งที่มีชีวิตโดยส่วนรวม ไม่ใช่เฉพาะรายบุคคล และต่อไปถึงเรื่องอาณาจักรของสัตว์ ซึ่งก็มีการแบ่งออกเป็นสัตว์บก สัตว์สองเท้า สัตว์สองเท้าที่ไม่มีขน จนกระทั่งโสเครตีสหนุ่มซึ่งเหมือนกับเราเริ่มคิดว่าตนเองถูกล้อหรือเปล่า แต่ผู้สาธยายนั้นแม้ว่าจะไม่ใช่คนที่ปราศจากอารมณ์ขันเสียทีเดียว ก็ดูเอาการเอางานอย่างแน่แท้ เมื่อเขากล่าวในตอนต้นของบทสนทนาว่าวิธีการแบ่งส่วนนี้จำต้องมี “การแบ่งส่วนที่เท่ากันให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้”³⁹ ในทุก ๆ จุด ถึงตรงนี้เขาคัดค้านการกระโดดจากการพิจารณาเรื่องการปกครองของสิ่งมีชีวิตไปพิจารณา

* บันทึกผู้แปล โซเฟิสต์ในความหมายปัจจุบันหมายถึงผู้ที่ใช้ข้อโต้แย้งที่ดูเผิน ๆ แล้วจะเห็นว่าถูกต้อง แต่แท้ที่จริงกลับเป็นข้อโต้แย้งที่เท็จ แต่ในสมัยกรีก โซเฟิสต์หมายถึงผู้สอนซึ่งปฏิเสธโอกาสที่จะบรรลุถึงความจริงอันแน่แท้ พวกนี้เป็นครูรับจ้างสอนคุณธรรมทางโลก โดยเฉพาะวาทศิลป์ให้แก่ลูกศิษย์ผู้มั่งคั่ง

เรื่องการปกครองของมนุษย์ การที่จะแบ่งสิ่งมีชีวิตออกเป็นมนุษย์และอมมนุษย์นั้นย่อมทำได้ แต่ย่อมเป็นการกระทำที่ไม่ชอบด้วยหลักเกณฑ์ เพราะถ้าทำเช่นนั้นแล้วนกรกระเรียนที่ต้องการยกย่องตัวเอง ก็อาจแบ่งสิ่งที่มีชีวิตออกเป็นนกรกระเรียนและสิ่งที่ไม่ใช่นกรกระเรียนก็ได้ (เราจะเห็นได้ว่าความถ่อมตัวอย่างนี้เป็นสิ่งซึ่งมนุษย์ทั่วไปไม่มีเมื่อตนคิดถึงสัตว์อื่น ๆ)

อย่างไรก็ดี บทสนทนาที่อาจกลายเป็นการจำแนกประเภทสัตว์อย่างไม่มีที่สิ้นสุดนั้นก็ไม่ได้เป็นไปเช่นนั้นจริง เพราะชายแปลกหน้าจากอัสซีเรียแนะนำให้มีการเริ่มต้นใหม่และเปลี่ยนไปพูดถึงเทพปรกณัม⁴⁰ อันเป็นคนละแนวกับที่แล้วมา คราวนี้ชายแปลกหน้าพูดถึงสมัยต้น ๆ เมื่อเทพเจ้าได้เปลี่ยนแปลงกำหนดการขึ้นลงของดวงอาทิตย์ เวลาเองก็ถูกหวนคืน และมนุษย์แทนที่จะกลับไปสู่ผืนปฐพีเมื่อตายก็กลับเกิดมาจากผืนดินและอายุน้อยลงไปเรื่อย ๆ บางครั้งก็ดูเหมือนว่าพระเจ้าจะเป็นผู้นำเส้นทางของโลก แต่บางครั้งพระองค์ก็ทรงปล่อยโลกให้ดำเนินไปเอง เมื่อถูกปล่อยให้ดำเนินไปเองโลกก็จะเคลื่อนไปในทิศทางตรงกันข้าม แล้วแต่เนื้อหาคุณลักษณะของชีวิตที่ทำให้โลกมีชีวิตขึ้น (สิ่งศักดิ์สิทธิ์นั้นไม่มีตัวตนและไม่เปลี่ยนแปลง) แต่โลกไม่อาจจะเป็นผู้กำหนดวิถีทางของตนเองได้ตลอดไป เพราะมีฉะนั้นแล้วโลกเองก็จะกลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ไป คือ “สิ่งซึ่งทำให้สิ่งทั้งหลายที่เคลื่อนที่ เคลื่อนที่ไปกับมัน” มนุษย์ในสมัยนั้นได้รับการดูแลและป้องกันโดยเทพเจ้าโครนอส และชีวิตในสมัยนั้นก็มีแต่ความอุดมสมบูรณ์ หลังจากที่พระเจ้าได้ถอนตัวไปจากโลกแล้ว และแม้ว่ามนุษย์ “จะพยายามจดจำคำสั่งสอนของผู้สร้างและบิดาของตนอย่างดีที่สุดแล้ว” ก็ยังไม่วายปล่อยให้ความสับสนวุ่นวายแบบป่าเถื่อนเข้าครอบงำจนกระทั่งพระเจ้าต้องเข้ามาคุมบังเหียนอีกครั้งหนึ่ง ตรงนี้เองที่เทพปรกณัมตามแบบเดิมจบลลง แต่เทคนิคอย่างหนึ่งของเพลโตก็คือการใช้เทพปรกณัมแบบเดิมเพื่อวัตถุประสงค์แบบใหม่ เพราะฉะนั้น ชายแปลกหน้าจึงเล่าต่อไปว่า หลังจากมีการเปลี่ยนแปลงระบบของจักรวาลอีกครั้งหนึ่ง มนุษย์ก็อยู่ในสภาพที่ช่วยตัวเองให้พ้นภัยจากสัตว์ป่าไม่ได้ และจำต้องเรียนรู้ศิลปะของการป้องกันตัวร่วมกัน อันเป็นจุดเริ่มต้นของรูปแบบทางการเมืองทุกแบบ “สภาพตามธรรมชาติ” ของเพลโตนั้นจึงมีลักษณะก่อนการเมืองอย่างเดียวกันกับที่นักทฤษฎีทางการเมืองในสมัยศตวรรษที่ 17 และ 18 เชื่อถือ แต่สภาพตามธรรมชาติของเพลโตนั้นมีลักษณะก่อนประวัติศาสตร์ด้วย คือ เป็นเรื่องของสมัยที่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ยังปกครองโลกอยู่ (ในแง่นี้จะเห็นว่ารุสโซ้นั้นใกล้เคียงกับเพลโตมากกว่า ฮ็อบส์ หรือ ล็อก)

เพลโตใช้เทพปรกณัมแสดงให้เห็นว่า “ผู้เลี้ยงดูมนุษย์” — คำจำกัดความอันแรกและชั่วคราวของรัฐบุรุษ—ในสมัยของโครนอส คือ เทพเจ้าไม่ใช่มนุษย์ จุดประสงค์ของเทพปรกณัมก็เพียงเพื่อชี้ให้เห็นว่า ในสมัยปัจจุบันนี้ กษัตริย์เป็นมนุษย์ไม่ใช่เทพเจ้า เพลโตพยายามกำจัดความคิดเรื่องเหนือมนุษย์ หรือที่นิชเซ่เรียกว่า Übermensch ซึ่งจะทำให้คำจำกัดความของ “รัฐบุรุษ” ง่ายเกินไปออกเสีย เรื่องของจักรวาลอันสูงส่งนั้นแท้ที่จริงแล้วก็สนับสนุนจุดประสงค์ของธรรมชาตินั่นเอง

เพื่อที่จะไขข้อคลุมเครือระหว่างผู้ดูแลมนุษย์ซึ่งเป็นเทพและซึ่งเป็นมนุษย์ ชายแปลกหน้าได้โจมตีข้อผิดพลาดอีกข้อหนึ่งของวิธีการแบ่งแยกที่กล่าวมาแล้ว กล่าวคือ การให้ความสนใจต่อชนิดของฝูงแกะที่ถูกดูแล มากกว่าความสนใจที่ควรให้ต่อความหมายของ “การปกครอง” หรือ “การดูแล” คนเลี้ยงแกะในสมัยโครนอสนั้นให้อาหารแกะของตนจริง ๆ ผู้นำของมนุษย์ในสมัยนั้นก็มิพบทาทที่

ไม่ใหญ่โตอะไรนัก เขาเพียงแต่ “เอาธุระ” หรือเพียงแต่ “เฝ้าดูแล” ผุ้จนเท่านั้น (epimetia therapia) ถึงแม้ว่าชายแปลกหน้าจะยอมรับว่าได้ “บรรจุเรื่องเทพปกรณัมให้แก่เราเป็นจำนวนมาก เสียจนกระทั่งเราอดไม่ได้ที่จะใช้มันมากเกินไป” แต่โดยวิธีนี้เขาก็ได้นำการสนทนาให้ดำเนินไปถึงการให้คำจำกัดความแก่ศิลปะที่แท้หรือศาสตร์ของกษัตริย์ที่เป็นมนุษย์เดินดิน และเราก็เริ่มวิธีการแบ่งส่วนกันใหม่ โดยการแยกแยะระหว่างการค้ำกันที่ถูกบังคับมาจากเบื้องบน โดยการใช้อำนาจและการค้ำกันที่ยอมรับโดยสมัครใจ

บทสนทนานี้จบลงโดยการใช้การทอชนสัตว์ว่าเป็นแบบฉบับในการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะประกอบด้วยศิลปะของผู้ค้ำกัน แต่ในระหว่างนี้ได้มีการพูดออกนอกกลุ่มนอทางอยู่บ้าง รวมทั้งการถกกันอย่างหลักแหลมว่า แบบฉบับอย่างนี้ใช้ในการอบรมเด็กหนุ่มๆ ได้อย่างไร และการพิจารณาถึงมาตรการการวัดสองประเภท คือ การวัดตามความสัมพันธ์ร่วมระหว่างสภาวะการเป็นอยู่ของสิ่งซึ่งต่างกัน ดังในการเปรียบเทียบระหว่างของสิ่งซึ่งผิดธรรมดาที่สุด และการวัดโดยการใช้ความพอดีเป็นเกณฑ์หรือตามส่วนสี่⁴¹

เมื่อกล่าวถึงบทอุปไมยเรื่องการทอผ้าต่อไป เฟลโดได้พิจารณาชนิดของรูปแบบการปกครอง ซึ่งเป็นขอบเขตที่ปัญหาของรัฐบุรุษได้รับการพิจารณา และเขาได้แบ่งรัฐบาลเป็นหกแบบ การจัดแบ่งรูปแบบการปกครองแบบนี้เกือบจะเป็นอย่างเดียวกันกับแบบที่อาริสโตเติลกล่าวไว้ใน Politics และมักจะกล่าวกันว่าเฟลโดเป็นเจ้าของความคิดนี้ แนวความคิดดังกล่าวนี้ก็คือการปกครองโดยคนๆ เดียว โดยกลุ่มคนและโดยคนจำนวนมากทั้งในรูปแบบที่ดีและรูปแบบที่เลว โสเกรตีสหนุ่มกล่าวว่า การปกครองโดยคนๆ เดียวนั้นจะแสดงให้เห็นทักษะในการปกครองได้ชัดยิ่งกว่าการปกครองโดยกลุ่มคน หรือโดยคนจำนวนมาก และหาได้ยากยิ่งกว่าทักษะในการเล่นหมากรุก แต่ไม่ว่าจะในกรณีใดก็ตาม การมีความสามารถอย่างนี้มีความสำคัญกว่าโครงสร้างแต่เพียงอย่างเดียว

ตอนนี้โสเกรตีสหนุ่มผู้ซึ่งไม่ค่อยจะได้แสดงความเป็นอิสระเท่าไรได้คัดค้าน และดูเหมือนว่าได้พยายามชักนำให้ชายแปลกหน้าพิจารณาถึงหน้าที่ของกฎหมาย กฎหมายถูกเปรียบกับใบสั่งยาของแพทย์ ซึ่งย่อมถูกเปลี่ยนแปลงหรือแก้ไขโดยแพทย์เองได้ทุกเมื่อถ้าอาการของผู้ป่วยเปลี่ยนแปลงไป เฟลโดกล่าวว่าใบสั่งยานั้นอย่างดีที่สุดก็เป็นได้แค่ตัวแทนที่ไม่สมบูรณ์ของแพทย์ที่ไม่อยู่ มันเป็นเรื่องของความสะดวกมากกว่าความจำเป็น ดังนั้น กัปตันเรือก็ย่อมไม่ถูกจำกัดโดยข้อบังคับที่เขียนไว้ใดๆ ในเมื่อต้องวินิจฉัยจัดการทำในสิ่งซึ่งจำเป็นที่จะรักษาความปลอดภัยของเรือและผู้โดยสารด้วย ทฤษฎีที่ว่าด้วยความยินยอมของผู้ได้ปกครองก็เป็นอันตกไป โดยการเปรียบเทียบกับอาหารหนังสือแพทย์ “สมมติว่านายแพทย์ไม่สามารถชักชวนให้เด็ก บุรุษ หรือสตรียอมรับการรักษาซึ่งจะเป็นประโยชน์แก่เขาได้—แต่ในฐานะที่เป็นเจ้าของผู้ประกอบศิลปะอันนี้ นายแพทย์ได้บังคับให้คนไข้ต้องยอมรับการรักษา แม้ว่าจะขัดกับกฎเกณฑ์ที่เขียนไว้ก็ตาม—เราจะเรียกการบังคับนี้ว่าอะไร? แน่หนอนที่สุด นี้ย่อมไม่ใช่การกระทำผิดต่อศาสตร์แห่งแพทย์”

รัฐที่ดีเป็นที่สอง

จนถึงบัดนี้เราได้ยินแต่น้ำเสียงอันชินหูของ **Republic** แต่ถึงตรงนี้ได้มีการเปลี่ยนท่าทีหรือหันเหความสนใจจากแบบอย่างอันดีเลิศของ **Republic** ไปหาความจำเป็นที่จะต้องมีกฎหมายในรัฐที่ดีเป็นที่สอง ซึ่งมีอยู่ทั่วไปในประวัติศาสตร์

ชายแปลกหน้า...กษัตริย์ที่แท้จริงอย่างที่เราได้บรรยายมาแล้วนั้น ย่อมได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้คุ้มครองและบริหารรัฐที่ต่ออย่างสมบูรณ์ที่มีอยู่รัฐเดียวเท่านั้น

โสเกรตีสหนุ่ม แน่นอน

ชายแปลกหน้า แต่เนื่องจากตามความเป็นจริงซึ่งเราได้เห็นด้วยแล้วนั้น กษัตริย์ไม่ได้เกิดขึ้นในรัฐเหมือนกับนางพญาผึ้งเกิดในรังผึ้ง คือ มีลักษณะประหลาดเฉพาะของตัวเอง ทั้งทางร่างกายและในจิต จึงดูเหมือนว่าเราควรจะร่วมกันร่างกฎหมายให้มีลักษณะแบบอย่างใกล้เคียงกับรูปรัฐตัวจริงให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้⁴²

ขณะที่บทสนทนาดำเนินต่อไปในทิศทางซึ่งไม่สรรเสริญราชาปราชญ์ แต่กล่าวถึงความจำเป็นที่จะต้องมีรูปแบบการปกครองที่ชอบด้วยกฎหมาย

หลายต่อหลายคนที่แสรังแสดงว่าตนเป็นผู้รู้ศิลปะและศาสตร์ของการเมือง ทั้ง ๆ ที่ตนรู้จักแต่ศิลปะในการพูดจูงใจคนหรือโวหารเท่านั้น ศิลปะอันหลังนี้เป็นแต่เพียงศิลปะที่ร้อง ๆ ลงมาเช่นเดียวกับกับการใช้กำลังทางทหารและการตัดสินคดี หน้าที่ของกษัตริย์นั้นเปรียบได้กับศิลปะในการทอผ้าซึ่งย่อมเหนือกว่าการสานและการทอ และศิลปะอย่างรอง ๆ แบบอื่น ๆ คือ “สานเส้นด้ายต่าง ๆ เข้าด้วยกัน”⁴³

หน้าที่อันนี้ไม่ใช่ของง่ายเลย เพราะย่อมไม่มีความประสานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันตามธรรมชาติในเส้นด้ายต่าง ๆ ความกล้าหาญและปัญญาต่างก็เป็นส่วนหนึ่งของคุณธรรม แต่สองอย่างนี้บ่อยครั้งที่เดี่ยวที่ “เป็นปฏิปักษ์ต่อกันอย่างร้ายแรง” ด้วยสายตาอันไกลพอสมควร เฟลโตได้ตั้งข้อสังเกตว่าผู้ที่นิยมความรวดเร็วมักจะขานความรวดเร็วด้วยชื่อซึ่งดีเด่น เช่น ความแข็งขัน ในขณะที่ผู้ที่นิยมความซำก็มีคำที่สละสลวยให้กับความซำ เช่น ความระมัดระวัง ความรู้จักพอควร เพราะฉะนั้นทั้งสองฝ่ายจึงปิดบังขอบเขตแห่งการที่ความนิยมของตนเองเป็นปฏิปักษ์ต่อความนิยมของผู้อื่น แต่ถ้าคนพวกนี้หรือพวกอื่นมีกลุ่มอะไรแทนตัว หรือถ้ากลุ่มนั้นเด่นขึ้นมา อันตรายต่อชุมชนส่วนรวมก็เกิดขึ้น ผู้ซึ่ง “มีอารมณ์ไฝ่แต่การถอนตัวประสงค์จะมีชีวิตที่เงียบสงบอยู่เสมอ.....ก็จะสูญเสียความถนัดในสงครามไปหมดโดยไม่รู้ตัว” ในมุมมองกลับกัน “พวกที่แข็งขันกว่า” ก็จะ “พยายามจะให้รัฐต้องทำสงครามให้มอยู่ตลอดเวลา..... ทำให้ประเทศต้องเป็นที่เกลียดชังอย่างแรง” ชาวอเมริกันเรียกคนสองชนิดนี้ว่า พวกนกพิราบและพวกเหยี่ยว

ดังนั้น จึงเป็นหน้าที่ของรัฐบุรุษที่จะต้องคอยถ่วงให้ลักษณะทางอารมณ์สองอย่างนี้ได้สัดส่วนกัน — ซึ่งไม่ใช่อย่างเดียวกันกับการผสมส่วนดีเข้ากับส่วนที่เลว — แต่เหมือนกับเส้นด้ายตามยาวและเส้นด้าย

ตามขวางในทางศิลปะของช่างทอ คือ จะต้องให้ทั้งสองฝ่ายได้ปะปนกันทั้งในทางเชื้อสายกรรมพันธุ์ และทางตำแหน่งหน้าที่การงาน

ศิลปะในการทอของกษัตริย์ทั้งหมดอยู่ที่นี้เอง คือ ต้องไม่ยอมให้มีการแตกแยกกันระหว่าง ลักษณะที่ปานกลางกับลักษณะที่รวดเร็วแข่งขัน แต่จะต้องผูกมัดทั้งสองฝ่ายเข้าด้วยกัน โดยความเห็นร่วมกัน เกียรติยศและความรุ่งโรจน์ร่วมกัน เช่นเดียวกันกับการแลกเปลี่ยนข้อตกลงร่วมกัน เพื่อที่จะให้เกิดเนื้อผ้าที่ไม่กระด้างได้ง่าย อย่างที่เราเรียกกันว่าผ้าที่ทอแน่นเป็นเนื้อเดียวกัน

ถ้าวัดจากการวิพากษ์วิจารณ์ที่ **Republic** และ **Laws** ได้รับแล้ว จะรู้สึกว่าการ **Republic** ได้รับความสนใจมากกว่า ส่วน **Statesman** ก็มีอิทธิพลต่อแนวความคิดรุ่นหลังๆ ไม่น้อย อาริสโตเติลได้ความคิดเรื่องการแบ่งแยกชั้นมูลฐานระหว่างความรู้ทางทฤษฎีและความรู้ทางปฏิบัติ รวมทั้งข้อคิดเกี่ยวกับ ศาสตร์ของนักปกครองจาก **Statesman** อย่างไม่มีข้อสงสัย

Laws

บทสนทนาว่าด้วยกฎหมายนี้ มักจะถูกปัดว่าเป็นแค่คำกล่าวอันวากวนของคนชรา ผู้ซึ่งเมื่อเขียน **Republic** นั้นสามารถแสดงออกซึ่งความรู้สึกอย่างแรงกล้าในสิ่งซึ่งมีจริงแต่เฉพาะในความคิด แต่ผู้ซึ่งเขียนนี้ลดลงมาเขียนเรื่องในทางปฏิบัติอันไร้สาระ ผลงานชิ้นนี้ของเพลโตนับว่ายาวที่สุด แต่โดยความเป็นจริงแล้ว มันเป็นการสนทนาของคนๆ เดียว คือ โดย “ชายแปลกหน้าชาวอะเธนส์” ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นเพลโตนั่นเอง กับเมกิลลัส ชาวสปาร์ตา และคลินิอัส ชาวครีตซึ่งมีบทแทรกบ้างเล็ก ๆ น้อย ๆ ถึงแม้ว่าวิธีการเขียนใน **Laws** นี้จะด้อยลงอย่างเห็นได้ชัด แต่เนื้อหาก็คือเป็นเรื่องที่ไม่ควรจะมองข้ามกันไป ในบทสนทนานี้ชายชราสามคนสวมบทบาทของที่ปรึกษาแห่งนครรัฐสมมติซึ่งสร้างขึ้นใหม่ ๆ ในกรีก และยอมเป็นเรื่องที่น่าหัวเราะถ้าเขาจะไม่พูดถึงสิ่งซึ่งปฏิบัติได้จริง ๆ ชายแปลกหน้าชาวอะเธนส์สนใจใยดีที่จะสรุปประวัติศาสตร์การเมือง และนี่ก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่ทำให้วงสนทนายังใกล้กับความเป็นจริงในโลกนี้อยู่

ในเล่มที่หนึ่งเริ่มด้วยการถกกันถึงจุดมุ่งหมายสำคัญของสถาบันของสปาร์ตาและของครีต ตัวแทนของสถาบันทั้งสองนี้ต่างก็กล่าวชี้ให้เห็นความสำคัญของอำนาจทางทหารที่สามารถเอาชนะศัตรูได้ แต่ชาวอะเธนส์โต้แย้งว่า เป้าหมายของผู้ออกกฎหมายทุกคนนั้น คือ สันติภาพ ไม่ใช่สงคราม ต่อจากจุดนี้บทสนทนาจึงส่ายสวาทธรรมชาติของความเป็นลูกผู้ชายที่แท้จริง การใช้เหล่าโอรสที่เหมาะสม และในเล่มที่สองก็เป็นเรื่องบทบาทของบทกวีและดนตรีในการศึกษาของเด็ก เป็นที่ตกลงกันว่า ความสามารถที่จะยับยั้งดุดันต่อเสน่ห์เข้ายวนของความสนุกสนานเปลือยนั้นเป็นคุณธรรม ซึ่งเทียบได้กับความกล้าหาญในสนามรบ และมีการแลกเปลี่ยนโต้ตอบกันอย่างมีชีวิตชีวาเกี่ยวกับหลักศีลธรรมและขนบธรรมเนียมความเชื่อของวัฒนธรรมต่าง ๆ

ในเล่มที่สามนักปราชญ์เหล่านี้พิจารณาเรื่องของการเมือง หรือกล่าวให้แน่ชัดลงไปก็คือ พิจารณาว่าการเมืองมีกำเนิดเป็นมาอย่างไร คำบรรยายตอนนี้อคล้ายกับที่ปรากฏใน **Republic** ถึงแม้ว่ามันจะ

เป็นไปในเชิงประวัติศาสตร์มากไปหน่อย แต่ก็นำไปสู่ข้อสรุปซึ่งแตกต่างไปจากข้อสรุปของ Republic กล่าวคือ รูปแบบการปกครองชั้นมูลฐานมีอยู่เพียงสองแบบเท่านั้น คือ การปกครองโดยคนๆ เดียว และการปกครองโดยมหาชน รูปแบบการปกครองที่มั่นคงที่สุด ได้แก่ รูปแบบซึ่งรวมเอาลักษณะของทั้งสองแบบเข้าด้วยกันเป็นรูปแบบการปกครองอย่างผสม สาระสำคัญของ Laws คือ ความรู้จักพอ เหมาะสมควร หาใช่ความสมบูรณ์อย่างที่สุดไม่

ถ้าใครสักคนหนึ่งให้อำนาจที่ยิ่งใหญ่เกินไปแก่สิ่งใด เช่น ให้ใบเรือที่ใหญ่เกินไปแก่เรือ ให้อาหารมากเกินไปแก่ร่างกาย ให้อำนาจแก่ใจมากเกินไป และไม่เดินตามทางสายกลาง เมื่อนั้นทุกสิ่งทุกอย่างก็จะถูกล้มล้างลงสิ้น และท่ามกลางความโหดร้ายแห่งการเกินเลยก็จะเกิดความไม่เป็นระเบียบเรียบร้อย หรือความไม่ยุติธรรมซึ่งเป็นผลแห่งความเกินเลยขึ้น⁴⁴

กลินอิတ် : ที่นี้เมื่อคำนึงถึงมิตรภาพ ปัญญา และอิสรภาพ โปรดบอกแก่เราว่าท่านคิดอย่างไร เมื่อท่านกำลังจะบอกเราว่าผู้ออกกฎหมายจะต้องคำนึงถึงสิ่งเหล่านี้

ชาวอะเธนส์ : ถ้าเช่นนั้นก็จะฟังเรา มีรูปแบบของรัฐซึ่งเป็นแม่แบบอยู่สองรูป ซึ่งรัฐที่เหลือนั้นก็อาจกล่าวได้โดยแท้จริงว่าสืบเนื่องมาจากนี้ทั้งสิ้น รูปหนึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นการปกครองโดยกษัตริย์ และอีกรูปหนึ่งคือประชาธิปไตย ; ชาวเปอร์เซียมีรูปแบบการปกครองที่สูงที่สุดของแบบที่หนึ่งและเราก็มีอีกรูปหนึ่ง ; ที่เหลือส่วนมากก็เป็นอย่างที่ว่าพเจ้ากำลังกล่าว คือ เป็นแบบแปรรูปของทั้งสองแบบนี้ ที่นี้ถ้าท่านอยากให้มีเสรีภาพและสหภาพระหว่างมิตรภาพและปัญญา ท่านก็ต้องมีรูปแบบการปกครองของทั้งสองแบบดังกล่าวให้ได้ขนาดกัน ; เหตุผลยืนยันได้อย่างหนักแน่นว่า ไม่มีนครใดที่จะมีการปกครองที่ดีได้ ถ้าไม่ได้มีส่วนประกอบของทั้งสองแบบที่กล่าวมาแล้ว

กลินอิတ် : เป็นไปไม่ได้

ชาวอะเธนส์ : ไม่มีรูปการปกครองรูปใดรูปหนึ่งแม้แต่รูปเดียวที่ปฏิบัติในสิ่งที่พอเหมาะพอควร เพราะในรูปหนึ่งก็จะมุ่งมั่นในกษัตริย์อย่างเดียวมกเกินไป ในขณะที่อีกรูปหนึ่งก็มุ่งมั่นในอิสรภาพแต่อย่างเดียวจนเกินเลยไป⁴⁵

การย้ำความสำคัญของรูปการปกครองแบบผสมนี้ เป็นจุดเริ่มต้นของแนวความคิดทางทฤษฎีการเมืองที่ตกทอดมาถึงนักทฤษฎีที่มีชื่อเสียงที่สุดของโลกตะวันตก ตั้งแต่อาร์ิสโตเติลถึงมองเตสกีเออ ถึง **Federalist Papers*** แม้ว่าในยุคต่อมาเรื่องนี้จะมีความหมายแคบเฉพาะมากกว่าที่เป็นอยู่ใน Laws ก็ตาม

* **บันทึกผู้แปล (The Federalist Papers)** คือ บทความทางการเมืองรวม 85 ฉบับของ James Madison (ซึ่งได้รับการยกย่องว่าเป็นบิดาแห่งรัฐธรรมนูญของสหรัฐอเมริกา) Alexander Hamilton และ John Jay ซึ่งใช้นามแฝงรวมกันว่า "Publius" The Federalist Papers ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อปี ค.ศ. 1787 และถึงแม้ว่าจะจะเป็นเอกสารที่มุ่งหวังผลทางการเมือง แต่ก็จัดได้ว่าเป็นผลงานทางการเมืองที่ดีเด่นที่สุดชิ้นหนึ่งของสหรัฐอเมริกา

ในเล่มที่สี่ตัวละครทั้งสามหันมากล่าวถึงรายละเอียดในการสร้างรัฐธรรมนูญใหม่ พวกเขาพิจารณาถึงภูมิศาสตร์ การตัดขาดจากประเทศเพื่อนบ้าน การเข้าเมือง และการพาณิชย์ นครรัฐนี้จะเป็นนครรัฐเกษตรกรรมมากกว่าอุตสาหกรรม เพราะผลของการมุ่งต่อการค้าอาจทำให้อุบัติภัยของประชาชนเสียไป และมันนำไปสู่ความก้าวร้าวทางจักรวรรดินิยมด้วย ชาวอะเธนส์กล่าวในสิ่งซึ่งเป็นของนำแปลกสำหรับเพลโต โดยกล่าวว่าวิธีที่เหมาะสมที่สุดที่จะได้มาซึ่งกฎหมายที่พวกตนกำลังเสาะแสวงหาก็คือ การประจบรัฐบุรุษที่ทรงปัญญาเข้ากับพระราชหฤทัยผู้เฉลียวฉลาด การเปลี่ยนแปลงที่ปรารถนาจะเกิดขึ้นได้ง่ายที่สุดกับระบบราชาธิปไตย เพราะพระราชหฤทัยมีวิธีการควบคุมบังคับที่ยืดหยุ่นได้มากที่สุด การปกครองโดยกษัตริย์เป็นระบอบที่จะรับกฎหมายที่ฉลาดได้ง่ายที่สุด รองลงมาจากนั้นก็จะเป็นระบอบประชาธิปไตยและระบอบอภิชนาธิปไตย (Aristocracy)

อย่างไรก็ดี ถึงแม้ว่าเขาจะเปลี่ยนจากความสมบูรณ์อันสุดยอดมาเป็นสิ่งที่พอเป็นไปได้ แต่เพลโตก็ตระหนักไม่น้อยไปกว่าที่ตนรู้สึกใน Republic ถึงขอบเขตของปัญหาที่เกิดจากการพยายามเชื่อมอำนาจเข้ากับปัญญา

ความยุ่งยากอยู่ที่จะหาความรักอย่างจริงจังในสถาบันที่ปานกลางและยุติธรรม ในรูปแบบการปกครองที่แข็งแรงที่มีอยู่ ไม่ว่าจะจากรูปแบบใด การปกครองโดยกษัตริย์หรืออภิชนาธิปไตยที่ยึดถือทรัพย์สินสมบัติหรือชาติกำเนิด.....เมื่ออำนาจสูงสุดในตัวมนุษย์ประจบเข้ากับปัญญอันสูงสุดและความพอประมาณ เมื่อนั้นกฎหมายที่ดีที่สุดและรูปการปกครองที่ดีที่สุดก็เกิดขึ้น ทางอื่นนั้นเป็นไปได้ไม่ได้เลย⁴⁶

ต่อมาชาวอะเธนส์เน้นถึงผลร้ายของกฎหมายที่บังคับต่อชนชั้นใดชั้นหนึ่ง แทนที่จะเป็นเพื่อผลดีของทั้งรัฐว่า

รัฐที่มีกฎหมายเช่นนั้นไม่ใช่ระบอบการเมือง แต่เป็นพรรคการเมือง และความคิดเกี่ยวกับความยุติธรรมของพวกนั้นก็ไม่มี ความหมายใด ๆ ทั้งสิ้น..... ส่วนรัฐที่กฎหมายเป็นเพียงสิ่งที่พูดกันและไม่มีสิทธิอำนาจบังคับเลย ข้าพเจ้าคิดว่ากำลังจะเดินทางไปสู่ความหายนะ แต่ข้าพเจ้าเห็นว่ารัฐที่ผู้ปกครองอยู่ได้กฎหมายจะยังคงได้รับการปกป้องรักษาอยู่ และจะได้รับพรทุกอย่างที่พระเจ้าจะประทานให้ได้⁴⁷

ถึงแม้ว่าเพลโตจะเกี่ยวข้องกับเรื่องของกฎหมายมากกว่าปัญหาเรื่องความยุติธรรมที่เป็นนามธรรมมากกว่า แต่ก็ยอมเป็นการไม่เกินเลยความจริงไปถ้าจะกล่าวว่าความเชื่อมั่นทางศีลธรรมอันเดียวกันนั้น กล่าวคือ ความเชื่อของเพลโตที่ว่า ผลดีของนครรัฐย่อมเหนือกว่าความพอใจของบุคคลใดแม้แต่ของผู้ปกครองนั้นก็ยังคงมีความศักดิ์สิทธิ์อยู่ไม่ต่างอะไรกับใน Republic

กฎหมายและการเคารพกฎหมาย

ในรูปของสุนทรพจน์สมมติที่แสดงต่อผู้สร้างเมืองครีตใหม่ ชาวอะเธนส์ได้กล่าวคำสุดดีศักดิ์ศรีของ

กฎหมาย และว่ากฎหมายควรจะได้รับความนับถือเช่นบิดามารดา ถึงตอนนั้นเราอดที่จะนึกถึงสุนทรพจน์ของเพอร์คิลส์ที่พิริ่ฝั่งศพไม่ได้ บทเจรจาที่มีต่อ ไปถึงเล่มห้า ซึ่งเป็นที่ที่ชาวอะเธนส์พิจารณาว่าความเคารพแบบไหนที่เราจะให้ต่อตัวเองและผู้อื่น ในการนี้เขาได้บัญญัติแนวทางปฏิบัติขึ้นมาว่า ถ้าความตั้งใจดีต่อกันจะคงมีอยู่ได้ เราก็ควรจะประเมินค่าของบริการที่ผู้อื่นกระทำต่อเราให้สูงเข้าไว้ก่อน และประเมินค่าบริการที่เราทำต่อผู้อื่นให้ต่ำเข้าไว้ ในสุนทรพจน์นี้เต็มไปด้วยข้อคิดสามัญ เช่น “วิธีที่ดีที่สุดที่จะอบรมเด็กก็คือ การอบรมตัวท่านเองไปด้วยพร้อม ๆ กัน ไม่ต้องเตือนเขา แต่จงให้เขาเห็นอยู่เสมอว่าท่านเองทำในสิ่งที่ท่านจะเตือนเขา”

ความสามารถของเพลโตที่จะเปลี่ยนจากเรื่องหนึ่งไปอีกรื่องหนึ่ง ปรากฏให้เห็นอีกครั้งหนึ่งเมื่อเขาแสดงว่าชีวิตแห่งคุณธรรม แม้ว่าจะเป็นที่ยอมรับกันโดยไม่พิจารณาถึงความสนุกสนานเพลิดเพลินที่ชีวิตนั้นก่อให้เกิดขึ้นก็ตาม แต่ในบั้นปลายแล้วก็เป็นชีวิตที่น่าอภิรมย์เป็นที่สุด

ผู้ซึ่งรู้จักชีวิตแห่งความพอประมาณจะกล่าวว่ามันเป็นชีวิตที่ทุกอย่างอ่อนโยนไปหมด จะมีความเจ็บปวดก็อย่างแผ่วเบา ความสุขก็แต่พอส่นฐานประมาณ ความต้องการและความรักก็แต่เพียงอย่างราบเรียบ ไม่มีการบ้าคลั่ง ส่วนชีวิตที่ไม่มีการยับยั้งนั้นมีแต่ความหุนหันพลันแล่นในทุกสิ่ง ความเจ็บปวดและความเพลิดเพลินที่ได้รับก็รุนแรง ความปรารถนาตามความต้องการก็รุนแรงเฉียวและรวดเร็ว ความรักก็มีอย่างบ้าคลั่งและไร้สติ และในชีวิตแห่งความพอประมาณนั้นความเพลิดเพลินมีมากกว่าความสุขเพลิดเพลิน ทั้งในด้านความยิ่งใหญ่ จำนวนและความบ่อยครั้ง⁴⁸

ลักษณะของเมือง

หลังจากที่ได้ตักเตือนเช่นนั้นและอย่างนั้นในอารัมภบทของกฎหมายของตนแล้ว ชาวอะเธนส์ก็กล่าวถึงเมืองใหม่นี้โดยละเอียด : มันควรจะเป็นเมืองที่ถาวร เพราะฉะนั้น จึงควรจะมีขนาดเล็ก⁴⁹ ควรจะมีความสมดุลแห่งกำลัง กล่าวคือ จะต้องแข็งแรงพอที่จะป้องกันตนเองได้ แต่ก็ไม่ควรจะถึงกับขนาดที่จะมีความจำเป็นที่ต้องก้าวร้าวเพื่อนบ้านข้างเคียงเนื่องจากประชากรขยายตัว เมืองนี้ควรจะใช้วิธีสร้างนิคมมากกว่าที่จะปล่อยให้จำนวนชาวเมืองมีมากจนเกินไป แต่โดยการควบคุมการแต่งงานและครอบครัวก็จะทำให้สิ่งนี้เป็นเรื่องไม่จำเป็น เพลโตย้ำว่ารัฐที่ดีที่สุดควรเป็นรัฐที่ปราศจากผลประโยชน์ส่วนตัวในด้านทรัพย์สิน แม้แต่ที่เกี่ยวกับสตรีและเด็ก ๆ เพราะฉะนั้นจะเห็นได้ว่าแบบอย่างอันเลิศเลอใน Republic ก็ใช้ว่าจะไม่ได้รับความสนใจเลย แต่สำหรับในรัฐที่น่าเชื่อถือได้มากกว่าอันนี้ไม่มีการเป็นเจ้าของร่วมทั้งในที่ดินและสตรี อย่างไรก็ตาม เพื่อที่จะป้องกันผลเสียอันเกิดจากการค้า และพอถึงตอนนั้นเพลโตก็ขึ้นกรานว่าจะต้องไม่มีทั้งระบบดอกเบี้ยและระบบกู้ยืม และเพื่อที่จะรับรองความมีประสิทธิภาพและความสุจริต ในการค้าก็จะมีการกำหนดมาตรฐานของเงินตรา น้ำหนัก และการชั่ง ตวง วัด อย่างเคร่งครัด

นครนี้แบ่งออกเป็น 12 เผ่า เพื่อว่าแต่ละเผ่าจะเข้าทำหน้าที่ของเมืองได้เผ่าละเดือนตลอดปี ทรัพย์สินสมบัติของ 12 เผ่านี้จะต้องเท่าเทียมกันโดยเฉลี่ย คณะมนตรีบริหารประกอบด้วย “ผู้รักษากฎหมาย” (nomophylakes)⁵⁰ จำนวน 37 คน ซึ่งมีอายุตั้งแต่ 50 ปีถึง 70 ปี โดยเลือกมา 3 คนจากแต่ละเผ่า

และอีกคนหนึ่งเลือกมาเพื่อที่จะไม่ให้คะแนนเสียงในคณะมนตรีเกิดเท่ากันได้ สภาใหญ่หรือองค์กรผู้แทนประกอบด้วยสมาชิก 360 คน โดยเลือก 90 คนมาจากแต่ละชั้นของชนชั้นทางทรัพย์สิน ซึ่งมีอยู่สี่ชั้นด้วยกัน โดยระบบวิธีการเลือกซึ่งวิจิตรพิสดารมาก เพราะต้องใช้เวลาราวหนึ่งสัปดาห์จึงจะแล้วเสร็จหมด ผู้แทนของนครวยจะต้องได้รับคะแนนเสียงจากคนจนมากกว่าคะแนนเสียงของนครวยจึงจะเป็นผู้แทนได้ และผู้แทนของคนจนก็ต้องได้รับคะแนนเสียงจากนครวยมากกว่าคะแนนเสียงของคนจนด้วยกันจึงจะเป็นผู้แทนได้ ทั้งนี้ก็เพื่อที่จะได้แต่กลุ่มที่ไม่รุนแรงทั้งสองฝ่าย ถึงแม้ว่าจะไม่ไว้วางใจในคนยากจน แต่เพลโตก็ไม่ได้นิยมชมชอบคนร่ำรวยเช่นกัน “ข้าพเจ้าไม่เคยเห็นด้วยกับความเชื่อที่ว่าคนรวยจะมีความสุข ; คนรวยจะต้องดีและรวยด้วยจึงจะมีความสุข และเขาไม่อาจเป็นทั้งคนดีอย่างสูงส่งและรวยอย่างมากได้ในขณะเดียวกัน”

ไม่เป็นที่น่าแปลกใจที่ตำแหน่งบริหารใดๆ ที่สูงสุดในนครของเพลโตใน **Laws** คือ ผู้บริหารการศึกษา ในเล่มที่แปด เพลโตบรรยายถึงแผนการศึกษาอันละเอียดลออสำหรับเด็กที่ครอบคลุมนับแต่ก่อนเกิดเป็นต้นมา : ชนิดของการออกกำลังกาย การใช้ยิมนาสติก ดนตรี และสิ่งซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นโรงเรียนมัธยมศึกษาที่จัดระเบียบอย่างถาวรเป็นแห่งแรกที่ปรากฏ⁵¹ เพลโตกล่าวถึงทุกเรื่องซึ่งที่ประทับใจเราก็คือ ความกลัวที่เพลโตมีต่อการเป็นอิสระแก่ตน และการริเริ่มโดยส่วนตัวบุคคล ซึ่งว่ากันไปแล้วก็คือสิ่งเดียวกัน เมื่อสิ่งที่ดีที่สุดในชีวิตได้เกิดขึ้นแล้วจะต้องไม่มีการเปลี่ยนแปลงอีก เพราะการเปลี่ยนแปลงย่อมหมายถึงการเปลี่ยนแปลงไปหาสิ่งที่เลวกว่า เพราะฉะนั้นก็เป็นการชอบด้วยเหตุผลที่แม้แต่กวีก็ต้องได้รับการตรวจตรา เมื่อกล่าวถึงรัฐ **Laws** ก็เหมือนกับ **Republic** ตรงที่กล่าวถึงลำดับการที่รัฐเสื่อมลง แต่ไม่ได้กล่าวอะไรเลยเกี่ยวกับความเฟื่องฟูของรัฐ

เราไม่ควรจำเป็นต้องเสียเวลาพูดกันถึงวิธีการทางกฎหมายที่เพลโตใช้ในการควบคุมการเกษตรและการพาณิชย์ แต่ที่น่าสนใจควรแก่การจดจำก็คือ ตัวอย่างกฎหมายว่าด้วยทรัพย์สินของเพลโตนั้นปรากฏให้เห็นในประวัติศาสตร์ตะวันตกครั้งแล้วครั้งเล่า ตั้งแต่ **Institutes** ของจัสติเนียนลงมาถึง **De Jure belli et pacis** ของโกรซอัส ในเล่มที่เก้าชายแปลกหน้าชาวอะเธนส์วิจารณ์ความยุ่งเหยิงแห่งกระบวนการยุติธรรมทางอาญาในสังคมปัจจุบัน และชี้ให้เห็นว่าความยุ่งยากบางส่วนนั้นเกิดขึ้นจากการหันเหไปจากหลักการทางปรัชญาที่ถูกต้อง อันได้แก่หลักที่ว่า “คนเราทุกคนกระทำความชั่วโดยไม่ตั้งใจ” กล่าวคือ เท่าที่เป็นอยู่เป็นการพิจารณาทางกระบวนการยุติธรรมโดยทั่วไปพยายามจะตัดสินว่าการกระทำนั้นเป็นการกระทำโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจ แล้วสรุปด้วยคำตัดสินที่ว่า “ไม่ผิด” ถ้าการกระทำนั้นเป็นการกระทำที่เข้าไปโดยไม่ตั้งใจ เพลโตเห็นว่าวิธีการนี้ก่อให้เกิดความสับสน จึงเปลี่ยนจากการทดสอบผู้ต้องหาให้เป็นการไต่สวนผู้เสียหายแทน โดยการตั้งคำถามว่า ผู้เสียหายเพียงแต่ได้รับความเสียหายหรือเปล่า ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นก็เป็นสมควรที่จะฟ้องร้องกันในทางแพ่ง หรือว่าผู้เสียหายถูกละเมิดสิทธิ ซึ่งในกรณีนั้นผู้ต้องหาได้กระทำความผิดทางอาญา สำหรับเพลโตนั้นเนื่องจาก “ไม่มีอาชญากรรมใดที่กระทำไปโดยตั้งใจ” บทลงโทษจึงต้องมุ่งถึงการแก้ไขมากกว่าเพียงแต่จะลงโทษ ถึงแม้ว่าเพลโตจะยอมรับเอาการลงโทษทัณฑ์ทางร่างกายว่าเป็นวิธีการแก้ไขอย่างหนึ่งก็ตาม

ศาสนาของนครรัฐ

เมื่อกล่าวถึงศาสนาศาสตร์ธรรมชาติ ในเล่มที่สิบ เพลโตพยายามจะรวมเอาแบบของความเชื่อทางศาสนาสามแบบซึ่งแต่ไหนแต่ไรมาเป็นสิ่งที่แยกออกจากกัน และที่ซึ่งในทางปฏิบัติก็คงจะยังแยกจากกันนั้นเข้ามาอยู่ด้วยกัน ความเชื่อเกี่ยวกับเทพเจ้าซึ่งสุดดีโดยกวี หรือบัญชาโดยผู้ออกกฎหมายและที่ให้เกิดผลโดยปรัชญาอเมริกันแล้วแต่มีรากฐานต่างกันทั้งสิ้น เพลโตประสงค์จะผสมผสานความเชื่อทั้งสามอย่างนี้เข้าด้วยกัน แต่เพราะเพลโตเชื่อว่าข้อดีทางการเมืองย่อมมากกว่าอื่นใด จึงอาจกล่าวได้ว่าเพลโตนั้นถือเหตุผลของผู้ออกกฎหมายเป็นใหญ่ เพลโตไม่อาจเลิกเป็นปรัชญาอเมริกันได้ ความเห็นของนักปราชญ์จึงต้องอยู่เหนือเหตุผลของกวี

เพลโตพยายามที่จะลบล้างความเชื่อนอกกรีตนอกรอย ซึ่งมีอยู่ด้วยกันสามประเภทอย่างระมัดระวังเมื่อเรียงลำดับตามอันตรายที่มีต่อนครรัฐจากน้อยไปหามากแล้ว ความเชื่อเหล่านี้ได้แก่ (1) การไม่เชื่อว่ามีสวรรค์และนรก (2) ความเชื่อว่ามีพระเจ้าจริง แต่เทพเจ้านั้นไม่สนใจชะตากรรมของมนุษย์เลย (3) ความเชื่อที่ว่ามนุษย์อาจหลีกพ้นจากคำตัดสินวินิจฉัยของเทพได้ด้วยการให้สินบนแก่เทพเจ้าหรือโดยวิธีอื่น ขณะอธิบายว่าวิญญาณหรือจิต (psyche) เป็นสาเหตุแห่งการเคลื่อนไหวในจักรวาล เพลโตวิเคราะห์ความหมายสิบประการของคำว่า KINESIS — การเคลื่อนไหวหรือพลังงาน — ถ้าจิตเป็นเหตุของการเคลื่อนไหวทางร่างกาย จิตก็ต้องมาก่อนและเหนือกว่าการเคลื่อนไหวทางร่างกาย และจิตย่อมไม่อาจถูกล่วงรู้ได้ด้วยประสาทรู้สึก ซึ่งล่วงรู้ได้ก็แต่เฉพาะการเคลื่อนไหวทางร่างกาย และนี่ก็คือข้อโต้แย้งพวกที่คิดนอกกรีตนอกรอย

ชาวอะเชนส์ : และจิตของดวงอาทิตย์ดวงนี้ซึ่งต้องดีกว่าดวงอาทิตย์ ไม่ว่าจิตนั้นจะชักนำ ดวงอาทิตย์อยู่ภายในเหมือนอย่างในรถม้า หรือกระทำการจากภายนอก หรือไม่ว่าจะโดยวิธีใดก็ตาม เพื่อให้แสงสว่างแก่มนุษย์ ก็ควรเป็นที่เคารพนับถือของมนุษย์ว่าเป็นเทพเจ้า

กลินิอัส : แน่نون โดยทุก ๆ คนที่มีเหตุผลแม้แต่น้อยที่สุด

ชาวอะเชนส์ : แล้วเรื่องดวงดาว ดวงจันทร์ ปีและเดือน ฤดูกาลต่าง ๆ นั้นเล่า เราจะไม่กล่าวอย่างเดียวกันดอกหรือว่าเนื่องจากจิต (ดวงเดียวหรือหลายดวง) ที่มีคุณงามความดีทุกประเภทนี้เป็นต้นเหตุของทุกอย่างที่กล่าวมาแล้ว จิตเหล่านี้จึงเป็นเทพเจ้า ไม่ว่าจะเป็นสิ่งที่มีชีวิตและอาศัยอยู่ในร่างกาย และโดยวิธีนี้จึงได้ควบคุมสวรรค์ทั้งหมด หรืออะไรก็ตามที่เป็นสถานที่หรือชนิดของการคงอยู่ของสิ่งนั้น และใครก็ตามที่ยอมรับสิ่งเหล่านี้ จะทนต่อการปฏิเสธว่าไม่มีเทพเจ้าอยู่ในทุกสิ่งได้หรือ ?

กลินิอัส : ท่านผู้แปลกหน้าเอย ไม่มีใครจะเป็นคนบ้าอย่างนั้นหรอก

ชาวอะเชนส์ : เมกิลลัส และ กลินิอัส ถึงตรงนี้เราก็คงจะเสนอเงื่อนไขต่อผู้ซึ่งยังคงปฏิเสธว่าเทพเจ้ามีจริง (และปล่อยเขาไป)

กลินิอัส : เงื่อนไขอะไรกัน ?

ชาวอะเธนส์ : ว่าเขาจะต้องชี้ให้เห็นว่าเราผิดที่กล่าวว่ามีจุดเริ่มต้นของทุกสิ่งทุกอย่าง และอ้างเหตุผลสนับสนุนดังกล่าว หรือถ้าเขาไม่สามารถจะกล่าวอะไรที่ดีกว่านี้ได้ เขาก็ต้องยอมตามเราและเชื่อตลอดชีวิตไปว่ามีเทพเจ้าจริง⁵²

หลังจากถกเรื่องศาสนาแล้ว เพลโตก็หันไปหาเรื่องซึ่งเกี่ยวกับโลกมนุษย์ เช่น การควบคุมการทำพินัยกรรม เด็กกำพร้า พวกหมอมเวทมนตร์และการขอทาน (การขอทานจะปล่อยให้ไม่มีไม่ได้ แต่จะต้องไม่มีใครแม้แต่ทาสที่ต้องอด) ในเรื่องรายละเอียดของชีวิตประจำวันในนครรัฐนั้น เพลโตยอมรับขนบธรรมเนียมประเพณีของชาวอะเธนส์เป็นส่วนใหญ่ โดยดัดแปลงแก้ไขบ้างก็แต่เฉพาะที่จำเป็น

คณะมนตรียามวิกาล

เรื่องที่ถูกถกถกมากที่สุดใน Laws ได้แก่ บทสรุปของเพลโตที่พาดพิงถึงคณะมนตรียามวิกาลเป็นที่เชื่อกันโดยทั่วไปว่า เพลโตยอมจำนนรูปแบบรัฐธรรมนูญของรัฐที่ใช้การได้ที่ตนสร้างไว้ภายใต้การคัดค้านโดยกลุ่มซึ่งเป็นตัวแทนของราชาปราชญ์ ข้อกล่าวหานี้อาจจะรุนแรงเกินไปสักหน่อยและถูกตั้งขึ้นมาอย่างง่าย โดยผู้ที่กระหึ้นกระชกหรือที่จัดให้เพลโตเป็นพวกนิยมผู้นำ ที่กล่าวว่าสถานต้องมีคุณลักษณะเชิงปรัชญานั้นเป็นการถูกต้อง ผู้ที่อยู่ในสถานต้องเป็นผู้ที่ได้รับการอบรมมาในทางดาราศาสตร์และคณิตศาสตร์ สามารถที่จะเข้าใจว่าจิตต้องเป็นสิ่งที่มีมาก่อนในจักรวาล และมีความสามารถในทางปรัชญาที่จะมองเห็นเอกภาพในของหลากหลาย ไม่ใช่เรื่องแปลกที่เมื่อเพลโตชราแล้วจะยังคงอยากให้ความผั่นถึงการปกครองโดยปรัชญาเมธียังคงมีอยู่ แม้ว่าตนเองจะยอมรับแล้วว่ามันเป็นแต่เพียงความผั่นเท่านั้น

สหายที่รัก ถ้าเพียงแต่สถานศักดิ์สิทธิ์นั้นสามารถจะจัดตั้งขึ้นได้ เราก็จะมอบเมืองนี้ให้แก่เขาไปแล้วก็คงจะไม่มีการในหมู่นักออกกฎหมาย (ถ้าข้าพเจ้าจะเรียกเขาอย่างนี้) ลังเลเป็นแน่ และสิ่งที่เมื่อสักครู่ที่เราเรียกว่าเป็นความผั่นก็คงจะกลายเป็นความจริงขึ้นมาได้ เมื่อเรารวมเอาเหตุผลและใจเข้าไปอยู่ในภาพเดียวกัน ถ้าเพียงแต่ผู้ปกครองของเราได้รับการเลือกอย่างระมัดระวัง และได้รับการศึกษาอย่างถูกต้อง และเมื่อได้รับการศึกษาแล้วก็อยู่ภายในกำแพงเมือง เขาก็อาจจะเป็นผู้พิทักษ์ที่สมบูรณ์ดีเลิศ ชนิดที่เราไม่เคยพบเห็นมาก่อนเลยในชาติก่อนๆ ของเรา ด้วยเหตุแห่งคุณธรรมที่มีอยู่ในตัวเขาเหล่านั้น⁵³

คณะมนตรียามวิกาลนี้ประกอบด้วยสมาชิกศาลสูงทั้งหมด หรือ euthynoi ซึ่งตรวจสอบการใช้เงินของผู้บริหารด้วย จากนั้นก็มีผู้รักษากฎหมายที่อาวุโส 10 คน ผู้บริหารและอดีตผู้บริหารการศึกษาและผู้ร่วมงานอีก 10 คน ซึ่งมีอายุระหว่าง 30 ถึง 40 ปี คณะมนตรีบางคนควรจะเป็นผู้ที่ที่มีประสบการณ์ในการท่องเที่ยว ชื่อคณะมนตรียามวิกาลนี้ได้มาจากความจริงที่ว่าคณะมนตรีจะมาประชุมกันก่อนวันใหม่เพื่อวางแผนงานล่วงหน้าก่อนการปฏิบัติงานจริงๆ ของรัฐ ในฐานะที่เป็นมันสมองของระบบการเมืองทั้งหมด คณะมนตรีชุดนี้จะพิจารณางานโดยทั่วไป การที่จะคิดถึงคณะมนตรียามวิกาลในแง่ร้ายย่อมทำได้ง่าย แต่เป็นที่เห็นได้ชัดว่าเพลโตไม่ได้ประสงค์จะสนับสนุนทรราชย์ ข้อจำกัดควบคุมต่างๆ

ที่เพลโตได้พิจารณาอย่างละเอียดถี่ถ้วนเกี่ยวกับการค้นและจับกุมอย่างสมเหตุสมผลย่อมเป็นเครื่องพิสูจน์ได้อย่างดี แต่ถึงกระนั้นคณะมนตรียามวิกาลนอกจากจะสนับสนุนการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ที่ถูกต้องแล้ว ก็ยังสามารถควบคุมการเดินทางและลงโทษความเห็นนอกกรอบด้วย นี่เป็นการเพียงพอสำหรับบางคนที่จะคิดว่าเพลโตก็คือยอดผู้สนับสนุนสังคมที่ปิดทีเดียว

สรุป

บทนี้ได้เสนอเพียงแต่เรื่องย่อสั้น ๆ ของบทสนทนาต่าง ๆ ของเพลโตที่เกี่ยวข้องกับเรื่องทางการเมือง จุดประสงค์อยู่ที่พยายามไม่หันเหไปจากถ้อยคำเดิมของเพลโต และพยายามหลีกเลี่ยงการแปลความหมายที่ฟุ้งเพื่อเกินไป ในข้อเขียนทางการเมืองปัจจุบันนี้ ชื่อของเพลโตนั้นเปรียบเหมือนกับเครื่องหมายที่ติดประทับตราไปบนทฤษฎีต่าง ๆ ที่ถือกันว่าเป็นการปกครองโดยเด็ดขาดโดยผู้นำและเป็นการเพื่อผืน เนื่องจากว่าทฤษฎีเหล่านี้ครอบคลุมถึงประสบการณ์ต่าง ๆ ของมนุษย์ทั้งในอดีตและปัจจุบันที่ไม่มีรูปร่างแน่นอน จึงอาจเป็นประโยชน์ที่ใช้คำว่า “เพลโต” เป็นเครื่องบ่งลักษณะอย่างนี้ แต่บ่อยครั้งที่เดียวที่การใช้ชื่อเพลโตอย่างนี้กลับเป็นการก่อความเสียหายต่อผู้ซึ่งเจียบแหลมและลึกซึ้งอย่างเพลโต และที่อาจจะร้ายที่สุดก็คือ เนื่องจากไม่มีเพลโตที่จะมาเป็นเด็อดเป็นร้อนอีกแล้ว ก็ทำให้เราไม่อาจเข้าใจเพลโตได้อย่างแท้จริง ทั้งนี้ก็เพราะการปกครองโดยเด็ดขาด การนับถือผู้นำและการไต่ผืนนั้นเป็นเรื่องซึ่งได้รับการพิจารณาไปในทางไม่ดีนัก สำหรับทุกวันนี้ถ้าหากว่าเราจะอ่านข้อเขียนของนักเขียนที่มีชื่อเสียงในทางไม่ดีแล้ว เราก็มักจะอ่านข้อเขียนนั้นอย่างมีอคติเสียด้วย

การที่เราจะกล่าวว่าเพลโตเป็นพวกนิยมผู้นำนั้นก็คงจะไม่ผิด ข้อสันนิษฐานหรือความเชื่อที่ว่าความเป็นเลิศไม่ค่อยจะมีในหมู่มนุษย์นั้นเป็นเรื่องธรรมดาสำหรับครูของเพลโต ชนชั้นของเพลโตและยุคสมัยของเพลโต การที่เพลโตไม่นิยมชมชอบการริเริ่มอะไรใหม่ ๆ นั้นก็ควบคู่กันไปกับความไม่นิยมชมชอบการเมืองในกลุ่มประชาธิปไตยของอะเธนส์ในสมัยศตวรรษที่ 5 ก่อน ค.ศ. ซึ่งเปิดกว้างและแข่งขัน การที่เราจะกล่าวว่าเพลโตเป็นนักเพื่อผืนก็คงจะเป็นคำกล่าวที่ยุติธรรม ถ้าเราเข้าใจว่านั้นหมายถึงผู้ซึ่งสร้างแบบแผนของสิ่งซึ่งไม่มีปรากฏอยู่ แต่จะเป็นการไม่ยุติธรรมถ้าเราเข้าใจว่า นักผืนคือ ผู้ซึ่งไม่มีความนับถือต่อความเป็นจริง โฉนผู้ที่ไม่ยอมรับความจริงจะสนใจบรรยายสภาพอันโหดร้ายของระบบทรราชย์ได้อย่างถูกต้องเล่า ? แต่ไม่ว่าเราจะกล่าวอะไรเกี่ยวกับเพลโตในแง่ของผู้นำและนักผืนก็ตาม ย่อมดูเหมือนว่าจะเป็นการยุติธรรมอย่างมากที่จะกล่าวเหมือนอย่างทั้งหลายต่อหลายคนได้กล่าวไว้ว่า เพลโตเป็นผู้นิยมการปกครองอย่างเด็ดขาด เราจะต้องเตือนตัวเราเองอีกครั้งหนึ่งว่า เพลโตที่เรารู้จักนี้เป็นนักเขียนบทละครที่ไม่เคยเขียนปรัชญาของตนเองออกมาในรูปของข้อเสนอก่อนแต่อย่างใด ทั้งในเพลโตและโสกราตีสสุดเด่นที่เราเห็นก็คือ ความถ่อมตนแบบประชดประชัน แต่ก็ไม่มีเหตุผลที่ดีที่จะปฏิเสธข้ออ้างของเพลโตที่ว่าปรัชญาของเขาไม่ได้ปรากฏเป็นข้อเขียน ก็เพราะมันไม่อาจจะเขียนออกมาได้⁵⁴ แม้แต่เมื่อเราคิดว่านครรัฐใน Republic หรือ Laws เป็นรูปการปกครองโดยเด็ดขาดในบางแง่ แต่การที่เรียกผู้สร้างรัฐนี้ว่าเป็นผู้นิยมการปกครองโดยเด็ดขาดก็เหมือนกับ

การเรียกพอลล็อคเนอร์*ว่าเป็นผู้เสื่อมโทรม เพราะเขาเขียนเกี่ยวกับความเสื่อมโทรม

ย่อมเป็นการสมเหตุสมผลที่จะทำเป็นไม่รู้อะไรเลยเกี่ยวกับเพลโต โดยอ้างว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะรู้อย่างแน่ชัดว่าเพลโตคิดอะไร แต่วิธีนี้ก็ไม่มีประโยชน์อะไรนัก และย่อมเป็นการสมเหตุสมผลและมีประโยชน์มากกว่าที่จะวาดบทสรุปคร่าวๆเกี่ยวกับความคิดของเพลโต โดยพิจารณาจากสาระสำคัญและความเข้าใจอย่างลึกซึ้งที่ปรากฏครั้งแล้วครั้งเล่าในงานของเพลโต แน่หนอนที่สุด นี่ย่อมรวมเอาการเน้นถึงความไม่สมบูรณ์ของข้อมูลที่ได้จากผัสสะ คุณค่าของการจำกัดความหมายที่ทำการรอบคอบ การหนีข้อในความชำนาญเฉพาะของหน้าที่อย่างใดอย่างหนึ่ง ลักษณะชั่วร้ายของอารมณ์ที่ไม่มีการควบคุม และสิ่งซึ่งดูเหมือนว่าจะมีความสำคัญที่สุดขณะนี้ คือ คุณค่าในทางอบรมของวาทวิจารณ์ (dialectic) และเทพกรรมัม แต่ทำไมเพลโตซึ่งนำเราผ่านการกลั่นกรองระยะต่างๆ ของความเชื่อมาแล้วจึงเปลี่ยนไปอีกทางหนึ่งอย่างกะทันหันก่อนที่ตนจะบรรลุถึงคำจำกัดความที่พึงใจ? ความสมบูรณ์การสร้างอย่างรอบคอบแน่นหนา และความเชื่อมั่นที่เมื่ออาจจะมื่ออะไรสอดแทรกเข้าไปได้เป็นสัญลักษณ์ของผู้นิยมการปกครองโดยเด็ดขาด แต่เพลโตขาดความสมบูรณ์อย่างตั้งใจ ทำไมเพลโตจึงต้องสอดแทรกนิยายปรัมปราเข้าไปในบทสนทนาของตนอยู่ตลอดเวลา โดยเฉพาะวิธีการนี้ก็เป็ลักษณะคลุมเครือเสียจนดูเหมือนกับว่า เป็นการถ่วงดุลกับความแน่นอนที่ตรงที่เชื่อกันว่ามีในหลักวาทวิจารณ์ (dialectic) อย่างจงใจ? ฮานส์ เคลเสน แนะนำว่าเพลโตทำอย่างนั้นก็เพราะเพลโตพยายามจะสร้างอุดมการณ์ทางการเมืองซึ่งเหมาะแก่อัตตาธิปไตยขึ้น เคลเสนกล่าวว่าที่จริงแล้วมันคือ “ลัทธิการเมืองของอัตตาธิปไตยทุกระบบ⁵⁵ โดยใช้วิธีการทดแทน” เคลเสนกล่าวว่า ความหมายของความยุติธรรมใน Republic ถูกทำให้ขึ้นอยู่กับความเข้าใจของเหตุผล และความหมายของเหตุผลก็ถูกทำให้ขึ้นอยู่กับความเข้าใจในความดี และความหมายของความดีก็ถูกทำให้ขึ้นอยู่กับความเข้าใจในสิ่งอื่น การพิจารณาใดๆ ทั้งสิ้น ลับของความยุติธรรมถูกซ่อนอยู่ในใจของผู้ปกครอง เพราะความรู้ของผู้ปกครองนั้นไม่อาจบรรยายออกมาให้เป็นที่เข้าใจแก่บุุคคลธรรมดาได้ เพราะฉะนั้น บางบทของเทพกรรมัมและการเซ็นเซอร์ก็คือ การช่วยหาเหตุผลชักชวนให้มีการยินยอมนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม กรณีของเคลเสนนั้นประกอบด้วยข้อสันนิษฐานที่ไม่น่าไว้วางใจมากจนเกินกว่าที่จะเชื่อได้ เช่น การกล่าวอ้างเรื่องเจตนาสู่อำนาจของเพลโตก็มีหลักฐานสนับสนุนที่น่าสงสัย ซึ่งได้มาจากการทดลองที่ไซราคิวส์ เป็นต้น ออกจะเป็นจินตนาการมากไปที่จะคิดว่า เพลโตกล่าวสรรเสริญชีวิตแห่งปรัชญาใน Theaetetus เพื่อเป็นการอำพรางความพอใจที่แท้จริงในชีวิตการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพิจารณาน้ำเสียงแห่งความเศร้าที่ปรากฏใน Republic ซึ่งเพลโตชี้ให้เห็นว่าผู้ปกครองรัฐที่ยุติธรรมนั้นไร้ความสุขและมักจะถูกฆ่าเพราะความพยายามทำดีของตน สำหรับความระมัดระวังของโสกราตีสที่จะหลีกเลี่ยงคำจำกัดความอันสุดท้ายนั้นเล่า นี้ไม่ได้เข้ากับบทบาทของโสกราตีสซึ่งเป็นการถามมากกว่าการตอบคำถามดอกหรือ?

* บันทึกลับ วิลเลียม แฮริสัน พอลล็อคเนอร์ (ค.ศ. 1897—1962) เป็นนักประพันธ์นิยายและเรื่องสั้นชาวอเมริกัน

ความเห็นโดยทั่วๆ ไปที่นำเชื่อถือกว่าทฤษฎีของเพลโตกล่าวว่า ความไม่สมบูรณ์และการใช้เทพปรกรณ์และแบบตัวอย่างนั้น เป็นแต่เพียงวิธีการของนักเขียนเจ้าจินตนาการที่มุ่งสอนผู้อ่านเท่านั้น แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นจริงแล้วละก็ อะไรเล่าคือเนื้อหาของคำสอนนั้น? ถ้าหากเป็นความรู้เกี่ยวกับความยุติธรรมหรือรูปแบบทางการเมืองของความดีก็นับว่าออกจะคลุมเครือเอาการอยู่ เพลโตในพินิซัสที่ชี้ให้เห็นความคลุมเครือ หากแต่ผิดที่คิดว่าความคลุมเครือนั้นเกิดจากเพลโตมีมูลเหตุจูงใจที่ต่ำ บางทีความไม่สมบูรณ์และความคลุมเครือนี้เป็นสิ่งซึ่งแยกไม่ได้จากเนื้อหาของคำสั่งสอนของเพลโต พิลิปเมออร์แลน ได้แนะไว้ในบทความที่ลึกซึ้งมากกว่า ผลงานทั้งหมดของเพลโตนั้นมุ่งที่จะปฏิเสธลบล้างคำสอนตายตัว ยิ่งกว่าพยายามที่จะสร้างหลักคำสอนใหม่ขึ้น คือ พยายามรักษาทั้งตัวเขาและผู้อ่านให้เป็นอิสระจากมายาทั้งหลาย เพื่อจะได้เปิดกว้างสู่สังขารใหม่ ในบทสนทนาสมัยโสเครตีสตอนต้นๆ นั้น ภาวะการลบล้างนี้เห็นได้ชัดเจนนมาก โสเครตีสทำเอายูโทโฟรซึ่งกำลังสับสนอยู่ต้องสับสนยิ่งขึ้นด้วยคำถามว่า จะให้คำจำกัดความ “สุทธิธรรม” อย่างไร จนกระทั่งยูโทโฟร (ผู้ซึ่งประณามบิดาตนเพราะกระทำการอันเป็นอสุทธิธรรม) ต้องหลบไปด้วยความประหวั่นพรั่นใจ ในบทสนทนาตอนต่อๆ มา มีเด็กหนุ่มๆ ซึ่งไม่มีชื่อเสียงอะไรเป็นตัวละคร จึงไม่มีความจำเป็นอะไรที่จะปฏิเสธหรือลบล้าง เพราะพวกนี้ก็รู้ตัวเองอยู่แล้วว่าตนไม่ฉลาดและไม่มีผลประโยชน์ส่วนตัวอะไรเกี่ยวข้องอยู่ด้วย ผู้มีอายุซึ่งไม่ได้รับการศึกษา หากแต่ได้รับการศึกษาที่ผิดๆ ต่างหากที่จะต้องถูกลบล้าง ผู้อ่านสมัยปัจจุบันก็เหมือนกันที่อาจจะได้รับการศึกษาที่ผิดๆ มาในระยะเวลาที่ผ่านมาไประหว่างสมัยของเพลโต และสมัยของเราก็อาจจะได้ประโยชน์จากการปฏิเสธลบล้างของเพลโต แต่เนื่องจากผู้อ่านไม่สามารถจะมีส่วนในบทสนทนาได้จริงๆ การปฏิเสธลบล้างจึงต้องเป็นไปโดยทางอ้อม และเทพปรกรณ์ก็เป็นประโยชน์ตรงนี้เอง เพราะเทพปรกรณ์มีความหมายคลุมเครือ เทพปรกรณ์ขัดจังหวะการไหลของการสะแสวงหาสิ่งด้วยวิธีวาทวิจารณ์ (dialectic) และบังคับเราให้ขบคิดหาความหมาย เพราะเทพปรกรณ์นั้น “แทนที่จะสั่งสอน กลับเป็นการตระเตรียมเทพปรกรณ์วาทวิจารณ์ (dialectic) และการปฏิเสธลบล้าง ล้วนแต่มุ่งถึงผู้ฟังไม่โดยวิธีใดก็วิธีหนึ่ง และสร้างความสัมพันธ์มากกว่าที่จะเสนอคำสั่งสอนอย่างตรงๆ”⁵⁶

แน่นอนที่สุด เราไม่อาจกล่าวได้ว่าข้อเขียนของเพลโตปราศจากเนื้อหาทางปรัชญา ทฤษฎีรูปแบบ (Theory of Forms) ของเพลโตเป็นตัวอย่งอยู่แล้ว แต่ใน **Parmenides** เพลโตเองให้ข้อปฏิเสธที่ดีที่สุดของทฤษฎีนี้ รูปแบบของบทสนทนาของเพลโตจึงไม่เพียงแต่กระตุ้นความคิดในตัวผู้อ่าน หากแต่ยังช่วยรักษาอิสรภาพทางปัญญาของตัวผู้เขียนเองด้วย

เนื้อหาทางการเมืองของเพลโตเล่า? – บางคนกล่าวว่ามันเป็นอัตตาริปไตย แต่เป็นอัตตาริปไตยที่แปลกตรงที่บังคับให้ปรัชญาเมธีต้องกลายเป็นผู้ปกครองโดยไม่สมัครใจ และปฏิเสธที่จะให้แก่อัตตาริปไตยมีทรัพย์สินส่วนตัว ความสุขสบาย และสิทธิที่จะเลือกคู่สมรส และสิทธิที่จะเลี้ยงดูบุตรด้วยตนเอง ผู้พิทักษ์ของเพลโตไม่ได้รับอนุญาตให้ปกครองในสิ่งที่คนส่วนมากถือว่าทุกคนย่อมมีความสามารถที่จะจัดการได้เอง อาจเป็นได้ว่าจุดมุ่งหมายของข้อจำกัดเหล่านี้อยู่ที่ประสงค์จะรักษาความพอสันฐานประมาทของพวกผู้นำ เพื่อป้องกันการหลงผิดในเรื่องความยิ่งใหญ่ เพื่อที่จะทำให้ความรู้สึก (ที่มีมากโดยเฉพาะอย่างยิ่งในผู้ที่มีความสามารถพิเศษ) ว่าตนรู้ดีว่าอะไรเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับตนเอง

เหล่านี้ให้หมดไป สำหรับเพลโตนั้นการโต้เถียงด้วยวาาศิลป์นั้นเป็นศิลปะของผู้ซึ่งไม่สนใจถามคำถามสุดยอด หรือพวกที่ยอมรับโลกในลักษณะที่เป็นอยู่ พวกไซไฟสต์คือศัตรูตลอดกาลของเพลโต แต่เพลโตนับถือผู้ที่มีความรู้อันเป็นอาซีฟ – (พวกแพทย์หรือนักเดินเรือ ซึ่งเพลโตนำไปใช้เป็นอุทาหรณ์ในการปกครองบ่อยครั้ง) – ผู้ซึ่งมีความรู้ที่มีลักษณะเฉพาะมากกว่าความรู้ทั่วไป และเป็นความรู้ในทางปฏิบัติมากกว่าความรู้สูงสุด ที่จริงแล้วนี่คือสิ่งซึ่งทำให้ราชาปราชญ์เป็นสิ่งซึ่งมีลักษณะผิดแปลกไปจากธรรมชาติมาก เพราะเขาจะต้องเป็นผู้ที่มีความชำนาญในศิลปะของการปกครองโลก แต่จะต้องฉลาดพอที่จะไม่ทักท้วงโลกหรือตัวเองเอาบ่อยๆ ระเบียบวินัยซึ่งใช้บังคับกับผู้ปกครองใน Republic นั้นมีขึ้นก็เพื่อการนี้เอง ใน Republic นั้น “รัฐในอุดมคติเป็นวิธีการที่ได้กระทำขึ้นเพื่อจะปลดปล่อยความรู้จอมปลอมและวาาศิลป์ กล่าวโดยย่อ รัฐในอุดมคติเป็นการปลงตามแบบของโสเครตีสที่ (เพลโต) สร้างขึ้น”⁵⁷

ใน Laws ซึ่งกล่าวถึงรัฐที่ดีที่สุดเป็นที่สองของเพลโตนั้น หน้าที่การปฏิเสธรบ้างหลักเกณฑ์ทางการเมืองและเชิงปรัชญาก็มิได้หมดไป ตรงกันข้าม กลับเป็นหน้าที่ของทุกคนด้วยซ้ำ ใน Republic เจตนาธรรมอันเยือกเย็นของผู้เชี่ยวชาญถูกทำลายลง; แต่ใน Laws ไม่มีใครหลีกเลี่ยงแม้แต่สัตว์เลี้ยงตามบ้าน⁵⁸ ความหลงผิดในตัวเองทุกชนิดถูกทำลายล้างเพื่อว่าความดีจะได้เกิดขึ้นได้ แต่เพลโตไม่เคยให้คำจำกัดความความดีแก่เรา ผู้ออกกฎหมายใน Laws ก็ไม่ได้เข้าใจแจ่มแจ้งกว่าปรัชญาเมธีใน Republic แต่อย่างใด ผู้อ่านจะเกิดความไม่แน่ใจเช่นเดียวกันกับที่รัฐในอุดมคติทำให้ประชาชนของตนไม่แน่ใจมาแล้ว

ดังนั้น เจตนาทางการเมืองของเพลโตจึงช่วยให้เราเข้าใจข้อเขียนของเพลโตได้จริงๆ สำหรับเพลโตนั้น รัฐก็เหมือนกับข้อเขียนของตนที่เป็นสื่อการติดต่อเชิงปรัชญาอย่างหนึ่ง และรัฐมีประสิทธิภาพยิ่งกว่าข้อเขียนเสียอีก เพราะรัฐเสนอตนเองต่อฝูงชนจำนวนมากและใช้วิธีที่รุนแรงกว่าในการเรียกร้องความสนใจ แต่แบบการติดต่อรูปแบบนี้ก็มิได้ถ่ายทอดอะไรเลย ผลของมันมีอย่างเดียว คือ การทำลายล้างสิ่งลงตา ซึ่งเพลโตพบว่าเราเป็นเหยื่อโดยการใช้ความกดดันและการบังคับในรูปแบบต่างๆ กัน เมื่อสิ่งลงตานั้นถูกทำลายสิ้นก็เป็นาง่ายที่เราจะรับการติดต่อ เนื้อหาของข้อเขียนของเพลโต และวิธีการสื่อความหมายโดยทางอ้อมนั้นมิจุดประสงค์อย่างเดียวกัน⁵⁹

เราจึงเห็นว่าเบื้องหลังบทสนทนาของเพลโตนั้นไม่ใช่ทรรศนะที่ซ่อนไว้ หากแต่เป็นบุคลิกภาพ “ปรัชญาของเพลโตปล่อยให้เราตกอยู่ในภาวะถูกชักไชร้มากกว่าในภาวะได้รับคำสอน”⁶⁰

อะพอลโลซึ่งเฝ้าดูช่างตีเหล็กอยู่ได้ถามว่า แสงอันรุ่งโรจน์ของโลหะที่กำลังละลายนั้นจะถูกรวมเข้ากับรูปแบบที่กำหนดแน่นอนและถาวรไม่ได้หรือ – ช่างตีเหล็กตอบว่า ทำไม่ได้ เพื่อที่จะไม่ถูกไฟละลายไป โลหะจะต้องถูกปล่อยให้เย็นและแข็ง ครั้นเมื่อโลหะมีโครงสร้างที่แน่นอน โลหะก็จะขาดประกายอันรุ่งโรจน์ เพื่อที่จะรักษาเพลโตไว้ เราได้ปล่อยให้เพลโตให้เย็นลงและแข็งตัวเป็นหลักการไป แต่แม้จนกระทั่งทุกวันนี้เราก็ไม่ได้อ่านเพลโตเพราะหลักการหรือคำสอน ผลในการเปลี่ยนแปลงอันเกิดจากการอ่านของบทสนทนาที่มีชีวิตชีวาต่างหากที่บังคับให้เราต้องอ่านบทสนทนาของปรัชญาเมธีผู้นี้

เชิงอรรถ

บทที่ 2

- 1 Bk. IV, Sec. 433a ตามการจัดหน้าแบบ Stephanus ซึ่งจะใช้ตลอดไป **The Republic**, trans. by Benjamin Jewelt (1881), in C.M. Bakewell, ed. (New York : Scribner's 1928), p. 159.
- 2 **The Republic of Plato**, trans. by F.M. Cornford (New York : Oxford Univ. Press, 1945), p. 127.
- 3 **Plato's Republic**, trans. by H. Sphens (1763) (London : Dent, Everyman's, 1906), p. 125.
- 4 **The Republic** 3rd ed. trans. by John L. Davies and David J. Vaughn (1866) (London : Macmillan, Golden Treasury, 1935), p. 134.
- 5 **The Republic** trans. by I.A. Richards (New York : Norton, 1942), p. 82.
- 6 ข้อสังเกตเกี่ยวกับประวัติชีวิต มีบางคนคิดว่าประวัติบุคคลมีประโยชน์น้อยมากในการศึกษาทฤษฎีการเมือง หลักการของพวกนี้มีอยู่ว่า ความถูกต้องของทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งไม่อาจมีการยืนยันได้ด้วยการศึกษาชีวิตของบุคคลที่สร้างมันขึ้นมา หากแต่โดยการศึกษาตัวทฤษฎีเองและข้อมูลที่ทฤษฎีนั้นพยายามอธิบาย อย่างไรก็ตามถ้าเราประสงค์จะเข้าใจว่าทำไมจึงเกิดทฤษฎีนั้นขึ้น กล่าวคือ การสร้างทฤษฎีที่เกี่ยวกับทฤษฎี เราต้องศึกษาอย่างมีระเบียบถึงชีวิตบุคคลของนักทฤษฎีเป็นพัน ๆ คน เพื่อที่จะกล่าวอะไรที่สำคัญๆ เกี่ยวกับความสัมพันธ์โดยทั่วๆ ไประหว่างชีวประวัติบุคคลกับการสร้างทฤษฎี หลักการทั้งสองอันนี้ถูกด้วยกันทั้งคู่ แต่แล้วทำไมจึงต้องมีข้อความเกี่ยวกับประวัติของบุคคลของผู้ซึ่งเป็นเจ้าของทฤษฎีที่ถูกเลือกมาศึกษาเป็นพิเศษในหนังสือเล่มนี้เล่า ? คำตอบมีอยู่สองชั้น คือ (1) เราส่วนมากสามารถเข้าไปมีส่วนเกี่ยวข้องกับในทางอารมณ์ และดังนั้นจึงอาจเข้าไปมีส่วนในทางสติปัญญาด้วยกับทฤษฎีหนึ่ง เมื่อเรารู้อะไรบางอย่างเกี่ยวกับผู้ที่สร้างทฤษฎีนั้นขึ้นมา สติปัญญาของเรานั้น ใช่ว่าจะเย็นชาและตัดขาดเสียจนกระทั่งว่ามันอาจปฏิบัติงาน ได้โดยปราศจากการเร่งเร้า โดยความสัมพันธ์กับตัวบุคคล เพราะถ้าเป็นดังนั้นแล้วครูและมหาวิทยาลัยก็ย่อมไม่มีความจำเป็นต่อการศึกษา และผู้ที่แยกอยู่โดดเดี่ยวก็ไม่ต้องเสียจริต กล่าวง่ายๆ ก็คือ การที่ได้รู้จักกับข้อบ่งชี้ในฐานะเป็นบุคคลอาจช่วยให้เราตื่นอยู่ตลอดเวลาที่ศึกษาข้อความอันชวนหลงของทฤษฎีของเขา (2) ในบรรดาทฤษฎีด้วยกันแล้ว มีทฤษฎีการเมืองโดยเฉพาะที่ยุ่งเกี่ยวกับการคาดคะเนเกี่ยวกับผู้คนว่า เขาจะทำอะไร และทำไม และถึงแม้ว่าส่วนเล็กๆ น้อยๆ เกี่ยวกับชีวประวัติไม่อาจจะก่อให้เกิดทฤษฎีว่าด้วยทฤษฎีขึ้นมาได้ แต่บางทีเราก็อาจจะเข้าใจว่า “สังคม” ของรัฐไซนั้นหมายถึงอะไรได้ดีกว่าเมื่อเรารู้ว่า “สังคม” ปฏิบัติต่อรัฐไซอย่างไร และทำอะไรให้เขา การที่ข้อบ่งชี้จะเป็นคริสเตียนหรือไม่อาจจะเปลี่ยนความเข้าใจของเราว่าเขาพูดถึงศาสนจักรว่าอย่างไร เราไม่ควรจะไปเยาะเย้ยความรู้ที่ไม่สมบูรณ์และความสัมพันธ์ที่ไม่ถาวร เพราะในหลายๆ กรณีนี้คือทั้งหมดที่เราอาจรู้ได้
- 7 Cornford ในคำนำการแปล **Plato's Republic** หน้า XXIV.
- 8 ดูตัวอย่าง Ernest Barker, **Greek Political Theory: Plato and His Predecessors** (New York: Barnes & Noble, 1960) pp. 126-27, Eric Voegelin, **Order and History**, Vol. 3, **Plato and Aristotle** (Baton Rouge: Louisiana State Univ. Press, 1957), pp. 14-16; David Grene, **Greek Political Theory, The Image of Man in Thucydides and Plato**. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1965), Ch. 12.
- 9 ดู A.E. Taylor, **Plato, The Man and His Work**, new ed. (New York: Dial Press, 1936) pp. 16-22, ดู **The Mind of Plato** (Ann Arbor : Univ. of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks, No. 41, 1960), pp. 23-30 ด้วย
- 10 Taylor, **The Mind of Plato**, p. 32.

- 11 **Apology in Euthyphro, Apology and Crito.** trans. by F.J. Church, in Robert D. Gummig. ed. (New York: Liberal Arts Press, 1948), p. 43 ข้อความคัดอ้างอิงต่อไปจาก **Apology** และ **Euthyphro** มาจากเล่มนี้
- 12 **Ibid.**, pp. 35-36.
- 13 **Ibid.**, p. 38 ความคิดที่ว่าเพลโตมองไปข้างหลังเช่นเดียวกับมองไปข้างหน้า อาจจะได้มาจากทวระณะของเขา ในเรื่อง **Republic** ที่มองรัฐในอุดมคติว่าเป็นความพยายามที่จะสร้างนครรัฐที่ดีและมีคุณค่าพอที่จะได้โสเกรตีส มาเป็นสมาชิกสภาสูง
- 14 **Euthyphro**, p. 18.
- 15 **Plato's Gorgias**, trans. by W.C. Helmbold (New York, Liberal Arts Press, 1952) p. 57 ข้อความคัดอ้างอิงต่อไปมาจากเล่มนี้
- 16 **Ibid.**, pp. 78-79.
- 17 **Seventh Epistle**, sec. 241 c-d in **Thirteenth Epistles of Plato** trans. and ed. by L. A. Post (Oxford: Clarendon Press, 1925), pp. 93-94.
- 18 ดู Sebastian De Grazia "Politics and the Contemplative Life" **American Political Science Review**, Vol. 54 (1960), pp. 447-56.
- 19 **Theaetetus**, sec. 174-75 in **Parmenides, Theaitetos Sophist, Statesman**, trans. by John Warrington (London: Dent, Everyman's, 1961), pp. 107-08.
- 20 **Ibid.**, p. 108.
- 21 ถึงแม้ว่าคำว่า **idea** ในกรีกจะเป็นต้นตอของคำในภาษาอังกฤษว่า **idea** แต่ปกติแล้วคำนี้จะแปลว่า "รูปแบบ" (**form**) เมื่ออ้างถึงความคิดของเพลโต เพราะคำในภาษาอังกฤษว่า **idea** (ความคิด) นั้นหมายถึงภาพในใจ—คือเรื่องในจิตใจ—ซึ่งไม่จำเป็นว่าจะต้องมีส่วนในเนื้อหาที่เป็นตัวเป็นตนและถาวรอย่างที่เพลโตใช้ ความหมายเบื้องต้นของ **eidos** คือ "สัณฐาน" หรือ "ลักษณะ"
- 22 อริสโตเติลถือว่ารูปแบบของเพลโตนั้นไม่เหมาะต่อสิ่งประดิษฐ์ จะเหมาะก็แต่เฉพาะ "สิ่งโดยธรรมชาติ" เท่านั้น (**Metaphysics**, 1070^a)
- 23 **Republic**, sec. 510b trans. by Cornford, p. 224. ข้อความคัดอ้างอิงต่อไปมาจากเล่มนี้
- 24 ดู F.M. Cornford, **Plato's Theory of Knowledge** (New York: Harcourt, Brace & World, 1935) สำหรับการแปลความหมายจากทวระณะของพวกนิยมความจริง (realist) ดู John Wild, **Plato's Theory of Man** (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1946), pp. 176-87.
- 25 **Republic** Secs. 506-07, Cornford, pp. 219-20. ทฤษฎีของเพลโตที่ว่าทัศนภาพ (vision) เป็นไฟชนิดหนึ่งนั้นเริ่มก่อตัวขึ้นใน **Timaeus** sec. 45b, 67c-68d.
- 26 ประสบการณ์การเสาะแสวงหาอย่างมีแบบแผนที่มีผล คือ การเข้าใจลัทธิอย่างลึกซึ้งซึ่งนั้นมีปรากฏอยู่ในบทสนทนาของเพลโตหลายตอน จงเปรียบเทียบกับ **Symposium**, sec. 210 กับ **Republic**, sec. 508 ส่วนอีกด้านหนึ่งนั้น คือ ความรู้สึกถูกจำกัดของกาวีเคราะห์โดยตัวเอง **Theaetetus** ให้คำตอบในทางปฏิเสธสามครั้งต่อคำถามว่า "อะไรคือความรู้?" โสเกรตีสกล่าวว่า "อย่างน้อยที่สุดท่านรู้ว่าท่านไม่รู้ คิดปะของข้าพเจ้าบอกได้แค่นั้นและไม่มากกว่านี้อีก" (**Theaetetus** sec. 210 in **Parmenides Theaitetes, Sophist, Statesman** trans. by Warrington) p. 155.
- 27 Ernest Cassirer, **Myth of the State** (Garden City, N.Y. : Doubleday, Anchor, 1955) p. 74.
- 28 ดูเหมือนว่าจะมีการประทัดประทันอย่างตั้งใจในการที่เพลโตกำหนดให้เซฟาลัสเป็นผู้ป้องกันศีลธรรมตามแบบแผนของชาวอะเธนส์ เพราะเซฟาลัสเป็นคนต่างดาว คือ ดั้งเดิมมาจากไซราคิวส์
- 29 นั่นคือนครรัฐ (**polis**) คำสองคำนี้มักจะใช้เสมือนว่าเป็นอันเดียวกัน ถึงแม้ว่ารัฐปัจจุบันจะแตกต่างจากนครรัฐของกรีกอยู่มาก "ชุมชน" (**Koinonia**) ก็เป็นอีกเรื่องหนึ่ง แต่ในที่นี้นำมาใช้สลับกันกับคำว่านครรัฐ (**polis**)

- 30 Michael B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel* (Oxford : Clarendon Press, 1935), Ch.1.
- 31 *Republic*, sec. 420b, p. 110. •
- 32 *Ibid.*, sec. 473c-e, pp. 178-79.
- 33 *Ibid.*, sec. 492b-c, p. 199.
- 34 Bernard Crick คิดว่าบทอุปมาเรื่องขบวนเรือแห่งรัฐจะดีกว่าเรือแห่งรัฐลำเดียว กล่าวคือ รัฐในปัจจุบันนั้นเปรียบเหมือนเรือหลายลำที่อยู่ใต้การบังคับบัญชาของผู้บังคับบัญชาหลายคนที่ประสานงานกันตรงส่วนกลาง ดู *In Defense of Politics*, rev. ed. (Baltimore : Penguin Books, 1964), p. 118.
- 35 *Republic*, sec. 519 c, p. 233.
- 36 ด้วยเหตุผลบางประการ Cornford จึงแปล *tyrannos* ว่าผู้กดขี่ (despot) แทนที่จะเป็นทรราช (tyrant) ส่วน Jowett, Shorey, Barker และคนอื่น ๆ ใช้คำว่า ทรราช (tyrant) ในข้อความเหล่านี้ ถึงแม้ว่ามักจะถูกใช้เป็นคำที่มีความหมายตรงกันกับคำว่า “ผู้กดขี่” (despot) แต่ “ทรราช” (tyrant) นั้นมีสองความหมาย คือ “ผู้ปกครองที่เลว” หรือ “ผู้ปกครองที่ไม่ถูกต้องตามกฎหมาย” (extralegal) ทรราชบางคนในความหมายอันหลัง เช่น ไพซิสตราตัส (Pisistratus) แห่งอะเธนส์ หรือเพอริแอนโดรส (Periandros) แห่งคอร์ินธ์นั้นอาจจัดได้ว่าเป็นผู้ปกครองที่ดี ถึงแม้ว่าบ่อยครั้งที่เดียวที่ทรราชเป็นผู้ปกครองอาณาจักร (ผู้ปกครองคนเดียว) แต่ทรราชไม่มีวันเป็นกษัตริย์ (basilent) ผู้กดขี่ (despotes) คือ ผู้ปกครองที่เลว ถึงแม้ว่าแรกเริ่มเดิมทีนั้นคำนี้จะหมายถึงแต่เพียง “นายของบ้าน” เท่านั้น
- 37 เราควรจะระลึกไว้ว่านักทฤษฎีหลายคน และที่เด่นที่สุด คือ อเล็กซิส เดอ ท็อกวิลล์ (Alexis de Tocqueville) ได้กำหนดประชาธิปไตยไว้ไม่ใช้กับเสรีภาพ แต่กับความเสมอภาค และที่จริงแล้วได้ทำให้อุดมการณ์สองอย่างนี้ขัดกันอย่างมาด้วย เฟลโตลสันนิษฐานว่าเสรีภาพและความเสมอภาคอยู่ควบคู่กันไปในรัฐประชาธิปไตย นักทฤษฎีปัจจุบันจำนวนมากที่เห็นด้วยกับประชาธิปไตยมากกว่าเฟลโตลก็เชื่ออย่างเดียวกัน
- 38 เนื่องจากชายแปลกหน้าได้อธิบายไว้ตั้งแต่ตอนต้นของ *Sophist* ว่า โซฟิสต์ รัฐบุรุษ และปรัชญาเมธี คือคนต่างชนิดกัน ผู้ซึ่งได้คาดคะเนกันมาเป็นเวลานาน แต่ก็โดยปราศจากความสมบูรณ์เพื่อที่จะลงความเห็นได้ว่ามีบทสนทนาเกี่ยวกับปรัชญาเมธีที่ขาดไป หรือว่ามีบทสนทนาที่มีอยู่นี้เองบทใดบทหนึ่ง หรือไม่ที่เฟลโตลตั้งใจจะให้เป็นส่วนที่สมบูรณ์ของบทสนทนาชุดนี้ ดู Taylor, *Plato*, p. 375 n. 1 และหนังสือที่อ้างไว้ที่นั่น และดู Frederick Sontag, “*Plato’s Unwritten Dialogue, ‘The Philosopher’*” *Proceedings of the Twelfth International Philosophical Congress*, pp. 159-67 ด้วย
- 39 *Statesman*, sec. 265, in *Parmenides, Theaitetos, Sophist, Statesman* ข้อความคัดอ้างอิงต่อไปจาก *Statesman* จะเอามาจากบทแปลใหม่ที่นำชมเขยอนั้น
- 40 สำหรับบทวิพากษ์ที่ขยายต่อไปเกี่ยวกับเทพกรรมใน *Statesman* ดู G.R. Levy and J.A. Stewart, eds. *The Myths of Plato*, new ed. (London : Centaur Press, 1960) pp. 179-207 ดู George Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, new ed. (London: Murray 1885-88, 4 vols.), Vol 2, p. 480, n. 5 ด้วย
- 41 A.E. Taylor เรียกการวัดสองอย่างนี้ว่าโดยเนื้อแท้หรือโดยเด็ดขาด และโดยลักษณะภายนอกหรือโดยเทียบเคียง และชี้ให้เห็นว่า ในขณะที่วิทยาศาสตร์ปัจจุบันถือว่าหน้าที่ในการวัดของตนโดยดั้งเดิมแล้วเป็นเรื่องของภายนอก แต่เฟลโตและอริสโตเติลยอมรับมาตรการทั้งสองอย่าง เพราะถือว่าวิทยาศาสตร์เองก็เป็นกระบวนการวัดเหมือนกัน (Plato, p. 379) ดู *plato’s Philebus* และ *Aristotle’s Nicomachean Ethic Book VI* ด้วย
- 42 *Statesman*, sec. 301 p. 282 จงเปรียบเทียบกับ *Laws*, Book IV ชายแปลกหน้าถึงกับแสดงความประหลาดใจออกมาบ้างที่รัฐซึ่งปกครองโดยผู้ปกครองมากกว่าคนเดียวอยู่รอดมาได้เป็นอย่างดีเป็นอยู่
- 43 ก่อนหน้านั้นชายแปลกหน้าได้เอ่ยถึงรายชื่อของสิ่งประกอบเจ็ดชนิดซึ่งตีละปะใด ๆ ก็ตามต้องมี คือ วัตถุดิบ เครื่องมือ ภาชนะ ยานพาหนะ เครื่องปอกปิด ความสนุกสนานเพลิดเพลินและการบำรุงเลี้ยง (sec.287-88)

- 44 **The Dialogues of Plato**, 4th ed., sec. 691c, trans. by Benjamin Jowett (London : Oxford Univ. Press, 1953, 4 vols.), Vol. 4, p. 260 ข้อความคัดอ้างอิงต่อไปมาจากเล่มนี้
- 45 **Ibid.**, sec. 693d-e, p. 262.
- 46 **Ibid.**, sec. 711e, 712a, pp. 280, 281.
- 47 **Ibid.**, sec. 715b, d, pp. 284-85.
- 48 **Ibid.**, sec. 733c-34a, p. 302.
- 49 เฟลโตแนะ (sec.737) ว่าประชากรจำนวน 5,040 คน คงจะสะดวก เพราะว่าจำนวนนี้แบ่งได้เท่าๆ กัน โดยตัวแบ่ง 59 ตัว รวมทั้งเลขทุกตัวตั้งแต่ 1 ถึง 10 นี้อยู่ทำให้ง่ายสำหรับผู้บริหารที่จะแบ่งประชากรเป็นจำนวนย่อยๆ ลงไปอีก เพื่อวัตถุประสงค์ทางการเก็บภาษีหรือป้องกันศัตรู การศึกษาเรื่อง **Laws** ของเฟลโตที่มีคุณค่ามากที่สุดจากแง่ของการค้นคว้าทางโบราณคดีในเร็ววัน ได้แก่ Glenn R. Morrow, **Plato's Cretan City, A Historical Interpretation of the Laws.** (Princeton : Princeton Univ. Press, 1960)
- 50 ผู้พิทักษ์ (**phylakes**) ใน **Republic** ไม่ได้ถูกจำกัดขอบข่ายโดยกฎหมาย (**nomos**) เหมือนอย่างผู้พิทักษ์ใน **Laws**
- 51 เนื่องจากโรงเรียนเป็นโรงเรียนถาวร จึงต้องมีการจ่ายค่าตอบแทนแก่ครู และเนื่องจากประชาชนที่เป็นไทแก่ตนไม่อาจทำให้ตนต่ำลงไปโดยการรับค่าจ้าง ครูจึงควรเป็นคนต่างด้าว
- 52 **Laws**, sec. 899a-c, pp. 69-70 การเอาใจใส่อย่างใกล้ชิดต่อตอนหนึ่งของ **Laws**, จะช่วยขจัดความเข้าใจผิดที่กว้างขวางบางประการเกี่ยวกับลัทธิเฟลโต เช่น เฟลโตกล่าวว่า (1) วัตถุโดยตัวมันเองไม่ใช่เลวร้าย ความชั่วร้ายมาจากจิตที่ต่ำบางจิตหรือหลายจิต ซึ่งเป็นตัวแทนหลักแห่งความไม่เป็นระเบียบเรียบร้อยในจักรวาลมากกว่า (2) จิต (**psyche**) หรือสิ่งซึ่งเคลื่อนด้วยตัวเอง ไม่ใช่อย่างเดียวกันกับรูปแบบ (**idea**) (3) พระเจ้าคือจิตไม่ใช่รูปแบบ และถึงแม้ว่าอาจจะมีเทพเจ้ามากกว่าหนึ่งองค์ แต่ก็ไม่ได้มีมากมาย เฟลโตไม่ใช่ผู้ที่ถือว่าพระเจ้าคือกำลังและกฎต่างๆ ของจักรวาล
- 53 **Ibid.**, sec. 969b-c, pp. 543-44.
- 54 **Seventh Epistle**, in **Thirteenth Epistles of Plato** เราควรจะคำนึงถึง **Phaedrus** ที่ซึ่งโสเครตีสกล่าวถึงความคิดของมนุษย์ว่า “มันจะไม่เป็นความตั้งใจอย่างแท้จริง ถ้าเขา ‘เขียนมันด้วยน้ำหรือด้วยของเหลวสีดำ ซึ่งเราเรียกว่าหมึก และใช้ปากกาของเขากระจายถ้อยคำ ซึ่งไม่อาจกล่าวแก่ให้ตนเองหรือเสนอความจริงอย่างเพียงพอได้’ ด้วย” (**The Collected Dialogue of Plato**, sec. 276c, trans. by R. Hackforth, in Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds. New York : Pantheon, 1961), p. 522.
- 55 **What Is Justice?** (Berkeley : Univ. of California Press, 1957), p. 109.
- 56 Philip Merlan, “Form and Content in Plato’s Philosophy,” **Journal of the History of Ideas**, Vol. 8 (1947), p. 411.
- 57 **Ibid.**, p. 420.
- 58 ดู sec. 923 a, 942a-e, 944 c.
- 59 Merlan, pp. 422-23.
- 60 **Ibid.**, หลักฐานที่มีอยู่อย่างจำกัดเกี่ยวกับการสอนแบบปากเปล่าของเฟลโต ดูจะสนับสนุนความเห็นของ Merlan ดู Harold Cherniss, **The Riddle of the Early Academy** (Berkeley : Univ. of California Press, 1945) ดูเหมือนว่าปรัชญาอย่างนั้นจะไม่ได้สอนกันในอคาเดมี นี่จึงดูเหมือนว่าจะลบล้างความเห็นของ Kelsen ใน **What Is Justice?** ที่ว่าอคาเดมีเป็นนิกายเมตาฟิสิกส์ ส่วน Thomas Thorson, ed., **Plato : Totalitarian or Democrat?** (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice Hall, 1963) นั้นถึงแม้ว่าชื่อหนังสือจะดูออกจะไม่สละสลวยไปหน่อย แต่ก็แสดงให้เห็นความคิดเห็นต่างๆ ที่แตกต่างกันออกไปเกี่ยวกับเรื่องที่ว่า เฟลโตหมายถึงอะไรกันแน่ได้บ้าง

บทที่ 3

อาริสโตเติล

การอ่านอาริสโตเติลนั้นไม่เหมือนกับการอ่านเพลโต เราจะไม่พบตัวเองอยู่ในบทสนทนาระหว่างฝ่ายเสนอและฝ่ายค้าน เราจะไม่ถูกดึงดูดโดยบทร้อยแก้วที่ใช้คำบรรยายอย่างเหมาะสม ซิเซโรยกย่องวิธีการเขียนที่ต่อเนื่องกันของอาริสโตเติล แต่นักอ่านปัจจุบันจะรู้ทันทีว่า ไม่ว่าใครกล่าวถึงบทแปลของผลงานของอาริสโตเติลอย่างไร งานแปลนั้นก็ไม่ต้องเนื่องกันอย่างสละสลวยอยู่ดี ทั้งนี้ก็เพราะว่าสิ่งที่เรามีอยู่นี้ไม่ใช่งานเขียนที่ได้รับการขัดเกลาแล้ว หากแต่เป็นบันทึกคำบรรยายที่รวบรวมโดยอาริสโตเติลเองหรือสานุศิษย์ของเขา ข้อเขียนทั้งหมดของเพลโตนั้นได้รับการปกป้องรักษาามาจนถึงรุ่นเรา ในขณะที่คำบรรยายของเขาได้สูญหายไปสิ้น แต่สำหรับอาริสโตเติลนั้นกลับกัน เรารู้จากประสบการณ์ว่าบันทึกคำบรรยายที่ขอยืมมานั้นน่าตื่นตะลึงใจ เราคิดว่าว่ามันมีประโยชน์มากแค่ไหน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผู้บรรยายได้เจียบสงบไปแล้ว โดยที่เมื่อก่อนโน้นเขามีอะไรๆ ที่จะพูดมากเหลือเกินในแทบทุกสิ่งทุกอย่าง

ชีวิต

อาริสโตเติลเกิดประมาณปี 384 (ก่อนคริสต์ศักราช) ที่เมืองสตากิรัส บนแหลมแคลซิดดิก ในเทรซ ซึ่งอยู่ทางตะวันออกเฉียงของแฮลโลนิคาค่าปัจจุบันไปเล็กน้อย ข้อแตกต่างระหว่างชาวกรีกและคนป่าซึ่งเป็นที่รู้จักกันอย่างลึกซึ้งที่นั่นมีอิทธิพลต่อความคิดของอาริสโตเติลไปตลอดกาล ในสมัยของเพอริคลีสดินแดนแถบนี้ถูกปกครองโดยชาวอะเธนส์ แต่ในตอนต้นศตวรรษที่สี่เมืองแถบแคลซิดดิกได้พยายามที่จะรวมกันเป็นสหภาพรัฐอิสระขึ้น การเคลื่อนไหวนี้ถูกปราบปรามโดยทัพของสปาร์ตา และโดยความเห็นชอบของสปาร์ตา เมืองเหล่านี้ได้ตกมาอยู่ใต้การปกครองของมาซิโดเนียในขณะที่อาริสโตเติลเป็นทารกอยู่ ภายหลังจากต่อมาจึงถูกผนวกเข้าอยู่ในอาณาจักรมาซิโดเนีย

นิโคมาคัส บิดาของอาริสโตเติลนั้นเป็นแพทย์ในราชสำนักของอะมินตัสที่สาม พระราชบิดาของฟิลลิปแห่งมาซิโดเนีย “ความสัมพันธ์ตั้งแต่ยังเยาว์กับเวทมนตร์และกับการดำรงชีวิตอันแข็งแกร่งในราชสำนักมาซิโดเนีย อธิบายทั้งรูปแบบความคิดทางปรัชญาของอาริสโตเติลซึ่งมีคติทางชีววิทยาเป็นจุดเด่นและความไม่นิยมพวกเจ้าและราชสำนักอย่างรุนแรง ซึ่งอาริสโตเติลเคยกล่าวถึงหลายต่อหลายครั้ง”¹ เมื่ออาริสโตเติลยังเยาว์วัยอยู่บิดาของเขาได้ถึงแก่กรรม เมื่ออายุได้สิบแปดปี อาริสโตเติลก็ถูกส่งไปยังอะเธนส์ เพื่อรับการศึกษาขั้นสูงที่อคาเดมีของเพลโต อาริสโตเติลมาถึงอะเธนส์ในปีที่เพลโตอยู่ที่ไซราคิวส์ แต่นี่ไม่ได้เป็นเครื่องกีดขวางความสัมพันธ์ระหว่างอาริสโตเติลและปรมาจารย์ของเขาเลย อาริสโตเติลคงอยู่ที่อคาเดมีเป็นเวลาถึง 20 ปี

หลังจากที่เพลโตถึงแก่กรรมในปี 347 ก่อน ค.ศ. อาริสโตเติลเดินทางไปเอเชียไมเนอร์เพื่อพบกับ เซอร์มิอัสสหายและเพื่อนร่วมสำนัก ซึ่งเพิ่งจะได้เป็นกษัตริย์ของเมืองอัลตาร์นิอัสในอีโอลิส อาริสโตเติลสมรสกับพิริอัสหลานสาวของเซอร์มิอัส และใช้ชีวิตศึกษาชีวิตสัตว์ทะเลตามชายฝั่งอีโอลิสอย่าง ผาสุก แต่ในปี 345 ก่อน ค.ศ. เซอร์มิอัสถูกลอบปลงพระชนม์โดยแผนของเปอร์เซีย อาริสโตเติลจึง ต้องจากไปยังมาซีดอนอย่างเคร่งครัด ที่มาซีดอนอาริสโตเติลเป็นอาจารย์ของมกุฎราชกุมารซึ่งภายหลัง กลายเป็นอะเล็กซานเดอร์มหาราช นักบวชผู้ขยายอำนาจและอาณาเขตผู้ยิ่งใหญ่ที่สุด มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับอิทธิพลของอาริสโตเติลที่มีต่ออะเล็กซานเดอร์เกิดขึ้นมากมาย เสริมแต่งโดยหนังสือ *Lives* ของ พลูตาร์ค แต่อุปนิสัยของอาริสโตเติลและอะเล็กซานเดอร์ต่างกันมาก และมีหลักฐานน้อยมากที่สนับสนุนว่าความวางเฉยในฐานะนักวิทยาศาสตร์ และความตื่นตัวในทางปรัชญาของอาริสโตเติลมีผลต่อ อะเล็กซานเดอร์ อย่างไรก็ดี มีหลักฐานปรากฏว่าอะเล็กซานเดอร์ในขณะกรีธาทัพครั้งหลัง ๆ ได้จัดส่ง ตัวอย่างทางสัตววิทยามาให้แก่อาริสโตเติล หลังจากทีฟีลิปแห่งมาซีดอนถูกลอบปลงพระชนม์ (ในปี 336 ก่อน ค.ศ.) และอะเล็กซานเดอร์ได้ขึ้นครองราชย์แทน อาริสโตเติลได้กลับไปยังอะเธนส์และ ดำเนินงานทางวิทยาศาสตร์ของตนต่อไป

ในระหว่างนี้เองสบูชิปัส ซึ่งดำรงตำแหน่งเจ้าสำนักอคาเดมีสืบต่อจากเพลโตถึงแก่กรรมลง บางที อาริสโตเติลอาจจะหวังว่าตนคงจะได้รับเลือกให้เป็นเจ้าสำนักคนต่อไป แต่ปรากฏว่าเซโนเครติสกลับ ได้รับเลือกแทน หลังจากนั้นไม่นานนัก (ในปี 335 ก่อน ค.ศ.) อาริสโตเติลก็เปิดสำนักศึกษาของตนเองขึ้นชื่อว่า ไลเซียม ที่โรงยิมนาสติกอันติดกับวิหารไลซีอัสของเทพเจ้าอะพอลโล เนื่องจากการสอน มีขึ้นในมุขที่มีบันไดรอบด้าน (*peripatos*) ไลเซียมจึงได้ชื่อว่าเป็นสำนักของพวกที่เดินหมุนเวียน ใน ขณะนั้นสำนักอคาเดมีของเพลโตมีแนวโน้มเอียงที่จะเน้นคณิตศาสตร์ ส่วนไลเซียมเน้นชีววิทยา และการเมือง

ในไม่ช้าอาริสโตเติลได้รับทุกข้ออันเนื่องมาแต่ความรู้สึกของประชาชนทั่วไป เมื่ออะเล็กซานเดอร์ สิ้นพระชนม์ (ในปี 323 ก่อน ค.ศ.) อะเธนส์ก็ปั่นป่วนและเต็มไปด้วยความรู้สึกที่ต่อต้านมาซีดอน และ เนื่องจากสัมพันธ์ภาพที่เคยมีมาแต่ก่อนกับอะเล็กซานเดอร์ อาริสโตเติลจึงกลายเป็นเป้าของการถูกใส่ร้ายจากคนทั่วไป ทั้ง ๆ ที่ก่อนหน้านั้นไม่นานอะเล็กซานเดอร์ได้ส่งแขวนคอตินคนหนึ่งของอาริสโตเติล โทษฐานที่วิพากษ์วิจารณ์ตน ปัญหาที่เกิดขึ้นว่าอาริสโตเติลมีอิทธิพลในทางไม่ดีต่ออะเล็กซานเดอร์ นั้นคล้ายกับเรื่องของโสเครติสมาก อาริสโตเติลถูกกล่าวหาว่ากระทำการอันผิดต่อศาสนา แต่แท้ที่จริง แล้วนี่คือจากบังหน้าเหตุผลทางการเมือง กล่าวคือ ความสัมพันธ์ที่อาริสโตเติลมีกับแอนติเปเตอร์แห่ง มาซิโดเนีย อย่างไรก็ดี อาริสโตเติลต่างกับโสเครติสตรงที่เขาเลือกที่จะหนีไปกับสหายของเขา โดยหนี ไปยังแคลซีสและถึงแก่กรรมที่นั่นในปีต่อมา เมื่ออายุได้ 62 หรือ 63 ปี

ผลงาน

เรามีบันทึกคำบรรยายเรื่องจริยธรรมของอาริสโตเติลอยู่สองฉบับด้วยกัน คือ *Nichomachean Ethics* ซึ่งรวบรวมโดยนิโคมาร์คัส บุตรของอาริสโตเติลเอง และ *Eudemian Ethics* ซึ่งรวบรวมโดยนักคำ

นวนยูเดมัส เล่มที่ 5, 6 และ 7 ของ **Nichomachean Ethics** นั้นตรงกันกับเล่มที่ 4, 5 และ 6 ของ **Eudemian Ethics** ผลงานที่สำคัญอันอื่นๆ ของอริสโตเติลมี **Metaphysics, Politics, Rhetoric, De Anima** (ว่าด้วยจิต), **Physics, Poetics, Prior Analytics** และ **Posterior Analytics** (ตรรกศาสตร์)

มีข้อยกเว้นเกี่ยวกับคำกล่าวที่ว่า เราไม่มีข้อเขียนที่สมบูรณ์ของอริสโตเติลอยู่อย่างหนึ่ง เพราะ **The Constitution of Athens** ซึ่งเป็นผลงานการค้นคว้าทางโบราณคดีชั้นล่าสุดนั้น นับเป็นสิ่งที่เหลือรอดมาชิ้นเดียวจากจำนวน 158 รัฐธรรมนูญ ซึ่งอริสโตเติลและสานุศิษย์ได้ศึกษา

เมื่อพิจารณาโดยส่วนรวมแล้ว ผลงานของอริสโตเติลจัดได้ว่าเป็นความสำเร็จทางปัญญาที่สูงเด่นมากที่สุดชิ้นหนึ่งในประวัติศาสตร์ ผลงานเหล่านี้เองที่ทำให้เขาได้รับการยกย่องนับถือในตอนปลายสมัยกลางว่าเป็น “ยอดปรัชญาเมธี”

รัฐศาสตร์และความดี

เป็นสิ่งจำเป็นที่จะต้องมื่อรรถธิบายล่วงหน้าถึงความสนใจที่เราให้ต่อ **Ethics** อันเกี่ยวข้องกับ **Politics** อริสโตเติลเองกล่าวว่า **Ethics** เป็นแต่เพียงบทนำไปสู่ **Politics** และการเมืองมีอยู่ทั้งในตอนต้น ตอนกลาง และตอนปลายของ **Ethics** ในตอนจบของ **Ethics** อริสโตเติลกล่าวว่า บัดนี้เราต้องหันไปพิจารณาเรื่องการออกกฎหมายและรูปรัฐธรรมนูญ “เพื่อที่จะทำให้ปรัชญาของธรรมชาติของมนุษย์สมบูรณ์ที่สุดเท่าที่จะทำได้” จากนั้นอริสโตเติลก็วางเค้าโครงสิ่งซึ่งเทียบเท่ากับสารบัญของ **Politics** และกล่าวว่า “เมื่อได้ศึกษาสิ่งเหล่านี้แล้ว บางทีเราอาจจะสามารถมองเห็นได้อย่างกว้างๆ ว่า รัฐธรรมนูญแบบไหนดีที่สุด และแต่ละรัฐธรรมนูญนั้นจะต้องจัดระเบียบอย่างไร และจึงต้องใช้กฎหมายและขนบธรรมเนียมประเพณีอะไร ทั้งนี้เพื่อรัฐธรรมนูญนั้นจะบรรลุถึงสภาพที่ดีที่สุด และขอให้เราเริ่มการพิจารณา ณ บัดนี้”²

รัฐศาสตร์คือศาสตร์เอก

อริสโตเติลบอกเราไว้ในเล่มที่หนึ่งของ **Ethics** ว่า ศิลปะและการแสวงหาความจริงทุกอย่างมุ่งถึงความดีบางอย่างทั้งสิ้น แต่มีข้อแตกต่างกันระหว่างจุดประสงค์ซึ่งเป็นการกระทำและจุดประสงค์ซึ่งเป็นสิ่งที่ผลิตออกมา : จุดประสงค์ซึ่งเป็นการกระทำนั้นมีคุณค่าในตัวของมันเอง เช่น การเป่าปี่ แต่จุดประสงค์ซึ่งเป็นสิ่งที่ผลิตหรือทำนั้นมีคุณค่าก็แต่เพียงเครื่องประกอบ เช่น ตัวปี่เอง แน่นอนที่สุดจุดประสงค์ต่างๆ ย่อมมีลำดับชั้น และบ่อยครั้งที่เดียวที่จุดประสงค์บางอย่างจะมีคุณค่าในตัวของมันเอง หรือเป็นแต่เพียงเครื่องมือประกอบเพื่อนำไปสู่จุดประสงค์อื่นๆ ย่อมขึ้นอยู่กับว่าเราจะมองมันจากแง่ไหน ตัวอย่างของอริสโตเติลก็คือ การสร้างบังเหียนม้าซึ่งเป็นจุดประสงค์ที่มีผลผลิตเป็นเป้าหมาย และยอมเป็นรองจากศิลปะซึ่งมีค่าอันแท้จริงมากกว่า คือ ศิลปะในการขี่ม้า แต่ศิลปะในการขี่ม้านี้ก็อาจเป็นเพียงศิลปะประกอบ ถ้ามองดูจากศิลปะในยุทธศาสตร์ซึ่งกว้างกว่า

ศิลปะเอก เช่น การวางแผนยุทธศาสตร์ ได้แก่ ศิลปะซึ่งรวบรวมเอาศิลปะอื่น ๆ เข้าไว้ในตัว ศิลปะเช่นนี้ย่อมดีกว่าศิลปะที่ต่ำกว่าอย่างแน่นอน ศิลปะเอกที่สูงที่สุดก็คือการเมือง เพราะวัตถุประสงค์ของการเมืองนั้นก็ไม่ใช่อะไรอื่น นอกจากความดีของมนุษย์ รัฐบุรุษเอกจะต้องมีสำนึกอยู่ในระดับสูงสุดเกี่ยวกับความดีหรือสิ่งซึ่งเป็นที่ปรารถนาในตัวเอง และที่ซึ่งเหมือนกับเป้าหมายของนักยิธนู คือ บอกทิศทางในการเล็งให้

ความแน่นอนจะแสวงหาไม่ได้เหมือนกันในทุกเรื่อง ในเรื่องที่ว่ารัฐศาสตร์เสาะแสวงหานั้นจะต้องยอมรับว่า “มีความเห็นที่แตกต่างและเปลี่ยนแปลงได้” มันเป็น “ลักษณะของผู้ที่ได้รับการศึกษาที่จะมองหาความแน่นอนในแต่ละอย่างเท่าที่ธรรมชาติของเรื่องนั้นจะทำได้เท่านั้น” เนื่องจากจะต้องมีการวินิจฉัยที่ดีเพื่อชบคิดกับกิจกรรมต่าง ๆ มากมาย ซึ่งรวมอยู่ในกิจกรรมทางการเมือง รัฐศาสตร์จึงไม่ใช่เรื่องของคนหนุ่ม “.....เด็กหนุ่มไม่ใช่ผู้ฟังคำบรรยายทางรัฐศาสตร์ที่เหมาะสม เพราะเขาไม่มีประสบการณ์ในกิจที่เกิดขึ้นในชีวิต..... และนอกจากนั้นแล้ว..... เขายังมีแนวโน้มเอียงที่จะปล่อยตัวตามความต้องการของตน เพราะจุดประสงค์ที่ตนปรารถนาไม่ใช่ความรู้ แต่เป็นการกระทำ”

สิ่งที่ดีในชีวิต

รัฐศาสตร์มุ่งถึงสิ่งที่ดีที่สุดของมนุษย์ ซึ่งบุุชชนธรรมดาหรือคนที่เหนือกว่าต่างก็ยอมรับว่าเป็นความดี คือ ความสุข แต่อาริสโตเติลกล่าวว่าในเมื่อเราต้องเริ่มจากความจริงของโลก เราก็จะพบว่าคนส่วนมากถือเอาความสนุกสนานเพลิดเพลินว่าเป็นความดีหรือความสุข จุดประสงค์ของความสนุกสนานเพลิดเพลินนั้นเป็นลักษณะของชีวิตคนธรรมดาทั่วไป แต่ยังมีวิถีชีวิตอื่น ๆ อีกสองแบบ คือ บางคนไม่ได้เสาะแสวงหาความสนุกสนานเพลิดเพลิน แต่แสวงหาเกียรติ และบ้างก็ไม่ได้แสวงหาเกียรติแต่เพียงอย่างเดียว หากแต่แสวงหาคุณธรรมด้วย พวกเขาเหล่านี้เชื่อว่าเกียรตินั้นสูงกว่าความสนุกสนานเพลิดเพลิน แต่เกียรติก็ไม่ใช่เป้าหมายของตัวเอง คนส่วนมากแสวงหาเกียรติเพื่อจะได้แน่ใจในความดีของตนเอง เพราะไม่เช่นนั้นแล้วพวกเขาก็คงจะไม่ตีคุณค่าของการถูกยอมรับโดยพวกที่ฉลาดและรู้จักเขาอย่างใกล้ชิดมากกว่าความนิยมของผู้ที่อยู่ไกลออกไปและไกลเวลา ดังนั้น คุณธรรมจึงดูเหมือนว่าจะสูงกว่าเกียรติ และเป็นจุดหมายปลายทางของการมีเกียรติ

ถ้าเป็นเช่นนั้นแล้ว คุณธรรมคือเป้าหมายแห่งชีวิตการเมืองหรือ? อาริสโตเติลกล่าวว่านี่ออกจะเป็นการสรุปที่ไม่ถูกต้องนัก เพราะคุณธรรมอาจจะควบคู่กันไปกับความทุกข์ทรมาน ความโศกเศร้า และความเสื่อมเสียของชื่อเสียงได้ อาริสโตเติลกล่าวอย่างห้วนๆว่า วิถีชีวิตแบบที่สามและแบบสุดท้ายได้แก่ชีวิตแห่งความคิด ซึ่งเราลงความเห็นได้ว่าเป็นวิถีชีวิตที่สืบเนื่องกับคุณธรรมมากที่สุด (ชีวิตของการแสวงหาเงินและทรัพย์สินนั้น อาริสโตเติลตั้งข้อสังเกตไว้ว่าไม่สามารถอยู่โดยลำพังได้ เพราะทรัพย์สินนั้นไม่สามารถเป็นอย่างอื่นไปได้ นอกจากเป็นส่วนประกอบไปสู่สิ่งอื่น — กล่าวคือ ทรัพย์สินเงินทองนั้นเป็นสิ่งที่เสาะแสวงหาความสนุกสนานเพลิดเพลินหรือเกียรติทั้งสิ้น) แต่อาริสโตเติลสัญญาว่าจะพูดถึงชีวิตแห่งความคิดในภายหลัง แล้วอาริสโตเติลก็พูดถึงชีวิตแห่งความคิดภายหลังๆ คือ ตอนเกือบจบของ **Ethics** (1177^a ff)

และก็อีกครั้งหนึ่งที่อริสโตเติลดูเหมือนว่าจะเปลี่ยน โดยทันทีทันใด ไปสู่ปัญหาของ ความดี แห่ง จักรวาล หรือจุดประสงค์อันสูงสุด บางทีนี่อาจจะเป็นเพราะว่าเรากำลังศึกษาแต่เพียงบันทึกคำบรรยาย ของอริสโตเติลอยู่เท่านั้นก็ได้ การเสาะแสวงหาความจริงในเรื่องนี้เป็นการยากเหมือนกับ “ การขึ้น ภูเขา ” โดยทฤษฎีแห่งรูปแบบของเพลโต โดยไม่ต้องกล่าวถึงความละเอียดลึกซึ้งของข้อโต้แย้งของ อริสโตเติลที่มีต่อเพลโต เราอาจกล่าวได้ว่าอริสโตเติลไม่เชื่อหลักการของเพลโตที่ว่าความดีเป็นรูป แบบอย่างเดียวที่เป็นส่วนประกอบรวมในทุก ๆ สิ่ง สำหรับอริสโตเติลนั้นไม่มีศาสตร์หรือตัวความรู้ อย่างเดียวใด ๆ หากแต่มีหลายอย่างซึ่งเกี่ยวข้องกับความดีในทุก ๆ สิ่ง

ภาวะและความดี

ผู้คนมักจะไม่มีความเห็นอันเดียวกันว่า อริสโตเติลเชื่อในหลักที่ว่าสัจจะประกอบด้วยสารัตถะหลาย อย่างแค่ไหน และถ้าจะศึกษาปัญหาที่กันโดยละเอียดก็หมายถึงว่าจะต้องมีการศึกษา **Metaphysics**³ ของอริสโตเติลกัน แต่ก็คงจะพอเพียงพอที่จะกล่าวได้ว่าอริสโตเติลเชื่ออย่างแน่ชัดว่า ศาสตร์แห่งจริย- ธรรมและศาสตร์แห่งภาวะนั้นแยกออกจากกัน เพราะอริสโตเติลเองแยกศาสตร์ทั้งสองนี้ออกจากกัน “...แม้ว่าจะมีความดีอะไรสักอย่างหนึ่งที่เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่าเป็นส่วนของความดีอื่น ๆ หรือ สามารถจะสำเร็จหรือบรรลุถึงได้ แต่ขณะนี้เรากำลังแสวงหาสิ่ง ซึ่งอาจบรรลุได้ (ตัวเอนโดยแม็คโค- แลด์เอง)” อริสโตเติลตั้งข้อสังเกตไว้ว่าคนที่สนใจในความรู้ในทางปฏิบัติจะได้ประโยชน์ก็แต่เพียง เล็กน้อยจากความรู้ในความดีเอง นายแพทย์ย่อมไม่ศึกษาสุขภาพอย่างรวม ๆ แต่เฉพาะสุขภาพของ มนุษย์ หรือแม้แต่สุขภาพของมนุษย์คนใดคนหนึ่งโดยเฉพาะ จริยศาสตร์ก็เป็นการศึกษาในทำนองนี้

หลังจากที่อริสโตเติลอธิบายถึงการแยกเอาจริยศาสตร์ออกจากเมตาฟิสิกส์แล้ว อริสโตเติลก็กลับ ไปสู่คำถามแรกเริ่มทันที

ขอให้เราคืนกลับไปสู่ความดีซึ่งเรากำลังแสวงหาอยู่ และถามว่ามันจะเป็นอะไรได้บ้าง.....
 แน่นอนที่สุด เป้าหมายทั้งหมดไม่สามารถจะเป็นเป้าหมายสุดท้ายได้ แต่ความดีเอานั้นต้องเป็น สิ่งอันดับสุดท้าย ดังนั้น ถ้ามีเป้าหมายลำดับสุดท้ายสักอย่างหนึ่ง นั่นก็ต้องเป็นสิ่งซึ่งเรากำลัง แสวงหาอยู่ และถ้ามีมากกว่าหนึ่งอย่าง สิ่งที่เป็นลำดับสุดท้ายมากที่สุดก็คือสิ่งที่เรากำลังแสวง หาอยู่⁴

การหมกมุ่นอยู่กับเป้าหมายลำดับสุดท้ายนี้ อาจจะถูกขัดกันกับสิ่งซึ่งเราเพิ่งจะอ้างมาก่อนหน้านี้ที่แสดง ให้เห็นว่า อริสโตเติลรังเกียจความดีแบบของเพลโต และเป็นความจริงที่ว่ามีอะไรบางอย่างในอริส- โตเติลที่บางครั้งดูออกจะเป็นความกระตือรือร้นมากเกินไปที่จะขัดกับเพลโต แต่นอกเหนือจากนี้แล้ว ก็ควรจะเป็นที่จดจำไว้ว่าสิ่งที่อริสโตเติลกำลังกล่าวถึงในที่นี้และว่าเป็นลำดับสุดท้ายนั้น คือ (ก) สิ่ง สุดท้ายสำหรับมนุษย์เท่านั้น หากได้รวมไปถึงทุกสิ่งทุกอย่างไม่ (ในฐานะที่เป็นนักชีววิทยา อริสโตเติล มองเห็นได้ทันทีมากกว่าคนอื่น ๆ ว่า มนุษย์เป็นแต่เพียงสัตว์ชนิดหนึ่งในจำนวนหลาย ๆ อย่างเท่านั้น)

และ (ข) สิ่งที่อาริสโตเติลพูดถึงนั้นเป็นแต่เพียงข้อสมมติฐานเท่านั้น เพราะอาริสโตเติลเขียนว่า “ถ้า (ตัวเอนของแม็คโคเนลต์) มีเป้าหมายอันสุดท้าย” บทอุปมาอุปไมยเรื่องนายแพทย์ศึกษาสุขภาพนั้นมีประโยชน์มาก อาริสโตเติลไม่ได้คัดค้านการคาดคะเน ถ้าหากว่าพอเหมาะกับความจริง และอยู่ภายในขอบเขตของความแน่นอนซึ่งกำหนดโดยเนื้อหาของเรื่องที่กำลังศึกษา ความสุขเป็นความดีลำดับสุดท้ายของมนุษย์ก็เพราะความสุขไม่เคยถูกแสวงหาเพื่อสิ่งอื่นได้อีก หากแต่เป็นสิ่งที่ถูกปรารถนาโดยตัวเองอยู่เสมอ ความสุขเป็น “บางสิ่งซึ่งสุดท้ายและเพียงพอในตัวเองและเป็นเป้าหมายแห่งการกระทำ” อาริสโตเติลชี้ให้เห็นว่า “การทดสอบความเพียงพอของความสุখনั้นไม่มีแต่เฉพาะในคนที่อยู่โดดเดี่ยวเท่านั้น หากแต่มีกับความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่มีต่อครอบครัว เพื่อนฝูงและเพื่อนประชาชนด้วย เพราะมนุษย์เราเกิดมาเพื่อราชฎาราภาพ”

ความสุข

ถ้าเราไม่เข้าใจศัพท์ซึ่งอาริสโตเติลใช้แล้ว การที่อาริสโตเติลย้าว่าความสุขเป็นเป้าหมายปลายทาง อาจทำให้เราเข้าใจผิดไปว่าเขาถือเอาความเพลิดเพลินเป็นสิ่งสำคัญในชีวิต คำในภาษากรีกว่า **Euphoria** หรือความรู้สึกที่ตื้นเป็นความรู้สึกส่วนตัว ซึ่งเรายังคงมีอยู่ในภาษาอังกฤษ คือ คำที่มีความหมายใกล้เคียงกับสิ่งที่เราหมายถึงเมื่อเราใช้คำว่า “ความสุข” แต่ภาวะเช่นนี้อาจเกิดขึ้นได้โดยการใช้จ่าย ในที่นี้อาริสโตเติลใช้คำว่า **Eudaimonis** หรือความเป็นอยู่อันดีที่ไปขึ้นกับความรู้สึกส่วนตัว และการกระทำอย่างดีต่างหาก

แต่นี้ก็ไม่ได้ช่วยอะไรเรามากนัก อาริสโตเติลเองผู้ซึ่งชอบตั้งคำถามตามแบบวิธีศึกษาที่สงสัยไว้ก่อนจนเป็นที่ชื่นชอบของคนจำนวนมากนั้น ก็ยังตั้งข้อสังเกตว่า การกล่าวว่าความสุขเป็นความดีเอกนั้นก็เท่ากับเป็นการพูดซ้ำซาก ครั้นซีกไซร์ได้ถามต่อไปก็สรุปได้ว่า ภาวะของมนุษย์นั้นก็คือการประกอบกิจของจิตซึ่งทำตามหรือเล็งถึงหลักของเหตุผล เปรียบเหมือนเมื่อหน้าที่ของนักคิดพิณอยู่ที่จะต้องเล่นพิณ และหน้าที่ของนักคิดพิณที่ดีก็ต้องเล่นอย่างดี ดังนั้น หน้าที่ของคนที่ดีก็คือ “การกระทำที่ดีและสูงส่ง” ในกิจกรรมเหล่านั้น — นั่นคือ การกระทำใน “ความดีเลิศที่เหมาะสม” หรือถ้าจะกล่าวอย่างกว้างๆ “ความดีของมนุษย์ก็ได้แก่กิจกรรมของจิตที่สอดคล้องกับคุณธรรม..... แต่เราจะต้องเสริมคำว่า ตลอดชีวิต เข้าไปด้วย เพราะการมาของนกนางแอ่นตัวเดียวไม่ได้หมายถึงว่า ฤดูร้อนมาถึงแล้ว” คนเราอาจจะประสบกับเคราะห์กรรมหลายอย่าง แต่ถ้าเขาตอบโต้กับสิ่งเหล่านี้เป็นอย่างดี ชีวิตทั้งชีวิตของเขาก็อาจจัดได้ว่าเป็นชีวิตที่ผาสุกได้

แต่การย้ำถึงการกระทำก็ไม่ควรถูกเน้นมากจนเกินไป การกระทำของอาริสโตเติลนั้นสะท้อนให้เห็นการปฏิบัติของพวกกรีกสมัยคลาสสิก ที่จะวัดความดีเลิศจากการกระทำในศิลปะ การกรีฑา การศึก และการเมือง คุณธรรมไม่อาจอยู่ในผู้ใด คุณธรรมไม่ได้เป็นสิ่งที่เทพเจ้าประทานมา เป็นการแน่นอนที่คุณธรรมขึ้นอยู่กับรรพชาติ แต่คุณธรรมก็ขึ้นอยู่กัศิลปะและเหตุผล การศึกษาอบรมและความเคยชินด้วย “...รัฐศาสตร์นั้นย่อมยากลำบากก็เพื่อที่จะทำให้ประชาชนมีลักษณะที่แน่นอนบางอย่างคือ ดีและสามารถจะประกอบกิจอันสูงส่งได้”

คุณธรรมทางปัญญาและทางศีลธรรม

คุณธรรมนั้นมีอยู่สองชนิด คือ ทางปัญญาและทางศีลธรรม คุณธรรมประการแรกนั้นเกิดจากได้รับการสั่งสอน ส่วนประการหลังนั้นเกิดจากการฝึกอบรมมันนิสัย ลักษณะนิสัยนั้นเกิดจากการกระทำ **ethike** คุณธรรมทางจิตใจหรือศีลธรรมนั้นมาจาก **ethos** (นิสัย) หน้าที่เบื้องต้นของผู้ออกกฎหมายอยู่ที่การทำให้ประชาชนเป็นผู้มีคุณธรรมทางศีลธรรมมากกว่าให้เป็นผู้มีศีลธรรมทางปัญญา เพราะมนุษย์เรานั้นไม่ได้มีศีลธรรมโดยธรรมชาติ และมนุษย์ก็ไม่ได้มีศีลธรรมโดยขัดกับธรรมชาติ แต่มนุษย์นั้นถูกปรับโดยธรรมชาติให้รับคุณธรรมซึ่งทำให้สมบูรณ์ได้โดยนิสัย

การย้ำถึงการอบรมมันนิสัยเพื่อคุณธรรมนั้น มีอุปลักษณะของการถือประโยชน์ส่วนรวมเป็นสำคัญ อยู่บ้างเหมือนกัน อาริสโตเติลสังเกตว่ารัฐศาสตร์ในฐานะศิลปะในทางปฏิบัติที่ใช้ชักนำให้เกิดคุณธรรมทางศีลธรรม โดยการให้ประชาชนมีความเคยชินที่เหมาะสมนั้น “มีสาระสำคัญ” เกี่ยวกับความสนุกสนาน เพลิดเพลินและความเจ็บปวด เพราะคนเราจะมีความอดทนก็ต่อเมื่อได้เรียนรู้วิธีการตอบโต้และการใช้สิ่งเหล่านี้อย่างเหมาะสมเท่านั้น

แต่ผู้ออกกฎหมายจะรู้ได้อย่างไรว่า อะไรเป็นหรือไม่เป็นคุณธรรม? คำตอบก็คือหลักเกณฑ์เรื่องทางสายกลางอันเลื่องชื่อของอาริสโตเติล กล่าวคือ สิ่งที่ดีเป็นสิ่งเดียว แต่สิ่งที่เลวมีมาก ทั้งนี้โดยเหตุผลซึ่งไม่เหมือนกับที่พวกปีศาจอเรียนให้ไว้ นัก ความดีทางจริยธรรมเป็นจุด ๆ เดียวระหว่างหลาย ๆ จุดของความเกินเลยและความขาดแคลน ควรเป็นที่สังเกตด้วยว่าอาริสโตเติลไม่ได้ตั้งหลักเกณฑ์นี้ อย่างกับเครื่องกลไก แบบที่ความเชื่อโดยทั่วไปบางส่วนถือกัน เมื่อเรานึกถึงจุดกลางเรามักจะคิดถึงตัวกลางเฉลี่ยแบบเลขคณิต หรือจุดศูนย์ถ่วงของกระดานหกที่มีน้ำหนักมากอยู่ด้านหนึ่ง และเบาอยู่อีกด้านหนึ่ง แต่อาริสโตเติลรู้ตั้งแต่แรกเริ่มถึงปัญหาของความผันแปรในการเข้าใจ “...สำหรับคนฉลาดนั้นคนกลัก็เหมือนกับคนที่หุนหันพลันแล่น และในสายตาของคนหุนหันพลันแล่นคนกลัก็เหมือนกับคนฉลาด”⁵ อาริสโตเติลเขียนว่า :

ไม่ใช่ของง่ายที่จะเป็นคนดี เพราะไม่ใช่ของง่ายที่จะหาจุดกลางในทุก ๆ อย่าง เช่น การหาจุดศูนย์กลางของวงกลมไม่ใช่เรื่องที่ทุก ๆ คนรู้ แต่เป็นเรื่องของเฉพาะคนที่รู้ ดังนั้น ใคร ๆ ก็โกรธได้ – เพราะเป็นเรื่องง่าย – หรือให้หรือจ่ายเงินได้ แต่การที่จะทำอย่างนี้ต่อบุคคลที่ถูกต้องด้วยขอบเขตที่ถูกต้อง ในเวลาที่ถูกต้อง ด้วยมูลเหตุจูงใจที่ถูกต้อง และในวิถีทางที่ถูกต้อง นี้ไม่ใช่สำหรับทุก ๆ คน และไม่ใช่ของง่ายด้วย⁶

การหาจุดกลางนั้นจึงไม่เหมือนกับการหาจุดกลางของแผ่นกระดาษ แต่เหมือนกับการหาจุดกลางของวงกลม อาริสโตเติลกล่าวว่า หลายครั้งที่เดิยวที่เราจะต้องยอมรับเอาตามที่ “คนเขาวา่กัน” เป็นสิ่งที่เลวน้อยที่สุดในของสองอย่าง

อาริสโตเติลยอมรับว่า การแยกคุณธรรมทางปัญญาออกจากคุณธรรมทางศีลธรรมนั้น เป็นการจะยอมรับหลักของโสกราตีสที่ว่า คุณธรรมคือความรู้ เพราะการมีอย่างหนึ่งไม่ได้เป็นเครื่องประกันว่าไม่

ต้องมีอีกอย่างหนึ่ง ผู้ออกกฎหมายจะต้องศึกษาข้อแตกต่างระหว่างการกระทำโดยตั้งใจและการกระทำที่ไม่ตั้งใจ เมื่อเรากล่าวว่าสภาพแวดล้อมบังคับให้คนต้องประกอบฆาตกรรม เราก็มักจะพูดเกินเลยไป เรามักจะนึกเอาว่าตัวผู้กระทำไม่ได้ทำอะไรเลย เรามักจะนึกว่าการบีบบังคับนั้น ถ้าว่ากันตามภาษาของอริสโตเติลแล้วเป็นผลของการเคลื่อนไหวของหลักการซึ่งอยู่นอกตัวผู้กระทำ แต่อริสโตเติลกล่าวว่ากรณีเช่นนี้มีน้อยมาก ส่วนมากแล้วขึ้นอยู่กับบุคคลเข้าใจข้อเท็จจริงเฉพาะอย่างไรในลักษณะใด แต่ข้อแตกต่างกันในการรับรู้เข้าใจไม่ใช่เหตุผลที่จะลบล้างความรับผิดชอบทางศีลธรรม ถ้าเราปรารถนาอย่างนั้นเราอาจพูดได้ว่าวัตถุที่น่าชื่นชมมีอำนาจบังคับ แต่ “ย่อมเป็นการเหลวไหลที่ทำให้สภาพแวดล้อมภายนอก แทนที่จะเป็นตนเองต้องรับผิดชอบในการที่ตนถูกดึงดูดโดยง่ายโดยเสน่ห์จากวัตถุนั้นๆ และกล่าวว่าตนเองรับผิดชอบต่อการกระทำที่สูงส่ง แต่สิ่งซึ่งสวยงามรับผิดชอบต่อการกระทำที่เลวทรามของตน”

ที่ว่าอริสโตเติลคิดถึงปัญหาในทางปฏิบัติของผู้ออกกฎหมายนั้น เห็นได้ชัดจากการที่อริสโตเติลแบ่งแยกระหว่างการกระทำผิดที่ทำโดยไม่ตั้งใจและการกระทำที่ตั้งใจ อริสโตเติลกล่าวว่า การลงโทษจะต้องเป็นไปโดยสมควร คือ ต่อเมื่อมีเหตุอันควรเสียใจ และเหตุอันควรเสียใจจะมีได้ก็ต่อเมื่อบุคคลได้ปฏิบัติไปโดยตั้งใจ และเพราะฉะนั้นจึงเป็นการปฏิบัติอย่างที่ต้องรับผิดชอบ

ความยุติธรรม

มันไม่ใช่ภาระของเราที่นี่ที่จะกล่าวถึงข้อเขียนของอริสโตเติลเกี่ยวกับ คุณธรรมต่าง ๆ ที่อริสโตเติลได้พิจารณาไว้ในตอนกลางของ *Nicomachean Ethics* ทั้งหมด อันได้แก่ ความกล้าหาญ ความพอควร ความโอปอ้อมอารี ความมีใจกรุณา ความตระหนง เกียรติ ความมีอารมณ์ดี ความไม่ประจบประแจง ความไม่โอ้อวด ความรู้จักกาลเทศะ และความยุติธรรม แต่ความยุติธรรมเป็นคุณธรรมที่สำคัญมากสำหรับชีวิตของนครรัฐ และการคาดคะเนต่าง ๆ นานาของผู้รัฐก็เริ่มขึ้นด้วยเล่มที่ห้าของ *Ethics* เราจึงต้องวิจารณ์สิ่งที่อริสโตเติลพูดเกี่ยวกับเรื่องนี้

ในประการแรกทีเดียว ความยุติธรรมเป็นลักษณะแห่งอุปนิสัยอย่างหนึ่ง ซึ่งตรงกันข้ามกับความอยุติธรรม แต่ศัพท์ทั้งสองคำก็คลุมเครือเหมือนกัน คนที่ยุติธรรมเคารพกฎหมาย ปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างยุติธรรม และปฏิบัติคุณธรรมอย่างครบถ้วน “ไม่ใช่อย่างสมบูรณ์ แต่เท่าที่เกี่ยวเนื่องกับเพื่อนบ้านของเรา” ความยุติธรรมและคุณธรรมนั้นโดยลักษณะภายนอกแล้วก็อย่างเดียวกัน “แต่โดยสาระสำคัญแล้วไม่เหมือนกัน สิ่งซึ่งในฐานะเป็นความสัมพันธ์กับเพื่อนบ้านคือความยุติธรรม ย่อมเป็นคุณธรรมโดยปราศจากเงื่อนไข” ความยุติธรรม คือ ผลรวมของคุณธรรม (ทั้งในแง่ของคุณธรรมทางปัญญาและคุณธรรมทางศีลธรรม) และในขณะที่เดียวกันก็คือความผสมผสานกลมกลืนกันระหว่างคุณธรรม ซึ่งสำหรับอริสโตเติลก็เช่นเดียวกับเพลโต คือ ทำให้ความดีที่เกี่ยวข้องกับนครรัฐเป็นไปได้ ถึงแม้ว่าทั้งเพลโตและอริสโตเติลไม่ได้กล่าวไว้อย่างนี้ แต่เราก็อาจกล่าวได้ว่าความยุติธรรมในลักษณะที่กว้างที่สุดก็คือ คุณธรรมที่ได้กระจายแผ่ซาบซ่านในสายสัมพันธ์ของมนุษย์

แต่ก็มีชนิดของความยุติธรรมที่ไม่ใช่ความยุติธรรมในลักษณะที่กว้างเช่นนี้ หากแต่ในลักษณะที่แคบกว่า ความยุติธรรมชนิดนี้เกี่ยวข้องกับ การแบ่งเกียรติหรือเงินทอง (ความยุติธรรมแจกปัน) หรือ การแก้ไขข้อเสียหายในการซื้อขายระหว่างคนเรา ความยุติธรรมในการตอบแทนหรือแก้ไข

ในกรณีแรก ความยุติธรรมก็คือ ชนิดของอัตราส่วน หรือความเท่าเทียมกันของอัตราส่วนตามแต่มาตรฐานของคุณสมบัติ

.....เพราะทุกคนยอมรับว่าสิ่งซึ่งยุติธรรมในการแจกปันต้องเป็นไปตามคุณสมบัติบางอย่าง ถึงแม้พวกเขาจะไม่หมายถึงคุณสมบัติอย่างเดียวกัน เช่น พวกประชาธิปไตยก็จะกล่าวว่าคุณสมบัตินั้นคือ ฐานะของคนที่ เป็นไทแก่ตัว ผู้สนับสนุนคนอธิปไตยก็หมายถึงทรัพย์สินสมบัติ (หรือชาติภูมิ) และผู้ที่สนับสนุนอภิชนาธิปไตยก็หมายถึงความดีเลิศ⁷

อาริสโตเติลใช้สมการธรรมดา ๆ ของอัตราส่วนเอกเทศ และที่ติดต่อกันเพื่อแสดงให้เห็นว่าเราจะจัดการกับปัญหาของความยุติธรรมเป็นส่วนอย่างไร

ความยุติธรรมในการแก้ไขนั้นเกี่ยวข้องกับ การแก้ไขสิ่งที่ผิด และบางทีอาจจะเปรียบได้กับความแฟงมากกว่าความอาญาในปัจจุบัน อาริสโตเติลสังเกตว่า คนเราไปหาผู้พิพากษาให้แก้ไขสิ่งที่ผิดก็เพราะผู้พิพากษาเป็นคนกลาง ผู้พิพากษาอยู่ระหว่างการอ้างสิทธิที่เกินเลยของสองฝ่าย คือ อยู่ระหว่างการสูญเสียและการได้มา และผู้พิพากษาหรือฟื้นความเท่าเทียมกันให้กลับคืนมา

ความยุติธรรมในภาษากรีก (*dikaion*) นั้นมาจากคำว่า *dicha* คือ การแบ่งเป็นสองส่วนเท่า ๆ กัน คำว่า ผู้พิพากษา (*dikastes*) ก็ได้แก่ผู้ซึ่งแบ่งครึ่ง (*dichastes*) อาริสโตเติลกล่าวว่า ความยุติธรรมในการแก้ไขนั้นไม่ได้หมายถึงแต่เพียงการโต้ตอบทำนองเดียวกัน ดวงตาข้างหนึ่งต่อดวงตาก็ข้างหนึ่งนั้นไม่ยุติธรรมเสมอไป สิ่งที่สำคัญ คือ อัตราส่วน “เพราะโดยการตอบแทนเป็นอัตราส่วนนี้เองที่ทำให้เมืองอยู่เป็นเมืองได้” เงินทองถูกนำมาใช้ในความสัมพันธ์ของมนุษย์เรา ก็เพราะว่าเราใช้เงินเป็นรากฐานในการเปรียบเทียบและทำให้ของซึ่งไม่เหมือนกันเท่ากันได้ อย่างไรก็ตามก็ดี จำนวนของที่ซื้อและขายอันมากมายนั้นก็มิได้มีส่วนสัมพันธ์กันอย่างจริงจัง ๆ อย่างที่ความสัมพันธ์ในทางเศรษฐกิจทำให้มันดูมีลักษณะเช่นนั้น สิ่งซึ่งถูกเปรียบเทียบกันจริง ๆ นั้นก็คือ ความต้องการที่มีต่อของเหล่านั้นต่างหาก นี่เป็นข้อสรุปซึ่งเราอาจแสดงให้เห็นได้ โดยการเปรียบเทียบรายได้ของดารานักร้องหรือแอนดรูว์อลล์ คนโปรดของพวกวัยรุ่นกับรายได้ของนักไวโอลินมือหนึ่งของวงซิมโฟนีของคลีฟแลนด์

อีกครั้งหนึ่งที่เราสังเกตว่า ปัญหาเรื่องการปกครองที่ถูกต้องนั้นใกล้ชิดกับวิธีการคิดของอาริสโตเติลเพียงไร เพราะอาริสโตเติลแบ่งแยกระหว่างความยุติธรรมทางการเมือง ซึ่งได้แก่ความยุติธรรมระหว่างคนที่มีอิสระเท่าเทียมกับผู้ซึ่ง “มีชีวิตร่วมกันโดยมุ่งถึงความสามารถพึงตัวเอง” และความยุติธรรมโดยข้อเปรียบเทียบเท่านั้น เช่น ในความสัมพันธ์ที่เหมาะสมระหว่างนายกับทาส บิดากับบุตร สามีและภรรยา “.....ความยุติธรรมสามารถแสดงออกได้อย่างแท้จริงต่อภรรยามากกว่าต่อเด็ก ๆ และทาส เพราะในประการแรกนั้นเป็นความยุติธรรมในครัวเรือน แต่แม้แต่นี้ก็ต่างจากความยุติธรรมทางการเมือง” (เราต้องย้ายลงไปด้วยว่าแตกต่างจากและน้อยกว่า)

ความยุติธรรมโดยธรรมชาติ

ข้อความที่เป็นที่ถกเถียงกันมากในประวัติแห่งการตีความหมายของอริสโตเติล อยู่ตรงที่อริสโตเติล กล่าวถึงความยุติธรรมทางการเมือง ข้อความตอนหนึ่งมีความสัมพันธ์อันยิ่งใหญ่กับประวัติศาสตร์อันยาวนานของทฤษฎีเรื่องกฎของธรรมชาติ มีอยู่สองหนที่อริสโตเติลพูดถึงความยุติธรรมโดยธรรมชาติหรือกฎของธรรมชาติ คือ ในบทที่ 7 เล่มที่ 5 ของ **Nicomachean Ethics** และในบทที่ 13 เล่มที่ 1 ของ **Rhetoric** ใน **Rhetoric** นั้นอริสโตเติลพูดถึง “กฎหมายสองชนิด กฎหมายเฉพาะและกฎหมายทั่วไป (*idion ton de koinon*) และกล่าวว่า “โดยกฎหมายทั่วไป ข้าพเจ้าหมายถึงกฎหมายซึ่งมีรากฐานอยู่บนธรรมชาติ” (*koinon de ton kata physin*)⁸ นี้ดูเหมือนว่าจะเป็นเพียงสายโยงอันแบบบางที่ผูกพันกับข้อเสนอที่ว่าอริสโตเติลเป็นผู้ริเริ่มทฤษฎีกฎของธรรมชาติ ซึ่งเป็นข้อที่รู้จักกันในภายหลังนี้ก็เพราะ **Rhetoric** เป็นคู่มือสำหรับนักพูดและนักกฎหมาย คือ เป็นหนังสือว่าด้วยวิธีทำมากกว่าจะเป็นตำราในทางปรัชญา

ในบทที่ 15 ของ **Rhetoric** อริสโตเติลกล่าวว่า นักกฎหมายควรจะอ้างถึงกฎหมายที่มีบัญญัติไว้ในกรณีที่ดีของตนมันคงดี แต่ควรจะอ้างถึงกฎของธรรมชาติ ถ้าคดีของตนอ่อน อย่างน้อยที่สุดเราก็ไม่ควรจะพยายามเอาใจความจาก **Rhetoric** ให้มากจนเกินไป ถึงแม้ว่าจะเป็นที่เห็นได้ชัดใน **Rhetoric** เช่นเดียวกับที่อื่นว่า อริสโตเติลเชื่อว่าปัญหาเรื่องความยุติธรรมและความอยุติธรรมเป็นเรื่องธรรมดาสำหรับมนุษย์ทุกคน

การอ้างถึงข้อความใน **Ethics** ก่อให้เกิดปัญหามากยิ่งขึ้นไปเสียอีก

ความยุติธรรมทางการเมืองนั้นบางส่วนก็เป็นความยุติธรรมโดยธรรมชาติ และบางส่วนก็เป็นความยุติธรรมโดยกฎหมาย ส่วนที่ว่าเป็นความยุติธรรมโดยธรรมชาติดีได้แก่สิ่งที่มีพลังอย่างเดียวกันทุกหนทุกแห่ง และไม่ขึ้นอยู่กับว่าคนเราจะคิดเป็นอย่างไรโน้นหรืออย่างนี้ ส่วนที่ว่าเป็นความยุติธรรมโดยกฎหมาย ก็ได้แก่สิ่งซึ่งในตอนแรกเริ่มนั้นไม่มีสาระอะไร แต่เมื่อถูกกำหนดลงไปแล้วก็ไม่มีลักษณะเช่นนั้นอีกต่อไป เช่น การกำหนดว่า ค่าไถ่ของนักโทษจะเป็นค่าปรับหนึ่งไมนา หรือว่าแพะตัวหนึ่งไม่ใช่แกะสองตัวที่จะต้องถูกนำไปบวงสรวง..... บางคนคิดว่าความยุติธรรมจะต้องเป็นอย่างนี้ทั้งหมด เพราะสิ่งซึ่งเป็นโดยธรรมชาตินั้นไม่มีวันเปลี่ยนแปลงและมีพลังอย่างเดียวกันทุกหนทุกแห่ง (เช่น ไฟที่ลุกไหม้ที่นี่และในเปอร์เซีย) ในขณะที่พวกเขาเห็นการเปลี่ยนแปลงในสิ่งที่ยอมรับกันว่ายุติธรรม อย่างไรก็ตาม นี้ไม่ได้จริงอย่างสมบูรณ์ คือ โดยปราศจากข้อแม้ แต่จริงในบางลักษณะ หรือถ้ากับเทพเจ้าแล้ว บางทีอาจจะไม่จริงเลย ในขณะที่สำหรับเราแล้ว มีบางสิ่งบางอย่างซึ่งยุติธรรมแม้แต่โดยธรรมชาติ ถึงกระนั้นทุกอย่างก็เปลี่ยนแปลงได้ แต่บางอย่างก็เปลี่ยนโดยธรรมชาติและบางอย่างก็ไม่ใช่โดยธรรมชาติ⁹

อริสโตเติลกล่าวต่อไปว่า อะไรเป็นอะไรนั้นเห็นได้ชัด ถึงแม้ว่าทั้งสองอย่างจะเปลี่ยนแปลงได้ โดยธรรมชาติแล้วมือซ้ายย่อมแข็งแรงกว่ามือซ้าย “แต่ก็เป็นไปได้ว่าคนทุกคนอาจจะกลายเป็นผู้ที่ถนัดทั้งสองมือ” ขนบธรรมเนียมประเพณีกำหนดว่า มาตรการวัดดวงข้าวโพดและเหล้าองุ่นจะแตกต่างกัน

ไปจากที่หนึ่งกับอีกที่หนึ่ง “รูปแบบการปกครองก็เช่นเดียวกัน ถึงแม้ว่าจะมีอยู่แบบเดียวเท่านั้น โดยธรรมชาติแล้วดีที่สุดในที่สุด”

ถ้ามีความยุติธรรมที่เหมือน ๆ กันทุกหนทุกแห่งซึ่งจัดได้ว่าเป็นความยุติธรรมโดยธรรมชาติแล้ว ก็ต้องมีความอยุติธรรมที่เหมือน ๆ กันทุกหนทุกแห่ง ซึ่งจัดได้ว่าเป็นความอยุติธรรมโดยธรรมชาติด้วย แต่ที่แยกออกจากแต่ละอย่างนี้ได้ก็คือ การกระทำโดยเจตนาที่ยุติธรรมและอยุติธรรม ซึ่งอาริสโตเติลกล่าวว่า เป็นสิ่งที่ยุติธรรมและอยุติธรรมไม่ใช่โดยธรรมชาติแต่โดยกฎหมาย อาริสโตเติลสรุปข้อความตอนนี้โดยสัญญาว่าจะพิจารณาถึงธรรมชาติและจำนวนของชนิดของแต่ละอย่างภายหลัง เป็นที่น่าเสียดายว่าบทพิจารณาถึงเรื่องนี้ซึ่งอาจจะเป็นอีกเล่มหนึ่งของ *Politics* นั้น อาจจะไม่ได้มีการเขียนขึ้นเลย หรืออาจเขียนขึ้นแล้วแต่สูญหายไปก็ได้

กฎสากล

คำถามซึ่งมีนัยทางทฤษฎี คือ คำถามที่ว่าอาริสโตเติลตั้งใจตั้งหลักการว่ามีขอบเขตที่เป็นกฎสากล ที่อาจค้นพบได้โดยเหตุผลและเป็นกฎที่เหนือกว่าและเป็นเครื่องตัดสินกฎหมายที่มนุษย์สร้างขึ้นหรือเปล่า หรือว่าถ้อยคำของอาริสโตเติลไม่ได้หมายความว่าไปไกลอย่างนั้น หากเป็นแต่เพียงพรรณนาโวหารเท่านั้น โดยท้องเรื่องแล้วรู้สึกว่าจะเป็นอย่างหลังมากกว่า เพราะมันหมายความว่าทั้งความยุติธรรมโดยชนบทรธรรมนิยม (*nomikon dikaion*) และความยุติธรรมโดยธรรมชาติ (*physikon dikaion*) ก็เปลี่ยนแปลงได้ และทั้งความยุติธรรมและอยุติธรรมอาจเป็น “โดยธรรมชาติได้” วอร์มูธแนะนำข้อแตกต่างระหว่างความยุติธรรมโดยธรรมชาติ และความยุติธรรมโดยชนบทรธรรมนิยมประเพณีนี้ไม่มีอะไรมากไปกว่าประเพณีทางกฎหมายซึ่งแยกการกระทำผิดออกเป็นสองชนิด คือ พวกที่ถือว่าเลวในตัวเอง (*mala in se*) และที่ถือว่าเลวเพียงเพราะเป็นสิ่งซึ่งถูกห้ามโดยกฎหมาย (*mala prohibitor*) ตัวอย่างของกรณีแรกได้แก่การฆาตกรรม ส่วนการจอตกลงเกินเวลาเป็นตัวอย่างของกรณีที่สอง ข้อแตกต่างเช่นนี้มีอยู่ได้โดยไม่จำเป็นต้องมีทฤษฎีทางเมตาฟิสิกส์มาให้คำจำกัดความกฎหมายที่แท้จริงไว้ ถึงแม้ว่าจะไควนส์จะคิดอย่างอื่นก็ตามที่ “บางทีการแบ่งกฎหมายที่มนุษย์แต่งขึ้นของอาริสโตเติลออกเป็นการยุติธรรมโดยธรรมชาติ และความยุติธรรมโดยกฎหมายเป็นประจักษ์พยานที่ดีที่สุดในที่สุดว่า อาริสโตเติลไม่ได้มีความคิดเกี่ยวกับกฎหมายของธรรมชาติ ซึ่งอยู่เหนือกฎหมายที่มนุษย์แต่งขึ้น อาริสโตเติลเชื่อว่ากฎหมายมีทั้งดีและเลว แต่เขาก็ไม่เคยปฏิเสธที่จะใช้คำว่ากฎหมายสำหรับกฎหมายที่เลว”¹⁰

ดังที่อาริสโตเติลได้ชี้ให้เห็นในเล่มที่ 10 ว่า กฎหมายจะต้องมีอำนาจบังคับ “ในขณะที่เดียวกันกับที่เป็นกฎที่มาจากปัญญาในทางปฏิบัติอย่างหนึ่งและเหตุผล (*nous*)” ถ้าปราศจากกฎหมายเสียแล้วเราก็ไม่อาจดีได้ เพราะกฎหมายทำให้เราเคยชินต่อความประพฤติที่ดี และ “เราไม่ได้ถูกทำให้ดีหรือเลวโดยธรรมชาติ”¹¹ แต่ก็เช่นเดียวกันกับที่ไควนส์ได้โต้แย้งในเวลาต่อมาว่า นี่ก็ไม่ได้เป็นหลักประกันว่ากฎหมายที่เลวไม่ใช่กฎหมายเสียเลย หรือว่ากฎหมายจะต้องลงรอยตามธรรมชาติ ทรรศนะที่ว่าทฤษฎีว่าด้วยกฎแห่งธรรมชาติเหล่านี้มีรากฐานมาจากอาริสโตเติลจึงฟังไม่ขึ้น เพราะสำหรับอาริสโตเติลแล้ว “ความยุติธรรมโดยเนื้อแท้แล้วเป็นเรื่องของมนุษย์”

ในการพิจารณาถึงเรื่องหลักความยุติธรรมในกฎหมาย ในบทที่สิบ เล่มที่ห้า อริสโตเติลก็แสดงให้เห็นว่าตนสนับสนุนความเชื่อนี้ กล่าวคือ โดยรูปแบบแล้วกฎหมายมีลักษณะสากล แต่บางครั้งถ้อยคำที่มีลักษณะสากลก็มักถูกต้อง เมื่อนำมาปรับเข้ากับเหตุการณ์เฉพาะอย่าง การปรับเอากฎหมายเข้ากับข้อเท็จจริงโดยการตัดสินในเรื่องหลักความยุติธรรมทางกฎหมาย ก็เหมือนกับการที่ช่างแกะสลักตัดแปลงแบบของตนให้เข้ากับลักษณะของหิน “หลักความยุติธรรมในเรื่องกฎหมายจึงเป็นความยุติธรรมอย่างหนึ่งและไม่ใช่สิ่งที่มีลักษณะที่แตกต่างกันออกไปเลย”

ปัญญาในทางปฏิบัติคือศิลปะในทางการเมือง

เราไม่อาจกล่าวอะไรได้มากเกี่ยวกับการพิจารณาถึงคุณธรรมทางปัญญา (*aretés dianoutikes*) ความรู้แบบวิทยาศาสตร์ (*episteme*) และปัญญาในทางปฏิบัติ (*phronesis*) ในเล่มที่หกของ *Ethics* นอกจากจะกล่าวว่าสำหรับอริสโตเติลแล้ว “ปัญญาในทางปฏิบัติหรือความฉลาดรอบคอบคือคุณธรรมพิเศษของผู้นำทางการเมือง ปัญญาในทางปฏิบัติไม่ใช่ศิลปะ (*techné* หรือวิธีการทำสิ่งของ) ซึ่งต้องการและต้องถูกจำกัดอยู่เฉพาะในขอบเขตเฉพาะ”¹² หรือความรู้แบบวิทยาศาสตร์ ซึ่งต้องมีการทดลองเกี่ยวกับสิ่งซึ่งเป็นสากลและไม่ผันแปร การจำกัดขอบเขตหรือการทดลองพิสูจน์ย่อมเป็นไปได้ ในเมื่อหลักเบื้องต้นอาจผันแปรได้อย่างเช่นในกรณีนี้ ปัญญาในทางปฏิบัตินี้อาจจะกล่าวโดยย่ออย่างธรรมดาๆ ได้ว่า ได้แก่ ปัญญาเกี่ยวกับวิธีการวินิจฉัยที่ดีว่าต้องทำอะไรร่วมกับความสามารถที่จะกระทำ

นี้ไม่ได้หมายความว่า การไตร่ตรองไม่ได้รวมอยู่ในปัญญาในทางปฏิบัติ ในทางตรงกันข้ามที่เดียวความรู้ทางวิทยาศาสตร์ต่างหากที่ไม่รวมเอาการไตร่ตรองเข้าไปด้วย ทั้งนี้ก็เพราะเราย่อมไม่มาไตร่ตรองในเรื่องที่ผันแปรไม่ได้ ปัญญาในทางปรัชญาหรือ *Sophia* ในภาษากรีก คือ ความรู้แบบวิทยาศาสตร์รวมกับเหตุผลที่เกิดขึ้นเอง (หรือ *nous* ในภาษากรีก) ซึ่งหยั่งรู้หลักการเบื้องต้น อริสโตเติลตั้งข้อสังเกตไว้ว่า เราจะไม่กล่าวว่าปัญญาในทางปฏิบัติหรือศิลปะในทางการเมืองเกี่ยวข้องกับความรู้ที่สูงที่สุด หรือที่ดีที่สุด ทั้งนี้ก็เพราะมันเกี่ยวข้องกับแต่ความรู้เกี่ยวกับมนุษย์ และ “มนุษย์ไม่ใช่สิ่งที่ดีที่สุดในโลก”

ก่อนที่จะถึง *Politics* อริสโตเติลแบ่งปัญญาในทางปฏิบัติออกเป็นการจัดการบ้านเรือน การออกกฎหมาย (ส่วนที่ควบคุมเกี่ยวกับเรื่องต่างๆ ไปในนคร) และการเมืองในแง่ที่แคบ การเมืองในแง่ที่แบ่งออกได้เป็นอีกส่วนหนึ่ง คือ การไตร่ตรองและการวินิจฉัย ซึ่งก็เกี่ยวกับสิ่งเฉพาะตัวกันทั้งคู่ ในข้อสังเกตที่ไม่มีวันล้าสมัยของตน อริสโตเติลได้ชี้ให้เห็นว่าคนที่วุ่นวายอยู่ด้วยเรื่องผลประโยชน์ทางวัตถุของตนเองอย่างเดียวนั้น มักก็ทักท้วงเอาว่าตนเองเท่านั้นที่มีปัญญาในทางปฏิบัติ พวกนี้ก็กล่าวว่านักการเมืองเป็นพวกที่เข้าไปยุ่งในกิจการของผู้อื่น และมุ่งหวังในสิ่งที่สูงจนเกินไป และพยายามจะมากเกินไป อริสโตเติลกล่าวเพิ่มเติมในลักษณะของคำที่น้อยกว่าความจริงอย่างสนุกๆ ว่า “ถึงกระนั้นก็ดี บางทีแล้วผลประโยชน์ของเรานั้นก็ไม่สามารถมีได้ ถ้าปราศจากการจัดการบ้านเรือนหรือถ้าปราศ-

จากรูปแบบรัฐบาล นอกจากนี้แล้ว เราควรจะจัดการกิจการของเราอย่างไรก็ไม่เป็นที่แน่ชัดและต้องมีการค้นคว้ากัน”¹³

หลังจากที่ได้ไต่ถามถึงขอบเขตของปัญญาในทางปฏิบัติในเล่มที่หกแล้ว อริสโตเติลก็สรุปว่า ในขณะที่สำหรับโสเครตีสนั้น เหตุผลคือคุณธรรม สำหรับอริสโตเติลคุณธรรมเพิ่มพูนขึ้นโดยการใช้เหตุผล และแล้วในตอนต้นของเล่มที่เจ็ด อริสโตเติลก็กล่าวอย่างเคยว่า “ต่อไปนี้ขอให้เราเริ่มต้นกันใหม่” อริสโตเติลพิจารณาถึงความรู้จักละเว้นและความไม่รู้จักละเว้น และความสัมพันธ์ที่มีต่อความรู้ ความอยากและทางเลือก อริสโตเติลพูดถึงธรรมชาติของความสนุกสนานเพลิดเพลินและความเจ็บปวดอันเป็นเรื่องซึ่งอริสโตเติลกล่าวไว้อย่างมีความหมายว่าเป็น “เรื่องของนักปรัชญาการเมือง” แต่รายละเอียดเกี่ยวกับธรรมชาติของความสนุกสนานเพลิดเพลินและความเจ็บปวดที่อริสโตเติลกล่าวไว้ นั้น ไม่สำคัญสำหรับเราเท่ากับสิ่งที่อริสโตเติลกล่าวไว้เกี่ยวกับมิตรภาพในเล่มที่แปด

มิตรภาพ

มิตรภาพนั้นมีความสำคัญต่อชีวิตที่ดีและชีวิตการเมืองที่ดี ตามอย่างที่อริสโตเติลเข้าใจเสียจนกระทั่งเป็นการยากที่จะเข้าใจการถกกันด้วยเรื่องนครรัฐใน **Politics** ได้ ถ้าไม่มีความเคยชินกับสิ่งที่พูดกันถึงเรื่องมิตรภาพใน **Ethics** เล่มที่แปดและเก้าของ **Nicomachean Ethics** นั้นก็เกี่ยวกับเรื่องของมิตรภาพทั้งสิ้น นี่ย่อมชี้ให้เห็นว่าอริสโตเติลให้ความสำคัญแก่เรื่องนี้มากแค่ไหน ถ้าปราศจากมิตรเสียแล้ว มนุษย์ย่อมยากที่จะบรรลุถึงความเป็นมนุษย์อย่างสมบูรณ์ได้ “เมื่อมีมิตร มนุษย์ก็สามารถที่จะทั้งคิดและทำได้มากกว่า” เมื่อมนุษย์เป็นมิตรกัน เขาก็ไม่มีความจำเป็นต้องมีความยุติธรรม แต่แม้มนุษย์เป็นคนยุติธรรม เขาก็ยังต้องการมิตร “มิตรภาพดูเหมือนว่าจะ.....ยึดเหนี่ยวรัฐเข้าด้วยกัน และผู้ออกกฎหมาย.....ให้ความสำคัญแก่มิตรภาพมากกว่าความยุติธรรม”

ระดับของมิตรภาพมีอยู่หลายระดับ ระดับที่สูงที่สุดนั้นมีความเสมอภาค ใความยอมรับผู้อื่น การตอบแทนและการปรารถนาดีต่อผู้อื่น จุดประสงค์ของนครรัฐที่ดีที่สุดอยู่ที่การกระทำให้มิตรภาพเช่นนั้นเป็นไปได้ ในระดับที่ต่ำลงมา ได้แก่ มิตรภาพแห่งประโยชน์ เช่น มิตรภาพระหว่างผู้ชราซึ่งต้องช่วยเหลือซึ่งชอบการอยู่ด้วยกันแต่เพียงชั่วคราว เป็นที่แน่นอนว่าแบบของมิตรภาพที่สูงที่สุดนั้นก็มิใช่ว่าจะไม่มีผลประโยชน์ และความสนุกสนานเพลิดเพลินเสียเลย แต่สิ่งเหล่านี้เกิดจากความชอบพอและความปรารถนาดีร่วมกันต่างหาก และไม่ได้เป็นสาระสำคัญของความสัมพันธ์แต่อย่างใด มิตรภาพและความยุติธรรมนั้นเหมือนกันตรงที่มีมาตรการแห่งหน้าที่อันเป็นอัตราส่วนอย่างเดียวกัน

สามีและภรรยา และมิตรต่อมิตรโดยทั่วๆ ไปควรปฏิบัติต่อกันอย่างไรนั้น ดูเหมือนว่าจะเป็นคำถามอันเดียวกันกับว่าเขาจะปฏิบัติตนอย่างไรดีจริมอย่างไร เพราะดูเหมือนว่าคนเราจะไม่ได้มีหน้าที่อย่างเดียวกันต่อเพื่อน คนแปลกหน้า สหายและเพื่อนร่วมโรงเรียน.....คนที่เท่าเทียมกันนั้นย่อมมีความเท่าเทียมกันในด้านความรักและด้านอื่น ๆ เป็นรากฐานแห่งความเสมอภาคที่ต้องการ¹⁴

สิ่งที่เราอาจเรียกว่าเป็นมิตรภาพเทียม คือ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ที่ไม่เท่าเทียมกันนั้น อาริสโตเติลจัดอยู่ไว้ในระดับที่สาม ในระดับนี้ได้แก่ความสัมพันธ์ระหว่างบิดากับบุตร ผู้อ่อนวัยกับผู้อาวุโส สมาชิกภรรยา และระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง ตรงนี้เองเราจะเห็นได้ว่าข้อสมมติฐานเบื้องต้นของอาริสโตเติลอย่างหนึ่งในเรื่องจริยธรรมเป็นสิ่งซึ่งตรงกันข้ามกับข้อสมมติฐานเบื้องต้นของศาสนาครีสต์อย่างลึกซึ้ง “ในมิตรภาพทั้งมวลซึ่งมีความไม่เสมอภาคกันอยู่นั้น ความรักที่ให้อัตราส่วนตามกันไปด้วย กล่าวคือ ผู้ที่ต่ำกว่าควรจะได้รับความรักมากกว่า... เพราะเมื่อความรักเป็นอัตราส่วนกันกับความดีของแต่ละฝ่ายแล้ว ในแง่หนึ่งนั้นก็เท่ากับว่ามีความเสมอภาคเกิดขึ้น ซึ่งความเสมอภาคนั้นย่อมเป็นลักษณะของมิตรภาพอย่างแน่แท้” ด้วยเหตุนี้มิตรภาพระหว่างนายและทาสจึงเป็นไปได้ อาริสโตเติลกล่าวว่า อย่างไรก็ตาม สำหรับมารดานั้นดูเหมือนว่าจะละเมิดกฎแห่งอัตราส่วนนี้ เพราะมารดากับบุตรแม้ว่าจะไม่ได้รับความรักตอบก็ตาม

มิตรภาพทุกแบบย่อมขึ้นอยู่กับชุมชน (*koinonia*) ชุมชนทุกแบบเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนทางการเมือง เพราะทุกชุมชนมีจุดหมายแห่งชีวิตซึ่งผู้ออกกฎหมายเป็นผู้กำหนดไว้ร่วมกัน “ชุมชนทั้งหมดดูเหมือนว่าจะเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนทางการเมือง และแบบเฉพาะของมิตรภาพย่อมสัมพันธ์กันกับแบบเฉพาะของชุมชนนั้น ๆ” ตรงนี้เองนำแปลลใจที่อาริสโตเติลได้หันมากล่าวถึงรัฐธรรมนูญ (*politeia*) เบื้องต้นสามแบบ และแบบที่วิปริตไปซึ่งเป็นส่วนที่สำคัญของ **Politics** ดังที่เราจะได้เห็นต่อไป และแบบเหล่านี้ก็เข้ากันกับแบบที่เพลโตได้จัดไว้ในเรื่อง **Statesman** อาริสโตเติลกล่าวว่าในรัฐธรรมนูญแต่ละแบบ ความมากน้อยของความยุติธรรมที่มีย่อมเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับความมากน้อยของมิตรภาพที่มีอยู่ เช่น กษัตริย์ย่อมแสดงออกซึ่งมิตรภาพของบิดาต่อผู้อยู่ใต้ปกครอง

อาริสโตเติลกล่าวว่าความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่พบในหมู่คนที่มีความตั้งใจดี ซึ่งไม่ใช่อย่างเดียวกันกับลักษณะของความเห็น แต่เป็นความมีน้ำใจร่วมกันมากกว่านี้ อาจเรียกได้ว่าเป็นมิตรภาพทางการเมืองอย่างแท้จริง ในทางตรงกันข้าม มันเป็นเครื่องหมายของความเชื่อในปัจจุบันเกี่ยวกับธรรมชาติ และจุดประสงค์ของการเมืองที่ทำให้คนส่วนมากทุกวันนี้มองเห็นว่ามิตรภาพทางการเมืองเป็นสิ่งที่ไม่น่าอภิรมย์นัก

การเมือง สุขและชีวิตแห่งความดี

เล่มที่สิบซึ่งเป็นเล่มสุดท้ายของ **Ethics** นั้นแบ่งสองเรื่องทีกล่าวมาแล้วออกจากกัน คือ เรื่องความสนุกสนานเพลิดเพลินและความสุข สิ่งที่เราสนใจในที่นี้ คือ เรื่องการเมือง แต่เป็นการเมืองในลักษณะที่อาริสโตเติลเข้าใจ ไม่ใช่เราเป็นผู้เข้าใจ ดังนั้น เราจึงต้องกล่าวซ้ำอีกครั้งถึงขอบเขตสำหรับอาริสโตเติลที่การเมืองเกี่ยวโยงกันกับการใฝ่หาคุณธรรม ในเล่มที่สิบ บทที่หก อาริสโตเติลกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างความสนุกสนานเพลิดเพลิน คุณธรรมและความสุข ซึ่งจนกระทั่งบัดนี้เราก็คงจะเคยชินกับคำนี้พอสมควรแล้ว

นอกจากความสุขซึ่งเป็นจุดหมายปลายทางในตัวของมันเองแล้ว เราเลือกทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อสิ่งอื่นทั้งสิ้น แต่คนดีแสวงหาความสุขโดยทางคุณธรรมหรือโดยการกระทำที่สูงส่งและดี คนเลวซึ่งรวมเอาผู้

ที่ยอมรับเอา “ความเอาแต่ใจตน” อยู่เหนือคุณธรรมและเหตุผล “ไม่เคยได้ลิ้มรสความสนุกสนาน เพลิดเพลินที่บริสุทธิ์และสูงส่ง” จึง “ต้องหาทางออกในความสนุกสนานเพลิดเพลินทางร่างกาย” เพราะความสุขคือกิจกรรม ชีวิตแห่งคุณธรรมจึงต้องมีการแสดงออก ความสนุกสนานเป็นสิ่งมีค่าในแง่ของการพักผ่อน เพราะไม่มีใครสามารถทำงานได้ตลอดเวลา แต่ความสุขไม่ได้อยู่ที่ความสนุกสนานเหมือนอย่างที่หลาย ๆ คนคิด

แต่ถึงกระนั้นก็ตาม ปัญหาความเข้าใจของเราเกี่ยวกับคุณธรรมทางการเมืองก็เกิดขึ้นเมื่อเราพิจารณาถึงข้อเรียกร้องอันดับสุดท้ายของการครุ่นคิด

ถ้าความสุขคือกิจกรรมซึ่งสอดคล้องกับคุณธรรม ก็ย่อมชอบด้วยเหตุผลว่ามันควรจะสอดคล้องกับคุณธรรมอันสูงสุด และนั่นก็จะเป็นสิ่งที่ดีที่สุดในตัวเรา ไม่ว่าสิ่งนั้นจะเป็นเหตุผลหรืออะไรอื่นก็ตาม ซึ่งถูกคิดว่าเป็นผู้ปกครองเราโดยธรรมชาติ ทำและคิดในสิ่งซึ่งสูงส่งและศักดิ์สิทธิ์ ไม่ว่ามันจะเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในตัวหรือเป็นส่วนประกอบในตัวเราซึ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สุด กิจกรรมของสิ่งนี้ที่สอดคล้องกับคุณธรรมอันเหมาะสมก็จะเป็นความสุขอันสมบูรณ์ และที่ว่ากิจกรรมอันนี้คือการครุ่นคิด เราก็ได้กล่าวมาแล้ว¹⁵

เหตุผล คือ “สิ่งที่ดีที่สุดในตัวเรา” และเป้าหมายของเหตุผลก็คือ “สิ่งที่ดีที่สุดที่อาจล่วงรู้ได้” นอกจากนี้ ความพอเพียงในตัวเองซึ่งเป็นคุณธรรมที่สำคัญของอาริสโตเติลเสมอมา “ก็ต้องมีอยู่ในกิจกรรมของการครุ่นคิดมากที่สุด” “ความสุขจึงมีขอบเขตเท่าที่การครุ่นคิดจะไปถึง..... ดังนั้น ความสุขจึงต้องเป็นการครุ่นคิดอย่างหนึ่ง”

การกล่าวถึงการครุ่นคิดตรงจุดสุดท้ายของ **Ethics** ก่อให้เกิดคำถามเบื้องต้น ซึ่งเกี่ยวข้องกับคำถามจากความจริงที่เรากล่าวมาแล้วทั้งหมดนี้ เราจึงต้องตอบปัญหาเหล่านี้ก่อนที่จะก้าวต่อไปถึง **Politics** แต่จะต้องเป็นที่ยอมรับกันตั้งแต่นั้นว่า ถึงแม้ว่าเราจะศึกษาอาริสโตเติลอย่างรอบคอบและถึงแม้ว่าคำถามบางข้อจะก่อให้เกิดความยากลำบากมากกว่าข้ออื่น ๆ แต่คำตอบต่อคำถามทั้งหมดก็ยังต้องไม่ชัดเจนอยู่บ้าง คำถามเหล่านี้ คือ

1. การครุ่นคิดเองนั้นเป็นกิจกรรมแบบหนึ่งหรือ ?
2. ความเพียงพอในตัวเองของการครุ่นคิดนั้น ไม่รวมเอามิตรภาพเข้าด้วยหรือ ?
3. ความพอเพียงในตัวเองของการครุ่นคิดนั้น ไม่รวมเอาการกระทำในสิ่งที่ดีเข้าไปด้วยหรือ ?
4. การครุ่นคิดเป็นเรื่องของมนุษย์หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ?
5. การครุ่นคิดนั้นไปกันได้กับชีวิตทางการเมืองหรือเปล่า ?

1. การครุ่นคิด ในฐานะที่เป็นกิจกรรม คำถามข้อแรกนี้จัดได้ว่าเป็นคำถามทางเทคนิคซึ่งเราไม่อยากจะยุ่งเกี่ยวนัก และคงจะเป็นการเพียงพอที่จะกล่าวแต่เพียงว่า อาริสโตเติลใช้คำว่า “กิจกรรม” ใน

Ethics หลายทาง การพูดและการกระทำในแง่หนึ่งนั้นต้องแยกออกจากการปฏิบัติงานภายในของจิตใจ ซึ่งเกี่ยวข้องกับการครุ่นคิด แต่ในทางตรงกันข้าม การปฏิบัติงานของจิตใจหรือ **energeia** ในภาษากรีกก็เป็นกิจกรรมอย่างหนึ่ง เพราะเมื่อคำนึงถึงต้นตอแล้ว **energeia** ย่อมใช้ได้กับทั้งสองอย่าง กิจกรรมชนิดที่ปฏิบัติได้ก็คือ **praktikos**¹⁶ กิจกรรมอย่างการกระทำ คือ **praxis** กิจกรรมอย่างหลักของงาน คือ **ergon** ดังนั้น การกล่าวว่าการครุ่นคิดเป็นกิจกรรม จึงอาจหมายถึงว่ามันเป็นกิจกรรมภายในมากกว่ากิจกรรมภายนอก

2. **การครุ่นคิดและมิตรภาพ** อริสโตเติลกล่าวอย่างเปิดเผยถึงความสัมพันธ์ของการครุ่นคิดและมิตรภาพ เราไม่สามารถจะครุ่นคิดความว่างเปล่าได้ ในการแสวงหาสิ่งซึ่งควรค่าแก่การครุ่นคิดของเรา เราควรจะแสวงหาสิ่งซึ่งสูงสุดและกว้างขวาง และนี่ก็คือการกระทำที่มีคุณค่าของคนดี ซึ่งก็คือมิตรของเรา การกระทำของผู้อื่นนั้นเป็นสิ่งที่ง่ายต่อการครุ่นคิดมากกว่าการกระทำของตัวเอง ฟรอยด์คงจะเข้าใจว่าทำไม แต่ถึงกระนั้นก็ตาม ถ้ามิตรภาพของเราเป็นมิตรภาพที่แท้จริงแล้ว การกระทำของมิตรของเราบางส่วนก็คือการกระทำของเราเอง และด้วยวิธีนี้เราก็สามารถจะแก้ไขปัญหาก็ได้ เพราะแม้ว่าการครุ่นคิดจะเพียงพอในตัวเอง แต่คนเราสามารถจะครุ่นคิดความจริง “ได้ดีกว่า ถ้าเรามีมิตรร่วมงาน”¹⁷

3. **การครุ่นคิดและการกระทำที่ประเสริฐ** ไม่ว่ากิจกรรมทางจิตใจจะถูกเรียกว่าเป็นกิจกรรมได้หรือไม่ก็ตาม แต่ความพอเพียงในตัวเองอย่างสมบูรณ์ ดูเหมือนจะรวมความว่าผู้นั้นไม่จำเป็นที่จะต้องประกอบกิจกรรมภายนอกเลย แต่การตีความหมายเช่นนี้ก็ดูจะไม่ตรงกับข้ออ้างของอริสโตเติลที่ว่า “การกระทำในสิ่งที่ประเสริฐและการกระทำที่ดีเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาในตัวของมันเอง” นี้ไม่ตรงกับการวิจารณ์หลักการของโสกราตีสที่ว่าความรู้คือคุณธรรม ซึ่งอริสโตเติลโจมตีอยู่เนื่อง ๆ ด้วย (อริสโตเติลกล่าวว่า การได้เที่ยงไม่ได้นำให้คนดี) ในประการสุดท้ายนี้ไม่ตรงกับความโน้มเอียงไปในทางปฏิบัติอันปฏิเสธไม่ได้ของอริสโตเติล “แน่นอนว่า.....เมื่อมีสิ่งที่จะต้องปฏิบัติให้ลุล่วงไป จุดหมายปลายทางย่อมไม่ใช่การสำรวจและรู้จักสิ่งต่าง ๆ แต่อยู่ที่การกระทำต่างหาก ในเรื่องของคุณธรรมจึงไม่เป็นการเพียงพอที่จะรู้ แต่เราจะต้องพยายามที่จะมีและใช้คุณธรรม หรือพยายามวิธีอื่นใดที่อาจมีเพื่อให้เป็นคนดี”

มติในเรื่องยุ่งยากนี้ ถ้าเราจะเรียกเช่นนั้นจะเกี่ยวพันกับมติในข้อต่อไปเสียจนเราจะต้องดมิมติในเรื่องนี้ จนกว่าเราจะได้พิจารณาเรื่องต่อไปเสียก่อน

4. **การครุ่นคิดและภาวะศักดิ์สิทธิ์** ชีวิตแห่งการครุ่นคิดนี้เป็นชีวิตของมนุษย์หรือของเทพ? หลังจากที่ได้กล่าวถึงชีวิตแห่งการครุ่นคิด ซึ่งไม่ได้มุ่งถึงจุดหมายปลายทางใดที่นอกเหนือไปกว่าตัวเองแล้ว และหลังจากที่กล่าวว่ามันเป็นชีวิตที่เหนือกว่าแม้แต่ชีวิตของรัฐบุรุษ — เพราะศิลปะของรัฐบุรุษอยู่ที่พยายามทำให้ชีวิตแห่งการครุ่นคิดเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ — อริสโตเติลก็กล่าวแทรกขึ้นทันทีทันใดว่า “แต่ชีวิตเช่นนั้นย่อมสูงเกินไปสำหรับมนุษย์ เพราะไม่ใช่ว่าตราบเท่าที่เขาเป็นมนุษย์ที่เขาจะมีชีวิตเช่นนั้นได้ หากแต่ตราบเท่าที่เขาเป็นสิ่งซึ่งศักดิ์สิทธิ์อยู่..... ถ้าเหตุผลเป็นสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์เมื่อเปรียบเทียบกับมนุษย์แล้ว ชีวิตที่ตรงตามเหตุผลก็จะเป็นชีวิตที่ศักดิ์สิทธิ์เมื่อเปรียบเทียบกับชีวิตของมนุษย์”

จากนี้เราก็อาจสรุปได้ว่า เทพเจ้าสามารถครุ่นคิด แต่เราซึ่งเป็นเพียงมนุษย์ที่ต้องตายทำได้แต่อย่างอื่น และดังนั้นจึงต้องสนใจแต่กิจธุระของตน แต่เป็นที่น่าประหลาดใจว่าอาริสโตเติลดูเหมือนว่าจะแนะนำให้เราเป็นทั้งเทพเจ้าและมนุษย์ในเวลาเดียวกัน “.....เราต้อง...เท่าที่เราจะทำได้ ทำให้ตัวเราเองเป็นอมตะ และเห็นยวรั้งประสาททุกส่วนให้ดำรงชีวิตสอดคล้องกับสิ่งซึ่งดีที่สุดในตัวเรา” ดูเหมือนว่าเราต้องก้าวไปให้พ้นจากความเป็นมนุษย์ของเรา อย่างไรก็ตาม เราก็ไม่ได้ก้าวไปเหนือความเป็นมนุษย์ด้วยการครุ่นคิด เพราะ “เหตุผลนั้นเหนือกว่าสิ่งอื่นใดก็คือมนุษย์นั่นเอง”

ข้อขัดแย้งกันระหว่างสิ่งซึ่งเป็นอมตะและสิ่งซึ่งไม่เป็นอมตะในมนุษย์นี้เอง ที่ทำให้ความคิดของอาริสโตเติลที่ว่า ข้อสันนิษฐานที่ว่ามนุษย์มีประกายแห่งเทพเจ้าสอดแทรกอยู่ กลายเป็นเรื่องของศาสนาคริสต์ไป แต่การที่จะจับให้อาริสโตเติลเป็นคริสเตียนนั้นย่อมเป็นเรื่องที่ผิด เพราะเรื่องของเทพที่ปรากฏในคัมภีร์ของศาสนาคริสต์นั้นไม่ใช่เรื่องของเหตุผล และพระเจ้าในคัมภีร์ก็มีบทบาทในโลกแทนที่จะเพียงแต่ครุ่นคิดอย่างเดียว อาริสโตเติลถามว่า การกระทำแบบไหนที่เราคิดว่าเทพเจ้าจะกระทำ ไม่ใช่ความยุติธรรม เพราะทำไมเหล่าเทพจึงจะทำสัญญาและคืนเงินมัดจำ? ไม่ใช่ความโอบอ้อมอารี เพราะเทพเจ้าจะให้แก่ใครกัน? ไม่ใช่ความกล้าหาญ เพราะมีอะไรก็เล่าที่เทพเจ้าจะต้องเสี่ยงที่จะกระทำ? การกระทำทั้งหมดของเราย่อมดู “เล็กน้อยและปราศจากคุณค่า” สำหรับเทพเจ้า แต่เหล่าเทพก็มีชีวิต “คราวนี้ถ้าเราเอาการกระทำไปจากสิ่งที่มีชีวิต และเอาการผลิตออกไป อะไรเล่าจะเหลืออยู่ ถ้าไม่ใช่การครุ่นคิด? ดังนั้น กิจกรรมของพระเจ้าซึ่งเหนือกว่าคนอื่น ๆ ทุกคนในด้านความศักดิ์สิทธิ์ก็ต้องเป็นการครุ่นคิด และในบรรดากิจกรรมของมนุษย์ กิจกรรมซึ่งใกล้เคียงกับการครุ่นคิดก็ต้องเป็นธรรมชาติของความสุขมากที่สุด” และผู้ซึ่งใช้เหตุผลก็ต้องเป็นผู้ “ที่เป็นที่รักที่สุดของเหล่าเทพ”

แต่กระนั้นก็ตาม อาริสโตเติลก็ได้บอกกับผู้ที่ซึ่งมีเหตุผลผิดจากธรรมชาติว่า “จงไปอยู่ตามลำพังนั่งแบบเข้าทรงและเพ่งที่สะดือ” จริงอยู่สำหรับอาริสโตเติลนั้น ชีวิตแห่งการกระทำในโลกนี้เป็นรองมาจากการครุ่นคิด และนี่ก็คืออย่างหนึ่งที่ไม่เหมือนกับคติของพวกฮีบรูหรือชาวคริสต์ที่ถือว่า การกระทำเป็นเอก แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า ด้วยเหตุดังกล่าวชีวิตแห่งการกระทำจึงควรถูกทอดทิ้ง “...ในลำดับรองลงมาชีวิตที่สอดคล้องกับคุณธรรมอย่างอื่นก็มีความสุขเหมือนกัน เพราะกิจกรรมซึ่งสอดคล้องกับคุณธรรมนี้เหมาะสมสำหรับสิ่งที่เป็นของมนุษย์ การกระทำที่ยุติธรรมและกล้าหาญ และการกระทำอันทรงคุณธรรมอื่น ๆ ...ดูเหมือนว่าจะจะเป็นของมนุษย์โดยแท้... คุณธรรมทางศีลธรรมต้องเป็นของธรรมชาติอันประกอบด้วยส่วนต่าง ๆ ของเรา” และการประกอบกรกระทำอันทรงคุณธรรมเหล่านี้ต้องการ “ความสมบูรณ์พูนสุขภายนอก” เพราะก่อนจะกระทำสิ่งใดได้ เราต้องมีสุขภาพดี และถ้าจะมีสุขภาพดี ร่างกายของเรา “ต้องได้รับอาหารและความเอาใจใส่อื่น ๆ (อย่างไรก็ดี เราไม่ต้องการของหลายอย่างเพื่อที่จะเป็นผู้มีคุณธรรม “เราสามารถทำสิ่งซึ่งสูงส่งได้โดยไม่จำเป็นต้องมีอำนาจเหนือผืนดินและทะเล”) และเราก็ไม่จำเป็นต้องถือว่าการใช้เหตุผลในการครุ่นคิดเป็นอย่างเดียวกันกับ “เพียงแค่ทฤษฎี” อย่างที่นักทฤษฎีทางการเมืองปัจจุบันมักจะคิด เหตุผลนั้นเป็นเครื่องทดสอบข้อเท็จจริงของการดำรงชีวิต ซึ่งต้องการประสบการณ์ว่าข้อเท็จจริงเหล่านี้คืออะไร ดังนั้น ปรัชญาเมธีซึ่งโดยการวิเคราะห์ขั้นสุดท้ายแล้วเหนือกว่ารัฐบุรุษจึงไม่เคยเป็นแต่ “เพียงนักทฤษฎี”

5. การครุ่นคิดและชีวิตการเมือง เราได้ตอบคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างการครุ่นคิดและชีวิตการเมืองไปแล้วโดยการดูที่เทพเจ้า ในเรื่องของคุณธรรมนั้น “เป็นการไม่เพียงพอที่จะรู้เท่านั้น แต่เราต้องพยายามมีและปฏิบัติคุณธรรม อย่างไรก็ตาม การใช้ความรู้ก่อให้เกิดความรู้ที่สูงยิ่งขึ้นไปอีก ซึ่งเป็นเป้าหมายของการครุ่นคิดและเป็นสิ่งซึ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างแท้จริง ประชาชนไม่อาจอยู่ได้โดยปราศจากการปกป้องรักษาของนครรัฐ นครรัฐไม่อาจอยู่อย่างดีได้ถ้าปราศจากความรู้ของประชาชาติ และมนุษย์ก็ไม่อาจเป็นประชาชาติได้ถ้าปราศจากประสบการณ์ของนครรัฐ เพราะฉะนั้น นครรัฐจึงเป็นการทดลองทางด้านการศึกษามีกฎหมายเป็นเครื่องมือสำคัญในอันที่จะทำให้คนเราดีขึ้นมา “...แน่นอนว่าผู้ที่ปรารถนาจะทำให้คนเราไม่ว่าจะจะเป็นจำนวนมากหรือจำนวนน้อยดีขึ้นโดยความดูแลของตน ย่อมต้องพยายามมีความสามารถในการออกกฎหมาย”¹⁸

พวกโซฟิสต์ทำที่ว่าสอนการเมืองได้ แต่พวกเขาสอนไปโดยไม่มีประสบการณ์อย่างแท้จริงในการออกกฎหมาย พวกเขาเหมือนกับพวกแพทย์ที่ได้แต่อ่านหนังสือ แต่ไม่เคยศึกษาคนไข้ หลังจากที่ได้รับคำเตือนเกี่ยวกับสิ่งที่ปฏิบัติไม่ได้แล้ว เมื่อเราอ่านต่อไปก็พบว่า อริสโตเติลกล่าวสรุปเนื้อหาของการศึกษาโครงร่างและการปฏิบัติในรูปแบบการปกครองและการออกกฎหมาย ซึ่งมีต่อไปว่า “เมื่อสิ่งเหล่านี้ได้ถูกศึกษาแล้ว บางทีเราอาจจะเห็นในทหรณะที่กว้างขวางกว่าได้ว่ารัฐธรรมนูญอย่างไรดีที่สุด ว่าแต่ละแบบจะต้องจัดระเบียบอย่างไร และกฎหมายหรือขนบธรรมเนียมอะไรบางอย่างที่จะต้องใช้กับรูปแบบการปกครองนั้น ๆ เพื่อที่จะบรรลุถึงสภาพที่ดีที่สุดของมัน ขอให้เราเริ่มพิจารณาได้แล้ว” ตอนจบของจริยธรรมจึงเป็นแต่เพียงจุดเริ่มต้นของการเมือง

Politics

นครรัฐในฐานะเป็นจุดหมายปลายทาง

ในเล่มที่หนึ่งของ Politics อริสโตเติลแบ่งแยกกระหนาบการรวมกันทางการเมืองและการรวมกันแบบอื่น ๆ คราวเรือน *oconomia* ซึ่งเราได้คำว่า เศรษฐศาสตร์ (*economics*) มาอันเกี่ยวข้องกับแต่ “เพียงชีวิต” กล่าวคือ การให้กำเนิดในทางชีววิทยา การยังชีพและการบำรุงรักษา สิ่งเหล่านี้คือภาระของครอบครัวซึ่งเป็นเรื่องจำเป็นเมื่อชายและหญิงรวมกันโดยสัญชาตญาณธรรมชาติ การรวมกันในลักษณะนี้คนเราไม่แตกต่างอะไรจากสัตว์ จากการรวมกันแบบนี้ก่อให้เกิดหมู่บ้าน และอาณาจักรย่อย ๆ เพื่อป้องกันตนเองและมีกษัตริย์อยู่ในตำแหน่งของบิดาผู้ดูแลควบคุม “ความจริงที่ว่ามนุษย์โดยทั่วไปปกครองโดยกษัตริย์ในสมัยโบราณ และการปกครองแบบนี้ก็ยังคงมีอยู่บ้างในปัจจุบันนี้ คือเหตุผลที่ชักนำให้เราทั้งหมดกล่าวว่า เทพเจ้าก็ปกครองกันโดยกษัตริย์เหมือนกัน เราสร้างชีวิตของเทพเจ้าตามอย่างชีวิตของเรา —เช่นเดียวกับที่ที่เราสร้างรูปร่างลักษณะของเทพเจ้านั่นเอง” แต่เมื่อจำนวนหมู่บ้านที่รวมกันเข้าได้บรรลุถึง “ขนาดแห่งความพอเพียงในตัวเองแล้ว” เราก็ได้นครรัฐซึ่งเป็น “การรวมกันขั้นสุดท้ายและสมบูรณ์” แต่เป็นการจำเป็นที่จะต้องจำกัดข้อความนี้ทันที เพื่อไม่ให้เกิดความเข้าใจผิดอันเกิดจากการใช้คำว่า “สมบูรณ์” “.....หรือเราอาจจะกล่าวได้ว่า ในขณะที่นครรัฐเติบโต (เกิดขึ้นมา) เพื่อเพียงแต่ชีวิตก็จริง แต่ทว่ามันคงอยู่เพื่อชีวิตที่ดี”

เพราะว่านครรัฐเป็นจุดสมบรูณ์ของการรวมกันซึ่งคงอยู่โดยธรรมชาติ นครรัฐทุกนครรัฐจึงมีอยู่โดยธรรมชาติ และมีคุณลักษณะอย่างเดียวกันกับการรวมกันแบบอื่น ๆ ซึ่งมันเติบโตขึ้นมา มันคือจุดหมายปลายทาง (Telos) หรือจุดสุดท้ายของการรวมกันต่าง ๆ เหล่านี้มุ่งไปสู่ และธรรมชาติของสิ่งต่าง ๆ ก็อยู่ที่จุดหมายปลายทาง || หรือจุดสุดท้ายของนครรัฐนั่นเอง เพราะสิ่งซึ่งแต่ละอย่างเป็นเมื่อการเจริญเติบโตของมันถึงจุดสมบรูณ์นั้น เราเรียกว่า นั่นคือธรรมชาติของสิ่งนั้น ไม่ว่าจะเป็นมนุษย์ หรือม้า หรือครอบครัว นั่นก็คือจุดหมายปลายทางหรือมูลเหตุสุดท้าย คือสิ่งที่ดีที่สุด

จากข้อพิจารณาเหล่านี้เป็นที่ประจักษ์ชัดว่า นครรัฐจัดอยู่ในชนิดของสิ่งซึ่งมีอยู่โดยธรรมชาติ และมนุษย์เรานั้นโดยธรรมชาติแล้วเป็นสัตว์ซึ่งต้องอยู่ในนครรัฐ¹⁹

เบื้องหลังถ้อยคำที่มีชื่อเสียงเหล่านี้ คือ ระบบปรัชญา ซึ่งจะต้องเป็นที่เข้าใจเสียก่อนอย่างน้อยก็บางส่วน เพื่อจะได้เข้าใจถ้อยคำเหล่านี้ได้ นักศึกษาที่อ่าน Politics โดยไม่ได้อ่าน Metaphysics — มีโยที่จะต้องกล่าวถึง Ethics — มักจะคิดว่าบางเรื่องที่อริสโตเติลเอ่ยไม่มีจุดหมาย ทั้ง ๆ ที่เรื่องนั้นโดยเนื้อแท้แล้วมีความหมายแน่นอนเกือบจะเหมือนกับเรื่องทางเทคนิคเลยทีเดียว ยกตัวอย่างเช่นประโยคที่ว่า ธรรมชาติของสิ่งใดก็คือจุดหมายปลายทางของมันนั้น หมายความว่าอะไรกันแน่ “ธรรมชาติ” คือ คำแปลของคำว่า physis ในภาษากรีก ซึ่งเราได้คำว่า physical และ physics ในภาษาอังกฤษมารากศัพท์นั้นหมายถึงกำเนิดหรือการก่อเกิด แต่ในภาษาละติน natura เกี่ยวโยงกับความหมายว่า ป่าเถื่อน อย่างที่เรามักจะคิดเมื่อเราพูดถึงมนุษย์ตามธรรมชาติ แต่ในภาษากรีกนั้นคำว่า physis ในเบื้องต้นเกี่ยวข้องกับการเจริญเติบโต ด้วยความหมายนี้เราจึงนึกถึงมนุษย์โดยธรรมชาติ ไม่ใช่ใช้อย่างคนป่าเถื่อน แต่อย่างมนุษย์ที่กำลังเจริญเติบโตหรือคนที่โตแล้ว นอกจากความหมายนี้แล้ว อริสโตเติลได้เพิ่มเติมความเข้าใจเป็นพิเศษเกี่ยวกับขบวนการเจริญเติบโตในธรรมชาติหรือโดยธรรมชาติ

มูลเหตุสี่ประการ

ใน Metaphysics อริสโตเติลสร้างทฤษฎีว่าด้วยมูลเหตุสี่ประการขึ้นมา (aitia)²⁰ ถ้าเราจะสามารถกำจัดความหมายของคำว่า “มูลเหตุ” ตามที่เข้าใจกันโดยสามัญออกไปจากสมองของเราได้ ก็จะช่วยให้เราเข้าใจทฤษฎีนี้ได้ดียิ่งขึ้น บัจฉยอธิบาย วิธีการเข้าถึงความเป็นจริง โครงร่างสำหรับอ้างอิง การจัดลักษณะ คำใดคำหนึ่งดูออกจะเป็นศัพท์ที่เหมาะสมกว่า มูลเหตุทั้งสี่มีวัตถุ (material) รูปแบบ (formal) สมรรถภาพ (efficient) และสุดท้าย (final) มูลเหตุทางวัตถุหรือปัจจัยวัตถุก็ได้แก่สสารหรือเนื้อหาทางวัตถุของอะไรก็ตามที่กำลังได้รับการพิจารณา บัจฉยรูปแบบได้แก่สภาวะที่ไม่เป็นตัวเป็นตน คำจำกัดความ สำนึกทางจิตใจที่ได้มาจากหรือกำหนดบนสสาร อาจจะถูกกล่าวได้ว่าปัจจัยนี้ไม่ต่างอะไรจากทฤษฎีเรื่องแบบของเพลโตนัก บัจฉยสมรรถภาพก็ได้แก่สิ่งที่ทุกวันนี้เราเข้าใจโดยคำว่า “มูลเหตุ” คือ ต้นตอของการเปลี่ยนแปลงในอะไรก็ตามซึ่งก่อให้เกิดผลขึ้นมา ส่วนปัจจัยสุดท้าย คือ สิ่งที่เป็นบุคคล สิ่งของ หรือเหตุการณ์จะกลายเป็น เช่น ปัจจัยวัตถุของแก้ว คือ ไม้ ปัจจัยรูปแบบก็คือ

ความคิดในสมองของช่างไม้ ปัจจัยสมรรถภาพก็คือ การเคลื่อนไหวของแขน มือ เครื่องมือของช่างไม้ในวิถีทางที่แน่นอนอย่างหนึ่ง ปัจจัยสุดท้ายก็คือ ผลประโยชน์ที่จะได้จากเก้าอี้ ที่นั่งที่บุคคลอาจจะกล่าวด้วยความพอใจได้ว่า “นี่คือเก้าอี้”

โครงสร้างการอธิบายแบบนี้สามารถใช้อธิบายอะไรก็ได้ที่มีอยู่ และนี่ก็คือสิ่งที่อาริสโตเติลปฏิบัติต่อนครรัฐใน Politics อาริสโตเติลมองเห็นมนุษย์และการรวมกันว่าเป็นวัตถุประสงค์ของนครรัฐ เห็นความคิดเกี่ยวกับนครรัฐในสมองของเพลโต ของเพลอัส และคนอื่นๆ วิธีที่ผู้ออกกฎหมายจัด polis เจาะเข้าด้วยกัน และเช่นเดียวกับใน Ethics คือ ผลประโยชน์ที่ได้จากนครรัฐ ย่อมเป็นที่เห็นได้ชัดว่านครรัฐนั้นมีส่วนประกอบที่สลับซับซ้อนยิ่งกว่าเก้าอี้ และที่ไม่ค่อยจะชัดเจนนักก็คือว่า นครรัฐเป็นสิ่งซึ่งเกิดโดยมีมนุษย์น้อยกว่าเก้าอี้ นครรัฐนี้อยู่ระหว่างธรรมชาติล้วนๆ เช่น การที่ผลของต้นไม้ก็กลายเป็นต้นไม้ และสิ่งที่มีมนุษย์ประดิษฐ์ขึ้น เช่น ช่างไม้ทำเก้าอี้

เมื่ออาริสโตเติลกล่าวว่า “นครรัฐมีอยู่โดยธรรมชาติและ มันอยู่นอกตัวบุคคล” เราจำต้องรู้ว่านครรัฐเหนือกว่ามนุษย์ทั้งในด้านเวลา ท่านไม่ได้เกิดมาเป็นสัตว์ที่ไม่มีรัฐ และในด้านภาวะความเป็นอยู่ ส่วนทั้งหมดย่อมเหนือกว่าส่วนๆ เพราะถ้าปราศจากทั้งหมดแล้วส่วนก็จะไม่เป็นส่วนที่สมบูรณ์ได้

ดังนั้น จึงเป็นความตั้งใจของธรรมชาติที่มนุษย์จะต้องอยู่ในนครรัฐ “มีแรงกระตุ้นในใจมนุษย์ทุกหนทุกแห่งไปสู่การรวมกันในลักษณะนี้”²¹ สิ่งก็เช่นเดียวกับกับมนุษย์ที่เป็นสัตว์ที่ชอบอยู่รวมกันและอยู่ในสังคม แต่มนุษย์อย่างเดียวกันเท่านั้นที่มีภาษาพูด และมนุษย์เท่านั้นที่มีสำนึกเรื่องชีวิต สิ่งที่ยุติธรรมและอยู่ยุติธรรม มนุษย์เท่านั้นที่สร้างนครรัฐด้วยความตั้งใจที่มีเหตุผลและโดยสัญชาตญาณ ศิลปะของมนุษย์ร่วมมือประสานกับธรรมชาติ หรือมิฉะนั้นก็ขัดขึ้นธรรมชาติ เพราะฉะนั้น “มนุษย์เราเมื่อสมบูรณ์แล้วก็จะเป็สัตว์ที่ประเสริฐที่สุด แต่ถ้ามนุษย์ถูกแยกออกจากกฎหมายและความยุติธรรมแล้วก็จะเป็สัตว์ที่เลวทรามที่สุด” ภายนอกนครรัฐนั้นมนุษย์ถ้าไม่เป็สัตว์ป่าก็เป็เทพเจ้า

ครัวเรือน

ในบทที่ 3-13 อาริสโตเติลกล่าวถึงส่วนประกอบของครอบครัวอย่างเป็นเลาๆ ความสัมพันธ์ระหว่างนายกับทาส สามีกับภรรยา และผู้ปกครองกับบุตร รวมทั้งศิลปะในการครอบครองซึ่งช่วยให้ทั้งหมดได้สิ่งที่จำเป็นในชีวิต

อาริสโตเติลไม่สามารถมองเห็นล่วงหน้าถึงผลของการใช้เครื่องจักรแทนแรงคน ซึ่งจะเกิดขึ้นกว่าสองพันปีต่อมา แต่ด้วยความสามารถล่วงรู้ได้ก่อนอันเป็นแบบฉบับของอาริสโตเติล อาริสโตเติลจึงสามารถนึกถึงข้อแม้ล่วงหน้าได้ว่า มนุษย์จะต้องอาศัยผู้ช่วยไปจนกว่าจะถึงวันที่เครื่องมือที่ปราศจากชีวิตจะรู้จักทำงานได้เอง “เหมือนกับกระสวยทอผ้าจะทอผ้าได้เอง และแผ่นงาหรือโลหะที่ใช้เล่นดนตรีจะตีตีพิณได้เอง” แม้แต่ตรงนี้ก็ต้องการการจำแนกแยกแยะระหว่างเครื่องมือที่ใช้ในการผลิต (poiesis) และเครื่องมือสำหรับกระทำ (praxis) เพราะอย่างแรกนั้นทำสิ่งซึ่งจะคงอยู่และจะคงอยู่ต่อไปหลังจากการใช้สอยในครั้งแรก ในขณะที่อย่างหลังสมบูรณ์ในตัวเอง การผลิตนั้นแน่นอนว่าย่อมเป็นเรื่องจำเป็น แต่ “ชีวิตนั้นคือการกระทำไม่ใช่การผลิต” และทาสในขณะที่เขาสามารถทำสิ่ง

ย่อมเป็นการเพียงพอที่จะกล่าวได้ว่า เมื่อดูจากความเป็นจริงในสมัยอาริสโตเติลแล้ว จะถือว่าอาริสโตเติลเป็นพวกอนุรักษนิยมอย่างรุนแรงในเรื่องของทาสคงไม่ได้แน่ ที่จริงแล้วคนรุ่นราวคราวเดียวกันกับอาริสโตเติลอาจจะคิดว่าการวิเคราะห์ระบบทาสของอาริสโตเติลเป็นการโจมตีตนก็ได้ แม้ปัจจุบันนี้บางคนก็อาจจะกล่าวว่าในการบรรยายลักษณะของทาสโดยธรรมชาติ อาริสโตเติลเพียงแต่กล่าวถึงสิ่งที่มนุษย์เราก่อนหน้านี้ได้เป็นไปแล้ว คือ เป็นเพียงผู้รับใช้ของผลิตผลและทรัพย์สินแทนที่จะเป็นนายเหนือมัน ในทำนองเดียวกันเมื่อเราอ่านต่อไปในเล่มที่หนึ่งเกี่ยวกับทรัพย์สิน การจัดการครอบครัว และศิลปะในการยึดครอง เราก็จะรู้ว่าเราได้ออกมาไกลจากข้อสันนิษฐานของอาริสโตเติลมากเพียงไร

ทรัพย์สิน : การใช้และการแลกเปลี่ยน

สิ่งที่เราเรียกว่า เศรษฐศาสตร์ นั้นใกล้เคียงกับศิลปะในการแสวงหา ในขณะที่ *oconomia* ของอาริสโตเติลก็คือการจัดการครอบครัวซึ่งแยกออกจากศิลปะในการแสวงหาได้อย่างชัดเจน “ที่ว่าศิลปะในการจัดการครอบครัวไม่ใช่สิ่งเดียวกันกับศิลปะในการแสวงหาทรัพย์สินนั้นเป็นที่ประจักษ์ชัด” จุดประสงค์ของครอบครัว คือ ชีวิตที่ดี ส่วนทรัพย์สินนั้นเป็นเพียงแต่เครื่องมือไปสู่จุดประสงค์อันนี้นอกจากนี้แล้ว ทรัพย์สินที่มากเกินไปยังเป็นอุปสรรคต่อจุดประสงค์ทางศีลธรรมของครอบครัวด้วย

ตอนนี้อาริสโตเติลให้ความสำคัญต่อข้อแตกต่างระหว่างธรรมชาติ (*physis*) และประเพณี (*nomos*) และระหว่างศิลปะ (*techné*) และธรรมชาติ ซึ่งอาริสโตเติลใช้ในการพิจารณาถึงความเป็นรัฐบุรุษมากเป็นที่ประจักษ์ว่าอาริสโตเติลคิดว่าการแสวงหาทรัพย์สินบางวิธีนั้นเป็นโดยธรรมชาติ ดังนั้น จึงเป็นที่น่าปรารถนา ส่วนวิธีการแสวงหาทรัพย์สินบางอย่างเป็นเรื่องตามประเพณี เพราะฉะนั้น ถ้าไม่ได้อยู่ในขอบเขตอันจำกัดแล้วก็ไม่เป็นที่ปรารถนาถ้าหากว่าไม่ขัดกับศีลธรรมไปเลย ความรังเกียจพวกค้ากำไรทางการเงินและพวกผู้ผลิตผลทางเกษตรของอาริสโตเติลนั้นเห็นได้ชัดเจน อาริสโตเติลกล่าวว่าทรัพย์สินทุกชิ้นมีทั้งคุณค่าทางประโยชน์และคุณค่าในทางแลกเปลี่ยน รองเท้าถูกทำขึ้นมาเพื่อสวมใส่ แต่การที่รองเท้าอาจแลกเปลี่ยนเพื่อเงินได้นั้น เป็นเพียงเรื่องบังเอิญกับประโยชน์ที่เหมาะสมของรองเท้านั้น เพราะ “รองเท้านั้นไม่ได้ทำขึ้นมาเพื่อจุดมุ่งหมายในการแลกเปลี่ยน” ระบบการแลกเปลี่ยนหรือการแลกเปลี่ยนเครื่องใช้อื่นที่เป็นการต้องการนั้นดีกว่าระบบการใช้เงินตรา เพราะ “เมื่อใช้อย่างนี้แล้วศิลปะในการแลกเปลี่ยนก็ไม่ขัดกับธรรมชาติ” ถึงแม้ว่า อาริสโตเติลจะยอมรับว่าเมื่อความจำเป็นต้องพึ่งพาเครื่องใช้จากภายนอกประเทศมากขึ้นการใช้ระบบเงินตราก็กลายเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่พ้นปัญหาอยู่ที่ว่าคนบางคนพยายามคิดค้นศิลปะในการหาทำไร อันได้จากประสบการณ์ในการแลกเปลี่ยนเครื่องใช้กับเงินอย่างเดียวยังมา พวกนี้มองไม่เห็นจุดประสงค์ที่แท้จริงหรือจุดประสงค์โดยธรรมชาติของเครื่องใช้ แต่เพราะเงินตรานั้นอาจถูกสะสมไว้ได้ พวกนี้จึงมองเห็นช่องทางที่จะมีทรัพย์สินสมบัติจำนวนไม่จำกัดและช่องทางอันนี้เองที่ทำลายความสมดุล “.....มูลเหตุแรกเริ่มของความคิดเช่นนั้น คือความจดจ่อของมนุษย์ต่อการทำมาหากินแทนที่จะเป็นต่อการมีชีวิตอย่างดี” แน่แน่นอนว่าอาริสโตเติลถือว่าการให้เงินกู้ หรือการหาทำไรจากเงินตราเองเป็นการแสวงหาที่ขัดกับธรรมชาติมากที่สุดใบบรรดาวิธีแสวงหาที่ขัดต่อธรรมชาติด้วยกัน อาริสโตเติลกล่าวว่า วิธีนี้ “ถูกเกลียดชังมากที่สุดและโดยชอบด้วยเหตุผลมากที่สุด”

การเป็นกัณฑ์กับการทำมาหากินหรือแง่ของวัตถุในชีวิตมากจนเกินไป ทำลายล้างความเอาชู้ระต่อ การอยู่อย่างดี ซึ่งไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นอย่างเดียวกับแง่ของจิต หรือสิ่งซึ่งไม่ใช่วัตถุในชีวิต แต่คือ สิ่งเดียวกันกับความดีที่มีลักษณะแน่นอน (arête) ที่กำหนดไว้ใน Ethics ลงสิ้น มนุษย์เศรษฐศาสตร์ ของเรานั้น คือ สิ่งที่เกิดเบียดเบียนไปจากมนุษย์ครอบครัว (oconomics) ของอาริสโตเติล เพราะอย่าง หลังนี้ “ยุ่งเกี่ยวกับสภาวะที่ดีของมนุษย์มากกว่าด้วยสภาวะที่ดีของทรัพย์สิน” คนที่มีปัญญาในทาง ปฏิบัติของอาริสโตเติลนั้น คือ “คนที่เอาจริงเอาจัง (spoudaios) ผู้ซึ่งสามารถบริหารครอบครัวหรือ นครรัฐได้ แต่คนที่มีปัญญาในทางปรัชญา (epistemic) นั้นได้รับการยกย่องยิ่งไปกว่า ”

รัฐในอุดมคติและรัฐที่เป็นอยู่จริง ๆ

ในเล่มที่สองของ Politics อาริสโตเติลไม่ได้พิจารณาครอบครัว แต่พิจารณาถึงนครรัฐ (polis) และ ไม่เฉพาะนครรัฐ (polis) ของชาวอะเธนส์อย่างที่เป็นอยู่ แต่นครรัฐจำนวนหนึ่งในลักษณะที่ควรจะเป็น เล่มที่สองนี้แบ่งออกได้เป็นสามส่วน ในตอนแรกนั้นอาริสโตเติลวิจารณ์ทฤษฎีในอุดมคติของเพลโต เฟลีสัส และฮิปโปเดมัส จากนั้นอาริสโตเติลก็วิจารณ์รัฐที่มีอยู่จริง ๆ สามรัฐ คือ สปาร์ตา ครีต และคาร์เธจ และในลำดับสุดท้ายอาริสโตเติลวิจารณ์ผลงานของผู้ออกกฎหมายที่มีชื่อเสียง ผู้ซึ่งในแง่ หนึ่งนั้นเป็นผู้ที่รวมเอาความรู้ในทางปฏิบัติและทางทฤษฎีเข้าด้วยกัน

ตั้งแต่ตอนต้นทีเดียวอาริสโตเติลกล่าวว่า ตนจะไม่บอกว่ารัฐในอุดมคติของตนเป็นอย่างไร อาริส- โตเติลมากล่าวไว้ในเล่มที่เจ็ดและเล่มที่แปด แต่จะพิจารณารัฐที่ผู้อื่นถือว่าเป็นรัฐในอุดมคติ หรือรูปแบบของการรวมกันทางการเมืองที่จะทำให้สภาวะที่เป็นเรื่องของเล่มที่หนึ่งสัมฤทธิ์ผล ได้จริง ๆ แทน

บทวิจารณ์เพลโต

อาริสโตเติลวิจารณ์เพลโตโดยหลักสองประการด้วยกัน ในประการแรก อาริสโตเติลสงสัยคำของโสเครตีสที่ว่า “ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ในนครรัฐเป็นความดีอันสูงสุด” เพราะถ้านครรัฐใดเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันมากยิ่งขึ้น รัฐนั้น “ก็จะหมดความเป็นนครรัฐไปในที่สุด” ที่จริงแล้วนครรัฐจะกลายเป็นครัวเรือนไป เพราะว่าความผสมปนเปกันของส่วนประกอบต่าง ๆ กันนี้เองที่แยกแยะนครรัฐออกจากครอบครัว เผ่า หรือพันธมิตร อาริสโตเติลแย้งว่าความเพียงพอในตัวเอง นั้นเป็นที่พึงปรารถนามากกว่าความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และนครรัฐสามารถมีความพอเพียงในตัวเองมากกว่าครอบครัวได้ก็ต่อเมื่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันลดลง (อย่างไรก็ตาม ความพอเพียงในตัวเองเช่นนี้ก็ต้องการแจกแจงของทรัพย์สินอย่างที่กล่าวไว้ในเล่มที่ห้าของ Ethics)

ในประการที่สอง แม้ว่าความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันจะมีคุณค่าสูงสุดก็ตาม แต่ข้อเสนอของเพลโตที่ให้ทรัพย์สินและชุมชนผู้หญิงและเด็กร่วมกันนั้นจะเป็นวิถีทางที่ถูกต้องหรือ ? อาริสโตเติลคิดว่าไม่เป็นเช่นนั้น เพราะจะเกิดความคลุมเครือในการใช้คำว่า “ของฉัน” และ “ไม่ใช่ของฉัน” ขึ้น ถ้าทั้งหมดมีทรัพย์สิน ผู้หญิงและเด็กร่วมกัน การที่จะให้คนเราพูดว่า เด็กชายเป็นพัน ๆ เป็น “ของฉัน” ในลักษณะของความไม่เห็นแก่ตัวเลยนั้นเป็นไปได้ยาก แต่การที่คนเราจะพูดเช่นนั้นในลักษณะ

ของความเห็นแก่ตัวต่างหากที่จะเป็นอันตรายมาก “...ผลก็คือว่าบุตรชายทุกคนจะถูกบิดาทุกคนทอดทิ้ง” นี้จะนำไปสู่ “ความสัมพันธ์อันหนึ่งซึ่งที่จิตใจจาง” โดยที่ความรู้สึกเป็นครอบครัวจะ “เจือจางและไม่มีรส” เหมือนกับเหล้าอ่อนเพียงเล็กน้อยถูก “ผสมกับน้ำปริมาณมาก”

นอกจากความยากลำบากในทางปฏิบัติในการเปลี่ยนย้ายเด็ก ๆ จากชั้นหนึ่งไปยังอีกชั้นหนึ่ง และในการจำกัด “ความรักใคร่ผูกพันอันผิดธรรมชาติ” เพราะความที่มีบิดามารดาไว้ร่วมกันแล้วนั้น อาริสโตเติลยังได้แย้งระบบคอมมิวนิสต์ของเพลโตด้วยว่า มันทำลายโอกาสของคุณธรรมสำคัญสองข้อ คือความเคารพในครอบครัวและความโอบอ้อมอารีในแง่ทรัพย์สิน อาริสโตเติลกล่าวว่า ความสนุกสนานเพลิดเพลินและความตระหนงในทรัพย์สินของตนเป็น “ความรู้สึกที่ถูกปลุกฝังโดยธรรมชาติ” และไม่ควรถูกกัดกัน

บางทีในเรื่องนี้อาริสโตเติลไม่ได้ให้ความสำคัญอย่างพอเพียงแก่ลักษณะของจินตนาการที่มีอยู่ใน Republic ของเพลโต แต่ถือเหมือนกับว่านั่นเป็นแบบอย่างของการปฏิรูปสังคมอันหนึ่ง แต่ก็ดังเช่นที่เราได้เห็นแล้วว่า Republic นั้นย่อมน่าสงสัยถ้าถูกมองไปในแง่นี้ ส่วนอาริสโตเติลจะตีความหมายของ Republic ผิดไปโดยรู้ตัวหรือไม่นั้นไม่อาจเป็นที่รู้ได้แน่นอน

อีกอย่างหนึ่งก็คือ อาริสโตเติลไม่เคยทำให้กระจ่างชัดว่า ระบบคอมมิวนิสต์ของเพลโตนั้น ไม่ได้ใช้กับนครรัฐทั้งหมด แต่ใช้เฉพาะกับชนชั้นผู้พิทักษ์เท่านั้น แท้จริงแล้วเราต้องระลึกด้วยว่า Republic นั้นคำนึงถึงว่าผู้ปกครองที่เป็นปราชญ์นั้นเป็นอย่างไร และความยุติธรรมคืออะไร มากกว่าที่จะบอกว่า จะจัดลักษณะของนครรัฐทั้งหมดอย่างไร Republic ไม่ได้กล่าวถึงรายละเอียดอะไรเลยนอกจากในกรณีของผู้พิทักษ์เท่านั้น อย่างไรก็ตาม เพลโตบ่งไว้ชัดแจ้งว่า พวกเขาไร้อาวนาจงยังคงมีทรัพย์สินส่วนตัวอยู่ แต่ถึงกระนั้นอาริสโตเติลก็ยังกล่าวว่า “เราไม่ทราบว่าจะชาวไร้อาวนาจงจะมีทรัพย์สินร่วมกันเหมือนอย่างชนชั้นผู้พิทักษ์หรือไม่” ที่จริงแล้วมันไม่เป็นการยุติธรรมที่จะพูดถึงการมีทรัพย์สินสมบัติรวมกันใน Republic เอาเลย เนื่องจากผู้พิทักษ์ซึ่งมีระเบียบวินัยอย่างเคร่งครัดและหน้าที่อันกวดขันแทบจะไม่ได้เข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดระเบียบการเป็นเจ้าของของชนชั้นอื่น ๆ เลย อย่างไรก็ตาม อาริสโตเติลกล่าวไว้อย่างถูกต้องว่า ผู้พิทักษ์ของเพลโตนั้นไม่ได้มีความสุขส่วนตัวจากการเสียสละของตนเลย

บางทีดูออกจะเป็นเรื่องแปลกที่การมองดูสภาพที่เป็นจริงของอาริสโตเติลนั้น ไม่ได้แย้งการเพ้อฝันในสิ่งที่เป็นไปได้ และข้อสมมติฐานของเพลโตในสิ่งซึ่งเราเรียกว่า ธรรมชาติของมนุษย์ หรือสิ่งที่คนเรามีความสามารถจะกระทำได้ ในทางตรงกันข้าม อาริสโตเติลยอมรับความเข้าใจของเพลโตในเรื่องความดี แล้วตั้งข้อสงสัยการจัดระเบียบของสถาบันของเพลโตที่ใช้เพื่อให้พลังของมนุษย์บรรลุผลได้²⁴

ดัมบลิว แอล นิวแมน กล่าวว่า อาริสโตเติลได้พบเห็นข้อผิดพลาดของเพลโตมากพอแล้ว และอาริสโตเติลเองก็ดูออกจะรุนแรงไปสักหน่อย แต่ทั้งนี้ก็เพื่อว่าจะได้เป็นการเหมาะสมที่ตนพยายามจะกำหนดรูปการปกครองที่ดีที่สุดอีกครั้งหนึ่ง ต่อข้อเสนอแนะนี้ บาร์เกอร์กล่าวเสริมว่า “ในเรื่องเดียว

กันอาจจะกล่าวได้ว่าเป็นจริงสำหรับบทวิจารณ์ไม่ค่อยจะพอใจต่อ **Laws** ที่ตามมา”²⁵ อาริสโตเติล
 ข้างใจเกี่ยวกับกรอกรอกนอกกลุ่มนอกทางของเพลโต และกล่าวว่า **Laws** นั้นโดยเนื้อแท้แล้วก็เหมือนกับ
Republic ในเรื่องของสถาบันและไม่เห็นด้วยกับการจำกัดจำนวนประชากรแค่ 5,000 คน²⁶ อาริสโตเติล
 กล่าวว่า เพลโตมองข้ามความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและไม่มีความแน่นอนพอในเรื่องการกำหนดทรัพย์สิน
 สิ้น เพลโตพอใจที่จะแบ่งแยกผู้ปกครองออกจากผู้อยู่ใต้ปกครองโดยการใช้นบทเปรียบเทียบ เพลโต
 ไม่ยอมกล่าวถึงการปั้นส่วนโรงนา โดยกล่าวว่ามันเป็นเพียง “อีกเรื่องหนึ่งที่ต้องได้รับการพิจารณา
 เพิ่มเติม” และอื่น ๆ อาริสโตเติลเลิกพูดถึงเพลโตที่ต่อเมื่อได้วิจารณ์อย่างเต็มที่แล้ว

บทวิจารณ์เพลีอัส

เพลีอัสแห่งแคลซิดอน (ศตวรรษที่ห้าก่อน ค.ศ.) ซึ่งอาริสโตเติลวิเคราะห์เป็นคนต่อไปนั้น ดูออกจะ
 เป็นเป้าการโจมตีทางตัวบุคคลน้อยกว่าเพลโต ความเห็นของเพลีอัสในเรื่องความจำเป็นที่จะต้องมีการ
 แบ่งปันทรัพย์สินอย่างเท่าเทียมกันนี้ ส่วนใหญ่แล้วก็ยังเป็นแต่เพียงโอกาสที่อาริสโตเติลจะได้แสดงความ
 รู้อันน่าทึ่งในเรื่องกฎหมายของกรีก และโอกาสที่อาริสโตเติลจะได้แสดงออกซึ่งความเห็นของตนเอง
 “...เป็นการไม่เพียงพอที่จะจัดตั้งแต่เพียงหลักทั่ว ๆ ไปแห่งการเท่าเทียมกันของทรัพย์สิน... ความจำเป็น
 ที่จะต้องทำให้คนเรามีความปรารถนาเท่าเทียมกันมีมากกว่าการกระทำให้คนเรามีทรัพย์สินเท่าเทียมกัน
 และนี่คือสิ่งที่จะเกิดขึ้นไม่ได้ ถ้าหากว่าคนเราไม่ได้รับการอบรมอย่างพอเพียงโดยอำนาจของกฎหมาย”

ในด้านปฏิบัติที่เกี่ยวกับทรัพย์สินนั้น อาริสโตเติลไม่เคยมองข้ามความสำคัญทางศีลธรรมของนคร
 รัฐเลย ทรัพย์สินเพียงเล็กน้อยอาจยับยั้งการกระทำผิดที่เกิดจากความต้องการทางร่างกายได้ แต่ความรู้
 สึกยั้งซึ่งใจอย่างเดียวกันนั้นที่ป้องกันไม่ให้คนเราก่อทำความผิด เพื่อให้หลุดพ้นจากความทุกข์
 อันเกิดจากความต้องการที่ไม่สมปรารถนาของตน และในท้ายที่สุดแล้วปรัชญาเท่านั้นที่จะช่วยไม่ให้
 มนุษย์ต้องกระทำความผิดอันเกิดจากตัณหากระหายในความสนุกสนานเพลิดเพลิน “คนเราไม่ได้เป็น
 ทหาราช เพื่อที่จะหลีกเลี่ยงหนีการต้องทนต่อความหนาวเย็น” ถึงแม้ว่าจะมีการนิยามตีความหมายของเหตุ-
 การณ์ไปในแง่ของเศรษฐศาสตร์ แต่การศึกษา การขบถ การปฏิบัติ และทหาราช ในศตวรรษที่ยี่สิบ
 ก็ดูจะสนับสนุนความเห็นของอาริสโตเติลในแง่นี้

บทวิจารณ์ฮิปโปเดมัส

ฮิปโปเดมัสแห่งมิลิตัส (ศตวรรษที่ห้า ก่อน ค.ศ.) เป็นนักวางผังเมือง และตามความเข้าใจของอาริส-
 โตเติลแล้วเป็นคนแรกที่ไม่ใช่รัฐบุรุษที่เขียนเกี่ยวกับรูปแบบการปกครอง กล่าวคือ เป็นผู้ที่ “ปราศจาก
 ประสบการณ์จริง ๆ” และอาริสโตเติลกล่าวภายหลังว่าอาจจะเป็นด้วยเหตุนี้เองที่ทำให้เขาเสนอให้ตัด
 ถนนเป็นเส้นตรง ฮิปโปเดมัสดูออกจะฟังวิชาคณิตศาสตร์มากกว่าประสบการณ์ เขาเสนอให้มีชนชั้น
 3 ชั้นชั้น ที่ดิน 3 แบบ และตัวบทกฎหมาย 3 ระบบในแต่ละนครรัฐ เขาเสนอให้มีศาลสูงซึ่งผู้พิพากษา
 (คือลูกขุน) อาจกำหนดคำพิพากษาคัดสินที่มีเงื่อนไขได้ เขาเสนอให้มีกฎหมายกำหนดให้รัฐเป็นผู้
 ดูแลเด็กกำพร้า ข้อเสนอของอาริสโตเติลผู้รอบรู้ในเรื่องโลกได้กล่าวว่าการกฎหมายเช่นนั้นมียอยู่แล้วใน
 อะเธนส์และในที่อื่น ๆ

อาริสโตเติลผู้สันตติในทางปฏิบัติพร้อมที่จะคัดค้านฮิปโปเดมัสและหอคอยงาช้างของเขา ในเรื่องเกี่ยวกับวิธีการออกเสียงลงคะแนนของศาล โดยการป้องกันสภาพการณ์เดิมอย่างเป็นทางการและมีเหตุผล เขากล่าวว่าการให้เกียรติยศแก่ผู้ริเริ่มสิ่งใหม่ๆ อาจนำไปสู่ความยุ่งยากทางการเมือง แต่เขาไม่ได้กล่าวว่า จะเกิดขึ้นอย่างไร เขาแสดงให้เห็น “ข้อสับสนอันน่าเศร้า” ในข้อเสนอหลายๆ ข้อของฮิปโปเดมัส แต่จุดประสงค์หลักของอาริสโตเติลอยู่ที่แสดงว่าในเรื่องของการเมืองนั้นไม่อาจจะเขียนลงเป็นลายลักษณ์อักษรได้หมดทุกอย่าง ในขณะที่บางครั้งกฎหมายอาจจะถูกเปลี่ยนแปลงได้ แต่ทั้งนี้ก็ต้องเป็นไปด้วย “ความระมัดระวังอย่างสูง” การเปลี่ยนแปลงในเรื่องของศิลปะนั้นไม่ใช่อย่างเดียวกันกับการเปลี่ยนแปลงในเรื่องของกฎหมาย เพราะจากนิสัย (ethos) และจากนิสัยอย่างเดียวกันนั้นที่กฎหมาย (nomos) มีความศักดิ์สิทธิ์และทำให้เกิดการเคารพเชื่อฟัง”²⁷ และการเปลี่ยนนิสัยนั้นย่อมต้องใช้เวลา

รัฐที่เป็นจริง

จากนี้อริสโตเติลก็หันไปพิจารณาจริงจังๆ ซึ่งในบางแง่ก็เกือบเทียบได้อย่างรัฐในอุดมคติ อริสโตเติลวิเคราะห์สปาร์ตาไม่เพียงแต่ในด้านแบบแผนรัฐธรรมนูญเท่านั้น หากแต่ในด้านของการปฏิบัติจริงด้วย เพราะสปาร์ตาเน้นหนักในเรื่องการทหาร บุรุษจึงมักจะไปจากเมือง และเพราะเหตุนี้สตรีชาวสปาร์ตาก็มีอำนาจเกินตัว แม้จะมีใช้อำนาจในตัวสตรีเองโดยตรง ในสปาร์ตาทกฎหมายว่าด้วยทรัพย์สินและการสืบทอดก็ไม่เป็นระเบียบ เพราะก่อให้เกิดความไม่เป็นสัดส่วนอย่างใหญ่หลวงในการเป็นเจ้าของที่ดิน คือ คนเพียงไม่กี่คนซึ่งส่วนมากเป็นสตรีเป็นเจ้าของที่ดินส่วนใหญ่ สมาชิกผู้ดูแล (Ephorate) อันเป็นสภาที่ประกอบด้วยผู้ดูแล (Ephors) ห้าคนซึ่งมาจากประชาชน ก็ได้อำนาจมากเสียจนแม้แต่กษัตริย์สปาร์ตา²⁸ ก็ยังต้องเอาใจพวกเขา สปาร์ตาดกอยู่ในภยันตรายในแง่ที่ว่าประชาชนโดยปราศจากหลักการอันเป็นลายลักษณ์อักษรพอเพียง อริสโตเติลกล่าวว่าสมาชิกผู้สูงอายุนั้นเลือกโดยการกำหนดให้เป็นผู้พิพากษาตลอดชีพ ก็ตกอยู่ใต้การให้สินบนและอิทธิพลอันไม่สมควร เพราะมีการประกาศตนเป็นผู้สมัครรับเลือกตั้งอย่างเปิดเผย สิ่งนี้ส่งเสริมให้คนที่ไม่สมควรได้รับตำแหน่งแสวงหาตำแหน่ง “ผู้ที่เหมาะสมควรจะได้ตำแหน่งไม่ว่าเขาจะปรารถนามันหรือไม่... ไม่มีใครที่อยากรับเลือกตั้งเป็นที่ปรึกษาถ้าเขาไม่มี..... ความทะเยอทะยาน ถึงกระนั้นก็ดี ความทะเยอทะยานและความโลภนี้เอง คือ มูลเหตุจูงใจให้มนุษย์ประกอบกรรมชั่วเกือบจะทุกอย่างโดยตั้งใจ”

ยังมีข้อบกพร่องอื่นๆ ในระบบของสปาร์ตาก็มาก แต่ข้อบกพร่องที่สำคัญ — ข้อเดียวกันกับที่เพลโตได้สังเกตเห็นไปแล้วใน Laws — ก็คือว่า วัฒนธรรมของสปาร์ตานั้นมุ่งเชิดชูคุณค่าทางทหาร “ความดีในสงคราม” เสียจนกระทั่งว่าชาวสปาร์ตา “ไม่รู้ว่าจะใช้ยามว่างแห่งสันติอย่างไรดี”

อาริสโตเติลกล่าวว่ารัฐธรรมนูญของครีตนั้นมีอยู่หลายอย่างที่เหมือนๆ กับของสปาร์ตา และเชื่อกันว่าเป็นการเอาอย่างรัฐธรรมนูญของสปาร์ตาก็ที่ แต่รัฐธรรมนูญของครีตนั้นด้อยกว่ารัฐธรรมนูญของสปาร์ตาในหลายๆ แง่ สมาชิกผู้ดูแล (Cosmoi) ของครีตซึ่งคล้ายๆ กับสมาชิกผู้ดูแล (Ephorality) ของสปาร์ตานั้น ถึงแม้ว่าจะไม่มีกฎหมายที่แน่นอนในวิธีการแต่งตั้งจนนำวิตก แต่ก็ยังคงปฏิเสธไม่ให้

โอกาสประชาชนส่วนใหญ่เข้าไปมีส่วนร่วมด้วยอยู่นั่นเอง ที่จริงแล้วรูปแบบการปกครองของครีตนั้นแทบจะไม่ใช่รูปแบบการปกครองแต่อย่างใดเลย แต่เป็นระบบกษัตริย์โดยคณาธิปไตย (dynasteia) เพราะชนชั้นสูงของครีตสามารถที่จะแบ่งประชาชนออกเป็นกลุ่มเป็นเหล่าโดยมีกษัตริย์เป็นหัวหน้า ซึ่งก็ทะเลาะวิวาทกันเองอย่างไม่มีที่สิ้นสุด อาริสโตเติลเห็นว่า นี่คือ “การสลายตัวของสังคมการเมือง” สิ่งเดียวที่ช่วยครีตไว้ก็คือ ความเป็นเกาะที่ทำให้ตนแยกออกต่างหากจากรัฐอื่น

อาริสโตเติลสรรเสริญรัฐธรรมนูญของคาร์เธจในด้านปฏิบัติ “เครื่องพิสูจน์ความมีระเบียบเรียบร้อยในการปกครองของคาร์เธจอยู่ที่ว่า..... คาร์เธจไม่มีทั้งความยุ่งยากภายในที่ควรแก่การเอ่ยถึงและความพยายามที่จัดตั้งระบบพระราชอำนาจขึ้นเลย” อย่างไรก็ตาม ยังมีการหันเหไปจากหลักการที่แท้จริงของอภิชนาธิปไตยไปในทิศทางของประชาธิปไตย และคณาธิปไตย คือ สภาประชาชนอาจจะพิจารณาเรื่องซึ่งกษัตริย์ทั้งสองและสภาผู้สูงอายุได้ตกลงร่วมกันว่าจะไม่ให้ประชาชนพิจารณาได้ แนวโน้มเอียงในคาร์เธจนั้นเป็นไปในทำนองที่จะให้มีการเลือกตัวผู้บริหาร โดยอาศัยหลักของทรัพย์สินเช่นเดียวกับหลักของความสามารถ ซึ่งทั้งนี้ทำให้ทั้งนครรัฐเต็มไปด้วย “ความรู้สึกลึก” และทำให้แม้แต่ตำแหน่งกษัตริย์และตำแหน่งนายพลเป็นเรื่องซื้อขายกันได้

ในการพิจารณาถึงเรื่องเหล่านี้และรายละเอียดอื่นๆ ของรูปแบบการปกครองของสปาร์ตา ครีตและคาร์เธจ ซึ่งเป็น “ที่นิยมนับถือกันอย่างสูงโดยชอบด้วยเหตุผล” อาริสโตเติลได้แสดงให้เห็นความเอาใจใส่อย่างมากในความสมดุลของชนชั้น สถาบันและอิทธิพล แต่ความสมดุลนี้มีได้หมายถึงแค่การลดทุกอย่างลงมาสู่สิ่งซึ่งมีลักษณะร่วมกันที่ต่ำที่สุดเท่านั้น เพราะอาริสโตเติลก็หวังไว้ในหลักการหรือคุณธรรมซึ่งทำให้รัฐทั้งรัฐมีชีวิตชีวาด้วย อาริสโตเติลสามารถมองเห็นจุดอ่อนทางการเมืองและทางศีลธรรมในการที่สปาร์ตาเน้นหนักในด้านแสนยานุภาพทางทหารมากเกินไป พร้อมกับที่เห็นพลังทางการเมืองและทางศีลธรรมในหลักการของคาร์เธจ ถึงแม้ว่าจะมีการหันเหไปจากหลักการนี้ในเรื่องการเลือกตั้งตามคุณสมบัติและเวลาว่างของผู้เหมาะสม

นครรัฐและพลเมือง

เล่มที่สามเป็นตอนที่สำคัญที่สุดของเรื่อง Politics เล่มนี้เริ่มต้นด้วยการตั้งคำถามว่า “อะไรคือธรรมชาติของนครรัฐ?”²⁹ อาริสโตเติลบอกเราว่านครรัฐนั้นเป็นของผสม (syntheton) ประกอบด้วยพลเมืองแต่ละบุคคล นี่ “บังคับให้เราต้องพิจารณา.....ว่าพลเมืองคืออะไรกันแน่” พลเมือง (polites) ไม่ได้เป็นพลเมืองเพียงเพราะว่าเขาบังเอิญพักอาศัยอยู่ที่ใดที่หนึ่งโดยเฉพาะ หรือเพราะว่าเขามีสิทธิตามกฎหมายบางประการ เช่น สิทธิที่จะฟ้องร้องในศาล เด็กเล็ก ๆ คนชรา และคนทุพพลภาพไม่ใช่พลเมือง “ในความหมายที่เคร่งครัดและปราศจากข้อแม้ใด ๆพลเมืองในความหมายที่เคร่งครัดนั้นวัดอย่างดีที่สุดได้ด้วยมาตรฐานหนึ่ง คือ ผู้ซึ่งมีส่วนร่วมในการบริหารความยุติธรรมและในการเข้าดำรงตำแหน่ง” พลเมือง คือ ผู้ซึ่งมีสิทธิทั้งในตำแหน่งที่ไม่ติดต่อกัน คือ ตำแหน่งซึ่งไม่มีใครอาจดำรงอยู่ได้เกินกว่าหนึ่งสมัย และที่ซึ่งอาริสโตเติลเรียกว่าตำแหน่งที่ไม่สิ้นสุด คือ ตำแหน่งที่ไม่มีมีการจำกัดเวลา เช่น ตำแหน่งผู้พิพากษา หรือตำแหน่งสมาชิกสภา การนิยามคำว่า “พลเมือง” นั้นเป็นเรื่องยาก

ก็เพราะขาดลักษณะร่วมกว้าง ๆ กล่าวคือ มีตำแหน่งต่าง ๆ มากมายที่พลเมืองอาจเข้าเป็น ตลอดจนรูปแบบการปกครองต่าง ๆ กันที่พลเมืองเคารพเชื่อฟัง

อาริสโตเติลยอมรับว่า คำนิยามของตนนั้นใช้กับพลเมืองในรัฐประชาธิปไตยได้ง่ายกว่าประชาชนในนครรัฐ ซึ่งอำนาจทางกฎหมายทั้งหมดอาจใช้โดยตัวแทนที่มีความสามารถพิเศษ ดังนั้น อาริสโตเติลจึงแก้ไขคำนิยามเดิมจากผู้ซึ่งมีส่วนร่วมมาเป็น “ผู้ซึ่งมีสิทธิ (ย้าโดยแมคโคโตเนลด์) ที่จะมีส่วนร่วมในตำแหน่งพิจารณาหรือตำแหน่งทางศาล” ภายในนครรัฐ ส่วนนครรัฐประกอบด้วย “บุคคลที่ว่่านั้นจำนวนหนึ่งซึ่งเพียงพอที่จะบรรลุถึงความสามารถที่จะคงอยู่โดยตัวเองได้”

เป็นของแน่ว่าในทางปฏิบัตินั้น นครรัฐส่วนมากถือเอาเทือกเถาเหล่ากอเป็นเครื่องวัดความเป็นพลเมืองมากกว่าที่จะใช้นิยามของอาริสโตเติล ข้อยุ่งยากอื่น ๆ ก็มีอีก เช่น เรื่องผู้ก่อตั้งนครรัฐคนแรกเป็นต้น ซึ่งอาริสโตเติลเห็นว่าเขาเหล่านั้นเป็นพลเมืองอย่างแน่แท้ แล้วผู้ซึ่งได้สิทธิในการปกครองซึ่งได้มาโดยผลของการปฏิวัติเล่า? นี่เป็นคำถามที่สลับซับซ้อนยิ่งขึ้น เพราะการปฏิวัตินั้นอาจจะเกิดจากหลักการที่ไม่ยุติธรรมก็เป็นได้ และ “ผู้ซึ่งเป็นพลเมืองอย่างไม่ยุติธรรมเป็นพลเมืองอย่างแท้จริงได้หรือไม่? อาริสโตเติลทวนคำนิยามของตนเองแล้วสรุปว่า ในทางปฏิบัติแล้วเราก็ต้องยอมรับว่าบุคคลนั้น ๆ เป็นพลเมือง แต่ที่บุคคลเหล่านั้นจะเป็นพลเมืองอย่างยุติธรรมหรือไม่นั้น อาริสโตเติลยังไม่ตอบ เพราะสำหรับคำถามนี้จำเป็นต้องพิจารณานครรัฐซึ่งพลเมืองเป็นเพียงส่วนหนึ่งเสียก่อน แต่อะไรเล่าที่สร้างลักษณะรูปพรรณของนครรัฐ? ย่อมไม่ใช่กำแพงเมืองหรือสถานที่ในแผนที่ แม้แต่ความยั่งยืนของสมาชิกของตน “สมาชิกเก่าย่อมตายไปเสมอ และสมาชิกใหม่ย่อมเกิดขึ้นใหม่เสมอเราจะนำเอาอุปมาอุปไมยเรื่องแม่น้ำและน้ำพุที่เรากำหนดให้มีลักษณะคงที่ ถึงแม้จะปรากฏความจริงว่าส่วนหนึ่งของน้ำจะไหลเข้ามาและอีกส่วนหนึ่งไหลออกไปมาปรับเข้ากับเรื่องของรัฐหรือ?”

อาริสโตเติลกล่าวว่าอุปมาอุปไมยนี้ไม่สมบูรณ์นัก เพราะนครรัฐอาจจะเปลี่ยนลักษณะรูปพรรณได้ แม้ว่าผู้พำนักอาศัยของนครรัฐอาจจะไม่เปลี่ยนแปลงเลยก็ตาม คณะนักวิจัยอาจเริ่มด้วยเพลงเศร้าแล้วตลก เป็นการเปลี่ยนลักษณะรูปพรรณโดยไม่ต้องเปลี่ยนตัวสมาชิกเลย ถ้าแบบของดนตรีเปลี่ยนจากแบบดอเรียนมาเป็นแบบฟริเจียน โน้ตเดียวกันก็ร่วมสร้างเสียงประสานที่มีเสียงแปลกออกไปเช่นกัน ในทำนองเดียวกัน รัฐธรรมนุญ (politeia)³⁰ ก็เป็นเครื่องกำหนดลักษณะรูปพรรณของนครรัฐ คือพลเมืองเป็นเสมือนโน้ตดนตรีและรัฐธรรมนุญเป็นแบบของดนตรี

กนต์ดีและพลเมืองดี

แต่ถ้ารัฐธรรมนุญมีลักษณะซึ่งแยกออกได้จากสมาชิกแต่ละบุคคลแล้ว คำถามข้อต่อมาก็คือ “ความดีเลิศของกนต์ดีและพลเมืองดีนั้นเป็นอย่างไรกันหรือต่างกัน” โดยใช้อุปมาอุปไมยเรื่องเรือที่คันทู อาริสโตเติลชี้ให้เห็นว่ากะลาสีแต่ละคนปฏิบัติหน้าที่ต่างๆ กันบนเรือ กระนั้นก็ดี แต่ละคนก็ถูกพิจารณาความสามารถ โดยดูจากผลงานที่มีส่วนช่วยในจุดประสงค์ของเรือทั้งลำ ในทำนองเดียวกัน บทบาทของพลเมืองต้องดูในลักษณะความสัมพันธ์ที่มีต่อเป้าหมายร่วมกันของนครรัฐของตน แต่ก็ไม่ควรคิดว่าอาริสโตเติลซึ่งเป็นชนชั้นสูงจะถือเอาชื่อหรือความสัมพันธ์ของครอบครัวอยู่เหนือความเป็นเลิศของ

พลเมือง ผู้ซึ่งอุทิศให้ความมั่งคั่งสินทรัพย์ของนครรัฐมากที่สุดก็ควรจะได้รับยกย่องมากที่สุด แม้ว่าตนด้อยกว่าผู้อื่นในด้านทรัพย์สินและวงศ์ตระกูลก็ตาม แต่เพราะมีนครรัฐอยู่หลายชนิด ดังนั้น “จึงไม่อาจมีความดีเลิศของพลเมืองแบบเดียวได้ แต่คนดีนั้นได้แก่ผู้ซึ่งดีด้วยคุณธรรม ซึ่งเป็นความดีเลิศอันสูงสุดอย่างเดียว จึงเห็นได้ชัดว่า เป็นไปได้ที่เดียวที่จะเป็นพลเมืองที่ดีโดยปราศจากความดีอันเป็นคุณลักษณะของนครรัฐ”

เราไม่อาจจะคิดว่าแม้แต่ในรัฐที่ดีจะมีแต่คนดีเท่านั้น เพราะในนครรัฐใดก็ตามย่อมประกอบด้วยสิ่งซึ่งไม่เหมือนกัน แต่ถึงแม้ว่าจะแตกต่างกัน สมาชิกของรัฐที่ดีก็ต้องแสดงออกซึ่งบางสิ่งบางอย่างที่เป็นคุณสมบัติของพลเมืองที่ดี อริสโตเติลเป็นผู้นิยมความจริงทางปฏิบัติที่เด่นในการที่ยอมรับทั้งข้อแตกต่างของนครรัฐและข้อแตกต่างในลักษณะของพลเมือง แต่กระนั้นก็ดี ก็ยังคงมีข้อแสดงว่าพลเมืองและคนดีนั้นในที่สุดแล้วก็คือสิ่งเดียวกัน และเพราะฉะนั้นคุณธรรมของทั้งสองอย่างนี้ก็คืออย่างเดียวกัน ในกรณีหนึ่งนั้นทั้งสองนี้ก็คืออย่างเดียวกัน “ดังนั้น เราอาจกล่าวได้ว่าในกรณีของผู้ปกครอง (politikos) นั้น ลักษณะเลิศของพลเมืองที่ดีเป็นอย่างเดียวกันกับลักษณะเลิศของคนที่ดี”

โดยวิธีการหมุนไปเป็นวงกลมอย่างที่โทมาส อะไควนัสได้ทำในสมัยต่อมา อริสโตเติลได้สังเกตว่า ในขณะที่ผู้ปกครองจะต้องรู้แต่เพียงว่าจะปกครองอย่างไร พลเมืองจะต้องรู้ทั้งวิธีการปกครองและการถูกปกครอง และถ้าเป็นเช่นนั้นแล้ว พลเมืองก็ต้องรู้มากกว่าและเป็นผู้มีความดีมากกว่าผู้ปกครองไม่ใช่หรือ? อริสโตเติลได้ว่า ในการมีส่วนร่วมในกระบวนการปกครองนั้น ทั้งผู้ปกครองและพลเมืองไม่จำเป็นต้องรู้ถึงศิลปะวิธีการทำงานที่ต้องใช้กำลัง เพราะงานแบบนั้นอาจใช้วิธีสั่งเอาได้โดยที่ผู้สั่งไม่จำเป็นต้องมีความชำนาญในงานนั้น ๆ ก็ได้

แต่ในอีกแห่งหนึ่งนั้น ผู้ปกครองก็ต้องมีความรู้ในเรื่องการเคารพเชื่อฟัง ซึ่งเหมาะสมต่อพลเมืองด้วย อย่างที่หลักการเก่าทางทหาร (ซึ่งแม้แต่ในสมัยนั้นก็ยังมีว่าเก่า) ได้กล่าวไว้ว่า “ท่านไม่อาจเป็นผู้ปกครอง ถ้าท่านไม่เป็นผู้อยู่ใต้ปกครองมาก่อน” โดยแท้จริงแล้ว ทั้งพลเมืองและผู้ปกครองก็ต้องมีคุณความดีเหมือนกัน (ความรู้จักยับยั้งชั่งใจ ความยุติธรรม ความกล้าหาญ) ยกเว้นอย่างเดียวคือ ความรอบคอบ (phronesis) ความรอบคอบนั้นทำให้คุณธรรมของคนดีสมบูรณ์และเป็นเครื่องแยกผู้ปกครองที่ได้ออกจากพลเมืองที่ดีด้วย

ดูเหมือนว่าอริสโตเติลจะเปลี่ยนหลักการไปบ้าง คือ อริสโตเติลเริ่มต้นโดยการกล่าวว่า ความดีของพลเมืองนั้นย่อมขึ้นอยู่กับนครรัฐของตน แต่บัดนี้อริสโตเติลกลับบอกเราว่า พลเมืองที่ดีทุกหนทุกแห่งมีความยับยั้งชั่งใจ ความยุติธรรมและความกล้าหาญเหมือนกัน และจากข้ออ้างที่ว่าผู้ปกครองที่ดีมีลักษณะเลิศสูงสุดอย่างเดียว อริสโตเติลก็อ้างต่อไปว่า ความรู้ในการปกครองและอยู่ใต้ปกครองนั้นแตกต่างกัน และว่าผู้ปกครองที่ดีนั้นต้องมีความรู้ของทั้งสองแบบ ปัญหาประการหลังนั้นไม่มีผู้จะยุ่งยากนัก เพราะคุณธรรมอย่างเดียวกันอาจมีหลายแง่หลายมุมได้ แต่ปัญหาประการแรกนั้นดูเหมือนกับว่าเป็นปัญหาขั้นมูลฐาน และเราจะต้องสังเกตดูว่าปัญหานี้จะแก้ได้หรือไม่อย่างไร

ข้างฟืดเป็นพลเมืองได้หรือไม่ ? ในบางนครรัฐเขาเป็นพลเมือง แต่ในรัฐที่ดีที่สุดแล้วเขาไม่เป็นพลเมือง เพราะเขาไม่มีเวลาว่าง ในนครรัฐที่ดีเท่านั้นที่คนดีและพลเมืองที่ดีคือคน ๆ เดียวกัน และก็เฉพาะแต่กรณีที่พลเมืองที่ดีนั้นมีความสามารถที่จะเป็นรัฐบุรุษเท่านั้น นี่หมายความว่า นครรัฐมีข้อผูกพันที่จะต้องทำให้คนดีเป็นรัฐบุรุษหรือ ?

แบบของการปกครอง

เราถูกนำกลับมาอยู่ที่จุดเริ่มต้นอีก คือ ปัญหาของคนดีและพลเมืองที่ดี แต่เราก็ก้าวไปข้างหน้าด้วยเหมือนกัน มีรัฐธรรมนูญอยู่ที่ชนิด ? รัฐธรรมนูญ (politeia) นั้น “อาจกล่าวได้ว่า คือ การจัดรูปบริหารของนครรัฐในสิ่งที่เกี่ยวกับตำแหน่งหน้าที่ทั่ว ๆ ไป และโดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เกี่ยวกับตำแหน่งหน้าที่เฉพาะซึ่งมีอำนาจสูงสุดในทุก ๆ เรื่อง กลุ่มพลเมือง (politeuma ในกรีก) เป็นผู้มีอำนาจสูงสุดในทุกรัฐ” ตัวอย่างเช่น ในนครรัฐประชาธิปไตยประชาชน (demos) เป็นผู้ก่อตั้ง politeuma ในนครรัฐคณาธิปไตย คนไม่กี่คน (oligoi) เป็นผู้มีอำนาจสูงสุด ดังนั้น จึงเป็นที่ประจักษ์ชัดว่าย่อมมีรัฐธรรมนูญหลายรูป และทั้งหมดย่อมเป็นเครื่องสนองอารมณ์ที่ใฝ่ในการอยู่ร่วมกันโดยธรรมชาติของมนุษย์และผลประโยชน์ร่วมกัน “เป็นความจริงอันเห็นได้ชัดว่า คนส่วนมากผูกพันอยู่กับชีวิตมากเสียจนกระทั่งเขาเต็มใจที่จะยอมทนทุกข์ทรมานอย่างสาหัส ซึ่งก็ย่อมหมายความว่าในการมีชีวิตนั้นมีความสุขอันดีงาม และคุณสมบัติของความสนุกสนานเปลितเปลินโดยธรรมชาติแฝงอยู่”

อาริสโตเติลกล่าวย้าว่าเป็นเรื่องโดยธรรมชาติที่นายจะปกครองทาส และผู้มีควรวัวเรือนปกครองควรวัวเรือน (ภรรยา บุตรและคนรับใช้) แต่ไว้ในรัฐธรรมนูญที่ย้ำความเสมอภาคนั้น ก็เป็นการเหมาะสมที่พลเมืองควรจะผลัดกันมีตำแหน่ง อาริสโตเติลดูคล้ายกับคนรุ่นเก่าที่เสียดายการกระทำของคนรุ่นใหม่ เมื่อเขากล่าวว่า “ทุกวันนี้สิ่งต่าง ๆ ได้เปลี่ยนไป คนเราแสวงหาผลกำไรจากตำแหน่งหน้าที่จนเหมือนกับว่าพวกเขาป่วยและต้องการมีสุขภาพดีจากตำแหน่งหน้าที่ของพวกเขา รัฐธรรมนูญซึ่งพิจารณาแต่เฉพาะผลประโยชน์ส่วนตัวของผู้ปกครองนั้น ล้วนแล้วแต่เป็นรูปแบบการปกครองที่ผิด หรือ วิปริต ไปจากรูปแบบที่ถูกต้องทั้งสิ้น รูปแบบการปกครองที่วิปริตไปนั้นเป็นทรราช แต่ นครรัฐคือ ชุมชนของผู้ที่เป็นอิสระแก่ตน (Koinonia eleutheron estin)”

ถึงแม้ว่าน้ำเสียงของอาริสโตเติลจะยังคงมีลักษณะของการบรรยายอยู่ แต่ก็ไม่มีข้อกังขาอย่างใดในการแยกแยะอย่างชัดแจ้งของเขาระหว่างรูปแบบของรัฐบาลที่ถูกและผิด ข้อแยกแยะนี้มีรากฐานอยู่บนมาตรฐานแห่งวัตถุประสงค์ (telos) ของนครรัฐ และธรรมชาติของการปกครองทางการเมือง จุดหมายปลายทางของนครรัฐก็คือ ความเพียงพอในตัวเองและ “ผลประโยชน์ร่วม (Koine sympheron)ซึ่งวัดโดยมาตรฐานของความยุติธรรมอันสูงสุด (heplos dikaiion)³¹ และย่อมเป็นธรรมชาติของการปกครองทางการเมืองที่ต้อ้งนำไปสู่ผลดีของนครรัฐ ไม่ใช่เพียงแต่ผลประโยชน์ส่วนตัว

การแบ่งโดยจำนวน

เหนือชนิดของการปกครองที่เหมาะสมและการปกครองที่เลวขึ้นไป ได้แก่ การแบ่งแบบการปกครอง

ออกเป็นตามจำนวน คือ การปกครองโดยคนๆ เดียว การปกครองโดยกลุ่มคน และการปกครองโดยคนจำนวนมาก ในการปกครองโดยคนๆ เดียว ได้แก่ การปกครองโดยกษัตริย์ ซึ่งรูปแบบที่วิปริตไปก็คือ ทหารราชย์ การปกครองโดยกลุ่มคน คือ อภิชนาธิบดี และรูปแบบที่วิปริตไป คือ คณาธิปไตย การปกครองโดยคนจำนวนมาก คือ ประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลาง (Politeia ซึ่งในที่นี้ใช้เฉพาะกรณี) และรูปแบบที่วิปริตของการปกครองรูปนี้ก็คือประชาธิปไตย ในแต่ละรูปของแบบการปกครองที่วิปริตไปนั้น สิ่งสูงสุด คือ ผลประโยชน์ของกลุ่มผู้ปกครอง (politeuma) ไม่ใช่ผลประโยชน์ของทั้งหมด³²

แต่จำนวนอย่างเดียวนั้นเป็นรากฐานที่ไม่เพียงพอในการจำแนก เพราะในทางปฏิบัติแล้วสิ่งที่อาจจะมีความสำคัญที่สุดเกี่ยวกับคนจำนวนมาก (demos) ก็คือ ความจริงที่ว่ากลุ่มนี้มีคนจนเป็นส่วนมาก และสิ่งที่อาจจะมีความสำคัญในกรณีของกลุ่มผู้ปกครอง (oligoi) ก็ไม่ใช่ เพราะว่าพวกเขาเป็นพวกที่ดีที่สุด (aristos) แต่อยู่ที่ว่าโดยปกติแล้วเขาเป็นพวกคนรวย (plousios) ดังนั้น การขัดกันระหว่างคณาธิปไตยกับประชาธิปไตยโดยปกติแล้วจึงเป็นการขัดกันระหว่างการปกครองโดยผู้มั่งมีกับชนชั้นที่จนกว่า

ทั้งประชาธิปไตยและคณาธิปไตย (อาริสโตเติลก็ยังคงใช้ชื่อนี้อยู่ต่อไป ถึงแม้ว่าที่จริงแล้วเขาจะพูดถึงคนรวยและคนจนอยู่ก็ตาม) ต่างก็มีความเข้าใจความยุติธรรมที่ผันแปรไปด้วยกันทั้งคู่ ความยุติธรรมที่แท้จริงนั้น คือ ความเท่าเทียมกันต่อผู้ที่สมควรจะได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกัน แต่ผู้นิยมประชาธิปไตยเรียกร้องเอาความเท่าเทียมกันในทุกๆ อย่าง ไม่ว่าจะตนจะมีความเหมาะสมหรือไม่ ส่วนพวกนิยมคณาธิปไตยก็นิยมชมชอบการปฏิบัติที่ไม่เท่าเทียมต่อกันทั้งหมด กล่าวคือ นิยมการปกครองแบบอภิสิทธิชน ซึ่งผู้ที่มั่งมีจะยังคงมีต่อไป ส่วนผู้ที่ไม่มั่งมีก็ต้องถือว่าโชคไม่ดีไป ผู้นิยมคณาธิปไตยและประชาธิปไตยเห็นพ้องต้องกันในเรื่องความหมายของความเท่าเทียมกันใน สิ่งของ แต่ไม่ตกลงกันในเรื่องความหมายของความเท่าเทียมกันของตัวบุคคล มาตรฐานเหล่านี้ผิดอย่างไม่มีข้อกังขา แต่ “คนส่วนใหญ่นั้นโดยกฎทั่วๆ ไปแล้วเป็นผู้พิพากษาที่เลว เมื่อผลประโยชน์ของตนเกี่ยวข้องอยู่ด้วย”³³ ผู้ฝึกฝนคณาธิปไตยและประชาธิปไตยต่างก็ผิด ไม่เฉพาะในเรื่องข้ออ้างของตน หากแต่ในกรณีจุดหมายปลายทางของนครรัฐเอง พวกเขาคิดว่าการแบ่งสันปันส่วนทรัพย์สินที่ถูกต้องนั้น คือ จุดหมายปลายทางที่สูงสุดของนครรัฐ และว่านี่ก็คือเหตุผลที่คนเราเข้ามารวมกันอยู่เป็นนครรัฐ “แต่จุดหมายปลายทางของนครรัฐนั้นไม่ใช่เฉพาะแต่ชีวิตธรรมดาๆ หากแต่เป็นคุณภาพที่ดีของชีวิต” เพราะถ้าเป็นอย่างอื่นแล้ว ทาสและสัตว์เดรัจฉานก็อาจก่อนนครรัฐของตนเองได้ แต่นี่ย่อมเป็นไปได้

นครรัฐใดก็ตามที่เป็นนครรัฐจริงๆ มิใช่เฉพาะแต่ชื่อแล้วจะต้องอุทิศตนต่อเป้าหมาย อันได้แก่การกระตุนความดีงาม ถ้ามีฉะนั้นแล้วการรวมตัวกันทางการเมืองก็จะลดลงเป็นแค่การรวมตัวกันเข้าเป็นพันธมิตร ซึ่งก็จะแตกต่างจากรูปแบบของการรวมตัวกันแบบอื่นๆ ในด้านของเนื้อที่ซึ่งสมาชิกอยู่ห่างจากกันเท่านั้น มิฉะนั้นแล้วกฎหมายก็เหมือนกันจะเป็นเพียงข้อตกลง หรือ (ในวลีของไซฟัสต์ ไลโคฟรอน) เครื่องประกันสิทธิของมนุษย์ที่ต่อต้านซึ่งกันและกัน แทนที่จะเป็นอย่างที่ควรจะเป็นคือ กฎแห่งชีวิตที่จะทำให้สมาชิกของนครรัฐเป็นคนดีและยุติธรรม³⁴

ไม่มีข้อความอื่นที่จะแยกแยะระหว่างความเข้าใจแบบคลาสสิกในเรื่องของนครรัฐ และความคิดเกี่ยวกับรัฐสมัยใหม่ ได้ชัดเจนไปกว่านี้ และแม้แต่ในสมัยของรัฐสวัสดิการ เราก็มักจะได้ยินอยู่บ่อย ๆ ว่า เป็นการเปล่าประโยชน์และผิดสำหรับรัฐบาลที่พยายามจะหล่อหลอมสำนึกของบุคคลในเรื่องความผิดและถูก แต่สำหรับอริสโตเติลแล้วนี่คือจุดประสงค์ที่แท้ของรัฐบาลและมาตรฐานของกฎหมายที่ดี และเมื่อเขากล่าวว่า “มีฉะนั้นแล้ว..... กฎหมายก็จะเป็นเพียงแค่ข้อตกลง..... เป็นเครื่องประกันสิทธิ” เขาก็ไม่ได้ทำอะไรมากไปกว่าประณามรัฐสัญญาประชาคมว่าเป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของข้อบกพร่องนี้ ผู้ส่งเสริมประชาธิปไตยทางสังคม หรือรัฐสวัสดิการในปัจจุบันอาจจะละทิ้งความคิดเรื่องสัญญาประชาคม และอาจจะยอมรับบทบาทที่เข้มแข็งของรัฐ แต่พวกนี้เองก็ยิ่งเห็นว่าจุดประสงค์เบื้องต้นของการเมืองคือการจัดสรรทรัพยากรสินอย่างยุติธรรมต่อทุก ๆ คน หรืออย่างที่อริสโตเติลได้กล่าวไว้อย่างเย้ยหยันว่าเป็นการสนับสนุนให้มี “เพียงแต่ชีวิต” แทนที่จะเป็น “คุณภาพที่ดีแห่งชีวิต”

อธิปไตย

นี่หมายความว่าคนที่ดีกว่าควรเป็นมีอำนาจสูงสุด³⁵ ในนครรัฐหรือ? อริสโตเติลมองเห็นความลำบากในการที่จะให้กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งมีอำนาจอธิปไตยอย่างเด็ดขาด และโดยการนี้ก็ถกกันให้กลุ่มอื่นๆ ได้รับเกียรติ (ของพลเมือง) แม้แต่การปกครองโดยผู้ที่ดีที่สุดเพียงคนเดียวก็ยังมิข้อบกพร่องในแง่ที่ทางออกก็น่าจะเป็นว่าไม่ควรมีใครหรือกลุ่มใดที่เป็นอธิปไตย แต่กฎหมายต่างหากที่เป็นอธิปไตย หรืออย่างที่ว่าผู้ก่อร่างสร้างรัฐ ๆ กันจะกล่าวว่า “รัฐบาลแห่งกฎหมายมิใช่บุคคล”

แต่อริสโตเติลก็ยอมรับสภาพความเป็นจริงพอที่จะเห็นว่า แม้แต่ก็มีได้แก้ปัญหาหมดทุกอย่าง เพราะกฎหมายเองก็มีคดีโอนเอียงต่อกลุ่มที่สร้างกฎหมายขึ้นมา ด้วยเหตุนี้เองที่ทำให้อริสโตเติลคิดว่าอาจจะมิอะไรบางอย่างที่ถูกต้องในเรื่องของการปกครองโดยคนจำนวนมากอยู่เหมือนกัน เพราะถึงแม้ว่าพวกเขาแต่ละคนอาจจะด้อย แต่ “มันก็เป็นไปได้” ว่าโดยส่วนรวมแล้วคนกลุ่มมากอาจจะเหนือกว่าคนที่ดีไม่กี่คน ในด้านคุณภาพของการวินิจฉัยโดยตรง โดยการรวมเอาคุณสมบัติหลาย ๆ อย่าง (เช่น การวินิจฉัยดนตรี หรือบทกวี) คนจำนวนมากอาจจะบรรลุถึงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและคุณภาพที่สูงกว่าก็ได้ แต่อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลก็เพิ่มข้อแม้ให้แก่บทสรุปนี้อย่างรวดเร็ว และตั้งข้อสังเกตว่ากลุ่มคณะที่ประชาชนนิยมบางกลุ่มประพฤติตนเหมือนกับฝูงสัตว์ป่า “อย่างไรก็ตาม... ไม่มีอะไรที่จะกันไม่ให้ความคิดที่เราได้กล่าวไว้เป็นขึ้นมาได้ สำหรับกลุ่มคณะที่เป็นที่นิยมของประชาชนบางกลุ่ม” (เน้นโดยบาร์เกอร์)

คำถามต่อไปก็คือ อะไรเป็นเรื่องที่อธิปไตยควรจะแสดงอำนาจอธิปไตย? ไชลอนผู้ทรงปัญญาไม่น้อยไม่ยอมให้กลุ่มชนทำหน้าที่ผู้บริหาร แต่ให้มีหน้าที่เลือกผู้บริหารและเรียกให้ผู้บริหารรับผิดชอบเมื่อหมดสิ้นวาระการบริหาร อย่างไรก็ตาม ประชาชนผู้ไม่เหมาะที่จะทำหน้าที่นั้นๆ จะสามารถวินิจฉัยกิจกรรมนั้นได้ดีที่สุดหรือ? อริสโตเติลสังเกตว่าความประพฤติของแพทย์นั้นคณะกรรมการแพทย์ด้วยกันเป็นผู้วินิจฉัย แทนที่จะเป็นคณะกรรมการคนใช้ อย่างไรก็ตาม ผู้วินิจฉัยบ้านที่ดีที่สุด อาจจะ

ไม่ใช่คณะกรรมการของผู้สร้างบ้าน แต่เป็นผู้ใช้บ้านนั่นเอง และ “ผู้รับประทานอาหาร มิใช่ผู้ปรุงอาหารต่างหากที่เป็นผู้วินิจฉัยงานเลี้ยงที่ดีที่สุด”³⁶ แต่ในที่สุดอาริสโตเติลก็กลับมาสู่จุดที่ว่า “กฎหมายที่สร้างมาอย่างถูกต้อง” ควรจะเป็นอธิปไตยลำดับสุดท้าย ยกเว้นในกรณีที่ไม่มีกำหนดไว้แน่นอน ซึ่งจะต้องใช้การตัดสินใจโดยบุคคล

คุณภาพและปริมาณ

กฎหมายที่ดีและรูปแบบการปกครองที่ยุติธรรมนั้นเป็นสิ่งที่ไม่อาจได้มาง่าย ๆ เพราะในทางปฏิบัติแล้วเป็นการยากอย่างยิ่งที่จะจัดให้ข้ออ้างของคุณภาพและของปริมาณได้สมดุลกัน ปัญหานี้ทำให้อาริสโตเติลทึ่งมาก เพราะแม้แต่ถ้าจะมีการได้ดุลกันในรูปของรัฐธรรมนูญ ระหว่างคนดี ผู้มั่งคั่ง ผู้ที่เกิดมาในตระกูลสูงและคนจำนวนมากก็ตาม จะไม่มีปัญหาเลยเชียวหรือ ถ้าคนดีและผู้มั่งคั่งมีจำนวนน้อยเหลือเกิน “ข้ออ้างของทั้งสองฝ่ายจะถูกทำลายอย่างยุติธรรมโดยฝูงชน เพราะไม่มีอะไรเลยที่จะกันไม่ให้กลุ่มชนข้างมาก โดยนับรวมกัน ถ้าไม่นับโดยแต่ละบุคคล ต้องดีกว่าหรือรวยกว่าคนเพียงไม่กี่คน” ในกรณีเช่นนั้น ผู้ออกกฎหมายควรจะออกกฎหมายให้เป็นประโยชน์แก่คนข้างมากหรือ? คำตอบของอาริสโตเติลไม่สู้เป็นที่พอใจนัก เขากล่าวว่าผู้ออกกฎหมายควรจะพยายามที่จะไม่เสนอนองทั้งคนดีเพียงไม่กี่คนและคนที่ไม่ค่อยดีจำนวนมาก หากแต่ควรจะพยายามทำในสิ่งซึ่งเป็นผลประโยชน์ของทั้งนครรัฐ และ “ผลประโยชน์ส่วนรวมของพลเมืองทั้งหมด” นี่คือนี่ที่นักการเมืองบางคนอาจคิดว่าตนกระทำเมื่อตนประสบผลสำเร็จในการจัดสรรปันส่วนความไม่พอใจได้มากที่สุด แต่อาริสโตเติลมีภาพพจน์ของผลประโยชน์ส่วนรวมที่สะท้อนได้ชัดเจนยิ่งกว่าที่นักการเมืองปัจจุบันมาก

อย่างไรก็ตาม อะไรจะเกิดขึ้น ถ้าผลลัพธ์ส่วนตัวของคนข้างมากไม่อาจเทียบเท่าได้กับส่วนตัวของคนไม่กี่คน? ถ้าเกิดมีใครเพียงไม่กี่คนหรือแม้แต่คนเดียว “ซึ่งเลิศล้ำด้วยความดีเสียจนไม่อาจมีการเปรียบเทียบเกิดขึ้นได้ ระหว่างความดีและความสามารถในทางการเมืองที่เขาแสดงออก (หรือที่เขาแสดงออกหลาย ๆ ครั้ง เมื่อมีมากกว่าครั้งเดียว) กับสิ่งที่เหลือของชุมชนแสดงออก...?” แน่แน่นอนว่าคน ๆ นั้นย่อมเป็น “เสมือนเทพเจ้าในหมู่มนุษย์” เขาและผู้ที่เหมาะสม ๆ กับเขา “ย่อมเป็นกฎหมายโดยตัวเอง” เราเห็นภาพราชาปราชญ์ของเพลโต ผู้ปกครองของมาซิโดเนีย และผู้ออกกฎหมายของรุสโซ่เกิดขึ้นในใจ พวกเขาเหล่านี้คือสิ่งโตที่บรรดากระด้างในนิทานของแอนทิสเทนีสพยายามอ้างว่ามีสิทธิอันเท่าเทียมกัน อาริสโตเติลกล่าวว่าเป็นเพราะคนเหล่านี้มีตัวตนจริง ๆ จึงทำให้รัฐประชาธิปไตยต้องมีการเนรเทศ และทำให้รัฐคณาธิปไตยต้องกดขี่คนที่เด่น อันที่จริงแล้วอาจจะมีกฎหมายขมขื่นใดอยู่ใน “นโยบายการปรับระดับ” นี้ก็ได้ อัตราส่วนนั้นมีความสำคัญ ช่างวาดข้อมไม่ปล่อยให้เท่าที่มีขนาดใหญ่เกินไปทำให้ผืนผ้าใบของเขาต้องเสียไป ไม่ว่ามันจะสวยงามสักเพียงไร ปัญหาอยู่ที่ว่า การเนรเทศส่วนใหญ่่นั้นไม่ได้มีความยุติธรรมในแง่ใด แต่เป็นการกระทำที่ปฏิบัติตาม “ความนิยมของเพียงกลุ่มเฉพาะ (stasiastikos) เท่านั้น” อย่างไรก็ตาม เมื่อเกิดมีคนที่ “เด่นในความดี” อย่างแท้ที่จริงนั้น “วิถีทางโดยธรรมชาติ” ก็ได้แก่การให้เขาเป็นกษัตริย์ที่ถาวรตลอดไป

การปกครองโดยกฎหมาย

ข้อสังเกตนี้นำไปสู่การพิจารณาอันเป็นตอนสรุปว่าด้วยรูปการปกครองโดยกษัตริย์ห้าแบบด้วยกัน เราจะกล่าวถึงแต่เฉพาะแบบสุดท้าย คือ การปกครองในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เพราะมันก่อให้เกิดปัญหาทางทฤษฎีอันว่าด้วยการปกครองโดยบุคคลกับการปกครองโดยกฎหมาย มีการขบปัญหาและการกล่าวซ้ำถึงเรื่องที่ได้กล่าวมาข้างต้นแล้วอยู่บ้าง ดูเหมือนว่าอาริสโตเติลจะนำเอาข้อโต้แย้งต่าง ๆ มาหักล้างกันและย่อความคิดของคนอื่น ๆ แต่ในตอนท้าย เขาก็กล่าวถึงความคิดเห็นของตนเองดังที่เพลโตได้กล่าวแนะไว้ว่า สติปัญญาอันเป็นอิสระของผู้ที่มีความสามารถพิเศษย่อมดีกว่าความแน่นิ่งของกฎหมายที่กำหนดไว้ตายตัว แพทย์ผู้ซึ่งผูกพันอยู่กับตำราข้อบังคับย่อมไม่มีความสะดวกในการรักษาไข้ แต่กฎหมายนั้นเป็นอิสระจากกิเลส แต่ที่จริงแล้วเหตุผลที่เป็นอิสระจากกิเลส คือ คำนิยามคำว่ากฎหมายของอาริสโตเติล และแม้แต่ผู้ที่มีสติปัญญาดีที่สุดในที่สุดก็อาจจะถูกปลุกปั่นให้มีกิเลสได้ และคน ๆ เดียวย่อมมีโอกาสที่จะเสื่อมเสียได้ง่ายกว่าคนทั้งหมด อาริสโตเติลกล่าวว่า การเปรียบเทียบกับแพทย์นั้นเป็นการไม่เหมาะสม เพราะจุดประสงค์ของแพทย์นั้นย่อมเพื่อการรักษาอย่างแน่แท้ ในขณะที่จุดประสงค์ของนักการเมืองอาจจะถูกโน้มน้าวใจไปเพื่อช่วยเหลือมิตร หรือเพื่อให้ได้มาซึ่งอำนาจที่จะเป็นประโยชน์แก่ตนเองได้ กษัตริย์ผู้สามารถและมีอำนาจเต็มที่จะวินิจฉัยไตร่ตรองในรายละเอียดภายในกรอบของกฎหมายโดยทั่ว ๆ ไปย่อมดีที่สุดในอันดับแรก แต่ปัญหาเรื่องการสืบตำแหน่งมักจะก่อให้เกิดข้อขัดแย้งขึ้นในเรื่องอริปไตย เพราะกษัตริย์ที่มีอำนาจอย่างแท้จริงก็ย่อมปรารถนาที่จะให้เชื้อสายของตนมีอำนาจสืบต่อไป นอกจากนี้แล้ว องค์กรของกษัตริย์ก็มักจะเป็นเครื่องข่มขู่การปกครองโดยกฎหมายอยู่เสมอ

สิ่งที่เพิ่งกล่าวไปนี้ย่อมเพียงพอที่จะแสดงให้เห็นว่า ในกลุ่มที่สมาชิกเท่าเทียมกัน และเป็นคนแบบเดียวกัน ย่อมไม่สะดวกหรือยุติธรรมที่คนใดคนหนึ่งควรจะเป็นองค์อธิปัตย์เหนือคนอื่น ๆ นี้ย่อมเป็นความจริงเหมือนกันทั้งเมื่อไม่มีกฎหมาย คือ เมื่อมีคนใดคนหนึ่งปกครองเป็นกฎหมายโดยตัวเอง หรือเมื่อมีกฎหมาย และย่อมเป็นจริงด้วยไม่ว่าผู้ปกครองนั้นจะเป็นคนที่ดี ซึ่งปกครองคนที่ดีด้วยกันหรือคนเลวปกครองคนเลวด้วยกัน และเป็นจริงแม้แต่เมื่อใครคนใดคนหนึ่งเป็นผู้เลิศในด้านความดี..... ถ้าหากว่าความดีของเขานั้นไม่ได้มีลักษณะที่พิเศษ³⁷

“ลักษณะพิเศษ” นี้ก็หมายถึง การปรากฏของผู้ที่มีลักษณะกึ่งเทพ อันผดวิสัยสามัญ ความจริงมีอยู่ว่า อาริสโตเติลไม่สามารถและไม่เต็มใจที่จะป้องกันระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ได้อย่างแท้จริง อาริสโตเติลจบเล่มที่สามอย่างไม่แน่นอน แต่ก็ก็เป็นแบบที่เคารพในกฎหมายและไม่ไว้ใจในอำนาจอันมากมาย³⁸

รัฐธรรมนูญรูปต่าง ๆ

เล่มที่สี่นั้นดูเหมือนจะเป็นตอนที่ว่าด้วยการจำแนกรัฐธรรมนูญออกเป็นชนิดต่าง ๆ ในตอนต้นอาริสโตเติลกล่าวเป็นเลา ๆ อย่างมีระเบียบถึงเรื่องที่จะพิจารณา รวมทั้งแบบต่าง ๆ ของรัฐธรรมนูญที่มีอยู่ แบบไหนที่

เหมาะสมต่อชุมชนแบบไหน และรัฐธรรมนูญแบบนี้จะจัดตั้งขึ้นได้อย่างไร แต่ในท้ายที่สุดเขาก็หันเหไปจากแผนการนี้อย่างตามสบาย ยิ่งกว่านั้นแล้ววิธีการจำแนกก็ไม่ตรงกันตลอด และมีการกล่าวซ้ำอยู่ด้วย ผู้รูบบางท่านจึงคิดว่าเล่มที่สี่นี้รวมเอาข้อเขียนฉบับร่างของอาริสโตเติลสองฉบับเข้าด้วยกัน ข้อแยกแยะที่สำคัญระหว่างรัฐธรรมนูญต่าง ๆ ก็ไม่ใช่การแยกออกเป็นหกแบบอย่างที่เรเคยชิน แต่เป็นการแบ่งแยกระหว่างประชาธิปไตยและคอมมิวนิสต์ โดยที่แต่ละรูปก็มีแบบย่อยออกไปอีก

ประชาธิปไตย

ประชาธิปไตยซึ่งตามชื่อหมายถึงการปกครองโดยคนกลุ่มมากในแง่ของจำนวนอย่างเคร่งครัดนั้น ตามความเป็นจริงแล้ว ได้แก่ การปกครองโดยชนชั้น คือ โดยชนชั้นที่ไม่ร่ำรวย แต่เกิดมาเป็นไทแก่ตน ขอเพียงให้เป็นเสียงข้างมากเท่านั้น ชนชั้นนี้มีส่วนประกอบมากมาย เช่น ชาวนา พวกช่าง พ่อค้า พวกไพร่ติดแผ่นดิน กะลาสีเรือ ทหาร และพวกอื่นๆ ซึ่งทำงานร่วมกันเสมือนดังส่วนต่างๆ ของตัวสัตว์ อาริสโตเติลเอ่ยอย่างกว้างๆ ถึงรัฐธรรมนูญประชาธิปไตยห้าแบบที่มีความมากน้อยในการเข้าร่วมในการปกครองแตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม ในแบบที่ห้านี้ประชาชนแทนที่จะเป็นกฎหมายเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดในสถานการณ์อย่างนั้น พวกนักปลุกปั่นประชาชนอาจจะใช้อำนาจขึ้นมาได้ เพราะอาจจะกล่าวได้อย่างแท้จริงว่า “ประชาธิปไตยในรูปนี้ไม่ใช่รัฐธรรมนูญที่แท้จริงเลย ที่ได้ก็ตามที่กฎหมายไม่ใช่องค์อธิปัตย์ ที่นั่นไม่มีรัฐธรรมนูญ” และไม่ใช่ประชาชนที่จะลุกฮือขึ้นมาและเหยียบย่ำกฎหมาย หากแต่เป็นพวกนักปลุกปั่น (ที่สวมบทบาทเดียวกันกับพวกประจบสอพลอในระบบบทรราชย์) ซึ่งวิพากษ์วิจารณ์ไม่ว่าอะไรก็ตามที่ผู้บริหารกระทำและร้องว่า “ขอให้ประชาชนเป็นผู้ตัดสิน” อันเป็นคำเชื่อเชมูที่ประชาชนก็จะต้องตอบสนองอย่างทันท่วงที ผู้ที่พำนักอยู่ในบางรัฐในอเมริกาที่มีข้อกำหนดในเรื่องประชาธิปไตยโดยตรงไว้ในรัฐธรรมนูญของรัฐย่อมเคยชินกับปรากฏการณ์เช่นนี้เป็นอย่างดี

คอมมิวนิสต์

รูปแบบต่างๆ ของคอมมิวนิสต์มีดังนี้ คือ (1) ซึ่งขอรัฐกำหนดในเรื่องทรัพย์สินนั้นสูงพอที่จะกีดกันคนจนออกไป (2) รัฐซึ่งข้อกำหนดในเรื่องทรัพย์สินสูงพอที่จะรวมเอาแต่เฉพาะคนรวยเข้าไว้เท่านั้น (3) รัฐซึ่งตำแหน่งเป็นเรื่องของการสืบทอดกันทางสายโลหิตตามกฎหมาย และ (4) รัฐซึ่งการปกครองโดยตัวบุคคลอยู่เหนือการปกครองตามกฎหมาย รูปแบบสุดท้ายนี้ควบคู่กันไปกับประชาธิปไตยที่ปราศจากกฎหมาย รูปแบบคอมมิวนิสต์รูปนี้เรียกว่า “ราชวงศ์” (dynasteia) ซึ่งสำหรับชาวกรีกแล้วมีน้ำเสียงของความไม่ชอบด้วยกฎหมายที่คำภาษาอังกฤษว่าราชวงศ์ (dynasty) ไม่มี

มีการผันแปรและความสลับซับซ้อนมากมายภายในรูปการปกครองแบบคอมมิวนิสต์แบบนี้ ในด้านหนึ่งกฎหมายอาจจะยินยอมให้มีความเสมอภาคกันในการเข้ามีส่วนร่วมในการเมือง แต่เครื่องมือทางเศรษฐกิจที่จะกระทำโดยเฉพาะอย่างยิ่งการมีเวลาว่างพอที่จะทำได้อาจจะไม่มี แต่ในทางตรงกันข้าม ระบบที่รัฐจ่ายค่าตอบแทนให้คนจนเข้ามามีส่วนร่วมในสภาและศาล อาจจะทำให้กลุ่มนี้มีอำนาจมากขึ้นไปได้ เพราะคนรวยอาจจะมิวสนใจในธุรกิจของตนจนไม่มีเวลาพอที่จะมาสนใจในเรื่องอื่นได้

รูปแบบรัฐธรรมนูญผสม

ประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลาง (Polity) และรูปแบบการปกครองแบบอภิชนาธิปไตยทุกรูป ยกเว้นแบบอภิชนาธิปไตยแท้ๆ คือ รูปการปกครองมิใช่แต่เพียงโดยผู้ที่ดีที่สุด (aristoi) อย่างธรรมดาๆ หากแต่โดยคนที่ดีที่สุดตามมาตรฐานของความคิดทางศีลธรรมอันสูงสุดนั้น อาจจะนับตามเนื้อหาของบทว่าเป็นรัฐธรรมนูญผสมก็ได้ มีบางคนก็เหยียบย่ำประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลาง (Polity) โดยปฏิเสธที่จะเชื่อว่า การปกครองโดยกฎหมายจะคงอยู่ได้ในที่ซึ่งชนชั้นที่ยากจนกว่าเป็นผู้ออกกฎหมาย หรือไม่ยอมเชื่อว่าการปกครองโดยกฎหมายจะไม่คงอยู่ในที่ที่ซึ่งชนชั้นที่ดีกว่าออกกฎหมาย อาริสโตเติลชี้ให้เห็นว่า คนเหล่านี้ผู้ซึ่งเต็มไปด้วยความหมายในการแยกแยะอันเป็นสัญลักษณ์ของปรัชญาเมธีนั้นได้นำเอาความเข้าใจเรื่องการปกครองโดยกฎหมายสองแบบมาปะปนกัน กล่าวคือ ระหว่างการให้ประชาชนเคารพกฎหมายไม่ว่ากฎหมายนั้นจะเป็นอย่างไร และการให้มีกฎหมายที่ดีสำหรับปฏิบัติ ตาม ในขณะที่เดียวกันกฎหมายที่ดีนั้นอาจจะพิจารณาว่าดีที่สุดอย่างเด็ดขาดหรือโดยเทียบเคียงก็ได้ ในบรรดาข้อสับสนอื่นๆ นั้นอาริสโตเติลสังเกตเห็นว่า นครรัฐส่วนมากที่เขาอาจจะเรียกว่าเป็นประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลาง (Polity) นั้นถูก “ระดับประดา...โดยชื่อที่สูงกว่า” แห่งอภิชนาธิปไตยโดยตัวแทนของรัฐเหล่านั้นเอง เช่นเดียวกันกับที่ผู้มั่งคั่งในรัฐนั้นเรียกตัวเองว่าสุภาพบุรุษ ลักษณะวิปริตของการประชาสัมพันธันนั้นก็เป็นที่ลวงรู้กันในกรีกโบราณเหมือนกัน ในบรรดาองค์ประกอบ อันได้แก่ การเกิดมาเป็นอิสระ ทรัพย์สินและคุณความดีนั้น อาริสโตเติลแนะนำในบรรดารัฐธรรมนูญผสมนั้น ชื่อประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลาง (Polity) ควรใช้สำหรับการผสมระหว่างองค์ประกอบสองส่วน ส่วนชื่ออภิชนาธิปไตยนั้นใช้สำหรับการผสมผสานระหว่างองค์ประกอบทั้งหมดสามส่วน แต่อย่างไรก็ตาม “อภิชนาธิปไตยและประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลาง (Polity)” นั้นก็ไม่แตกต่างกันนัก

องค์ประกอบของประชาธิปไตยและคณาธิปไตยนั้นอาจนำมาผสมผสานกันได้หลายทาง การเลือกตั้งบางอย่างอาจจะใช้วิธีจับฉลาก (ประชาธิปไตย) และบางอย่างอาจจะใช้วิธีการออกเสียงลงคะแนน (คณาธิปไตย) รัฐอาจจะให้คำตอบแทนแก่คนจนที่เข้ามาร่วมในศาล (ประชาธิปไตย) และปรับคนรวยที่ไม่เข้ามาร่วมในศาล (คณาธิปไตย) “มาตรฐานที่เหมาะสมในการผสมผสานระหว่างประชาธิปไตยและคณาธิปไตย ได้แก่ การที่รูปแบบการปกครองผสมนั้นอาจจะถูกเรียกว่าเป็นอย่างหนึ่งอย่างใดก็ได้”

รัฐบาลของชนชั้นกลาง

หลังจากบทที่สี่นี้ๆ และเป็นการพรรณนาเสียทั้งหมดเกี่ยวกับทรราช อาริสโตเติลในบทที่สิบเอ็ด ซึ่งอาจจะนับบทที่สำคัญที่สุดในเล่มที่สี่ก็กล่าวถึงรัฐธรรมนูญที่ดีที่สุดที่เป็นไปได้ คือ รัฐธรรมนูญที่ชนชั้นกลางเป็นใหญ่ โดยอ้างถึงหลักทางสายกลางตามที่ปรากฏใน Ethics อาริสโตเติลตอนนี้นำออกจะหมกมุ่นกับการจำแนกในทางจริยธรรมและทางสังคมมากกว่าตอนก่อนๆ ที่เขากล่าวถึงรัฐบาลผสม ซึ่งคู่ออกจะเกี่ยวข้องกับกลไกของการปกครองมากกว่า

คนที่รวยมาก ๆ และคนที่จนมาก ๆ นั้น ต่างก็ถูกชักนำโดยเหตุผลได้ยากกว่าชนชั้นกลาง ซึ่งมีปัญหาน้อยที่สุดในเรื่องของความทะเยอทะยาน ชนชั้นกลางนี้จะถูกระทบกระเทือนโดยความอิจฉา น้อยกว่าคนที่เป็มหาส หรือถูกระทบกระเทือนโดยความดูแคลนน้อยกว่าคนที่เป็นาย พวกเขาจะถือว่าประชาชนด้วยกันเป็นผู้ที่เท่าเทียมกันและเป็นคนเหมือนกัน และดังนั้นจึงมีความสามารถที่จะมีมิตรภาพ (philia) ได้ ข้อนี้สำคัญเพราะ “ชุมชนย่อมขึ้นอยู่กับมิตรภาพ”

ดังนั้น ชนชั้นกลางขนาดใหญ่จึงเป็สิ่งที่ต้องมีเสียก่อน สำหรับสังคมการเมืองที่ดีที่สุดหรือที่จะเป็ได้มากที่สุด ถ้าเป็ไปได้ชนชั้นกลางนี้ควรจะมีความใหญ่กว่าอีกสองชนชั้นรวมกัน แต่ถ้าเป็ไปไม่ได้ก็ควรจะใหญ่กว่าแต่ละชนชั้นที่เหลื่อ เมื่อมีชนชั้นกลางขนาดใหญ่แล้วโอกาสที่จะมีกลุ่มเฉพาะก็น้อยลง และเพื่อที่จะเป็เครื่องพิสูจน์ถึงคุณค่าของชนชั้นกลาง อริสโตเติลกล่าวว่าผู้ออกกฎหมายที่ดีที่สุด คือ โซลอน ไลเคอร์กัสและคารอนดัสนั้น ล้วนแล้วแต่มาจากชนชั้นกลางทั้งสิ้น แต่ไม่ได้หมายความว่ารัฐธรรมนูญผสมเป็สิ่งธรรมดา ที่จริงแล้วรัฐธรรมนูญผสมมีน้อยมาก เพราะทั้งฝูงชนและผู้มั่งคั่งเมื่อมีอำนาจขึ้นต่างก็ระแวงซึ่งกันและกัน เกินกว่าที่จะเปิดโอกาสให้อำนาจที่เป็กลางซึ่งอยู่ระหว่างทั้งสองฝ่ายเจริญเติบโตขึ้นได้³⁹ “มีเพียงคนเดียวและคนเดียวเท่านั้นในบรรดาผู้ซึ่งกำลังมีอำนาจขึ้นมาที่ยินยอมให้มีการจัดรูปการปกครองดังกล่าว”⁴⁰

อย่างไรก็ดี ความหมายของแบบอย่างอันดีเลิศที่เป็ไปได้นี้ก็มิได้ทำให้อริสโตเติลท้อแท้ เราอาจจะจัดรูปรัฐธรรมนูญในลำดับต่าง ๆ กัน จากที่มีส่วนน้อยไปหาที่ดีมาก โดยอาศัยฐานของคุณค่าที่แท้จริงได้ แม้แต่ในระดับของทฤษฎีสิ่งที่ไม่สมบูรณ์เต็มที่ก็อาจมีคุณค่าเหมือนกัน เราสามารถเห็นการผันแปรในสถานการณ์เฉพาะที่มีความสำคัญกว่าข้อกำหนดที่เป็ทางการได้ “รัฐธรรมนูญรูปหนึ่งอาจจะดีกว่าอย่างแท้จริง แต่ก็ไม่มีอะไรที่จะกันมิให้รัฐธรรมนูญอีกรูปหนึ่งมีความเหมาะสมมากกว่าในกรณีที่กำหนดให้ และอันที่จริงแล้วนี้ก็อาจจะเกิดขึ้นบ่อย ๆ”

ดังนั้น อริสโตเติลจึงแบ่งแยกระหว่าง (1) รัฐในอุดมคติในแง่ของเพลโต (2) รัฐในอุดมคติที่เป็ไปได้ คือ รัฐของชนชั้นกลางที่เขาเอ่ยถึงในบทนี้ และ (3) รัฐจริง ๆ บางรัฐที่อาจมีคุณค่าพิเศษของตน การจำแนกแยกแยะอย่างระมัดระวังบวกกับการที่อริสโตเติลยอมรับความเป็นจริงต่างระดับกันอย่างสุขุมนี้เองที่ทำให้อริสโตเติลได้ชื่อว่าเป็นทั้งนักวิทยาศาสตร์และปรัชญาเมธี ซึ่งตามความหมายของอริสโตเติลเองแล้วก็คือสิ่งเดียวกัน

ว่าด้วยคุณภาพและปริมาณอีกครั้ง

ต่อคำถามที่ว่า “อะไรและรูปแบบการปกครองชนิดใดเหมาะสมกับอะไร และกับคนอย่างไร ?” เป็คำถามซึ่งดูเหมือนจะมีลักษณะของคุณภาพอยู่ทั้งหมด อริสโตเติลหันกลับไปหาปัญหาโปรดของเขา คือ เรื่องความสมดุลระหว่างปริมาณและคุณภาพอีก เขากล่าวซ้ำแต่ในลักษณะที่ละเอียดกว่าถึงวิธีการต่าง ๆ ที่จะสนับสนุนและยับยั้งการเข้ามามีส่วนร่วมในการปกครองของชนชั้นต่าง ๆ และในการออกนอกเรื่องที่น่าสนใจ อริสโตเติลได้สังเกตว่า การเพิ่มจำนวนผู้ที่มีส่วนร่วมในการเมืองนั้นเป็เปรียบได้กับการเปลี่ยนยุทธวิธีจากการยึดมั่นอยู่บนกำลังทหารม้ามาเป็การยึดมั่นอยู่บนกำลังทหารราบ

การแบ่งแยกอำนาจ

ตอนสุดท้ายของเล่มที่สี่นี้เกี่ยวข้องกับเรื่องซึ่งในปัจจุบันนี้เรียกกันว่า การแบ่งแยกอำนาจ ซึ่งในกรณีนี้ได้แก่ การแบ่งแยกระหว่างหน้าที่วินิจฉัยไตร่ตรอง หน้าที่บริหาร และหน้าที่ตุลาการ ถึงแม้ว่านี่จะดูคล้ายกับฝ่ายนิติบัญญัติ ฝ่ายบริหารและฝ่ายตุลาการของเรา แต่ความคล้ายคลึงกันนี้เป็นสิ่งที่ลวงตา องค์กรที่ทำหน้าที่วินิจฉัยไตร่ตรองของอาริสโตเติลนั้นย่อมมีอำนาจกว้างขวางกว่าฝ่ายนิติบัญญัติทุกวันนี้มาก คือ ย่อมมีอำนาจในการตัดสินใจในเรื่องสงครามและสันติภาพ ตกลงหรือละเมิดสนธิสัญญา ออกกฎหมายกำหนดโทษประหารชีวิต เนรเทศและยึดทรัพย์สิน ตลอดจนแต่งตั้งและควบคุมผู้บริหาร และมีวิธีการต่าง ๆ มากมายที่พลเมืองทั้งหมดอาจมีส่วนร่วมหรือถูกตัดทอนในการเข้ามีส่วนร่วมในหน้าที่เหล่านี้ เป็นต้นว่า พลเมืองอาจจะผลัดแบ่งกันมาประชุม แทนที่จะพบกันทีเดียวทั้งหมด หรืออาจจะมีสภานิติอำนาจเฉพาะแต่ในบางเรื่องที่กำลังกล่าวมา หรืออาจจะเพียงแต่มีปฏิกริยาโต้ตอบเฉพาะสิ่งที่ผู้บริหารรายงาน กระนั้นก็ดี วิธีการเหล่านี้ก็อาจเรียกได้ว่าเป็นประชาธิปไตย มันจะกลายเป็นคอมมิวนิสต์ก็ต่อเมื่อข้อจำกัดในด้านทรัพย์สินหรือหลักของการคัดเลือกเข้าเป็นสมาชิก หรือหลักการก็กันอย่างอื่นถูกนำมาใช้

ถ้าองค์กรวินิจฉัยไตร่ตรองจะเป็นประชาธิปไตยและมีคุณภาพด้วยแล้ว “ก็จะเป็นการดีสำหรับประชาธิปไตยที่จะยอมรับโครงการบังคับให้เข้าร่วมในสภานิติวินิจฉัยไตร่ตรอง” อาริสโตเติลเคยชินกับความคิดในเรื่องการแทนตน และได้แนะนำเป็นผลประโยชน์ของประชาธิปไตยที่จะให้ทุกส่วนของนครรัฐนั้นมีตัวแทน อย่างไรก็ตามก็ดี คอมมิวนิสต์นั้นก็ได้ประโยชน์จากวิธีการคัดเลือกและสภาเบื้องต้นและโดยการยินยอมให้ประชาชนมีสิทธิในการยับยั้ง ไม่ใช่สิทธิในการริเริ่ม

องค์กรในทางบริหารของอาริสโตเติลนั้น เมื่อเปรียบเทียบกับองค์กรในการวินิจฉัยไตร่ตรองแล้ว ถูกจำกัดมากกว่าที่ความเข้าใจของเราที่มีต่อคำนี้มี องค์กรนี้มีผู้บริหารซึ่งบังคับการให้เป็นไปตามกฎหมาย ตรวจตรากำหนดข่าวโศกสำหรับแจกจ่าย บอกกกล่าวสั่งสอนและรักษาระเบียบส่วนใหญ่

ศาล (*dikasteria*) คือ สาขาส่วนที่สามของรัฐบาล ในประเทศการณและในปะทานุกรมของอาริสโตเติลนั้นมีศาลอยู่หลายชนิด เช่น ศาลสำหรับพิจารณาผู้บริหาร สำหรับตีความหมายของรัฐธรรมนูญ เพื่อร่างสนธิสัญญา เพื่อพิจารณาคดีฆาตกรรม เพื่อพิจารณาคดีของคนต่างตัวและอื่น ๆ องค์ประกอบของศาลเหล่านี้และส่วนผสมระหว่างส่วนประกอบที่เป็นของประชาชน และคอมมิวนิสต์ในศาลเหล่านี้ ก่อให้เกิดแบบแผนการเลือกต่าง ๆ กันอย่างกว้างขวางซึ่งอาริสโตเติลกล่าวถึง แต่หยิบยกมาพิจารณาเพียงเล็กน้อย

เล่มที่สี่ซึ่งเต็มไปด้วยเรื่องราวเกี่ยวกับกระบวนการต่าง ๆ จบลงอย่างห้วน ๆ โดยปราศจากบทย่อสรุป

การปฏิวัติ

เล่มที่ห้าว่าด้วยการปฏิวัติ ซึ่งมองจากปัญหาทั่วไปว่า อะไรทำให้รัฐเสื่อมลง แรงเร้าใจจากเล่ม

ที่แปดของ Republic ของเพลโตเป็นที่เห็นได้ชัด **Stasis** ซึ่งมักแปลกันว่า “การปฏิวัติ” หรือที่บางครั้งแปลว่า “การก่อความไม่สงบ” นั่น ที่จริงแล้วมีความหมายแคบกว่าที่เรามักเข้าใจ เมื่อพูดถึงการปฏิวัติ คำในภาษากรีกนั้นหมายถึงสถานการณ์ใดก็ตามที่คนสองกลุ่มใช้ความรุนแรงหรือการกระทำที่ไม่ชอบด้วยกฎหมายเอาชนะซึ่งกันและกัน และอาจแปลว่า “การต่อสู้ทางการเมือง” จะดีกว่า⁴¹ นิวแมนอธิบายอย่างชัดเจนว่า การปฏิวัติหมายถึงการรวมกันเข้า “เพื่อบรรลุถึงจุดประสงค์ทางการเมืองโดยวิธีทั้งที่ชอบและไม่ชอบด้วยกฎหมาย”⁴²

ความไม่เท่าเทียมกันเป็นเหตุผลเบื้องต้นสำหรับการต่อสู้กันทางการเมือง (**stasis**) หรือถ้าจะให้แน่ชัดลงไป มันก็คือ ความรู้สึกเกี่ยวกับการปฏิบัติที่ไม่เท่าเทียมกัน ทั้งประชาธิปไตยและคอมมิวนิสต์ต่างก็มี “ความยุติธรรมอยู่บ้าง” แต่ต่างก็ไม่บรรลุถึงความยุติธรรมที่สมบูรณ์ด้วยกัน ดังนั้น เมื่อฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งถูกปฏิเสธ สิ่งที่ดีคนเข้าใจว่าเป็นความยุติธรรมตามความเข้าใจแล้วก็จะเกิดการก่อความไม่สงบขึ้น อริสโตเติลสังเกตว่าคนที่สูงส่งจริง ๆ ซึ่งเป็นผู้ที่มีเหตุผลมากที่สุดที่จะกบฏเมื่อสิทธิของตนถูกปฏิเสธ โดยปกติแล้วเป็นคนสุดท้ายที่จะพยายามทำสิ่งที่ว่านั้น คนส่วนใหญ่แล้วไม่สนใจไยดีกับความเสมอภาคที่เป็นอัตราส่วนกับความรับผิดชอบนัก “บ้างถือว่าถ้าคนเราเท่าเทียมกันในแง่หนึ่งแล้วเขาก็อาจถือตนว่าเท่าเทียมกันในทุก ๆ ด้าน บ้างก็ถือว่าถ้าเขาเหนือกว่าในแง่หนึ่งแล้วเขาก็อาจจะอ้างว่าเหนือกว่าในทุกอย่าง” มีการต่อสู้กันในทางการเมือง (**stasis**) ในสมัยปัจจุบันทั้งในระดับชาติและระหว่างประเทศมากแค่ไหนที่อธิบายได้ด้วยลักษณะเช่นว่านี้? ถ้าผลประโยชน์และเกียรติยศชื่อเสียงคือ จุดประสงค์สำคัญของการต่อสู้กันทางการเมือง (**stasis**) แล้ว สิ่งเหล่านี้ก็อาจเป็นกุญแจสำหรับสภาพทางอารมณ์ที่นำประชาชนไปสู่การกบฏ ความโอหังและการแสวงหาผลประโยชน์โดยผู้ที่มีสิทธิอำนาจอาจนำไปสู่การไม่พึงพอใจของประชาชน เช่นเดียวกับที่ผู้นำอาจจะเหนือกว่าประชาชนทั่ว ๆ ไปเสียจนกระทั่งเขาไม่อาจเป็นที่เข้าใจโดยประชาชนได้ ความกลัวและความอคติในตัวผู้ปกครองก็เป็นมูลเหตุอื่นที่จะนำไปสู่การกบฏ (แต่อริสโตเติลมิได้รวมเอาความตะกละตะกรามเข้าไว้ในรายการมูลเหตุจูงใจของเขาด้วย) มีสาเหตุทางสังคมของการต่อสู้กันทางการเมืองอย่างที่ว่าด้วยเหมือนกัน การเพิ่มปริมาณในส่วนใดส่วนหนึ่งของรัฐที่มีได้ส่วน เช่น คนจน หรือชนชั้นสูง เป็นต้น จะทำลายความผสมผสานและความมีส่วนร่วมซึ่งผู้คนเคยชินในที่สุดแล้ว ก็ยังมีโอกาสอื่น ๆ ที่อาจมีการต่อสู้ทางการเมือง (**stasis**) เกิดขึ้นอีกด้วยเหมือนกัน เช่น การคบคิดวางอุบายในการเลือกตั้ง การแต่งตั้งที่เลว การบั่นทอนกฎหมายที่สำคัญ ๆ และการนำเอาเชื้อชาติอื่นที่แตกต่างเข้ามาโดยไม่มีเวลาสำหรับการรวมเข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ซึ่งส่วนใหญ่แล้วก็จัดได้ว่าเป็นเพราะความมกพร่องของผู้ปกครอง สิ่งที่น่าสนใจก็คือว่า ถึงแม้อริสโตเติลจะเห็นความสำคัญของการแยกแยะระหว่างคนรวยกับคนจน แต่เขาก็ไม่เคยอธิบายมูลเหตุของ **stasis** ในแง่ของเศรษฐศาสตร์ธรรมดา ๆ หากแต่อธิบายในแง่ของสิ่งซึ่งเราอาจกล่าวได้ว่าเป็นเรื่องของศีลธรรม เช่น เกียรติยศชื่อเสียงที่ถูกกลบหลู่ ความไม่พอใจที่ได้รับการปลุกปั่น ความเข้าใจในความหมายของความยุติธรรมที่ขัดกัน ลักษณะการย้ายในด้านนี้ขัดกันอย่างรุนแรงกับการตีความหมายของการปฏิวัติของพวกมาร์กซิสต์ แต่กระนั้นก็ดี ความเข้าใจของอริสโตเติลก็ยังอาจมีคุณค่าในทางอธิบาย เมื่อนำมาปรับเข้ากับการปฏิวัติของพวกมาร์กซิสต์

อาร์ิสโตเติลเตือนเราว่า การเปลี่ยนแปลงที่กว้างขวางอาจเป็นผลมาจากข้อขัดแย้งเล็กน้อยๆ ถ้าสถานการณ์อำนวยให้ เช่น อาจเป็นเพราะมีความไม่พอใจอยู่โดยทั่วไป หรือเพราะผู้บริหารมีอำนาจมากเกินไป

การเปลี่ยนจากประชาธิปไตยมาเป็นคอมมิวนิสต์ โดยปกติแล้วเป็นผลงานของพวกเขา นักปลุกปั่นประชาชน “การล่องล้าสิทธิโดยไม่คำนึงถึงความยุติธรรม” ของพวกเขา “คำกล่าวหาเท็จ” ของพวกเขา และการเยินยอประชาชนซึ่งถูกทำให้เชื่อว่าอำนาจของพวกตนอยู่เหนือแม่แต่กฎหมาย อาร์ิสโตเติลกล่าวว่าในสมัยก่อนนั้นพวกนักปลุกปั่นประชาชนนี้กลายเป็นทรราช แต่ในปัจจุบันพวกนี้ขาดความชำนาญทางทหารและพอใจที่ได้เป็นกลุ่มอภิสิทธิ์ในทางการเมือง

การคงรักษาทางการเมืองที่ปฏิบัติได้

ตัวอย่างในประวัติศาสตร์จำนวนมากซึ่งส่วนใหญ่แล้วไม่แจ่มชัด แสดงให้เห็นว่าคอมมิวนิสต์โดยถูกทำลายโดยคณะภายใน การคอร์รัปชัน และการต่อต้านจากภายนอก อภิชนาธิบดีและประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลางก็อาจจะประสบกับเคราะห์กรรมอย่างเดียวกันได้ อาร์ิสโตเติลกล่าวว่า จุดประสงค์ในการเรียนรู้อะไรทำลายล้างระบอบการปกครอง ก็เพื่อที่จะรู้ว่าเราจะรักษามันได้อย่างไร (รัฐศาสตร์เป็นศาสตร์ในทางปฏิบัติ) ดังนั้น อาร์ิสโตเติลจึงให้กฎอันยาวสำหรับการรักษาสาธารณรัฐธรรมนุญแก่เรา กฎเหล่านี้มีตั้งแต่ที่เป็นกฎโดยทั่วๆ ไป (เช่น คนที่เท่าเทียมกันควรได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกัน) ไปจนถึงเรื่องเฉพาะ (เช่น ต้องตรวจสอบรายงานการคลังประจำปี “...เพื่อป้องกันการทุจริตกองทุนสาธารณะ เจ้าหน้าที่ซึ่งกำลังจะออกจากตำแหน่งต้องส่งทุนที่ว่ำนั่นต่อเจ้าหน้าที่ของรัฐทั้งหมด และบัญชีรายการสิ่งของเหล่านี้จะต้องนำไปฝากไว้กับแต่ละสกุล แต่ละเขต และแต่ละเผ่า”) ข้อให้ความสนใจความของทั้งหมดอยู่ที่ว่าจะต้องเอาใจใส่ในเรื่องที่เล็กน้อยเช่นเดียวกับเรื่องใหญ่ๆ เพราะความกดดันเพื่อการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอาจก่อตัวขึ้นได้อย่างรวดเร็ว และหลักการแห่งความยุติธรรมก็ควรได้รับการคงไว้ คือ ประชาธิปไตยก็ต้องไม่แข่งกระด้างกับผู้บังคับงั้นเกินไป และคอมมิวนิสต์ก็ควรให้ความเอาใจใส่ต่อผู้ยากไร้บ้าง นี้มิใช่คำตกเตือนในแง่ศีลธรรม หากแต่เป็นข้อแนะนำทางการเมือง

อาร์ิสโตเติลพยายามสู้กับความจริงเสมอในการกล่าวอย่างเป็นเลาๆ ถึงคุณสมบัติของผู้ปกครองที่ดี ความซื่อสัตย์ ความสามารถและความดี เขาสังเกตว่าความสามารถทางทหารมักจะหาได้ยากในขณะที่ความสามารถในทางการเงินเป็นเรื่องธรรมดา ดังนั้น เพื่อให้จะได้คนในตำแหน่งทางทหารจึงควรจะเอาใจใส่ต่อความสามารถของเขามากกว่าความดีของเขา ถึงแม้ว่าคุณสมบัติประการหลังนั้นย่อมเป็นที่เชื่อได้อย่างแน่นอนว่าเป็นคุณสมบัติที่สูงเหมือนกัน อย่างไรก็ตาม นักการคลังหรือผู้พิทักษ์ทรัพย์ควรจะได้รับการเลือกโดยพิจารณาถึงอุปนิสัยมากกว่าความชำนาญ มิฉะนั้นแล้ว ทรัพย์สิ้นสธารณะก็จะถูกยกยอก

“อย่างไรก็ตาม วิธีที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในบรรดาวิธีที่เราได้กล่าวมา เพื่อเป็นหลักประกันเสถียรภาพของสาธารณรัฐธรรมนุญนี้ แต่เป็นสิ่งซึ่งทุกวันนี้ถูกทอดทิ้ง ก็คือ การอบรมประชาชนให้มีน้ำใจตามรูปธรรมนุญของตน” ในประชาธิปไตย ประชาชนจะต้องแสดงน้ำใจประชาธิปไตย และในคอมมิวนิสต์ เขาจะต้อง

แสดงน้ำใจของกลุ่มอภิสิทธิชน นี่ไม่ได้หมายความว่าพวกเขาควรจะทำในสิ่งซึ่งจะทำให้ผู้นิยมรัฐธรรมนุญรูปใดรูปหนึ่งอย่างเกินขอบเขตได้รับความพอใจ แต่หมายความว่าเขาจะต้องกระทำในสิ่งซึ่งทำให้รัฐธรรมนุญนั้นคงอยู่ได้ ข้อความนี้เช่นเดียวกับข้อความอื่นๆ ที่เกี่ยวกับประชาธิปไตย อาจจะทำให้ผู้อ่านในสมัยปัจจุบันสับสนได้ ถ้าเขาไปนึกถึงประชาธิปไตยแบบอย่างคำของลิ่งคอล์น คือรัฐบาล ของ โดย และ เพื่อ ประชาชน ในความเข้าใจเรื่องประชาธิปไตยของเรานั้น เรามักจะเอาจุดหมายปลายทางที่ดีเช่นเดียวกันกับวิธีการที่ดีเข้ามารวมอยู่ได้หลักการเดียวกัน แต่สำหรับอาริสโตเติลแล้วประชาธิปไตยหมายถึงการปกครอง โดยชนชั้นที่ต่ำกว่ามากกว่าอย่างอื่น อาริสโตเติลเชื่อว่าการปกครองโดยชนชั้นที่ดีกว่าย่อมดีกว่า แต่ไม่ว่ากรณีใดๆ คุณค่าของการปกครองและเสถียรภาพแห่งการปกครองนั้นจะต้องถูกวินิจฉัย มิใช่โดยวิธีที่ว่าชนชั้นใดเป็นผู้ปกครอง แต่โดยหลักว่าการปกครองอย่างไรและมีจุดประสงค์อะไร การเพิ่มความมั่งคั่งให้แก่ชนชั้นใดโดยเฉพาะ ไม่ว่าจะเป็ชนชั้นใด ย่อมเป็นจุดประสงค์ที่ไม่ควรแก่คุณค่าและมีเหตุผลควรแก่การสนับสนุนทั้งสิ้น ในทางตรงกันข้าม ผู้บริหารและผู้ปกครองที่ซื่อสัตย์ มีวินัย และประชาชนที่ได้รับการศึกษาสามารถที่จะสนับสนุนเท่าที่ที่ผ่านปรนต่อชนชั้นอื่นย่อมจำเป็นต่อการปกป้องรักษานครรัฐ ไม่ว่าชนชั้นใดจะเป็นผู้ปกครองก็ตาม

ประชาธิปไตยที่เกินขอบเขต

อาริสโตเติลสรุปบทที่กล่าวด้วยการสังเกตว่า ความเชื่อในเสรีภาพที่ผิดมักจะทำให้เกิดประชาธิปไตยที่เกินขอบเขตขึ้น คือ ทำให้เจตนารมณ์ของเสียงข้างมากอยู่เหนือกฎหมายไป ผู้นิยมประชาธิปไตยที่เกินขอบเขตนั้น เริ่มต้นด้วยการคิดว่าเสรีภาพเป็นจุดประสงค์ของความเสมอภาคและของอิปไตยของเสียงข้างมาก นี่เป็นความเชื่อที่อาริสโตเติลเองไม่อาจสนับสนุนได้ แต่ก็ยอมรับว่าใช้ได้ในตัวของมันเอง จากนั้นนักประชาธิปไตยก็ก้าวไปสู่ความเชื่อในเสรีภาพอันฟังไม่ขึ้นว่า เสรีภาพ คือ การกระทำอะไรก็ตามที่เขาชอบ และมีชีวิตอยู่อย่างที่ยูริปปิดีสกล่าว คือ “เพื่ออะไรก็ตามที่เขาปรารถนา” บุคคลเช่นว่านั้นย่อมเถียงว่า การที่จะมีชีวิตอยู่ได้วินัยของรัฐธรรมนุญใดก็คือการตกเป็นทาส แต่อาริสโตเติลกล่าวว่านั่นควรจะเป็นการช่วยให้รอดพ้นภัย (soteria) มากกว่า⁴³

ทรราชย์

ถึงแม้ว่าในเล่มที่สี่ อาริสโตเติลจะกล่าวถึงระบอบกษัตริย์ไว้น้อยมากเมื่อเทียบกับระบอบอื่น แต่ในเล่มที่ห้า เขาก็กล่าวถึงการที่ระบอบกษัตริย์และระบอบทรราชย์ อันเป็นรูปการปกครองแบบกษัตริย์สองแบบถูกโค่นล้มด้วยการปฏิวัติและการกบฏ จนดูออกจะมากเกินความจำเป็นไป ในบทที่สิบเอ็ด อาริสโตเติลมีท่าทีคล้ายมาคือาเวลลีไม่น้อย เมื่อเขากล่าวโดยย่อถึงวิธีการที่จะรักษาระบอบทรราชย์ไว้ โดยการ “ลิดรอน” คนเด่นๆ โดยการห้ามจัดตั้งสมาคมทางวัฒนธรรม โดยการใช้อำนาจลับ โดยการใช้กำลังเกณฑ์คนเข้าทำงานสาธารณะ อย่างเช่น การทำปีระมิดของอียิปต์ โดยการทำให้ไพร่ฟ้ายากจนอย่างมีระบบโดยการเก็บภาษี โดยการก่อให้เกิดความแตกแยกขึ้นอย่างระมัดระวัง และโดยการเร่งร้ายสงคราม รายการเหล่านี้ เป็นสิ่งที่ผู้สังเคราะห์บอบเผด็จการในศตวรรษที่ยี่สิบจะไม่รู้สึกแปลกตาเลย

การใช้ระบบสื่อสารมวลชนและพรรคการเมืองมหาชนย่อมเป็นของใหม่เฉพาะสำหรับระบอบเผด็จการเบ็ดเสร็จในปัจจุบัน แต่อาริสโตเติลก็เข้าใจถึงยุทธวิธีของระบบเช่นนั้นทุกระบบ “อีกนัยหนึ่ง การใช้วิธีการทุกอย่างที่จะทำให้ไพร่ฟ้าทุกผู้เป็นคนแปลกหน้าต่อกันและกันให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้” และเขากล่าวต่อมาภายหลังว่า “ระบอบทรราชย์จะไม่มีวันถูกโค่นล้มจนกว่าผู้คนเริ่มไว้วางใจซึ่งกันและกัน” อย่างไรก็ตาม ย่อมเป็นที่ประจักษ์ว่า อาริสโตเติลไม่นิยมทรราชย์ ไม่ว่าเขาจะบรรยายวิธีการของทรราชย์อย่างไรก็ตาม

ดังนั้น ทรราชย์จึงเป็นระบอบที่เลือกเอาคนเลวมาเป็นมิตร ทรราชย์ินดีที่จะถูกบื้อยอ และไม่มีใครที่มีจิตของผู้เป็นอิสระที่จะถ่อมตัวลงให้กับ ดังนั้น คนดีอาจจะเป็นมิตร แต่อย่างไรก็ตาม เขาจะไม่เป็นพวกประจบสอพลอ..... มันเป็นนิสัยของทรราชที่จะไม่ชอบผู้ที่มีจิตใจแห่งความมีศักดิ์ศรีและอิสระ⁴⁴

เพื่อที่จะรักษาระบอบทรราชย์ไว้ อาจจะเป็นสิ่งจำเป็นที่จะต้องประดับประดาลักษณะของระบบกษัตริย์เดิมเข้าไป เช่น ลักษณะการรู้จักยับยั้ง ความมีสติ และระเบียบวินัยของทหาร ลักษณะอาการที่จริงจังแต่ไม่หยาบกระด้าง การรังเกียจความมั่งคั่งสมบุรณ์และการเป็นคนเคร่งในศาสนา การแนะนำให้มีความเป็นคนหน้าไหว้หลังหลอก ซึ่งพบได้ในข้อสังเกตเหล่านี้ เตือนให้เรานึกถึงมาคิอาเวลลีอีกครั้งหนึ่ง แต่คราวนี้ในลักษณะที่แตกต่างกัน เพราะผู้ปกครองของมาคิอาเวลลีนั้นเป็นนักแสดงที่ชำนาญ ก็เพื่ออำนาจ แต่ทรราชของอาริสโตเติลซึ่งปลอมแปลงเป็นกษัตริย์ที่ดี แม้ว่าจะไม่มีเหตุอ้างอิงในทางศีลธรรมก็ตามที แต่อาริสโตเติลก็ยังให้ความหวังสำหรับการที่จะถอยถอนบาปอยู่บ้าง กล่าวคือ ถ้าทรราชนั้นพยายามจริงจังที่จะดูสูงส่ง ขำแผ่นดินของเขาที่จะดีขึ้น และการปกครองของเขาที่จะยาวนานขึ้น “และตัวของเขาเองก็จะมีนิสัยใจคอที่แม้จะไม่มุ่งต่อความดีเสียทั้งหมดก็ยังเป็นครั้งดีและครั้งร้าย แต่ถึงอย่างไรก็ไม่เลวเสียทั้งหมด”

ประชาธิปไตยและเสรีภาพ

ในเล่มที่หก อาริสโตเติลเริ่มโครงการศึกษาใหม่ซึ่งดูคล้ายกับโครงการเก่าในเล่มที่ดีและเล่มที่ทำอยู่ไม่น้อย หลังจากที่ได้วิเคราะห์การปฏิบัติงานและการเสื่อมของรูปแบบการปกครองแบบประชาธิปไตยและคณาธิปไตยไปแล้ว ตอนนั้นเขาก็เริ่มกล่าวโดยละเอียดถึงหลักการสร้างสรรค์ของแบบเหล่านี้ แต่อาริสโตเติลก็หันไปกล่าวซ้ำเรื่องเดิมอีก และไม่ได้ทำเสร็จตามที่กล่าวไว้ก่อนเลย เล่มที่หกนั้นก็เหมือนกับบทก่อนๆ ที่เปลี่ยนเนื้อเรื่องไปทันทีทันใด

ใจความสำคัญของรัฐธรรมนูญประชาธิปไตยก็คือ เสรีภาพ ซึ่งที่จริงแล้วก็คือความคิดเรื่องความยุติธรรมแบบหนึ่งนั่นเอง กล่าวคือ การได้รับประโยชน์จากความเสมอภาคในเชิงเลขคณิตในหมู่ประชาชนดังที่เราได้เห็นมาแล้ว ผลพลอยได้จากความเชื่ออันน้อยอย่างหนึ่งก็คือ ความคิดที่ว่าผู้เป็นไทแก่ตนจะอยู่ได้ตามใจชอบ ถึงแม้ว่าความคิดนี้ไม่จำเป็นว่าจะต้องสอดคล้องกับความคิดเรื่องอธิปไตยของ

เสียงข้างมากก็ตามที่ อริสโตเติลเองกล่าวแนะไว้ว่าจะออกจะเร็วเกินการไปสักหน่อยถึงวิธีการประสานจำนวนกับทรัพย์สิน แต่ตั้งข้อสังเกตที่เต็มไปด้วยความปรารถนาว่า

การแสวงหาสัจจะทางทฤษฎีในเรื่องของความเสมอภาค และความยุติธรรมนี้เป็นภารกิจที่ยากลำบากมาก แต่ถึงจะยากเย็นอย่างไรมันก็ยังเป็นงานที่ง่ายกว่าการคะยั้นคะยอให้คนเราปฏิบัติ การโดยยุติธรรม ในเมื่อเขามีอำนาจเพียงพอที่จะให้ได้ซึ่งผลประโยชน์อันเห็นแก่ตัวของเขาเอง ผู้ที่อ่อนแอกว่านั้นปรารถนาที่จะได้ทั้งความเสมอภาคและความยุติธรรม แต่ผู้ที่แข็งแกร่งนั้นไม่สนใจอะไรเลยสักอย่างเดียว⁴⁵

อริสโตเติลร่างการสร้างประชาธิปไตยตามที่ตนพอใจโดยให้มีรากฐานอยู่บนสังคมของชาวนา คนเลี้ยงแกะ ช่างฝีมือ และสังคมใหม่ที่ไม่มียุทธศาสตร์ใดชนชั้นหนึ่งเป็นใหญ่ และแล้วโดยคำนึงถึงภารกิจทางทหารและหน้าที่ของผู้บริหาร เขาก็พิจารณาการสร้างคอมมิวนิสต์โดยในแบบต่างๆ

มนุษย์ นครรัฐ และอาณาจักร

เล่มที่เจ็ด แตกต่างจากเล่มอื่นๆ ของ **Politics** ตรงที่ดูเหมือนว่าจะถูกเอามาจากบทสนทนา (**logoi**) ธรรมดาๆ ที่อริสโตเติลแสดงแก่คนโดยทั่วไปมากกว่าที่จะเป็นบทสนทนาที่เฉพาะเจาะจงต่อสานุศิษย์ของเขาที่ไลเซียม ข้อความตอนต้นๆ ที่ว่าอะไรทำให้คนเรามีความสุข และนำไปสู่การเกิดของนครรัฐที่มีความผาสุกนั้น ย่อมเป็นที่คุ้นเคยกันดีสำหรับผู้ที่รู้ **Ethics** อริสโตเติลกล่าวว่าบทหนึ่งนั้นเป็น “คำนำในเชิงปรัชญา” ในบทที่สองนั้นมีปัญหาหลักอยู่สองข้อ ข้อแรกมีอยู่ว่าความสุข (**eudaemonia**) ของนครรัฐนั้นอย่างเดียวกันกับของบุคคล (**anthropos**) หรือไม่ อริสโตเติลตอบคำถามข้อนี้อย่างสั้นๆ “ทุกคน เห็นด้วยว่ามันเป็นอย่างเดียวกัน” ผู้ซึ่งตีคุณค่าทรัพย์สินอยากให้นครรัฐมั่งคั่ง ผู้ซึ่งเป็นทราชาก็อยากให้นครรัฐเป็นทราชาชย์ ผู้ซึ่งวินิจฉัยบุคคลด้วยคุณความดีก็จะวินิจฉัยนครรัฐต่างๆ ด้วยคุณความดีเหมือนกัน เมื่อมองเผินๆ ข้อความนี้ดูออกจะขัดกับที่อริสโตเติลกล่าวไว้ในเล่มที่สามว่าคนดีและพลเมืองที่ดีนั้นไม่จำเป็นต้องเป็นคนๆ เดียวกัน แต่ที่จริงแล้วมันไม่ขัด เพราะแม้แต่เมื่อยอมให้แยกบุคคลออกจากนครรัฐ เราก็คอาจอ้างมาตรฐานแห่งความดีอันเดียวกันมาวินิจฉัยทั้งสองอย่างได้ มาตรฐานวัดความดีของนครรัฐก็คือมาตรฐานวัดความดีของประชาชน

การเป็นเจ้าและอาณาจักร

ปัญหาข้อที่สองของบทสี่ว่า นครรัฐที่จำกัดตัวเองดีกว่านครรัฐที่ขยายตัวเช่นสปาร์ตาหรือ? ปัญหานี้ครอบคลุมถึงทางเลือกระหว่างวิถีชีวิตสองแบบ คือ ชีวิตการเมืองและชีวิตแห่งปรัชญา นี้ “ไม่ใช่เรื่องเล็ก” สำหรับตัวบุคคลหรือนครรัฐ ถึงแม้ว่านครรัฐจะเป็นสิ่งที่อริสโตเติลกำลังพิจารณาอยู่ก็ตาม ตอนนี้นั้นส่วนที่ว่านครรัฐจะเป็นอย่างไรไม่ใช่การเมืองได้อย่างไรย่อมทำให้เรางงวยอยู่ แต่สิ่งที่อริสโตเติลกำลังเปรียบเทียบกันจริงๆ คือ การเมืองภายในกับการเมืองภายนอก นครรัฐหนึ่งอาจมุ่งถึงการบรรลุยังผลทางวัฒนธรรมอันสูงสุดซึ่งในขณะเดียวกันก็แน่นอนว่าต้องเป็นวิถีทางทางการเมือง นครรัฐอื่นก็

ถูกกระตุ้นโดยความต้องการที่เอาชนะและควบคุมนครรัฐเพื่อนบ้าน “เช่น ในสปาร์ตา ในกรีต ระบบ และกฎหมายส่วนมากจัดสร้างขึ้นมาด้วยทรรศนะที่มีต่อสงครามโดยทั่วไป”

อาริสโตเติลดูออกจะประหลาดใจอย่างมากกับความจริงที่ว่า เฉพาะในการเมืองเท่านั้นที่การบีบบังคับถูกยอมรับกันว่าเป็นเครื่องมือของอาชีพ นายแพทย์ย่อมไม่ใช้กำลังกับคนไข้ “แต่เมื่อมาถึงเรื่องการเมือง คนส่วนมากเชื่อว่าการมีอำนาจ คือ การเป็นรัฐบุรุษที่แท้จริง และมนุษย์ไม่ละอายที่จะปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยวิธีการที่เขาปฏิเสธที่จะยอมรับว่ายุติธรรม หรือแม้แต่เป็นเรื่องสะดวกในหมู่พวกเขาเอง”⁴⁶ อาริสโตเติลกล่าวว่า ธรรมชาติประสงค์ให้สัตว์ไตร่ตรองอยู่ใต้การควบคุมของมนุษย์ เพราะฉะนั้นเราจึงออกไปล่าสัตว์มาเพื่อใช้เป็นอาหารในงานเลี้ยง แต่ธรรมชาติประสงค์ให้มนุษย์เป็นอิสระ และเราไม่ล่ามนุษย์ด้วยกันเหมือนอย่างที่เราล่าสัตว์ แต่นครรัฐที่ก้าวร้าวและปฏิบัติตามนโยบายของสงครามรุกรานก็ดูเหมือนว่าจะทำอย่างที่ว่ามาแล้วนั้น

ความสำคัญของข้อความตอนนี้จะกล่าวให้เกินเลยไปได้ลำบาก เพราะภายในไม่กี่บรรทัดนี้ได้รวมเอาสาระสำคัญของแนวความคิดของอาริสโตเติลเข้ามาไว้หมด อันได้แก่หลักที่ว่าธรรมชาติมีจุดประสงค์และมนุษย์เป็นอิสระก็เพราะเหตุผลของเขา ความเป็นรัฐบุรุษนั้นมุ่งต่อการทำมนุษย์ให้เป็นคนดีมากกว่าที่จะควบคุมมนุษย์ และนครรัฐเป็นอิสระก็เพราะมีความพอเพียงในตัวเองและมีความเป็นมิตรต่อกัน เพราะขนาดที่เล็กและเป็นนครรัฐซึ่งไม่ปรารถนาที่จะกำหนดบังคับส่วนภายนอกด้วยสิ่งซึ่งตนจะไม่บังคับตนเอง

ถึงแม้ว่าพวกเขาอาจจะไม่เข้าใจธรรมชาติตามแบบของอาริสโตเติล แต่นักวิจารณ์นโยบายต่างประเทศปัจจุบัน ผู้ซึ่งยืนยันในความละเมิดมิได้ของการตัดสินใจด้วยตนเอง ก็แสดงออกซึ่งบางสิ่งบางอย่างที่อาริสโตเติลหมายถึงในการประณามการปฏิบัติต่อมนุษย์เยี่ยงสัตว์ ยิ่งยงสิ่งที่ต้องถูกควบคุม แต่จุดประสงค์ของอาริสโตเติลนั้นลึกซึ้งไปกว่าแค่เพียงการประณามสงครามรุกราน มนุษย์เราควรจะถูกชักจูงไม่ใช่ถูกควบคุม ใครก็ตามอาจจะเถียงได้ว่าในการเผชิญกับคนเจ็ดล้านคนหรือคนสองร้อยล้านคนยอมเป็นไปไม่ได้ที่จะไม่ปฏิบัติต่อมนุษย์เสมือนเป็นตัวเลข และเป็นการโง่ที่จะขอไม่ให้ผู้นำทำการยกย่ายถ่ายเท แน่نون ทำไมเล่าอาริสโตเติลจึงคิดว่านครรัฐจำเป็นที่จะต้องมีขนาดเล็ก? ย่อมเป็นการมากเกินไปที่จะทำให้อาริสโตเติลเป็นนักเสรีประชาธิปไตยปัจจุบัน โดยย้ำการที่อาริสโตเติลอ้างถึงความ เป็นอิสระของมนุษย์จนเกินขอบเขตไป แต่จุดสำคัญอยู่ที่ว่าอาริสโตเติลมิได้เป็นพวกมีปฏิกริยาโต้ตอบอย่างไม่มีลืมหูลืมตาที่ยึดแน่นอยู่กับอุดมการณ์แห่งความพอเพียงในตัวเองของนครรัฐ เพียงเพราะเขาขาดจินตนาการที่จะเห็นว่านครรัฐอาจจะพัฒนาไปได้อย่างไร อันที่จริงแล้วอาริสโตเติลกล่าวเองว่า “คนส่วนมากเชื่อในหลักของอามาจอร์โดยมีรากฐานว่าอามาจอร์นำไปสู่ความมั่งคั่งในทางทรัพย์สิน”⁴⁷

ความคิดและการกระทำ

ถึงแม้ว่าเขาจะบอกไว้ก่อน (ในเล่มที่เจ็ด บทที่สอง) ว่าเขาจะพิจารณาเฉพาะนครรัฐมิใช่ตัวบุคคล แต่ตอนนี้อาริสโตเติล (บทที่สาม) ก็หวนกลับไปสู่ปัญหาของตัวบุคคล สำหรับตัวบุคคลนั้นวิธีแห่งความคิดโดดเดี่ยวและพินิจพิจารณานั้นดีกว่ากิจกรรมทางการเมืองหรือเปล่า? ตรงตามแบบฉบับเดิม อาริส-

โตเตลหาทางสายกลางระหว่างผู้ซึ่งนิยมการครุ่นคิด (Theoria) และผู้ซึ่งนิยมการกระทำ (praxis) พวกเขาเห็นถูกต้องที่เชื่อว่าชีวิตที่อิสระ (eleutherou bios) นั้นดีกว่าเป็นนายของทาสไม่ว่าจำนวนใด แต่พวกเขาผิดตรงที่คิดว่า การปกครองทุกอย่างต้องเหมือนกับการเป็นนาย (despotikos) เห็นว่าทาสยิ่งไปกว่านั้นยังเป็นการผิดที่จะนิยมการไม่กระทำมากกว่าการกระทำ ความผาสุก (eudaemonia) ของเป็นภาวะแห่งการกระทำ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าผู้ปกครองที่มีอำนาจมากที่สุดจะเป็นผู้ซึ่งสามารถประกอบกิจที่สูงส่งที่สุดได้ ความสำเร็จในอะไรก็ตามที่ทำได้โดยการละเมิดกฎหมายนั้นถูกลบล้างไปมากกว่าด้วยการสูญเสียของคุณธรรม การมีส่วนร่วมกันเป็นสิ่งที่ยุติธรรมสำหรับผู้ที่ทัดเทียมกันในคุณธรรม แต่เป็นการขัดต่อธรรมชาติ และดังนั้นจึงไม่ดีที่ผู้ที่ต่อยกกว่าในคุณธรรมจะมาปกครองผู้ที่สูงกว่าด้วยคุณธรรม ความดีที่ไม่แสดงกิริยาอะไรนั้นยังไม่เพียงพอ “ความสามารถที่กระตุ้นตัวในการกระทำ ความดี” ก็สำคัญด้วย

ถ้าทรรศนะของเราถูกและความผาสุกประกอบด้วย “การกระทำอย่างดี” ก็ย่อมหมายความว่าชีวิตแห่งการกระทำเป็นชีวิตที่ดีที่สุด สำหรับรัฐทุกรัฐและสำหรับตัวบุคคลในการกระทำของเขา แต่ชีวิตแห่งการกระทำนั้น ไม่จำเป็นต้องเป็นชีวิตที่มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับผู้อื่นอย่างที่ว่าที่มักจะคิดกัน และความคิดของเราก็ไม่จำเป็นว่าจะกระฉับกระเฉงก็ต่อเมื่อมันคิดถึงสิ่งที่ต้องมีการกระทำจึงจะสำเร็จ ความคิดที่ไม่มีจุดประสงค์นอกไปกว่าตัวเอง และการคาดคะเน และกระแสรักใคร่ความดีซึ่งเกิดตามมาเพื่อตัวมันเองอย่างแท้จริงนั้นเหมาะสมที่จะได้ชื่อว่าดีในตัวเสียยิ่งกว่า “การกระทำอย่างดี” คือ เป้าหมายที่เราแสวงหา ดังนั้น การกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งจึงเป็นทั้งเป้าหมายและสิ่งที่เรามุ่ง แม้แต่ในขอบเขตของการกระทำภายนอก การกระทำก็ยังสามารถเป็นเครื่องแสดงออก และในมาตรการที่สมบูรณ์และในความหมายที่แท้จริงของคำของผู้อื่นซึ่งโดยความคิดเป็นเจ้าของดั้งเดิมของการกระทำนั้น ๆ⁴⁸

ดังนั้น สำหรับทั้งตัวบุคคลและนครรัฐ การแยกตัวออกโดดเดี่ยวจึงไม่ได้หมายถึงการนิ่งเฉยตราบเท่าที่มักมีการคิด “ถ้าไม่เป็นดังนี้แล้วก็คงมีอะไรผิดปกติกับตัวพระเจ้าเองและจักรวาลทั้งหมด ซึ่งไม่มีกิจกรรม (praxis) ได้อื่นนอกจากชีวิตภายในตนเอง”

โดยมตินี้เอง อาริสโตเตลทำให้การขัดแย้งทั้งหมดระหว่างผู้นิยมชีวิตแห่งการกระทำและผู้นิยมชีวิตแห่งความคิดดูเป็นเรื่องจอมปลอมไป เมื่ออาริสโตเตลพิจารณาถึงเรื่องการศึกษา ต่อมาในเล่มที่เจ็ด (1333) เขากล่าวซ้ำถึงข้อแบ่งแยกอันชินหู่ระหว่างเหตุผลทางคาดคะเน เหตุผลในทางปฏิบัติ และความสามารถที่จะเชื่อฟังหลักของเหตุผล ทุกอย่างเป็นกิจกรรมทั้งสิ้น ผู้ที่สามารถบรรลุได้หมดย่อมแสวงหาสิ่งที่สูงสุดเองโดยธรรมชาติ ซึ่งก็ได้แก่เหตุผลทางคาดคะเน “.....ในขอบเขตของการกระทำ เราอาจจะแบ่งแยกเพิ่มเติม คือ การกระทำซึ่งมีแค่ความจำเป็น หรือเพียงแต่มีประโยชน์ธรรมดาๆ ออกจากการกระทำซึ่งดีในตัวของมันเอง” สงครามเป็นวิธีไปสู่สันติภาพและการกระทำในทางปฏิบัติ การภายนอกเป็นวิถีทางไปสู่ เวลาว่าง หรือช่วงที่เราอาจกระทำในสิ่งซึ่งดีในตัวของมันเอง “กฎหมายของรัฐบุรุษที่แท้จริงต้องสร้างขึ้นด้วยการคำนึงถึงองค์ประกอบทั้งหมดนี้”

นครรัฐที่ดีที่สุด

การใคร่ครวญถึงในเชิงปรัชญาเหล่านี้เป็นแต่เพียงบทนำไปสู่สาระสำคัญที่ยิ่งใหญ่ของอาริสโตเติล เรื่องนครรัฐในอุดมคติ ซึ่งเริ่มในเล่มที่สองแล้วทำให้กระจ่างขึ้นด้วยการพิจารณาถึงนครรัฐที่ดีที่สุดในทางปฏิบัติในเล่มที่สี่ และที่อาริสโตเติลกลับมาพูดถึงอีกในเล่มที่เจ็ด ก่อนอื่นเราต้องกล่าวถึงข้อสังเกตของอาริสโตเติลอย่างย่อ ๆ : ขนาดของประชากรควรจะใหญ่พอที่จะพอเพียงในตัวเองได้ แต่ต้องเล็กพอที่จะทำให้ประชาชนและผู้นำได้รู้จักอุปนิสัยใจคอซึ่งกันและกัน และพอที่จะให้เสียงของคน ๆ เดียวเป็นที่ได้ยินโดยทั้งหมดได้เป็นการยาก ถ้าหากว่าไม่เป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้เสียเลยสำหรับรัฐที่มีประชากรหนาแน่นที่จะคงรักษานิสัยเคารพในกฎหมายไว้ ในทำนองเดียวกัน อาณาเขตของนครรัฐก็ควรจะเป็นขนาดพอประมาณที่อาจทำการสำรวจตรวจตราได้ง่าย เป็นที่เข้าถึงได้ทั้งโดยทางบกและทางน้ำ และอาจป้องกันต่อต้านศัตรูได้ง่าย (ระยะทางระหว่างไพเรอัส (Peiraeus) อันเป็นเมืองท่ากับอะเชนส์นั้นนับว่าเป็นอุดมคติ คือ ไกลพอที่จะช่วยในทางเศรษฐกิจ แต่ไกลพอที่จะกีดกันให้อิทธิพลของพวกต่างด้าวอยู่ห่าง ๆ)

การประเมินคุณภาพของประชากรในอุดมคตินั้นสื่อให้เห็นความใจแคบบางประการของอาริสโตเติล เพราะอาริสโตเติลกล่าวว่า ชาวยุโรปมีน้ำใจ (thymos) แต่มีสติปัญญาต่ำ (noesis) ชาวเอเชียมีสติปัญญา แต่ไม่มีน้ำใจ ชาวกรีกซึ่งอยู่กึ่งกลางระหว่างทั้งสองมีทั้งสติปัญญาและน้ำใจ คุณภาพของน้ำใจนั้นสำคัญอยู่ เพราะ “องค์ประกอบของจิตเราส่วนนี้มีได้เพียงแต่ก่อให้เกิดความรักและมิตรภาพ หากแต่ยังเป็นเหตุแห่งอำนาจในการบังคับบัญชา และความรู้สึกใด ๆ ในอิสรภาพสำหรับเราทั้งหมด น้ำใจเป็นเครื่องบังคับและเป็นสิ่งที่ไม่อาจเอาชนะได้” แต่อำนาจในการบังคับบัญชา (archon) ไม่เป็นเหตุเพียงพอที่จะหยาบกระด้างต่อคนแปลกหน้าอย่างที่อาริสโตเติลคิดว่าเพลโตอ้างถึง เพราะการมีใจกว้างนั้นเป็นสัญลักษณ์ของการปกครองที่คงทนถาวร

ในการร่างโครงสร้างทางสังคมอันเป็นอุดมคตินั้น อาริสโตเติลกล่าวถึงคุณค่าของทางสายกลางซึ่งบัดนี้ได้เป็นที่คุ้นหูไปแล้ว ทั้งในเรื่องอายุและทรัพย์สินเช่นเดียวกับเรื่องอื่น ๆ ตลอดจนถึงเรื่องความจำเป็นที่ต้องมีชนชั้นที่มีเวลาว่าง อาริสโตเติลเชื่อว่าทรัพย์สินนั้นควรจะมีติดถือเป็นกรรมสิทธิ์ต่างหากโดยปัจเจกชน แต่ก็ควรใช้ร่วมกัน เขาสนับสนุนการรับประทานอาหารเย็นที่จัดโดยรัฐและแนะนำการบวงสรวงบขาก็่ายโดยรัฐ เจ้าของทรัพย์สินแต่ละคนต้องมีที่ดินแปลงหนึ่งอยู่ใกล้ใจกลางเมือง และอีกส่วนหนึ่งอยู่ไกลชายแดนของนครรัฐ เพื่อเป็นหลักประกันการสนับสนุนของเขาในกรณีที่เกิดสงครามชายแดนขึ้น พวกที่ทำนาควรจะเป็นพวกทาส ท่อน้ำ การวางผังถนน และกำแพงเมืองเป็นเรื่องที่อาริสโตเติลให้ความเอาใจใส่ทั้งสิ้น ควรจะมีจัตุรัสสาธารณะในเมืองที่ซึ่งประชาชนมาร่วมกัน และที่ซึ่งผู้ชราอาจจะได้เล่นการละเล่นต่าง ๆ และเป็นที่ซึ่งสินค้าทุกชนิดจะต้องถูกห้ามนำเข้ามา สถานที่ที่ใช้เป็นตลาดนั้นจะต้องห่างไปพอสมควร

การศึกษาในนครรัฐ

การศึกษาและเวลาว่าง

โดยการอ้างถึงบทที่สิบสามของเล่มที่เจ็ดของ **Ethics** อาริสโตเติลแยกแยะระหว่าง **arête** ความดี

ที่เป็นผลของความจำเป็นของข้อแม้ที่กำหนดมา และ **kalos** คือ ความดีที่ดีในตัวของตัวเอง และ เพราะฉะนั้นจึงไม่มีข้อแม้ใด ๆ อาริสโตเติลให้ตัวอย่างว่าโทษทัณฑ์ที่อยู่ดีธรรมต่อการกระทำผิดเป็นการกระทำความดี แต่เป็นสิ่งที่ผู้พิพากษาและนครรัฐถูกบังคับให้มีโดยความจำเป็น นครรัฐต้องมีองค์ประกอบพร้อมที่จะปฏิบัติและปฏิบัติได้อย่างดีในทุก ๆ ขอบเขต “ซึ่งโชคชะตาเป็นใหญ่” แต่ความดีในตัวเองนั้นมาจากผู้ซึ่งไม่มีความจำเป็นมากระตุ้น ที่นี้เราอยู่ใน “ขอบเขตของความดีและจุดประสงค์ของมนุษย์ที่ซึ่งศิลปะที่แท้จริงของผู้ออกกฎหมายต้องเข้ามามีส่วน”

นครรัฐอาจจะดีได้โดยที่ประชาชนไม่ได้ดีทุกคน แต่ในอุดมคติแล้ว ประชาชนแต่ละคนจะดีในลักษณะที่ไม่มีข้อแม้ เป้าหมายนี้จะเข้าถึงได้ก็โดยผ่านทางการศึกษา และการใช้วิธีการที่ถูกต้องในอันที่จะบรรลุถึงความดีของมนุษย์ทั้งสาม คือ สิ่งที่ได้มาโดยธรรมชาติ นิสัย และหลักการของเหตุผล องค์ประกอบประการสุดท้ายปรับให้องค์ประกอบทั้งสองที่เหลือผสมผสานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและรัฐบุรุษในอุดมคติ คือ ผู้เชี่ยวชาญในการปรับนี้

ถึงแม้ว่าขณะนี้เราจะเห็นได้ว่าอาริสโตเติลกำลังบรรยายถึงรัฐในอุดมคติ ไม่ใช่รัฐที่ดีที่สุดที่จะเป็นไปได้ดังที่ทำได้ในเล่มที่สี่ แต่อาริสโตเติลก็ไม่อาจสร้างราชาปรารถนุอย่างของเพลโตขึ้นมาได้ เขากล่าวถึงโอกาสที่จะมีชนชั้นที่ประกอบไปด้วยวีรชนที่เกือบเหมือนกับเทพเจ้า และเชื่อว่านักเขียนไซแลคส์ได้กล่าวว่ามีชนชั้นที่ว่านั้นในอดีต “แต่นั้นเป็นข้อสันนิษฐานที่ยากที่จะกล่าวและเราไม่มีอะไรเลยในชีวิตจริง” ที่เหมือนอย่างช่องว่างที่ว่านั้นระหว่างข้าแผ่นดินกับผู้ปกครอง ดังนั้น โดยอิทธิพลของความเป็นจริงที่มีสติ อาริสโตเติลจึงสรุปว่า ในรัฐในอุดมคติของเขา “ทั้งหมดมีส่วนร่วมเหมือน ๆ กับในระบบรัฐบาลซึ่งเขาปกครองและถูกปกครองตามวาระ” อาริสโตเติลไม่ได้ปฏิเสธว่าจะต้องมีช่องว่างที่สมเหตุสมผลระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครอง แต่ย้ายตัวอย่าง เช่น ผู้ผู้ได้ปกครองเป็นคนหนุ่มซึ่งรู้ว่าสักวันหนึ่งเขาก็จะต้องไปปกครองบ้าง เขาก็จะไม่ขัดขืนที่จะถูกปกครองก่อน ที่จริงแล้วงานบางอย่างซึ่งโดยปกติถือกันว่าเป็นงานชั้นต่ำและมักทำโดยทาสนั้น “อย่างไรก็ตาม อาจจะเป็นงานแบบที่คนหนุ่มที่เป็นไทแค้นอาจทำได้อย่างมีเกียรติ เพราะไม่ใช่ธรรมชาติประจำอยู่ในการกระทำ แต่เป็นเป้าหมายหรือวัตถุประสงค์ของสิ่งที่ทำไป ที่ทำให้การกระทำหนึ่งแตกต่างจากการกระทำอื่นในแง่ของความมีเกียรติหรือไม่มีเกียรติ”

เราได้กล่าวถึงตอนหนึ่งในเล่มที่เจ็ด ซึ่งกล่าวว่าสันติภาพเป็นวัตถุประสงค์ของสงคราม และว่าเวลาว่างเป็นวัตถุประสงค์ของการกระทำมาแล้ว พลเมืองที่ได้รับการศึกษาอย่างเหมาะสมจะมองเป้าหมายเหล่านี้ในทรรศนะที่ถูกต้อง เขาจะเข้าใจว่าการกระทำที่ดียิ่งแท้จริงของทั้งบุคคลและนครรัฐไม่ถูกกระทบกระเทือนโดยความจำเป็นหรือประโยชน์ สิ่งเหล่านั้น คือ การกระทำที่เหมาะสมต่อเวลาว่าง ไม่ใช่ปฏิบัติยาได้ตอบสนองต่อความจำเป็น พลเมืองที่ดีของนครรัฐที่ดี (ตอนนี้อาริสโตเติลอ้างถึงการถกกันด้วยเรื่องภาวะแห่งการเป็นพลเมืองในเล่มที่สาม) จะไม่ตกเป็นเหยื่อของ “การเสื่อมของบุคคลทั่วไปลงไปเป็นเหยื่อของการปลุกฝังคุณลักษณะที่ดีว่ามีประโยชน์ และมีลักษณะที่ให้ผลกำไรมากกว่า” อย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน รัฐที่นิยมสงครามหลาย ๆ รัฐก้าวร้าวดูตันก็เพราะสิ่งที่เขาหรืออยู่อย่างเดียวกันคือการรบ พวกเขาจะรู้สึกไม่มั่นคงเมื่อสันติภาพมาเยือน ผู้นำของประชาชนในรัฐเหล่านี้ไม่เคยอบรม

ประชาชนของตนให้รู้จักใช้เวลาว่างให้ถูกต้อง หลักการกว้าง ๆ เช่นว่านี่ก็ยังคงใช้ได้อยู่เสมอสำหรับโลกปัจจุบัน คุณสมบัติที่แปลกอย่างหนึ่งของการเป็นประธานาธิบดีในช่วงเวลาอันสั้นของ จอห์น เอฟ. เคนเนดี ก็คือการก่อให้เกิดความสนใจอย่างจริงจังทางการเมืองต่อความเป็นเลิศในทางวัฒนธรรม การเสนอสนองต่อศิลปะดนตรี และสถาปัตยกรรมที่ดีของประชาชน และไม่จำเป็นว่าจะมีการบงการมาตรฐานโดยรัฐบาลในขอบข่ายนี้ สำหรับเคนเนดีแล้วเป็นเรื่องของสาธารณณะเช่นเดียวกับเรื่องส่วนตัว เขารับเอาหลักการคลาสสิกอย่างรู้ตัว กล่าวคือ วัฒนธรรมนั้นจะต้องได้รับการปลูกฝัง

แน่นอน นี่ไม่ได้หมายความว่าคุณธรรมทางทหารไม่ใช่คุณธรรม ความกล้าหาญและความอดทนจะต้องมีก่อนที่เวลาว่างจะได้มา ความรู้จักยับยั้งและความยุติธรรมก็เป็นที่ต้องการทั้งคู่ทั้งก่อนและหลังจากที่ได้เวลาว่างมา และนี่ก็ไม่ได้หมายความว่าความสุขจากสันติภาพและเวลาว่างจะมาโดยอัตโนมัติ หรือมีอาจเสื่อมเสียไปได้ การใช้ประโยชน์ของเวลาว่างอาจเปิดช่องทางให้มีการฟุ่มเฟือยอย่างลึกลับ ซึ่งในการนี้อริสโตเติลกล่าวว่า “มาตรฐานความน่าอยู่แบบพิเศษ” น่าจะมีควบคุมอยู่ด้วยเพราะคำมั่นสัญญาของผู้ที่มีเวลาว่างนั้นใหญ่ยิ่งกว่าของคนงานมากนัก

เป็นสิ่งสำคัญที่จะต้องหมายเหตุไว้ว่า อริสโตเติลไม่เหมือนกับคนในปัจจุบันตรงที่ไม่ได้เอาเวลาว่าง (*scholē*) ไปต่อเนื่องกับการพักผ่อน (*anapausis*) และความสนุกสนาน (*piadia*) หรือสิ่งที่เด็ก ๆ (*pais*) ทำ สิ่งทีกล่าวมาแล้วนั้นเกี่ยวพันกับสิ่งที่ตรงกันข้ามกับเวลาว่าง (*ascholia*) กล่าวคือ กิจธุระหรืออาชีพซึ่งกระทำไปไม่ใช่เพื่อตนเอง แต่เป็นวิถีทางไปสู่สิ่งอื่น การพักผ่อนและความสนุกสนานก่อให้เกิดการหยุดพักและการผันแปรไปจากกิจอาชีพ หรือบางทีก็จากการเตรียมตัวเพื่อกิจนั้น เวลาว่างไม่ใช่การปลดปล่อยจากกิจกรรม แต่เป็นรูปแบบของกิจกรรมที่เข้มข้นยิ่งขึ้น เป็นสิ่งที่กระทำไปเพื่อตัวเอง และมุ่งทางการสร้างเสริมจิตใจ (*diagoge*) เป็นประการสำคัญ การที่ผลิตผลดั้งเดิมของ *scholē* โรงเรียน มากลายเป็นสิ่งที่อุทิศให้แก่ *ascholia* คือ การเตรียมตัวประกอบอาชีพนั้นจัดได้ว่าเป็นเรื่องการกลับตาลปัตรที่ยิ่งใหญ่ของยุคปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม ยุคแห่งการใช้เครื่องจักรแทนแรงคนนั้นก็ทำให้เราสามารถพิจารณาทั้งสองความหมายของเวลาว่างใหม่

การศึกษาและดนตรี

ตอนสุดท้ายของเล่มที่เจ็ดนั้นกล่าวถึงอายุที่เหมาะสมในการแต่งงาน การคุมกำเนิด และการผัดประเวณี และการควบคุมบดขยี้สำหรับเด็ก เล่มที่แปดพยายามครอบคลุมถึงเรื่องเฉพาะในการศึกษา (*paideia*) ซึ่งต้องไม่ปะปนกับ *paidia* (ความสนุกสนาน) แต่นี่ก็เช่นเดียวกันกับข้อเขียนอื่น ๆ ของอริสโตเติลตรงที่ไม่สมบูรณ์

อริสโตเติลสังเกตว่า ไม่มีการตกลงกันแน่นอนว่าระหว่างการอบรมในทางศีลธรรมและการพัฒนาความเข้าใจของเด็กนั้นอย่างไหนควรจะมาก่อนกัน และแท้ที่จริงแล้วก็ยังคงตกลงกันไม่ได้ว่า เนื้อหาอะไรเหมาะสมที่สุดกับสิ่งที่กล่าวมาแล้วทั้งสอง ถึงตรงนี้เราก็คงจะเพียงแต่แสดงความเห็นเอาไว้ว่า อริสโตเติลเชื่อว่าเนื้อหาของสิ่งที่ศึกษานั้นแยกออกจากกันไม่ได้ อริสโตเติลกล่าวอย่างเปิดเผยว่าการ

ศึกษานี้ควรเป็นเรื่องของรัฐไม่ใช่ของเอกชน โดยการกล่าวซ้ำถึงเรื่องที่ได้กล่าวมาแล้วในตอนต้นเกี่ยวกับการศึกษาเพื่อเวลาว่าง อริสโตเติลแสดงอย่างแน่ชัดว่า ควรมีการอบรมศึกษาอยู่สองแบบ แบบหนึ่งเป็นเรื่องของเครื่องกลไก (**banausos**) ดังนั้น จึงเป็นเรื่องที่เป็นประโยชน์ อีกแบบหนึ่งเป็นเรื่องของการสร้างเสริมสติปัญญาและจิตใจ วิชาที่อริสโตเติลกล่าวได้โดยสังเขป ได้แก่ การอ่าน การเขียน พลศึกษาและดนตรี สองอย่างแรกนั้นในแง่หนึ่งก็มีประโยชน์ แต่นอกเหนือไปจากนั้นแล้ว ก็จัดได้ว่ามีคุณค่าในตัวเองและจำเป็นอย่างยิ่งในฐานะที่เป็นวิถีทาง ไปสู่กิจกรรมที่ถูกต้องในยามว่าง พลศึกษาก็มีคุณค่าในทั้งสองแบบ แต่อริสโตเติลโจมตีสปาร์ตาตรงที่ข้ำความแข็งแกร่งอย่างของนักกีฬา และการทำเป็นอาชีพแบบที่มีคุณค่าเฉพาะแต่ผู้ที่อาจแข่งขันเพียงไม่กี่คน และที่จริงแล้วทำให้ผู้ที่เหมาะแก่กิจกรรมทางปัญญาต้องเหนื่อยอ่อนไป

ดนตรีนั้นจัดได้ว่าเหมาะที่สุดสำหรับการศึกษาในแบบที่สูงยิ่งขึ้น ถึงแม้ว่าดนตรีจะก่อให้เกิดความเพลิดเพลินในการพักผ่อนอย่างธรรมดา ๆ ก็ได้ เพราะดนตรีสามารถสร้าง “ภาพพจน์แห่งอุปนิสัย” ความโกรธ ความเศร้า และความเยือกเย็นขึ้นในตัวบุคคล อันอาจนำไปสู่ “การเปลี่ยนแปลงแห่งจิต” ครั้งสำคัญ ทั้งโดยการพัฒนาความรู้สึกพิเศษ และการขจัด (**katharsis**) กิเลสที่ไม่ต้องการออกไปได้ อริสโตเติลกำลังเปรียบเทียบคุณค่าของการเล่นดนตรีกับการฟัง การเล่นขลุ่ยกับการเล่นพิณหรือเพลง และจุดประสงค์ต่างๆ ที่ใช้แบบดอเรียน ฟริเจียน และมิกโซลิดีเยียน (ชื่อซึ่งนักดนตรีสมัยปัจจุบันย่อมรู้จักกันดี) แล้วจู่ ๆ เล่มนี้ก็จบลงอย่างห้วน ๆ อย่างไรก็ตาม เรายินดีที่ได้สังเกตว่าแบบดอเรียนเป็นแบบที่ดีที่สุดสำหรับเด็กหนุ่ม ๆ เพราะว่ามันอยู่ตรงกลาง

สรุป

ตอนนี้ดูเหมือนว่าเราต้องมีการย่อและประเมินความสำคัญอย่างกว้างขวางของความคิดทางการเมืองของอริสโตเติลที่มีต่อประวัติศาสตร์ความคิดทางการเมือง แต่นักดูเหมือนว่าจะไม่เป็นที่น่าสนใจนัก ด้วยเหตุผลสองประการ คือ ในประการแรก ทั้ง **Ethics** และ **Politics** ต่างก็ตรงไปตรงมาและเป็นบทอธิบายย่อ ๆ ในตัวอยู่แล้ว และบทย่อของบทย่ออีกที่ย่อมเป็นเรื่องที่น่าเบื่ออย่างยิ่ง ถ้าผู้อ่านไม่อาจเห็นความหมายของอริสโตเติลในระหว่างบทอธิบายปัญหาอันเป็นระเบียบสม่าเสมอที่ละเอียดปัญหา ๆ แล้ว เขาก็ไม่น่าจะเห็นความหมายนั้นได้ ในกฎสั้น ๆ ที่แบ่งแยกระหว่างการนิยามความจริงและอุดมคตินิยมอย่างเด็ดขาดจนเกินไป อย่างไรก็ตาม ความสำคัญของอริสโตเติลที่มีต่อยุคต่อ ๆ มานั้นจะพบเห็นพยานหลักฐานได้ในหน้าต่อไป เราจะไม่ทิ้ง “ท่านปรัชญาเมธี” ไว้วางหลังด้านบทนี้

อย่างไรก็ดี เราอาจจะกล่าวอะไรเล็ก ๆ น้อย ๆ เกี่ยวกับลักษณะขัดแย้งกันของบุรุษแห่งเหตุผลผู้มีชื่อเสียงผู้นี้ ซึ่งจบ **Politics** ลงด้วยการกล่าวแก่ให้การใช้ดนตรีเพื่อศีลธรรมและกลม่อเมลา แต่ลักษณะขัดแย้งกันนี้ดูมีแต่ทำมากกว่าที่จะเป็นจริง ทั้งเพลโตและอริสโตเติลมิได้เป็นทาสของเหตุผลที่ไม่เป็นตัวตนอย่างที่มีผู้ลี้เถียน เขาไม่ได้ปราศจากความรู้สึกต้องการหรือต่อต้านเหตุผล แต่เขาสนับสนุนชีวิตที่มีเหตุผลกุ่มบังเหียน ใช้และแนะนำความรู้สึกต้องการเหล่านี้ ในการเน้นให้เห็นถึงผลประโยชน์ที่ได้จากดนตรี ทั้งแก่ตัวบุคคลและทั้งทางการเมือง อริสโตเติลเพียงแต่ทำตามหลักการ

รู้จักตัวเองที่เริ่มมาโดยโสเครตีส โดยการวางจุดสมดุระหว่างภายในตัวบุคคลกับสถาบันภายนอก อาริสโตเติล คือ สัญลักษณ์ของการเปลี่ยนจากวัฒนธรรม แห่งความอายอันป่าเถื่อนไปสู่วัฒนธรรม แห่งความสำนึกผิดซึ่งป่าเถื่อนน้อยกว่า⁴⁹

ถ้าจุดใดจุดหนึ่งจะต้องเป็นจุดสุดยอดของหลายๆจุดในบั้นนี้ ก็คงจะเป็นว่าดนตรีสำหรับอาริสโตเติลนั้นไม่ได้เป็นเรื่องส่วนตัวอย่างที่เราคิด และการเมืองสำหรับอาริสโตเติลก็ไม่ใช่การทำเรื่องส่วนตัวให้เป็นเรื่องสาธารณะอย่างที่เราคิด ดนตรีสำหรับอาริสโตเติลก็เหมือนกับเรื่องอื่นๆ อีกมากที่เป็นเพียงส่วนหนึ่งของโครงการอบรมของรัฐที่จะสร้างคุณธรรมของบุคคล อันมีข้ออ้างสำหรับความเหมาะสมในวัตถุประสงค์ (telos) ของนครรัฐที่ตีอันอุดมไปด้วยประชาชนที่ดีที่สุดซึ่งเป็นคนดี เป็นผู้ซึ่งรู้ทั้งวิธีการปกครองและการอยู่ใต้ปกครองด้วย ไม่ใช่ในความพึงพอใจส่วนตัวอันไม่ปะติดปะต่อกัน

เชิงอรรถ

บทที่ 3

- 1 A.E. Taylor, **Aristotle** (New York : Dover Publications, 1955), p. 8.
- 2 **Nicomachean Ethic** (ต่อไปนี้จะใช้ N.E.) Bk. X, 1181^b, **The Works of Aristotle**. Trans. and ed. by W.D. Ross (Oxford : Clarendon Press, 1925), Vol. 9 บทแปลที่สมบูรณณ์อันเดียวกับอยู่ใน Richard McKeon, ed., **Introduction to Aristotle** (New York : Random House, Modern Library, 1947) ด้วยเมื่ออ้างเป็นกรีกอ้างถึง Opera Omnia, Grace et Latine (Paris : Firmin Didot et Sociis, 1927) Vol. 2 การอ้างหน้าจะใช้ตามต้นฉบับเบอร์ลิน กรีก รวบรวมโดย I. Bekker (1831 et seq.) ตัว a และ b หมายถึงคอลัมน์ เนื่องจากการอ้างเหล่านั้นได้กลายเป็นแบบมาตรฐานในเกือบจะทุกๆ การรวบรวมและการแปลครั้งต่อมา การอ้างหน้าอย่างอื่นจึงไม่จำเป็น
- 3 ดู Aristotle, **Metaphysics** ; 986^a 22-26 ; 1028^b 21-24, 1072^b 30-1073^a 3 : 1091^a 29-1091^b 3, 1091^b 13-1092^a 17.
- 4 N.E., 1097^a 15, 26-29.
- 5 อาริสโตเติลมีปัญหอยู่บ้างในการที่ความกล้าหาญอยู่กึ่งกลางระหว่างความมุทะลุและความขลาด เขาเห็นว่าสำหรับความกล้าหาญแล้ว “สิ่งซึ่งปานกลางนั้นในแง่หนึ่งแล้วก็รุนแรงที่สุด” เพราะมันดูเหมือนว่าจะตรงกันข้ามกับความขลาดมากกว่าความมุทะลุซึ่ง “ถูกคิดว่าเหมือนและใกล้เคียงกับความกล้าหาญมากกว่า”
- 6 N.E., 1109^a 24-28.
- 7 *Ibid.*, 1181^a 25-29.
- 8 **The Art of Rhetoric**. Trans. by J.H. Freese (Cambridge, Mass : Harvard Univ. Press, The Loeb Classical Library, 1926), pp. 139-41 *Koinon* นั้นบางครั้งก็แปลว่า “สากล” มากกว่า “ทั่ว ๆ ไป” ซึ่งอาจจะเป็นส่วนหนึ่งของปัญหา ใน **Rhetoric** อาริสโตเติลใช้ *nomos* เมื่อหมายถึง “กฎหมาย” ในข้อความตอนนั้น ในขณะที่ใช้ *dikaion* (กฎหมาย ยุติธรรม หรือถูกต้อง) ในที่อื่น
- 9 N.E., 1134^b 18-30.
- 10 Francis D. Wormuth, “Aristotle on Law,” ใน Milton R. Konitz and Arthur E. Murphy, eds. **Essays in Political Theory, Presented to George H. Sabine** (Ithaca : Cornell Univ. Press, 1948) p. 59 สำหรับการตีความที่ตรงกันข้ามกันดู Ernst Barker, **The Political Thought of Plato and Aristotle** (New York : Dover Publications, 1959), pp. 326-28 Leo Strauss แย้งว่า อาริสโตเติลถือว่าสิทธิตามธรรมชาติเป็นอย่างเดียวกันกับสิทธิทางการเมือง และว่าความยุติธรรมของรูปการปกครองที่ดีที่สุด คือ ความยุติธรรมโดยธรรมชาติ ใน **Natural Right and History** Chicago : Univ. of Chicago Press, 1951), pp. 156-63.
- 11 อาริสโตเติลกล่าวด้วยว่า “ไม่มีคุณธรรมทางศีลธรรมใดที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติในตัวเรา” และ “ผู้ออกกฎหมายทำให้ประชาชนดีโดยการปลูกฝังนิสัยในพวกเขา”
- 12 ถึงแม้ว่าต่อมาอาริสโตเติลจะพูดถึงปัญหาในทางปฏิบัติว่าเป็น “ศิลปะแห่งการเมือง”
- 13 อาริสโตเติลกล่าวด้วยว่า การเสาะแสวงหาดังกล่าวไม่ใช่เรื่องของเด็กหนุ่ม “... เด็กชายอาจจะเป็นนักคำนวณได้แต่เป็นปรัชญาเมธีไม่ได้”

- 14 N.E., 1162^a 29-31, และ 1162^b 3-4.
- 15 *Ibid.*, 1177^a 12-19.
- 16 “ศาสตร์ทางทฤษฎีจบลงด้วยความจริง ส่วนศาสตร์ทางปฏิบัติจบลงด้วยการกระทำ (*ergon*)” (*Metaphysics* 993^b 21) สำหรับการเปรียบเทียบให้เห็นข้อแตกต่างระหว่าง *vita activa* และ *vita contemplativa* ในฐานะเป็นวิถีชีวิตที่ต่างกัน ในประสบการณ์ของกรีกนั้นดู Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1958), pp. 12-21.
- 17 อย่างไรก็ตาม ควรจะเป็นที่น่าสังเกตว่า ในการถกเถียงกันถึงการครุ่นคิดถึงของมิตรที่มีคุณค่าในเล่มที่เก่านั้น อาริสโตเติลดูจะใช้หลักของการครุ่นคิดไปในลักษณะของวิธีการน้อยกว่าที่ใช้ในเล่มที่สิบ ที่การครุ่นคิดเป็นปัญญาในทางปรัชญา (*sophia*)
- 18 “ท่านไม่สามารถออกกฎหมายทางศีลธรรม” ได้กลายเป็นเรื่องธรรมดาไปสำหรับการเมืองของอเมริกัน ซึ่งยึดถือลัทธิปัจเจกชนนิยม แต่อาริสโตเติลเชื่อว่าศีลธรรมจะต้องมาในรูปของกฎหมาย
- 19 *Politics*, 1252^b 32-1253^a 4. trans. by Ernst Barker (New York : Oxford Univ. Press, 1958), p. 5 หน้าที่ใช้อ้างอิงต่อไปอ้างอิงเล่มนี้ บทแปลของ Benjamin Jowett (*The Works of Aristotle*, W.D. Ross, ed. [Oxford : Clarendon Press, 1921], Vol. 10 แปลตามตัวอักษรมากกว่าและยุ่งเหยิงน้อยกว่า แต่ Barker ดีกว่าในแง่ของศัพท์ทางการเมือง การอ้างเป็นกรีกเอามาจาก *Politics* ในภาษากรีกและอังกฤษ แปลและรวบรวมโดย H. Rackham (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, Loeb Classical Library, 1932), Barker แบ่งแต่ละเล่มออกเป็นบทและตอน แต่ก็อย่างที่ Rackham ได้ชี้ให้เห็นว่าบทหนึ่ง ๆ และจำนวนตอน อาจหมายถึงที่ที่แตกต่างกันสิบสองแห่งในการรวบรวมสิบสองครั้งต่างกัน เนื่องจาก Barker เรียงหน้าของเขาดูตามแบบมาตรฐานของ Bekker อย่างหน้าต่อหน้า แต่ไม่ใช่แบบบรรทัดต่อบรรทัด จึงจำเป็นที่จะต้องให้ทั้งหน้าและบรรทัดของ Bekker และหน้าของ Barker ในการอ้างอิงในเชิงอรรถต่อไป
- 20 *Metaphysics*, Bk. I, 983^{a-b}, Bk. V, 1013^{a-b} ดู *Physics* Bk. II Chs. 3, 7 ด้วย
- 21 อาริสโตเติลกล่าวว่าด้วยว่า มนุษย์นั้นโดยธรรมชาติแล้วมุ่งถึงการสมรสยิ่งไปเสียกว่าการอยู่ร่วมกันในนครรัฐเสียอีก แต่ยิ่งกว่าในที่นี้ดูเหมือนว่าจะหมายถึงลำดับเวลามากกว่าที่จะเป็นลำดับของการพัฒนาขั้นสุดท้าย
- 22 เมื่อข้อโต้แย้งของอาริสโตเติลในเรื่องทาสนั้นยากที่จะสนับสนุนต่อไปได้ อาริสโตเติลดูเหมือนว่าจะเปลี่ยนจากการพูดว่าทาสโดยธรรมชาติมีเหตุผลบางประการมาเป็นว่าทาสโดยธรรมชาตินั้นปราศจากเหตุผล
- 23 เราควรจะระลึกไว้ว่า ทาสในอดีตไม่ได้ถูกทำให้แตกต่างไปจากผู้อื่นโดยเครื่องแต่งกาย ทาสในอดีตได้รับการคุ้มครองโดยกฎหมายไม่ให้ออกเทศ และมักได้รับการปฏิบัติเสมือนเป็นสมาชิกของครอบครัว เข้าปฏิบัติราชการก็ได้ และอาจซื้ออิสรภาพของตนได้
- 24 ดู Eric Voegelin, *Order and History* (Baton Rouge : Louisiana State Univ. Press, 1957), Vol. 3, pp. 322-23.
- 25 จากข้อสังเกตของ Newman เกี่ยวกับ *Politics* อ้างโดย Barker ในหน้า 55 n
- 26 ที่จริงแล้วอาริสโตเติลผิดที่เข้เลข 5000 ดังที่เราได้เห็นมาแล้วว่าเลข 5040 อันเป็นเลขที่เลือกมาโดยเหตุผลทางตัวเลขมากกว่า โดยเหตุผลในทางปฏิบัติ 5040 นั้นแบ่งได้โดย 12 เช่นเดียวกับกับตัวเลขตั้งแต่ 1 ถึง 10 อาริสโตเติลไม่เห็นลักษณะการเล่นของเพลโตในการเลือกคำนี้ และความสำคัญของการขบเล่นเพื่อการลวงรู้อย่างถ่องแท้ในเชิงปรัชญา ดู Voegelin, *Order and History*, Vol. 3 p. 293 และ Johan Huizinga, *Home Ludens* (Boston : Beacon Press, 1955), ch. 9.
- 27 บางคนแปล *ethos* ในท้องเรื่องนี้ว่า “ขนบธรรมเนียมประเพณี” แทนที่จะเป็น “นิสัย”

- 28 ควรจำไว้ว่าสปาร์ตามีระบบของกษัตริย์สององค์ และแต่ละองค์มีอำนาจน้อยกว่าที่เราคิดว่ากษัตริย์มีโดยปรกติ
- 29 Barker, p. 92 เปรียบเทียบ Jowett, "What is a state?" in **The Works of Aristotle** Vol. 10, Rackham, "What exactly is the essential nature of a state?" in **Politics**, p. 127 และ Voegelin, "What is really the polis?" in **Order and History**, Vol. 3 p. 325 ถ้าถือว่า **Ti pot** เป็นสำนวนแล้วบางทีคำแปลที่ตรงตัวที่สุดของ **Ti pot estin e polis** ก็คงจะเป็นว่า "อะไรในโลกนี้กันแน่คือนครรัฐ" เราได้เห็นอีกครั้งหนึ่งแล้วว่า ความหมายในการแปลนี้ไม่แน่นอนเพียงไร บรรทัดต้นๆ ในเล่มที่สาม ซึ่ง Jowett แปลมาเป็นภาษาอังกฤษ สืบสืบบรรทัดนั้น Barker ใช้ถึงยี่สิบบรรทัด Voegelin ยืนยันว่า คำว่า "ธรรมชาติ" และ "สาระสำคัญ" นั้นน่าจะ โดยไม่เหมาะสมถึงทรรศนะของปรัชญาเมธี ในขณะที่ทรรศนะของเล่มที่สามทั้งหมดที่จริงแล้วเป็นของรัฐบุรุษที่แสวงหามาตรฐานในการปกครองทางการเมือง เราอาจจะเสริมต่อไปได้ว่า ทรรศนะของนักรัฐศาสตร์ผู้พรรณนาก็อยู่ในนี้ด้วย
- 30 **Politeia** นั้นบางครั้งก็แปลว่า "รูปแบบการปกครอง" แต่คำนี้มีความหมายคล้อยไปในทางโครงสร้างทางชีววิทยามากกว่าขอบเขตจำกัดทางกฎหมาย
- 31 โดยการคิดว่า **Koine Sympheron** คือ ผลประโยชน์ร่วม ซึ่งไม่มีปัญหาเลยว่าต้องมาจากคำภาษาลาตินว่า **communem utilitatem** แน่ เรามักจะถูกนำอย่างผิดๆ ไปสู่ภาพพจน์ของพวกเขาเสรีนิยม และปัจเจกชนนิยมแห่งศตวรรษที่สิบเก้า และสังคมที่เกิดโดยสัญญาประชาคม "ผลประโยชน์ร่วม" อาจจะดีกว่าเล็กน้อย
- 32 เปรียบเทียบ N.E., 1160^b ที่ซึ่งอริสโตเติลพูดถึงประชาธิปไตย คณาธิปไตย อภิชนธิปไตย และระบอบกษัตริย์สองแบบ และ **Statesman**, 301-03 ของเพลโตที่ซึ่งมีการจำแนกเป็นหกแบบอันดั้งเดิม ถึงแม้ว่าเพลโตจะต่างกับอริสโตเติลตรงที่ไม่ได้ให้ชื่อแก่รูปแบบที่ดีของประชาธิปไตย
- 33 การปฏิบัติอย่างเท่าเทียมหรืออย่างไม่เท่าเทียมอันเป็นปัญหา ณ ที่นี้ หมายถึงการจัดสรรตำแหน่งหน้าที่
- 34 **Politics**, 1280^b6-13, p. 119.
- 35 **To kyrion** ซึ่งแปลกันว่า "อธิปไตย" นั้นหมายถึงความเป็นเจ้า หรือความสามารถที่จะทำให้การกระทำถูกต้องตามกฎหมาย นี่ย่อมมีลักษณะแตกต่างจากความคิดเรื่อง อธิปไตย ในสมัยปัจจุบัน (หลังสมัยไบแซน) ที่ถือว่า อธิปไตย คือ อำนาจขั้นสุดท้ายในการบังคับบัญชารัฐ
- 36 เราถูกเตือนให้นึกถึงข้อพิจารณาข้อโต้แย้งของฝ่ายประชาธิปไตย A.D. Lindsay ที่ว่า "คนที่ใส่รองเท้าเท่านั้นจึงจะรู้ว่ารองเท้ากัดที่ไหน" ใน **The Modern Democratic State** (New York: Oxford Univ. Press, 1943), Ch. 11 พลเมืองอะเร็นส์มีสิทธิที่จะกล่าวฟ้องผู้บริหารซึ่งทำผิดกฎหมาย อย่างไรก็ตาม สภาประชาชน (**ecclesia**) ไม่ได้ออกกฎหมายเบื้องต้น เพียงแต่เสนอกฎหมายต่อคณะกรรมการตุลาการเท่านั้น
- 37 **Politics**, 1287^b41-1288^a5, p. 150.
- 38 เล่มที่สามนี้ไม่สมบูรณ์ ประโยคขาดหายไปห้วนๆ และถ้อยคำเดียวกันปรากฏขึ้นอีกในรูปประโยคเต็มในตอนต้นของเล่มที่เจ็ด นี้และหลักฐานอื่นๆ ทำให้ผู้รู้บางท่านจัดระเบียบเล่มเสียใหม่ให้เล่มที่เจ็ดมาต่อเล่มที่สาม แต่เรารู้สึกว่าไม่มีเหตุผลเพียงพอที่จะมาเปลี่ยนแปลงลำดับการจัดที่มีมาแต่เดิม
- 39 เราพูดถึงอำนาจ แต่คำกรีกว่า **dynamis** ไม่ได้มีความหมายของอิทธิพลส่วนตัวอย่างที่คำว่า **power** ในภาษาอังกฤษมี มีน้อยครั้งเหลือเกินที่อริสโตเติลใช้คำนี้ในแง่ดังกล่าวใน **Politics** บทแปลของ Barker นั้นบางครั้งก็ใช้คำว่า "อำนาจ" ทั้งๆ ที่ไม่มีคำว่า **dynamis** เช่น การที่ Jowett แปลว่า "ชุมชนชั้นทางการเมืองที่ดีที่สุดประกอบด้วยประชาชนแห่งชนชั้นกลาง" ดูดีกว่าของ Barker ที่แปลว่า "รูปแบบของสังคมการเมืองที่ดีที่สุดคือ ที่ซึ่งอำนาจตกอยู่ในมือชนชั้นกลาง" (1295^b 35-36) แต่ Jowett ในอีกด้านหนึ่งนั้นมักแปล **politeia** ว่ารัฐบาลมากกว่า "รัฐธรรมนูญ"

- 40 การกล่าวอย่างตรงไปตรงมานี้ย่อมยังเข้าความอยากหรืออยากเห็นของนักวิชาการทางคลาสสิกโดยธรรมชาติ คนเพียงคนเดียวคนนั้นคือใคร? มีผู้รู้ได้แนะนำข้อสับสนที่ต่างกัน Paul Andrews ศึกษาข้อเหล่านี้หมดและอ้างว่า เซอร์มิลส์แห่งอาร์ทวินอส สหายของอริสโตเติล (ดูที่กล่าวมาแล้วหน้า 55) ต้องเป็นคน ๆ นี้ ("Aristotle, *Politics*, IV, II, 1296^a38-40," *Classical Review*, n.s., 2 [1952], p. 141-44).
- 41 คำว่า *stasis* ในกรีกไม่ควรเอามาปะปนกับคำในภาษาอังกฤษว่า "stasis" ซึ่งมาจากคำในกรีกว่า *histanai* ซึ่งแปลว่า "ยืน" ดู Marcus Wheeler, "Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle," *American Journal of Philology*, Vol. 72 (1951), pp. 145-61.
- 42 ข้อสังเกตของ Newman เกี่ยวกับ *Politics* อ้างโดย Barker, หน้า 204n. ส่วนการเปลี่ยนแปลงอย่างสิ้นเชิง การตัดแปลงสถาบันเบื้องต้นเสียใหม่ ซึ่งเรามักจะนึกถึงเมื่อเราได้ยินคำว่า "ปฏิวัติ" นั้น สำหรับคำในภาษากรีกที่เหมาะสมกว่าคงจะเป็นคำว่า *metabole* อริสโตเติลแยกแยะสองคำนี้ที่ 1301^b-5-13 และ 1304^b6-8.
- 43 อริสโตเติลไม่ได้ให้คำนิยามคำว่าเสรีภาพซึ่งใช้ได้เพื่อลบล้างคำนิยามที่ไม่ถูกต้องนี้ แต่เราอาจจะพอลงความเห็นได้ว่า เสรีภาพคงจะหมายถึงวงหน้าถึงความคิดของมองเตสกีเออที่ว่า เสรีภาพ คือ กระทำในสิ่งที่กฎหมายอนุญาต
- 44 *Politics*, 1314^a2-6, pp. 245-46.
- 45 *Ibid*, 1318^b1-6, p. 262.
- 46 เปรียบเทียบเล่มที่หนึ่ง 1252^a8, ที่ซึ่งอริสโตเติลปฏิเสธความคิดที่ว่า การเป็นรัฐบุรุษเหมือนกับการเป็นนายเหนือทาส
- 47 ถึงตรงนี้ ดู Charles N.R. McCoy, "The Turning Point in Political Philosophy," *American Political Science Review*, Vol. 44 (1950), pp. 678-88 ดู McCoy *The Structure of Political Thought* (New York: McGraw-Hill, 1963). Ch. 2 McCoy เชื่อว่ามนุษย์ในปัจจุบันซึ่งถูกทำให้กลัวโดยอาณาจักรระบอบขนาดใหญ่และการผลิตได้กลายเป็น "ทาสโดยธรรมชาติ" ในความหมายของอริสโตเติล
- 48 *Politics*, 1325^b14-22, p. 289.
- 49 ดู E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: Univ. of California Press, 1964), Ch. 2. บรรยายของ Dodds ถึงการเดินร่ำแบบบิดตัวห่มนวมกระตุกและมึนเมาของกรีกโบราณ และที่อื่น ๆ ว่าเป็นการแสดงออกถึงทัศนคติที่ต่อต้านและใช้เป็นวิธีถ่ายท้องนั้น บังเอิญมีลักษณะคล้ายคลึงอย่างสำคัญกับการเดินร่ำของหนุ่มสาวอเมริกันในทศวรรษหลัง ค.ศ. 1960

สโตอิก และ โรม

คดิสโตอิกในฐานะเป็นสำนักคิดนั้นมียุยาวนาน กว้างขวางและมีแนวแตกต่างกันออกไป ยืนยงอยู่ตั้งแต่เซโน ผู้ซึ่งเกิดในศตวรรษที่สี่ก่อนคริสตกาล และต่อเนื่องมาอย่างน้อยที่สุดก็จนถึงมาร์คัส ออเรลิอุส ผู้ซึ่งตายในคริสต์ศตวรรษที่สอง คดิสโตอิกเป็นที่ยอมรับกันโดยคนต่างวัฒนธรรมกัน เช่น เซโนเป็นชาวโพลินีเซียน เกิดในไซปรัส และศึกษาในอะเธนส์ พาเนซิอัส เกิดในโรดส์ แต่ย้ายมาอยู่ที่โรม พอลิโดนีอัส เป็นชาวกรีก เชื้อสายซีเรีย ซึ่งอยู่ในโรดส์ เซเนกาเป็นชาวสเปนในราชสำนักโรมันของเนโร เอปิคตีส เป็นทาสชาวกรีก และมาร์คัส ออเรลิอุส เป็นจักรพรรดิโรมัน หลักคำสอนของคดิสโตอิกก็ไม่ใช่อันหนึ่งอันเดียวกันหมด เซโนเป็นนักวัตถุนิยม ซึ่งศึกษากับเครติส ซึ่งเป็นพวกชินิค พาเนซิอัสตั้งกตัตถุนิยมของเซโนและนำเอาองค์ประกอบของลัทธิเพลโตเข้ามา พอลิโดนีอัสเป็นผู้รอบรู้ที่เก่งทั้งในทางคำนวณ ดาราศาสตร์ และประวัติศาสตร์

สโตอิกสมัยต้น

ในบทนี้ ถึงแม้ว่าเราจะมุ่งสนใจส่วนใหญ่กับความคิดของพวกสโตอิกในยุคต่อมา และอิทธิพลที่คดิสโตอิกได้มีต่อความคิดทางการเมืองของพวกโรมัน แต่เราก็จำเป็นต้องกล่าวอย่างสั้น ๆ ถึงจุดกำเนิดของสโตอิก

เซโน

เมื่อยังเป็นหนุ่มอยู่ เซโน (c. 336–264 ก่อน ค.ศ.)¹ เดินทางจากไซปรัสอันเป็นบ้านเดิมมายังอะเธนส์ และมาถึงที่นั่นหลังจากที่อาริสโตเติลถึงแก่กรรมได้ไม่นานนัก หลังจากที่ได้ศึกษากับนักปราชญ์ชาวอะเธนส์หลายคนแล้ว เซโนก็เปิดสำนักศึกษาของตนเองขึ้นเมื่อราว ๆ ปี 301 ก่อน ค.ศ. ชื่อสโตอิกนั้นมาจากคำว่าเจเลีย (Stoa poikile) ซึ่งก็เหมือนกับมุขมีบันไดรอบที่อื่น ๆ ซึ่งปรัชญาเมธีผู้มีความเชื่ออย่างอื่นมักจะไปกันบ่อย ๆ และที่กลายเป็นฐานในการศึกษาของเซโนไป เซโนก็เหมือนกับคนอื่น ๆ อีกมาก ซึ่งแสวงหาปัญญาแบบของโสเครติส ที่มายังถิ่นของโสเครติส และเพราะว่าพวกชินิค (Cynos ในกรีกหมายถึงสุนัข) เองก็อ้างชื่อโสเครติสด้วย เซโนจึงคบหาสมาคมกับพวกชินิคอยู่พักหนึ่ง พวกชินิคนี้ (ซึ่งเราไม่ควรเอาไปปะปนกับพวกชอบตากกลางเยาะเย้ยผู้อื่นในปัจจุบัน) ละทิ้งหลักการอันเป็นเบื้องต้นและลึกซึ้งในความคิดของโสเครติส เพื่อที่จะเชิดชูหลักการของโสเครติสอันเกี่ยวกับความเป็นอิสระและอดทน ความสามารถที่จะอยู่เหนือสภาพแวดล้อมภายนอกอันทรามและการวิพากษ์วิจารณ์ของโสเครติส (แต่ไม่ใช่การปฏิเสธขนบธรรมเนียมประเพณีอย่างที่พวกชินิคคิด)

ในการท้าทายระเบียบแบบแผนนี้ พวกชินิกไม่ต่างอะไรกับพวกนิยมอนาริปไตย เมื่อความทะเยอทะยานในด้านสติปัญญาของตนไม่ประสบผลเป็นที่พอใจกับพวกนี้ เซโนจึงเลิกกรากับพวกชินิกไป

เซโนเป็นนักวัตถุนิยมอย่างรุนแรง จากเฮอเรคลิตัส เขาได้ความคิดที่ว่าเนื้อแท้ชั้นมูลฐานของโลกคือไฟ ถึงแม้ว่าจะไม่ใช่ไฟอย่างที่เรารู้จักกัน แต่หมายถึงสสารที่แผ่กระจายไปทั่วๆไปอย่างหนึ่งมากกว่า จิตสำหรับเซโนก็คือไฟชนิดพิเศษในร่างกาย พระเจ้าก็คือไฟแบบดั้งเดิมที่มีอยู่ทุกหนทุกแห่งและในทุกสิ่งทุกอย่าง เซโนเชื่อว่าโลกนั้นถูกวางระเบียบและกำหนดวิถีทางไว้แล้วอย่างสมบูรณ์ เมื่อเกิดมาจิตใจของมนุษย์เหมือนกับกระดาศเปลาที่เหตุการณ์อันเกี่ยวข้องกับวัตถุที่เกิดขึ้นจะถูกบันทึกลงไป สำหรับเซโนนั้น ความคิดที่มีลักษณะสากลไม่มีตัวตนอยู่เลย ดังนั้น เซโนจึงล้มเหลวอย่างสิ้นเชิง เมื่อเขาพยายามจะสร้างรูปแบบจริยธรรมที่จะเข้ากันได้กับความคิดนี้

คลีแอนธิส ผู้สืบตำแหน่งต่อจากเซโนในกรุงอะเธนส์ ได้พยายามที่จะนำทางออกจากคติของเซโนที่ว่าทุกสิ่งทุกอย่างถูกกำหนดมาตายตัว เขากล่าวว่ามนุษย์เป็นส่วนจำลองของจักรวาล มนุษย์เป็นผู้มีเหตุผล เพราะฉะนั้น จักรวาลก็ต้องมีเหตุผลด้วย นี่เป็นตรรกวิทยาที่ถูกต้อง แต่ไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นจริง แต่เนื่องจากมนุษย์เราไม่ได้เป็นผู้มีเหตุผลอย่างสมบูรณ์ เพราะฉะนั้น จักรวาลจึงไม่อาจถูกกำหนดมาอย่างสมบูรณ์ วัตถุประสงค์ของมนุษย์อยู่ที่การโอนอ่อนตามจักรวาล นั่นคือ การทำตัวให้มีเหตุผลอย่างสมบูรณ์ คนฉลาดได้แก่ผู้ที่มีเหตุผลอย่างครบถ้วน ข้อยุ่งยากประการหนึ่งของหลักการนี้ปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจน เมื่อใครชิปัสสังเกตว่ามีคนฉลาดอยู่เพียงสามคนเท่านั้นในประวัติศาสตร์ของโลก คือ เฮอรัคลิตัส ยูลิซีส และโสเกรตีส ใครชิปัสไม่ได้กำหนดลำดับของความมีเหตุผลและปัญญาไว้ ถ้าเราไม่ได้อยู่ในกลุ่มนี้ก็หมายความว่า เราต้องอยู่ในความมืด จึงเป็นการไม่ยากที่จะเข้าใจว่าทำไมคดิสโตอิคจึงไม่เป็นปรัชญาที่นิยมกันที่สุดในศตวรรษที่สามก่อนคริสต์กาล อีกศตวรรษหนึ่งต่อมา คาร์นีอะดิสเป็นหนึ่งในพวก วิมิตินิยม (Skepticism)* ที่ชี้ข้อบกพร่องในเหตุผลของคลีแอนธิส และใครชิปัส และทำให้มาตรฐานทางจริยธรรมของพวกสโตอิคเป็นที่น่าหัวเราะ คือ เป็นมาตรฐานซึ่งโดยคำจำกัดความอย่างเดียวกันก็เกือบจะเป็นไปไม่ได้อยู่แล้ว

พานเชอัส

ผู้ซึ่งช่วยคดิสโตอิคให้รอดพ้นจากมรณกรรมโดยการถูกเขี่ยหยัน คือ พานเชอัส (180—190 ก่อน ค.ศ.) ผู้ซึ่งนำคดิสโตอิคไปสู่โรมอันเป็นที่เป็นที่มิตรต่อคตินี้ ในขั้นต้นนั้นพานเชอัสนำเอาระดับแห่งความมีเหตุผลเข้ามาในคดิสโตอิค เขากล่าวว่ามนุษย์แต่ละคนมีคบบเพลิงอยู่คนละอัน กล่าวคือ เทพเจ้าซึ่งเขาสามารถที่จะพัฒนาให้ไปสู่มาตรฐานแห่งความมีเหตุผลอย่างสมบูรณ์ได้ ในหนังสือเรื่อง *On Duties* ของเขา พานเชอัสริเริ่มความคิดที่กลายเป็นเนื้อหาของคดิสโตอิคในยุคต่อมา หลักคำสอนที่มีความ

* บันทึกลับผู้แปล : วิมิตินิยม (Skepticism) มาจากคำในภาษากรีกว่า *skeptein* ซึ่งแปลว่า พิจารณาหรือไตร่ตรอง คตินี้หมายถึง (1) ทรรศนะที่ว่าความรู้หรือความรู้ที่แน่นอนเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ (2) ทรรศนะที่ว่าความรู้บางอย่างเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ เช่น ความรู้ในเรื่องของพระเจ้า หรือความเป็นอมตะ (3) วิธีการสงสัยอย่างเต็มที่ก่อนที่จะดำเนินการแสวงหาในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง สำหรับทรรศนะที่ (2) โปรดดูปรัชญาของ Kant และ Spencer สำหรับทรรศนะที่ (3) โปรดดูปรัชญาของ Descartes และ F.H. Bradley.

สำคัญที่สุดนั้นสืบเนื่องโดยตรงมาจากความคิดต่าง ๆ ซึ่งอาจกล่าวโดยย่อได้เป็นสี่หัวข้อใหญ่ ๆ ดังนี้คือ

1. จักรวาลมีเหตุผล และความมีเหตุผลเป็นธรรมชาติของมนุษย์
2. เหตุผลซึ่งมนุษย์ทุกคนมี คือ รากฐานแห่งภราดรภาพสากลของมวลมนุษย์
3. คุณธรรม คือ วินัยแห่งเจตนารมณ์ที่ทำให้มนุษย์ไม่หวั่นไหวต่อความเจ็บปวด และทำให้มนุษย์มีความพอเพียงในตัวเอง (*autarkeia*)
4. การปฏิเสศตัวเอง คือ คุณธรรมที่สูงสุด

ในส่วนที่เหลือของบทนี้เราจะอธิบายหลักคำสอนสี่ประการนี้ โดยอ้างถึงผลงานของสามนักปราชญ์สโตอิกในสมัยต่อมา คือ เซเนกา เอปิคตีส และมาร์คัส ออเรลิอุส จากนั้นเราก็จะพิจารณาในรายละเอียดยิ่งขึ้นถึงความคิดทางการเมืองของซีเซโรซึ่งเป็นทั้งนักกฎหมายและนักพูด และในที่สุดเราก็จะดูว่าคติสโตอิกมีผลต่อวิวัฒนาการของกฎหมายโรมันอย่างไร

ธรรมชาติที่มีเหตุผล

ความเชื่อของพวกสโตอิกที่ว่าธรรมชาติมีเหตุผลนั้น ต้องแยกออกจากความเชื่อที่ว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีเหตุผล ความคิดเรื่องธรรมชาติซึ่งอารยธรรมก่อน ๆ นั้นไม่รู้จักเลยเกิดขึ้นมาในรูปของความคิดเชิงปรัชญา พร้อม ๆ กับการคาดคะเนของพวกกรีก ตามความคิดของหนึ่งในบรรดาผู้สนับสนุนความเชื่อในธรรมชาติในปัจจุบันนั้น ธรรมชาติมิได้หมายถึง “ปรากฏการณ์ทั้งหมด” หากแต่หมายถึงเนื้อหาของสิ่งซึ่งค้นพบได้โดยไม่ต้องมีการอ้างถึงข้อกำหนดของอำนาจแต่โบราณ หรืออำนาจของกลุ่มทางสังคมของตน² ดังนั้น ธรรมชาติจึงพาดพิงถึงสิ่งที่มนุษย์อาจเรียนรู้ได้นอกเหนือไปจากธรรมเนียมของท้องถิ่น แบบแผนปฏิบัติทางสังคมและศาสนา และความเชื่อซึ่งถูกกำหนดโดยประวัติศาสตร์ เพราะว่ธรรมชาติน่าจะไม่มีถูกกระทบกระเทือนโดยสิ่งเหล่านี้ แต่อะไรที่เหลือและเหลืออยู่มากแค่ไหนสำหรับให้เราศึกษาภายใต้หัวข้อว่า ธรรมชาติตามข้อแม้เหล่านี้เป็นเรื่องประจำเรื่องหนึ่งในบรรดาหลาย ๆ เรื่องของทฤษฎีทางการเมือง

ปรัชญาเมธีกรีกโดยปกติแล้วแบ่งแยกระหว่างธรรมชาติ (*physis*) และชนบธรรมเนียมประเพณี (*nomos*) และพวกสโตอิกก็เป็นผู้รับผิดชอบต่อปัญหาที่สืบเนื่องมาจากการแยกแยะนี้ พาร์เมนิดิส ปรัชญาเมธีพวกอียิปติกแห่งศตวรรษที่หกและในตอนต้นแห่งศตวรรษที่ห้าก่อนคริสต์กาล เป็นผู้ก่อให้เกิดการคาดคะเนในทางปรัชญาในสมัยต่อมา เมื่อเขากล่าวว่า เพราะโลกเป็นหนึ่งสิ่งเดียวอย่างที่เพลโตได้ยืนยันมาแล้ว การเปลี่ยนแปลงจึงเป็นภาพลวงตา อย่างไรก็ดี ถ้าธรรมชาตินั้นเป็นอย่างเดียวกันกับโลกที่เป็นหนึ่งสิ่งเดียวแล้ว ธรรมชาติก็ย่อมเป็นสิ่งที่ครอบงำทุกอย่าง และย่อมไม่มีอะไรอื่นนอกเหนือไปจากธรรมชาติ เช่น เหตุผลที่อาจนำมาใช้อธิบายธรรมชาติได้ แต่ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเพียงแต่เป็น และไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลงได้ก็ไม่มีอะไรมากที่จะกล่าวได้ไม่ว่าจะเกี่ยวกับสิ่งไร นี่อาจจะนำและได้นำไปสู่ความเสื่อมคลายในการแสวงหาเนื้อหาของสิ่งของไปสู่การสงสัยในเชิงปรัชญามาแล้ว และไปสู่หลักการของพวกไซฟิส์ต์ที่ว่า ความรู้ในศิลปะของการเอาตัวรอดทางสังคมเป็นความรู้ที่มากที่สุด

เท่าที่มนุษย์อาจมีได้ เพราะ “มนุษย์ คือ มาตรฐานของทุกสิ่งทุกอย่าง” คำกล่าวนี้เป็นเพียงก้าวสั้น ๆ ระหว่างการกล่าวถึงทุกสิ่งทุกอย่างเป็นโดยธรรมชาติ และการกล่าวถึงทุกสิ่งทุกอย่างเป็นระเบียบแบบแผนประเพณี และพวกโซฟิสต์ก็เป็นผู้นำของก้าวต่อไป มีข้อคล้ายคลึงกันบางอย่างระหว่างการย้ายของพวกโซฟิสต์ถึงวิธีที่จะสัมฤทธิ์ผลในฐานะเป็นศิลปะที่อาจซื้อขายได้ นักธรรมชาตินิยมปัจจุบันซึ่งเชื่อว่าปรากฏการณ์ทุกอย่างอธิบายได้ด้วยสาเหตุและกฎทางธรรมชาติ แต่ก็ไม่เชื่อว่าความรู้ที่แน่นอนเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ กล่าวคือ พวกนี้รู้จักความเป็นไปของหลายสิ่งหลายอย่าง แต่เลิกเสาะแสวงหาว่าทำไมจึงเป็นอย่างนั้น

ดังที่เราได้เห็นมาแล้ว โสเครตีสนั้นกำหนดหลักจริยธรรมที่เป็นตัวแทน **nomos** (คือ แบบแผนประเพณี) ไว้อย่างชัดเจน ถึงแม้ว่าขณะนั้นมันจะถูกกล่าวถึงว่าเป็นมโนธรรมหรือเสียงของเทพเจ้ามากกว่าที่จะเป็น **physis** (คือธรรมชาติ) ก็ตาม **arête** (ความดีที่มีลักษณะแน่นอน) ในบทละครกรีกในยุคต่อมาก็มีลักษณะอย่างเดียวกันกับจิตภาพของโสเครตีส เพลโตก็เช่นกันที่พบทางเล็กร้านนอกเหนือจาก **nomos** (แบบแผนประเพณี) ในรูปแบบอันสากล คือ จิตภาพ (**ideas**) ที่แท้จริง ซึ่งจิตเท่านั้นที่จะเข้าใจได้ สิ่งเหล่านั้นนอกเหนือไปจากธรรมชาติ คือ ไม่ใช่ **physis** (ธรรมชาติ) แต่เหนือธรรมชาติ เพลโตเชื่อว่าปรากฏการณ์ทางวัตถุหนึ่งมักจะถูกจำกัดอยู่แต่เฉพาะลักษณะภายนอกมากกว่าความเป็นจริง คือ จำกัดอยู่แค่ความเชื่อมากกว่าความรู้ เขากล่าวว่า คำอธิบายทางวัตถุเป็นแต่เพียง “เรื่องที่น่าเป็นจริง” อาริสโตเติลพบความมีระเบียบในโลกวัตถุที่เป็นอิสระอย่างชัดเจนจากการวินิจฉัยของมนุษย์ เขาดูเหมือนจะกำหนดว่ามีความดีที่อิสระที่อาจค้นพบได้ในธรรมชาติ ถึงแม้ว่าบางทีเราควรกล่าวว่าเป็นความดีที่เป็นอิสระหลาย ๆ อย่าง เพราะแต่ละเรื่องซึ่งเหมาะแก่การค้นคว้าของมนุษย์ก็มีจุดประสงค์ในตัวเอง และดังที่เราได้สังเกตมาแล้ว อาริสโตเติลกล่าวถึงความยุติธรรมโดยธรรมชาติ (**physikon dikaion**) ใน **Ethics** และใน **Rhetoric** แต่เขาไม่ได้กล่าวอย่างตรงไปตรงมาว่ามันจะไม่เปลี่ยนแปลงไปชั่วกาลนาน หรือว่ามันอยู่ได้โดยอิสระจากความคิดริเริ่มของมนุษย์ การพูดออกมาอย่างนี้ตรง ๆ เป็นเรื่องของพวกสโตอิก

พวกสโตอิกพบเหตุผล (**ratio**) ในธรรมชาติ ที่จริงแล้วนี่คือชื่อสำหรับองค์ประกอบแห่งความมีระเบียบเรียบร้อยในสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาทุกอย่าง แต่พวกสโตอิกเชื่อว่าไม่มีอะไรส่วนไหนของธรรมชาติที่จะแสดงความมีระเบียบเรียบร้อยที่สำคัญเท่ากับจิตของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม เราต้องไม่คิดว่าความคิดของพวกสโตอิกในเรื่องเหตุผลนี้ว่าเป็นเพียงการเข้าใจอย่างจำกัด หรือว่าเป็นความชำนาญในการยกย้ายถ่ายเทอย่างมีเหตุผล หรือแม้แต่อำนาจแห่ง “การใช้เหตุผล” อย่างที่เรามักจะใช้กัน แต่ต้องเข้าใจว่านี่หมายถึง **logos** ในกรีก คือ คำที่บ่งถึงชีวิต โครงสร้างของความเป็นจริง สารสำคัญอันศักดิ์สิทธิ์ (**daimon**) ที่พบในจุดศูนย์กลางของสิ่งของ บางทีคำนี้มีลักษณะทางศาสนามากกว่าที่เห็นได้ง่าย ๆ ผลงานของนักคิดสโตอิกสามคนซึ่งเราเลือกเป็นตัวแทน คือ เซเนกา เอพิคตีส และมาร์คัส ออเรลิอุส ซึ่งให้เห็นว่าพวกเขาคำนึงถึงการมีชีวิตแบบที่ถูกต้องซึ่งมองจากข้างในมากกว่าข้างนอกมากแค่ไหน พวกเขาคุ้นเคยกับเพลโตและอาริสโตเติล และสิ่งที่เป็นปัญหาทางเทคนิคมากของธรรมชาติของการคงอยู่³ แต่บทสรุปของพวกนี้มีแนวโน้มเพียงข้อสันนิษฐานอยู่เบื้องหลังสำหรับข้อแนะนำต่อผู้ซึ่งปรารถนาก่อสร้างจิตที่มีคุณค่าเท่านั้น

เซเนกา

เซเนกา (ปีที่ 3 ก่อน ค.ศ.—ค.ศ. 65) เกิดในสเปน และถูกพามาโรมเมื่อยังเด็กมาก เขาศึกษาปรัชญาและกฎหมาย แต่เล็กเป็นนักกฎหมายเมื่อเขาได้รับมรดกจำนวนพอประมาณจากบิดา ต่อมาได้ทำให้จักรพรรดิคาลิгуลาและจักรพรรดิคลอดิอุสกริ้ว จึงถูกเนรเทศไปอยู่คอร์ซิกาเป็นเวลาแปดปี (ค.ศ. 41—49) ที่นั่นเขาต้องทนทุกข์ทรมานจากโรคหืด และได้แต่งบทละครโศกนาฏกรรมไว้ เซเนกากลับมาเป็นที่โปรดปรานในราชสำนักก็โดยผ่านแอกริพนา มารดาผู้ทะเยอทะยานของเนโร ผู้ซึ่งในขณะนั้นมีอายุสิบเอ็ดปี เซเนกาเป็นครูสอนและได้บรรยายตำราอันเป็นการอธิบายปรัชญาสโตอิกต่อเนโร เมื่อเนโรเป็นจักรพรรดิ เซเนกาที่เพิ่มพูนความมั่งคั่งให้แก่ตัวเองโดยการลงทุนที่ฉลาด ซึ่งบางคนกล่าวว่าโดยการให้เงินกู้โดยเรียกดอกเบี้ยสูง แต่เซเนกาเองมีชีวิตอย่างนักบวช ถึงแม้ว่าเขาไม่เคยอ้างว่าตนได้บรรลุถึงแบบอย่างชีวิตของสโตอิกที่ข้อเขียนของเขากล่าวถึง หลังจากอัคคีภัยครั้งใหญ่ปี ค.ศ. 64 เซเนกาได้อุทิศทรัพย์สมบัติส่วนมากของเขาในการก่อสร้างกรุงโรมขึ้นใหม่ ถึงแม้ว่าเขาจะมีบทบาทอันสำคัญในฐานะที่ปรึกษาของเนโร แต่ตัวเขาเองกลับปรารถนาที่จะถอนตัวออกไป และในที่สุดก็ประสบผลสำเร็จในการออกไปอยู่ที่บ้านพักในแคมแบเนีย ที่นั่น (ค.ศ. 63—65 AD) เขาได้เขียนบทร้อยแก้วทางวิทยาศาสตร์เรื่อง **Questions Naturales** และผลงานที่จัดได้ว่าพัฒนาที่สุดของเขา คือ **Epistulae Morales** โดยเขียนให้แก่ลูซิเลียส ผู้ว่าการซีซิลีซึ่งเป็นเพื่อนของเขา และเป็นกวีผู้เชื่อในคติเอปิคิวเรียน เมื่อเซเนกาไม่ยอมรับผู้ถือสาส์นจากเนโร เนโรก็สั่งให้ประหารเซเนกา และตรงต่อความเชื่อในคติสโตอิกที่ให้ตัดขาดจากความหมกมุ่นในทางโลกของตนเอง เซเนกาแสดงความรู้สึกอย่างเยือกเย็นและตายโดยการดื่มเข็มลึอกเหมือนกับว่าจะเลียนแบบโสเครตีส

เซเนกาบอกว่า “ทาสที่หน้าตาดีและบ้านที่สวยงาม” ไม่มีคุณค่าที่แท้จริงต่อมนุษย์ เพราะมันเพียงแต่ “อยู่ข้างนอก” สิ่งที่สำคัญ คือ สิ่งที่อยู่ “ภายใต้ตัวมนุษย์เอง” ซึ่ง

ไม่อาจให้หรือถูกขโมยไปได้ สิ่งซึ่งสมบัติเฉพาะของมนุษย์ ท่านถามว่านี่คืออะไรหรือ ? นี่คือนิจิต (**animus**) และเหตุผลที่ถูกทำให้สมบูรณ์ในจิต เพราะว่ามีมนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเหตุผล ดังนั้น ความดีที่สูงที่สุดของมนุษย์จึงบรรลุถึงได้ ถ้ามนุษย์สนองต่อความดีซึ่งธรรมชาติได้กำหนดมาให้เมื่อแรกเกิด และอะไรกันเล่าที่เหตุผลต้องการจากเขา? สิ่งง่ายที่สุดในโลก การดำรงชีวิตให้สอดคล้องกับธรรมชาติของตน⁴

แต่ธรรมชาติที่เราจะต้องคล้อยตามนี่คืออะไรกันเล่า? มันไม่ยากที่จะบอกเสมอไป

ธรรมชาติกำหนดให้สิ่งเหล่านี้ทั้งหมดไปสู่เป้าหมายอันเดียวกัน อะไรก็ตามที่เป็นอยู่จะหยุดเป็น แต่ถึงกระนั้นมันก็จะไม่สลายไป แต่จะแยกออกไปเป็นองค์ประกอบของมัน ในใจของเรา กระบวนการนี้หมายถึงการสูญสลายไป เพราะเราเห็นแต่สิ่งซึ่งอยู่ใกล้ที่สุด จิตใจอันเฉื่อยช้าของเราซึ่งผูกพันอยู่กับร่างกายไม่อาจล่วงล้ำเข้าไปในเขตแดนที่อยู่เหนือออกไป (**ulteriora**) ได้ ถ้าไม่เป็นดังนี้แล้ว จิตใจก็อาจทันทานด้วยความกล้าหาญต่อการสูญสิ้นของตัวเอง และสิ่งซึ่งตน

เป็นกรรมสิทธิ์ ถ้าเพียงแต่จิตใจสามารถหวังได้ว่าชีวิตและความตายก็เหมือนกับจักรวาลทั้งหมด รอบตัวเราที่เปลี่ยนไปตามวาระ สิ่งไรก็ตามที่ถูกนำมารวมกันเข้าก็ต้องแยกกระจายกระจายไปอีก และมีมืออันเป็นนรินทร์ของพระเจ้าซึ่งควบคุมทุกสิ่งทุกอย่างกำลังปฏิบัติภาระนี้อยู่⁵

เสมือนดังความสัมพันธ์ที่ภาพจำลองเล็กมีต่อภาพจำลองใหญ่ เช่นเคาก็ถือว่าจิตของมนุษย์ที่มีปัญญา ก็มีความสัมพันธ์ต่อพระเจ้าเช่นนั้น หรือถ้าจะให้แน่นอนลงไป ก็คือ พระเจ้าในฐานะเป็นหลักเหตุผล อันศักดิ์สิทธิ์ (divine logos) ซึ่งอยู่เหนือพระเจ้าในฐานะโชคชะตา คำว่า “พระเจ้า” นั้น เช่นเคาใช้ อยู่สองความหมายเช่นเดียวกับที่ใช้คำว่า “ธรรมชาติ” อยู่สองแบบ ในด้านหนึ่งนั้นธรรมชาติเป็นที่ล่วงรู้โดยประสบการณ์ทางอายตนะ แต่ในอีกด้านหนึ่งแล้วธรรมชาติอยู่เหนือประสบการณ์ทางประสาทความรู้สึก เช่นเคากล่าวว่า “.....ธรรมชาตินั้นมันคงและไม่อาจถูกเอาชนะได้” และเขาแสดงความจริงข้อนี้โดยสังเกตว่ามนุษย์จะตาย ถ้าเขาไม่กินอาหาร แต่ “ธรรมชาติไม่สนใจว่าขามบึ้งจะเป็นข้าวสาธิตชนิดหายาบหรือชนิดดีที่สุด ธรรมชาติไม่ปรารถนาให้กระเพาะได้รับความพึงพอใจ แต่ปรารถนาให้กระเพาะนั้นเต็ม” มนุษย์ซึ่งควรตามอย่างธรรมชาติจึงควรจะคำนึงถึงการกิน แต่ไม่ควรพะวงกับคุณภาพของสิ่งที่ตนกิน นี้อาจจะกล่าวได้ว่าเป็นการวิจารณ์พวกเอปิคิวเรียน (ดูเชิงอรรถที่ 19 หน้า 120) และหลักการของพวกเอปิคิวเรียนที่ถือเอาความสนุกสนานเพลิดเพลินเป็นคุณค่าเบื้องต้น เช่นเคายังได้วิจารณ์พวกเอปิคิวเรียนด้วยที่ให้ความสนใจแก่ความรู้สึกมากเกินไป “เราพวกสโตอิกยืนยันว่าความดีไม่ใช่เรื่องของอายตนะ แต่เป็นเรื่องของความเข้าใจและเรากำหนดความดีนี้ไว้กับจิตใจ”

เช่นเคาเปรียบเทียบข้อแตกต่างระหว่างผัสสะและจักขุวิญญาณ กับข้อแตกต่างระหว่างอารมณ์กับเหตุผล อายตนะนั้นหายาบและไม่อาจแบ่งแยกของที่เล็กมากๆ จักขุวิญญาณนั้นดีและอาจแบ่งแยกของที่เล็กที่สุดออกจากกันได้ ระหว่างอารมณ์ทั้งหมดกับเหตุผลก็เช่นเดียวกัน คนโง่เท่านั้นที่จะกำหนดให้เหตุผลเป็นเครื่องรับใช้อารมณ์ อารมณ์จะต้องเป็นผู้รับใช้เหตุผล แต่ตรงนี้เองที่เกิดความสับสนวุ่นวายขึ้น ซึ่งดูเหมือนว่าจะทำให้ความเป็นธรรมชาติของเหตุผลเป็นที่น่าสงสัย หรืออย่างน้อยก็จำกัดเหตุผลลงแค่เพียงส่วนเล็กน้อยของธรรมชาติ เพราะเช่นเคากล่าวว่าคุณค่าดีไม่มีอยู่ในต้นไม้หรือสัตว์ป่าที่โง่งง หรือเด็ก (อย่างน้อยที่อายุต่ำกว่าเจ็ดขวบ) “เพราะว่าในสิ่งเหล่านั้นไม่มีเหตุผล” กระนั้นก็ดี ในตอนอื่นๆ ของข้อเขียนเดียวกัน เขากล่าวถึงเหตุผลว่าเป็น “องค์ประกอบที่ปกครอง” ในทุกสิ่งทุกอย่าง เขาหมายความว่าต้นไม้ สัตว์ป่า และเด็กไม่มีองค์ประกอบที่ปกครองหรือ ?

เอปิคติตัส

เอปิคติตัส (C 60 AD-?) เป็นบุตรชายร่างวิกลพิการเกิดจากทาสสตรี และดังนั้นตัวเองก็เป็นทาสด้วย เขาเกิดที่ไฮเออร์ โร โพลิสแห่งฟรีเจีย เรามีข้อเท็จจริงเกี่ยวกับชีวิตของเขาน้อยมาก แม้แต่ชื่อเอปิคติตัส ก็เป็นชื่อที่ปราศจากเหตุผล เพราะชื่อนี้แปลว่า “ถูกซื้อ” และเป็นแต่เพียงการระบุถึงทาสหลังจากที่ผ่านจากเจ้าของต่าง ๆ กันและจากเมืองหนึ่งไปสู่อีกเมืองหนึ่ง ในที่สุด เอปิคติตัสก็ถูกขายให้กับเอเฟฟา โพรติตัส ผู้โหดร้าย แต่เอเฟฟา โพรติตัสผู้ซึ่งเป็นสมาชิกที่มีชื่อเสียงในราชสำนักเนโร กลับผิดแปลกไปจากที่เคยเป็นมา คือ ปล่อยให้เอปิคติตัสได้ฟังคำบรรยายปรัชญาและปลดปล่อยเอปิค-

ดีดัสให้เป็นอิสระไปในที่สุด เอปิคติตัสสอนอยู่ในกรุงโรมจนกระทั่งจักรพรรดิโดมิเนียนห้ามปรัชญาเมธีทั้งหมดสอน จากนั้นเขาก็ไปตั้งรกรากอยู่ที่นิโคโปลิส ในอียิปต์ ที่ซึ่งคำบรรยายของเขาเป็นที่นิยมกันมาก สาธุศิษย์ของเขาคนหนึ่ง คือ แอเรียน แห่งนิโคมีเดีย ซึ่งต่อมาได้เป็นผู้ว่าการแคว้นแคปปาโดเซีย ได้บันทึกคำบรรยายของเอปิคติตัสไว้ด้วย ลักษณะที่ผู้ต่อมาจะยอมรับกันว่าเป็นการบันทึกอย่างตรงกับความจริงมาก และต่อมาแอเรียนก็ได้จัดพิมพ์บันทึกนี้ขึ้นในภาษากรีกเป็น **Discourses** หลังจากนั้นแอเรียนก็รวบรวม **Encheiridion** (หรือคัมมือ) ของเอปิคติตัสที่สั้นกว่าฉบับแรก และที่ซึ่งนักบวชชาวคริสต์บางคนได้ถือเป็นหลักปฏิบัติในชีวิตบรรพชิตไป จักรพรรดิเฮเดรียนรู้จักและให้เกียรติเอปิคติตัส ซึ่งกล่าวกันว่ามีชีวิตอยู่จนชรามาก

เอปิคติตัสเผชิญกับปัญหาของเหตุผลโดยธรรมชาติ และธรรมชาติที่มีเหตุผลอย่างตรงไปตรงมามากกว่าที่เซนเนกาทำ แต่กระนั้นก็ดี เขาทำในลักษณะที่ส่งเสริมลักษณะทางจิตของเหตุผลมากกว่าลักษณะทางธรรมชาติของเหตุผล⁶ ใน **Discourses** ของเขาเล่มหนึ่ง เอปิคติตัสกล่าวแก่ให้ความคิดสโตอิกอันคุ้นเคยที่ว่าทุกสิ่งทุกอย่างรวมกันเข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียว ที่ว่าโลกได้รับอิทธิพลจากสวรรค์ และที่ว่าความเป็นระเบียบมีอยู่ในธรรมชาติทั้งหมดว่า “เพราะโดยวิธีอื่นใดอีกเล่าที่ทำให้มันเกิดขึ้นเป็นประจำอย่างนี้ คือ เหมือนกับว่ามาจากคำบังคับบัญชาของพระเจ้า เมื่อพระองค์มีบัญชาให้พืชออกดอก มันก็มีดอก เมื่อพระองค์สั่งให้มันแตกหน่อมันก็แตกหน่อ เมื่อพระองค์มีบัญชาให้มันมีผล มันก็มีผล ให้ผลนั้นสุกมันก็สุก”⁷ เอปิคติตัสกล่าวว่า ร่างกายของมนุษย์มีส่วนร่วมในกระบวนการเติบโตอันศักดิ์สิทธิ์ แต่มนุษย์ไม่เหมือนกับพืชตรงที่มนุษย์มีความสามารถที่จะจดจำและคิดถึงสิ่งทั้งมวล

เมื่อหัวนไหวไปโดยความรู้สึกฝั่งใจเหล่านี้แล้ว เจตนารมณ์ของท่านก็จะมีความคิดตรงกับที่ความรู้สึกอันแรกที่ได้เกิดขึ้น และจากเรื่องจำนวนมากมายนี้เองท่านก็จะได้มาและรักษาไว้ซึ่งสติปัญญาแล้วอย่างเล่าตลอดจนความทรงจำ ทั้งหมดนี้ท่านทำได้ และพระเจ้าก็ไม่สามารถที่จะควบคุมดูแลและปรากฏในทุกสิ่งทุกอย่างและมีความสัมพันธ์กับทุกอย่างได้⁸

เอปิคติตัสมองมนุษย์แบบเดียวกับเซนเนกาว่าเป็นตัวแทนพระเจ้าขนาดย่อลงมา พระเจ้าคือผู้ซึ่งอยู่ในตัวมนุษย์เช่นเดียวกับนอกตัวมนุษย์ ไม่มีมนุษย์คนไหนเท่าเทียมกับซุส “ถึงกระนั้นก็ตาม พระองค์กำหนดให้ภคิพีเศษของพระองค์ (**daimon**) ประจำเคียงข้างมนุษย์แต่ละคน พระองค์รับดูแลมนุษย์ และนั่นก็เป็นภาระของผู้คุ้มกัน ผู้ไม่เคยหลับและไม่มียันถุกล่อลวง.....พระเจ้าอยู่ข้างในและภคิพีของท่านเองก็อยู่ข้างใน”⁹ ภคิพีที่อยู่ข้างในนี้เปรียบเท่ากับเหตุผล แต่ไม่ได้หมายถึงปัญญาที่แห้งแล้ง หากแต่เป็นประกายไฟอันศักดิ์สิทธิ์ คือ เป็นภคิพี (**daimon**) ซึ่งรับการล่องรู้อย่างลึกซึ้งอันแท้จริงและให้คำวินิจฉัยอันถูกต้อง ความคิดของคนโดยทั่วไปว่าปรัชญาเมธีเป็นผู้รอบรู้ที่นานับถือ ไม่หัวนไหวโดยความล้าปากเล็ก ๆ น้อย ๆ นั้นได้มาจากภาพพจน์ของพวกสโตอิก ซึ่งโดยทั่วไปแล้วก็ไม่มีคนเมื่อวินิจฉัยจากชีวิตของพวกนี้ สำหรับพวกเขาแล้ว ปรัชญาไม่ใช่วินัยทางการศึกษา หากแต่เป็นวิถีชีวิต แต่ถ้าเหตุผลคือกฎแห่งชีวิตเช่นนั้นแล้ว “เหตุผล” ก็ย่อมต้องหมายความว่าความมากไปกว่าการคาดคะเนทางสติปัญญาอย่างแข็งขัน เพราะมิฉะนั้นแล้วก็จะไม่มีความหมายอะไรที่จะพูดเหมือนอย่างที่มีมาร์คัส

ออเรลิอุสได้กล่าวไว้ว่า “สำหรับสิ่งที่มีเหตุผลแล้ว การกระทำอย่างเดียวกันย่อมถูกตามธรรมชาติและถูกตามเหตุผลพร้อม ๆ กัน”¹⁰

มาร์คัส ออเรลิอุส

มาร์คัส แอนโทนิ ออเรลิอุส แอนโตนินัส (ค.ศ. 121–180) เกิดที่โรมในครอบครัวที่เด่นและสืบเชื้อสายมาจากพวกสเปน เมื่อบิดาตายมาร์คัสซึ่งเป็นทหารอยู่ก็ถูกนำไปอยู่กับปู่ของเขาผู้มั่งคั่ง และขณะนั้นเป็นกงสุลของโรมอยู่ จักรพรรดิเซเวเรียสผู้รักและชอบมาร์คัส และจักรพรรดิแอนโตนิอุส พอสท์รับมาร์คัสเป็นบุตร เขาได้รับการศึกษาอย่างดีโดยมีครูสอนถึงสิบเจ็ดคน และเข้าใจปรัชญาสโตอิกดี โดยเฉพาะอย่างยิ่งปรัชญาของเอปิคตีสต์ เมื่ออายุได้สิบสองขวบก็เริ่มปฏิบัติตามกฎเกณฑ์อันเคร่งครัดของสโตอิก เมื่อเป็นจักรพรรดิในปี ค.ศ. 161 เขาจึงเป็นผู้ได้รับประโยชน์จากการปกครองอย่างถูกต้องตามทำนองคลองธรรมของแอนโตนินัส และการปกครองอย่างหลักแหลมของเซเวเรียน และได้ดำเนินการปฏิรูปกฎหมายที่เซเวเรียนได้เริ่มไว้ต่อไป มาร์คัสเป็นราชาปราชญ์ของสโตอิกมากเท่าที่จะเป็นไปได้ ข้อเขียนของมาร์คัสเองเผยให้เห็นว่าเขารู้ตัวว่าไม่อาจเป็นราชาปราชญ์ของเพลโตได้ มาร์คัสได้รับการอบรมอย่างกษัตริย์ และตามระเบียบแบบแผนมากเกินไปที่จะ “ทำการกวาดล้างใหม่หมด” ได้นอกจากนั้นแล้วบางครั้งเขาก็ใจดีมากเกินไป จนไม่ได้ผลประโยชน์จากสิทธิอำนาจอันมั่นคง แต่เมื่อถูกทำร้ายโดยชนเผ่าเยอรมันจากทางเหนือ บุรุษผู้ซึ่งเกลียดสงครามนี้ก็อุทิศตนเองให้กับการป้องกันอาณาจักรอย่างเต็มที่ และนำทหารเข้ารบด้วยตนเองเป็นเวลาถึงเจ็ดปี หลังจากที่ได้ชัยชนะเป็นการชั่วคราวมาสองปี มาร์คัสก็ตาย ทั้งตำแหน่งไว้ให้แก่คอมโมดัสผู้บุตรซึ่งโลกโมห์โทสัน และขาดการอบรม มาร์คัสเป็นที่จดจำกันส่วนใหญ่ก็โดยหนังสือเรื่อง **Meditations** ของเขา ซึ่งเขียนขึ้นอย่างไม่รู้จะเข้านักกับลักษณะความสงบอันพึงใจของเรื่อง ท่ามกลางความซุลมุนวุ่นวายในการรบทางด้านเหนือ

ใน **Meditations** มาร์คัส ออเรลิอุส แสดงให้เห็นข้อขัดกันน้อยกว่าของเซเนกา และการยึดในหลักการน้อยกว่าเอปิคตีสต์ เพราะว่าเขาคูจะมีเชื่อมั่นในหลักการนี้ อาจจะมีสิ่งหนึ่งมาจากความจริงที่ว่า หนังสือซึ่งทำให้เรารู้จักมาร์คัสนี้ไม่ใช่ความพยายามที่จะสอนโลก หากแต่เป็นการติดต่อกับตัวเอง อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าเขาสารภาพความไม่พึงใจในการศึกษาฟิสิกส์และงานของตนเองในหนังสือเล่มนี้ แต่มาร์คัสก็ยังยอมรับว่าเราต้องศึกษาความเป็นจริงภายนอกในลักษณะที่เราอาจเรียกว่าเป็นวิธีที่ไม่มีการลงความเห็น ถ้าเราบรรลุถึง “สำนักคิดที่แน่นอน (**theorematon**) เกี่ยวกับธรรมชาติอันเป็นสากล (**olou physeos**) ฝ่ายหนึ่ง และเกี่ยวกับบ่วงศ์ประกอบพิเศษของมนุษย์อีกฝ่ายหนึ่ง” “นัยน์ตาที่ดี ควรจะเห็นทุกสิ่งทุกอย่างที่มีให้เห็น แต่ไม่ควรจะกล่าวว่า ข้าพเจ้าอยากเห็นแต่เฉพาะสิ่งที่เขี้ยว เพราะนั่นย่อมเป็นลักษณะของตาที่เป็นโรค”

มีลักษณะของการแยกตัวออกในเชิงวิทยาศาสตร์ เช่นเดียวกับกับลักษณะของการเมื่อหน่ายต่อโลกอยู่ที่นี้ด้วย แต่เราก็ต้องระลึกไว้ว่าจุดประสงค์นั้นอยู่ที่การบรรลุถึงความสมบูรณ์ของจิต มากกว่าที่จะได้ความรู้ที่เป็นจริงเพียงเพื่อตัวความรู้เอง “จงสร้างระบบแห่งการสอบถามเชิงวิทยาศาสตร์ (**theore-**

tikon methodon) สำหรับภาระร่วมกันของทุกสิ่งทุกอย่างด้วยตัวเอง และจงให้ความเอาใจใส่อย่างแข็งขันและฝึกฝนตัวเองในสาขาการศึกษานี้ เพราะไม่มีอะไรอีกแล้วที่จะนำไปสู่ความยิ่งใหญ่แห่งจิตใจได้อย่างนี้” ผู้ซึ่งจะเป็นนักวิทยาศาสตร์ในความหมายของมาร์คัสนั้น “สละความสนใจในสิ่งเพลิดเพลินและความทะเยอทะยานทั้งหมด และไม่มีมีความปรารถนาอื่นใดนอกเหนือไปกว่าที่จะบรรลุถึงวิธีอันตรงแท้ ผ่านทางกฎบัญญัติ และกลายเป็นบริวารของพระเจ้าด้วยวิธีนี้” เมื่อเปรียบกับการรับเอาความรู้สักต่าง ๆ เข้าไว้อย่างง่ายดาย โดยทฤษฎีเรื่องเหตุผลของเอปีคตีสแล้ว จะพบว่ามาร์คัสถูกดึงอยู่ระหว่างจินตนาการหรือความเห็นภายในตัวของตนเอง “สิ่งที่สมบูรณ์คือสิ่งที่ดี หรือเหตุผลที่ปกครองที่ดี และจินตนาการ เจ้ามาทำอะไรอยู่ที่นี้ ในนามของพระเจ้า จงไปตามทางที่เจ้ามาเสีย เพราะข้าไม่ปรารถนาเจ้า!”¹¹ และอีกครั้งหนึ่ง “ทั้งความเห็นลงทะเลไปเสีย และเจ้าก็จะปลอดภัยอยู่บนฝั่ง และมีใครเล่าที่กันไม่ให้เจ้าทั้งความเห็นลงทะเลไป ?”

เมื่อความเห็นถูกทิ้งไปแล้ว อะไรจะเหลืออยู่? แน่แน่นอนว่าเหตุผลและธรรมชาติต้องเหลืออยู่ แต่พระเจ้า ชูส มูลเหตุ พลัง วิญญาณ จิตใจ จักรวาล กฎบัญญัติ สัจจะ โชคชะตา ความจำเป็น พระผู้เป็นเจ้า ของเหลวที่ลุกเป็นไฟ ฟากฟ้า และวิญญาณก็ยังคงเหลืออยู่ด้วย เพราะคำเหล่านี้คือคำซึ่งพวกสโตอิกใช้อธิบายการทำงานของเรา (เราจะเรียกมันว่าอะไรดี) จักรวาล พระผู้เป็นเจ้า ธรรมชาติ และอื่น ๆ อีก เพราะถือกันว่าทั้งหมดนี้มุ่งสู่เป้าหมายอันเดียวกัน พวกสโตอิกจึงลำบากที่จะต้องประสานการกระทำเหล่านี้เข้ากับความคิดเรื่องเจตนารมณ์อิสระอันแฝงอยู่ ในการเลือกที่จะละทิ้งความเห็นหรือแม้แต่ในการเลือกที่จะคล้อยตามธรรมชาติ จึงไม่น่าประหลาดอะไรที่มาร์คัสกล่าวด้วยความซื่อสัตย์อันเป็นลักษณะของพระองค์ว่า “ในแง่หนึ่งแล้ว เรื่องนี้กลับเสียจนกระทั่ง..... แม้แต่พวกสโตอิกเองก็พบว่ายากที่จะเข้าใจได้”¹²

ภราดรภาพสากล

เราจะได้เห็นต่อไปว่า ข้อบกพร่องในเรื่องจักรวาลของคดิสโตอิกมิได้ทำให้อิทธิพลของพวกนี้ต้องเสียไป และข้อบกพร่องนี้ก็มิได้ทำให้ความสำคัญในด้านการเมืองและศีลธรรมในบทสรุปของตนต้องหมดค่าไปด้วยเลย โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเชื่อของพวกนี้ในเรื่องภราดรภาพสากล

พวกสโตอิกถือว่า เพราะว่าเหตุผลมีอยู่ในตัวมนุษย์ทุกคนมากบ้างน้อยบ้าง และเพราะว่าธรรมชาติย่อมเหมือนกันทุกหนทุกแห่ง มนุษย์ทั้งหมดจึงเป็นประชาชนของนครรัฐ จักรวาล หรือสังคมจักรวาล ความคิดเรื่องภาวะแห่งการเป็นพลเมืองในชุมชนทางการเมืองกว้างๆอย่างนี้ จำเป็นที่จะต้องมีลักษณะคลุมเครือ แต่มันก็ไปไกลกว่าขอบเขตจำกัดของความคิดเรื่องนครรัฐของกรีก และผลในทางปฏิบัติ นั้นไม่เป็นที่น่าสงสัยเลยว่าความคิดเรื่องภราดรภาพสากลนี้ช่วยผ่อนปรนความทารุณของระบบทาสลงได้บ้าง “จงจำไว้ว่าผู้ที่ท่านเรียกว่าทาสของท่านนั้นมาจากเผ่าพันธุ์เดียวกันกับท่าน อยู่ได้ฟ้าเดียวกันกับท่าน หายใจ มีชีวิตอยู่ และตายอย่างเดียวกันกับท่าน ย่อมเป็นไปได้ที่ท่านจะเห็นเขาเป็นไทแก่ตน เหมือนกับที่เขาจะเห็นท่านเป็นทาส” ด้วยกรกล่าวเช่นนั้น เซเนคาเยาะเย้ยผู้ที่รู้สึกว่าคุณเห็นแก่ตัวที่ต้องรับประทานอาหารร่วมกับทาส เซเนคากล่าวว่ามีคนน้อยคนที่ไม่ตกเป็นทาสของอะไรบางอย่าง เช่น

ค้นหา หรือความโลภ หรือความทะเยอทะยาน และ “ไม่มีความเป็นทาสแบบไหนที่จะเสื่อมเสียยิ่งกว่าแบบที่กำหนดเอากับตัวเอง”

มาร์คัสกล่าวว่า เป็นส่วนหนึ่งของการกำหนดโดยธรรมชาติที่ให้นักบวชร่วมกันด้วยความรักอย่างฉันทันหนึ่ง แม้แต่นกก็ยังเข้ามาอยู่ด้วยกันเป็นฝูง “เหมือนนกบ่ว่าเป็นการรวมกันด้วยความรัก”

ดังนั้น ทุกสิ่งที่มีอยู่ในธรรมชาติอันสากลและทรงสติปัญญา จึงมีความผูกพันอย่างแน่นแฟ้นกับสิ่งที่เกี่ยวข้องกัน ถูกแล้ว แม้กระนั้นแน่นแฟ้นกว่านั้นก็ยังได้ เพราะมาตรการของความเป็นเลิศเหนือสิ่งอื่น ๆ ทั้งหมดอยู่ที่ความพร้อมของมันที่จะผสมกลมกลืน และรวมกันกับสิ่งซึ่งเกี่ยวข้องกัน..... ในปัจจุบันนี้สัตว์ที่ฉลาดเท่านั้นก็มีความผูกพันและความดึงดูดรวมกัน และที่นั่นที่เดียวเท่านั้นที่ไม่มีสัญญาณว่าสิ่งที่เหมือนกันจะตามกันไป แต่ถึงแม้ว่ามันจะบินหนีจากกันไปก็ตาม มันก็จะต้องถูกจับอยู่ในกับดักอยู่ดี เพราะวาทธรรมชาติดีเยี่ยมทำได้ตามอำเภอใจ¹³

อย่างไรก็ดี ความเชื่อในภราดรภาพไม่ใช่ความเชื่อในความรู้สึกที่ดีและร่าเริงกับเพื่อนมนุษย์ทั้งหมด ความไว้วางใจในทางสังคมของพวกเขาในอดีตนั้นไม่อาจถูกทำลายลงไปได้ง่าย ๆ “เราควรจะมีคามระมัดระวังในการเข้าไปมีความสัมพันธ์ทางสังคมกับ.....คนธรรมดา จงจำไว้ว่าเป็นไปไม่ได้ที่ผู้ซึ่งเบียดกับผู้คนซึ่งเต็มไปด้วยเขม่าจะไม่ติดเขม่ามาบ้าง” เป็นเรื่องไม่น่าประหลาดใจที่เซเนกาซึ่งเคยมีชีวิตอยู่ในราชสำนักของเนโรจะให้คำแนะนำว่า “ท่านผิดที่ไว้อิสระหน้าของบุคคลที่ท่านพบ เขามีลักษณะของคนแต่จิตของสัตว์ป่า ข้อแตกต่างอยู่ที่ว่าสัตว์ป่าเท่านั้นที่จะทำร้ายท่านเมื่อแรกพบ ใครก็ตามที่มันผ่านเลยไปแล้วมันจะไม่ติดตาม...แต่มนุษย์ชอบที่จะทำลายมนุษย์ด้วยกัน”

แม้ว่าคุณค่าของการดิ้นรนผู้ที่ทำให้ทาสผู้เคราะห์ร้ายต้องต่ำต้อยลงของเซเนกาจะมีอยู่ก็ตาม ลักษณะการวางตัวก็ปรากฏอยู่ในท่าทีของเขา ตลอดจนจรรยาวัณที่แสดงความใจแคบก็มีอยู่ใน Epistle 109 เมื่อเขาพูดถึงหัวข้อ “มิตรภาพของผู้ทรงปัญญา” คนดีมีประโยชน์ต่อกันและกัน เพราะแต่ละคนก็ทำให้คุณธรรมของผู้อื่นได้ปฏิบัติ และดังนั้นจึงรักษาระดับของปัญญาไว้ในระดับที่เหมาะสม”¹⁴ เซเนกาแนะนำ เราควรที่จะเลือกคนผู้ทรงปัญญาและหลีกเลี่ยงคนโง่ นี่อาจจะเป็นคำแนะนำที่ดีต่อเจ้าหน้าที่รับสมัครนักศึกษาของมหาวิทยาลัย แต่มันไม่ช่วยในทางภราดรภาพแก่ผู้เบปปัญญาเลย

ความพอเพียงในตัวเอง

ความจริงมีอยู่ว่า ความเชื่อของพวกเขาในอดีตในภราดรภาพสากลและความเสมอภาคของมนุษย์ทั้งหมดขัดกับความเชื่ออื่น ๆ ของตนอยู่ตลอดเวลา กล่าวคือ คุณค่าของความพอเพียงในตัวเอง (autarkeia) การถอนตัวออกจากโลก เจตนารมณ์ที่ได้รับการฝึกฝนซึ่งสามารถมองข้ามความทุกข์ทรมาน อิศรภาพในรูปของการควบคุมภายใน และความสูงส่งของการประกอบอัตวินิบาตกรรม

ทุกวันนี้เมื่อเราเอ่ยถึงคุณธรรมแบบสโตอิก เรามักจะหมายถึงความสามารถที่จะทนทานต่อความทุกข์ยากทรมานโดยไม่ปรียากบ่น ปรัชญาเมธีสโตอิกบรรลุถึงความสามารถอันนี้โดยการถอนตัวออก

ต่างหากทั้งภายในและภายนอก เช่นเคาเขียนไว้ว่า “ขอให้เรา.....เท่าที่เราสามารถจะทำได้หลีกเลี่ยงความไม่สะดวกสบายเช่นเดียวกับอันตราย และถอนตัวไปสู่ ณ ที่ที่ปลอดภัยโดยการคิดอยู่ตลอดเวลาว่า เราจะจัดเป้าหมายแห่งความกลัวทั้งหมดออกไปได้อย่างไร” เช่นเคาถือว่าเป้าหมายสำคัญแห่งความกลัวมีความต้องการของร่างกาย ความกลัวเอง นี่เป็นการตัดหน้าแฟรงกลิน ดี โรสเวลท์* และความรุนแรงของผู้ชน ซึ่งนิยมที่จะจับคน “ตริ๊งไม้กางเขน ใส่เครื่องตั้งแขนขา เกี่ยวกับตะขอ และลิ้มที่เขาเดินตรงผ่านลำตัวมนุษย์จนกระทั่งมันไหลมาจากคอ” “ท่านถามข้าพเจ้าว่าอะไรที่ท่านควรจะทำหลีกเลี่ยงเป็นอย่างยิ่ง?” ข้าพเจ้าขอตอบว่า “ผู้ชน”

การแยกตัวออกอย่างสงบเรียบร้อยนั้น แน่แน่นอนว่าย่อมต้องการความห่างไกลกันจริง ๆ อยู่บ้าง แต่อิสราภาพที่แท้จริงสำหรับพวกสโตอิกแล้วอยู่ข้างในมนุษย์เป็นอิสระ ถ้าเขาจำกัดตัวเองลงแค่เฉพาะสิ่งที่อยู่ในอำนาจของเขาด้วยความสมัครใจ “เขาผู้ซึ่งมีชีวิตอยู่ตามที่เขาคิดตั้งใจไว้ เป็นผู้ซึ่งมีอิสระ ผู้ซึ่งไม่ตกอยู่ใต้อาณัติของการบีบบังคับ หรือเครื่องกีดขวาง หรือกำลังซึ่งผู้ซึ่งมีทางเลือกที่ไม่ถูกต้องขวางผู้ซึ่งมีความปรารถนาที่บรรลุถึงจุดหมายปลายทาง ผู้ซึ่งการรังเกียจมิได้กลายเป็นสิ่งซึ่งเขาอาจหลีกเลี่ยง” ดังนั้น ทาสจึงอาจเป็นอิสระได้ และจักรพรรดิผู้ปราศจากการควบคุมตัวเองอาจเป็นทาสได้ ดังนั้น อิสราภาพจึงปลอดภัยจากการผูกพันในทางกฎหมายกับการเมืองอย่างสิ้นเชิง

กระนั้นก็ดี สภาพการณ์ดูเหมือนว่าจะทำนายเหนือหัวเราทั้งหมด ร่างกายอาจถูกบีบบังคับโดยหลาย ๆ อย่าง อย่างไรก็ตาม ความยินยอมของมนุษย์ไม่อาจถูกบังคับได้ แต่ถ้าใครถูกขู่เชิญถึงการสูญเสียของทุกสิ่งที่เขาถือว่าจำเป็นต่อชีวิตเล่า? ตอนนั้นการยินยอมของเขาจะไม่เท่ากับการถูกบีบบังคับดอกหรือ? “อย่าไปคิดถึงมันแล้วมันก็จะไม่จำเป็นเลยสำหรับท่าน อย่าบอกตัวเองว่ามันจำเป็น และมันก็จะไม่จำเป็น” เอปิคติตส์นำเอาหลักการนี้ไปใช้อย่างเต็มขอบเขตของเหตุผล เพราะร่างกายอาจถูกบีบบังคับได้ เราจึงต้องเลิกคิดว่าร่างกายเป็นของเรา นี่หมายความว่าเราต้องเต็มใจยอมรับความตายดีกว่ายอมรับในสิ่งซึ่งเราไม่ได้เลือกโดยตั้งใจ เอปิคติตส์อ้างถึงไดโอจีนีส ผู้กล่าวว่า “วิธีที่แน่นอนวิธีหนึ่งที่มีอิสราภาพอย่างแน่นอนก็คือการตายอย่างร่าเริง”¹⁵ (ตัวอย่างเรื่องการตายของโสเครตีสมักจะถูกนำมาอ้างบ่อย ๆ เพื่ออธิบายจุดประสงค์ของไดโอจีนีส) เอปิคติตส์กล่าวว่าเมื่อคิดได้อย่างนี้แล้วมนุษย์ก็ไม่อาจถูกกดเป็นทาสได้ เช่นเดียวกับปลา เพราะปลาอยู่ในองค์ประกอบของตนเอง คือ น้ำหรือไม้ก็ไม่มีชีวิตอยู่เลย อย่างไรก็ตาม ความสูงส่งของความคิดของเอปิคติตส์ดูจะด้อยลงไป ตรงที่เอปิคติตส์เปรียบอิสราภาพของมนุษย์ให้เท่ากัอิสราภาพของปลาที่จะว่ายน้ำ

การยอมรับสิ่งที่ขัดกับความรู้สึกทั่ว ๆ ไปว่าความเต็มใจที่จะตายสามารถให้ความหมายแก่ชีวิต มิได้เริ่มหรือจบลงด้วยพวกสโตอิก หากแต่พลังทางศีลธรรมของคิตส์โตอิกมาจากความเชื่อที่มาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อความเชื่อนี้ถูกสะท้อนออกมาในลักษณะของการสละเยี่ยงวีรชน จุดประสานกับคริสต์ศาสนาดังนี้เห็นชัดมาก และชัดเสียจนกระทั่งว่าหลายต่อหลายคนมองข้ามข้อแตกต่างอย่างรุนแรงของวิถีชีวิตสองแนวนี้ไป และยอมเป็นสิ่งที่น่าตกใจมากสำหรับคนพวกนี้ที่จะพบว่านักธรรมชาว

* บันทึกรู้แปล แฟรงกลิน ดี โรสเวลท์ ประธานาธิบดีสหรัฐอเมริกาคนที่ 32 กล่าวว่า เราไม่มีอะไรที่จะต้องกลัวนอกจากความกลัวนั่นเอง

คริสต์ที่มีชื่อเสียงแห่งศตวรรษที่ยี่สิบผู้หนึ่งพูดถึงคิตสโตอิกว่า เป็น “ทางออกที่แท้จริงทางเดียว นอกเหนือจากศาสนาคริสต์ในโลกตะวันตก”¹⁶ เพราะในการนี้ผู้กล่าวกำลังสันนิษฐานเอาว่าคิตสโตอิกยังคงมีพลังอยู่ และทั้งเพราะเขาเห็นว่าคิตสโตอิกนั้นขัดกับศาสนาคริสต์ ความมีเสน่ห์ของคิตสโตอิกนั้นอยู่ตรงความกล้าอย่างแท้จริงที่จะเผชิญกับความตายนี้เอง แต่ความกล้านี้เกิดขึ้นโดยผลของการยอมสละในมุมกว้างและความศรัทธาในเหตุผลว่า เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ซึ่งอยู่ภายในที่ไม่อาจหวนไหว โดยความทุกข์ทรมานใด ๆ ในทางเปรียบเทียบความกล้าของชาวคริสต์มาจากความเชื่อในการรอดพ้นและในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ซึ่งรับทุกข์จากมนุษย์และร่วมกับมนุษย์ ความเชื่อในประการหลังโดยเฉพาะย่อมเป็นสิ่งที่พวกสโตอิกไม่อาจคิดได้

ผลในทางศาสนาของ *autarkeia* (ความเพียงพอในตัวเอง) ของคิตสโตอิกนั้นอยู่นอกเหนือขอบเขตของเรา แต่ผลอันเกิดขึ้นในทางการเมืองและทางศีลธรรมนั้นควรค่าแก่การเน้นถึง การทำจิตของตนให้ดีขึ้นโดยวิธีการถอนตัวออกจากโลกย่อมปล่อยให้โลกอยู่ในสภาพที่เร็วกว่าแต่ก่อน จริยธรรมของคิตสโตอิกนั้นจึงเป็นจริยธรรมแห่งภาวะการเป็นอยู่ ส่วนจริยธรรมของศาสนาคริสต์ อย่างน้อยที่สุดเท่าที่ตีความหมายสามเล่มแรกของพันธสัญญาใหม่นั้น เป็นจริยธรรมแห่งการกระทำ จริยธรรมของคริสต์ศาสนานั้นไม่จำเป็นว่าจะต้องมีลักษณะทางการเมือง แต่จริยธรรมสโตอิกนั้นเป็นสิ่งที่ไม่เป็นการเมืองอย่างแน่แท้ ชาวคริสต์คือผู้รับใช้ของพระคริสต์ แต่จุดประสงค์ทั้งหมดของสโตอิกคือการหลีกเลี่ยงการเป็นทาสไม่ว่าต่อสิ่งใด ถ้าเราบังคับขอบเฉพาะต่อสิ่งที่เราสามารถควบคุมได้อย่างมีเหตุผล เราก็อาจก้าวไปสู่ความสมบูรณ์ทางศีลธรรมด้วยการลดขอบเขตของการสมาคมกับมนุษย์ลงอย่างใหญ่หลวง และพร้อม ๆ กันนั้นเราก็อาจจะหลีกเลี่ยงภาวะความรับผิดชอบส่วนตัวต่อปัญหาทางสังคมของโลกที่ใหญ่กว่าได้ด้วย บางทีอาจจะเป็นลักษณะของการหลีกเลี่ยง นี้เองที่ทำให้ไม่มีความรู้สึกว่ามีผิดที่แพร่หลายในคิตสโตอิก แต่คิตสโตอิกก็ยังมีแรงดึงดูดอยู่ ในด้านหนึ่งนั้นอิทธิพลของคิตสโตอิกบางส่วนปรากฏให้เห็นในลัทธิของฟรอยด์ปัจจุบัน ตรงที่ลัทธิฟรอยด์ย้ำถึงการเข้าใจด้วยตัวเอง และการปรับตัวอย่างมีเหตุผลเข้ากับธรรมชาติ และอีกด้านหนึ่งก็ในชนิดต่าง ๆ บางชนิดของคิตเฮกซิสเทินเซียล ซึ่งเน้นถึงความจำเป็นส่วนตัวที่ต้องเผชิญหน้ากับความตายในฐานะเป็นความจริงข้อสำคัญของการมีชีวิตอยู่

บทที่

อย่างไรก็ตาม ถ้าหากว่าการถอนตัวออกและการปรับตัวเป็นหลักสำคัญสูงสุดของคิตสโตอิกแล้ว ก็คงจะไม่เห็นเหตุผลพอที่จะกล่าวถึงคิตสโตอิกในเรื่องประวัติความคิดทางการเมือง นำแปลกอยู่ไม่ใช่หรือที่ปากเสียงของคิตสโตอิกสามคนที่เราพูดถึงนั้นใกล้ชิดกับจักรพรรดิโรมัน และคนหนึ่งได้เป็นองค์จักรพรรดิเองเสียด้วยซ้ำ? ไม่ว่าความคิดทางศาสนาและจริยธรรมของพวกเขาจะไม่เป็นการเมืองเลยสักแค่ไหนก็ตาม แต่มันเป็นการเมืองในทางปฏิบัติ นี่นำไปสู่ผลที่น่าสนใจและบางครั้งก็ลำบาก

เรามากจะคิดกันว่าหน้าที่คือคุณธรรมขั้นต้นของคิตสโตอิก และเป็นเครื่องเชื่อมโยงที่สำคัญระหว่างปรัชญาสโตอิกและการเมือง แต่ในตำราของสโตอิก เราพบว่าในขณะที่หน้าที่จะได้รับการสรรเสริญบ่อย

ครั้ง แต่ปกติแล้วก็โดยที่เรียกว่าผ่าน ๆ ไปเท่านั้น เราต้องยอมรับหน้าที่ที่เหมาะสมแก่เราโดยไม่ปริปากบ่น ไม่ว่าจะเป็นคน บุตรชาย พี่น้อง หรือจะโดยบังเอิญเป็นที่ปรึกษาของนครก็ตาม เพราะโชคชะตาได้กำหนดมาว่าใครจะเป็นอะไร¹⁷ เราต้องยอมรับหน้าที่ของผู้นำทางการเมืองอย่างเดียวกันกับที่เรายอมรับหน้าที่ผู้ฟัง หน้าที่ต่าง ๆ ของประชาชนนั้นไม่ได้รับการเอาใจใส่โดยเฉพาะนัก เพราะภาวะการเป็นพลเมืองในชุมชนโลกเท่านั้นที่สำคัญ และนี่ไม่มีอะไรยุ่งเกี่ยวกับข้อบังคับของท้องถิ่น กฎข้อบังคับควบคุมและโอกาส

ท่านเป็นพลเมืองของโลกและส่วนหนึ่งของโลก ไม่ใช่เพียงหนึ่งในส่วนต่างๆ ที่กำหนดขึ้นเพื่อรับใช้มัน หากแต่เป็นส่วนที่มีความสำคัญยิ่ง เพราะท่านมีความสามารถที่จะเข้าใจการบริหารงานอันศักดิ์สิทธิ์ของโลกและความสามารถในการคำนึงถึงผลอันจะเกิดขึ้น หน้าที่ของพลเมืองคืออะไรเล่า ? คือการไม่ปฏิบัติต่อสิ่งใดในลักษณะของผลกำไรส่วนตัว ไม่วางแผนอะไรราวกับว่าเขาเป็นหน่วยหนึ่งต่างหาก แต่ต้องปฏิบัติเหมือนกันกับว่าเป็นเท้าหรือมือ ซึ่งถ้ามันมีความสามารถที่จะใช้เหตุผลหรือเข้าใจโครงสร้างของธรรมชาติแล้ว จะไม่มีวันแสดงออกซึ่งการเลือกหรือความปรารถนาในแง่อื่นใดนอกจากจะโดยคำนึงถึงส่วนรวมทั้งหมด¹⁸

ผู้ปกครองจะได้ข้อแนะนำที่เป็นตัวเป็นตนเกี่ยวกับวิธีปกครองที่ดีเพียงเล็กน้อย จากการอ่านข้อเขียนของพวกสโตอิก ถึงแม้ว่าเขาจะได้รับข้อแนะนำมากมายว่าจะมีชีวิตดีได้อย่างไร การวางแผนทางการเมืองย่อมดูจะแยกออกจากการวางแผนล่วงหน้าไม่ได้ แต่เซนเนกาเขียนไว้ใน *Epistle 101* ถึง “ความไม่มีประโยชน์ของการวางแผนล่วงหน้า” ว่าทุก ๆ วันจะต้องถูกใช้ชีวิตไปเหมือนกันว่ามันเป็นวันสุดท้าย เพราะไม่มีใครเป็นเจ้าของวันพรุ่งนี้ เราไม่ควรจะกังวลกับสิ่งใด เพราะการกังวลเป็นเครื่องหมายของคุณค่าเทียม เราควรจะมีชีวิตอยู่อย่างสูงส่งซึ่งมักจะหมายความว่าเราไม่อาจมีชีวิตอยู่ได้นาน แต่ใน *Epistle 107* เมื่อเขียนถึง “การเคารพเชื่อฟังเจตนารมณ์สากล” เซนเนกาก็ดูเหมือนว่าจะขัดกับตัวเอง เมื่อเขาสอนให้มีการฝึกหัดเผชิญกับอันตราย เพื่อที่ว่าการตื่นตระหนกจะได้ไม่กลายเป็นทางโต้ตอบประจำไป “เราจะต้องทำให้ไม่มีอะไรที่เกิดขึ้นกับเราโดยไม่รู้ตัว” แต่นี่ก็ไม่ได้ลบล้างคำสั่งสอนอันทั่ว ๆ ไปมากกว่าของเขาว่า “ไม่ว่าอะไรจะเกิดขึ้น จงคิดว่ามันจำเป็นต้องเกิดขึ้นและจงอย่าเต็มใจที่จะบ่นว่าธรรมชาติ”

เอปิคติตัส ทำให้เราหมดความจำเป็นที่จะต้องให้เกียรติพระราช และมาร์คัสเตียนไม่ให้เรายกย่องนักเผด็จการ มาร์คัสซบิดาเลี้ยงของตน คือ แอนโตนินัสเป็นจักรพรรดิตัวอย่าง วายิ่งใหญ่เพราะเป็นคนดี กล่าวคือ อดทน ถ่อมตัว ทนทุกข์ทรมานอันยาวนาน ซึ่งลักษณะเหล่านี้ก็มีได้ช่วยเราในเรื่องมาตรฐานของการตัดสินใจทางการเมืองที่ถูกต้องเลย

ข้อแตกต่างระหว่างพวกเอปิคติวเรียน¹⁹ ซึ่งไม่มีลักษณะการเมือง กับพวกสโตอิกซึ่งมีลักษณะการเมืองนั้นมักจะถูกกล่าวให้เกินเลยไป จริงอยู่ พวกสโตอิกเชื่อในเหตุผลสากลว่าสามารถรวมคนเข้าด้วยกันในภราดรภาพ ในขณะที่พวกเอปิคติวเรียนถือเอาบุคคลเป็นสิ่งสูงสุดสุด จริงอยู่ พวกสโตอิกยอมรับหน้าที่อันทรงเหตุผลในการเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมของโลก ในขณะที่พวกเอปิคติวเรียนถือว่าความ

สุขอันเกิดจากการครุ่นคิดอยู่โดยลำพังเป็นความดีอันสูงสุด แต่ภาระเบื้องต้นของทั้งสองก็ยังคงเป็นการแทรกผ่านขนบธรรมเนียมประเพณี ไปหาธรรมชาติเองโดยการใช้เหตุผลที่ถูกต้อง และพวกสโตอิกซึ่งถึงแม้ว่าโดยส่วนบุคคลแล้วจะมีลักษณะการเมืองมากกว่า แต่ก็มักจะไม่ห่างไกลจากพวกเอปิคิวเรียนนักในการวางเฉยต่อภาระทางสติปัญญาที่จะสร้างมาตรฐานทางการเมืองที่ใช้การได้ พวกเอปิคิวเรียนไม่ยอมรับสังคม พวกสโตอิกยอมรับสังคม แต่ไม่ยอมรับความผิดชอบสำหรับการยังชีพของสังคมในเชิงปรัชญา

ผลประโยชน์ส่วนตัวสูงกว่าหน้าที่หรือ ?

การถอนตัวออกในเชิงปรัชญา ผสมกับการเข้าไปมีส่วนของตัวบุคคล นำไปสู่การเปลี่ยนในทางปฏิบัติ จากคุณธรรมแบบกรีกไปสู่ผลประโยชน์ว่าเป็นรากฐานของการเมือง²⁰ ถึงแม้ว่ามิตรภาพจะยังคงมีความสำคัญต่อพวกสโตอิกอยู่ แต่ก็เป็นการเชื่อในเรื่องมิตรภาพที่เจือจางกว่าของพวกกรีก เพราะพวกสโตอิกจะไม่ยอมให้เคราะห์กรรมของใครมาทำให้ความสงบแห่งอารมณ์ของเขาต้องกระทบกระเทือนไป และเพราะมิตรภาพไม่อาจถูกจำกัดอยู่ในความมอบอุณากรักษาของนครรัฐที่ผูกพันกันอย่างใกล้ชิดอีกต่อไป ดังนั้น มิตรภาพจึงถูกลดค่าให้เสื่อมลงมาเป็นแค่ความสะดวกในทางการเมือง หรือการใช้ “เพื่อน” ของตนเพื่อความก้าวหน้าของตนในกรมแห่งการแสวงอำนาจ

พวกสโตอิกแสวงหาสิ่งที่ดีของจิตใจ แต่เมื่อเขาต้องเผชิญกับสภาพการณ์ทางสังคมหรือการเมืองซึ่งคนต่าง ๆ กัน และค่านิยมต่าง ๆ กันแข่งขันกันแล้ว ปฏิกริยาโต้ตอบของเขาก็เกือบจะเป็นการชักไหลไม่เอาธุระว่า “ตัวใครตัวมัน” แม้แต่ลักษณะการตากกลางเยาะเย้ยก็มีอยู่ในคำสอนของเอปิคติตัสที่ว่า ถ้าถูกสั่งให้ถือหม้อบัสสาวะให้คนอื่น มันจะเป็นการเสื่อมเสียหรือไม่ที่จะทำเช่นนั้น ? “นั่นเป็นข้อควรพิจารณาซึ่งท่านต่างหาก ไม่ใช่ข้าพเจ้าที่ต้องกระทำ เพราะท่านเป็นผู้ที่รู้จักตัวท่านเองว่า ท่านมีคุณค่าเท่าไรในสายตาของท่านเอง และท่านจะขายตัวเองด้วยราคาสักเท่าไร เพราะคนต่างกันก็ขายตัวเองในราคาต่าง ๆ กัน” เราต้องถือเอาว่ามนุษย์จะนึกถึงตัวเองก่อนอื่นและเหนือสิ่งอื่นใด “...จะถือว่าการไม่ใฝ่สังคม สำหรับการที่มนุษย์ทำทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อตัวเองไม่ได้อีกต่อไปแล้ว เพราะท่านหวังอะไรกันอีกเล่า ? ท่านหวังว่ามนุษย์ควรจะละเลยตัวของเขาเอง และผลประโยชน์ของเขาเองอย่างนั้นหรือ ? และถ้าเป็นดังนั้นแล้วจะมีหลักเดียวกันในทางปฏิบัติสำหรับทุก ๆ คน คือ หลักของการเข้าครอบครองตามความต้องการของตนได้อย่างไร ?” ในสภาพการณ์อย่างนั้นอันเป็นที่ที่ซึ่งการเมืองหมายถึงการประสานผลประโยชน์ที่ขัดกัน ตัวแทนทางการเมืองก็ไม่มีเอียงที่จะได้แก่นักกฎหมายและนี่เป็นจริงสำหรับโรมและสำหรับสหรัฐอเมริกา

ซีเซโร

นักกฎหมายโรมันที่รู้จักกันดีที่สุดในยุคก็คือ มาร์คัส ทูเลียส ซีเซโร (106—43 ก่อน ค.ศ.) เขาไม่เหมาะที่จะเป็นปราชญ์สโตอิกนัก เพราะว่าเขาเป็นคนซึ่งสงสัยมากเกินไปในเรื่องของเทพเจ้า แต่ในฐานะที่เป็นจุดรวมของหลาย ๆ ความคิด เขาจึงสะท้อนให้เห็นความคิดต่าง ๆ ของคดิสโตอิก และเกียรติคุณของเขา

ในฐานะนักเขียนและนักพูด และความเชื่อมั่นอันเป็นแบบฉบับของโรมันของเขาในกฎหมายว่าเป็นเป้าแห่งความจงรักภักดี ทำให้เขามีค่าควรแก่การกล่าวถึง แต่ในการประเมินคติสโตอิกของซีเซโร เราต้องระลึกไว้ว่าเขาเกิดก่อนเซเนกาหนึ่งศตวรรษ และก่อนมาร์คัส ออเรเลียสสองศตวรรษ ซีเซโรเน้นถึงการยุติข้อพิพาทโดยกระบวนการทางกฎหมาย ในยุคสมัยแห่งความไม่สงบทางการเมืองอันผิดไปจากปรกติ ในขณะที่ตุลาอำนาจแห่งอาณาจักรโรมันกำลังแตกสลายออกไป การเน้นในเรื่องกฎหมายนี้ไม่เป็นที่น่าแปลกใจนัก ถ้าเราจะคิดว่าความชำนาญในเรื่องกฎหมายเป็นรากฐานสำคัญของอิทธิพลส่วนตัวของซีเซโร ในขณะที่เส้นทางไปสู่ความสำเร็จทางการเมืองของเขานั้น คือ ความเก่งกาจทางทหาร การที่ความทะเยอทะยานทางการเมืองเป็นส่วนหนึ่งขององค์ประกอบของซีเซโรนั้น ทำให้ความบริสุทธิ์ในเชิงปรัชญา หรืออย่างน้อยที่สุดความเคร่งครัดในศาสนาที่อาจมีผู้อ้างในนามของซีเซโรต้องมีหมองไป ที่จริงแล้วในจดหมายส่วนตัวของซีเซโรซึ่งไม่ได้เขียนสำหรับพิมพ์ออกมานั้น ไม่ปรากฏว่ามีร่องรอยความเคร่งครัดในศาสนาซึ่งปรากฏในบทปาฐกถาและข้อเขียนอื่น ๆ มากมายของเขาเลย²¹

ชีวิต

ซีเซโรเกิดใกล้อาร์พินัม ครึ่งทางระหว่างโรมและเนเป็ล เขาได้รับการฝึกฝนอบรมในอักษรศาสตร์และได้ศึกษากฎหมายกับซีโวล่า ซึ่งเป็นนักกฎหมายที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในยุคนั้น ซีเซโรเป็นนักเรียนที่เรียนได้เร็วและเขาเก่งกาจในศิลปะไวยากรณ์อย่างซ้ำซ้อนผิดธรรมดา ในขณะที่เมื่อเป็นทนายความหนุ่ม เขาตั้งดูความสนใจจากปวงชนเมื่อเขาฟ้องคนโปรดของจอมเผด็จการซัลลา แต่เพื่อที่จะหลบหนีการแก้แค้นโดยซัลลา เขาจึงไปอยู่ที่อะเรนส์ และศึกษาศิลปะการพูดหน้าชุมชนและปรัชญาอยู่ที่นั่นสามปี ต่อจากนั้นเขาก็ไปที่โรดส์และศึกษาศิลปะการพูดเพื่อจูงใจคนจากไมโล ผู้มีชื่อเสียง และศึกษาปรัชญาสโตอิกจากพอลิโดนิอัส ซีเซโรกลับไปกรุงโรมในปี 76 ก่อน ค.ศ. เมื่อมีอายุได้สามสิบปี และได้แต่งงานกับสตรีซึ่งร่ำรวยพอที่จะทำให้เขาเล่นการเมืองได้ ในปี 75 ก่อน ค.ศ. เขาได้เป็นอัยการแห่งซีซิลี และได้ปฏิบัติงานอย่างซื่อสัตย์ ในปี 70 ก่อน ค.ศ. เขาฟ้องผู้ว่าการมณฑล คือ สมาชิกสภาซีเนต ไคอัส เวอเรส ด้วยข้อหาทุจริตและคอร์รัปชันในโรม และประสบความสำเร็จเป็นอย่างดีด้วยชื่อเสียงที่ตามมา ซีเซโรเองก็ได้เป็นผู้พิพากษาเมื่อปี 66 ก่อน ค.ศ. และได้เป็นกงสุลโรมันในปี 63 ก่อน ค.ศ.

เพราะเกิดมาในชั้นกลางหรือชั้นอิกเวสเตรียน ซีเซโรจึงไม่พอใจกับการปกครองแบบอภิสิทธิ์ที่ผลิตผลของชนชั้นอภิสิทธิ์ แต่เขาก็กลัวการปกครองโดยฝูงชนอันบ้าคลั่งซึ่งทำท่าว่าจะเกิดขึ้นโดยผู้นำที่รุนแรงของฝูงชนนี้ เช่น แคททีโลน ผู้ซึ่งเป็นที่น่าเสียดายที่เรารู้จักได้เฉพาะจากศัตรูของเขาเท่านั้น นโยบายของซีเซโรนั้นเขาเรียกเองว่า *Concordia ordinum* (ความปรองดองของลำดับ) ซึ่งในทางปฏิบัติแล้วหมายถึงการร่วมมือกันระหว่างอภิสิทธิ์ชนและชนชั้นธุรกิจต่อต้านชนชั้นต่ำ แคททีโลนสมัครเข้ารับเลือกเป็นกงสุลโรมัน ในขณะที่มีกองทัพลับๆ คอยอยู่ในอีทรูเรีย เพื่อจะสนับสนุนเขา แต่หลังจากที่แคททีโลนแพ้คะแนนเสียง ซีเซโรก็ใช้ความสามารถในทางการพูดอันปราดเปรื่องของเขาโจมตีแคททีโลนในสภาสูงทันที “ท่านจะใช้ความอดทนของท่านไปในทางที่ผิดอีกนานเท่าไร แคททีโลน?” ผลก็คือ ซีเซโรเร่งเร้าให้เกิดการต่อต้านแคททีโลน และป้องกันไม่ให้เกิดการกบฏอันเป็นสิ่งที่ตอนแรกๆ นั้นเป็นที่เชื่อกันเพียงอย่างครี้งๆ กลางๆ เท่านั้น ซีเซโรได้รับการสรรเสริญโดยบางคน

ว่าเป็นผู้ช่วยโรมให้พ้นภัย แต่ซีเซโรก็ทำให้คนอื่น ๆ ต้องบาดหมางกันไปโดยการยอมรับเกียรติยศเร็วเกินไป และโดยการมองข้ามความยากจนที่เป็นเหตุจูงใจของแค้ทิลโลเน่ และโดยการเล็งกฎหมายโรมันในการกำจัดการของแค้ทิลโลเน่ก่อนที่จะมีโอกาสได้ใช้สิทธิในการอุทธรณ์

หลังจากการจัดตั้งคณะสามขุนพลครั้งแรก (แครสซัส ปอมเปย์ และซีซาร์) ในปี 60 ก่อน ค.ศ. โชคทางการเมืองของซีเซโรก็เริ่มตกในปี 58 ก่อน ค.ศ. เขาต้องหนีไปอยู่กรีก เพื่อหลีกเลี่ยงโอกาสที่จะถูกเนรเทศตลอดกาล ซึ่งนำโดยคลอเดียส ซึ่งเป็นทริบูน (เจ้าหน้าที่รักษาเสรีภาพของประชาชน) ผู้กว้างขวาง หากแต่ปอมเปย์และควินตัสน้องชายของตนช่วยไว้ ซีเซโรจึงถูกเรียกกลับมาเป็นผู้สนับสนุนคณะสามขุนพลในสภาสูงในปีต่อมา แต่คณะสามขุนพลปล่อยให้โรมเข้าไปยุ่งในเรื่องทางทหาร และโรมก็เสื่อมลงไปเป็นเพียงเวทีของการแย่งชิงอำนาจอย่างเลวทรามระหว่างกลุ่มอันทพาล นำโดยคลอเดียสและไมโล เมื่อคลอเดียสถูกฆาตกรรมและไมโลถูกกล่าวหา ซีเซโรก็แก้ต่างให้ไมโล แต่เขาแพ้ และในปี 51 ก่อน ค.ศ. ซีเซโรก็จากไปปกครองซิเลียเซีย เป็นเวลาหนึ่งปี ซีเซโรไม่ได้เลิกอาชีพในทางกฎหมายเลยทีเดียว แต่เขาใช้เวลาสี่ปีก่อนนั้นในลักษณะของกึ่งแยกตัวเขียนหนังสือ ซึ่งมี *De Oratore*, *De republica* และ *De legibus* เป็นต้น

ซีซาร์กล่าวว่า “นี่เป็นการตัดสินใจที่เปลี่ยนกลับคืนไม่ได้แล้ว” เมื่อเขาข้ามแม่น้ำรูบิคอนเพื่อทำสงครามกลางเมืองกับปอมเปย์ แต่ซีเซโรยังคงไป ๆ มา ๆ อย่างไม่แน่ใจอยู่ระหว่างบ้านพักหลาย ๆ แห่งของเขา ด้วยความพยายามที่จะหาทางประสานกันระหว่างคู่แข่งทั้งสอง หลังจากที่ปอมเปย์พ่ายแพ้ไปแล้ว สงครามกลางเมืองก็กลายเป็นการปฏิวัติในทางสังคม และบุตรเขยของซีเซโรก็เข้าร่วมกับพวกหัวรุนแรงด้วยความหวังที่จะให้โรมมีรัฐธรรมนูญอย่างสุดกำลัง ซีเซโรต้อนรับซีซาร์อย่างยอมรับผิด เมื่อซีซาร์กลับจากอียิปต์พร้อมด้วยคลีโอพัตรา และหลังจากที่ซีซาร์ได้ชัยชนะครั้งเด็ดขาดอันยิ่งใหญ่ ซีเซโรก็ใช้ความสามารถในการพูดของเขา สรรเสริญความโอบอ้อมอารีที่ซีซาร์มีต่อศัตรูเดิม ซีซาร์เองเขียนว่า “ถ้าจะมีใครสักคนที่สง่างาม ก็ต้องเป็นซีเซโร แต่ข้าพเจ้าไม่ขังใจเลยว่าเขาเกลียดข้าพเจ้าอย่างรุนแรงแค่ไหน”

เพราะเหตุหัวใจในการเผด็จการของซีซาร์และกระเทือนใจเพราะการตายของลูกสาวของเขา ซีเซโรจึงถอนตัวกลับไปสู่อักษรศาสตร์และปรัชญาอีกครั้งหนึ่งจากปี 45 ถึง 44 ก่อน ค.ศ. เขาเขียนงานชิ้นทำขึ้นเกี่ยวกับการพูดและสิบสองชิ้นเกี่ยวกับปรัชญา รวมทั้ง *De officiis (On Duty)* ด้วย ในรวมผลงานของซีเซโรนั้นยังมีบทปราศรัยห้าสิบเจ็ดบทและจดหมาย 774 ฉบับ ซึ่งจำนวนมากเป็นจดหมายที่เขาไปถึงแอตติกัสสหายของเขา หลังจากการฆาตกรรมซีซาร์ในปี 44 ก่อน ค.ศ. ซีเซโรกลายเป็นผู้นำของกลุ่มที่ต่อต้านมาร์ค แอนโตนี และได้กล่าวคำปราศรัยไว้อาลัยหนึ่ง ซึ่งเรียกกันต่อมาว่า *Philippics* ตามอย่างคำปราศรัยของดีมอสธีนีสที่ต่อต้านฟิลลิปแห่งมาซีดอน หลังจากที่เขาถูกผู้ปกครองทั้งสามชุดที่สอง (แอนโตนี ออกคตาเวียและเลปีดัส) ไล่ก้อขึ้นในปี 43 ก่อน ค.ศ. ซีเซโรก็เป็นหนึ่งในจำนวนหลายคนที่ถูกกำหนดไว้ว่าจะต้องตาย ถึงแม้ว่าออกคตาเวียจะยินยอมกับการกำจัดซีเซโรอย่างเสียไม่ได้ก็ตาม ในหลาย ๆ วันก่อนตายนั้น ซีเซโรแสดงให้เห็น “ความไม่แน่นอนเมื่อเผชิญกับอันตราย

และความกล้าในโอกาสที่สำคัญ²² อันเป็นลักษณะปรกติของเขามาก โดยคำสั่งของแอนโตนี ซีเซโรถูกฆาตกรรม ศีรษะและมือขวาของเขาถูกนำออกแสดงในที่สาธารณะ

ผลงาน (บทสนทนา)

ถึงแม้ว่าเราจะมีเพียงส่วนเล็กน้อยของ **De republica** และแม้ **De legibus** จะไม่สมบูรณ์ แต่นี่ก็เป็นเนื้อหาเพียงพอที่จะทำให้เราเข้าใจความคิดทางการเมืองของซีเซโรได้ตามสมควร **De republica** นั้นเลียนแบบ **Republic** ของเพลโต และ **De legibus** ตามแบบ **Laws** ของเพลโต โดยที่ซีเซโรใช้รูปแบบการสนทนาของเพลโตโดยตลอด **De republica** นั้นมีอยู่หกเล่ม สามเล่มแรกพูดถึงรูปแบบรัฐบาลที่ดีที่สุด ประวัติของรัฐโรมันและความยุติธรรมตามลำดับ สามเล่มสุดท้ายซึ่งพูดถึงการศึกษาและรัฐบุรุษที่อยู่ก็เฉพาะในรูปของชั้นส่วนเท่านั้น ส่วนสามเล่มที่มีอยู่ (อาจจะจากจำนวนทั้งหมดห้า) ของ **De legibus** นั้น พูดถึงธรรมชาติของกฎหมายและได้ให้รายนามกฎหมายทั้งทางโลกและทางธรรมที่จำเป็นเพื่อใช้ต่อรัฐผสมที่กล่าวถึงไว้ใน **De republica** ความยุติธรรมเป็นสาระสำคัญของ **De republica** และชิปปีโอเป็นผู้สนับสนุนคนสำคัญทระณะของซีเซโร ชิปปีโอ²³ เป็นผู้อุปถัมภ์กลุ่มชิปปีโอเนอิกที่มีชื่อเสียง กลุ่มชิปปีโอเนอิกนี้รวมเอากวีเทอร์เร็นซ์ นักเขียนเรื่องเย้ยหยัน ลูซิลลิส และนักปราชญ์สโตอิกพาเนซีอัสไว้ด้วย กลุ่มชิปปีโอเนอิกนี้รวมกันเข้าด้วยความสนใจในวรรณคดีและปรัชญากรีก แต่ก็มุ่งที่จะขัดเกลาราชการละตินเพื่อจะได้ใช้ภาษาอย่างถูกต้องแม่นยำ ในฐานะเป็นสื่อของปฏิภาณและบัญญัติด้วย นอกเหนือจากชิปปีโอแล้ว บุคคลที่เด่นจริง ๆ ในกลุ่มนี้และในบทสนทนาของซีเซโรก็คือ ลิลลิส นายทหารผู้สามารถและนักพูดผู้แคล่วคล่อง

ถึงแม้ว่ากลุ่มชิปปีโอเนอิกซึ่งเป็นพวกนิยมกรีกจะถือเอาเคโตเป็นปรปักษ์ เพราะอคติที่เคโตมีต่อกรีก แต่ถึงอย่างไรก็ตาม ซีเซโรก็ยกย่องเคโตไว้ในหน้าแรก ๆ ของ **De republica** “เพราะเขาเลือกที่จะฝ่าฝืนกับคลื่นลมและพายุของชีวิตในวงการเมืองจนวิยธรา มากกว่าที่จะมีชีวิตอย่างสบายในความสงบร่มรื่นของทัสคูลัม”* การที่ซีเซโรสรรเสริญเคโตนี้แสดงให้เห็นถึงการที่เขาไม่เห็นด้วยกับนักปราชญ์เอปิคิวเรียน ผู้เชื่อว่าคนฉลาดต้องอยู่นอกการเมือง ดังนั้น ซีเซโรจึงแถลงถึงความสำคัญของการเมืองตั้งแต่เริ่มแรก และยกย่อง “ความรักในการกระทำที่สูงส่ง ซึ่งธรรมชาติได้ให้มนุษย์มาเพื่อว่าจะได้ป้องกันความรุ่งเรืองร่วมกัน”

ข้อแตกต่างระหว่างซีเซโรและเพลโตที่เชื่อกันว่าเป็นแบบอย่าง และบางทีอาจจะจะเป็นข้อแตกต่างระหว่างกรีกและโรมันโดยทั่วไปนั้นเห็นได้ชัดทันที ซีเซโรกล่าวว่า รัฐบุรุษผู้ซึ่งสามารถทำให้คนทั้งหมดต้องทำตามวิถีทางใดทางหนึ่งโดยสิทธิอำนาจและการลงโทษนั้น มีคุณค่าควรแก่การยกย่องยิ่งกว่า

* บันทึกผู้แปล Marcus Porcius Cato หรือ Cato the Censor หรือ Cato the Elder เกิดที่ทัสคูลัม เมื่อ 234 ก่อน ค.ศ. ตายเมื่อ 149 ก่อน ค.ศ. เป็นรัฐบุรุษชาวโรมัน ได้พยายามที่จะเชิดชูศีลธรรมอันสูงและความราบเรียบของชีวิตอันเป็นลักษณะของสาธารณรัฐโรมันในระยะแรก ๆ ด้วยกฎหมาย เขาเป็นผู้สนับสนุนนโยบายต่อต้านคาร์เรจคนสำคัญ และมีส่วนสำคัญเป็นอย่างยิ่งในการทำให้เกิดสงครามมิวนิครังที่สาม เขาจบสุนทรพจน์ในสภาซีเนตของโรมันด้วยคำว่า “สำหรับที่เหลือ ข้าพเจ้าขอออกเสียงว่าคาร์เรจควรถูกทำลาย” เสมอ

ครู อาจารย์ผู้ซึ่งมีอิทธิพลต่อคณะเพียงไม่กี่คน ไม่มีปรัชญาใดที่จะมีคุณค่าเท่ากับ “รัฐที่ตั้งอย่างมั่นคงภายใต้กฎหมายมหาชนและชนบทรวมเนียมประเพณี” ยิ่งกว่านั้น “นคร ‘ที่ทรงพลังและขยายตัว’ ถ้าจะอ้างเอโนอิฮ์ก็ควรจะได้รับพิจารณาว่าเหนือกว่าหมู่บ้านและกองรักษาตำบล” (ควินตัส เอนอิฮ์ เป็นกวีและนักเขียนบทละครละตินและสหายของเคโต) โลกแห่งนครรัฐได้กลายเป็นโลกแห่งอาณาจักรไปเสียแล้ว

จักรวาลและการเมือง

ตัวชิปปี้โอในเล่มที่หนึ่ง ยังคงสรรเสริญหน้าที่ทางบ้านเมืองที่ซีเซโรได้เริ่มไว้ในบทนำต่อไปอย่างมาก แต่แล้วเมื่อเห็นดวงอาทิตย์สองดวงขึ้นในท้องฟ้า ชิปปี้โอก็หันบทิศหน้าไปหาเรื่องของจักรวาล ลิลิอัสซึ่งเพิ่งจะเข้ามาว่าดวงสนทนากฎอย่างแตกต่างกัน ปัญหาเรื่องบ้านเมืองได้ตกลงกันเรียบร้อยหมดแล้วหรือ เพราะขณะนี้เรื่องที่จะพูดกันเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นบนฟากฟ้าเสียแล้ว ไฟลัสนักพูดซึ่งได้รับเลือกเป็นกงสุลในปี 136 ก่อน ค.ศ. ได้ตอบตามแบบของสโตอิกว่า “...บ้านของเรานั้นมิได้เป็นแค่โครงสร้างของกำแพงสี่ด้าน หากแต่คือจักรวาลทั้งหมดซึ่งหมู่เทพเจ้าได้ให้เราเป็นที่อยู่อาศัย และเป็นประเทศเพื่อแบ่งร่วมกัน แน่่อนว่าถ้าเราไม่รู้อะไรเลยเกี่ยวกับปัญหาของจักรวาล เราก็คงไม่รู้อะไรเลยเกี่ยวกับเรื่องที่สำคัญ ๆ หลายเรื่อง” ไฟลัสได้กล่าวต่อไปโดยอ้างถึงความสำเร็จของอาร์คิเมดีสที่สร้างโลกดาราศาสตร์ขึ้น และในการอธิบายการเคลื่อนไหวของดาวนพเคราะห์ต่าง ๆ ในวงจรถ้าไม่เท่าและแตกต่างกัน

อย่างไรก็ดี ดาราศาสตร์เป็นแต่เพียงคำนำไปสู่เรื่องของมนุษย์เท่านั้น เพราะมันก่อให้เกิดการสงสัยของชิปปี้โอ “ข้าพเจ้าขอถามว่าอะไรคือสิ่งที่มนุษย์ผู้ครุ่นคิดถึงเรื่องของเทพเจ้าคิดว่าเป็นสิ่งรุ่งโรจน์ในชีวิตมนุษย์? อะไรคือสิ่งที่ผู้เรียนรู้ถึงธรรมชาติของความเป็นนิรันดร์คิดว่าเป็นสิ่งที่คงทน? เกียรติคุณจะมีความหมายอะไรต่อผู้ซึ่งรู้ว่าโลกนี้กระจัดย่อยแค่นั้น... ว่าความสำคัญของโลกที่อยู่ซึ่งเราถูกจำกัดอยู่นี้มีมากแค่ไหน?” ชิปปี้โอกำลังถามคำถามซึ่งคล้ายกับคำถามที่ถามโดยคนในศตวรรษที่ยี่สิบที่ไม่ค่อยพอใจกับความไม่สมบูรณ์ของวิทยาศาสตร์กายภาพในปัจจุบัน

ชิปปี้โอตอบคำถามของตัวเองโดยกล่าวว่า ผู้ซึ่งแสวงหาความมั่นคงในวัตถุจะต้องผิดหวังแน่นอน เฉพาะผู้ซึ่งปฏิเสธที่จะเรียกวัดถ่วงดีเท่านั้นที่อาจหลีกเลี่ยงความไม่แน่นอนอันเนื่องมาจากความเล็กน้อยของตนในจักรวาลได้

คนอย่างนั้นเท่านั้นที่อาจอ้างได้ว่าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นของตน ไม่ใช่โดยสิทธิที่ได้มาจากกฎหมายแห่งประชาชนชาวโรมัน แต่โดยเหตุแห่งสิทธิซึ่งประจำอยู่ในปัญญา ไม่ใช่เพราะสัญญาอย่างเป็นทางการภายใต้กฎหมายบ้านเมือง แต่โดยเหตุแห่งกฎทั่วไปของธรรมชาติซึ่งห้ามไม่ให้อะไรเป็นของใคร นอกจากผู้ซึ่งรู้จักวิธีใช้ประโยชน์และใช้การมันอย่างฉลาด.....การบังคับบัญชาทางทหารแบบไหน การปกครองอะไร อำนาจพิเศษของกษัตริย์อะไรที่จะดีไปกว่าอำนาจของคนผู้ซึ่งเหยียดโลก ผู้ซึ่งคิดว่าทุกสิ่งทุกอย่างในโลกเป็นเพียงของมนุษย์และต่ำต่อยกว่าปัญญา และผู้ซึ่งด้วยเหตุตั้งนั้นจึงคิดถึงแต่เฉพาะสัจจะซึ่งประเสริฐและนิรันดร์²⁴

บางส่วนของลัทธิเพลโตมีอยู่ที่นี้อย่างเห็นได้ชัด แต่การแยกออกจากเพลโตก็ปรากฏอยู่ชัดด้วย มนุษย์ของเพลโตไม่เคยเป็นพลเมืองของจักรวาลที่เหยียดโลก เขาคงอยู่ในโลกและเป็นพลเมืองของนครรัฐของเขาตลอดเวลา เพราะภาวะแห่งการเป็นพลเมืองนั้นหมายถึงการเป็นสมาชิกของนคร แต่ซีเซโรไม่ปรารถนาจะเป็นที่รู้จักกันเพียงแต่ว่าเป็นปากเป็นเสียงของความคิดแบบกรีก ซีเซโรแยกตัวเองออกจากกรีกผ่านทางปากของชิปปิโอ แต่เป็นที่น่าสนใจว่า เขาดูเหมือนจะใช้การเมืองมากกว่าปรัชญาที่เป็นจุดสำคัญในการแยก “...จงจำไว้ว่าข้าพเจ้าไม่ใช่จะไม่รู้อะไรเกี่ยวกับงานของพวกกรีกเสียเลย และก็เชื่อว่าข้าพเจ้าจะติดใจนิยมชมชอบมันยิ่งไปเสียกว่านักเขียนของเรา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของการเมือง” “ข้าพเจ้าถือว่าพวกโรมันไม่ได้เป็นคนป่าเถื่อนยิ่งไปกว่าพวกกรีก”

จักรภพ

แต่ทว่าก็เรื่องการเมืองหนึ่ง... โดยเฉพาะอย่างยิ่งการป้องกัน “รัฐธรรมนูญแบบผสม” ที่ซีเซโรดูจะเป็นหนักกรีกมากที่สุด ชิปปิโอเริ่มการถกเรื่องการเมืองด้วยคำจำกัดความของ *res publica*

จักรภพจึงเป็นกิจของประชาชน และประชาชนไม่ใช่กลุ่มคนทุกคนที่รวมตัวกันในรูปใดก็ได้ แต่เป็นการรวมกันโดยข้อตกลงร่วมกันเกี่ยวกับกฎหมายและสิทธิ และโดยความปรารถนาที่จะเข้ามามีส่วนในคุณประโยชน์ร่วมกัน เหตุตั้งเดิมของการเข้ามารวมกันนี้มีไว้เพราะความอ่อนแอหนัก หากแต่เป็นสัญญาขาดขาดทางสังคมซึ่งมนุษย์มีโดยธรรมชาติมากกว่า²⁵

ประชาชนไม่ใช่มีแต่เพียงจำนวนมาก หากแต่เป็นประชาชนที่ผูกพันกันในลักษณะเฉพาะ นั่นคือความคิดที่เอ็ดมันด์ เบิร์ดคพยายามอย่างหนึ่งที่ว่าจะแสดง แม้ว่าจะขัดต่อคติเสรีปัจเจกชนนิยมแห่งสมัยศตวรรษที่สิบแปด แต่ถึงแม้จะกำหนดให้มีความคิดเรื่อง “ประชาชน” ในแง่ที่จำกัด ข้อแตกต่างระหว่าง *res publica* และ *res populi* ก็ไม่แจ่มแจ้งเสมอไป “...ประชาชน ซึ่งได้แก่คนจำนวนหนึ่งซึ่งรวมกันเข้าในลักษณะที่ข้าพเจ้าได้อธิบายมาแล้ว ทุกๆ รัฐซึ่งเป็นองค์การของประชาชน ทุกๆ จักรภพซึ่งตั้งที่ข้าพเจ้าได้กล่าวมาแล้วเป็นกิจของประชาชน จำต้องปกครองโดยสิทธิอำนาจในการพิจารณาไตร่ตรองอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อว่ามันจะได้คงอยู่ต่อไป” ข้อคลุมเครืออยู่ที่ความหมายที่ไม่แน่นอนว่าประชาชนที่ได้มีการจัดระเบียบ (*res populi*) อาจจะต้องการมาตรฐานของสิ่งที่ถูกต้องภายนอกเพื่อจะมีคุณสมบัติเป็นจักรภพ (*res publica*)

การคำนึงถึง “สิทธิอำนาจในการพิจารณาไตร่ตรอง” มิได้ช่วยขจัดความไม่แน่นอน เพราะในการนี้ซีเซโรเพียงแต่พิจารณารูปแบบของรัฐบาลในแบบเก่าและปัญหาของทรราชย์ ข้อความที่ว่าอะไรคือระบบกษัตริย์ อภิชนาธิปไตย และประชาธิปไตยก็ไม่มีอะไรมากไปกว่าของเพลโตและอาริสโตเติลนัก เพราะคำขอของลิลิวัส ชิปปิโอจึงให้เหตุผลสนับสนุนรูปแบบรัฐบาลแต่ละรูปว่า ประชาธิปไตยเป็น “ที่พำนักของเสรีภาพ” และตามผู้สนับสนุนระบบนี้ ประชาธิปไตย คือ รูปแบบรัฐบาลรูปเดียวที่อาจเรียกได้ว่าเป็นจักรภพอย่างแท้จริง แต่กระนั้นประชาธิปไตยก็ประสบความยุ่งยากในการรักษาสิทธิที่เท่าเทียมกัน และการยอมรับลำดับของความสามารถ และดังนั้นจึงมักจะ “เสื่อมลงไปเป็นความบ้าคลั่ง

ของฝูงชนผู้ขาดความรับผิดชอบ” อภิชนาธิปไตยยึดหลักอุดมคติของความสามารถ แต่ก็บ่อยครั้งที่ผู้มั่งคั่งได้อำนาจและยึดมั่นอยู่กับป้ายชื่ออภิชนหลังจากที่ตนเองได้หมดสภาพนั้นไปแล้ว ซิปปิโอยอมรับว่าการปกครองอย่างฉลาดโดยคน ๆ เดียวมีประโยชน์ แต่กล่าวถึงแบบวิปริตของการปกครองรูปนี้ว่าเป็นทฤษฎีมากกว่า

ลีลิวีสถามว่า “แต่กับรูปแบบของรัฐธรรมดากัน สามแบบนี้ ท่านเห็นชอบกับอันไหนโดยเฉพาะ ซิปปิโอ?” และซิปปิโอตอบว่า “ข้าพเจ้าไม่เห็นชอบกับอันใดอันหนึ่งเลย ถ้าพิจารณาแยกและโดยตัวของมันเอง ข้าพเจ้าชอบรูปผสม คือ ผลรวมของทั้งสามแบบมากกว่ารูปใดรูปหนึ่งโดยตัวมันเอง” ถ้าถูกบีบให้เลือกเขาก็จะเลือกระบบกษัตริย์ซึ่งผู้ปกครองเป็นบิดาที่รักใคร่ แต่ “ข้าพเจ้าชอบระบบกษัตริย์ตรงความรักที่กษัตริย์มีต่อข้าแผ่นดิน ข้าพเจ้าชอบอภิชนาธิปไตยตรงความฉลาดในการให้คำแนะนำ และข้าพเจ้าชอบประชาธิปไตยตรงอิสรภาพ เมื่อข้าพเจ้าเปรียบเทียบแบบเหล่านี้ ข้าพเจ้าก็พบว่ามันยากที่จะตัดสินว่าแบบไหนคือสิ่งที่เราปรารถนามากที่สุด” การนิยมชมชอบระบบกษัตริย์อันน่าแปลกใจเพราะเป็นสิ่งที่กล่าวโดยชนชาวโรมันชั้นสูงนี้ อาจอธิบายได้โดยใช้หลักจิตวิทยาของเพลโตซึ่งยอมรับกันโดยไม่มีปัญหามากมาย คือ เหตุผลเป็นส่วนที่ปกครองในจิตและบังคับบัญชาอารมณ์ในลักษณะเดียวกันกับที่อำนาจปกครองในรัฐต้องบังคับบัญชาบุคคลที่รองลงมา “อำนาจซึ่งไม่ใช่หน่วยเดียวไม่อาจคงอยู่ได้” อะไควนัสเอาข้อโต้แย้งอันนี้มาจากซิเซโร และนำมาใช้เป็นรากฐานสำหรับการป้องกันระบบกษัตริย์ใน *De regimine principum* ซิเซโรใช้บทอุปมาอุปไมยอันชินหูของเพลโตเรื่องแพทย์และกัปตันเรือด้วย และถึงกับอ้างคำพูดของเพลโตด้วย ถึงแม้ว่าตามความจริงแล้วสิ่งที่อ้างอิงนี้เป็นการถ่ายทอดความหมายมากกว่า คือ ตรงที่ว่าประชาธิปไตยเสื่อมลงเป็น “การกระทำตามใจชอบโดยไม่มีขอบเขต”

ถึงแม้ว่าจะไม่ชัดเจนนัก แต่แนวทางอันมีเหตุผลก็ได้ถูกกำหนดขึ้นแล้ว การพิจารณาถึงปัญหาทั่ว ๆ ไปของอำนาจนั้นเอง เป็นโอกาสที่จะเปลี่ยนไปพูดในเล่มที่สองถึงแหล่งที่มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อชาวโรมัน คือ บรรพบุรุษของตน ดังนั้น ซิปปิโอจึงหันไปหาจักรภพโรมันว่าเป็นแบบฉบับของการปกครองที่ดี

สิทธิอำนาจโบราณ

การเอาใจใส่อย่างละเอียดลออของซิเซโรในกำเนิดทางประวัติศาสตร์โรม หรือสิ่งที่เขาคิดว่าเป็นกำเนิดทางประวัติศาสตร์โรมในผลงานที่ตั้งใจว่าจะทำตามแบบของเพลโต เป็นเครื่องแสดงถึงข้อแตกต่างที่สำคัญระหว่างความคิดในเรื่องอำนาจของโรมันและแบบกรีก สำหรับโรมันนั้นการก่อตั้งในประวัติศาสตร์คือทุกสิ่งทุกอย่าง สำหรับกรีกการก่อตั้งนั้นเป็นเรื่องเมตาฟิสิกส์มากกว่า ในตอนที่เป็นการรวมเอาการสรรเสริญตัวเองเข้ากับการนิยมโรมันอย่างรุนแรง ซิเซโรกำหนดให้ลีลิวีสกล่าวต่อซิปปิโอว่า

ตามความจริงแล้ว..... ท่านได้เริ่มการพิจารณาตามหลักใหม่ซึ่งจะไม่พบที่ไหนเลยในผลงานของพวกกรีก สำหรับเพลโตผู้เป็นเจ้าของปราชญ์ที่จะหาผู้ที่เหนือกว่าในฐานะนักเขียนมิได้สัก

เลือกที่ที่เขาต้องการจะสร้างจักรภพ ตามความคิดของเขาด้วยตัวของเขาเอง รัฐของเขาเป็นรัฐที่สูงส่งอย่างไม่มีปัญหา แต่ก็เข้ากันไม่ได้กับชีวิตมนุษย์และขนบธรรมเนียมประเพณี ปรัชญา เมธิกรีกคนอื่น ๆ พิจารณาชนิดของรัฐและหลักการของรัฐต่าง ๆ แต่ก็ไม่ได้กล่าวถึงตัวอย่างของจริงและชนิดของจักรภพที่เป็นตัวตนแท้จริง ดูเหมือนว่าท่านคงจะรวมเอาสิ่งที่จริงเข้ากับสิ่งทั่วไปได้ ท่านได้เริ่มสนทนาดังกล่าว โดยท่านกำหนดให้สิ่งที่ท่านเป็นผู้ค้นพบเป็นของผู้อื่น แทนที่จะให้ตัวท่านเองอย่างที่โสเครตีสทำใน “Republic” ของเพลโต ยิ่งกว่านั้นในเรื่องที่ตั้งของเมือง ท่านก็แสดงให้เห็นหลักการเบื้องต้นหลังมาตรการที่โรมูลุสใช้ ไม่ว่าจะโดยเหตุบังเอิญหรือโดยความจำเป็นก็ตามที กล่าวโดยย่อแล้วการพิจารณาของท่านมิได้เลือนลอย หากแต่เกี่ยวข้องกับจักรภพเดียว ดังนั้น ขอให้ท่านทำต่อไปตามที่ท่านได้ทำมาแล้ว ที่จริงแล้วข้าพเจ้าดูเหมือนว่าจะได้เห็นสิ่งที่อาจเรียกได้ว่าเป็นรัฐที่สมบูรณ์ แสดงตัวออกมาเมื่อท่านกล่าวถึงกษัตริย์องค์ที่เหลือ²⁶

สิ่งที่ชิปปิโอเล่าแก่ผู้ฟัง คือ เรื่องการก่อสร้างกรุงโรมของโรมูลุสอันชินหฺว่า เขาเลือกสถานที่อัน “ดีอย่างไม่น่าเชื่อ” มาเป็นที่ตั้งเมืองอันปลอดภัยจากอันตรายทางทหาร และอิทธิพลอันเสื่อมเสียของเมืองท่า (ชิปปิโอเหยียดหยามคาร์เธจและคอร์ินธ์อย่างไม่ถูกต้องโดยมูลเหตุนี้) ว่าสตรีชาวเซไบน์ “จากตระกูลดี” ถูกจับมาแต่งงานกับบุรุษ “แห่งตระกูลโรมันที่ดีที่สุด” ว่าโรมูลุสทำสันติภาพกับชาวเซไบน์อย่างไร และได้แบ่งบวราร่วมกันออกเป็นสามเผ่า อันกลายเป็นรากฐานของรัฐบาลโรมันไป ว่าโรมูลุสได้เรียนรู้สิ่งที่ไลเคอกัสแห่งสปาร์ตาได้เรียนรู้ คือว่าการปกครองที่ดีต้องได้รับการสนับสนุนจากสภาของพลเมืองชั้นนำ และในที่สุดว่า “โรมูลุสมอบความไว้วางใจอย่างใหญ่หลวงต่อการทำนาย อันเป็นกระบวนการซึ่งใช้ต่อมาจนกระทั่งในปัจจุบันเพื่อความปลอดภัยแก่รัฐอย่างมากมาย”²⁷

ซิเซโรจะเชื่อว่านี่เป็นประวัติศาสตร์จริง ๆ มากแค่ไหนไม่ปรากฏชัด เขากล่าวว่าเป็นสิ่งสำคัญสำหรับประชาชนที่จะต้องถือตามประเพณีว่าโรมูลุสเป็นบุตรของเทพแห่งสงคราม ถึงแม้ว่าจะประจักษ์ชัดว่าเขาไม่ได้เชื่อในเรื่องนี้ อย่างไรก็ตาม เขาคงจะเชื่อในส่วนใหญ่ของเรื่องที่เหลือ และมันก็เป็นที่เชื่อถือกันมานับเป็นศตวรรษ ๆ ต่อจากเขา แต่ลำดับเหตุการณ์ก็สับสนอยู่หลายตอนอย่างไม่มีปัญหา ตัวอย่างเช่น เมื่อเล่าถึงสภาแห่งเซ็นจูเรีย ซึ่งเชื่อกันว่าจัดตั้งโดยกษัตริย์เซอวีสันนั้น ที่จริงแล้วซิเซโรบรรยายลักษณะ *comitia centuriata* (สภาแห่งเซ็นจูเรีย) ตามที่เป็นอยู่ในภายหลังมาก²⁸

ในเล่มที่สอง ซิเซโรพิจารณาประวัติของกษัตริย์แห่งกรุงโรมตามแบบแผนเดิม และค้นด้วยการพิจารณาว่า *poleis* (นครรัฐ) ของสปาร์ตาเป็นอย่างไรบ้าง การเสื่อมจากระบอบกษัตริย์มาเป็นทราชาธิปไตยในสมัยของทาร์ควินอิอัส ถูกยกมาไม่ใช่เป็นแต่เพียงตัวอย่างของทราชาธิปไตยอ้างถึงเพลโต หากแต่ยังถือว่าเป็นเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์ของโรม เพราะซิเซโรถือว่าหลังจากทาร์ควินอิอัสนั่นเอง ตำแหน่งกษัตริย์เริ่มเป็นที่สับสนโดยประชาชนและการมีกงสุลสองคนเริ่มเกิดขึ้น วาลิวีส กงสุลคนแรกได้ออกคำสั่งว่า ต่อไปไปจะไม่มีพลเมืองโรมันคนใดถูกประหารชีวิตหรือโบยก่อนที่เขาจะได้รับอนุญาตให้อุทธรณ์ต่อสภาแห่งเซ็นจูเรีย ตามประวัติศาสตร์ของซิเซโรนั้น ลาร์ซิวีสได้รับเลือกตั้งเป็นผู้

เผด็จการคนแรกหลังจากได้มีการจัดตั้งกงสุลขึ้นสิบปี ต่อจากนั้นอำนาจของสภาซีเนตก็ถูกจำกัดลงไป โดยการจัดตั้งสองผู้พิทักษ์ผลประโยชน์ของชนชั้นสามัญ (plebs) (จำนวนคนเท่ากับจำนวนชนชั้นสูง)²⁹

แม้จะไม่คำนึงถึงปัญหาเรื่องความถูกต้องแน่นอนในประวัติศาสตร์ อันเป็นเป้าหมายซึ่งยากพออยู่แล้วแม้แต่ในสมัยของเรา บทวิจารณ์ประวัติศาสตร์ของซีเซโรก็ไม่ดีพอเมื่อเปรียบกับวัตถุประสงค์ที่เขาแถลงออกมาเองว่า “ความสำเร็จที่สูงสุดแห่งปัญญาในทางการเมือง ซึ่งเป็นเรื่องที่มีการสนทนาของเรา ทุกครั้งคำนึงถึง ก็เพื่อที่จะเข้าใจหนทางอันคดเคี้ยวของกิจสาธารณะ เพื่อที่ว่าเราจะรู้แนวโน้มเอียงของการเปลี่ยนแปลงแต่ละครั้ง และดังนั้นจึงสามารถที่จะเห็นยวรงค์หรือยับยั้งการเคลื่อนไหวนั้น” ในตอนจบของเล่มที่สอง ตัวละครชื่อ ทูเบอโร แสดงความไม่พอใจในการสนทนาซึ่งทำให้เกิดการเปลี่ยนไปเป็นเรื่องธรรมชาติของความยุติธรรม ซึ่งห้าบทหลังของเล่มสองและส่วนใหญ่ของเล่มที่สามกล่าวถึง เป็นที่น่าเสียดายว่าส่วนใหญ่ได้หายไป แต่เหตุผลสนับสนุนเพิ่มเติมข้ออื่นๆ อาจนำมาประกอบกันได้ จากจดหมายและเรื่อง De Civitate Dei ของออกัสติน Institutes ของแล็คแก็นชิวส์ และข้อเขียนอื่นๆ ของซีเซโร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง De officiis, De finibus และจดหมายของเขา

ความยุติธรรม

ซีเซโรเชื่อตามความคิดของเพลโตในเรื่องความยุติธรรมว่า เป็นการผสมผสานกลมกลืนกันอย่างหนึ่ง ซึ่งคล้ายคลึงกันทั้งในตัวบุคคลและในรัฐ “รัฐบรรลุถึงความผสมผสานกลมกลืนโดยการตกลงกันของบุคคลซึ่งไม่เหมือนกัน เมื่อมีการประสานอย่างเฉลียวฉลาดของชนชั้นที่สูงสุด ชนชั้นต่ำ และชนชั้นกลางในระหว่างในเรื่องของความรู้สึก และสิ่งที่นักดนตรีเรียกว่าการประสานกันในเพลง คือ ความเห็นพ้องกันในรัฐ” รัฐบุรุษที่ฉลาด ได้แก่ ผู้ที่ทำให้เกิดสิ่งนี้ขึ้น แต่รัฐบุรุษต้องไม่ละทิ้งหลักการของสโตอิก เพราะเขาเป็นผู้ “ซึ่งตามความจริงแล้วแทบไม่มีหน้าที่อะไรนอกเหนือไปจากหน้าที่นี้ เพราะมันรวมเอาเกือบจะทุกอย่างเข้าไว้ คือ เขาจะไม่เว้นหลักเกี่ยวกับการศึกษาและการครุ่นคิดถึงตัวเอง เขาจะทำให้คนอื่น ๆ ตามอย่างเขา และโดยความสูงส่งแห่งจิตใจและความประพฤติของเขา เขาก็ควรจะแสดงตนให้เพื่อนประชาชนของเขาถือเป็นแบบอย่าง

เพื่อให้มีการโต้แย้ง ไพลัสจึงกล่าวแก่ให้ทรรคนะที่ว่า ความยุติธรรมเป็นแต่เพียงเรื่องของแบบแผนประเพณี เหตุผลของเขาเตือนให้เราระลึกถึงเหตุผลของคาลิคลีสใน Gorgias และเทรซิมาคัสใน Republic ของเพลโต ไพลัสกล่าวว่า ถ้าความยุติธรรมเป็นเรื่องธรรมชาติแล้ว ทุก ๆ คนก็คงจะมีกฎหมายอย่างเดียวกัน แต่เป็นที่รู้กันว่ากลุ่มคนต่างกันต่างก็มีกฎหมายที่แตกต่างกันออกไปอย่างกว้างขวาง และกฎหมายก็ไม่เท่าเทียมกันต่อบุคคลในชุมชนเดียวกัน “ทำไมหญิงพรหมจารีที่เฝ้ากองไฟของนางเวสตาจึงอาจกมรดกได้ และมารดาของนางจึงทำไม่ได้?” ยิ่งกว่านั้น “กฎหมาย.....เป็นที่เคารพเชื่อฟังก็เพราะโทษทัณฑ์ที่กฎหมายอาจนำมาบังคับ และไม่ใช้เพราะความสำนึกในความยุติธรรมของเรา ดังนั้น กฎหมายจึงไม่มีข้อสนับสนุนในธรรมชาติ นี่จึงหมายความว่า คนเราไม่ยุติธรรมโดยธรรมชาติ” ไพลัสวาดภาพพจน์ของรัฐผู้ซึ่งเหมือนกับที่กลอคคอนทำใน Republic ของเพลโต

คือ คนดีที่ถูกรังแก เยียดตี ประหัตประหาร และถูกกล่าวหาโดยทั่วไปว่าเป็นคนไม่ยุติธรรม และคนชั่วที่ร้ายวายเป็นด้วยทรัพย์สิน อำนาจ และเป็นที่ยอมรับและเป็นที่ยอมรับโดยทั่วไปว่าเป็นคนยุติธรรม จากนั้นเขาก็ถามว่า เราอยากจะเป็นอย่างไร “อะไรที่จริงกับบุคคลก็จริงกับรัฐเหมือนกัน ไม่มีประเทศใดที่โง่พอที่จะไม่ชอบการครอบครองโดยไม่ยุติธรรมมากกว่าการตกอยู่ในอำนาจโดยยุติธรรม” คนกำลังขายบ้านตนและชี้ให้เห็นข้อบกพร่องของบ้านเองจะได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้ยุติธรรมหรือ? เปล่าเลย เขาได้ชื่อว่าเป็นคนโง่

ลิลิวสตอบว่าเหตุผลนี้ “โหดร้าย” และว่าถ้าคาร์นิอะดิสเชื่ออย่างจริงจังตามนี้ เขาจะต้องเป็น “คนโง่” จากนั้นลิลิวสก็กล่าวถึงซึ่งเป็นคำนิยามกฎธรรมชาติซึ่งถูกอ้างอิงบ่อยที่สุดว่า

ที่จริงแล้วมีกฎหมายที่จริง กล่าวคือ เหตุผลที่ถูกต้อง ซึ่งสอดคล้องกับธรรมชาติ ใช้ปรับได้กับมนุษย์ทุกคน ไม่เปลี่ยนแปลงและเป็นนิรันดร์ โดยคำสั่งกฎหมายนี้ทำให้มนุษย์ประกอบหน้าที่ของตน โดยการห้ามกฎหมายนี้เห็นยวรั้งมนุษย์ไม่ให้กระทำความผิดคำสั่ง และคำห้ามของมันมีผลต่อคนดีเสมอ แต่ไม่มีผลกับคนเลว การทำให้กฎหมายนี้หมดคุณค่าโดยกฎหมายของมนุษย์ไม่เคยเป็นสิ่งที่ถูกศีลธรรม และการจำกัดขอบเขตการกระทำของกฎหมายนี้ก็เป็นสิ่งที่อนุญาตไม่ได้ และการลบเลิกกฎหมายนี้ทั้งหมดก็เป็นไปไม่ได้ ทั้งสภาชีเนตและประชาชนไม่อาจปลดปล่อยเราจากความผูกพันที่จะเคารพกฎหมายนี้ และไม่จำเป็นต้องให้เช็กตัส อีลิวส³⁰ มาอธิบายและแปลความหมายกฎหมายนี้ มันจะไม่กำหนดกฎที่โรมอย่างหนึ่งและที่อะเธนส์อีกอย่างหนึ่ง และมันจะไม่เป็นกฎหนึ่งวันและอีกอย่างหนึ่งในวันรุ่งขึ้น แต่จะมีกฎหมายเดียวชั่วนิรันดร์และไม่เปลี่ยนแปลง จะผูกพันมนุษย์ทุกคนอยู่ตลอดเวลา และจะคงมีนายและผู้ปกครองมนุษย์ร่วมกันเพียงคนเดียวเหมือนอย่างที่ไดมิมาแล้ว คือ พระเจ้าผู้ซึ่งเป็นผู้ร่าง ผู้ตีความ และผู้อุปถัมภ์กฎหมายนี้ ผู้ที่จะไม่เคารพกฎหมายนี้จะละทิ้งส่วนที่ดีกว่าของเขา และเขานั้นจะได้รับโทษที่รุนแรงที่สุด ถึงแม้ว่าเขาอาจจะหลบหนีผลอื่น ๆ ซึ่งมนุษย์เรียกว่าโทษทัณฑ์ได้³¹

ความรู้สึกอย่างเดียวกันนี้เป็นรากฐานอยู่ในข้อเขียนมากมายของพวกสโตอิก และปรากฏอีกในข้อเขียนอื่นๆ ของซีเซโร *De officiis* กล่าวไว้ในเล่มที่หนึ่งถึงองค์ประกอบสี่ประการของความดีทางศีลธรรม คือ ปัญญา ความยุติธรรม ความแข็งแกร่ง (ซึ่งรวมเอาความกล้าหาญไว้ด้วย) และความพอควร สาระสำคัญของแต่ละอย่างได้แก่การปฏิบัติของธรรมชาติโดยอำนาจของเหตุผล

มันไม่ใช่เพียงแต่การแสดงออกอย่างธรรมดาๆ ของธรรมชาติ และเหตุผลที่มนุษย์เป็นสัตว์อย่างเดียวกับที่มีความรู้สึกต่อความเป็นระเบียบ ความเหมาะสม ความพอประมาณในวาจา และการกระทำ และไม่มีสัตว์อื่นใดที่มีความรู้สึกในเรื่องความสวยงาม ความน่ารัก ความผสมผสานกลมกลืนในโลกที่เห็นได้ และเมื่อขยายบทเปรียบเทียบนี้จากโลกแห่งความรู้สึกไปสู่โลกแห่งความคิด ธรรมชาติและเหตุผล พบว่า ความสวยงามและความไม่เปลี่ยนแปลง ระเบียบควรได้รับการรักษาไว้ในความคิดและการกระทำยิ่งกว่า และธรรมชาติและเหตุผลเดียวกันนี้ระมัด

ระวางที่จะไม่ทำอะไรในลักษณะที่ไม่เหมาะสมหรือไม่เด็ดขาด และในความคิดและการกระทำ ก็ไม่ทำหรือคิดสิ่งไรอย่างเอาแต่ใจ

องค์ประกอบเหล่านี้เองที่หล่อหลอมและกำหนดความดีทางศีลธรรม ซึ่งเป็นเนื้อเรื่องของการ เสาะแสวงหาเป็นบางอย่างที่..... ควรค่าแก่การยกย่อง ถึงแม้ว่าจะไม่ได้รับการยกย่องเลยก็ตาม³²

เป็นที่น่าสนใจว่า ซีเซโรกำหนดให้ความยุติธรรมเป็นคุณธรรมที่สูงกว่าคุณธรรมที่เหลือทั้งสาม โดย เหตุผลว่าคุณธรรมที่เหลือจะมีอยู่ไม่ได้ ถ้าปราศจากการพิทักษ์รักษาโดยสังคมที่มีระเบียบ ความกล้าหาญที่ปราศจากความยุติธรรมจะเสื่อมลงไปเป็น “ความทারণและป่าเถื่อน” ความรู้ที่ปราศจากความยุติธรรม “ก็จะดูโดดเด่นและไม่มีผล” ซีเซโรมองเห็นปัญหาที่สลบซับซ้อนกว่าอันเกี่ยวกับการขัดกันที่อาจเป็นไปได้ระหว่างความยุติธรรมและความพอประมาณ ความยุติธรรมซึ่งเขาถือในที่นี้ว่าเป็น “สัญญาตามทางสังคมซึ่งเป็นที่รู้สึกที่ลึกที่สุดในธรรมชาติของเรา” ไม่ควรจะมาก่อนความพอประมาณ เพราะการกระทำบางอย่างนั้นน่ารังเกียจเสียจนกระทั่งมนุษย์ไม่ควรกระทำ แม้ว่าจะเพื่อป้องกันประเทศของตนก็ตาม แต่ความขัดกันนี้มีอยู่ในธรรมชาติของบุคคลเท่านั้น ซีเซโรคิดว่าถ้า มองจากมุมที่กว้างกว่าแล้วจะไม่มีปัญหาเลย

ปัญหานี้หมดไปได้ง่ายยิ่งขึ้น เพราะว่าจะไม่มีโอกาสเลยที่จะเป็นผลประโยชน์แก่รัฐ (*intersit rei publicae*) ที่จะให้คนฉลาดทำในสิ่งอย่างนั้น

ดังนั้น นี่จึงอาจถือได้ว่าสิ้นสุด คือ ในการเลือกระหว่างหน้าที่ซึ่งขัดกัน สิ่งซึ่งเป็นผลประโยชน์ของสังคมมนุษย์ควรจะมาก่อน³³

แต่ถ้าผลประโยชน์ของสังคมมนุษย์ไม่แจ่มชัด ใครจะเป็นผู้ที่มีสิทธิกำหนดมัน? ซีเซโรไม่ได้กล่าวอะไรไว้ มันเป็นลักษณะเฉพาะในการเขียนของเขาว่า เขามักจะหยิบยกปัญหาที่สำคัญ ๆ ขึ้นมา แต่แล้วก็มักจะมองข้ามมันไปอย่างผิวเผิน

สงครามที่ยุติธรรม

ซีเซโรเอาแนวคิดเรื่องความยุติธรรมไปใช้กับการสงคราม ทั้งใน *De republica* และ *De officiis* แนวคิดเรื่องสงครามที่ยุติธรรมนี้สำคัญสำหรับอริสโตเติล และความเชื่อในเรื่องกฎธรรมชาติสืบต่อมาอยู่มาก ซีเซโรเขียนว่า

สงครามซึ่งทำโดยปราศจากเหตุผลเป็นสงครามที่ไม่ชอบด้วยกฎหมาย เพราะไม่มีสงครามใดที่ทำได้โดยยุติธรรม นอกจากที่มีจุดประสงค์เพื่อชดเชยการประทุษร้าย หรือเพื่อขับไล่ผู้รุกราน ไม่มีสงครามใดที่ถือได้ว่าถูกต้องตามกฎหมาย ถ้าไม่มีการประกาศเป็นทางการ และถ้าไม่ได้มีการเรียกร้องสิ่งที่ต้องการเป็นทางการ³⁴

เหตุผลเดียว..... สำหรับการเข้าสู่สงครามก็เพื่อที่เราจะได้อยู่อย่างปลอดภัยในสันติ และเมื่อได้ชัยชนะเราก็ควรไว้ชีวิตผู้ที่ไม่กระหายเลือดและป่าเถื่อนในสงคราม³⁵

เราคิดถึงการทำสงครามของโรมันซึ่งได้สร้างอาณาจักรที่ยิ่งใหญ่ที่สุดอาณาจักรหนึ่งในประวัติศาสตร์ และสงสัยในความเป็นกลางของซีเซโรในเรื่องนี้ เขากล่าวว่า “ในปัจจุบันนี้คนของเราเป็นนายของโลกทั้งหมดก็เพราะเขาป้องกันพันธมิตรของเขา” แต่เขาไปไกลยิ่งกว่านี้ และกล่าวว่าคนที่เหนือกว่าอาจจะทำสงครามที่ยุติธรรมเมื่อเขาคบรอบำคนที่ต่ำต้อยกว่า นี่เป็นสิ่งที่ทำได้ “เมื่ออำนาจในการกระทำที่ผิดถูกเอาไปเสียจากคนชั่ว และเมื่อตราบเท่าที่ผู้ซึ่งถูกราบปรามดีขึ้นกว่าเดิม และถ้าไม่ถูกราบปรามจะเลวลง”

น่าประหลาดที่ซีเซโรเปรียบเทียบการบังคับโดยกำลังเช่นนั้น กับการปกครองของพระเจ้าเหนือมนุษย์ และกับการปกครองของเหตุผลเหนือองค์ประกอบที่ต้อยกว่าในจิต เราอาจสงสัยว่าข้ออ้างนี้จะปรับเข้ากับความเชื่อในเรื่องความเท่าเทียมกันของมนุษย์ที่ซีเซโรยืนยันไว้ในที่อื่น ๆ ได้อย่างไร ตัวอย่างเช่น ใน **De Legibus** เขากล่าวว่า

ไม่มีการแตกต่างในลักษณะสำคัญระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกัน เพราะถ้าหากว่ามีแล้ว คำนิยามหนึ่งก็ไม่อาจใช้ได้กับทุกคน และอันที่จริงแล้วเหตุผลซึ่งเป็นสิ่งเดียวที่ยกเราให้อยู่เหนือระดับของสัตว์ป่า.....ก็เป็นสิ่งที่เราทั้งหมดมีเหมือนกันหมด และถึงแม้ว่าจะไม่คงที่ในสิ่งที่มันเรียนรู้ แต่อย่างน้อยที่สุดในด้านความสามารถที่จะเรียนรู้ก็ไม่เปลี่ยนแปลง..... ที่จริงแล้วไม่มีมนุษย์เชื้อชาติใดที่ถ้าเขาพบลู่ทางแล้วจะไม่สามารถบรรลุถึงคุณธรรมได้³⁶

ซีเซโรไม่ได้อ้างตนเองว่าเป็นปรัชญาเมธี ที่จริงแล้วเขายอมรับว่าชาวโรมันโดยส่วนรวมแล้วไม่เด่นในปรัชญา แต่เขาอ้างว่าโรมได้ “สร้างคนจำนวนมากมาย” ผู้ซึ่ง “ควรค่าแก่เกียรติยศที่สูงที่สุด เพราะได้นำเอาคำสั่งสอนและการค้นพบของปรัชญาเมธีไปปฏิบัติ” เราอาจจะสงสัยว่า การแผ่อำนาจของโรมันนั้นเป็นการนำปรัชญามาปฏิบัติให้เกิดผลมากสักเท่าใด แต่อย่างไรก็ตาม ความเฉลียวฉลาดในทางการเมืองซึ่งก่อเป็นรูปเป็นร่าง และปรุงแต่งโดยปัญญาแบบคลาสสิกก็เป็นเครื่องหมายสำคัญของลักษณะของความเป็นรัฐบุรุษในโลกตะวันตก ซึ่งรวมทั้งบรรพบุรุษของอเมริกกันเองด้วย

ซีเซโรเป็นปรัชญาเมธีหรือ ?

ถึงแม้ว่าซีเซโรจะเป็นเจ้าแห่งโวหารในภาษาละติน แต่ก็มีคามกำกวมอยู่พอสมควรในปรัชญาของเขา สาเหตุส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะเขาใช้แบบสนทนาในการเขียน และอาจเป็นเพราะข้อเขียนของเขาที่ได้มานั้นขาดหายไปมาก แต่ข้อยุ่งยากจริง ๆ มีลักษณะมูลฐานมากกว่านี้ ซีเซโรนั้นบางครั้งเรียกกันว่า เป็นพวกวิมัตินิยมแห่งวงวิชาการ และบางครั้งเขาก็ถูกจัดให้เป็นพวกสโตอิก คงจะเป็นการยุติธรรมที่จะสรุปว่าซีเซโรสงสัยความคิดของสโตอิกด้วยเหมือนกัน เรารู้ว่าในระยะสั้น ๆ แห่งการถอนตัวออก จากทางชีวิตการเมือง ซีเซโรปรารถนาอย่างจริงจังที่จะเขียนเกี่ยวกับปรัชญา แต่บางทีอาจจะในฐานะ

ของรัฐบุรุษมากกว่าปรัชญาเมธี เขากล่าวไว้ใน *De Legibus* (โดยมาร์คัส) ว่า “การสนทนาทั้งหมดของเรามุ่งหวังที่จะสร้างรากฐานอันมั่นคงของรัฐ ทำให้นครต่าง ๆ แข็งแกร่งและแก้ไขโรคร้ายของประชาชน ด้วยเหตุผลนี้เองข้าพเจ้าจึงอยากจะระมัดระวังพ้อที่จะไม่วางเป็นหลักเบื้องต้นในสิ่งที่ยังไม่ได้พิจารณาอันโดยเฉื่อยฉลาด และตรวจสอบกันอย่างถ่วงถ่วงแล้ว”

แต่หลักเบื้องต้นเหล่านี้คืออะไร และซีเซโรตรวจสอบมันอย่างจริงจังแค่ไหน? ในข้อความต่อจากที่เพิ่งคัดอ้างมา ซีเซโรกล่าวต่อไปว่าหลักเบื้องต้นที่เขาพูดถึงนี้ควรจะเทียบได้กับความคิดของเพลโต อาริสโตเติล เซโน หรือปรัชญาเมธีอื่น ๆ การเลือกเอาของคนโน้นหนัดคนนี้หน่อยของซีเซโรไม่ได้เป็นเรื่องลึกลับ กลุ่มเด็ยวที่เรารัดตอกอย่างจริงจังคือพวกเอปิคิวเรียน การตัดตอกนี้สำคัญ เพราะคนเราและโดยเฉพาะอย่างยิ่งคนที่ไม่ใช่ปรัชญาเมธีมักจะเป็นที่รู้จักโดยสิ่งที่เขาต่อต้านมากกว่าโดยสิ่งที่เขาสนับสนุน

เอปิคิวเรียนเป็นสำนักที่ซีเซโรไม่ชอบมากที่สุด เพราะพวกนี้ไม่ยอมรับว่ามีอะไรที่สำคัญเหนือไปกว่าตัวบุคคลและผลประโยชน์ทางวัตถุ และดังนั้นพวกเขาจึงไม่เห็นด้วยกับการเข้าไปมีส่วนร่วมในการเมือง ซีเซโรดูเหมือนจะเต็มใจที่จะรับทฤษฎีอะไรก็ได้ที่ถือเอาสัจจะสูงสุดว่าเหนือกว่าตัวบุคคลและผลประโยชน์ทางวัตถุมาเป็นอาวุธในการเป็นปฏิปักษ์กับพวกเอปิคิวเรียน ใน *De Legibus* ซึ่งซีเซโรดูเหมือนจะพูดเพื่อตัวเอง โดยผ่านตัวละครชื่อมาร์คัสอย่างชัดเจนกว่าที่เขาทำกับตัวละครอื่น ๆ ใน *De republica* นั้น เขาย่อความคิดของสโตอิกในเรื่องความยุติธรรมตามธรรมชาติ โดยพูดถึงสิ่งที่ “พวกเขา” เชื่อถือ กล่าวคือ กำหนดของความยุติธรรมอยู่ในกฎหมาย และกฎหมาย “เป็นพลังธรรมชาติ” มันคือจิตใจและเหตุผลของผู้มีสติปัญญา (*mens ratio que prudentis*)” แต่ซีเซโรไม่ได้เป็นกังวลกับการแสดงความจำเป็นของทฤษฎีเฉพาะทางปรัชญาทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่ง เท่ากับการแสดงความจำเป็นที่จะต้องมีความนับถือต่อปรัชญาโดยคนทั่วไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับสิทธิอำนาจทางการเมือง เขากล่าวต่อไปว่า “แต่เนื่องจากการพิจารณาทั้งหมดของเราเกี่ยวกับการใช้เหตุผลของปวงชน บางครั้งจึงเป็นการจำเป็นที่จะต้องพูดออกมาในแบบที่เข้าใจได้ง่ายและเรียกสิ่งซึ่งกำหนดอะไรก็ตามที่ปรารถนาว่ากฎหมาย” และอีกครั้งหนึ่งใน *De officiis* ที่เขาลดทึ่หมายลงมาหาเบ้าระดับทั่วไป เขาอ้างถึงข้อแบ่งแยกของสโตอิกระหว่างหน้าที่โดยเด็ดขาด และหน้าที่อย่างธรรมดาหรืออย่างปรกติ และกล่าวว่า

คนธรรมดาสามัญ (*Volgus*) ตามหลักแล้วไม่เข้าใจว่าตนห่างไกลจากความสมบูรณ์ที่แท้จริงแค่ไหน แต่เท่าที่เข้าใจนั้นเขาคิดว่าไม่มีข้อบกพร่องตรงไหน..... ดังนั้น การปฏิบัติตามหน้าที่ซึ่งข้าพเจ้าพูดถึงในหนังสือเหล่านี้ พวกสโตอิกจึงเรียกว่า ความดีทางศีลธรรมระดับสอง ซึ่งไม่ใช่คุณสมบัติโดยเฉพาะของคนฉลาด แต่เป็นสิ่งที่คนฉลาดมีส่วนร่วมอยู่กับมนุษยชาติทั้งหมด³⁷

ยิ่งกว่านั้น มิใช่ซีเซโร หากแต่เป็นพวกนักกฎหมายโรมันในสมัยหลังต่างหากที่พยายามจะนำเอาหลักการเรื่อง *jus naturale* (ความยุติธรรมตามธรรมชาติ) เข้ามาใช้ในศาล ในฐานะเป็นทนายความอาชีพ ซีเซโรไม่เคยคำนึงถึงความคิดเลิศลอยแบบนั้น นอกจากนี้แล้ว ในบทเขียนโวหารของเขาก็เช่นเดี๋ย

กันกับในการทำงานด้านกฎหมาย กลับปรากฏว่า ซีเซโรย้ำความสำคัญของประโยชน์ของทรัพย์สินส่วนตัวมากกว่าอุดมคติร่วมกันอันสูงส่งซึ่งเขาสรรเสริญเยินยอไว้ที่อื่น

ผู้ที่อยู่ในตำแหน่งบริหาร..... ต้องถือเป็นภาระประการแรกที่จะทำให้ทุก ๆ คนมีในสิ่งที่เป็นอย่างเขา และเอกชนไม่ถูกเบียดเบียนในสิทธิแห่งทรัพย์สินโดยการกระทำของรัฐ..... เพราะจุดประสงค์ใหญ่ในการสร้างรัฐที่มีรัฐธรรมนูญและรัฐบาลท้องถิ่น ก็เพื่อว่าสิทธิในทรัพย์สินส่วนบุคคลจะได้รับการพิทักษ์ เพราะถึงแม้ว่ามนุษย์จะรวมกันเข้ามาอยู่ในชุมชนโดยการนำของธรรมชาติ แต่ก็ด้วยความหวังที่จะรักษาทรัพย์สินสมบัติของตนที่ทำให้มนุษย์เรียกหาการพิทักษ์รักษาจากนคร³⁸

ข้อพิจารณาเหล่านี้อาจช่วยให้เราเข้าใจว่า ทำไมซีเซโรจึงเสนอประวัติศาสตร์ของโรมตามแบบเดิมใน **De republica** และสนับสนุนความจำเป็นที่จะต้องยำเกรงมัน โดยที่ซีเซโรเองไม่ได้มีท่าว่าจะเชื่อมั่นมากนัก มันอาจช่วยบอกว่าทำไมหลักการเรื่องสงครามที่ยุติธรรมจึงได้รับการอธิบายอย่างระมัดระวัง และโรมได้รับการป้องกันอย่างไม่เต็มใจกว่าได้ทำตามหลักการดังกล่าว มันอาจจะช่วยอธิบายความไม่ชัดเจนของซีเซโรในเรื่องของอิสรภาพด้วย เพราะทางฝ่ายหนึ่งนั้น “พวกเขากล่าวว่าไม่มีอะไรจะหวานหอมกว่าอิสรภาพแม้แต่ต่อสัตว์ป่า และไม่มีประชาชนคนใดมีอิสรภาพเมื่อเขาต้องเป็นข้าไม่ว่าจะของกษัตริย์หรือของอภิสิทธิ์ชน” แต่ในอีกฝ่ายหนึ่งนั้น “ถ้าปวงชนมีอำนาจสูงสุด และถ้ากิจการสาธารณะทุกอย่างถูกกระทำตามใจชอบของพวกเขาแล้ว เราจะมีสิ่งที่เรียกกันว่าเสรีภาพ แต่ที่จริงแล้ว คือ การปฏิบัติการโดยไม่เคารพในสิทธิของผู้ใด”³⁹

บางครั้งซีเซโรดูเหมือนจะยอมรับด้วยความคับใจในข้อสรุปที่ว่า “ธรรมชาติอันเป็นเนื้อแท้ของจักรภพมักจะทำลายเหตุผล”⁴⁰ แต่ก็คงจะเป็นเรื่องแปลกถ้าเขาไม่คิดว่าการเมืองนั้นมักจะอยู่เหนือเหตุผล จะเป็นการดีถ้าเราจะระลึกถึงความไม่สงบวุ่นวายในสมัยของเขา รายชื่อรัฐบุรุษชั้นนำไม่ว่าจะยุคไหนของสมัยของเขา คงจะต้องรวมเอาแคเรสซัส ปอมเปย์ ซีซาร์ เคโตหนุม คลอดิอุส ไมโล แคลสสิอุส บรูตัส แอนโตนี และตัวซีเซโรเอง ซึ่งทุกคนต่างก็ถูกฆ่าตายด้วยกันทั้งสิ้น กระนั้นก็ดี การพ่ายแพ้ของเหตุผลไม่ใช่สาเหตุที่จะเลิกความพยายามที่จะปกครองด้วยเหตุผล และความพยายามของซีเซโรที่จะพิสูจน์ “ความเท็จ ทรรศนะที่ว่าความไม่ยุติธรรมเป็นส่วนที่จำเป็นสำหรับรัฐบาล” ก็ไม่ได้ปราศจากคุณค่าเพียงเพราะความยากลำบากในการพิสูจน์ เมื่อยอมรับลักษณะความรุนแรงในสมัยของเขาแล้ว ก็ไม่เป็นเรื่องน่าประหลาดที่ซีเซโรจะแสวงหาเสถียรภาพของโรมันโดยการเคารพชาวอดีตของโรมัน โดยการสร้างรัฐในอุดมคติให้คล้ายคลึงกับรัฐในประวัติศาสตร์ และโดยการอ้างศาสนาที่ตัวเขาเองก็ไม่แน่ใจ⁴¹

De republica จบลงด้วยความฝันของชิปปิโอ ในฝันนั้นปู่ของชิปปิโอพาเขาขึ้นไปบนสวรรค์ ทำนายอนาคตของเขา และกระตุ้นเขาให้แสวงหาความยุติธรรมและการปกครองที่ถูกต้อง บทอุปมานี้ได้แรงดลใจมาจาก **Phaedrus** และ **Republic** ของเพลโต สิ่งที่น่าสนใจสำหรับเราก็คือ น้ำเสียงที่ปรารถนาของชิปปิโอหนุ่มที่ร่ำร้องอยากจะเป็นอิสระจากภาระของโลกและจาก “คุกแห่งร่างกาย” เช่น

เดียวกันกับราชาปราชญ์ของเพลโต เขาไม่ปรารถนาที่จะกลับไปยังถิ่นแห่งโลกอันมีภาระหน้าที่ การย้ายอย่างไม่หยุดยั้งของซีเซโรถึงความสำคัญของการเมืองนั้น ไม่เคยปราศจากความหมายที่แทรกซ้อน อันบังถึงความปรารถนาที่จะหลบหนีจากการเมืองเลย

อิทธิพลของโพลีบิอัสที่มีต่อซีเซโร

ถึงตรงนี้เป็นกรณีย์ที่จะต้องทวนลำดับเหตุการณ์เพื่อที่จะรับรู้อิทธิพลของโพลีบิอัส (204 ?–122 ? ก่อน ค.ศ.) นักประวัติศาสตร์ชาวกรีกผู้มาอยู่ยังโรม และผู้ซึ่งเป็นเจ้าของความคิดในเรื่องรัฐธรรมนูญผสมที่สะท้อนออกมาในซีเซโรและนักเขียนทางการเมืองต่อมา โพลีบิอัสและซีเซโรเป็นนักทฤษฎีทางการเมืองชาวโรมันคลาสสิกสองคนเท่านั้นที่มีผลงานรอดมาจนถึงปัจจุบัน การกล่าวถึงโพลีบิอัสเป็นทั้งปัจจัยมลิติตสำหรับข้อวิจารณ์ซีเซโร และบทนำไปสู่บทวิจารณ์นักกฎหมายโรมันยุคต่อมา

ชีวิตของโพลีบิอัส

โพลีบิอัสเกิดที่เมกกะโลโพลิสในอาร์เคเดีย เขาเป็นบุตรของรัฐบุรุษผู้ร่ำรวยและมีชื่อเสียง เมื่ออยู่ในวัยหนุ่ม ดูเหมือนว่าเขาได้สะสมความรู้ในทางปฏิบัติเกี่ยวกับเรื่องทางทหาร และอำนาจของนักประวัติศาสตร์ชั้นนำ แต่เขาคงจะได้คุ้นเคยกับงานเขียนและปรัชญาของกรีกจากแหล่งทฤษฎีเมกานั้น ในปี 170 ก่อน ค.ศ. เขาถูกส่งให้มาที่โรมอันเป็นผลมาจากการขจัดผู้นำกรีกที่โรมันไม่ไว้วางใจในความจงรักภักดี และถ้าหากว่าเขาไม่ได้กลายเป็นมิตรของซีปปีโอ เขาก็คงจะถูกรักษาอยู่ในเมืองเล็ก ๆ เมืองใดเมืองหนึ่งอย่างแน่นอน ในทางตรงกันข้ามเขากลับอยู่ในโรมโดยตามหลักการแล้วในฐานะเป็นชาวต่างประเทศผู้ถูกกักขัง แต่ตามความเป็นจริงแล้วเขาอยู่ในฐานะที่ปรึกษาและมิตรของซีปปีโอ เป็นสมาชิกของกลุ่มซีปปีโอเนติก และเป็นผู้คุ้นเคยกับผู้ยิ่งใหญ่ ผู้ถูกกักขังสามร้อยคนซึ่งรอดชีวิตจากการจับกุมในครั้งแรกนั้นถูกปลดปล่อยในปี 150 ก่อน ค.ศ. โดยอิทธิพลของซีปปีโอเป็นส่วนใหญ่ อาจจะเป็นความจริงที่ว่า โพลีบิอัสได้เดินทางไปสเปนและแอฟริกากับซีปปีโออย่างผิดกฎหมายก่อนที่จะได้รับการปลดปล่อย หลังจากนั้นเขาเดินทางอย่างกว้างขวาง เขาได้เห็นความพินาศของคาร์เธจ และต่อมาหลังจากที่โรมันได้ปล้นสะดมคอร์นิธ เขาก็ได้จัดให้มีการตกลงที่เป็นประโยชน์ระหว่างกรีกและโรม เป็นที่เชื่อกันว่าเขาตายเมื่ออายุได้แปดสิบสองปีเพราะตกจากหลังม้า

โพลีบิอัสถูกเปรียบเทียบกับกิบบอน กล่าวคือ คนหนึ่งบันทึกการก้าวมาสู่อำนาจของโรม อีกคนหนึ่งบันทึกการตกต่ำของโรม⁴² โพลีบิอัสกล่าวว่าประวัติศาสตร์ที่เขาเสนอมิได้มุ่งไปสู่การคาดคะเนเกี่ยวกับการจัดตั้งเมือง วงศ์วาน หรือเกี่ยวกับศิลปะและวิทยาศาสตร์ มันเป็นประวัติศาสตร์ทางการเมืองเบื้องต้นที่เขียนในลักษณะที่เขาเรียกว่า **Pragmatikos** คือ ไม่ใช่การบรรยายที่มีลักษณะเป็นละคร แต่เป็นข้อเท็จจริงดั้งเดิมทั้งสิ้น นี่ไม่ได้เป็นการแนะนำว่าโพลีบิอัสไม่ทะเยอทะยาน แต่ในทางตรงกันข้าม โพลีบิอัสไม่ปรารถนาอะไรที่น้อยไปกว่าประวัติศาสตร์สากล และเขาเตือนผู้อ่านอย่างสม่ำเสมอจนน่าเบื่อว่าเขาเป็นคนแรกที่เขียนประวัติศาสตร์แบบมีหลักมีเกณฑ์ นี่ไม่ได้หมายถึงการเขียนประวัติศาสตร์

อย่างไม่มีความรู้สึก โพลิบิอัสคิดว่านักประวัติศาสตร์ควรมีประสบการณ์ส่วนตัวบ้างในเรื่องที่เขียนถึง เขาชอบออกไปในสนามรบ ตรวจสอบตราที่ทำสงคราม สอบถามพยานและแสวงหาเรื่องที่ยังแจ่มชัดอยู่ แต่กระนั้นการอุทิศตัวเองให้ข้อเท็จจริงของโพลิบิอัสก็ไม่ใช่สิ่งที่เราในสมัยปัจจุบันคิดว่าจะเป็นภาระของนักประวัติศาสตร์ คือ การสอนบทเรียนทางศีลธรรม และเขาตามอย่างทูซิดีดิสและนักประวัติศาสตร์โบราณส่วนมากที่กำหนดให้ตัวบุคคลสำคัญ ๆ กล่าวคำปราศรัย อย่างไรก็ตาม เขาไม่ได้สร้างบทปราศรัยขึ้นเองทั้งหมด หากแต่พยายามเข้าใจลึกกับเหตุการณ์จริง ๆ เท่าที่ต้นตอเรื่องซึ่งกลางที่นำสงสัยจะพออนุโลมให้ทำได้

โชคชะตา (Tyche)

Tyche (โชคชะตา) เป็นแนวคิดที่สำคัญสำหรับโพลิบิอัสเหมือนอย่าง **fortuna** (โชคชะตา) สำคัญสำหรับมาคิอาเวลลี ส่วนหนึ่งของความสำคัญของโชคชะตาอยู่ที่ว่าโพลิบิอัสยอมรับสิ่งธรรมดา ๆ ที่ตกทอดมาจากพวกสโตอิก ถึงแม้ว่าโพลิบิอัสเองจะไม่ใช่สโตอิก แต่โชคชะตาก็คือคำที่เขาอาจสันนิษฐานได้ว่าเป็นที่คุ้นเคยโดยผู้อ่านของเขา โพลิบิอัสใช้ **Tyche** เพื่ออ้างถึงบางสิ่งซึ่งมากไปกว่าโอกาส แต่น้อยกว่าพระเจ้า ถึงแม้ว่าชาวกรีกจำนวนมากจะนับถือโชคชะตาว่าเป็นพระเจ้า และสร้างสถานที่บูชาตามท้องถิ่นต่าง ๆ ให้ **Tyche** เป็นตัวการหรืออำนาจในการเปลี่ยนที่ไม่เคยได้รับคำนิยามอย่างดี ได้มีการแนะนำว่าโพลิบิอัสใช้ **Tyche** อย่างเดียวกันกับที่นักเขียนปัจจุบันใช้คำว่า “วิวัฒนาการ” อย่างไร “วิวัฒนาการของระบบพรรคการเมือง” โดยปราศจากความหมายที่แน่นอน⁴³ ในเล่มที่สามสิบเจ็ด บทที่เก้า โพลิบิอัสกล่าวว่าจุดประสงค์ของเขาอยู่ที่การค้นพบมูลเหตุต่าง ๆ โดยไม่ต้องอาศัยสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่ในเล่มที่ยี่สิบสอง บทที่สิบ ซึ่งว่าด้วยฟีลิปแห่งมาซิโดเนีย เราพบว่า **Tyche** (โชคชะตา) ถูกยกให้เป็นเทพธิดา หรือเทพธิดาผู้ลงโทษผู้กระทำผิด “นาง” มาหาฟีลิปพร้อมด้วยนางปีศาจซึ่งหลอกหลอนเขาทั้งกลางวันและกลางคืน

รัฐธรรมนูญผสม

เรื่องประวัติศาสตร์ของโพลิบิอัสนั้นมียุติด้วยกันสี่สิบเล่ม โดยเล่มสุดท้ายเป็นนครชนิครม มียุติจำนวนหนึ่งที่ขาดหายไปโดยสิ้นเชิง ที่เหลืออยู่ในสภาพเป็นส่วน ๆ ตอน ๆ และมีอยู่สามเล่มเท่านั้นที่แตกต่างไปจากลักษณะบรรยายโวหารโดยตรง ในจำนวนนี้เราจะให้ความสนใจแต่เฉพาะเล่มหก อันเป็นเล่มที่โพลิบิอัสอธิบายถึงความคิดของเขาเกี่ยวกับของรัฐธรรมนูญผสมเท่านั้น

ถึงแม้ว่าตนจะได้รับการปฏิบัติอย่างไม่ดีจากพวกโรมัน แต่โพลิบิอัสก็ยกย่องความแข็งขันของจักรวรรดินิยม (**imperium**) ของโรมัน และความผสมผสานกลมกลืนแห่งสัมพันธภาพอันเป็นลักษณะของสถาบันโรมันที่เชื่อกันว่ามีอยู่ ถึงแม้ว่าความเสื่อมของระบบรัฐมหาชนเองได้เริ่มต้นขึ้นแล้วเมื่อโพลิบิอัสเขียนงานชิ้นนี้ ในเล่มที่หกเขาบอกผู้อ่านว่า “ในลักษณะใดและภายใต้รัฐธรรมนูญแบบไหน จึงทำให้อำนาจของโรมครอบคลุมนำไปเกือบทั้งโลกภายในเวลาไม่น้อยกว่าห้าสิบสามปี อันเป็นปรากฏการณ์ที่ไม่เคยมีมาก่อนเลย ตอนนั้นเขาพบว่ามันไม่จำเป็นที่จะต้องอ้างสิ่งศักดิ์สิทธิ์ขึ้นมาอธิบายวิถี

แห่งประวัติศาสตร์ เพราะในอันที่จะเข้าใจการปฏิบัติจริง ๆ ของรัฐ “เราต้องถือแบบของรัฐธรรมนูญว่าเป็นเหตุที่ทรงพลานาภาพมากที่สุด”

โพลิบิอัสรับเอาวิธีการจำแนกรัฐบาลออกเป็นหกแบบของอาริสโตเติลมา โดยเกือบจะไม่ได้มีการเปลี่ยนแปลงเลย (แทนประชาธิปไตยโดยชนชั้นกลางและรูปแบบที่เสื่อมคือประชาธิปไตย โพลิบิอัสพูดถึงประชาธิปไตย และรูปแบบที่เสื่อมไป คือ การปกครองโดยฝูงชนที่ปราศจากระบียบ หรือ (ochlokratia) แต่ทั้งนี้โดยปราศจากการให้เกียรติโดยตรงแก่อาริสโตเติล สปาร์ตาของไลโคกัสถูกหยิบยกมาเป็นตัวอย่างเบื้องต้นของการผสมผสานกันอย่างถูกต้องของระบอบกษัตริย์ อภิชนาธิปไตย และประชาธิปไตย การผสมผสานซึ่งเหนือกว่ารูปแบบรัฐบาลรูปใดรูปหนึ่งอย่างเด็ดขาดที่เราได้เห็นมาแล้ว ความคิดในเรื่องรูปแบบผสมนี้อาริสโตเติลก็ได้พิจารณามาแล้ว บางทีสิ่งใหม่ในโพลิบิอัสอยู่ที่ความพยายามที่จะปรับทฤษฎีนี้เข้ากับสาธารณรัฐโรมัน โพลิบิอัสเหมือนกับเพลโตตรงที่เชื่อว่ามีการจักรวรรพชาติในการเจริญและเสื่อมของรูปแบบเหล่านี้

บทพิจารณาเรื่องกำเนิดของรัฐของโพลิบิอัสนั้นเข้าใจง่าย ตรงไปตรงมาและมีเหตุผล เขาอ้างว่า รัฐถือกำเนิดมาจากความต้องการที่จะได้รับการคุ้มครอง มันเป็นเรื่องธรรมชาติภายในหมู่มนุษย์เช่นเดียวกันกับในหมู่มสัตว์ชั้นต่ำกว่าที่คนที่ร่างกายแข็งแรงที่สุดจะเป็นผู้นำคนแรก ๆ การปกครองรูปหยาบ ๆ เช่นนี้คงต้องเรียกว่าเป็นการปกครองโดยเด็ดขาด แต่ด้วยวิวัฒนาการของความผูกพันในครอบครัวและสำนักแห่งกตัญญูต่อการปกป้องรักษาที่ได้รับจากบิดามารดาหรือผู้อาวุโสกว่า และผู้ปกครองก็เกิดศีลธรรมขึ้น “แล้วก็เกิดความคิดเรื่องกษัตริย์ และก็เป็นที่แรกที่มนุษยชาติมีความคิดในเรื่องของความดี ความยุติธรรมและสิ่งตรงกันข้าม” ถ้าใครสักคนหนึ่งแสดงความไม่กตัญญูรู้คุณแทนที่จะเป็นความรู้คุณซึ่งก็คงจะเกิดขึ้นได้แล้ว ก็มีไซแต่บิดามารดาผู้ปกครองเท่านั้น แต่คนอื่น ๆ ด้วยจะไม่พอใจและโกรธ เพราะพวกเขาเห็นสภาพตัวเองเป็นผู้คุ้มครองได้ และเขารู้สึกว่าความกตัญญูรู้คุณของพวกเขาเองถูกลบล้าง “ดังนั้น ความหมายและทฤษฎีเรื่องหน้าที่จึงเกิดขึ้นภายในใจของทุกคนซึ่งที่จริงแล้วก็เป็นการเริ่มต้นและการสิ้นสุดของความยุติธรรม” ผู้ที่แสดงออกซึ่งสำนักในหน้าที่นี้อย่างเปิดเผยด้วยการกระทำอันกล้าหาญเพื่อคนอื่นทั้งมวล และในทางกลับกันซึ่งไม่ปฏิบัติหน้าที่เมื่อคนอื่น ๆ เชื่อในตัวเขาในสิ่งที่ทำให้เกิดความคิดในเรื่องสิ่งที่มีเกียรติและไม่มีเกียรติ ผู้ปกครองที่ได้รับเกียรติ “กลายเป็นกษัตริย์แทนที่จะเป็นผู้ปกครองโดยเด็ดขาด โดยความหนักเบาที่บอกไม่ได้ เหตุผลได้เข้าครองความเป็นใหญ่แทนความกล้าแต่อย่างเดียว และกำลังร่างกายล้วน ๆ” นี่เป็น “กระบวนการตามธรรมชาติ”⁴⁴ ย่อมเห็นได้ชัดว่าธรรมชาติในที่นี้มีความหมายลึกซึ้งกว่าทางด้านชีววิทยา

แต่กระบวนการเสื่อมทรามลงก็เป็นเรื่องธรรมชาติด้วยเหมือนกัน วัฏจักรนี้เกิดขึ้นเมื่อระบอบทรราชย์เข้าแทนระบอบกษัตริย์ และระบอบทรราชย์ถูกโค่นโดยอภิชนาธิปไตยซึ่งกลายเป็นคอมมิวนิสต์ ซึ่งถูกแทนที่โดยประชาธิปไตยที่เสื่อมไปเป็นการปกครองโดยฝูงชนที่ปราศจากระบียบ วัฏจักรเช่นนี้เป็นที่คุ้นเคยของผู้ที่ได้ศึกษาเพลโตมาแล้ว แต่โพลิบิอัสเปิดเผยว่าเพลโตในการแถลงว่ากระบวนการนี้เป็นผลมาจาก “กฎที่ไม่มีที่หนแห่งของธรรมชาติ” เพราะรัฐบาลที่มีรากฐานอยู่บนหลักการอัน

เดียวแล้วย่อมไม่มั่นคงอยู่ตัว⁴⁵ โพลีบิอัสกล่าวว่าไลโคกัสเข้าใจกระบวนการนี้และด้วยเหตุนี้เองเขาจึงจัดรัฐธรรมนูญของสปาร์ตาในรูปที่แต่ละส่วนของทั้งสามส่วนเหนียวรั้งซึ่งกันและกัน แต่เมื่อเปรียบเทียบกับเมืองอื่นแล้ว สปาร์ตามีเวลาสร้างตนเองโดยปราศจากภัยอันตรายต่าง ๆ เป็นเวลานาน

ถึงแม้ว่าโรมันบรรลุถึงผลอย่างเดียวกับในการสร้างจักรภพของพวกเขา แต่เขาก็ไม่ได้กระทำไปโดยการใช้เหตุผลพิจารณา แต่โดยทางการต่อสู้และความยุ่งยากต่าง ๆ และโดยการปฏิรูปความรู้อันได้จากความหายนะอยู่ตลอดเวลา ผลลัพธ์ก็คือรัฐธรรมนูญที่ดีที่สุด ในสมัยของข้าพเจ้า⁴⁶

โพลีบิอัสอธิบายรัฐธรรมนูญโรมันตามแบบแผนอันเป็นทางการ บทที่ 12, 13 และ 14 กล่าวถึงอำนาจของกงสุล สภาซีเนตและประชาชนโดยลำดับ บทที่ 15 และ 16 เป็นบทที่ย่อการเหนียวรั้งทางกฎหมายที่มีต่อแต่ละสถาบันที่ได้กล่าวมาแล้ว และบทที่ 18 เป็นบทสรุปย่อ โดยทั่วไปแล้วการบรรยายนั้นถูกต้องในระดับของกฎหมาย ถึงแม้ว่าจะเป็นของแนวว่าภาระหน้าที่และอำนาจของกงสุล เปเรเตอร์* ทริบูน และเจ้าหน้าที่เช่นเซอร์* ย่อมเปลี่ยนไปตามสมัย ตัวอย่างเช่น ทริบูนในที่สุดก็กลายเป็นผู้สอดส่องข้าราชการที่บกพร่อง และอย่างน้อยที่สุดก็ในบางครั้งก็กลายเป็นผู้มีอำนาจเหนือการบริหารงานทั้งหมดซึ่งนอกเหนือไปจากที่โพลีบิอัสรับรู้ โพลีบิอัสไม่ได้ถือว่าทริบูนเป็นสาขาที่สื่อของรัฐบาลและถือว่ากงสุลเป็น “ผู้มีอำนาจสูงสุดในการบริหาร” อย่างไรก็ดี เขาสังเกตว่า ถ้ากงสุลออกนอกเมืองเราก็อาจถือว่ารัฐบาลของโรมเป็นอภิชนาธิปไตย เพราะสภาซีเนตมีอำนาจมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งอำนาจในการควบคุมการคลัง (aerarium) และการต่างประเทศ

ดูเหมือนว่าจะไม่มีอะไรเหลือสำหรับประชาชนเลย แต่ที่จริงแล้วประชาชนมีบทบาทสำคัญทีเดียว “เพราะประชาชนเป็นที่มาแห่งเกียรติยศ (timés) และโทษทัณฑ์ และเพราะสองสิ่งนี้เท่านั้นที่ราชวงศ์และรัฐธรรมนูญ หรือสังคมมนุษย์รวมกันอยู่ได้”⁴⁷ (การให้เกียรตินั้นหมายถึงความรวมถึงถึงการเลือกเข้ารับตำแหน่งด้วย) ยิ่งกว่านั้นประชาชนยังมี “อำนาจเด็ดขาดที่จะผ่านหรือเลิกล้มกฎหมาย” ถึงแม้ว่าจะไม่ได้เอ่ยชื่อ แต่โพลีบิอัสก็กล่าวถึงสภาแห่งเซ็นจูเรีย (comitia centuriata) ซึ่งในตอนหลังของศตวรรษที่สามเริ่มทำหน้าที่พิพากษา⁴⁸ กงสุลนั้นขึ้นอยู่กับซีเนตในเรื่องเงินและพัสดุ และขึ้นกับประชาชนในเรื่องให้สัตยาบันแก่สนธิสัญญา ประชาชนสามารถควบคุมกงสุลให้รับผิดชอบเมื่อวาระสิ้นสุดลงด้วย ในทางกลับกันทริบูนในฐานะเป็นตัวแทนพิเศษของประชาชนก็อาจยับยั้งการกระทำของซีเนต

*บันทึกผู้แปล เปเรเตอร์ ถือเป็นตำแหน่งสำคัญรองจากกงสุล มักจะทำงานแทนกงสุลในยามที่กงสุลมีภารกิจต่างเมือง และจำต้องออกจากโรม ตำแหน่งเปเรเตอร์ในสมัยสาธารณรัฐมีจำนวนเพิ่ม ตั้งแต่ 1 ถึง 8 คน ตามปริมาณงานที่เพิ่มมากขึ้น อาจเป็นผู้นำทัพในยามสงคราม เป็นข้าหลวงหรือผู้ว่าการมณฑลในดินแดนยึดครองของโรม และบางครั้งดำรงตำแหน่งผู้พิพากษา สภาราชฐเป็นผู้ออก แต่งตั้งเปเรเตอร์ซึ่งอยู่ในหน้าที่ชั่วระยะเวลาจำกัด (จาก ธิตินา พัททษ์ไพโรจน์ ประวัติศาสตร์ยุคโบราณ, หน้า 179)

*เซนเซอร์ (Censor) เป็นผู้ตรวจสำมะโนประชากรและพิจารณาผู้มีคุณสมบัติสมควรเป็นพลเมืองโรมัน รวมทั้งตรวจตราการเรียกเก็บภาษีและการเกณฑ์ทหาร ตำแหน่งเซนเซอร์มีจำนวน 2 คน อยู่ในตำแหน่งคราวละ 18 เดือน (ธิตินา พัททษ์ไพโรจน์, ประวัติศาสตร์ยุคโบราณ, หน้า 179)

ประชาชนรวมกันก็อาจเปลี่ยนกฎหมาย แต่ประชาชนก็ถูกเหนี่ยวรั้งโดยซีเนต เพราะซีเนตมีอำนาจควบคุมเด็ดขาดเหนือกิจการสาธารณะทั้งหมดซึ่งคนจำนวนมากต้องอาศัยเป็นอาชีพ ยิ่งกว่านั้นในการพิจารณาคดีอุกฉกรรจ์ ตัวผู้พิพากษาก็เอามาจากสมาชิกสภาซีเนต กองสูลมีอำนาจเหนือประชาชน เพราะ “คนเดียวและทั้งหมด” อาจตกอยู่ใต้สิทธิอำนาจเด็ดขาดของกองสูลเมื่อเกิดศึกสงครามขึ้น

แม้ว่าความสัมพันธ์เหล่านี้มีอยู่จริง การปฏิบัติงานอย่างกลมเกลียวกันก็มีได้เลิศเลออย่างที่โพลีบิอัสแนะนำไว้

เมื่อสาขาใดสาขาหนึ่งในสาขานี้เบ่งบาน และแสดงแนวโน้มที่จะแก่งแย่งและลุกล้าโดยไม่บังควร ความผูกพันขึ้นแก่กันและกันที่มีอยู่ร่วมกันของทั้งสามสาขา และโอกาสที่ข้ออ้างของสาขาใดสาขาหนึ่งอาจถูกยับยั้งและขัดขวางโดยสาขาอื่น ก็ต้องยับยั้งแนวโน้มนี้ และดังนั้นความสมดุลที่ถูกต้องก็ถูกรักษาไว้ เพราะความเอาแต่ใจของสาขาหนึ่งถูกเหนี่ยวรั้งโดยความกลัวสาขาอื่น⁴⁹

สิ่งที่โพลีบิอัสมองข้ามไปคือความครอบงำทางสังคมของครอบครัวชนชั้นสูง ในเวลาเลือกตั้ง ถ้าไม่ใช่ทริบูน ก็ต้องกองสูล หรือเปเรเตอร์ หรือผู้เผด็จการมักจะได้เป็นประธานของสภาแห่งเซ็นจูเรีย (*Comitia centuriata*) และก็ยังมีการยกย้ายถ่ายเทอยู่เบื้องหลังในระหว่างการเลือกตั้ง ผลลัพธ์ก็คือ ชนชั้นสูงเป็นเจ้าของตำแหน่งต่าง ๆ เกือบจะทั้งหมด⁵⁰ ต่อมาแม่คนใหม่ ๆ อย่างซีเซโรซึ่งเป็นสมาชิกของชนชั้นกลางจะเป็นกองสูลได้ แต่ทั้งโพลีบิอัสและซีเซโรต่างก็ให้ความสำคัญแก่การที่คณาธิปไตยอาจใช้รูปแบบเดิมเพื่อผลประโยชน์ของงานน้อยเกินไป ตามทฤษฎีแล้วทุก ๆ คนมีสิทธิจะได้รับเลือกตั้ง แต่โดยที่ถือว่าตำแหน่งนั้นเป็นเกียรติจึงไม่มีคำตอบแทนให้แก่ผู้เข้ารับตำแหน่ง นี้โดยตัวมันเองก็เป็นการจำกัดผู้ที่มีสิทธิเข้ารับเลือกตั้งอย่างใหญ่หลวง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเมื่อไม่มีใครก้าวขึ้นไปสู่ตำแหน่งโดยตรง หากแต่ค่อย ๆ ก้าวขึ้นไปเป็นลำดับชั้นโดยได้รับเลือกให้เป็นเจ้าหน้าที่ชั้นรองเสียตั้งแต่อายุยี่สิบแปดปี คนธรรมดา ๆ ที่มีความอิสระในทางการเงินเมื่ออายุล่วงเลยไปมากแล้วก็ชราเกินไปที่จะมาเริ่มต้นที่บันไดชั้นล่างสุดของการเมือง ยิ่งกว่านั้นถึงแม้ว่าพลเมืองชายทุกคนมีสิทธิลงคะแนนตามทฤษฎี แต่การลงคะแนนก็เป็นการลงคะแนนตามกลุ่ม คือ เป็นคูเรีย เป็นเซ็นจูเรีย หรือเผ่า และยิ่งในระดับต่ำลงไปของสังคม หน่วยในการลงคะแนนเสียงก็ยิ่งใหญ่ขึ้น

หลังจากที่ได้อ่านโพลีบิอัสสรรเสริญความยิ่งใหญ่ของจักรภพโรมัน และบทบาทของรัฐธรรมนูญผสมในการช่วยให้โรมยิ่งใหญ่อแล้ว เราก็จะประหลาดใจที่พบว่าในตอนปลายของเล่มที่หก โพลีบิอัสกำหนดศาสนาไว้ว่ามีอิทธิพลสำคัญมาก “ในสายตาของข้าพเจ้าข้อแตกต่างที่สำคัญในด้านนี้ซึ่งจักรภพโรมันแสดงให้เห็น คือ ความเชื่อในทางศาสนาของพวกเขา.....ความกลัวอย่างยิ่งในเทพเจ้า คือ บัจจยี่สำคัญที่สุดที่ทำให้จักรภพโรมันรวมกันอยู่ได้” โพลีบิอัสให้คำนิยามแก่ศาสนาเพราะข้อเท็จจริงที่ว่ารัฐบุรุษกรีกโดยทั่วไป ถึงแม้ว่าจะถูกเฝ้ามองโดย “เสมียนตรวดตราสิบคน” และมีพยานรู้เห็นจำนวนมากกว่านั้นสองเท่า ก็ยังไม่วายฉ้อราษฎ์บังหลวง แต่การกระทำเช่นนั้นเกิดขึ้นน้อยมากในโรม แต่โพลีบิอัสพูดเร็วเกินไป

โพลีบิอัสจากทรรศนะของซีเซโร

ดังที่เราได้เห็นมาแล้ว ซีเซโรยึดตามประเพณีที่ตั้งไว้เป็นอย่างดีแล้วเมื่อเขาแบ่งรัฐออกเป็นหกชนิด กล่าวคือ เขายึดตามเพลโตและโพลีบิอัสในการพิจารณาวัฏจักรของการเสื่อมของรัฐ และเขาปรับเอาโพลีบิอัสมาเลยทีเดียวนในเรื่องคุณค่าของรัฐธรรมนุษยผสม ซีเซโรให้เกียรติเพลโตสำหรับความคิดสองประการแรก แต่เขาไม่ได้กล่าวถึงโพลีบิอัสเลย⁵¹ ทั้งนี้อาจอธิบายได้ทางหนึ่งว่า โพลีบิอัสในฐานะนักประวัติศาสตร์ค่อนข้างจะกล่าวร้ายย่อ เอาแต่หลักการมากจนเกินไป เมื่อเขากล่าวถึงรูปแบบแท้ ๆ อย่างหนึ่งแตกสาขาไปเป็นรูปแบบแท้ ๆ อย่างอื่น และแล้วเขาก็กล่าวถึงรัฐธรรมนุษยผสมว่าเป็นวิธีแก้ปัญหารื่องเสถียรภาพ คือ โพลีบิอัสทำให้เราเชื่อว่ารัฐธรรมนุษยผสมเมื่อรับเอามาใช้แล้วก็จะไม่มีวันเปลี่ยนแปลงอีกเลย ส่วนซีเซโรไม่ใช้นักประวัติศาสตร์และเขียนในขณะที่มีความไม่สงบอย่างใหญ่หลวงเกิดขึ้น จำต้องนึกถึงความสลับซับซ้อนอันเกิดจากการเปลี่ยนแปลง เพราะที่จริงแล้วแม้แต่องค์ประกอบก็ยังเปลี่ยนแปลง⁵² แต่นี่ก็ไม่จำเป็นต้องทำให้ซีเซโรกลายเป็นนักสังคมนิยม เพราะถึงแม้ว่าเขาจะยกย่องระบบของโรมันอย่างที่เป็นอย่างอยู่ แต่ในบางส่วนของเล่มที่ห้าของ *De republica* เขาก็ยังกล่าวสั้น ๆ ถึงเรื่องราชาปราชญ์ของเพลโตในรูปของผู้ปกครอง นักเขียนโบราณผู้ถ่ายทอดข้อความของเล่มที่หกแนะนำว่า ผู้ปกครองนี้เป็นผู้ฉลาด ยุติธรรม และกึ่งเทพเจ้า และในเมื่อเพลโตเว้นที่จะกล่าวถึงราชาปราชญ์ใน *Laws* ซีเซโรก็เว้นที่จะกล่าวถึงผู้ปกครองใน *De legibus* ด้วย แต่เราก็อดรู้สึกไม่ได้ว่า ตามนัยนี้มีความจำเป็นที่จะต้องมีส่วนช่วยให้อุดของโรมันแฝงอยู่ในบรรดาจักรพรรดิคนต่อ ๆ ไป ซึ่งซีเซโรไม่อาจที่จะนิยมชมชอบได้เลย

อิทธิพลของความคิดเรื่องรัฐธรรมนุษยผสม

ทั้งโพลีบิอัสและซีเซโรเป็นพวกจารีตนิยม และทั้งคู่ละเลยข้อเท็จจริงทางสังคมบางอย่าง ซึ่งทำให้สาธารณรัฐโรมันในทางเป็นจริงแตกต่างจากในทางทฤษฎี แต่โครงสร้างแท้ ๆ มีความสำคัญต่อซีเซโรน้อยกว่าที่เมื่อโพลีบิอัส เพราะซีเซโรเห็นว่าความผสมผสานกลมกลืนแห่งระเบียบของเขาต้องอาศัยความสอดคล้องกันในหมู่ปวงชน และถ้าปราศจากสิ่งเหล่านี้แล้วก็ไม่มีโครงสร้างใด ๆ ที่อาจรักษาผลประโยชน์ร่วมกันไว้ได้ บางทีอาจจะเป็นด้วยเหตุนี้เองที่ทำให้ซีเซโรซึ่งถึงแม้ว่าจะขาดความริเริ่มของตัวเองกลับมีอิทธิพลอย่างมาก “.....ความสำคัญในประวัติศาสตร์ของเขา...เกินกว่าอัตราส่วนแห่งความสำคัญในเนื้อหาของความคิดของเขา”⁵³ ซีเซโรเน้นเรื่องศีลธรรมเป็นหลัก แต่เขาแสดงมันออกมาในแบบการเขียนที่ดึงดูดใจ ออกัสตินให้เกียรติซีเซโรว่าเป็นผู้นำตนมาสู่ปรัชญา จอห์นแห่งซอลส์เบอร์รี่ ผู้ซึ่งมี *De republica* ฉบับที่ยาวกว่าที่มีอยู่ในปัจจุบันอย่างแน่ชัดก็อาศัยซีเซโรเป็นอย่างมาก และซีเซโรก็เป็นหนึ่งในบรรดาต้นตำรับสำคัญ ๆ ของอะไควนัส⁵⁴ กระนั้นก็ดี ความคิดของซีเซโรในเรื่องการแบ่งแยกและการถ่วงดุลทางรัฐธรรมนุษยก็ไม่เป็นที่ยอมรับของนักเขียนอื่น ๆ ผู้ซึ่งเน้นบทเปรียบเทียบระหว่างความเป็นเอกภาพของกษัตริย์ผู้ปกครอง ข้อเขียนทางการเมืองในสมัยกลางส่วนใหญ่เป็นคำแนะนำทางศีลธรรมแก่กษัตริย์และผู้ปกครองมากกว่าที่จะเป็นข้อเสนอวิธีการที่จะเห็นೆಯวรั้ง ที่จริงแล้วคำแนะนำที่ดีมีน้ำหนักเหนือกว่าการเห็นೆಯวรั้งโดยสถาบันเป็นอย่างมาก แม้แต่ในซีเซโรเอง

อย่างไรก็ตาม ความคิดเรื่องรัฐธรรมนูญผสมก็มีได้หายไป ตอนปลายแห่งสมัยกลางได้นำการเปลี่ยนแปลงมาสู่ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนา และรัฐที่เคยทำหน้าที่ในฐานะเป็นตัวแทนที่สำคัญสำหรับการถ่วงอำนาจของกษัตริย์อย่างชัดเจน การเปลี่ยนแปลงนี้คงจะนำไปสู่รูปแบบทางรัฐธรรมนูญอย่างใหม่อย่างแน่นอน แม้ว่าจะไม่มีตัวอย่างจากสมัยโบราณก็ตามที่ แต่ตัวอย่างจากสมัยโบราณนี้เองที่มีส่วนช่วยเหลือตลอดไปจนถึงการประชุมเพื่อยกร่างรัฐธรรมนูญของสหรัฐอเมริกา **The Federalist** เอย์ถึงโพลีบิอัสเพียงครั้งเดียว และแม้แต่นั้นก็เป็นในฐานะมุขข่าวกว่าที่จะเป็นต้นตอของปัญหาทางการเมือง และซิเซโรไม่ได้รับการเอ่ยถึงเลย แต่การอ้างถึงกรีกและโรมมีมากมายและอยู่เคียงข้างกับรัฐธรรมนูญของรัฐนิวยอร์กและนิวเจอร์ซีย์ และแน่นอนว่ามองเตสกีเออก็ได้รับชื่อสำหรับผลงานพิเศษของเขาในเรื่องรัฐธรรมนูญผสม เมตสันเอ่ยถึง “มองเตสกีเออผู้เรื่องนามว่า เป็นเจ้าตำรับที่สำคัญในเรื่องการแบ่งแยกอำนาจ” “ถ้าเขาไม่ได้เป็นเจ้าของหลักการอันมีคุณค่ายิ่งในทางการเมืองอันนี้ เขาก็มีคุณค่าตัวอย่างน้อยที่สุดที่ได้แสดงและฝากความรำลึกถึงมันให้อยู่ในความสนใจของมนุษยชาติอย่างได้ผลบริบูรณ์ตามที่มุ่งหมายไว้”⁵⁵ แต่มองเตสกีเออเองก็กลับเป็นผู้นิยมซิเซโรเป็นอย่างมาก เมื่อยังหนุ่มอยู่ เขากล่าวว่า ซิเซโร

ไม่ได้ให้บทสั่งสอนแก่เรา แต่ทำให้เรารู้สึกมัน เขาไม่ได้ส่งเสริม แต่ดึงดูดเราไปหาคุณธรรม ใครที่อ่านผลงานของเขาจะไม่ยอมรับเซนคาและคนที่เหมือน ๆ กัน ผู้ซึ่งบ่วยเกินกว่าผู้ที่เขาประสงค์จะรักษา สิ้นคิดยิ่งเสียกว่าคนที่เขาปลอบประโลม ตกอยู่ใต้ความต้องการยิ่งกว่าคนที่เขาปรารถนาจะปลดปล่อย⁵⁶

กฎหมายโรมัน กฎแห่งธรรมชาติ และกฎหมายแห่งปวงชน

กฎหมายโรมัน

กฎหมายดั้งเดิมที่สุดของโรมันก็เหมือนกับกฎหมายสามัญในอังกฤษ คือ มีรากฐานอยู่บนขนบธรรมเนียมประเพณี **Leges regiae** (กฎหมายแห่งกษัตริย์) ในตอนต้น ๆ ส่วนใหญ่เป็นเรื่องตำนานที่เล่ากันมา กฎหมายสิบสองเล่ม (451—50 ก่อน ค.ศ.) ที่อ้างถึงโดยโพลีบิอัสและซิเซโร เป็นการเริ่มต้นของกฎหมายที่เป็นลายลักษณ์อักษร แต่ก็ยังคงมีเรื่องเพื่อผืนปะปนอยู่แม้แต่ในกฎหมายสิบสองเล่ม และความรู้สึกดั้งเดิมของ **Lex talionis** (กฎแห่งการแก้แค้น) ก็ไม่ได้หายไปเสียเลย การครอบงำกฎหมายโดยพวกพระสันตปาปาหลังจากที่มีกฎหมายสิบสองเล่มได้ไม่นานนัก แต่กระนั้นก็ตามกฎหมายที่ออกมาโดยการบัญญัติก็ไม่ได้เกิดขึ้นมากนักในเวลาต่อมา อำนาจของขนบธรรมเนียมประเพณีนั้นรุนแรงมาก จนกระทั่งว่าสภาคูเรีย (**Comitia curiae**) และสภาแห่งเซ็นจูเรีย (**Comitia centuriata**) แม้กระทั่งสภาซึ่งเ็นตต้องผ่นปรนตามขนบธรรมเนียมประเพณีให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้

กฎหมายโรมันนั้นวิวัฒนาการผ่านผู้บริหารซึ่งเรียกกันว่า เปเรเตอร์ ซึ่งได้แต่งตั้งขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อปี 367 ก่อน ค.ศ. เป็นส่วนใหญ่ เปเรเตอร์นี้เป็นทั้งข้าราชการและผู้พิพากษา เขาประกาศใช้กฎหมายที่กำหนดกฎข้อบังคับและหลักการที่จะเป็นหลักปฏิบัติของตำแหน่งหน้าที่ของเขาทุกปี ระบบนี้ยึดหยุ่นได้ แต่ก็มือนัดรายด้วย อย่างเมื่อจักรพรรดิเฮเดรียนสั่งให้นักกฎหมายจูเลียน ร่างกฎหมายเมื่อปี

ค.ศ. 125 ว่าด้วยกฎและระเบียบวิธีการซึ่งผูกมัดทุกคน และเรียกมันว่า **Edictum Perpetuum** เปเรเตอร์มีหน้าที่รักษา **Jus civile** (กฎหมายภายใน) ซึ่งประกอบด้วยกฎหมายสิบสองเล่ม กฎหมาย (**Leges**) ที่ปะปนด้วยขนบธรรมเนียมประเพณี อันค่อนข้างจะมีอยู่น้อยของสภาแห่งเซ็นจูเรีย (**Comitia centuriata**) และกฎหมายว่าด้วยกษัตริย์ (**Lex de imperio**) ซึ่งอันหลังนี้กระทำภายใต้จักรพรรดิ⁵⁷

Jus civile (กฎหมายภายใน) นี้ใช้กับพลเมืองโรมันในฐานะเป็นชนอภิสิทธิ์โดยเฉพาะเท่านั้น ชาวต่างด้าวภายใต้กฎหมายโรมันจึงเป็นปัญหาพิเศษ แนวคิดเรื่องบุคลิกภาพของกฎหมาย คือ ความคิดที่ว่าประชาชนมีกฎหมายของตนเองไปด้วยทุกหนทุกแห่งที่เขาไปนั้น ได้ก่อให้เกิดปัญหาในทุกยุคทุกสมัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในตอนปลายสมัยกลาง (แม้แต่ในสมัยศตวรรษที่ยี่สิบ สหรัฐอเมริกาก็ยังพยายามที่จะให้ทหารอเมริกันผู้ประพฤติผิดในต่างประเทศขึ้นศาลทหาร หรือศาลพลเรือนอเมริกันมากกว่าที่จะให้ขึ้นศาลในประเทศนั้น ๆ แต่เราก็ไม่ได้ประสบผลสำเร็จเสมอไป) เมื่อโรมขยายตัวออกไป ในด้านการค้าและพาณิชย์ การติดต่อกับชาวต่างประเทศก็ยังมีมากขึ้นและสลับซับซ้อนยิ่งขึ้น ในบางโอกาสศาลพิเศษซึ่งชาติของทั้งสองฝ่ายประกอบกันต้องถูกจัดขึ้นเพื่อขจัดข้อพิพาท

ในที่สุดในปี 247 ก่อน ค.ศ. โรมก็จัดตั้ง เปเรเตอร์ เปเรเกรนุส (**praetor peregrinus**) ขึ้นสำหรับคนต่างประเทศโดยเฉพาะ เปเรเตอร์นี้เริ่มสร้างกฎหมายพิเศษเรียกว่า **jus gentium** (กฎหมายแห่งปวงชน) ซึ่งโดยสาระสำคัญแล้วก็เป็นกฎหมายโรมันที่ตัดเอาระเบียบพิธีออกไป และเพิ่มเอาองค์ประกอบของกฎหมายบาบิโลเนียน โพนีเซียน และกรีกเข้าไป กฎหมายภายใน (**jus civile**) นั้น **praetor urbanis** (เปเรเตอร์ของเมือง) ทำหน้าที่ดูแลต่อไป ดังนั้น ในทางปฏิบัติแล้วจึงมีการทำพินัยกรรม การมีกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สิน และการบังคับกฎหมายว่าด้วยความผิดเล็กๆ น้อยๆ อยู่สองแบบ ควรจะเห็นว่า **jus gentium** (กฎหมายแห่งปวงชนนี้) ไม่ใช่กฎหมายระหว่างประเทศ แต่เป็นกฎหมายโรมันที่ใช้บังคับ เทนือ ประชาชนของรัฐอื่น ส่วนประชาชนโรมันนั้นไม่อาจถูกพิจารณาคดีในแวนแคว้นอื่น ๆ และต้องกลับมารับการพิจารณาที่บ้าน อันเป็นกฎซึ่งนักบุญเปาโล* พบว่ามีประโยชน์ต่อตน

ระบบกฎหมายซ้อนกันนี้ขาดประสิทธิภาพ และกฎหมายแห่งปวงชนบางครั้งก็ให้ผลประโยชน์แก่ชาวต่างประเทศที่ประชาชนโรมันเองไม่มีสิทธิ ดังนั้น ในที่สุดวิธีนี้ก็หมดไป กระบวนการทางกฎหมายแยกกันก็ถูกล้มเลิก กฎหมายภายในค่อยๆ ถูกกลืนเข้ามาอยู่ในกฎหมายแห่งปวงชน และในที่สุดพระราชกฤษฎีกาแห่งคาราคัลลา (ค.ศ. 212) ก็ขยายภาวะการเป็นพลเมืองให้แก่ข้าแผ่นดินแห่งราชอาณาจักรทุกคน และข้อแตกต่างระหว่างกฎหมายสองระบบก็หมดความสำคัญไป

กฎแห่งธรรมชาติ และกฎหมายแห่งปวงชน

สิ่งที่สำคัญต่อเรา ณ ที่นี้ คือ ความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) และกฎแห่ง

* บันทึกลับแปล นี้หมายถึงนักบุญเปาโลผู้เผยแพร่ศาสนาซึ่งอ้างสิทธิการเป็นประชาชนชาวโรมัน เพื่อยับยั้งการถูกกักขังโดยเจ้าหน้าที่ในเยรูซาเลม ดูหนังสือ กิจการ 22, 25-27.

ธรรมชาติ (*jus naturale*) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแบบที่เป็นที่เข้าใจกันในปรัชญาสโตอิก เปเรเตอร์ เปเรกรินุส (*Praeter Peregrinus*) มีพื้นทางกฎหมายแบบกำหนดไว้ตายตัวและมีประสิทธิภาพเรื่องการตรากฎหมายเพียงเล็กน้อย แต่เขาต้องประสมกับคติที่เกี่ยวกับข้อขัดแย้งของระบบกฎหมายและหลักการต่าง ๆ กัน การวินิจฉัยโดยอาศัยหลักการเรื่องแก่นของความเป็นธรรม (*aequitas*) จึงดูจะเป็นทางออกที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ยิ่งกว่านั้นเปเรเตอร์ยังอาจกำหนดหลักความเที่ยงธรรมซึ่งใช้ประกอบตัวบทกฎหมายได้ใหม่ในพระราชกำหนดประจำปี โดยที่ไม่จำเป็นต้องยกเลิกกฎหมายภายใน (*jus civile*) จริง ๆ การที่เปเรเตอร์อาจทำอะไรได้อย่างกว้างขวางนี้เองได้นำไปสู่คำถามที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้น คือหลักความเที่ยงธรรมคืออะไร? ความยุติธรรมคืออะไร? มีกฎหมายที่อยู่เหนือกฎหมายของมนุษย์หรือเปล่า? ดังนั้น จึงไม่เป็นการน่าประหลาดใจที่นักกฎหมายหลายต่อหลายคนพบแรงดลใจในคำของซีโซโรที่ว่า

เหตุผลเมื่อเติบโตอย่างเต็มที่และสมบูรณ์นั้น อาจเรียกได้อย่างถูกต้องได้ว่าคือปัญญา ดังนั้น เนื่องจากไม่มีอะไรดีไปกว่าเหตุผล และเนื่องจากเหตุผลมีอยู่ทั้งในมนุษย์และในพระเจ้า สิ่งแรกที่มีมนุษย์และพระเจ้ามีส่วนร่วมก็คือเหตุผล แต่ผู้ซึ่งมีเหตุผลร่วมกันก็ต้องมีเหตุผลที่ถูกต้องร่วมกันด้วย และเนื่องจากเหตุผลที่ถูกต้องคือกฎหมาย เราจึงต้องเชื่อว่ามนุษย์มีกฎหมายร่วมกันกับเทพเจ้า ยิ่งกว่านั้นผู้ซึ่งมีกฎหมายอย่างเดียวกันก็ต้องได้รับความยุติธรรมร่วมกันด้วย และผู้ซึ่งมีสิ่งเหล่านี้ร่วมกันก็ต้องถือว่าเป็นสมาชิกของจักรภพเดียวกัน⁵⁸

ไกอัส

ในสมัยของมาร์คัส ออเรลิอุส มีนักกฎหมายผู้หนึ่งชื่อ ไกอัส (ค.ศ. 110?–80?) ผลงานของเขา คือ *Institutes* ซึ่งไม่ได้ถูกค้นพบจนกระทั่งปี ค.ศ. 1816 คู่มืออิทธิพลอย่างมากต่อ *Institutes* ของจัสติเนียน (ค.ศ. 529) อันเป็นหลักบ่งถึงการเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงในทางกฎหมาย และเป็นส่วนประกอบสำคัญของ *Corpus juris civilis* ไกอัสเห็นว่ากฎแห่งธรรมชาติ (*jus naturale*) และกฎหมายแห่งปวงชน (*jus gentium*) เกือบจะเป็นอันเดียวกันอย่างสมบูรณ์

ชุมชนมนุษย์ทุก ๆ ชุมชน ซึ่งควบคุมโดยกฎหมายและขนบธรรมเนียมประเพณี ปฏิบัติตามกฎหมายแห่งการปฏิบัติ ซึ่งในบางส่วนแล้วเป็นสิ่งเฉพาะตัว และในบางส่วนก็เป็นสิ่งซึ่งร่วมกันกับมวลมนุษย์โดยทั่วไป กฎแห่งการปฏิบัติซึ่งชนชาติหนึ่งกำหนดขึ้นใช้เอง และซึ่งเป็นสิ่งเฉพาะสำหรับชนชาตินั้น เรียกว่า *jus civile* (กฎหมายภายใน) กฎอื่น ๆ ซึ่งเหตุผลธรรมชาติได้สอนให้แก่มนุษยชาติทั้งหมดนั้นถือปฏิบัติอย่างเท่าเทียมโดยคนทั้งหลาย เรียกวม ๆ กันว่า *jus gentium* (กฎหมายแห่งปวงชน) ดังนั้น กฎหมายโรมันจึงมีบางส่วนที่เป็นเรื่องเฉพาะของพวกโรมันและบางส่วนที่เป็นเรื่องร่วมกันกับมนุษยชาติทั้งหมด⁵⁹

สิ่งซึ่งเหตุผลธรรมชาติอันเป็นเรื่องร่วมกันของมนุษยชาติบอกเรานั้น อาจจะทำให้ผู้อ่านสมัยใหม่บางคนแปลกใจก็ได้ “ทาสอยู่ในอำนาจ (*in potestate*) ของนายของตนโดยหลักของกฎหมายแห่งปวงชน

(*jus gentium*) เพราะเราพบว่าในทุกชาติ ชีวิตหรือความตายของทาสอยู่ในกำมือของผู้เป็นนาย และทาสก็ไม่อาจเป็นอย่างอื่นได้นอกจากเครื่องมือของนายของตน” อย่างไรก็ตาม ความรู้สึกเช่นนี้มีได้บ้างว่า ไกอัสเป็นผู้แก้ตัวให้กับระบบทาส เพราะเขาย้ำด้วยว่า “เป็นการผิดกฎหมายที่พลเมืองโรมันหรือใครอื่นก็ตามที่ขึ้นกับโรมันที่จะลงโทษทาสของตนอย่างรุนแรงและไม่สมควร” อาจจะมีความคิดเห็นในตัวเองในการสร้างสิทธิที่จะมีทาสโดยเหตุผลของธรรมชาติ และแล้วก็จะอาศัยเหตุผลของธรรมชาตินั้นเองสร้างความชอบด้วยกฎหมายที่จะป้องกันการใช้สิทธินั้นในทางที่เลว อย่างไรก็ตาม เราได้เห็นได้ว่าทำไมจึงเป็นไปได้ที่จะแนะนำในเพียงชั่วไม่กี่อายุคนว่าระบบทาสนี้ถึงแม้ว่าจะถูกต้องตามกฎหมายภายใต้กฎหมายแห่งปวงชน (*jus gentium*) แต่ก็ตรงกันข้ามกับเหตุผลธรรมชาติ

ความคิดเรื่องสิทธิอำนาจสูงสุดที่มาจากปวงชนซึ่งพบในลักษณะซ่อนเร้นในไกอัสนั้นเป็นสิ่งที่แปลกต่อนักคิดกรีก กฎหมาย (*leges*) ซึ่งผ่านโดยสภาแห่งปวงชน หรือการออกเสียงลงคะแนนโดยชนชั้นต่ำ (*plebs*) นั้นนำเอาความรู้สึกที่ว่ากฎหมายถูกสร้างขึ้นมา แต่ถ้ากฎหมายอาจสร้างได้ในลักษณะนั้นโดยชนชั้นต่ำที่ไม่มีการศึกษาแล้ว กฎหมายนั้นเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับเหตุผลที่ถูกต้อง หรือว่ามันเป็นแต่เพียงเจตนารมณ์? ปัญหาเรื่องเหตุผลและเจตนารมณ์ในกฎหมายซึ่งเราจะพิจารณาละเอียดเมื่อกล่าวถึงอะไควนัสในบทที่หกนั้นมิรากฐานมาจากจุดนี้

จัสติเนียน

หลักฐานเกี่ยวกับวิวัฒนาการของกฎหมายโรมันระหว่างสมัยของไกอัส และจักรพรรดิจัสติเนียน (ค.ศ. 483–565) นั้นมีเพียงบางส่วนของตอนและเชื่อถือไม่ได้ แต่เราเรียนรู้จาก *Digest* (ค.ศ. 533) ของจัสติเนียน อันเป็นข้อความที่ตัดตอนมาจากข้อเขียนทางกฎหมายซึ่งสำคัญที่สุดที่มีอยู่ พร้อมด้วยชื่อและผู้เขียนลำดับไว้ถึงงานของนักกฎหมายที่ยิ่งใหญ่สามคนแห่งศตวรรษที่สาม คือ พาไพเนียน พอลัส และอัลเบียน ในปี ค.ศ. 553 จัสติเนียนสั่งให้ผู้รู้เหล่านี้ รวบรวม *Institutes* เข้าด้วยกัน นี่ได้กลายเป็นคู่มือสำหรับนักศึกษาในเรื่องกฎหมายต่อมา และในปีรุ่งขึ้นก็มี *Justinian Code* ซึ่งเป็นความพยายามที่จะกำหนดกฎหมายอย่างที่เป็นอย่าง จัสติเนียนหวังว่านี่คงจะเด็ดขาดและไม่ต้องการแก้ไขกันอีก แต่ที่จริงแล้วในเวลาสามสิบปีต่อมาในสมัยของพระองค์เองก็มีการแก้ไขกันบ่อยครั้ง กฎหมายนี้มีที่มาต่าง ๆ กัน เช่น มาจากกฎหมาย (*leges*) และการออกเสียงลงคะแนน (*plebiscita*) ซึ่งเขาได้กล่าวถึงแล้ว และมาจาก *senatusconsulta* ซึ่งตามหลักแล้วเป็นแต่เพียงคำแนะนำต่อผู้บริหาร แต่ต่อมาในปลายสมัยสาธารณรัฐได้กลายเป็นกฎหมายไป และมาจากประกาศิตของเปรเตอร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง *Edictum Perpetuum* ของจักรพรรดิเฮเดเรียนมาจากพระราชกำหนดของจักรพรรดิเอง ซึ่งในศตวรรษที่สองออกมาในรูปประกาศิต (*edicta*) ของฝ่ายบริหาร มติ (*decreta*) ของฝ่ายตุลาการ คำตอบอย่างเป็นทางการต่อการโต้สวน (*rescripta*) และคำสั่งที่ให้ต่อเจ้าหน้าที่ (*mandata*); และท้ายที่สุด ในบางกรณีมาจากความเห็นของนักกฎหมายผู้ล่องรู้ (*responsa prudentium*) ซึ่งกลายมา มีผลบังคับเหนือกฎหมายแม้แต่เมื่ออยู่นอกศาล

อัลเปียน

ผู้มีส่วนมากที่สุดในหนังสือ **Digest** คือ อัลเปียน (ค.ศ. 170?–228?) ผู้ซึ่งมีทรรศนะในเรื่องกฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) แตกต่างอย่างมากจากความเห็นของไกอัส ตามความเข้าใจของอัลเปียนนั้น กฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) และกฎแห่งธรรมชาติ (**jus naturale**) แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด กฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) ไม่ใช่ผลผลิตโดยตรงของเหตุผลธรรมชาติ มันมีกำเนิดทางประวัติศาสตร์ที่แน่นอน และในความเห็นของอัลเปียน เหตุที่มันคงอยู่ได้ในบางส่วนนั้น เป็นเพราะความขัดแย้งของมนุษย์อันปราศจากเหตุผลตลอดจนการต่อสู้และสงคราม รอยร้าวเล็กๆ ในเอกภาพของกฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) และกฎแห่งธรรมชาติ (**jus naturale**) ซึ่งมีอยู่แล้วเมื่อไกอัสกล่าวถึงระบบทาส บัดนี้ได้ดูเหมือนว่าจะแตกแยกมากยิ่งขึ้น ออกจะเป็นเรื่องค่อนข้างจะกลับกันอยู่สักหน่อยที่ **Institutes** ของจัสติเนียน ซึ่งรวบรวมเอากฎหมายมาจากที่ต่าง ๆ กันโดยไม่แบ่งแยก กำหนดให้ไกอัสและอัลเปียนอยู่เคียงข้างกันภายใต้หัวข้อว่ากฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) คนหนึ่งกล่าวว่า กฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) คือ “กฎหมายซึ่งเหตุผลธรรมชาติกำหนดให้มนุษย์ชาติทั้งมวล” และอีกคนหนึ่งกล่าวว่า ถึงแม้ระบบทาสจะมีอยู่ตามกฎหมายแห่งปวงชน (**jus gentium**) มันก็ “ขัดกับกฎแห่งธรรมชาติ” เมื่อนักศึกษาต้องจำข้อความทั้งสองนี้ได้แล้วก็ถือกันว่าเขาได้เรียนรู้กฎหมายแล้ว!⁶⁰ ทรรศนะของอัลเปียนนั้นสนับสนุนคำอ้างของเซนเนกาที่ว่า เหตุผลธรรมชาติในรูปแท้ ๆ นั้นมีอยู่ก็แต่ในภาวะแห่งความบริสุทธิ์ ซึ่งกฎหมายทั้งปวงของมนุษย์ล้วนแล้วแต่เป็นเรื่องแตกกิ่งก้านสาขาออกมาทั้งสิ้น ผลงานของอัลเปียนอันควรแก่การคำนึงนี้ถูกละเลยเป็นเวลาหลายปี ก็เพราะการตดบทเขาทั้งไปอย่างห้วน ๆ โดยนำมือของเซอร์เฮนรีเมนผู้มีชื่อเสียง⁶¹

Institutes ของจัสติเนียน เริ่มต้นด้วยคำนิยามสองบท ซึ่งเอามาโดยตรงจากเรื่อง **Rules** ของอัลเปียน “ความยุติธรรม คือ ความปรารถนาอันสม่ำเสมอและไม่ลดละที่จะให้แก่มนุษย์ทุกคนในสิ่งที่เขาควรจะได้” และ “ธรรมชาติ คือ ความรู้ในสิ่งซึ่งเป็นของเทพและของมนุษย์ และความรู้สำนึกอย่างแน่ชัดในสิ่งที่ยุติธรรมและไม่ยุติธรรม”⁶² ความคิดง่าย ๆ ที่ว่า ความยุติธรรม คือ การให้ทุกคนในสิ่งที่ควรจะได้ นั้นมีการวิจารณ์กันไว้แล้วใน **Republic** ของเพลโต อย่างไรก็ตาม หลักการของความยุติธรรมในแง่ที่ปรากฏขึ้นแล้วครั้งแล้วครั้งเล่าในประวัติศาสตร์ของกฎหมายจนกระทั่งในยุคปัจจุบัน มันคงจะเป็นที่ยึดถือกันอย่างแน่นแฟ้นในสังคมที่มุ่งไปในทางปัจเจกชนนิยมอย่างโรม และสหรัฐอเมริกา⁶³

สรุป

ผู้รู้จำนวนนับไม่ถ้วนกล่าวว่า สิ่งที่โรมให้กับโลกตะวันตกก็คือ ความยิ่งใหญ่แห่งกฎหมายโรมันอันมีระเบียบเรียบร้อย แต่ชาวโรมันเองกลับเป็นผู้ที่ไม่มีระเบียบ เต็มไปด้วยตัณหา และก่อการวิวาทกันมากที่สุด ดูเหมือนว่าจะมีลักษณะที่ขัดกันอยู่ที่นี่ กล่าวคือ โรมยิ่งใหญ่ในสิ่งที่เราเรียกกันว่าปกครองโดยพลเรือน ตามประเพณีแล้วกองทหารโรมันถูกห้ามเข้าเมืองในชุดออกศึก กระนั้นก็ดี ผู้นำที่เด่นที่สุดของโรมทั้งหมดก็ล้วนแล้วแต่เป็นผู้ที่เคยเป็นหรือยังเป็นผู้บัญชาการทหารอยู่ทั้งสิ้น การคุ้มครอง

โดยกฎหมายไม่มีผล เมื่อคาราคัลลาผ่านน้องชายของตน และฆ่าผู้ที่ถูกสงสัยหาว่าเป็นมิตรของน้องชายของเขาอีกสองหมื่นคน จักรพรรดิคอมโมดัสมักจะแสดงความสามารถในเชิงธนูของพระองค์ด้วยการใช้คนพิการเป็นเป้า ในศตวรรษต่อมาจากสมัยของมาร์คัส ออเรลิอุส การลอบฆ่าผู้ปกครองและการประหารศัตรูทางการเมืองเกิดขึ้นเป็นประจำ⁶⁴

ชาวอังกฤษผู้หนึ่งเคยพูดถึงชาวอเมริกันไว้ว่า เขา “เป็นคนเคารพกฎหมาย ถ้าไม่ใช่คนทำตามกฎหมาย” บางทีโรมันก็คงอย่างเดียวกัน อาจเป็นได้ว่าการที่นครรัฐซึ่งเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้สลายไป และถูกแทนที่โดยมหานครซึ่งประกอบด้วยคนต่างพรรคต่างพวกกันนั้น ย่อมจะนำมาซึ่งความขัดแย้ง การชิงดีชิงเด่น และการโกลาหล ซึ่งจะควบคุมได้ก็ต่อเมื่อใช้กำลังหรือการฟ้องร้องในศาลเท่านั้น สังคมที่ไม่ปรองดองกันก็มักจะเป็นสังคมที่มีค่านิยมหลาย ๆ อย่างและเป็นที่ยอมรับเฉพาะตัว กระบวนการทางกฎหมายกลายเป็นสิ่งทดแทนสำหรับความผูกพันในความรู้สึกว่าร่วมกัน และขนบธรรมเนียมประเพณีที่หายไป ดังนั้น การเคารพข้อพึงกฎหมายจึงเป็นผลของนครรัฐ และกฎหมายซึ่งเป็นผลของการเมืองเองก็กลายเป็นกั้นชนต่อการเมืองในรูปของอำนาจล้วน ๆ ไป ลักษณะที่ขัดกันนี้เป็นที่คุ้นเคยเป็นอย่างดีสำหรับชาวอเมริกันในศตวรรษที่ยี่สิบ

ปราชฎูสโตอิกทำให้ลักษณะขัดกันนี้มีมากขึ้น ด้วยการกำหนดให้กฎหมายเป็นสิ่งที่มาจากธรรมชาติ อันศักดิ์สิทธิ์และเกื้อกูล การยกย่องสรรเสริญกฎหมายของพวกเขาควบคู่กันไปกับความผิดหวังกับความไม่เป็นจริงอันเหี้ยมเกรียมในการเมืองของโรมัน และเป็นได้ว่าพวกสโตอิกอาจจะมองพวกเอปิคคิวเรียนผู้ไม่นิยมการเมืองนั้นด้วยความอิจฉาและเป็นปฏิปักษ์ ชุมชนสากลของคิติสโตอิกนั้นว่าที่จริงแล้วเป็นแนวคิดทางการเมือง เพราะมันไม่ได้มีรากฐานอยู่บนเชื้อชาติ หรือศาสนา หรือเศรษฐกิจ หรือสิ่งอื่นใดนอกเหนือไปจากอุปนิสัยและความปรารถนาประชาชนร่วมกัน แต่ตราบดีที่พวกสโตอิกเชื่อว่ากฎหมายคือศีลธรรม และการเมืองคืออำนาจแล้ว เขาก็ยอมกล่าวถึงชุมชนนี้ด้วยภาษาทางกฎหมายมากกว่าภาษาทางการเมือง ความปรารถนาที่จะแบ่งแยกกฎหมายและการเมืองออกจากกันนี้ได้กลายเป็นลักษณะเฉพาะของแนวคิดของนักกฎหมายตามหลักธรรมชาติตลอดมาจนกระทั่งปัจจุบัน⁶⁵

เชิงอรรถ

บทที่ 4

- 1 ไม่ควรเอาเขาในคนนี้ไปสับสนกับเขาในแห่งศตวรรษที่ห้า ผู้ซึ่งเป็นศิษย์ของพาร์เมนิดิส และเป็นเจ้าของคำพูดที่ตรงกันข้ามกับความรู้สึกทั่วๆ ไปอันนำรำคาญที่ผู้สอนปรัชญามักนำมากล่าวเริ่มในการสอนประวัติศาสตร์แห่งปรัชญา
- 2 Les Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951), pp. 81-89.
- 3 ดู Seneca, *Epistulae Morales*, No. 58, "On Being" สำหรับความคิดในเรื่องเหตุผลโดยเฉพาะ ดู Marcus Aurelius. *Meditations* Bk. IV, sec. 4, Bk IV, sec. 23; Bk. IX, sec. 1.
- 4 *Epistulae Morales*, No. 71 "On the God Within Us," trans. by R.M. Grummere (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, Loeb Classical Library, 1953), vol. 1, pp. 277-79 เลขที่หน้าที่จะใช้อ้างต่อไปนี้จะใช้จากเล่มนี้ ถึงแม้ว่าจะเชื่อกันว่าการอยู่โดยสอดคล้องกับธรรมชาตินั้นเป็นเรื่องง่าย เช่นเนคาก็กล่าวด้วยว่า "นี่ได้กลายเป็นงานที่ยากเย็นไปโดยน้ำมือของความบ้าคลั่งของมนุษย์ชาติเราเองที่ผลักดันซึ่งกันและกันไปสู่ความชั่ว"
- 5 *Ibid.*, No. 71, "On the Supreme Good," Vol. 2, p. 81.
- 6 ความผูกพันกันระหว่างปรัชญาของเอพิคเตตัสกับองค์ประกอบหลายอย่างในแนวความคิดของศาสนาคริสต์นั้น ได้มีผู้สังเกตไว้แล้วบ่อยครั้ง ดูตัวอย่าง เช่น F.W. Farrar, "*Seekers After God* (London: Macmillan, 1906), Part II.
- 7 *Discourses*, Bk., ch. 14, "That the Deity Oversees All Men," trans. by W.A. Oldfather Cambridge, Mass: Harvard Univ. press, Loeb Classical Library, 1926), Vol. 1, p. 101 เลขที่หน้าที่จะใช้อ้างอิงต่อไปเอาจากเล่มนี้
- 8 *Ibid.*, p. 103.
- 9 ลักษณะความคิดที่คล้ายคลึงกันมากพบได้ใน Seneca, *Epistle 41* และ Marcus Aurelius, *Meditations*, Bk. V, sec. 27.
- 10 *Communings With Himself*, Bk., sec. 11, trans. by C.R. Haines (Cambridge, Mass: Harvard Univ Press, Loeb Classical Library, 1916), p. 169 เลขที่หน้าที่จะใช้อ้างอิงต่อไปนี้จะใช้จากเล่มนี้ *Meditations* เป็นชื่อที่ใช้กันมากกว่า ถึงแม้ว่าชื่อ *Communings With Himself* จะใกล้เคียงกับต้นฉบับภาษากรีกมากกว่า
- 11 การเขียนด้วยตัวอักษรตัวใหญ่และการใช้จำนวนของเซ็กสเบียร์นั้น เป็นฝีมือของ Haines ผู้แปล ไม่ใช่มาร์คัส "สิ่งที่สมบูรณ์" ในที่นี้ คือ *endaemonia* ของกรีก ซึ่งเตือนให้เรานึกถึงการใช้หลักการนี้ใน *Ethics* ของ อริสโตเติล แต่คำนิยามของคำนี้ ซึ่งคงใกล้เคียงกับความหมายของมาร์คัสมากกว่า เป็นของปราชญ์สโตอิก ไครซีปัส "ความผสมผสานกลมกลืนของ *daimon* ของเรากับเจตนารมณ์ของพระเจ้า"
- 12 ส่วนหนึ่งของข้ออยู่ยากของพวกสโตอิก คือ ความพยายามของพวกเขาที่จะทำให้ทุกสิ่งทุกอย่าง แม้แต่พระเจ้า คุณธรรม ความดีเป็นสิ่งที่ซึ่งมีตัวมีตน ดู Seneca, *Epistle 106*, "On the Corporeality of Virtue" และ Marcus Aurelius, *Communings*, Bk. IV, sec 40; Bk X, sec. 1.

- 13 **Communings**, Bk. IX, sec. 11, หน้า 239-41 อิทธิพลของความผูกพันซึ่งกันและกันและความเห็นอกเห็นใจที่เป็นสากล (*sympatheia*) มีความสำคัญมากต่อพวกสโตอิก ดู Epictatus, *op. cit.*, Bk. I, ch. 14 Cicero, *De divinatione*, Bk. 11, ch. 34.
- 14 เรื่องสำคัญสำหรับเอปิกตีสต์เรื่องหนึ่ง คือ “ทำอย่างไร ท่านจึงจะหลีกเลี่ยงการใกล้ชิดกับคนที่ท่านคุ้นเคยหรือเพื่อนของท่านคนใดคนหนึ่งเสียจนตกมาอยู่ในระดับเดียวกับเขา” (*Discourses*, Bk. IV, Ch. 2).
- 15 ไม่มีคำพูดของไดโอจีนีสแบบที่ปรากฏอยู่ในข้อเขียนอื่นๆ ที่เหลือรอดมาเลย เรื่องที่เล่ากันบ่อยๆ แต่อาจจะไม่จริงได้กล่าวว่า เอฟฟา ไพเรติส บิดาของเอปิกตีสต์ทาสของตนด้วยเครื่องทรมาน เอปิกตีสต์ไม่ได้อวดแสดงความเจ็บปวดแต่อย่างใด แต่กล่าวอย่างสงบว่า “ถ้าท่านทำต่อไป ท่านก็จะหักมัน” และเมื่อเขาหักจริงๆ เขาก็กล่าวว่า “ข้าพเจ้าบอกท่านแล้วว่าท่านจะหักมัน”
- 16 Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven : Yale Univ. Press, 1952), p. 9.
- 17 ดู Epictetus, *Discourses*, Bk. II, Ch. 10, Marcus Aurelius, *Communings*, Bk. VI, sec.44.
- 18 Epictetus, “How We May Discover The Duties of Life from Names,” *Discourses*, Bk. II, ch. 10 Vol. I, p. 275.
- 19 เอปิกตีสต์ (342-279 ก่อน ค.ศ.) เจ้าของลัทธิเอปิกตีสต์ เกิดที่ซามอส ศึกษาในอะเธนส์ (ที่ซึ่งเขาหลงใหลกับวัตถุนิยมของเดโมคริตัส เขาสอนในเอเชียไมเนอร์ และในปี 306 ก่อนคริสตกาล ตั้งถิ่นฐานในอะเธนส์เพื่อสอน เอปิกตีสต์เชื่อว่าวัตถุประสงค์ของปรัชญานั้นก็เพื่อปลดปล่อยมนุษย์ให้หลุดพ้นจากความกลัว โดยเฉพาะอย่างยิ่งความกลัวเทพเจ้า การคาดคะเนคิดถึงเรื่องทางเมตาฟิสิกส์นั้นเป็นเรื่องที่ไร้ผล ความสนุกสนานเพลิดเพลินเป็นความดีอันสูงสุด และคุณธรรมเป็นเพียงเครื่องมือไปสู่เป้าหมายนี้ แต่ก็เฉพาะเครื่องมือ เอปิกตีสต์ไม่ใช่ผู้สนับสนุนการสนุกสนานอย่างขาดระเบียบวินัย เขาเห็นว่าการเข้าใจเป็นคุณธรรมอันสูงสุด และความสนุกสนานเพลิดเพลินอันสูงสุดด้วย ลูเครซีอุส (C. 94-55 ก่อน ค.ศ.) ผู้แต่ง *De rerum natura* (เกี่ยวกับธรรมชาติของสิ่ง) เป็นเอปิกตีสต์เรียนคนสำคัญ เมื่อถึงสมัยของสโตอิกตอนปลาย คติเอปิกตีสต์ถูกเข้าใจผิดอย่างกว้างขวางว่าส่งเสริมการสำมะเลเทเมา และในแดนเอเชียที่ครอบครองโดยกรีก คำว่า “เอปิกตีสต์เรียน” กลายเป็นฉายาที่มีความหมายในทางไม่ดี เกือบจะเท่าๆ กับคำว่า “พวกไม่เชื่อว่าพระเจ้ามีจริง” หรือ “คริสเตียน” แต่เขเนคอ้างเอปิกตีสต์อย่างกว้างขวางและกล่าวแก่การปฏิบัติของคติเอปิกตีสต์ ดู *Epistulae Morales* No. 8.
- 20 จุดนี้ Sheldon Wolin ได้กล่าวไว้เป็นอย่างดีใน *Politics and Vision* (Boston : Little, Brown, 1960), Ch. 3.
- 21 นี้ไม่ได้หมายความว่าเขาปกปิดความข่างสงสัยของเขาไว้ตลอดเวลา เขาเขียนใน *De divinatione*, Bk. II, Ch. 12 trans. by William A. Falconer (Cambridge, Mass. Harvard, Univ. Press, Loeb Classical Library, 1953), p. 401 ว่า “ในสิ่งส่วนมากแล้ว ปรัชญาของข้าพเจ้าก็คือการสงสัย” เลขที่หน้าที่ใช้อ้างอิงต่อไปจะใช้จากเล่มนี้ และเขาหัวเราะเยาะความคิดเรื่องกินเซอริส เทพเจ้าแห่งข้าวโพด และคัมแบ็คัส เทพเจ้าแห่งเหล้าองุ่น ใน *De Natura deorum*, Bk. III Ch. 16. *De divinatione* เป็นความพยายามที่จะวิจารณ์การอาศัยเทพเจ้าท้องถิ่นและเฉพาะตน
- 22 G.C.Richards, *Cicero, A Study* (Boston : Houghton Mifflin, 1935), p. 209 ดู Lily Ross. Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar* (Berkeley : : Univ. of California Press, 1961) ด้วย H. Strasburger, *Concordia Ordinum* (Frankfurt : Noske, 1931), และ Henry J. Haskell, *This Was Cicero* (New York : Knopf, 1942).
- 23 Publius Cornelius Scipio Africanus Minor (185-129 ก่อน ค.ศ.) ซึ่งมีอีกชื่อว่า Aemilianus เป็นบุตรของ Aemilius Paulus และบุตรบุญธรรมของ Publius Cornelius Scipio ซึ่งเป็นบุตรของ Publius Cornelius

- Scipio Africanus Major แม่ทัพผู้ปราบอันทินบาลในปี 202 ก่อน ค.ศ. ซิปปิโอในเรื่องของเรานี้เป็นบุตรชายของพวกแกร์ดิติ ซึ่งเป็นพี่น้องทริบูนที่มีชื่อเสียง กองทัพของเขาทำลายลัทธิคาร์เรจในปี 146 ก่อน ค.ศ. ถึงแม้ว่าในโรมโบราณจะมีซิปปิโอที่มีชื่อเสียงอยู่ถึงแปดคน แต่เราก็คงคิดถึงในด้านการลำดับเหตุการณ์ที่มีกลุ่มซิปปิโอเนออยู่เพียงกลุ่มเดียว
- 24 **De republica**, Bk. I, Ch. 1 ใน **On the Commonwealth** trans. by George H. Sabine and Stanley B. Smith (Indianapolis : Bobbs Merrill, Library of Liberal Art, n.d.) pp. 122-23 เลขที่หน้าที่ข้างอ้างอิงต่อไปมาจากเล่มนั้นนอกจากจะบ่งไว้พิเศษ ข้อความนี้ดูเหมือนว่าเป็นการถ่ายข้อความที่ใกล้เคียงของปรัชญาของใครซิปปิัสซึ่งเป็นสโตอิก
- 25 *Ibid.*, Ch. 25, p. 129 บทแปลภาษาอังกฤษของ Sabine และ Smith ไม่ใช้การแปลตามตัวอักษรของภาษาละติน **Est, igitur, inquit Africanus, res publica res populi** ซึ่งตามตัวอักษรแล้วควรเป็น “สิ่งสาธารณะคือสิ่งของประชาชน” แต่ C.W. Keyes ในฉบับของ Loeb ชอบใช้ “ทรัพย์สิน” สำหรับคำว่า **res** (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1928. (Latin, p. 64, English, p. 65) และ Sabine และ Smith ซึ่งตามอย่างพี่น้องคาโรล์ ชอบคำว่า “กิจธุระ” มากกว่า (ดู R.W. และ A.J. Carlyle, **A History of Medieval Political Theory in the West** (New York: Barnes and Noble, 1953), Vol. 1 Part I. เราอาจกล่าวได้ว่า ทรัพย์สินสมัยนี้ซึ่งเป็นของร่วมกันของคนทุกคนประกอบด้วยสิ่งซึ่งกลายเป็นกิจสาธารณะ
- 26 *Ibid.*, Bk. II, Ch. 11, pp. 164-65 ดูบทที่ 30 ด้วย
- 27 **Imperium** และ **auspicia** หมายถึงลักษณะสองแบบของอำนาจกษัตริย์โรมโบราณ คือ ของมนุษย์และของเทพ **Imperium** นั้นรวมทั้งอำนาจเต็มและกว้างขวาง “เหนือบุคคลทั้งหมดและสูงสุดในทุกกรณี” **Auspicia** กำหนดวิธีที่จะทดสอบเจตนาของเทพเจ้า ผู้ซึ่งความนิยมเป็นสิ่งสนับสนุนการเลือกกษัตริย์และรับรองในอำนาจของกษัตริย์ ดังนั้น กษัตริย์โรมันจึงเป็นกึ่งพระ ถึงแม้ว่าจะไม่ถูกถือว่าเป็นเทพก็ตาม เมื่อกษัตริย์โรมันตายลง **auspicia** กลับไปสู่ **patres** ในสภาซีเนต ซึ่งจะเป็นผู้กำหนดการสืบต่อไปสู่ผู้บริหารคนใหม่ ดู Sir Frank E. Adcock, **Roman Political Ideas and Practice** (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1959), pp. 5-6 and 22.
- 28 ดู Sabine และ Smith p. 174, n. 59 สถาบันทางการเมืองโรมันก่อนสมัยสาธารณรัฐนั้นเป็นแต่เพียงการสนับสนุนเอาเท่านั้น แต่ดูจะแน่ชัดว่าระบบกษัตริย์ก่อนสมัยสาธารณรัฐนั้นอยู่ในมือของพวกเอตริสกัน ซึ่งเป็นพวกต่างดาว ผู้ยังไม่ตกลงกันว่าการปฏิบัติซึ่งโค่นพวกเอตริสกันลงจากอำนาจนั้นเกิดขึ้นในปลายสมัยศตวรรษที่หกหรือกลางสมัยศตวรรษที่ห้าก่อนคริสตกาล ความหวาดระแวงในระบบกษัตริย์ในฐานะเป็นรูปการปกครองและระบบการเลือกผู้บริหารสองคนซึ่งเหนียวรั้งกันอาจจะเริ่มจากสมัยนี้ ดู Adcock, Ch. 1-2 และ Leon Homo, **Roman Political Institutions, From City to State** trans. by M.R. Dobie (London : Routledge and Kegan Paul, 1929), Ch. 1.
- 29 ทริบูนของชนชั้นต่ำ (**plebs**) (ซึ่งไม่ควรจะนำไปสับสนกับทริบูนทางทหาร) นั้นถือกำเนิดมาเพื่อป้องกันเสรีภาพ (**libertas**) ของผู้น้อย เขามีความศักดิ์สิทธิ์ในแง่ศาสนา และเอกลักษณ์ที่จะปลอดภัยจากการถูกจับกุม โดยการเข้าแทรกแซง (**intercessio**) เขาอาจจะยับยั้งการริเริ่มของผู้บริหาร แรกเริ่มเดิมทีนั้นภาวะนี้ทำในนามของบุคคล แต่การแทรกแซงต่อมาทำไปโดยอ้างว่าเพื่อผลประโยชน์ของพวกเขา **plebs** ในฐานะเป็นชนชั้นและในบางครั้งบางครั้งก็กลายเป็นอุปสรรคมาก ในที่สุดทริบูนก็ถูกกลืนเข้าไปในระบบโครงสร้างผู้นำ และกลายเป็นประธานของสภาซีเนตและ **comitia** เมื่อถึงสมัยของออกัสตัสสันนั้นจักรพรรดิอาจเอาหน้าที่ของทริบูนมาเป็นหน้าที่ของตนก็ได้ ถึงแม้ว่าตนจะเกิดมาเป็นชนชั้นสูง ดู Adcock pp. 30-32, 66-67 และ Homo, pp. 221-22 และที่กล่าวมาแล้ว

- 30 Sextus Aelius เป็นกงสุลเมื่อปี 198 ก่อน ค.ศ. ดำรงตำแหน่งเจ้าหน้าที่คุมล้ามะโนประชากร และความประพฤติ เมื่อปี 194 ก่อน ค.ศ. และเป็นผู้เขียนงานเกี่ยวกับประมวลกฎหมาย **Twelve Tables**
- 31 *Ibid.*, Ch. 12, pp. 215-16 คำนิยามนี้คล้ายกับของไครซีปัสและปรัชญาเมธีสโตอิกคนอื่น ๆ ดู Cicero, **De legibus** Bk. 1, Ch. 6. ด้วย
- 32 **De officiis** Bk. 1, Ch. 4 trans. by Watler Miller (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, Loeb Classical Library, 1913), pp. 15-17 เลขที่หน้าที่ใช้อ้างอิงต่อไปเอามาจากเล่มนี้ สองเล่มแรกของ **De officiis** ที่ว่าด้วยความดีทางศีลธรรมและความสะดวกนั้นตามอย่างงานของพอนซีอัสอย่างใกล้ชิด เล่มที่สามซึ่งว่าด้วยการขัดกันระหว่างความถูกต้องกับความสะดวก ไม่ได้ตามอย่างและด้อยกว่าสำนักสงฆ์แห่งซูบิอาโค ในเทเซโบร์น ฟิมพ์ **De officiis** ในปี ค.ศ. 1465 ทำให้มันกลายเป็นงานทางคลาสสิกชิ้นแรกๆ ที่ออกมาโดยโรงพิมพ์
- 33 ซีเซโรมองคุณสมบัติของกฎหมายจากสามทศวรรษ คือ **justitia** หมายถึงผลประโยชน์ของตัวเองในกฎหมาย **aequitas** หมายถึงการนำกฎหมายไปบังคับใช้อย่างยุติธรรมและอย่างเป็นกลาง **fides** บ่งถึงความเคารพ ความจงรักภักดีและความเชื่อมั่นที่ประชาชนมีต่อกฎหมาย แต่แม้จะมีข้อความที่อ้างมาข้างบนก็ตาม การจำแนกออกเป็นสามแบบนี้ก็มีลักษณะทางจิตวิทยามากกว่าทางด้านสังคมหรือเมตาฟิสิกส์ ดู **De republica**, Bk. I. Ch. 2, **De officiis**, Bk. I, Ch. 19, **De finibus**, Bk. I, Ch. 16, Bk. II, Ch. 18, **De amicitia**, Ch. 22.
- 34 **De republica**, Bk. III, Ch. 23 p. 217 เรียบเรียงใหม่จาก อีสเตอร์ แห่ง เซวิลล์ ใน **De legibus** ซีเซโรให้อำนาจในการประกาศสงครามอยู่ในมือของ **fetial college** ซึ่งเจ้าหน้าที่คือ **fetiales** อาจให้หรือระงับการให้ความสนับสนุนทางศาสนาต่อสงคราม สนธิสัญญาสันติภาพหรือเรื่องเดียวกันได้ ดู Bk. II, Ch. 9, 14.
- 35 **De officiis**, Bk. I, Ch. 11, p. 37.
- 36 **De legibus**, Bk. I, Ch. 10 trans. by Clinton W. Keyes (Cambridge, Mass : Harvard Univ. Press, Loeb Classical Library, 1928), pp. 329-30 เลขที่หน้าที่ใช้อ้างอิงต่อไปเอามาจากเล่มนี้
- 37 **De officiis**, Bk. III, Ch. 3-4, p. 283.
- 38 *Ibid.*, Bk. I, Ch. 21, p. 249 ข้อความเช่นนี้ทำให้ Charles Norris Cochran เรียกว่าซีเซโรว่าเป็น “พวกวิก (Whig) คนแรก” (**Christianity and Classical Culture** [New York : Oxford Univ. Press, 1957], p. 45).
- 39 ข้อความนี้เป็นส่วนหนึ่งของข้อโต้แย้งของโพลัสที่ว่า ความยุติธรรมเป็นเรื่องของแบบแผนประเพณี แต่มันก็ไม่ได้ทำให้ปัญหาในทางทฤษฎีหมดไป ดู **De officiis**, Bk. 1, Ch. 20 ที่ซึ่งความเชื่อของสโตอิกในเรื่องอิสราภาพว่าเป็นเรื่องภายในโดยสิ้นเชิงถูกแสดงออกมาอย่างไม่ผูกมัดตัวเอง
- 40 นี้คือคำแปลของ Keyes p. 169 ซึ่งแปลตามตัวมากกว่าของ Sabine และ Smith ซึ่งแปลว่า “มีหลักการของการเจริญเติบโตแฝงอยู่ในกิจการสาธารณะซึ่งมักจะลบล้างความมุ่งหมายเดิม” (*Ibid.*, p. 399).
- 41 ซีเซโรให้รายละเอียดกฎหมายทางศาสนาของเขาไว้ใน **De legibus**, Bk. II, Chs. 8-9 รายชื่อนี้ควินตัส น้องชายของเขาได้ชี้ให้เห็นว่า “ไม่ได้แตกต่างจากกฎของนูมาและขนบธรรมเนียมประเพณีของเราทำไรเลย” มาร์คัสตอบว่าเนื่องจากรัฐในอดีตที่เสนอโดยซีปัสโอ **De republica** แท้ที่จริงแล้วก็คือรัฐโรมันในตอนแรก ๆ จึงเป็นการสำคัญว่ากฎหมายทางศาสนา “ผสมผสานกลมกลืนกันกับลักษณะของมัน” (Ch. 10 p. 399).
- 42 F.W. Walbank, in the Introduction to E.S. Shuckburgh's Translation of **The Histories**. (Bloomington : Indiana Univ. Press, 1962), Vol. I, p. VIII เลขที่หน้าที่ใช้อ้างอิงต่อไปเอามาจากเล่มนี้ ดู Walbank **A Historical Commentary on Polybius** (Oxford : Clarendon Press, 1957), Vol. I Introduction ด้วย
- 43 W. Ward Fowler, “Polybius”, Conception of **Tyché**, **The Classical Review**, Vol. 17 (1903), pp. 445-59.

- 44 อย่างไรก็ตาม แม้แต่ในอเมริกาที่ข้าของรบบรู้แห่งทศวรรษของ ค.ศ. 1960 กำลังกายและความกล้าหาญภายนอก ก็ไม่ใช่ว่าจะไม่ผูกพันกับสิทธิอำนาจทางการเมืองเสียเลย ความอ่อนแอทางร่างกายอันเกิดจากผลของการผ่าตัดของประธานาธิบดีไอเซนฮาวร์และประธานาธิบดีจอห์นสัน อย่างน้อยที่สุดก็ลดสิทธิอำนาจทางการเมืองของตนลงชั่วคราว โดยเตือนให้ทุกคนได้รู้ถึงความเป็นมนุษย์ธรรมดาๆของตน ถ้าหากว่าทั้งสองแสดงความฉลาดออกมาก็ให้ปรากฏในการรับการผ่าตัด สิทธิอำนาจทางการเมืองของเขาก็จะยิ่งลดลงไปอีก
- 45 อาจเป็นไปได้ว่า ความคิดของพวกสโตอิกในเรื่องกฎของธรรมชาติ มาถึงโพลีบิอัสผ่านทางพานเนซีอัสสหายของเขา
- 46 *Histories*, Vol. 1, Bk. VI, Ch. 10 p. 467.
- 47 ดู Plato, *Laws*, Bk. III, 697^{a-b}
- 48 ดู Cicero, *De republica*, Bk. II, Ch. 39 โพลีบิอัสอ้างถึงการออกเสียงลงคะแนนของประชาชนโดยลงเป็นเผ่า เป็นที่เชื่อกันว่าตอนนี้ได้มีการรวมตัวกันหรืออย่างน้อยที่สุดก็มีการประสานงานกัน ระหว่างเผ่าและกลุ่ม เช่นจูเรีย ถึงแม้ว่าเราจะไม่รู้ว่ามีวิธีการรวมตัวกันนั้นเป็นอย่างไร ดู Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, Vol. I, pp. 683-88.
- 49 *Histories*, Bk. VI, Ch. 18, p. 474.
- 50 ดู Kurt von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas* (New York : Columbia Univ. Press, 1954), T.R. Glover in *Cambridge Ancient History*, J.B. Bury ed. (Cambridge Eng. : Cambridge Univ. Press, 1930), Vol. 8 p.1-24.
- 51 *De republica*, Bk. I, Chs. 28-35, 42-44, *De divinatione*, Bk. II, Ch. 2 จงเปรียบเทียบ Plato, *Republic*, 545^a-588^a, Aristotle, *Politics*, 1304^b17-1316^b27; Polybius, *Histories*, Bk. VI, Chs. 55-56, Vol. I, pp. 502-04
- ดูคำนำในฉบับของ Sabine และ Smith สำหรับเรื่อง *De republica* pp. 56-64 มีการอ้างถึงโพลีบิอัสใน *De republica* เพียงสองครั้งเท่านั้น คือ ในเล่มที่ 1 บทที่ 21 เมื่อลิลลิอัสกล่าวว่า พานเนซีอัส และโพลีบิอัสเป็นกวีสองคนซึ่ง “รอบรู้อย่างแจ่มชัดในรัฐศาสตร์” เขาคงจะหมายถึงกรีกที่มีชีวิตอยู่ ถึงแม้ว่าเขาจะไม่ได้พูดออกมาอย่างนั้นก็ตาม การพาดพิงถึงโพลีบิอัสครั้งที่สองปรากฏในเล่มที่ 4 บทที่ 3 เมื่อซิปปิโอสสังเกตว่า “แขกของเรา” คือ โพลีบิอัสมีข้อวิจารณ์เพียงข้อเดียวต่อชนบทรอบนอกของโรมันโบราณ กล่าวคือ การกำหนดให้การศึกษานั้นเป็นเรื่องส่วนบุคคลแทนที่จะเป็นเรื่องสาธารณะ แต่ข้อความนี้ไม่ปรากฏในผลงานที่มีอยู่ของโพลีบิอัส
- 52 ถึงแม้ว่าซิเซโรจะค่อนข้างคลุมเครือสักหน่อย ควรจะระลึกไว้ว่า *Republic* ฉบับดั้งเดิมขาดหายไปเท่าไร Sabine และ Smith ก็ดูจะเกินเลยไปในการกล่าวว่าสิ่งที่ซิเซโรกล่าวถึงโพลีบิอัสนั้น “สับสน” และ “ขัดกันในตัว” ด้วยการดัดแปลงเพียงเล็กน้อย วงจรแห่งความเสื่อมของซิเซโรก็อาจทำให้เข้ากับแบบของโพลีบิอัสได้ จงเปรียบเทียบแผนภูมิของ Sabine และ Smith ในหน้า 58 กับของ Polybius. Bk. VI, Ch. 7
- 53 Cochrane, p. 38.
- 54 ดู Edward K. Rand, *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas* (Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1946).
- 55 James Madison, *The Federalist*, No. 47 (New York : Random House, Modern Library, n.d.), p. 313.
- 56 “Discourse on Cicero ใน *Mélanges Inédits* trans. by William Ebstain in *Political Thought in Perspective* (New York : McGraw-Hill, 1957), p. 90.
- 57 W.W. Buckland, *A Text-book of Roman Law from Augustus to Justinian*, 2nd ed. rev. (Cambridge, Eng : Cambridge Univ. Press, 1950), Ch. 1.

- 58 **De legibus**, Bk. I Ch. 7, pp. 321-23 J.L. Adams, "The Law of Nature in Greco-Roman Thought," **Journal of Religion**, Vol. 25 (1945), p. 97-118, Ernst Levy, "Natural Law in the Roman Period." "Proceedings Natural Law Institute, College of Law, University of Notre Dame, Vol. 2 (1949), pp. 43-72.
- 59 **Institutes**, Bk. I Ch. 1 trans by David Nasmith ใน **Outlines of Roman History from Romulus to Justinian (Including Translation of the Twelve Tables, The Institutes of Gaius, and the Institutes of Justinian) with Special Reference to the Growth, Development and Decay of Roman Jurisprudence** (London: Butterworths, 1890), p. 200 เลขที่หน้าที่ใช้อ้างอิงต่อไป
 ออกจากเล่มนี้ ดู **The Institutes of Gaius** ed. and trans. by Francis de Zulcuta (Oxford : Clarendon Press, Vol. 1 [text], 1946, Vol. 2 [Commentary], 1953), หลักกฎหมายบางประการซึ่งใน **jus gentium** ถือว่าดูจะเป็นสิ่งซึ่งเหตุผลของมนุษยชาติมีส่วนร่วมกัน ได้แก่ (1) การป้องกันตนเองเป็นการชอบด้วยกฎหมาย (2) สัญญาซึ่งไม่มีทางทำให้บริบูรณ์ได้ย่อมไม่ผูกพัน (3) บิดาไม่อาจฟ้องบุตร และ (4) เด็กซึ่งเกิดจากผู้ปกครอง ที่มีได้แต่งงานกัน ผูกพันกับมารดาเท่านั้น (**Levy, op. cit.**).
- 60 จะต้องกล่าวว่าสำหรับอัลเบียนนั้น **jus gentium** (กฎหมายแห่งปวงชน) ไม่เลวเพียงเพราะมันกำหนดให้มีทาส สำหรับอัลเบียนแล้วมันก็มีส่วนดีด้วย เพราะมันกำหนดการปลดปล่อยทาสเอาไว้ด้วย
- 61 **Ancient Law**, fifth ed. (London : Murray, 1873), p.50 อัลเบียนถูกตัดหัวโดยน้ำมือของทหารรักษาพระองค์ของจักรพรรดิ อเล็กซานเดอร์ ซีเวรัสด้วย กล่าวคือ เขาถูกลอบฆาตกรรมในปี ค.ศ. 228 กฎหมายอาจจะระเบียบเรียบร้อย แต่ผู้สร้างกฎหมายไม่ได้เป็นเช่นนั้น เปปปีนนิอันผู้มาก่อนอัลเบียนถูกตัดหัวโดยคาราคัลลา เพราะเขาไม่ยอมจัดข้ออ้างทางกฎหมายให้แก่การฆ่าเจ้าน้องชายของคาราคัลลา บิดาของคาราคัลลาผู้ซึ่งหลอกลวงและฆ่า และตัดสินบนจนตนได้ครองบัลลังก์เป็นจักรพรรดิคนสุดท้ายในเปปติสปีที่ตายโดยสงบ
- 62 การพิจารณาอย่างสั้น ๆ ที่ดีที่สุดเกี่ยวกับปรัชญาแห่งกฎหมายในยุคต่อมา ปรากฏใน Charles H. Mac. Ilwain, **The Growth of Political Thought in the West** (New York: Macmillan, 1932), Ch. 4.
- 63 ดู **Federalist**, No. 51 ดู Edward S. Corwin, **The Higher Law' Background of American Constitutional Law** (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1955), pp. 16-18 Judith Shklar เขียนว่า "มันไม่จริงที่จริงที่ว่า ให้แก่มนุษย์ทุกคนในสิ่งที่เขาควรได้เป็นกฎเกณฑ์ที่ไม่มีความหมาย ; มันหมายความว่าถึงจุดประสงค์ที่แน่นอน มันไม่มีความหมายก็ในฐานะเป็นเครื่องกำหนดการกระทำใดการกระทำหนึ่งโดยเฉพาะ (**Legalism** [Cambridge, Mass : Harvard Univ. Press, 1964], p. 115) สำหรับการเปรียบเทียบระหว่างคดีสโตคกับอุดมการณ์ของเสรีนิยมแห่งคริสต์ศตวรรษที่ 19 อันน่าสนใจ ดู William D. Grampp ; "The Moral Hero and the Economic Man," **Ethics**, Vol. 61(1951), pp. 136-50.
- 64 ดู Edward Gibbon, **Decline and Fall of the Roman Empire**, J.B. Bury, ed. (New York : Heritage Press, 1946), Vol. 1, Chs. 4-6
- 65 ถึงแม้ว่านักกฎหมายที่ยึดหลักตามตัวบท ซึ่งขัดกับนักกฎหมายที่ยึดหลักธรรมชาติ จะพบหลักการของกฎหมายภายในโครงสร้างของอำนาจแทนที่จะนอกเหนือออกไป แต่ทั้งสองฝ่ายก็มีความปรารถนาว่าร่วมกันที่จะให้มีการเคารพกฎ ซึ่ง Mrs. Shklar เรียกว่าเป็นอุดมการณ์ของแบบแผนทางกฎหมาย "ถ้ากฎเพื่อการคุ้มครองตนเองไม่ถูกยกออกไปจากการเมืองอย่างน่ามหัศจรรย์ ชุมชนเองก็ต้องถูกทำให้ปลอดภัยเพื่อความยุติธรรมด้วยการบังคับให้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ซึ่งจะทำให้นโยบายแห่งความยุติธรรม ซึ่งสอดคล้องกับกฎที่ยอมรับกันเป็นสากล สืบต่อกันได้ โครงการอันแรกเป็นของพวกยึดหลักตัวบท ส่วนอันที่สองเป็นของกฎพวกถือกฎตามธรรมชาติ แต่ทั้งสองก็ถือตามแบบแผนกฎหมายเหมือน ๆ กัน"

บทที่ 5

ออกัสติน

ไม่อาจกล่าวได้ว่าออกัสตินซึ่งเป็นที่รู้จักกันในเรื่องศรัทธาอย่างแรงกล้าในศาสนานั้น ให้ความสนใจในเรื่องการเมืองเพื่อการเมืองเอง หรือแม้แต่การเมืองเพื่อชีวิตที่ดีมากนัก แต่การเมืองเพื่อพระเจ้าล่ะ? เป็นได้ แต่ออกัสตินคงคิดว่าเป็นการเน้นที่แปลก โดยเนื้อแท้แล้วเขาไม่ใช่นักทฤษฎีการเมือง แต่เป็นนักธรรมซึ่งมีอิทธิพลมาก จนกระทั่งวรรณกรรมเรื่องมนุษย์ของเขามีอิทธิพลต่อนักทฤษฎีการเมืองตะวันตก และผู้นำของคริสต์จักรเกือบจะทุกคน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อคริสต์จักรได้หันมาปรองดองกับทางการเมือง

ชีวิต

ออเรลิอุส ออกัสตินัส เกิดเมื่อวันที่ 13 พฤศจิกายน ปี ค.ศ. 354 ในเมืองทาแกสตี อันเป็นเมืองทางเหนือของแอฟริกา ในนูมิเดีย ทาแกสตีนั้นปัจจุบันเรียกว่าซูคอาร์ส ส่วนนูมิเดียในปัจจุบันก็คือตอนตะวันออกเฉียงเหนือของแอลจีเรีย ดังนั้น ออกัสตินจึงเป็นพวกเบอร์เบอร์ (จากภาษาโรมันว่า **Barbari** ซึ่งเกือบจะหมายถึงคนป่า) แทนที่จะเป็นที่แห่งแล้งอย่างที่เป็นอย่างอยู่ในปัจจุบัน บ้านเกิดของออกัสตินเป็นที่อุดมสมบูรณ์ไปด้วยทรัพยากรทางเกษตร ชาวนูมิเดียมีภาษาพูดของตัวเอง ซึ่งคล้ายๆ กับภาษาอียิปต์โบราณ แต่ในครอบครัวที่ตีหนึ่ง เช่น ในครอบครัวของออกัสตินพูดภาษาลาตินกัน

มารดาของออกัสตินชื่อ โมนิกา ในต้นฉบับโบราณใช้ว่า โมเนิกา เป็นคริสเตียน แต่เปโตรซีอัสบิดาซึ่งเป็นสมาชิกของสภาประจำเมืองไม่ได้เป็นคริสต์ศาสนิกชน เปโตรซีอัสค่อนข้างจะเฉยเมยกับเรื่องของศาสนา แต่โมนิกาไม่ใช่คริสเตียนธรรมดาๆ ความเคร่งและความไม่ลดละของนางนั้นถึงขนาดว่าก่อนนางจะตาย นางได้ประสบผลสำเร็จในการเปลี่ยนมิใช่แต่เพียงบุตรของนาง หากแต่สามีของนางด้วยให้เป็นคริสเตียน และในไม่ช้านางก็มีชีวิตคุณถึงขนาดที่ศาสนจักรยกย่องให้เป็นนักบุญ

โดยทั่วไปแล้วในแอฟริกาเหนือ นั้น ศาสนาคริสต์กำลังเจริญก้าวหน้า ในขณะที่ความเชื่อเดิมเสื่อมลง ดินแดนแถบนี้มีชื่อเสียงตรงที่มีชาวคริสต์ผู้เสียสละชีวิตหลายคน เมื่อปลายศตวรรษที่สอง ชาวคริสต์ในซีลีและมาดอรอสถูกตัดหัวเพราะปฏิเสธที่จะประณามพระคริสต์ แทนบูชาคนเหล่านี้และผู้ยอมเสียสละคนอื่น ๆ ปรากฏในทุกหัวระแหง คริสต์จักรในแอฟริกานั้นรวมตัวกันมั่นคง การประชุมที่คาร์เธจเมื่อปี ค.ศ. 411 มีมุขนายกมิซซิงเข้าร่วมด้วยถึงหกร้อยคน อย่างไรก็ตาม ศาสนจักรนั้นก็ถูกบั่นทอนด้วยการแบ่งแยกเป็นกลุ่ม และด้วยการขัดแย้งกันในทางคำสอน คือ มีทั้งพวกพิเลจิสต์ และพวกโดเนตัส และพวกแมนิเคอัสซึ่งไม่ใช่ชาวคริสต์ ซึ่งทั้งหมดนี้เราจะกล่าวถึงภายหลัง เพราะพลังในการโต้แย้งของออกัสตินส่วนมากนั้นใช้ไปเพื่อตอบโต้ข้อถกเถียงของพวกนี้

ออกัสตินศึกษากับครูในทาแกสตี แล้วจึงไปทางใต้เพื่อศึกษาหลักภาษาที่มาดอร่า แต่เขาถูกบีบบังคับให้อยู่เฉย ๆ หนึ่งปีในทาแกสตี เพราะบิดามารดาของเขาไม่อาจส่งเสียให้เขาศึกษาได้ นี่แสดงให้เห็นว่าถึงแม้บิดามารดาของเขาจะเป็นพลเมืองชั้นนำ แต่ก็มิได้เป็นสมาชิกของกลุ่มมั่งคั่ง แต่หลังจากมรณกรรมของบิดาของเขา โรแมนนิอัสสหายผู้ร่ำรวยและเป็นผู้อุปการะเขาก็ส่งออกัสตินไปที่คาร์เธจเพื่อการศึกษาช่วงที่สามของเขา คือ การศึกษาวาทศิลป์ หรือศิลปะแห่งการพูดเก่งและชักชวนผู้ฟังในภาษาละตินตามแบบของซีเซโร ซึ่งแม้แต่ตอนศตวรรษที่สี่เท่านั้นก็ได้กลายเป็นภาษาคลาสสิกไปแล้ว

ในปี ค.ศ. 374 ออกัสตินกลับจากคาร์เธจมาสู่ทาแกสตีเพื่อสอนหลักภาษา เขานำเอา “ภรรยาที่ไม่ได้เข้าพิธีแต่งงาน” กับบุตรชายวัยสองขวบของเขากลับมาด้วย แต่เนื่องจากเขาได้เป็นผู้เริ่มนำถือในนิกายของแมนิคิอัส มารดาของเขาจึงไม่ยอมให้เขาเข้าบ้าน

ก่อนที่จะกลับมาทาแกสตี ออกัสตินได้ศึกษาและรู้สึกประทับใจอย่างมากกับการนิยมปรัชญาและวิถีชีวิตเชิงปรัชญาที่ปรากฏใน *Hortensius* ของซีเซโร แต่ในการกำหนดคตินิพลของปรัชญาจากยุคหนึ่งไปยังอีกยุคหนึ่งนั้น ผู้รู้อาจจะให้ความสำคัญแก่อธิพลของหนังสือเล่มนี้ที่มีต่อออกัสตินมากเกินไป ในประการหนึ่งหนังสือเล่มนี้มิได้มีน้ำหนักในตัวเองมากถึงขนาดที่จะมีผลอย่างใหญ่หลวงต่อออกัสตินเอ่ยถึงไว้ใน *Confessions* และนี่เป็นสัญลักษณ์แห่งการเปลี่ยนแปลงในความสนใจของเขาอย่างไม่ต้องสงสัย เมื่อกลับมาถึงทาแกสตีแล้วออกัสตินก็ศึกษา *Categories* ของอริสโตเติล เขาเริ่มจะรู้สึกลำบากใจกับการที่คำสอนของนิกายแมนิคิอัสขัดแย้งกันเอง และได้นำปัญหาไปถามมุขนายกแห่งนิกายแมนิคิอัส ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นผู้มีความรอบรู้ เขาประหลาดใจที่มุขนายกเองก็ไม่ว่างคำตอบ ถึงแม้ว่าเขาจะยกย่องความซื่อสัตย์ในการยอมรับของมุขนายก ออกัสตินผิดหวังกับสานุศิษย์ของเขาซึ่งไม่มีระเบียบเรียบร้อยและมีคุณภาพต่ำด้วย จึงเดินทางไปโรม ทั้ง ๆ ที่มารดาของเขาคัดค้าน

ที่โรม ออกัสตินต้องต่อสู้กับสุขภาพที่เลวของตน ประกอบกับความสงสัยอันทรมาณด้วยเรื่องของชีวิตตามทวรณ์ชะของพวกแมนิคิอัสและความไม่สำเร็จในการเป็นครูสอน ต่อมาเขาจึงเลิกเชื่อลัทธิแมนิคิอัสและหันมาศึกษาคตินิยมตามอย่างสนใจ ในปี ค.ศ. 384 เมื่อเขาได้ข่าวเกี่ยวกับตำแหน่งครูวาทศิลป์ในมิลาน เขาก็สมัครกับเจ้าหน้าที่โรมันและได้รับตำแหน่งนั้น ขณะนั้นมิลานเป็นศูนย์กลางของปรัชญาเพลโตแบบใหม่และเป็นเขตปกครองของมุขนายกแอมโบรซัสผู้มีชื่อเสียงด้วย ออกัสตินได้พบและได้ฟังเทศนาของแอมโบรซัส แต่เขายังไม่พร้อมที่จะเป็นคริสตศาสนิกชน เมื่อออกัสตินประสบความสำเร็จทั้งในด้านการเงินและด้านอื่น ๆ มิตรสหาย ญาติพี่น้องและศิษย์เดิมของเขาจากแอฟริกาเหนือก็มาหาเขา รวมทั้งมารดาและน้องชาย ภรรยาลับ (ซึ่งไม่เคยถูกเอ่ยชื่อถึงเลยใน *Confessions*) เอตี้ออดดาตัสบุตรชายของเขา อะลีไฟอัส โรแมนนัส ศิษย์ที่จงรักภักดีมากที่สุดของเขา และคนอื่น ๆ อีกหลายคน มารดาของเขาประสงค์จะให้เขาแต่งงาน แต่ไม่ใช้กับมารดาของลูกชายของเขาอย่างแน่นอน “สตรีซึ่งข้าพเจ้าเคยสมสู่อยู่ด้วยถูกพรากไปจากข้าพเจ้าโดยเหตุว่านางจะเป็นอุปสรรคในการแต่งงานของข้าพเจ้า และใจของข้าพเจ้าซึ่งผูกพันอยู่กับนางก็แตกสลาย เจ็บปวดและกลัดทอน”¹ สตรีผู้โชคร้ายกลับไปแอฟริกา โดยทิ้งเอตี้ออดดาตัสผู้ปราดเปรื่องไว้กับบิดา หลังจากที่ได้สาบานว่าจะไม่

อยู่กับชายได้อีกเลย แต่สตรีซึ่งเหมาะสมกว่าและที่ออกัสตินได้ตกลงว่าจะแต่งงานด้วยนั้นยังไม่บรรลุนิติภาวะที่จะสมรสได้ ดังนั้น “เนื่องจากข้าพเจ้าไม่ได้เป็นผู้นิยมการแต่งงานเท่ากับที่เป็นทาสของตัณหา” ออกัสตินจึงมีภรรยาลับอีกคนหนึ่ง เราจะเห็นได้ว่าเหตุที่ความต้องการทางเพศมีความสำคัญอย่างยิ่งในศาสนศาสตร์ของออกัสตินนั้นมิได้เป็นเรื่องซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับความประสพการณ์ของเขาเสียเลย

จุดสำคัญของเรื่อง **Confessions** อยู่ในตอนกลาง คือ ที่ตอนปลายเล่มที่แปด เมื่อออกัสตินเล่าถึงความปวดร้าวภายในใจ ขณะเมื่อเขากำลังพยายามต่อสู้กับความตั้งใจที่จะเลิกชีวิตอันเต็มไปด้วยราคะของเขา เมื่อถึงกับจะต้องร้องไห้ ออกัสตินก็แยกจากมิตร คือ อะลีโพอัส และเดินเข้าไปในสวนทันทีในตนเองเสียงหนึ่งก็มาถึงหูของข้าพเจ้าจากบ้านใกล้ ๆ ซึ่งจะเป็นเสียงของเด็กชายหรือเด็กหญิง (ข้าพเจ้าไม่รู้ว่าจะใครแน่) และในลักษณะของจังหวะอย่างร้องเพลง คำเหล่านั้นถูกกล่าวซ้ำแล้วซ้ำอีกว่า “จงเอาไปอ่านเสีย เอาไปอ่านเสีย (*Tolle lege*)” เมื่อกลับเข้าไปในบ้าน ออกัสตินก็หยิบพระคัมภีร์และอ่านข้อความแรกที่เขาพบ มันคือข้อเขียนของนักบุญเปาโล ซึ่งออกัสตินเคยอ่านมาก่อนแล้ว “ไม่ใช่ในความสำมะเลเทเมา และความมึนเมา ไม่ใช่การหมกมุ่นในกาม และการทำอะไรตามอำเภอใจ ไม่ใช่การแก่งแย่งและอิจฉาริษยา หากแต่จงมอบตัวให้กับพระเยซูคริสต์ และไม่กระทำการเพื่อราคะ”² ออกัสตินไม่ได้อ้างเหมือนอย่างที่มีตีความหมายงานเขียนของเขาซึ่งกระตือรือร้นเกินไป บางท่านที่เหมาเอาว่าเสียงของเด็กนั้นคือเสียงของพระเจ้า แต่เขาถือเอาเหตุการณ์ทั้งหมดว่าเป็นคำสั่งของพระเจ้า และจากนั้นมาเขาก็กลายเป็นบุคคลที่เปลี่ยนไป ในเดือนเมษายนของปี ค.ศ. 387 ออกัสตินเอ็ดออตตาตัส และอะลีโพอัส ก็เข้าเป็นคริสต์ศาสนานิกชนโดยแอมโบรซัสเป็นผู้ทำพิธีให้ศีลล้างบาป

การเปลี่ยนศาสนาของออกัสตินไม่ใช่เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นโดดๆ และอย่างกะทันหัน แท้จริงแล้วนี่เป็นผลจากการที่เขาปฏิเสธคติวิมตินิยม และวัตถุนิยม เพื่อเตรียมตัวเข้าเป็นคริสต์ศาสนิกชน ออกัสตินหลบไปอยู่ที่บ้านพักในชนบทและสนทนาเรื่องศาสนาและปรัชญากับมิตรของตน เนื่องจากประสพการณ์นี้เอง และเนื่องมาจากอิทธิพลของเพลโตโดยทั่วๆ ไปอย่างไม่ต้องสงสัย ข้อเขียนของออกัสตินในระยะแรกๆ จึงเป็นรูปของบทสนทนา บางทีตัวอย่างที่ดีที่สุดก็คงจะได้แก่ **De magistro** ที่เขียนขึ้นในปี ค.ศ. 389 ซึ่งชวนให้เข้าใจว่าเป็นการสนทนากันระหว่างออกัสตินกับบุตรชายของตน ซึ่งก็ค่อนข้างจะใกล้เคียงกับการสนทนากันจริงๆ อยู่มาก บทบรรยายว่าด้วยชีวิตประวัติของออกัสตินอย่างเดียวใน **Confessions** (ซึ่งต่อด้วยการใคร่ครวญถึงเรื่องทางศาสนาในเล่มที่เก้าถึงเล่มที่สิบสาม) จบลงด้วยการตายของโมนิกาที่เมืองออสเตีย ใกล้โรม ในขณะที่ทั้งตระกูลกำลังเดินทางกลับไปแอฟริกาเหนือเพื่อชีวิตใหม่ นักโบราณคดีเพิ่งจะมายืนยันว่าโมนิกาถูกฝังอยู่ที่ออสเตียจริง ๆ เมื่อปี ค.ศ. 1946 นี้เอง

ออกัสตินกลับไปเมืองทาแกสตี สะสางทรัพย์สินของบิดาของเขา สร้างอารามนักบวช และต้องโศกเศร้ากับมรณกรรมของบุตรชายคนเดียวของเขาในปี ค.ศ. 391 ขณะที่ออกัสตินเดินทางไปฮิบโปเรจิส เพื่อพยายามที่จะเปลี่ยนศาสนาของชายผู้รักรวยผู้หนึ่ง มุขนายกวาเลอริอัสกับบวชเขาเป็นพระ ในปีเดียวกัน ออกัสตินสร้างอารามแห่งที่สอง ที่ซึ่งอะลีโพอัสเข้าพำนักและที่ซึ่งอะลีโพอัสได้รับแต่งตั้งให้เป็นมุขนายกแห่งทาแกสตีในปี ค.ศ. 394 สองปีต่อจากนั้น วาเลอริอัส มุขนายกแห่งฮิบโปผู้กระเสาะ

กระแสะและทำงานหนักเกินตัวก็แต่งตั้งออกัสตินให้ร่วมรับตำแหน่ง เมื่อวาเลอริอุสถึงแก่กรรมภาพในปี ค.ศ. 395 หรือ ค.ศ. 396 ออกัสตินก็สืบตำแหน่งมุขนายกต่อไป

ชีวิตของออกัสตินเป็นชีวิตที่เต็มไปด้วยงาน ถึงแม้ว่าเราอาจจะไม่คิดอย่างนั้นขณะเมื่อเราพิจารณาข้อเขียนจำนวนมากมายที่ออกัสตินเขียนไว้ “เหมือนกับผู้ที่มิพรสวรรค์คนอื่น ๆ ออกัสตินมีลักษณะที่สลับซับซ้อน เขาเป็นจุดรวมอันน่าแปลกประหลาดของความนุ่มนวลและความแข็งกระด้าง”³ ส่วนหนึ่งของความเป็นนักบุญของออกัสตินมาจากการเสียสละที่เขามีต่อบิรวารในหลายต่อหลายระดับของเขา ในฐานะที่เป็นมุขนายกเขาต้องรับภาระงานบริหารอันหนักซึ่งเขาเองไม่ชอบเป็นอย่างมาก และในที่สุดก็มอบหมายให้แก่ผู้ช่วยไป เขาเป็นนักบวชประจำโบสถ์ใหญ่ในเมืองอิปโป เขาเป็นอธิการของวิทยาลัยซึ่งผลิตมุขนายกออกมาได้ถึงสิบคน เขาเดินทางอย่างกว้างขวางและเทศนาบ่อยครั้ง การรณรงค์ของออกัสตินต่อต้านลัทธิของแมนิคิอัสและลัทธิโดเนตส์นั้น มีมากถึงขนาดที่ชื่อของเขากลับเป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในหมู่พวกนักบวชทั่วทั้งแถบเมดิเตอร์เรเนียนในปี ค.ศ. 411 เขามีบทบาทนำในการประชุมที่คาร์เธจ ซึ่งประณามพวกโดเนตส์ และในปี ค.ศ. 426 เมื่อชรภาพมากแล้วก็ได้เดินทางไปที่มีเลวิส เพื่อตัดสินข้อพิพาทอันรุนแรงว่าด้วยเรื่องมุขนายกคนใหม่ของเมืองนั้น ตอนเขากลับมาอิปโปเขาเขียน *De Civitate Dei* เสร็จ และให้ตำแหน่งมุขนายกแก่เฮอเรคิลิอุสผู้ร่วมงานของเขาในปี ค.ศ. 430 กองทัพโรมันซึ่งถอยหนีพวกแวนเดลได้มาอาศัยอยู่ที่เมืองอิปโป ออกัสตินถึงแก่กรรมภาพเมื่อวันที่ 28 สิงหาคม ค.ศ. 430 ในขณะที่พวกแวนเดลเข้าล้อมเมืองอิปโป

สภาพการณ์ทางการเมืองและศาสนา

อาณาจักร

ในปี ค.ศ. 313 จักรพรรดิคอนสแตนตินออกบัญญัติแห่งมิลาน ยุติการประหัตประหารชาวคริสต์ที่ได้กระทำกันมาเป็นปี ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยของจักรพรรดิไดโคลีเซียน ซึ่งเพิ่งจะผ่านพ้นไปไม่นานนัก บางทีความสำคัญของบัญญัตินี้อยู่ที่ลักษณะทางการเมืองมากกว่าทางศาสนา เพราะมันเป็นจุดรวมของสมัยที่นโยบายกำจัดชาวคริสต์ดูจะไม่สะดวกมากยิ่งขึ้น และเป็นสมัยที่มีแนวโน้มเอียงสำหรับผู้มีอำนาจชาวโรมันที่จะแสวงหาความสนับสนุนจากชาวคริสต์มากขึ้นเรื่อย ๆ ถึงแม้ว่าจะเป็นไปในลักษณะที่ไม่เต็มใจนัก โดยมาตราฐานทั่วไปแล้ว บัญญัตินี้จัดได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ที่ยิ่งใหญ่แห่งขัณฑิธรรม เพราะเป็นเครื่องรับประกันสิทธิของมนุษย์ทุกคนที่จะนับถือศาสนาที่ตนพอใจ โดยปราศจากการเข้ามาก้าวร้าวหรือตัดทอนสิทธิโดยรัฐ บัญญัตินี้ยืนยันว่าไม่ควรมีการกีดกันบุคคลมิให้ปฏิบัติตามข้อผูกพันทางศาสนา ซึ่งมีผลเท่ากับการสัญญาให้อิสราภาพในการเคารพบูชาและการสมาคม บัญญัตินี้เห็นคนที่ดิน สิ่งก่อสร้างที่ถูกยึดไปจากชาวคริสต์ ในสมัยที่ชาวคริสต์ถูกข่มเหงนั้น และบัญญัตินี้รับรองศาสนาจักรว่าเป็นนิติบุคคล ในแง่หนึ่งนั้นมันได้เป็นแต่เพียงการยอมรับศาสนาคริสต์โดยปริยายเท่านั้น หากแต่หมายถึงการล้มเลิกนโยบายการควบคุมชีวิตทางศาสนาของรัฐที่ยึดถือกันมานานนั้นด้วย ถึงแม้ว่าจักรพรรดิจูเลียน (ผู้ละธรรม) และจักรพรรดิวาเลนติเนียนจะเห็นผลประโยชน์และจุดมุ่งหมายต่างกัน แต่นโยบายใหม่ว่าด้วยการวางมือนี้ก็ใช้อยู่จนกระทั่งปี ค.ศ. 378 เมื่อเข้าสู่สมัยของจักรพรรดิที่โอโดซิอุส

การที่ศาสนาคริสต์กลายเป็นที่ยอมรับกันนี้ มีผลกระทบกระเทือนอย่างยิ่งต่อทั้งคริสตจักรและอาณาจักร ทั้งนี้ไม่ใช่เพราะว่าจักรพรรดิคอนสแตนตินเองมองเห็นหรือเป็นทุกข์เป็นร้อนกับผลในทางปฏิบัติในระยะยาวของนโยบายต่อปัญหาที่ยากนี้ คอนสแตนตินเองนับถือศาสนาคริสต์ และถึงแม้ว่าในทางทฤษฎีจะไม่ได้ทำให้คริสต์ศาสนาเป็นศาสนาประจำรัฐ แต่ก็ยากจะแยกกันได้ชัด ดังจะเห็นได้ว่าพระองค์ใช้ยศของคนนอกศาสนาคริสต์ว่า ปอนติเฟกซ์ แมกซิมัส และมีได้รั้งเกียรที่จะใช้ชื่อนี้ในการทำให้ความหมายของขันติธรรมที่ปรากฏในบัญญัติแห่งมิลานนั้นต้องอ่อนลงไป โครินได้ชี้ให้เห็นว่านิกายต่าง ๆ ของศาสนาเดิมถูกกดขี่อย่างรุนแรง และวิหารของพวกนี้ถูกอุทิศเสียใหม่ให้เป็นของชาวคริสต์ เมื่อครบรอบปีที่สี่สิบของสมัยของคอนสแตนติน ได้มีการอุทิศวิหารซัพโตเคอร์อันศักดิ์สิทธิ์ในเยรูซาเลมให้เป็นของคริสต์ศาสนา และพวกยิวที่พยายามสร้างวิหารขึ้นใหม่ก็ถูกตัดหูทั้งหรือถูกโบยจนตายโดยเจ้าหน้าที่ของทางการ⁴ ยูซิบิอัสแห่งซีซาร์เรียกได้ว่าเป็นนักธรรมของราชการสำหรับคอนสแตนติน และด้วยความชำนาญในศิลปะแห่งการพูด ยูซิบิอัสได้ทำให้การสร้างโบสถ์ในเยรูซาเลมดูเหมือนกับว่าเป็นการทำให้คำพยากรณ์ในศาสนาคริสต์ทั้งหมดเป็นจริงขึ้นมา และทำให้วันแห่งการวินิจฉัยในอนาคตดูเป็นเรื่องเล็ก แนวโน้มเช่นนี้ส่งผลถึงขั้นที่น่ากลัวว่าคริสต์ศาสนาเองอาจเป็นแต่เพียงปรัชญาที่ประสบความสำเร็จอีกแบบหนึ่งเท่านั้น

แต่เมื่อมุขนายก 318 องค์พบกันในมหาสภาที่ไนเซีย เพื่อตกลงกันในเรื่องความเชื่อและเรื่องวินัยเมื่อปี ค.ศ. 325 คริสตจักรกลับพบว่าตนเข้มแข็งกว่าที่เคยคาดคิดไว้ ผลก็คือการล้มล้างบริวารของแอริอัสในทางทฤษฎีและการจัดตั้งหลักการแห่งไนเซียซึ่งเป็นบทบัญญัติหลักของคริสต์ศาสนาขึ้น แต่เป็นที่น่าเสียดายที่จักรพรรดิคอนสแตนตินได้กระทำการตามแบบฉบับของพระองค์ กล่าวคือ เพื่อที่จะทำให้ในการประณามพวกแอริอัสตามที่พระองค์เข้าใจมีความหมายเป็นจริงเป็นจัง พระองค์ได้มีบัญชาให้เผาหนังสือของแอริอัสทั้งหมด และผู้ที่มีหนังสือของแอริอัสแต่ไม่ยอมนำไปเผาทิ้ง ก็ให้ประหารชีวิตเสีย

ลักษณะของแอริอัส

แอริอัสเป็นสังฆานุกรแห่งอเล็กซานเดรีย ซึ่งถูกประณามและไล่ออก ในปี ค.ศ. 320 โดยมุขนายกของตน โทษฐานมีทรรศนะเกี่ยวกับพระคริสต์ในทางที่ผิด นี้ได้ก่อให้เกิดวิกฤตการณ์ทางหลักคำสอนที่ยิ่งใหญ่ขึ้นในคริสตจักร ภายในระยะเวลาอันสั้นนักเขียนเริ่มเลือกข้างของตน แอริอัสได้ว่าพระเจ้าเป็นผู้ให้กำเนิดสรรพสิ่งและด้วยเหตุนี้พระองค์เองย่อมไม่อาจถูกให้กำเนิด คือ พระองค์ต้องเป็นผู้สร้างที่ไม่ได้ถือกำเนิดมา สวรรค์ของพระองค์เป็นอมตะและไม่เปลี่ยนแปลง ทุกสิ่งทุกอย่างที่ถูกสร้างหรือกำเนิดมา ไม่ว่าจะพระบุตร เหตุผล หรือบัญญัติย่อมด้อยกว่านี้* พระบุตรมีคุณสมบัติอันศักดิ์สิทธิ์และมีความสัมพันธ์ในลักษณะพิเศษกับพระบิดา อันเป็นสถานะซึ่งไม่เหมือนกับสิ่งอื่น ๆ ที่ถูกสร้างมา แต่พระองค์ก็ยังคงเป็นเพียงสิ่งที่ถูกสร้างมา คือ เป็นเพียงร่างของมนุษย์ซึ่งจิต

* บันทึกลับผู้แปล พระผู้เป็นเจ้าในศาสนาคริสต์แบ่งออกเป็นสามภาค คือ พระบิดา พระบุตร และพระจิต รวมเรียกว่า พระตรีเอกานุภาพ Holy Trinity พระบุตรในที่นี้ คือ พระเยซู

ของพระเจ้าเป็นเจ้าได้เข้ามาสถิตอยู่ ประปักษ์คนสำคัญของแอริอัสและคนที่มาก่อนแอริอัส คือ อะทา-นาสิอัส ซึ่งเชื่อในแบบที่ถ้าจะว่ากันอย่างง่ายที่สุดก็คือว่า พระเยซูคริสต์เป็น “พระเจ้าเต็มตัว” ไม่แพ้พระจิต (แอริอัสจัดให้พระจิตรองลงไปจากพระบุตรอีกที)⁵

ณ ที่ประชุมสภาแห่งไนเซีย (ปี ค.ศ. 325) ซึ่งอะทานาสิอัสเข้าร่วมด้วย หลักการของพวกแอริอัส ถูกโจมตีเป็นการเฉพาะ และแอริอัสและคนอื่นๆ อีกสองสามคนถูกขับออกจากคริสตจักร แต่นี่ก็มิได้ยุติข้อพิพาทลงแต่อย่างใดเลย และสำหรับผู้อ่านในศตวรรษที่ยี่สิบที่อาจคิดว่าเรื่องราวในยุคนั้นเป็นเรื่องที่ไม่มีความจำเป็นและเกี่ยวพันแต่อย่างใด ก็ควรจะระลึกไว้ว่า ในขณะที่นั้นโอกาสที่จะมีการกลับคืนไปสู่ความเชื่อในลัทธิของพระเจ้าหลายองค์เป็นสิ่งที่มิได้อยู่ตลอดเวลา และสำหรับคริสตจักรที่จะพยายามปรับความเชื่อนี้ให้มาสู่คริสตศาสนาโดยไม่ทำลายมันไปเสียเลยเป็นภาระที่หนักมาก แต่พวกแอริอัสกลับเชื่อว่าลัทธิเชื่อในพระเจ้าองค์เดียวต่างหากที่อยู่ในภาวะแห่งอันตรายที่จะสูญสลายไป⁶ และแม้แต่หลังจากที่ได้มีการประชุมสภาแห่งไนเซียไปแล้ว พวกแอริอัสก็ยังสามารถที่จะถอดมุขนาบที่เชื่อในหลักการเดิมได้บางคน รวมทั้งตัวอะทานาสิอัสเอง และในทางตะวันออกอันเป็นผลบางส่วนจากความช่วยเหลือของจักรพรรดิคอนสแตนติอัส ลัทธิแอริอัสเกือบจะกลายเป็นศาสนาประจำรัฐไป แต่หลังจากมรณกรรมของแวลลินัส (ปี ค.ศ. 378) หลักการแห่งไนเซียก็เริ่มเป็นที่ยอมรับกันในทางตะวันออก เพราะจักรพรรดิทีโอโดซิอัสกลายเป็นผู้คุ้มครอง (แท้ที่จริงคือผู้คุ้มครองที่กระตือรือร้นจนเกินไป) ของหลักการเดิม

ผู้นำของบรรดาผู้เชื่อตือหนุ่มๆ ในหลักการแห่งไนเซีย คือ สามผู้ยิ่งใหญ่ชาวแคปปาโดเซียน อันได้แก่ แบซิลผู้ยิ่งใหญ่แห่งซีซารีเย กรีกกอรีแห่งนาซิแอนซัส และเกรีกกอรีแห่งนิสสา สามคนนี้ถือหลักการของอะทานาสิอัสร่วมกัน แต่แม้กระนั้นก็ยังคงเป็นภาระของออกัสตินอีกเกือบจะหนึ่งศตวรรษ ภายหลังสภาแห่งไนเซียที่จะมอบสิ่งที่คริสตจักรถือว่าเป็นคำตอบที่แน่ชัดต่อพวกแอริอัส ใน *De Trinitate* อันเป็นเส้นทางที่คัดอย่างละเอียดอ่อน “อยู่ระหว่างขีดหินแห่งแซเบิล* และวังน้ำวนแห่งลัทธิแอริอัส”⁷

ลัทธิของแมนิกิอัส

แมนี่ซึ่งเป็นผู้พยากรณ์แห่งศตวรรษที่สาม⁸ คัดค้านความคิดของคริสตศาสนาในเรื่องบาป และเห็นว่าโลกคือการต่อสู้ระหว่างอาณาจักรของสองอาณาจักร และของเทพเจ้าสององค์ คือ การต่อสู้ระหว่างอาณาจักรของแสงสว่างซึ่งปกครองโดยพระบิดาแห่งความยิ่งใหญ่ ซึ่งเป็นตัวตนที่ไม่ถือกำเนิดมาจากที่อื่น และอาณาจักรแห่งความมืดซึ่งปกครองโดยปีศาจ แมนี่เห็นว่าทั้งแสงสว่างและความมืดเป็นวัตถุเหมือนกัน มนุษย์แต่ละคนมักจะเป็นดินแดนอันเฉื่อยชาที่พลังทั้งสองนี้แข่งขันกัน พวกแมนิกิอัสยกย่องพระเยซูเจ้าว่าเป็นผู้นำแห่งวิญญาณ และถือ (ซึ่งบางทีอาจจะอย่างไม่ปะติดปะต่อกัน) ว่า

* บันทึกผู้แปล ลัทธิของแซเบิล คือ ลัทธิของแซเบิลลิส นักบวชแห่งศตวรรษที่สาม ผู้ซึ่งเชื่อว่ามีสารตะถันศักดิ์สิทธิ์เพียงอย่างเดียว แต่มีผลบังคับแสดงออกชั่วคราวเป็นสามารูป คือ ในฐานะเป็นผู้สร้างและผู้กำหนดกฎเกณฑ์ในพระบิดา ในฐานะผู้ไถ่บาปในพระบุตรและผู้ให้ชีวิตในพระจิต

พระองค์เป็นมนุษย์ก็แต่เพียงลักษณะภายนอกเท่านั้น และถือว่าแมนี คือ ผู้ช่วย (Paraclete)** ที่พระเยซูได้ให้คำมั่นสัญญาไว้ ผู้ได้รับเลือกเข้าเป็นสมาชิกของนิกายนี้ต้องถือปฏิญาณสามข้อ คือ (1) จะไม่เสพนื้อ สุรา หรือกล่าวคำหยาบ (2) ต้องไม่ทำงานใช้กำลัง (3) ไม่แต่งงาน พวกเขาเริ่มอย่างเช่นออกัสตินนั้นผูกพันเฉพาะแต่การเคารพบัญญัติสิบประการเท่านั้น⁹

แรกเริ่มเดิมทีออกัสตินติดใจลัทธิของแมนีคือส ก็เพราะลัทธินี้ปฏิเสธสิ่งที่ต่อมาภายหลังได้กลายเป็นจุดใหญ่ใจความของความคิดของออกัสติน กล่าวคือ ทรรศนะที่ว่าความเชื่อต้องมาก่อนความเข้าใจ พวกเขาแมนีคือสอ้างว่าตนรู้ความจริงอันไม่เปลี่ยนแปลงที่อาจจะแสดงต่อคนทุกคนที่ฟังได้ แต่หลังจากเป็นพวกแรกเริ่มอยู่เก้าปี ออกัสตินก็สรุปว่าพวกเขาแมนีคือสเริ่มต้นด้วยการแถลงความเชื่อไม่น้อยไปกว่าพวกคริสตชน ออกัสตินรู้สึกว่าเขาคริสตชนยอมรับว่าตนมีความเชื่อก่อนใช้เหตุผลของตน และเพราะเหตุนี้จึงเชื่อสัตย์กว่า¹⁰

ลัทธิของโดเนตัส

ตามศัพท์เฉพาะแล้วพวกโดเนตัสเป็นพวกสังฆเภทมากกว่าพวกนอกรีต แต่พวกโดเนตัสก็ก่อความยุ่งยากให้แก่คริสตจักรในศตวรรษที่สี่ไม่น้อยกว่าพวกนอกรีต กำเนิดของการแบ่งแยกของพวกโดเนตสนั้นปนเปกกับการวิวาทส่วนตัวอันสลับซับซ้อนซึ่งไม่จำเป็นสำหรับเรา ณ ที่นี้ ผลในในทางปฏิบัติก็คือการจัดตั้งคริสตจักรแห่งแอฟริกาเหนือ ซึ่งมีมุขนายกของตัวเองหลังจากปี ค.ศ. 313 นำโดยโดเนตัส “ผู้ยิ่งใหญ่” ซึ่งเป็นมุขนายกผู้นำในการแบ่งแยกแห่งคาร์เธจมากกว่าสี่สิบปี พวกโดเนตัสที่บ้าคลั่งยิ่งกว่าก็เข้าร่วมกับกลุ่มปล้นสะดมที่เรียกกันว่า พวกเซอคม์เซลเลียน ซึ่งร้องตะโกนโห่ร้องเวลาเข้ารับว่า “จงสรรเสริญพระเจ้า” และโจมตีผู้คนบ้านเรือนและโบสถ์อย่างไม่เลือกหน้า จักรพรรดิคอนสแตนติพยายามปราบ จักรพรรดิจูเลียนซึ่งฟื้นฟูความเชื่อก่อนศาสนาคริสต์ทดลองขจัดธรรม จักรพรรดิที่โอโดซิอุสและโอรสออกกฎหมายหลายต่อหลายฉบับต่อต้านพวกโดเนตัส แต่ก็ไม่ได้ผลอะไร ในเสียวที่สามของศตวรรษนั้น ดูเหมือนว่าการแบ่งแยกนี้จะผ่อนคลายเป็นด้วย การเกิดกลุ่มย่อยๆ ภายในกลุ่มที่ใหญ่กว่า แต่การผ่อนคลายก็ไม่ได้เกิดขึ้น ทั้งนี้บางส่วนอาจเป็นเพราะมีสำนักเรื่องชาตินิยมแอฟริกาและการต่อต้านโรมัน เช่นเดียวกันกับความรู้สึกในเรื่องศาสนาอยู่เบื้องหลังการเคลื่อนไหวเพื่อความเป็นอิสระของคริสตจักรแห่งแอฟริกาเหนือด้วย แน่แน่นอนว่านี่ย่อมอธิบายเหตุผลที่จักรพรรดิก็เป็นกังวลไม่แพ้ศาสนจักรที่จะกำจัดลัทธิโดเนตัสออกไป เมื่อออกัสตินเป็นนักบวชและต่อมาในศตวรรษหลังปี ค.ศ. 390 ได้เป็นมุขนายกนั้น นิกายโดเนตัสกำลังแข็งแกร่งเต็มที่

เรื่องในทางทฤษฎีที่ทำให้ขบวนการนี้น่าสนใจเกี่ยวกับความบริสุทธิ์ของคริสตจักร เมื่อยังมีการประทัดประหารชาวคริสต์อยู่ในสมัยของจักรพรรดิไดโอสซีเซียนในตอนต้นศตวรรษที่สี่นั้น มีนักบวชที่ไม่อาจยืนหยัดอย่างผู้สละและได้ยอมมอบ คัมภีร์ทางศาสนาให้แก่เจ้าหน้าที่ผู้มีอำนาจไป พวกโดเนตัสอ้างว่าผู้ทรยศต่อหลักการของพระเยซูคริสต์เช่นนั้นไม่เหมาะที่จะเป็นนักบวช และพิธีแสดง

** บั๊กก็ผู้แปล Paraclete แปลตามตัวได้ว่า “เรียกมายู่ข้างๆ” ซึ่งหมายถึงการช่วยเหลืออันเป็นการช่วยเหลือในทุกๆ แบบ

ตนเป็นคริสต์ศาสนิกชนที่ประกอบโดยคนพวกนี้ไม่มีผลบังคับ ล่วงมาในศตวรรษที่ห้าพวกโดเนตส์ก็ทำพิธีเข้ารีตใหม่ให้แก่ผู้ซึ่งเคยเข้ารีตมาแล้ว แต่เป็นพิธีที่ประกอบโดยผู้ซึ่งพวกโดเนตส์ถือว่าไม่มีคุณค่าพอ ออกัสตินถือว่านี่เป็นการทำลายสิ่งอันเป็นที่เคารพสักการะอย่างมาก เพราะสำหรับออกัสตินและพวกที่ถือตามความเชื่อเดิมแล้ว ศาสนจักรมีอำนาจไม่ใช่โดยความสูงส่งในทางศีลธรรมของตัวสมาชิก (อันที่จริงแล้ว ความเข้าใจเรื่องบาปของออกัสตินไม่เปิดโอกาสให้มีใครที่บริสุทธิ์อย่างที่พวกโดเนตส์อ้างว่าตนเป็นเลย) เพราะความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ความบริสุทธิ์ ความกว้างขวาง และความศักดิ์สิทธิ์ของคริสต์จักรในรูปของสถาบันย่อมเพียงพอที่จะทำให้ตัวแทนซึ่งเป็นมนุษย์ที่ไม่สมบูรณ์มีอำนาจกระทำการได้ ออกัสตินคิดว่าความดูหมิ่นดูแคลนที่แฝงอยู่ในความเชื่อของพวกโดเนตส์นั้นเป็นหลักโดยเด็ดขาดที่พวกโดเนตส์ใช้แยกคนดีออกจากคนชั่ว แต่การแบ่งคนเช่นนั้นอันเป็นการประเมินความลับสุดยอดในจิตของมนุษย์นั้น จะต้องปล่อยให้เป็นที่ของพระเจ้าในวันแห่งการวินิจฉัย หากควรจะถูกแย่งชิงมาจัดการโดยมนุษย์ที่บาปหนาและไม่สมบูรณ์ไม่

ในแง่ของศาสนศาสตร์แล้ว ข้อเขียนจำนวนมาก มายและล้นแล้วแต่มีเหตุผล ใฝ่หัวใจของออกัสตินโจมตีพวกโดเนตส์อย่างเต็มที่ ข้อเขียนเหล่านี้แม้จะมีน้ำเสียงเป็นมิตรและอย่างเคารพ แต่ก็เต็มไปด้วยศิลปะแห่งโวหาร ซึ่งออกัสตินเรียนรู้มาสมัยเมื่อยังเป็นหนุ่ม องค์การของพวกโดเนตส์ถูกทำลายลงในปี ค.ศ. 411 ณ ที่ประชุมแห่งมุขนายกที่คาร์เธจและในเวลาอันควร เราจะพิจารณาถึงผลของการที่พวกโดเนตส์มีต่อความคิดทางการเมืองของออกัสติน

ลัทธิของพิเลจิสต์

ลัทธิเอริอัสในทางตะวันออก ลัทธิโดเนตส์ในแอฟริกา และทางตะวันตกมีลัทธิพิเลจิสต์ พิลเจิสต์เป็นผู้พำนักอยู่ในสำนักนักบวชชาวอังกฤษ ถึงแม้จะไม่ใช่นักบวชเขาก็มายังกรุงโรมในตอนปลายของศตวรรษที่สี่และเขียนบทวิจารณ์สมณสาส์นของนักบุญเปาโล เขาแย้งว่ามนุษย์ไม่ได้มีมลทินเนื่องจากการเสียความบริสุทธิ์ของอาดัม ไม่ได้ถูกบีบบังคับให้ทำบาป ในทรศนะของเขาการเสียความบริสุทธิ์มีผลต่ออาดัมยิ่งใหญ่มากที่มีต่อเรา ความเชื่อของเขาเป็นคติทางศีลธรรมที่ยึดถือในผลประโยชน์และคุณค่าของมนุษย์แบบหนึ่ง ซึ่งมีลักษณะของการยึดถือตามแบบแผนกฎหมายจนเกินควรปนอยู่ด้วย เช่น การประกาศว่าการเคารพต่อบัญญัติของพระเจ้าดังที่ปรากฏในคัมภีร์นั้น มิใช่จะอยู่ในขอบเขตความสามารถของมนุษย์เองเท่านั้น หากแต่ยังพอเพียงสำหรับภารรอดพ้นของวิญญาณด้วย

เมื่อพวกวิสิกทอโรมัน พิลเจิสต์ก็ไปสู่คาร์เธจ แต่ก่อนที่การประชุมมุขนายกที่คาร์เธจในปี ค.ศ. 411 จะเกิดขึ้น เขาก็เดินทางไปปาเลสไตน์ อย่างไรก็ดี พิลเจิสต์และผู้ร่วมมือ คือ โคอีเลสตีอัสก็ถูกประณาม โดยที่ประชุมนี้ว่าผิดพลาดเจ็ดประการด้วยกันในหลักคำสอน ซึ่งสาระสำคัญได้กล่าวโดยย่อไว้แล้วข้างต้น การปราศรัยของลัทธิพิเลจิสต์ถึงแม้ว่าจะดูไม่มีการहनคินเป็นอันได้ ก็ยังไม่เพียงพอที่จะลบล้างการตกเถียงอันสืบต่อยาวนานและแข็งขันที่ออกัสติน (ฝ่ายความเชื่อตามแบบแผน) และจูเลียนแห่งเอคคลานัม (ฝ่ายของลัทธิพิเลจิสต์) กลายเป็นคู่แข่งกันตัวสำคัญ ลัทธิพิเลจิสต์นั้นเน้นที่เหตุผล ความพอประมาณและความรับผิดชอบของปัจเจกบุคคลต่อข้อบกพร่องของตนเอง ความเชื่อ

ของพวกเขาที่ว่าพระพรชทานของพระเจ้าเป็นสิ่งที่ประทานมาตามความดี และเป็นไปอย่างสม่าเสมอ เยี่ยงกฎหมาย ทำให้หลักการเรื่องพระพรชทานของพระเจ้าโดยส่วนใหญ่แล้วดูเกินความจำเป็นไป พวกพิเลจิวส์มักจะถือเอาหลักการนี้เป็นเครื่องค้ำจุนสำหรับชาวคริสต์ “ลัทธิพิเลจิวส์ คือ ลัทธิถือเหตุผลในคริสต์ศาสนา ที่วิวัฒนาการอย่างสม่าเสมอขึ้นมาภายใต้อิทธิพลของระบบนักบวชของกรีก ลัทธินี้เป็นปรัชญาตะวันตกตามแบบสโตอิกและแบบของอริสโตเติลอย่างคนทั่วไปเข้าใจกัน ซึ่งพยายามที่จะอยู่เหนือหลักการไถ่บาปแบบดั้งเดิม”¹¹

ปีที่้าย ๆ แห่งชีวิตของออกัสตินหมดไปด้วยเรื่องข้อโต้แย้งของพวกพิเลจิวส์ ออกัสตินพยายามจะพิสูจน์ว่าบาปของอาดัมมีผลต่อเชื้อสายของเขา ทั้งโดยการแผ่กระจายและโดยการเลียนแบบ¹² เขาได้ว่าพระพรชทานของพระเจ้านั้นไม่อาจพบได้โดยเพียงการปฏิบัติภายนอกตามที่กฎบ่งไว้ หากแต่พบได้โดยการปฏิบัติอันสมบูรณ์ตามความต้องการภายในของเจตนารมณ์¹³ ในการโจมตี *De natura* อันเป็นผลงานซึ่งสูญหายไปแล้วของพวกพิเลจิวส์นั้น ออกัสตินกล่าวว่าพระพรชทานของพระเจ้านั้นได้มาสู่มนุษย์เพราะคุณงามความดีของมนุษย์ แต่มาในฐานะเป็นของประทานให้เปล่าจากพระเจ้า¹⁴ ในข้อเขียนบทสุดท้ายเกี่ยวกับพวกพิเลจิวส์ ออกัสตินยึดถือตามแนวนี้เสียจนกระทั่งเขาทำให้มนุษย์ดูไม่มีความหวังอะไรเลยและพระเจ้าเป็นผู้ชี้ขาดอย่างครบถ้วน บทอธิบายข้อความในพระคัมภีร์ของเขาที่กล่าวถึงเจตนารมณ์ของพระเจ้าที่จะช่วยมนุษย์ทั้งหมดดูจะไปไกลมากเกินไป¹⁵ หลังจากมรณกรรมของออกัสตินแล้ว สหายของเขา คือ ฮิลารีและปรัสเปอร์แห่งแอกวิแทน ก็โจมตีพวกพิเลจิวส์ต่อไป แต่ด้วยน้ำเสียงที่อ่อนลงบ้าง และโดยที่ไม่ได้เข้าใจเรื่องราวมากนัก นักบวชทางตะวันออกก็ช่วยพระสันตะปาปาโดยการประณามลัทธิพิเลจิวส์ที่ประชุมในเมืองเอฟเฟซัส เมื่อปี ค.ศ. 431

ผลงาน

งานเขียนของออกัสตินมีมากมาย ซึ่งรวมเอางานเขียนในรูปของตำรา 350 เรื่อง บทเทศนา 500 และจดหมายที่มีอยู่อีก 200 ฉบับ แม้แต่ในปัจจุบันก็ยังไม่ได้มีการแปลงานเขียนของออกัสตินมาเป็นภาษาอังกฤษอย่างครบถ้วน ที่จริงแล้วงานเขียนทั้งหมดของออกัสติน ล้วนแต่เป็นเครื่องมือในการแก้ไขวิกฤตการณ์ทางการเมือง ทางศาสนศาสตร์และทางศาสนจักรทั้งสิ้น และลักษณะของความเร่งด่วนเหล่านี้ก็เสริมแต่งวิธีการเขียนของออกัสตินอย่างชัดเจน ซึ่งทำให้ดีขึ้นเสียอีก ข้อยกเว้นข้อเดียวเกี่ยวกับลักษณะการโต้แย้งของออกัสตินก็คือเรื่อง *De trinitate* ซึ่งเขียนขึ้นจากปี ค.ศ. 400 ถึงปี ค.ศ. 416 คือเป็นงานเขียนในช่วงภายหลังข้อพิพาทมากกว่าในขณะที่มีการพิพาท

เวลาที่จำกัดในการคิดทำให้การประติดประต่อซึ่งมีอยู่อย่างเสมอดันเสมอปลายในงานของออกัสตินเป็นเรื่องน่าทึ่งมาก เป็นของแนวว่าพรชทานของออกัสตินเกี่ยวกับการลงโทษพวกนอกกรีตโดยรัฐนั้นเปลี่ยนไปดังที่เราจะได้เห็นต่อไป ข้อพิพาทเรื่องพิเลจิวส์ทำให้คำสอนของเขาในเรื่องพระพรชทานของพระเจ้านั้นลักษณะตายตัวดังที่เราได้เห็นมาแล้ว และยังชราภาพลงออกัสตินก็ยังคล้อยตามเพลโตในเรื่องเมตาฟิสิกส์น้อยลง แต่แนวความคิดด้านอื่น ๆ ส่วนมากนั้นยังคงเดิม

ข้อเขียนของออกัสตินนั้นนอกจากกล่าวได้ว่า เป็นจุดรวมของแนวการเข้าใจแบบคลาสสิกและแบบใน คัมภีร์ของคริสต์ศาสนา แต่จุดรวมนั้นบ่งถึงโครงสร้างพื้นฐานซึ่งดูแปลกสำหรับลักษณะความคิดของ ออกัสติน อะไควนัสเป็นนักสร้างระบบ แต่ออกัสตินไม่ใช่ เขาไม่ใช่คนยึดตรงตามตำรา ในความหมายปัจจุบันของคำนี้ วิธีการเข้าหาความรู้ของเขานั้นมีลักษณะทางจิตวิทยามากกว่าทางปรัชญา วิธีการเขียนของเขาหนักไปในทางส่วนตัวมากและเต็มไปด้วยคำออกตัวอย่างสงบเสงี่ยม เขาเขียนใน **Confessions** ว่า “โดยส่วนตัวแล้วข้าพเจ้าอยากจะพูดว่า ‘ข้าพเจ้าไม่รู้’ เมื่อข้าพเจ้าไม่รู้ แทนที่จะให้คำตอบแบบตลกตลกแก่ผู้ซึ่งถามคำถามที่ลึกซึ้งและได้รับการยกย่องสำหรับคำตอบที่ไม่ถูกต้อง” ข้อเขียนของเขามีลักษณะเป็นการส่วนตัวในสองลักษณะ คือ เขาพูดถึงตัวเองและเจรจาโดยตรงกับผู้อ่าน และเขาสนใจในปัญหาทางทฤษฎีของบุคคล สำหรับกรณีที่สองนั้นเราจะกล่าวถึงภายหลัง

ผลงานของออกัสตินนั้นอาจจะจัดแบ่งอย่างง่าย ๆ ได้เป็นเจ็ดประเภท พวกแรกนั้นเป็นข้อภาวนาทางศาสนา หรือเป็นอัตประวัติโดยเฉพาะ นี่เป็นการจัดประเภทที่ไม่แน่ชัดนัก แต่ก็มีประโยชน์ **Soli-loquies** ทั้งสอง (ปี ค.ศ. 387) ซึ่งออกัสตินเขียนหลังจากเปลี่ยนความเชื่อนั้นเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องด้วยปัญหาระหว่างความศรัทธาและเหตุผลในรูปของบทสวดอ่อนน้อมอันยาว และบทสนทนาระหว่างเหตุผลกับออกัสติน ซึ่งเปิดเผยให้เห็นข้อสงสัยและความสับสนวุ่นวายในจิตของออกัสตินในขณะนั้น พร้อม ๆ กับการเปิดเผยอย่างที่สุดของเขา

เรื่อง **Confessions** อันมีชื่อเสียงไปทั่วโลก (ปี ค.ศ. 397-400) ซึ่งเป็นเรื่องกึ่งอัตประวัติและกึ่ง ศาสนศาสตร์ก็มีลักษณะภาวนาอริชฐาน สำหรับผู้ที่นิยมข้อหนึ่งสี่ปกก่อนบางคนนั้น ย่อมไม่เป็นที่สงสัยเลยว่าเขาจะต้องผิดหวังที่พบว่า **Confessions** เป็นบทสวดสารภาพเสียส่วนใหญ่ ถึงแม้ว่าจะเป็นบทสวดแสดงความขอบใจและบทสวดอ่อนน้อมด้วย “ข้าพเจ้าขอวิงวอนให้เป็นที่โปรดในพระของพระองค์ ที่จะให้ข้าพเจ้าได้พบกับพระหรรษทานของพระองค์ เพื่อว่าความลึกซึ้งที่สิงสถิตอยู่ภายในคำพูดของพระองค์จะได้เป็นที่กระจ่างแก่ข้าพเจ้าด้วย” มีอยู่ระยะหนึ่งในตอนต้นศตวรรษนี้ที่มีการเสนอความเห็นในเรื่องของออกัสตินว่า การเปลี่ยนความเชื่อเมื่อปี ค.ศ. 386 ของออกัสตินนั้นเป็นการเปลี่ยนไปสู่ลัทธิของเพลโต มากกว่าจะเป็นการเปลี่ยนไปหาคริสต์ศาสนาอย่างที่บรรยายไว้ใน **Confessions** (ในสมัยนั้นการเปลี่ยนความคิดในเรื่องปรัชญามีลักษณะร่วมกันกับการเปลี่ยนความเชื่อในเรื่องศาสนามากกว่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้) แต่ผู้รู้ในสมัยต่อ ๆ มาได้กล่าวแก่ให้ทรศนะเดิมว่า ถึงแม้จะเป็นของแน่ว่า ต่อมาในภายหลังออกัสตินจะพบว่า มีข้อขัดแย้งอย่างรุนแรงระหว่างลัทธิของเพลโตกับลัทธิของคริสต์ศาสนามากกว่าที่เขาคิดเมื่อปี ค.ศ. 386 แต่การเปลี่ยนความเชื่อของเขาตามที่กล่าวไว้ใน **Confessions** นั้นก็ถูกต้องดีแล้ว¹⁶

งานอีกด้านหนึ่งในชีวิตของออกัสติน คือ ที่เรียกกันว่า **Enchiridion** หรือคู่มือสำหรับผู้ที่มีความเชื่อ ซึ่งเขียนขึ้นเสนอสนองคำขอร้องของมิตรผู้หนึ่งและที่จริงแล้วใช้ชื่อว่า **To Laurentianus on Faith, Hope and Charity** (ปี ค.ศ. 421) เป็นที่น่าสนใจว่าความคิดของเพลโตที่ว่า ความชั่วคือการปฏิเสธ และสมมติฐานที่ว่าความเป็นในตัวเองนั้นดีแล้ว ยังคงมีอยู่อย่างแน่นแฟ้นใน **Soliloquies**

เมื่อปี ค.ศ. 387 ถึง *Enchiridion* ในปี ค.ศ. 421 ผลงานชิ้นสุดท้ายที่อาจจัดอยู่ในประเภทนี้ แม้ว่า จะมีลักษณะต่างกันอยู่บ้าง คือ *Retractations* (ปี ค.ศ. 426) อันเป็นการจัดลำดับย้อนหลังและ วิจารณ์ผลงานทั้งหมดของออกัสติน อย่างน้อยก็ทั้งหมดที่ออกัสตินเองจะจดจำได้นั้นเป็นงานที่มีค่ามาก สำหรับนักวิชาการที่สนใจในเรื่องปัญหาเวลาของต้นฉบับ

ในประเภทที่สอง คงจะได้แก่ข้อเขียนแสดงความเห็นในระยะแรก ๆ ของออกัสตินเมื่อยังหนุ่มใน อันที่จะเข้าใจลัทธิเพลโต อันได้แก่ บทสนทนา *Cassiacum* ทั้งสาม คือ *De beata vita, Contra academicos, De ordine* และ *Soliloquies* นั้น อาจจะนับเข้าในประเภทนี้ด้วยก็ได้ บทสนทนา เหล่านี้ว่าด้วยปัญหาและความสัมพันธ์ระหว่างปัญญากับชีวิตที่มีความสุข ความพยายามที่จะลบล้างคติ วิมตินิยม และปัญหาของความชั่ว งานเขียนขนาดย่อมกว่าอีกสองชิ้นในระยะนี้ว่าด้วยความเป็นอมตะ ในปี ค.ศ. 386 ออกัสตินศึกษา *On Beauty* ของโพลไตนัส และ *Return of the Soul* ของพอร์ฟีรี ข้อเขียนสองชิ้นนี้รู้สึกว่าจะมีอิทธิพลต่อออกัสตินเป็นอย่างมาก แต่นี้ก็อีกนั้นแหละ ที่ยังคงเป็นเรื่อง ที่ได้เถียงกันอยู่ในวงการวิชาการ¹⁷

ในแบบวิธีเดียวกัน แต่มีคุณภาพและอิทธิพลเหนือกว่า คือ *De magistro* (ปี ค.ศ. 389) *De libero arbitrio* (ปี ค.ศ. 388—95) และ *De doctrina Christiana* (ปี ค.ศ. 397) และเล่มที่สี่ ใน (ปี ค.ศ. 426) เรื่องแรกเป็นรูปบทสนทนายาระหว่างออกัสตินกับเอดิออดดาตัสบุตรชาย พิจารณาถึง ทฤษฎีของความรู้ โดยเฉพาะการอ้างถึงหน้าที่ของภาษา เรื่องที่สองอันเป็นหนึ่งในผลงานที่ยิ่งใหญ่ที่ สุดของออกัสตินครอบคลุมโดยย่อถึงปัญหาที่ยากที่สุดในเรื่องศาสนาาสตร์ คือ ธรรมชาติของความชั่ว ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุผลและศรัทธาความเชื่อ การหยั่งรู้ล่วงหน้าของพระเจ้าเข้ากับเจตนารมณ์ อิสระของมนุษย์ได้อย่างไร บาปเกิดขึ้นได้อย่างไร เมื่อคำนึงถึงเจตนารมณ์อันเป็นอิสระของมนุษย์ และอื่น ๆ สามเล่มแรกของ *De doctrina Christiana* นั้น เกี่ยวด้วยความหมายของบันทึกทาง ประวัติศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งบันทึกคัมภีร์และกล่าวถึงว่าการส่งสอนความรู้เกี่ยวกับเรื่องนั้นเรื่องนั้น ซึ่งจะต้องแยกออกจากการเรียนรู้อย่างแท้จริง หรือความรู้ว่าด้วยเรื่องนั้นเรื่องนั้น

ประเภทที่สาม ประกอบด้วยงานเขียนต่อต้านพวกแมนิไคอัส ซึ่งรวมทั้ง *De moribus Ecclesiae Catholicae* (ปี ค.ศ. 388) *De utilitate credendi* (ปี ค.ศ. 391) และ *De natura boni* (ปี ค.ศ. 404) ประเภทที่สี่ ได้แก่ งานต่อต้านพวกโดเนตัสของออกัสติน ตั้งแต่ *Contra epistulam Parmeniani* (ปี ค.ศ. 398) ไปถึง *Contra Guadentium* (ปี ค.ศ. 420)

ประเภทที่ห้ามีอยู่ชิ้นเดียว คือ *De Trinitate* ปี ค.ศ. 400—16 เป็นข้อยกเว้นซึ่งอาจเรียกได้ว่า เป็นงานเขียนต่อต้านพวกเอเรียส แต่บรรจุความคิดที่เป็นของออกัสตินเองมากที่สุดไว้ไม่น้อย เราจะ กล่าวถึงงานชิ้นนี้ภายหลัง เช่นเดียวกับงานชิ้นอื่นๆ ที่เหมาะสมจะเป็นประเภทโดยตัวเอง อันได้แก่ *De Civitate Dei* ซึ่งตั้งที่ออกัสตินกล่าวไว้อย่างชัดเจนในเล่มที่หนึ่งว่า เขียนขึ้นสนองการที่โรมถูก ทำลายโดยอะลาริคและพวกโทรทของเขาในปี ค.ศ. 410 และโดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับผู้ที่หมดใจและ เสียขวัญและรู้สึกว่าการธรรมกาลังตกต่ำ และว่าการที่โรมรับเอาศาสนาคริสต์ที่อ่อนแอ นั้นแหละ ที่ต้องรับผิดชอบ ประเภทที่เจ็ด ได้แก่ ข้อเขียนต่อต้านพวกพิเลจิวส์ดังกล่าวมาแล้ว¹⁸

การเมืองในฐานะเป็นศาสนศาสตร์

ประเภทงานเขียนของออกัสตินและเรื่องขบวนการพวกนอกรีตอย่างคร่าว ๆ ที่ทำให้เกิดงานเขียนเหล่านี้ขึ้นมาช่วยให้เรามองเห็นได้อย่างแน่ชัดยิ่งขึ้นในความจริงของคำกล่าวซึ่งเปิดฉากบทหนึ่งที่ว่า ความคิดทางการเมืองของออกัสตินเป็นแต่เพียงแง่หนึ่งของความเชื่อในเรื่องศาสนศาสตร์ของเขา เราอาจมองเห็นความจริงนี้ได้อีกทางหนึ่ง (และเราต้องมองเห็นด้วย ถ้าเราจะเข้าใจออกัสติน) นั่นคือ โดยการย่อบทสรุปทางการเมืองของออกัสติน แล้วลองพยายามอธิบายเหตุผลที่ออกัสตินใช้สนับสนุนข้อสรุปเหล่านั้น กล่าวคือ

1. การมีรัฐบาลบังคับเป็นผลที่จำเป็นอันหนึ่งมาจากสภาพของมนุษย์ที่มีบาปแฝงอยู่
2. รัฐบาลที่ใช้กำลังบังคับนั้น พระเจ้ากำหนดให้ และจะต้องเป็นที่เคารพเชื่อฟัง เว้นไว้แต่เมื่อการเคารพบูชาพระเจ้าที่แท้จริงต้องอยู่ในอันตราย
3. สันติสุขและความเป็นระเบียบเรียบร้อยเป็นมาตรฐานที่สำคัญ สำหรับรัฐบาลที่มีประสิทธิภาพมากกว่าความยุติธรรม
4. ความจำเป็นของรัฐบาลนั้นมีได้ลดลงไปโดยความไม่บริสุทธิ์ของรัฐบาล
5. สันติสุขนั้นมีได้ตัดโอกาสที่จะทำสงครามที่ยุติธรรมหรือ “ถูกต้อง” ออกไป เพราะสันติธรรมที่ปรากฏใน มัตถาย* 5 : 39 นั้นใช้กับผู้อยอมสละชีวิตเป็นรายบุคคล มิใช่รัฐ
6. ถึงแม้ว่าสัญญาณของการรอดพ้นจะเป็นเรื่องภายใน ไม่ใช่ภายนอก แต่รัฐบาลก็มีสิทธิสมบูรณ์ที่จะปราบปรามพวกนอกรีตได้ ทรรศนะนี้ปรากฏในข้อเขียนสมัยหลัง ๆ ของออกัสติน

เราจะเห็นได้ว่าความจำเป็นของรัฐบาลในการใช้กำลังบังคับ (1) หมายความว่าต่อไปถึงภาวะผูกพันที่จะต้องเคารพรัฐบาลที่บีบบังคับนั้น (2) เราจะเห็นได้ว่าการที่สันติสุขและความเป็นระเบียบเรียบร้อยอยู่เหนือความยุติธรรมนั้น (3) ก็นับความต่อไปถึงการยอมรับความไม่บริสุทธิ์ในรัฐบาล (4) ความเห็นที่ห้าและที่หกนั้นเกี่ยวเนื่องด้วยการใช้อำนาจของรัฐบาลในกรณีพิเศษ คือ ในการขัดกันระหว่างรัฐและในเรื่องแบบแผนที่ถูกต้องของศาสนา

สิ่งที่อยู่เบื้องหลังข้อเสนอนี้เหล่านี้ คือ ความได้ดุลกันอย่างละเอียดอ่อนของการยอมรับความเป็นจริงทางการเมืองกับความเชื่อในโลกหน้า ออกัสตินยอมรับสิ่งที่คริสตจักรในระยะแรก ๆ ไม่ยอมรับ คือ ความจริงที่ว่าอวสานของโลกนั้นอาจจะไม่อยู่ใกล้นัก และดังนั้นความชำนาญทางการเมืองและการจัดองค์กรจึงมีความสำคัญเกี่ยวข้องกับชีวิตของคริสตศาสนิกชน จริยธรรมชั่วคราวสำหรับชุมชนชาวคริสต์โบราณเป็นเรื่องของอดีตไปแล้ว ไม่ว่ามูลเหตุจูงใจของพระองค์จะเป็นอย่างไร แต่จักรพรรดิคอนสแตนตินก็ได้ทำให้คริสต์ศาสนาเป็นศาสนาที่ยอมรับกัน และถึงแม้ว่าออกัสตินจะมีข้อแม้บางประการในการใช้อำนาจโรมันบางอย่างโดยไม่ต้องสงสัย แต่ส่วนใหญ่แล้วเขายอมรับวิวัฒนาการนี้และพอใจเสียด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพวกเขาเกือบจะเริ่มรุกรานคริสต์ศาสนา ในด้านหนึ่งนั้น ออกัสตินจึงใจแบ่งแยกอย่างชัดเจนระหว่างการยอมเสียสละที่ควรค่าของปัจเจกชนเพื่อสถาบันที่มีค่า และการ

* บัณฑุกฎมัตถาย คือ ชื่อหนังสือเล่มหนึ่งในคัมภีร์ของคริสต์ศาสนา

ยอมเสียสละที่ไม่พึงปรารถนา แต่ในอีกด้านหนึ่งนั้น เขาไม่อาจจะยอมรับว่าอำนาจความอยากและผลประโยชน์ทางวัตถุที่เกี่ยวกับการเมืองว่าจะมีคุณค่าอย่างสูงสุดได้ ความสมประสงค์อย่างสมบูรณ์ของมนุษย์นั้นไม่ใช่ความสำเร็จและความรุ่งโรจน์ในชีวิตนี้ ความสมหวังของมนุษย์มีได้แต่เฉพาะความปิติในโลกหน้า

ถึงกระนั้นก็ตาม คุณค่าของความคงอยู่ในประวัติศาสตร์ ซึ่งขณะนี้กำลังถูกคุกคามโดยฝูงชนป่าเถื่อน จะเทียบเคียงกับคุณค่าของความสุขสุดยอดอันเป็นนิรันดร์ได้อย่างไร? เราจะอยู่ในโลกโดยไม่ยอมตกเป็นเบี้ยล่างของคุณค่าที่เสื่อมเสียของโลกได้อย่างไร? ความตึงเครียดระหว่างสองจุดนี้มีอยู่ในจิตของออกัสตินและแสดงออกมาในศาสนศาสตร์ของเขา นครสองนคร นครของพระเจ้า (**Civitas Dei**) และนครแห่งโลก (**Civitas Terrena**) กลายเป็นสัญลักษณ์ของลักษณะสองฝักสองฝ่ายนี้ คำอุปมาไม่ใช่ของใหม่ แต่ออกัสตินเพิ่มลักษณะน่าสนใจใหม่ๆ ให้กับมัน ทั้งสองนครเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นด้วยกันทั้งคู่ เพราะสายสัมพันธ์แห่งสมาชิกภาพของนครอยู่ในช่องว่างของใจมนุษย์ ในกรณีหนึ่งนั้นความจงรักภักดีสุดยอดจะต้องมีต่อพระเจ้าและสิ่งซึ่งเป็นนิรันดร์ แต่ในอีกด้านหนึ่งนั้น ความจงรักภักดีสุดยอดจะต้องมีต่อตัวเอง และสิ่งที่เป็นทางโลก ถึงแม้ว่าหลักฐานแห่งสมาชิกภาพจะเป็นความลับ แต่ผลแห่งสมาชิกภาพนั้นย่อมเห็นได้ชัด ในกรณีหนึ่งนั้นคือสันติสุข ความเป็นระเบียบเรียบร้อย ความให้อภัยและความรัก (**caritas**) และในอีกกรณีหนึ่งนั้นคือความรุนแรง ความอาฆาตจองเวร ความเสื่อมเสียและตัณหา (**cupiditas**) ในโลกของออกัสตินนั้น อย่างหลังมีมากกว่าอย่างแรกมาก และเขาสรุปอย่างโศกเศร้าว่า สมาชิกภาพในนครของพระเจ้านั้นมีจำกัดมาก และสมาชิกภาพในนครแห่งโลกนั้นช่างกว้างขวางเสียเหลือเกิน

การมองสภาพของมนุษย์อย่างเรียบง่าย หรือที่บางคนอาจกล่าวอย่างมีอคติของออกัสตินนี้ ทำให้เขามองโลกในแง่ดีได้น้อยมาก สำหรับออกัสติน ที่ว่ามนุษย์ชาติได้ถูกสถาปนาแข่งไว้ตั้งแต่เริ่มต้นนั้น ดูจะพิสูจน์ได้โดย

ความรักของมนุษย์ในสิ่งที่ไม่มีการ และสิ่งที่น่ามาซึ่งความเจ็บปวด อันทำให้เกิดความกังวล อันทรมาณ ความไม่สงบ ความโศกเศร้า ความกลัว ความสนุกอย่างรุนแรง การทะเลาะวิวาท คดีต่าง ๆ สงคราม การทรยศ ความโกรธ ความเกลียดชัง การหลอกลวง การบื้อยอ การฉ้อโกง การลักขโมย การปล้นสะดม การทุจริต ความทะนง ความทะเยอทะยาน ความอิจฉา ฆาตกรรม ปิตุฆาต ความทารุณ ความดุร้าย ความชั่ว ความฟุ่มเฟือย ความโอหัง ความประมาท ความไม่ละเอียด การร่วมประเวณีกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ การล่วงประเวณี การร่วมประเวณีกับผู้เกี่ยวข้อง เป็นญาติกัน และเรื่องสกปรกอีกมากมาย และเรื่องผิดธรรมชาติของทั้งสองเพศ ซึ่งเป็นสิ่งน่าละอายแม้แต่เพียงจะเอ่ยถึง การดูหมิ่นสิ่งที่เป็นที่เคารพสักการะ การคิดนอกวิสัยนอกรอย ความหยาบคาย ความมดเท็จ การข่มเหงผู้บริสุทธิ์ การใส่ร้าย การออกอุบาย ความไม่ปัด การเป็นพยานเท็จ การวินิจฉัยที่ไม่ถูกต้อง การกระทำที่รุนแรง การช่วงชิง และความชั่วช้าอะไรก็ตามที่อยู่ในชีวิตของมนุษย์¹⁹

นี้ไม่ใช่ภาพที่สวยงาม แต่สำหรับออกัสตินแล้วนี่คือวิถีชีวิตจริง ๆ และเพราะนี่คือการที่ชีวิตเป็นอยู่จริง ๆ “เฝ้าพันธู่มนุษย์จึงถูกเห็นยวรั้งโดยกฎหมาย และคำสั่งสอนซึ่งต่อต้านอวิชชาที่คอยล้างผลาญเราและขัดขวางการคุกคามของความชั่ว แต่กฎหมายและคำสั่งสอนนี้เองกลับเต็มไปด้วยความยากลำบากและความโศกเศร้า”

อย่างไรก็ตาม เหนือสิ่งเหล่านี้ก็คือพระเจ้า ซึ่งทรงความรู้โรจน์ดีพร้อมและสูงยิ่ง บางครั้งพระเจ้าองค์นั้นก็เหมือน ๆ กับพระเจ้าของลัทธิเพลโตใหม่

สิ่งที่ดีสูงสุดกว่าทุกอย่าง คือ พระเจ้า พระเจ้าจึงดีโดยไม่เปลี่ยนแปลง เป็นนิรันดรอย่างแท้จริง และเป็นอมตะอย่างแท้จริง สิ่งที่ดีอื่น ๆ ทั้งหมดมีจุดกำเนิดมาจากพระองค์ แต่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของพระองค์ สิ่งซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของพระองค์ก็เป็นอย่างที่ว่าพระองค์เป็น แต่สิ่งที่พระองค์สร้างขึ้นไม่ได้เป็นอย่างที่พระองค์เป็น ดังนั้น ถ้าพระองค์เท่านั้นที่ไม่เปลี่ยนแปลง สิ่งอื่น ๆ ทั้งหมดที่พระองค์สร้างขึ้นก็เปลี่ยนไปได้ เพราะพระองค์สร้างมันมาจากสิ่งที่ไม่มียอะไรมาก..... สิ่งที่ดีที่มีอยู่ทุกระดับ ไม่ว่าจะเล็กหรือใหญ่ มีส่วนความคงอยู่มาจากพระเจ้าทั้งนั้น สิ่งที่เป็นธรรมชาติตราบเท่าที่มันเป็นเท่านั้นเป็นสิ่งที่ดี²⁰

บางครั้ง พระเจ้าในลัทธิเพลโตใหม่นี้ก็ถูกบรรยายในลักษณะที่เหมาะสมจะเป็นพระเจ้าของอาบราฮัม ไอแซค และเจค็อบ*

โอ้พระเป็นเจ้าผู้สร้างจักรวาล.....โดยพระองค์ ทุกสิ่งทุกอย่างที่มีได้เป็นโดยตัวเองก็จะเป็นไป พระเจ้าผู้ซึ่งยับยั้งการแตกสลายไป แม้ระหว่างสิ่งซึ่งดูจะทำลายซึ่งกันและกัน พระเจ้าผู้สร้างโลกจากความว่างเปล่า ซึ่งในสายตาของทุกคนแล้วเป็นสิ่งที่สวยงามที่สุด พระเจ้าผู้ไม่ได้ก่อให้เกิดความชั่ว แต่ทำให้มันไม่เป็นความชั่วที่สุด... พระเจ้า พระบิดาแห่งสัจจะ พระบิดาแห่งปัญญา พระบิดาแห่งชีวิตที่แท้จริงและสูงส่ง พระบิดาแห่งความศักดิ์สิทธิ์ พระบิดาของสิ่งซึ่งดีและยุติธรรม พระบิดาแห่งแสงสว่างอันมองเห็นได้ พระบิดาของความรู้สึกตัวและความกระจำงของเรา พระบิดาแห่งคำมั่นสัญญาซึ่งตักเตือนให้เรากลับไปหาพระองค์²¹

ดูเหมือนว่าออกัสตินมีความเชื่อมั่นอย่างไม่จำกัดในพระเจ้าผู้สร้าง และเกือบจะไม่มี ความมั่นใจในมนุษย์ผู้ถูกสร้างขึ้นมาเลย ความหวังอย่างไร? อะไรคือสิ่งที่เชื่อมโยระหว่างพระเจ้าและมนุษย์ที่ยังคงเหลืออยู่ที่ป้องกันไม่ให้คานนี้หักไป เพื่อป้องกันไม่ให้ออกัสตินละทิ้งพระเจ้าหรือมนุษย์

คำตอบดูเหมือนจะเป็นว่า ถึงแม้ว่าพฤติกรรมของมนุษย์จะเลวทรามเพียงใดก็ตาม มนุษย์โดยธรรมชาตินี้ดี เพราะลักษณะจำลองของพระเจ้ามันอยู่ในตัวมนุษย์

* บันก็กผู้แปล อาบราฮัม ไอแซค และเจค็อบ คือ บุคคลในพระคัมภีร์เดิมในสมัยที่พระเจ้ายังมีลักษณะเป็นตัวบุคคลมาก

งานของจิตแห่งพระหรรษทานอยู่ที่ที่จะเพิ่มเติมลักษณะจำลองของพระเจ้าในตัวเรา ซึ่ง “โดยธรรมชาติ” แล้ว เราถูกสร้างตามอย่าง ความผิดพลาดในตัวมนุษย์เป็นสิ่งตรงข้ามกับธรรมชาติของเขา และสิ่งหนึ่งที่พระหรรษทานของพระเจ้ารักษา... ดังนั้น จึงเป็น “โดยธรรมชาติ” เสมอที่มนุษย์กระทำการตามที่กฎหมายบัญญัติไว้ ผู้ที่ไม่ทำเช่นนั้นผิดพลาดโดยตนเอง เพราะความผิดนั่นเอง กฎของพระเจ้าจึงเลื่อนรวางไปจากใจของมนุษย์ และดังนั้น เมื่อใดที่มีการแก้ไขข้อผิดพลาดนั้น และกฎของพระเจ้าได้เกิดขึ้นในใจของมนุษย์ อีกสิ่งที่กำหนดไว้ในกฎนั้นจะถูกนำไปปฏิบัติ “โดยธรรมชาติ” ไม่ใช่ว่าธรรมชาติเป็นเรื่องขัดกันกับพระกรุณาคุณของพระเจ้า แต่ว่าพระกรุณาคุณของพระเจ้าเป็นสิ่งที่คอยแก้ไขในธรรมชาติ²² .

เราพบว่า ตนเองไม่ว่าจะเต็มใจหรือไม่ ถูกนำไปสู่หัวใจของศาสนศาสตร์ของออกัสติน ไปสู่ปัญหาของบาปและพระหรรษทานของพระเจ้าซึ่งเร่งเร้าข้อพิพาทกับพวกพิเลจิสต์

บาป

บาปกับอาดัม

หลังจากรายชื่อที่ยาวเหยียดอันว่าด้วยความโง่เขลาและความชั่วของมนุษย์ ซึ่งเราคัดจาก **De Civitate Dei** มาเมื่อไม่นานมานี้ ออกัสตินก็กล่าวว่า “สิ่งเหล่านี้คืออาชญากรรมของคนชั่ว แต่กระนั้นก็ตามมันก็มาจากต้นตอของความผิดพลาดและความรักที่ผิด ซึ่งเกิดมากับบุตรทุกคนของอาดัม” ปัญหาไม่ได้อยู่ที่ความรักซึ่งสูญเสียไป แต่เป็นความรักที่ผิดที่ ซึ่งหมายถึงกำหนดทิศทางผิดปรวนแปรและเสื่อมเสียสิ่งที่คนปัจจุบันเห็นว่าเป็นการยากที่จะยอมรับจากออกัสติน และบางทีจากคริสต์ศาสนาโดยทั่วไปนั้น (นอกเหนือไปจากปัญหาอันยุ่งยากในเรื่องความชั่วโดยธรรมชาติ หรือความตาย หรือความทุกข์ทรมานของผู้บริสุทธิ์แล้ว) ไม่ใช่ข้อเสนอที่ว่า ความชั่ว คือ ความรักที่วิปริตไป หรือว่าในเมื่อมนุษย์เราทำผิดเอง จึงเป็นการถูกต้องแล้วที่จะต้องถูกสาปแช่ง (ถึงแม้ว่าจะเป็นอย่างแน่ว่าหลายต่อหลายคนจะไม่ยอมรับข้อเสนอนี้ด้วย) แต่เป็นข้อเสนอที่ว่า บาปของอาดัมนั้นติดต่อกับมนุษย์ทุกคน ทุกหนทุกแห่ง อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยมลทินทางโลหิต เพราะจิตที่เสรีในปัจจุบันไม่เชื่อเรื่องไซโครชะตา เรื่องสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ และความปราศจากเหตุผลในนิทานของอาดัม

อย่างไรก็ดี เป็นการผิดที่คิดว่าเมื่อกล่าวถึงมรดกตกทอดของอาดัมนั้น ออกัสตินหมายถึงการถ่ายทอดข้อบกพร่องในทางสรีรศาสตร์ กล่าวคือ ข้อบกพร่องที่อยู่ในโครงสร้างของหน่วยถ่ายพีซพันธุ ทั้งออกัสตินและนักบุญเปาโลไม่สนใจในเรื่องนี้ ในโรม 5* นั้นดูเหมือนว่านักบุญเปาโลจะคิดว่า มนุษยชาติอยู่ “ในอาดัม” ในลักษณะที่เป็นเทพปรณัม เทียบได้กับที่ชาวคริสต์อยู่ในพระคริสต์ พิลิเจิสต์กล่าวว่า ในการทำบาปของมนุษย์ทุกคนเลือกโดยสมัครใจที่จะทำตามอย่างอาดัม แต่นักบุญเปาโลแอมโบรซและออกัสตินรู้สึกว่าการทำบาปนั้นเป็นเรื่องของการเลียนแบบโดยตั้งใจ น้อยกว่าที่จะเป็นโดยการหลอกลวงตัวเอง²³

* บันทึกผู้แปล โรม คือชื่อหนังสือเล่มหนึ่งในพระคริสต์ธรรมคัมภีร์

ออกัสตินถือว่าเรื่องของอาดัมในประวัติศาสตร์และบทบาทในการเสื่อมของมนุษย์นั้น ไม่ว่าจะเข้าใจอย่างไรก็ตาม เป็นส่วนของความเชื่อที่กำหนดมาโดยพระคัมภีร์ และดังนั้นจึงต้องเป็นที่ยอมรับกันในฐานะที่เป็นจุดเริ่มต้น ไม่ใช่ในฐานะเป็นบทสรุปที่มาจากการคาดคะเน มันถูกรวมเข้าไปอยู่ในความคิดของออกัสตินภายใต้หลักการที่ใช้อย่างกว้างขวางของเขาว่า “ความเชื่อแสวงหาความเข้าใจ” ออกัสตินเอ่ยถึงเรื่องนี้ด้วยความหมายในประสบการณ์ของตนเองอยู่ตลอดเวลา อย่างน้อยที่สุดในงานนี้ออกัสตินจึงเป็นผู้อาศัยความสังเกต ความชำนาญอยู่เสมอ และดังนั้นจึงเป็นสิ่งที่เราควรสนใจด้วย แต่ไม่ว่าใครจะพูดอย่างไรเกี่ยวกับเรื่องในประวัติศาสตร์ของอาดัม ปัญหาของมนุษย์ที่ทาสักตั้นไม่ปรารถนาจะกระทำอยู่ชั่วชาก ก็ยังคงเป็นปัญหาสำหรับเราเช่นเดียวกับที่มันเป็นปัญหาสำหรับออกัสติน ข้อเขียนในเรื่องจิตวิเคราะห์เป็นแต่เพียงเครื่องแสดงอย่างหนึ่งของปัญหา²⁴

บาปและประวัติศาสตร์

การแสวงหาคำตอบปัญหาเรื่องบาปโดยการเข้าถึงพระเจ้า หรือสัจจะอันสูงสุดโดยฉันท หรือการล่องรู้ด้วยตนเองของพวกเพลโตใหม่เป็นสิ่งที่ดึงดูดออกัสตินมาก แต่อุปสรรคสำคัญที่กีดขวางเขาอยู่ในฐานะเป็นชาวคริสต์ก็คือ ความเป็นจริงของกระบวนการทางประวัติศาสตร์ บางทีพระพรหทานของพระเจ้าคงจะเหมือนกับแสงสว่างของเพลโตที่มาจากเบื้องบน แต่ประวัติศาสตร์จะถูกทอดทิ้งได้หรือ? เพราะว่าความดีของลัทธิเพลโตนั้นอยู่ในสิ่งที่คงที่และในจิต ในขณะที่ความชั่วหรือภาวะอยู่ในการเปลี่ยนแปลงและในสิ่งที่มิตัวตน ดังนั้น การครุ่นคิดภาวนาจึงเป็นทางไปสู่ปัญญาในทางคริสต์ คือ ทางไปสู่ความสุขนิรันดร์ แต่การมาของพระคริสต์ พระเจ้าในร่างมนุษย์ที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ การตายอย่างภายนอกของพระองค์ และการฟื้นคืนชีพเป็นสัญลักษณ์ของความสำคัญของตัวตนและความสำคัญทางประวัติศาสตร์ต่อชาวคริสต์ ออกัสตินไม่อาจเป็นแค่ผู้นิยมลัทธิเพลโตได้ ถ้าจะเอาชณะบาป ก็ต้องเอาชณะกันในประวัติศาสตร์ เพราะฉะนั้น นครของพระเจ้าและนครแห่งโลกจึงไม่ได้แยกออกจากกันทางด้านวัตถุ แต่ยังคงอยู่ด้วยกันทั้งในกาลและเทศะ

โดยการยอมรับเอาสภาพความคงอยู่ทางประวัติศาสตร์ พร้อมด้วยความชั่วช้า ข้อผิดพลาด และความสับสนทั้งหมด ออกัสตินจึงสามารถเถียงได้ว่าบาปควรจะเป็นเครื่องมือกำจัดบาป เป็นไฟที่จะต่อสู้ไฟด้วยกัน โดยอาศัยปฏิบัติตามแผนการของพระเจ้าในประวัติศาสตร์ อันเป็นแผนที่มียู่ แม้ว่ามนุษย์จะเห็นได้อย่างรางเลือนก็ตาม ออกัสตินไม่ได้เห็นเหมือนอย่างที่ปรัชญาเมธีสโตอิกบางคนคิดว่าพระเจ้าเป็นผู้เซ็ดหนุ่ผู้ซึ่งเล่นกับสิ่งที่สร้างขึ้นมาเพื่อความวิบัติตั้งแต่ต้น แต่ออกัสตินเห็นว่าพระเจ้าเหมือนนายแพทย์ผู้ใช้วิธีอันรุนแรงเพื่อจะรักษาคนไข้ เพื่อผลประโยชน์ของคนไข้นั่นเอง ออกัสตินเปรียบเทียบบาปกับความเจ็บปวด โดยประสบการณ์กับบาป เรารู้ว่าบาปคืออะไร และเรารู้ว่าเราจะต้องได้รับการบำบัด และเขาเขียนต่อต้านฟิเลจิวส์ว่า “ราวกับว่าแผลนั้นไม่เจ็บปวดและการผ่าตัดก็ไม่ทำให้เกิดความเจ็บปวด ราวกับว่าความเจ็บปวดนั้นอาจทำให้หายไปได้ด้วยความเจ็บปวด” สิ่งที่รักษาได้ยากที่สุดในบรรดาโรค คือ ต้นตอของบาปในความหยิ่ง เพราะมันเป็นสิ่งที่ลึกซึ้งและบิดเบือนที่สุด เขากล่าวต่อไปว่า “บาปอื่นๆ นั้นมีอยู่ก็แต่ในการกระทำที่ชั่วร้าย แต่เราต้องคอยระวังความหยิ่ง ในสิ่งที่

กระทำไปอย่างถูกต้อง” ความแปลกประหลาดที่แปลกที่สุดเกิดจากสำนักในสิ่งที่ดีดูจะขัดกันอยู่ในหลักของเหตุผล แต่ประสบการณ์จริง ๆ นั้นมีอยู่เสมอและไม่ใช่ว่าเรื่องที่จะมองข้ามไปได้ บางทีเราอาจจะรู้สึกว่าออกัสตินว่าอาการหนึ่งเช่นนั้นเป็นเรื่องของส่วนรวมเช่นเดียวกับของปัจเจกชน ออกัสตินรู้ว่าไม่เพียงแต่บุคคลเท่านั้น หากแต่มนุษยชาติทั้งหมดจะต้องได้รับการบำบัดโดยพระคริสต์ผู้เป็นนายแพทย์ ที่จริงแล้ว นี่ก็ตรงเดียวเท่านั้นที่ออกัสตินเข้ายุ่งกับการเมือง แต่ออกัสตินแทบจะไม่ได้เอานัยนี้มาใช้เต็มที่เลย มีช่องว่างระหว่างบทบาทของมนุษย์ในฐานะผู้ปกครองและมนุษย์ในฐานะบุตรของพระเจ้าที่เขาไม่อาจประสานได้ ถึงแม้ว่าจะมีข้อความตอนกระจุกกระจอกก่อนผู้ปกครองอันเลื่องชื่ออยู่และบางทีช่องว่างนี้อาจจะยังไม่ได้มีการประสานกันเลยก็ได้ ความเชื่อในเรื่องบาปของออกัสตินแทบจะเป็นเรื่องของส่วนบุคคลโดยตลอด “ดังนั้น จึงไม่ควรกล่าวแก่มนุษย์ว่า ‘มันจำเป็นที่ท่านจะต้องทำบาป ท่านจึงไม่ควรทำบาป’ แต่ควรจะกล่าวว่า พระเจ้าละทิ้งท่านไปบ้างเพราะท่านหนึ่ง เพื่อที่ท่านจะได้รู้ว่าท่านไม่ได้เป็นตัวของท่านเอง แต่เป็นของพระองค์และจะได้รู้จักเลิกหยิ่ง”²⁵

ดังนั้น จากทรรศนะเช่นนี้ รัฐบาลแม้เมื่อลงโทษเราอย่างไม่ยุติธรรม ก็อาจจะเป็นวิธีที่ชี้ให้เราเห็นความหยิ่งของเราและเป็นวิธีที่จะลงโทษเรา แต่ความหยิ่งในตัวรัฐบาล หรือถ้าจะให้ดียิ่งขึ้น ความหยิ่งในองค์การทางการเมืองในตัวตนรวมกันที่ขยายให้ใหญ่ขึ้นแล้ว? ใครจะเป็นผู้ลงโทษ? คำตอบของออกัสตินใน *De Civitate Dei* ดูเหมือนจะเป็นว่าพระเจ้าเป็นผู้ลงโทษ โดยวิธีของพระองค์เองที่ไม่อาจหยิ่งรู้ได้ แต่บ่อยที่สุดก็โดยการฟ่ายแพ้ในสงคราม “.....ความยาวนานของสงครามนั้นกำหนดโดยพระองค์ เท่าที่พระองค์จะเห็นควรตามเจตนารมณ์ ความพึงพอใจและพระกรุณาอันชอบธรรมของพระองค์ว่าจะทำโทษหรือปลดปล่อยมนุษยชาติ...” ยิ่งกว่านั้น ถ้าบาปได้กลายเป็นบาปของเผ่าพันธุ์มนุษย์ทั้งหมดแล้ว บางทีในการปลดบาปของเผ่าพันธุ์มนุษย์ทั้งหมด ก็อาจจำเป็นที่จะต้องปราบปรามมนุษยชาติ ไม่ใช่แต่เพียงชั่วยามเท่านั้น แต่ความเชื่อในเรื่องโลกหน้าของออกัสติน อันเป็นส่วนที่ตกค้างมาจากลัทธิเพลโตใหม่ ก็กินไม่ให้ออกัสตินพัฒนาที่ทำทางการเมืองในลักษณะเช่นนั้นขึ้นมา²⁶

ที่นี้เอง ที่อิทธิพลของสถานที่และเวลาปรากฏให้เห็นชัดเจนที่สุดในโครงสร้างทางความคิดของออกัสติน ถ้าหากว่าเขาต้องเขียนในท่ามกลางความต่อสู้ในภายหลังระหว่างพระสันตะปาปาและพระจักรพรรดิในช่วงการปฏิรูปศาสนา หรือในระยะแห่งการรวมอำนาจเบ็ดเสร็จ ใครจะบอกได้ว่าแนวความคิดของออกัสตินจะเป็นไปในทางการเมืองอีกมากแค่ไหน ?

หลักการทางศาสนา : บทย่อ

เพื่อที่จะวางรากฐานสำหรับความเห็นทางการเมืองของออกัสติน เราจำเป็นที่จะต้องเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับความเชื่อในทางศาสนาของเขาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะฉะนั้น ก่อนที่จะพิจารณาถึงปัญหาทางการเมืองของออกัสติน ขอให้เราย่อหลักการทางศาสนาที่สำคัญๆ บางประการของเขาเสียก่อน

1. มนุษย์เป็นสัตว์ที่สูญเสียความบริสุทธิ์ มนุษย์เป็นบุตรที่ดื้อดึงของพระเจ้าผู้สูงส่ง และยิ่งใหญ่มาก ความหยิ่งของมนุษย์เป็นเครื่องหมายของความไม่เต็มใจของมนุษย์ที่จะยอมรับว่าพระเจ้าเป็นผู้สร้างตน

และความขึงเป็นต้นต่อของบาป บาป คือ ความรักที่วิปริต ความรักในสิ่งที่มิตัวตน แทนที่จะเป็นสิ่งที่นิรันดร์ ความรักในโลกแทนที่จะเป็นสวรรค์ การที่มนุษย์รักเป็นสิ่งที่ดี แต่การที่มนุษย์รักสิ่งที่ไม่ควรค่าแก่ความรักเป็นการเลว พระเจ้าเท่านั้นที่ได้อย่างบริสุทธิ์ การรักพระองค์เท่านั้นที่เป็นรูปแบบของความรักอันได้อย่างบริสุทธิ์

2. มนุษย์ทำบาปโดยสมัครใจ ถึงแม้ว่ามนุษย์ต้องทำบาปอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และถึงแม้ว่าพระเจ้าจะรู้ล่วงหน้าว่ามนุษย์จะทำบาป²⁷ มนุษย์จะเลือกเส้นทางที่ปิดทางเลือกอื่นล่วงหน้าและนำตนไปสู่กับดักแห่งบาป ซึ่งตนต้องกลายเป็นนักโทษที่หมดหนทางอยู่เสมอ ออกัสตินเขียนไว้ใน **Confessions** ว่า “ข้าพเจ้าถูกเหนี่ยวรั้งไว้ มิใช่โดยเครื่องพันธนาการที่คนอื่นจงจำข้าพเจ้า แต่โดยเครื่องผูกพันอันเป็นหลักแห่งเจตนารมณ์ของข้าพเจ้าเอง ศัตรูได้ยึดครองเจตนารมณ์ของข้าพเจ้าและทำให้มันกลายเป็นโซ่ตรวนไป และจงจำข้าพเจ้าไว้กับมัน จากเจตนารมณ์ที่วิปริตไปจะเกิดตัณหา และการตกเป็นทาสต่อตัณหาจะกลายเป็นนิสัย และนิสัยที่ได้รับการยินยอมอยู่ตลอดเวลา ก็กลายเป็นความจำเป็น” ตัณหาที่ออกัสตินพูดถึงนั้นจะต้องไม่เข้าใจว่าเป็นแค่หรือเป็นแต่เพียงความอยากทางเพศ ถึงแม้ว่านั่นจะเป็นสิ่งที่สำคัญในข้อเขียนระยะแรก ๆ ของเขาก็ตาม เขาพูดไว้ใน **De vera religione** ถึงตัณหาแห่งเนื้อหนัง ความอยาก ทะเยอทะยาน ซึ่งกระตุ้นผู้หิวอำนาจ และปัญญาชนควรจะจำไว้ “ตัณหาแห่งดวงตา” หรือความดิ้นรนของความอยากรู้ความอยากเห็น ความปรารถนาที่จะรู้เพียงเพื่อเห็นแก่การรู้ ซึ่งแตกต่างจากวัตถุประสงค์ในทางศาสนานั้น ออกัสตินถือว่าชั่ว

ผู้รู้เกี่ยวกับ ออกัสติน ผู้หนึ่งพูดถึงเรื่องเดียวกันในลักษณะที่ต่างกัน เขากล่าวว่าเจตนารมณ์นั้นปรารถนาในสิ่งที่ดี แต่ไม่อาจจะบรรลุถึงได้

มีบางสิ่งบางอย่างที่สักหรืออยู่ในตัวมัน ขอให้เราเรียกส่วนที่เสียหายไปนั้นว่า “บาป” และขอให้เรากำหนดวิธีแก้ไขว่า ได้แก่การไล่ให้รอดพ้นของมนุษย์โดยพระเจ้า ควบคู่กันไปกับพระพรทานของพระเยซูคริสต์ที่ได้หลังไหลมาด้วย เมื่อได้ทำดังนี้แล้ว การจัดการชีวิตศีลธรรมของมนุษย์ซึ่งปรัชญาเมธีไม่อาจเข้าใจได้ก็ประจักษ์ชัด เพราะว่าเป็นคือหลักการอย่างเดี่ยวที่พิจารณาถึงความจริงทั้งหมด โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ดังที่จะได้กล่าวต่อไปนี้ คือ ตราบเท่าที่เจตนารมณ์คิดว่าจะทำดีได้ด้วยตนเอง เมื่อนั้นตนก็จะยังคงไม่มีพลังอะไรเลย²⁸

ถึงแม้จะยอมรับความมีเหตุผลของความเชื่อในเรื่อง “เจตนารมณ์” ได้ ซึ่งปรัชญาเมธีปัจจุบันบางคนไม่ยอมรับ แต่คำกล่าวที่ว่ามนุษย์ทำบาปโดยสมัครใจ แต่โดยความจำเป็น ก็ช่วยให้เกิดข้อยุ่งยากในทางตรรกวิทยาขึ้นอย่างเห็นได้ชัด ข้อยุ่งยากเหล่านี้มีมากขึ้นโดยความคลุมเครือของคำกริยาวิเศษณ์ในภาษาละตินว่า **libere** ซึ่งเป็นคำเดียวแต่มีหลาย ๆ ความหมาย ผู้รู้ที่มีชื่อเสียงมากที่สุดเห็นพ้องต้องกันว่า ความหมายของคำว่าอิสรภาพหรือเสรีภาพในออกัสตินนั้น มีอยู่อย่างน้อยที่สุดก็สามความหมาย ประการแรก คือ อิสรภาพอย่างไม่จำกัดที่จะเลือกสิ่งที่ดีหรือสิ่งที่ชั่วในความหมายของทางเลือกทั้งหมดที่เป็นไปได้ (**libertas indifferentiae**) นี้ได้แก่สภาพที่มีอยู่เพียงชั่วระยะเวลาอันจำกัดก่อน

การเสียความบริสุทธิ์ของอาดัม โดยการเลือกของอาดัม มนุษยชาติเลือกทางผิด และด้วยเหตุนี้เอง จึงตัดโอกาสที่ปัจเจกชนจะแก้ไขประวัติศาสตร์ และกลับไปหาสวนอีเดนส่วนตัวของตนไปตลอดกาล ความบริสุทธิ์ที่สูญเสียไปนั้นไม่มีทางจะได้กลับคืนมาอีก

ในสถานการณ์ปัจจุบัน มนุษย์จำต้องเลือกด้วยเจตนาธรรมที่เป็นเพียงกึ่งอิสระ เจตนาธรรมที่ครึ่ง ๆ กลาง ๆ เจตนาธรรมที่มันเมา ออกัสตินเปรียบเทียบไว้ในตอนหนึ่งของ **Confessions** ว่า ลักษณะการเช่นนี้คล้ายกับประสบการณ์ของเราเมื่อเราพยายามจะตื่นขึ้นในตอนเช้า เมื่อพระคริสต์สั่งให้เขาตื่นขึ้นมาจากความตายของประสบการณ์ประจำวัน ออกัสตินก็ตอบด้วย “ถ้อยคำที่เกียจคร้านอย่างครึ่งหลับครึ่งตื่นว่า ‘อึกสั๊กนาทีเถอะ’ ‘นาทีเดียวเท่านั้น’ ‘นานอึกสั๊กน่อยเถอะ’..... เพราะกฎของบาปนั้นคือพลังอันทรงพลังภาพที่สุดซึ่งจุดลากจิตใจ และบังคับมันให้ต่อต้านได้แม้แต่กับเจตนาธรรม ถึงแม้ว่านี่จะเป็นไปอย่างเหมาะสมแล้ว เพราะนิสัยนี้ได้ยอมรับกันมาโดยสมัครใจ”

มองอย่างเผินๆ แล้วนี่ดูเหมือนว่าจะเป็นอิสรภาพที่จะทำแต่สิ่งที่ผิดเท่านั้น และนี่ย่อมเป็นอิสรภาพที่แปลกอย่างแน่แท้ แต่มันอาจช่วยเราได้บ้าง ถ้าจะชี้ให้เห็นว่า “อิสรภาพที่จะทำผิด” กล่าวถึงแต่สภาพโดยทั่วไปของบาปที่ติดต่อกับการกระทำทุกอย่างของเรา รวมทั้งการกระทำที่มีผลควรค่าแก่การสรรเสริญด้วย สภาพเช่นนี้กำหนดทิศทางเบื้องต้นของเจตนาธรรม อย่างไรก็ตาม ทางเลือกประจำวันไม่ว่าจะดีหรือร้ายก็ไม่ใช่ว่าจะปราศจากความหมายเสียเลย และองค์ประกอบของทางเลือกที่มีอยู่ก็ไม่ใช่ว่าจะเป็นภาพลวงตา อิสรภาพในการเลือกประจำวัน (*liberum arbitrium*) ย่อมต้องมีกรกระทำโดยตนเอง คือ กิจกรรมที่กำหนดโดยตนเอง ซึ่งก็ได้แก่ความหมายของเจตนาธรรมนั่นเอง ออกัสตินไม่เคยปฏิเสธว่าถ้าเจตนาธรรมถูกบีบบังคับแล้ว มันก็จะไม่เป็นเจตนาธรรมอีกต่อไป

ออกัสตินโจมตีพวกพิเลจิวส์ เพราะพวกนี้ที่กักเอาว่าอิสรภาพอย่างแรก คือ อิสรภาพอันไม่จำกัดนั้นเป็นจริงได้สำหรับมนุษย์ที่กระทำการในประวัติศาสตร์ พวกเขามองข้ามการกำหนดของความรู้สึกมูลเหตุและสิ่งแวดล้อม รวมทั้งส่วนที่พระเจ้าร่วมอยู่ด้วยในสิ่งเหล่านี้ เพราะถึงแม้ว่าพระเจ้าจะไม่ได้บีบบังคับเจตนาธรรม แต่พระองค์อาจจะเตรียมมันไว้ก็ได้

พวกพิเลจิวส์คิดว่าตนเองรู้อะไรสำคัญๆ เมื่อเขากล่าวว่า “พระเจ้าย่อมไม่มีบัญชาในสิ่งที่พระองค์รู้ว่ามนุษย์ไม่อาจกระทำได้” ใครเล่าที่จะไม่รู้เรื่องนี้? แต่พระเจ้ามีบัญชาในบางสิ่งที่เราสามารถทำ เพื่อที่ว่าเราจะได้ว่าเราควรขออะไรจากพระองค์ เพราะนี่คือความเชื่อซึ่งได้มาโดยการสวดอ้อนวอนตามที่มีคำบัญชาไว้..... เป็นของแน่ๆ เราเองที่มีเจตนาธรรม เมื่อเราตั้งเจตนาธรรม แต่พระองค์ทำให้เรามีเจตนาธรรมในสิ่งที่ดีของพระองค์ ซึ่งกล่าวกันว่า “เจตนาธรรมที่เตรียมโดยพระเจ้า”²⁹

แบบที่สามของอิสรภาพ³⁰ ก็คือ อิสรภาพที่แท้จริง (*vere libero*) ได้แก่ อิสรภาพที่จะทำตามเจตนาธรรมของพระเจ้า “.....เสรีภาพประการแรกของเจตนาธรรม คือ ความสามารถที่จะไม่ทำบาป ส่วนเสรีภาพประการสุดท้าย คือ ความไม่อาจที่จะทำบาปนั้นใหญ่ยิ่งกว่ามาก”³¹ อิสรภาพนี้จะเป็นที่ยังรู้

ได้อย่างสมบูรณ์ก็แต่ในสวรรค์หรือหลังจากวันแห่งการวินัจฉัยครั้งสุดท้าย เมื่อยังอยู่ในโลกนี้ มนุษย์มีส่วนในอิสรภาพประเภทนี้ก็โดยผ่านพระกรุณาคุณของพระเจ้า มนุษย์รู้สึกในความใกล้ชิดของอิสรภาพนี้ แต่ผู้รู้อย่างไม่ตกลงกันว่าออกัสตินเต็มใจยอมรับโอกาสที่จะเป็นไปได้ของการบรรลุถึง **vere libero** ในโลกนี้มากแค่ไหน เกี่ยวกับปัญหานี้ ชาวคาทอลิกอาจจะมองโลกในแง่ดีมากกว่าชาวโปรเตสแตนต์³²

3. มนุษย์ถูกโปรดให้พ้นบาปโดยพระพรทานของพระเจ้าที่ตนไม่สมควรได้รับ ดูเหมือนว่าการที่มนุษย์ผันแปรไปจากพระเจ้าอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้นั้นเป็นการกระทำของมนุษย์เอง ในขณะที่การหันเข้าหาพระเจ้า ซึ่งไม่สู้จะแน่นอนนักกลับเป็นการกระทำของพระเจ้า ทำให้ออกัสตินจึงคิดว่ามันควรเป็นเช่นนั้น อาจอธิบายได้บางส่วน โดยการพิจารณาถึงเจตนารมณ์อิสระที่กล่าวมาแล้ว คือ เรามีอิสระที่จะทำทนายพระเจ้า และทำได้ดังนั้น เพราะเราปรับใช้ตัวเราเอง แต่เราไม่มีอิสระที่จะปรับใช้พระเจ้าจนกว่าพระองค์จะทำให้เราเป็นที่ช่วงใช้ของพระองค์ “ความหวังของเราอยู่ที่ว่า.....จะถูกทำให้เป็นอิสระโดยพระเจ้าเป็นผู้เป็นอิสระ และว่าในการปล่อยเราให้เป็นอิสระ พระองค์จะทำให้เราเป็นข้าช่วงใช้แห่งความรักของพระองค์”³³

พระพรทานเช่นนั้นมาได้หลายทาง แต่ที่สำคัญเหนือสิ่งอื่นใดก็คือที่มาจากอำนาจในการยกบาปของพระเจ้าที่อยู่ในตัวของพระเยซูแห่งนาซาเร็ธ ออกัสตินเชื่อว่าวิถีชีวิตของพวกสโตอิก เอปิคิวเรียนและเพลโตล้มเหลว ก็เพราะ “ล้วนแล้วแต่ขาดแบบอย่างการถ่อมตนของพระเจ้า” หนทางไปสู่สังฆกรรมนั้น “ข้อแรก ได้แก่ ความถ่อมตน ข้อที่สอง คือ ความถ่อมตน ข้อที่สาม คือ ความถ่อมตน” เพราะถ้าปราศจากสิ่งนี้เสียแล้ว “ผลดีของความปิติของเราในการกระทำที่ถูกต้อิ่งใด ๆ ก็จะถูกช่วงชิงไปจากเราโดยความหยิ่ง”³⁴ ออกัสตินให้บทเปรียบพระคริสต์เป็นนายแพทย์ผู้บำบัดมนุษยชาติที่ป่วยอย่างซินูในบทอุปมาอันน่าสนใจว่า ทางรักษาบาปมีแต่โดยการตั้ง “ถ้วยที่ขมขึ้น ถ้วยแห่งอบายมุข ซึ่งชีวิตนี้ผูกพันอยู่ ถ้วยแห่งความยากแค้น ความปวดร้าวและความทุกข์ทรมาน..... และเพื่อที่ว่าคนไข้จะได้ไม่ตอบว่า ข้าพเจ้าไม่อาจทำได้ ข้าพเจ้าไม่อาจทนมันได้ ข้าพเจ้าจะไม่ดื่ม นายแพทย์ซึ่งถึงแม้ว่าจะสมบูรณ์ดีอยู่ก็จะดื่มก่อนเพื่อที่ว่าคนป่วยจะได้ไม่ล้มเลที่จะดื่ม”³⁵

แม้ในโคโมธี*1: 2-4 จะประกาศว่าเป็นเจตนารมณ์ของพระเจ้าที่มนุษย์ทั้งหมดจะได้รับการช่วยเหลือ ออกัสตินก็มิได้รู้สึกว่ามนุษย์ทั้งหมดหรือแม้แต่มนุษย์จำนวนมากจะได้รับการช่วยให้รอด ถึงแม้ว่าผู้ที่ยังไม่ได้รับศีลล้างบาปคงจะไม่ได้รับการช่วยให้รอดพ้น แต่ผู้ที่ได้รับศีลล้างบาปทั้งหมดก็ไม่ว่าจะแน่ใจได้ว่าจะรอดพ้น นี่ย่อมเป็นหลักฐานเพียงพอกว่านครแห่งพระเจ้านั้นไม่ว่าจะนำมาเปรียบเทียบกับคริสตจักรได้ เพราะสมาชิกของคริสตจักรจำนวนมากไม่อาจจัดว่าเป็นสมาชิกแห่งนครของพระเจ้าได้ เป็นที่น่าประหลาดว่า ได้มีการสืบสนกันอยู่เสมอๆ ด้วยเรื่องเส้นขีดคั่นที่ออกัสตินปรารถนาจะกั้นระหว่างนครแห่งพระเจ้าและนครแห่งโลก ไม่มีใครเป็นสมาชิกของสองนครนี้ในขณะเดียวกันได้ เพราะไม่มีใครอาจรักสิ่งที่เขินนรินทร์และสิ่งที่เขินของโลกรได้ในขณะเดียวกัน “ลองพิจารณาความรักของมนุษย์ดู นักเสี่ยวว่าความรักเป็นมือของวิญญาณ ถ้ามือถืออะไรบางอย่างอยู่แล้วก็ไม่ว่าจะถืออะไรได้อีก แต่ถ้า

*บันทึกผู้แปล โคโมธี คือ ชื่อของหนังสือเล่มหนึ่งในพระคริสตธรรมคัมภีร์

จะยึดถือสิ่งที่ถูกให้มาใหม่ก็ต้องปล่อยสิ่งที่ถืออยู่แล้วเสียก่อน”³⁶ ลักษณะภายนอกของสมาชิกภาพนั้น มักจะทำให้เข้าใจผิดบ่อยๆ คนที่ฝังใจในเรื่องของโลกอาจจะมีตำแหน่งหน้าที่ แม้แต่ตำแหน่งระดับสูงในคริสตจักรก็ได้ และสิทธิอำนาจอาจอยู่ในมือของผู้ซึ่ง “สังกัดอยู่ในเยรูซาเลม”³⁷ ก็ได้ ออกัสตินเชื่อว่าศาสนจักรมีความสำคัญยิ่ง..... ที่จริงแล้วนี่คือ “อาณาจักรปัจจุบัน” ของพระคริสต์ แต่เขาไม่ได้ถือว่านี่คือนครของพระเจ้าตามที่นักเขียนรุ่นหลังๆ มักจะคิดกัน³⁸

ถ้าเราจำได้ว่าข้อกล่าวหาของออกัสตินต่อพวกโดเนตัสก็คือว่า พวกโดเนตัสถือสิทธิอันไม่ถูกต้องรับเอภาระในการวินิจฉัยว่าใครในสายตาของพระเจ้าบริสุทธิ์หรือไม่นั่นเอง เราก็คงเห็นได้ว่าออกัสตินไม่มีรากฐานใด ๆ ที่จะมาวินิจฉัยว่าใครเป็นหรือไม่เป็นสมาชิกของนครของพระเจ้า แต่ถ้าสมาชิกภาพนี้ถูกซ่อนเร้นจากมนุษย์เป็นอย่างดีแล้ว ออกัสตินเองรู้ได้อย่างไรว่ามนุษย์ไม่อาจรักสองสิ่ง แม้แต่สิ่งที่ขัดกันได้พร้อมๆ กัน? ถ้าสองนครอยู่กันคนละฝั่ง (ระหว่างฝั่งของโลกกับฝั่งของความเป็นนิรันดร์) ทำไมจึงเป็นไปได้ที่คนบางคนจะย้ายไปย้ายมาหรือถูกดึงไปในทิศตรงกันข้าม ยืนอยู่กึ่งกลางระหว่างระยะนี้? ยิ่งกว่านั้นถ้าสมาชิกภาพเป็นที่ซ่อนเร้นอย่างยิ่งแล้ว ออกัสตินรู้ได้อย่างไรว่าคนเพียงไม่กี่คนเท่านั้นที่จะได้รับเลือกให้อยู่ในนครของพระเจ้า? และเขารู้ได้อย่างไรว่าคนที่ได้รับเลือกจะไม่สามารถปฏิเสธ? พระหรรษทานที่ไม่สมควรได้รับนั้นเป็นเรื่องหนึ่ง แต่พระหรรษทานที่ไม่อาจปฏิเสธได้นั้นก็เป็นอีกเรื่องหนึ่ง ในปีหลังๆ แห่งการต่อสู้กับพวกพิเลจิสต์ ออกัสตินเกือบจะขัดกับหลักการเรื่องเจตนารมณ์อิสระของเขเอง โดยกล่าวว่า ผู้ที่ได้รับเลือกนั้นปราศจากอำนาจที่จะปฏิเสธพระเจ้าตามหลักของเหตุผลแล้ว นี่ก็คงจะเป็นอำนาจอย่างสุดท้ายที่มนุษย์ไม่อาจมีในฐานะเป็นมนุษย์ เมื่อปราศจากอำนาจที่จะปฏิเสธต่อพระเจ้าเสียแล้ว มนุษย์ที่จริงก็คือมนุษย์กล แต่ก็อย่างที่เบอร์นาบีกกล่าวไว้ว่า “เกือบจะทุกอย่างที่ออกัสตินเขียน หลังจากอายุได้เจ็ดสิบ เป็นผลงานของผู้ที่หมดพลัง ของผู้ที่ความรักได้เซ็นหาเสียแล้ว ความมีระเบียบ หลักเกณฑ์ ซึ่งโดยทั่วไปแล้วมีความคู่กันไปกับข้อลทธิของออกัสตินนั้น คือ ภาพลัทธิที่ทรมานต่อความคิดที่ลึกที่สุดและสำคัญที่สุดของออกัสตินเอง”³⁹

4. ความชั่ว คือ อภาวะ อภาวะ คือ การปราศจากความดี ออกัสตินไม่เคยละทิ้งหลักการของเพลโตที่ว่าภาวะตัวตนในตัวเองเป็นสิ่งที่ดี และที่ว่าความชั่วนั้นไม่เคยมีอะไรมากไปกว่าลักษณะหลอกลวงของภาวะที่แท้จริง ถึงแม้ว่าออกัสตินจะยอมรับความเป็นจริงของสิ่งที่ตัวตนในลักษณะที่เพลโตไม่ทำ “ทุกสิ่งทุกอย่างที่มีอยู่ไม่ว่าจะต่ำเพียงไร ก็ควรแก่การยกย่อง เมื่อเปรียบเทียบกับความไม่มีอะไรเลย ไม่มีอะไรที่ดี ถ้าหากว่ามันอาจดีกว่านั้นได้”⁴⁰ “สิ่งที่เรียกกันว่าธรรมชาติที่ชั่วนั้น คือธรรมชาติที่เสียไป ถ้าไม่เสียไป มันก็คงจะดี แม้เมื่อเสื่อมเสียไป แต่เท่าที่มันยังเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับธรรมชาติอยู่มันก็ดี มันเลิกเฉพาเท่าที่เสื่อมเสียไปเท่านั้น”⁴¹ ในการโจมตีพวกแมนิคือสักครั้งหนึ่งใน *De natura boni* ออกัสตินกล่าวว่า ความมืดกับแสงสว่างอาจสรรเสริญพระเจ้าได้เช่นเดียวกันสิ่งที่ดีที่แท้จริงเพียงสิ่งเดียว คือ ผู้สร้างของธรรมชาติทั้งหมด⁴² ทรรศนะนี้ทำให้ลักษณะของปีศาจเป็นเรื่องยากที่จะเข้าใจได้ เพราะถ้าปีศาจนั้นถือได้ว่าเป็นความชั่ว โดยแท้จริงแล้วปีศาจก็คือความไม่มีอะไรเลย ที่จริงแล้วออกัสตินไม่ได้ประสบผลสำเร็จอันน่าพึงพอใจในการเชื่อมปีศาจตามพระคัมภีร์เข้ากับทฤษฎีเรื่องความชั่วร้ายในลัทธิเพลโตใหม่⁴³

พระตรีเอกานุภาพและบุคลิกภาพ

ความพยายามของออกัสตินที่น่าทึ่งที่สุด ในอันที่จะกำหนดโครงสร้างของความรู้เกี่ยวกับภาวะสำหรับความเห็นในเรื่องพระเจ้า ความดีและตัวภาวะเองเหล่านี้—ไม่ใช่เพราะว่าออกัสตินเองนิยมในเรื่องของโครงสร้าง—ปรากฏใน **De Trinitate** ที่นี้เองออกัสตินทรงขอเปรียบเทียบกับพระตรีเอกานุภาพอันศักดิ์สิทธิ์สืบสืบมาจากประสบการณ์ต่างๆ ของมนุษย์ ข้อเปรียบเทียบกับพระตรีเอกานุภาพทำนองนั้นนั้นก็ปรากฏในผลงานอื่นๆ ด้วย⁴⁴ บางคนอาจกล่าวว่อกัสตินมีส่วนรับผิดชอบต่อความเปลี่ยนแปลงความคิดโบราณที่ลึกลับที่สุดโดยวิธีนี้เอง กล่าวคือ เขาแทนที่ **Kosmos** ของกรีกด้วย **psyche** ของมนุษย์ในฐานะเป็นข้อเปรียบเทียบพื้นฐานเพื่อความเข้าใจชีวิตแห่งจิตของพระเจ้า โดยอาศัยการแบ่งแยกระหว่างสิ่งที่เป็นส่วนตัวและสิ่งที่ไม่เป็นส่วนตัวที่คนโบราณแทบจะไม่เข้าใจเลย

De Trinitate เป็นคำตอบต่อความคิณกริตของพวกแอริอัส พวกแอริอัสเชื่อว่าพระเจ้าและพระคริสต์ไม่อาจเป็นสารัตถะอย่างเดียวกันได้ เพราะในภาษาของอาริสโตเติลนั้น พระเจ้าเป็นแต่สารัตถะ ไม่มีสิ่งที่ปราศจากแก่นสารหรือคุณสมบัติอื่นแต่อย่างใด พระองค์ไม่ได้ถูกให้กำเนิดมา พระบุตรจะต้องแตกต่างออกไปจากพระเจ้าเพราะพระองค์ถูกให้กำเนิดมา แต่ออกัสตินถือว่านี่เป็นการใช้เหตุผลอย่างผิดๆ มนุษย์เรานั้นทั้งเกิดและให้กำเนิด แต่ก็มีได้ทำลายความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของมนุษย์ในฐานะเป็นบุคคล ทั้งหมดเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ทั้งสิ้น พระเยซูอาจเป็นสิ่งที่ถูกสร้างมา แต่พระองค์ก็เป็นพระเจ้าผู้สร้างด้วย ขึ้นอยู่กับว่าจะพิจารณาความสัมพันธ์อันไหน

เพราะว่าพระบิดาไม่ได้ถูกเรียกว่าพระบิดา เว้นเสียแต่ว่าพระองค์มีพระบุตร และพระบุตรมิได้ถูกเรียกว่าพระบุตร เว้นเสียแต่ว่าพระองค์มีพระบิดา สิ่งเหล่านี้มิได้กล่าวกันตามสารัตถะ เพราะแต่ละองค์มิได้ถูกเรียกโดยคำนึงถึงตัวพระองค์เอง แต่คำเหล่านี้ใช้อย่างแลกเปลี่ยนกันได้ และโดยเกี่ยวข้องต่อกันและกัน และนี่ก็ไม่ใช่โดยบังเอิญด้วย เพราะทั้งตัวตนที่เรียกกันว่าพระบิดาและตัวตนที่เรียกกันว่าพระบุตรก็เป็นนิรันดร์ และไม่เปลี่ยนแปลงด้วยกันทั้งคู่ ด้วยเหตุนี้ แม้ว่าการที่เป็นพระบิดากับการเป็นพระบุตรย่อมต่างกัน แต่สารัตถะของทั้งสองอย่างนี้ไม่แตกต่างกัน เพราะทั้งสองถูกเรียกเช่นนั้น ไม่ใช่ตามสารัตถะ แต่ตามความสัมพันธ์ อย่างไรก็ตาม igitur ความสัมพันธ์นี้ก็ไม่ใช่โดยบังเอิญ เพราะว่าความสัมพันธ์นี้ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้⁴⁵

พวกแอริอัสมองข้ามแบบความสัมพันธ์ที่สื่อของอาริสโตเติลซึ่งไม่ใช่โดยเนื้อหาหรือโดยบังเอิญไป ทั้งพระบิดา พระบุตร และพระจิตเกี่ยวโยงกันหมดด้วยสารัตถะอันศักดิ์สิทธิ์อย่างเดียวกัน ดังนั้น บุคลิกภาพในฐานะความสามารถที่จะเกี่ยวโยงกันในหลาย ๆ ทางก็คือ ลักษณะสำคัญของสิ่งศักดิ์สิทธิ์นั่นเอง ออกัสตินได้พูดถึงสารัตถะอันศักดิ์สิทธิ์นี้ไว้ก่อนแล้วว่าเป็น “แบบแผนของความมีระเบียบ” (**ordinis modus**) หรือ “หลักแห่งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน” (**unum principale**) ซึ่งมี “รูปจำลอง” (**imago**) ที่อาจเห็นได้ในโลก

แบบแผนของความมีระเบียบนั้นอยู่ในสวรรค์อันถาวร ปราศจากกระบวนการที่เป็นรูปเป็นร่าง หรือเวลา โดยอำนาจแล้วสิ่งนี้ยิ่งใหญ่กว่าขอบเขตทั้งหมด และโดยความเป็นนิรันดร์นั้นก็ จะไม่มีความเปลี่ยนแปลงเหนือความผันแปรของเวลา แต่กระนั้นก็ดี ถ้าปราศจากสิ่งนี้เสียก็ จะไม่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในสิ่งที่ใหญ่โต และระยะเวลาก็ไม่อาจมีติดต่อเป็นเส้นตรงได้ และจะไม่มีทั้งสสารหรือความเคลื่อนไหวเลย นี่เป็นหลักของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่ไม่ มีทั้งขนาดหรือการเปลี่ยนแปลง ไม่ว่าจะเป็นอย่างที่มีขอบเขตจำกัดหรือไม่จำกัดขอบเขต..... เรา เรียกสิ่งนี้ว่าลักษณะเหมือนและรูปจำลองของพระองค์ (ของพระบิดา) เพราะว่าเป็นสิ่งที่มา จากพระองค์ และอาจถูกเรียกอย่างถูกต้องว่าพระบุตรด้วย และจากพระองค์สิ่งอื่น ๆ ก็ถือ กำเนิดมา แต่ก่อนถึงพระองค์ คือ รูปแบบสากลซึ่งเหมือนกันอย่างสมบูรณ์กับความ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่มันถือกำเนิดมา⁴⁶

ใน *De trinitate* ออกัสตินแสดงให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบของพระตรีเอกานุภาพ คล้ายกับหลักแห่งความเป็นระเบียบ หรือความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในจิตของมนุษย์อย่างไร เขา ใช้คำว่า ผู้รัก ถูกรักและความรัก; จิตใจ ความมีสติ; ชั่งตวง จำนวนและน้ำหนักเป็นตัวอย่าง บาทหลวงเซเนร็กล่าว่า โดยการใช่วิธีที่เป็นของตัวเองอันน่าประหลาดนี้เอง ออกัสตินได้แสดงให้เห็น ว่า “ภาวะอันศักดิ์สิทธิ์จะเป็นแบบในอุดมคติของการคงอยู่ส่วนตัวทั้งหมด การเป็นตัวของตัวเองอย่าง สมบูรณ์ที่ขึ้นอยู่กับการร่วมกันกับคนอื่นในชุมชนแห่งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน”⁴⁷ ได้อย่างไร

นัยต่าง ๆ ในทางสังคมและการเมือง จากความเข้าใจอย่างลึกซึ้งของออกัสตินถึงลักษณะความสัมพันธ์ของบุคลิกภาพ และลักษณะส่วนตัวของสิ่งศักดิ์สิทธิ์นั้นมียุ่อย่างมากมาย แต่เป็นที่น่าเสียดายที่ออกัสตินมิได้เห็นนัยเหล่านี้ เช่น ถ้าถือว่ามนุษย์คือผู้ซึ่งกลายเป็นบุคคล (และโดยการนี้จึงมี คุณสมบัติของสิ่งศักดิ์สิทธิ์) ก็ต่อเท่าที่เขามีส่วนในความสัมพันธ์ของมนุษย์ซึ่งเป็นของคู่กันกับความสัมพันธ์อันศักดิ์สิทธิ์แล้ว จะไม่เป็นจริงหรือว่าการสร้างความสัมพันธ์บางอย่างในเรื่องของครอบครัว สังคม และแม้แต่ความสัมพันธ์ทางการเมืองเป็นสิ่งสำคัญต่อการสร้าง (การให้กำเนิด) แบบของคน ที่ออกัสตินคิดว่าควรจะอยู่ในนครของพระเจ้า? แต่ถึงแม้ว่าออกัสตินจะมีความรู้สึกอ่อนไหวต่อความสัมพันธ์ของมนุษย์ในระดับที่เราอาจกล่าวว่าเป็นระดับส่วนตัว เขาก็มิได้สนใจกับการจัดตั้งสถาบันทางสังคมที่เป็นของส่วนบุคคล เพราะการโปรดให้พันบาปสำหรับออกัสตินนั้นเกิดขึ้นแม้จะมีความรักทางโลก และแท้จริงแล้วนี่เป็นการต่อต้านความรักอย่างทางโลกมากกว่าที่จะอาศัยความรักอย่างนี้ พระหรรษทานของพระเจ้านั้นปรากฏขึ้น ภายใน ตัวบุคคลมากกว่าที่จะเป็นเรื่องราวระหว่างบุคคล ถึงแม้เขาจะยอมรับว่าสิทธิอำนาจทางการเมืองเป็นเรื่องโดยธรรมชาติ แต่เขาก็รู้ว่าหน้าที่ของสิทธิอำนาจทางการเมืองมีเพียงแต่การรักษาความเป็นระเบียบเรียบร้อยภายนอกเท่านั้น ปัญหาของชุมชนในแง่ของจิตวิทยาทางสังคมยังคงเป็นเรื่องของอีกโลกหนึ่งสำหรับออกัสติน ออกัสตินมองไม่เห็นโอกาสที่ว่าพระหรรษทานของพระเจ้าจะผ่านทางชุมชนของมนุษย์แบบอื่นนอกเหนือไปจากคริสตจักรไปได้⁴⁸

ธรรมชาติของรัฐ

เพราะฉะนั้น เราจึงกลับมาหาหลักการทางการเมืองของอ็อกส์ตินอีกครั้งหนึ่ง แก่นของหลักการทางการเมืองของอ็อกส์ตินนั้นอาจจะย่อได้ดีที่สุดโดยข้อความที่คุ้นกันอยู่แล้วว่า สำหรับอ็อกส์ตินนั้น รัฐไม่ใช่เครื่องมือเพื่อการส่งเสริมให้มีชีวิตที่ดี แต่เป็นโรงพยาบาลเพื่อดูแลคนป่วย ซึ่งโอกาสที่จะรักษาให้หายนั้นส่วนใหญ่ขึ้นอยู่กับความสามารถของเจ้าหน้าที่โรงพยาบาล รัฐเป็นสิ่งจำเป็นและเป็นไปโดยธรรมชาติ เพราะโรคภัยไข้เจ็บเป็นสภาพโดยธรรมชาติของมนุษย์ แต่ทว่าไม่ใช่จำเป็นหรือเป็นธรรมชาติตามความหมายของกรีก และแน่นอนรัฐไม่ใช่เครื่องมือเพื่อส่งเสริมผลประโยชน์ส่วนบุคคลตามความหมายของพวกเสรีนิยม เนื่องจากโรคภัยของมนุษย์ต้องใช้ยาที่ไม่ชวนกิน คนไข้จึงมักจะคัดค้านสิ่งที่ดีสำหรับตนเอง แต่ไม่ว่าจะเป็นอย่างไรก็ตาม เขาจะต้องรู้จักกินของขมด้วยรสขมอมหวาน (เราต้องไม่ลืมว่าอ็อกส์ตินเชื่อในการรักษาโดยพระพรหทานของพระเจ้า การมองโลกในแง่ร้ายของอ็อกส์ตินนั้นเป็นสิ่งชั่วคราว ไม่ใช่ตลอดไป) ในชีวิตนี้ ทุก ๆ คนได้เท่าที่จะมีให้ตน ยกเว้นผู้ได้รับเลือกเพียงไม่กี่คนที่ได้ดีไปกว่าคนอื่น นี่อาจเป็นแบบหนึ่งของความยุติธรรม แต่มันไม่ใช่ความยุติธรรมทางการเมือง มันไม่ใช่ความยุติธรรมแบบแจกแจจ หรือความยุติธรรมแบบทดแทนของอริสโตเติล

ในการตีความแนวความคิดทางการเมืองของอ็อกส์ตินนั้น อาจจะไม่มีเรื่องใดในระยะไม่กี่ปีที่ผ่านมาที่ร้อนแรงยิ่งไปกว่าปัญหาที่ว่าอ็อกส์ตินถือเอาความยุติธรรมเป็นคุณสมบัติที่สำคัญของรัฐหรือไม่ โดยจินตนาการอันหลักแหลม แม็คคิลเวนได้ให้ความสำคัญอย่างมากต่อข้อแตกต่างระหว่างอาณาจักร (regnum) และนคร (civitas) ฝ่ายหนึ่ง กับมหาชนรัฐ (res publica) อีกฝ่ายหนึ่ง เขาแนะนำว่าในขณะที่อ็อกส์ตินคิดว่าอาณาจักรและนครอาจอยู่ได้โดยปราศจากความยุติธรรม แต่อ็อกส์ตินไม่ได้คิดอย่างนั้นกับ res publica ของซีเซโร ที่จริงแล้วแม็คคิลเวนอ้างว่าอ็อกส์ตินยอมรับนิยามของรัฐของซีเซโร แต่ปรารถนาที่จะไปไกลยิ่งกว่านั้น และปรารถนาจะทำให้ความเชื่อในเรื่องความยุติธรรมอันเป็นสาระสำคัญในเรื่องรัฐเป็นแบบคริสต์ไป "...ความยุติธรรมและความยุติธรรมเท่านั้นที่เป็นสายสัมพันธ์อย่างเดียวที่เป็นไปได้ ที่อาจรวมมนุษย์เข้าด้วยกันในฐานะประชาชน (populas) ที่แท้จริงในมหาชนรัฐ (res publica) ที่แท้จริง"⁴⁹

อ็อกส์ตินอ้างถึงคำนิยามของซีเซโรจริง ๆ และดูเหมือนว่าจะทำเช่นนั้นด้วยความเห็นพ้องอยู่บ้าง แต่นั่นเป็นเพราะอ็อกส์ตินกำลังแสดงให้เห็นว่า แม็คคิลเวนคำของซีเซโร รัฐของซีเซโรก็ได้บรรลุถึงอุดมคติที่ตั้งไว้ แม็คคิลเวนมีข้อสนับสนุนที่ไม่แน่นอนนักเมื่อเขาตัดข้อความจากอ็อกส์ตินมาว่า "เมื่อเอาความยุติธรรมออกไปเสียแล้ว อาณาจักรจะเป็นอะไร ถ้าไม่ใช่ช่องโหลที่ยิ่งใหญ่" ถึงแม้จะหมายความว่าความยุติธรรมเปลี่ยนให้ช่องโหลเป็นอาณาจักรได้ แต่ต้องเรื่องของทั้งปวงชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่าอ็อกส์ตินย้ำถึงลักษณะของข้อแตกต่างเพียงในนามที่แบ่งแยกช่องโหลออกจากอาณาจักร จุดใหญ่ใจความไม่ได้อยู่ที่ว่าสองอย่างนี้ต่างกันมากแค่ไหน แต่อยู่ที่ว่าน้อยแค่ไหน บทนี้จบลงด้วยการที่อ็อกส์ตินกล่าวว่า คำตอบที่โจรสลัดให้แก่อเล็กซานเดอร์มหาราชที่ว่า "ผู้ซึ่งยึดครองทะเลบางส่วนถูกเรียกว่าโจรสลัด แต่โดยการเข้ายึดครองโลกทั้งโลก อเล็กซานเดอร์ถูกขนานนามว่าเป็นจักรพรรดิ" นั้นช่าง "เหมาะสมและจริง" เสียยิ่งกระไร

ออกัสตินไม่เคยยกย่องรัฐมากไปกว่านี้ และหลังจากที่ได้อ้างถึงคำนิยามของซีเซโรแล้ว เขากล่าวอย่างไม่มีเงื่อนไขว่า

โรมไม่เคยเป็นมหาชนรัฐ เพราะความยุติธรรมที่แท้จริงไม่เคยมีอยู่ในโรม แต่โดยรับคำนิยามของมหาชนรัฐที่เป็นไปได้มากกว่านี้ ข้าพเจ้ายอมรับว่ามีมหาชนรัฐบางแบบอยู่ และที่ปกครองโดยชาวโรมันโบราณนั้นก็ดีกว่าตัวแทนของพวกเขาในปัจจุบันอย่างแน่แท้ แต่ความจริงอยู่ที่ว่าความยุติธรรมที่แท้จริงนั้นไม่มีอยู่ นอกจากในมหาชนรัฐซึ่งผู้สร้างและผู้ปกครองคือพระคริสต์.....นครซึ่งพระคัมภีร์กล่าวไว้ว่า “ประเสริฐคือสิ่งที่กล่าวถึงพระองค์ โอ นครของพระเจ้า”⁵⁰

เนื่องจากออกัสตินปฏิเสธแม้แต่คริสตจักรเองที่จะใช้ชื่อว่าเป็นนครของพระเจ้า ฉะนั้น การที่จะแนะนำออกัสตินหมายจะให้นครของพระเจ้าเป็นตัวตนทางการเมืองจึงเป็นการขยายความมากเกินไป ฉะนั้นเราจึงอาจกล่าวได้อย่างปลอดภัยว่า “ความยุติธรรมที่แท้จริง” ตามความหมายของซีเซโรไม่ได้เป็นของโลกนี้

กฎแห่งธรรมชาติและเหตุผล

ดังนั้น ก็ดูเหมือนจะหมายความว่ากฎหมายที่เป็นตัวตนจริง ๆ ของรัฐใด ก็ไม่มีอะไรมากไปกว่ากฎที่ก่อให้เกิดระเบียบของกองโจรซึ่งมีการบริหารที่ดี ในแนวคิดทางกฎหมายเช่นนี้ มีช่องว่างสำหรับอะไรที่ใกล้เคียงกฎแห่งธรรมชาติหรือไม่? แน่หนอนยังมีกฎตามพระคัมภีร์อยู่ แต่แม้แต่กฎนี้ ออกัสตินก็ยังถือว่าเป็นกฎที่เกี่ยวกับจิตใจมนุษย์อยู่นั่นเอง (ดังที่ฟีกกิสได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ออกัสตินต่อต้านแบบแผนของพวกยิวไม่น้อยไปกว่าที่เขาต่อต้านอุดมคติแบบคลาสสิกของนครรัฐ)

เพราะมนุษย์ปรารถนาในสิ่งที่อยู่ภายนอก แม้แต่เมื่อตนต้องกลายเป็นผู้พลัดพรากจากตัวของตนเอง จึงได้มีบทบัญญัติเป็นลายลักษณ์อักษรขึ้น ไม่ใช่เพราะว่ามีได้มีบัญญัติไว้ในใจของมนุษย์แล้ว หากแต่เป็นเพราะท่านเป็นผู้หลบหลีกจากใจของท่านเอง.....ดังนั้น อะไรเล่าคือบทบัญญัติที่เป็นลายลักษณ์อักษรที่กล่าวต่อผู้ซึ่งละทิ้งกฎที่บัญญัติไว้ในใจของตนเอง? เจ้าผู้ทรยศทั้งหลายจงนึกไว้ในใจ⁵¹ (อิสยาห์ 46:8)*

ออกัสตินพูดถึงกฎแห่งธรรมชาติ มิใช่ในฐานะกฎในพระคัมภีร์ แต่ในลักษณะความคิดสมัยคลาสสิกถึงแม้ว่าตามท้องเรื่องของข้อความทั้งหมดจะเป็นอรรถาธิบายพระคัมภีร์ก็ตาม “เพราะเมื่อเราจึงจะเข้าใจได้ว่าไม่มีวิญญาณดวงใดแม้จะชั่วร้ายว่ายังสามารถใช้เหตุผลได้อยู่ ที่พระเจ้าจะไม่ตรัสในมโนธรรมของเขา? เพราะใครเล่านอกจากพระเจ้าที่ได้ทรงบัญญัติกฎแห่งธรรมชาติไว้ในใจของมนุษย์?”⁵² แน่หนอน เราปรึกษาเหตุผล แต่มิใช่ในลักษณะที่ถูกต้องไว้ในชีวิตที่แจ่มชัดเท่ากับที่ได้เขียนไว้ในใจที่มีสำนึกผิดถูก

* บันทึกผู้แปล อิสยาห์ คือ ชื่อของหนังสือเล่มหนึ่งในพระคริสตธรรมคัมภีร์

เราจะเรียกออกัสตินว่าเป็นนักนิยมเหตุผลหรือไม่ก็ตามที่ แต่ออกัสตินไม่ได้เป็นผู้ที่ไม่มีเหตุผลอย่างแน่นอน การที่เขาถือเอาความสำนึกในตัวเองเป็นจุดเริ่มต้นนั้น ช่วยเชื่อมโยงเข้ากับเดส์คาร์ท ความเชื่อต้องมาก่อน “เราเริ่มด้วยความเชื่อและสมบูรณ์ด้วยความเข้าใจ นี่แหละคือบทสรุปของหลักคำสอนทั้งหมด” เหตุผลไม่เคยอยู่โดยลำพัง เขากล่าวว่าพระคริสต์ต้องได้รับการป้องกันโดยเหตุผล “ซึ่งต้องมีจุดเริ่มต้นไม่โดยผัสสะทางร่างกายก็โดยการหยั่งรู้ได้เองของจิต”⁵³ แต่นี่มิได้ทำลายความเชื่อมั่นที่ว่าความคิดเป็นสิ่งจำเป็น ที่จริงแล้วถึงแม้ในแง่หนึ่งความเชื่อจะมาก่อนความคิด แต่ในอีกแง่หนึ่งนั้นความคิดมาก่อนความเชื่อ “.....ย่อมเป็นการจำเป็นอยู่เองว่าทุกสิ่งทุกอย่างที่ศรัทธากันนั้นเกิดศรัทธาหลังจากที่ได้มีความคิดมาก่อน ที่จริงแล้วศรัทธาก็ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากความคิดพร้อมกับความยินยอม ผู้ที่คิดทุกคนไม่ได้ศรัทธา แต่ทุกๆ คนที่ศรัทธาย่อมคิด เขาทั้งศรัทธาในการคิดและคิดในศรัทธา”⁵⁴

จุดสำคัญก็คือที่ตั้งแห่งความมีเหตุผลและมาตรฐานแห่งเหตุผลนั้น ถ้าจะว่ากันตามภาษาปัจจุบันแล้วก็เป็นเรื่องทางจิตวิทยามากกว่าเรื่องของตรรกวิทยา หลักของเหตุผลเป็นสิ่งที่มีความหมาย ไม่ใช่สิ่งที่เป็นนามธรรม มันคือลักษณะหนึ่งของอารมณ์มากกว่าการปฏิเสธอารมณ์ ดังนั้น กฎเกณฑ์เรื่องแบบแผนความยุติธรรมสากลอันเป็นนามธรรม ซึ่งมีรากฐานอยู่บนกฎแห่งธรรมชาติที่มนุษย์ทุกคนอาจเข้าใจได้โดยทางเหตุผลของตรรกวิทยาจึงไม่ใช่สิ่งที่ออกัสตินสนใจ และว่าที่จริงแล้วเป็นสิ่งที่ออกัสตินเห็นว่าไร้ประโยชน์ จากการที่ออกัสตินไม่สนใจในกฎหมาย ในฐานะที่เป็นสิทธิลยๆ นี้เองที่ทำให้ฟีกิสแนะนำว่า การที่ออกัสตินใช้คำว่า *concordia* (การเห็นพ้อง) แทนคำว่า *justitia* (ยุติธรรม) นั้นคล้ายกับการแยกแยะในปัจจุบันระหว่างสิทธิตามกฎหมายและสิทธิทางศีลธรรม⁵⁵ แต่ภาระทางกฎหมายที่เป็นอิสระจากสิทธิอำนาจทางธรรมแล้วไม่มีความหมายสำหรับออกัสตินเลย เขาเขียนไว้ใน *De Civitate Dei* ว่า “ถึงแม้จะดูเหมือนว่าวิญญานปกครองร่างกายและเหตุผลปกครองความชั่วอย่างน่ายกย่อง แต่ถ้าวิญญานและเหตุผลเองมิได้เคารพเชื่อฟังพระเจ้าตามที่พระเจ้าได้มีบัญชาให้รับใช้พระองค์แล้ว วิญญานและเหตุผลก็ไม่มีสิทธิอำนาจอันถูกต้องเหนือร่างกายและความชั่วร้าย”⁵⁶

ปัญหาทางการเมืองบางประการ

มาถึงตรงนี้ผู้ที่สนใจในทฤษฎีทางการเมืองที่เป็นระบบก็คงจะพบว่า มีปัญหาที่นำราคาญุดขึ้นมามากมาย (1) อะไรคือมาตรฐานที่ออกัสตินให้เราสำหรับวัดความรับผิดชอบของผู้ปกครอง หรือภาระความผูกพันทางการเมืองของผู้ที่อยู่ใต้ปกครอง? (2) ทรรศนะของออกัสตินในเรื่องจุดประสงค์ทางประวัติศาสตร์และความรับผิดชอบต่อรัฐบาล หมายความว่า การให้การศึกษานี้เป็นเรื่องที่พลเมืองเป็นเรื่องที่ไม่อาจคิดได้ หรือว่าเป็นเรื่องที่หาประโยชน์มิได้กระนั้นหรือ? (3) ถ้าจุดประสงค์ของทุกสถาบันคือการสรรเสริญพระเจ้าแล้ว หมายความว่าสถาบันทั้งหมดต้องเป็นรองจากคริสต์จักรกระนั้นหรือ? หมายความว่าอำนาจของรัฐอาจจะถูกนำไปใช้บังคับผู้ไม่เชื่อให้หันมาเป็นชาวคริสต์หรือเปล่า? (4) ถ้าจุดมุ่งหมายของรัฐบาลมีแค่การรักษาสันติสุข เพื่อว่าปัจเจกชนจะได้พบพระเจ้า และถ้าความยุติธรรมไม่เกี่ยวข้องกับรัฐแล้ว ออกัสตินจะแก้ต่างในเรื่องสงครามที่ยุติธรรมได้อย่างไร?

ผู้ปกครองและผู้อยู่ใต้ปกครองตามแบบคริสต์ศาสนิกชน

คำบัญชาที่มีต่อผู้ปกครองและผู้อยู่ใต้ปกครองเหมือนกัน คือ “รักพระเจ้า” เป็นคำบัญชาสำหรับการกระทำทุกอย่างของมนุษย์ ในข้อความตอนแรกจะสะท้อนผู้ปกครองอันเลื่องชื่อของเขา⁵⁷ ออกัสตินปฏิเสธว่า จักรพรรดิชาวคริสต์มิได้มีความสุขจากอำนาจ ทรัพย์สินสมบัติ หรือการบอวยพรประจบประแจง

แต่เราว่าเขามีความสุข ถ้าเขาปกครองอย่างยุติธรรม ถ้าเขาไม่ถูกยกให้ลอยอยู่ท่ามกลางคำสรรเสริญของผู้ซึ่งให้เกียรติเขาอย่างยั้งยวดและคำบอวยของผู้ซึ่งแสดงความเคารพเขาด้วยความถ่อมตัวอย่างมากมาย แต่เมื่อเขาจำได้ว่าเขาคือมนุษย์ ถ้าเขาใช้อำนาจของเขาเป็นผู้รับใช้ของพระเจ้า โดยใช้อำนาจเพื่อขยายการเคารพบูชาพระองค์อย่างกว้างขวางที่สุดเท่าที่จะทำได้ ถ้าเขาเกรงกลัว รักและบูชาพระเจ้า ถ้าเขารักอาณาจักรที่เขาไม่กลัวที่จะมีมิตรร่วมด้วยมากกว่าอาณาจักรของเขาเอง ถ้าเขาไม่ด่วนในอันที่จะลงโทษ แต่พร้อมที่จะยกโทษ ถ้าเขาลงโทษก็เฉพาะเท่าที่จำเป็นที่จะปกครองและป้องกันมหาชนรัฐ และไม่ใช่เพื่อให้สมตามความโกรธเคืองของตน..... ถ้าความฟุ้งเฟ้อของเขาถูกเหนี่ยวรั้งมากพอกับที่มันอาจมีโดยไม่เหนี่ยวรั้ง ถ้าเขาปรารถนาที่จะปกครองความต้องการที่ชั่วช้ามากกว่าชาติอื่นใด และถ้าเขาทำทุกอย่างที่ไม่ใช่เพราะความปรารถนาที่จะมีเกียรติคุณอันไร้สาระ แต่เพราะความรักในความสุขอันถาวร ถ้าเขาไม่ละเลยที่จะมอบเครื่องบวงสรวงแห่งความถ่อมตนสำหรับบาปของเขา ความสลัดใจในการกระทำผิดและบทสวดต่อพระเจ้าที่แท้จริงผู้เป็นพระเจ้าของเขา เรากล่าวว่าจักรพรรดิชาวคริสต์เช่นนั้นมีความสุขในปัจจุบันกาลก็ด้วยความหวัง และก็ถูกกำหนดที่จะมีความสุขในการเสวยความสุขแห่งสังขารเองเมื่อสิ่งที่เราคอยจะมาถึง⁵⁸

ดังนั้น มูลเหตุจูงใจที่ถูกต้องของผู้ปกครองที่ดีจึงเป็นเรื่องของโลกหน้า ไม่มีข้อแนะนำอะไรนักในด้านการบริหารระบบการเมืองทางโลก ถึงแม้ว่าบางคนอาจจะเห็นรูปแบบการปกครองแบบเทวรัฐแฝงอยู่ในตอนที่แนะนำให้มีการใช้อำนาจ “เพื่อขยายการเคารพบูชาพระเจ้าให้กว้างขวางที่สุดเท่าที่จะทำได้ แต่เราต้องระลึกไว้ว่าออกัสตินไม่ได้บอกผู้ปกครองทั้งหมดว่าตนต้องทำอะไรบ้างในฐานะเป็นผู้ปกครอง เขาเพียงแต่บอกผู้ปกครองชาวคริสต์ว่าตนต้องทำอะไรบ้างในฐานะเป็นชาวคริสต์ ในจดหมายที่เขาเขียนไปถึงมาร์เซไลน์ส เมื่อปี ค.ศ. 411 ออกัสตินกล่าวว่าผู้พิพากษาชาวคริสต์ไม่ควรยอมแพ้ต่อความต้องการที่จะแก้แค้น แต่ควรใช้มาตรการบังคับด้วยความเมตตากรุณาเพื่อแก้ไขผู้กระทำผิด เขาควรเป็นเยี่ยง “บิดาผู้อุทิศตน” ต่อจำเลย และดังนั้นแทนที่จะใช้เครื่องตั้งแขนตั้งขา ไฟ หรือการฉีกเนื้อมนุษย์ด้วยตะขออย่างที่เป็นธรรมเนียมปฏิบัติกันในอันที่จะเค้นเอาคำสารภาพผิด เขาควรจะปฏิบัติอย่างกับผู้ปกครองที่รักใคร่ปฏิบัติต่อบุตรที่เถลไถล คือ เขียนด้วยไม้เรียว⁵⁹ ผู้ปกครองอาจจะทรมานผู้บริสุทธิ์โดยความไม่รู้หรือโดยความจำเป็นของตำแหน่งหน้าที่ก็ได้ และออกัสตินกล่าวว่าไม่มีในกรณีใดเลยในสองกรณีที่กล่าวมาที่ผู้ปกครองมีความสุขหรือไม่มีความสุข อย่างไรก็ตาม ออกัสติน

ไม่ได้บอกให้ผู้ปกครองเช่นนั้น ยุติการกระทำของตน ออกัสตินไม่ถือสิทธิที่จะวินิจฉัยความจำเป็นของตำแหน่งใน *De Civitate Dei*

เขาตำหนิผู้ปกครองว่า “เรามีความเชื่อมั่นในศาสนาพอที่จะขอรับรองต่อพระเจ้าว่า ‘โดย *ความจำเป็น* ของข้าพเจ้า (ตัวเอนโดยแม็คโคเนลล์) ท่านจึงได้ส่งข้าพเจ้ามา’ ”

ออกัสตินรู้ว่ารูปแบบการปกครองส่วนมากจะ *ไม่มีความเมตตา* กรุณาต่อผู้อื่น แม้แต่เมื่อวัดโดยมาตรฐานอันหยามของสมัยนั้น ทั้งนี้ก็เพราะความสูงส่งของการปฏิบัติอย่างเสียสละนั้นไม่ค่อยเป็นที่ยอมรับกัน และแม้แต่ผู้ปกครองที่พยายามก็ไม่อาจปฏิบัติในฐานะเจ้าหน้าที่ในลักษณะการเสียสละตนเอง ยิ่งผู้เสียสละที่พยายามจะดำรงชีวิตในทุกวิถีทางตามบทเทศนาของพระเยซูชนบทเขาได้ ผู้ซึ่งไม่ขัดขืนภัยและผู้ซึ่งหันแก้มอีกข้างหนึ่งให้ นั่นคือผู้เสียสละจริงๆ และจะได้รับความสุขในสวรรค์ แต่ผู้ปกครองที่พยายามทำอย่างนั้นก็จะเป็นผู้ปกครองในไม่ช้า นี่คือการมองดูสภาพการเมืองตามความเป็นจริงที่ตรงไปมาอย่างขมขื่นที่สุดของออกัสติน

ถ้าภาวะผูกพันของผู้ปกครองอยู่ที่การเป็นผู้ที่เมตตา กรุณา ภาวะผูกพันของผู้ที่อยู่ใต้ปกครองก็คือการเคารพเชื่อฟัง ข้อความสองตอนที่ออกัสตินชื่นชอบ คือ โรม 13 : 1 “อำนาจที่มีอยู่ได้มาจากพระเจ้า” และ มัตถาย 22 : 21 “จงให้แก่ซีซาร์สิ่งที่ เป็นของซีซาร์” เขามักจะพูดว่าชาวคริสต์เป็นพลเมืองที่ดีถึงแม้ว่าเขาจะไม่ได้พิจารณาถึงมูลเหตุจูงใจของผู้ปกครองอย่างกว้างขวางนัก และเมื่อเขากล่าวถึงกฎหมายว่าด้วยการลงโทษทัณฑ์ เขาก็กักเอาเหมือนอย่างที่จะโควนส์ทำในสมัยต่อมาว่า ผู้ปกครองย่อมใช้กฎหมายนั้นบังคับ ก็เพื่อจุดประสงค์ที่ชอบที่ควร เขากล่าวว่ามนุษย์ดีตราบเท่าที่มนุษย์รักในความชอบธรรม ไม่มีใครดีได้เพียงเพราะความกลัวที่จะถูกลงโทษ แต่ “แม้กระนั้นก็ตามก็ไม่เป็นการเปล่าประโยชน์ที่ความไม่ยั้งคิดของมนุษย์จะถูกจำกัดด้วย ความกลัวเกรงในกฎหมาย เพื่อว่าผู้บริสุทธิ์จะได้ปลอดภัยในหมู่ผู้กระทำความชั่ว และผู้กระทำความชั่วเองก็อาจจะได้รับการบำบัด โดยการเข้าหาพระเจ้า เมื่ออิสรภาพในการกระทำของเขาถูกยับยั้งโดยความกลัวต่อการลงโทษ”⁶⁰

ที่กล่าวว่าอำนาจที่มีอยู่มาจากพระเจ้านั้น ดูเหมือนว่าจะไปพ้องกับความเชื่อของออกัสติน ที่ว่าชัยชนะในสงครามไม่ใช่เรื่องบังเอิญ

ในเกือบจะทุกชาติ เสียงของธรรมชาติจะประกาศโดยวิธีใดวิธีหนึ่งว่า ผู้ที่ถูกปราบปรามนั้นควร จะเลือกเป็นข้าของผู้ชนะมากกว่าที่จะถูกฆ่าโดยภัยพิบัติต่างๆ ของสงคราม นี่มิได้เกิดขึ้นโดยปราศจากพระกรุณาของพระเจ้า ผู้ซึ่งโดยอำนาจของพระองค์จะทำให้ฝ่ายหนึ่งไม่ชนะก็ถูกเอาชนะในสงคราม และบ้างก็มีอาณาจักร บ้างก็เป็นข้าของกษัตริย์⁶¹

สิ่งที่ยากแก่การประเมินให้ถูกต้อง คือ ช่องว่างสำหรับการแยกแยะที่ออกัสตินปรารถนาจะให้มีระหว่างข้อความที่ดูขัดกันสองตอน คือ (1) ทุกสิ่งทุกอย่างรวมทั้งรูปแบบการปกครองทั้งหมดมีภาวะร่วมกันในอันที่จะสรรเสริญพระเจ้า แต่กระนั้นก็ตาม บางอย่างรวมทั้งรูปแบบการปกครองบางรูปก็ดีกว่าอย่างอื่น (2) ความสำเร็จในชั้นประวัติศาสตร์ดูไม่มีความสำคัญเลยเมื่อพิจารณาจากในแง่ของนิรันดรกาล

แต่กระนั้นก็ดี ความสำเร็จของรูปแบบการปกครองบางรูปก็ดีกว่ารูปแบบการปกครองอื่น ๆ บางทีเราอาจจะเข้าใจปัญหาได้ง่ายกว่า ถ้าเราจะถามว่าออกัสตินเห็นคุณค่าของโรมและบาบิโลนแตกต่างกันอย่างไร ทั้งนี้ โดยยอมรับแนวคิดของออกัสติน ซึ่งคนรุ่นหลังเรียกว่า “เหตุผลของรัฐ” นั้น รวมทั้งกระบวนการทางประวัติศาสตร์ที่ค่อนข้างจะมีตมมนั้นด้วย :

การที่จะล่วงรู้คุณลักษณะของชนใดนั้น เราเพียงแต่สังเกตว่าเขาทำอะไร แต่ไม่ว่าเขาจะรักอะไรก็ตาม ถ้าผู้ชนนั้นเป็นการรวมกลุ่มของผู้ที่มีเหตุผล ไม่ใช่การรวมกันของสัตว์ป่า และผูกพันกันโดยข้อตกลงถึงสิ่งที่เป็นที่รักแล้ว ก็อาจกล่าวอย่างมีเหตุผลได้ว่าเขาเป็นกลุ่มชน และเขาจะเป็นกลุ่มชนที่สูงยิ่งขึ้นตามอัตราส่วนแห่งผลประโยชน์ที่ดีที่ผูกพันเขาเข้าด้วยกัน และเขาจะเป็นกลุ่มชนที่เลวลงถ้าผลประโยชน์ที่ผูกพันเขาเข้าด้วยกันนั้นต่ำลง⁶²

เป้าหมายแห่งความรักนั้นมีทั้งสูงและต่ำ แต่สิ่งที่ควรค่าแก่ความรักอย่างแท้จริง คือ พระเป็นเจ้าพระองค์เอง สภาวะอันสูงยิ่งของพระองค์มิได้ลบล้างข้อแตกต่างทางศีลธรรมที่มีอยู่ระหว่างมนุษย์และประเทศชาติ แต่อาจกล่าวได้ว่าทำให้ทั้งหมดนั้นอยู่คนละข้างกับพระองค์ คือ ทำให้ทุกสิ่งทุกอย่างตกอยู่ภายใต้เงามืดอันเดียวกัน ไกลออกไปจากแสงสว่างของพระองค์ ถ้าจะกล่าวในแง่ลบ ออกัสตินก็ถือว่าความเสื่อมทางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจนั้นไม่ใช่ความเป็นกลางทางศีลธรรม หากแต่เป็นการถูกกลืนโดยอำนาจอันมหึมาของความไม่บริสุทธิ์ทางศาสนา “...ผู้ที่ไม่ยอมให้ผืนดินแก่ผู้ซื้อ แต่กลับให้แก่ผู้ไม่มีสิทธิ์ เป็นผู้ไม่ยุติธรรมหรือ ? และผู้ซึ่งกันตัวเองจากพระเจ้า ผู้ซึ่งสร้างเขามา และหันไปรับใช้จิตที่ชั่วช้านั้น เป็นผู้ยุติธรรมหรือ ?”

สันติภาพ ความเป็นระเบียบและประวัติศาสตร์

การพูดถึงการปฏิรูปหรือการปรับปรุงในความคิดของออกัสตินนั้น ดูเกือบจะเป็นเรื่องแปลกประหลาด สังคมจะมีการปฏิรูปได้ก็ต่อเมื่อได้มีการปฏิรูปบุคคล ถึงกระนั้นก็ตาม บาปเป็นเรื่องของสังคมที่ได้กลายเป็นเรื่องของการประสพการณ์ธรรมดาๆ ไปเสียแล้ว อย่างไรก็ตาม ออกัสตินมีศรัทธาอย่างไม่คลอนแคลนเลยว่า สิ่งที่ดีเหมือนจะเป็นสถานการณ์อันไม่อาจควบคุมได้ใน ล้วนแล้วแต่เป็นแผนการของพระเจ้าที่จะให้มนุษย์ทางรอดของตนเองทั้งสิ้น ทั้งหมดนี้จะเกิดขึ้นภายในขอบเขตของลำดับการณ์ทางประวัติศาสตร์ แต่จะเป็นไปตามพลังที่ไม่จำกัดอยู่เฉพาะลำดับการณ์ทางประวัติศาสตร์เท่านั้น ข้อความที่คัดมาจาก *De Civitate Dei* ต่อไปนี้ แสดงให้เห็นว่าสาระเรื่องความเป็นระเบียบและสันติสุขเป็นแก่นของนิมิตของออกัสตินเกี่ยวกับแผนการของพระเจ้านี้อย่างไร

ดังนั้น สันติสุขของร่างกายจึงอยู่ที่การจัดส่วนต่างๆ ของมันให้เป็นสัดส่วนที่ถูกต้อง สันติสุขของจิตที่ไม่มีเหตุผลอยู่ที่ความสงบอันประสานกลมกลืนของความอยาก และสันติสุขของจิตที่มีเหตุผลอยู่ที่ความผสมกลมกลืนของความรู้และการกระทำ สันติสุขของร่างกายและจิต คือชีวิตและความสมบูรณ์ที่เป็นระเบียบอันดีและผสมผสานกลมกลืนกันของสิ่งมีชีวิต สันติสุข

ระหว่างมนุษย์และพระเจ้า คือ การเชื่อฟังในศรัทธาอย่างมีระเบียบอันดีต่อกฎอันเป็นนรีนทร์ สันติสุขระหว่างมนุษย์และมนุษย์อยู่ที่การลงรอยอย่างมีระเบียบอันดี สันติสุขภายในครอบครัว คือ การลงรอยกันอย่างมีระเบียบในครอบครัวและผู้ซึ่งต้องเคารพเชื่อฟัง สันติสุขของประเทศ คือ การเห็นพ้องอย่างเดียวกันในหมู่พลเมือง สันติสุขของสวรรค์ คือ การแสวงหาสุขที่มีความเป็นระเบียบและกลมกลืนอย่างสมบูรณ์ของพระเจ้าและของกันและกันในพระเจ้า สันติสุขของทุกสิ่งทุกอย่าง คือ ความสงบของความเป็นระเบียบ ความมีระเบียบ คือ การจัดจำแนกสิ่งที่เท่าและไม่เท่ากันให้อยู่ในที่ของตน และดังนั้นผู้ที่มีความทุกข์ แม้ว่าในขณะที่เขาเป็นอย่างนั้นจะไม่มีสันติสุข คือ ถูกตัดออกจากความสงบสุขแห่งความมีระเบียบ แต่กระนั้นก็ตาม トラบาโดที่เขาได้รับทุกข้ออันสมควรและอย่างยุติธรรมนั้น เขามีส่วนสัมพันธ์กับความมีระเบียบโดยความทุกข์อันยุ่งยากของเขานั้นเอง จริงอยู่ พวกเขาไม่ได้อยู่ร่วมกับผู้ที่มีความสุข แต่ถูกตัดออกก็โดยกฎแห่งความเป็นระเบียบ และแม้ว่าเขาจะไม่มีความสุข อย่างไรก็ตาม สภาพแวดล้อมของเขาก็ถูกตัดแปลงให้เข้ากับเขา และดังนั้นเขาจึงมีความสงบแห่งระเบียบอยู่บ้าง และดังนั้นจึงมีสันติสุขอยู่บ้าง แต่พวกเขาที่มีความระทม เพราะถึงแม้ว่าเขาจะไม่มีความสุขเสียทั้งหมดเขาก็ไม่ได้อยู่ในที่ที่ซึ่งความทุกข์ยากใดๆจะเป็นไปไม่ได้ อย่างไรก็ตาม เขาจะมีความระทมายิ่งขึ้นไปอีก ถ้าเขาไม่มีสันติสุขอันเกิดจากการผสมกลมกลืนกันกับความมีระเบียบของสิ่งต่างๆ ตามธรรมชาติ⁶³

หลายคนเปรียบเทียบแผนการที่ซ่อนเร้นซึ่งคลี่คลายออกมาในประวัติศาสตร์ ในความคิดของออกัสตินกับสิ่งที่เฮเกิลเรียกต่อมาว่า 'ไหวพริบของเหตุผล' แผนการของออกัสตินนี้เป็นสิ่งที่ดำเนินไปข้างหน้าหรือ? ทั้งใช่และไม่ใช่ ในด้านหนึ่งนั้น ความคิดเรื่องความเป็นระเบียบของจักรวาลของออกัสตินนั้นได้รับอิทธิพลเป็นอย่างมากจากลัทธิอุดมคตินิยมของเพลโต และดังนั้นความสำคัญของความคิดนี้บางส่วนจึงได้มาจากความคิดเรื่องความเป็นระเบียบที่ไม่เปลี่ยนแปลงอันอยู่เหนือประวัติศาสตร์ ความเป็นระเบียบแบบแผนนี้ขัดกันกับคติของชาวคริสต์ตอนต้นๆ ในเรื่องระยะเวลาแห่งความผาสุกที่ถือเอาว่านครของพระเจ้าก็คือสวรรค์บนดินเป็นอย่างมาก

แต่ในอีกด้านหนึ่งนั้น การที่ออกัสตินค้นพบความหมายแบบอัตนัยของเวลานั้น ก็ได้ก่อให้เกิดความหมายใหม่ในประวัติศาสตร์ กล่าวคือ ความหมายที่ว่ามนุษย์แต่ละคนสามารถรวมและที่จริงก็ได้รวมเอาอดีตไว้ในตัวเขาด้วย

อย่างไรก็ดี ย่อมเป็นที่ประจักษ์ชัดอย่างสมบูรณ์แล้วว่า ทั้งอนาคตและอดีตกาลนั้นไม่มีอยู่จริงและเป็นการไม่ถูกต้องที่จะกล่าวว่ามีกาลเวลาอยู่สามอย่าง คือ อดีตกาล ปัจจุบันกาล และอนาคตกาล ถึงแม้ใครสักคนอาจจะกล่าวว่า "มีกาลอยู่สามอย่าง กาลของสิ่งในอดีต กาลของสิ่งปัจจุบันและกาลของสิ่งในอนาคต" เพราะทั้งสามอย่างนี้มีอยู่ก็แต่เฉพาะในใจ และข้าพเจ้าก็ไม่พบเห็นสิ่งนี้ ที่อื่นเลย กาลของสิ่งในอดีต คือ ความทรงจำ กาลของสิ่งในปัจจุบัน คือ ภาพกาลของสิ่งในอนาคต คือ การคาดคะเน⁶⁴

ดังนั้น ธรรมชาติของออกัสตินที่มองประวัติศาสตร์ทั้งหมดว่าเป็นละครภายใต้การกำกับของพระเจ้า จึงขัดกับความเชื่อในเรื่องวิัจจักรของประวัติศาสตร์ที่พวกกรีกเชื่อถือกัน

การยอมรับความพิเศษและการไม่มีวันหวนกลับของกาลเวลา คือ “การทำลายวิัจจักรอันไม่มีวันหยุด” นั้น เป็นความก้าวหน้าที่น่าพิศวงที่สุดอย่างหนึ่งของความคิดของนักบุญออกัสติน เป็นความจริงที่ว่า การเปลี่ยนแปลงทัศนคติอันมีแฝงอยู่ในศาสนาคริสต์ เพราะว่าเทววิวัธน์ในคริสต์ศาสนานั้นแท้จริงก็ต้องอาศัยเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์นั่นเอง แม้ว่าในที่สุดความสำคัญของมันจะขึ้นอยู่กับคุณค่าในรันดร์ก็ตาม นักบุญออกัสตินเองกล่าวว่า พระคริสต์เป็นวิถีทางโดยตรงที่จิตอาจหลบหนีจากความสับสนอันเป็นวงวนของความคิดแบบเดิม แต่ถึงแม้ว่าการเปลี่ยนแปลงนี้จะบรรลุได้ด้วยความสำเร็จและประสบการณ์ทางศาสนา แต่ก็ต้องการการวิเคราะห้และการนิยามในเชิงปรัชญาด้วย นักบุญออกัสตินซึ่งเป็นผู้ให้สิ่งนี้ มิใช่เป็นแต่เพียงผู้ให้กำเนิดปรัชญาแห่งประวัติศาสตร์ของศาสนาคริสต์เท่านั้น หากแต่ที่จริงแล้วยังเป็นบุคคลแรกของโลกที่ค้นพบความหมายของเวลาด้วย⁶⁵

ออกัสตินเห็นว่าประวัติศาสตร์ทางโลกนั้นไม่ก้าวหน้า แต่เขาเห็นว่าในประวัติศาสตร์นั้น พระวิัญญาณบริสุทธิ์ก้าวไปข้างหน้า และโอกาสที่เจตนาของมนุษย์จะเปลี่ยนแปลงไปอย่างถาวรก็มีอยู่เสมอ ดังนั้นจึงกล่าวว่า ขณะที่ทางตะวันออกปูพื้นฐานสถาบันทางการเมืองของตนด้วยบรรยากาศแห่งความศักดิ์สิทธิ์อันไร้จิตวิเคราะห้ นั้น ทางตะวันตกด้วยอิทธิพลของออกัสตินเป็นส่วนใหญ่ก็ “ได้สร้างอุดมคติแห่งระเบียบสังคมบนรากฐานของความเป็นอิสสรชน และความพยายามร่วมกันในการเดินทางไปสู่เป้าหมายทางศีลธรรม” การที่ออกัสตินไม่ยึดต่อการก้าวหน้าของประวัติศาสตร์โลกนั้น ก็หาได้กีดกันมิให้แนวคิดเรื่องความก้าวหน้าแตกกิ่งก้านสาขาจากความคิดของเขาแต่อย่างใดไม่ เช่นเดียวกัน การที่เขามองเห็นความชั่วร้ายในประวัติศาสตร์ก็หาได้ลบล้างความเชื่อของเขาที่ว่าความชั่วร้ายนั้นมีแต่แง่ลบโดยสิ้นเชิงไม่ :

ทั้ง *Civitas Dei* (นครแห่งพระเจ้า) และ *Civitas terrena* (นครแห่งโลก) นั้น เติบโตมาในประวัติศาสตร์อย่างที่ออกัสตินตั้งข้อสังเกตไว้ แต่ก็มีได้มีประวัติแยกต่างหากจากกัน ความชั่วร้ายที่ปรากฏเมื่อตอนสิ้นสุดของประวัติศาสตร์นั้น คือ ความเสื่อมของความดีขั้นสุดท้าย หรือไม่ก็เป็นการปฏิเสธ หรือการทำลายอย่างเปิดเผยต่อสิ่งที่ดี ซึ่งจะอยู่ไม่ได้ถ้าไม่มีความดีอยู่เคียงข้าง นี่คือการกล่าวถึงความชั่วนั้นมีลักษณะลบและเป็นกาฝากในกำเนิด ถึงแม้ว่าผลของมันจะเป็นตัวเป็นตน และอำนาจของมันนั้นจะมากไปกว่าการขัดขึ้นอย่างเฉื่อยชา ระบอบทรราชย์ในปัจจุบันนี้ ไม่ใช่ผลผลิตของประวัติศาสตร์อันยาวนานของระบอบทรราชย์ที่ความชั่วแต่โบราณได้มีการกลั่นกรองอย่างมีสติให้ตรงกับกับความชั่วในปัจจุบัน หากแต่เป็นความเสื่อมลงอันเป็นลักษณะประจำของอารยธรรมที่เติบโตแล้ว และที่ซึ่งเครื่องมือทางเทคนิคได้กลายเป็นเครื่องมืออันทรงประสิทธิภาพสำหรับวัตถุประสงค์ของทรราชต่างหาก⁶⁶

ศาสนจักรและอาณาจักร

ออกัสตินเข้าใจเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างศาสนจักรและอาณาจักรอย่างไร? ความจริงที่ว่า อาณาจักรโรมันและคริสต์จักรต่างก็เป็นปรปักษ์ต่อกันโดยเนื้อแท้เหมือนกัน ถึงแม้ว่าจะด้วยเหตุผลที่ต่างกัน เป็นรากฐานในทางปฏิบัติให้ออกัสตินยึดถือเอาว่า ความร่วมมือกันระหว่างอาณาจักรและศาสนจักรเป็นแบบมาตรฐาน ศาสนจักรสอนหน้าที่พลเมืองและชักจูงให้มีความสงบราบคาบ เพื่อเห็นแก่สันติสุขซึ่งจำเป็นต่อการฟังคำของพระเจ้า นี่รวมทั้ง “การรักและการเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ต่อเพื่อนบ้านของเรา”⁶⁷ ด้วยอาณาจักรก็มีความผูกพันที่จะต้องดำเนินมาตรการอันจำเป็นเพื่อรักษาสันติสุข และละเว้นจากการเข้าแทรกแซงในพิธีของศาสนจักร⁶⁸

คืนสังเกตว่า วรรณคดีของออกัสตินในเรื่องความควบคู่กันไป และการพึ่งพาซึ่งกันและกันระหว่างอาณาจักรและศาสนจักรนั้น เป็นเงาที่ทอดลวงหน้าของหลักการดาบสองเล่มของพระสันตะปาปาจีเลซิอัส⁶⁹ บางทีนี่อาจจะจริง แต่ก็เป็นไปอย่างเลื่อนรางมาก ออกัสตินอาจจะอนุญาตให้ศาสนจักรอาศัยอำนาจทางโลกได้ แต่เขาก็ไม่ได้เรียกร้องสิ่งนี้ ออกัสตินฝักใฝ่ในโลกหน้ามากเกินไปที่จะทำอย่างนั้น ศาสนจักรย่อมเป็นตัวของตัวเองได้ทั้งนั้น ไม่ว่าในยามถูกข่มเหงหรือเมื่ออยู่ในการอุปถัมภ์ของจักรพรรดิคอนสแตนติน

แต่ในขณะเดียวกัน ออกัสตินก็มองศาสนจักรในแง่ทางการเมืองโดยเฉพาะเหมือนกัน ซึ่งอย่างที่ฟีกกิสกล่าวไว้⁷⁰ เราจะเข้าใจได้ดีที่สุดโดยการพิจารณาว่าคริสต์จักรซึ่งไม่ยุ่งเกี่ยวกับการเมืองเลยนั้น วิวัฒนาการมาอย่างไรในโลกตะวันออก และในขณะที่ออกัสตินนิยมอาณาจักรเล็กๆ มากกว่าอาณาจักรขนาดใหญ่ เขาก็นิยมศาสนจักรที่ใหญ่มากกว่าศาสนจักรที่เล็ก ยิ่งกว่านั้นเขาไม่เคยสงสัยเลยว่า ถ้าจะมีใครพูดแทนพระเจ้าได้ บุคคลนั้นก็คือศาสนจักร ไม่ใช่อาณาจักรอย่างแน่นอน “จงพิจารณาระดับต่างๆ ของอำนาจของมนุษย์.....ถ้าไปรกงสูงสุดเองสิ่งหนึ่งและองค์จักรพรรดิบัญญัติอย่างหนึ่ง จะมีข้อสงสัยอะไรหรือไม่ว่าเราควรจะฟังคำบัญชาของจักรพรรดิและไม่สนใจกับคำสั่งอันแรก? เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว ถ้าจักรพรรดิมีบัญชาอย่างหนึ่งและพระเจ้ามีบัญชาอีกอย่างหนึ่ง ท่านจะเชื่อใคร?”⁷¹ แต่ออกัสตินก็รู้ว่าปัญหาด้านปฏิบัติในการแยกแยะระหว่างบัญชาของพระเจ้าออกจากคำสั่งอื่น ๆ ของชีวิตนั้นอาจเป็นเรื่องที่ยากยิ่ง

มีการกระทำบางอย่างซึ่งดูเลวร้ายและเป็นอาชญากรรม แต่ก็ไม่ใช่บาป เพราะมันไม่ได้เป็นการก้าวร้าวต่อท่าน หรือพระเจ้าผู้เป็นนายของเรา หรือต่อสังคมนมนุษย์ ตัวอย่างเช่น..... ดังนั้นตามคำให้การของท่านเอง การกระทำหลายอย่างซึ่งดูเสื่อมเสียต่อมนุษย์ แต่ก็ยังเป็นสิ่งที่ถูกต้อง และการกระทำหลายอย่างที่มีมนุษย์สรรเสริญนั้น ตามสายตาของท่านแล้ว ควรแก่การประณาม ลักษณะภายนอกของการกระทำจิตใจของผู้กระทำและมูลเหตุอันซ่อนเร้นของโอกาส ล้วนแล้วแต่อาจจะเปลี่ยนแปลงได้ทั้งสิ้น⁷²

ออกัสตินไม่อาจจะให้มาตรฐานที่เป็นตัวตนสำหรับพิจารณาภายนอกว่า การกระทำใดเป็นการไม่เคารพพระเจ้าอย่างแท้จริงได้ เขามีศีลธรรมเกินกว่าที่จะทำอย่างนั้นและหลักการของเขาก็ยังมั่นคง อันที่จริงแล้วเป็นการยากที่จะรู้ว่าเมื่อไรพระเจ้าตรัส “แต่ผู้ที่รู้จักบัญชาของพระองค์นั้นเป็นผู้ที่มีความสุขยิ่ง”⁷³ เพราะฉะนั้น จึงดูเหมือนว่าเราคงได้แต่หวังและภาวนาว่าจะปฏิบัติตามคำบัญชาซึ่งเราเข้าใจ ผลที่ตามมาจากความไม่แน่นอนในการพิจารณาคำบัญชาที่พระเจ้ามีต่อผู้อื่นก็คือ การอดกลั้นต่อพฤติกรรมที่แตกต่างไปจากปรกติบ้าง ถ้าข้อสมมติฐานนี้เป็นที่ยอมรับกันในระดับส่วนตัวแล้วก็ดูเหมาะสมที่ความผสมกลมกลืนกันระหว่างอาณาจักรและศาสนจักรโดยการแยกออกจากกันจะมีอยู่ได้ กล่าวคือ ศาสนจักรก็เป็นฐานะกับเรื่องส่วนตัวและสันติสุขส่วนบุคคลที่ไม่อาจจับต้องได้ และอาณาจักรก็เป็นฐานะกับสันติสุขภายนอกซึ่งยากและจำกัด

อย่างไรก็ตาม ภายใต้ความบีบคั้นของเหตุการณ์ ออกัสตินก็เปลี่ยนท่าทีจากขัณฑริธรรมไปสู่หลักการที่สนับสนุนให้มีการบังคับพวกที่นอกกรีต ซึ่งทำให้มาตรฐานของความสัมพันธ์ระหว่างศาสนจักรกับอาณาจักรหนักไปทางเทวราช และด้วยความตรงไปตรงมาอันเป็นลักษณะประจำของเขา ออกัสตินยอมรับการเปลี่ยนท่าทีของเขาอย่างเปิดเผย “แรกเริ่มเดิมทีนั้นความเห็นของข้าพเจ้ามีว่าไม่ควรจะมีใครถูกบังคับให้เข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระคริสต์ เราควรจะกระทำด้วยคำพูดเท่านั้น ต่อสู้ด้วยข้อโต้แย้งและเอาชนะด้วยพลังแห่งเหตุผล”⁷⁴ แต่ในราว ๆ ปี ค.ศ. 400 ออกัสตินก็เริ่มเปลี่ยนและเริ่มแนะนำถ้อยคำที่มีอำนาจที่จะลงโทษการวางยาพิษทางกาย รัฐก็ควรจะมีอำนาจลงโทษการวางยาพิษแก่จิตใจด้วย⁷⁵ ถึงกระนั้นก็ดี ใน *Contra litteras Petilianus* ในสมัยเดียวกัน ออกัสตินก็รับรองกับพวกโดเนตัสว่า กฎหมายปราบปรามพวกนอกกรีตนั้นมิได้บังคับให้เชื่อในสิ่งที่ถูกต้อง มันเพียงแต่ป้องกันการกระทำที่ผิดเท่านั้น “ความกลัวโทษทัณฑ์...กันไม่ให้ความปรารถนาที่ชั่วร้ายเล็ดลอดออกไปนอกขอบเขตแห่งความคิด”⁷⁶

ราว ๆ ปี ค.ศ. 406 ออกัสตินดูเหมือนจะเห็นพ้องด้วยเป็นครั้งแรกกับการบังคับลงโทษพวกนอกกรีตที่มีได้กระทำผิดแต่อย่างใดเลย⁷⁷ ความคิดนี้สมบูรณ์เต็มตัวในปี ค.ศ. 408 ในจดหมายที่มีไปถึงวินเซนติอัส เขาชี้ให้เห็นถึงความสำเร็จของบัญญัติแห่งจักรวรรดิในการนำเอาพวกโดเนตัสกลับเข้าสู่ความอารักขาของพระเจ้า

ดังนั้น ข้าพเจ้าหรือจะสามารถขัดขวางเพื่อนร่วมงาน และโดยขัดขวางพวกเขา ข้าพเจ้าก็จะขัดขวางชัยชนะของพระเจ้าและกีดกันฝูงแกะของพระคริสต์ซึ่งท่องเที่ยวไปในเนินและขุนเขา—นั่นคือ บนความหยิ่งอันเบิกบานของท่าน—มิให้กลับไปสู่คอกแห่งสันติสุข ที่ซึ่งมีแกะเพียงฝูงเดียวและผู้เลี้ยงคนเดียว ?⁷⁸

แต่ทำไม “ชัยชนะของพระเจ้า” เช่นนั้นจึงต้องทำโดยอำนาจทางโลกด้วยเล่า ? ออกัสตินฉลาดที่ทำให้การกระทำของกษัตริย์เป็นการระดมโน้มน้าวของชาวคริสต์ในตัวกษัตริย์เอง ออกัสตินถามอย่างเล่นสำนวนว่า เรามีสิทธิที่จะบอกกับกษัตริย์หรือว่า “อย่าปล่อยให้ความคิดว่าใครห้ามปรามหรือโจมตีศาสนจักรของพระเจ้าของท่านภายในอาณาจักรของท่านมารบกวนท่านเลย จงคิดเสียว่านั่นเป็นสิ่งที่

ท่านไม่ควรจะไปเกี่ยวข้องกับ”๑⁷⁹ ออกัสตินกล่าวว่าที่จริงแล้ว “ควรปล่อยให้กษัตริย์แห่งโลกนี้รับใช้พระคริสต์โดยการออกกฎหมาย เพื่อพระองค์และเพื่อความมุ่งหมายของพระองค์”⁸⁰ เขาหลีกเลี่ยงจากปัญหาที่ดูเหมือนว่าจะเข้ากับเรื่องตอนนี้ที่สุด คือ ปัญหาว่าใครจะเป็นผู้แนะนำกษัตริย์ว่ากฎหมายใดจะรับใช้จุดมุ่งหมายของพระคริสต์ ถ้าไม่ใช่ศาสนจักร

ก้าวต่อไปของออกัสตินที่ออกจากหลักขัณฑ์ธรรม คือ การหาข้อสนับสนุนจากพระคัมภีร์ เขาทำเช่นนี้โดยการตีความหมายอย่างขยายความของ ลูกา* 14:21-24 ซึ่งกล่าวถึงตอนที่เจ้าบ้านพบว่าแขกที่ตนเชิญมาในงานเลี้ยงไม่มา จึงส่งคนใช้ออกไปที่ทางหลวงเพื่อพบกับผู้สัญจรไปมา และ “บังคับให้เขาเข้ามาข้างใน”⁸¹ ออกัสตินยังคงยอมรับว่าเจตนารมณ์นั้นไม่อาจถูกบังคับได้ แต่ตอนนี้เขากล่าวว่าเราสามารถจะ “ได้พบกับคำสั่งสอนที่ดีและตัวอย่างที่ดี” โดยกำลังบังคับ⁸² ตั้งแต่ปี ค.ศ. 418 เป็นต้นไปก็มีการเลื่อนตามหนทางที่ลึกลงไปอีก และการกดขี่พวกนอกรีตก็ดูเหมือนจะตามมา ในจดหมายที่เขาเขียนไปถึงซิกซ์ตัสนักบวช (ต่อมาเป็นพระสันตะปาปาซิกซ์ตัสที่สาม) ออกัสตินกล่าวว่าการเจียบสงบของพวกที่เคยนอกรีตมานั้นยังไม่พอเพียง เพราะพวกนี้กำลังเผยแพร่หลักการของตนอย่างเจียบ ๆ ซึ่งที่จริงพวกนี้ก็ทำอย่างนั้นและก็เกือบจะทำอย่างนั้นอยู่แล้ว ออกัสตินเห็นว่าพวกนี้ควรจะต้องถูกบังคับให้ปกป้องหลักคำสอนที่แท้จริงอย่างเปิดเผย⁸³

แต่เราจะต้องจำไว้ด้วยว่า ออกัสตินแสดงความยินดีที่โทษประหารชีวิตมิได้ถูกนำมาใช้กับพวกโดเนตัส เขาถึงกับเข้าแทรกแซงกับเจ้าหน้าที่ทางบ้านเมืองเพื่อป้องกันมิให้มีการประหารชีวิตพวกโดเนตัสคนหนึ่งซึ่งถูกกล่าวหาว่าเป็นฆาตกร เขายืนยันอย่างคงเส้นคงว่า หนทางไปสู่การพ้นบาปนั้นจะต้องเปิดอยู่เสมอ และโทษประหารชีวิตนั้นไม่ว่าจะเพื่อวัตถุประสงค์อันใดย่อมขัดกับหลักการนี้ อย่างไรก็ตาม ถึงตอนนี้โดยอาศัยข้ออ้างอิงในพระคัมภีร์ ออกัสตินได้สนับสนุนนโยบายที่มีรากฐานอยู่บนความจำเป็นทางการเมืองอันแข็งแกร่ง หรือความสะดวกก็ได้แล้วแต่ทรรศนะของแต่ละคน นโยบายซึ่งดูเหมือนจะไม่ตรงกับทรรศนะของเขาเองเกี่ยวกับลักษณะทางใจของความเชื่อที่แท้จริง การที่อาณาจักรซึ่งออกัสตินมีความเชื่อมั่นเพียงเล็กน้อยในด้านอื่น ๆ ควรเป็นองค์กรที่บังคับให้มีการเคารพเชื่อฟังต่อ “หลักการที่แท้จริง” นั้นดูเป็นการขัดแย้งที่ค่อนข้างจะร้ายกาจอยู่

สงครามและศีลธรรม

ออกัสตินไม่ใช่คนรักสงคราม เขากล่าวไว้ใน *De Civitate Dei* ว่า สงครามนั้นทารุณและทำลายล้างผู้บริสุทธิ์เสมอ สงครามเป็นผลผลิตของต้นเหาที่ชั่วช้าและเป็นโอกาสสำหรับ “การวางท่าที่ไร้สติที่สุดของเกียรติศักดิ์มนุษย์”⁸⁴ แต่กระนั้นก็ตาม ออกัสตินก็ไม่ใช่ผู้รักสงบอย่างบิดาแห่งศาสนจักรยุคแรก ๆ เช่น เทอร์ทิเลียน และอริเจิน เขายอมรับสภาพของโลกอย่างที่เป็นอย่างอยู่แล้ว

มีอะไรต่อมอะไรอยู่มากที่ขึ้นอยู่กับจุดมุ่งหมายที่มนุษย์ทำสงคราม และกับสิทธิอำนาจที่เขาทำการตั้งนั้น เพราะความเป็นระเบียบแห่งธรรมชาติ ซึ่งแสวงหาความสันติสุขสำหรับมนุษยชาติ

* บันทึกลับแปล ลูกา คือ ชื่อหนังสือเล่มหนึ่งในพระคริสตธรรมคัมภีร์

กำหนดว่ากษัตริย์จะต้องมีอำนาจในการทำสงคราม ถ้าเขาคิดว่าเป็นสิ่งที่สมควร และทหารควรปฏิบัติหน้าที่ทางทหารเพื่อสันติสุขและความปลอดภัยของชุมชน⁸⁵

ออกัสตินให้มาตรฐานเบื้องต้นสำหรับสงครามที่ยุติธรรม⁸⁶ ไว้สองข้อ คือ (1) สงครามเพื่อป้องกันตนทั้งหมดเป็นสงครามที่ยุติธรรม “.....กฎหมายซึ่งเรียกร่องว่ากำลังทหารที่เป็นปฏิบัติกษัตริย์ต้องถูกขับไล่ออกไปเพื่อวัตถุประสงค์ในการป้องกันพลเมืองย่อมเป็นที่เชื่อฟังได้โดยปราศจากตัณหา”⁸⁷ (2) สงครามเพื่อรุกรานกษัตริย์ธรรมได้ หากว่าอาณาจักรที่ถูกรุกรานไม่ยอมชดเชยค่าเสียหายอันเกิดจากการกระทำที่เป็นผลร้ายซึ่งกระทำโดยพลเมืองของตน หรือไม่ยอมคืนสิ่งซึ่งถูกยึดไปอย่าง “ไม่ถูกต้อง”⁸⁸ แต่แม้แต่สงครามที่ยุติธรรมก็เป็นเพียงภาระของนครของโลก ทฤษฎีสมบัติที่ได้คืนมาก็ใช้เพื่อเสนอสนองความต้องการทางโลก สันติสุขที่บรรลุถึงก็เพื่อการแสวงสุขในสิ่งซึ่งเป็นทางโลก ความยุติธรรมของสงครามที่ยุติธรรม คือ ความยุติธรรมโดยธรรมชาติที่นำมนุษย์ไปสู่ความผสมกลมกลืน และสันติสุขทางโลกหาใช้ความยุติธรรมแห่งความผสมกลมกลืนกับเจตนารมณ์ของพระเจ้าอันเป็นนิรันดร์ไม่

ข้อบกพร่องประการหนึ่งของออกัสตินก็คือ การที่เขาไม่ได้ชี้ให้เห็นข้อแตกต่างระหว่างน้ำหนักทางศีลธรรมที่ให้แก่ “จุดมุ่งหมายที่มนุษย์ทำสงคราม” และที่ให้แก่ “สิทธิอำนาจในการทำเช่นนั้น” ออกัสตินกล่าวว่า ในทางปฏิบัตินั้นสิทธิอำนาจดูจะเป็นสิ่งเดียวที่มีความหมาย เพราะกษัตริย์ผู้ทำสงครามด้วยเหตุผลที่ดีที่สุดเท่าที่จะมีได้ก็ยังคงต้องได้รับการเคารพเชื่อฟังโดยผู้อยู่ใต้ปกครอง ออกัสตินสันนิษฐานเหมือนอย่างฮ็อบส์ในสมัยต่อมาว่า การเคารพเชื่อฟังโดยไม่ต้องถามเป็นมูลของสันติสุขและสันติสุขเป็นสิ่งที่สูงสุดในสังคม ออกัสตินกำหนดข้อยกเว้นข้อเดียวเรื่องการเชื่อฟัง นั่นคือ ไม่มีกษัตริย์องค์ใดมีอำนาจจะเกณฑ์โดยชอบธรรมให้ประชาชนขัดขืนพระเจ้า ถ้าทหารถูกสั่งให้เคารพบูชาหรือไปรยกายานบนแท่นบูชาศาสนาป่าเถื่อน เขาอาจจะปฏิเสธได้โดยชอบธรรม เพราะสำหรับทหารของออกัสตินแล้ว หน้าที่ทางทหารนั้นเป็นเพียงแง่หนึ่งของสิ่งที่เราควรจะ “ให้แก่ซีซาร์” ตามคำสั่งในพระคัมภีร์เท่านั้น ออกัสตินตั้งข้อสังเกตว่าพระเยซูทรงยกย่องนายทหารของมัตถาย 8 : 5—13 สำหรับความเชื่อของเขา แต่พระองค์มิได้บอกให้เขาลาออกจากการเป็นทหาร⁸⁹

แล้วบทเทศนาบนภูเขา การหันแก้มอีกข้างหนึ่ง การเดินไมล์ที่สอง การไม่ได้ตอบความชั่วด้วยความชั่วนั้นเล่า ออกัสตินคิดว่าคำสั่งเหล่านี้มิได้มุ่งต่อรัฐ แต่มุ่งต่อบุคคล⁹⁰ และแท้จริงแล้วเกี่ยวข้องกับเฉพาะต่อบุคคลที่เต็มใจจะปฏิบัติตามอย่างผู้เสียสละเท่านั้น ออกัสตินคิดว่าเป็นสิ่งที่ควรยกย่อง แต่ผิดปรกติสำหรับปัจเจกชนที่จะปฏิบัติตามวิถีทางเช่นนั้น เขาคิดว่าบทเทศนาบนภูเขา นั้นไม่เกี่ยวข้องกับกบอาณาจักร เพราะอาณาจักรต้องอยู่รอด เพื่อที่จะปฏิบัติให้ครบตามภาระผูกพันที่จะป้องกันพลเมืองของตน ถึงแม้ว่าเขาจะไม่เห็นด้วยกับซีเซโรว่ารัฐนั้นถูกกำหนดให้เป็นนิรันดร์ แต่เขาก็ยอมรับว่ารัฐอาจจะถูกสร้างให้ไม่ตายไปอย่างทีบุคคลตายได้ อย่างน้อยที่สุดก็อาจกล่าวได้ว่า การสงครามในตัวเองนั้นมิใช่การฝ่าฝืนศรัทธา

เมื่อได้ให้คำมั่นสัญญาแล้วก็ต้องรักษาสัญญานั้น แม้แต่กับศัตรูในสงคราม และจะยิ่งกว่านั้นสักเท่าใดสำหรับสัญญากับมิตรที่เราทำสงครามปกป้อง? สันติสุขควรจะเป็นวัตถุประสงค์ของความปรารถนาของท่าน สงครามนั้นควรทำก็ต่อเมื่อจำเป็น และควรทำก็ต่อเมื่อพระเจ้าจะได้

อาศัยสงครามนำมนุษย์ออกจากความจำเป็น และปกป้องรักษามนุษย์ไว้ในสันติสุข เพราะสันติสุขไม่ได้ถูกแสวงหาเพื่อก่อสงคราม แต่ทำสงครามเพื่อจะได้สันติสุขมา ดังนั้น แม้ขณะกำลังทำสงครามก็จงยึดมั่นในหลักการของผู้ก่อสันติ⁹¹

ความยุ่งยากในทางจริยธรรมมาจากความจริงที่ว่า ความจำเป็นของสงครามไม่ได้ขึ้นอยู่กับวินิจฉัยของทหาร (หรือถ้าขยายความต่อไปก็โดยผู้อยู่ใต้ปกครอง) แต่ขึ้นอยู่กับคำวินิจฉัยของกษัตริย์ (หรือผู้ปกครอง) อย่างที่เราเห็นมาแล้ว ถ้าออกัสตินไม่เต็มใจที่จะกล่าวถึงขอบเขตจำกัดต่ออำนาจของพระเจ้า และวัตถุประสงค์ในการชักนำบุคคลโดยแน่ชัด คำถามเรื่องเมื่อไรทหารแต่ละคน (หรือพลเมือง) สมควรจะขัดขืนคำสั่งก็เป็นเรื่องที่ถกเถียงกันได้มาก ในสายตาของพระเจ้า เขาอาจจะมิเห็นผลอันควรในการทำเช่นนั้น ในขณะที่โดยมาตรฐานทุกอย่างของความถูกต้องในทางโลกแล้วเขาไม่มีเหตุผลเลย บางทีอาจจะไม่มีทางแก้ปัญหาทางจริยธรรมข้อนี้ได้ นอกเสียจากว่าจะมีสังคมที่ตีบริบูรณ์ หรือสังคมที่เปี่ยมหมายของปัจเจกชนและของสังคมผสมกลมกลืนกันอย่างพร้อมมูล แต่ปัญหาที่ว่าความสัมพันธ์ทางทหารมีภาระผูกพันพิเศษนั้น ควรแก่การสนใจมากกว่าที่ออกัสตินได้ให้ไว้ เพื่อเห็นแก่สันติสุขทางโลก ทหารชาวคริสต์มีข้อผูกพันทางศีลธรรมที่จะต้องฆ่าถ้าถูกสั่ง ถึงแม้ว่ามันจะขัดกับมโนธรรมของเขาก็ตาม อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี ออกัสตินไม่เห็นด้วยกับการที่มาตรฐานทางโลกจะมีความสำคัญเหนือกว่ามาตรฐานอันเป็นนิรันดร์ในความสัมพันธ์ของมนุษย์แบบอื่น ๆ ท่าทีของเขานั้นใกล้เคียงกับ “หลักการเรื่องคำสั่งที่เหนือกว่า” ซึ่งเจ้าหน้าที่ประจำห้องแก๊สของฮิตเลอร์อาจอ้างเพื่อให้ตนบริสุทธิ์ได้⁹²

ทางออกที่ชอบด้วยเหตุผลสำหรับเส้นทางที่ต้น และซึ่งเป็นปัญหาเรื้อรังสำหรับผู้รับผิดชอบทุกคนที่ตกอยู่กึ่งกลางระหว่างอัตตาธิปไตยและอนาธิปไตยนั้น ได้แก่ การยอมสละเรื่องทางโลกบางส่วนเพื่อเห็นแก่สิ่งที่ไม่มัวนตาย (การสละโลก) หรือเมื่อทำไม่ได้ก็โดยการยอมแพ้อย่างสิ้นเชิง (การประกอบอัตวินิบาตกรรม) แต่ออกัสตินก็ปิดประตูทางออกแบบนี้เสีย

มนุษย์ไม่ควรฆ่าตัวเองโดยสมัครใจ เพราะนี่คือการหนีจากความลำบากของช่วงเวลาโดยการโดดเข้าสู่ความทุกข์อันเป็นนิรันดร์กาล.....ไม่มีมนุษย์ใดควรทำเช่นนั้น โดยเหตุผลแห่งบาปในอดีตของเขา เพราะเขามีความจำเป็นที่จะต้องมีชีวิตอยู่เพื่อว่าบาปของเขาจะได้ถูกบำบัดโดยความเสียใจในบาป..... ไม่มีใครควรยุติชีวิตนี้เพื่อชีวิตที่ดีกว่าซึ่งเราปรารถนาหลังจากความตาย เพราะผู้ที่ฆ่าตัวเองนั้นจะไม่มีชีวิตที่ดีกว่าหลังจากการตายของเขา⁹³

ออกัสตินกล่าวว่า แม้แต่การป้องกันเพื่อไม่ให้ตนต้องทำบาปก็มีได้เป็นเหตุผลพอเพียงที่จะประกอบอัตวินิบาตกรรม เขาถือเอาข้อห้ามนี้เป็นเสมือนคำสั่งที่นายพลมีต่อพลทหาร ไม่มีกรณีใดที่ผู้รับคำสั่งอาจถามคำถามได้ นี่ดูเหมือนว่าจะเป็นตอนที่ออกัสตินยึดมั่นในความคิดของตนเองมากที่สุด แต่ใน *De Civitate Dei* ก็เหมือนกัน เมื่อกล่าวถึงสาวบริสุทธิ์ชาวคริสต์ผู้ฆ่าตัวตายเพื่อหนีการถูกข่มขืนอย่างป่าเถื่อน ออกัสตินประณามการกระทำของพวกนั้น โดยทั่วไป แต่อย่างไรก็ตาม เขาก็ยังกล่าวว่า “เพราะข้าพเจ้าไม่รู้ใจของท่าน ดังนั้น จึงไม่ขอตั้งข้อกล่าวหาอะไร”

ทางเลือกอันปวดร้าวในกรณีผิดธรรมดาเช่นนี้ ใช้ได้กับการตัดสินใจทำสงครามโดยผู้ปกครอง

เหมือนกัน สงครามจำนวนมากถ้ามิใช่เกือบทั้งหมดเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็น ดังนั้น จึงเป็นสงครามที่ไม่ยุติธรรมตามความหมายของออกัสติน แต่แม้ในสงครามที่เรียกว่ายุติธรรม ผู้บริสุทธิ์ก็จะต้องรับเคราะห์กรรม โรมให้สายสัมพันธ์แห่งสันติสุขอันมีค่าและสภาวะแห่งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในหมู่มนุษย์ “แต่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันนี้เกิดจากมหาทุกข์ การฆ่าฟัน และการนองเลือดที่ครั้ง” สงครามที่ยุติธรรม คือ สงครามที่ก่อโดยอำนาจของผู้กระทำผิดและคำติเตียนย่อมตกอยู่กับเขา แต่ไม่มีได้ลบล้างความทุกข์จากสงครามไป “ดังนั้น ขอให้ทุก ๆ คนที่คิดถึงความสุขทั้งหมดอันน่าสยดสยองที่ย้อมเกรียมด้วยความปวดร้าว จงยอมรับว่านี่คือความทุกข์ยาก และถ้าใครยอมรับหรือคิดถึงสิ่งเหล่านี้โดยไม่รู้สึกรู้สึกรวมกัน เขาก็จะยังมีเคราะห์กรรมที่หนักหนาไปกว่านั้นอีก เพราะเขาคิดว่าเขามีความสุขตรงที่ได้สูญเสียความรู้สึกของมนุษย์ไปแล้ว”⁹⁴

บทสรุป

เราถูกทิ้งให้อยู่กับความกำกวมเหมือนกับเมื่อเราเริ่มต้น และความกำกวมนี้เองที่ทำให้ความคิดทางการเมืองของออกัสตินเป็นเรื่องเข้าใจได้ยาก เราไม่เพียงแต่จะต้องทำตามคำสั่งของพระเจ้าเมื่อพระองค์ตรัสกับเราด้วยเสียงใหม่ในธรรมเท่านั้น หากแต่เมื่อพระองค์ชักจูงเราผ่านทางคำสั่งของผู้ปกครองที่หัวหน้าจด้วย การเมืองคือผลผลิตของบาปของมนุษย์และของการที่มนุษย์เป็นกบฏต่อพระเจ้า แต่การเมืองก็คือส่วนหนึ่งของระเบียบแบบแผนของธรรมชาติที่นำมนุษย์ทั้งปวงกลับไปสู่พระเจ้าด้วย บาปนั้นมีอยู่ในโครงสร้างของสังคมทั้งหมด และ (โดยเหตุผลนี้) ทั้งหมดก็ต้องได้รับการช่วยเหลือ ถ้าจะมีการช่วยเหลือ แต่ทว่าเพียงไม่กี่คนเท่านั้นที่จะรอดได้ กฎหมายที่ไม่มีพระวิญญูณบริสุทธินั้นว่างเปล่าแต่วิญญูณแห่งความรัก คือ กฎหมายขั้วนิรันดร์ จุดประสงค์โดยธรรมชาติของระเบียบทางการเมืองและสิ่งที่ได้อย่างสูงสุดของมัน คือ สันติสุขและความผสมผสานกลมกลืนกัน แต่ความรุนแรงและวิกฤติการณ์ก็จำเป็นในอันที่จะดึงเอาส่วนที่ดีที่สุดในตัวเราออกมา⁹⁵

ในแง่หนึ่งนั้นออกัสตินเอาจริงเอาจังกับการเมืองมาก เขากำหนดรากฐานสำหรับการเข้ามีส่วนร่วมในแบบแผนของบ้านเมืองแก่ชาวคริสต์และศาสนจักร แต่ในอีกแง่หนึ่งนั้นออกัสตินไม่เอาจริงเอาจังกับการเมืองเลย การเมืองผูกพันกับนครแห่งโลกซึ่งจะสูญสิ้นไปโดยไม่มีคุณค่าที่แท้จริงอะไรเลย เว้นเสียแต่ว่ามันเป็นพื้นที่ทดสอบวิญญูณของมนุษย์เท่านั้น ความผสมผสานกลมกลืนจะมีคุณค่าก็ต่อเมื่อมีการขัดกันเกิดขึ้น⁹⁶

ออกัสตินมอบมรดกแห่งคำเตือนที่น่ากลัวและความหวังที่โหยหาให้แก่โลกในสมัยกลาง และแก่เรา ความกำกวมของทฤษฎีการเมืองอันไม่น่าพึงพอใจของเขานั้นเกิดจากความไม่กระจ่างชัด และความไม่พึงใจที่ออกัสตินพบในชีวิตเอง เมื่อเราหันจากออกัสตินไปหาอะไควนสนั้น เราหันจากความกำกวมไปสู่ความแน่นอน จากการให้ความสว่างไปสู่สามัญสำนึก จากความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ไปสู่หลักของเหตุผล เราหันจากทฤษฎีการเมืองที่ไม่มีระเบียบแบบแผนไปสู่ทฤษฎีการเมืองที่เป็นโครงสร้าง แต่ความยิ่งใหญ่แห่งการสร้างระบบของโทมาส อะไควนสนั้น จริง ๆ แล้วจะเทียบเท่ากับน้ำเสียงอันสันเป็นระลอกของมุขนายกแห่งชิโป ในการพรรณนาเรื่องราวอันน่าทึ่งของชีวิตหรือไม่นั้นยังคงเป็นที่น่าสงสัยอยู่

เชิงอรรถ

บทที่ 5

- 1 **Confessions**, Bk. VI Ch. 15 Trans. by Rex Warner (New York: New American Library, Mentor, 1963), pp. 132-33 มีสำนวนแปลเรื่อง **Confessions** อยู่มากมายนับไม่ถ้วน แต่สำนวนใหม่นี้ใช้คำได้เหมาะสมอย่างยิ่ง ข้อความคัดอ้างอิงต่อไปเอามาจากเล่มนี้
- 2 **Rom 13: 13-14.**
- 3 F. Van der Meer, **Augustine the Bishop**. trans. by B. Battershaw และ G.R. Lamb (New York: Sheed & Ward, 1961), p. XVII.
- 4 Charles N. Cochrane, **Christianity and Classical Culture** (New York: Oxford Univ. Press, 1944), p. 208.
- 5 สำหรับบทอธิบายที่กว้างขวางแห่งศตวรรษที่สิบเก้าอันเกี่ยวข้องกับข้อขัดแย้งเรื่องหลักคำสอนเหล่านี้ ดู Adolf Harnack, **Outlines of History of Dogma**. trans. by E.K. Mitchell (Boston: Beacon Press, 1957), p. 242-53 นี่เป็นเล่มที่ทำให้เป็นเล่มเดี่ยวของ **History of Dogma** ของฮาร์เน็คซึ่งมีอยู่ถึงเจ็ดเล่ม สำหรับการตีความของฝ่ายคาทอลิก ดู Karl Bihlmeyer, **Church History**, 13th ed. trans by V.E. Mills (Westminster, Md.: Newman Press, 1958), Vol. 1, p. 46-48, และ Etienne Gilson, **The Christian Philosophy of St. Augustine**, trans. by L.E.M. Lynch (New York: Random House, 1960) สำหรับทฤษฎีของโปรเตสแตนต์ ดู Cochrane, pp. 231-60.
- 6 เบ้าแห่งการโจมตีของพวกนี้คือ พวกออรินเจน อันเป็นนามที่ได้มาจากกิตติศัพท์ของออรินเจน (ปี ค.ศ. 185-250) ว่าเป็นผู้ซึ่งเปลี่ยนคริสต์ศาสนาให้กลายเป็นปรัชญากรีกไปอย่างลับ ๆ พวกออรินเจนถูกกล่าวหาว่าถือคติแซเบิล (ตามชื่อแซเบิลลิสแห่งลิเบียและโรม) หรือคติโมดัลซึ่งถือว่าพระตรีเอกานุภาพในศาสนาคริสต์เป็นแต่เพียงแบบหรือเครื่องกำบัง (**personae**) หรือบทบาทที่แสดงโดยพระเจ้าเพียงองค์เดียว ลัทธิแซเบิลนั้นถ้าดูอย่างเผิน ๆ แล้วจะพบว่าไปกันได้เป็นอย่างดีกับทฤษฎีของพวกเอริอัส แต่พวกเอริอัสไม่ได้เห็นอย่างนั้น พวกเอริอัสอ้างว่าก็ยังมีความสามอยู่กันและยังคงผิดอยู่ ดังนั้น ลัทธิเอริอัสจึงถูกเรียกว่าเป็นความเห็นนอกรีตของสามัญสำนึก คือ ความเชื่อธรรมดา ๆ ที่ว่าสิ่งเดียวไม่อาจเป็นสามสิ่งได้ ดู H.M. Gwatkin, **Cambridge Medieval History**, H.M. Gwatkin and J.P. Whitney, eds. (New York: Macmillan, 1911), Vol. 1, p. 119.
- 7 Van der Meer, p. 425.
- 8 แม่น้ำตายอย่างทรุดและตื้นตื้น ในปี ค.ศ. 275 กษัตริย์เปอร์เซียถลกหนังเขาทั้งเป็นและตัดศีรษะเขา จากนั้นก็ยึดผิวหนังของเขาด้วยฟางและแขวนส่วนที่เหลือไว้บนตะแลงแกง อย่างไรก็ตาม ชาวบางกระแสนั้นว่าเขาถูกตรึงไม้กางเขน แต่ไม่ว่าจะในกรณีใดย่อมเห็นได้ชัดว่านักบวชแห่งศาสนาแมซแดนมีความเห็นของตนเองเกี่ยวกับแม่น้ำอย่างแน่แท้
- 9 นิกายนี้มีประชาชนคนเดียว อาจารย์สิบสองคน มุขนายกเจ็ดสิบสองคน นักบวชและพระชั้นผู้น้อยอีกมากมาย พวกแมนิไคอัสเชื่อในการสวดภาวนาและอดอาหาร พวกเขาประกอบพิธีที่คล้าย ๆ กับพิธีล้างบาปและพิธีรับศีลมหาสนิท และมีงานฉลองใหญ่ปีละครั้งเพื่อเฉลิมฉลองการประหารชีวิตและการขึ้นสู่วรรคของแมนี พวกนี้เชื่อว่าไฟปรลัยกัลป์จะเผาผลาญโลก จะเกิดไฟไหม้อยู่ 1468 ปี และหลังจากนั้นแสงสว่างและความมีดีจะแยกออกจากกันตลอดไป นิกายที่ซึ่งบางครั้งเรียกกันว่าพวกเปอร์เซียนโนซิส เชื่อเหมือนกับคติไญนิยม

- (Gnosticism) ของทางตะวันตก* ในวิธีการหยั่งรู้โดยเฉพาะผู้ที่ได้รับเลือก และในหลักการที่ว่ามีความเป็นจริง อยู่สองอย่าง แต่พวกแมนีคือต่างจากคติไญยนิยมทางตะวันตก ตรงที่สาระความเป็นจริงตามความเชื่อของ พวกนี้เป็นเรื่องของวัตถุทั้งคู่
- ดูรายละเอียดใน Versilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*, (New York : Philosophical Library, Inc., 1945), pp. 300-01.
- 10 ดู *Confessions*, Bk. VI, Ch. 5 : Prosper Alfarc, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin* Vol. I, *Der manicheisme au neoplatonisme* (Paris : Nourry, 1918) ; Bihlmeyer, Vol. I, sec. 31 ; และ John J. O'Meara, *The Young Augustine* (New York : Alba House, 1965), Ch. 4.
- 11 Harnack, p. 364.
- 12 *De peccatorum meritis et remissione* (Of Sin Rewarded and Remitted, 412) อย่างไรก็ดี ออกัสตินยังคงเห็นว่าบาปโดยเนื้อแท้แล้วเป็นการไม่เคารพ ดู Ch. 2, sec. 35.
- 13 *De spiritu et littera* (On the Spirit and the Letter, 412).
- 14 *De natura et gratia*. (On Nature and Grace, 415).
- 15 ดูตัวอย่างเช่น I Timothy 2:4, ถูกกล่าวถึงใน *De correptine et gratia* (On Reproof and Grace, 426-27) Ch. 14, sec. 44 . ผลงานอื่นๆ ในระยะนี้ได้แก่ *De gratia et libero arbitrio* (On Grace and Freedom of Choice, 426-27, *De praedestinatione sanctorum* (On Holy Predistination, 428-29) และ *De dono perrverantiae* (On the Gift of Preseverance, 428-29). ดู Philip Schaff, ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathens of the Christian Church*, Vol. 5, *Saint Augustin : Anti-Pelagian Writings*. (Buffalo : Christian Literature, 1886-88) หนังสือแปลเล่มในชุดนี้ซึ่งอุทิศให้กับออกัสตินแต่ผู้เดียว เป็นแหล่งที่ดีที่สุดแห่งหนึ่งสำหรับบท แปลงานเขียนสำคัญๆ ของออกัสติน
- 16 ดูการวิจารณ์ข้อโต้แย้งทางวิชาการครั้งล่าสุดในคำนำของ John O' Meara ต่องานแปล *Contra academi-cos*, Vol. 12 ใน *Ancient Christian Writers* (Westminster, Md. : Newman Press, 1951), pp. 18-22 ข้อโต้แย้งที่ว่าประสบการณ์ทางศาสนาอาจจะถูกบิดเบือนอย่างจงใจเพื่อวัตถุประสงค์ปลีกย่อยนั้น ก็เชื่อว่าไร้ เหตุผลเสียทีเดียว “การโกหกไม่เคยเป็นการก้าวร้าวต่อสถาบันศาสนา และการถือสังฆะอย่างเคร่งครัดก็ไม่อาจ กล่าวได้ว่าเป็นลักษณะประจำของนักเขียนชาวคริสต์ในยุคนี้ เว้นแต่จะทานาสิอัส ออกัสติน และ (นอกเหนือ จากข้อเขียนสรรเสริญของเขาแล้ว) ยูซิบัสแห่งซีซารีย (H.F. Stewart, *Cambridge Medieval History*, Vol. I, p. 571).
- 17 ในปี ค.ศ. 1933 Theiler อ้างว่าออกัสตินได้เกือบจะทุกสิ่งทุกอย่างจากพอร์ฟิริ ในปี ค.ศ. 1934 Henry อ้างว่า พอร์ฟิริไม่มีอิทธิพลต่อออกัสตินเลย ผู้รู้ส่วนมากมักจะคิดอย่างเคยว่าความจริงย่อมอยู่ที่ใดที่หนึ่งระหว่างข้อ อ้างทั้งสองนี้ ดูบทย่อข้อโต้แย้งเหล่านั้นในคำนำของ O'Meara ต่อการแปล *Contra academicos*, หน้า 22-23 และ *Young Augustine* บทที่ 9 ของเขาด้วย เราอาจจะดูข้อเขียนของออกัสตินในเรื่องนี้เองได้ จาก *Confessions*, Bk. VII, Chs.20-21 และ *De Civitate Dei*, Bk. X, Chs. 23-32.
- 18 สำหรับรายชื่องานชิ้นสำคัญๆ ดู Hugh Pope *St. Augustine of Hippo* (London : Longmans, Green, 1954), Ch. 9 สำหรับการวิจารณ์งานชิ้นเฉพาะที่จัดหมู่อย่างเดียวกับข้างบน ดู Roy Battenhouse, ed., *A Comanionto St. Augustine* (New York : Oxford, 1955)

* บันทึกผู้แปล ไญยนิยม (Gnosticism) คือ หลักคำสอนของนิกายบางนิกายของศาสนาคริสต์ในตอนต้นๆ ซึ่งให้ คุณค่าแก่การแสวงหาสัจจะในเรื่องของพระเจ้ามากกว่าความเชื่อเฉยๆ และสอนว่าการพ้นจากบาปจะทำได้โดยผู้ที่มี ความเชื่อเพียงไม่กี่คนที่อาจอยู่เหนือวัตถุ

- 19 **De Civitate Dei**, Bk. XXII, Ch. 22 trans. by Marcus Dods (New York : Random House, Modern Library, 1950), p. 846 ข้อความคัดอ้างอิงต่อไปเอามาจากเล่มนี้
- 20 **De natura boni contra Manichees**, Ch. 1 **The Library of Christian Classics**, Vol. 6, **Augustine : Earlier Writings**, trans. by John Burleigh (Philadelphia : Westminster Press, 1953), p. 326.
- 21 **Soliloquies**, Part I, sec. 2 **Basic Writings of St. Augustine**, Whitney J. Oates, ed. (New York : Random House, 1948), Vol. I, pp. 259-60.
- 22 **De spiritu et littera**, sec. 47, ใน **The Library of Christian Classics**, Vol. 8, **Augustine : Later Works**, trans. by John Burnaby, p. 230 ใน “การแก้ไขของธรรมชาติ” ศิลปะ (techné) ของกรีก คือ สิ่งซึ่งคล้ายกับความคิดเรื่องพระโปรดปรานกรรมของอ็อกัสติน
- 23 เป็นที่น่าสนใจว่า คริสต์จักรฝ่ายตะวันออกซึ่งใช้ศัพท์แสงอย่างเดียวกันถือว่ามรดกอันเป็นนคราห์กรรมที่อาดัมมอบให้แก่มนุษยชาติ คือ ความสูงสู้นหรือความตาย ในขณะที่คริสต์จักรฝ่ายตะวันตกมักจะข้ามมรดกแห่งความบกพร่องทางศีลธรรม
- 24 อ็อกัสตินไม่อาจหลบหลีกความลำบากอย่างใหญ่หลวงในการรักษาทำที่อันเป็นปรบิษย์ต่อพวกพิเลจิสต์ได้ ตัวอย่างเช่น เขาอ้างว่าเพราะอาดัมนี้เองทารกที่ตายก่อนที่จะเข้าพิธีล้างบาปจึงไม่อาจขึ้นสวรรค์ได้ ดู **De natura et gratia**, sec. 9 ใน Oates, Vol. I, p. 526 แต่ใน **Confessions** อ็อกัสตินได้พยายามที่จะทำให้บาปที่แฝงอยู่แม้แต่ในทารกเป็นเรื่องที่เห็นได้ “แท้จริงแล้วย่อมเป็นที่ประจักษ์ชัดว่าทารกนั้นไม่เป็นอันตรายแก่ใคร เพราะความอ่อนแอทางร่างกาย ไม่ใช่เพราะความบริสุทธิ์ของจิต ข้าพเจ้าเองเคยเห็นและรู้จักทารกซึ่งฉลาด ทารกนั้นยังพูดไม่ได้ แต่ก็มีอาการหน้าซัด และมองทารกที่เต็มหม่อมร่วมกันอย่างเกรี้ยวกราด ทั้งหมดนี้เป็นที่รู้จักกันดี”
- 25 ข้อความที่คัดมาทั้งสามนี้มาจาก **De natural et gratia**, sec. 30-32 ใน Oates, Vol. I หน้า 540-541 ดู **I Corinthians 6 : 19** อย่างไรก็ดี อ็อกัสตินสารภาพอย่างเปิดเผยว่า เขาไม่รู้ว่าทำไมพระเจ้าจึงไม่กำจัดความหยิ่งเสียเลย
- 26 ดู John Burnaby, **Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustine** (London : Hodder & Stoughton, 1938), pp. 29-42; Etienne Gilson, **Introduction a l'étude de Saint Augustine**, 2nd ed. (Paris : Vrin, 1943). pp. 230-31; และ J. N. Figgis, **The Political Aspects of St. Augustine's City of God**. (London : Longmans, Green, 1921), Ch. 2.
- 27 ความสามารถที่จะหยั่งรู้เหตุการณ์ล่วงหน้าของพระเจ้านั้น ไม่ใช่อย่างเดียวกันกับการกำหนดโชคชะตาของมนุษย์ล่วงหน้านัก อ็อกัสตินมิได้กล่าวอย่างที่ลูเธอร์และแคลวินทำ ว่าการสูญเสียความบริสุทธิ์ของอาดัมเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้า และความคิดของอ็อกัสตินในเรื่องการหยั่งรู้เหตุการณ์ล่วงหน้า ก็ไม่ใช่อย่างเดียวกันกับความคิดของพวกสโตอิกในเรื่องโชคชะตา หรือความรู้สึกว่าคุณพินอย่างแน่นอนหาโดยกรอบของมูลเหตุต่างๆ
- 28 Gilson, **The Christian Philosophy of St. Augustine**, p. 159.
- 29 **De gratia et libero arbitrio**, Ch. 32 ใน Oates, Vol. I, p. 759 ข้อความในพระคัมภีร์ คือ **Proverbs 8 : 35** ดู **Contra duas epistolas Pelagianorum**, ch. I, sec. 37. ด้วย อ็อกัสตินไม่ได้ละเลยปัญหาอันยุ่งยากของทำที่ของตนเอง “ถ้าปราศจากพระพรหทานของพระเจ้าแล้ว พระองค์ช่วยให้โลกพินภัยได้อย่างไร ?” (**Epistle 214**, sec. 2 ใน **Select Letters**, แปลโดย J.H. Baxter (Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press, Loeb Classical Library, 1930) p. 407.
- 30 โดยการแบ่งแยกระหว่างอิสรภาพของมนุษย์ผู้สูญเสียความบริสุทธิ์โดยทั่วๆ ไป กับอิสรภาพที่จะทำสิ่งนี้หรือสิ่งนั้นโดยเฉพาะ เซอร์เบต ดีน พบว่ามีอิสรภาพอยู่สี่แบบในความคิดของอ็อกัสติน ดู Herbert Deane, **Political and Social Ideas of Saint Augustine**, pp. 25-26.
- 31 **De correptione et gratia**, Ch. 12, sec. 23 ใน Schaff, Vol. 5 p. 485.

- 32 Maurice Blondel, "The Latent Resources in St. Augustine's Thought", ใน M.C.D.' Arcy et al., **St. Augustine** (Cleveland: World, Meridian, 1957) pp. 319 และ 44-49; Burnaby, **Amor Dei**, pp. 229-31; Mary T. Clark, **Augustine, Philosopher of Freedom** (New York: Desclee, 1958) p. 45; Gilson, **Christian Philosophy of St. Augustine**, pp. 323-24; W. Montgomery, **St. Augustine** (London: Hodder & Stroughton, 1914) p. 177.
- 33 In **Joannis Evangelium tractatus**, No. 41, sec. 8 ใน Schaff, Vol. 7, p. 232.
- 34 **Epistle 118** secs. 17, 22 อ้างโดย Burnaby, **Amor Dei** p. 71.
- 35 **Sermons**, No. 38, sec. 7 ใน schaff, Vol. 6, p. 381.
- 36 **Ibid.**, No. 75. sec. 7, p. 479.
- 37 **Enarrationes in psalmcs**, No. 61, sec. 8 ใน Schaff, Vol. 8, p. 253.
- 38 "ศาสนจักรของพระเจ้าคือ นครของพระเจ้าในเมืองมนุษย์" (B. Roland Gosselin, "St. Augustine's System of Morals," D'Arcy, p. 243) F.J.C. Hearnshaw เขียนว่า "... **Civitas Dei** (นครของพระเจ้า) มีประจักษ์พยานทางโลกที่ล่าสุดและสมบูรณ์ที่สุดในคริสต์จักร" (**The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers** (London: Harrap, 1923), p. 41 เปรียบเทียบกับ Augustine, **Enarrationes in psalmos**, No. 50, sec. 9.
- 39 **Amor Dei**, p. 231.
- 40 **De vera religione**, Ch. 41, sec. 78 ใน Burleigh, Vol. 6, p. 265 ดู **De natura boni**, sec. 34, และ **I Timothy 4:4** ด้วย
- 41 **De natura boni**, sec. 4 ใน Burleigh, Vol. 6, p. 327.
- 42 **Ibid.**, sec. 16.
- 43 **Ibid.**, secs. 32-34 ออกัสตินกล่าวว่า พระเจ้าเป็นผู้ให้อำนาจทั้งหมดที่ปีศาจมีอยู่ เพื่อที่ว่า "คนดีจะได้รับการทดสอบ และความชั่วช้าของคนเลวจะได้ถูกลบโทษ" (sec. 32 ใน Burleigh, Vol. 6, p. 336) แต่ปีศาจเองก็มีเจตนาในการกระทำของตนเอง และในบั้นปลายก็จะต้องได้รับโทษ
- 44 ดูตัวอย่างจาก **De vera religinne**, secs. 7, 38 และ 43 : **De natura boni**, sec. 3; **De diversis quaestionibus octoginta tribus**, sec. 18; **De Civitate Dei**, Bk. Ch. 25 สำหรับบทวิจารณ์ข้อเปรียบเทียบเหล่านี้ ดู Paul J. Henry, S.J., **St. Augustine on Personality** (New York: Macmillan, 1960) pp. 3-12; และ Cyril C. Richardson, "The Enigma of the Trinity," ใน Battenhouse, pp. 35-56.
- 45 **De Trinitate**, Bk. V, Ch. 5, ใน Schaff, Vol. 3, p. 89.
- 46 **De vera religione**, Ch 43, sec. 81 ใน Burleigh, Vol. 6, pp. 267-68 ออกัสตินกล่าวถึงลักษณะเทียบเคียงของกาลเวลาและเทศะ และแท้จริงแล้วของทุกสิ่งทุกอย่างเว้นแต่สารัตถะอันศักดิ์สิทธิ์อยู่บ่อย ๆ ดู **De musica**, Ch. 6, sec. 7; **De Civitate Dei**, Bk. Ch. 16; **De genera ad littera**, Ch. 5, sec. 5; **Confessions**, Bk. XI Ch. 20.
- 47 **Op. cit.** p. 10 แต่ Richardson สังเกตว่า บทเปรียบเทียบเรื่องพระตรีเอกานุภาพทั้งหมดของออกัสตินนั้นเอามาจาก ภายใน จิตใจของบุคคลคนเดียวนั่นเอง และเขาสงสัยว่าออกัสตินจะให้ความเป็นธรรมแก่ความคิดเรื่องสามบุคคลมากกว่าบุคคลคนเดียวจริงหรือ "ถ้าบางครั้งชาวแค็ปปาโดเซียนตกอยู่ในอันตรายแห่งความเชื่อว่าพระบิดา พระบุตร และพระจิตเป็นพระเจ้าสามองค์แยกจากกัน อันตรายของออกัสตินอยู่ในทางตรงกันข้าม" "The Enigma of the Trinity," in Battenhouse, p. 247).
- 48 ผลงานบางชิ้นจากงานจำนวนมากมายแห่งศตวรรษที่ยี่สิบ ซึ่งแนะถึงโอกาสเหล่านี้ ได้แก่ Martin Buber, **I and Thou**, trans. by R. Gregor Smith (Edinburgh Clark, 1937); John Macmurray, **The Self as**

- Agent** (London Faber and Faber, 1957) ; H. Richard Niebuhr, **The Responsible Self** (New York Harper & Row, 1963) และ Max Scheler, **The Nature of Sympathy** (New Haven Yale Univ. Press, 1954).
- 49 C.H. McIlwain, **Growth of Political Thought in the West** (New York Macmillan, 1932), p. 158 ในการขัดแย้งกันนี้ George H. Sabine **History of Political Theory** (New York Holt, Rinehart and Winston, 1937), p. 192 เชิงอรรถที่ 14 เห็นด้วยกับ McIlwain ซึ่งขัดกับ A.J. Carlyle ใน Hearnshaw, p. 50 และ Figgis, Ch. 2.
- 50 **De Civitate Dei**, Bk. II Ch. 21 p. 63 ข้อความอ้างอิงก่อนนี้มาจาก Bk. ch. 4 p. 112.
- 51 **Enarrationes in psalmos**, No. 57 sec ใน **Library of the Fathers of the Holy Catholic Church** (Oxford: Parker, 1848), Vol. 3, p. 97 ในฉบับมาตรฐานแก้ไขปรับปรุงใหม่ นี้คือ psalms 58.
- 52 **Sermone Domine in Monte**, Part II, sec. 32 ใน Schaff, Vol 6, p. 44 ดู Gustave Combres, **La doctrine politique de Saint Augustin** (Paris Librairie Plon, 1927), p. 130 และ **Romans 2 : 14-16** ต้นฉบับละตินเดิมอยู่ใน J.P. Migne, ed., **Patrologia Latina** (London Gregg, 1844-64), Vol. 34, p. 1283.
- 53 **Enchiridion**, Chs. 5 and 4 ใน Oates, Vol., pp. 658, 659 ตามลำดับ
- 54 **De praedestinatione sanctorum**, sec. 5 อ้างโดย Montgomery, p. 157. **Fides** นั้น ปรกติแล้ว แปลว่า “ความเชื่อ” หรือไม่ก็ “ความศรัทธา” **credo** เป็นคำกริยาแปลว่า “เชื่อ”
- 55 **Op. cit.**, p. 64.
- 56 “ออกัสติน พระเจ้าและวิญญาณ นี่คือนี่สิ่งที่ข้าพเจ้าปรารถนาจะรู้” เหตุผล ไม่มีอะไรอีกแล้วหรือ ? ออกัสติน ไม่มีอะไรอีกเลย (**Soliloquies**), No. 2, Ch. 7, in Oates, Vol., P. 262.
- 57 อธิบายเรื่องกระจุกตะกอนผู้ปกครอง วิธีการเขียนที่สืบมาจากปลายสมัยสโตอิกถึงสมัยฟื้นฟูวิทยาการ เป็นวิธีการที่พยายามจะใช้อิทธิพลต่อผู้ปกครอง โดยบรรยายลักษณะของผู้ปกครองที่บิดเบือนไปในทางที่ดี โดยมีข้อสันนิษฐานว่าผู้ปกครองก็เหมือนกับคนอื่น ๆ ที่พยายามจะดำรงชีวิตแบบที่ตนคิดว่าผู้อื่นเห็นตนเป็นอย่างนั้น ในกรณีนี้ออกัสตินยกตัวอย่างจักรพรรดิคอนสแตนติน และจักรพรรดิที่โอดิสซัส ประกอบคำบรรยายอย่างบรรจง ถ้าไม่ใช้อย่างชวนเชื่อถือือ
- 58 **De Civitate Dei**, Bk. V, Ch. 24, p. 178.
- 59 **Epistle 133** ใน Baxter, pp. 253-55.
- 60 **Epistle 153** ใน Henry Paolucci, ed., **Political Writings of St. Augustine** (Chicago Regnery, 1962), p. 255.
- 61 **De Civitate Dei**, Bk. XIX Ch. 2, p. 610.
- 62 **Ibid.**, Bk. XIX, Ch. 24, p. 706.
- 63 **Ibid.**, Ch. 13, p. 690.
- 64 **Confessions**, Bk. Ch. 20, p. 273.
- 65 Dawson ใน D' Arcy, p. 69.
- 66 Reinhold Niebuhr, **The Nature and Destiny of Man** (New York Scribner's, 1949), Vol. 2, p. 318.
- 67 **De moribus Ecclesiae Catholicae**. Ch. 30 ใน Oates Vol. I, p. 348.
- 68 **Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos**, sec.72 Migne, Vol. 35, p. 2083.
- 69 **Op. cit.**, p. 172.
- 70 **Op. cit.**, p. 72,
- 71 **Sermons**, No. 12 sec. 13, ใน Schaff, Vol. 6, p. 302.

- 72 **Confessions**, Bk. III, Ch. 9, p. 65.
- 73 **Ibid.**, ดูข้อความเหมือน ๆ กันใน **De Civitate Dei**, Bk. I, Ch. 26, p. 31.
- 74 **Epistle** 93, sec. 7, ใน Schaff, Vol. I, pp. 288-89. Deane, Ch. 6 กล่าวถึง การเปลี่ยนของออกัสตินในเรื่องนี้ อย่างละเอียดลออ ตอนนี้นำมาอย่างที่ Deane กล่าวไว้ ดู Montgomery, pp. 238-42
- 75 **Contra epistulam Parmeniani**, Bk. I, Ch. 10, sec. 16 ดู Deane, p. 319.
- 76 Bk. III, Ch. 84, sec. 184, ใน Schaff, Vol. 4, p. 572.
- 77 **Epistle** 89, sec. 1, **Ibid.**, Vol. I, p. 374.
- 78 **Epistle** 93, sec. 19, **Ibid.**, p. 389.
- 79 **Epistle** 185, sec. 20, **Ibid.**, Vol. 4, p. 640.
- 80 **Epistle** 93, sec. 19, **Ibid.**, Vol. I, p. 389.
- 81 **Sermons**, No. 12. sec. 8 ใน Schaff, Vol. 6, p. 449.
- 82 **Epistle** 135, sec. 13, **Ibid.**, Vol. 4, p. 638.
- 83 **Epistle** 191, sec. 2, **Ibid.**, Vol. I, p. 555.
- 84 Deane กล่าวถึงข้อเขียนของออกัสตินที่ว่าด้วยสงครามอย่างเดียวกับที่ทำกับข้อเขียนว่าด้วยความคิดนอกกรีต คือ ดูสมบูรณและเค็ดชาติ ดู **Political and Social Ideas**, Ch. 5.
- 85 **Contra Faustum**, Bk. XXII, sec. 75, ใน Schaff, Vol. 4, p. 301 ดูจดหมายที่ออกัสตินมีไปถึงโบนิเฟซในปี ค.ศ. 418 ด้วย “อย่าคิดว่าจะเป็นไปได้ สำหรับใครสักคนหนึ่งที่จะทำให้พระเจ้าโปรดปรานในขณะที่ต้องทำหน้าที่ทางทหารอย่างเข้มข้น หนึ่งในบรรดาคนเช่นนั้น คือ เดวิด ผู้ควรแก่การเคารพ” (**Epistle** 189, sec. 4, ใน Schaff, Vol. I, p. 553).
- 86 ดูบทวิจารณ์ใน Deane, pp. 160-62; Combes, pp. 284-88; และ Paolucci, pp. 162-83.
- 87 **De libero arbitrio**, Bk. I, Ch. 5, sec. 12, in Burleigh, p. 119 Cf. **De Civitate Dei**, Bk. I, Ch. 21.
- 88 **Quaestionum in Heptateuchum**, Ch. 6, sec. 10, trans, by Deane in **Political and Social Ideas**, p. 312.
- 89 **Contra Faustum**, loc. cit.
- 90 **Epistle** 138, sec. 9, in Schaff, Vol. 1, p. 483.
- 91 **Epistle** 189, sec 6, in Schaff, Vol. 1, p. 554. “... เป็นที่ประจักษ์ชัดว่า สันติสุข คือ เป้าหมายที่แสวงหาโดยสงคราม เพราะมนุษย์ทุกคนแสวงหาสันติสุขโดยการทำสงคราม แต่ไม่มีใครที่แสวงหาสงครามโดยการทำสันติ เพราะแม้แต่ผู้ขัดขวางสันติสุขที่ตนอาศัยอยู่ก็ได้เกลียดชังสันติสุข แต่เพียงปรารถนาจะเปลี่ยนให้มันเป็นสันติสุขที่เหมาะสมแก่ตนมากขึ้น” **De Civitate Dei**, Bk. XIX, Ch. 12, p. 687.
- 92 “... มันอาจจะเป็นคำสิ่งที่ไม่ชอบโดยกษัตริย์ในขณะที่ทหารเป็นผู้บริสุทธ์ เพราะว่า (เน้นโดยแม็คโดแนลด์) โดยฐานะของเขานั้นการเคารพ คือ หน้าที่” (**Contra Faustum**, Bk. XXII, sec. 75, in Schaff, Vol. 4 p. 301).
- 93 **De Civitate Dei**, Bk. I, Ch. 26, pp. 31-32 ในด้านศีลธรรมแล้ว ออกัสตินเรียกร้องจากรัฐน้อยกว่าจากบุคคล ในขณะที่เดียวกันก็ยอมรับว่ารัฐมีความคงทนถาวรในทางโลกมากกว่าบุคคล ดังนั้น ออกัสตินจึงอาจจะไม่แน่นอนตรงที่กำหนดให้รัฐมีสิทธิที่จะประกอบอัครวินิบัติกรรมซึ่งเขาไม่ให้แก่บุคคล
- 94 **Ibid.**, Bk. XIX, Ch. 7, pp. 383-84.
- 95 ดู Edgar H. Brookes, **The City of God and the Politics of Crisis** (London : Oxford Univ. Press 1960).
- 96 **Epistle** 138, อ้างโดย Figgis, p. 40.

บทที่ 6

โทมาส อะไควนัส

ผู้เริ่มศึกษาโทมาส อะไควนัส ย่อมอดมิได้ที่จะรู้สึกเกรงขามไปกับข้อคำนึงสองประการ คือ ประการแรกนั้น ได้แก่ ขอบเขต ปริมาณ และน้ำหนักทางปัญญาของ **Summa theologiae** ซึ่งเพียงอย่างเดียวย่อมทำให้เราต้องชะงักงันไป เพราะไม่ว่าเราจะเป็นใครก็ตาม เราต้องพยายามทำความเข้าใจข้อเขียนนี้จากสาขาวิชาเฉพาะอย่างหนึ่งอย่างใด อันเป็นลักษณะของการศึกษาในศตวรรษที่ยี่สิบนี้ และเรารู้ว่าการรวมเอาความรู้ทุกแขนงของมนุษย์เข้ามาไว้ภายใต้ระบบทฤษฎีเดียวย่อมเป็นไปได้สำหรับเรา และไม่มีท่าทีว่าจะเป็นไปได้ภายในอนาคตอันใกล้นี้ เพราะฉะนั้น เราจึงแทบจะไม่ว่าเราจะศึกษาผลงานที่มีขอบเขตอย่างกว้างขวางอย่างของโทมาสได้อย่างไร

ในประการที่สอง เราอดไม่ได้ที่จะเอาใจใส่กับความพยายามทางวิชาการอันยาวนานที่ใช้ไปเพื่อวิพากษ์วิจารณ์โทมาส โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจากที่พระสันตะปาปาลีโอที่สิบสามได้กล่าวยอมรับและยกย่องปรัชญาของโทมาสอย่างเป็นทางการใน **Aeterni Patris** (ค.ศ. 1879)¹ บทวิพากษ์บางบทจะไม่มีควมสำคัญยิ่งไปกว่าความคิดดั้งเดิมหรือ? และเป็นไปได้มิใช่หรือที่ว่าบางส่วนของสิ่งที่กลายมาเป็นลัทธินั้นแตกแปลกไปจากของโทมาสเอง? เพื่อหลีกเลี่ยงทั้งอิทธิพลที่แปลกปลอมและการโต้แย้งที่ไม่เข้าประเด็น ในบทนี้เราจึงจะมุ่งกล่าวถึงแต่เฉพาะสิ่งที่โทมาสเองได้พูดไว้

ชีวิต

โทมาส² เกิดเมื่อปี ค.ศ. 1225 ที่ปราสาทของตระกูลแห่งร็อคคาเช็คคาใกล้ๆ กับเมืองอะควิโน ซึ่งไม่ห่างจากเมืองเนเปิ้ลส์นัก เขาเป็นบุตรชายคนที่เจ็ดของครอบครัวที่เด่นตระกูลหนึ่ง มารดาของเขา คือ ริโอโดราแห่งร็อคคาเช็คคา เป็นชาวนอร์แมน บิดาคือแลนดอล์ฟ เป็นเคานต์แห่งอะควิโน เป็นชนชั้นสูงชาวลอมบาร์ด และเป็นหลานของเฟรเดอริก บาร์บาโรซา ครั้นเมื่ออายุได้ห้าขวบโทมาสได้ถูกส่งไปเข้าโรงเรียนที่มอนเต คาซีโน ครั้นเมื่ออายุได้สิบสี่หรือสิบห้าขวบบิดาก็นำตัวกลับมา เพราะอารามนั้นถูกกองทัพของพระเจ้าเฟรเดอริกที่สองโจมตี

จากนั้นโทมาสก็ถูกส่งไปที่มหาวิทยาลัยแห่งเนเปิ้ลส์ ที่ซึ่งเขาศึกษาคณิตศาสตร์ ดาราศาสตร์ ดนตรี วาทวิทยา และนักเขียนคลาสสิกบางคน ส่วนใหญ่เป็นซีซาร์ ซีเซโร และเซนเนกา ในปี ค.ศ. 1244 โทมาสเข้าเป็นพระในคณะแห่งนักเทศน์หรือคณะโดมินิกันที่เนเปิ้ลส์ โดยที่ไม่รู้ว่าเขากำลังก่อให้เกิดความวุ่นวายขึ้นในครอบครัวของตน พวกโดมินิกันนั้นเพิ่งจะตั้งสถานที่ศึกษาขึ้นในเนเปิ้ลส์โดยผูกพันเกี่ยวข้องกับมหาวิทยาลัยแห่งเนเปิ้ลส์ การดำรงชีวิตอย่างพวกภิกษุ และเครื่องแต่งกายดำ และชาวของพวกนี้ทำให้พวกที่ถือตามแบบแผนเดิมโดยเฉพาะอย่างยิ่งครอบครัวที่ถือตนอย่างครอบครัว

ของโทมาสเองไม่พอใจเป็นอย่างมาก พวกเขาปลงตกในการที่โทมาสจะเป็นนักบวช แต่ต้องมีใช่เป็นนักบวชในคณะใหม่ที่มีฐานะต่ำต้อยที่ไม่อาจนำเกียรติใด ๆ มาสู่ตระกูลได้

ได้มีความพยายามเป็นอย่างมากที่จะเปลี่ยนใจของโทมาส แม้แต่พระสันตะปาปาอินโนเซนต์ที่สี่ก็ยั้งต้องเข้ามาแทรกแซงด้วย ผลลัพธ์ที่ประหลาด คือ โทมาสถูกเสนอให้เป็นเจ้าวัดแห่งมอนเตคาซิโนพร้อมกับสิทธิที่จะสวมเครื่องแต่งกายของพวกโดมินิกัน บิดามารดาของโทมาสคิดว่าโทมาสคงจะชอบเครื่องแต่งกายของพวกโดมินิกันอย่างเดียว แต่โทมาสก็ไม่ยอม เมื่อหัวหน้านักบวชคณะโดมินิกันตกลงจะเดินทาง ไปปารีสพร้อมกับโทมาสและนักบวชอื่นๆ อีกสามรูปนั้น บังเอิญครอบครัวของโทมาส (ตอนนั้นบิดาของเขาถึงแก่กรรมเสียแล้ว) เกิดไปล่องรู้ถึงการเดินทางครั้งนี้เข้า พี่ชายของโทมาสสองคนจึงมาคอยดักอยู่ตรงถนนทางเหนือของโรม และพาเอาตัวโทมาส ไปยังร็อคคาเซ็คคา โทมาสถูกกักขังไว้ในปราสาทของตระกูลตนเองเป็นเวลากว่าปี และในระหว่างนั้นก็ได้มีการใช้กลยุทธ์ทุกอย่างกับโทมาสที่จะให้เขาเปลี่ยนใจเลิกจากพวกโดมินิกัน มีอยู่ครั้งหนึ่งที่บรรดาพี่ชายของโทมาสส่งสตรีในชุดที่ยั่วยวนใจเข้าไปในห้องของโทมาสเพื่อดูว่านางจะทำอะไรได้สำเร็จแค่ไหน ปรากฏว่าไม่ได้ผลอะไรเลย เพราะโทมาสกว่าที่ท่อนพืนที่กำลังลุกเป็นเปลวไฟไล่สตรีที่ต้นตระหนกนั้นหนีออกไปจากห้อง และได้ทำเครื่องหมายกางเขนไว้บนประตูที่สตรีนั้นหนีออกไปด้วย ในที่สุด หลังจากการเจรจาอันยาวนานกับมารดาและพี่สาวของเขา หนึ่งในจำนวนพี่สาวนี้ โทมาสนำไปเป็นชู้ไป มารดาและพี่สาวของเขาก็ช่วยให้เขาหนีรอดไปได้ โทมาสเดินทางไปยังเนเป็ลส์ ปารีส แล้วก็โคโลญ์ โดยติดตามอัลเบิร์ตครูผู้ยิ่งใหญ่ของเขา ซึ่งเป็นนักศึกษาชั้นนำตามแบบของอาริสโตเติล

ความเยียบสงบและความเต็มใจที่จะถูกกลั่นแกล้งให้เป็นตัวตลกของโทมาส ทำให้เขาได้รับฉายาเป็นเชิงเยาะเย้ยจากเพื่อนนักศึกษาด้วยกันว่า “เจ้าวัวโง่” มีอยู่ครั้งหนึ่งที่เพื่อนผู้เล่นตลกเรียกโทมาสไปที่หน้าต่างเพื่อดูวัวบินได้ เมื่อโทมาสไปถึงที่นั่น เขาก็ถูกต้อนรับด้วยเสียงหัวเราะฮา เมื่อถูกถามว่าทำไมเขาจึงเชื่อในสิ่งที่เหลวไหลเช่นนั้น โทมาสตอบว่าเขาอยากเชื่อว่าวัวอาจบินได้มากกว่าที่จะเชื่อว่านักบวชจะโกหกได้ งานสอนของโทมาสเริ่มต้นในปี ค.ศ. 1252 ในปารีส และนำเขาไปยังโรมและกลับมาที่ปารีสอีก และในที่สุดก็ไปยังเนเป็ลส์ เมื่ออายุได้สามสิบเอ็ดปี เขาก็ถูกรับเข้าเป็นครูผู้สอนวิทยาศาสตร์ โดยคณะในปารีส นี่เป็นอายุที่ต่ำกว่าที่กฎเกี่ยวกับมหาวิทยาลัยกำหนดไว้ จึงต้องมีคำสั่งเป็นพิเศษมาจากพระสันตะปาปา ซึ่งเป็นกระบวนการที่ทำให้นักบวชที่ถือตามแบบแผนเดิมไม่พอใจอยู่บ้าง

โทมาส อะควไนัส เป็นคนสูง อ้วนอ้าย และมีศีรษะที่เป็นสง่า และถึงแม้ว่าเขาจะมีท่าทางที่เฝื่องบ เขาก็ดูเหมือนว่าจะมีอำนาจอยู่ในตัว เขาทำงานหนัก นอนน้อยมากและไม่ชอบอาหาร เขาชอบเดินเร็ว ๆ เพื่อเป็นการออกกำลังกาย เขาพูดน้อยและไม่ค่อยจะสูงส่งกับฝูงชน และมักจะใช้ข้ออ้างเรื่องงานของเขาเพื่อที่จะไม่ต้อง ไปยังราชสำนัก เล่ากันว่าครั้งหนึ่งเมื่อโทมาสไปรับประทานอาหารค่าที่ราชสำนักของกษัตริย์เซนต์หลุยส์ ที่เขาไปก็เพราะเขาต้องทำตามคำสั่ง เขาเกิดถูกยั่วเย้าโดยข้อโต้แย้งทางวิทยาศาสตร์ถึงกับหุบโตะและตะโกนว่า “นี่เป็นอันว่ายุติเรื่องพวกแมนิกิสต์เสียที” แต่แทนที่จะโกรธกษัตริย์กลับเรียกให้อาลักษณ์มาจดข้อโต้แย้งของโทมาสไว้ เรื่องเล่าบางเรื่องเกี่ยวกับโทมาสนั้นมีเรื่อง

เสริมแต่งให้เขาเป็นนักบุญปนอยู่ด้วย เช่นว่า “เขาไม่เคยยุ่งกับเรื่องทางโลก และเขาเคยชินตั้งแต่หนุ่มมาที่เดียวที่จะเลิกสนทนากับมัน ถ้าเรื่องที่สนทนานั้นไม่เกี่ยวกับพระเจ้า”³

งานเขียนของโทมาสนั้นเริ่มต้นอย่างไม่ค่อยจะได้ดีนัก คือ ด้วยบทวิพากษ์ข้อเขียนเรื่อง **Sentences** (ค.ศ. 1254—56) ของปีเตอร์ ลอมบาร์ด* และบทอธิบายตำราอันเป็นที่เคารพสักการะของไบอัสซิส** และ ชูโด ไดโอนิซีส*** เช่นเดียวกับในพระคัมภีร์เอง แต่ภายในเวลาอันสั้น ข้อเขียน เช่น **De ente et essentia** (ประมาณ ค.ศ. 1257) **De veritate** (ค.ศ. 1259) อันก่อให้เกิดข้อโต้แย้ง และ ตอนต้น ๆ ของ **Summa contra Gentiles** (สี่เล่ม ระหว่าง ค.ศ. 1258—60)⁴ ซึ่งเสนอต่อพวกมอสเล็มและยิวก็ได้แสดงให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ที่จะเรืองนามในไม่ช้า ในปี ค.ศ. 1259 โทมาสถูกเรียกตัวไปที่ราชสำนักของพระสันตะปาปาที่โรม ขณะอยู่ที่นั่นข้อเขียนใหม่ ๆ ของอาริสโตเติลที่เขาได้รับจากสหราชอาณาจักรคือ วิลเลียมแห่งมัวร์เบ็ค ทำให้โทมาสเกิดความสนใจเป็นอย่างมาก เขาเขียนบทวิจารณ์ **De anima, Metaphysics** และ **Physics** ของอาริสโตเติล เขาเขียน **Summa contra Gentiles** จบ และเริ่มเขียน **Summa theologia**

เมื่อกลับมาปารีสในปี ค.ศ. 1269 โทมาสก็เข้าไปยุ่งในข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเรื่องคติของอะเวอโรอิส**** โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ด้วยข้อที่ว่าสติปัญญาไม่ใช่สมบัติส่วนตัวของปัจเจกชน และที่ว่าสสารไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่พระเจ้าสร้างมา เป็นที่ยอมรับกันว่าโทมาสทำให้พวกอะเวอโรอิสต้องพ่ายไป ด้วยงานเขียน เช่น **De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses** อาจจะถูกกล่าวได้ว่า โทมาสโจมตีพวกอะเวอโรอิสด้วยมือขวา ในขณะที่มือซ้ายก็บดบังพวกนักธรรมชาติแบบเดิมที่สงสัยว่าเขาได้รับอิทธิพลมาจากอาริสโตเติล และกล่าวหาเขาว่าเป็นผู้เชื่อในคติวัตถุนิยม ดูหมิ่นศาสนา และคิดค้นสิ่งที่ใหม่อันเป็นอันตราย (ที่จริงแล้ว สามปีหลังจากมรณกรรมของโทมาส มุขนายกแห่งปารีสก็

* บัณฑุกูแปล ลอมบาร์ด มีชีวิตอยู่ระหว่าง ค.ศ. 1100—1160 หรือ ค.ศ. 1164 เป็นนักธรรมชาติวิทยาและ เป็นมุขนายกแห่งปารีสในปี ค.ศ. 1159 ผลงานชิ้นสำคัญ คือ **Sententiarum Lib in Quatuor** ซึ่งเป็นที่รู้จักกันทั่วไปว่า **Sententiae** และได้กลายเป็นตำราเรียนในสำนักนักบวชในสมัยกลางที่ใช้กันอย่างแพร่หลาย

** บัณฑุกูแปล ไบอัสซิส เป็นปรัชญาเมธีชาวโรมัน มีชีวิตอยู่ประมาณระหว่าง ค.ศ. 480—524 เป็นสหราชอาณาจักรออสเตรีย ผู้ปกครองชาวออสเตรียที่กรุงโรม ได้เป็นกงสุลเมื่อปี ค.ศ. 510 ต่อมาถูกกล่าวหาว่าคบคิดต่อต้าน ออสเตรียจึงถูกจับขังคุกอยู่ที่ปาเวีย และถูกประหารชีวิตโดยไม่มีมีการพิจารณาคดีเมื่อปี ค.ศ. 524 ผลงานที่สำคัญที่สุดของเขา คือ **De Conslatione Philosophiae** ซึ่งเขียนในระหว่างถูกจำคุกอยู่ที่ปาเวีย

*** ชูโด ไดโอนิซีส เป็นนักเขียนที่ไม่มีใครรู้จัก (ประมาณปี 500 ก่อนคริสต์ศักราช) เป็นเวลาหลายศตวรรษที่มีผู้เชื่อกันว่า เขาคือคนที่นักบุญเปาโลเปลี่ยนให้มานับถือศาสนาคริสต์ ผลงานทางเทววิทยาของชูโด ไดโอนิซีส เช่น **The Celestial Hierachy** และ **The Divine Names** มีอิทธิพลต่อแนวความคิดในสมัยกลางเป็นอย่างมาก

**** บัณฑุกูแปล อะเวอโรอิส (Averroes) มีชีวิตอยู่ระหว่าง ค.ศ. 1126—1198 เป็นปรัชญาเมธีและนายแพทย์ชาวอาหรับผู้มีชื่อเสียง งานเขียนของเขามีมากมาย รวมทั้งที่เกี่ยวกับดาราศาสตร์ นิติศาสตร์ ตรรกวิทยา ายุทธศาสตร์ ปรัชญาและศาสนศาสตร์ เขาเป็นนักวิจารณ์อาริสโตเติลด้วยจนได้รับคำยกย่องจากผู้รู้ทั้งที่เป็นชาวคริสต์และชาวยิวว่าเป็น “ผู้วิจารณ์” เขาปฏิเสธหลักอภิปรัชญาและความเป็นอมตะ และสอนว่าพระเจ้าเป็นผู้ทรงก่อให้เกิดสติปัญญาอยู่ตลอดเวลา

โทมัสโทมาสว่าผิด และข้อเสนอของโทมัสยี่สิบกว่าข้อก็ถูกประณาม จนกระทั่งปี ค.ศ. 1325 คือสองปีหลังจากที่โทมัสถูกยกให้เป็นนักบุญ มุขนายกแห่งปารีสในขณะนั้นจึงถอนคำติเตียน) ในระยะนี้โทมัสก็เขียน *De malo* และบทวิจารณ์ *Politics* ของอาริสโตเติล (สามเล่ม ระหว่างปี ค.ศ. 1260–68) และบทวิจารณ์ *Ethics* (สิบเล่ม ระหว่างปี ค.ศ. 1266–69) และเขียน *Summa theologica* ต่อไป

เมื่อโทมัสกลับมายังเนเป็ลส์ในปี ค.ศ. 1272 เขาจัดการบริหารสำนักเรียนเสียใหม่ เขาเทศน์ด้วยภาษาพื้นเมือง และแต่ง *Compendium theologiae* และโดยทั่วไปแล้วทำงานหนักมาก ในปี ค.ศ. 1273 โทมัสเกิดมีอาการคล้ายกับว่าแน่นิ่งหรือหมดสติไป เมื่อเขาฟื้นขึ้นมาเขาก็ประกาศว่างานเขียนของเขาทั้งหมดเป็นแต่เพียงสิ่งที่ไม่เป็นสาระ เขายังคงทำงานต่อไปแต่ในลักษณะที่เปลี่ยนไป คืออย่างสงบเงียบ ในปีต่อมาขณะที่กำลังเดินทางไปยังที่ประชุมแห่งเมืองลีออนตามคำขอของพระสันตะปาปาเกรกอรีที่สิบ เขาล้มป่วย และหลังจากที่ป่วยอยู่เป็นเดือน ๆ ที่อารามแห่งฟอสซานัววา เขาก็ถึงแก่กรรมภาพในขณะที่มีอายุได้เพียงสี่สิบแปดหรือสี่สิบเก้าปีเท่านั้น

หลังจากที่หลบหนีมาจากครอบครัวของเขาได้แล้ว ชีวิตของโทมัสไม่มีอะไรตื่นเต้นอย่างออกกัสดิน แต่เป็นการสมควรที่จะเตือนให้เราระลึกไว้ว่า ท่าทีในทางความคิดของโทมัสนั้นทำให้เขาต้องอยู่ในใจกลางแห่งการต่อสู้กันทางความคิดอันสำคัญยิ่งแห่งสมัยของเขา และโทมัสก็อยู่ในข้างของฝ่ายที่ริเริ่ม มิใช่ฝ่ายปฏิกริยา “ในศตวรรษต่อ ๆ มานั้น ไม่ว่ากิตติศัพท์ของมันจะเป็นอย่างไรก็ตามที่ แต่แนวความคิดของอาริสโตเติลในศตวรรษที่สิบสาม ก็หมายถึงหลักการของเหตุผลที่อิสระและไม่สำนึกผิด และการค้นคว้าอันไม่มีเครื่องเหนี่ยวรั้ง มันหมายถึงความรู้สึกอย่างรุนแรงในสัจจะที่มีอยู่ที่โน่นบ้างที่นี้บ้าง มันหมายถึงหลักการควบคุมมิใช่การหลบหนีออกจากโลกปัจจุบัน”⁵

ผลงาน

แม้จะฟังเป็นเรื่องประหลาด แต่การศึกษาแนวความคิดทางการเมืองของโทมัสทีละเล็กทีละน้อยนั้นทำได้ง่ายกว่าของออกกัสดิน เพราะโทมัสเป็นคนมีระเบียบยิ่งกว่าออกกัสดินมาก ความคิดทางการเมืองของออกกัสดินนั้นเป็นเสมือนกลิ่นหอมฉุนที่โชยมาจากความพยายามอันยิ่งใหญ่ของเขาที่จะเข้าถึงพระเจ้า โดยตัวเองไม่อาจจะบรรลุใส่อะไรไว้ได้และอาจจะเหยหายไปได้ ส่วนความคิดทางการเมืองของโทมัสนั้นเปรียบเสมือนชิ้นส่วนเป็นมุกจากที่อาจหยิบยกออกจากปมปริศนามหึมา พินิจพิจารณาดูแล้วก็ใส่กลับเข้าไปใหม่ได้

ความคิดทางการเมืองของโทมัสนั้นส่วนใหญ่แล้วมาจากงานสองชิ้น คือ *De regimine principum sive de regno*⁶ ซึ่งเขียนเมื่อราว ๆ ปี ค.ศ. 1260–67 และอีกสองหมวดจาก *Summa theologica* ที่ยิ่งใหญ่ ซึ่งเขียนขึ้นระหว่างปี ค.ศ. 1267 และ 1273 *De regimine principum* นั้น โทมัสเขียนให้แก่กษัตริย์แห่งไซปรัสผู้ซึ่งสิ้นพระชนม์ในปี ค.ศ. 1267 ก่อนที่โทมัสจะเขียนเสร็จ งานชิ้นนี้ถูกทิ้งค้างไว้ และต่อมาบาร์โธโลมิวแห่งลुकคา ศิษย์ของโทมัสได้แต่งต่อจนจบ แต่ไม่ค่อยดีนัก เฉพาะแต่เล่มหนึ่งถึงครึ่งของบทที่สี่ ในเล่มที่สองเท่านั้นที่เป็นข้อเขียนของโทมัสจริง ๆ การที่

โทมาสทอดทิ้งงานชิ้นนั้นยอมแสดงว่าเขาคงไม่คิดว่านี่เป็นงานชิ้นสำคัญอะไรนัก หมวดแรกของสองหมวดของ **Summa** ที่กล่าวมาแล้วข้างต้นนั้นบางครั้งก็พิมพ์แยกต่างหากได้ชื่อว่า **Treatise on Law** อันประกอบด้วยคำถามข้อที่ 90–108 ใน **Prima secundae** อันเป็นตอนต้นของส่วนที่สองของ **Summa** หมวดที่สองประกอบด้วยคำถามเกี่ยวกับบรรพชาศีล สិทธิ ความยุติธรรมและเรื่องที่เกี่ยวข้องกัน คือ คำถามที่ 47–64 ของ **Secunda secundae** อันเป็นส่วนที่สองของตอนที่สอง⁷ ข้อความที่กระจัดกระจายบางอันใน **Summa contra Genitiles** ก็เกี่ยวข้องกับการเมืองด้วย นอกจากนี้แล้วโทมาสยังเขียนบทวิจารณ์งานสำคัญๆ ของอาริสโตเติลไว้ทั้งหมด ในจำนวนนี้เล่มที่ว่าด้วย **Ethics** และ **Politics** ย่อมมีความหมายในทางการเมืองอย่างแน่นอน

De Regimine Principum

การปกครองโดยธรรมชาติคือการปกครองโดยคน ๆ เดียว

De regimine principum นั้นเป็นความคิดริเริ่มของโทมาสเองน้อยกว่า **Treatise on Law** ที่จริงแล้ว **De regimine principum** นั้นบางครั้งก็ทำตามอย่างอาริสโตเติลแบบเกือบไม่ผิดอะไรกับทาส แต่นี่ก็อาจจะถือได้ว่าเป็นการประกาศความเชื่อมั่นในหลักการเมืองเบื้องต้นบางประการ ถึงแม้ว่าจะไม่ได้ปกป้องข้อเสนอเหล่านี้้อย่างแข็งขันก็ตาม เล่มแรกของงานชิ้นนี้กล่าวถึงเรื่องสี่เรื่อง คือ ความจำเป็นของรัฐบาล รูปแบบของรัฐบาล มูลเหตุและเหตุผลของผู้ปกครองและธรรมชาติ และหน้าที่ของการเป็นผู้ปกครอง เล่มที่สองกล่าวถึงหน้าที่ต่าง ๆ ของผู้ปกครองอย่างละเอียด แต่ก็ขาดหายไปเฉย ๆ ก่อนที่จะจบปัญหาเรื่องการสร้างเมืองหรืออาณาจักร

ภายในขอบเขตอันแคบนี้เอง **De regimine principum** ได้วางหลักคำสอนทางการเมืองหกประการ อันเป็นลักษณะประจำของแนวความคิดของโทมาส คือ

1. มนุษย์เป็นสัตว์สังคมโดยธรรมชาติ
2. รัฐเป็นสถาบันโดยธรรมชาติ
3. มีหลักการปกครองเพียงอย่างเดียวในทุกสิ่งทุกอย่าง (ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันต้องมาก่อนความหลายหลาก) ซึ่งจากนี้เองก็มีผลสืบเนื่องในแง่การเมืองว่า
4. ระบอบกษัตริย์เป็นรูปแบบรัฐบาลที่ดีที่สุด
5. ชีวิตอันทรงคุณธรรมสำหรับทุกคน คือ วัตถุประสงค์ที่ถูกต้องของรัฐบาล
6. เนื่องจากเรื่องทางธรรมสูงกว่าเรื่องทางโลก คำสอนจักรจึงต้องเหนือกว่าอาณาจักร

ขอให้เราพิจารณา **De regimine principum** ที่ละบท เพื่อดูว่าหลักการเหล่านี้แสดงออกอย่างไร และได้มีการกล่าวแก่ว่างอย่างไร

โทมาสบอกเราตั้งแต่แรกเลยว่า มนุษย์เป็นสัตว์การเมือง เพราะมนุษย์ต้องอยู่กันเป็นกลุ่มและมีไม้แต่เพียงว่าเพื่อจะได้อาศัยอาศัย หากแต่เพื่อเรียนรู้ที่จะคิดด้วย พระเจ้าประสงค์ที่จะให้มนุษย์พัฒนา “ความรู้โดยธรรมชาติ” ซึ่งได้แก่ความสามารถที่จะหาเหตุผลจาก “หลักการสากล” ไปหา “สิ่งซึ่งเกี่ยวข้อง

ข้องกับความเป็นอยู่อันดีของเขาโดยเฉพาะ”⁸ แต่เหตุผลของปัจเจกชนนั้นไม่เพียงพอที่บรรลุถึงสิ่งเหล่านี้ได้โดยปราศจากความช่วยเหลือจากชุมชนทางการเมือง กลุ่มทางการเมืองก็เหมือนกับอวัยวะอื่นๆ ที่ต้องมีหลักการควบคุม ซึ่งทำให้กลุ่มทางการเมืองนี้สามารถและควรจะ (โทมาสกกล่าวว่าจะต้อง) ถูกชักนำไปสู่วัตถุประสงค์ที่ถูกต้อง (**convenientum**) การชักจูงในกรณีนี้ควรกระทำโดยผู้ปกครอง ซึ่งมีความสนใจในคุณประโยชน์ร่วมกันแต่เพียงอย่างเดียวเป็นเหตุจูงใจ ถ้ารัฐบาลใดถูก “บริหารไปเพื่อผลประโยชน์เฉพาะของผู้ปกครอง และไม่ใช้เพื่อคุณประโยชน์ร่วมกันแล้วนั้น ก็เป็นการวิปริตของรัฐบาลและไม่ยุติธรรมอีกต่อไป ผู้ปกครองเช่นว่านั้นย่อมถูกเตือนโดยพระเจ้า”

โทมาสจบบทนี้ลงด้วยการวางโครงร่างรูปของรัฐบาลหกแบบ ซึ่งอาริสโตเติลพิจารณาแล้วใน **Politics** คือ รูปแบบของรัฐบาลที่ดีและที่เลวที่ปกครองโดยคน ๆ เดียว โดยกลุ่มคนและโดยคนหมู่มาก โทมาสรับเอาสิ่งเหล่านี้ไว้เลย แบบเดียวกับที่โทมาสยอมรับอะไรต่อมิอะไรอีกมาจากอาริสโตเติล แต่โทมาสถามเมื่อตอนเริ่มบทที่สองว่า การถูกปกครองโดยคน ๆ เดียวหรือคนจำนวนมากนั้นอย่างไหนจะดีกว่ากัน โทมาสเตือนเราอีกครั้งหนึ่งว่าวัตถุประสงค์ของการเป็นผู้ปกครองนั้น คือ ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและสันติสุข วัตถุประสงค์นี้ถือเป็นเด็ดขาด ผู้ปกครองไม่อาจบิดเบือน เขาไม่อาจแม้แต่จะไตร่ตรองเกี่ยวกับวัตถุประสงค์นี้และยังคงเป็นผู้ปกครองอยู่ได้ เท่า ๆ กับที่นายแพทย์ไม่อาจไตร่ตรองว่าจะรักษาคันไข้ดีหรือไม่ หน้าที่ของแพทย์อยู่ที่การวินิจฉัยว่าจะรักษาอย่างไร ไม่ใช่ว่าจะรักษาหรือไม่ งานของผู้ปกครองก็อยู่ที่การตัดสินใจว่าจะบรรลุถึงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และสันติสุขอย่างไร ไม่ใช่ว่าจะบรรลุถึงสิ่งเหล่านี้ดีหรือไม่ เราเคยพบบทอุปมาเช่นนี้ในข้อเขียนของเพลโตมาแล้วและเราได้เห็นมาแล้วว่ามีเงื่อนงำอะไรอยู่บ้าง แต่โทมาสไม่ได้สงสัยในอันนี้ “พหุภาพมาจากเอกภาพ... ดังนั้น จึงจำเป็นอยู่เองว่ารูปแบบรัฐบาลที่ดีที่สุดในสังคมมนุษย์ คือ แบบที่มีบุคคลคนเดียวเป็นผู้ปกครอง”

โทมาสกกล่าวว่า ข้อยุ่งยากในการปกครองโดยคนหลายคนอยู่ที่ว่าพวกเขามักจะไม่ตกลงกัน และเมื่อเขาไม่อาจตกลงกันได้ วัตถุประสงค์อันว่าด้วยความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันก็สั่นคลอน

สิ่งซึ่งใกล้เคียงกับกระบวนการตามธรรมชาติมากที่สุด คือ สิ่งที่ดีที่สุด เพราะธรรมชาตินั้นเป็นไปตามวิถีทางที่ดีที่สุด แต่ในธรรมชาตินี้รัฐบาลเป็นไปโดยคน ๆ เดียวเสมอ ในบรรดาอวัยวะต่าง ๆ ของร่างกายนั้นมีอยู่เพียงสิ่งเดียวที่ก่อให้เกิดการเคลื่อนไหวทุกส่วน นั่นคือ หัวใจ ในจิตก็มีสิ่งที่เด่นเพียงสิ่งเดียว คือ เหตุผล ผึ้งมีราชาเพียงองค์เดียว และจักรวาลทั้งมวลก็มีพระเจ้าเพียงองค์เดียวผู้ซึ่งเป็นผู้สร้างและเป็นเจ้าเหนือทุกสิ่ง และนี่ก็เป็นไปตามเหตุผลอย่างยิ่ง⁹

ทรราช

ในบทที่สามโทมาสกกล่าวเช่นเดียวกันกับอาริสโตเติลว่าในบรรดารัฐบาลที่ไม่ยุติธรรมนั้น ประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่พอทนได้ยิ่งกว่าทรราชย์ เพราะถึงแม้ว่าจะชั่วช้า แต่ประชาธิปไตยก็เป็นความชั่วที่อ่อนแอกว่าและแบ่งแยก บทสรุปของอาริสโตเติลบัดนี้ถูกเคลือบด้วยความหมายทางศาสนศาสตร์

บทสรุปอย่างเดียวกันเห็นได้ชัดจากการศึกษาถึงระเบียบแห่งการเตรียมอันศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งกำหนดทุกสิ่งทุกอย่างในวิถีทางอันน่ายกย่องที่สุด เพราะความดีนั้นมีในสิ่งที่มาจากเหตุอันสมบูรณ์ แต่เพียงเหตุเดียว ทุกสิ่งทุกอย่างถูกจัดให้มีส่วนช่วยในการสร้างชีวิต แต่ความชั่วนั้นเกิดจากข้อบกพร่องที่เป็นเอกเทศและเป็นของส่วนบุคคล จะไม่มีความงามในร่างกายเลยถ้าส่วนต่าง ๆ ทั้งหมดมิได้ถูกกำหนดให้สอดคล้องต่อกัน แต่จะมีความน่าเกลียดเกิดขึ้นในทันทีที่ส่วนใดส่วนหนึ่งมิได้มีอยู่อย่างเหมาะสม ดังนั้น ความน่าเกลียดอาจเกิดขึ้นได้ในหลาย ๆ ทางและด้วยเหตุผลต่าง ๆ กัน แต่สำหรับความงามแล้วมีเหตุอันสมบูรณ์อยู่เพียงเหตุเดียวที่เกิดขึ้นในทุก ๆ กรณี ที่สิ่งที่ดีและเลวถูกนำมาเปรียบเทียบกัน ราวกับว่ามันเป็นการจัดการของพระเจ้าที่ทำให้ความดีที่มาจากมูลเหตุเดียวย่อมมีกำลังมากกว่า ในขณะที่ความชั่วซึ่งมาจากเหตุผลต่าง ๆ กันย่อมอ่อนแอกว่า¹⁰

อย่างไรก็ดี เราก็มักจะเอะใจเมื่อพบช่องว่างที่มีอยู่เสมอระหว่างตัวอย่างในข้อเขียนของโทมัส เราได้เห็นมาแล้วว่าประชาธิปไตยดีกว่าทรราชย์ เพราะประชาธิปไตยเป็นรูปของความชั่วที่อ่อนแอและแบ่งแยกกัน แต่ความแบ่งแยกนี้เองที่เป็นสิ่งที่ชั่วช้าเมื่อเปรียบเทียบกับความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โทมัสชี้ให้เห็นอีกครั้งหนึ่ง โดยอ้างถึงบทประณามทรราชย์ในพระคัมภีร์ซึ่งเขามักจะทำบ่อย ๆ ว่า โดยปกติแล้วทรราชห้ามการรวมกันของพลเมืองที่งานแต่งงาน งานเลี้ยง และกรณีอื่น ๆ ที่ทรราชไม่อาจควบคุมได้ เพราะการรวมกันเช่นนั้นก่อให้เกิดความคิดที่เป็นปฏิปักษ์ต่อดิน จุดใหญ่ใจความของโทมัสอยู่ที่ว่า ในกลุ่มเช่นนั้นความคุ้นเคยกันและความเชื่อมั่นทำให้เกิดคุณธรรม และคุณธรรมที่ผิดไปจากธรรมดานั้นเป็นสิ่งที่เขื่อนถ่วงต่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่ทรราชต้องการมากกว่า อันที่จริงแล้วทรราชก็ห้ามในสิ่งนี้จริง ๆ ดังนั้น จึงมีมูลความจริงอยู่ในการอธิบายอันแปลกเฉพาะของโทมัส แต่เราก็อาจจะพลิกเหรียญกลับอีกข้างหนึ่งและได้ว่า ความหลากหลายของกลุ่มสังคมต่าง ๆ เป็นสิ่งซึ่งกระทบกระเทือนต่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางการเมือง ที่โดยธรรมชาติแล้วทรราชชอบมากกว่า

โทมัสยอมรับว่า เป็นไปได้ที่ในบางโอกาสระบอบทรราชย์โดยคนที่มากกว่าคน ๆ เดียวอาจจะได้ผลพอสมควร และเขายอมรับด้วยว่ามีข้อดีบางประการสำหรับรัฐบาลที่แบ่งแยกกัน เมื่อคณะผู้ปกครองร่วมกันตระหนักว่า “ไม่มีบุคคลใดบุคคลเดียวที่มีอำนาจเหนือกว่าผลประโยชน์ร่วมกัน พวกเขาจะปฏิบัติต่อภาระร่วมกันเหมือนกันว่ามันเป็นธุรกิจของเขาเอง” โทมัสถึงกับอ้างแซลลัสท์ นักประวัติศาสตร์โรมันมาแสดงว่า อย่างน้อยที่สุดก็มีผลดีในระยะสั้นของสิทธิอำนาจที่ถูกแบ่งแยกในโรมหลังจากที่ระบอบกษัตริย์ได้ถูกยกเลิกไป การพิจารณาในสิ่งที่เป็นไปได้หรือไม่ได้ซึ่งเป็นเรื่องที่ไม่ค่อยมีในความคิดของโทมัสได้ปรากฏในคำกล่าวของเขาที่ว่า ภาระอันยิ่งใหญ่ นั้นมักเป็นที่ยอมรับอย่างค่อนข้างง่ายตายเมื่อชุมชนทั้งหมดเป็นผู้กำหนด แต่สิ่งที่กษัตริย์เก็บไปเพียงเล็กน้อยอาจจะถูกคัดค้านว่าเป็นการทำร้ายโดยส่วนตัว แต่โดยวิธีนี้เองรัฐประชาชนก็อาจจะล้มจมได้ตั้งในสมัยที่โรมเริ่มจ่ายค่าจ้างผู้ทำหน้าที่ทหาร ทั้งนี้เพราะคนส่วนมากเห็นชอบเช่นนั้น การนี้ได้ก่อให้เกิดการแตกแยกภายในซึ่งทำให้ทุกคนเห็นอ่อนแอ และปล่อยให้ระบอบทรราชย์กลับคืนมาอีก

ข้อสรุปของบทที่สี่นั้นยอมรับความเป็นจริงทางการเมือง “ดังนั้น จึงมีอันตรายอยู่รอบด้าน ไม่ว่าจะเพราะกัลลวราชแล้วก็ตามสูญเสียข้อดีของระบบกษัตริย์ หรือจะด้วยความหวังที่จะบรรลุถึงระบอบกษัตริย์อย่างแท้จริง แต่แล้วรัฐบาลก็เสื่อมลงไปเป็นระบอบทรราชย์ที่ชั่วช้า”¹¹ ถึงแม้ว่าการเคารพเชื่อฟังผู้ปกครองมากเกินไป จะมีอันตรายอยู่ตลอดเวลาว่าจะกลายเป็นระบอบทรราชย์ก็ตาม แต่โทมัสก็เชื่อว่าเมื่อทรราชได้อำนาจแล้ว ผู้อยู่ใต้ปกครองก็ไม่มีทางเลือกอื่น นอกจากต้องเชื่อฟัง โดยปรกติแล้ว แม้แต่ทรราชก็อาจรักษาสันติสุข และความเป็นระเบียบเรียบร้อยได้ดีกว่ารัฐบาลที่มีหลายคนร่วมกัน ความโกรธแค้นของทรราชจะเป็นผลเสียที่ต่อบุคคลเดี่ยว ๆ แต่โดยปรกติแล้วมันจะไม่ถึงขนาดที่จะเร่งเร้าให้ประชาชนทั้งหมดเป็นกบฏ ส่วนรัฐบาลโดยคนหลายคนนั้นไม่ค่อยจะมีวินัยและความยึดเหนี่ยวกันภายในพอเพียงที่จะหยุดได้ทัน เมื่อได้มีการกระทำอันไม่ยุติธรรม โทมัสไม่ได้ให้ตัวอย่างในทางประวัติศาสตร์ในข้อนี้ แต่สรุปเพียงว่า “การอยู่ภายใต้ระบอบกษัตริย์นั้นสะดวกกว่าการอยู่ใต้รัฐบาลโดยคนหลายคน”

ในบทที่หก โทมัสกล่าวถึงเรื่องที่น่าสนใจว่าจะขจัดโอกาสที่ผู้ครอบครองบัลลังก์จะกลายเป็นทรราชไปได้อย่างไร จากทฤษฎีของระบอบประชาธิปไตยในศตวรรษที่สิบสี่ สิ่งที่โทมัสเสนอแนะมิได้ประสบผลสำเร็จ เราไม่อาจคัดค้านต่อวิธีการเบื้องต้นที่โทมัสเสนอได้ แต่เราก็พบว่ามันมีคุณสมบัติที่จำกัดเหลือเกิน โทมัสกล่าวว่ากษัตริย์จะต้องเป็นผู้ที่มีนิสัยสูงส่ง แต่อย่างไรก็ตาม ถ้าหากว่าไม่ได้ผล และโดยเคราะห์กรรมประชาชนพบว่าตนมีกษัตริย์ที่มีนิสัยต่ำ ๆ พวกเขาก็ไม่ควรจะทำอะไรนอกเสียจากว่าจะมี “ระบอบทรราชย์ที่สุดแสนจะทนทาน” เกิดขึ้นอย่างแท้จริง เพราะถ้าหากว่าการปฏิวัติต่อต้านกษัตริย์ที่ทารุณโหดร้ายล้มเหลว ความทารุณโหดร้ายที่ยังไปกว่าก็จะตามมาอย่างแน่นอน และถ้าหากว่าการปฏิวัติล้มล้างสำเร็จ ผู้ปกครองคนใหม่ก็มักจะเลวยิ่งกว่าคนก่อนเสียอีก เพื่อเป็นหลักฐานของข้อเสนอนั้น โทมัสอ้างถึงแต่ประสบการณ์ของ “หญิงชรา” คนหนึ่งแห่งไซราคิวส์ที่กล่าวอ้างไว้ในงานเขียนของวาเลริอุส แมกซิมัส

โทมัสยอมรับว่ามีตัวอย่างของการฆ่าทรราชในพระคัมภีร์เดิม (Old Testaments) แต่กล่าวว่าความเห็นนี้ไม่สอดคล้องกับคำสอนของศาสนา ผู้เสียสละชีวิตซึ่งยอมตายเพื่อพระคริสต์เป็นที่น่ายกย่องสรรเสริญในแบบที่ผู้ฆ่ากษัตริย์ไม่มีทางได้รับ อย่างไรก็ตาม ถ้าทรราชเป็นสิ่งที่ไม่อาจทนได้ การต่อต้านทรราชก็ต้องเป็นการปฏิบัติโดย “สิทธิอำนาจของชุมชน” มากกว่าที่จะโดย “ข้อวินิจฉัยส่วนตัวของบุคคล” ในแนวความคิดของโทมัสนั้น โอกาสนี้ไม่ใช่เรื่องที่เพียงแต่กล่าวกันลอย ๆ เพราะเขาอ้างอย่างเห็นดีเห็นงามถึงการที่โรมโค่นล้มทาร์ควินและบุตร ถ้ากลุ่มชนทั้งหมดจัดตั้งกษัตริย์ขึ้น กลุ่มชนทั้งหมดก็อาจถอดถอนเขาได้ แต่สำนึกในเรื่องฐานันดรของโทมัสทำให้เขารู้สึกว่าจะต้องยื่นอุทธรณ์ต่อสิทธิอำนาจที่สูงยิ่งขึ้นไปเสมอ ถ้าทำได้ก็ควรร้องต่อกษัตริย์ที่เหนือกว่าและตามข้อสันนิษฐานก็คือ กษัตริย์ของประเทศเพื่อนบ้าน เมื่อไรกระบวนการทางการเมืองที่ชอบด้วยกฎหมายไม่ได้ผล เมื่อนั้น “การขอความช่วยเหลือก็ต้องทำกับพระเจ้า” โทมัสดูจะมีความเชื่อมั่นอย่างมากในคำมั่นสัญญาของพระเจ้าในพระคัมภีร์เดิม ที่จะ “ทรงปลดปล่อยผู้คนของพระองค์ให้เป็นอิสระจากทรราช”¹²

รางวัลสำหรับการปกครอง

ในบทที่เจ็ด ได้มีการเปลี่ยนความสนใจจากผลประโยชน์ของผู้อยู่ใต้ปกครองไปหาผลประโยชน์ของผู้ปกครอง โทมัสตั้งคำถามว่า อะไรคือรางวัลที่เหมาะสมสำหรับการปกครอง? หลายคนบอกว่ามันคือเกียรติยศและศักดิ์ศรี แต่พวกเขาผิด เพราะสิ่งที่ดีเหล่านี้ “เพราะ” เหมือนกัน ยิ่งกว่านั้นความปรารถนาที่จะได้รับศักดิ์ศรียังมีพิษมีภัย เพราะมัน “ทำลาย...เสรีภาพของหัวใจ” มันก่อให้เกิดการหลอกลวง ความอวดดี และความเกินประมาณในการทำสงคราม ในความพยายามที่จะเอาใจมนุษย์มากกว่าพระเจ้า ผู้ปกครอง “กลายเป็นทาสของกันและกัน” มีสิ่งที่แย้งกันเองอยู่ในการแสดงออกซึ่งศักดิ์ศรีในทางโลก “...ขณะที่ศักดิ์ศรีเป็นผลต่อเนื่องจากการกระทำที่ทรงคุณธรรม ก็มีคุณธรรมในศักดิ์ศรีที่ถูกต้องหมิ่น ดังนั้น โดยการเหยียดหยามศักดิ์ศรีมนุษย์ก็ยังมีชื่อเสียงมากขึ้น”

แน่นอนว่าประชาชนจำนวนมากคิดว่าเป็นการเหมาะสมที่กษัตริย์จะแสวงหาศักดิ์ศรี พวกเขาสนับสนุนกษัตริย์ให้ทำอย่างนั้นเสียด้วยซ้ำไป เพราะศักดิ์ศรีดูเหมือนว่าจะสูงส่งกว่าการที่กษัตริย์แสวงหาความสนุกสนานเพลิดเพลินหรือทรัพย์สิน อย่างน้อยที่สุดศักดิ์ศรีก็มีร่องรอยของคุณธรรมอยู่ ออกัสตินให้ความหมายของศักดิ์ศรีว่า “ไม่มีอะไรมากกว่าคำวินิจฉัยของผู้ซึ่งคิดถึงเพื่อนมนุษย์ด้วยกันในทางที่ดี”¹³ โทมัสกล่าวว่า บางทีศักดิ์ศรีอาจจะเป็นสิ่งที่ดีที่สุดในทางโลกที่มนุษย์อาจหาได้ ย่อมเป็นการเห็นยวรงค์ที่มีประโยชน์ “เมื่อมนุษย์กลัวการไม่เห็นด้วยของผู้ที่คิดอย่างถูกต้อง” แต่นี่ก็ยังไม่เพียงพอ กษัตริย์ที่ดีจะมุ่งหาพระเจ้าสำหรับรางวัลของตน และเขาจะไม่ผิดหวังเลย ถ้าพระเจ้าให้กษัตริย์ที่ชั่วช้า

มีชัยชนะเหนือศัตรูของเขาในอาณาจักรต่าง ๆ อยู่ภายใต้กำลังของเขาและทรัพย์สินที่ปล้นสะดมได้มากมาย อะไรเล่าคือรางวัลที่พระองค์ให้แก่ผู้ปกครองที่ดี ผู้ซึ่งด้วยความตั้งใจที่ถูกต้องได้ปกครองดูแลผู้คนของพระเจ้าและขัดขวางศัตรูของพวกเขา พระเจ้าจะไม่ให้อาณาจักรแห่งโลกนี้ต่อเขา แต่จะให้รางวัลแห่งสวรรค์ซึ่งมีอยู่ก็แต่ในพระองค์เท่านั้น¹⁴

ดูเหมือนว่าเราจะออกจากอาณาจักรแห่งธรรมชาติไปสู่อาณาจักรที่เหนือธรรมชาติ จากอาณาจักรแห่งโลกไปสู่อาณาจักรแห่งความเป็นนิรันดร์ เพราะโทมัสกำลังพูดถึงรางวัลที่เป็นนิรันดร์ มิใช่รางวัลที่เป็นวัตถุ แต่โทมัสก็ยึดตามอย่างอาริสโตเติลด้วย เพราะเขากล่าวต่อในทันทีว่า

บทสรุปนี้ จะแสดงให้เห็นได้ก็โดยเหตุผลเท่านั้น เพราะมีความเชื่อมั่นอย่างแรงกล้าในใจของผู้ที่คิดอย่างมีเหตุผลว่า ความสุขอันเป็นอมตะนั้น (beatitudo) คือ รางวัลของคุณธรรม คุณธรรมในสิ่งใด ๆ ที่จริงแล้วอาจกล่าวได้ว่าก็คือสิ่งที่ทำให้ผู้มีคุณธรรมนั้นสมบูรณ์และทำให้การกระทำมีคุณประโยชน์ แต่ทุก ๆ คนเมื่อปฏิบัติอย่างถูกต้องก็พยายามจะให้บรรลุถึงสิ่งที่เขาปรารถนามากไปกว่านี้ได้อีก ดังนั้น จึงอาจสรุปได้อย่างถูกต้องว่า สิ่งตอบแทนของคุณธรรมก็คือการทำให้มนุษย์เป็นสุข¹⁵

ที่นี้เองที่เราได้เห็นจุดรวมของโทมาสอันเลื่องชื่ออย่างเป็นทางการ แต่จุดรวมนี้เป็นสิ่งประกอบหรือเป็น
 สิ่งผสม บางที **Virtu** (คุณธรรม) อาจจะก่อให้เกิดสิ่งที่มนุษย์ทุกคนต้องการ คือ ความสุขแบบที่
 เป็นเป้าหมายของความดีอันเป็นสากล แต่สำหรับอริสโตเติลแล้ว คุณธรรม คือ แบบของความ
 (eudaemonia) ที่สอดคล้องกับสิ่งที่ดีในโลกนี้มากกว่า และถ้าหากว่ามันไม่ใช่อุดมคติของมนุษย์อย่าง
 แท้จริงแล้ว มันก็ต้องเป็นอุดมคติทางการเมืองอย่างแน่นอน เพราะบัจเจกชนไม่อาจจะได้มันมาโดย
 การอยู่นอกนครรัฐได้ โทมาสทำให้อริสโตเติลออกไปอยู่เกินขอบเขตของมนุษย์ และไปสู่ขอบเขต
 แห่งความสุข (eudaemonia) อย่างที่แตกต่างออกไป “ไม่มีอะไรในโลกนี้..... ที่อาจทำให้มนุษย์มี
 ความสุขได้ ดังนั้น จึงไม่มีรางวัลอะไรในโลกที่พอเหมาะแก่กษัตริย์”¹⁶ โทมาสอ้างออกัสตินอีกว่า
 “เรากล่าวว่าผู้ปกครองชาวคริสต์มีความสุขปัจจุบันในความหวัง แต่หลังจากนั้นในความเป็นจริง” (คำ
 แปลของเฟลาน)

มีข้อแตกต่างระหว่างโทมาสและออกัสตินอยู่ด้วย กล่าวคือ เมื่อออกัสตินจะเห็นด้วยกับโทมาสว่า
 รางวัลในทางโลกนั้นไร้สาระ แต่เขาก็พูดด้วยว่า ฉะนั้น เราก็ไม่ควรไปหวังอะไรมากนักจากผู้ปกครอง
 ในชีวิตนี้ ส่วนโทมาสดูเหมือนว่าจะเหมาเอาว่า มาตรฐานแห่งโลกมีเพียงแต่เป็นแบบปฏิบัติได้เท่านั้น
 หากแต่ยังอาจเป็นสิ่งธรรมดา ๆ สำหรับผู้ปกครองในโลกนี้ด้วย ออกัสตินนั้นเกือบจะยอมหมดหวัง
 อยู่เสมอ ถึงแม้จะยอมรับว่าชัยชนะเหนือความหมดหวังนี้มีอยู่เป็นประจำ โทมาสนั้นดูเหมือนว่า
 ไม่อาจจะยอมหมดหวังได้ ซึ่งคงเป็นเหตุผลหนึ่งว่าทำไมออกัสตินจึงจะมีความหมายโดยตรงกับ
 ศตวรรษที่ยี่สิบซึ่งโทมาสไม่มี

ในบทที่เก้า โทมาสกล่าวว่า คุณธรรมของกษัตริย์ที่ดีนำมาซึ่งความผาสุกที่สูงกว่าภาระหน้าที่อย่าง
 อื่น ๆ เกือบทั้งหมด เขากล่าวในเชิงปริมาณอย่างน่าแปลกใจว่า ยังมีผู้อยู่ใต้ปกครองมาก คุณธรรม
 ของผู้ปกครองก็ยังมีมากขึ้น เพราะมันเป็นเรื่อง “โดยธรรมชาติ” ที่ผู้ซึ่งควบคุมกำหนดผู้อื่นย่อมจะ
 ต้องสูงส่งกว่า นี่ไม่จริงสำหรับภาระหน้าที่ทั้งหมด เพราะฉะนั้น การสอนจึงยิ่งใหญ่กว่าการเรียน
 การเป็นสถาปนิกย่อมสูงส่งกว่าการเป็นคนเรียงอิฐ และการเป็นนายพลย่อมสูงส่งกว่าการเป็นพลทหาร
 เป็นที่น่าสังเกตว่าไม่ได้มีการกล่าวถึงข้อความในพระคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่ไว้ ณ ที่นี้ และเราก็อด
 สงสัยมิได้ว่า ข้อความเช่น “คนสุดท้ายจะเป็นคนแรก” “ถ้าท่านไม่เป็นเหมือนเด็กเล็ก ๆ” และ “คน
 ที่เล็กที่สุดในหมู่ท่านจะเป็นผู้ที่ยิ่งใหญ่ที่สุด” หายไปไหนหมด ในทางตรงข้าม เรากลับถูกบอกว่า
 “กษัตริย์ที่ปกครองผู้อยู่ใต้ปกครองอย่างยุติธรรมจะได้รางวัลสูงกว่าผู้อยู่ใต้ปกครองที่กระทำตัวอย่างถูก
 ต้องภายใต้การปกครองของเขา”

ข้อผูกพันของผู้ปกครอง

ถึงกระนั้นก็ดี เราได้เห็นแล้วว่า มีอาจกล่าวได้ว่าโทมาสมองข้ามความชั่วช้าของทรราชไป หรือว่า
 โทมาสมิได้มองดูสภาพจริง ๆ ของเครื่องล่อใจของผู้ปกครอง แต่โทมาสผลึกเอาภาระข้อผูกพันทาง
 ศีลธรรมอันหนักอึ้งให้ผู้ปกครองเป็นผู้แบกไว้มากกว่า ถ้าบุคคลธรรมดา ๆ ได้รับความยกย่องสรรเสริญ
 เพราะได้ช่วยเหลือผู้ยากไร้ ได้ยุติข้อพิพาท ได้ช่วยเหลือผู้ที่ถูกกดขี่แล้ว

ผู้ที่ทำให้ทั้งประเทศยินดีด้วยสันติสุข ควบคุมการใช้กำลัง พิทักษ์รักษาความถูกต้อง และจัดระเบียบ การกระทำของมนุษย์โดยกฎหมาย และคำสั่งสอนของเขาเล่าสมควรจะได้รับคำยกย่องสรรเสริญจากมนุษย์และรางวัลจากพระเจ้ามากกว่านั้นสักเท่าไร? ความยิ่งใหญ่แห่งคุณธรรมของกษัตริย์นั้นเห็นได้ชัดจากความจริงอีกประการหนึ่ง นั่นก็คือ ความเป็นเอกเทศที่เหมือนพระเจ้า เพราะกษัตริย์กระทำการในอาณาจักรของเขาอย่างเดียวกับที่พระเจ้ากระทำในจักรวาล”¹⁷

เพราะเหตุที่พันธกรณีตกอยู่กับผู้ปกครองที่ชอบธรรม จึงทำให้ทราชมิเพียงแต่จะต้องรับผิดชอบ มิใช่เฉพาะบาปของตนเองเท่านั้น หากแต่ยังต้องรับผิดชอบบาปที่ตนสนับสนุนให้ผู้อยู่ใต้ปกครองของตนกระทำด้วย

โทมาสไม่ได้เถียงที่เดียวว่า ผู้ปกครองจะต้องกอปรไปด้วยคุณธรรมอย่างสมบูรณ์ หรือไม่ก็เป็นทราชมิไปเลย เขายอมรับว่าอาจมีกษัตริย์ที่มีความตั้งใจดีแต่ที่ทำความผิดพลาดไป “ความยากลำบากซึ่งผู้ปกครองต้องประสบในการกระทำที่ถูกต้อง ทำให้พวกเขาเหมาะสมต่อรางวัลที่สูงกว่า และถ้าหากว่าบางครั้งบางคราวผู้ปกครองจะทำผิดพลาดไปเนื่องจากความอ่อนแอ พวกเขา ก็สมควรที่จะได้รับการอภัยจากมนุษย์ และก็จะได้รับการยกโทษจากพระเจ้าได้ง่ายกว่า” ขอแต่เพียงว่าพวกเขาจะต้องถ่อมตนและต้องสวดอ้อนวอนพระเจ้า

ลักษณะการมองโลกในแง่ดีเช่นนี้ยังคงมีอยู่ในบทที่สิบ อันเป็นบทที่โทมาสอธิบายว่าความรักและมิตรภาพอาจมีอิทธิพลแม้แต่กับทราชมิได้มากแค่ไหน อย่างไรก็ตาม ลักษณะของทราชมิมิก็คือ ความไม่สามารถที่จะมีสายสัมพันธ์แห่งมิตรภาพที่แท้จริงกับผู้อยู่ใต้ปกครองได้ และดังนั้นการปกครองของเขาจึงมีความมั่นคงน้อยกว่าของกษัตริย์ที่ดี (จูเลียส ซีซาร์ และออกตาเวียน ถูกยกเป็นตัวอย่างของกรณีหลัง) การใช้ความกลัวโดยจงใจ ซึ่งเป็นสิ่งที่จำเป็น โดยนโยบายของทราชมิกลายเป็นสิ่งที่เป็นอันตรายต่อรูปแบบการปกครองที่ใช้นั้นเอง ดังนั้น ถึงแม้ว่าพระเจ้าจะปล่อยให้ทราชมิปกครองเพื่อลงโทษบาปของผู้อยู่ใต้ปกครอง พระองค์ก็ไม่ปล่อยให้เขาได้ปกครองอยู่นาน การมองโลกในแง่ดีของโทมาสออกจะเกินเลยไปและไปไกลยิ่งกว่านั้นเสียอีก เมื่อเขากล่าวว่า “...เราเห็นได้จากประสบการณ์ว่ากษัตริย์สร้างความมั่งคั่งโดยอาศัยความยุติธรรมได้มากกว่าทราชมิผู้ใช้การแย่งชิง” และก็ไม่เป็นที่น่ามันใจนักที่จะกล่าวว่า ความทรงจำถึงผู้ที่มีความยุติธรรมจะยังคงอยู่ในขณะที่ “ชื่อของคนชั่วช้าจะเสื่อมสลายไป” คือ ไม่หายไปก็ “คงเหลืออยู่แต่กลิ่นคูลิ่ง” บางทีอาจจะเป็นเพราะโทมาสเขียนเรื่องนี้ให้กษัตริย์ โทมาสจึงไม่ลดละในความพยายามของเขาที่จะชี้ให้เห็นโอกาสที่จะมีรางวัลในทางโลกให้แก่ผู้ปกครองที่ทรงคุณธรรม ถึงแม้ว่ารางวัลที่มีคุณค่าจริงนั้น ๆ จะไม่ใช่สิ่งที่ เป็นทางโลก ดูเหมือนว่าโทมาสจะเอาฐานะต่อการเป็นคนของพระเจ้าและเป็นคนเอาจริงในทางปฏิบัติพร้อม ๆ กัน และเป็นฐานะต่อการสนับสนุนการปกครองและการปกครองที่ดีด้วยข้อโต้แย้งที่เกี่ยวข้องกัน

ดังนั้น จึงเห็นได้ชัดว่า เสถียรภาพของรัฐบาล ความมั่งคั่ง เกียรติยศและศักดิ์ศรี ล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่กษัตริย์จะได้ มาอย่างแน่นอนยิ่งกว่าทราชมิ และผู้ปกครองที่จะได้มาซึ่งวัตถุประสงค์เหล่านี้ โดยวิธีการที่ไม่ซื่อสัตย์ก็เสี่ยงที่จะกลายเป็นทราชมิ ไม่มีใครที่จะออกไปจากวิถีทาง

แห่งความซื่อสัตย์ ถ้าความหวังในผลประโยชน์บางอย่างจะช่วยเห็นยวริงเขาไว้ แต่ยิ่งกว่านั้นไปอีกก็คือว่า ทหารราชนั้นขาดความสุขอันสูงสุดซึ่งเป็นรางวัลของกษัตริย์ และที่ร้ายไปกว่านั้นก็คือ ทหารราชจะนำเอาโทษทัณฑ์ที่ร้ายแรงที่สุดมาสู่ตัวเอง¹⁸

มีลักษณะของความประชิดประชันอยู่ในถ้อยคำของโทมาสที่ว่า รางวัลทางวัตถุจะมาสู่กษัตริย์ที่ดีผู้ซึ่งไม่ปรารถนามัน และจะสูญหายไปจากทหารราชผู้ซึ่งปรารถนามัน นี่เป็นข้อคิดที่ลึกซึ้งกว่าข้อเสนอโดด ๆ ที่ว่าคุณธรรมนำมาซึ่งค่าตอบแทนทางวัตถุเสมอ แต่ทว่าความเห็นที่ลึกซึ้งอย่างความเห็นนี้ก็อาจจะผิดได้ และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ถ้าเราจะจำว่าเมื่อโทมาสพูดถึงกษัตริย์ที่ดีนั้นเขาไม่ได้หมายถึงแค่ผู้นำการเมืองที่สามารถ ผู้ซึ่งรักษานาวาของรัฐให้คงอยู่และไม่ปล้นสะดมใครอย่างออกหน้าออกตา แต่เขาหมายถึงนักปกครองผู้ซึ่งมีมูลเหตุจูงใจอันมุ่งต่อพระเจ้าและการรับใช้เพื่อนมนุษย์ และนี่ก็ยิ่งประหลาดมากขึ้นไปอีกเมื่อโทมาสกล่าวว่รูปแบบการปกครองตามตัวอย่างอันเลิศนี้ “ตามแบบอย่างรูปแบบการปกครองของธรรมชาติ” “รูปแบบการปกครองของธรรมชาติ” กลายเป็นสิ่งที่พระเจ้ากระทำ และปรารถนาจะให้สิ่งที่พระองค์สร้างมากระทำ มิใช่สิ่งที่กษัตริย์ในอดีตกาลได้กระทำ

การควบคุมของพระเจ้าครอบคลุมทั่วสรรพสิ่งทั้งหลายที่พระองค์สร้างขึ้นมา และทั่วอำนาจทางธรรมทั้งปวงฉนั้นใด การควบคุมของเหตุผลก็ขยายไปทั่วส่วนต่าง ๆ ของร่างกายและของจิต ฉนั้นนั้น ฉนั้นนั้น ในบางแง่แล้ว เหตุผลก็มีความสัมพันธ์ต่อมนุษย์อย่างเดียวกันกับที่พระเจ้ามืดต่อจักรวาล แต่อย่างที่เราได้เห็นมาแล้วว่า เพราะมนุษย์เป็นสัตว์สังคมอยู่ในชุมชน ข้อที่เหมือนกันกับการปกครองของพระเจ้าจึงมีอยู่ในหมู่มนุษย์ มิใช่แต่เพียงในแง่ว่ามนุษย์ถูกกำหนดทิศทางโดยเหตุผลเท่านั้น หากแต่ในความจริงที่ว่า ชุมชนนั้นปกครองโดยสติปัญญาของคน ๆ เดียว เพราะนี่โดยเนื้อแท้แล้ว คือ หน้าที่ของกษัตริย์¹⁹

อะไรคือการอบรมสั่งสอนที่จะช่วยให้ผู้ที่เป็นเพียงแค่มนุษย์อาจปฏิบัติภาวะซึ่งเปรียบเทียบกับภาวะของพระเจ้าในจักรวาล? เพลโตจับเกี่ยวกับเรื่องนี้ด้วยความพยายามทางสติปัญญาอันสุดยอดใน Republic โทมาสเองก็มีความสามารถทางสติปัญญาอย่างสุดยอด แต่เขาไม่ได้นำมาใช้ในเรื่องนี้ เขามีลักษณะทางการเมืองมากกว่าออกัสติน ุในแง่ที่ว่าเขาทำให้การเมืองเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ แต่เขาจะเลยต่อบัญหาคำคัญเรื่องการอบรมพลเมืองรวมทั้งการอบรมผู้ปกครองอันเป็นปัญหาที่ผู้ศึกษาการเมืองนับตั้งแต่สมัยของเพลโตมาไม่อาจจะมองข้ามได้ มนุษย์ธรรมดา ๆ จะกลายเป็นกษัตริย์ที่ทรงคุณธรรมได้อย่างไร?

ถ้าเขาคิดถึงเรื่องนี้อย่างตั้งอกตั้งใจในด้านหนึ่งนั้น เขาจะเต็มไปด้วยความปรารถนาในความยุติธรรม เขาจะมองเห็นตัวเองได้รับการแต่งตั้งให้เป็นผู้ดูแลความยุติธรรมทั่วทั้งอาณาเขตของเขา ในนามของพระเจ้า และในอีกด้านหนึ่งนั้นเขาก็จะมีความอ่อนโยนละมุนละไมและเมตตาากรุณา เขาจะถือว่าผู้ที่อยู่ใต้การปกครองของเขาว่าเป็นเสมือนส่วนต่าง ๆ ของร่างกายของเขาเอง²⁹

ถ้ากษัตริย์สามารถถูกทำให้รับรู้ ให้คิดอย่างจริงจัง และใคร่ครวญ เขาก็จะบรรลุถึงความสุขอันสูงสุด และก็จะเป็นกษัตริย์ที่ดี แต่แน่นอนว่าเป็น “ถ้า” หรือการสมมติที่สำคัญ ในบทที่สิบสามโทมาสดูจะแน่นอนขึ้นสักหน่อยในเรื่องนี้ “ขณะนี้เราจะต้องพิจารณาว่า พระเจ้าทำอะไรในจักรวาล และดังนั้นเราก็จะได้เห็นว่าการที่กษัตริย์ควรจะทำอะไร?” โทมาสเปรียบเทียบการสร้างโลกของพระเจ้ากับการเลือกที่ตั้งเมืองใหม่ การตัดสินใจของกษัตริย์ว่าไรนา ค่ายทหาร โรงเรียน สถานที่ธุรกิจ โรงศาลและอื่น ๆ จะอยู่ที่ไหน แต่ไม่มี “การเปรียบเทียบกับการสร้างโลก” ที่แท้จริงอย่างที่โทมาสให้สัญญาไว้ บทพิจารณาเป็นแต่เพียงข้อความที่เอื่อยกว้าง ๆ ถึงหน้าที่ของกษัตริย์ที่จะต้องพิจารณาถึงองค์ประกอบเหล่านั้น

แน่นอนว่า มีผู้ปกครองเพียงไม่กี่คนที่ได้สร้างรัฐใหม่ โทมาสจึงต้องหันไปหาการปกครองรัฐที่เป็นอยู่อันมีรากฐานอยู่บนตัวอย่างอันเลิศเลอของพระเจ้า อย่างไรก็ตาม ที่นี้ก็อีกเหมือนกันที่เราจะต้องผิดหวัง เพราะในบทที่สิบสี่โทมาสไหลไปพูดถึงเรื่องว่าความคิดเรื่องการปกครองนั้นเกี่ยวข้องกับภารกิจทางเสื่อเรืออย่างไร ว่าคนนำร่องที่ดีจะต้องมีท่าที่จะไปและรู้ว่าจะไปถึงที่นั่นโดยที่สินค้าไม่เสียหายได้อย่างไร ฉะนั้นใดก็ดี ผู้ปกครองก็ต้องมีวัตถุประสงค์นอกเหนือไปจากตัวรัฐ ซึ่งเราจะต้องชักนำนาวาแห่งรัฐไปสู่ “วัตถุประสงค์ของสังคมมนุษย์ คือ ชีวิตที่ทรงคุณธรรม” ย่อมเป็นการไม่เพียงพออย่างแน่ชัดที่มนุษย์จะมาอยู่ร่วมกันและมีชีวิตเพื่อความพึงพอใจอันไม่ยั่งยืน “ถ้ามนุษย์อยู่ร่วมกันเพียงเพื่อการคงอยู่ ทั้งสัตว์และทาสต่างก็ต้องมีส่วนในชุมชนสังคม” แต่คุณธรรมเป็นแค่วัตถุประสงค์รองจากลำดับสุดท้ายของรัฐ วัตถุประสงค์ขั้นสุดท้าย คือ “มีเพียงแต่จะมีชีวิตแห่งคุณธรรม หากแต่โดยชีวิตแห่งคุณธรรมได้บรรลุถึงการชื่นชมในพระเจ้า”²¹

ผู้ปกครองและพระเจ้า

จากนั้นโทมาสก็หันไปหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างศาสนจักรและรัฐ เขากล่าวว่ากษัตริย์มีสิทธิอำนาจอย่างเต็มที่เหนือผู้อยู่ใต้ปกครอง แต่กษัตริย์เองก็เชื่อว่าจะไม่ขึ้นอยู่กับผู้ใด เพื่อที่จะป้องกันไม่ให้มีการสับสนกันในเรื่องของทางธรรมและทางโลก อาณาจักรทางธรรมจึงถูกมอบให้กับนักบวช โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อ “พระชั้นสูง ผู้สืบต่อจากปีเตอร์ และผู้แทนของพระคริสต์ พระสันตะปาปาชาวโรมัน ผู้ซึ่งกษัตริย์ทั้งปวงในอาณาจักรคริสต์จะต้องขึ้นต่อเสมือนดังขึ้นต่อพระเยซูคริสต์เอง” การแบ่งแยกระหว่างขอบเขตของทางธรรมและทางโลกนี้จำเป็น เพราะพระเจ้าคือผู้ที่ดูวัตถุประสงค์ขั้นสุดท้ายของมนุษย์ และวัตถุประสงค์นี้ไม่อาจเป็นรองวัตถุประสงค์ลำดับกลางของการคงรักษาในทางโลกซึ่งอยู่ในความดูแลของกษัตริย์ได้ ในพระคัมภีร์เดิมนั้นพวกพระเจ้าอยู่ใต้กษัตริย์อย่างเหมาะสมแล้ว เพราะการเคารพบูชาทั้งหมดมุ่งสู่ “ผลประโยชน์ทางโลก...ซึ่งได้มีสัญญาไว้กับปวงชน.....แต่ภายใต้กฎใหม่นี้มีความเป็นบรรพชิตที่สูงกว่าซึ่งนำมนุษย์ไปสู่รางวัลบนสวรรค์ และตามกฎของพระคริสต์แล้ว กษัตริย์ต้องอยู่ใต้พระเจ้า”

ถึงแม้ว่าจะมีการกล่าวถึงฐานะที่เหนือกว่าของบรรพชิต แต่เมื่อเล่มหนึ่งจบลงนั้น บทบาทของกษัตริย์ก็มิได้มีอะไรกระทบกระเทือน ในตัวปัจเจกชนนั้นมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันโดยธรรมชาติอยู่ “แต่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชุมชนซึ่งก็คือสันติสุขนั้น ต้องมีการทำให้เกิดขึ้นโดยความ

ชำนาญของผู้ปกครอง” ยิ่งกว่านั้น ในขณะที่ปัจเจกชนสามารถมีชีวิตอยู่ได้เพียงชั่วระยะเวลาอันสั้น สังคมนั้นเมื่อตั้งขึ้นแล้วก็ควรจะ “มีอยู่ตลอดไป”

โทมาสจบเล่มที่หนึ่งลงด้วยการพิจารณาอย่างสั้น ๆ ถึงปัญหาที่เร่งรัดที่สุดสำหรับกษัตริย์ คือ (1) มนุษย์นั้นมีความสม่ำเสมอในความสามารถและสติปัญญา (2) มนุษย์เลวและเกียจคร้าน และ (3) สงครามจากภายนอกนั้นเป็นสิ่งที่ไม่มีวันจบสิ้น ดังนั้น กษัตริย์ที่ฉลาดจึงเอาใจใส่ในการแต่งตั้งเจ้าหน้าที่ใหม่ คอยยับยั้งและส่งเสริมบุคคลโดยระบบการให้รางวัลและการลงโทษที่เหมาะสม และท้ายที่สุดก็ต้องเอาใจใส่ในการป้องกันทางทหารที่ดี

เล่มสอง

ส่วนน้อยนิดของเล่มที่สองที่เรามีอยู่นั้นมีค่าก็แต่เพียงเล็กน้อย เพราะมันกล่าวถึงองค์ประกอบในการสร้างเมือง เช่น ดินฟ้าอากาศ ทรัพยากร อาหาร การระบายน้ำในบึง และความงามของทิวทัศน์ สิ่งที่นำเสนอก็คือการยึดตามหลักการเรื่องทางสายกลางของอริสโตเติล เช่น เป็นที่น่าเสียดายว่าพ่อค้า นักธุรกิจเป็นสิ่งจำเป็น แต่ก็ไม่ควรจะมีจำนวนมากนัก การพักผ่อนหย่อนใจก็ไม่ควรละเลย เพราะ “ในการดำรงชีวิตของมนุษย์นั้น ย่อมเป็นการเหมาะสมที่จะต้องมีส่วนของความสนุกสนานเพลิดเพลินที่พอควรอยู่ด้วย...อย่างที่เราพูดกันว่าเสมือนเป็น ‘เครื่องปรุงแต่งแห่งชีวิต’ (บทแปลของเฟลาน) และโทมาสกล่าวเหมือนอย่างอริสโตเติล หรือเพราะว่าโทมาส ณ ที่นี้เป็นแต่เพียงทางระบายความคิดทางการเมืองของอริสโตเติลว่าการค้าขายกับต่างประเทศนั้นเป็นสิ่งที่ไม่ดี และการติดต่อกับต่างประเทศนั้นจะต้องหลีกเลี่ยง ถ้ารัฐจะเป็นรัฐที่พึ่งตัวเองได้ เราคงจะจำได้ว่า นี่คือนิยามประสงค์สำคัญของนครรัฐของกรีก

Summa Theologica

การเมืองเป็นเรื่องที่ไม่สลักสำคัญอะไรนักใน *Summa theologica* เมื่อโทมาสกล่าวถึงการเมือง เขาก็กล่าวถึงมันในลักษณะที่เป็นแง่หนึ่งของศาสนศาสตร์เท่านั้น แต่หลักการทางการเมืองเบื้องต้นที่มีอยู่ใน *De regimine principum* ที่กล่าวมาแล้วข้างต้นนั้น มีความสัมพันธ์เนื่องกันกับที่กล่าวไว้ใน *Summa* อย่างน่าทึ่ง ดังนั้น จึงออกจะเป็นการดีที่สุดที่เราจะยอมข้ามเรื่องทางการเมืองบางเรื่องใน *Summa* ไป เพื่อที่จะได้มาเน้นในเรื่องที่สำคัญที่สุด คือ เรื่องกฎแห่งธรรมชาติ

กฎหมายและธรรมชาติ

“*Treatise on Law*” ครอบคลุมถึงคำนิยามของกฎหมาย กฎหมายสี่ชนิด (กฎอมตะ กฎของพระเจ้า กฎแห่งธรรมชาติและกฎของมนุษย์) อำนาจและหน้าที่ของกฎหมาย ความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับการเปลี่ยนแปลงและชนบทรรมนิยมประเพณี กฎโบราณในพระคัมภีร์เดิม (รวมทั้งกฎเกี่ยวแก่ “ศีลธรรม” และ “พิธีการ” ในการพิจารณาคดี”) และกฎใหม่ในคำสอนของพระคริสต์ ถึงแม้ว่าผู้วิจารณ์ทฤษฎีการเมืองของโทมาสมีความจำเป็นที่จะต้องเน้นถึงส่วนที่เป็นการเมือง และที่มีลักษณะเป็นข้อเขียนทางศาสนาใน “เรื่องกฎหมาย” แต่ก็เป็นเรื่องที่สะท้อนให้เห็นความสนใจและทรรศนะ

ของโทมาสเหมือนกันที่ว่า แม้แต่ในตอนสั้น ๆ ที่กล่าวถึงกฎหมายนี้ การอ้างอิงถึงเรื่องทางการเมืองมีเพียงหนึ่งในสามของจำนวนหน้าทั้งหมด ในขณะที่ส่วนที่เหลือกล่าวถึงกฎในพระคัมภีร์เดิมและพระคัมภีร์ใหม่และอื่น ๆ อย่างไรก็ตาม เราจะต้องพิจารณาส่วนที่กล่าวถึงการเมืองอันไม่มากนักด้วยความระมัดระวังพอสมควร

สารัตถะของกฎหมาย

ในคำถามข้อที่ 90 ชื่อว่า “สารัตถะของกฎหมาย” โทมาสกล่าวอย่างกว้าง ๆ ถึงสิ่งซึ่งส่วนใหญ่ต่อมาจะถูกเสนอเป็นบทสรุปของข้อโต้แย้งที่ละเอียดลออ ในข้อที่หนึ่งเขากล่าวถึงความสัมพันธ์ของกฎหมายกับเหตุผล ความสัมพันธ์นี้ถูกกำหนดให้เป็นไปอย่างใกล้ชิดมากเกินไปจนบางครั้งเราอาจประสบปัญหาในการแยกแยะสองส่วนนี้ออกจากกัน

กฎหมาย คือ กฎข้อบังคับและมาตรการแห่งการกระทำที่มนุษย์ถูกชักนำให้กระทำ หรือยับยั้งจากการกระทำ เพราะกฎหมาย (lex) มาจากคำว่า ผูกพัน (ligare) เพราะกฎหมายผูกพันให้คนกระทำการ ส่วนกฎข้อบังคับและมาตรการวินิจจัยสำหรับการกระทำของมนุษย์ก็คือ เหตุผล ซึ่งเป็นหลักการประการแรกของการกระทำของมนุษย์..... เนื่องจากว่าเป็นหน้าที่ของเหตุผลที่จะต้องกำหนดวัตถุประสงค์ ซึ่งตามความเข้าใจของปรัชญาอเมริกันแล้ว เป็นหลักการแรกของการกระทำทั้งหมด.....เนื่องจากกฎหมายเป็นข้อบังคับและมาตรการวินิจจัยแบบหนึ่งนี่เอง กฎหมายจึงอาจมีอยู่ในสิ่งอื่นได้สองทาง ประการแรกก็คือ ในสิ่งที่วินิจจัยและปกครอง..... ประการที่สองในสิ่งซึ่งถูกวินิจจัยและได้ปกครอง...เพื่อว่าสภาพการณ์ใด ๆ ที่เกิดจากกฎหมายอาจจะถูกเรียกได้ว่าเป็นกฎหมาย แม้จะไม่ใช่โดยสารัตถะ แต่ก็โดยการมีส่วนร่วมอย่างที่เป็นอยู่²²

การแบ่งแยกระหว่าง กฎหมายที่เป็นสารัตถะ หรืออำนาจในการวินิจจัยกำหนดของเหตุผล และกฎหมายที่สมทบประกอบ หรือการตัดสินเฉพาะกรณี หรือการกระทำของเจตนารมณ์ที่ควบคุมโดยเหตุผลนั้น ยืนยันการแบ่งแยกที่สำคัญยิ่งของหลักของกฎแห่งธรรมชาติ เพราะถ้าปราศจากข้อแบ่งแยกนี้เสียแล้ว การไม่ตกลงกันในการใช้มาตรฐานโดยทั่วไปของเหตุผลกับกรณีเฉพาะ ก็จะมีผลกระทบกระเทือนอย่างร้ายแรงต่อความศักดิ์สิทธิ์ของมาตรฐานนั่นเอง ในทางปฏิบัตินี้หมายความว่าคำสั่งของผู้ปกครองที่ผิดพลาด คำสั่งที่ปราศจากเหตุผลหาใช่แต่เพียงเป็นกฎหมายที่เลวเท่านั้นหากแต่ไม่เป็นกฎหมายเอาเสียเลย นี่แก้ปัญหาทางหนึ่ง แต่ในขณะที่เดียวกันก็ก่อให้เกิดปัญหาอื่นขึ้นซึ่งเราจะต้องพิจารณาต่อไป

ความคิดเรื่องสองมิติแห่งกฎหมาย คือ ตัวเหตุผลที่วินิจจัยและมติเฉพาะที่ถูกวินิจจัยโดยเหตุผลอีกทีหนึ่งนี้คล้ายคลึงกันอย่างหยاب ๆ กับข้อแตกต่างระหว่างเหตุผลในการไตร่ตรองกับเหตุผลในทางปฏิบัติ เหตุผลในการไตร่ตรองนั้นพยายามจะดึงเอาบทสรุปอย่างกว้าง ๆ ออกมาจากข้อเสนอต่าง ๆ ในขณะที่เหตุผลในทางปฏิบัตินำเอาบทสรุปเหล่านี้ไปใช้โดยการอ้างเหตุผลตามหลักตรรกวิทยา จากหลักทั่วไปไปหากรณีเฉพาะ เหตุผลในการไตร่ตรองนั้นถ้าจะ “มั่นคง” (เราควรกล่าวว่า “ถ้าจะชอบด้วยเหตุผล”)

* บัญชีของผู้แปล ปรัชญาอเมริกันนี้ คือ อาริสโตเติล

ก็ต้องย้อนกลับไปหาหลักเบื้องต้น ส่วนเหตุผลในทางปฏิบัตินั้น ถ้าจะมันคงก็ต้องมองไปหาวัตถุประสงค์ลำดับสุดท้าย ซึ่งในกรณีนี้ก็คือ “คุณประโยชน์ร่วมกัน” แน่แน่นอนว่าโทมาสนั้นในฐานะเอาว่า คุณประโยชน์ตามลักษณะเบื้องต้นและคุณประโยชน์ของวัตถุประสงค์ลำดับสุดท้าย ในที่สุดแล้วก็ต้องอย่างเดียวกัน และนี่ก็อีกเหมือนกันที่เกิดปัญหาขึ้น

ปัญหาข้อที่สามเกี่ยวกับเจตนารมณ์ จะกล่าวว่าเหตุผลบังคับบัญชาได้อย่างไรในเมื่อการบังคับบัญชานั้นดูเหมือนว่าจะเป็นความสัมพันธ์ของเจตนารมณ์? ณ ที่นี้โทมาสตอบว่า

เหตุผลมีอำนาจของตัวเองที่จะแยกออกจากเจตนารมณ์ เพราะเนื่องมาจากความจริงที่ว่า เราเจตนาต่อวัตถุประสงค์นี้เองที่ทำให้เหตุผลออกคำสั่งในเรื่องที่เกี่ยวกับวัตถุประสงค์นั้น แต่เพื่อว่าจุดมุ่งหมายของสิ่งที่ถูกบังคับบัญชาจะได้มีธรรมชาติของกฎหมายอยู่ มันจึงจำเป็นที่จะต้องสอดคล้องกับกฎของเหตุผลอยู่บ้าง และในลักษณะนี้เองที่คำกล่าวที่ว่า เจตนารมณ์ขององค์อธิปัตย์มีพลังแห่งกฎหมายควรเป็นที่เข้าใจ เพราะมิฉะนั้นแล้วเจตนารมณ์ขององค์อธิปัตย์ก็จะกระเจียดไปในทางที่ไร้กฎหมายมากกว่าเป็นกฎหมาย²³

บางทีปัญหาข้อที่สี่ที่ว่าเหตุผลของใครเล่ามีสมรรถภาพพอที่จะสร้างกฎหมาย เป็นปัญหาที่นักประชาธิปไตยในปัจจุบันสนใจมากที่สุด คำตอบของโทมาสนั้นเป็นไปในทางปฏิเสธ

กฎหมายนั้นตามที่ควรแล้วย่อมคำนึงถึงเรื่องคุณประโยชน์ร่วมเป็นสิ่งแรก และเหนือสิ่งอื่นใด ส่วนการออกคำสั่งอะไรก็ตามเพื่อคุณประโยชน์ร่วมนั้นอยู่ในมือของปวงชน หรือไม่มีใครสักคนหนึ่งที่เป็นผู้ทำการแทนปวงชน และดังนั้นการออกกฎหมายจึงอยู่ในมือของปวงชนหรือไม่มีก็เจ้าหน้าที่บ้านเมืองที่ดูแลปวงชน เนื่องจากในกิจการอื่นๆ แล้ว การกำหนดการกระทำใดๆ เพื่อให้บรรลุถึงวัตถุประสงค์ ย่อมเป็นธุระของผู้ซึ่งเป็นเจ้าของวัตถุประสงค์นั้น²⁴

“ปวงชน” ในข้อความนี้ไม่ควรจะนำไปตีความหมายให้มากนัก เพราะย่อมเป็นที่ปราศจากข้อสงสัยว่าศัพท์คำนี้โทมาสนำมาใช้ตามอย่างรูปแบบของรัฐกรีก ซึ่งอยู่ในวิธีการแบ่งแยกของอาริสโตเติลนั่นเอง จาก *De regimine principum* เราควรจะรู้ว่า โทมาสไม่เคยนิยมประชาธิปไตยของปวงชนอย่างจริงจัง “ปวงชน” ในที่นี้หมายถึงชุมชนโดยส่วนรวม แน่แน่นอนว่าบุคคลธรรมดาๆ ย่อมใช้เหตุผลได้ แต่บุคคลธรรมดาๆ ไม่อาจเป็นผู้ออกกฎหมายได้ เพราะ “บุคคลธรรมดาๆ ย่อมไม่อาจนำผู้อื่นไปสู่คุณธรรมอย่างมีประสิทธิภาพได้ เพราะเขาได้แต่แนะนำเท่านั้น และถ้าคำแนะนำของเขาไม่เป็นที่ยอมรับ มันก็ปราศจากอำนาจบังคับบัญชาที่กฎหมายมีในอันที่จะชักนำมนุษย์ไปสู่คุณธรรมอย่างมีประสิทธิภาพได้”

คำตอบของโทมาสในเรื่องต่างๆ ที่คำถามข้อที่ 90 ยกขึ้นมา ทำให้โทมาสจบคำถามข้อนี้ลงได้ด้วย การนิยามคำว่า กฎหมาย ว่า “คำนิยามของกฎหมายอาจรวบรวมมาได้จากสี่เรื่องที่ถูกกล่าวมาแล้ว และมันก็ไม่มื่ออะไรมากไปกว่าคำบัญชาของเหตุผลเพื่อคุณประโยชน์ร่วมที่กระทำโดยผู้ซึ่งดูแลชุมชน และได้ประกาศออกมา”

ปัญหาของกฎแห่งธรรมชาติ

ขอให้เราพิจารณาข้อยุ่งยากที่คำถามข้อที่ 90 ยกขึ้นมา เพราะนี่เป็นเครื่องหมายที่บ่งถึงปัญหาของกฎแห่งธรรมชาติทั้งหมด ในด้านหนึ่งนั้นกฎหมาย คือ ปัญหาของเหตุผล กฎหมาย คือ หลักการวินิจฉัย แต่ในอีกด้านหนึ่งนั้น กฎหมาย คือ คำสั่งของเจตนารมณ์ที่ควบคุมโดยเหตุผล ในด้านหนึ่งนั้นกฎหมายมุ่งต่อหลักเบื้องต้น อันไม่อาจจะแสดงทดลองให้เห็นได้ แต่ในอีกด้านหนึ่งนั้นกฎหมายมุ่งต่อคุณประโยชน์ร่วมอันเป็นตัวตนของชุมชนของมนุษย์ ในด้านหนึ่งนั้นเจตนารมณ์อันไร้เหตุผลขององค์อธิปัตย์ไม่เป็นกฎหมายเลย แต่ในอีกด้านหนึ่งนั้นเหตุผลของบุคคลธรรมดาๆ ไม่ใช่กฎหมาย เพราะมันขาด “อำนาจที่จะบังคับ”

คำถามในทางปฏิบัติที่เราอาจถามก็คือ “แต่ถ้าองค์อธิปัตย์เป็นผู้ปราศจากเหตุผลอย่างที่องค์อธิปัตย์มักจะเป็นเล่า? ถ้าเจตนารมณ์ของเขาไม่ชอบด้วยกฎหมายและทุก ๆ คนไม่มีสิทธิอำนาจตามกฎหมายแล้ว ใครหรืออะไรที่จะเข้ามาทดแทนช่องว่างอันนี้? นี่ไม่ได้หมายความว่าความดองหรือว่าจะเกิดความวุ่นวายทางการเมืองขึ้น” คำตอบก็คือว่าความวุ่นวายเป็นสิ่งที่ไม่น่าจะเป็นไปได้หรือเป็นสิ่งที่น่าประหลาดเสียด้วยซ้ำในความคิดของโทมัส ดังที่เราได้เห็นมาแล้วโทมัสสามารถนึกถึงพระราชและกระบวนการอันเป็นระเบียบที่จะต่อต้านกับระบอบนั้น แต่เขาคงกล่าวว่า ถ้าเราเข้าใจจักรวาลอย่างถ่องแท้แล้วเราจะพบว่าจักรวาลของพระเจ้านั้นมีความเป็นระเบียบแบบแผนอยู่เสมอ ผู้ปกครองส่วนมากก็อยู่ในที่ที่เขาควรจะอยู่ ทำในสิ่งที่เขาควรจะทำ และยอมเป็นที่แน่นอนว่าปัญหาของเหตุผลไม่อาจจะลบล้างคุณประโยชน์ร่วมกันของชุมชนที่ได้จัดตั้งขึ้นแล้ว หรือในทางกลับกัน จักรวาลนี้ไม่อาจปล่อยให้เกิดเหตุการณ์เช่นนั้นขึ้นได้ เราจะต้องระลึกไว้ว่าในทุก ๆ สิ่งที่โทมัสทำ เขาพยายามที่จะเข้าใจโครงสร้างโดยแท้ของจักรวาลมากกว่าที่จะบันทึกความยุ่งยากลำบากที่ผิดปรกติของชุมชนในประวัติศาสตร์ได้โดยเฉพาะ

ที่ว่าความดีและความมีระเบียบเป็นสาระัตถะของสรรพสิ่งนั้น โทมัสไม่ได้กล่าวไว้ที่ไหนได้ชัดเจนยิ่งกว่าส่วนหนึ่งในตอนแรกของ *Summa theologica* ที่เรียกกันว่า “นิพนธ์เรื่องรัฐบาลของพระเจ้า” ในคำถามข้อที่ 103 โทมัสกล่าวว่า “เกี่ยวกับรัฐบาลของสิ่งโดยทั่ว ๆ ไปนั้น..... เราสังเกตว่า ในธรรมชาตินั้นอะไรก็ตามมักจะเกิดขึ้นเพื่อสิ่งที่ดีที่สุดเสมอไปหรือเกือบจะเสมอไป ซึ่งนี้ย่อมจะเป็นไปไม่ได้ ถ้าไม่มีอำนาจของพระเจ้ากำหนดให้ธรรมชาติ มุ่งถึงสิ่งที่ดีเป็นเป้าหมาย..... ความเป็นระเบียบแบบแผนอันไม่เสื่อมคลายที่เราสังเกตได้ในสิ่งต่าง ๆ นี้เอง ที่เป็นสัญลักษณ์ว่าสิ่งเหล่านี้ได้รับการปกครองดูแล” รัฐบาลทางการเมืองเป็นแต่เพียงแง่หนึ่งของรัฐบาลอันเป็นสากลนี้ เพราะว่าคนในสมัยปัจจุบันมีแนวโน้มที่จะไม่ถือเอาการเมืองกับความเป็นระเบียบแบบแผนว่าเป็นสิ่งเดียวกัน ที่จริงแล้วเราอาจจะเห็นการเมืองกับความไม่เป็นระเบียบว่าเป็นสิ่งเดียวกัน เราจึงมักจะมองไม่ค่อยเห็นความสำคัญที่ผู้เขียนในสมัยกลางให้แก่การที่ผู้อยู่ใต้ปกครองจะต้องอาศัยผู้ปกครอง และการที่สถาบันบิชอปจะต้องอาศัยพวกพระ แต่ตัวเนื้อหาของ *Summa* เองอาจจะไม่เปิดเผยให้เห็นข้อคิดอันนี้ได้ชัดเจนเท่ากับ “บทเทศนาว่าด้วยพิริจิลองบรรดานักบุญ”

คุณงามความดีของนักบุญขึ้นอยู่กับผู้ปกครองของพวกเขา เป็นสิ่งที่ร้ายกาจต่ำต้อยและน่ากลัว สำหรับมนุษย์ที่จะต้องอยู่ภายใต้ผู้ที่อยู่ต่ำกว่าเขาหรือหยาบช้า พระเจ้าจึงทรงส่งคำพูดผ่านทางผู้พยากรณ์ โดยกล่าวว่า ข้าจะให้อียิปต์ตกอยู่ในมือของผู้ปกครองที่ทารุณ ส่วนคนที่รับใช้ผู้ซึ่งมีคุณค่าจะมีความสุข และเราอ่านในพระธรรม บัญญาจารย์ว่า* คนที่ไม่ได้รับผู้ที่ไม่ควรค่าสำหรับเขา คือ ผู้ที่มีความสุข

ท่านอาจกล่าวว่า เราไม่ได้ขึ้นอยู่กับพระเจ้าดอกหรือ? เป็นความจริงที่เราขึ้นกับพระเจ้า แต่นั่นก็โดยทางอ้อมเท่านั้น กล่าวคือ ผ่านทางเทวทูต นักบวช และครู ผู้ซึ่งทำให้เราอยู่ในวิถีทางที่จะให้เราบรรลุถึงความสุข²⁵

การปกครองในทางโลกนั้นเป็นแง่หนึ่งของการปกครองโดยพระเจ้า และเป็นไปเพื่อสิ่งที่ดีไม่ว่าในระยะสั้นเราจะต้องทนทุกข์ทรมานสักเพียงไรก็ตาม เราจะต้องจดจำความข้อนี้ไว้ให้ดี เมื่อเราพิจารณาในรายละเอียดถึงกฎอมตะ กฎของพระเจ้า กฎแห่งธรรมชาติ และกฎของมนุษย์ในคำถามข้อที่ 93—95 ใน *Treatise on Law*

กฎอมตะ คือ “ปัญญาของพระเจ้า...ที่กำหนดสรรพสิ่งให้มุ่งต่อวัตถุประสงค์ที่เหมาะสม” กฎนี้คือ “เหตุผลอันเป็นอมตะ” คือ จิตของพระเจ้า ในเมื่อเป็นเช่นนั้น กฎอมตะจึงเป็นรากฐานของกฎที่แท้จริงทั้งหมด แต่มันเป็นสิ่งที่ไม่อาจล่วงรู้ได้ (ในลักษณะที่มากไปกว่าที่ไม่อาจจะเห็นได้) โดยจิตของมนุษย์

กฎแห่งธรรมชาติ คือ “การเข้ามามีส่วนร่วมของกฎอมตะในสิ่งที่มีเหตุผล” คือ สิ่งที่มีมนุษย์อาจจะล่วงรู้เกี่ยวกับจิตของพระเจ้าได้โดยไม่ต้องอาศัยเทววิวิธพิเศษขององค์พระผู้เป็นเจ้า ในลักษณะนี้ มันจึงเป็นสิ่งที่มนุษย์ทั้งหมดอาจรู้ได้ไม่ว่าเขาจะนับถือศาสนาอะไร เพราะโทมาสกกล่าวว่า มนุษย์นั้นโดยคำนิยามแล้วเป็นผู้มีเหตุผล อย่างไรก็ตาม มนุษย์แตกต่างกันออกไปในความมีเหตุผล และดังนั้นการเข้ามามีส่วนร่วมของกฎอมตะในเหตุผลของมนุษย์จึงแตกต่างกันไปด้วย ในฐานะที่เป็นปรปักษ์คนสำคัญต่อข้ออ้างอิงของพวกเขาว่า สติปัญญานั้นเป็นสิ่งที่เสมอเหมือนกัน เป็นสิ่งสากลและอยู่ในมนุษย์โดยไม่คำนึงถึงปัจเจกภาพของแต่ละบุคคล โทมาสจึงต้องยอมรับความไม่มีขอบเขตแน่นอนของเหตุผลของมนุษย์เช่นนั้น

โทมาสกกล่าวด้วยว่า กฎแห่งธรรมชาติ คือ “หลักการเบื้องต้นในการกระทำของมนุษย์” เป็นสิ่งไม่ยากนักที่จะประสานสิ่งที่เราอาจเรียกว่าความหมายของกฎแห่งธรรมชาติในแง่ของการมีส่วนร่วม เข้ากับความหมายของกฎแห่งธรรมชาติในแง่ของการปรุงแต่ง อย่างหนึ่งอาจจะถือได้ว่าเป็นสิ่งที่เกี่ยวกับอดีตัย อีกอย่างหนึ่งอาจถือได้ว่าเป็นเกี่ยวกับปรนัย อย่างหนึ่งดูเหมือนว่าจะเป็นบรรทัดฐานในลักษณะที่เป็นภายในที่เกี่ยวกับจิต และในลักษณะที่ไม่อยู่หนึ่ง อีกอย่างหนึ่งก็ดูจะเป็นบรรทัดฐานในลักษณะภายนอกที่คงที่และเป็นแบบการบรรยายถึงเนื้อหา เราได้พบเห็นลักษณะสองฝักสองฝ่ายนี้ทั้งในข้อความ

* บัณฑิตผู้แปล-ปัญญาจารย์ เป็นชื่อหนังสือเล่มหนึ่งในพระคัมภีร์เดิม

ที่ว่า กฎหมายเป็นสิ่งซึ่งวินิจฉัยและสิ่งซึ่งถูกวินิจฉัย และในข้อแตกต่างระหว่างข้อวินิจฉัยของเหตุผลในทางไตร่ตรองซึ่งมุ่งหาหลักเบื้องต้น และข้อวินิจฉัยของเหตุผลในทางปฏิบัติที่มุ่งถึงการดำเนินการมาแล้ว เราจะพบกับลักษณะสองฝ่ายเช่นนี้อีกครั้งแล้วครั้งเล่า และดังนั้นเราก็จะพบปัญหาว่า ทำไมเหตุผลซึ่งในหลายๆ แง่แล้วเป็นสองจึงสามารถเป็นเอกภาพได้อยู่ตลอดเวลา คำถามเดียวกันนี้อาจจะใช้ถามกับเรื่องธรรมชาติได้ลึกซึ้งยิ่งขึ้นไป หลักการแห่งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในโทมาสนั้น ดูเหมือนว่าจะทำให้แม้แต่เหตุผลและเจตนารมณ์ก็ต้องเข้ามารวมกันในหลักการเรื่องธรรมชาติที่สูงยิ่งขึ้นไปอีก

การกระทำทุกอย่างของเหตุผลและเจตนารมณ์ในตัวเรานั้น มีรากฐานอยู่บนสิ่งซึ่งสอดคล้องกับธรรมชาติ.....เพราะการใช้เหตุผลทุกครั้งขึ้นอยู่กับหลักการซึ่งรู้ได้โดยธรรมชาติ และการกระทำทุกอย่างของความต้องการในส่วนที่เกี่ยวกับวิธีการก็ได้มาจากความต้องการโดยธรรมชาติ เมื่อคำนึงถึงวัตถุประสงค์ลำดับสุดท้าย ดังนั้น ในการกำหนดการกระทำของเราที่มุ่งต่อวัตถุประสงค์ลำดับสุดท้าย จึงต้องเป็นไปโดยเหตุของกฎแห่งธรรมชาติ²⁶

ภาวะและความดี

ธรรมชาตินั้นปรากฏว่ารวมถึงทุกสิ่งทุกอย่าง แรงผลักดันของเจตนารมณ์ และแรงดึงของเหตุผล “ความเป็น” ของภาวะ และ “ความควร” ของความดี ถ้าไม่ใช่ทุกสิ่งทุกอย่างที่อาจจินตนาการได้แล้วอย่างน้อยที่สุด สถานะของสิ่งที่เป็นอยู่และสถานะแห่งความดีที่รวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในแนวคิดเรื่องธรรมชาติ “ทุกสิ่งทุกอย่างที่มนุษย์ใฝ่หาโดยธรรมชาตินั้น โดยเหตุผลแล้วถือว่าเป็นสิ่งที่ดี.....สิ่งที่ตรงกันข้าม (กับสิ่งนี้) นั้นถือว่าเป็นชั่ว”

สิ่งที่ประจักษ์ด้วยตนเองและการแสดงให้เห็นจริง

โทมาสเองก็ดูจะรู้ว่าว่ามีปัญหาอยู่เมื่อเขาเอ่ยถึงปัญหา (94, 2) ว่ากฎแห่งธรรมชาติมีหลักการอยู่หลายประการหรือประการเดียว เขากล่าวว่าถึงแม้ว่าเหตุผลจะมีความเป็นเอกภาพ แต่กฎแห่งธรรมชาตินี้ประกอบด้วยหลายหลักการ โทมาส “พิสูจน์” คำกล่าวนี้โดยการอ้างถึงบทเปรียบเทียบและหลักการที่ “ประจักษ์อยู่ในตัว” “ความสัมพันธ์ของหลักการของกฎธรรมชาติกับเรื่องของการปฏิบัตินั้นเหมือนกับความสัมพันธ์ของหลักเบื้องต้นกับสิ่งที่อาจแสดงให้เห็นได้ แต่มีหลักเบื้องต้นอยู่หลายข้อที่ไม่อาจนำมาแสดงได้ ดังนั้น จึงมีหลักการของกฎแห่งธรรมชาติหลายหลัก” ถ้าคำว่า “ดังนั้น” ในที่นี้บ่งถึงความจำเป็นในทางตรรกวิทยาของการเปรียบเทียบแล้ว บทสรุปก็ใช้ไม่ได้ เพราะการเปรียบเทียบที่จะมีผลนั้นขึ้นอยู่กับทางเลือกที่ถูกต้องของฐานอื่น ๆ ของสิ่งที่นำมาเปรียบเทียบกัน การเปรียบเทียบนั้นโดยพื้นฐานแล้วเป็นการอธิบายแสดงให้เห็นที่ว่า หลักเบื้องต้นเหมือนกับหลักการของกฎแห่งธรรมชาติในบางประการ มิได้เป็นข้อพิสูจน์ว่ามันจะเหมือนกันทุกประการ สิ่งที่โทมาสคงจะชี้ให้เห็นนั้นมิใช่ประเด็นที่ว่าหลักเบื้องต้นที่ประจักษ์อยู่ในตัว และหลักการแห่งธรรมชาตินั้นคล้ายคลึงกัน หากแต่เป็นประเด็นที่ว่าทั้งสองเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน สำหรับตัวอย่างของข้อเสนอที่ประจักษ์ชัดในตัวเอง กล่าว

คือ ข้อเสนอที่มีคำกริยาไว้ในความหมายของตัวประธานนั้น โทมัสอ้างข้อเสนอซึ่ง “รู้จักกันทั่วไป” สองตอนจากโบอิธัส คือ “ทุกสิ่งที่เป็นอยู่นั้นย่อมใหญ่กว่าองค์ประกอบของมัน” และ “สิ่งต่างๆ ที่เท่ากับสิ่งหนึ่งสิ่งเดียวกันย่อมเท่ากัน” แต่โทมาสกกล่าวต่อไปว่ามีข้อความอื่นๆ ที่ประจักษ์ในตัวเองไม่แพ้กัน แต่เป็นที่ลวงรู้ก็เฉพาะผู้ที่มีความรู้เท่านั้น เพราะพวกนี้เท่านั้นที่คุ้นเคยกับคำอย่างนั้น ดังเช่น ข้อความที่ว่าเพราะเทพดาไม่มีตัวตน “เทพดาจึงไม่จำกัดอยู่ในที่ใดที่หนึ่ง”

สิ่งเหล่านี้ทั้งหมดคือข้อความที่เกี่ยวข้องด้วยเหตุผลในการไตร่ตรองสิ่งที่จำเป็น สิ่งที่ไม่อาจเป็นอย่างอื่น สิ่ง “บรรจุความจริงโดยไม่มีพลาด” (ต่อไปเราจะเห็นความลำบากที่โทมาสประสบเมื่อข้อสมมติฐานที่ว่าบางสิ่งจะต้องเกิดขึ้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เกิดขัดกับข้อสมมติฐานที่ว่าพระเจ้าย่อมไม่ถูกผูกมัดด้วยความจำเป็น) อย่างไรก็ตาม เหตุผลในทางปฏิบัตินั้นเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ไม่แน่นอน เพราะมันผสมปนเปกับการกระทำของมนุษย์

ดังนั้น ถึงแม้ว่าความจำเป็นจะสถิตอยู่ในหลักทั่วไป แต่ยิ่งเราลงไปหารายละเอียดมากขึ้นแค่ไหน เราก็จะพบว่าข้อไม่บริบูรณ์บ่อยขึ้นเท่านั้น ดังนั้น ในสิ่งที่เป็นเรื่องของการไตร่ตรองแล้ว สัจจะก็จะเป็นสิ่งเดียวกันหมดสำหรับทุกคนทั้งในหลักการและในบทสรุป ถึงแม้ว่าสัจจะในแง่บทสรุปนั้นจะไม่ใช่ที่ลวงรู้ของทุกคน คือ จะรู้ได้ก็เฉพาะหลักการซึ่งเรียกกันว่าความเข้าใจแบบธรรมดาๆ เท่านั้น แต่ในเรื่องของการกระทำแล้ว สัจจะหรือความถูกต้องในทางปฏิบัติไม่ใช่สิ่งเดียวกันสำหรับทุกคนในเรื่องรายละเอียด จะเหมือนกันก็เฉพาะในเรื่องหลักการทั่วไปและที่ไหนที่ความถูกต้องในเรื่องรายละเอียดเป็นอย่างเดียวกัน ก็ไม่ได้เป็นที่ลวงรู้อย่างเท่าเทียมกันโดยคนทั้งหมด²⁷

ดังนั้น การกระทำจึงเป็นการ “คล้อยต่ำลง” ในแบบของเพลโตจากอาณาเขตแห่งสัจจะอันบริสุทธิ์มาสู่อณาเขตแห่งความไม่แน่นอนอันขุ่นมัว แต่สำหรับคนเพียงไม่กี่คนที่รู้ในหลักของสัจจะอย่างกระจ่างชัดพอเพียง และสามารถอนุมานผลในทางปฏิบัติมาได้โดยไม่มีที่ติแล้ว การกระทำที่ถูกก็เป็นสิ่งที่อาจรู้ได้

สิ่งที่เป็นอยู่และสิ่งที่ควรเป็น

โทมาสหารากกับว่าสัจจะและความถูกต้องนั้นเป็นอย่างเดียวกัน ไม่มีการแบ่งแยกกระหว่างสิ่งที่เป็นอย่างอยู่และสิ่งที่ควรเป็นอย่างที่เราพบในแนวความคิดแบบวิทยาศาสตร์ปัจจุบัน²⁸ ความคิดเรื่องสิ่งที่ติดตามหลักจริยธรรมอันถือว่า กระบวนการทุกอย่างในธรรมชาติมุ่งถึงคุณประโยชน์เป็นวัตถุประสงค์แบบของอริสโตเติล และโทมาสนั้นเกี่ยวโยงในประการแรกกับความเข้าใจในเรื่องภาวะตัวตนที่มีมาก่อน ซึ่งได้แก่ “ทุกสิ่งทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นอะไรก็ตามที่มนุษย์เข้าใจ..... ด้วยเหตุนี้หลักการอันแรกที่ไม่อาจแสดงได้ก็คือ สิ่งเดียวกันไม่อาจอุกรับรอง และถูกปฏิเสธในเวลาเดียวกัน ซึ่งก็มีรากฐานอยู่บนความคิดเรื่องภาวะความเป็นตัวตนและภาวะความไม่เป็นตัวตน

ความคิดเรื่องภาวะนี้เป็นสิ่งเบื้องต้นสำหรับเรื่องอื่น ๆ ทั้งหมด และเกิดมาจากการเข้าใจ สิ่งแรกที่เหตุผลในทางปฏิบัติ (ซึ่งถูกกำหนดให้มุ่งต่อการกระทำ) เข้าใจก็คือ ความคิดเรื่องสิ่งที่ดี ดังนั้น หลักการเบื้องต้นของเหตุผลในทางปฏิบัติ คือ...สิ่งที่ทุกสิ่งทุกอย่างแสวงหาคือสิ่งที่ดี ดังนั้น นี่คือหลักการข้อแรกของกฎหมาย กล่าวคือ ความดีเป็นสิ่งที่ต้องกระทำและแสวงหา และความชั่วเป็นสิ่งที่ต้องหลีกเลี่ยง หลักการข้ออื่น ๆ ทั้งหมดของกฎแห่งธรรมชาติมีรากฐานอยู่บนหลักข้อนี้ทั้งสิ้น”

ในสมัยนั้นผู้วิพากษ์วิจารณ์เรื่องกฎแห่งธรรมชาติโดยทั่วไป และตัวโทมาสโดยเฉพาะ มักจะเน้นเรื่องความยุ่งยากในทางปฏิบัติของจริยธรรมของโทมาสจนมากเกินไป พวกเขาบอกว่าคำสั่งให้ “ทำดีและหนีชั่ว” นั้นกว้างเกินกว่าที่จะมีประโยชน์ และสังเกตว่าที่จริงแล้วการอนุমানจากหลักนี้ทำให้ผู้สนับสนุนกฎแห่งธรรมชาติเองต้องอยู่คนละข้างกันในหลาย ๆ เรื่อง ผู้วิพากษ์เหล่านี้คงจะถูกแต่บทวิจารณ์ของพวกเขา ก็มักจะฉิวเฉิบ ผู้เชื่อตามโทมาสจะยอมรับอย่างทันทีทันใดว่า ผู้ที่เชื่อในกฎแห่งธรรมชาติจะต้องแตกต่างกันในเรื่องทางปฏิบัติอย่างเกือบจะหลีกเลี่ยงไม่ได้ โทมาสเองก็ยอมรับเรื่องนี้มาตั้งแต่ต้นแล้ว ผู้เชื่อตามโทมาสกล่าวอย่างถูกต้องว่า การไม่ตกลงกันในเรื่องทางปฏิบัติมันไม่ได้ปฏิเสธความมีเหตุผลของมาตรฐานเบื้องต้นแต่อย่างใด เพราะ (1) ความยากลำบากในการนำเอามาตรฐานไปใช้มิใช่เครื่องวัดคุณค่าของมาตรฐานนั้น และ (2) ข้อยุ่งยากในการนำเอามาตรฐานไปใช้ที่ปรากฏนั้น อาจจะเพียงแต่สะท้อนให้เห็นความสามารถอันไม่เท่าเทียมกันในการใช้เหตุผล และการอุทิศเจตนารมณ์ของผู้ที่อ้างกฎแห่งธรรมชาติ

ข้อวิจารณ์ที่เป็นมูลฐานกว่านั้นมุ่งตรงคำกล่าวที่ว่า มนุษย์ “โดยธรรมชาติ” แล้วแสวงหาสิ่งที่ดี มีข้อวิจารณ์เบื้องต้นอยู่สองประการที่อาจนำมาโจมตีข้อความนี้ ประการแรกอาจแย้งได้ว่า ตามเหตุผลแล้วไม่มีวิถีทางที่จะให้มนุษย์เดินจากการกระทำโดยธรรมชาติ (ซึ่งก็คือสิ่งที่ทำจริง ๆ) ไปหาสิ่งที่ควรกระทำ ข้อวิจารณ์นี้โจมตีสิ่งที่นักวิจารณ์สมัยปัจจุบันเรียกว่าความเหลวไหลของกฎธรรมชาติ นั่นเอง คือ ความคิดที่ว่าสิ่งที่เป็นอย่างก่อให้เกิดสิ่งที่ควรเป็นได้ ประการที่สองอาจแย้งได้ว่า แม้ความเกี่ยวข้องทางเหตุผลระหว่างมาตรฐานที่แสวงหากับการแสวงหามาตรฐานนั้นจะมีอยู่ มันก็เป็นเพียงภายนอกแบบกำปั้นทุบดินและว่างเปล่า เพราะฉะนั้น จึงไม่มีประโยชน์ในทางจริยธรรม เช่น การกล่าวว่าสิ่งที่ท่านแสวงหา คือ ความดี เพราะฉะนั้นก็จงแสวงหาความดี

ในแต่ละกรณีเราอาจจะกล่าวบางสิ่งบางอย่างเป็นการแก้ต่างให้โทมาสได้บ้าง โทมาสเชื่อเหมือนเพลโตและอาริสโตเติลว่า ความรู้ในสิ่งที่ดี คือ แง่หนึ่งของความรู้สึกในสิ่งที่จริง ความเชื่อที่ว่าต้องมีการจำแนกแยกแยะอย่างเด็ดขาดระหว่างข้อความที่เป็นการประเมินค่า และข้อความที่เป็นข้อเท็จจริงนั้นเป็นสิ่งประดิษฐ์ของสมัยปัจจุบัน ซึ่งบางทีอาจจะได้รับการอธิบายอย่างมีอิทธิพลที่สุด โดย เดวิด ฮูม ใน *A treatise on Human Nature* (ค.ศ. 1739) ผู้ศึกษาตรรกวิทยาสัญลักษณ์ในสมัยนี้บางคนได้กล่าวแนะว่า การเล่นสำนวนในภาษาอังกฤษเองอาจจะมีส่วนในการทำให้อุปสรรคในทางตรรกวิทยาระหว่างสิ่งที่เป็นและสิ่งที่ควรเป็นดูสูงกว่าที่เป็นจริง²⁹ แต่ตามหลักตรรกวิทยาแห่งไวยากรณ์ และโดยแบบแผนแล้วย่อมเป็นไปได้ที่จะเอาข้อความที่เป็นเรื่องของคุณค่า เช่น “นายแดงควรหรือไม่ควรสูบบุหรี่” มาจากข้อความที่เป็นข้อเท็จจริง เช่น “การสูบบุหรี่ทำให้เกิดมะเร็งในปอด” แต่ถ้าเรา

ไม่ใช่คำว่า “ควร” เป็นคำกริยา และใช้การแสดงกริยาโดยคำกริยา “ถูก” แทน ก็อาจจะเป็นการง่ายขึ้นที่จะดึงเอาข้อความที่เป็นเรื่องของคุณค่า เช่น “นายแดงถูกบังคับให้เลิกสูบบุหรี่” มาจากข้อความที่เป็นข้อเท็จจริง อันได้แก่ (1) “การสูบบุหรี่ทำให้เกิดโรคที่ทำให้ถึงตายได้” (2) “การฆ่าตัวตายเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับธรรมชาติของมนุษย์” และ (3) “นายแดง เป็นมนุษย์” มันคงเป็นไปได้ในทำนองเช่นนี้ที่โทมัสได้คำสั่งในทางศีลธรรมมาจากลักษณะของธรรมชาติ แน่นอน ความเป็นจริงหรือความหมายของข้อความที่ (2) ย่อมเป็นที่ถกเถียงของนักคิดในปัจจุบันมากมาย เช่นเดียวกันกับข้อความอื่นๆ ที่โทมัสใช้เป็นรากฐานในทางบรรยายของเขา เป็นต้นว่า ที่ว่าพระเจ้าทรงดีพร้อม มนุษย์โดยธรรมชาติแล้วสมควรที่จะไต่หาความดีพร้อมนั้นและอื่นๆ ดังนั้น ถึงแม้เราจะอ้างได้ว่าเรารู้ข้อโต้แย้งเรื่องคุณค่าและข้อเท็จจริงโดยหลักนี้ แต่เราก็มิได้รู้ข้อโต้แย้งเรื่องธรรมชาติและกฎ

สำหรับในกรณีที่สอง กล่าวคือ ต่อข้อหาที่ว่าด้วยการกล่าวอย่างกำปั้นทุบดินนั้น ควรจะเข้าใจว่าเป็นการไม่ชอบที่จะทักท้วงว่าโทมัสใช้คำว่า “ดี” ในลักษณะที่ไม่มีกรแบ่งแยกออกไป ถึงแม้จะเป็นการถูกที่จะหาว่าโทมัสมิได้ทำให้ข้อแบ่งแยกเหล่านั้นทั้งหมดชัดเจน ถึงแม้ว่าโทมัสจะกำหนดความมีตัวมีตนที่แน่นอนให้กับสิ่งที่ดี และเชื่อว่ามนุษย์แสวงหาสิ่งที่ดีโดยทั่วกัน แต่ก็อย่างที่เราได้เห็นมาแล้ว โทมัสมิได้ปฏิเสธว่ามนุษย์เข้าใจเรื่องสิ่งที่ดีนี้ไม่เท่าเทียมกัน เขาจำแนกอย่างชัดเจนระหว่างสิ่งที่ดีและสิ่งที่ดีจะมีที่แท้ว่าเป็นสิ่งที่ดี เมื่อเขากล่าวว่ามนุษย์ทั้งมวลแสวงหาสิ่งที่ดี โทมัสหมายความว่ามนุษย์ทั้งมวลมักจะแสวงหาสิ่งที่ดีโดยวิถีทางที่ไม่สมบูรณ์อันแตกต่างกันไป อย่างไรก็ตาม ถึงจะยอมรับว่ามีความไม่สมบูรณ์อยู่ แต่เขาก็เชื่อว่าสิ่งที่ดีอันสูงสุดนั้นมีความหมายมากไปกว่าการเป็นแค่เครื่องนำทางอันอยู่ไกลออกไป เขารู้สึกว่าถ้าปราศจากสิ่งที่ดีอันสูงสุดมาบังคับเสียแล้ว มนุษย์ก็จะมีเหตุผลและไม่มีความปรารถนา โทมัสแบ่งแยกระหว่างการกระทำอย่างมนุษย์ (*actus humani*) และการกระทำของมนุษย์ (*actus hominis*) ออกจากกัน การกระทำอย่างหลังนี้รวมเอาการกระทำที่เกิดจากอารมณ์ และการกระทำที่ไม่อาจบังคับได้ทุกชนิดที่มนุษย์มีร่วมกับสัตว์ชั้นต่ำ ส่วนการกระทำอย่างแรกนั้นมาจากการเลือกที่ตั้งใจและดังนั้นจึงเป็นการกระทำในทางศีลธรรม อย่างไรก็ตาม นี่เป็นการกระทำที่เป็นไปโดยอิสระ ซึ่งหมายความว่า ในการไตร่ตรองนั้น มิใช่ว่าจะปราศจากองค์ประกอบของเจตนาธรรมณ์ไปเสียเลย ในขณะที่การกระทำอย่างมนุษย์เป็นการกระทำของเหตุผล “โดยรูปแบบ” “ในทางเนื้อหา” แล้วมันคือการกระทำของเจตนาธรรมณ์³⁰ ภาพจำลอง (*phantasma*) ย่อมเป็นตัวประนีประนอมที่จำเป็นระหว่างข้อมูลทางอายตนะกับความคิดเรื่องเหตุผลอันเป็นสากล ดังนั้น คำสั่งทางจริยธรรมที่ว่า “จงไต่หาสิ่งที่ดี” เมื่อกล่าวกับมนุษย์นั้นจึงมิได้เท่ากับกล่าว “ทำในสิ่งที่ท่านได้กระทำมาแล้ว” (ซึ่งคงจะรวมเอาการกระทำที่เกินมนุษย์ไว้มาก เราอาจจะกล่าวว่าการกระทำอย่างเมตตากรรม) และมีได้หมายความว่า “จงเป็นพระเจ้า” (ซึ่งก็คงจะเท่ากับการมีชีวิตอยู่โดยปราศจาก *phantasma*) “จงกระทำการในลักษณะที่ชอบด้วยเหตุผล” ดูจะใกล้เคียงกว่า

แต่โทมัสก็เหมือนกับนักจริยธรรมเกือบทั้งหมด ที่มีได้ให้การทดสอบที่เป็นตัวเป็นตนแก่เราอย่างเพียงพอ ในอันที่จะแบ่งแยกระหว่างสิ่งที่ดีและสิ่งที่ทำทำว่าจะดี เขามีข้อผูกพันที่จะทำเช่นนั้นมากยิ่งขึ้นกว่าอภิสติน เพราะโทมัสต่างกับอภิสตินตรงที่เขาเชื่อว่า เหตุผลอาจจะเข้าใจสิ่งที่ดีได้บางส่วน

แม้จะโดยไม่ต้องอาศัยเทววิทยารวมของพระเจ้าเลย จะอย่างไรก็ตาม เหตุผลนั้นมีอยู่ในธรรมชาติแล้ว และลำดับแห่งสารัตถะของธรรมชาติก็มีสถานะเป็นตัวตนที่ทำให้มันเป็นสิ่งล่วงรู้ได้โดยใครก็ตามที่มีเหตุผล ความหลายหลากของทฤษฎีของมนุษย์ต่อสิ่งที่ที่ ทั้ง ๆ ที่มีความเป็นตัวตนที่อยู่นิ่ง จึงจะเป็นเครื่องทำลายความปรารถนาของโทมาสเองที่จะให้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันรองรับทุกสิ่งทุกอย่าง สำหรับมนุษย์ที่แก่งแย่ง มีความรุนแรง หรือที่ไม่ดีนั้นนั้น การที่จะถือว่าสิ่งที่ดีคือสิ่งที่ทุกอย่างอย่างไ้หากี่ดูจะเกินความจำเป็นอยู่ ทางออกสำหรับโทมาสเพื่อที่จะได้มีความประสานกันในความเชื่อว่าด้วยเหตุผลและความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของเขา ก็คงจะเป็นการยอมรับว่าได้มีการกำหนดทิศทางไว้อย่างถ่วงถ่วง คล้าย ๆ กับของสปีโนซ่า แต่นี่ก็จะไม่เข้ากับความสำเร็จของชาวคริสต์ว่าด้วยเจตนารมณ์อิสระ ซึ่งโทมาสยากที่จะทิ้งไปได้

อะไรคือความจำเป็น

หลักการพื้นฐานเรื่องความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ซึ่งแสดงให้เห็นครั้งแล้วครั้งเล่าใน *De regimine principum* และใน *Treatise on Law* นั้นเป็นโครงร่างของข้อเขียนของโทมาสทั้งหมด แต่มันก็ขัดกับแนวความคิดอื่น ๆ ของโทมาส ความคิดเรื่องโซ่แห่งภาวะตัวตนที่ยิ่งใหญ่ อันมีรากฐานอยู่บนความคิดของเพลโตว่าด้วยเรื่องความเป็นจริงของรูปแบบในอุดมคติ และความคิดของอริสโตเติลเรื่องสิ่งที่เป็จริง (*actuality*) และ สิ่งที่มีความสามารถจะเป็น (*potentiality*) คือ รูปแบบ (*form*) และ สสาร (*matter*) นั้น มิใช่เป็นของเฉพาะของโทมาส หากแต่เป็นความคิดของยุค ถ้าไม่ใช่ของอารยธรรมขณะนั้น เลิฟจอยซีให้เห็นขอบเขตของความคิดที่ว่านั้นอย่างชัดเจน เขาแสดงให้เห็นว่าความคิดในวงวิชาการสมัยนั้นเป็นหนึ่งเพลโตมากแค่ไหน ในความเชื่อที่ว่าไม่มีอะไรที่เป็นอยู่ เป็นอยู่โดยบังเอิญ และที่ว่าความชั่วคือภาวะความไม่มีตัวตน เขาตั้งชื่อความคิดที่ว่าผลรวมของสารัตถะทั้งหมดที่เป็นไปได้จะต้องเป็นวัตถุประสงค์ของเจตนารมณ์ของพระเจ้านั้นว่า หลักของความสมบูรณ์ และแสดงให้เห็นว่า ความคิดนี้และแนวความคิดที่ว่าสรรพสิ่งทั้งปวงมาจากความเป็นจริงอันสูงสุดทั้งหลายนั้นขัดแย้งกับทฤษฎีที่ว่าพระเจ้าทรงมีอิสระที่จะสร้างอะไรก็ได้ เลิฟจอยซีศึกษาปัญหาของโทมาส “นักธรรมชาติวิทยาที่ยิ่งใหญ่ที่สุด” และบันทึกถึง “ความกระดากที่ความขัดแย้งภายในของหลักการดั้งเดิมมีผลต่อเขา และการเปลี่ยนแนวอันชาญฉลาดแต่ไร้ผลที่ความขัดแย้งนั้นบีบบังคับให้เขาต้องกระทำ”³¹

แนวการโต้แย้งซึ่งดูชัดเจนที่สุด และที่โทมาสใช้อยู่บ่อยครั้งนั้นดูเหมือนว่าจะเข้ากันกับการมองโลกในแง่ดีของเขา โทมาสเชื่อว่าเจตนารมณ์ของพระเจ้านั้นมีอิสระในการใช้อำนาจสร้างสรรพสิ่ง และสรรพสิ่งทั้งหลายที่มีอยู่มากมายในโลกก็เป็นสิ่งที่ดี ดังนั้น ใน *Summa theologica* โทมาสจึงกล่าวว่า พระเจ้าสามารถที่จะมีเจตนารมณ์ต่อสิ่งอื่นนอกเหนือไปจากตัวพระองค์เอง (I, 19, 2) พระองค์ไม่ได้มีเจตนารมณ์โดยความจำเป็น (I, 19, 3) และว่าพระองค์เป็นปฐมเหตุของสรรพสิ่ง (I, 19, 4) และในทำนองเดียวกัน โทมาสก็พยายามที่จะแสดงให้เห็นว่า “ข้อแตกต่างและจำนวนมหาศาล” ในจักรวาลนั้นมาจากพระเจ้า (I, 47, 1) ว่าความไม่เท่าเทียมกันในจักรวาลก็มาจากพระเจ้า (I, 47, 2) และว่าสิ่งที่มีความดีทั้งหมดถูกสร้างขึ้นมากี่เนื่องแต่ความดีของพระเจ้า (I, 65, 2) ข้อเสนอนี้ข้อสุดท้ายนี้ไ้โดยคำถามที่มีมานานนักหนาแล้วในเรื่องความถูกต้องของความยุติธรรมของพระเจ้า ในการที่มี

ความชั่วช้าเกิดขึ้นในโลกขึ้นมาอีก พระเจ้าผู้ทรงไว้ซึ่งพลานุภาพและความดีเปลื้องให้มีความชั่วช้าเกิดขึ้นในโลกได้อย่างไร โทมัสตอบปัญหาข้อนี้ในแบบที่เหมือนกับอย่างที่ได้มีการตอบ ๆ กันมาแล้ว ใน *Summa contra gentiles* ว่า

มันไม่ได้เกี่ยวข้องกับความดีงามของพระเจ้าทั้งหมดที่จะกันไม่ให้สิ่งต่าง ๆ มีอำนาจที่จะเสื่อมไปจากความดี แต่ความชั่วคือผลของอำนาจนี้ เพราะสิ่งที่มีความสามารถที่จะเสื่อมนั้นย่อมเสื่อมไปได้ในบางโอกาส และการเสื่อมไปของสิ่งที่ดีนี้เอง คือ ความชั่ว..... ถ้าความชั่วถูกกันออกไปจากสิ่งทั้งปวงจนหมด โดยการควบคุมดูแลของพระเจ้าแล้ว สิ่งที่ดีอีกเป็นจำนวนมากก็จะต้องสูญเสียไป และนี่ก็เป็นไปในลักษณะที่ควรจะเป็น เพราะสิ่งที่ดีนั้นโดยความดีของตนเองแล้วแข็งแกร่งกว่าสิ่งที่ชั่วช้าในความร้ายกาจของมัน³²

ทั้งหมดนี้ดูเหมือนจะแนะนำว่าไม่อาจมีอะไรดีไปกว่าที่เป็นอยู่ได้ และแท้ที่จริงแล้วใน *Summa theologica* โทมัสก็กล่าวอย่างนั้นในเนื้อหาจริง ๆ ว่า “ถ้าพระเจ้าสามารถสร้างสิ่งที่ดีกว่าที่พระองค์ได้ทำมา แต่ไม่เต็มใจที่จะสร้างแล้ว พระเจ้าก็คงจะอิจฉา แต่ความอิจฉานั้นห่างไกลจากพระเจ้าเหลือเกิน” อย่างไรก็ตาม โทมัสกลับไม่กล่าวถึงความหมายที่แฝงอยู่โดยลักษณะความจำเป็นของข้อความที่กล่าวมาแล้ว เพราะเขากล่าวต่อไปในลักษณะที่เกือบจะเป็นการขัดกันว่า “ถึงกระนั้นก็ดี พระเจ้าก็อาจสร้างสิ่งอื่น ๆ หรือเพิ่มเติมบางสิ่งเข้ากับสิ่งที่สร้างมาแล้วในปัจจุบัน และแล้วก็มีจักรวาลอีกอันหนึ่งที่ดีกว่า” พระเจ้ามีอาจทำให้จักรวาลของเราดีขึ้น แต่พระองค์อาจสร้างจักรวาลที่ดีกว่าได้

เลิฟจอยใช้ข้อความหลายๆ ตอนใน *Summa contra gentiles* เพื่อแสดงลักษณะของความคิดที่ว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นย่อมถูกกำหนดมาโดยมีอาจหลักได้โดยมูลเหตุที่เกิดมาก่อนของโทมัส³³ แต่ก็มีแนวความคิดดังกล่าวที่ไม่สู้จะแจ่มชัดนักปรากฏอยู่ใน *Summa theologica* ในตอนนี้โทมัสโต้แย้งแนวความคิดนั้นเองอยู่เหมือนกัน ตัวอย่างเช่น ในตอนที่หนึ่งของคำถามที่ 19 มาตรา 3 ซึ่งกล่าวถึงว่าพระเจ้ามีเจตนารมณ์โดยความจำเป็นหรือเปล่า และคำตอบก็คือไม่ แต่ก็มีแบบของความจำเป็นอย่างเด็ดขาดที่พระเจ้าต้องมีเจตนารมณ์โดยความจำเป็นอยู่ด้วย กล่าวคือ เมื่อส่วนที่เป็นกริยานั้นเป็นส่วนหนึ่งของค่านิยมของตัวประธาน ตัวอย่างของโทมัสก็คือที่กล่าวว่า มนุษย์เป็นสัตว์ และที่ว่าตัวเลขนั้นต้องเป็นไม่เลขคู่ก็เลขคี่ ดังนั้น พระเจ้า “จึงประสงค์บางสิ่งบางอย่างโดยความจำเป็นอย่างเด็ดขาด แต่นี่ก็ไม่จริงสำหรับทุกอย่างที่พระองค์ทรงประสงค์.... เจตนารมณ์อันศักดิ์สิทธิ์นั้นจำเป็นต้องมีความสัมพันธ์กับความดีของพระเจ้า เพราะนั่นคือเป้าหมายที่ถูกต้องของเจตนารมณ์นั้น ดังนั้นพระเจ้าจึงประสงค์ความดีงามของพระองค์เองโดยจำเป็นอย่างที่เราประสงค์ความสุข (*beatitudo*) โดยจำเป็น” เนื่องจากพระเจ้าอาจจะใช้วิธีต่าง ๆ กันในอันที่จะบรรลุถึงเป้าหมายอันจำเป็นนี้ “การประสงค์ในสิ่งต่างหากจากตัวพระองค์เองจึงไม่ใช่สิ่งที่จำเป็นโดยเด็ดขาด กระนั้นก็ดี นี่ก็อาจเป็นสิ่งที่จำเป็นได้โดยการสมมติ เพราะเมื่อสมมติว่าพระองค์ประสงค์สิ่งหนึ่งแล้ว พระองค์ก็ไม่อาจที่จะไม่ประสงค์สิ่งนั้นได้ เพราะเจตนารมณ์ของพระองค์ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้”³⁴

ถ้อยคำทางศาสนาอันไม่คั่นหูเหล่านี้มีความเกี่ยวข้องกับทางการเมืองด้วย แม้จะไม่แจ่มชัดนัก กล่าวคือ มีความหมายถึงการมองโลกในแง่ดีของโทมาส (ซึ่งเลิฟจอยคิดว่าได้เป็นสิ่งที่มอิทธิพลโดยตรงต่อนักคิดบางคนในยุคแห่งการรัฐแจ้งในศตวรรษที่สิบแปด) นั้น ไม่อาจประสานกันได้กับแนวความคิดในเรื่องที่ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นย่อมถูกกำหนดมาโดยมิอาจหลีกเลี่ยงได้ โดยมูลเหตุที่เกิดมาก่อน อันแฝงอยู่และอันเกิดมาจากหลักการในเรื่องความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของโทมาส แต่ที่กลับเป็น “การไม่อยู่กับร่องรอยที่มีประโยชน์” เท่าที่มันสามารถทำให้ลัทธิของโทมาสเป็นเรื่องของโลกนี้ พร้อมกับ ๆ กับที่ถ้อยในขณะเดียวกันว่า จักรวาลโดยเนื้อแท้แล้วเป็นสิ่งหนึ่งสิ่งเดียวได้ และเท่าที่มันให้คำรับรองแก่เราได้ว่าทุกสิ่งทุกอย่างดำเนินไปเพื่อสิ่งที่ดี โดยที่มิได้มีการมองข้ามภาพต่าง ๆ โดยการปิดให้เป็นเรื่องของพระเจ้าซึ่งเราไม่อาจเข้าใจได้ ลักษณะการรวมเอาทุกอย่างเข้ามาในวิธีที่ว่า “ไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่ง” นี้ ปรากฏให้เห็นได้อย่างชัดเจน จากการที่โทมาสและผู้ที่เกี่ยวข้องตามโทมาสกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างกฎของมนุษย์กับกฎแห่งธรรมชาติ และกฎของพระเจ้าที่เราจะได้กล่าวต่อไปในไม่ช้า

แนวคิดเรื่องธรรมชาติ: บทวิจารณ์

ถึงแม้ว่าเหตุผลและหลักแห่งเหตุผลจะเกี่ยวพันกันอย่างใกล้ชิดกับธรรมชาติ และเป็นจุดเบื้องต้นของกฎแห่งธรรมชาติก็ตาม แต่โทมาสก็มีได้ถือว่าเหตุผลเท่านั้นที่เป็นสิ่งโดยธรรมชาติ และไม่ถือว่าการใช้เหตุผลในมนุษย์จะไม่อาจถูกขัดขวางโดยความอยากอันเป็นลักษณะประจำของมนุษย์ สัตว์ ในมาตราที่ 2 ของคำถามที่ 94 ใน “*Treatise on Law*” เขาให้ความหมายของธรรมชาติที่แตกต่างกันอยู่มาก สามความหมายด้วยกัน คือ (1) แนวโน้มของทุกสิ่งที่มีมุ่งปกป้องรักษาตนเอง (2) สิ่งต่าง ๆ ซึ่งเกี่ยวพันกับการดำรงไว้ซึ่งมนุษย์ในฐานะเป็นสัตว์โลกซึ่งรวมทั้งการร่วมประเวณีและการศึกษาของลูก ๆ ด้วย และ (3) ความโน้มเอียงของเหตุผลของมนุษย์ ซึ่งรวมทั้งความปรารถนาที่จะได้รู้จักพระเจ้า และที่จะอยู่ในสังคมมนุษย์ ดูน่าแปลกที่ขอบเขตของสัตยชาติญาณ แรงผลักดัน ความปรารถนาและความโน้มเอียงเช่นนี้จะมาเกี่ยวกับกับกฎแห่งธรรมชาติ เพราะประสบการณ์ของเราบอกเราว่า ความรู้สึกทางเพศ ความรู้สึกในการเป็นบิดามารดา และความรู้สึกทางสังคม อาจจะขัดแย้งกันเองได้บ่อยครั้ง

ดังนั้น ที่ยุ่งยากไปยิ่งกว่านี้ก็คือ ความหมายของมาตราที่ 6 ของคำถามเดียวกันที่ว่า ความต้องการทางร่างกายบางอย่าง และแบบแผนประเพณีทางสังคมบางอย่าง อาจทำให้ผลของกฎแห่งธรรมชาติในมนุษย์ “เจือจาง” ไปได้ ถึงแม้ว่านี่จะไม่ยั่งยืนและเป็นเพียงชั่วคราวก็ตาม แต่หลักการทั่วไปอันถูกต้องนั้นจะยังคงมีอยู่ “ความปรารถนาอันรุนแรง” ไม่อาจถูกลบล้างไปได้ โทมาสอ้างออกัสตินว่า นี่ “ถูกจารึกไว้ในใจของมนุษย์ทั้งหมด และความชั่วเองก็มีอาจทำให้เจือจางไปได้” แต่หลักการอันดับสองรองลงไปก็คือ

บทสรุปอันสืบเนื่องอย่างใกล้ชิดจากหลักเบื้องต้น..... อาจถูกทำให้จางไปจากใจของมนุษย์ได้โดยการจู่ใจที่ชั่วช้า เหมือนกับความผิดพลาดซึ่งเกิดขึ้นในเรื่องของการคาดคะเนไตร่ตรองที่เกิดขึ้นเพราะความจำเป็นที่ต้องลงความเห็นสรุป หรือโดยประเพณีที่ชั่วร้ายและนิสัยที่เลว อย่างเช่น

ในหมู่คนบางพวกนั้น การลัทธิโหมย และแม้แต่ความชั่วที่ผิดธรรมชาติก็เป็นอย่างที่ทำนอัครสาวกกล่าวไว้ (โรม บทที่ 1) คือ ไม่ได้นับว่าเป็นบาป³⁵

ในระดับที่สาม ระดับของการกระทำเฉพาะอย่าง แม้เมื่อหลักการในระดับเบื้องต้นและระดับที่สองจะมีการยึดถืออย่างถูกต้อง “ความปรารถนาอันรุนแรงของความอยากอื่น ๆ ก็อาจเข้ามาวุ่นวายกับการนำเอากฎแห่งธรรมชาติไปใช้ได้ กฎแห่งธรรมชาติรวมเอาสัญญาชาตญาณทางชีววิทยาและสัญญาชาตญาณทางหมู่คณะ (ซึ่งพบได้ในใจ) เช่นเดียวกับหลักการที่สืบเนื่องมาจากสิ่งนี้ หลักการทั่วไปนั้นไม่อาจถูกลบล้างไปได้ แต่หลักการที่ต่อเนื่องไปอีกที่อาจถูกลบล้างได้ โดยแนวโน้มเอียงของสัญญาชาตญาณทางชีววิทยาและทางหมู่คณะบางอย่าง จึงเห็นได้ชัดว่าเป็นปัญหา กล่าวคือ ตราบใดที่โทมาสไม่บอกเราให้แน่นอนลงไปว่า ความอยากแบบไหนที่ถูกต้องตามธรรมชาติ และแบบไหนที่เป็นศัตรูของธรรมชาติ เราก็ไม่อาจรู้อะไรได้แน่ โทมาสไม่ใช่พวกสโตอิก และในบางกรณีเป็นที่ประจักษ์ว่าเขาถือว่าอารมณ์แห่งความสงสารหรือความเมตตากรุณาว่ามีค่า และถือว่าอารมณ์กลัวและเกลียดไม่มีคุณค่า แต่ก็หาเป็นที่กระจ่างไม่ว่า ทำไม่อย่างแรกจึงควรถือว่าเป็นเรื่องโดยธรรมชาติ และเป็นแง่หนึ่งของภาวะความเป็น (being) และทำไม่อย่างหลังจึงไม่เป็นเรื่องธรรมชาติและเป็นแง่หนึ่งของภาวะความไม่เป็น (non being) เพราะอารมณ์บางอย่าง เช่น ความกลัว เป็นต้น เผ่าพันธุ์มนุษย์จึงยังคงมีอยู่ นี่แหละคือ มาตรฐานอย่างหนึ่งของโทมาสว่าอะไรเป็นโดยธรรมชาติหรือไม่

กฎของมนุษย์

ในการจัดลำดับชั้นกฎหมายของโทมาสนั้น มีกฎที่เป็นตัวตนสองแบบ คือ กฎของพระเจ้าและกฎของมนุษย์ “กฎของพระเจ้า” นั้นอาจจัดได้ว่าเป็นศัพท์เฉพาะเรื่อง คือ หมายถึงส่วนของกฎอันเป็นนิรันดร์ที่มีอยู่ในพระคัมภีร์ กฎนี้เป็นกฎ “สองชั้น คือ กฎเก่าและกฎใหม่” ซึ่งก็หมายถึงกฎในพระคัมภีร์เดิมและกฎในพระคัมภีร์ใหม่นั้นเอง ส่วนกฎของมนุษย์นั้นก็คือ กฎที่มนุษย์สร้างขึ้นมา และอาจจะเป็นรูปของคำสั่งขององค์อธิปัตย์หรือกฎประเพณีของชุมชนใดโดยเฉพาะก็ได้

ในคำถามข้อที่ 91 โทมาสคิดล่วงหน้าถึงข้อซักถามที่มีเหตุผลว่า ถ้ากฎแห่งธรรมชาติเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนอาจล่วงรู้ได้และโดยที่ตัวมันเองก็เป็นการแสดงออกซึ่งกฎอันเป็นนิรันดร์แล้ว ทำไมจึงจำเป็นต้องมีกฎของพระเจ้าอีกเล่า? เขากล่าวว่าเป็นสิ่งจำเป็นโดยเหตุสี่ประการ คือ (1) มันอาจช่วยมนุษย์ให้บรรลุถึงเป้าหมายปลายทางแห่งความสุขอันเป็นนิรันดร์ที่กำหนดมาในที่ซึ่งเป้าหมายนั้น ๆ “ไม่ได้สัดส่วนกับความสามารถโดยธรรมชาติของมนุษย์” นี่ย่อมหมายความว่า พระเจ้าทรงช่วยมนุษย์โดยทั่วไป และมนุษย์บางคนผู้ซึ่งเนื่องจากมีความบกพร่องในเหตุผล จึงไม่อาจจะก้าวเกินไปกว่าการเข้าใจกฎแห่งธรรมชาติโดยตนเองได้โดยเฉพาะ (2) การวินิจฉัยของมนุษย์นั้นถึงแม้ว่าจะเพียงพอที่จะเข้าใจหลักคำสอนของกฎแห่งธรรมชาติ แต่ก็มักจะมีข้อบกพร่องในเรื่องไม่แน่นอนอันเป็นเรื่องที่กฎของพระเจ้ากำหนดไว้อย่างแน่นอน เช่น “เจ้าจะต้องไม่ผิดประเวณี” (3) มนุษย์สามารถจะควบคุมการกระทำภายนอกของมนุษย์ด้วยกันโดยใช้กฎของมนุษย์ได้ แต่มนุษย์ไม่อาจจะวินิจฉัยหรือกำหนดทิศทางความเคลื่อนไหวภายใน ซึ่งเป็นเป้าหมายของกฎของพระเจ้า แม้จะไม่โดยเฉพาะก็ตาม โทมาส

ไม่ได้อธิบายว่า ลักษณะของกฎของพระเจ้าตามนัยนี้ต่างจากกฎแห่งธรรมชาติ ซึ่งตามหลักของการเข้าไปมีส่วนร่วมนั้นว่าเป็นเรื่องภายในจิตใจเหมือนกัน (4) กฎของมนุษย์นั้นในเรื่องของความสะดวกแล้ว ไม่อาจห้ามการกระทำที่ชั่วร้ายทั้งหมดได้ ในขณะที่กฎของพระเจ้าทำได้ กฎของมนุษย์ไม่อาจจะบัญญัติต่อต้านผลบางอย่างของบาปได้ ในขณะที่กฎของพระเจ้าสามารถและกล่าวต่อต้านตัวบาปนั้น ๆ เอง นี่ดูคล้ายกับข้อที่สามของโทมาสมาก

ในคำถามข้อที่ 95 โทมาสเผชิญกับปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างกฎแห่งธรรมชาติและกฎของมนุษย์ ถ้ากฎแห่งธรรมชาติมีปลูกฝังอยู่ในมนุษย์ทั้งหมดแล้ว ทำไมจึงจำเป็นต้องมีกฎของมนุษย์อีก? เราได้เห็นมาแล้วว่า โทมาสคิดว่าคนส่วนใหญ่นำเอากฎที่ปลูกฝังอยู่โดยธรรมชาตินี้มาใช้อย่างผิดๆ ที่นี้เขาแนะนำ แม้มนุษย์ทุกคนมี “ความโอนเอียงต่อคุณธรรมโดยธรรมชาติ” แต่คุณธรรมเช่นนั้นจะเกิดขึ้นได้ก็ “โดยการฝึกฝน” ดังนั้น จึงเป็นไปในลักษณะตามแบบของอริสโตเติล กล่าวคือ เห็นเป็นสิ่งอื่นใด กฎของมนุษย์นั้นเป็นเครื่องมือในทางการศึกษา ถ้ามนุษย์ทั้งหมดมีเหตุผล “มนุษย์ก็อาจใช้เหตุผลนี้แสวงหาช่องทางที่จะเสนอสนองตัณหาและความอยากอันชั่วช้าของตน ซึ่งสัตว์อื่นไม่อาจจะกระทำได้” ในข้อความที่กล่าวมานี้ โทมาสถือเหตุผลว่าเป็นเพียงความสามารถที่จะเป็นเครื่องมือโดยแท้ เป็นทาสช่วงใช้ของความอยากแบบเดียวกับเหตุผลที่ยุมกล่าวไว้ เพราะว่าโทมาสใช้คำว่า “เหตุผล” ในหลายความหมายนี้เอง จึงเป็นการยากที่จะเชื่อว่าโทมาสสับสนเองหรือไม่รอบคอบ แต่โทมาสเองก็ไม่ได้ช่วยเรามากนักในการแยกแยะความหมายต่าง ๆ ของคำนี้

โทมาสกล่าวว่า การให้คนไม่กี่คนจัดทำกฎของมนุษย์นั้นดีกว่าให้คนจำนวนมากซึ่งจะถูกบีบบังคับให้จำต้องกระทำการโดยไม่ได้เตรียมตัวเพื่อพบกับสถานการณ์ต่าง ๆ นี่เป็นจริงโดยเหตุผลสามประการคือ (1) ผู้มีปัญญานั้นมีจำนวนน้อย โทมาสมิได้ให้ความกระจ่างแก่เราว่า ทำอย่างไรผู้มีปัญญาเพียงไม่กี่คนนั้นจึงจะได้รับมอบหมายให้เป็นผู้สร้างกฎหมายด้วย จุดบอดของโทมาสในตอนนั้นเหมือนกับทฤษฎีทางการศึกษาของเขา ซึ่งเราได้เห็นมาแล้วใน *De regimine principum* (2) เป็นการจำเป็นที่กฎของมนุษย์ถูกกำหนดขึ้นมาในบรรยากาศของการใคร่ครวญมากกว่าในบรรยากาศของการบีบคั้นและการเร่งรีบ (3) การตรากฎหมายในหลักการกว้าง ๆ นั้นดีกว่าการตรากฎหมายเฉพาะเรื่องไว้จำนวนมาก ๆ เพราะในการตรากฎหมายเฉพาะเรื่องนั้น ก็เลสเต็มหมาก็จะเข้าแทรกแซง ทำให้ “วินิจฉัยวิปริตไป” การกล่าวเช่นนี้มีปัญหาที่ว่า แม้การหลีกเลี่ยงการตรากฎหมายเฉพาะเรื่องจะแก้ปัญหาทึกละสับสนได้ก็จริง แต่ขณะเดียวกันก็เป็นวิธีการหลีกเลี่ยงการตัดสินใจใดๆ ด้วยเหมือนกัน และแปลกที่เราพบว่าโทมาสเถียงให้มีกฎของพระเจ้า โดยการอ้างความจำเป็นที่จะต้องมีการจำเพาะเจาะจง

ที่มาแห่งกฎของมนุษย์

อย่างไรก็ตาม ในมาตราที่ 2 โทมาสก็พบกับปัญหายุ่งยากอีก กล่าวคือ ถ้ากฎของมนุษย์มาจากกฎแห่งธรรมชาติแล้ว ทำไมกฎของมนุษย์จึงแตกต่างกันแล้วแต่กาลเทศะ และบางที่ยังขัดกันเสียด้วยซ้ำ? โทมาสชี้แจงจุดยืนของตนในลักษณะที่แจ่มชัด อันเป็นผลให้กฎหมายจำนวนมากที่ผ่านแล้วมิได้เป็น

กฎหมายที่แท้จริง เขากล่าวว่า “พลังของกฎหมายขึ้นอยู่กับขอบเขตของความยุติธรรมของกฎหมายนั้น กฎของมนุษย์ทุกฉบับมีธรรมชาติแห่งความเป็นกฎหมายอยู่ที่กฎหมายนั้นได้มาจากกฎแห่งธรรมชาติ แต่ถ้า ณ จุดใด (เช่นโดยแม็คโดแนลด์) ที่กฎนั้นแปรปรวนไปจากธรรมชาติ มันก็ไม่ใช่กฎหมาย แต่เป็นการวิปริตของกฎหมาย”

แต่แล้วด้วยความปรารถนาปรืออันเป็นลักษณะประจำของเขา โทมัสก็พบทางออกจากความยุ่งยากนี้ โดยการจำแนกข้อแตกต่างอันลึกซึ้งที่ทำให้อาณาเขตอันมั่นคงของกฎหมายนั้นสามารถรวมเอาข้อแตกต่างมากมายไว้ด้วยกัน

แต่จะต้องเป็นที่จดจำไว้ว่า การสืบเนื่องมาจากกฎแห่งธรรมชาตินั้นอาจมีได้สองทาง คือ ทางแรกในฐานะเป็นข้อสรุป (conclusiones) จากหลักการ และทางที่สองโดยการกำหนด (determinationes) หลักการทั่วไปบางประการทาง แรกนั้นเปรียบได้กับที่ในทางวิทยาศาสตร์ได้บทสรุปที่พิสูจน์ให้เห็นจริงได้จากหลักการ ส่วนแบบที่สองนั้นเหมือนกับในทางศิลปะที่รูปแบบทั่วไปปรากฏออกมาเป็นรูปแบบเฉพาะในรายละเอียด ด้วยเหตุนี้ชายช่างฝีมือจึงต้องกำหนดแบบโดยทั่วๆ ไปของบ้านให้เป็นรูปโตโดยเฉพาะสักรูปหนึ่ง ดังนั้น บางสิ่งบางอย่างจึงสืบเนื่องมาจากหลักทั่วไปของกฎแห่งธรรมชาติโดยการสรุป เช่น หลักการที่ว่า เราต้องไม่ฆ่าคน อาจสืบเนื่องในฐานะเป็นบทสรุปมาจากหลักที่ว่า เราไม่ควรทำอันตรายต่อผู้ใด และขณะเดียวกัน บางสิ่งบางอย่างก็สืบเนื่องมาจากกฎแห่งธรรมชาติในรูปของการกำหนดความให้ชัดเจนยิ่งขึ้น เช่น กฎแห่งธรรมชาติกำหนดว่าผู้กระทำผิดจะต้องได้รับโทษ แต่ที่ว่าเราจะถูกลงโทษแบบนี้หรือแบบนี้ เป็นการกำหนดความให้ชัดเจนยิ่งขึ้นจากกฎแห่งธรรมชาติ³⁶

บทสรุปนั้นเมื่ออยู่อย่างเดียว แต่การกำหนดความให้ชัดเจนยิ่งขึ้นนั้นเมื่ออยู่มากมาย

ดังนั้น การสืบเนื่องทั้งสองแบบจึงมีอยู่ในกฎของมนุษย์ แต่สิ่งซึ่งสืบเนื่องมาโดยวิธีแรกนั้นมีการบรรจุอยู่ในกฎของมนุษย์ มิใช่ในลักษณะที่เกิดจากกฎของมนุษย์ทั้งหมด หากแต่มีพลังของกฎแห่งธรรมชาติอยู่ด้วย แต่สิ่งซึ่งสืบเนื่องมาโดยวิธีที่สองนั้น ไม่มีพลังอื่นใดนอกไปจากกฎของมนุษย์³⁷

อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่า แม้แต่กฎหมาย ซึ่ง “ไม่มีพลังอื่นใดนอกไปจากกฎแห่งมนุษย์” ถ้าจะเป็นกฎหมายได้ ก็ยังคงต้องเข้ากันกับกฎแห่งธรรมชาติ เพราะถ้าไม่ใช่เช่นนั้นแล้ว ย่อหน้าแรกที่เอามาจากมาตราที่ 2 ข้างบน (“ถ้า ณ จุดใดที่มันแปรปรวนไป”) ก็คงขัดแย้งกับสองย่อหน้าที่เพิ่งยกมาอ้างนั้นอย่างชัดเจน แต่ถ้านั้นตรงกับกฎแห่งธรรมชาติอยู่แล้ว ทำไมมันจึงขาด “พลังบางอย่างจากกฎแห่งธรรมชาติเล่า?” ถ้าการกำหนดความให้ชัดเจนยิ่งขึ้นจากกฎแห่งธรรมชาติไม่ใช่การแปรปรวนไปจากกฎแห่งธรรมชาติแล้ว ทำไมการกำหนดความให้ชัดเจนยิ่งขึ้นนี้จึงมิได้รับสิทธิอำนาจอย่างเต็มที่ของกฎแห่งธรรมชาติ? อย่างไรก็ดี ผู้รู้ทางกฎหมายหลายชั่วอายุคนได้พบว่าย่อมเป็นประโยชน์ที่จะถือ

jus gentium (กฎหมายแห่งปวงชน) ว่าเป็นอันเดียวกับ **conclusiones** (ข้อสรุป) และ **jus civile** (กฎหมายภายใน) ว่าเป็นอันเดียวกันกับ **determinationes** (การกำหนดความให้ชัดเจนยิ่งขึ้น) เช่นเดียวกับที่โทมาสเองได้ยึดถือ และนักนิติศาสตร์หลายคนได้ใช้อำนาจของกฎแห่งธรรมชาติทำให้การกำหนดสิ่งใดเป็นการเฉพาะของกฎแห่งมนุษย์มีศักดิ์ศรียิ่งขึ้น

กฎหมายและประเพณี

เพราะโทมาสถือว่ากฎหมายทั้งหมดต้องสอดคล้องกับเหตุผล และเนื่องจากลักษณะความมีเหตุมีผลของประเพณีนั้นไม่ปรากฏชัดเสมอไป ความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายและประเพณีจึงกลายเป็นปัญหาสำหรับโทมาส และที่จริงแล้วก็สำหรับเราเหมือนกัน โทมาสกล่าวว่า ปัญหาที่เขาได้แก้ไขไปเรียบร้อยแล้วใน **Treatise on Law** แต่โดยข้อสมมติฐานของศตวรรษที่ยี่สิบแล้ว การกล่าวเช่นนั้นยังไม่ถูกต้องนัก

แนวทางแรกในการแก้ปัญหาข้อนี้ของโทมาสก็คือ การกล่าวแก้ไขแก่อิสติโดร แห่งเซวิลล์ มุขนายกแห่งศตวรรษที่เจ็ด ผู้ซึ่งเป็นนักรวบรวมสารานุกรมมากกว่านักทฤษฎี ฉะนั้น จึงไม่ค่อยสนใจการคงเส้นคงวาของเหตุผลมากนัก มีอยู่ตอนหนึ่งใน **Etymologies** ที่อิสติโดรกล่าวว่า บัจจัยสำคัญสามประการแห่งธรรมชาติของกฎหมายอยู่ที่ว่า กฎหมาย “อุ่มซุศาสนนา” “เอื้ออำนวยต่อวินัย” และ “ส่งเสริมคุณประโยชน์ร่วมกัน” แต่ในอีกที่หนึ่งเขากล่าวว่ากฎหมายควรจะ “สอดคล้องกับประเพณีของประเทศ” และ “เหมาะสมแก่สถานที่และเวลา” แต่โทมาสตั้งคำถามว่า ข้อบังคับเหล่านี้ไปด้วยกันได้อย่างไร? ในปัญหาข้อที่ 95 มาตรา 3 โทมาสเสนออย่างค่อนข้างถ่อมตัวว่า กฎหมายไม่อาจเอื้ออำนวยให้แก่วินัยได้ ตราบใดที่กฎหมายนั้นมีได้สอดคล้องกับประเพณีของท้องถิ่นและเหมาะสมกับสถานที่และเวลา จะเห็นได้ว่าทุกอย่างมีความสัมพันธ์กัน คือ วินัยแห่งกฎหมายนั้นเป็นวินัยแห่งสังคม และมนุษย์ไม่ว่าจะอยู่ในสภาพอย่างไร่อมไม่อาจอยู่โดยปราศจากสังคมได้

ข้อโต้แย้งนี้มาจากสามัญสาภิธรรมดา ๆ ที่กล่าวแก้ไขกับสิ่งที่ไม่จำเป็นต้องมีการกล่าวแก้ไข และเป็นการถือเอาว่าประเพณีแห่งท้องถิ่นนั้นถ้าไม่มีคุณสมบัติส่งเสริมศาสนา อย่างน้อยก็มีคุณธรรมในลักษณะที่แตกต่างไปจากที่เคยเป็นมา คือ แทนที่จะตอบโต้ข้อคัดค้านเป็นชุดไป โทมาสกลับยุติมาตรานี้ลงด้วยคำตอบเพียงข้อเดียว ดังที่ได้ย่อไว้แล้วข้างบน สำหรับข้อคัดค้านสี่ข้อ เขากล่าวว่า “นี่เป็นคำตอบที่เพียงพอแล้วสำหรับข้อคัดค้าน” ถึงแม้ว่าที่จริงแล้วนี้จะไม่พอก็ตาม

ในปัญหาข้อ 96 มาตรา 2 และปัญหาที่ 97 มาตรา 3 โทมาสปล้ำสู้กับปัญหาที่ยากยิ่งขึ้น กล่าวคือ ถ้ายอมรับว่าในทางปฏิบัติกฎหมายและประเพณีมักจะปะปนกัน ประเพณีนั้นๆ ควรมีพลังแห่งกฎหมายหรือไม่ ถ้าไม่มีเมื่อไรจึงไม่มี? ในหมวดก่อน โทมาสได้ตั้งข้อสังเกตว่าเป็นไปไม่ได้ที่กฎแห่งมนุษย์จะพยายามระงับความชั่วทั้งปวง ดังนั้น กฎแห่งมนุษย์จึงไม่มีวันเทียบได้กับกฎแห่งธรรมชาติ และกฎอันเป็นนිරันตร์ เนื่องจากมันถูกกำหนดขึ้นให้เป็นที่เข้าใจโดยมนุษย์ซึ่งยังไม่สมบูรณ์ในคุณธรรม จึงต้องคำนึงถึงความไม่สมบูรณ์นี้แบบเดียวกับที่ผู้ใหญ่คำนึงถึงความสามารถอันจำกัดของเด็กด้วย “...วัตถุประสงค์ของกฎแห่งมนุษย์นั้น ก็เพื่อที่จะนำมนุษย์ไปสู่คุณธรรม ไม่ใช่อย่างฉับพลันทันที

แต่ค่อย ๆ เป็นค่อย ๆ ไป” ถึงแม้ว่ากฎแห่งมนุษย์ไม่สามารถและไม่ได้กำหนดการกระทำทั้งปวงของคุณธรรมทุกอย่าง มันก็ควรจะกำหนดการกระทำบางอย่างภายใต้หัวข้อของคุณธรรมที่สำคัญ ๆ ทุกข้อ

ถ้ากฎหมายก่อให้เกิดภาวะแห่งคุณธรรมที่หนักเกินไปแก่มนุษย์ พวกเขาจะกบฏ “และก็จะกระทำ ความชั่วที่ร้ายกาจยิ่งขึ้น” กฎหมายจึงควรปรับให้เข้ากับประเพณี คือ ปรับให้เข้ากับความไม่สมบูรณ์ของมนุษย์ เพื่อการนำมนุษย์ไปสู่ความสมบูรณ์ แน่นอนการเปลี่ยนแปลงเพียงเพื่อให้มีการเปลี่ยนนั้น เป็นสิ่งเลว การเปลี่ยนแปลงควรจะเป็นเพื่อการเคลื่อนไปสู่ความสมบูรณ์เสมอ แต่ถ้าการเปลี่ยนแปลง เป็นสิ่งที่เลว การทำอย่างเดิมก็ย่อมเป็นที่ดี ที่จริงแล้วด้วยหลักตรรกวิทยาแบบแปลก ๆ โทมัส เปรียบการปฏิบัติการของเหตุผลในตัวบุคคลว่า เหมือนกับความเจริญงอกงามของประเพณีในชุมชน การกระทำที่ชั่ว ๆ กันก่อให้เกิดพลังและความมั่นคงในเจตนารมณ์และในเหตุผล “เพราะเมื่อสิ่งหนึ่ง ถูกกระทำซ้ำแล้วซ้ำเล่า ก็ดูเหมือนว่า (นั่นโดยแม็คโดแนลด์) สิ่งนั้นจะมาจากการวินิจฉัยโดยจงใจของ เหตุผล ดังนั้น ประเพณีจึงมีพลังของกฎหมายอยู่” ดังนั้น จึงปรากฏว่าประเพณีมีพลังของกฎหมาย ก็เพราะสิ่งที่ดูเหมือนว่าจะ เป็นมากกว่าเพราะสิ่งที่ เป็น

ทั้งหมดนี้แสดงว่าประเพณีนั้นโดยทั่วไปแล้วมีประโยชน์ แม้ว่าจะไม่สมบูรณ์ก็ตามที่ แต่จะว่า อย่างไรกับประเพณีเฉพาะอย่างที่ไม่เพียงแต่ขาดคุณธรรมเท่านั้น หากแต่ชั่วร้ายจริง ๆ อีกด้วย? ในกรณีนั้น “ประเพณีที่ชั่วช้าก็ต้องถูกขจัดไปโดยกฎหมายและเหตุผล” แต่กฎหมายและเหตุผลของใคร? โดยไม่คำนึงถึงปัญหาในทางปฏิบัติ (“ไม่ใช่เป็นการง่ายที่จะมองข้ามประเพณีของคนทั้งหมด”) ปรากฏว่ามีความไม่แน่นอนขั้นมูลฐานบางอย่างในการพิจารณาของโทมัสตรงจุดนี้ อาจเข้าใจได้ว่ากฎหมายที่ตราโดยองค์อธิปัตย์นั้นแหละควรจะลบล้างประเพณีที่ชั่วช้า แต่การวินิจฉัยขององค์ อธิปัตย์ว่าอะไรชั่วก็ไม่เด็ดขาด ในประการหนึ่งนั้น ประเพณีบางอย่างอยู่ในฐานะที่ไม่อาจจะติเตียนได้ โทมัสอ้างอภิสตินและกล่าวว่า “ประเพณีของคนของพระเจ้า..... ต้องถือว่าเป็นกฎหมาย” ยิ่งกว่า นั้น ถ้าเราพูดถึงชนที่เป็นอิสระ “ความยินยอมพร้อมใจของปวงชนทั้งหมดที่แสดงออกมาในรูปของ ประเพณีนั้น มีน้ำหนักในการกระทำใดการกระทำหนึ่งมากกว่าสิทธิอำนาจขององค์อธิปัตย์ ผู้ซึ่งไม่มี อำนาจจะออกกฎหมาย หากมิใช่ในฐานะตัวแทนของปวงชน” ถึงแม้ว่า ณ จุดนี้จะไม่แจ่มแจ้งนัก แต่ในที่อื่น ๆ ก็เป็นที่ประจักษ์ชัดว่าสำหรับโทมัสนั้น นักบวชมีบทบาทที่สำคัญในการตัดสินว่าประเพณี ไตชั่วช้าถึงขนาดที่ควรจะถูกลบล้างโดยสิทธิอำนาจของรัฐบาล เราจะได้พิจารณาถึงปัญหาความสัมพันธ์ ระหว่างศาสนจักรและอาณาจักรต่อไป

กฎหมายและมโนธรรม

ปัญหาที่ว่า จะทำอย่างไรกับประเพณีที่เลวนั้น เกี่ยวโยงกับปัญหาการขัดกันระหว่างมโนธรรมของปัจเจกชนกับกฎแห่งมนุษย์ด้วย แม้ว่าจะอย่างหลังนั้นจะเป็นปัญหาในทางปฏิบัติและทางทฤษฎีสำหรับเรามากกว่าสำหรับโทมัสก็ตาม โทมัสพูดอย่างห้วน ๆ ว่า ถ้ากฎหมายยุติธรรมก็แน่นอนว่านั้นย่อมผูกพันมโนธรรม แต่ถ้าไม่ยุติธรรมมันก็ไม่ใช้กฎหมายอย่างแท้จริง และดังนั้นจึงไม่ผูกพันมโนธรรมแต่อย่างใด เราอาจจะสรุปจากนี้ได้ว่า เราไม่จำเป็นต้องเคารพกฎหมายที่ไม่ยุติธรรม อย่างไรก็ตาม นี่คือข้อ

สรุปที่ผิด เพราะถึงแม้ว่ามนोरธรรมของเราจะไม่ถูกผูกพันโดยคำสั่งของพระราช เป็นต้น เรายังต้องเคารพคำสั่งนั้น “เพื่อหลีกเลี่ยงเรื่องอื้อฉาวหรือความไม่สงบ” ตามที่กำหนดไว้ใน มัตถาย 5 : 40 ซึ่งเตือนให้เรายอมสละเสื้อคลุมด้วย เมื่อเสื้อของเราถูกเอาไปแล้ว และให้เราเดินสองไมล์ เมื่อถูกบังคับให้เดินหนึ่งไมล์ ถ้าหากว่าเรายอมทนด้วยมีสติอันมั่นคงต่อความทุกข์ทรมานที่ก่อขึ้นอย่างผิด ๆ นั้นแล้ว เราก็ต้องขอบคุณพระเจ้า สำหรับโอกาสที่จะได้เป็นพยานต่อจิตอันภรรยาของพระองค์ อีกครั้งหนึ่งที่โทมาสอ้าง โรม 13 : 1 ซึ่งคัดค้านการต่อต้านอำนาจที่มีอยู่ว่าเป็นสิทธิอำนาจโดยชอบ เป็นที่แน่นอนว่าถ้าคำสั่งขององค์อธิปัตย์มีเพียงแต่ไม่ยุติธรรม หากแต่ตรงกันข้ามกับคำบัญชาของพระเจ้าด้วยแล้ว เมื่อนั้นมนุษย์ก็ควรจะไม่เคารพคำสั่งนั้น ทั้งนี้ถ้าหากแม้แต่ตอนนี้เราสามารถ “หลีกเลี่ยงการให้อื้อฉาวหรือก่อให้เกิดอันตรายที่รุนแรงยิ่งขึ้นไปอีก” โทมาสเชื่อว่าคุณธรรมของปัจเจกชนและผลประโยชน์สาธารณะนั้นผสมผสานกันยิ่งกว่าที่เพลโตหรืออาริสโตเติลเชื่อเสียอีก

ความเชื่อมั่นในโครงสร้างอันเป็นระเบียบเรียบร้อยของจักรวาลของโทมาส มีมากเสียจนเขาเชื่อว่าไม่มีประเพณีใดจะคงอยู่ได้นาน ถ้าไม่สอดคล้องกับผลประโยชน์สาธารณะ และไม่มีผู้ปกครองคนใดจะปกครองอยู่ได้นานโดยที่ขัดกับผลประโยชน์สาธารณะ ความคิดที่ว่า บุคคลอาจจะทำเพื่อสิ่งที่ดีในลักษณะที่ขัดกันหรือไม่เกี่ยวข้องกับผลประโยชน์สาธารณะเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ “ไม่มีการกระทำของคุณธรรมใดที่จะไม่ถูกกำหนดให้มุ่งต่อผลประโยชน์สาธารณะ...ไม่ช้าก็เร็ว”

ความเชื่อมั่นในความผสมกลมกลืนอันเป็นลักษณะปกติของกฎแห่งมนุษย์กับกฎที่สูงกว่านั้น ยังคงเป็นลักษณะของแนวความคิดของโทมาสอยู่ มีผู้วิจารณ์เพียงไม่กี่คนที่จะลึกลับซึ่ง ระมัดระวังหรืออ่อนไหวต่อทรรศนะอื่น ๆ เหมือนกับคืออปเปิลสตัน แต่พอถึงเรื่องนี้คืออปเปิลสตันกล่าวอย่างหนักแน่นว่า “นักบุญโทมาสกล่าวว่า ถ้ากฎหมายเป็นตัวเป็นตนของมนุษย์เข้ากัน ไม่ได้กับกฎแห่งธรรมชาติแล้ว ก็เป็นการแปรปรวนไปของกฎหมายมากกว่าที่จะเป็นกฎหมายที่แท้จริง มันจะเป็นกฎหมายที่ไม่ยุติธรรมและก็จะไม่ผูกพันมนोरธรรมของเรา แน่หนอนว่านั่นเป็นกรณีผิดธรรมดาจริง ๆ” (ย้ายโดยแม็คโคแนลล์)³⁸

นอกเหนือจากปัญหาที่ว่าข้อกำหนดโดยกฎธรรมชาติมีผลหรือไม่ ยังมีปัญหาที่ว่าความไม่ประสานกันระหว่างข้อกำหนดเหล่านั้นและกฎหมายที่เป็นตัวเป็นตนเป็นกรณีผิดธรรมดาหรือไม่ คำตอบของคำถามนี้ย่อมต้องการการสำรวจอย่างลึกซึ้งและกว้างขวางว่าด้วยพระราชบัญญัติ พระราชกำหนด การตัดสินใจพิพากษา มติของอัยการใหญ่และคำพิพากษาของศาลตำรวจ แต่เราไม่ต้องเป็นคนเยาะเย้ยถากถาง ถึงจะสงสัยบทสรุปอันเปี่ยมไปด้วยเจตนาดีของบาทหลวงคืออปเปิลสตัน และสังเกตได้ว่าถึงแม้ว่าข้อความข้างต้นนั้นจะมีลักษณะเป็นการสากล แต่กฎหมายที่คืออปเปิลสตันรู้จักดีที่สุดก็เป็นกฎหมายของชาติหนึ่งท่ามกลางนานาชาติ คือ อังกฤษเท่านั้น งานในศาลอุทธรณ์ทุกหนทุกแห่งเต็มไปด้วยคดีที่หลักการอันชอบด้วยเหตุผล ศีลธรรม และเป็นที่ยอมรับโดยทั่วไป เช่น “บุคคลควรจะได้รับทราบลักษณะของข้อกล่าวหาต่อเขา” “ห้ามการลงโทษที่โหดร้ายทารุณและผิดวิสัย” และ “ทรัพย์สินของบุคคลไม่ควรถูกยึดไปโดยปราศจากการบวนการตามกฎหมายที่ถูกต้อง” เหล่านี้ถูกฝ่าฝืนโดยการกระทำทางกฎหมาย แล้วหลักการของกฎธรรมชาติซึ่งมีลักษณะทั่วไปยิ่งกว่านี้เล่าจะถูกฝ่าฝืนมากกว่านั้นอีก

แค่ไหน? การที่จะโต้ตอบว่ากฎหมายที่ใช้อยู่ไม่ถือว่าเป็นกฎหมาย จนกว่าจะได้ผ่านกระบวนการ
อุทธรณ์ทั้งหมดเสียก่อนนั้นไม่ใช่ทางออก เพราะกว่ากฎหมายฉบับหนึ่งฉบับใดจะถูกยกเลิกโดยการ
อุทธรณ์ กฎหมายนั้นก็ต้องใช้บังคับไปก่อน และสำหรับการบังคับให้เป็นไปตามกฎหมายครั้งใดที่มี
ผลให้เกิดการพิจารณาบททวนกฎหมายที่ใช้นั้นเสียใหม่ ก็จะมีกฎหมายอื่นๆ อีกมากมายนักที่ไม่มี
บททวนพิจารณาเสียใหม่

ศาสนจักรและอาณาจักร

ส่วนหนึ่งของความเชื่อมั่นของโทมาสในความประสานกันโดยปรกติของประเพณีกับกฎหมาย ข้อวินิจฉัย
ของผู้ปกครองกับประเพณี และสิ่งที่ปัจเจกชนคิดว่าดีกับคุณประโยชน์ของชุมชนนั้น เกิดจากการ
ที่ความจริงที่ว่าศาสนจักรมีฐานะและเป็นผู้ตีความหมายของคุณธรรมในรูปต่างๆ อำนาจของสถาบัน
และตัวแทนของสถาบันนั้น ก็อย่างที่เราได้เห็นและอย่างที่วิชาประวัติศาสตร์โลกสอนไว้ คือว่า เป็น
รากฐานแห่งการถ่วงดุลของอำนาจทางการเมือง ซึ่งบางครั้งแล้วเกือบจะกลายเป็นการแบ่งปันอำนาจ
ตามรัฐธรรมนูญเสียด้วยซ้ำ

ในด้านหนึ่งนั้น โทมาสมิได้ประสงค์จะบ่อนทำลายสิทธิอำนาจของกฎหมายของมนุษย์ ดังนั้น เราจึง
ยอมรับว่ารัฐบาลของผู้ปกครองที่ไม่ใช่คริสต์ ซึ่งมีอยู่ในโลก ทั้งขณะนั้นและขณะนี้ ก็เป็นรัฐบาลที่
ชอบด้วยกฎหมายและถูกต้อง แต่ในอีกด้านหนึ่ง เขาก็โต้แย้งว่าเนื่องจากวัตถุประสงค์อันสูงสุดของ
กฎหมายอยู่ที่การนำมนุษย์ไปสู่คุณธรรม ศาสนจักรจึงไม่อาจปล่อยให้ผู้ปกครองกลายเป็นพวกนอกกรีต
หรือละทิ้งความเชื่อ หรือปล่อยให้พวกนอกศาสนาคริสต์มาจัดตั้งอาณาจักรใหม่ครอบงำชาวคริสต์ไว้
“นี้จะยอมให้เกิดขึ้นไม่ได้เป็นอันขาด”³⁹ เขาเขียนว่า

ความไม่เชื่อในตัวเองนั้นไม่ใช่จะไปกันไม่ได้กับการเข้าครอบงำ เนื่องจากการเข้าครอบงำ
เป็นเครื่องมือของกฎหมายแห่งชาติซึ่งก็เป็นกฎหมายของมนุษย์..... มันไม่ได้อยู่ในอำนาจของศาสน-
จักรที่จะลงโทษพวกนอกศาสนาที่ไม่เคยมีความเลื่อมใสมาก่อน ดังที่อัครสาวกได้กล่าวไว้ (1
โครินธ์* 5 : 12) ว่า ข้าพเจ้าจะต้องทำอะไรในการพิพากษาคนไม่เชื่อ? (เน้นโดยโทมาส) อย่างไร
ก็ตาม ศาสนจักรสามารถพิพากษาลงโทษผู้ที่มีความเชื่อมาก่อน แล้วกลับไม่เชื่อได้ และ
เป็นการเหมาะสมที่เขาควรจะถูกลงโทษโดยการถูกลดถอนความจงรักภักดีจากผู้อยู่ใต้ปกครอง
เพราะความจงรักภักดีนี้อาจนำไปสู่ความเสื่อมของศรัทธาในศาสนาได้⁴⁰

เราได้พูดถึงผู้ปกครองที่ไม่มีศรัทธาพอควรแล้ว สำหรับผู้อยู่ใต้ปกครองที่ไม่มีศรัทธานั้นเล่า? ความ
ศรัทธาเป็นเรื่องภายในและดังนั้นจึงไม่อาจถูกบีบบังคับโดยกำลังภายนอกได้ ดังนั้น เมื่อทหารชาว
คริสต์จับกุมพวกนอกศาสนาได้ “เขาก็ควรจะปล่อยให้พวกนั้นมีอิสระที่จะเชื่อตามใจเขา” อย่างไรก็ดี
ในการยับยั้งชั่งใจทางการเมืองนี้ ก็มีไว้ว่าจะขาดองค์ประกอบทางศาสนาไปเสียเลยที่เดียว เพราะผู้ที่
ไม่ศรัทธานั้น อาจจะแยกไว้ต่างหาก “เพื่อป้องกันไม่ให้เขาขัดขวางศาสนาของพระคริสต์” ยิ่งกว่านั้น

* บันทึกผู้แปล โกรินธ์ เป็นชื่อหนังสือเล่มหนึ่งในพระคัมภีร์ของคริสต์ศาสนา

ยังมีข้อจำกัดที่แปลกและสำคัญต่อการแบ่งแยกระหว่างความเชื่อภายในและการกระทำภายนอก และดังนั้น ก็ต่ออิสรภาพที่จะเชื่อถือด้วย สำหรับโทมาสแล้ว มีข้อแตกต่างที่สำคัญระหว่างสิ่งที่อนุญาตแก่ผู้ที่ไม่เคยเป็นคริสต์มาเลย และผู้ที่เคยเป็นคริสต์มาแล้ว แต่กลับไม่เชื่อในภายหลัง การเลิกเชื่อศาสนานี้ดูเหมือนว่าจะแก้ได้ด้วยกำลัง “.....มีพวกไม่ศรัทธา ผู้ซึ่งครั้งหนึ่งเคยยอมรับศาสนาและประกาศตนว่าเป็นคริสต์ เช่น พวกนอกรีตและพวกละทิ้งความเชื่อ พวกนี้ควรจะถูกบังคับ แม้การบังคับทางร่างกายก็สมควร เพื่อให้เขาปฏิบัติตามสิ่งที่เขาเคยให้คำมั่นสัญญาไว้ และเชื่อถือในสิ่งที่ครั้งหนึ่งเขาเคยยอมรับ” แทนจะไม่มีปัญหาเลยว่าโทมาสหมายถึงว่ารัฐบาลในทางโลกอาจจะถูกใช้เพื่อการบังคับนี้ได้โดยถูกต้อง

ผลของหลักการเช่นนี้สำหรับผู้เชื่อตามโทมาส ซึ่งพยายามจะเชื่อมโยงความเชื่อของโทมาสเข้ากับการเมืองในศตวรรษที่ยี่สิบก็ยังไม่เป็นที่ตกลงกันได้เลย ดังจะเห็นได้จากการถกเถียงกันเรื่องเสรีภาพในทางศาสนาของสภาสังคายนาวาติกันครั้งที่สอง ในทางปฏิบัติศาสนจักรโรมันคาทอลิกในบาร์เซโลนาแห่งสเปนคงจะไม่เห็นพ้องกับบทบาทของรัฐ ที่ศาสนจักรโรมันคาทอลิกในเซนต์หลุยส์แห่งมิสซูรีเชื่อ ผู้รู้คาทอลิกชาวอเมริกันก็คงจะเห็นต่าง ๆ กัน นักบวชนิกายเยซูอิตคนสำคัญคนหนึ่งได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ในที่ซึ่งชนส่วนใหญ่ไม่ได้เป็นคาทอลิก อย่างเช่นในสหรัฐฯ การแบ่งแยกระหว่างศาสนจักรและอาณาจักรก็เป็น “การจัดการที่ที่ดีที่สุดที่เป็นได้ภายใต้สถานการณ์เช่นนี้” แต่ “ถ้าคนทั้งหมดเป็นคาทอลิก เมื่อนั้นสมาชิกภาพของสังคมทั้งสอง (ศาสนจักรและอาณาจักร) ก็จะเป็นอันเดียวกัน และอำนาจทางโลกก็จะถูกรวมเข้าอย่างใกล้ชิด และเป็นรองอำนาจทางธรรม นักบุญโทมาสพูดถึงการที่อำนาจทางโลกเกี่ยวข้องกับอำนาจทางธรรมเหมือนอย่างที่ร่างกายมีความสัมพันธ์กับวิญญาณ”⁴¹ ผู้รู้ชาวคาทอลิกที่เป็นฆราวาสผู้หนึ่ง เลือกว่าจะย่ำถึงการที่โทมาสมีส่วนช่วยสร้างระบบรัฐธรรมนูญและขนัตติธรรม โดยสังเกตความคล้ายคลึงกันที่โทมาสพูดถึงระหว่างการปฏิบัติภารกิจแห่งเหตุผลที่อยู่เหนือความอยากของมนุษย์ (ซึ่งยังคงไว้ซึ่งเสรีภาพโดยธรรมชาติที่จะชัดเจน) และปฏิบัติการของผู้ปกครองที่อยู่เหนือผู้อยู่ใต้ปกครอง (ซึ่งคงมี “สิทธิบางอย่างที่จะชัดเจน”) แม้คคอยสรุปว่า “หลักการเรื่องขนัตติธรรมนี้มีรากฐานอยู่ในความคิดเรื่องธรรมชาติศาสตร์ของโทมาส”⁴² และในขณะที่บาทหลวงเบิร์คแทนจะไม่ได้พูดถึงประชาธิปไตยไว้เลย ในบทที่ว่าด้วยจริยธรรมทางการเมือง บาทหลวงเมอร์เรย์ก็ได้พยายามที่จะแสดงความสัมพันธ์อันใกล้ชิดระหว่างกฎแห่งธรรมชาติ และข้อสมมติฐานเบื้องต้นหลังคติประชาธิปไตยของอเมริกัน⁴³

ข้อสังเกตเพิ่มเติมว่าด้วยปัญหาอันเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนจักรและอาณาจักร อันเป็นลักษณะของศตวรรษที่ยี่สิบย่อมไม่เข้ากับเรื่องนี้ แต่บางทีเราอาจมีเหตุผลพอเพียงที่จะขอให้โลกก็นิยมสมัยใหม่นี้ยอมรับว่า นักการเมืองแห่งศตวรรษที่ยี่สิบก็ได้พยายามบังคับให้มีความเชื่อทางศาสนาเพื่อเห็นแก่ลัทธิชาตินิยม และบางทีก็ถึงกับประสบผลสำเร็จในการขอความร่วมมือให้ทางศาสนจักรช่วยโดยใช้การบีบบังคับ แม้จะเทียบไม่ได้ในแง่ของความหนักเบาและชนิดของการบังคับ ซึ่งเคยใช้ในยุคก่อนๆ ถึงอย่างไรก็ตาม ก็เป็นการบีบบังคับที่รุนแรงอยู่เหมือนกัน เมื่อทำดังนี้แล้วเราก็ควรจะขอให้ผู้ที่เคร่งศาสนาหลายๆ ยอมรับด้วยว่ากฎเกณฑ์แห่งศตวรรษที่ยี่สิบสามนั้น ไม่อาจนำมาปรับเข้า

กับศตวรรษที่ยี่สิบ โดยปราศจากการตีความหมายที่กว้างขวางอย่างมาก ๆ ความถ่อมตนควรจะชักจูงให้เราให้เกียรติแม้แต่กับข้อความเก่า ๆ ที่เราสงสัย แต่ก็ควรจะชักจูงให้เราวิจารณ์ แม้แต่ข้อความเก่า ๆ ที่เรายังไม่สงสัยเพียงพอด้วย

ทรัพย์สิน

ในช่วงทศวรรษหลังปี ค.ศ. 1920 นักประวัติศาสตร์คาทอลิกที่เด่นผู้หนึ่งได้กล่าวว่า สำหรับโทมาสแล้ว การมีทรัพย์สินส่วนบุคคลเป็นสิทธิโดยธรรมชาติ⁴⁴ แต่ข้อความที่เขาคัดจาก *Summa theologica* เพื่อสนับสนุนข้ออ้างของตนนั้น มิได้เป็นประจักษ์พยานให้แก่เขา ในทศวรรษของปี 1930 นักเขียนผู้หนึ่งพบข้อสนับสนุนนโยบายนิวดีล* จากข้อเขียนของโทมาสว่าด้วยทรัพย์สิน⁴⁵ แต่นั่นก็ดูเหมือนว่าจะเป็นการขยายความมากเกินไปเช่นกัน โทมาสว่าด้วยทรัพย์สิน เช่นเดียวกับโทมาสว่าด้วยเรื่องในทางปฏิบัติอื่น ๆ อาจจะถูกถือว่าเป็นสามัญสำนึกที่รวบรวมขึ้น ซึ่งโดยธรรมชาติแล้วก็ต้องตามรูปแบบของสถาบันทางเศรษฐกิจของศตวรรษที่สิบสามอยู่บ้าง

โทมาสเห็นว่าการเป็นเจ้าของและการจัดการทรัพย์สินโดยเอกชนนั้น โดยทั่วไปเป็นสิ่งที่ดีที่สุดด้วยเหตุผลสามประการ คือ (1) คนเรามากจะระมัดระวังและเอาใจใส่ต่อสิ่งที่เป็นของตัวเองมากกว่าของส่วนรวม (2) เมื่ออำนาจการตัดสินใจที่มีผลต่อทรัพย์สินถูกกระจายไปแล้วก็就会有ความสับสนวุ่นวายน้อยลง (3) การมีกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินโดยเอกชนนั้น ก่อให้เกิดโอกาสที่จะทะเลาะวิวาทกันน้อยเข้า จึงชักนำให้เกิดสังคมที่สงบสุขกว่า อย่างไรก็ตาม ไม่มีอะไรเด็ดขาดเกี่ยวกับเรื่องนี้ และรัฐบาลมีข้อผูกพันทางศีลธรรมที่จะควบคุมกรรมสิทธิ์ต่าง ๆ เพื่อที่ว่าผลประโยชน์ร่วมกันจะคงมีอยู่ได้ “ในกิจการของมนุษย์นั้น ไม่มีอะไรเป็นข้อพิสูจน์ที่แสดงให้เห็นได้ และไม่มีความผิดพลาด และเราจะต้องพอใจกับการคาดคะเนโอกาสที่จะเป็นไปได้บางประการ” เขาเขียนด้วยว่า

ถ้าพิจารณาผืนดินส่วนหนึ่งโดยเด็ดขาดแล้ว ก็จะไม่พบว่ามิเหตุอะไรที่มันควรจะเป็นของคน ๆ หนึ่งมากกว่าอีกคนหนึ่ง แต่ถ้าพิจารณาโดยคำนึงถึงความสามารถที่ผืนดินนั้นจะถูกตัดแปลงเพื่อการกสิกรรม และการใช้ที่ดินโดยไม่กระทบกระเทือนต่อที่ดินแล้ว มันก็มีส่วนสัมพันธ์ที่จะเป็นทรัพย์สินของคนหนึ่ง และไม่ใช่อีกคนหนึ่ง⁴⁶

คนที่ว่ารายนี้นั้นมักจะลืมนึกว่ากรรมสิทธิ์ในที่ดินของตนไม่แน่นอนเพียงไร และโทมาสดำเนินพวกนี้ “ที่คิดว่าสิ่งของภายนอกเหล่านี้เป็นของตนเป็นสิ่งสำคัญ ราวกับว่าเขาไม่ได้รับมันมาจากผู้อื่นคือพระเจ้า” แต่แน่นอนว่าทั้งหมดนี้ไม่ได้หมายความว่า การแบ่งสันที่ที่ดินนั้น อาจจะเป็นไปตามอำเภอใจหรือปราศจากเหตุผลโดยสิ้นเชิง “...การแบ่งสันทรัพย์สินต่าง ๆ นั้นไม่ได้เป็นไปตามกฎแห่งธรรมชาติ แต่เกิดจากข้อตกลงของมนุษย์ซึ่งเป็นเรื่องของกฎหมายที่เป็นตัวตนมากกว่า..... ดังนั้น กรรมสิทธิ์ของทรัพย์สินจึงไม่ได้ตรงกันข้ามกับกฎแห่งธรรมชาติ หากแต่เป็นการเสริมต่อที่คิดค้นโดยเหตุผลของมนุษย์”

*บันทึกผู้แปล New Deal คือ นโยบายฟื้นฟูเศรษฐกิจ ปรับปรุงและแก้ไขสวัสดิการทางสังคมที่ประธานาธิบดีแฟรงกลิน ดี โรสเวลต์ นำมาใช้ในสมัยของเขา

สำหรับโทมัสแล้ว ดูเหมือนว่าเป็นการชอบด้วยเหตุผลที่ใครสักคนหนึ่งควรจะมีสติธิในทรัพย์สิน ซึ่งจำเป็นต่อการเลี้ยงดูครอบครัวของตนและตัวเอง แต่ไม่มีสติธิเกินไปกว่านั้น การใช้ทรัพย์สินในทางที่ผิดทำให้บุคคลหมดสติธิในทรัพย์สินนั้น ในการเชื่อเช่นนี้โทมัสยึดตามประเพณีความคิดอันสูงส่ง ซึ่งรวมทั้งของแอมโบรซ ออกัสติน และเกรกอรีที่หนึ่งด้วย

บทสรุป

โทมัส อะไควนส์ว่าด้วยสงคราม โทมัส อะไควนส์ว่าด้วยระบบทาส โทมัส อะไควนส์ว่าด้วยการให้เงินกู้เพื่อเรียกดอกเบี้ย เราอาจจะว่าต่อไปได้เรื่อย ๆ แต่ก็อย่างที่เรารู้ได้หมายไว้แล้วตั้งแต่ตอนต้นว่า ไม่มีใครอาจให้ความเป็นธรรมแก่แนวความคิดของโทมัส หรือปริมาณบทวิจารณ์ที่มีต่อความคิดของโทมัส ได้ภายในบทเดียว บางทีข้อจำกัดนี้อาจจะเป็นที่ยอมรับกันด้วยความสงบยิ่งขึ้น ถ้าเราจำใส่ใจถึงสิ่งที่ผู้เชื่อตามโทมัสอย่างลึกซึ้งได้บอกกับเรามาแล้ว ว่า ระบบของโทมัสนั้นมิได้เป็นระบบที่เปิดอย่างที่มีมักจะติดกัน หรืออย่างที่มีมักถูกทำให้เป็น คือ ไม่ใช่ระบบที่ปิดในแง่ที่ว่ามีความเด็ดขาดต่อปัญหาทั้งหมด หากแต่เป็นการจำแนกแจกแจงจักรวาลตามที่ปรากฏต่อโทมัส พร้อมกับความไม่แน่นอนเป็นองค์ประกอบอยู่ด้วย ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่า เหตุผลของมนุษย์นั้นมีขอบเขตจำกัดในการที่จะหยั่งเข้าไปในอาณาเขตของกฎนิรันดร์

มีอีกนัยหนึ่งที่ระบบของโทมัสเป็นระบบที่ไม่ปิด หรือในลักษณะที่ไม่บริบูรณ์ในตัวเอง ในแง่ของตรรกวิทยา เพราะมันอาจจะเป็นระบบที่ปิดในทางจิตวิทยา สำหรับผู้ที่ปราศจากความเชื่อบางอย่างพอที่จะคิดว่าระบบของโทมัสเป็นประจักษ์พยานแห่งความศรัทธาของโทมัสก็ได้ ผู้ที่เชื่อในภวาท* (Existentialism) ที่เป็นคาทอลิกอย่างดาร์ซี⁴⁷ สามารถกล่าวว่า สำหรับโทมัสนั้น การคงอยู่มาก่อนแก่นสาร เพราะโครงสร้างทางปัญญาอันว่าด้วยลำดับชั้นของภาวะตัวตนของโทมัสนั้น ไม่ได้หมายถึงถึงเหมือนอย่างที่มีมักติดกัน คือ หมายถึงการสังเคราะห์คติของอาริสโตเติลเข้ากับศาสนาคริสต์ หากแต่หมายถึงสิ่งที่เราควรจะเรียกว่าการปรองดองกันของสองระบบนี้ ความเชื่อ คือ จุดเริ่มต้นมากกว่าข้อสรุป แม้ว่าจะมีการเน้นในเรื่องหลักเหตุผลจนเกินไปอยู่บ้าง เช่น ข้อพิสูจน์ว่าพระเจ้ามีอยู่จริงสำหรับโทมัสแล้ว พระเจ้ามีอยู่ก่อนที่เขาจะพยายามพิสูจน์ว่ามีเสียอีก ส่วนอาริสโตเติลและเพลโตนั้นความสุขอยู่ที่การใคร่ครวญทางปัญญา แต่ของโทมัสนั้นความสุขอยู่ที่การได้ขึ้นชมพระเจ้า

มีการขัดกันแฝงอยู่ในเส้นหิ้งของคติของโทมัส กล่าวคือ กฎแห่งธรรมชาติถูกกำหนดให้เป็นเหตุผลที่เป็นกลาง แต่คติของโทมัสมิได้ให้แต่เฉพาะการนำโดยเหตุผลอย่างเดียว (ตรรกวิทยาสัญลักษณ์และปรัชญาวิเคราะห์ก็อ้างว่าหมายถึงเหตุผลได้ด้วย) หากแต่ให้คำรับรองแก่จิตที่เป็นตัวตนบางอย่าง

* **บันทึกลับ** ภวาท (Existentialism) คือ คติที่เน้นถึงความไม่เหมือนใครและความเป็นเอกเทศของประสบการณ์ของปัจเจกชนในจักรวาลที่วางเฉยต่อมนุษย์ คตินี้ถือการคงอยู่ของมนุษย์ว่าเป็นสิ่งที่อธิบายไม่ได้ และย้ำถึงอิสรภาพในการเลือกและความรับผิดชอบในการกระทำของมนุษย์

อยู่ด้วย มีทั้งเสน่ห์และความน่ากลัวอันเกี่ยวกับสมัชกาลอยู่ เสน่ห์ของความบริสุทธิ์ของเด็กและความน่ากลัวของฝันร้ายของเด็กที่มีสัญลักษณ์ที่ดีที่สุด คือ ขบวนการครูเสดของเด็ก* ที่พูดเช่นนั้นไม่ใช่ว่าจะเป็นการวางโต เพราะถ้าเปรียบเทียบได้ ยุคของเรานั้นเมื่อเปรียบกับสมัชกาลแล้ว ก็คงจะมีเสน่ห์น้อยกว่า และมีความน่ากลัวมากกว่า แต่ก็แน่นอนว่าส่วนหนึ่งของเสน่ห์ของโทมาสก็คือเสน่ห์เบื้องต้นของความเชื่อธรรมดา ๆ ที่รวมคนเข้าด้วยกันมากกว่าที่จะแบ่งแยกกัน และการที่มองมนุษย์เสมือนว่าเป็นผู้รับใช้ของธรรมชาติมากกว่าที่จะเป็นผู้พิชิตธรรมชาติ

สมาชิกของศาสนจักรเองก็มีส่วนในเสน่ห์แห่งสมัชกาลนี้ด้วย กล่าวคือ ศาสนจักรต้อนรับพวกเดียวกันด้วยความรักอย่างอบอุ่น ปรับปรุงแก้ไขซึ่งกันและกันอย่างดี เมื่อพวกเขากระทำผิดก็ยื่นยัดด้วยความเห็นใจแน่นอนอยู่ในโลก แต่มีใช่เป็นอย่างทางโลก ขอให้เรามองข้ามการที่ศาสนจักรปฏิบัติอย่างรุนแรงเป็นครั้งเป็นคราวต่อผู้ที่อยู่นอกศาสนาไปชั่วขณะหนึ่งก่อน ข้อใหญ่ใจความที่น้อยอยู่ที่ว่าเสน่ห์ของความเชื่อธรรมดา ๆ แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นความเชื่อที่ลึกซึ้งของโทมาสนั้นเป็นลักษณะสำคัญอย่างหนึ่งของความอบอุ่นในเชิงครอบครัวที่มีต่อ ๆ กันมา โทมาสเชื่อมจิตอันสลบซบซ้อนและลึกซึ้งเข้ากับคุณสมบัติแบบเด็ก ๆ ของความเชื่อความศรัทธา เขาไม่ได้เชื่อว่าเป็นผู้รู้ที่ยิ่งใหญ่โดยปราศจากเหตุผลเลย เพราะหลังจากที่ได้ใช้เวลาทั้งชีวิตของการศึกษาออกมาใน Summa อันยิ่งใหญ่ โทมาสก็ยังพูดได้ว่าเป็น “สิ่งที่ไม่เป็นสาระ”

นักเขียนในวงการบันเทิงธุรกิจผู้หนึ่งกล่าวไว้ครั้งหนึ่งว่า พระเยซูเป็น “ศาสดาผู้ให้เปล่า” คือ ผู้ที่ให้แก่ผู้ฟังมากกว่าที่เขาอาจจะเข้าใจได้ ในทำนองเดียวกันโทมาสก็เป็น “ผู้รู้ที่ให้เปล่า” ผู้ซึ่งไม่มีการเสแสร้งและการอวดอ้างอะไรให้กับตนเอง แต่ให้ผู้รับฟังโดยตรงมากกว่าที่จะเข้าใจได้ แต่กระนั้นก็ดี ทั้งทั้ง **Questiones** และ **Sed Contris** มีความหมายที่ธรรมดา ๆ อยู่ว่า พระเจ้าสถิตอยู่ในสรวงสวรรค์ของพระองค์ และถ้าโลกไม่สงบเรียบร้อยความเคลื่อนไหวของโลกก็จะต้องเป็นจากความไม่สมบูรณ์ไปสู่ความสมบูรณ์ ความเคลื่อนไหวนี้รวมเอารัฐเข้าไว้ด้วยแน่ สำหรับโทมาสนั้นรัฐไม่เหมือนกับอย่างที่อยู่กตสันตคิด คือ ไม่ใช่โรงพยาบาลสำหรับคนป่วย รัฐเป็นองค์ประกอบสำคัญแห่งระเบียบของพระเจ้า ระเบียบทางการเมืองเช่นนี้ไม่ใช่ของแปลกอะไรสำหรับการจัดลำดับในทางศาสนาชั้นเบื้องต้นที่สุด เพราะเจตนารมณ์ของพระเจ้าเองมีชื่อว่า กฎ อันเป็นนิรันดร์ ยิ่งกว่านั้นโดยการถือว่าศาสนจักรเป็นผู้พิทักษ์สำคัญของกฎแห่งธรรมชาติ โทมาสได้เชื่อมอำนาจทางโลกและอำนาจทางธรรมเข้าด้วยกันอย่างมั่นคง

ความเชื่อมั่นหลักในความเป็นระเบียบเรียบร้อยแห่งจักรวาลของพระเจ้านี้เอง คือ ต้นตอของระบบของสิ่งที่โทมาสเองถือว่าเป็นแต่เพียงการรวบรวมสิ่งๆ ที่ผู้อื่นค้นพบ และบางทีศรัทธาในระเบียบข้อนี้มากกว่าความเป็นระเบียบเรียบร้อยอย่างสุดยอดของ Summa นั้นแหละ ที่ก่อให้เกิดความไม่สมหวัง เมื่อคนปัจจุบันพยายามอ่านงานชิ้นนี้ บ่อยครั้งที่เดี่ยวที่ประสบการณ์ในการอ่านนั้นจะคล้าย ๆ

* บันทึกผู้แปล Children's Crusade (ปี ค.ศ. 1212) เป็นหนึ่งในจำนวนสงครามครูเสดเพื่อออบกู้สถานที่อันศักดิ์สิทธิ์ในศาสนาคริสต์คืนมาจากพวกนอกศาสนา แต่สงครามครูเสดของเด็กนั้นทำโดยพวกเด็ก ๆ ซึ่งจบลงด้วยความพินาศ คือ ถูกหลอกนำไปขายเป็นทาส

กับความพยายามที่จะควบคุมระบบไฮดรอลิก ซึ่งมีปั๊มและคันโยก ที่มีชื่อว่า พระเจ้า ธรรมชาติ กฎ ความยุติธรรม สิ่งที่ดี ผลประโยชน์สาธารณะ เหตุผล ความสุข และหลักเบื้องต้น และกดปุ่มหนึ่งแล้ว อันอื่นๆ ก็จะดันออกมา ดึงคันโยกอันหนึ่งและอันอื่นๆ ก็จะหดกลับไป เราไม่อาจจะแยกคำเหล่านี้ออกจากกันได้มากนัก และดังนั้น จึงมีความลำบากเป็นอย่างมากในการที่จะวิเคราะห์คำเหล่านี้ ถ้าเสน่ห์ทำให้เราปรารถนาที่จะวิเคราะห์ **Summa theologica** ความยากลำบากในการวิเคราะห์ ก็ทำให้เราต้องศึกษาความคิดของโทมาสนับเวลาเป็นศตวรรษ

เชิงอรรถ

บทที่ 6

- 1 “ขอให้ครูที่ถูกเลือกมาโดยรอบคอบจงพยายามปลุกฝังหลักการของโทมาส อะไควนัส ลงในใจของนักศึกษา และชี้แจงให้เห็นความมั่นคงและความเป็นเลิศที่โทมาสมิเห็นอกว่าผู้อื่นโดยชัดเจน” (อ้างไว้ในคำปรารภสำหรับ Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, Vernon J. Bourke, ed. New York : Musurgia; 1948, Vol. I, p. V) พระสันตะปาปาลีโอที่สิบสามได้ระบุให้หลักการของโทมาสเป็น “ปรัชญาคริสเตียน” แต่บัญญัติวินัยที่ 1366 ซึ่งออกมาโดยสิทธิอำนาจของพระสันตะปาปาเบเนดิกที่สิบห้า ในปี ค.ศ. 1917 ดูเหมือนว่าจะไปไกลกว่านี้เสียอีก คือ กำหนดว่า ปรัชญาและศาสนศาสตร์ “ต้องมีการสอนอย่างถูกต้อง” โดยครูผู้สอน “ตามข้อโต้แย้งคำสอน และหลักการของนักบุญโทมาสซึ่งจะต้องถือตามโดยไม่เสื่อมคลาย” (อ้างไว้ใน Thomas Aquinas, *Summa theologica*, English Dominican trans. New York: Benziger, 1947), Vol. I, p. XVI เลขที่หน้าที่ใช้อ้างอิงต่อไปมาจากเล่มนี้ เว้นแต่จะบอกไว้เป็นอย่างอื่น
- 2 ประวัติย่อๆ อาจพบได้ใน G.K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas* (Garden City, N.Y. : Doubleday, Image, 1936), Reginald M. Coffey, *The Man from Rocca Sicca* (Milwaukee : Bruce, 1944), M.C.D' Arcy, *Saint Thomas Aquinas*, 2nd ed. (Westminster, Md. : Newman Press, 1955), Ch. 1; และ Jacques Maritain *St. Thomas Aquinas* (New York : World, Meridian, 1958), Ch. I ชีวิตประวัติที่ละเอียดที่สุดในภาษาอังกฤษ เป็นของ R.B. Vaughn, *The Life and Labours of St. Thomas Aquinas* (London : Longmans, Green, 1871-72) แต่นั้นวากวนและไม่ถูกต้อง
- 3 Maritain, p. 54.
- 4 ผู้รู้ไม่ตกลงกันในเรื่องเวลาเหล่านี้
- 5 Thomas Gilby, *Introduction to Saint Thomas Aquinas, Philosophical texts* (New York: Oxford, 1960), p. XVII.
- 6 งานชิ้นนี้บางครั้งก็ใช้อ้างเป็น *De regimine principum* และบางครั้งก็เป็น *De regno* คำแปลภาษาอังกฤษที่ใช้บ่อยที่สุด คือ *The Rule of Princes*
- 7 การอ้างถึง *Summa theologica* นั้นมักจะทำให้ผู้เริ่มศึกษาสับสน แต่การอ้างแบบนี้ก็มีเหตุผล *Summa* นี้อาจจัดได้ว่าแบ่งออกเป็นห้าส่วน คือ *Pars prima*, *Pars prima secundae*, *Pars secunda secundae*, *Pars tertia* และ *Supplementum* (รวบรวมขึ้นภายหลังมรณกรรมของโทมาส โดยเรจเนลด์แห่งไปเพอร์-โน) ในเชิงอรรถส่วนต่างๆ เหล่านี้จะถูกอ้าง เป็น I, I-II (บางครั้งก็ Ia, IIae), II-II (บางครั้งก็ IIa-IIae), III และ Suppl. ตามลำดับ และตามแบบของ *Quaestio disputata* ซึ่งเป็นการโต้กันในที่ชุมชนของผู้รู้ แต่ละส่วนเหล่านี้จะแบ่งออกเป็นจำนวนปัญหา และแต่ละปัญหาจะแบ่งออกไปเป็นมาตรา แบบของแต่ละมาตรา จะเป็นอย่างไรก็ตาม คือ มีคำถาม มีคำตอบที่ผิดๆ อยู่สาม สี่ หรือห้าคำตอบ แล้วมี *sed contra* (“แต่ในทางตรงกันข้าม”) ของโทมาส ซึ่งเขามักจะอ้างแหล่งอื่น มีคำตอบส่วนใหญ่ของเขาเอง คือ *respondo* และข้อโต้แย้งเฉพาะต่อคำตอบที่ผิดแต่ละข้อ เพราะฉะนั้นเชิงอรรถที่อ่านว่า 90, 3, ad I. หมายถึง *Pars prima secundae*, ปัญหาที่ 90 มาตรา 3 คำตอบต่อข้อโต้แย้งที่ I (ad primum discendum) โครงร่างของ *Summa theologica* ทั้งหมดนั้น มีรากฐานอยู่บนบทแรกของ *Genesis* ในพระคัมภีร์
- 8 *On Princely Government*, Bk. I, Ch. I trans. by J.B. Dawson, in Aquinas, *Selected Political Writings*, ed. by A.P. D'Entrevies (New York : Barnes & Noble, 1959), p. 5 เลขที่หน้าที่ใช้อ้างอิง

- ต่อไปมาจากเล่มนี้ จึงเปรียบเทียบกับ *The Government of Rulers* trans, by Gerald B. Phelan (New York : Sheed & Ward, 1938).
- 9 *Ibid.*, ch. 2, pp. 11-13.
- 10 *Ibid.*, Ch. 3, pp. 15-17.
- 11 การนิยมความเป็นจริงในบางครั้งบางคราวของโทมาสนั้น ต่างกับแนวโน้มนิยมที่จะเป็นผู้เชื่อว่าความสมบูรณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ และแม้แต่แนวโน้มที่จะเป็นพวกยูโทเปียของสานุศิษย์ของเขาในศตวรรษที่ยี่สิบเป็นอย่างมาก “ดังนั้น ผู้ปกครองที่ดีจึงต้องพยายามได้มาซึ่งความรักของผู้ที่อยู่ใต้ปกครองด้วยการรักพวกเขา ก่อน ผู้ปกครองที่ไม่รักผู้คนของเขาและไม่พยายามได้มาซึ่งความรักของพวกเขา ไม่สมควรจะได้รับแต่งตั้งให้ทำหน้าที่ปกครอง อันเป็นตำแหน่งที่ต้องการความรักและมีมิตรภาพอันเป็นสากล” (Gerald J. Lyman, *The Good Political Ruler According to St. Thomas Aquinas* (Washington: Catholic Univ. Press, Catholic University Philosophy Series No. 144, 1953), p. 15).
- 12 จอห์น ล็อค อาจจะเอามาจากวลีอันนี้ก็ได้ เมื่อเขาเอ่ยถึงการปฏิบัติต่อต้านทรราชว่าเป็น “การร้องต่อสวรรค์” ควรจะจดจำกันอีกครั้งว่าถ้าโทมาสดูออกจะตื่นตระหนกเกี่ยวกับอันตรายของระบอบทรราชย์ ก็คงจะเป็นเพราะว่างานของเขาทั้งหมดนั้นเป็นการกล่าวต่อกษัตริย์ที่ยังมีชีวิตอยู่ ที่จริงแล้วความจริงข้อนี้เองทำให้การดำเนินิตติเตียนระบอบทรราชย์ของเขาค่อนข้างจะตรงไปตรงมาอยู่มาก
- 13 อ้างโดยโทมาส จาก *De Civitate Dei*, Bk. V, Ch. 12.
- 14 *Ibid.*, p. 43.
- 15 *Ibid.*, pp. 43-45.
- 16 โทมาสเชื่อว่าจิตแยกออกจากร่างกายเมื่อตาย สำหรับอาริสโตเติลนั้น จิต (*psyche*) เป็นแต่เพียงรูปแบบของร่างกาย และไม่ใช่สิ่งเดียวกับสติปัญญา หรือใจ (*nous*) อันเป็นอมตะ ที่รวมเข้ากับใจสากลหลังจากตาย สำหรับอาริสโตเติลแล้ว การหลุดถึงรางวัลต่อบุคคลหลังจากการตายอย่างที่โทมาสพูดคงจะไม่มี ความหมายสำหรับการพิจารณาการแบ่งแยกระหว่างคติของโทมาสและคติของอาริสโตเติลตามที่ปรากฏใน *Nicomachean Ethics* ดู Harry V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism* (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1952).
- 17 *On Princely Government*, p. 51.
- 18 *Ibid.*, Ch. 11, p. 63.
- 19 *Ibid.*, Ch. 12, p. 67.
- 20 *Ibid.*
- 21 “เพื่อบรรลุถึงการชื่นชมในพระเจ้า” ไม่ได้หมายความว่าถึงการ หาได้เอง ซึ่งควรชื่นชมในพระเจ้า โทมาสมิได้ละทิ้งความคิดเรื่องพระพรหรรษาของออกัสติน
- 22 *Summa theologica*, Vol. I, p. 993.
- 23 *Ibid.*, p. 994 มีปัญหาอย่างเดียวกันบางข้อเกิดขึ้นในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมอันทำเป็นนิสัย กับเหตุผล โทมาสกล่าวว่า ข้อเสนอของสติปัญญาในทางปฏิบัตินั้น บางครั้ง “ถูกถ่วงไว้โดยเหตุผลโดยอาศัยนิสัย” และก็ยังคงมีลักษณะธรรมชาติของกฎอยู่
- 24 *Ibid.*, 3, p. 995.
- 25 *Selected Writings*, ed. by M. C. D’Arcy, English Dominican trans. (London: Dent, Everyman’s 1950), pp. 16-17.
- 26 *Summa theologica*, 91, 2, ad 2, p. 997.
- 27 *Ibid.* p. 1011.

- 28 อย่างไรก็ตาม ควรจะโต้กลับว่า แม้แต่ลัทธิซึ่งเป็นผู้นำของคติประจักษ์วาท (Empiricism) ของอังกฤษ (คติที่เชื่อว่าประสบการณ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งโดยผัสสะเท่านั้นที่ให้ความรู้ได้ *บันทึกผู้แปล ก็ยังสนับสนุนคติที่ว่าข้อเสนอทางศีลธรรมและข้อเสนอทางเรขาคณิต อาจจะมีพื้นฐานที่สมเหตุสมผลได้ด้วยวิธีการอย่างเดียวกัน ในแง่ที่มีข้อที่เหมือนกันอย่างประหลาดระหว่างโทมาสและลัทธิในกรณีตัวอย่างเรื่องข้อเสนอทางเรขาคณิต ทั้งคู่ต่างก็ใช้ความจริงที่ว่ามุมสามมุมของรูปสามเหลี่ยมต้องรวมกันได้ 180° และทั้งคู่ (โดยวิธีต่างกัน) ต่างก็ใช้เป็นหลักความจริงแห่งศีลธรรมควบคู่กันไปด้วย ทว่าพีชคณิตต้องเป็นของเจ้าของโดยชอบธรรม แต่โทมาสดูเหมือนว่าจะยอมให้มีข้อแตกต่างออกไปและยอมรับความไม่แน่นอนในการนำหลักการอย่างหลังไปใช้ได้มากกว่าลัทธิ ซึ่งกล่าวให้กับศาสตร์แห่งศีลธรรมอยู่ ดู **Locke's Essay Concerning Human Understanding**, Bk. IV, Ch. 3, sec. 18 (Chicago: Regnery, gateway: 1956), pp. 246-47.
- 29 ดู Roger T. Simonds, "The Natural Law Controversy: Three Basic Logical Issues," **Natural Law Forum**, Vol. 5 (1960), pp. 132-38. ผู้ที่เชื่อตามคติของพวกถือตามตัวบทกฎหมาย จะไม่เชื่อข้ออ้างส่วนมากที่เกี่ยวกับพันธะผูกพัน โดยถือว่าประโยคที่ชัดเจนปราศจากถ้อยคำที่คลุมเครือเท่านั้น ที่จะถือได้ว่าเป็นข้อความและข้อเสนอที่ขอบด้วยเหตุผล หรือข้อเสนอที่พิสูจน์ได้ด้วยประสบการณ์เท่านั้นที่จะไม่คลุมเครือ ดู Willard V. Quine, **Elementary Logic**, rev. ed. (New York: Harper & Row 1965), p. 5.
- 30 ในเรื่องเกี่ยวกับคำถามอันสลับซับซ้อนว่า เหตุผลก่อให้เกิดความผูกพันทางศีลธรรมหรือไม่ ดู Mark R. MacGuigan, "St. Thomas and Legal Obligation", **The New Scholasticism**, Vol. 35 (1961), pp. 281-310. MacGuigan แสดงให้เห็นอย่างน่าเชื่อถือถึงข้อผิดพลาดของ Jacques Maritain ที่อ้างว่าสำหรับโทมาสแล้วกฎแห่งธรรมชาติมีขอบเขตโดยเนื้อหาและเวลาอย่างเดียวกันกับปรัชญาทางศีลธรรมทั้งหมด
- 31 Arthur O. Lovejoy, **Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea** (New York: Harper & Row, Torchbooks, 1960), p. 73.
- 32 **On the Truth of the Catholic Faith, Summa contra gentiles**, Bk. III, Ch. 71, trans. by Vernon J. Bourke (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956), Bk. III, Part I, pp. 238-40 โทมาสกล่าวต่อไปว่า "ถ้าความชั่วถูกทำให้หมดไปจากบางส่วนของจักรวาล ความดีจำนวนมากก็จะหมดไปจากจักรวาลด้วย" เขากล่าวว่าถ้าปราศจากโรคภัยไข้เจ็บอันชั่วร้าย ความดีของสุภาพบุรุษจะไม่เป็นที่รู้จักหรือชื่นชมกัน ในขณะที่การที่ต้องเดินกะเผลกถูกเรียกว่าเป็นสิ่งที่ไม่ดี ที่จริงแล้วมันก็คือผลของการเคลื่อนไหวซึ่งดี แต่โดยชาติที่คงอซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่ดีและโดยส่วนรวมแล้วก็ยังดีกว่าแล้ว ดู **Summa theologiae**, I, 19,9 ด้วย
- 33 Lovejoy, pp. 74-79 ดู **Summa, contra gentiles**, Bk. I, Chs. 75 and 81 : Bk. II, Ch. 45 ด้วย
- 34 หลักการที่ถือว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นถูกกำหนดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยสาเหตุที่มีมาก่อนอย่างสมบูรณ์นั้น เกิดจากการเอาคำพูดที่ว่า "พระเจ้าย่อมมีเจตจำนงต่อความดีของพระองค์เองโดยจำเป็น" คือ เอาความตอนนั้นมารวมเข้ากับคำพูดที่ว่า "สรรพสิ่งทั้งปวงนั้นในลักษณะหนึ่งแล้วมีตัวตนอยู่ก่อนแล้วในพระเจ้าโดยเป็นสัจญ์ลักษณะ ดังนั้น เมื่อพระเจ้าตัดสินใจตนเอง ก็ย่อมตัดสินใจสิ่งอื่น ๆ ด้วย" ที่ปรากฏใน **Summa contra gentiles**, Bk. I, Ch. 75 อ้างโดย Lovejoy, p. 74, แต่บางทีอาจจะไม่เป็นการยุติธรรมที่จะพยายามจะทำให้ข้อความที่กล่าวคนละครั้งเป็นข้อความเดียวกัน อย่างน้อยที่สุดที่เราอาจจะกล่าวได้ก็คือว่า โทมาสไม่เสมอต้นเสมอปลาย
- 35 **Summa theologiae**, p. 1013.
- 36 **Ibid.**, pp. 1014-15 บางคนแปล **determinationes**. ว่า "การระบุ"
- 37 **Ibid.**, p. 1014.
- 38 Federrick Copleston, **Medieval Philosophy** (New York: Harper & Row, Torchbooks, 1961), p. 97.
- 39 ดู Jane E. Ruby, "The Ambivalence of St. Thomas Aquinas' view of the Relationship of Divine Law to Human Law," **Harvard Theological Review**, Vol. 48 (1955), pp. 101-28.
- 40 **Summa theologiae**, 12, 2 p. 1229.

- 41 Vernon J. Bourke, S.J., **Ethics** (New York : Macmillan, 1951), p. 435.
- 42 Charles N.R. McCoy, **The Structure of Political Theory** (New York : McGraw-Hill, 1963), pp. 121-22.
- 43 John Courtney Murray, **We Hold These Truths** (New York: Sheed & Ward, 1960). Yves R. Simon **Philosophy of Democratic Government** (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1951) เชื่อว่าโทมาสมิ่ “ใจเป็นประชาธิปไตย” มากกว่า “ใจเป็นพวกจารีตนิยม” ดู Thomas E. Davitt, S.J., **The Nature of Law** (St. Louis : Herder, 1951), Joseph V. Dolan, S. J., **Natural Law and Modern Jurisprudence** (Quebec : Librairie Philosophique M. Doyon, 1958), Thomas Gilby, **Between Community and Society** (London : Longmans, Green, 1953); Jacques Maritain, **Man and the State** (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1952); Gerald F. Yates S. J., ed., **Papal Thought on the State** (New York : Appleton - Century - Crofts, 1958).
- 44 Maurice de Wulf, **Medieval Philosophy** (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1922), Vol. 2, p. 29.
- 45 Clare Riedl, “The Social Theory of St. Thomas, ”**Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, Vol. 9 (1933), p. 19.
- 46 **Summa theologiae** II-II, 57, 3, **Ibid.**, Vol. 2, p. 1433 ตรงนี้โทมาสอ้างถึง **Politics**, Bk. II ของ อาริสโตเติล
- 47 ดู M.C. D’Arcy, **Thomas Aquinas** (Westminster, Md. : Newman Press, 1955).

บทที่ 7

มรดกจากสมัยกลาง

การเสื่อมโทรมของอาณาจักรโรมัน หมายถึง จุดจบของการมีรัฐบาลที่รวมอำนาจเข้าไว้ในศูนย์กลางแห่งโลกตะวันตกและการแตกสลายของการผสมระหว่างวัฒนธรรมกรีกและโรมัน นอกจากนี้ ขบวนการนิยมแบบเผ่าของผู้รุกรานเชื้อชาติเยอรมันก็ทำลายความสัมพันธ์แบบที่เป็นข้อผูกพันในทางกฎหมาย ซึ่งโรมันมีชื่อเสียงลงไปด้วย และในขณะที่เกิดช่องว่างแห่งอำนาจทางการเมืองที่มั่นคงนี้เอง คริสต์จักรก็เคลื่อนเข้ามาแทนที่ มอเรลกล่าวว่าเป็นทำให้เกิด

ปรากฏการณ์ที่ค่อนข้างจะประหลาด คือ การที่สังคมจะพยายามจัดรูปของตนในทางการเมืองตามโครงสร้างของทางศาสนาขึ้นเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์..... และโดยเหตุนี้เองที่ความคิดเกี่ยวกับการเมืองของยุโรปตะวันตกเป็นไปตามแนวทางที่แตกต่างอย่างมากจากสังคมอื่น ๆ ของมนุษย์¹

การเมืองและศาสนาในสมัยกลาง

นักมานุษยวิทยาหลายท่านคงจะตั้งข้อสงสัยว่า สังคมในสมัยกลางมีลักษณะไม่เหมือนใครตั้งข้อความที่คัดอ้างอิงมาข้างบนแน่หรือไม่ บางทีการแยกศาสนาออกจากทางบ้านเมืองในสมัยปัจจุบันนี้เองที่พิเศษกว่าอย่างอื่น นอกจากนี้แล้วคำอุปมาสำคัญคำหนึ่งในคริสต์ศาสนาคืออาณาจักรแห่งสวรรค์ ซึ่งมีลักษณะเป็นการเมือง และแม้แต่ความโน้มเอียงที่ต่อต้านการเมืองของอ็อกส์ตันเองก็ไม่อาจจะยับยั้งการที่เขาต้องอาศัยสัญลักษณ์ที่มีลักษณะกึ่งการเมือง คือ นครแห่งพระเจ้าได้ แต่สิ่งที่เราพูดได้ก็คือว่า สำหรับผู้ที่อยู่ในยุโรปในช่วงสมัยอันยาวนานระหว่างศตวรรษที่ห้าและศตวรรษที่สิบหกนี้ การรอดพ้นจากบาป การบรรลุมรรคผล หรือไม่ว่าคำอื่นใดที่ไปถึงความหวังของคนธรรมดา ๆ ได้ดีที่สุดในส่วนใหญ่นั้นแล้วถูกแยกออกจากการเรียกร้องเอาอำนาจในสังคม ทั้งคนในสมัยคลาสสิกและคนปัจจุบันต่างก็มีความเชื่อมั่นในผู้ปกครองและกฎหมายที่มาจากสังคมมากกว่าคนในสมัยกลาง หรืออย่างน้อยที่สุดคนในสมัยคลาสสิกก็มีความเชื่อในการเมืองอย่างกว้าง ๆ มากกว่าในศาสนาที่จัดระเบียบไว้ อย่างไรก็ตาม แม้แต่ตรงนี้เอง เราก็อยู่ในฐานะลำบาก เพราะใครเล่าจะกล่าวได้อย่างแน่นอนลงไปว่าชาวอะเธนส์โบราณธรรมดา ๆ หรือชาวปารีสในสมัยศตวรรษที่สิบสามรู้สึกอย่างไร? ยิ่งกว่านั้นรัฐบาลของสังคมส่วนมาก รวมทั้งของเราเองก็ปฏิบัติภาระหน้าที่โดยอาศัยระเบียบแบบแผนพิธีรีตอง รางวัลดและการใช้เวทมนตร์คาถา อันเป็นภาระส่วนหนึ่งของศาสนจักร อย่างไรก็ตาม ศาสนจักรในสมัยกลางก็ปฏิบัติภารกิจหลายอย่างซึ่งเป็นหน้าที่ของรัฐบาล ข้อสังเกตข้อนี้เป็นสิ่งที่เราต้องใส่ใจในการพิจารณาถึงสิ่งที่เราจะกล่าวต่อไปนี้

บทบาทของศาสนจักรในสมัยกลางนั้นมีลักษณะการทางการเมืองเป็นอย่างยิ่ง และบทบาทของรัฐบาลของบ้านเมืองที่รวมอำนาจไว้ในศูนย์กลางก็กลับกันตามไปด้วย จนถึงจุดที่บทบาททั้งสองนี้จำกัดอยู่ภายในเนื้อหาเดียวกัน

แก่นแท้ของความคิดทางการเมืองในสมัยกลาง คือ... ความเชื่อในเรื่องสังคมแห่งจักรวาลสังคมเดียว อยู่ภายใต้หลักการแห่งชีวิตหลักการเดียว ซึ่งถูกกำหนดในลำดับสุดท้ายโดยผู้มีอำนาจเพียงผู้เดียว หลักการนั้นเป็นสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์ ผู้มีอำนาจคือตัวแทนของพระเจ้า นี่คือเหตุผลที่ทำให้เราอาจพูดถึงการปกครองโดยพวกนักบวช ศาสนจักรซึ่งอยู่เหนือสังคมคริสต์พยายามอย่างใหญ่หลวงและอย่างห้าวหาญ ในอันที่จะรวมเอาชีวิตทั้งหมดเข้าไว้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้ความอารักขาของตนทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นในทางการเมือง สังคม เศรษฐกิจ ความรู้ โดยให้อยู่ภายใต้การควบคุมของหลักการของคริสต์ศาสนาในทางการเมือง ศาสนจักรพยายามที่จะดำเนินและสั่งสอนกษัตริย์ด้วยเรื่องภายใน เช่น เมื่อพวกกษัตริย์ปลอมแปลงเงินตรา และด้วยเรื่องภายนอก เช่น เมื่อพวกกษัตริย์ละเมิดสนธิสัญญา ในทางสังคม ศาสนจักรควบคุมชีวิตครอบครัวด้วยกฎหมายครอบครัว ซึ่งศาสนจักรเองเป็นผู้บริหาร และควบคุมชีวิตของปัจเจกชนโดยระบบการสารภาพบาป ในทางเศรษฐกิจ ศาสนจักรก็พยายามจะควบคุมการค้าและการอุตสาหกรรม โดยบังคับให้มีราคาที่เหมาะสมและห้ามใช้ระบบดอกเบี้ย ดังที่ศาสนจักรได้พยายามควบคุมมูลเหตุจูงใจในทางเศรษฐกิจโดยทั่วไป ด้วยความคิดที่ว่าทรัพย์สินคือสิ่งที่ได้รับมอบหมายมาเพื่อผลประโยชน์ส่วนรวม และโดยการสั่งสอนอบรมในเรื่องการกุศล ในด้านความรู้ ศาสนจักรก็สร้างแนวการศึกษาอบรมเพียงแบบเดียวขึ้นในมหาวิทยาลัยต่าง ๆ และศาสนจักรก็บีบบังคับให้เป็นไปตามแนวนั้นในลำดับสุดท้ายได้ด้วยการลงโทษพวกนอกกริต นี่เป็นความพยายามอันยิ่งใหญ่ในอันที่จะรวมเอาชีวิตทั้งหมดเข้ามาอยู่ด้วยกันภายใต้บัญชาอันสูงสุด²

ดังที่บาร์เกอร์ ได้ชี้ให้เห็นแล้วว่า ความหวังที่จะบรรลุถึงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันนั้นพอฟังได้ในสังคมที่ธรรมดาอย่างนั้นมากกว่าในสังคมของเรา แต่อย่างไรก็ตาม ช่องว่างระหว่างระเบียบของสังคมที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และความหลายหลากในทางปฏิบัติก็มีอยู่ไม่น้อย

ความเชื่อดั้งเดิมที่เป็นที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางว่า อำนาจของศาสนจักรเกี่ยวข้องกับอำนาจของกษัตริย์นั้นไม่มีมาตั้งแต่สมัยบิตาทังหลายของศาสนจักร ก่อนจะหมดศตวรรษที่ห้า พระสันตะปาปาเจลาซิอุสที่หนึ่งเขียนถึงจักรพรรดิที่คอนสแตนติโนเปิล และแถลงถึงหลักการเรื่องดาบสองเล่มอย่างที่เป็นที่รู้จักกันในภายหลัง อาณาจักรของชาวคริสต์นั้นเป็นชุมชนเดียว แต่มีวัตถุประสงค์สองประการ อันหนึ่งเป็นเสียงทางโลก อีกอันหนึ่งเป็นเสียงทางธรรม เพราะฉะนั้น จึงมีดาบที่จะต้องถูกกวัดแกว่งโดยอำนาจสองประการ อันหนึ่งเป็นดาบแห่งศาสนา อีกอันหนึ่งเป็นดาบแห่งอาณาจักร ดาบหรืออำนาจทั้งสองนี้มาจากพระเจ้าเหมือนกัน อำนาจทั้งสองขึ้นต่อกัน มีความเท่าเทียมกันในขอบเขตและต้องช่วยเหลือซึ่งกันและกัน (อย่างไรก็ดี เจลาซิอุสถือว่าคริสต์จักรสูงกว่าฝ่ายอาณาจักรในแง่ของศักดิ์ศรีและการรักษาความเป็นอิสระของศาสนจักร ทำให้มีความจำเป็นที่นักบวชจะถูกควบคุมโดยศาลของศาสนจักรฝ่ายเดียวเท่านั้น)

ถึงแม้ว่าทางฝ่ายศาสนจักรและทางฝ่ายอาณาจักรจะไม่เคยไปสนับสนุนหลักการดาบสองเล่มด้วย วาจา แต่ตามความเป็นจริงแล้ว สันตะปาปาหลายองค์ตั้งแต่ศตวรรษที่สิบเอ็ดลงมาถึงศตวรรษที่สิบสี่ ผู้ซึ่งปรารถนาจะมีฐานะที่สูงไปกว่าที่กำหนดมาโดยหลักการเรื่องดาบสองเล่มได้โต้แย้งหลักการนี้ และบางครั้ง ดังที่เราจะได้เห็นต่อไป ก็มีการโต้แย้งหลักการนี้ในทางทฤษฎีด้วย อย่างไรก็ตาม ความเคารพยกย่องที่เจลาซิอุสได้รับนั้นดูเหมือนว่าจะไม่ถูกรบกวนกระทบกระเทือนเลย แม้ว่าหลักการของเขาจะถูกทอดทิ้งไป เราได้เห็นมาแล้วว่าสติปัญญาที่ยิ่งใหญ่อย่างของโทมัสซึ่งเก่งกาจในการประสานสิ่งที่เป็นนามธรรมกว้าง ๆ เข้าด้วยกัน สามารถผสมผสานสิ่งที่ดู ๆ แล้วไม่ลงรอยกันเข้ากันได้อย่างไร ความสามารถแบบนี้ได้รับการส่งเสริมโดยการวางเฉยของวงวิชาการต่อปัญหาในการพิสูจน์ให้เห็นจริง เมื่ออธิบายถึงความสัมพันธ์ที่เกี่ยวข้องกันอย่างสลับซับซ้อนของเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ ตัวอย่างเช่น “ความคิดที่ว่า กฎหมาย คือ ภาพสะท้อนที่ซบด้วยเหตุผลของระเบียบอันศักดิ์สิทธิ์ในสังคมธรรมชาติของมนุษย์นั้น ไปด้วยกันได้กับความเชื่อในกฎหมายที่เป็นชนบประเพณีของชาวเผ่าเยอรมัน มากกว่าความเชื่อตามแบบของออสตินที่ว่า การปกครองทางโลกเป็นเครื่องบำบัตบาปของมนุษย์”³ บางทีความไม่ประสานกันที่เห็นได้ชัดของทฤษฎีและการปฏิบัตินี้ อาจเห็นได้โดยความจริงที่ว่าในบรรดาผลงานทางทฤษฎีจำนวนมากอันเกี่ยวข้องกับศาสนจักร รัฐและอาณาจักรที่เกิดขึ้นในสมัยกลางตอนหลังๆ นั้น ไม่มีข้อไหนเลยที่พูดถึงลักษณะที่แท้จริงของความสัมพันธ์แบบฟิวเดลิสม์ ซึ่งกำหนดโครงสร้างและเนื้อหาของการเมืองของสมัยกลาง บางทีนักเขียนเหล่านั้นอาจจะมีเหตุผลพอเพียงในการถือเอาว่า ความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์นั้น ๆ ย่อมเป็นที่รู้ ๆ กันอยู่แล้ว แต่ในทางกลับกัน เราจะต้องถามว่า ฟิวเดลิสม์คืออะไร

ฟิวเดลิสม์

เราต้องจำไว้ว่า “ฟิวเดลิสม์” ไม่ใช่คำที่ใช้กันในสมัยกลาง แต่มันเป็นคำที่นักประวัติศาสตร์แห่งศตวรรษที่สิบแปดใช้บรรยายลักษณะบางประการของการจัดระเบียบทางการเมืองและเศรษฐกิจ ที่พวกเขาสังเกตเห็นในสังคมสมัยกลาง คำว่า ฟิวเดลิสม์ นี้มาจากภาษาละตินว่า **feudum** ซึ่งในภาษาอังกฤษกลายเป็นคำว่า **fief** พอลแล็ค และเมทแลนด์ กล่าวไว้ว่า

ฟิวเดลิสม์เป็นคำที่ไม่ดีนัก ในประการแรกทีเดียวคำนี้ตั้งความสนใจของเราไปสู่ส่วนเดียวของสภาพที่สลับซับซ้อนของสังคม และส่วนที่ว่ามันก็ไม่ใช่ส่วนที่เด่นที่สุดเสียด้วย คำนี้ทำให้เราสนใจแต่เฉพาะสิทธิในที่ดินที่ไม่ใช่สิทธิโดยตรงและไม่อิสระที่มีอยู่อย่างกว้างขวาง และสิ่งนั้นอาจมีอยู่แล้วเป็นเวลานานนานในสมัยที่เราไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นสมัยฟิวเดลิได้เลย สิ่งที่เป็นลักษณะเฉพาะของ “สมัยฟิวเดลิ” ไม่ใช่ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ให้เช่าและลูกจ้าง หรือระหว่างผู้ยืมและผู้ให้เช่าที่ดิน แต่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าและวาสซาล หรือได้แก่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของความสัมพันธ์สองแบบนี้มากกว่า ถ้าหากว่าเราสามารถสร้างคำขึ้นมาใหม่แล้วบางทีคำว่า **feudo-vassalism** อาจจะมีประโยชน์มากกว่าฟิวเดลิสม์ (**feudalism**)⁴

fief คือ ส่วนของที่ดินที่เจ้ากำหนดให้ มีลักษณะเป็นสถาบันขึ้นมาเมื่อราวศตวรรษที่แปด เพราะที่ดินเป็นที่มาแห่งความมั่งคั่งที่สำคัญอย่างเดียว และกษัตริย์อาจให้เป็นรางวัลแก่พวกขุนนางสำหรับผลงาน โดยกำหนดที่ดินให้แทนเงินเดือน ในลักษณะนี้ที่ดินเดิมที่มีการครอบครองแบบ **alodially** คือ ยึดเป็นทรัพย์สินส่วนบุคคลโดยไม่ต้องเช่าหรือมีข้อผูกพันต่อผู้สูงอำนาจกว่าก็ค่อย ๆ หดไป และที่ดินส่วนมากก็กลายเป็นสิ่งที่สืบทอดกันโดยทางตระกูล การเป็นวาสนาล คือ ชื่อที่กำหนดให้แก่ข้อผูกพันทางกฎหมายที่ผูกพันวาสนาลหรือผู้ที่รับที่ดินที่มีต่อเจ้าของตน

ช่องว่างของเวลาระหว่างรูปแบบและความเป็นจริง คือ ปัญหาที่ยากเป็นอย่างยิ่งในการแยกแยะปรากฏการณ์ที่เราเรียกว่าฟิวแดลลิสม์ออกมา อังกฤษและฝรั่งเศสในศตวรรษที่สิบเจ็ดยังคงมีรูปแบบของการเป็นวาสนาลอยู่ แต่ความสัมพันธ์ที่แท้จริงระหว่างกษัตริย์และขุนนางซึ่งตามหลักแล้วเป็นวาสนาลนั้นแตกต่างจากที่เคยเป็นมาเช่นในศตวรรษที่สิบสามเป็นอย่างมาก และในทำนองเดียวกัน รูปแบบของลำดับชั้นของความสัมพันธ์ในสมัยศตวรรษที่สิบสามก็แตกต่างเป็นอย่างมากจากความสัมพันธ์ที่ชาร์ลมาญมีต่อวาสนาลของตนในสองสามศตวรรษก่อนหน้านั้น มีอยู่บ่อยครั้งที่เดียวที่ชาร์ลมาญซึ่งเคยชนะอุปสรรคในเรื่องภูมิศาสตร์ วัฒนธรรม และภาษาได้สำเร็จ สามารถแสดงอำนาจของตนเหนือการมีกรรมสิทธิ์ในที่ดินของท้องถิ่นได้โดยตรง อย่างไรก็ตาม สิ่งที่สำคัญที่สุดสำหรับความเข้าใจในทางการเมืองของเราอยู่ตรงการที่ตระหนักว่า การเป็นเจ้าของที่ดินนั้นเกี่ยวโยงกับสิทธิของการปกครอง และไม่เพียงแต่มีอิทธิพลต่อการปกครองเหมือนอย่างที่ว่าอำนาจในทางเศรษฐกิจของเรามี “เจ้าของที่ดินที่ใหญ่โตจะต้องป้องกันที่ดินนั้น ตรวจตราสอดส่อง รักษาซ่อมแซมถนนและสะพาน และจัดให้มีศาลสำหรับผู้เช่าที่ดินของตน ดังนั้น การเป็นเจ้าของจึงมีทั้งลักษณะทางการเมืองและเศรษฐกิจ มันมีน้ำหนักน้อยกว่าการเป็นอธิปัตย์ แต่มากกว่าการมีทรัพย์สินส่วนตัว”⁵

ฟิวแดลลิสม์ในสมัยแรก ๆ อย่างในฝรั่งเศสเมื่อตอนศตวรรษที่สิบเอ็ด มีแนวโน้มที่จะมีลักษณะเป็นขนาดย่อยที่ครอบครองโดยเจ้าของท้องถิ่น ซึ่งมีตำแหน่งต่าง ๆ กัน (ดุก์ เอิร์ล เคานท์ หรือ มาร์ควิส) และควบคุมกองทหารที่ชำนาญซึ่งจงรักภักดีต่อตน และมีป้อมปราการที่มั่นคง วาสนาลของพวกเจ้าเหล่านี้บริหารงานของรัฐบาลส่วนท้องถิ่นในเขตที่ดินของตน และโดยทั่วไปก็ปฏิบัติตามขนบประเพณีของท้องถิ่น จะหันเหไปจากแบบประเพณีเหล่านั้นก็ต่อเมื่อนั้นเป็นที่ปวารณาของเจ้าของของตนซึ่งก็ต้องเป็นผู้มีอำนาจเพียงพอ หลักการของระบบนี้บางแห่งไม่ต่างอะไรจากหลักการของพวกนอกกฎหมายที่สังกัดอยู่ในครอบครัวเดียวกันนัก ฟิวแดลลิสม์ในสมัยต่อมาอย่างในสมัยศตวรรษที่สิบสาม อันเป็นสมัยที่ถูกเขียนถึงมากที่สุด มีลักษณะเป็นทางการมากขึ้นและลำดับชั้นแห่งความสัมพันธ์และสิทธิและหน้าที่ก็ปรากฏชัดยิ่งขึ้น เริ่มมีการอุทธรณ์จากเจ้าของท้องถิ่นขึ้นไปยังผู้ที่อยู่เหนือกว่าและต่อศาลที่เดินทางมาเป็นคราว ๆ ไป อย่างกรณีของอังกฤษที่มีศาลที่พิจารณาโดยข้าหลวงพิเศษเมื่อตอนปลายศตวรรษที่สิบสอง ซึ่งถูกส่งออกไปโดยกษัตริย์ ให้มีขอบเขตการพิจารณาเหนือวาสนาลและเจ้าของท้องถิ่น

ระบบฟิวแดลลิสม์ในฐานะที่เป็นระบบสังคมนั้น ถึงแม้ว่าผู้รับข้างท่านจะดำเนินการเรียกฟิวแดลลิสม์ว่าเป็นระบบเกี่ยวโยงกับความเชื่อในเรื่องทรัพย์สินและสิทธิอำนาจของการเป็นเจ้าของ ซึ่งสมควรที่จะต้อง

กล่าวถึงศักดิ์เล็กน้อยก่อนที่เราจะกล่าวต่อไปถึงเรื่องซึ่งเป็นทางการเมือง ที่ชัดกว่าคือเรื่องของกฎหมาย และระบบกษัตริย์

ความคิดเรื่องทรัพย์สินของพวกโรมันนั้นมีเนื้อหาเป็นเรื่องของปัจเจกชนมาก ผู้ซึ่งเป็นเจ้าของทรัพย์สินมีสิทธิในการใช้และจำหน่ายที่ไม่อาจถูกละเมิด และไม่ต้องใช้สิทธิร่วมกับผู้ที่ไม่ได้เป็นเจ้าของ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การเป็นเจ้าของนั้นแบ่งแยกมิได้ ส่วนความเข้าใจในเรื่องทรัพย์สินของเผ่าเยอรมันแตกต่างจากนี้ คือ กรรมสิทธิ์ความเป็นเจ้าของมีแนวโน้มที่จะไม่ได้อยู่กับตัวบุคคล แต่อยู่กับครอบครัวหรือตระกูล อย่างดีที่สุด บัจเจกชนก็อาจใช้ผลประโยชน์จากทรัพย์สิน แต่ไม่มีสิทธิที่จะจำหน่ายมัน ดังนั้น การเป็นเจ้าของจึงมิได้รวมเอาวัตถุที่เป็นทรัพย์สิน หากแต่ประกอบด้วยสิทธิซึ่งเกี่ยวพันกับสิ่งนั้น⁶ พี่วเดลลิสมีอาศัยความสัมพันธ์ร่วมกันระหว่างการเป็นเจ้าของและการเป็นวาสซาล ทำให้สิ่งซึ่งเป็นเรื่องข้อยกเว้นในกฎหมายโรมันเป็นเรื่องปกติไป ข้อตกลงอันเป็นสัญญาซึ่งว่าด้วยการใช้ที่ดินและการชดใช้รายได้ ค่อย ๆ กลายเป็นเรื่องของการสืบทอดกันทางตระกูลไป เมื่อวาสซาลแต่ละคนถ่ายทอดสิทธิและข้อผูกพันของตนต่อไปยังบุตรชายของตน และเจ้าแต่ละคนก็ทำอย่างเดียวกันสำหรับผู้ที่เป็นไทแก่ตนนั้น นอกจากสิทธิที่จะมีทรัพย์สินเป็นชั้นเป็นอันแล้วก็อาจถูกเอาตนเข้าไปอยู่ในความพิทักษ์ของผู้ที่มีอำนาจเหนือกว่า และกลายเป็นคนของผู้มีอำนาจนั้น ๆ ไป โดยมีสิทธิที่จะได้รับการคุ้มครองและโดยมีข้อผูกพันที่จะรับใช้ได้ คำว่า *homage* (การแสดงความจงรักภักดี) นั้นที่จริงแล้วมาจากคำว่า *homo* ตามธรรมเนียมแล้วในการแสดงออกซึ่งความจงรักภักดีจะต้องให้วาสซาลคุกเข่าลง พร้อมกับวางมือของเขาในระหว่างมือของเจ้า และให้คำมั่นสัญญาว่าจะซื่อสัตย์ต่อเจ้าของตน พิธีจบลงด้วยการแต่งตั้ง โดยที่เจ้าจะให้อะไรแก่วาสซาลสักอย่างพอเป็นพิธี เพื่อให้รู้ว่าเป็นคนของตน เจ้าในระบบนี้จึงเป็นส่วนผสมของหัวหน้าเผ่าและผู้ปกครองอันเป็นชนชั้นสูง รัฐบาลอยู่ที่ตัวเขา และเขาปกครองภายในขอบเขตอันจำกัดของเขา อย่างไรก็ตาม เขาก็ปกครองโดยถูกจำกัดด้วยประเพณีต่าง ๆ ด้วย

กฎหมายและระบบกษัตริย์

ตามหลักแล้วเป็นการยากที่จะประสาน ไม่เพียงแต่กฎหมายว่าด้วยทรัพย์สินของโรมันและของเยอรมันเข้าด้วยกันเท่านั้น แต่เป็นการยากที่จะประสานความคิดเรื่องกฎหมายของพวกสโตอิกและพวกตีวตอนโดยทั่ว ๆ ไปเข้ากันด้วย เราคงจะจำได้ว่า ความเชื่อเรื่องกฎหมายของสโตอิกนั้นสะท้อนถึงเหตุผลที่ปราศจากเวลา อันมีผลมาจากพระเจ้า และแสดงออกมาในรูปของความเชื่อที่มีความจริงจึงเป็นสากล แต่กฎหมายของพวกตีวตอนนั้นเกิดจากชนประเพณีของชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งโดยเฉพาะ และถูกจำกัดอยู่แค่เฉพาะสมาชิกของกลุ่มนั้น ๆ ผลลัพธ์ก็คือ เมื่อคนพวกนี้เคลื่อนย้ายไปที่ใด เขาก็เอากฎหมายของเขาติดตัวไปด้วย ตามคำพูดของมุขนายกมิซซังอะโกบาร์ตแห่งลืออน ซึ่งมักจะถูกนำมาอ้างกันเสมอ ๆ มีอยู่ว่า “มักจะเกิดขึ้นบ่อย ๆ ว่า มีคนห้าคนอยู่พร้อมกัน หรือนั่งอยู่ด้วยกัน และไม่มีใครเลยสักคนเดียวที่มีกฎหมายอย่างเดียวกันกับผู้อื่น”⁷ ความต้องการอันเป็นผลตามมาที่จะต้องมีการบัญญัติเป็นแบบอย่างเดียวกันบ้างช่วยรักษากฎหมายโรมันให้คงอยู่ ถึงแม้ว่าบ่อยครั้งที่เดี่ยวที่แทบจะจำรูปแบบเดิมของมันในกฎหมายใหม่ไม่ได้เลย ตัวอย่างเช่น ในขณะที่ชนประเพณีถูกถือ

ว่าเป็นรูปแบบของกฎหมายที่ต่ำที่สุดของสมัยโรมัน นักเขียนในสมัยฟื้นฟูศิลปวิทยาการที่จะทำให้ขนบธรรมเนียมประเพณีกลายเป็นกฎหมายที่สูงขึ้นอย่างเต็มที่ เป็นที่แน่นอนว่าชื่อของโรมยังคงมีสง่าราศีของความเป็นอาณาจักรอยู่ เพราะมีฉะนั้นแล้ว ไม่ใช่แต่กฎหมายโรมันเท่านั้น หากความคิดเรื่องอาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ทั้งหมดก็จะต้องกลายเป็นอากาศธาตุไปหมดเหมือนกัน

การรื้อฟื้นกฎหมายโรมันครั้งสำคัญเกิดขึ้นในศตวรรษที่สิบสองและสิบสาม เมื่อบริการที่वासซาลให้ต่อพวกเจ้าลดลงในด้านคุณค่า เนื่องจากการเจริญเติบโตของระบบเศรษฐกิจแบบใช้เงินตรา และเมื่อการพิทักษ์รักษาवासซาลโดยเจ้ามีความสำคัญลดน้อยลง เนื่องจากช่วงสมัยแห่งสันติภาพ ซึ่งโดยเปรียบเทียบกับสมัยอื่นแล้วยาวนานอยู่ การสัญจรเดินทางที่เพิ่มขึ้น ตลอดจนการแลกเปลี่ยนกันทางเศรษฐกิจอย่างกว้างขวาง ก่อให้เกิดการขัดกันแห่งกฎหมายขึ้น พวก **civilists** หรือพวกชาวบ้านอย่างที่เขาเรียกตัวเอง เพื่อให้แตกต่างจากพวก **canonists** หรือนักเขียนเกี่ยวกับกฎของศาสนจักร เป็นผู้รู้และเป็นนักกฎหมายซึ่งพยายามที่จะปรับกฎหมายโรมันและละตินให้เข้ากับบรรยากาศใหม่ๆ การค้นพบ **Corpus juris civilis** ฉบับสมบูรณ์ของจัสติเนียนใหม่ในศตวรรษที่สิบสอง เร่งเราให้มีกิจกรรมในวิชาการด้านนี้เป็นอย่างมาก และมหาวิทยาลัยแห่งโบโลญญาเป็นศูนย์กลางการศึกษากฎหมายโรมันที่สำคัญขึ้นมา **Decretum** (c-1148) ของเกรเซีย นักบวชชาวโบโลญญา คือ การประมวลแบบอย่างพระวินัยของศาสนจักรที่สำคัญที่สุดในศตวรรษนั้น เกรเซียพยายามที่จะประสานพระวินัยกฎหมายบ้านเมืองและกฎแห่งธรรมชาติเข้าด้วยกัน เขาจัดให้ขนบประเพณีเป็นของกฎแห่งธรรมชาติอย่างชัดเจน อุลมาน กล่าวถึงบาร์โตลัส แห่งซาสโซเฟราโต⁹ ซึ่งมาทีหลังว่า “บางทีจะเป็นผู้ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในบรรดานักกฎหมายในสมัยกลางที่ตีความกฎหมายโรมัน”⁹ พวกชาวบ้านแบ่งแยกการเป็นเจ้าของออกเป็นสองชนิดก่อน คือ การเป็นเจ้าของโดยตรง (**dominim directum**) และการมีสิทธิใช้ของพวกवासซาล (**dominim utile**) แต่บาร์โตลัสใน **De regime civitatis** ไปไกลกว่านี้ และเสนอว่าการมีสิทธิใช้นั้นย่อมมีอยู่ต่าง ๆ กัน เท่า ๆ กับที่มีการใช้สิ่งของต่าง ๆ กัน ข้อแตกต่างนี้มีความสำคัญสำหรับการเมือง เพราะได้ก่อให้เกิดโครงร่าง ซึ่งความสัมพันธ์ที่แม้จะแตกต่างกัน แต่ที่เปรียบเทียบกับกันได้ อย่างความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นเจ้าของ กษัตริย์และการเป็นพลเมืองของผู้อยู่ใต้ปกครองถูกนำมาพิจารณาได้ เนื่องจากการเป็นเจ้าของสิ่งของและการเป็นเจ้าของตัวบุคคลไม่เคยถูกแจกแจงออกอย่างเด็ดขาดในสมัยกลาง ฉะนั้น การตีความและการตัดแปลงข้อแจกแจงเรื่องความสัมพันธ์ทางทรัพย์สินและความสัมพันธ์ทางรัฐบาลในสมัยคลาสสิก จึงจำเป็นเพื่อที่จะทำให้ข้อแตกต่างเหล่านี้เป็นที่เข้าใจสำหรับคนสมัยกลาง¹⁰

อย่างไรก็ดี เราต้องระมัดระวังและไม่หวังว่ากษัตริย์ในสมัยกลางเป็นแต่เพียงเจ้าในระบบฟิวเดลิสม์ “ข้อบกพร่องที่สำคัญประการหนึ่งของคำอธิบายที่เรามีอยู่ ว่าด้วยระบบกษัตริย์ในสมัยกลางนั้น อยู่ที่การกล่าวถึง ‘พระมหากษัตริย์’ โดยไม่ตระหนักว่ากษัตริย์ในสมัยกลางนั้นรวมเอาภาระของผู้ปกครองที่ศักดิ์สิทธิ์และของเจ้าในระบบฟิวเดลิสม์เข้าด้วยกัน”¹¹ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในตอนต้นสมัยกลาง กษัตริย์ปกครองโดยสิ่งที่อุลมานเรียกว่า “การปกครองโดยสืบต่อมาจากพระเจ้า” นั่นคือ กษัตริย์ปกครองเสมือนเป็นตัวแทนโดยตรงของพระเจ้า อุลมานเชื่อว่าความเชื่อนี้เป็นที่ยอมรับกันอย่างกว้าง

ขวาง โดยที่ส่วนใหญ่ก็เพราะนับเป็นศตวรรษๆ ที่เดียวที่หนังสือเล่มเดียวที่เป็นที่รู้จักกันในหมู่คนรู้หนังสือ คือ คัมภีร์ไบเบิลในภาษาละติน กษัตริย์แห่งลอมบาร์ดในศตวรรษที่หกเริ่มเรียกตัวเองว่า **rex Dei gratia** (กษัตริย์โดยพระพรทานของพระเจ้า) และกษัตริย์แองโกลแซกซอนแห่งศตวรรษที่เจ็ดก็ใช้ถ้อยคำอย่างเดียวกัน ทั้งๆ ที่กษัตริย์ซึ่งแต่เดิมมาได้รับเลือกตั้ง¹² บัดนี้พวกเขาอ้างว่าสิทธิอำนาจของพวกเขาสืบโดยตรงจากพระเจ้า พวกเขาไม่มีความรับผิดชอบต่อผู้ใดนอกจากพระเจ้า และอ้างถึงสิ่งดังกล่าวโดยมิต้องปรึกษาหารือกับพระสันตะปาปาเลย

สิทธิอำนาจเรื่องเป็นตัวแทนพระเจ้าของกษัตริย์ในสมัยกลาง ได้รับการสนับสนุนจากความเชื่อทางเทพปกรณัมซึ่งมีอยู่มากมาย และจากการเชื่อถือโซกลางสิ่งศักดิ์สิทธิ์อันลือกระฉ่อนของยุคมืด เป็นที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางว่ากษัตริย์มีอำนาจพิเศษ รวมทั้งอำนาจในการบำบัดโรคภัยด้วย เนื่องจากกษัตริย์ได้รับการแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่งโดยพระหัตถ์อันศักดิ์สิทธิ์ การสัมผัสจับต้องของกษัตริย์จึงมีคุณค่า กษัตริย์เอ็ดเวิร์ดแห่งอังกฤษในสมัยศตวรรษที่สิบเอ็ดทรงเจิมแหวน ซึ่งหลังจากนั้นเชื่อกันว่ารักษาโรคเรื้อนได้ โรคคล้ายวัณโรคของต่อมไทรอยด์และกระดูกถูกเรียกว่าภัยของกษัตริย์ เพราะเชื่อกันว่าการสัมผัสโดยกษัตริย์รักษาโรคนี้ได้ กล่าวกันว่าฟิลลิปแห่งวัลลิง หลานชายฟิลลิปรูปรูงามแห่งฝรั่งเศสสัมผัสคนพันห้าร้อยคนในการนั่งครั้งหนึ่ง ๆ

ดวงอาทิตย์ที่ให้แสงสว่างและชีวิต คือ สัญลักษณ์ของกษัตริย์เช่นเดียวกับสิงโต “เจ้าแห่งสัตว์ป่า” และรูปงูซึ่งเป็นสัญลักษณ์ดั้งเดิมในทางตะวันออกกลาง ซึ่งเล็งถึงเทพเจ้าแห่งดวงอาทิตย์ เช่นเดียวกับนกอินทรี เจ้าแห่งสัตว์ปีก และทองคำเจ้าแห่งโลหะ สิงโตเป็นสัญลักษณ์ของอำนาจของกษัตริย์สำหรับคนจำนวนพัน ผู้ซึ่งไม่เคยเห็นสิงโตตัวจริงเลย แต่มันเป็นสัญลักษณ์ที่มีความหมายสองอย่าง กล่าวคือ เป็นเครื่องหมายแทนความรู้สึกไม่แน่นอนที่ทุกคนมีต่อผู้ซึ่งกำชะตาของตนไว้ในอุ้งมือเมื่อดูว่าเป็นสิงโตแห่งจุดาห์และเมื่อใช้แทนองค์พระคริสต์ สิงโตหมายถึงความดีและแสงสว่าง แต่เมื่อดูว่าเป็นสัตว์ป่าที่ชอบขบเคี้ยวแกะเป็นเหยื่อ มันหมายถึงอำนาจในทางทำลาย¹³

อย่างไรก็ตาม ตั้งแต่สมัยศตวรรษที่เก้าเป็นต้นมา องค์ประกอบของการเป็นเจ้าในระบบฟิวเดลลิสม์ก็ผสมปนเปไปกับองค์ประกอบของนินายปรัมปราและเรื่องการปกครองโดยผู้ศักดิ์สิทธิ์ และการพูดถึงฟิวเดลลิสม์ก็คือการพูดถึงเรื่องทรัพย์สิน ในศตวรรษที่เก้า ไฮโมแห่งอาลเบสแตท เขียนว่า “กษัตริย์คือผู้รับใช้ของพระเจ้า กล่าวคือ พระองค์ได้รับการแต่งตั้งมาโดยพระเจ้า เพื่อผลประโยชน์ของท่าน โดยความวิญญูญาณและการช่วยเหลือ กษัตริย์ดูแลและพิทักษ์รักษาท่านมิให้ท่านถูกฆ่าโดยศัตรูของท่าน และมีให้ผู้อื่นแย่งชิงทรัพย์สินสมบัติของท่านไป”¹⁴ ในศตวรรษเดียวกันพระเจ้าชาร์ลผู้ไร้เกศากษัตริย์ชาวแฟรงก์อ้างว่า มุขนายกมิซซังถึงแม้จะมีภาระในทางศาสนาแยกออกไป ก็ยังคงต้องยอมตามกษัตริย์ในทุกๆ เรื่องที่เกี่ยวข้องกับผลประโยชน์ของกษัตริย์ รวมทั้งการจัดการที่ดินที่ตนได้รับมอบนั้นด้วย ข้ออ้างแห่งอำนาจของกษัตริย์เหล่านี้ไม่อาจถูกเรียกว่าเป็นข้ออ้างของ “อำนาจอธิปไตย” อย่างที่นักเขียนรุ่นต่อๆ มาใช้กัน “เพราะสำหรับพวกแฟรงก์นั้น อำนาจอธิปไตย และการยุติข้อขัดแย้งของสองอย่างนี้เป็นเรื่องที่ไม่อาจคิดได้ สิ่งที่พวกนี้คิดอยู่ที่ว่า ไม่มีอำนาจอธิปไตยอื่นใดนอกจากการปกครองโดยตรงของพระเจ้า”¹⁵ พิธีสวดมนต์อันยาวนานและละเอียดลออในการทำพิธีขึ้นครอง

ราชย์ คือ สัญลักษณ์ขององค์ประกอบของความศักดิ์สิทธิ์ในการเป็นกษัตริย์ มุขนายกหลังนัมนต์ลงบนศีรษะของกษัตริย์เพื่อที่ว่าพระองค์จะได้เป็นคนที่พระเจ้าเจิมไว้ จนกระทั่งถึงศตวรรษที่สิบสอง พิธีพรมนัมนต์นี้ก็ยังคงถือว่าเป็นสัตยาบันอันศักดิ์สิทธิ์ กษัตริย์กลายเป็นพระราชอาโดยเป็นสัญลักษณ์ของความเคารพยำเกรงและความสูงส่ง และประชาชนกลายเป็นผู้อยู่ใต้ปกครองโดยมีลักษณะของความอ่อนน้อมและต่ำต้อย¹⁶

ในสมัยกลางระยะต่อๆ มา เมื่อกฎหมายมีความคงตัวแล้ว องค์ประกอบในเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ก็เสื่อมลงไป และช่องทางการจัดระเบียบของระบบฟิวเดลิสม์ในรูปของรัฐธรรมนุญก็เริ่มปรากฏขึ้น เมื่อนักพูดอย่างเฮนรี แบรคตัน ผู้พิพากษาของกษัตริย์อังกฤษในศตวรรษที่สิบสามสามารถชี้ให้เห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างเจ้ากับวาสซาลและระหว่างกษัตริย์กับประชาชน มีลักษณะเป็นสัญญาด้วยกันทั้งคู่ และเมื่อเป็นสัญญาก็ย่อมเป็นความผูกพันของทั้งสองฝ่าย

จอห์นแห่งซอลส์เบอรี

เนื้อหาที่สำคัญของความคิดทางการเมืองในสมัยกลางเป็นเรื่องเกี่ยวกับธรรมชาติของการเป็นกษัตริย์และกฎหมาย ความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างอำนาจทางโลกและอำนาจทางธรรม ความฝันอันว่าด้วยอาณาจักรสากลแห่งสันติสุขและความเป็นระเบียบเรียบร้อย และลักษณะของชุมชน ทั้งชุมชนศาสนาหรือชุมชนฆราวาส และความสัมพันธ์ที่มีหรือที่ควรจะเป็นกับกฎหมาย ทั้งที่เป็นของทางศาสนาและกฎหมายของบ้านเมือง เราได้เห็นแล้วว่า อะไคนัสผู้ยิ่งใหญ่ที่สุดของวงการผู้รู้กล่าวถึงหัวข้อเหล่านี้บางข้ออย่างไร เนื่องจากเนื้อหาของเรามีจำกัดเราจึงจะเลื่อกกล่าวถึงนักทฤษฎีแห่งสมัยกลางเพียงสี่คนผู้ซึ่งข้อคิดในเรื่องดังกล่าวเป็นที่ยอมรับกันในหมู่ผู้รู้ว่ามีความสำคัญอย่างมาก ทั้งสี่คนนี้ คือ จอห์นแห่งซอลส์เบอรี ดังเต แอลิเกียร์ มาซิลิโอแห่งปาตัว และนิโคลาสแห่งคูซา

ในระหว่างสมัยของออกัสตินและสมัยของจอห์นแห่งซอลส์เบอรี (ค.ศ. 1120-80) อันเป็นช่วงระยะเวลาเกือบเจ็ดร้อยปี มีสาระนิพนธ์ที่สำคัญๆ ไม่กี่เรื่อง เช่น ของอิสสิโดร์แห่งเซวิลล์ และมีบทความเชิงปรัชญาที่สำคัญๆ อยู่บ้าง เช่น ของโบริอัส แอนเซิล์ม และของเบอร์นาร์ดแห่งเครโว แต่ไม่มีผลงานที่เป็นระบบแนวคิดทางการเมืองตะวันตกอย่างสมบูรณ์ จนกระทั่งจอห์นแห่งซอลส์เบอรีพิมพ์ *Polycraticus* ในปี ค.ศ. 1159¹⁷ ความอึดคัดในเรื่องความคิดทางการเมืองก่อนศตวรรษที่สิบสองนั้นแสดงให้เห็นได้โดยความมากน้อยของ การที่จอห์นต้องอาศัยงานคลาสสิกชิ้นต้นไม่กี่เล่มที่เขาหาได้ และแม้แต่ต้นตออันเป็นงานเชิงปรัชญาที่ไม่ใช่ทางการเมืองที่จอห์นใช้ ก็ยังมีอยู่เฉพาะแค่ของโบริอัสซึ่งมาก่อนจอห์นไม่เท่าไร และของแอนเซิล์มและเบอร์นาร์ด ซึ่งเกือบจะเป็นคนรุ่นเดียวกับกับจอห์นเลยทีเดียว

ชีวิต

จอห์น¹⁸ เกิดที่ซอลส์เบอรี ประเทศอังกฤษ เขาเดินทางไปฝรั่งเศสในปี ค.ศ. 1136 เพื่อศึกษากับผู้รู้ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในสมัยของเขา เริ่มต้นด้วยปีเตอร์ แอ็บเบลาร์ด ซึ่งสอนที่มอင့်แซ็ง เจอเนอเรียฟ ที่

ตั้งเดิมอยู่ทางฝั่งซ้ายของปารีส แอ็บเบลาร์ดยึดถือในหลักที่ว่าความคิดหรือความเชื่อซึ่งเป็นนามธรรม คำซึ่งมีความหมายโดยสากลไม่มีความเป็นจริงที่แน่นอน มีอยู่ก็แต่เฉพาะชื่อเท่านั้น เขาเป็นปฏิปักษ์ที่อาหาญของเบอร์นาร์ตแห่งเครโว ซึ่งเชื่อในความสามารถของบุคคลที่หยั่งรู้ความจริงได้ด้วยความรู้ลึกซึ่งเกิดขึ้นเอง จากนั้นจอห์นก็ศึกษาที่ซาร์เทรส์ อันเป็นศูนย์กลางของขบวนการมนุษยนิยม*ใหม่ ก่อนที่จะกลับไปปารีสเพื่อศึกษากับกิลเบิร์ต เดอลา ปอร์เร คูปรับอีกคนหนึ่งของเบอร์นาร์ต แต่ถึงแม้ว่าจอห์นจะได้ผู้สอนแบบนี้ เบอร์นาร์ตก็ยังฝากฝังเขากับเจ้าคณะภาคแห่งแคนเตอเบอรี และในปี ค.ศ. 1144 จอห์นก็กลับไปเป็นเลขานุการให้เจ้าคณะภาคแห่งแคนเตอเบอรีสองครั้งติดต่อกัน คือ ซีโอบอลด์ และโทมัส เอ เบ็คเก็ต จอห์นเดินทางอย่างกว้างขวางเพื่อปฏิบัติภารกิจทางทวดให้แก่นายจ้างของเขา ทำงานที่ศาลของพระสันตะปาปาในโรมอยู่พักหนึ่ง และไปกับเบ็คเก็ตเมื่อเบ็คเก็ตถูกเนรเทศ และอยู่กับเบ็คเก็ตเมื่อเบ็คเก็ตถูกฆาตกรรมโดยฆาตกรรับจ้างของกษัตริย์เฮนรีที่สอง ในปี ค.ศ. 1176 จอห์นได้รับแต่งตั้งให้เป็นมุขนายกแห่งซาร์เทรส์ และเขาอยู่ในตำแหน่งนี้จนกระทั่งถึงแก่กรรม เมื่อปี ค.ศ. 1180

The Policraticus

จอห์นแห่งซอลส์เบอรี เป็นผู้นำในการฟื้นฟูความรู้ของพวกคลาสสิกในศตวรรษที่สิบสอง เขาเขียนประวัติศาสตร์ปรัชญาของกรีกและโรมัน บทประพันธ์ว่าด้วยการศึกษา (*Metalogicon*) ฉันทลักษณ์ชีวประวัติของแอนเซิร์ม และของโทมัส เอ เบ็คเก็ต และ *Historia pontificalis* ซึ่งไม่สมบูรณ์ **Policraticus** เป็นคำที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นมาเอง (ผู้ที่ศึกษาเรื่องของสมัยกลางต่อมาบางคนคิดว่าเป็นชื่อของผู้เขียน) โดยปรกติมักแปลกันว่า ตำรารัฐบุรุษ (*The Statesman's Book*)¹⁹ ชื่อรองที่จอห์นใช้ *De nugis curialium et vestigiis philosophorum* หรือว่าด้วยของเล่นของข้าราชการสำนักและร่องรอยของปรัชญาเมธี บ่งถึงทั้งความกล้าและความเหมาะสมในการแสดงออกในภาษาละตินซึ่งพวกมนุษยนิยมในสมัยนั้นนิยม “ใจความของ **Policraticus** คือ การที่มนุษย์ห่างเหินจากตนเองเพราะวิถีชีวิตที่พบในชั้นสูง ๆ ของสังคม”²⁰

ส่วนแรกในชื่อรอง “ของเล่นในราชสำนัก” บ่งถึงเนื้อความของเล่มที่หนึ่งถึงเล่มที่สี่อันเกี่ยวข้องกับชีวิตในราชสำนักและชนชั้นผู้ปกครอง และแนะนำนี่คือตัวอย่างสำคัญของความวิปริตของสมัย เล่มที่หนึ่งถึงสามว่าด้วยกิจกรรมส่วนตัวของชนชั้นผู้ปกครอง และเล่มที่สี่ถึงเล่มที่หกว่าด้วยกิจกรรมในสวนสาธารณะของพวกนี้ ส่วนที่สองว่าด้วย “ร่องรอยของปรัชญาเมธี” (เล่มที่หกถึงเล่มที่แปด) มีความยาวกว่าหนึ่งในสามของความยาวของทั้งเล่ม

หนังสือนี้ถูกตีให้แก่โทมัส เอ เบ็คเก็ต ซึ่งในขณะนั้นเป็นอัครมหาเสนาบดีของกษัตริย์เฮนรีที่สอง และอยู่กับพระองค์ในการล้อมเมืองทูลุส หนังสือเล่มนี้ควรอ่านโดยเข้าใจว่าเป็นความหวังของจอห์นที่จะคลายโทมัส และหวังว่าโทมัสจะทำให้ชีวิตในราชสำนักทั้งหมดเข้มงวดขึ้นและถูกต้องยิ่งกว่าที่มี

* บันทึกผู้แปล (มนุษยนิยม) Humanism คือ ปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ ความสำเร็จและผลประโยชน์ของมนุษย์มากกว่าที่จะเกี่ยวข้องกับเรื่องที่เป็นนามธรรมหรือเรื่องของศาสนา

กิตติศัพท์อยู่ ที่จริงแล้วจอห์นไม่เห็นด้วยกับการที่โทมาสไปรับใช้กษัตริย์อย่างนั้น และหวังว่าโทมาสคงจะกลับมาทำหน้าที่ของเขา คือ เป็นเจ้าคณะแขวงของแคนเตอเบอรี²¹

องค์อินทรีย์

จอห์นยังคงใช้คำโรมัน *res publica* (จักรภพ) มาอธิบายชุมชนทางการเมืองอยู่ ถึงแม้เราจะได้เห็นมาแล้วว่าความเป็นจริงของสภาพทางการเมืองและเศรษฐกิจของระบบฟิวเคิลลิสต์นั้น ยากที่จะเข้ากันกับแบบของโรมัน ส่วนความคิดที่ว่าคริสตจักรเป็นร่างกายของพระคริสตนั้น ก็อาจจะเป็นผลมาจากการที่จอห์นมองดูรูปการเมืองในลักษณะของการอุปมาอุปไมยมากกว่าอย่างอื่น ในบทที่ว่าด้วย “จักรภพคืออะไร” จอห์นกล่าวว่า

ศีรษะของร่างกายแห่งจักรภพ คือ พระราชา ผู้ซึ่งขึ้นตรงต่อพระเจ้า และต่อผู้ซึ่งใช้อำนาจของพระองค์ และเป็นตัวแทนของพระองค์ในโลกนี้ และเช่นเดียวกันกับที่ในร่างกายมนุษย์นั้น ศีรษะมีชีวิตชีวาขึ้นมาได้ด้วยจิต สภาซึ่งเนตซึ่งเริ่มงานที่ดีและเลวนั้นเทียบได้กับหัวใจ หน้าที่ของตา หู และลิ้นก็คือ หน้าที่ของผู้พิพากษาและข้าหลวงแคว้นต่างๆ เจ้าน้ำที่และทหารก็คือมือ ผู้ที่รับใช้ผู้ปกครองเปรียบได้กับสีข้าง เจ้าน้ำที่การเงินและผู้ดูแลรักษา (ข้าพเจ้าไม่ได้หมายถึงผู้ที่ดูแลคุก แต่หมายถึงผู้ที่ดูแลรักษาพระคลัง) อาจเปรียบได้กับกระเพาะอาหารและลำไส้ ซึ่งถ้าอืดแน่นเพราะความกระหายมากเกินไป และรวบรวมสิ่งที่ได้มาไว้เหนียวแน่นเกินไป ก็จะก่อให้เกิดโรคร้ายที่รักษาไม่หายจำนวนนับไม่ถ้วน และเพราะโรคร้ายนี้เองร่างกายทุกส่วนก็จะถึงแก่กาลพิณาศ ชาวไร่ชาวนาเปรียบได้กับเท้าซึ่งอยู่กับพื้นดินตลอดเวลาและต้องการความดูแลที่เป็นพิเศษ และการเห็นการณ์ไกลโดยศีรษะ เพราะเมื่อเท้าเดินไปบนดินเพื่อบริการแก่ร่างกายก็มักจะพบหินที่ทำให้สะดุด และด้วยเหตุนี้จึงควรได้รับการดูแลพิทักษ์รักษาอย่างยุติธรรม เพราะเท้าคือสิ่งที่ทำให้ร่างกายทั้งหมดลุกขึ้น คงอยู่ได้ และเคลื่อนน้ำหนักของร่างกายไปข้างหน้า²²

การเปรียบเทียบกับสิ่งที่มีชีวิตนั้นไม่ใช่ของใหม่สำหรับสมัยกลาง แต่จอห์นใช้การเปรียบเทียบอย่างเต็มที่ เป็นการง่ายที่จะทำให้บทเปรียบเทียบนี้ไปไกลถึงขนาดนี้เป็นเรื่องน่าหัวเราะ เช่น การถามว่าอัครวิคนไหนคือถุน้ำดีและถามว่าเขารับผิดชอบต่อก่อนนิ่วหรือเปลา แต่เราควรจะระลึกไว้ว่าจอห์นกำลังใช้ภาษาซึ่งเหมาะกับระดับการทำความเข้าใจในสมัยของเขา และจอห์นใช้ภาษาเหล่านี้อย่างชำนาญ *Policraticus* นี้มีลักษณะของการพยากรณ์มากและมีลักษณะของการเป็นตำรากฎหมายน้อยกว่าที่ผู้วิจารณ์ส่วนมากจะตระหนัก ถ้าข้าหลวงแห่งแคว้นแคว้น (โปรดสังเกตุศัพท์โรมัน) คือ ตา หู และลิ้นของกษัตริย์ ก็หมายความว่าเขาเห็น ได้ยิน และพูดในเรื่องของความยุติธรรม ซึ่งถ้าไม่มีเสียแล้วรูปการเมืองนั้นก็ตาย เขาเปรียบเหมือนนายแพทย์ผู้พยายามทำให้ร่างกายของมนุษย์มีชีวิตอยู่ ความตายอาจมาถึง ไม่ว่านายแพทย์จะอย่างไร แต่นายแพทย์ไม่อาจถูกบังคับให้รับผิดชอบต่อความตายของคนไข้ นอกเสียจากว่าเขาจะไม่รู้ในสิ่งที่เขาคควรรู้ หรือเมื่อวิธีแก้ที่ถูกต้องเขากลับไม่

แก้ไข บางทีนี่อาจเป็นการเปรียบเทียบที่หยาบเกินไป แต่ก็เชื่อว่าจะปราศจากคุณค่าเสียเลยในอันที่จะลากเส้นแบ่งระหว่างผู้ปกครองที่มีความรับผิดชอบและผู้ปกครองที่ขาดความรับผิดชอบ

ความซื่อสัตย์ของตำแหน่ง

จอห์นปรารถนาให้มีการดำรงตำแหน่งอย่างรับผิดชอบเป็นอย่างมาก เขาตั้งใจที่จะกำหนดมาตรฐานทางศีลธรรมที่มั่นคงและชัดเจนแก่ผู้ปกครองทางโลก ผู้ที่ดำรงตำแหน่งผู้ปกครองควรถูกผูกพันโดยคำสาบานของตนที่จะรักษากฎหมาย ควรจะได้รับอำนาจในการบังคับที่พอเพียง และควรระมัดระวังหลีกเลี่ยงการรับของบรรณาการ “ข้าพเจ้าไม่อาจกล่าวได้อย่างง่าย ๆ ว่าฝ่ายไหนจะเร็วกว่ากัน ผู้ชายหรือผู้ซื้อความยุติธรรม ถึงแม้ว่าผู้ชายจะยอมความชั่วร้ายของเขาด้วยสีย้อมผ้าที่มีความหลอกลวงมากกว่า” ในลักษณะของผู้รู้เช่นเดียวกัน จอห์นยกระดับการหลีกเลี่ยงคอร์รัปชันอันสูงของเขาด้วยการอ้างถึงซีเซโรและลูคา*

ไม่อาจกล่าวได้ว่าจอห์นพึงพอใจกับความดีของผู้ปกครองอย่างที่จะไควนัสพึงพอใจ จอห์นเป็นคนเคร่งศีลธรรมและโกรธเคืองอย่างเปิดเผยต่อการกดขี่ของรัฐบาล และผู้ทำให้จอห์นโกรธยิ่งกว่าผู้ปกครองก็คือข้าราชการสำนัก เขากล่าวโดยอ้างจูเวเนล**ว่าพวกนี้เหมือนกับงูเงี้ยว ๆ ในพงเดียวกันที่ทำให้ต่างคนต่างก็เสื่อมเสียไปด้วยกัน เขากล่าวด้วยว่า

แต่ทำไมข้าพเจ้าจึงมาบ่นว่าในหมู่ข้าราชการสำนักนั้นทุกอย่างซื้อขายได้หมด ในเมื่อแม้แต่สิ่งที่ซื้อขายกันไม่ได้ กล่าวคือ การละเว้นและการไม่กระทำอะไรก็เป็นเรื่องที่ซื้อขายกันได้? การไม่กระทำและการไม่พูดไซ้ว่าจะไม่ได้มาโดยปราศจากการจ่ายเงิน พวกเขาจะเงี้ยบบจนกว่าจะได้รับคำตอบแทนตามราคา การเงี้ยบบเองก็เป็นสิ่งที่ซื้อขายกัน²³

จอห์นให้ความสนใจอย่างเป็นการเป็นงานแก่กระบวนการยุติธรรม แต่เขากล่าวถึงกระบวนการนี้ด้วยน้ำเสียงของศีลธรรมอีกด้วย เขาประณามการใช้เล่ห์อุบายทางกระบวนการยุติธรรม และกลวิธีของทนายความซึ่งทำให้ผู้บริสุทธิ์ต้องได้รับโทษและผู้กระทำผิดเป็นอิสระ เขายังมองเห็นดีเห็นงามถึง **Institutes** ของจัสติเนียนที่กล่าวถึงคำสาบานที่จะพูดความจริงของผู้ซึ่งเป็น “ผู้กล่าวร้าย” “คนตลบตะแลง” และ “คนลับปลับ” เขาตำหนิตศิความและการพิจารณาคดีซึ่งล่าช้าเกินควร เนื่องจากการใช้วิธีถ่วงเวลา เขารู้สึกว่าเหนือสิ่งอื่นใด “ผู้พิพากษาไม่ควรจะถูกข่มขู่โดยอิทธิพลหรือความสำคัญส่วนตัวของคุณี”

ในบทวิจารณ์ของจอห์น ไม่มีการเมืองโลกในแง่ดี และไม่มีทางออกที่ดูง่ายตาย “เกือบจะเป็นไปไม่ได้ที่ใครสักคนหนึ่งจะรักษาความบริสุทธิ์ของเขาไว้ในหมู่ข้าราชการสำนัก ใครบ้างที่คุณธรรมของตนไม่

* บันทึกลับผู้แปล นักบุญลูคาเป็นนายแพทย์และสหายของนักบุญเปาโล ตามประเพณีถือกันว่านักบุญลูคาเป็นผู้เขียน **Third Gospel** และ **Acts of the Apostles** ในพระคัมภีร์ใหม่

** บันทึกลับผู้แปล จูเวเนล (ค.ศ. 60-140) เป็นนักกฎหมายและนักเสียดสีสังคมที่ถากถางเกี่ยวกับความชั่วในอาณาจักรโรมันอย่างเปิดเผย ผลงานของจูเวเนลที่ตกทอดมามีอยู่ห้าเล่ม ประกอบด้วยข้อเขียนล้อสังคม 16 เรื่อง

ได้ถูกทำลายลงโดยความโง่เขลาของพวกข้าราชการสำนัก? ใครบ้างที่แข็งขันมั่นคงเสียจนตัวเองมิได้เสื่อมเสียไปด้วย? วิธีเดียวที่จะรักษาคุณธรรมไว้มิให้สูญเสียไปก็คือการหนีออกจากชีวิตในราชสำนัก” การเป็นปรัชญาเมธีนั้นเป็นคำตอบส่วนบุคคล แต่ปรัชญามิใช่ว่าจะได้มาง่าย ๆ และใครที่พยายามจะเป็นทั้งปรัชญาเมธีและข้าราชการสำนักพร้อม ๆ กันก็จะต้องประสบความล้มเหลวอย่างแน่นอน เขาจะกลายเป็นส่วนผสมที่น่าเกลียดน่ากลัว เป็นผู้ชายผู้หญิง “ผู้ซึ่งในขณะที่พยายามจะเป็นทั้งสองอย่าง กลับไม่ได้เป็นสักอย่าง” อย่างไรก็ตาม ความหวังมีอยู่ในตัวผู้ปกครองที่เข้มแข็งและทรงปัญญาผู้ซึ่งสามารถทำความสะอาดคอกม้าของกษัตริย์ออลเจียน* จัดบ้านช่องให้เป็นระเบียบ และ “จัดทุกสิ่งทุกอย่างภายใต้เขาตามเหตุผล”

คุณธรรมในผู้ปกครองที่ชอบด้วยกฎหมาย

เล่มที่สี่ของ **Policraticus** เป็นรายการว่าด้วยคุณธรรมที่ผู้ปกครองที่รักในหน้าที่ควรใส่ใจ เขาควรจะเป็นผู้ที่มีจิตใจบริสุทธิ์ ใจคอกว้างขวาง มีความถ่อมตน เป็นผู้เรียนรู้และมีความอดทนอย่างไบบในพระคัมภีร์เดิม เขาควรจะเห็นคุณค่าของคำปรึกษาของผู้รู้ เขาควรจะรู้จักเห็นยวรงค์ความยุติธรรมด้วยความเมตตา ถึงแม้ว่าเขาจะไม่รู้จัก **Ethics** ของอาริสโตเติล แต่จอห์นก็เชื่อว่าความพอประมาทเป็นหัวใจของพฤติกรรมที่ถูกต้อง กล่าวคือ คุณธรรมที่ปฏิบัติจนเกินไปก็กลายเป็นความชั่ว นี่คือการเอนเอียงไปทางมือขวา” “การเอนเอียงไปทางมือซ้าย” ก็คือการเอนเอียงไปหาความชั่วโดยตรง ในตัวผู้ปกครองนี้หมายถึงการเป็นคนจองเวร และพร้อมที่จะลงโทษผู้อยู่ใต้ปกครองจนเกินไป “ทั้งสองทางนั้นเหวี่ยงไปจากวิถีที่แท้จริง แต่สิ่งซึ่งเอนเอียงไปทางซ้ายนั้นมอันตรายมากกว่า”²⁴ การยำความพอประมาทนี้ดูเหมือนว่าจะไม่ได้หมายถึงลักษณะของกษัตริย์เฮนรีที่สอง และบางทีอาจจะไปด้วยเหตุหนึ่งเองที่ทำให้จอห์นต้องสรรเสริญเฮนรีที่สองด้วยคำที่ฟุ่มเฟือย และเปรียบเทียบกับพระองค์กับพระเจ้าเฮนรีที่หนึ่ง สิ่งนี้แห่งความยุติธรรม ซึ่งเป็นปู่ของตนอย่างชื่นชอบ ไม่มีข้อสงสัยอะไรเลยว่าการเปรียบเทียบกับจอห์นมุ่งหวังจะเยินยอและกระตุ้น เพราะเฮนรีนิยมปู่ของตนมาก

จอห์นเชื่อว่าความทะเยอทะยานเป็นความชั่วร้าย และแนะนำ ความทะเยอทะยานอาจเปลี่ยนผู้ปกครองให้กลายเป็นทรราช (ซึ่งจะกล่าวถึงในรายละเอียดต่อไป) อย่างไรก็ตาม ความจำเป็นที่จะต้องมิประมุขของจักรภพเพียงคนเดียวเป็นแบบฉบับของธรรมชาติ และเป็นเรื่องที่พิสูจน์ได้โดยตัวอย่างที่ธรรมตามาก เช่น “ชีวิตสังคม” ของผึ้ง (อย่างไรก็ดี ส่วนหนึ่งของแบบแผนตามธรรมชาติอยู่ที่ว่าคุณธรรมอยู่ที่การเป็นประมุข) ด้วยเหตุนี้ผู้ปกครองจึงควรได้รับการยกย่องอย่างสูง และได้รับความจงรักภักดีอย่างไม่เสื่อมคลายจากผู้อยู่ใต้ปกครอง เพราะเมื่อเกิดบาดแผลที่ศีรษะ ก็กระทบกระเทือนต่อทุกส่วนของร่างกาย ทุกคนต้องกระทบกระเทือนเมื่อมีอะไรเกิดขึ้นกับผู้ปกครอง นี่ก็คือเหตุผลที่อาชญากรรม **lèse-majesté** (การกระทำผิดต่อกษัตริย์) นับว่าเป็นอาชญากรรมต่อชุมชนทั้งหมด “อาชญา

* บันทึกผู้แปล Augéan หมายถึงความสกปรกอย่างมากอันเกิดจากการละทิ้งมาเป็นเวลานาน มาจากคำว่า Augéas ซึ่งเป็นกษัตริย์แห่งเอลลิส ในเรื่องเล่า ๆ กันมาว่า กษัตริย์พระองค์นี้ไม่ทำความสะอาดคอกม้าของตนเป็นเวลานานถึงสามสิบปี

กรรมที่รุนแรงที่สุดและใกล้เคียงกับการดูหมิ่นสิ่งที่เป็นที่เคารพสักการะที่สุด เพราะขณะที่ประการหลังเป็นการโจมตีพระเจ้า ในประการแรกเป็นการโจมตีผู้ปกครองผู้ซึ่งเป็นที่ยอมรับกันว่าเหมือนกับพระเจ้าบนโลก”

คนในสมัยปัจจุบันมักรู้สึกลำบากใจในข้อความที่ดูแล้วขัดกัน คือ การเรียกผู้ปกครองว่า “เหมือนกับพระเจ้าบนโลก” ในบทหนึ่ง และการสนับสนุนให้ฆ่าผู้ปกครองที่เร็วในอีกบทหนึ่ง เราต้องเข้าใจว่า ทรรพชาวนั้นเล่าว่าผู้ปกครองที่เร็วมากนัก ทรรพชาไม่ใช้ผู้ปกครองเอาเสียเลย สิทธิอำนาจอันยิ่งใหญ่ของผู้ปกครองทำให้การใช้อำนาจนี้เป็นไปในทางที่ผิดน่าสยดสยองมากยิ่งขึ้น และเราต้องไม่ลืมความหมายจากคำเปรียบเทียบระหว่างเจ้าในสมัยกลางกับศีรษะของร่างกายไปเสีย จอห์นกล่าวว่า เท้าของรูปทางการเมือง คือ พวกชาวไร่ ชาวนา ช่างทอ ช่างฝีมือ ซึ่งมีจำนวนมาก จนกระทั่งจำนวนเท้าในจักรภพนั้นมากกว่าเท้าของตะขาบ ผู้คนเหล่านี้เป็นพวก “ชั้นต่ำ” ที่ “ต้องอาศัยผู้ที่เหนือกว่าคอยให้บริการ” แต่ผู้ที่อยู่เบื้องบนก็มีความผูกพันที่จะต้องดูแลภาวะของตน และพระเจ้าจะลงโทษผู้ใดก็ตามที่ประหัตประหารคนยากจน จักรภพนั้นเป็นทุกสิ่งทุกอย่างสำหรับมนุษย์ และมนุษย์ก็ต้องตกเป็นทุกสิ่งทุกอย่างให้แก่จักรภพ²⁵

เหนือสิ่งอื่นใดผู้ปกครองจะต้องเป็นผู้รับใช้ของกฎหมาย และกฎหมายที่เขารับใช้ก็มีใช้แต่เพียงกฎหมายของกลุ่มมนุษย์ หากแต่เป็นกฎที่ศักดิ์สิทธิ์ “ผู้ปกครองไม่ควรคิดว่าจะเป็นการลดเกียรติของการเป็นผู้ปกครองของคน ในอันที่จะเชื่อว่าการปฏิบัติให้เป็นไปตามความยุติธรรมของตนเป็นที่พึงใจน้อยกว่าการปฏิบัติให้เป็นไปตามความยุติธรรมของพระเจ้า ผู้ซึ่งมีความยุติธรรมที่ถาวรและกฎหมายของพระองค์คือความเที่ยงธรรม” ตรงนี้เองที่เกิตปัญหาเรื่องสิทธิอำนาจและรัฐ และตรงนี้เองที่จอห์นแสดงตนให้ปรากฏ

ศาสนจักรและอาณาจักร

เราคงจำได้ว่าสำหรับจอห์นนั้น ศาสนจักร คือ จิตของร่างกาย มิใช่ตัวตนแยกออกต่างหาก ชุมชนชาวคริสต์นั้นมีอยู่เพียงชุมชนเดียว แต่มีลักษณะของทางศาสนาและทางโลกแยกจากกัน ทรรพชาแบบนั้นก่อให้เกิดข้อสงสัยในความหมายของหลักการดาบสองเล่ม ในเล่มที่สี่ จอห์นทิ้งหลักการนี้อย่างใจแจ้งแจ่ม ศาสนจักร มอบ ดาบให้แก่ผู้ปกครอง

ดังนั้น ผู้ปกครองรับดาบเล่มนี้มาจากมือของศาสนจักร ถึงแม้ว่าศาสนจักรเองจะไม่มีดาบแห่งเลือดอยู่เลย อย่างไรก็ตาม ศาสนจักรก็มีดาบเล่มนี้อยู่ แต่ใช้มันผ่านทางมือของผู้ปกครอง ผู้ซึ่งศาสนจักรได้มอบอำนาจของการบังคับตัวบุคคล ศาสนจักรคงเหลือสิทธิอำนาจในทางศาสนาไว้ในตัวบุคคลขององค์สันตะปาปา ดังนั้น ผู้ปกครองก็เป็นอย่างที่เคยเป็นมา คือ เป็นผู้รับใช้อำนาจของพระเจ้า และผู้ซึ่งบริหารอีกด้านหนึ่งของตำแหน่งอันศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งดูไม่มีค่าในมือของนักบวช เพราะทุกตำแหน่งที่ตั้งอยู่ภายใต้และเกี่ยวกับการจัดการให้เป็นไปตามกฎอันศักดิ์สิทธิ์ ที่จริงแล้วก็เป็นตำแหน่งทางศาสนา ; แต่ตำแหน่งที่ประกอบด้วยการลงโทษการกระทำผิดและซึ่งดูเหมือนว่าจะเป็สัญลักษณ์ของคนที่เป็นเพชรฆาตนั้นต่ำต้อยกว่า²⁶

ความตอนหนึ่ง บางครั้งก็ถูกนำไปเปรียบเทียบกับจดหมายอันมีชื่อเสียงของพระสันตะปาปาเกรกอรีที่เจ็ด ซึ่งมีไปถึงเจ้าคณะภาคเฮอรัมานันแห่งเม็ทซ์ในปี ค.ศ. 1081 ซึ่งพระองค์กล่าวว่า

มิใช่อำนาจอธิปไตยที่ประดิษฐ์โดยมนุษย์ในโลกดอกหรือที่ไม่รู้จักพระเจ้า และสิ่งซึ่งพระกรุณาของพระเจ้าผู้ยิ่งใหญ่ได้ทรงสร้างขึ้นเพื่อความรุ่งโรจน์ของพระองค์เอง และประทานให้แก่โลกนี้ด้วยความกรุณา ?.....

ใครบ้างที่ไม่รู้ว่ากษัตริย์และผู้ปกครองมีกำเนิดมาจากมนุษย์ที่ไม่รู้จักพระเจ้า และเป็นผู้ซึ่งยกตัวเองเหนือเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน โดยความหยิ่ง การปล้นสะดม การทรยศ หลอกลวง ฆาตกรรม.....

มีใครบ้างที่กังขาว่า นักบวชของพระคริสต์ไม่ควรถูกถือว่าเป็นบิดาและนายของกษัตริย์ และผู้ปกครองของชาวคริสต์ทั้งหมด ?²⁷

การเปรียบเทียบนี้ ไม่เหมาะสมเลยทีเดียว จอห์นไม่เพียงแต่อ่อนโยนในภาษาของเขาเท่านั้น หากแต่เขายังมีใ้ทำให้ฐานะอันต่ำต้อยของผู้ปกครองขึ้นอยู่กับความหยิ่งของตนโดยเฉพาะด้วย อย่างไรก็ตาม เหตุผลของจอห์นในเรื่องนี้ให้ทางศาสนาสูงกว่าทางโลกนั้นเข้ากันได้กับเหตุผลของเกรกอรี

ออกัสตินเป็นผู้นำทางในความคิดที่ว่ารัฐบาลนั้นถือกำเนิดจากบาปของมนุษย์ แต่ออกัสตินใช้ข้ออ้างนี้เพื่อส่งเสริม มิใช่เพื่อตัดทอนอำนาจของผู้ปกครองในทางโลก หลังจากที่ได้มีข้อโต้แย้งเรื่องพิธีมอบตำแหน่งอันฉาวโฉ่ในศตวรรษที่สิบเอ็ดขึ้นแล้ว ข้อขัดแย้งก็ได้กลายเป็นแบบใหม่ขึ้นมา จอห์นนั้นทราบเรื่องราวของข้อขัดแย้งอันเกี่ยวแก่พิธีมอบตำแหน่งดี และรู้ว่ามีปัญหาอย่างไรบ้าง การต่อสู้อันเกี่ยวกับการมอบตำแหน่งนี้มีประวัติความเป็นมายาวนานและยุ่งยาก จนกระทั่งถึงศตวรรษที่สิบเอ็ดนั้น อาจเป็นการถูกต้องที่จะกล่าวว่ากษัตริย์มีอำนาจเหนือพระสันตะปาปา บ่อยกว่าที่พระสันตะปาปาจะมีอำนาจเหนือกษัตริย์ แต่ในศตวรรษที่สิบนั้นตำแหน่งพระสันตะปาปาเสื่อมลงอย่างมาก และตำแหน่งเจ้าคณะภาคถูกซื้อขายกันอย่างกว้างขวาง (พระสันตะปาปาเบเนดิกต์ที่เก้าซึ่งได้เป็นพระสันตะปาปาเมื่ออายุได้สิบสองปี โดยเป็นผลสืบจากการเมืองในโรมนั้น เป็นคนชั่วช้าเสียจนต้องถูกขับไล่ออกไป แต่เมื่อได้กลับมาอีกเบเนดิกต์ก็ขายตำแหน่งพระสันตะปาปาให้แก่เกรกอรีที่หก ผู้สืบตำแหน่งแทน) ขบวนการปฏิรูป เช่น ขบวนการต่อต้านการ **simony** หรือการขายตำแหน่งทางศาสนาโดยสำนักนักบวชต่าง ๆ ภายใต้อำนาจแห่งคลุณี ได้เริ่มขึ้นแล้วตั้งแต่ศตวรรษที่สิบ พระสันตะปาปาบางองค์ก็เริ่มปรับปรุงแก้ไขด้วยเหมือนกัน แต่องค์ที่แข็งขันมากที่สุด คือ เกรกอรีที่เจ็ด ซึ่งขึ้นเป็นพระสันตะปาปาเมื่อปี ค.ศ. 1073 ในการต่อต้านการขายตำแหน่งและการสมรสของนักบวช ซึ่งเป็นไปอย่างกว้างขวางนั้น เกรกอรีที่เจ็ดได้ห้ามการตั้งตำแหน่งนักบวชโดยฆราวาสเมื่อปี ค.ศ. 1075 เพื่อที่จะรักษาเอกสิทธิ์ในการแต่งตั้งเจ้าวัดและเจ้าคณะภาคซึ่งเป็นเอกสิทธิ์อันยาวนานนับร้อยปี จักรพรรดิเฮนรี่ที่สี่พยายามจะปลดเกรกอรี เกรกอรีจึงขับไล่เฮนรี่ออกจากศาสนจักร และเฮนรี่ก็แต่งตั้งพระสันตะปาปาใหม่เป็นการตอบโต้ บัญญัติทางปฏิบัติ ถ้าไม่ใช่ในทางทฤษฎี ได้เป็นที่ตกลงกันโดยผู้สืบตำแหน่งแทนบุคคลทั้งสองในข้อตกลงที่เมืองวอร์มส์ในปี ค.ศ. 1122 ขณะที่จอห์นแห่งซอลส์บอรียังเป็นเด็กอยู่²⁸

อาจจะเป็นไปได้ที่ว่าอำนาจที่ยิ่งใหญ่กว่า และความมีสมรรถภาพที่เหนือกว่าของอาณาจักรในศตวรรษที่สิบสองนั้น อย่างน้อยที่สุดมีส่วนเกิดจากปฏิกริยาต่อต้านการทำลายของเกรกอรีในศตวรรษที่สิบเอ็ด จอห์นไม่เห็นด้วยกับการที่ผู้ปกครองทางโลกเอาเปรียบนักบวชด้วยการกำหนดตำแหน่งที่มีภาระของทางบ้านเมืองให้แก่กับวช แต่จอห์นก็มีความรู้สึกต่อต้านระบอบราชการที่มีอยู่ในศาสนจักรเช่นเดียวกับในรัฐบาล อย่างไรก็ตาม ผู้นำนักของข้อเขียนของจอห์นนั้นมุ่งที่จะเสริมสร้างศาสนจักรให้มั่นคงต่อการโจมตีโดยทางฆราวาส เช่นว่าอาหารนั้นมีใช้แต่จะผูกพันกับผู้ปกครองในทางโลกเท่านั้น หากแต่ “ผูกพันกับศาสนจักรโดยคำสาบานที่เคร่งครัด” และถึงเขาไม่ได้กล่าวคำสาบานนั้นจริงๆ เขาก็ยังคง “มีข้อผูกพันอยู่กับศาสนจักรโดยคำสาบานโดยปริยาย แม้ว่าจะไม่ใช่โดยเปิดเผย” แน่نون ทหารควรจะจงรักภักดีต่อกษัตริย์ แต่เขาจะต้อง “ไม่ปล่อยให้ความเชื่อที่เขามีต่อพระเจ้าเป็นอันดับแรก และต่อกษัตริย์และจักรภพเป็นอันดับรองลงมานั้นต้องถูกทำลาย” ยิ่งกว่านั้น ถ้าทหารถืออาวุธโดยไม่เหมาะสมแล้ว “เขาไม่ใช่ทหารโดยถูกต้อง แต่เป็นผู้ร้าย”

ศาสนจักรต้องได้รับการปกป้องจากการทำร้ายต่อนักบวชหรือสถานที่ศักดิ์สิทธิ์อยู่ตลอดเวลา โดยการลงโทษถึงตายแก่การหมิ่นสิ่งซึ่งเป็นที่เคารพสักการะ กล่าวคือ

ธรรมชาติของอภิสิทธิ์ของโบสถ์และสถานที่ศักดิ์สิทธิ์และนักบวช ย่อมเป็นที่รู้จักอย่างแจ่มชัด โดยกฎอันศักดิ์สิทธิ์และกฎของมนุษย์ ถึงแม้จะเป็นที่รู้จักทั่วไปขณะนี้ว่าตุลาการในทางศาสนาเท่านั้นที่จะวินิจฉัยธรรมชาตินั้นๆ ได้ และถ้าใครทำร้ายนักบวช เขาก็จะต้องถูกขับไล่ออกจากศาสนา อันเป็นประกาศิตซึ่งไม่มีใครนอกจากพระสันตะปาปาเท่านั้นที่จะยกเลิกได้²⁹

ทรรายชั้

จอห์นแห่งซอลส์เบอรีเป็นที่รู้จักกันดีที่สุด เพราะเขาเสนอให้ฆ่าทรรายชั้³⁰ “ข้อแตกต่างที่ธรรมดาหรือสำคัญระหว่างทรรายชั้และกษัตริย์มีอยู่ว่า ฝ่ายหลังเคารพกฎหมายและปกครองประชาชนตามความต้องการของประชาชน และถือว่าตนเป็นผู้รับใช้ประชาชน” ต่อมาเมื่อก้าวถึงความเลวร้ายของความทะเยอทะยาน จอห์นบอกว่าผลที่ชั่วร้ายที่สุดของความมั่งคั่งใหญ่ใฝ่สูง คือ การเป็นทรรายชั้ คนที่อวดดีและชั่วร้ายนั้นอาจจะ “เป็นที่พอนทนได้ ตราบเท่าที่การปฏิบัติงานสาธารณะยังไม่ถูกทำให้เสื่อมเสียไปโดยความมั่งคั่งใหญ่ใฝ่สูง”

มีกฎเกณฑ์อยู่บางอย่างซึ่ง “ไม่อาจถูกละเมิดได้โดยไม่ต้องรับโทษ” แม้แต่กษัตริย์ ถ้าละเมิดกฎนี้ก็เท่ากับเป็นโจร ระเบียบวินัยทางทหารนั้นเป็นสิ่งจำเป็น แต่ทหารก็ไม่ใช่ว่าจะเคารพคำสั่งโดยไม่มีเหตุผล คำสั่งบางประการนั้น “น่าเกลียดเสียจนไม่อาจมีคำสั่งใดมาทำให้มันมีเหตุผล หรือทำให้มันเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติตามขึ้นมาได้” จอห์นหมายความว่าความเป็นหนี้ๆ ว่า การตัดสินใจทางทหารนั้นเป็นสิ่งที่ทหารต้องยอมรับโดยไม่คำนึงถึงเรื่องทางศีลธรรม แต่คำสั่งให้กระทำการฆาตกรรมผู้บริสุทธิ์โดยปราศจากข้ออ้างทางทหาร คำสั่งให้กระทำการอันเป็นที่ดูหมิ่นสิ่งที่เป็นที่เคารพสักการะ และแม้แต่คำสั่ง “ที่เป็นปฏิปักษ์ต่อสวัสดิภาพของจักรภพอย่างเปิดเผย” นั้นอาจถูกขัดขืนได้

หน้าที่และคุณธรรมของผู้ปกครองนั้นมียู่มากมาย ในขณะที่เราอาจบรรยายพระราชได้ง่ายกว่าด้วยถ้อยคำเพียงไม่กี่คำ แต่ว่าบทที่จอห์นกล่าวถึงพระราชจริง ๆ กลับเป็นบทที่ยาวที่สุดใน **Policraticus** ทั้งเล่ม พระราชนั้นก็อย่างที่ปรัชญาเมธีได้กล่าวไว้ คือ เป็นผู้ที่กดขี่ประชาชน โดยการปกครองที่มีรากฐานอยู่ที่กำลัง ในขณะที่ผู้ซึ่งปกครองโดยกฎหมายคือกษัตริย์” และ กฎหมาย คืออะไรเล่า? “กฎหมายคือสิ่งที่พระเจ้าประทานมา คือ แบบอย่างของความเที่ยงธรรม มาตรฐานของความยุติธรรม ภาพเหมือนของเจตนารมณ์อันศักดิ์สิทธิ์ ผู้พิทักษ์รักษาความเป็นอยู่ที่ดี กฎหมายเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวและทำให้มนุษย์มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เป็นกฎที่กำหนดหน้าที่ เป็นเครื่องกีดขวางและทำลายความชั่ว เป็นการลงโทษความรุนแรงและการกระทำผิดทั้งหมด” นี่หมายความว่ากษัตริย์เป็น “ส่วนที่เหมือนพระเจ้าแบบหนึ่ง” และพระราชก็เหมือนนักบิณฑา “เปรียบได้แม้กับความชั่วของลูซีเฟอร์”*

จอห์นคิดว่าเป็นไปได้เหมือนกันที่ผู้นำทางศาสนาจะกลายเป็นพระราชเสียเอง มี “นักบวชนอกกรีต นักบวชที่เป็นสังฆเภท นักบวชที่หมิ่นสิ่งศักดิ์สิทธิ์” ผู้ซึ่งใช้ศาสนาเป็นข้ออ้างที่จะทำสงครามกับพระเจ้า อย่างไรก็ตาม ผู้มีตำแหน่งทางศาสนาที่สูงกว่าเหมาะที่จะเห็นยวรั้งพวกนี้มากกว่ากษัตริย์ บทวิจารณ์พระราชในศาสนาอันยาวเหยียดในบทที่ 17 ของเล่มที่แปด จบลงอย่างมีความหมายด้วยคำสรรเสริญ “เกรกอรีผู้เจริญ” ซึ่ง “ไม่กล่าวอะไรนอกจากความจริงและความอ่อนหวาน” แต่ก็ยังเป็นผู้ซึ่ง “ตำหนิการกระทำผิดดังกล่าวอย่างเจ็บแสบยิ่ง”

จากการโจมตีพระราชโดยทั่วไปของจอห์นย่อมหมายความว่า เป็นการ “ชอบด้วยกฎหมายและการกระทำที่มีเกียรติ” ที่จะฆ่าพระราช ถ้าหากว่าเราไม่ได้เข้าไปผูกพันโดยคำสาบานว่าจะจงรักภักดีและเป็นการกระทำที่ไม่ได้ละเมิดความยุติธรรม ศาสนาและเกียรติยศ และไม่ได้ใช้ยาพิษ จอห์นไม่ให้ความกระจ่างว่าใครจะเป็นคนบอกได้ว่าพระราชสมควรจะถูกฆ่า อย่างไรก็ตาม ถ้ามนุษย์ไม่ฆ่าพระราชสำหรับความยุติธรรมของเขา พระเจ้าก็จะกระทำเอง ตรงนี้จอห์นยกตัวอย่างมากมายในประวัติศาสตร์เพื่อให้ผู้อ่าน “ได้เห็นอย่างชัดเจนยิ่งกว่าแสงสว่างตอนกลางวันว่าพระราชทั้งหมดล้วนอยู่ในความยุ่งยากทั้งสิ้น”

งานของจอห์นเป็นเครื่องสนับสนุนในทางทฤษฎีแก่พระสันตะปาปาที่เข้มแข็งในศตวรรษต่อ ๆ มา ซึ่งมีพระสันตะปาปาอินโนเซนต์ที่สามเป็นผู้แข็งขันที่สุด แจเน็ท นักประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศสกล่าวว่า จอห์นมีอิทธิพลต่องานเขียน **Liguers** ของพวกคาทอลิกในฝรั่งเศสสมัยศตวรรษที่สิบหกอยู่บ้างเหมือนกัน³¹ ถึงแม้ว่าในการใช้หลักการประหารพระราชของจอห์นนั้นพวกนี้จะมองข้ามการประณามพระราชในศาสนาของนักบวชไป นี่เป็นความพลั้งเผลอที่น่าเสียดาย เพราะความเต็มใจของจอห์นที่จะวิจารณ์นักบวชด้วยกันเองที่ทำให้ **Policraticus** มีค่ามากกว่าผลของการโต้เถียงธรรมดา ๆ จอห์นมีส่วนอยู่ในการต่อสู้แย่งชิงทางการเมืองที่มีชีวิตชีวา แต่ภาพพจน์ของเขาที่มองว่าชุมชนชาวคริสต์มีเพียงแห่งเดียว และมีการปกครองอย่างปรองดองกันเป็นข้ออ้างทางศีลธรรมและได้ส่วนศักดิ์กับการโจมตีระบอบพระราชย์ของเขา เขาพยายามที่จะยกฐานะของศาสนจักรขึ้นและลดอำนาจทางโลกลง แต่เขามีได้

*บันทึกผู้แปล ลูซีเฟอร์ หรือซาตาน คือ เทวดาที่กบฏต่อพระเจ้าและถูกขับออกจากสวรรค์

กระทำเช่นนั้นเพียงเพื่อจะเอาใจศาสนจักร เราควรจะรู้สึกกตัญญูต่อส่วนที่จอห์นช่วยให้มีศาสนาและมหาวิทยาลัยเป็นอิสระอยู่ภายในระบบการเมือง แต่บางทีคุณความดีที่จอห์นให้แก่วิถีทางการเมืองนั้นอยู่ที่การใช้ข้อเขียนแห่งสมัยคลาสสิกที่เขาฝังอยู่อย่างจุกจิกต่ออย่างเห็นอกเห็นใจ ถึงขนาดที่จอห์นยกย่องความสงสัยทางเมตาฟิสิกส์ของซีเซโร ความพยายามของจอห์นเป็นความพยายามที่มีเกียรติและชอบด้วยเหตุผลในอันที่จะค้นหาภาพพจน์ที่ดีที่สุดที่เป็นไปได้ ในสมัยของเขาว่าสังคมที่ดีที่สุดควรเป็นอย่างไร

ศตวรรษที่สิบสาม

ในระบอบร้อยสามสิบปีตั้งแต่การตายของจอห์นแห่งซอลส์เบอรี จนกระทั่งการพิมพ์ *De monarchia* ของดังเต ได้มีการเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงเกิดขึ้นในชีวิตทางปัญญาและชีวิตทางการเมืองของยุโรป ผลงานของอริสโตเติลจำนวนไม่น้อยถูกนำกลับมาและศึกษากันในมหาวิทยาลัยที่ตั้งใหม่ (หรือที่รวมตัวกันใหม่ ๆ) โดยผ่านทางพวกอะเวโรอิซและอะเวเซนา ชาวอาหรับ* ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1250 ถึง ค.ศ. 1300 มหาวิทยาลัยปารีสเป็นแหล่งศึกษาอริสโตเติลที่สำคัญ³² การจัดลำดับพวกทางตรรกวิทยาของอริสโตเติลนั้นเป็นที่รู้จักมาก่อนแล้วและเกือบจะเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป แต่ความรู้ลึกต่อความคิดเรื่องเมตาฟิสิกส์ของอริสโตเติลนั้นมีต่าง ๆ กัน เซนต์โมนาเวนเจอร์ซึ่งเชื่อดล้าย ๆ กับคติการทำให้กระจ่างโดยพระเจ้าของออกัสตินเป็นผู้นำของกลุ่มหัวเก่า โรเบิร์ต โกรสกาสต์และสานุศิษย์ของเขา คือ โรเจอร์ เบคอน เห็นด้วยกับปฏิกิริยาของพวกหัวเก่า แต่ยอมรับความคิดของอริสโตเติลในเรื่องธรรมชาติวิทยา เราได้พิจารณาการประสานความคิดต่าง ๆ ของอริสโตเติล โดยโทมาส อะไควนัสมาแล้ว แต่การที่เราพิจารณาเรื่องนั้นเป็นพิเศษ ก็ไม่ควรหมายความว่าไม่มีใครวิจารณ์มันเสียเลย นอกจากการตำหนิตีความหลักการบางประการของโทมาสโดยทางการแล้วเรายังพบข้อวิจารณ์ความคิดของโทมาสที่หลักแหลมในผลงานของจอห์น ดันน์ สโกตัส สโกตัสเห็นด้วยกับโทมาสว่าความรู้ที่ปวงมาจากประสบการณ์และอาจเป็นที่รู้ได้อย่างแน่นอน การทรงเปิดเผยเป็นพิเศษโดยพระเจ้าเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็น แต่เขาต่างกับโทมาสตรงที่เขาเชื่อว่าจิตก็เช่นเดียวกันกับประสาทสัมผัสที่อาจเข้าใจสิ่งของแต่ละอย่างได้โดยตรงไม่ใช่แต่โดยทางอ้อม³³

ศตวรรษที่สิบสามยังเป็นศตวรรษที่อำนาจของพระสันตะปาปาขึ้นถึงจุดสุดยอดด้วย โดยเริ่มด้วยการขึ้นรับตำแหน่งของพระสันตะปาปาอินโนเซนต์ที่สามในปี ค.ศ. 1198 อินโนเซนต์เป็นนักบริหารที่หลักแหลม รอบคอบ และเป็นผู้ริเริ่มที่เฉลียวฉลาด ส่วนความตั้งใจของอินโนเซนต์นั้นเป็นเรื่องที่ยังถกเถียงกันอยู่ ข้ออ้างของพระองค์ว่าอำนาจของพระสันตะปาปาตามหลักแล้วอยู่เหนืออำนาจทางโลกนั้นกว้างขวาง แต่เมื่อพระองค์เข้าแทรกแซงในการเลือกตั้งจักรพรรดิหรือในข้อพิพาทจริง ๆ นั้นซึ่งก็เป็นสิ่งที่พระองค์กระทำอยู่บ่อยครั้งและประสบความสำเร็จมากกว่าพระสันตะปาปาองค์อื่น ๆ พระองค์ก็มักจะใช้ข้ออ้างที่เป็นที่ถกเถียงกันน้อยกว่าถ้อยแถลงทางทฤษฎีของพระองค์เสมอ³⁴ ศตวรรษนี้จบ

*บันทึกผู้แปล Avicenna คือ ปรัชญาเมธีและนายแพทย์ของชาวอาหรับ มีชีวิตอยู่ระหว่างปี ค.ศ. 980—1037 ส่วนอะเวโรอิซ (Averroes) คือ ปรัชญาเมธีและนายแพทย์ชาวอาหรับที่เกิดในสเปน และมีชีวิตอยู่ในระหว่าง ค.ศ. 1126—1198

ลงด้วยการที่พระสันตะปาปาอินโนเซนต์ที่แปดผู้สามารถและหยิ่ง แต่ป่วย พยายามที่จะทำในสิ่งที่อินโนเซนต์ที่สามได้ทำมาแต่ก็ไม่สำเร็จ ข้อพิพาทระหว่างพระองค์กับฟิลลิปที่สี่ (ฟิลลิปปรูปราม) แห่งฝรั่งเศสมีความสำคัญ เพราะบางทีมันอาจจะเป็นการต่อสู้ครั้งยิ่งใหญ่ครั้งแรกในปัญหาเรื่องอำนาจอธิปไตยของชาติโดยเฉพาะ

ปัญหาแรกมีอยู่ว่ากษัตริย์สามารถจะเก็บภาษีจากนักบวชในดินแดนของตนได้หรือไม่ ทศนคติเดิมนั้นมีอยู่ว่ากษัตริย์ทำเช่นนั้นได้ ตราบเท่าที่จุดมุ่งหมายในการเก็บภาษีก็เพื่อสนับสนุนสงครามที่ยุติธรรม แต่ในปี ค.ศ. 1296 อังกฤษกับฝรั่งเศสก็ทำสงครามกัน และทั้งกษัตริย์อังกฤษกษัตริย์ฝรั่งเศสก็เก็บภาษีจากพวกนักบวชด้วยกันทั้งคู่ และก็เพื่อสนับสนุน “สงครามที่ยุติธรรม” เหมือนๆ กัน ข้อพิพาทกรณีที่สองเกิดขึ้นเมื่อฟิลลิปจงใจจับกุมและไต่สวนเจ้าคณะภาค ผู้ซึ่งถูกตัดสินว่ากระทำการนอกรีตในศาลฆราวาส โบนิเฟซคัดค้านด้วยการสั่งเรียกเจ้าคณะภาคในฝรั่งเศสทั้งหมดให้มาที่โรม ส่วนฟิลลิปก็ห้ามเจ้าคณะภาคเดินทาง ซึ่งปรากฏว่ามีเจ้าคณะภาคเพียงไม่ถึงครึ่งที่ไปยังโรม สองสามวันต่อมา โบนิเฟซ เขียน *Unam sanctum* (ในปี ค.ศ. 1302) ซึ่งเป็นโอองการที่มีชื่อเสียงที่สุดของพระสันตะปาปาในสมัยกลางที่ว่าด้วยศาสนจักรและรัฐ โบนิเฟซอ้างถึงหลักการดาบสองเล่มแต่เดิม และกล่าวว่า

(ดาบ) อันหนึ่งนั้นใช้เพื่อศาสนจักร อีกอันหนึ่งนั้นใช้โดยอาณาจักร อันหนึ่งนั้นใช้โดยพระ อีกอันหนึ่งนั้นใช้โดยกษัตริย์และทหาร แต่ก็ตามเจตนาและตามกรุณาของพระ ดาบเล่มหนึ่งควรอู่ภายใต้อีกเล่มหนึ่ง และสิทธิอำนาจทางโลกควรอู่ภายใต้สิทธิอำนาจทางธรรม เหมือนดั่งที่พระคัมภีร์กล่าวไว้ว่า “ไม่มีอำนาจอื่นใดนอกจากที่มาจากพระเจ้าและอำนาจซึ่งได้รับมอบหมายมาโดยพระเจ้า” (โรม 13:1) และอำนาจก็ไม่อาจมอบหมายกันได้ ถ้าดาบหนึ่งไม่อยู่ภายใต้อีกอันหนึ่ง และเมื่อต่ำกว่าก็ต้องถูกชักนำโดยอีกอันหนึ่งไปหาสิ่งสูงสุด

ดังนั้น ถ้าอำนาจทางโลกทำผิดพลาดก็จะถูกวินิจฉัยโดยอำนาจทางธรรม ถ้าอำนาจทางธรรมที่ต่ำกว่าทำผิดพลาดก็จะถูกวินิจฉัยโดยผู้ที่อยู่เหนือขึ้นไป แต่ถ้าอำนาจทางธรรมที่สูงสุดทำผิดแล้ว ก็มีพระเจ้าเท่านั้น ไม่ใช่มนุษย์ ที่จะวินิจฉัยได้.....ดังนั้น ใครก็ตามที่ขัดขืนอำนาจซึ่งมอบหมายมาโดยพระเจ้ก็ขัดขืนต่อคำบัญชาของพระเจ้า นอกเสียจากว่าเขาผู้นั้นจะเป็นเช่นพวกแมนนิคิสต์ คือ เชื่อว่ามีจุดเริ่มต้นสองอัน ซึ่งเราถือว่าเป็นความเท็จและนอกรีต³⁵

ฟิลลิปขัดเคืองอย่างสมเหตุสมผล แต่ที่จริงแล้วนอกจากตอนที่โบนิเฟซแสดงความฉลาด โดยการเอ่ยชื่อผู้ซึ่งกล่าวว่าอำนาจทางธรรมไม่ใช่อำนาจที่เป็นตัวตน เช่น พวกแมนนิคิสต์ ประบัษณ์เก่าแก่ของออกัสตินนั้นแล้ว โอองการส่วนใหญ่ก็เป็นการรวบรวมข้อคิดของผู้รู้และของพระสันตะปาปาองค์ก่อนๆ มาผสมกันนั่นเอง (คำลงท้ายนั้นเอามาจากของอะไควนัส) ถึงแม้ว่าไม่มีพระสันตะปาปาองค์ใดที่จะขวานผ่าซากอย่างโบนิเฟซ แต่โบนิเฟซก็ไม่ต่างอะไรจากพระสันตะปาปาองค์ก่อนๆ ในท่าทีทางทฤษฎี โดยไม่จำเป็นต้องเอ่ยถึงรายละเอียดของข้อพิพาท เราอาจกล่าวได้ว่าในเรื่องสำคัญๆ แล้ว คือ ที่ว่ากษัตริย์อยู่ภายใต้อำนาจอธิปไตยของพระสันตะปาปา ในเรื่องทางโลกที่อยู่นอกอาณาเขตของตน และที่ว่าเขตอำนาจของ

กษัตริย์อาจถูกทดแทนโดยสิทธิอำนาจของศาสนจักรหรือไม่นั้น ฝ่ายฟิลลิปและรัฐแห่งชาติที่กำลังเกิดขึ้นเป็นฝ่ายชนะ

การแก่งแย่งระหว่างโมนิเฟซและฟิลลิปก่อให้เกิดข้อเขียนที่ดีโดยทั้งสองฝ่ายขึ้นมาบ้าง ฝ่ายที่กล่าวแก่ให้โมนิเฟซที่รุนแรงที่สุดแต่ก็อย่างสมบูรณ ได้แก่ ไจลล์แห่งโรม (อะไจดีอัส โรมานเนส ค.ศ. 1247–1316) ซึ่งเคยเป็นครูสอนฟิลลิปรูปร่าง เมื่อยังเยาว์วัยมาก่อน ในข้อเขียนชื่อ **De ecclesiastica potestate** (ค.ศ. 1302) ของเขา ไจลล์ไม่เห็นด้วยกับอาริสโตเติลและโทมาส อะไควนัสที่ว่าชุมชนทางการเมืองเป็นโดยธรรมชาติ ไจลล์ยึดหลักว่าโดยเนื้อแท้แล้วเรื่องทางธรรมเหนือกว่าเรื่องทางโลกและมีความคิดเรื่องความเป็นเจ้าที่ถูกต้อง (**dominium**) ที่แปลกออกไป คือ ถือว่าความชอบด้วยกฎหมายนั้นเกี่ยวโยงกับการเป็นสมาชิกของศาสนจักรทั้งสิ้น ผู้ที่ยังไม่ได้รับศีลล้างบาปนั้นไม่มีสิทธิแม้แต่จะมีทรัพย์สินโดยชอบด้วยกฎหมาย “.....เราปรารถนา.....ที่จะแสดงให้เห็นว่าไม่มีใครอาจเป็นเจ้าเหนือสิ่งใดอย่างยุติธรรมได้ ถ้าเขาไม่ได้เกิดใหม่โดยอาศัยศาสนจักร..... ใครก็ตามที่ผูกพันกับศาสนจักรหรือถูกขับออกจากศาสนจักร ไม่อาจกล่าวได้ว่าอะไรเป็นของตน หรือถ้าเขาทำได้ก็เป็นได้เท่าที่ศาสนจักรจะยินยอมเท่านั้น”³⁶

จอห์นแห่งปารีส (ค.ศ. 1296–1306) นักบวชโดมินิกันเป็นผู้กล่าวแก่ให้ฟิลลิป ผลงานของเขาชื่อ **De potestate regia et papali (On Kingly and Papal Power** ค.ศ. 1302) เป็นการโต้ตอบไจลล์ในข้อเขียนนี้จอห์นกล่าวแก้อย่างสุขุมลึกซึ้งให้กับความคิดของอาริสโตเติลที่ว่า ชุมชนทางการเมืองเป็นรูปแบบสังคมโดยธรรมชาติที่สูงที่สุด เป็นสังคมที่อาจสมบูรณได้ต่างหากจากการสนับสนุนของศาสนจักร **regnum** (อำนาจของรัฐ) ไม่จำเป็นต้องมี **sacerdotum** (อำนาจทางธรรม) ถึงแม้ว่าฝ่ายหลังจะเหนือกว่าฝ่ายแรกในทางศีลธรรม ทั้งนี้ก็เพราะทั้งสองเกี่ยวข้องด้วยความเป็นอยู่ต่างระดับกัน

ว่ากันโดยเคร่งครัดแล้ว ถึงนักบวชจะมีศักดิ์ศรีเหนือกว่าผู้ปกครอง แต่อย่างไรก็ตาม ก็ไม่จำเป็นว่านักบวชจะเหนือกว่าผู้ปกครองในทุกสิ่ง อำนาจทางโลกที่ต่ำกว่านั้นมิได้เกี่ยวโยงกับอำนาจทางธรรมที่สูงกว่า จนถึงกับว่าอำนาจทางโลกจะมีกำเนิดมาจากหรือสืบเนื่องมาจากอำนาจทางธรรม ในลักษณะที่โปรกอสตูลเกี่ยวข้องกับจักรพรรดิแบบที่อำนาจของฝ่ายแรกนั้นมาจากอำนาจของฝ่ายหลัง ความสัมพันธ์นั้นเป็นไปในรูปของอำนาจของบิดาและอำนาจของนายพลแห่งกองทัพมากกว่า ไม่มีอำนาจใดมาจากอีกอำนาจหนึ่ง แต่ทั้งสองอำนาจมาจากอำนาจที่เหนือกว่าตนอำนาจเดียวกันมากกว่า³⁷

ถึงแม้ว่าน้ำเสียงของจอห์นจะเป็นไปในรูปของผู้ไกลเกลี่ย แต่เขาก็กล่าวที่จะก้าวไปให้ไกลกว่าชนบประเพณีที่มีอายุเกือบพันปี เมื่อเขากล่าวว่าหลักการดาบสองเล่มนั้นเป็นเพียงแต่การเปรียบเทียบและปราศจากประโยชน์ในแง่ของหลักฐาน และเมื่อพิจารณาศาสนจักร เขาก็เกือบจะแนะนำโดยบังเอิญถึงความคิดเรื่องสิทธิอำนาจร่วมกัน ซึ่งบางคนอาจจะกล่าวว่าเป็นรากฐานของสิทธิอำนาจของปวงชนอยู่บ้างโดยย้อนกลับไปหาพวกนิกายมิวนีย์³⁸ เขาเสนอว่าสิทธิอำนาจของศาสนจักรไม่ควรรวมอยู่ในตัวพระสันตะปาปาแต่ผู้เดียว หากแต่กระจายไปยังสมาชิกทั้งหมด

เมื่อกษัตริย์แห่งชาติต่าง ๆ มีอำนาจขึ้น ก็เกิดสถาบันผู้แทนซึ่งให้ข่าวสารแก่กษัตริย์ จากนั้นก็ให้เงิน และต่อมาภายหลังอีกนานก็ให้กฎหมาย อย่างไรก็ดี สถาบันดังกล่าวสถาบันแรกมิได้ถูกเรียกประชุมโดยกษัตริย์ หากแต่โดยพระสันตะปาปาอินโนเซนต์ที่สามในปี ค.ศ. 1200 คำสั่งเรียกประชุมนั้นถูกส่งไปยังเจ้าหน้าที่ดูแลจากหกเมืองที่อยู่ในอาณัติทางโลกของพระสันตะปาปาซึ่งมีอำนาจอย่างสมบูรณ์ (plena potestas) ที่จะพูดแทนเมืองเหล่านั้น ที่จริงเวลานี้ก็เคยปรากฏในวินัยทางศาสนาในศตวรรษที่สิบสองมาแล้ว แต่นี่คงเป็นครั้งแรกที่ได้มีการใช้ความหมายนี้ในทางการเมือง จักรพรรดิเฟรเดอริกที่สองเรียกพบเจ้าหน้าที่ดูแลของเมืองต่าง ๆ ในอิตาลีซึ่งมีอำนาจอย่างสมบูรณ์ (auctoritas) ในฐานะเป็นตัวแทนรัฐสภาของไซมอน เดอ มงฟอร์ด แห่งปี ค.ศ. 1265 และรัฐสภาตัวอย่างของเอ็ดเวิร์ดที่หนึ่งแห่งปี ค.ศ. 1295 เป็นเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์อังกฤษ ฟิลลิปรูปรูปรูมาก่อนให้เกิดสภาแห่งชั้นขึ้นในตอนปลายศตวรรษนั้น สภาผู้แทนระดับชาติก็เป็นที่ยุติกันโดยสภาของสเปนเช่นกัน³⁹

ถ้าหากว่าระบบกษัตริย์แห่งชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในฝรั่งเศสเริ่มมั่นคงขึ้น เมื่อตอนปลายศตวรรษที่สิบสาม อาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ก็สลายไปอย่างสิ้นเชิงแล้ว จักรพรรดิเฟรเดอริกที่สองถูกพระสันตะปาปาอินโนเซนต์ที่สี่ไล่ออกจากตำแหน่งและถอดออกจากตำแหน่งไป และหลังจากที่คอนราดิน รัชทายาทของพระองค์ถูกตัดหัวโดยชาร์ลส์แห่งแอนจู กษัตริย์ฝรั่งเศส ที่เนเป็ลส์ ในปี ค.ศ. 1268 แล้ว อาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ก็เหลือแต่ชื่อเท่านั้นเอง ความอลหม่านอันเกิดจากการที่เยอรมัน อิตาลี ฝรั่งเศสและสเปนสู้รบกัน โดยที่บางทีก็ทำว่าสู้เพื่อหรือต่อต้านอาณาจักร แต่แท้จริงแล้ว ก็ต่อสู้เพื่อผลประโยชน์ โดยเฉพาะของตนนั้น ได้ปลุกตั้งเตให้หาคำตอบในตัวผู้ปกครองผู้เดียวที่สามารถรวบรวมทุกสิ่งทุกอย่างเข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เหมือนกับที่มาคิอาเวลลีได้กระทำอีกสองศตวรรษต่อมา

ตั้งแต่

เมื่อเปรียบเทียบกับนักคิดอย่างอะควินัสหรือจอห์นแห่งปารีสแล้ว ดูเหมือนดังจะย้อนกลับไปหาสมัยก่อนๆ ที่ความฝันเรื่องกษัตริย์ผู้ปกครองสากลยังเป็นวิมานในอากาศน้อยกว่าสมัยปัจจุบัน แต่อย่างไรก็ตาม มาคิอาเวลลีผู้กลับไปยึดโรมโบราณเป็นแบบอย่างนั้นต่างหาก ที่ได้รับสมญานามว่าเป็นนักทฤษฎีการเมืองใหม่คนแรก ความจริงมีอยู่ว่าดังแต่มีลักษณะของการขัดกันอยู่ในตัวเอง คือ เขาเป็นกวี นักการเมือง เป็นทั้งคนหนีและสู้ความจริง เป็นนักฝันผู้มองทั้งข้างหลังและข้างหน้า

ชีวิต

ตั้งแต่ อาลิเกียรี เกิดที่เมืองฟลอเรนซ์ ในปี ค.ศ. 1265 ในครอบครัวที่มีเกียรติแต่ยากจน เขาคงจะได้รับการศึกษาในโรงเรียนของนักบวชนิกายโดมินิกันของเมืองนั้นอยู่บ้าง แต่ส่วนใหญ่แล้วตั้งแต่เรียนรู้อยู่ด้วยตนเอง ความสามารถในทางกวีที่เบ่งบานตั้งแต่ยังเยาว์ทำให้เขาได้เข้าไปอยู่ในวงสังคมของฟลอเรนซ์ แต่ไม่อาจรู้ได้แน่นอนว่าเขาหาเลี้ยงชีพได้อย่างไร ดังตรึงกับสตรีสาวนามเบียเทรเซ ซึ่งถึงแก่กรรมตั้งแต่อายุได้ 24 ปี แต่ก็ได้เป็นแรงดลใจให้แก่งัดเตในการเขียนบทกวีโรแมนติคตามสมัยไปตลอดชีวิต

และได้กลายเป็นสัญลักษณ์ในทางศาสนศาสตร์ที่มีคุณอนันต์สำหรับตั้งแต่ไปด้วย⁴⁰ *Vita nuova* ซึ่งตั้งแต่เขียนหลังจากมรณกรรมของเบียเทรเชในต้นต้นทศวรรษที่ 1290 เป็นงานชิ้นแรกที่ใช้ชื่อของเธอ

ในปี ค.ศ. 1295 ตั้งแต่เข้าสู่ชีวิตการเมือง และในปี ค.ศ. 1300 ก็เป็นหนึ่งในจำนวนหกคนที่ได้รับเลือกเข้าไปในสภาไฟรออริ หรือสภาท้องถิ่นของฟลอเรนซ์ เขาเข้าข้างพวกกิบะลินผู้กับพวกกุเอลฟ์ ซึ่งจงรักภักดีต่อสันตะปาปาโบนิเฟซที่แปด อย่างไรก็ตาม กลุ่มใหญ่สองกลุ่มที่แข่งขันกันในเมืองคือ กลุ่มย่อยภายในพวกกุเอลฟ์ คือ พวกบิอังคี (พวกขาว) และพวกเนรี (พวกดำ) ตั้งแต่มีมิตรอยู่ในพวกบิอังคีและมีญาติทางภรรยาอยู่ในพวกเนรี เพื่อจะรักษาระเบียบในเมือง สภาไฟรออริได้ส่งเนเรเทศหัวหน้าของกลุ่มย่อยทั้งสอง โบนิเฟซซึ่งกระหึ้นกระหือรือที่จะเข้าควบคุมฟลอเรนซ์จึงเข้าสนับสนุนพวกเนรี

ในปี ค.ศ. 1301 ขณะที่ดังเตออกไปต่างเมือง พวกเนรีได้ก่อการรัฐประหารขึ้น และตั้งแต่เป็นหนึ่งในบรรดาผู้ที่ถูกเนเรเทศออกจากเมืองและถูกตัดสินให้เฆาะทั้งเป็นถ้ากลับมาฟลอเรนซ์อีก คำพิพากษาอย่างเดียวกันจะใช้บังคับกับบุตรชายสองคนของเขาเมื่ออายุได้สิบสี่ปีด้วย จากนั้นจนกระทั่งมรณกรรมของเขาในปี ค.ศ. 1321 ที่เมืองราเวนนา ดังเตเรื้อรอนจากเมืองหนึ่งไปสู่อีกเมืองหนึ่งและไม่เคยกลับไปฟลอเรนซ์อีกเลย

ถึงแม้ว่าจะถูกตัดขาดจากบ้าน แต่ตั้งแต่ก็สนับสนุนทั้งวัฒนธรรมและปรัชญาเดิมของท้องถิ่นของตน เขากล่าวแก่การใช้ภาษาพื้นเมืองไว้ใน *De vulgari eloquentia*

เขาลงมือเขียนเรื่อง *Convivio (The Banquet)* แต่ไม่จบเล่ม ถึงกระนั้นก็ได้กลายเป็นสารานุกรมของภาษาพื้นเมืองไป เราไม่รู้แน่ชัดว่าตั้งแต่เขียน *De monarchia* เมื่อไร เขาอาจจะเขียนเรื่องนี้ในระหว่างที่เฮนรีที่เจ็ดจักรพรรดิองค์ใหม่ยตราทัพมายังอิตาลีและได้ล้อมฟลอเรนซ์ไว้ ดังเตสรรเสริญเฮนรีว่าเป็นผู้มาไถ่ แต่การตายของเฮนรีเมื่อปี ค.ศ. 1313 ไม่เพียงแต่ทำให้อาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ที่อ่อนแออยู่แล้วทรุดลงไปเท่านั้น หากยังทำให้ดังเตสูญเสียโอกาสสุดท้ายที่จะได้กลับบ้านอีกด้วย ปีสุดท้ายแห่งชีวิตของดังเตถูกอุทิศให้กับงานชิ้นเอกของเขา คือ *Divina Commedia*

The Divina Commedia

Commedia ของดังเต (*Divina* ถูกเติมเข้าโดยคนรุ่นหลัง) มีเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการเมืองโดยตรง แต่ก็มีความค่าทางการเมืองแฝงอยู่เป็นอันมาก *Divina Commedia* เป็นการนำเที่ยวครั้งใหญ่ไปยังนรกแดนชำระและสวรรค์ กวีของเราเดินทางผ่านนรกเก้าชั้น ได้เห็นการลงโทษที่เหมาะสมแก่ผู้ทำบาปทุกชนิดตั้งแต่คนตะกลามไปจนถึงคนทรยศ เขาผ่านชั้นต่าง ๆ ของแดนชำระที่ซึ่งผู้ปกครองที่ละเลยและผู้ที่ถูกขับออกจากศาสนจักรซึ่งยังไม่ได้ล้างบาปต้องรออยู่ เขาขึ้นไปบนสวรรค์ที่ซึ่งจิตอันศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ ดำรงตนอยู่ตามแบบคุณธรรมของตน

ต้องแพร่ฟล่าว่า เป็นการผิดที่จะคิดว่าตั้งแต่เป็นผู้ที่ไม่ผูกพันกับชาติหรือภาษาอย่างครบถ้วน ด้วยเหตุผลที่ว่าตั้งแต่เรียกร้องให้มีรัฐบาลของโลกใน *De monarchia* ต้องแพร่แย้งว่าปรัชญาการเมืองของตั้งแต่เนั้นเป็นเรื่องบ้านเมืองอย่างเต็มตัว ตั้งแต่เป็นและยังคงเป็นชาวฟลอเรนซ์ที่ทะนงและ *citta* (เมือง) เป็นคำสำคัญใน *Divina Commedia* ความไม่ผูกพันกับชาติภาษาใดของตั้งแต่ “เป็นเพียงความปรารถนา เป็นสื่อคลุมที่ปิดบังรอยแผลเป็นของเขาเท่านั้น”⁴¹

ในตอนท่ 16 ของ *Paradiso* ตั้งแต่ยกย่องบรรพบุรุษของเขาผู้อาศัยอยู่ในฟลอเรนซ์ว่า

ฟลอเรนซ์ยังคงยืนหยัดอยู่อย่างเดิม

เสียงระฆังบอกเวลาสวด ยามสาม ยามห้า ยังคงได้ยินอยู่ทุกวัน

มีแต่สันติสุข ความสุขุม ความบริสุทธิ์และความดี

ตั้งแต่กล่าวถึงชีวิตของตนเองในฟลอเรนซ์ท่ามกลางเพื่อนฝูงด้วยว่า

ข้าพเจ้ามีชีวิตที่น่ารักและสงบในหมู่พลเมืองที่มั่นคง

ที่พำนักพักพิงก็ดีและน่าอยู่

ที่แม่พระแมรี่จะมาให้ความช่วยเหลือเมื่อเรียกร้อง

และเมื่อทำพิธีล้างบาปอย่างโบราณ ข้าพเจ้าก็เป็นของทั้งพระคริสต์และคาเชียกิดา⁴²

เคานต์คาเชียกิดาเป็นบรรพบุรุษชาวฟลอเรนซ์ของตั้งแต่ ผู้ซึ่งอาจจินตนาการว่ากล่าวเรื่องต่างๆ ของคนในเมืองได้อย่างมนุษยธรรมมากที่สุด แต่ก็ยังเป็นสัญลักษณ์ในเชิงเปรียบเทียบของความผูกพันต่อครอบครัวและความรักชาติด้วย⁴³ *Paradiso* ถูกอุทิศให้แก่คาน กรานเด เดลลา สกาลา ผู้ปกครองที่สูงส่งของแคว้นเวโรนา ซึ่งตั้งแต่อาศัยอยู่เมื่อราวๆ ปี ค.ศ. 1316 ถึงแม้ว่าตรงนี้จะมีการตีความหมายแตกต่างกันออกไป แต่บางคนก็คิดว่าหลังจากการตายของจักรพรรดิเฮนรีที่เจ็ด คาน กรานเดเป็นสัญลักษณ์ของความหวังทางการเมืองของตั้งแต่แบบเดียวกับที่เบียเทรเซเป็นสัญลักษณ์ของความหวังทางจิตของเขา

ในทำนองเดียวกัน เวอร์จิลซึ่งเป็นผู้นำทางของตั้งแต่ผ่านนรกก็เป็นตัวแทนของทั้งวิญญาณของอาณาจักรโรมัน และระเบียบวินัยที่จำเป็นของรัฐบาลของมนุษย์แบบเดียวกับที่เบียเทรเซเป็นตัวแทนของความรักของพระเจ้า ป่าสึด่าเป็นสัญลักษณ์ที่ใช้อยู่บ่อยๆ ของความวุ่นวายทางการเมืองของฟลอเรนซ์ และความสับสนที่มนุษย์ประสบเมื่อขาดการปกครองที่เป็นระเบียบ ความเป็นระเบียบวินัยที่ถูกต้องของปัจเจกชนขึ้นอยู่กับรัฐบาล แต่กลับกันก็จริงเช่นกัน

รากฐานของความสับสนทางการเมืองปัจจุบันอยู่ที่การใช้เจตนารมณ์อิสระของปัจเจกชนไปในทางที่ผิด เจตนารมณ์ของมนุษย์เมื่อมิได้ขัดเกลาโดยศาสนศาสตร์และปรัชญาที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงจากการถูกทำลายได้ เพราะขัดกับกฎธรรมชาติเหมือนกันนโยบายของพวกเขาถูกเอลฟ์ไม่อาจหลีกเลี่ยงจากพวกเขาเกล็น เมื่อมิได้ทำการปกครองโดยอุดมคติของอาณาจักรและศาสนจักรที่แท้จริงปัจเจกชนมาก่อนรัฐ มิใช่รัฐมาก่อนปัจเจกชน⁴⁴

การใช้ดาราศาสตร์และลักษณะการจับคู่สิ่งที่ตรงข้ามกันเข้าด้วยกันทั้งหมดนี้ ล้วนเป็นการพยายามของ ดังเตที่จะหาแบบแผนของความหมายในโลกแห่งความขัดแย้งกัน

ดังเตแยกแยะระหว่างการทำให้เสื่อมลงของศาสนจักรและรัฐโดยมนุษย์ และความดีของพระเจ้า ซึ่งยังคงมีอยู่ในตัวสถาบัน ดังที่เราจะได้เห็นใน *De monarchia* โรมมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อดังเต และเขากล่าวถึงพระสันตะปาปาและจักรพรรดิว่าเป็นเสมือนพระอาทิตย์สองดวงของโรม ซึ่งต่างก็ยอมรับและเคารพซึ่งกันและกัน แต่ใน *Divina Commedia* เขาไม่มีความปรานีให้แก่โบนิเฟซที่แปดในฐานะบุคคลเลย ในห้วงที่สามของนรกขุมที่แปด เขาพบโบนิเฟซถูกจับห้อยศีรษะลงในรูพร้อมกับพวกขายตำแหน่งทางศาสนาทั้งหลายและที่ปลายเท้าของพวกนี้แดงฉานไปด้วยเปลวไฟ บนสวรรค์ เขาได้ยินบิเตอร์ประณามโบนิเฟซว่าเป็นผู้ซึ่งสร้างสุสานของตนจาก “ทอระบายความโสมมและโลหิตอันส่งกลิ่นเหม็นไฉ่เพื่อจะเอาใจปีศาจ อย่างไรก็ตาม ดังเตก็ประณามฟิลิปโปปวงมาที่ให้สมุนของตนทำร้ายโบนิเฟซผู้ซราที่เมืองอาลัญญาเช่นกัน และยังได้พบสัญลักษณ์ของการตรึงพระเยซูกับไม้กางเขน ในการกระทำครั้งนั้นด้วย

นรกของดังเตนั้นอาจมองว่าเป็นการเปรียบเทียบกับความเจ็บปวดของจิตของมนุษย์ แต่ก็อาจมองว่าเป็นความปวดร้าวของชุมชนมนุษย์ด้วยก็ได้

นครแห่งดิส* เป็นภาพของนครอยู่ตลอดเวลา ของอาณาจักร ของชุมชน ของมนุษย์ในสังคม ภาพที่วิปริต ไปจากโรมซึ่งเหมือนกับสวรรค์ที่แผ่รัศมีออกไปอย่างกว้างขวางในสวรรค์ชั้นสูงสุด นครแห่งดิสนี้แผ่กว้างออกไปในเวลาและอาณาเขต มันจะปรากฏอยู่ในทุก ๆ ขณะเวลาจากขานเมืองที่นำยกย่อง (ซึ่งไม่เคยเป็นที่ยกย่องมากไปกว่าปัจจุบัน) เข้าไปยังศูนย์กลางซึ่งถูกทอดทิ้งและโดดเดี่ยว ที่ซึ่งตรงสุดทาง คือ “พยาริตัวใหญ่” ที่ไม่เคยพึงใจในการกิน⁴⁵

De Monarchia

ความเสื่อมโทรมของการเมืองและการไถ่ทางวิญญาณจิตปรากฏชัดที่สุดใน *Divina Commedia* ขณะเดียวกันการไถ่ทางการเมืองก็ปรากฏชัดใน *De monarchia* ดังเตย้ำว่าไม่เคยมีใครก่อนเขาที่พยายามจะให้เหตุผลสนับสนุนให้มีผู้ปกครองคนเดียวทั่วโลก และเขารู้ดีว่าความทะเยอทะยานข้อนี้ดูไม่น่าจะเป็นไปได้มากนัก ดังเตกล่าวว่าการพิสูจน์ทฤษฎีของยูคลิดอีกทฤษฎีหนึ่งนั้นเป็นเรื่อง “น่าเบื่อ” และ “ผิวเผิน” แต่ความรู้เกี่ยวกับเรื่องรัฐบาลของทั้งโลกนั้นเนื่องจากมิได้เป็นสิ่งที่มิประโยชน์อย่างฉาบฉวยทันที

จึงถูกมองข้ามโดยคนทั้งมวล ดังนั้น ข้าพเจ้าจึงเสนอที่จะลากมันออกมาจากที่ซ่อน เพื่อที่ว่าความตื่นตัวของข้าพเจ้าจะได้มีประโยชน์ต่อโลก และจะได้นำเกียรติของการเป็นคนแรกที่ได้รับรางวัลนี้มาสู่ตัวข้าพเจ้า สิ่งที่ข้าพเจ้าพยายามจะให้เป็นสิ่งที่ยากเย็นและอยู่นอกเหนืออำนาจของข้าพเจ้า แต่ข้าพเจ้าก็มีได้อาศัยความสามารถของข้าพเจ้าเอง ข้าพเจ้ามอบความไว้วางใจกับผู้ให้แสงสว่างที่ให้แก่ทุกคนอย่างเหลือเฟือและไม่ตำหนิผู้ใดเลย⁴⁶

* บันทึกผู้แปล นครแห่งดิส (Dis) คือ นครแห่งยมโลกหรือแดนบาดาล

งานชิ้นนี้กำหนดหลักการสามประการไว้ในสามเล่ม คือ (1) โลกทั้งโลกควรจะรวมกันอยู่ภายใต้รัฐบาลเดียว (2) รัฐบาลนี้ควรจะเป็นรัฐบาลโดยโรมัน (3) รัฐบาลนี้ไม่ควรจะขึ้นกับตำแหน่งของพระสันตะปาปา หลักการประการแรกนั้นเริ่มต้นด้วยลักษณะที่ค่อนข้างจะเป็นทางการอยู่บ้าง ถ้าสารัตถะของมนุษย์ (“ความสามารถขั้นมูลฐาน” ของมนุษย์ตามคำแปลของชไนเดอร์) อยู่ที่ “การตื่นตัวต่อความเจริญทางสติปัญญา” แล้ว ความสำเร็จของชิ้นนี้ควรเป็นเป้าหมายของชีวิตทางโลก และสันติภาพก็เป็นเครื่องมือที่จำเป็นสำหรับวัตถุประสงค์ข้อนี้ อันเป็นบทสรุปที่ทั้งอาริสโตเติลและพระคัมภีร์ก็เห็นพ้องด้วย ยิ่งกว่านั้น พระเจ้า “ก็คือรัฐบาลโลกโดยเด็ดขาด” และเนื่องจาก “ตามความตั้งใจของพระเจ้านั้น สัตว์ที่ถูกสร้างขึ้นมาทุกอย่างมีชีวิตอยู่ก็เพื่อแสดงออกซึ่งความเหมือนกับพระเจ้า トラบเท่าที่ธรรมชาติของตนจะทำให้เป็นไปได้” ดังนั้นมนุษย์ชาติจึงต้องพยายามเป็นให้เหมือนพระเจ้า คือ เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มนุษย์ควรอยู่ภายใต้สิทธิอำนาจเดียว เพราะอย่างที่ว่าริสโตเติลกล่าวไว้ “ความหลากหลายของสิทธิอำนาจคือความไม่มีระเบียบ”

ดังเดไม่พอใจกับข้อพิสูจน์นี้ จึงเพิ่มเติมหลักการดังกล่าวโดยการอ้างเหตุผลตามหลักตรรกวิทยาเข้าประกอบด้วย แต่ก็ยังไม่น่าเชื่อถือเท่าใดนัก ดังเตกล่าวว่รัฐบาลของโลกมีที่ท่าว่าจะก่อให้เกิดอิสรภาพได้มากที่สุด กล่าวคือ ทำให้คนเราสามารถเลือกตามการวินิจฉัยที่มีมื่อคติ เพราะความอยากได้ คนเหล่านี้ดังที่อาริสโตเติลได้บรรยายไว้เป็นพวกที่มีชีวิตอยู่เพื่อตัวเอง มิใช่เพื่อผู้อื่น รัฐบาลที่เป็นของโลกจึงมีที่ท่าว่าจะชอบด้วยเหตุผลมากที่สุด เหตุผลที่ตั้งเตให้สำหรับข้ออ้างเหล่านี้เป็นเรื่องทางตรรกวิทยามากกว่าที่จะน่าเชื่อถือ และดูเหมือนจะสรุปได้ว่าเป็นทฤษฎีของอาริสโตเติลและปีทาโกรัส และถึงแม้ว่าดังเตจะไม่ยอมรับก็เป็นทฤษฎีของเพลโตเสียมาก ที่ “ให้ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอยู่ทางด้านของความดีและความหลากหลายเป็นความชั่ว” อย่างไรก็ตามผู้ที่มาก่อนดังเตเหล่านี้ก็ไม่มีใครเลยที่เรียกร้องให้มีรัฐบาลโลก

แต่ทำไมโรมจึงควรเป็นผู้นำในการรวมตัวนี้เล่า? “ชาวโรมันถูกกำหนดโดยธรรมชาติให้มาปกครอง” ดังเตมองประวัติศาสตร์ของโรมันว่าสวยงาม ชาวโรมันเป็นผู้ที่สูงสุดที่สุดของทุกยุคทุกสมัย และการปกครองโดยพวกโรมันนั้นก็เพื่อคุณประโยชน์ส่วนรวม ดังเตกล่าวอ้างรายชื่อวีรบุรุษและผู้เสียสละชาวโรมันที่มีชื่อเสียง ราวกับว่าคนพวกนี้เป็นแบบฉบับโดยทั่วไป ยุคของจักรพรรดิออกัสตัสเป็นยุคของสันติสุข และเป็นสมัยของพระคริสต์ด้วย “.....นักบุญเปาโลเรียกสมัยที่มีความสุขมากที่สุดนี้ว่า ช่วงเวลาที่สมบูรณ์” ดังเตยอมรับว่าเขาเคยคิดว่าการแผ่อำนาจของโรมเป็นเพียงผลของกำลังเพียงอย่างเดียว แต่บัดนี้เขาได้เห็นแล้วว่ามันเป็นผลงานของพระเจ้า ถึงแม้ว่า “การวินิจฉัยของพระเจ้าในสิ่งที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์นั้นบางครั้งก็เป็นเปิดเผยและบางครั้งก็ซ่อนเร้น” แต่ความจริงที่ว่าชาวโรมันชนะเลิศการแข่งขันกรีฑาของโลกที่ซึ่งมีการแข่งขันกันอย่างเที่ยงธรรม อาจเป็นเครื่องหมายของความสูงส่งที่พระเจ้าประทานมาก็ได้ ยิ่งกว่านั้น ในการแข่งขันกันนี้ในยุทธศาสตร์ซึ่งมิได้เกิดขึ้นเนื่องจากความโลภในเงินตราหรือความเกลียดชัง แต่ “เกิดขึ้นเนื่องจากความกระหายที่จะรักษาไว้ซึ่งความยุติธรรมนั้น...ผลที่ได้รับจากการต่อสู้นั้นมีได้เป็นสิ่งที่ถูกต้องตามกฎหมายดอกหรือ?”

ทั้งการเกิดและการตายของพระคริสต์ก็บังด้วยว่า โรมถูกปกครองด้วยอำนาจอันศักดิ์สิทธิ์ “ตามที่ลูกา อัครกษัตริย์ของพระองค์ได้ให้การไว้ พระคริสต์ตั้งพระทัยที่จะเกิดจากพระนางแมรีผู้บริสุทธิ์ภายใต้ประกาศิตของอำนาจหน้าที่ของโรมัน เพื่อที่ว่าองค์พระบุตรของพระเจ้าเป็นผู้สร้างมนุษย์จะได้ขึ้นทะเบียนในการทำทะเบียนครั้งพิเศษของมนุษยชาติในฐานะเป็นมนุษย์ ดังนั้น พระองค์จึงทรงยอมรับความชอบธรรมของกฎหมายของโรม” จริงอยู่ พระคริสต์ถูกต้องจริงทางเขตนด้วยสิทธิอำนาจของโรมัน แต่นี่ก็เหมือนกับเป็นการเน้นถึงข้อที่ว่า “...โทษทัณฑ์ที่ถูกกำหนดโดยผู้พิพากษาที่ไม่มีคุณสมบัตินั้นไม่ใช่การลงโทษ แต่เป็นการทำร้ายมากกว่า” “ถ้าหากว่าอาณาจักรโรมันมิได้คงอยู่ตามกฎหมายแล้ว บาปของอาดัมก็คงจะไม่ได้ถูกลงโทษเอากับตัวพระคริสต์”

ในเล่มที่สาม ดังเตพยายามจะแสดงว่าสิทธิอำนาจของการปกครองอาณาจักรนั้นสืบมาจากพระเจ้าโดยตรง และมีใช้จากตำแหน่งพระสันตะปาปา (เขารู้ดีว่าหลักการนี้จะทำให้พระสันตะปาปาโรมันขัดเคือง ที่จริงแล้วผลงานชิ้นนี้ของดังเตถูกประณามโดยพระสันตะปาปาจอห์นที่สี่สิบสองในปี ค.ศ. 1329 และในปี ค.ศ. 1559 ถูกรวมเข้าอยู่ในรายชื่อหนังสือต้องห้าม และมีได้ถูกลบออกจากรายชื่อนี้จนกระทั่งศตวรรษที่สิบเก้า) สิ่งแรกๆที่ดังเตพยายามทำ คือ การล้มล้างทัศนคติที่ว่าสิทธิอำนาจของศาสนจักรนั้นอยู่ที่ชนบประเพณี เขากล่าวว่าทางกลับกันต่างหากที่เป็นความจริง สิทธิอำนาจของชนบประเพณีมาจากสิทธิอำนาจของศาสนจักร ซึ่งมาจากสิทธิอำนาจของพระคริสต์ และพระคริสต์เองก็ไม่เคารพชนบประเพณีเสมอไป ดังเตโจมตีพวกนิยมวินัยซึ่งพยายามอย่างยิ่งที่จะรักษาพระวินัยของศาสนจักรจนกระทั่งมองข้ามพระคัมภีร์ไป เขาไม่เห็นด้วยกับบทเปรียบเทียบที่เป็นที่ยอมรับกันว่า ความสัมพันธ์ของศาสนจักรกับรัฐนั้นเปรียบได้กับความสัมพันธ์ระหว่างสถาปนิกกับคนงาน หรือพระอาทิตย์กับพระจันทร์ และชี้ให้เห็นข้อผิดพลาดในการตีความนี้ ถึงแม้ว่าในกรณีหลังเขาจะไม่ได้กระทำอย่างประติดประต่อกันนัก เขาคัดค้านความคิดที่ว่าพระคริสต์มอบหมายปีเตอร์ให้ “จัดการดูแล” สรรพสิ่ง (มัดธาย 16:19) และการอ้างของเปโตรที่ว่า “ดาบสองเล่ม” นั้นหมายความว่าศาสนจักรมีอำนาจครอบคลุมทางโลกด้วย

ดังเตพิจารณาข้อโต้แย้งที่มีรากฐานอยู่บนการบริจาคของคอนสแตนติน⁴⁷ และพบว่าหลักฐานนี้ไม่สมบูรณ์ คอนสแตนตินไม่อาจแบ่งอำนาจจักรออกได้อย่างที่ผู้สนับสนุนพระสันตะปาปาได้กล่าวไว้ “... เนื่องจากขอบเขตของอำนาจทางโลกนั้นมีจำกัด และสิ่งที่มีอยู่จำกัดย่อมหมดไปได้โดยการหักออกไปของสิ่งที่จำกัดด้วยกัน แต่นี่ย่อมหมายความว่าขอบเขตอำนาจเดิมย่อมหมดไปด้วยซึ่งเป็นเรื่องเหลวไหล” ดังเตดูเหมือนว่าจะถกเถียงโดยยึดถือทฤษฎีที่ว่าอำนาจอธิปไตยเป็นสิ่งที่แบ่งแยกมิได้ ถึงแม้ว่าเขาจะไม่ได้ให้ชื่ออย่างนั้น แต่เขาก็อาศัยความจริงที่ประจักษ์ได้อีกเหมือนกันว่าอาณาจักรนั้นมีมาก่อนและดำเนินการไปได้ด้วยดีก่อนที่จะมีศาสนจักรเสียอีก สารระของข้อโต้แย้งตามหลักตรรกวิทยาและตามประวัติศาสตร์ดูเหมือนจะมีอยู่ว่า “การเป็นมนุษย์นั้นเป็นเรื่องหนึ่ง และการเป็นพระสันตะปาปาก็เป็นอีกเรื่องหนึ่ง และการเป็นจักรพรรดิก็เป็นอีกเรื่องหนึ่ง เหมือนกับการเป็นมนุษย์ เป็นบิดาหรือเป็นเจ้า ก็ล้วนแล้วแต่แตกต่างกันทั้งสิ้น”

บทสรุปของ **De monarchia** นั้นห้วนและน่าผิดหวัง มีคำถามอีกมากที่มีเพียงแต่ยังไม่ได้ออบ
 หากแต่ยังไม่ได้อีกด้วย ในย่อหน้าสุดท้ายซึ่งดังเดกล่าวไว้ ข้อสรุปของเขาที่ว่าอำนาจทางโลกมา
 จากพระเจ้าโดยตรง และไม่ได้มาจากพระสันตะปาปานั้น “จะต้องไม่ถูกตีความอย่างเคร่งครัดจน
 กลายเป็นว่ารัฐบาลโรมันไม่ขึ้นกับพระสันตะปาปาโรมันเลย” แต่เขาไม่ได้บอกเราว่าข้อความนี้ควรจะ
 ถูกตีความเป็นอื่นได้อย่างไร ก่อนหน้านั้นเขากล่าวว่า ข้อเสนอของเขาที่ให้มามีรัฐบาลของโลกนั้นไม่ได้
 หมายความว่า “ข้อบังคับย่อยๆ สำหรับทุกๆ เมืองจะต้องมีมาโดยตรงจากรัฐบาลโลก” แต่เขาไม่ได้
 อธิบายว่าอะไรที่เขาถือว่าเป็นเรื่องย่อย กิลสันพูดเกินความจริงอย่างแน่แท้เมื่อเขากล่าวว่า

ถ้าเขาไม่ได้ศึกษาอาริสโตเติล ความรู้สึกทางการเมืองของดั่งเดก็คงจะไม่ทั้งจับใจหรือรุนแรง
 น้อยไปกว่านี้หรือหาก แต่ความรู้สึกนั้นก็คงจะขาดสิ่งที่จำเป็นในอันที่จะทำให้ตนเองมีลักษณะของ
 เหตุผลและมีลักษณะเป็นหลักการ และเหนือสิ่งอื่นใดในความรู้สึกนั้นก็คงจะขาดสิ่งที่จำเป็นใน
 อันที่จะค้นพบทางแก้ไขความชั่วช้า ซึ่งเป็นจุดประสงค์ในเบื้องต้นแรกอยู่แล้ว⁴⁸

สิ่งที่ดังเดกล่าวแก่นั้นน่าชมเชยอยู่ แต่การกล่าวแก้กลับเป็นไปตามแบบแผนและแห้งแล้ง กวีชิ้นหนึ่ง
 กลับเป็นปรัชญาเมธีชิ้นสอง ความรู้เกี่ยวกับอาริสโตเติลของเขาดูเหมือนว่าจะทำให้วิธีอื่นไม่ติดขัดของ
 เขาต้องชะงักกันไป เมื่อเขาพยายามที่จะเสริมหลักเหตุผลดีนั้นๆ เข้าไปและตามอย่างโทมาสไมทางใด
 ก็ทางหนึ่ง ดังเตนำเอาอิสราเอลของอาริสโตเติลมาสัมพันธ์กับอิสราเอลของเปาโล และจริยธรรมของ
 อาริสโตเติลไปปะปนกับจริยธรรมของพระเยซูคริสต์

แต่ถึงกระนั้นเราก็คงต้องไม่ประณามดังเตในฐานะนักปราชญ์ สำหรับผลงานที่เป็นเชิงปรัชญาโดย
 บังเอิญ ใน **De monarchia** ดังเตไม่ได้มุ่งจะสร้างปรัชญาว่าด้วยการปกครองที่สมบูรณ์ หรือวาดแผน
 งานของรัฐบาลแต่อย่างใด เขามุ่งจะสนับสนุนความคิดเรื่องอาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ และโดย
 สันนิษฐานหลักการของเฮนรีที่เจ็ด และจัดให้พระสันตะปาปาทิ้งไปจากการเมืองเรื่องอำนาจกลับไป
 หาเรื่องของทางศาสนา โทมาสเป็นปรัชญาเมธีที่เหนือกว่าดังเต แต่โทมาสก็ได้ยอมรับอาณาจักร
 โรมันอันศักดิ์สิทธิ์ หากเขียนถึง “ผู้ปกครอง” อยู่ตลอดเวลา เราต้องจำไว้ด้วยว่า **De monarchia**
 ไม่ใช่ผลงานชิ้นสุดท้ายของดังเต การแบ่งแยกที่ชัดเจนระหว่างขอบข่ายของเหตุผลและขอบข่ายของ
 ความเชื่อความศรัทธา ลักษณะเด่นๆ ของการซ้อนกันของความยุติธรรมของโรมและความยุติธรรม
 ของศาสนจักรเหล่านี้ถูกขัดเกลาลงใน **Divina Commedia**

เล่มที่สองของ **De monarchia** เป็นสิ่งที่ทำให้เราลำบากใจมากที่สุด ดังเตเชื่อในความสูงส่ง ความ
 มีเหตุผล และความงามของชาวโรมันโบราณ ด้วยความเชื่อเสียจนเกือบจะเป็นเรื่องที่น่าขวยเขิน
 จากแง่ของผู้ที่มีความรู้ทางประวัติศาสตร์ที่เชื่อถือได้ยิ่งกว่า แต่ก็อาจจะช่วยได้บ้างถ้าเราจะระลึกไว้ว่า
 โลกของดังเต โลกที่เขาขอให้ชาวโรมันปกครองนั้นเป็นโลกที่เล็กกว่าโลกของเรามาก และเป็นการ
 ยากสำหรับเราที่จะเข้าใจขอบเขตที่โรมันได้กลายเป็นสัญลักษณ์ที่เล้าสืบต่อกันมา⁴⁹ การปกครองโดย
 โรม อาจหมายถึงการปกครองตามกฎหมายโรมันของดังเตก็ได้ และในท้ายที่สุดแล้วเราจับผิดข้อคิด

เบื้องต้นในเล่มที่หนึ่งได้ง่ายๆ หรือ? ทกร้อยหกสิบปีต่อมาเราสามารถที่จะปฏิเสธได้อย่างง่ายๆ หรือว่า สันติสุขไม่ได้ต้องการสิทธิอำนาจที่ก่อปรตด้วยเหตุผลที่สามารถจะรวมโลกให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้?

มาซิลิโอแห่งปาตัว

นครปาตัวของมาซิลิโอ และฟลอเรนซ์ของดัตเตนั้นคล้ายคลึงกันอยู่มาก ทั้งคู่เป็นนครรัฐในอิตาลีที่ต่อสู้เพื่อให้ได้เสรีภาพ หลุดพ้นจากอำนาจของพระสันตะปาปาเหมือนกัน มาซิลิโอเหมือนกับดัตเตตรงที่ว่าเข้าไปพัวพันกับการเมืองของท้องถิ่น แล้วต่อมาจึงถอนตัวออกมาสู่ชีวิตของนักเขียนที่สันโดษ ทั้งคู่เป็นสมักรพรรคพวกของคาน กรานเด เดลลา สกาลา แห่งเวโรนา ทั้งคู่เป็นผู้สนับสนุนอาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์และถือบทบาทเป็นนักปฏิรูปที่กล่าวแก่ให้จักรวรรดินี้

อย่างไรก็ดี ถึงแม้ว่าจะมีข้อคล้ายคลึงกันเหล่านี้อยู่ แต่ความคิดของคนทั้งสองก็แตกต่างกันอย่างมาก ทั้งนี้อาจเป็นเพราะข้อแตกต่างในทางอารมณ์ ซึ่งนำดัตเตไปสู่ปรัชญาและบทกวี และนำมาซิลิโอไปสู่วิทยาศาสตร์และเวชกรรม⁵⁰ ดัตเตให้เป้าหมายแห่งรัฐบาลโลกอันเป็นสิ่งในอุดมคติแก่เรา ส่วนมาซิลิโอให้เหตุผลของรัฐบาลว่ามีรากฐานอยู่บนความต้องการของมนุษย์ ในฐานะเป็นสิ่งมีชีวิตทางชีววิทยาแก่เรา

ชีวิต

รายละเอียดแห่งชีวิตของมาซิลิโอั้นไม่แน่นอน เขาเกิดระหว่างปี ค.ศ. 1275 และ ค.ศ. 1280 และถึงแก่กรรมเมื่อราวๆ ปี ค.ศ. 1342 เป็นบุตรของบอนแมตต้า เด เมเนดารินี ซึ่งเป็นพนักงานทะเบียนประจำมหาวิทยาลัยแห่งปาตัว⁵¹ มาซิลิโอเป็นนักศึกษาอยู่ที่มหาวิทยาลัยแห่งปาตัวในขณะที่คำสอนของอาริสโตเติลกำลังเป็นที่นับถืออยู่มาก เขาศึกษาเวชกรรมและปรัชญาด้วย และต่อมาภายหลังก็ได้เป็นอธิการบดีของมหาวิทยาลัยปารีส ที่ซึ่งงานชิ้นเอกของเขา คือ **Defensor pacis** (ค.ศ. 1324) ได้รับการจัดพิมพ์ งานชิ้นนี้ทำให้เกิดการโต้สวนของพระสันตะปาปาขึ้น และในปี ค.ศ. 1326 มาซิลิโอและสหายร่วมงานของเขา จอห์นแห่งจางดุง ซึ่งเป็นพวกอะเวโรอิชก็ถูกประณามว่าเป็นพวกนอกรีต ทั้งคู่หนีไปยังราชสำนักของหลุยส์แห่งบาร์วารีเยอเพื่อหลบภัย มาซิลิโออยู่กับหลุยส์ด้วยในขณะที่มีการรณรงค์ในอิตาลีอันโด่งดังเมื่อปี ค.ศ. 1327 ที่หลุยส์ตั้งตนเป็นจักรพรรดิและจัดตั้งผู้ต่อต้านพระสันตะปาปาขึ้น พระสันตะปาปาจอห์นที่สี่สิบสองซึ่งอยู่ในระหว่างลี้ภัยที่เมืองอะวีญอน ประณามการกระทำทั้งหมดและขับมาซิลิโอออกจากศาสนจักร ข่าวลือที่เชื่อถือไม่ได้ว่ามีในระหว่างปี ค.ศ. 1328 เมื่อหลุยส์แต่งตั้งให้มาซิลิโอเป็นพระราชาคณะ มาซิลิโอปฏิบัติต่อกับวาทที่ซื่อสัตย์ต่อพระสันตะปาปาอย่างทารุณโหดร้าย มาซิลิโอก็เช่นเดียวกับปรัชญาเมธีวิลเลียมแห่งออคแคม⁵² ผู้มีชื่อเสียงที่ต้องใช้ชีวิตส่วนมากเป็นบริวารของหลุยส์แห่งบาร์วารีเยอด้วยเหตุผลทางสวัสดิภาพส่วนตัว

Defensor pacis

ผู้แปล **Defensor pacis** คนแรกที่สุด ในบรรดาคนรุ่นราวคราวเดียวกันกล่าวว่า งานชิ้นนี้ทำให้ผู้เขียนกลายเป็น "...หนึ่งในบรรดานักปฏิวัติที่แท้จริงเพียงไม่กี่คนในประวัติศาสตร์ของปรัชญาการเมือง"⁵³

ผู้รู้อีกท่านหนึ่งกล่าวว่า “ในศตวรรษที่ยี่สิบนั้นเป็นการยากที่จะเข้าใจอย่างถ่องแท้ถึงการผูกพันอย่างแท้จริงของความคิดทางการเมืองซึ่งความคิดของมาซิโลมีผลต่อ..... มาซิโลทำการผ่าตัดและตัดองค์ประกอบของคริสต์ศาสนาออกไปว่าไม่เกี่ยวข้องกับหลักการทางการเมือง”⁵⁴ ข้อวินิจฉัยนี้มีรากฐานอยู่บนการแยกแยะอย่างเป็นตัวเป็นตนของกฎหมายและหลักศีลธรรม การจัดตั้งอำนาจทางการเมืองโดยไม่อาศัยเหตุผลทางศาสนา และการมอบสิทธิอำนาจทางการเมืองให้แก่ประชาชนทั้งหมด อย่างไรก็ตามการอ้างว่าทำที่เหล่านี้เป็นการปฏิวัติในความคิดทางการเมืองก็ไม่ใช่ว่าจะไม่มีใครคัดค้านตั้งที่เราจะได้เห็นต่อไป

มาซิโลประกาศตั้งแต่แรกเริ่มว่า จุดประสงค์ของเขายู่ที่การลบล้างข้ออ้างของพระสันตะปาปาที่ว่าความเป็นใหญ่เหนือสากล (*plenitudo potestatis*) ของตนอยู่เหนืออำนาจของโลกอันเป็นใจความที่ปรากฏสมบูรณ์ที่สุดในตอนที่สองของข้อเขียนนี้ สิ่งที่น่าสนใจที่เห็นได้ทันทีก็คือ ลักษณะยึดหลักของจริงแบบมนุษยนิยมดินดินธรรมดา ๆ ของมาซิโล เป็นของแนวว่ามาซิโลอ้างพระคัมภีร์ แต่ *Politics, Ethics* และแม้แต่บางส่วนของ *Parts of Animals* ของอาริสโตเติลปรากฏชัดกว่า วิธีของเขานั้นมุ่งที่จะฟังสติปัญญาอย่างเดียว “เพื่อว่าหนังสือเล่มนี้จะได้อยู่ได้ด้วยตนเองและไม่ต้องอาศัยข้อพิสูจน์อะไรภายนอก”⁵⁵ ในบทที่สองมาซิโลใช้ข้อเปรียบเทียบกับสุขภาพทางชีววิทยาเข้าขยายความหมายของ “รัฐ” (*regnum*) ให้ครอบคลุมถึงแบบต่างๆ ของการปกครอง ซึ่งทำให้บรรลุถึงความสงบเรียบร้อยที่เขาถือเป็นวัตถุประสงค์ของรัฐ เขากล่าวโดยอ้างอาริสโตเติลว่า “รัฐเหมือนกับธรรมชาติของสิ่งมีชีวิตหรือสัตว์” ก่อนสมัยของมาซิโลนั้นย่อมเป็นการทำให้เข้าใจผิด ถ้าจะแปล *regnum* ว่า รัฐที่มีความหมายอย่างปัจจุบัน เพราะโดยปรกติแล้วในสมัยนั้นมันหมายถึงเฉพาะการปกครองโดยกษัตริย์ แต่ *regnum* ไม่ได้หมายความว่าเฉพาะแค่นั้นอีกต่อไปแล้ว

เมื่อถึงบทที่สี่ของตอนที่หนึ่งนั้น ดูเหมือนว่าจุดมุ่งหมายโดยทั่วไปของความสงบในรัฐ ซึ่งกล่าวถึงในตอนต้น ๆ โดยการอ้างถึงข้อความในพระคัมภีร์อย่างมากมาย โดยหลักการแล้วเป็นแค่วัตถุประสงค์ที่เป็นสื่อเท่านั้น เพราะวัตถุประสงค์สุดท้ายของรัฐถือกันว่าเป็น “การมีชีวิตอยู่และมีชีวิตอยู่อย่างดี” ตามแบบของอาริสโตเติล มาซิโลกล่าวเห็นว่า เขาหมายถึงการมีชีวิตอยู่อย่างดีในแง่ของ “ฆราวาสหรือในทางโลก” ไม่ใช่ในแง่ของ “ความเป็นนิรันดรกาลหรือในทางสวรรค์” เรื่องทางธรรมไม่ได้เชื่อมลง เพียงแต่ว่ามันถูกแยกออกจากเรื่องทางการเมือง นี่เป็นการทำการเมืองให้เป็นเรื่องของทางโลกที่สำคัญ มาซิโลกล่าวถึงแม้แต่พรรคของ “ปรัชญาอเมริกันทั้งเฮลิอิต ปีทาโกรัสและพวกโบราณอื่น ๆ” อย่างเห็นอกเห็นใจพวกนี้อยู่บ้างในการอ้างเหตุผลสนับสนุนศาสนา เพราะมุ่งหวังต่อผลทางสังคมในอนาคตที่จะชักนำความประพฤติของหมู่ชนให้เป็นประโยชน์ต่อรัฐอย่างเดียวโดยอาศัยศาสนา “สันติสุขหรือความสงบของรัฐ และชีวิตที่เพียงพอของมนุษย์สำหรับสภาพของโลกปัจจุบันน่าจรรักษาไว้ได้ง่ายขึ้น; และนี่ก็คือวัตถุประสงค์ของผู้มีปัญญาเหล่านี้ที่ได้กำหนดกฎหมายหรือศาสนาขึ้น” มาซิโลอาจจะเห็นพวกประโยชน์นิยมมากกว่าอาริสโตเติลโดยไม่รู้ตัว

กฎหมายที่เป็นตัวตน

ในบทที่สิบของตอนที่หนึ่ง มาซิลิโอนิยามความหมายของคำว่ากฎหมาย (*lex*) ไว้สี่ลักษณะ คือ (1) “ความรู้สึกที่เอนเอียงโดยธรรมชาติต่อการกระทำหรือความรู้สึกอย่างใดอย่างหนึ่ง” (2) “ทุก ๆ แบบของสิ่งที่ทำได้ที่อยู่ในจิต” (3) “มาตรฐานของการตัดสินต่อการกระทำโดยสมัครใจของมนุษย์ตามที่ผูกกำหนดต่อความรุ่งโรจน์หรือการลงโทษทัณฑ์ในโลกอนาคต” และ (4) “ศาสตร์หรือหลักการหรือคำวินิจฉัยโดยสากลของสิ่งซึ่งเกี่ยวกับความยุติธรรมในสังคมและผลประโยชน์และของสิ่งตรงกันข้าม” กฎหมายในความหมายที่สี่ คือ กฎหมายของบ้านเมือง กล่าวคือ กฎหมายที่เป็นอิสระจากศาสนาและขึ้นอยู่กับเจตนารมณ์และอำนาจของผู้ปกครองในทางโลก นี่คือ “กฎหมายที่เป็นตัวตน” ในลักษณะนี้ กฎหมายบ้านเมืองนี้แบ่งย่อย ๆ ออกไปได้ตามแต่ว่ามันเป็นกฎหมายที่ถือกันว่ายุติธรรมหรือไม่ยุติธรรมในตัวเอง (นี่เกี่ยวข้องกับหลักของสิทธิหรือ *juris* โดยกฎหมาย) หรือว่าเป็น “คำสั่งที่บังคับโดยการลงโทษหรือการให้รางวัลที่จะต้องแบ่งกันไปในโลกปัจจุบัน” มาซิลิโอกล่าวว่า “เมื่อพิจารณาแบบนี้แล้ว มันจึงเหมาะที่สุดที่จะเรียกว่าเป็นและเป็นกฎหมาย (*lex*)”

ความคิดในเรื่องกฎหมายซึ่งเกือบจะเป็นแบบของฮอบส์หรือของอ็อกส์ติน คือ ที่ถือว่ากฎหมายคือ คำสั่งที่มีอำนาจบังคับนี้เป็นส่วนหนึ่งของผู้รู้ชั้นนำเกี่ยวกับมาซิลิโอ⁵⁶ ได้ชี้ให้เห็น เมื่อพวกเขาอ้างว่า มาซิลิโอเป็นผู้ปฏิบัติความคิด แต่บางที่ผู้รู้เหล่านี้จะขยายความการจำแนกธรรมตามากเกินไปและเห็น มาซิลิโอว่าพิเศษไปกว่าที่เป็นอยู่จริง ๆ

คำจำกัดความของ “กฎหมายในลักษณะที่สี่” ของมาซิลิโอนั้นถือกันว่าเป็นของมาซิลิโอเอง โดยได้รับความช่วยเหลือจากอริสโตเติลบ้าง แต่ที่มาของมันนั้นเข้าใจว่ามาจาก *Summa Institutionum* ที่รู้จักกันดีและเป็นที่ยกย่องกันอย่างมากของอาไซ อันเป็นที่ซึ่งมาซิลิโอคงจะไปหาคำจำกัดความศัพท์ทางกฎหมายมากกว่าที่จะไปหา *Summa Theologiae*⁵⁷

การที่มาซิลิโอยอมรับการบังคับว่าเป็นรากฐานหนึ่งของกฎหมาย มิได้หมายความว่าเขากำหนดให้มันเป็นรากฐานเดียวของกฎหมาย อะไรวนสก็ถือว่าการบังคับเป็นองค์ประกอบในกฎหมายที่เป็นตัวเป็นตนด้วย และมาซิลิโอก็ถือว่าศีลธรรมเป็นองค์ประกอบหนึ่งในกฎหมายที่เป็นตัวตนด้วย แน่แน่นอนว่าโดยการแยกฐานทางธรรมและทางโลกของกฎหมายออกจากกัน มาซิลิโอได้เปิดประตูสำหรับคนรุ่นต่อ ๆ ไป ผู้ปรารถนาจะรวมเอาเรื่องทางธรรมเข้าไว้ในเรื่องทางโลก แต่ก็ไม่ใช่ที่กระจำจขัตัวนี่คือความประสงค์ของมาซิลิโอ ในข้อความที่เกี่ยวข้องกัน ลิวอิสอธิบายถึงรากฐานของความสับสนเกี่ยวกับมาซิลิโออย่างชัดแจ้งว่า

ผู้เขียน *Defensor pacis* ก็เหมือนกับผู้เขียน *Social Contract* ที่ดำเนินการอย่างมั่นใจในการดึงเอาบทสรุปอันน่าทึ่งมาจากข้อเสนอเบื้องต้นอันน่าตื่นใจ แต่ไม่เคยถูกพิจารณาอย่างวิจิวเคราะห์ หรือเป็นที่เข้าใจอย่างชัดเจนมาก่อนเลย..... โครงสร้างของหลักเหตุผล

ที่ดูท่าทางมั่นคงและปะติดปะต่ออย่างแน่นเหนียวนี้ เพียงแต่ซ่อนความคลุมเครือและความไม่เสมอต้นเสมอปลายอย่างมากที่ทำให้ผู้ตีความหมายต้องงุนงง และต้องวิวาทกันไว้อย่างครึ่ง ๆ กลาง ๆ”⁵⁸

บางทีความคลุมเครือของจุดประสงค์คือเชื้อเพลิงสำหรับการไม่ลงรอยกันในหมู่ผู้รู้ แต่ไม่ว่าในกรณีใดก็ตาม ความคิดเรื่องกฎหมายของมาซิโลก็มิใช่สิ่งเดียวที่เป็นรากฐานของข้อโต้แย้งอันเกี่ยวข้องกับความเป็นตัวของเขา เป็นต้นว่า มอร์แรลเห็นพ้องกับลิวอิส ว่าทฤษฎีของมาซิโลในเรื่องกฎหมายนั้นมิได้ใหม่อย่างที่หลายต่อหลายคนคิด แต่มอร์แรลเห็นว่ามาซิโลเป็น “นักสังคมวิทยาการเมืองคนแรกของสมัยกลาง” ซึ่งให้ความสนใจเป็นพิเศษต่อเรื่องในทางปฏิบัติ”⁵⁹ แน่นนอนนี้ไม่ได้หมายความว่ามาซิโลเป็นผู้อาศัยความสังเกตหรือความชำนาญ ส่วนใหญ่ของตอนที่สองอันยืดยาวใช้หลักเหตุผลพระคัมภีร์ และต้นตำรับโบราณเป็นรากฐานในการโจมตีอำนาจของพระสันตะปาปา มาซิโลโอวิจารณ์ข้อความในวินัยศาสนาซึ่งสนับสนุนการใช้อำนาจบังคับโดยพระเจ้าคณะภาค และพระสันตะปาปาอย่างละเอียด เขาพยายามจะแสดงให้เห็นว่าทำไมนักบวชจึงต้องอยู่ใต้ผู้พิพากษาของบ้านเมือง เขาสนับสนุนความเป็นสมณะของพระ เขาประณามการใช้ตำแหน่งพระสอนศาสนาไปในทางที่ผิด “ที่ต้องได้รับการแก้ไขโดยผู้ออกกฎหมายซึ่งเป็นมนุษย์” และเขาให้ “แต่เฉพาะสิทธิอำนาจของผู้ออกกฎหมายที่ซื่อสัตย์และไม่มีใครเหนือหัวขึ้นไปอีก” ซึ่งสิทธิในการเรียกประชุมสภาใหญ่ของศาสนจักร⁶⁰

เมื่อมาซิโลให้ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ เขาใช้มันแบบถกเถียงและใช้เพื่อผลในการถกเถียง

ความอยากรู้อยากเห็นในสิ่งซึ่งเป็นทางโลกทำให้เจ้าคณะภาคไม่พอใจ กับสิ่งซึ่งผู้ปกครองได้มอบหมายให้แก่ตน พวกเขาเจ้าคณะภาคได้เข้ายึดทรัพย์สินทางโลกของแคว้นต่าง ๆ ซึ่งเป็นกรรมสิทธิ์ของอาณาจักรไว้หลายอย่าง เช่น เมืองโรมานยา เมืองเฟรรา เมืองโบโลญญา และเมืองอื่น ๆ อีกมาก เช่นเดียวกับที่ดินและทรัพย์สินอื่น ๆ ซึ่งอยู่ในขอบข่ายอำนาจของอาณาจักร โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระหว่างที่ตำแหน่งจักรพรรดิว่างลง และที่เลวร้ายที่สุดในบรรดาความชั่วทางการเมืองทั้งหลายก็คือ การที่พวกนี้ตั้งตนเองเป็นผู้ปกครองและออกกฎหมาย เพื่อที่จะลดกษัตริย์และประชาชนลงเป็นทาสของตนอย่างต่ำช้าและไม่อาจทนทานต่อไปได้⁶¹

ความจงรักภักดีของมาซิโลต่ออหลุยส์แห่งบาร์วาเรียนั้นปราศจากข้อสงสัยใด ๆ ทั้งสิ้น

ผู้ที่เรียกกันว่าเป็นพระสันตะปาปาโรมันปัจจุบันบางคน ซึ่งอาศัยข้อสมมติฐานเท็จดังที่ได้กล่าวมาแล้วเป็นคนล่าสุดที่เข้าสู่หนทางแห่งความอยุติธรรมนี้ และได้พยายามอย่างเต็มความสามารถที่จะขัดขวางและป้องกันกรขึ้นครองอาณาจักรอย่างสันติของลูควิก ดุ๊กแห่งบาร์วาเรียผู้สูงส่งที่ได้รับเลือกให้เป็นกษัตริย์ของชาวโรมัน⁶²

การเรียกร้องให้มีความรักชาติอย่างเผด็จอันเพื่อเป็นการต่อต้านผู้ซึ่งจะทำลาย “ปีตุภูมิและมาตุภูมิ” นี้ บางครั้งก็ถูกนำไปเปรียบเทียบกับบทสุดท้ายอันเลื่องชื่อของ Prince ของมาคิโออาเวลลี ตอนที่หนึ่งเป็นจุดรวมความสนใจทางด้านทฤษฎี แต่ตอนที่สองเป็นการแสดงความขัดเคืองแห่งศตวรรษที่สิบสี่

ประชาชน

เราได้พบกับวลีพิเศษของมาซิลิโอ คือ “ผู้ออกกฎหมายที่เป็นมนุษย์” (*legistor humanus*) มาแล้ว และนี่ก็คงจะไม่หมายถึงเฉพาะแต่สิทธิอำนาจของทางโลกที่แยกออกจากสิทธิอำนาจของทางธรรมเท่านั้น แต่คงหมายถึงอำนาจอธิปไตยซึ่งอยู่ในมือของชุมชนทั้งหมด ส่วนที่ปกครอง (*pars principans*) ก็คือ รัฐบาล ซึ่งเป็นตัวแทนของผู้ออกกฎหมายที่เป็นมนุษย์นั่นเอง แต่ความคิดที่เป็นปัญหายิ่งกว่านี้คือ คำว่า *valentior pars* ซึ่งมาซิลิโอไม่เคยให้ความหมายและเป็นคำที่ผู้รู้จักเถียงกันไม่จบสิ้น โดยปรกติแล้วมักจะแปลกันว่า “ส่วนที่มีน้ำหนักมากกว่า” แต่ข้อที่ไม่ตกลงกันอยู่ที่ว่าน้ำหนักนี้หมายถึงปริมาณมากแค่ไหน และคุณภาพมากแค่ไหน เพราะถ้าหากหมายถึงปริมาณ มาซิลิโอก็ได้ชื่อว่าเป็นผู้นำของทฤษฎีเสียงข้างมากอย่างแน่แท้ อันที่จริงแล้วมาซิลิโอกล่าวว่า

โดย “ส่วนที่มีน้ำหนักมากกว่า” ข้าพเจ้าคำนึงถึงปริมาณและคุณภาพของบุคคลในชุมชนที่สร้างกฎหมายขึ้นมา มวลประชาชนทั้งหมดตั้งที่ได้กล่าวมาแล้วหรือส่วนที่มีน้ำหนักมากกว่าของมวลชนนี้ คือ ผู้ออกกฎหมาย ไม่ว่าส่วนนี้จะออกกฎหมายโดยตรงด้วยตนเองหรือโดยมอบหมายให้บุคคลหรือกลุ่มบุคคลอื่นซึ่งไม่ได้และไม้อาจเป็นผู้ออกกฎหมายในแง่ที่เด็ดขาด คงเป็นได้เฉพาะในแง่เปรียบเทียบและเป็นได้ในระยะเวลาเฉพาะกาล และโดยเป็นไปตามสิทธิอำนาจของผู้ออกกฎหมายดั้งเดิม⁶³

การตีความตอนนี้ว่าเป็นทฤษฎีเสียงข้างมากเป็นที่ยอมรับกันเป็นเวลาหลายปี เนื่องจากการตัดทอนวลีว่า *et qualitate* (และคุณภาพ) ออกจากต้นฉบับรุ่นหลังๆ แต่การค้นพบวลีที่หายไปในตัวต้นฉบับก่อนๆ ได้ทำให้การตีความหมายเปลี่ยนแปลงไป⁶⁴

valentior pars นี้ไม่ได้หมายถึงชนชั้นใดชั้นหนึ่งโดยเฉพาะ จากหลักฐานอื่นๆ อาจกล่าวได้ว่ามาซิลิโอนิยมระบบกษัตริย์และสภานิติบัญญัติที่เลือกตั้งเข้ามา นอกเหนือไปจากนั้นแล้วแอลเลนพุดุกเมื่อเขากล่าวว่า

Denfensor ไม่มีชื่อเรียกร่องสิ่งที่เราเรียกว่ารัฐบาลโดยระบบรัฐสภาและระบบการปกครองรูปใดรูปหนึ่งโดยเฉพาะเลย และข้าพเจ้าก็ไม่สามารถจะสืบหาร่องรอยของความสัมพันธ์ระหว่างความคิดในทางนี้กับระบบมหาชนรัฐในเมืองต่างๆ ในอิตาลีได้ด้วย ในปี ค.ศ. 1324 นั้นเกือบจะพูดไม่ได้ด้วยซ้ำว่าปาดัวเป็นมหาชนรัฐ แต่ไม่มีปัญหาอะไรเลยที่แนวความคิดเรื่องมหาชนรัฐนั้นมีอยู่ที่นั่นแล้ว และอาจเป็นสิ่งที่มาซิลิโอเองก็นิยมชมชอบด้วย แต่ถึงเป็นอย่างนั้นจริงๆ ความจริงข้อนี้ก็มิได้ปรากฏใน *Denfensor*⁶⁵

ตามท้องเรื่องปรากฏชัดว่าในบั้นปลายมาซิลิโอไม่ได้มุ่งจะวางเงื่อนไข หากแต่มุ่งจะบรรยายในระดับที่เป็นนามธรรมอยู่มาก วัตถุประสงค์ของเขาที่แถลงออกมา คือ การ “พิจารณาถึงปัจจัยสมรรถภาพของกฎหมาย ซึ่งอาจอธิบายแสดงให้เห็นได้” นี้ไม่ได้หมายถึงกฎของพระเจ้าหรือกฎของโมเสส แต่ “เฉพาะกฎหมายของรัฐบาลซึ่งเกิดขึ้นจากการตัดสินใจโดยจิตของมนุษย์อย่างเดียว”

การตีความอย่างข้างบนนี้แตกต่างอย่างเห็นได้ชัดจากการตีความของกีร์เค ซึ่งกล่าวว่า

หลักของมาซิลิโอแห่งปาตัวนั้นเป็นหลักของมหาชนรัฐอย่างแน่นอน ตรงตามแบบของพวกนิยมประชาธิปไตยอย่างรุนแรง มาซิลิโอสร้างโครงร่างลอยๆ ที่แบ่งแยกอำนาจระหว่าง **universitas civium** และ **pars principans** ออกจากกัน..... สำหรับมาซิลิโอ นั้น “ผู้ออกกฎหมาย” ต้องเป็นองค์อธิปัตย์ แต่ประชาชนเป็นและจำเป็นต้องเป็น “ผู้ออกกฎหมาย” โดยที่ประชาชนนี้หมายถึงจำนวนทั้งมวลหรือเสียงส่วนมากของพลเมืองซึ่งมีสิทธิที่จะที่ออกเสียง⁶⁶

ผู้รู้ทั้งหลายต่างก็มีความคิดของตนเองเมื่อพูดถึงสมัยกลางเช่นเดียวกับเรื่องอื่น ๆ กีร์เคมองมาซิลิโอว่าเป็นผู้นิยมความเป็นปัจเจกชนซึ่งทำลายระบบองค์อธิปัตย์ของสมัยกลาง เดอ เลอการ์ต เห็นว่ามาซิลิโอเป็นผู้นำของลัทธิเผด็จการแบบเบ็ดเสร็จ⁶⁷ เกเวียร์เห็นว่ามีมาซิลิโอเป็นผู้นำของระบอบประชาธิปไตย การที่มาซิลิโอกำหนดกฎเกณฑ์ในตอนหนึ่งที่หนึ่งของ **Defensor pacis** อย่างลอยๆ ไม่มีตัวตนเอง ทำให้เป็นการง่ายที่จะปรับคำของเขาให้เข้ากับสถานการณ์ต่างๆ กัน และทำให้เป็นการยากที่จะประเมินความคิดริเริ่มของเขา เป็นของแน่ว่ามีมาซิลิโอไม่อาจหยั่งรู้ถึงความหมายต่างๆ ทั้งหมดที่นักวิจารณ์ในสมัยหลังตีความจากงานของเขา และเป็นของแน่นอนเท่าๆ กันว่าแม้แต่นักวิจารณ์ทั้งหลายที่ปราดเปรี๊ยะในภาษาละตินสมัยกลาง ก็ยังมองไม่เห็นความแตกต่างและลักษณะประชดประชันในงานของมาซิลิโออีกมาก

มาซิลิโอมีเหตุผลที่ต้องซ่อนความนิยมระบอบรัฐมหาชนไว้จากผู้อุปถัมภ์ของเขา ซึ่งเป็นกษัตริย์ แต่ถึงกระนั้นเขาก็กล่าวไว้ว่าบุคคลคนเดียวไม่อาจเป็นผู้ออกกฎหมายที่ถูกตั้งได้

เพราะโดยความเขลา หรือความประสงค์ร้าย หรือเพราะทั้งสองอย่าง บุคคลคนเดียวนี้อาจจะออกกฎหมายที่เลวโดยมองถึงผลประโยชน์ส่วนตัวของเขามากกว่าชุมชน และกฎหมายก็จะเป็นการกดขี่ได้ โดยเหตุผลอย่างเดียวกันสิทธิอำนาจในการออกกฎหมายจึงไม่อาจอยู่ในมือของคนเพียงไม่กี่คน เพราะพวกเขา ก็อาจจะกระทำการบาปอย่างเดียวกันกับที่กล่าวมาแล้วข้างบน คือ ออกกฎหมายเพื่อผลประโยชน์ของคนเพียงไม่กี่คน ไม่ใช่เพื่อผลประโยชน์ส่วนรวมดังที่ปรากฏในการปกครองแบบคณาธิปไตย ดังนั้น สิทธิอำนาจในการออกกฎหมายจึงต้องอยู่ในมือของมวลประชาชนทั้งหมด หรือส่วนที่มีน้ำหนักมากกว่าของมวลชนนั้น⁶⁸

เราสามารถเห็นจากสิ่งที่กล่าวมาข้างต้นได้แล้วว่า บทสรุปของมาซิลิโอเหมาะเจาะกับแนวความคิดแบบประชาธิปไตยได้อย่างไร เพราะเขาอ้างไว้ก่อนหน้านั้นสักเล็กน้อยอย่างเดียวกับรุซโซว์ว่า หมู่ประชาชนทั้งหมดอาจเป็นที่ไว้วางใจได้มากกว่าส่วนใด ๆ เพราะไม่มีใครที่จะกระทำความอยุติธรรมต่อตนเอง ทั้งๆ ที่รู้ดี เขาให้เหตุผลที่เทียบได้กับสิ่งที่ลินด์เซย์เรียกว่า เหตุผลเรื่อง “รองเท้ากัด” ของประชาธิปไตย กล่าวคือ ผู้ที่ “สวม” นโยบายเป็นผู้ที่ดีที่สุดที่จะวินิจฉัยความพอดีของนโยบายนั้นๆ⁶⁹ ข้อสนับสนุนเรียกร้องการเข้ามีส่วนร่วมในการปกครองนี้ ถึงแม้ว่าจะยังมีได้พัฒนาอย่างเต็มที่ที่แตกต่างในด้านการแสดงออกจากทำที่ของวิลเลียมแห่งฮ็อคคัม เป็นต้น ซึ่งมุ่งที่จะจำกัดอำนาจทางโลกของพระ

สันตะปาปา โดยการแยกแยะระหว่างขอบข่ายของโลกและทางธรรมแล้วหยุดไว้แค่นั้น⁷⁰ ในท้ายที่สุด มาซิลิโอก็เอาความคิดเรื่องผลประโยชน์ของทั้งหมดไปปรับเข้ากับศาสนจักร เขากล่าวว่า ความคิดเรื่องศาสนจักร “ที่เหมาะสมที่สุด” คือ “บรรดาผู้มีความเชื่อทั้งหมดซึ่งเชื่อและอ้างพระนามของพระคริสต์และทุกส่วนของหมู่ชนนี้ทั้งหมดในชุมชนใดก็ตามแม้แต่ในครอบครัว”⁷¹ คนอื่น ๆ ที่วิจารณ์ตำแหน่งของพระสันตะปาปา เช่น วิลเลียมแห่งอ็อคคัม หรือจอห์นแห่งปารีสยอมรับความคิดนี้ แต่มิได้ใช้มันเพื่อตัดทอนโครงสร้างอันเป็นลำดับขั้นของศาสนจักรทั้งหมด องค์ประกอบของศาสนจักรทั้งหมด (the universitas fidelium) ควรจะมีสิทธิอำนาจในการบัพพาทนียกรรม การเลือกตั้งนักบวช การให้ความหมาย หลักความเชื่อ การเลือกตั้งพระสันตะปาปา (เจ้าคณะใหญ่) และการเรียกประชุมสภาใหญ่ดังที่เราได้เห็นมาแล้ว⁷²

ในตอนต่อไป เราจะศึกษาถึงขบวนการนิยมสภาอย่างใกล้ชิด สำหรับขณะนี้เราอาจสรุปได้ว่า มาซิลิโอเป็นบุคคลที่ทั้งน่าอัศจรรย์และน่างงน ผู้ซึ่งเราไม่อาจเข้าใจจุดประสงค์ที่แท้จริงของเขาได้ เขากล่าวแก้ไขอำนาจของทางโลก แต่ไปไกลเกินกว่าเรื่องของทางโลก และมองมนุษย์ในแง่ของชีวิตวิทยาอย่างทีคนปัจจุบันหลายต่อหลายคนทำ แต่ถึงกระนั้นก็ดี เรื่องซึ่งทำให้ผลงานทั้งหมดของเขามีชีวิตชีวามากเป็นเรื่องซึ่งถูกต้องกับความสนใจอย่างมากในปี ค.ศ. 1324 เขาเป็นทั้งผู้ตามอย่างอริสโตเติลที่บุกเบิกและผู้ตามอย่างอริสโตเติลที่ธรรมดา ๆ ในขณะเดียวกัน เช่นเดียวกันกับอะเวโรโรซ และพวกอะเวโรโรซซึ่งมาซิลิโอคุ้นเคยด้วยในปารีส เขายกให้อริสโตเติลเป็นเจ้าตำรับที่ท้าทายไม่ได้ แต่ตามความเป็นจริงแล้วเขากลับแตกต่างจากอริสโตเติลในเรื่องของธรรมชาติเป็นอย่างมาก “สิ่งที่เป็น ‘ธรรมชาติ’ ตามที่เขา [มาซิลิโอ] เข้าใจเป็นสิ่งที่ดั้งเดิมมิใช่สิ่งที่ถูกทำให้สมบูรณ์ มันประกอบด้วยสิ่งที่มีมนุษย์มีตามธรรมชาติในทางสรีระและชีวิตวิทยา มิใช่อำนาจเหตุผลหรือคุณธรรม”⁷³

เราอาจเรียกมาซิลิโอได้ว่าเป็นนักประชาธิปไตยที่ยังแฝงอยู่ แต่เขาก็มองโลกในแง่ร้ายเกินไปที่จะเป็นนักประชาธิปไตยอย่างแท้จริง แม้ว่าเขาจะเกิดในสมัยที่ต่างกันก็ตามที เขากล่าวว่าเราจำเป็นต้องมีกฎหมาย เพราะ “ส่วนมากแล้วมนุษย์ชั่วร้ายและโง่ ‘จำนวนของคนโง่นั้นไม่จำกัด’ ดังที่กล่าวไว้ในบทแรกของ Ecclesiastes” เขาสนับสนุนอาณาจักรโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ทุกวิถีทาง แต่เขาต่างกับดังเตตรงที่ไม่ปรารถนารัฐบาลของโลกและอ้างเหตุผลสนับสนุนสงครามเสียด้วยซ้ำ โดยกล่าวว่ามันลดจำนวนประชากรลง บางทีเราต้องปล่อยให้มาซิลิโอเป็นสัญลักษณ์ของผู้รู้ึกมากที่ยังถูกซ่อนเร้นอยู่ในเงามืดของอดีตบ้าง

ขบวนการนิยมสภา

ความแตกแยกครั้งใหญ่เริ่มขึ้นในปี ค.ศ. 1378 เมื่อพระราชอาณัติกลุ่มหนึ่งพยายามที่จะล้มล้างการเลือกตั้งพระสันตะปาปาเออร์บันที่หก โดยเลือกคลีเมนต์ที่เจ็ดเป็นพระสันตะปาปาแทน และนำคลีเมนต์ไปอยู่ภายในอารักขาของกษัตริย์ฝรั่งเศส ที่เมืองอะวิญอนในฝรั่งเศส ที่ซึ่งพระสันตะปาปาเคยพำนักมาก่อนในศตวรรษที่สิบสี่ หลังจากนั้นก็มีพระสันตะปาปาอยู่ที่โรมองค์หนึ่งและที่อะวิญอนองค์หนึ่ง สภาคริสตจักรแห่งเมืองปีซาในปี ค.ศ. 1409 ซึ่งพยายามจะแก้ไขข้ออายุนี้ได้ทำให้เรื่องทั้งหมดเลว

ลงไปกว่าเดิมด้วยการเลือกพระสันตะปาปาองค์ใหม่ขึ้นมา โดยที่ไม่ได้รับเสียงสนับสนุนพอเพียงจากศาสนจักรโดยทั่วไป จึงเกิดเป็นพระสันตะปาปาองค์ที่สามขึ้นมา ข้อแตกแยกนี้มีได้เกิดโดยเหตุทางการเมือง แต่ในไม่ช้ามันก็เริ่มมีความหมายทางการเมืองอันสำคัญยิ่ง เมื่อฝรั่งเศสและประเทศบริวารคือ สกอตแลนด์ คัสติล อารากอนและเนเป็ลส์เข้ากับอะเวญอน อังกฤษ จักรวรรดิโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ และโปรตุเกสเข้าข้างโรม (นี่คงจะหลีกเลี่ยงการเปรียบเทียบการแบ่งแยกระหว่างมอสโกและปักกิ่งในพรรคคอมมิวนิสต์แห่งทศวรรษ 1960 ไม่ได้)

เนื่องจากไม่มีคู่แข่งที่น่ากลัวใดเต็มใจจำนนหรือประนีประนอม สภาแห่งคอนสแตนซ์จึงยุติการแตกแยกนี้ในปี ค.ศ. 1417 โดยการปลดจอห์นที่ยี่สิบสาม ผู้สืบต่อตำแหน่งของพระสันตะปาปาที่ได้รับเลือกโดยสภาแห่งปิซาและปลดเบเนดิกที่ยี่สิบสาม พระสันตะปาปาแห่งอะเวญอนยอมรับการลาออกของพระสันตะปาปาเกรกอรีที่ยี่สิบสอง และเลือกมาร์ตินที่ห้าขึ้นเป็นพระสันตะปาปาแต่ผู้เดียว สภานี้ยังประณามจอห์น ยี่สิบสาม ว่าเป็นพวกนอกรีต และในโครงการ *Sacrosancta* ที่โด่งดังในประวัติศาสตร์ได้ประกาศตนว่าอยู่เหนือพระสันตะปาปา “สภาสากลที่ประชุมร่วมกันที่เมืองคอนสแตนซ์นี้เป็นตัวแทนศาสนจักรทั้งมวล สภานี้ได้สิทธิอำนาจมาโดยตรงจากพระคริสต์ ทุก ๆ คนแม้แต่พระสันตะปาปาก็ต้องเคารพสภานี้ ในทุกสิ่งทุกอย่างที่เกี่ยวกับความเชื่อ ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของศาสนจักรและการปฏิรูปของทั้งประชุมและสมาชิก”⁷⁴

นี่คือจุดสุดยอดของสิ่งที่เรียกกันว่าขบวนการนิกายสภา ซึ่งจุดกำเนิดยังคงเป็นที่ถกเถียงกันของหมู่ผู้รู้ ได้มีการประชุมสภาต่าง ๆ ย้อนกลับไปถึงสมัยของสภาแห่งไนซี ในปี ค.ศ. 325 มาลีบห้าสภาหรือกว่านั้นแล้วก่อนที่จะถึงสภาแห่งคอนสแตนซ์ แต่การตั้งทฤษฎีอย่างรู้ตัวว่าสภายุ่เหนือพระสันตะปาปานั้นเป็นอีกเรื่องหนึ่ง นักทฤษฎีชั้นนำที่นิกายสภานี้ คือ พระราชาคณะปีแอร์ ดาลี พระราชาคณะฟรานซิส ซาบาเรลลา ชาวเยอรมัน ไดทริชแห่งเนียม และชาวฝรั่งเศส จังเซซอน อยู่ที่คอนสแตนซ์⁷⁵ พวกนี้ได้ความคิดส่วนใหญ่ที่สุดมาจากวิลเลียมแห่งอ็อคคัม และมาซีลิโอแห่งปาตัว และบางทีจากทฤษฎีกฎหมายของบาร์โกลัสต์ด้วย พวกเขาหวังที่จะได้ระเบียบโครงสร้างของศาสนจักรที่ปรับปรุงใหม่แต่ในท้ายที่สุดแล้วความหวังของพวกเขาก็ต้องล้มเหลว

ศาสนจักรขณะนั้นก็เช่นเดียวกับสถาบันอื่น ๆ ที่ต้องเลือกว่าจะเอาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันหรือรับเอาการปฏิรูปที่คอนสแตนซ์ ถ้าเลือกเอาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันก็หมายความว่าต้องเลื่อนการปฏิรูปออกไป ข้อขัดแย้งระหว่างสิทธิอำนาจของพระสันตะปาปาและความหวังของพวกนิกายสภาถึงขีดสุดในการประชุมสภาที่ไม่มีความเล็ก ซึ่งเริ่มที่เมืองเบเซลในปี ค.ศ. 1431 และยังคงมีต่อไปท่ามกลางการเลิกล้มสภา การจัดตั้งสภาใหม่และการเปลี่ยนสถานที่ประชุมจนกระทั่งถึงปี 1449 นิโคลาสแห่งคูซาเขียนงานที่ยิ่งใหญ่เพื่อรักษาทรรศนะของพวกนิกายสภาขึ้น ในขณะที่เดินทางไปประชุมที่เมืองเบเซลนี้เอง อย่างไรก็ดีตาม พวกนิกายสภาก็ได้ชัยชนะที่ไม่ยึด เพราะในที่สุดแล้วสิทธิอำนาจของพระสันตะปาปาก็ชนะ และ “ขบวนการนิกายสภาที่ถูกทอดทิ้งโดยผู้สนับสนุนเอง เมื่อถึงกลางศตวรรษที่ยี่สิบห้ามันแทบจะไม่มีนักบวชที่นิกายสภาที่เป็นนักทฤษฎีที่มีชื่อเสียงเหลืออยู่เลย พวกเขาค่อย ๆ กลับไปสู่ทรรศนะเดิมที่ยอมรับอำนาจของพระสันตะปาปาอย่างกะตัญญูไปที่ละคน”⁷⁶ เป็นเรื่อง

ที่น่าคาดคะเนกันว่าถ้าหากเหตุการณ์เป็นไปอย่างอื่นแล้ว สภาวาทีก็นครังที่สองในศตวรรษที่ยี่สิบก็คงไม่ต้องมาทำในสิ่งที่ศตวรรษที่สิบห้าไม่ได้กระทำ

ในคำบรรยายอันมีชื่อเสียงถึงเรื่องขบวนการนักบวชปฏิรูป ฟีกิสได้วาดภาพให้เห็นว่า **Sacro-sancta** แห่งคอนสแตนซ์ก่อให้เกิดความหวังทางการเมืองอย่างมาก และการที่ไม่สามารถรักษาสถานะของตนไว้ได้นั้นเองที่นำไปสู่โศกนาฏกรรมทางการเมืองอย่างใหญ่หลวง

บางที่เอกสารของทางการที่มีลักษณะปฏิวัติมากที่สุดในประวัติศาสตร์ของโลก อาจจะเป็นประกาศิตของสภาคอนสแตนซ์ที่ประกาศว่าตนอยู่เหนือพระสันตะปาปา และพยายามที่จะแปรสภาพสิทธิอำนาจอันศักดิ์สิทธิ์ซึ่งมีอายุพันปี ให้เป็นการปกครองตามระบอบรัฐธรรมนูญอย่างอ่อนๆ ประกาศิตนี้ก่อให้เกิดเส้นกั้นพรมแดนระหว่างโลกสมัยกลางและโลกสมัยปัจจุบัน.....ชะตากรรมของความพยายามของสภาแห่งปีซา แห่งคอนสแตนซ์และเบเซล และชัยชนะของผลประโยชน์ที่แนบอยู่เหนือหลักการ ดูเหมือนจะแสดงว่าความหวังที่จะปฏิรูปโครงสร้างการปกครองของศาสนจักรเป็นการกระทำที่ไร้ผล และลูเธอร์จึงมีเหตุผลที่จะเรียกร้องให้ฝ่ายฆราวาสใช้อำนาจ ซึ่งทฤษฎีดั้งเดิมกำหนดให้แก่งษัตริย์และเจ้าชายสำหรับป้องกันกิจการในทางโลกของตน เพื่อความผาสุกทางธรรมของตน⁷⁷

โดยที่ไม่ปฏิเสธความสำคัญของความล้มเหลวของศาสนจักรครั้งนี้ ผู้รู้รุ่นต่อๆ มามักจะตั้งข้อสงสัยเอากับการที่ฟีกิสย้ำความสำคัญทางการเมืองของมัน

ถ้าฟีกิสเป็นฝ่ายถูกในการมองเห็นความสัมพันธ์ระหว่างความล้มเหลวของสิ่งที่เขาถือว่าเป็นรัฐธรรมนูญในศาสนจักร และความเจริญเติบโตของระบอบอัตตาธิปไตยในขณะนั้นแล้ว ความสัมพันธ์นี้ก็มิได้มีลักษณะธรรมดาน้อยกว่าที่เขาคิด เพราะอัตตาธิปไตยทางการเมืองเกิดขึ้นส่วนใหญ่โดยทำให้อัตตาธิปไตยแบบรวมอำนาจในศาสนจักรเสื่อมลง ถ้าพระสันตะปาปาเองไม่น้อยกว่าสภาของปวงชนหรือสภาของขุนนางที่สูญเสียอำนาจของตนให้แก่กษัตริย์⁷⁸

ปาร์คเกอร์ ผู้เขียนข้อความข้างบนนี้ยืนยันว่าราวปลายสมัยกลาง คือ หลังจากที่ข้อเขียนของอริสโตเติลได้บังคับให้มนุษย์ต้องยอมพิจารณาความเป็นไปได้ของรัฐ "ตามธรรมชาติ" ที่ไม่ใช่คริสต์แล้ว ผู้คนก็แยกศาสนจักรและรัฐออกจากกันในทางความคิด ถึงแม้ว่าจะมีสำนึกของการเป็นสมาชิกของสองสถาบันในขณะเดียวกันก็ตาม การตระหนักอย่างชัดเจนในการแยกออกจากกันของคริสต์อาณาจักร คือทางการเมืองและทางธรรมนั้น จึงอาจจะทำให้ผลทางการเมืองของการกระทำของขบวนการนักบวชนิยมสภาน่าเกรงขามน้อยกว่าที่ฟีกิสคิดไว้ โดยเฉพาะในมหาวิทยาลัยอิตาลี่ที่เน้นหนักไปในทางกฎหมายนั้น การแบ่งแยกระหว่างวินัยทางศาสนาและกฎหมายบ้านเมืองนั้นเป็นสิ่งที่ปฏิบัติกันมานานแล้ว อันที่จริงที่มาของทฤษฎีของขบวนการนักบวชนิยมสภานั้น ก็ได้มีการแสดงให้เห็นเมื่อเร็ว ๆ นี้แล้วว่ามีความเป็นมาที่ยาวนานกว่าที่เคยคิดกัน คือ มีรากฐานที่มาก่อนทั้งการแตกแยกที่ยิ่งใหญ่หรือกำเนิดของกษัตริย์แห่งชาติในสมัยปัจจุบัน⁷⁹ ยิ่งกว่านั้น ผู้รู้ยังไม่เห็นพ้องกันอย่างสมบูรณ์ว่า "ขบวนการ

ปฏิรูปนิยมสภา” นี้ควรรวมเอาอะไรเข้าไว้บ้าง เกอเวิร์ธตระหนักดีถึงทฤษฎีที่ก่อน ๆ เกี่ยวกับอำนาจสูงสุดของสภา แต่เขาแย้งว่าสิ่งที่เกี่ยวพันอยู่อาจจะมึะไรมากไปกว่าความสัมพันธ์ระหว่างพระสันตะปาปาและสภาก็ได้ “มาซิโลโอเป็นผู้ก่อตั้งความคิดเรื่องสภา เพราะเขามีเพียงแต่กำหนดให้พระสันตะปาปาต้องขึ้นอยู่กับสภาใหญ่เท่านั้น หากแต่ยังกำหนดให้สภาขึ้นอยู่กับนครโรมดา และเพราะฉะนั้นจึงขึ้นอยู่กับ ‘ศาสนจักร’ ทั้งหมดด้วย”⁸⁰ แต่มาซิโลโอก็ไม่ได้เป็นแบบฉบับแม่แต่ของพวกนิยมสภาและย่อมเป็นการผิดพลาดที่จะเอาข้อสมมติลวงหน้าเรื่องประชาธิปไตยของเราไปปรับเข้ากับส่วนใดของสังคมแห่งศตวรรษที่สิบห้า เราต้องไม่ลืมว่าความเชื่อมั่นในระบบบิชอปกรรม การยอมรับอภิสิทธิ์ของชนชั้นสูง และหลักการของความกลมกลืน ความรักเกียรติยศมีกระจายอยู่ในสังคมมากแค่ไหน⁸¹

นิโคลาสแห่งกุซา

นักคิดคนสุดท้ายของเราในบทนี้ เป็นคนที่โดยทั่ว ๆ ไปแล้วยอมรับกันว่าเป็นนักคิดที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในบรรดาพวกนิยมสภา เราคงจะได้ประโยชน์จากการค้นหาความสำคัญทางการเมืองของขบวนการนิยมสภาในความคิดของเขา

ชีวิต

นิโคลาส⁸² เกิดเมื่อปี ค.ศ. 1401 ที่เมืองคูส ซึ่งอยู่ตรงกันข้ามกับเบิร์นแคสเติล บนแม่น้ำโมเชิลระหว่างเทรียร์และโคเบล็นซ์ เขาเข้าศึกษาในมหาวิทยาลัยแห่งไฮเดลเบิร์ก หนึ่งปีหลังจากที่สภาแห่งคอนสแตนซ์ออกประกาศิตอันเลื่องชื่อ ในปี ค.ศ. 1423 เขาได้รับปริญญาทางวิทยาศาสตร์ที่ปาดัว และหลังจากนั้นก็ไปศึกษาปรัชญาและศาสนศาสตร์ที่โคโลญ เขาอยู่ที่โรมในปี ค.ศ. 1427 ในฐานะเลขาธิการของเจ้าคณะเขตแห่งเทรียร์ และต่อมาได้เป็นเจ้าวัดในโคเบล็นซ์ นิโคลาสรักษาความสัมพันธ์กับนักมนุษยนิยมชาวอิตาลีโดยผ่านทางงานทางวิชาการของเขา เขาเริ่มมีชื่อเสียงบ้างแล้วเมื่อเดินทางไปร่วมประชุมสภาแห่งเบเซลในปี ค.ศ. 1432 เพื่อกล่าวแก่กรณการเลือกตั้งเจ้าคณะเขตซึ่งมีข้อพิพาทเกิดขึ้นในปี ค.ศ. 1433 หลังจากทีพระสันตะปาปายูจีนี่สที่สี่ออกโครงการล้มสภาแห่งเบเซล นิโคลาสหนุ่มก็เสนอผลงานทางทฤษฎีการเมืองชิ้นสำคัญของเขา คือ *De concordantia catholica* แก่สภานั้นดังที่เราจะได้เห็นต่อไป ข้อเขียนนี้ให้ทั้งข้ออ้างและโครงการปฏิบัติ แต่นิโคลาสก็มิได้ผูกฝักฝักฝ่ายต่อต้านพระสันตะปาปาเป็นเวลานาน เขามีปฏิกริยาโต้ตอบพวกหัวรุนแรงชาวฝรั่งเศส ซึ่งเขาคิดว่ากำลังพยายามเข้าควบคุมจักรกลของศาสนจักรทั้งหมด วิธีการที่เกินเลยไปและหยาบหยาบของพระราชคณะอะเลมานผู้นำของพวกดังกล่าว ทำให้นิโคลาสต้องแยกตัวออกมา เมื่อเป็นฝ่ายเสียงข้างน้อยในการลงคะแนนเสียงครั้งสำคัญของสภาในปี ค.ศ. 1436 นิโคลาสจึงลาออกจากคณะกรรมการความศรัทธา ซึ่งมีหน้าที่เตรียมบทความต่อต้านพระสันตะปาปา จากนั้นนิโคลาสในฐานะเป็นผู้แทนกลุ่มพระสันตะปาปาซึ่งเป็นเสียงข้างน้อย ก็เดินทางไปยังกรุงคอนสแตนติโนเปิลเพื่อเรียกร้องให้เลิกเอาเมืองในอิตาลีแทนอะวิญอนเป็นสถานที่สำหรับประชุมสภาที่จะมีขึ้น เพื่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสาขาของศาสนจักรฝ่ายกรีกและละติน⁸³

เพราะประสงค์จะเห็นความปรองดองในศาสนจักร นิโคลาสจึงหันมาสนับสนุนพระสันตะปาปา ยูจีนียุสที่สี่และสภาของพระองค์ที่เฟอร์ราราและที่ฟลอเรนซ์ นิโคลาส เขียน *Dialogue* เพื่อโจมตีผู้สนับสนุนผู้ต่อต้านพระสันตะปาปาเฟลิซที่ห้า ซึ่งตั้งขึ้นโดยสภาแห่งเบเซิล ความพยายามอย่างใหญ่หลวงของนิโคลาสที่จะให้ชาวเยอรมันสนับสนุนโรม ทำให้เขาได้เป็นราชาคณะในปี ค.ศ. 1447 พระสันตะปาปาส่งเขาเป็นผู้แทนไปเยอรมนี เพื่อ “สร้างสันติสุขในสังคม ชำระข้อผิดพลาดในคำสั่งสอน และแก้ไขความเสื่อมเสียทางศีลธรรม”⁸⁴ ในฐานะที่เป็นเจ้าคณะภาคแห่งบริตเชินในไทโรล หลังจากปี ค.ศ. 1452 นิโคลาสได้พยายามปฏิรูปแบบปฏิบัติในอารามต่างๆ แต่ก็มักจะไร้ผล และเขาได้เกิดขัดแย้งอย่างรุนแรงกับอาชตุคเซกิสมันท์แห่งไทโรล ผู้ซึ่งมีความทะเยอทะยานทางการเมืองแข่งกับพระสันตะปาปา และกรณีนี้ได้กลายเป็นเรื่องที่ต้องพิสูจน์กันจริงๆ นิโคลาสถึงกับถูกประทุษร้ายโดยกองทหารของอาชตุค และกรณีพิพาทนี้ก็ไม่ได้ยุติลงจนหลังจากมรณกรรมของนิโคลาสในปี ค.ศ. 1464

ปรัชญา

ถึงแม้ว่าในระยะหลังแห่งชีวิตของเขาจะไม่ราบรื่น แต่นิโคลาสก็ยังสามารเขียนผลงานทางคำสอน ปรัชญาและข้อเขียนทางศาสนาที่สำคัญๆ ได้ *De docta ignorantia* (ค.ศ. 1440) แสดงให้เห็นว่าเพลโตมีอิทธิพลต่อนิโคลาสอย่างลึกซึ้ง และข้อเขียนนั้นนับว่าเป็นเครื่องบุกเบิกทางใหนงานของทั้งคานท์และเฮเกิล นิโคลาสกล่าวว่า การเรียนรู้เป็นสิ่งจำเป็นก็เพื่อจะได้รู้ขอบเขตของการเรียนรู้ ความพยายามที่จะเข้าใจพระเจ้านั้นจะต้องถูกทำให้รู้ว่าพระเจ้าอยู่เหนือความเข้าใจ นิโคลาสปฏิเสธความถูกต้องของหลักของสิ่งที่แย้งกัน อย่างน้อยที่สุดเขาก็ปฏิเสธความถูกต้องของมันสำหรับภาพพจน์ที่เกิดขึ้นเอง (*intellectus videns*) ถึงแม้ว่าจะไม่สำหรับกรไปหาบทสรุปโดยเหตุผล (*ratio discurrens*) นิโคลาสเชื่อว่าสิ่งที่มีชีวิตทุกอย่าง มี “ความแย้งกัน” แบบพิเศษที่เชื่อมโยงตัวมันกับสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของจักรวาลเกิดขึ้นเมื่อองค์ประกอบที่แบ่งแยกเหล่านี้ถูกรวมกันอยู่ในพระเจ้าซึ่งเป็นตัวตนอันไม่จำกัดและเป็นสัจจะขั้นสูงสุด แต่ไม่อาจเป็นที่ล่วงรู้โดยตรงได้ด้วยเหตุผลอย่าง ที่เข้าใจกันโดยทั่วไป⁸⁵

นิโคลาสเลียดความคิดทางศาสนศาสตร์ของผู้รู้แบบเดิมไปเฉยๆ บางคนคิดว่าการที่เขาไม่ได้สนับสนุนความคิดเรื่องลำดับชั้นในจักรวาล โดยการปฏิเสธความคิดเรื่องจุดคงที่ในจักรวาล โดยการทำให้ทุกสิ่งทุกอย่างนอกจากพระเจ้ามีขอบเขตจำกัดเมื่อวัดโดยมาตรฐานเดียวกัน โดยการหมายความว่าความหมายของความไม่เด็ดขาดของคำวินิจฉัยตามเหตุผลของมนุษย์ นิโคลาสได้เปิดหนทางให้แก่ดาราศาสตร์ของกาลิเลโอ เคปเลอร์ โคเปอร์นิคัส และวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ “เฉพาะเมื่อเป็นที่เชื่อกันว่าทุกสิ่งทุกอย่างนอกจากพระเจ้ามีคุณค่าและขอบเขตที่จำกัดเท่านั้น จึงจะมีการหันเหจากคุณภาพไปหาปริมาณจากการประเมินค่าไปหาการวัดเกณฑ์อันเป็นลักษณะของวิทยาศาสตร์แผนปัจจุบันเกิดขึ้น”⁸⁶

ในปี ค.ศ. 1450 นิโคลาสเขียนงานชิ้นสำคัญสองชิ้น คือ บทสนทนาสี่บทชื่อ *Idiota* และตำราชื่อ *De sapientia* และในปี ค.ศ. 1453 เขาผลิตงานชิ้นเอกอีกสองชิ้น อันแรก คือ *De visione Dei* [ซึ่งบ่งถึง “การหันเหจากสิ่งซึ่งเรียกกันว่า ‘รหัสยวาทางเทววิทยาแบบปรนัย’ ของศตวรรษต้นๆ ไป

หา ‘รหัสยวาททางจิตวิทยาแบบอตันย์’ ซึ่งเริ่มมีมาตั้งแต่สมัยกลาง”⁸⁷ อันที่สอง คือ **De pace fidei** อันเป็นหนังสือที่มีชื่อเกี่ยวกับขัณฑ์ธรรมทางศาสนา ผลงานชิ้นหลังนี้เป็นบทสนทนาที่จินตนาว่า หลังจากการที่คอนสแตนติโนเปิลต้องพ่ายแพ้แก่พวกเตอร์ก (ซึ่งที่จริงแล้วก็เพิ่งเกิดขึ้น) แล้วพระเจ้าก็เรียกผู้นับถือศาสนาและชนชาติต่าง ๆ กัน มีกรีก อินเดีย ยิว เปอร์เซีย สเปน ทอร์ก ซีเรีย เยอรมัน และอื่น ๆ มาประชุมที่เมืองเยรูซาเลม โดยมีพวกเทพดาเป็นผู้ช่วยเหลือ ทั้งนี้เพื่อที่ “จะพยายามลดจำนวนศาสนาต่าง ๆ กันให้เหลือเพียงหนึ่ง” เมื่อชาวกรีกชี้ถึงข้อยุ่งยากก็มีคำพูดตอบว่า “เจ้าจะเห็นว่ามันไม่ใช่ข้อใจความเชื่อหนึ่ง แต่เป็นความเชื่ออย่างเดียวกันซึ่งทุกหนทุกแห่งถือไว้ก่อนว่าเป็นอย่างนั้น”⁸⁸

ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในความแตกต่างนี้อาจเกี่ยวโยงกับความคิดทางการเมืองของนิโคลาส เขามักใช้บทเปรียบเทียบเรื่ององค์อินทรีที่มีส่วนต่าง ๆ ที่ขึ้นต่อกัน เมื่อเขาอ้างถึงทั้งสังคมและชุมชนของผู้มีความเชื่ออย่างเดียวกันเมื่อจัดระเบียบแล้ว อย่างไรก็ตาม ในขณะที่เป็นอิสระจากความเห็นแคบๆ ของผู้ทรงความรู้ในสิ่งที่เขาคิดว่าสำคัญ นิโคลาสก็มีความคิดอย่างคนสมัยกลางเต็มตัว ตรงที่เชื่อเรื่องความเป็นไปได้ที่จะมีการรวมศาสนาต่าง ๆ ในโลกเข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เขาตั้งข้อสันนิษฐานเอาไว้จิตของมนุษย์นั้นมุ่งแสวงหาสัจจะอยู่โดยธรรมชาติ และสัจจะที่มนุษย์จะค้นพบในที่สุด และสัจจะที่มนุษย์จะต้องถูกชักนำอย่างไม่มีทางเลือกพ้นก็คือ สัจจะของพระคริสต์ พระตรีเอกานุภาพ และศาสนจักรสากล

โด้แลนเรียกจำนวนสามนี้ว่าเป็นใจความที่มีปรากฏอยู่เสมอในปรัชญาและศาสนศาสตร์ของนิโคลาส ดังที่เราได้เห็นมาแล้วว่า องค์ประกอบของศาสนาก็มีสาม ศาสนจักรก็มีสามขอบเขต **triumphans** (ความมีชัย) **dormiens** (ความทุกข์ทรมาน) และ **milicans** (ความไม่ยอมแพ้) มนุษย์ประกอบด้วยองค์สาม คือ **spiritus** (วิญญาณ) **anima** (จิต) และ **corpus** (ร่างกาย) นิโคลาสมองจักรวาลอย่างที่เขาเล่าทำต่อมาเป็นความสมดุลที่ละเอียดอ่อนระหว่างสิ่งที่ขัดกัน ซึ่งมีคำตอบขั้นสุดท้ายอยู่ในตัวพระเจ้าที่ไม่อาจเป็นที่เข้าใจได้โดยเหตุผล⁸⁹ แต่พระเจ้าก็ทรงปรากฏภายในโลกนี้ โลกนี้ คือ “ส่วนย่อ” ของพระเจ้า ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของพระเจ้า “เผยโฉม” ออกมาในความแตกต่างกันในโลกและธรรมชาติซึ่งมีขอบเขตจำกัดนั้น ก็มีความสามารถที่จะมีขอบเขตไม่จำกัดแฝงอยู่ หลักการต่าง ๆ เหล่านี้ทั้งหมด “หมายความว่าธรรมชาติเป็นสิ่งที่มีความค่าและเหมาะสมสำหรับศึกษาในตัวของมันเอง ปรัชญาแบบของนิโคลาสแห่งคูซาเป็นภูมิหลังทางจิตใจที่แท้จริงของสมัยที่นักวิทยาศาสตร์แห่งยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการมีชีวิตอยู่และทำงานมากกว่าปรัชญาของวิลเลียมแห่งออคแคม”⁹⁰

De Concordantia Catholica

นิโคลาสเป็นหนึ่งในพวกนิยมสภาที่แข็งขันเพียงไม่กี่คนที่เขียนเรื่องเกี่ยวกับการเมืองโดยเฉพาะ และผลงานด้านนี้ของเขาส่วนใหญ่แล้วจำกัดอยู่ในข้อเขียนชิ้นเดียว อย่างไรก็ตาม คำว่า **De concordantia catholica** นั้น ตามความเข้าใจของเราในสมัยปัจจุบันนี้ถือว่าศาสนจักรและรัฐเป็นสถาบันที่แยกออกจากกันโดยเด็ดขาดแล้วนั้น เป็นคำที่ดูคลุมเครืออยู่มาก เล่มที่หนึ่งของงานชิ้นนี้เกี่ยวกับศาสนจักรอันได้แก่บรรดาผู้เชื่อในศาสนาทั้งหมด และจิตของทั้งมวล เล่มที่สองว่าด้วยภาวะการเป็นนักบวช

(sacerdotium) หรือ “วิทยญาณ” ของศาสนจักร เล่มที่สามกล่าวถึงอาณาจักร (sacrum imperium) ว่าเป็น “ร่างกาย” ของศาสนจักร ดังนั้น การเมืองจึงอยู่ภายใต้หลักการทั่วไปของศาสนาและนี่ก็เป็นแบบของกลุ่มสามอีก⁹¹

ซิกมันด์กล่าวว่าความคิดทางการเมืองของนิโคลาสเป็น “ความพยายามที่จะประสานทฤษฎีลำดับชั้นของพวกนีโอ-เพลโตนิคคริสเตียน ที่เกี่ยวกับกำเนิดและโครงสร้างของสิทธิอำนาจเข้ากับทฤษฎีของความยินยอมพร้อมใจ และการแทนตนอันได้มาจากกฎหมายโรมันและวินัยทางศาสนา ซึ่งมีลักษณะของการรวมตนและความเท่าเทียมกันที่มากกว่า”⁹² ซิกมันด์สังเกตเห็นว่าหนังสือทางทฤษฎีการเมืองอย่างกว้างๆ ที่ใช้กันทั่วไป เช่น ของฟีน้องคาร์โลส ของโค็กเกอร์และเซไบน์ มักจะคล้อยตามผลงานบุกเบิกของฟีกิสเกี่ยวกับนิโคลาส และสนใจเฉพาะแง่ที่สองที่กล่าวมาแล้วเท่านั้น ซิกมันด์แย้งว่าการให้ความสนใจต่อความคิดเรื่องลำดับชั้นและสิทธิอำนาจของนิโคลาสไม่เพียงแต่ให้ภาพที่สมบูรณ์กว่าของความคิดของนิโคลาสเท่านั้น หากแต่ยังช่วยอธิบายได้ด้วยว่า ทำไมนิโคลาสจึงหนีห่างจากฝ่ายนิยมสภาไปหาฝ่ายของพระสันตะปาปาสืบหลังจากที่เขียน *De concordantia catholica*⁹³

เล่มที่หนึ่งของ *Concordantia* เริ่มต้นด้วยการพิจารณาถึงลำดับชั้น และลักษณะองค์สามของจักรวาล “จากสันตติศาสตร์ เจ้าแห่งความปรองดองพระองค์เดียว ความผสมผสานกลมกลืนทางธรรมอันหวานชื่นได้หลังไหลตามลำดับชั้นและแนวต่าง ๆ ไปยังสมาชิกผู้อยู่ใต้ และที่รวมกันอยู่กับพระองค์ทั้งหมด”⁹⁴ ในการอธิบายให้เห็นว่าเจ้าคณะภาคทั้งปวงอยู่บนแนวแห่งความเสมอภาคกัน ถึงแม้ว่าจะมีชั้นที่เก่าในโครงสร้างแห่งลำดับชั้นสองแนวนั้น นิโคลาสได้ยึดตามทฤษฎีของสภาดังที่ได้กล่าวมาแล้วโดยไม่ต้องเอ่ยถึงมัน ศาสนจักร คือ ภราดรภาพที่รวมกันด้วยความยินยอมพร้อมใจ แต่สถาบันอื่น ๆ ก็รวมกันอยู่ได้โดยอาศัยคุณสมบัติแปลก ๆ ที่เปลี่ยนให้บุคคลเฉพาะกลายเป็นคนของชุมชน โดยอาศัยคุณสมบัติที่สร้างความรู้สึกร่วมกันในกลุ่มขึ้นโดยผ่านความรู้สึกร่วมกันเป็นตัวแทนของบุคคล นิโคลาสกล่าวถึงการที่นายทหารในกองทัพ

ทรงไว้ซึ่งความยินยอมพร้อมใจของบุคคลทั้งหมดในตัว และกลายเป็นประมุข เป็นคนของชุมชน เจ้าคณะภาคกลายเป็นประมุขอย่างนี้ด้วย..... ดังนั้น ถ้าหากว่ามหาชนรัฐคือสมบัติของร่วมกันของประชาชน และสมบัติที่เป็นของร่วมกันเป็นสมบัติของรัฐ และรัฐคือกลุ่มชนที่ถูกนำให้มีความสอดคล้องกันอย่างที่อ็อกสตันว่าไว้.....แล้ว ผู้ที่เป็นประมุขในสำนักของนักบวชก็เทียบได้กับผู้ที่ได้รับมอบมหาชนรัฐมา ด้วยเหตุฉะนั้น ทุกคนที่อยู่ใต้สำนักนี้ก็เป็นที่เข้าใจว่าได้รวมกันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอยู่ในตัวเองของเขา เสมือนหนึ่งว่าเขาเป็นจิตเพียงจิตเดียว และพวกเขาทั้งหลายเป็นร่างกายซึ่งจิตต้องทำให้มีชีวิตขึ้น ดังนั้น ผู้คนดังกล่าวเมื่อรวมกันกับนักบวชของตน คือ ศาสนจักร⁹⁵

เราแทบจะไม่มีรู้เลยว่าจะจำแนกข้อสังเกตนี้ได้อย่างไร ทั้งหมดนี้เป็นจิตวิทยาการเมืองหรือเป็นสังคมวิทยาทางศาสนา? ข้อแตกต่างย่อมปราศจากความหมายสำหรับโทมาสซึ่งมองเห็นองค์ประกอบของศาสนาธรรมดา ๆ อยู่ในการสมาคมทั้งหมดของมนุษย์ได้ชัดเจนยิ่งกว่าที่เราอาจทำได้

ในการบรรยายและกำหนดการจัดองค์การของศาสนจักร นิโคลาสจัดโครงสร้างลำดับชั้นขึ้นสองแบบ แบบหนึ่งเป็นลำดับชั้นทางธรรมซึ่งมีเจ้าคณะภาคทั้งหมดอยู่บนสุด และอีกแบบหนึ่งเป็นลำดับชั้นทางการบริหารซึ่งมีพระสันตะปาปาอยู่บนสุด แต่หลักเป็นใหญ่เหนือสากล (*Plenitudo potestatis*) อันลือเลื่องที่พระสันตะปาปาอ้างนั้นก็ไม่ใช่ว่าจะถูกปิดไปเลย ๆ เพราะนิโคลาสกำหนดว่าสภาที่อาจเรียกได้ว่าเป็นสภาใหม่ได้โดยชอบธรรมนั้น ต้องมีพระสันตะปาปาหรือผู้รับมอบหมายของพระองค์ รวมอยู่ด้วย แม้นในภายหลังพระสันตะปาปาจะถอนตัวออกจากสภาใหญ่ที่พระองค์เรียกประชุมเอง สภาที่อาจประชุมต่อไปได้เมื่อได้หยุดพักเพื่อแสดงความคารวะไปแล้ว แต่สภาก็มีอาจจะตัดสินใจปัญหาเกี่ยวกับเรื่องของความเชื่อโดยปราศจากพระสันตะปาปา ดังนั้น พระสันตะปาปาจึงคล้ายกับอธิการบดีของมหาวิทยาลัยที่ไม่อาจออกกฎต่างหากจากสภาคณาจารย์ได้ หรือบางทีพระสันตะปาปาจะเหมือนกับ *primus inter pares* (หัวหน้าของคนที่เท่าเทียมกัน) ในการวางนโยบายอย่างที่ว่ากันว่านายกรัฐมนตรีอังกฤษเป็น นิโคลาสนั้นมิได้ปราศจากความสุขุม เขารอบคอบพอที่จะวิจารณ์การที่มาซิโลกล่าวว่าการจัดการของศาสนจักรนั้นไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นที่ยอมรับกัน เว้นเสียแต่ว่ามันจะมีรากฐานอยู่ในพระคัมภีร์ เขาจำแนกสภานิตต่าง ๆ กันอย่างระมัดระวังด้วย *concilium universale patriarchale* อันเป็นสภาที่พระสันตะปาปาเข้าร่วมในฐานะเป็นประมุขกับตัวแทนอื่น ๆ ที่เป็นรองจากพระองค์นั้น แตกต่างจาก *perfectissima synodus* อันเป็นสภาที่แทนองค์ศาสนจักรทั้งหมดและอยู่เหนือพระสันตะปาปา⁹⁶ นิโคลาสไม่ได้สนับสนุนอธิปไตยของปวงชนโดยปราศจากเป้าหมาย แต่สนับสนุนระบบถ่วงดุลอำนาจที่กำหนดมาแล้วอย่างระมัดระวัง

เล่มที่สองของ *Concordantia* สนับสนุนหลักของความยินยอมพร้อมใจ ซึ่งฟีกิสและคนอื่น ๆ กล่าวถึงไว้มาก ความคิดเรื่องการยินยอมพร้อมใจนั้นมีบทบาทในทฤษฎีกฎหมายของสมัยกลางมานานแล้ว แม้แต่เมื่อคิดเรื่องการปกครองโดยคน ๆ เดียว คือ กษัตริย์ที่ฉลาดจะครอบงำทฤษฎีทางการเมืองก็ตาม และนิโคลาสซึ่งได้รับการศึกษาทางวินัยศาสนามาอย่างซ้ำซ้อน ไม่แพ้ความสามารถของเขาในเรื่องสภานิยม ก็สามารถรวมเอาองค์ประกอบต่าง ๆ กันเข้าด้วยกันได้

ดังนั้น เนื่องจากมนุษย์ทั้งมวลเป็นอิสระโดยธรรมชาติ การปกครองทุกอย่างไม่ว่าจะตามกฎหมายที่เป็นลายลักษณ์อักษร หรือตามคำสั่งของกษัตริย์ที่ใช้เหนี่ยวรั้งผู้อยู่ใต้ปกครองจากความชั่ว และกำหนดแนวอิสรภาพของพวกเขาให้ไปสู่ความดี โดยอาศัยความกลัวต่อโทษทัณฑ์ จะมีได้ก็โดยการตกลงและความยินยอมของผู้อยู่ใต้ปกครองเท่านั้น เพราะถ้ามนุษย์มีอำนาจและอิสระเท่าเทียมกันโดยธรรมชาติแล้ว สิทธิอำนาจของผู้ปกครองร่วมกันซึ่งมีอำนาจเท่า ๆ กันกับผู้อื่นก็ย่อมจะเกิดขึ้นได้โดยธรรมชาติเฉพาะจากการเลือกตั้ง และความยินยอมของผู้⁹⁷

การกล่าวแก่ให้ทั้งการปกครองโดยปัญญาและความจำเป็นที่จะต้องมีความยินยอมนั้น มีรากฐานอยู่บนการเรียกร้องตามกฎแห่งธรรมชาติ แต่กฎแห่งธรรมชาติของนิโคลาสนั้น เป็นกฎแห่งธรรมชาติที่ปราศจากข้อแตกต่างอันซับซ้อนอย่างของอะไควนัส สำหรับนิโคลาสนั้นกฎแห่งธรรมชาติและกฎของพระเจ้าดูเหมือนว่าจะรวมอยู่ด้วยกัน และความยินยอมพร้อมใจก็ถูกถือว่าเป็นองค์ประกอบอย่างเดียว

กันในอนาคตที่จะโยงระหว่างพระคริสต์และศาสนจักรของพระองค์ กับระหว่างผู้ปกครองและผู้อยู่ใต้ปกครองเข้าด้วยกัน ซิกมันด์ชี้ให้เห็นว่าภาษาละติน **consensus** นี้เป็นคำที่ปรกติแล้วแปลว่า “ความยินยอม” ในขณะที่การแปลตรง ๆ ว่า “ความสอดคล้อง” อาจใกล้เคียงกับสิ่งที่นิโคลาสหมายถึงมากกว่า⁹⁸ น่าสังเกตว่า นิโคลาสถือเอาความเป็นเอกฉันท์ของสภาใหญ่เป็นเครื่องแสดงการปรากฏของพระเจ้า⁹⁹

แต่บางครั้ง นิโคลาสก็ดูเกือบจะขัดกับตนเอง ในเล่มที่สามของ **Concordantia** เมื่อพิจารณาถึงอาณาจักร เขาตามอย่างมาซิโอ โดยกล่าวว่า “กฎหมายควรจะเป็นที่ยอมรับโดยคนทั้งหมดหรือโดยเสียงข้างมากของผู้ซึ่งผูกพันโดยกฎหมายนั้น..... อะไรที่เกี่ยวข้องกับคนทั้งหมดควรจะได้รับความคิดเห็นชอบจากคนทั้งหมด” แต่อีกสัปดาห์ต่อมาเขากลับกล่าวว่า “กฎหมายควรจะถูกกำหนดโดยผู้ที่มีสติปัญญาสูงกว่า ทั้งนี้ด้วยความยินยอมของผู้มีสติปัญญาต่ำกว่า” “โดยสัญญาประชาคมธรรมชาติ”¹⁰⁰ แต่เมื่อพิจารณาการละทิ้งหน้าที่ในศาสนจักรอย่างเผด็จรอนในเล่มที่สองนั้น ก็มีข้อเสนออันเกี่ยวแก่สถาบันสำหรับการปกครองศาสนจักรซึ่งมีข้อที่น่าสนใจทางการเมืองอยู่บ้าง เช่นว่า นักบวชควรได้มาจากการเลือกตั้งโดยกลุ่มผู้ศรัทธา เจ้าคณะภาคควรเลือกตั้งมาโดยนักบวชด้วยความยินยอมของผู้ศรัทธา เจ้าคณะภาคควรเลือกตั้งเจ้าคณะเขตหรือพระราชอาณาเขต และเจ้าคณะเขตควรเลือกตั้งพระราชอาณาเขต นิโคลาสเสนอให้จัดตั้งสภาที่ปรึกษาถาวรประจำเขตต่าง ๆ เพื่อช่วยเหลือพระสันตะปาปาและสภาใหม่ในปัญหาท้องถิ่นอีกด้วย อย่างไรก็ดี ในการจัดระเบียบของสถาบันเหล่านี้ซึ่งเรามากจะนำมาเกี่ยวโยงเข้ากับระบบการถ่วงดุลแห่งอำนาจเร็วเกินไป จุดประสงค์ของนิโคลาสมุ่งจะให้เกิดความปรองดองกันในทางธรรมมากกว่าจะให้เชื่อมโยงทั้งหมดเข้าด้วยกัน

เล่มที่สามของ **De concordantia catholica** ซึ่งมีลักษณะเป็นเล่มที่มีการค้นคว้าอย่างกว้างขวางนั้นเป็นเล่มที่นิโคลาสเขียนขึ้นอย่างรีบเร่งที่สุด เล่มนี้ยึดถือข้อสมมติฐานที่ว่าระบบกษัตริย์แบบเลือกตั้งมาเป็นรูปแบบการปกครองทางโลกที่ดีที่สุด และว่าโครงสร้างของมันควรจะเป็นไปตามลำดับชั้นคล้ายกับของศาสนจักร จักรพรรดิแห่งจักรวรรดิโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ กษัตริย์ของชาวโรมันเหนือกว่ากษัตริย์อื่น ๆ แบบเดียวกันกับที่พระสันตะปาปาเหนือกว่าพระราชอาณาเขต พวกตุคเทียบได้กับพระราชอาณาเขต เคาต์กับเจ้าคณะภาค และต่อไปเรื่อย ๆ บทบาทของแต่ละส่วนนั้นนิโคลาสอธิบายโดยการใช้อุปมาทางองค์อินทรีย์อันละเอียดลออ เช่น โองการของสภา คือ เส้นโลหิต กฎหมายของอาณาจักร คือ เส้นประสาทจากสมอง บ้านเกิดเมืองนอนของชาติ คือ กระดูก สภากองมนตรีของจักรพรรดิก็เหมือนกับฟันที่ขบเคี้ยวนโยบายจนกระทั่งละเอียดแล้วจึงส่งไปยังสภาใหญ่ ซึ่งเปรียบเหมือนกระเพาะที่ย่อยแยกส่วนที่บริสุทธิ์ออกจากส่วนที่ไม่บริสุทธิ์¹⁰¹

นิโคลาส ซึ่งรู้จักอาริสโตเติลโดยส่วนใหญ่ผ่านทางข้อเขียนของมาซิโออีกที พยายามที่จะทำให้อาริสโตเติลสนับสนุนทฤษฎีความยินยอมและระบบกษัตริย์แบบเลือกตั้ง และในการนี้ได้บิดเบือนอาริสโตเติลไปอย่างมาก นิโคลาสเสนอการปฏิรูปของขั้วของทางโลกเป็นจำนวนไม่น้อย เขาปรารถนาจะให้ปราบปรามการพนัน การให้เงินกู้โดยเรียกดอกเบี้ยสูง และการประดับเครื่องแต่งกายจนมากเกินไป เขาเรียกร้องให้ยุติการอุทธรณ์จากเจ้าหน้าที่บ้านเมืองที่มีไปยังศูนย์การบริหารงานของศาสนจักร เขา

เสนอให้มีการประชุมสภาทุกปีที่เมืองแฟรงค์เฟิร์ต การปรับปรุงกระบวนการยุติธรรมแบบต่างๆ และเสนอให้มีคณะลูกขุนประกอบด้วยผู้พิพากษาสามคน (แทนพวกขุนนาง นักบวช และพ่อค้า) ในแต่ละเขตของสิบสองเขตที่อยู่ในจักรวรรดิโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ เพื่อเปลี่ยนแปลงปรับปรุงระบบภาษีและกฎหมาย “.....ไม่มีการวินิจฉัยในลำดับสุดท้ายเว้นแต่โดยการไตร่ตรองของทั้งสามคน ซึ่งในกรณีที่ยุ่งยากนั้นให้อาศัยคำปรึกษาจากผู้เชี่ยวชาญที่สุด อย่างไรก็ตาม ถ้าไม่ตกลงกันให้ถือว่าความเห็นของเสียงข้างมากเป็นเด็ดขาด”¹⁰² แล้วจักรพรรดิและกำลังของทางโลกก็จะจัดการให้เป็นไปตามมติที่ได้มา

ในการแสดงว่าพระสันตะปาปามีได้มีสิทธิอำนาจเหนือจักรพรรดิ นิโคลาสเป็นนักเขียนคนแรกที่ลบล้างเรื่องการบริจาคของคอนสแตนติน โดยอ้างอิงหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เพราะตามกฎหมายแล้วจักรพรรดิต้องเป็นคริสต์ศาสนิกชน เพราะฉะนั้น พระองค์จึงอาจถูกพระสันตะปาปากล่าวหาว่าเป็นพวกนอกรีตได้ อย่างไรก็ตาม พระสันตะปาปาทำได้แค่ประกาศว่า จักรพรรดิเป็นพวกนอกรีตเท่านั้น ผู้เลือกจักรพรรดิต่างหากที่จะต้องปลดพระองค์ออกจากตำแหน่งจริง ๆ หลังจากที่ได้สำรวจภูมิศาสตร์ของอาณาจักรอยู่นาน นิโคลาสก็สรุปว่า ถึงแม้ว่าอาณาจักรโรมันจะมีได้ครอบคลุมถึงครึ่งหนึ่งของดินแดนในโลก แต่มันก็ครอบคลุมเอาส่วนมากของประชากรในขณะนั้นเข้าไว้ ในฐานะที่เป็นทายาทตามนิติบัญญัติของอาณาจักรนั้น จักรวรรดิโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ก็สมควรได้ชื่อว่า *dominus mundi* เราอาจจะสงสัยว่าทำไมจักรพรรดิจึงควรจะเป็นที่ยอมรับว่าเป็นผู้ครองโลก โดยการเห็นเหตุผลจากข้อเท็จจริงทางหนังสือซึ่งไม่เกี่ยวกับทางโลกเช่นนี้? ในทรรศนะของนิโคลาสนั้นจักรพรรดิต้องมีบทบาทอันเป็นสากลเช่นนั้นก็เพื่ออำนาจให้เป็นไปตามกฎของศาสนา ถ้าจำเป็นก็ต้องบังคับ พระองค์เป็นสมรवासแต่เพียงผู้เดียวเท่านั้นที่ได้รับอนุญาตให้เข้าร่วมในสภาของศาสนจักร เราจะเห็นว่าอาณาจักรและ *sacerdotium* ที่จริงแล้วก็เพียงตัวแทนพิเศษสองอย่างที่รับใช้จุดประสงค์ร่วมกันในอันที่จะนำมนุษย์ไปสู่การหลุดพ้น¹⁰³

ข้อยุ่งยากทางสังคม การเมือง และทางศาสนานั้น นิโคลาสเห็นว่าได้แก่การเก็บภาษีที่ผิดพลาด ไม่มีสมรรถภาพ ความสับสนทางการบริหาร การละทิ้งหน้าที่ การสงครามเพื่อผลประโยชน์ที่เห็นแก่ตัวและความไม่ปรองดองกันโดยทั่วไป การปฏิรูปเป็นสิ่งที่จะต้องทำ “และการปฏิรูปขั้นมูลฐานก็คือ สถาบันการประชุมสภาใหญ่ซึ่งควรจะเริ่มด้วยสภาแห่งเบเซลอันศักดิ์สิทธิ์นี้และถือเป็นแบบแผนต่อไปในอนาคต”¹⁰⁴

เจดอปกล่าวว่ *De concordantia catholica* เป็น “อนุสาวรีย์แห่งอุดมคติของคริสต์อาณาจักรที่มีความกลมเกลียวเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มีหลายหน้าที่ แต่มีจิตใจเดียว ข้อเขียนนี้ยื่นหยัดอยู่เหนือความมักใหญ่ใฝ่สูงและการเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน ซึ่งมันไม่มีอำนาจที่จะประสานเข้าด้วยกัน”¹⁰⁵ บางทีคำพังเพยที่ดีที่สุดที่บ่งถึงความเสียหายในสิ่งที่ “อาจจะได้เป็นไปแล้ว” อย่างนี้คือคำที่กล่าวโดยดูรันด์ว่า “ถ้ามันเป็นอย่างนิโคลาสมาก ๆ ก็อาจจะไม่มีลูเธอร์*เกิดขึ้น”¹⁰⁶ ความรู้สึกที่ว่าถ้าขบวนการ

* บัณฑิตผู้แปล มาร์ติน ลูเธอร์ (ค.ศ. 1483-1546) นักบวชชาวเยอรมันผู้นำขบวนการปฏิรูปศาสนาคริสต์ แยกนิกายโปรเตสแตนต์ออกจากโรมันคาทอลิก

นิยมสถาปประสบความสำเร็จ ก็คงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องมีการปฏิรูปศาสนานั้น เป็นสิ่งที่เข้าใจได้ เช่นเดียวกับทรศนะของฟีกิสที่ว่า ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์คงจะถูกเหนี่ยวรั้งโดยขบวนการนิยมสถาที่แข็งขัน เราฝากความหวังของเราไว้กับทั้งอดีตและอนาคต ส่วนดีที่ยิ่งใหญ่ของซิกมันด์อยู่ตรงที่เขาเตือนให้เราระลึกว่าศตวรรษที่สิบห้าและนิโคลาสไม่ใช่เรื่องง่ายตายอย่างนั้น ความสลบซับซ้อนของศตวรรษที่สิบห้าไม่ได้ทำให้การปฏิรูปศาสนาหรือระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์เป็นสิ่งที่ต้องเกิดขึ้นแน่ๆ หากเพียงแต่ทำให้แนวปัญหาทางเลือกของมนุษย์ที่เราต้องพิจารณา เพื่อที่จะเข้าใจว่าเราก้าวมาถึงความเป็นอยู่ปัจจุบันได้อย่างไรกว้างขึ้นเท่านั้น ความสลบซับซ้อนของนิโคลาส แนวขอบเขตกิจกรรมของเขา และความสนใจอันกว้างขวางทางวิทยาศาสตร์และปรัชญาของเขา ดึงให้เราสนใจเขาในฐานะเป็นนักคิดคนสุดท้ายของสมัยกลางและคนแรกแห่งสมัยฟื้นฟูศิลปวิทยาการ

สรุป

ในบทนี้เราได้พิจารณาถึงลักษณะบางประการของสมัยซึ่งมักจะถูกมองในแง่ที่ธรรมดาเกินไป เราได้พบว่าในการต่อสู้ครั้งต่าง ๆ กันระหว่างพระสันตะปาปาและกษัตริย์นั้น ได้มีการเคลื่อนไหวที่ไม่สม่ำเสมอจากการปกครองโดยพระไปสู่อำนาจจัดระเบียบโดยรัฐธรรมนูญ เราพบว่าคตินทรีย์ของจอห์นแห่งฮอลส์เบอรีเป็นวิธีการแบ่งแยกความรับผิดชอบทางการเมืองต่างชนิดกัน ที่เสนอโดยผู้ที่คาดเห็นผลทางทำลายของความเสื่อมทางการเมืองได้อย่างสุขุม จากดังเด เราพบความหวังที่จะให้มีการหลุดพ้นและระเบียบทางการเมืองอันเป็นสากล แสดงออกมาทั้งในรูปบทกวีและในรูปของข้อคิดเห็นที่เกี่ยวกับการปกครอง ส่วนมาซาลิโอเล่าเราก็พบผู้สนับสนุนให้อำนาจทางโลกเป็นหนึ่ง และในนิโคลาสเราก็เผชิญหน้ากับความสัมพันธ์แบบที่ต้องอาศัยกันและกันระหว่างศาสนาของพระเจ้าผู้ทรงลงมาบังเกิดในโลก และการเมืองของความสอดคล้องกันของมนุษย์

พวกสังคมนิยมตามสมัยฟิวเดลแห่งศตวรรษที่สิบเก้าของอังกฤษ พยายามที่จะได้มาซึ่งคุณค่าของชุมชนที่โลกสมัยกลางมี และซึ่งสังคมที่เจริญในทางเทคโนโลยีและยับยั้งเจกชนของตนได้สูญเสียไป เราไม่อาจหวนกลับไปสู่ทั้งโลกในอุดมคติของพวกเขา หรือโลกแห่งความจริงของสมัยกลาง แต่บางทีเราซึ่งอยู่ในศตวรรษที่ยี่สิบ อาจจะถูกอยู่ในฐานะที่ดีกว่าคนในศตวรรษที่สิบเก้า ในอันที่จะเข้าใจค่านิยมของโลกสมัยกลาง หรืออย่างน้อยที่สุดก็เข้าใจลักษณะความเป็นอันหนึ่งอันเดียวที่มีอยู่ในความแตกต่างกันอันเป็นลักษณะประจำตัวของสมัยแห่งเสน่ห์ ความอบอุ่นในครอบครัว ความสยดสยองและความตายที่มีได้ขาดสาย และเป็นของแน่ๆว่าเราอยู่ในฐานะที่จะเข้าใจค่านิยมของสมัยกลางได้ดีกว่าคนในสมัยแห่งยุคของการฟื้นฟูศิลปวิทยาการซึ่งเราจะพิจารณาต่อไป เพราะพวกเขากระโดดกลับไปหามาตรฐานนิยมแห่งสมัยคลาสสิกโน่น

ดูเหมือนว่าเด็กแต่ละคนและยุคสมัยแต่ละยุค ต่างก็มองหาเครื่องมือที่ตนจะใช้ตัดความสัมพันธ์ที่มีกับบิดามารดา และแสดงความเป็นอิสระของตนออกมาด้วยกันทั้งนั้น และต่างก็มักจะพบเครื่องมือเหล่านั้นในความคิด ความรู้สึก และความทรงจำของคนรุ่นปู่รุ่นย่า และยุคสมัยของคนรุ่นปู่รุ่นย่า

เชิงอรรถ

บทที่ 7

- 1 John B. Morrall, **Political Thought in Medieval Times** (New York : Harper & Row, 1962), p. 10 Morrall ชี้ให้เห็นว่า ถึงแม้ว่าอาณาจักรไบแซนตินจะมีชื่อว่าเป็นอาณาจักรคริสต์ แต่คริสต์ศาสนาก็มิได้มีส่วนในการกำหนดรูปของสังคม หากแต่คริสต์ศาสนาถูกใช้โดยผู้ปกครองเป็นเครื่องมือสนับสนุนรูปแบบทางการเมืองมากกว่า
- 2 Ernst Barker, "Medieval Political Thought", in F.J.C. Hearnshaw, ed., **The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers** (New York : Barnes & Noble, 1950), p. 15.
- 3 Charles Vereker, **The Development of Political Theory** (New York: Harper & Row, 1965), p. 75.
- 4 **History of English Law**, 2nd ed. (Cambridge, Eng : Cambridge Univ. Press., 1923), Vol. I, p. 66 อ้างโดย Joseph R. Strayer, "Feudalism in Western Europe", in Rushton Coulborn, ed., **Feudalism in History** (Princeton Univ. Press, 1952), p. 15. ฉบับของ Coulborn มีส่วนตีความตรงที่ว่าด้วยระบบฟิวเดอลิสซึมในแดนอื่นเช่นเดียวกับในโลกตะวันตกด้วย ควรดู F.L. Ganshof, **Feudalism**, trans. by Philip Grierson (London : Longmans, Green, 1952) ด้วย
- 5 Ibid., p. 17.
- 6 ดู Ewart Lewis, ed. **Medieval Political Ideas** (London : Routledge and Kegan Paul, 1954), Vol. I, pp. 88-91 ดู Morrall, pp. 15-17, และ G.O. Sayles, **The Medieval Foundations of England** (New York : Barnes & Noble, 1961) pp. 199-211 ด้วย
- 7 Morrall, p. 17 ดู Edward Jenks, **Law and Politics in the Middle Ages** (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1908), pp. 7-21 and Ch. 5 ด้วย
- 8 บารโธโลมัสสอนที่เปรูจาที่ซึ่งเขาตายเมื่อปี ค.ศ. 1352.
- 9 Walter Ullmann, **A History of Political Thought : The Middle Ages** (Baltimore : Penguin books, 1965), p. 214 ดู Ewart Lewis, loc. cit. and Vol. I, pp. 1-31; R. W. and A.J. Carlyle, **A History of Medieval Political Theory in the West** (Edinburgh: Blackwood, 1903-6), Vol. 6, pp. 76-82; และ C. Sidnéy Woolf, **Bartolus de Sassoferrato** (Cambridge, Eng. : Cambridge Univ. Press, 1913).
- 10 ในประเทศนายทุนปัจจุบัน การแบ่งแยกระหว่างทรัพย์สินและรัฐบาลอย่างน้อยที่สุดตามทฤษฎีก็เห็นได้ชัดเจนแต่ในหลักการหลาย ๆ อย่าง เช่น ในเรื่องสิทธิของรัฐบาลที่จะถือเอาที่ดินใด ๆ ภายในประเทศไปทำสงครามประโยชน์นั้นย่อมเป็นเครื่องเตือนใจเราถึงรากฐานแห่งสมัยกลางของกฎหมายของเรา
- 11 Ullmann, p. 146.
- 12 คำว่า "กษัตริย์" (King) มาจากภาษาอังกฤษเดิมว่า cyning ซึ่งหมายถึงสมาชิกที่เกี่ยวข้องกัน สมาชิกของครอบครัวใดครอบครัวหนึ่งโดยเฉพาะถูกเลือกขึ้นมาปกครองครอบครัวนั้นเหมือนเป็นหัวหน้า ในตอนแรกเริ่มนั้นไม่ใช่กษัตริย์ในฐานะบุคคล แต่ทั้งครอบครัวที่ถูกนับถือว่าศักดิ์สิทธิ์ เพราะหลายต่อหลายครอบครัว แม้แต่เมื่อมีคริสต์ศาสนาขึ้นแล้ว ก็ยังอ้างว่าตนสืบเชื้อสายบรรพบุรุษของตนกลับไปถึงจุดกำเนิดอันศักดิ์สิทธิ์ได้ ดู Morrall, p. 13 และ Fritz Kern, **Kingship and Law in the Middle Ages**, trans. by S.B. Chrimes (Oxford : Blackwell, 1939), Part I.

- 13 ดู H. Flander Dunbar, **Symbolism in Medieval Thought and Its Consummation in the Devine Comedy** (New York : Russel and Russel, 1961), pp. 161-62, ในเรื่องสัญลักษณ์ของพระอาทิตย์และการเป็นผู้ปกครอง ดู Joseph Campbell, **The Hero with a Thousand Faces** (Cleveland : World, Meridian, 1956) *passim*, and Mircea Eliade, **Patterns in Comparative Religion**, trans. by Rosemary Sheed (Cleveland : World, Meridian, 1963), Ch. 3 เมื่อกษัตริย์เฮนรีที่หนึ่งสิ้นพระชนม์ในปี ค.ศ. 1135 จอห์นแห่งซอลส์เบอรีผู้หนุ่มแน่นเขียนว่า “สิ่งแห่งความยุติธรรม” ได้ทิ้งชีวิตมันไปแล้ว ดู Clement C.J. Webb, **John of Salisbury** (London : Methuen, 1932), p. 4.
- 14 อ้างโดย Karl Frederick Morrison, **The Two Kingdoms : Ecclesiology in Carolingian Political Thought** (Princeton : Princeton Univ. Press, 1964), p. 121.
- 15 *Ibid.*, p. 17 ดู pp. 242-46 ด้วย ; Ernst H. Kantorowicz, **The King's Two Bodies : A Study in Medieval Political Theory** (Princeton : Princeton Univ. Press, 1957) ; Peter N. Reisenberg, **The Inalien Ability of Sovereignty in Medieval Political Thought** (New York : Columbia Univ. Press, 1956) ; และ J.M. Wallace-Hadrill, “The *Via Regia* of the Corolingian Age,” Ch.2 in Beryl Smalley, ed., **Trends in Medieval Political Thought** (Oxford : Blackwell, 1965).
- 16 Ullmann, pp. 85-91.
- 17 ถ้าเรตีความคำว่า “ตะวันตก” โดยหมายถึงแนวความคิดที่เริ่มต้นด้วยเพลโตและอาริสโตเติลแล้ว **Political Regime** ของอัลฟาราโอบอกอาจจัดเป็นข้อยกเว้นของการออกความเห็นทั่วๆ ไปอันนี้ได้ ปรัชญาเมธีอิสลามเรียกอัลฟาราโอบอก (อาบูนาสุร มุฮัมหมัด อัลฟาราโอบอก c. 870-950) แห่งแบกแดด อะเล็คไซและดามัสกัสว่าเป็นครูคนที่สอง นั่นคือ เป็นครูคนแรกถัดจากอาริสโตเติล อัลฟาราโอบอกเขียนข้อเขียนสามตอนให้ชื่อว่า **Philosophy of Plato and Aristotle** และพยายามที่จะวางโครงร่างสำคัญของความรู้ทั้งหมด งานเรื่อง **Political Regime** อันว่าด้วยรัฐที่ดีที่สุดและรูปของรัฐที่เสื่อมไปจากนั้น ได้รับการแปลจากภาษาอาหรับเป็นภาษาฮีบรูในศตวรรษที่สิบสาม สำหรับข้อความที่ตัดตอนมาจากความคิดทางการเมืองของอัลฟาราโอบอก ดู Ralph Lerner and Mushin Mahdi, eds., **Medieval Political Philosophy : A Source Book** (New York : Free Press, 1963) pp. 22-94 ดูบทวิพากษ์ของ Mahdi เกี่ยวกับอัลฟาราโอบอก ใน Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., **A History of Political Philosophy** (Chicago : Rand Mc. Nally, 1963), pp. 160-180 ด้วย
- 18 ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ของจอห์นมาจาก Maurice Demimuid, **Jean de Salisbury** (Paris : Thorin, 1873) ; Hans Liebeschirts, **Medieval Humanism in the Life and Writing of John Salisbury** (London : Warburg Institute, Univ. of London, 1950) ; และ Clement C.J. Webb, *op. cit.*
- 19 ดู **The Statesman's Book of John of Salisbury** trans. and ed. by John Dickinson (New York : Knopf, 1927) ฉบับนี้มีแค่เฉพาะเล่มที่สี่ถึงเล่มที่หก และบางส่วนของเล่มที่เจ็ดและเล่มที่แปด แต่ก็เป็นเพียงฉบับเดียวในภาษาอังกฤษ ข้อความอ้างอิงต่อไปนี้เอามาจากฉบับนี้
- 20 Liebeschütz, p. 23.
- 21 Liebeschütz กล่าวว่า Dickinson ในคำนำหนังสือแปล **The Statesman's Book** ของตนเองนั้น ย้ำความสำคัญของการขัดกันเป็นหลักเหตุผลของจอห์น และความคลุมเครือของความคิดของจอห์นในเรื่องจักรภพมากเกินไป ก็เพราะ Dickinson มองไม่เห็นปัญหาศีลธรรมจริงๆ ซึ่งผลงานของจอห์นมุ่งต่อ และเพราะ Dickinson ไม่เห็นวาทศิลป์ในการกล่าวถึงปัญหาเหล่านั้น ดู Liebeschütz, pp. 5-6, 16-22.
- 22 ตรงนี้จอห์นกำลังอธิบายข้อเขียนของพลูตาร์คอยู่ เห็นได้จากการเอ่ยถึงสกาซีเน็ต แต่บทเปรียบเทียบนั้นเป็นของจอห์นเอง
- 23 **The Statesman's Book**, Ch. 10, p. 116.

- 24 แต่ความพอประมาณไม่ได้หมายถึงการระมัดระวังอย่างพวกหัวเก่า ผู้ปกครองควรเป็นผู้รักในเสรีภาพ ซึ่งไม่ได้หมายถึงเฉพาะความรักในคุณธรรม (จากที่ “เสรีภาพที่แท้จริง” เกิดขึ้นมา) แต่หมายถึงการสนับสนุนการกล้าแสดงออกของผู้ที่อยู่ใต้ปกครองซึ่งจัดได้ว่าเป็นการตีความหมายคำว่า “เสรีภาพ” ที่ทันสมัยอยู่มาก
- 25 จอห์นสนับสนุนคำพูดของพลุดาร์คที่ว่า “วิถีทางที่ควรปฏิบัติ คือ ทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นประโยชน์แก่ชนชั้นที่ต่ำต้อย คือ ผู้จน เพราะจำนวนที่น้อยกว่าย่อมต้องยอมแก่จำนวนที่ใหญ่กว่า” นี้มีลักษณะเป็นประชาธิปไตยมาก แต่เราไม่ควรจะเอาอะไรจากมันมากนัก
- 26 **The Statesman's Book**, Ch. 3, p. 9.
- 27 Brain Tierney, **The Crisis of Church and State, 1050-1300 with Selected Documents** (Englewood Cliffs, N.J. : Princeton-Hall, 1964), pp. 68 and 69.
- 28 สำหรับเอกสารที่สำคัญๆ ในข้อขัดแย้งนี้ ดู Tierney, Part 2, George Sabine กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้อย่างดีใน **History of Political Theory** 3rd ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), Ch. 12 สำหรับหนังสือที่พิจารณาถึงข้อเขียนทางทฤษฎีของสมัยนี้อย่างละเอียดมากขึ้น ดู Carlyle and Carlyle, Vol. 4, Parts 2 and 3, และ K.J. Leyser, “The Polemics of the Papal Revolution,” Ch. 3 in Smalley.
- 29 **The Statesman's Book**, B.K. V, Ch. 5, pp. 81-82.
- 30 คนสำคัญที่มาก่อนจอห์นในเรื่องนี้ก็คือ Manegold of Lautenbach ซึ่งเป็นผู้สนับสนุนพระสันตะปาปาเกรกอรีที่หกในศตวรรษที่สิบเอ็ด และเป็นผู้ซึ่งกล่าวแก่การฆ่าทรราชด้วยเหตุผลของสัญญาประชาคมธรรมดาๆ ว่า ถ้ากษัตริย์กลายเป็นทรราช นั่นคือ ถ้าเขา “เริ่ม ... ใช้ระบบทรราชย์ที่เขาควรจะไม่ให้เกิดขึ้นกับผู้อยู่ใต้ปกครองของเขาเองอย่างดูร้ายที่สุดแล้ว จะยังไม่กระจางขีดดอกหรือว่าเขาสมควรจะพ้นจากศักดิ์ศรีที่กำหนดให้ และประชาชนควรจะเป็นอิสระจากความเป็นเจ้าและความอ่อนน้อมที่พึงมีต่อเขา ในเมื่อเป็นที่ประจักษ์ว่ากษัตริย์เป็นฝ่ายที่ละเมิดข้อตกลงที่เป็นเหตุให้เขาได้รับการแต่งตั้งก่อน ?” (Ad Gebhardum Liber c. 1085 in Lewis, Vol. I p. 165) ดู Carlyle and Carlyle, Vol. 3, p. 164 ด้วย
- 31 ดู E.F. Jacob “John of Salisbury,” in Hearnshaw, p. 81 ด้วย
- 32 ดูหน้า 290—91 ดู F.C. Copleston, **Medieval Philosophy** (New York : Harper & Row, 1961), Ch. 5; Jean Dunbabin, “Aristotle in the Schools,” Ch. 4 in Smalley และ Paul Vignaux, **Philosophy in the Middle Ages: An Introduction**, trans. by E. C. Hall (Cleveland . World, Meridian, 1959), Chs. 3 and 4 ด้วย
- 33 ดู Copleston, Ch. 8.
- 34 ดู Tierney, Part 3, Ch. 4.
- 35 อ้างโดย Tierney, p. 189 สำหรับข้อพิพาททั้งหมดดู Tierney, Part 3, Chs. 3 and 4; Walter Ullmann, **The Growth of Papal Government in the Middle Ages**, 2nd ed. (London: Methuen, 1962); และ T.S.R. Boase, **Boniface VIII** (London : Constable, 1933).
- 36 Bk. II, Chs. 7 and 12, in Lewis, Vol. I, pp. 112 and 114 Lewis รวมเอาข้อความที่ตัดทอนมาจาก **De regimine principum** (1285) ของไจลล์ซึ่งแตกต่างจากที่กล่าวไว้ใน **De ecclesiastica potestate** เข้าไว้ด้วย อันแรกนั้นตามอย่าง **De regimine principum** ของโทมาส อะไควนัส และ **Politics** ของอาริสโตเติลอย่างใกล้ชิด สำหรับข้อความที่ตัดทอนมาของไจลล์อันอื่นๆ ดู Carlyle and Carlyle, Vol. 5, pp. 402-99, Lerner and Mahdi, pp. 391-401, และ Tierney, pp. 198-203.
- 37 Ch. 8, in Lerner and Mahdi, pp. 413-14 ดู Carlyle and Carlyle, Vol. 5 pp. 422-37, Lewis, Vol. I, pp. 115-17, Morall, pp. 90-92 และ Tierney, pp. 206-10 ด้วย

- 38 ตีครีเทอติลิสต์ (Decretalists) คือ พวกนักวิพากษ์วินัยของศาสนาซึ่งเชี่ยวชาญเฉพาะเรื่องทางศาสนาในสมัยหลัง จาก **Decretum** ของเกรเซียในกลางศตวรรษที่สิบสอง พวกที่เชี่ยวชาญในการตีความหมาย **Decretum** เอง โดยเฉพาะเรียกกันว่าพวกตีครีติลิสต์ ทั้งสองพวกนี้เป็นนักศึกษาวินัยศาสนา
- 39 สำหรับเรื่องของผู้แทนของบ้านเมืองในสมัยกลาง ดู Otto Gierke, **Political Theories of the Middle Ages**, trans. by F.W. Maitland (Boston: Beacon Press, 1958), Ch. 7; George L. Haskin, **The Growth of English Representative Government** (New York: Barnes & Noble, 1960 ; Morrall, Ch. 5; A.F. Pollard, **The Evolution of Parliament** (London: Longmans, Green, 1920); Gaines Post, "Plena Potestas and Consent in Medieval Assemblies (1150-1325)," **Traditio**, Vol. 1 (1943), pp. 355-408, Riesenbery, Ch. 8; Sayles, Ch. 27; และ Ullmann, **A History of Political Thought**, pp. 195-214 เราไม่ควรจะจะเอาการเรียกประชุมสภา (จากภาษาฝรั่งเศส **parler** ซึ่งหมายความว่า การพูด) ไปปนกับการแทนปวงชน และนับประสาอะไรกับอำนาจการออกกฎหมาย "ถึงแม้ว่าระหว่างปี ค.ศ. 1258 และ ค.ศ. 1286 มีการเรียกประชุมสภาถึงเกือบห้าสิบสภา แต่คนสามัญถูกเรียกไปน้อยกว่าสิบสอง ครั้ง" (Sayles, p. 246).
- ๓๐ สำหรับการตีความหมายของเบียเทรเซ ดู Etienne Gilson, **Dante the Philosopher**, trans by David Moore (London: Sheed & Ward, 1948) Ch. I การตีความหมายในเรื่องนี้ที่แตกต่างออกไปพบได้ใน Dorothy L. Sayers, **Introductory Papers on Dante** (New York: Harper & Row, 1954), pp. 108-24 and 190-98 และ Charles Williams, **The Figure of Beatrice** (London: Faber and Faber, 1943) สำหรับชีวิตประวัติของดังเต ดู Michele Barbi, **Life of Dante**, trans. by P. Ruggiers (Berkeley: Univ. of California Press, 1960) และ Henry Sadgwick, **Dante** (New Haven: Yale Univ. Press, 1918).
- 41 Alessandro Passerin d'Entreves, "Civitas," in John Freccero, ed., **Dante** (Englewood Cliffs, N.J.; Prentice-Hall, 1965), p. 142 D'Entreves, **Dante as a Political Thinker** (London: Oxford Univ. Press, 1952) ด้วย
- 42 **Pardiso**, Canto 15, 11. 97-99 and 130-35 in **The Devine Comedy**, trans. by Geoffrey L. Bickersteth (Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press, 1965) pp. 627-629 บทแปลของ Bickersteth ซึ่งมีทั้งสองภาษาพร้อมกัน พยายามที่จะให้มีจังหวะโคลงในภาษาอังกฤษเหมือนกับในภาษาอิตาลี ข้อความอ้างอิงต่อไปเอามาจากเล่มนี้
- 43 ดู Sayers, pp. 7 and 52-53 และ Dunbar, pp. 64-66.
- 44 Dunbar, p. 55 เมอร์คิวรีเป็นสัญลักษณ์ต่าง ๆ ของการอวดตริ หน้าที่และภาระส่วนบุคคล
- 45 Sayers, p. 131.
- 46 **De monarchia**, Bk. I, Ch. I in **On World Government**, 2nd rev. ed., trans. by Herbert W. Schneider, (New York : Liberal Arts Press, 1957), pp. 3-4 ข้อความที่คัดอ้างอิงต่อไปจะเอามาจากเล่มนี้
- 47 กล่าวกันว่าจักรพรรดิคอนสแตนตินได้ รับการรักษาให้หายจากโรคเรื้อนโดยพระสันตะปาปาซิลเวสเตอร์ที่หนึ่ง (ค.ศ. 314-15) พระองค์จึงมอบโรมและเกียรติยศอื่น ๆ ที่อาณาจักรฟิงมีให้กับศาสนจักร เอกสารที่ปลอมขึ้นอย่างฉลาดในศตวรรษที่เก้า ซึ่งต่อมาเรียกกันว่าประกาศิตปลอมนั้น ระบุว่าพระสันตะปาปาซิลเวสเตอร์ได้รับสิทธิอำนาจในทางโลกเหนือยุโรปตะวันตกทั้งหมดจากคอนสแตนติน
- 48 Gilson, p. 109.
- 49 ดู C.T. Davis, **Dante and the Idea of Rome** (London: Oxford Univ. Press, 1957) และ Nancy Lenkeith, **Dante and the Legend of Rome** (London: Warburg Institute, Univ. of London, 1952).
- 50 ดู Majorie Ruves, "Marsilio of Padua and Dante Alighieri," in Smalley, Ch. 5.

- 51 ชื่อตามภาษาปาดัวนั้นมักจะสะกดคำว่า “Marsiglio” หรือ “Marsilius” เกี่ยวกับชีวประวัติของเขา C.K. Brampton, “Marsiglio of Padua, Life,” *English Historical Review*, Vol. 37 (1922), pp. 501-15, และ *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, Vol. I, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, ed. and trans. by Alan Gewirth (New York : Columbia Univ. Press, 1951), pp. 20-23.
- 52 วิลเลียมแห่งอ็อกคัม (ค.ศ. 1290–1349) เป็นนักบวชในนิกายโดมินิกันและผู้สอนประจำออกซฟอร์ด เป็นนักสัญชาตญาณวาท ผู้เชื่อมั่นในผลจากการทดลอง และผู้ที่เชื่อว่าคำที่เป็นนามธรรมและข้อเท็จจริงที่เป็นสากลไม่มีรากฐานทางความจริง ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีในวงตรกรวิทยาภายใต้หลักการของอ็อกคัม หรือหลักแห่งเศรษฐศาสตร์ กล่าวคือ หลักที่ว่าคำอธิบายทุกอย่างควรให้เป็นธรรมดาที่สุดเท่าที่จะทำได้ ความหลายหลากควรจะนำมาใช้ต่อเมื่อหลีกเลี่ยงไม่ได้เท่านั้น ในด้านความคิดทางการเมือง อ็อกคัมพบรากฐานของกฎแห่งธรรมชาติในเจตนารมณ์ของพระเจ้าซึ่งอาจจะปราศจากหลักเกณฑ์ตามมาตรฐานของ มนุษย์มากกว่าที่จะอยู่ในประเภทของเหตุผลที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ อ็อกคัมถือว่ากฎทุกอย่างมีรากฐานอยู่ที่เจตนารมณ์ อิทธิพลของเขาทำให้ความสัมพันธ์อันกระชับแน่นระหว่างเหตุผล และกฎหมายอันเกิดจากพวกนิยมอาริสโตเติลในศตวรรษที่สิบสามอ่อนลง แต่การเน้นถึงกฎที่ค้นพบในพระคัมภีร์และการเปิดเผยให้ทราบจากพระเจ้าโดยตรงของเขามีได้ถูกนำมาใช้เสริมอำนาจของพระสันตะปาปา **Breviloquim** เป็นผลงานของเขาที่โจมตีอำนาจของพระสันตะปาปาทั้งในข่ายของทางโลกและทางธรรม
- 53 Gewirth, Vol. I. p. IX.
- 54 Ullmann, *A History of Political Thought*, p. 213.
- 55 *Marsilius of Padua, The Defender of the Peace*, Vol. 2, *The Defensor pacis* (New York : Columbia Univ. Press, 1956), Disc. I, Ch. I, sec. 8, p. 7 หน้าที่ที่ใช้อ้างอิงต่อไปเอามาจากเล่มนี้ของฉบับพิมพ์ครั้งนี้
- 56 รวมทั้ง D’Entreves, *The Medieval Contribution of Political Thought* (Oxford Univ. Press 1939), Chs. 3-4; George de Lagarde, *Marsile de Padoue* (Saint-Paul-Trois-Chateau, Wiem: Edition Beatrice, 1934); C.W. Previte-Orton, บรรณาธิการฉบับภาษาละตินของ *Defensor pacis* (Cambridge, Eng.; Cambridge Univ. Press, 1928); และ Gewirth ผู้ซึ่งเขียนว่า “ดังนั้น มาซิลิโอจึงเป็นนักกฎหมายตามตัวบท ซึ่งตรงกันข้ามกับแนวความคิดแบบเหตุผลนิยมและแบบบรรทัดฐานนิยมซึ่งมีอยู่มากในสมัยกลาง”
- 57 Ewart Lewis, “The ‘Positivism’ of Marsiglio of Padua,” *Speculum*, Vol. 38 (1963), p. 546 คำนิยามทางกฎหมายของอาควโซ (d. 1230) ก็คล้ายกับของซีเซโรใน *De legibus*, Bk. I, Chs. 4-6 และ 12 อีกต่อหนึ่ง
- 58 Lewis, *Medieval Political Ideas*, Vol. I, p. 71.
- 59 Morrall, p. 107.
- 60 ข้อความที่คัดมาอันหลังสุดนั้นเชื่อกันว่าตั้งใจจะสนับสนุนจักรพรรดิของจักรวรรดิโรมันอันศักดิ์สิทธิ์ แต่ตรงนี้มาซิลิโอไม่กล่าวออกมาชัด ๆ วิลเลียมแห่งอ็อกคัมกล่าวไว้ใน *Dialogus* (Part I, Bk. VI, Ch. 84) ว่าในกรณีฉุกเฉินนั้นสภาใหญ่ของศาสนจักรอาจจะประชุมกันได้โดยไม่ต้องให้พระสันตะปาปาเรียก อย่างไรก็ตามก็วิลเลียมมิได้โจมตีโครงสร้างแบบรูปษัตริย์ของศาสนจักรโดยทั่วไป ดังนั้น วิลเลียมจึงเป็นที่ยอมรับของพวกหัวกลาง ๆ มากกว่ามาซิลิโอ ดู Lewis, *Medieval Political Ideas*, Vol. 2, pp. 398-402.
- 61 *Defensor pacis*, Disc II, Ch 25, sec. 14, p. 340.
- 62 *Ibid.*, Ch. 26, sec. II, p. 350.

- 63 *Ibid.*, Desc. I, Ch. 12, sec. 3, p. 45.
- 64 ดู Gewirth, Vol. I, pp. 182-99 และ C.W. Privite-Orton, "Marsiglio of Padua, Doctrines," **English Historical Review**, Vol. 38 (1923), pp. 1-21 Gewirth ซึ่งให้เห็นว่ามาซิโลใน **Defensor pacis** รวมเอามาตรฐานเรื่องคุณภาพไว้ด้วย เมื่อเขากล่าวถึงการเลือกตั้งของสภาใหญ่ และมาซิโลวิจารณ์ประชาธิปไตยว่าไม่เป็น "ไปตามอัตราส่วนที่เหมาะสม"
- 65 J.W. Allen, "Marsilo of Padua," in Hearnshaw, p. 183.
- 66 Gierke, p. 46.
- 67 Gierke เห็นว่ามาซิโลเป็นผู้ต่อต้าน **Genossenschaftsrecht** อันได้แก่บุคลิกกรรมในกฎหมาย ซึ่งก็รีเคพบว่ามีอยู่ในความคิดในสมัยกลาง แต่ถูกทำลายลงโดยคติปัจเจกชนนิยมของสมัยปัจจุบัน ดู De Lagarde นี่คือเล่มที่สองของ **La naissance de l'esprit laïque an declin du moyen age** ซึ่งมีอยู่หกเล่มด้วยกัน ดู Gewirth, Vol. I, pp. 303-17 ซึ่งเสนอการตีความที่ได้สมมูลดีกว่าของทั้งสองคนข้างต้น
- 68 **Defensor pacis**, Disc. I, Ch. 12, sec. 8, pp. 48-49.
- 69 ดู Gewirth, Vol. I, p. 223 และ A.D. Lindsay, **The Modern Democratic State** (New York : Oxford Univ. Press, 1962), p. 269.
- 70 "... เราสรุปได้ว่ารัฐของพระสันตะปาปามีได้รวมเอาอำนาจที่จะยกเลิกหรือรบกวนสิทธิและเสรีภาพของผู้อื่นไว้เป็นประจำ โดยเฉพาะอย่างยิ่งของจักรพรรดิ กษัตริย์ เจ้าชายและคฤหัสถ์อื่นๆ เพราะสิทธิและเสรีภาพแบบนี้ส่วนใหญ่แล้วยอมรับกันว่าเป็นเรื่องของทางโลกซึ่งรัฐสันตะปาปามีได้มีขอบเขตประจำ (**De imperatorum et pontificum potestate**, Ch. 4 อ้างใน Lewis, **Medieval Political Ideas**, Vol. 2, pp. 608-09.
- 71 ดู Gewirth, Vol. I, pp. 260-65 เป็นเรื่องกลับกันอย่างน่าหัวเราะที่มาซิโลสามารถอ้างอาริสโตเติลมาสนับสนุนข้อเสนองานของตน เพราะ **ecclesia** ในภาษากรีกหมายถึง "การประชุม" ในขณะที่ **ecclesia** ในภาษาละตินหมายถึง "ศาสนา" มาซิโลไม่รู้ภาษากรีก และใช้บทแปลของข้อเขียนของอาริสโตเติลซึ่งผิดพลาดโดยการนำเอาคำสองคำนี้มาสับสนกัน
- 72 นี่เป็นเพียงข้อเสนองานไม่กี่ข้อจาก 240 ข้อที่ถูกประณามโดยพระสันตะปาปาเคลเมนต์ที่หก ผู้ซึ่งประกาศว่า **Defensor pacis** เป็นงานนอกกรีตมากที่สุดที่พระองค์เคยอ่านมา มาซิโลนิยมให้เลือกคฤหัสถ์เข้าไปในสภาใหญ่และบางที่ที่ร้ายที่สุดก็คือ เขาอาศัยหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ท้าทายข้ออ้างของศาสนจักรที่ว่าศาสนจักรเริ่มมาจากนักบุญเปโตรใน โรม วิธีการเขียนที่แตกต่างกันในตอนที่หนึ่งและตอนที่สองทำให้หลายคนคิดว่าจอห์นแห่งจางดุง สหายของมาซิโลเป็นผู้เขียนอย่างน้อยก็ส่วนหนึ่ง แต่ผู้รู้สมัยปัจจุบันยกให้มาซิโลเป็นผู้เขียนแต่เพียงผู้เดียว ดู Alen Gewirth, "John of Jandun and the Defensor pacis," **Speculum**, Vol. 23 (1948), pp. 867-72.
- 73 Gewirth, Vol. I, p. 55 ดู Charles N.R. McCoy, **The Structure of Political Thought** (New York : McGraw-Hill, 1963), pp. 126-31
- 74 อ้างไว้ใน Hubert Jedin, **Ecumenical Councils of the Catholic Church, An Historical Outline**, trans. by Ernst Graf (New York : Herder, 1960), p. 116 ดู John H. Mundy and Kennerly Woody, eds., **The Council of Constance**, documents trans. by Louise R. Loomis (New York : Columbia Univ. Press, 1961) ด้วย เริ่มต้นตั้งแต่ปี ค.ศ. 1352 พระราชาคณะที่ทำการเลือกพระสันตะปาปาใหม่ทำข้อตกลงในการเลือกตั้ง โดยทุกคนตกลงกันว่าทำงานตามนโยบายบางอย่างถ้าได้รับเลือกตั้ง แต่ข้อตกลงนี้ไม่ได้ผล เพราะพอได้รับเลือกตั้ง พระสันตะปาปาก็ประกาศตนว่าไม่ผูกพันโดยคำสาบานที่ทำได้ในฐานะเป็นพระราชาคณะ และแสดง "อำนาจเต็ม" ของตน ดู Ullmann, **A History of Political Thought**, pp. 219-20.

- 75 เซซอน ซึ่งเป็นอธิการบดีของมหาวิทยาลัยแห่งปารีส เป็นผู้นำขบวนการเพื่อยุติการแตกแยกครั้งใหญ่โดยผ่านทางสภาใหญ่ เขาเป็นนักเขียนหนังสือเล่มเล็ก ๆ ที่เก่งกาจสำหรับภรรยา
- 76 Ullmann, *A History of Political Thought*, p. 223.
- 77 J.N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius : 1414-1625* (New York : Harper & Row, Torchbooks, 1960) pp. 41 and 42.
- 78 T.M. Parker, "The Conciliar Movement," in Smalley, p. 129.
- 79 ดู Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (New York : Cambridge Univ. Press, 1955).
- 80 Marsilius of Padua, Vol. I, p. 286.
- 81 Johann Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Garden City, N.Y. : Doubleday, Anchor, 1954) อันน่าชมเชย โดยเฉพาะในบทที่สองและบทที่สามจะช่วยให้เราจำได้
- 82 ชิวประวัติสั้น ๆ ที่ดีมีในคำนำของ John Patrick Dolan, (*Nicholas de Cusa Unity and Reform; Selected Writings* (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1962), E.F. Jacob, "Nicholas of Cusa," in F. J. C. Hearushaw, ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance* (London : Harrap, 1925), และ Paul E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass : Harvard Univ. Press, 1963) Henry Bett, *Nicholas of Cusa* (London : Methuen, 1932) เป็นข้อเขียนเกี่ยวกับชีวประวัติที่ดี เป็นที่น่าเสียดายว่าการรวบรวมข้อเขียนของนิโคลาสโดยโคแลนมิได้รวมเอาอะไรจาก *De concordantia catholica* ซึ่งยังมีได้แปลเป็นภาษาอังกฤษเข้าไว้เลย ผลการศึกษาโดยละเอียดและสมบูรณ์ของซิกมันด์เป็นสิ่งที่น่าสนใจ
- 83 ผู้รู้คงถกเถียงกันอยู่เกี่ยวกับการที่นิโคลาสทั้งสภาแห่งเบเชล และหันไปสนับสนุนพระสันตะปาปาว่าเป็นการฉวยโอกาส หรือเป็นเพราะความเชื่อในหลักการ ดู Jacob in *Great Thinkers of the Renaissance*, pp. 49-50 และ Sigmund, pp. 222-31 ที่มีการย่อความให้เห็นทั้งสองแบบไว้
- 84 Jacob in *Great Thinkers of the Renaissance*, p. 51.
- 85 ข้อความที่เลือกมาจาก *De docta ignorantia* ของ Dolan อยู่ที่หน้า 55—98 บทแปลเป็นภาษาอังกฤษโดย Germain Heron ชื่อ *On Learned Ignorance* จัดพิมพ์โดย Routledge and Kegan Paul (London : 1954) ดู Martin Buber, *Between Man and Man* (Boston : Beacon Press, 1955), p. 130 และ Frederick C. Copleston, *Medieval Philosophy* (Harper & Row, Torchbooks, 1961), pp. 157-65.
- 86 Sigmund, p. 256 อย่างไรก็ตาม ซิกมันด์เพิ่มเงื่อนไขให้แก่ความสำคัญ ซึ่ง Erust Cassirer ให้แก่นิโคลาสมากเกินไป ดู Cassirer, *Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (New York : Harper & Row, Torchbooks, 1963).
- 87 Dolan, p. 132.
- 88 *Ibid.*, p. 222 Cassirer พิจารณาถึงการที่ยอมรับความเชื่อทางศาสนาต่าง ๆ โดยไม่จำกัดของยุคแห่งการรู้แจ้งแล้วตั้งข้อสังเกตว่า "ดังนั้น ยุคแห่งการรู้แจ้งจึงนำเอาหลักการที่นิโคลาสแห่งคูซาได้กำหนดไว้เมื่อสามศตวรรษก่อนนั้นมาใช้ใหม่" (*The Philosophy of the Enlightenment*, trans. by Fritz Koelln and Jame Pettegrove (Boston: Beacon Press, 1955), p. 165.
- 89 Dolan, p. 31 ดู Bett, p. 44 ด้วย
- 90 Copleston pp. 164-65.
- 91 น่าสังเกตว่าในการคิดถึงเรื่องทางศาสนศาสตร์ทั้งหมดในสมัยกลาง มีทฤษฎีว่าด้วยธรรมชาติของศาสนจักรที่สมบูรณ์น้อยมาก อะไควนัสไม่มีตอนใดว่าด้วย *ecclesia* ใน *Summa* ของเขาเลย เจมส์แห่งเวเทอโบเขียน *De regimine Christiano*, 1301-02 ซึ่งบางท่านกล่าวว่า เป็นทฤษฎีว่าด้วยศาสนจักรที่สมบูรณ์เป็นอันแรก

- 92 Sigmund, p. 8.
- 93 *Ibid.*, pp. 3 and 10
- 94 **De concordantia catholica**, Book I, Ch. I, in Sigmund, p. 126 ซิกมันด์ใช้ถ้อยคำเดิมซึ่งเป็นภาษาละตินจากฉบับของ Gerhard Kallen, Book I (Leipzig, 1939), Book II (Leipzig, 1941), and Book III (Hamburg, 1959) ทั้งสามเล่มนี้ถูกพิมพ์เป็นส่วนหนึ่งของ Nicolai de cusa, **Opera omnia** (Leipzig and Hamburg : Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1932-59 ซิกมันด์ให้ภาษาละตินเดิมไว้ในฟุตโน้ตแต่ละครั้งที่อ้างภาษาอังกฤษไว้
- 95 *Ibid.*, Bk. I, Ch. 6 ใน Lewis, **Medieval Political Ideas**, Vol. 2, p. 416 ดู Jacob ใน **Great Thinkers of the Renaissance**, pp. 41-41. ด้วย
- 96 *Ibid.*, Chs. 7 and 17, Chs. 2, 13, 18 ด้วย
- 97 *Ibid.*, Bk. II, Ch. 14 in Sigmund, p. 140.
- 98 Sigmund, pp. 145-46 ความรู้สึกเป็นประชาธิปไตยของเรอมาวัหมองเมื่อเราอ่านพบว่า “คนโง่และคนเลว” ถูกกำหนดโดยพระเจ้าให้เป็น “ข้าช่วงใช้โดยธรรมชาติ” สำหรับผู้ฉลาดกว่า ดู **De concordantia catholica**, Bk. III, Preface in Sigmund, p. 132.
- 99 **De concordantia catholica**, Bk. II, Ch. 3 ดู Jacob, p. 44 และ Sigmund, p. 175.
- 100 *Ibid.*, Bk. III, Preface and Ch. 4 in Sigmund, pp. 151-52.
- 101 *Ibid.*, Chs. 25 and 41, in Sigmund, pp. 133-36 ดูข้อความที่ตัดทอนมาลงใน Lewis, Vol. I, pp. 314-20 ด้วย
- 102 *Ibid.*, Ch. 33, in Lewis, Vol. I, p. 317 การปฏิรูปที่กล่าวถึงข้างต้นนั้นมีการพิจารณาใน Bk. III, Chs. 35, 37 และ 40
- 103 *Ibid.*, Ch. 15, 17 และ 18 ดู Sigmund, pp. 205-10 ซิกมันด์ชี้ให้เห็นว่าสำหรับนิโคลาสแล้ว แบบอย่างความสัมพันธ์ที่เป็นอุดมคติระหว่างพระสันตะปาปาและจักรพรรดิคือสมัยของออตโตที่สอง นั่นคือ สมัยเก่าแก่ที่ดั้งเดิมของเขา
- 104 *Ibid.*, Ch. 32, in Sigmund, p. 216.
- 105 “Nicholas of Cusa, in **Great Thinkers of the Renaissance**, p. 49.
- 106 Will Durant, **The Reformation**” (New York : Simon and Schuster, 1957), p. 257.

