



นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์



นายอภิโชค เกิดผล

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

พุทธศักราช 2565

นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์



นายอภิโชค เกิดผล

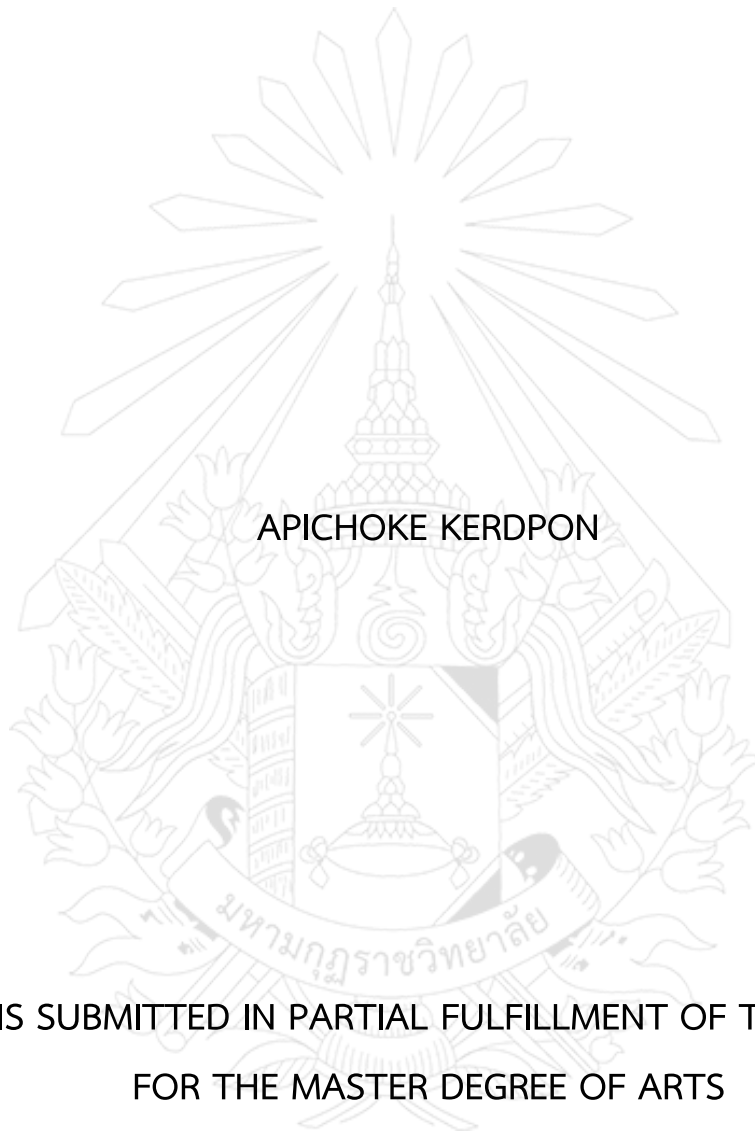
วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

พุทธศักราช 2565

PHILOSOPHY OF LAW IN TATIYA PARAJIKA



APICHOKE KERDPON

A THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS

FOR THE MASTER DEGREE OF ARTS

PROGRAM IN BUDDHIST AND PHILOSOPHY

GRADUATE SCHOOL

MAHAMAKUT BUDDHIST UNIVERSITY

2022

หัวข้อวิทยานิพนธ์ : นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์
ชื่อนักศึกษา : อภิโชค เกิดผล
ชื่อปริญญา : ศาสตราจารย์มหาบัณฑิต
สาขาวิชา : พุทธศาสนาและปรัชญา
ปีพุทธศักราช : 2565
อาจารย์ที่ปรึกษาหลัก : พระมหามหวินทร์ ปุริสุตโตโม, ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.
อาจารย์ที่ปรึกษาร่วม : ดร. กฤตสุขชิน พลแสน

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย อนุมัติให้หัวข้อวิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่ง
ของการศึกษาตามหลักสูตรศาสตราจารย์มหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย


.....
(พระศรีวินยาภรณ์, ดร.)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ :

ประธานกรรมการ


.....
(พระสุทธิสารเมธี, ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.)

กรรมการ (อาจารย์ที่ปรึกษาหลัก)


.....
(พระมหามหวินทร์ ปุริสุตโตโม, ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.)

กรรมการ (อาจารย์ที่ปรึกษาร่วม)


.....
(ดร. กฤตสุขชิน พลแสน)

กรรมการ


.....
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สมชาย ดำเนิน)

กรรมการ


.....
(รองศาสตราจารย์ ดร. บุญร่วม คำเมืองแสน)

ลิขสิทธิ์ของบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Thesis Topic : Philosophy of Law in Tatiya Parajika
Student's Name : Apichoke Kerdpon
Degree Sought : Master of Arts
Program : Buddhism and Philosophy
Anno Domini : 2022
Advisor : Phramaha Maghavin Purisuttamo, Asst. Prof. Dr.
Co- Advisor : Dr. Kitsuchin Ponsen

Accepted by the Graduate School, Mahamakut Buddhist University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Master Degree of Arts (Buddhism and Philosophy)

Dean of Graduate School *P. Srivayaphon*
.....
(Phra Srivayaphon, Dr.)

Thesis Committee :

Chairman *P. Sutthisammethi*
.....
(Phra Sutthisammethi, Asst. Prof. Dr.)

Member (Advisor) *Phra Maghavin Purisuttamo*
.....
(Phramaha Maghavin Purisuttamo, Asst. Prof. Dr.)

Member/Co-Advisor *Dr. K. Ponsen*
.....
(Dr. Kitsuchin Ponsen)

Member *Somchai Damnoen*
.....
(Asst. Prof. Dr. Somchai Damnoen)

Member *B. Khammuangsaen*
.....
(Assoc. Prof. Dr. Boonruam Khammuangsaen)

บทคัดย่อ

หัวข้อวิทยานิพนธ์ : นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์
ชื่อนักศึกษา : นาย อภิโชค เกิดผล
ชื่อปริญญา : ศาสตราจารย์มหาบัณฑิต
สาขาวิชา : พุทธศาสนาและปรัชญา
ปีการศึกษา : 2565
อาจารย์ที่ปรึกษาหลัก : พระมหามหาวินทร์ ปุริสุตโตโม, ผศ. ดร.
อาจารย์ที่ปรึกษาร่วม : ดร. กฤตสุขชิน พลเสนา

วิทยานิพนธ์นี้มีวัตถุประสงค์ดังนี้ 1) เพื่อศึกษานิติปรัชญาเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์ 2) เพื่อศึกษาตติยปาราชิกกัณฑ์ และ 3) เพื่อวิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์ วิทยานิพนธ์นี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ ด้วยการศึกษาค้นคว้าจากพระไตรปิฎก ตำราวิชาการ ผลงานวิจัย วิทยานิพนธ์ที่เกี่ยวข้อง แล้วนำมาวิเคราะห์และสรุปผลการวิจัย

ผลจากการวิจัยพบว่า

1) นิติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์ในแง่มมอภิปรัชญานั้นประกอบไปด้วยทั้งมโนทัศน์ตามแนวคิดธรรมชาตินิยมและปฏิฐานนิยม เช่นเดียวกันกับในแง่มมของจริยศาสตร์ก็ประกอบไปด้วยมโนทัศน์ตามแนวทางจริยศาสตร์แบบอันตวิทยาและกรณีธรรม ทั้งนี้เพื่อให้เป็นไปในทางที่เกิดประโยชน์สูงสุด

2) ตติยปาราชิกกัณฑ์รวมทั้งพระวินัยทั้งหมดมีคุณสมบัติเป็นชุดบทสถาน โดยตติยปาราชิกกัณฑ์นั้นเป็นระบบของการวินิจฉัยความประพฤติที่สมบูรณ์ในตัวดังที่พบเจอในระบบวินิจฉัยของกฎหมาย ดังนั้นแม้ว่าตติยปาราชิกกัณฑ์จะเป็นส่วนหนึ่งของตัวบททางศาสนาซึ่งโดยทั่วไปมีลักษณะเป็นตัวบทเรื่องเล่า แต่ในขณะที่เดียวกันก็มีธรรมชาติเป็นตัวบททางกฎหมายด้วยเช่นกัน

3) มีมโนทัศน์ในทางนิติปรัชญาที่คล้ายคลึงกันระหว่างตติยปาราชิกกัณฑ์และกฎหมายที่บังคับใช้จริง ดังนั้นแล้วทั้งกฎหมายว่าด้วยการห้ามฆ่ามนุษย์และตติยปาราชิกกัณฑ์จึงมีข้อความคิดที่ใกล้เคียงกันมากไม่ว่าจะเป็นในแง่มมอภิปรัชญา แง่มมจริยศาสตร์ แนวคิดเรื่องมนุษยนิยม เป็นต้น การศึกษาวิจัยพบอีกว่าไม่มีความขัดแย้งระหว่างระบบกฎหมายและพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับประเด็นเรื่องที่ยินยอมให้มีการฆ่าบางแบบได้โดยชอบด้วยกฎหมาย

คำสำคัญ : วิเคราะห์, การทำลายชีวิตมนุษย์, นิติปรัชญา, ตติยปาราชิก.

ABSTRACT

Thesis Topic : Philosophy of Law in Tatiya Parajika
Student's Name : Mr. Apichoke Kerdpon
Degree Sought : Master of Arts
Program : Buddhism and Philosophy
Anno Domini : 2022
Advisor : Phramahamaghavin Purisuttamo, Asst. Prof. Dr.
Co-advisor : Dr. Kitsuchin Ponsen

The objectives of this thesis were: 1) to study philosophy of law about destruction of human life, 2) to study Tatiya Parajika, and 3) to analyze philosophy of law in Tatiya Parajika. The data of this qualitative research were collected from the Tipitaka, textbooks, research works, and related documents and then analyzed and summarized into the findings.

The results of the study were found that:

1) Philosophy of law about destruction of human life, in the metaphysical aspect, is comprised of both legal naturalism concept and legal positivism concept and also comprised of both teleological concept and deontological concept in ethical aspect, in the most useful way.

2) Tatiya Parajika together with the whole Vinaya Pitaka has quality of norm. Tatiya Parajika is a complete diagnostic conduct system which can be found in legal diagnostic system. Although Tatiya Parajika is a part of religious text, which is narrative in general, but it also has a legal textual nature.

3) There are similar concepts in philosophy of law similar to Tatiya Parajika and positive law. So, the laws about destruction of human life and Tatiya Parajika share very close idea to each other in metaphysical aspect, ethical aspect, humanism idea etc. The study also found that there is no any conflict between legal system and Buddhism on the consent of some types of killing by law.

Keywords : Analysis, Destruction of human life, Philosophy of law, Tatiya Parajika.

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จเรียบร้อยได้ เนื่องจากผู้วิจัยได้รับความกรุณาให้ความอนุเคราะห์ช่วยเหลือจากบุคคลากรหลายฝ่ายหลายท่าน ผู้วิจัยขอขอบพระคุณมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ซึ่งเป็นสถาบันประสิทธิ์ประสาทวิชาความรู้ตลอดหลักสูตรด้านพุทธศาสนาและปรัชญาระดับมหาบัณฑิต ผู้วิจัยขอกราบขอบพระคุณอธิการบดี รองอธิการบดี คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย ผู้บริหาร รวมทั้งคณาจารย์ของมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัยทุกท่าน ที่ได้เมตตาอบรมสั่งสอนให้ความรู้ในการศึกษาระดับมหาบัณฑิต สาขาพุทธศาสนาและปรัชญา

ที่สำคัญยิ่งในการสำเร็จการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยขอกราบขอบพระคุณพระมหามหาวินทร์ ปริสุตโตโม, ผศ. ดร. และ ดร. กฤตสุขชิน พลเสนอย่างสูงที่เมตตาได้รับเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาและได้ให้คำแนะนำช่วยเหลือ สนับสนุนตลอดจนแก้ไขข้อบกพร่องต่าง ๆ พร้อมทั้งดูแลเอาใจใส่อย่างใกล้ชิดในขณะที่ดำเนินการวิจัย อีกทั้งยังกรุณาตรวจสอบความถูกต้องของเนื้อหาในการทำวิจัยครั้งนี้ และขอกราบขอบพระคุณพระสุทธิสารเมธี, ผศ. ดร., พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ. ดร., รศ. ดร. บุญร่วม คำเมืองแสน และ ผศ. ดร. สมชาย ดำเนิน ที่รับเป็นคณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์รวมทั้งให้คำแนะนำอันเป็นประโยชน์ต่อการวิจัยครั้งนี้ ขอขอบคุณเจ้าหน้าที่ห้องสมุดมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัยทุกรูป/คน ที่ได้บริการให้ยืมหนังสือ เอกสาร ตำราประกอบการวิจัยด้วยไมตรีจิต ขอขอบคุณเจ้าหน้าที่บัณฑิตวิทยาลัยทุกท่านที่ช่วยอำนวยความสะดวก ตลอดจนเพื่อนนักศึกษาทุกท่านที่คอยให้กำลังใจเสมอมาจนจบการศึกษา

คุณประโยชน์ที่เกิดจากวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ผู้วิจัยขอถวายเป็นพุทธบูชา คุณพระรัตนตรัย คุณบิดามารดา ครูบาอาจารย์ที่ประสิทธิ์ประสาทวิชาความรู้ ตลอดจนญาติพี่น้องและกัลยาณมิตร ผู้มีพระคุณทุกท่านที่ช่วยเหลือในทุกด้านจนกระทั่งประสบความสำเร็จในทุกวันนี้ ขอให้ท่านทั้งหลายจงประสบแต่ความสุขความเจริญปราศจากภัยพิบัติต่าง ๆ ด้วยเทอญ.

อภิโชค เกิดผล

สารบัญย่อ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ผู้วิจัยได้ศึกษาจากคัมภีร์พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช 2539 ซึ่งในการอ้างอิงได้ใส่ชื่อย่อของคัมภีร์ตามที่กล่าวมา ดังจะมีคำย่อและคำเต็มดังนี้

คำย่อ	คำเต็ม
พระสุตตันตปิฎก	
วิ.มหา. (ไทย)	วินัยปิฎก ภิกขุวิภังค์
ที.สี. (ไทย)	สุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค
ที.ม. (ไทย)	สุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค
ที.ปา. (ไทย)	สุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย ปาฎีกาวรรค
ม.มู. (ไทย)	สุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์
ม.อุ. (ไทย)	สุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย อุปริปณณาสก์
ส.ส. (ไทย)	สุตตันตปิฎก สังกยุตตนิกาย สคาถวรรค
ส.ข. (ไทย)	สุตตันตปิฎก สังกยุตตนิกาย ชั้นวรรค
ส.ม. (ไทย)	สุตตันตปิฎก สังกยุตตนิกาย มหาวรรค
อง.ฉก.ก. (ไทย)	สุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ฉกกนิบาต
ขุ.ธ. (ไทย)	สุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ธัมมบท
ขุ.อุ. (ไทย)	สุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย อุทาน
ขุ.อป. (ไทย)	สุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย อปทาน
อภิ.สง. (ไทย)	อภิธรรมปิฎก ธัมมสังคณี
อภิ.วิ. (ไทย)	อภิธรรมปิฎก วิภังค์

วิธีอ่าน

ในการอ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย โดยการอ้างอิงแบบ 3 ตอน โดยการอ้างอิงชื่อคัมภีร์ เล่ม/ข้อ/หน้า เช่น อง.ติก. 20/66/255. หมายถึง พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต เล่ม 20 ข้อ 66 หน้า 255 เป็นต้น และในส่วนของ การอ้างอิงจากอรรถกถา แสดงถึงเล่มและหน้า เช่น วิ.มหา.อ. 1/483 หมายถึง อรรถกถาพระวินัยปิฎก ภิกขุวิภังค์ เล่ม 1 หน้า 483 เป็นต้น

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	จ
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	ฉ
กิตติกรรมประกาศ.....	ช
สารบัญคำย่อ	ซ
สารบัญ.....	ณ
บทที่ 1 บทนำ.....	1
1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา.....	1
1.2 ปัญหาการวิจัย.....	3
1.3 วัตถุประสงค์ของการวิจัย.....	3
1.4 ขอบเขตของการวิจัย.....	3
1.5 วิธีดำเนินการวิจัย	4
1.6 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	5
1.7 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ.....	11
1.8 คำนิยามศัพท์เฉพาะที่ใช้ในการวิจัย	11
1.9 กรอบแนวคิดในการวิจัย	13
บทที่ 2 นิติปรัชญาเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์	14
2.1 ความเข้าใจเบื้องต้นว่าด้วยนิติปรัชญา.....	14
2.1.1 นิติปรัชญากับการศึกษานิติศาสตร์.....	14
2.1.2 ความสำคัญของการศึกษานิติปรัชญา.....	18
2.2 ทศนะทางนิติปรัชญาว่าด้วยบ่อเกิดของกฎหมาย	21
2.2.1 กฎหมายคือหลักศีลธรรมตามธรรมชาติ	21
2.2.2 กฎหมายคือคำสั่งบัญชา.....	26
2.2.3 ทศนะทางนิติปรัชญาเกี่ยวกับการแบ่งประเภททฤษฎีกฎหมาย.....	31
2.3 นิติปรัชญาในกฎหมายอาญา.....	34
2.3.1 นิตินิติปรัชญาของกฎหมายอาญา	34
2.3.2 นิตินิติปรัชญาและตรรกวิทยาของกฎหมายอาญา.....	38
2.3.3 นิตินิติปรัชญาของกฎหมายอาญา.....	42

2.4 สถานะของชีวิตมนุษย์ในมุมมองประวัติศาสตร์นิติปรัชญา	46
2.4.1 อำนาจที่กดทับชีวิตในสังคมมนุษย์ดั้งเดิม	46
2.4.2 การฟื้นฟูศิลปะวิชาการกับแนวคิดมนุษยนิยม	49
2.4.3 แนวคิดมนุษยนิยมกับกฎหมายธรรมชาติ	50
2.5 นิติปรัชญาในกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์	54
2.5.1 กฎหมายห้ามทำลายชีวิตมนุษย์ในฐานะที่เป็นส่วนผสมของกฎหมายธรรมชาติและเหตุผลปรุงแต่งทางกฎหมาย	54
2.5.2 กฎหมายห้ามทำลายชีวิตมนุษย์กับโทษประหารชีวิต	57
2.5.3 แนวคิดจริยศาสตร์ในกฎหมายว่าด้วยการห้ามทำลายชีวิตมนุษย์	59
2.6 สรุป: นิติปรัชญาเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์	65
บทที่ 3 ตติยปาราชิกกัณฑ์	67
3.1 หลักการสำคัญของตติยปาราชิกกัณฑ์	68
3.1.1 ความเป็นมาของการบัญญัติตติยปาราชิกสิกขาบท	68
3.1.2 อนุบัญญัติในตติยปาราชิก	70
3.1.3 การวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิก	72
3.1.4 บทภาชนีย์สำหรับตติยปาราชิกสิกขาบท	81
3.1.5 อนุปัตติवारสำหรับตติยปาราชิกสิกขาบท	85
3.1.6 กรณีวินิตว์ตฤสำหรับตติยปาราชิกสิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงวินิจฉัยไว้	87
3.2 ตติยปาราชิกกับประเด็นทางจริยศาสตร์ใกล้เคียง	93
3.2.1 ความสัมพันธ์ระหว่างปาณาติบาตกรรมกับอาบัติตติยปาราชิก	93
3.2.2 ตติยปาราชิกกับการทำอัตวินิบาตกรรม	97
3.3 ทศนะเชิงจริยศาสตร์ของพุทธปรัชญาที่มีต่อการพรากชีวิตมนุษย์	103
3.3.1 การพรากชีวิตอื่น	103
3.3.2 การพรากชีวิตตนเอง	109
3.3.3 กรณีฆนัตโทษจากการพรากชีวิตมนุษย์	113
3.4 สรุป: ตติยปาราชิกกัณฑ์	114
บทที่ 4 วิเคราะห์หลักนิติปรัชญาที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์	116
4.1 วิเคราะห์ลักษณะความเป็นกฎหมายของพระวินัยในเชิงนิติปรัชญา	116
4.1.1 ความมุ่งหมายในการบัญญัติพระวินัย	116
4.1.2 พระวินัยในฐานะเป็นปทัสถานทางสังคม	118
4.1.3 ความสัมพันธ์ระหว่างพระวินัยและพระธรรมในเชิงปทัสถาน	119

4.2	วิเคราะห์แนวคิดมนุษยนิยมในนิติปรัชญาและพุทธปรัชญา.....	123
4.3	สถานะทางนิติปรัชญาในเชิงบ่อเกิดที่มาของกฎหมาย.....	127
4.3.1	สถานะทางนิติปรัชญาของกฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์.....	127
4.3.2	สถานะทางนิติปรัชญาของกฎหมายเกณฑ์ในตติยปาราชิกกัณฑ์.....	130
4.4	หลักนิติปรัชญาอื่น ๆ ในกฎหมายและตติยปาราชิกกัณฑ์.....	133
4.4.1	หลักการตรรกวิทยากฎหมายที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์.....	133
4.4.2	ภาพรวมของจริยศาสตร์ที่ปรากฏในกฎหมายห้ามทำลายชีวิตมนุษย์และตติยปาราชิกกัณฑ์.....	147
4.5	การบรรจบกันระหว่างพระวินัย กฎหมาย และสังคม.....	152
บทที่ 5	บทสรุปและข้อเสนอแนะ.....	162
5.1	บทสรุป.....	162
5.1.1	นิติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์.....	162
5.1.2	ตติยปาราชิกกัณฑ์.....	164
5.1.3	วิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์.....	165
5.2	ข้อเสนอแนะ.....	166
5.2.1	ข้อเสนอแนะในการนำไปประยุกต์ใช้.....	166
5.2.2	ข้อเสนอแนะในการทำวิจัย.....	167
บรรณานุกรม	168
ประวัติผู้วิจัย	174

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีธรรมชาติในการใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันเพื่อให้เกิดการพึ่งพาอาศัยเกื้อกูลกัน แต่ในขณะเดียวกันนั้นเองการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ไม่ได้นำมาเฉพาะการช่วยเหลือซึ่งกันและกันเท่านั้น แต่ในบางโอกาสการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ก็นำพามาซึ่งความพิพาทขัดแย้งไม่ลงรอยกันหรือในกรณีที่ร้ายแรงก็อาจถึงขั้นเกิดการเบียดเบียนเพื่อนร่วมสังคมอย่างรุนแรงถึงชีวิตและร่างกาย การอยู่ร่วมกันเป็นสังคมมนุษย์จึงมีความจำเป็นที่จะต้องมีการระเบียบบางประการที่ยึดถือตรงกันเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดความขัดแย้งกันและนำไปสู่ความไม่สงบสุข การที่มนุษย์ทวีจำนวนมากขึ้นอย่างรวดเร็วไปพร้อม ๆ กับทวีศักยภาพในการคิดและใช้เหตุผล กฎระเบียบเช่นนี้จึงมีความจำเป็นที่จะต้องถูกสร้างขึ้นด้วยหลักการที่มีความรอบคอบและซับซ้อนมากขึ้นเป็นเงาตามตัวและในท้ายที่สุดกฎระเบียบที่ยึดถือร่วมกันในสังคมบุพกาลก็ค่อย ๆ กลายสภาพเป็นกฎหมายบ้านเมืองที่มีการจารึกและบัญญัติขึ้นอย่างเป็นระบบที่รัดกุม ด้วยเหตุนี้เองแนวคิดทางเหตุผลเบื้องหลังในการบัญญัติกฎหมายจึงต้องอาศัยทัศนะทางนิติปรัชญาที่มีความแยบยลเป็นฐานในการสนับสนุนความชอบธรรมของกฎหมายต่าง ๆ ทั้งนี้ก็เพื่อให้สมาชิกในสังคมสามารถยึดถือเคารพร่วมกันได้โดยไม่อึดอัดขัดข้องต่อความรู้สึกและสามัญสำนึกซึ่งย่อมทำให้กฎหมายมีเสถียรภาพและมีประสิทธิภาพในการบังคับใช้เพื่อความมุ่งหมายสูงสุดในการรักษาความสงบในสังคม เหตุนี้เองการตรากฎหมายว่าด้วยข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์ก็ต้องวางอยู่บนรากฐานทางนิติปรัชญาที่แยบคายเช่นเดียวกันกับการตรากฎหมายเรื่องอื่น ๆ

สำหรับสังคมของสมณเพศก็เป็นไปในทำนองเดียวกันกับสังคมของคฤหัสถ์ สิกขาของพระภิกษุหรือก็คือระบบพระวินัยนั้นนอกจากจะเป็นเครื่องช่วยตีกรอบให้วัตรปฏิบัติของพระภิกษุอยู่ภายใต้กรอบอันเหมาะสมตึงงามและสำรวมเพื่อเอื้อต่อการฝึกปฏิบัติทางจิตใจแล้ว ระบบพระวินัยยังดำรงฐานะเสมือนหนึ่งเป็นกฎเกณฑ์ร่วมเพื่อให้หมู่สงฆ์ได้เข้าใจและปฏิบัติร่วมกันให้เกิดความเป็นเอกภาพและไม่ให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกัน หรือกล่าวอีกอย่างได้ว่าพระวินัยก็คือกฎหมายของพระภิกษุนั่นเอง โดยการละเมิดต่อพระวินัยที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดแตกต่างกันก็ย่อมนำมาซึ่งผลลัพธ์อับดีซึ่งเกี่ยวกับสถานะของความเป็นสงฆ์ที่แตกต่างกันและในบรรดาผลลัพธ์ที่เป็นครุภาพดี

หรืออภิตีชั้นรุนแรงที่สุดย่อมเป็นอภิตีปาราชิกทั้งสี่ประการซึ่งประกอบด้วย การเสพเมถุนธรรม การถือเอาทรัพย์ที่เจ้าของมิได้ให้ การพรากชีวิตจากกายมนุษย์ และการกล่าวอวดอุตริมนุสสรธรรม หากพิจารณาเฉพาะตติยปาราชิกกัณฑ์ที่ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์นั้นถือเป็นพระวินัยที่มีความรุนแรงที่สุดต่อความรู้สึกตามสามัญสำนึกของมนุษย์มากกว่าสิกขาบทอื่น ๆ และในขณะเดียวกันก็มีความรุนแรงที่สุดในสายตาของกฎหมายบ้านเมืองในฝ่ายฆราวาสด้วย นอกจากนี้ยังพบว่าตติยปาราชิกกัณฑ์มีความสอดคล้องกลมกล่อมซ้อนทับในทางจริยศาสตร์บางส่วนกับศีลข้อแรกในเบญจศีลอันว่าด้วยปาณาติบาตกรรมซึ่งเป็นศีลพื้นฐานเบื้องต้นของคฤหัสถ์อยู่บางประการ การกระทำอันเป็นการพรากชีวิตมนุษย์จึงมีสถานะในทางจริยศาสตร์ตามทัศนะของพุทธปรัชญาที่มีความสลับซับซ้อนและลึกซึ้งมากกว่าที่จะทำความเข้าใจกันเพียงผิวเผิน หากไม่พินิจพิจารณาอย่างถี่ถ้วนในเชิงปรัชญาทั้งในแง่ของการวินิจฉัยการกระทำ ข้อยกเว้นของการกระทำ และผลลัพธ์บาปเคราะห์ที่เกิดขึ้นจากการกระทำเช่นว่านั้น ด้วยเหตุที่ว่าเมื่อการตราและบังคับใช้กฎหมายใด ๆ นั้นย่อมต้องอาศัยแนวคิดในทางปรัชญาบางประการเพื่อเป็นเหตุผลสนับสนุนอยู่เบื้องหลังเสมอฉันใด การบัญญัติพระวินัยขึ้นเพื่อใช้เป็นกฎเกณฑ์ระหว่างพระภิกษุในสังคมสงฆ์ก็ย่อมต้องอาศัยแนวคิดทางปรัชญาเพื่อเป็นเหตุผลสนับสนุนอยู่เบื้องหลังเช่นเดียวกันฉันนั้น

ด้วยเหตุที่งานเขียนเชิงวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาและพุทธปรัชญานั้นมีไม่มากนักที่เป็นการศึกษาเชิงปรัชญาเปรียบเทียบ โดยมากแล้วจะพบการเปรียบเทียบระหว่างคำสอนหรือหลักปรัชญาที่ปรากฏในนิกายต่าง ๆ ภายในพระพุทธศาสนามากกว่าที่จะเป็นการเปรียบเทียบกับปรัชญาในระบบอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาปรัชญาเปรียบเทียบระหว่างพุทธปรัชญากับนิตีปรัชญาที่เป็นระบบปรัชญาสองสายซึ่งดูเหมือนว่าจะไม่มีความเกี่ยวข้องกับพุทธปรัชญาเท่าใดนักก็ยังมีน้อยลงไปอีกมาก ด้วยเหตุนี้เองทำให้ในการศึกษาเรื่องนิตีปรัชญาที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์โดยวิเคราะห์ผ่านมุมมองของระบบคิดทางปรัชญาอีกระบบอย่างนิตีปรัชญานี้ น่าจะช่วยให้ในการทำความเข้าใจสิกขาบทว่าด้วยตติยปาราชิกกัณฑ์ให้เกิดความกระจ่างชัดและกว้างขวางมากขึ้นในทางวิชาการปรัชญา นอกจากการเติมเต็มช่องว่างในทางวิชาการ (academic research gap) ดังที่กล่าวไปแล้วยังมีเงื่อนไขทางสังคมที่ว่าพุทธปรัชญานั้นไม่สนับสนุนการกระทำอันเป็นการเบียดเบียนชีวิตอื่นทั้งโดยพระวินัยและโดยพระธรรม แต่กลับพบว่าในระบบกฎหมายโดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายของประเทศไทยซึ่งเป็นสังคมพุทธยังยอมรับการทำลายชีวิตมนุษย์ในบางรูปแบบได้ ทำให้เกิดคำถามที่แหลมคมขึ้นว่าระบบกฎหมายไทยเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นสอดคล้องกับหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาหรือไม่ การยึดหลักนิตีปรัชญาแบบใดจึงจะทำให้เกิดการตีความต่อคำถามดังกล่าวนี้ได้ อย่างไรก็ตามประนีประนอมกันในเชิงปรัชญา รวมกระทั่งถึงคำถามที่ว่ากฎหมายและพระวินัยที่ดีควรเป็นอย่างไร

และควรสอดคล้องไปในทางเดียวกันหรือไม่ ชุดคำถามเหล่านี้ย่อมพึงค้นหาคำตอบได้โดยการ
ศึกษาวิจัยในเชิงวิชาการ ด้วยเหตุนี้ผู้ศึกษาจึงมีความมุ่งหวังว่างานศึกษาวิจัยชิ้นนี้จะสามารถมีส่วน
ช่วยในการหาคำตอบต่อประเด็นเหล่านี้ได้ไม่มากนักน้อย

1.2 ปัญหาการวิจัย

สามารถแบ่งเป็นประเด็นปัญหาในการวิจัยเพื่อเป็นแนวทางในการศึกษาได้ทั้งสิ้นสาม
ประเด็นดังต่อไปนี้

- 1.2.1 นิติปรัชญาเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์เป็นอย่างไร
- 1.2.2 ตติยปาราชิกกัณฑ์เป็นอย่างไร
- 1.2.3 วิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์ว่าเป็นอย่างไร

1.3 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

- 1.3.1 เพื่อศึกษานิติปรัชญาเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์
- 1.3.2 เพื่อศึกษาตติยปาราชิกกัณฑ์
- 1.3.3 เพื่อวิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์

1.4 ขอบเขตของการวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary Research) โดยค้นคว้าจากแหล่งข้อมูล
คือ

1.4.1 ข้อมูลปฐมภูมิ คือ (Primary Sources) การศึกษาค้นคว้าจากพระไตรปิฎกฉบับ
ภาษาไทยฉบับมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย รวมทั้งตัวบทกฎหมายที่เป็นลายลักษณ์
อักษร

1.4.2 ข้อมูลทุติยภูมิ คือ (Secondary Sources) การศึกษาค้นคว้าจากคัมภีร์ในชั้น
รองลงมาอันได้แก่ อรรถกถาและฎีกาต่าง ๆ อันเป็นคัมภีร์สำคัญในทางพระพุทธศาสนา นอกจากนี้
ยังทำการศึกษामผลงานทางวิชาการทั้งทางพระพุทธศาสนา นิติศาสตร์และนิติปรัชญาที่เกี่ยวข้อง รวม
ตลอดจนถึงสารานุกรมต่าง ๆ และมีข้อมูลจากสื่อสารสนเทศและเว็บไซต์ต่าง ๆ ประกอบ

1.5 วิธีการดำเนินการวิจัย

1.5.1 ชั้นรวบรวมข้อมูล

1.5.1.1 ศึกษาค้นคว้า สํารวจ และรวบรวมข้อมูลจากเอกสารปฐมภูมิ คือ พระไตรปิฎกฉบับภาษาไทยของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย รวมทั้งกฎหมายลายลักษณ์อักษร

1.5.1.2 ศึกษาค้นคว้า สํารวจ และรวบรวมข้อมูลจากเอกสารทุติยภูมิ คือ คัมภีร์ อรรถกถาและฎีกาที่สำคัญของพระพุทธศาสนา รวมทั้งเอกสารทางวิชาการทางด้านนิติศาสตร์และนิติปรัชญา ซึ่งรวมไปถึง ตำรา หนังสือ งานวิจัย วิทยานิพนธ์ เอกสาร บทความ วารสาร และงานเขียนที่เกี่ยวข้องอื่น ๆ

1.5.2 ชั้นวิเคราะห์ข้อมูล

1.5.2.1 นำข้อมูลที่ได้จาก 1.5.1 มาทำการแยกแยะและจัดประเภทตามความเหมาะสมของเนื้อหาแต่ละบท

1.5.2.2 ศึกษาข้อมูลที่ได้จาก 1.5.2.1 มาทำการวิเคราะห์ อธิบาย ตีความ ให้ความหมายตามความเหมาะสมของเนื้อหา และนำข้อมูลที่ได้จากการวิเคราะห์ข้างต้นมาจัดหมวดหมู่ให้สอดคล้องกับเนื้อหาในแต่ละบทต่าง ๆ

1.5.2.3 นำข้อมูลที่ได้จาก 1.5.2.2 เขียนลงในแต่ละบทตามความสอดคล้องและตามความเหมาะสมแก่เนื้อหาที่ได้ระบุไว้ตามวัตถุประสงค์ของการวิจัย

1.5.3 ชั้นนำเสนอผลการศึกษาวิจัย

1.6 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

1.6.1 เอกสารที่เกี่ยวข้อง

พระมหามหาวินทร์ ปุริสุตโตโม มีทัศนะว่า พระวินัยปิฎกเป็นคำสอนเกี่ยวกับการประพฤติปฏิบัติตามกฎระเบียบข้อบังคับหรือสิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติ เมื่อพิจารณาจากบ่อเกิดของพระวินัย วัตถุประสงค์ของการบัญญัติพระวินัย หรือประโยชน์ของการบัญญัติพระวินัยนั้นทำให้ทราบได้ว่า พระวินัยปิฎกนี้พระพุทธองค์ทรงบัญญัติขึ้นบนพื้นฐานเพื่อให้เกิดการพัฒนาตนของพระภิกษุแต่ละรูปและเพื่อให้เกิดความสงบเรียบร้อยแห่งหมู่สงฆ์เป็นประการสำคัญ เรียกว่ายังพระภิกษุและหมู่

สงฆ์โดยรวมรักษาสิกขาบทที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติไว้ได้ดีก็ยิ่งจะเป็นการทำให้พระพุทธศาสนามีความมั่นคงสถาพรได้¹

พระสมชาย ปโยโค เสนอว่า งานวิจัยหลักธรรมวินัยต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาล้วนให้ความสำคัญกับประเด็นปัญหาจริยธรรมว่าด้วยปาณาติบาต ซึ่งจะเห็นได้ทั้งในแง่ธรรมและวินัย ในแง่ธรรมถือว่าสิ่งมีชีวิตทุกชนิดควรมีเมตตากรุณาต่อกัน หรือสมัยปัจจุบันถือว่าสัตว์ทุกชนิดต่างมีสิทธิในชีวิตของตนเอง บุคคลอื่นหรือสัตว์อื่นไม่มีสิทธิไปตัดรอน ทำลาย ชัดขวางหรือฆ่าชีวิตนั้น ดังนั้นการฆ่าหรือการการทำลายชีวิตมนุษย์และสัตว์อื่น ๆ ในสังคมจึงมีโทษทั้งในทางธรรมและในทางวินัย เท่ากับกำลังละเมิดคุณธรรม มโนธรรมและจริยธรรมอันดีงามของตนเองให้ด้อยค่าลงไป โทษดังกล่าวครอบคลุมทั้งระดับบรรพชิตและคฤหัสถ์ การทำลายชีวิตถือเป็นบาป เป็นการกระทำที่ชั่ว เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสตำหนิโทษไว้ พระสงฆ์หากทำลายชีวิตมนุษย์เป็นผู้ต้องอาบัติหนักหรือปาราชิกขาดจากความเป็นภิกษุ โดยการวินิจฉัยการผิดศีลข้อปาณาติบาตต้องพิจารณาจากการกระทำที่ครอบงำ ปาณาติบาตทั้งห้าประการ หากไม่ครอบงำปาณาติบาตทั้งห้าประการดังกล่าวย่อมถือว่าไม่เป็นปาณาติบาตกรรม นอกจากนี้การพิจารณาโทษจากปาณาติบาตต้องพิจารณาจากขนาดของสัตว์ ความพยายามในการฆ่า ความรุนแรงของเจตนาประกอบพร้อมกันด้วย²

สมภาร พรหมทา มีความเห็นว่า ความหมายของปาณาติบาตนั้นคือการฆ่าสัตว์ โดยที่การฆ่านี้มีความหมายครอบคลุมไปถึงการทำร้ายหรือการกระทำที่ก่อให้เกิดความเจ็บปวดทางกายและใจซึ่งนำไปสู่การพรากชีวิตด้วย โดยสำหรับพระพุทธศาสนาแล้วถือเป็นระบบปรัชญาที่มีแนวคิดทางจริยศาสตร์แบบสัมบูรณ์นิยม ในแง่นี้เองการฆ่าจึงถือว่ามีความผิดเสมอไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม แต่ความผิดที่เกิดขึ้นตามลำดับความหนักเบาตามเงื่อนไขหลาย ๆ ประการ เงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้การฆ่านั้นเป็นความผิดชนิดเบาคือ ความจำเป็น³

¹พระมหามหาวินทร์ ปุริสุตตโม, *เอกสารประกอบการสอน วิชาเปรียบเทียบคำสอนพระพุทธศาสนาเถรวาทกับมหายาน*, (นครปฐม: คณะศาสนาและปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชวิทยาลัย, 2557), หน้า 4 - 8.

²พระสมชาย ปโยโค, “พุทธจริยศาสตร์กับปัญหาปาณาติบาตในพระพุทธศาสนาเถรวาท”, ใน *วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ ฉบับพิเศษ พระปัญญาของพระพุทธเจ้าเพื่อประโยชน์สุขของมวลมนุษยชาติ*, ปีที่ 8, 466 - 487, (กรุงเทพฯ: บริษัท 21 เซนจูรี จำกัด, 2556), หน้า 469 - 472.

³สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาทางจริยศาสตร์ โสภณีย์ ทำแท้ง และการุณยฆาต*, พิมพ์ครั้งที่ 3, (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 56 - 57 และ 113.

พระธรรมปิฎก (สมณศักดิ์ในขณะนั้น) เห็นว่าการจะพิจารณาว่าการพรากชีวิตที่มีโทษหนัก หรือโทษเบาให้พิจารณาตามหลักเกณฑ์ดังต่อไปนี้ ได้แก่ ความเป็นคุณมากหรือน้อยความเป็นโทษมากหรือน้อยของชีวิตที่พรากนั้น เจตนาของผู้กระทำว่ากระทำโดยกุศลมูลหรืออกุศลมูลรวมทั้งมีความแรงของเจตนาเพียงใด และพิจารณาที่ความพยายาม การตระเตรียมการ การวางแผนของการกระทำนั้น ๆ⁴

พระสุรชัย ชยาภิวฑฒโน มีความเห็นว่าปัญหาทางจริยธรรมเรื่องการพรากชีวิตมนุษย์ยังเป็นประเด็นทางการศึกษาที่สำคัญอย่างหนึ่งของจริยศาสตร์ปัจจุบันซึ่งการล่องละเมิดจริยธรรมมีมากขึ้น อันนำไปสู่ประเด็นปัญหาจริยศาสตร์เชิงพุทธในระดับต่าง ๆ กันได้แก่ ประเด็นทางจริยธรรมในเรื่องของอัตวิบาต การรณยุทธและเพชฌฆาตกับนักโทษประหาร ซึ่งการวินิจฉัยปัญหาทางจริยธรรมในทางพุทธจริยศาสตร์จะมีเกณฑ์วินิจฉัยที่ชัดเจนนั้น คือหลักพระธรรมวินัย ในที่นี้คือหลักวินัยศีลข้อที่หนึ่ง หากปัญหาใดเข้าข่ายหลักที่ว่านี้ย่อมถือว่า ผิดศีล แต่อย่างไรก็ตามการวินิจฉัยปัญหาทางพุทธจริยศาสตร์ไม่ได้ยึดตัวบทของคัมภีร์เพียงอย่างเดียว แต่ขึ้นอยู่กับ บริบททางสังคมด้วย เช่น ประโยชน์หรือโทษที่สังคมจะพึงได้รับการกระทำนั้น ดังนั้นการแก้ปัญหาทางพุทธจริยศาสตร์จึงอยู่บนทางสายกลางคือความพอดีไม่สุดโต่งเอนเอียงไปด้านใดด้านหนึ่งและเป็นการประยุกต์เข้าหาสังคม โดยมีหลักการวินิจฉัยที่แน่นอนว่าถูกหรือผิด และในความถูกหรือผิดก็มีข้อพิจารณาคุณหรือโทษมากน้อยต่างกันขึ้นอยู่กับองค์ประกอบที่นำมาวิเคราะห์ร่วม เช่น ลักษณะของเจตนา ความแรงของเจตนา มูลเหตุแรงจูงใจ สภาพจิตของผู้กระทำ เป็นต้น⁵

คณิต ฒ นคร เห็นว่า ชีวิตเป็นสิ่งที่เป็นคุณค่าพื้นฐานเกี่ยวกับมนุษย์ที่สังคมอารยะทั้งหลายต่างยอมรับว่าเป็นคุณค่าที่สูงที่สุด กฎหมายจึงบัญญัติคุ้มครองและให้ความสำคัญอย่างมากชีวิตมนุษย์ ดังนั้นแล้วกฎหมายของทุกประเทศจึงมีหลักการเรื่องนี้ไว้อย่างไม่มีข้อยกเว้น⁶

1.6.2 งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

⁴พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต), *ทำแห่ง ตัดสินอย่างไร ชีวิตเริ่มต้นเมื่อไร การทำแห่งในทัศนะของพระพุทธศาสนา*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2538), หน้า 24 - 26.

⁵พระสุรชัย ชยาภิวฑฒโน, “พุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยปาณาติบาต”, ใน *วารสารรามคำแหง ฉบับมนุษยศาสตร์*, ปีที่ 36 ฉบับที่ 1, หน้า 139 – 160, (กรุงเทพฯ: คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2560), 155 - 157.

⁶คณิต ฒ นคร, *กฎหมายอาญาภาคความผิด*, พิมพ์ครั้งที่ 9, (กรุงเทพฯ: วิญญูชน, 2549), หน้า 70.

พระสุรินทร์ อินทวโส กล่าวในงานวิจัยเรื่อง “การทำแท้งในสังคมไทย : ปัญหาและทางออกตามทัศนะของพระพุทธศาสนา” ผลการศึกษาพบว่าการฆ่ามนุษย์ที่ยังอยู่ในครรภ์หรือการทำแท้ง เนื่องจากการเริ่มต้นชีวิตในทัศนะพระพุทธศาสนาเกิดโดยอาศัยกระบวนการทางปฏิจจสมุพบาท คืออาศัยเหตุปัจจัยเชื่อมโยงกันโดยไม่ขาดสาย ในมหาสัทนาทสูตร พระพุทธองค์ได้จำแนกการเกิดสัตว์โลก ตามลักษณะของการเกิดไว้ 4 ประเภท ได้แก่ ชลาพุชะกำเนิด คือ การเกิดในครรภ์ ออกเป็นตัว อัณฑชะกำเนิด คือ การเกิดในฟองไข่ สังเสทชะกำเนิด คือ การเกิดจากเถ้าโคลของสิ่งสกปรก และโอปปาติกะกำเนิด คือ สัตว์เกิดผุดขึ้น ส่วนการเกิดในโลกของมนุษย์ เช่น การเกิดของคนและสัตว์ ต้องอาศัยพ่อแม่เป็นเชื้อให้ด้วยการผสมพันธุ์อาศัยธรรมชาติ อาศัยอาหาร ตามนัยอภิธรรมกล่าวไว้ว่า การเกิดเป็นมนุษย์เริ่มตั้งแต่มีปฏิสนธิวิญญาณ ซึ่งเกิดขึ้นต่อจากจุดจิต ในมรณาสันนิวัติอันเป็นดวงจิตสุดท้ายต่อจากชาติก่อน ตายจากชาติก่อนแล้วเกิดทันที ไม่มีระหว่างคั่น ปฏิสนธิจิตนี้แหละเป็นส่วนหนึ่งในการเริ่มต้นของชีวิต 3 ประการได้แก่ มารดาบิดาอยู่ร่วมกันหรือมีเพศสัมพันธ์ มารดามีระดูเป็นปกติอยู่ในวัยที่มีประจำเดือนและไขสุกพร้อมผสม และมีคันธัพพะเข้าไปตั้งอยู่ปฏิสนธิวิญญาณเกิดขึ้น ดังนั้นแล้วการทำแท้งก็ถือเป็นการพรากชีวิตมนุษย์รวมทั้งเป็นปาณาติบาตกรรมด้วย⁷

ปณวัธส์ กิตติมานนท์ กล่าวในงานวิจัยเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์ปาณาติบาตในเซลล์มนุษย์และตัวอ่อนมนุษย์” เห็นว่า เมื่อพิจารณาความจริงตามกระบวนการธรรมชาติจะพบว่าในกระบวนการสร้างสเต็มเซลล์ (stem cell) และกระบวนการนำสเต็มเซลล์ตัวอ่อนมนุษย์ไปใช้ในการรักษาโรค ตัวอ่อนมนุษย์ซึ่งแม้จะมีอายุไม่ถึง 14 วันนั้น เมื่อเทียบระยะเวลาดังกล่าวตามหลักพระพุทธศาสนาจัดเป็นพัฒนาการแห่งทารกในช่วงสัปดาห์ที่ 1 ถึง 2 คือกอลละและอัฟพุทะ ชีวิตในช่วงนี้ในทางพระพุทธศาสนาถือว่า เป็นชีวิตมนุษย์สมบูรณ์แล้ว ดังนั้นการกระทำใด ๆ ที่ทำให้ตัวอ่อนมนุษย์นี้ต้องตายไปจัดเป็นการฆ่ามนุษย์เป็นองค์ประกอบหนึ่งของปาณาติบาต แต่ในกรณีของสเต็มเซลล์ผู้ใหญ่ (adult stem cell) และเซลล์อื่น ๆ ในร่างกายมนุษย์ เช่น เซลล์เม็ดเลือด ไขและอสุจิ เป็นต้น โนแ่งสังจธรรมจัดเป็นเพียงสิ่งที่ไม่มียุญญาณ หากมีการสร้างสเต็มเซลล์ของผู้ใหญ่ขึ้นเพื่อรักษาโรคภัยของร่างกายจึงไม่เป็นการฆ่าหรือปาณาติบาต ในด้านจริยธรรมในส่วนของสังคมและปัจเจกจึง

⁷พระสุรินทร์ อินทวโส, “การทำแท้งในสังคมไทย : ปัญหาและทางออกตามทัศนะของพระพุทธศาสนา”, วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาพระพุทธศาสนา, (บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), 2555, หน้า 19 - 23.

ถือว่า การสร้างและการใช้สเต็มเซลล์ของผู้ใหญ่และเซลล์อื่น ๆ ในร่างกายมนุษย์เหล่านี้เป็นสิ่งที่กระทำได้ตามหลักพระพุทธศาสนา⁸

สมภาร พรมทา กล่าวในงานวิจัยเรื่อง “พุทธศาสนากับโทษประหารชีวิต” ว่า พระพุทธศาสนาเชื่อว่ามนุษย์เราจะเรียนรู้เมื่อเขายอมรับว่าสิ่งที่เกิดขึ้นกับตนนั้นเที่ยงธรรม เมื่อคนคนหนึ่งกระทำความผิดและได้รับโทษประหาร หากเขายอมรับผิดและสำนึกว่าโทษนั้นสมควรกับสิ่งที่เขาได้กระทำลงไปการยอมรับนั้นจึงเป็นจุดตั้งต้นของการเรียนรู้ ถ้าสังคมไม่มีโทษประหารเสียแต่แรกนักโทษก็ไม่รู้สึกว่าเป็นหนี้ใคร ความรู้สึกเช่นนี้จะไม่ก่อให้เกิดการเรียนรู้อะไรได้นอกจากเรียนรู้ทางด้านกายภาพหรือเรียนอาชีพที่เรือนจำจัดให้เท่านั้น การประหารชีวิตที่กระทำอย่างมีสติ มีปัญญา ไม่ใช่กระทำบนพื้นฐานของอารมณ์ความรู้สึกนั้นห่างไกลต่อข้อกล่าวหาที่ว่า เป็นความรุนแรงอย่างมากมาย ความตายนั้นพระพุทธศาสนาไม่ได้มองว่าเป็นความรุนแรง แต่มองว่าเป็นสังขารของชีวิต เป็นสังขารหรือความจริงที่ง่ายและสามัญธรรมดาที่สุด เนื่องจากความตายไม่ใช่เรื่องร้ายแรงสำหรับพระพุทธศาสนา การเกิดและการตายเป็นเหมือนการหมุนเวียนเปลี่ยนไปของฤดูกาลเท่านั้น เมื่อเราเกิดแล้วก็ต้องเกิดอีก ความตายจึงไม่ใช่เรื่องที่สลักสำคัญมากอะไร⁹

ศศิภา พฤกษ์จันทร์ กล่าวในงานวิจัยเรื่อง “สำนักกฎหมายบ้านเมืองสมัยใหม่: ข้อความคิดว่าด้วยกฎหมายในทรรศนะของ Hans Kelsen และ H.L.A. Hart และข้อวิจารณ์” เห็นว่า มีความเชื่อมโยงระหว่างศีลธรรมและกฎหมายด้วยเหตุผลสามประการ กล่าวคือ 1) ในฐานะที่กฎเกณฑ์ทั้งสองต่างก็เป็นกฎเกณฑ์ที่ผูกพันมนุษย์ในสังคม และถูกสนับสนุนด้วยแรงกดดันทางสังคมอย่างจริงจังเพื่อให้คนในสังคมปฏิบัติตาม 2) เป็นพันธะทางศีลธรรมและพันธะทางกฎหมายเป็นข้อเรียกร้องขั้นต่ำต่อปัจเจกบุคคลในการอยู่ร่วมกันในสังคม และ 3) กฎเกณฑ์ทั้งสองเป็นกฎเกณฑ์เกี่ยวกับการควบคุมความประพฤติของมนุษย์ในสถานการณ์ต่าง ๆ ซึ่งมีลักษณะเป็นการทั่วไปดังนั้นกฎเกณฑ์บางอย่างสามารถปรากฏตัวได้ทั้งในรูปกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมและกฎหมาย เช่น ข้อห้ามในการใช้กำลัง คำมั่นสัญญา เป็นต้น กฎหมายในรัฐสมัยใหม่จึงแสดงให้เห็นถึงอิทธิพลของศีลธรรมหรืออุดมคติทางศีลธรรมในสังคมหลายประการด้วยกัน โดยอิทธิพลเหล่านี้ได้เข้ามาอยู่ในระบบกฎหมาย

⁸บุญวัสส์ กิตติมานนท์, “การศึกษาวิเคราะห์ปาดาบัตในเซลล์มนุษย์และตัวอ่อนมนุษย์”, วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, สาขาวิชาพระพุทธศาสนา, (บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), 2554, หน้า 176 - 177.

⁹สมภาร พรมทา, “พุทธศาสนากับโทษประหาร”, ใน *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, ปีที่ 12 ฉบับที่ 3, 5 - 116, (กรุงเทพฯ: ศูนย์พุทธศาสนศึกษา, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 113 - 114.

ผ่านกระบวนการนิติบัญญัติ หรือผ่านการวินิจฉัยของศาลในระบบคอมมอนลอว์ ซึ่งไม่มีนักปฏิญานนิยมทางกฎหมายคนใดปฏิเสธข้อเท็จจริงดังกล่าวหรือปฏิเสธว่าเสถียรภาพของระบบกฎหมายบางส่วนขึ้นอยู่กับความสอดคล้องกันกับศีลธรรม¹⁰

อโนมา ทองสุข กล่าวในงานวิจัยเรื่อง “ความผิดต่อชีวิตที่เป็น “ความผิดที่เป็นบทเบา”” ผลการวิจัยสอดคล้องไปด้วยกันว่า ระบบกฎหมายให้คุณค่าต่อชีวิตมนุษย์เป็นอย่างสูง โดยพิจารณาได้จากการระวางโทษในระบบกฎหมายอาญาซึ่งกำหนดโทษไว้สูงที่สุดหากเกิดการทำลายชีวิตขึ้น และการกระทำที่ส่งผลให้เกิดการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นสำหรับระบบกฎหมายส่วนใหญ่แล้วต่างมีบทลงโทษทั้งในกรณีที่กระทำโดยเจตนาหรือแม้ว่าจะกระทำลงไปโดยความประมาทก็ตามซึ่งถือเป็นข้อยกเว้นจากหลักทั่วไปของหลักการในระบบกฎหมายอาญา ความผิดที่กระทำต่อชีวิตมนุษย์เป็นการบัญญัติกฎหมายขึ้นโดยรัฐ เป็นกฎหมายที่รัฐมีวัตถุประสงค์ไม่ให้เกิดการทำลายชีวิตมนุษย์ขึ้นภายในสังคมแห่งรัฐนั้น เป็นกฎหมายที่รัฐมุ่งคุ้มครองชีวิตโดยตรงเนื่องจากชีวิตมนุษย์ถือเป็นสิ่งสูงสุดที่ทุกรัฐทุกระบบกฎหมายต่างให้คุณค่าสูงสุด¹¹

เสฏฐวุฒิ ต่างทัม กล่าวในงานวิจัยเรื่อง “เหตุการณ์ในความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา: ศึกษากรณีฆ่าภิกษุ สามเณร นักพรต นักบวช หรือผู้นำศาสนาเนื่องจากความเกลียดชังทางศาสนา” มีทัศนะว่า จะต้องเป็นการกำหนดโทษตามหลักความยุติธรรมที่ได้สัดส่วน กล่าวคือ โทษทางอาญาจะต้องได้สัดส่วน (Proportion) กับความร้ายแรงของความผิด (Severity of the crime) โดยต้องคำนึงถึงฐานความผิดซึ่งเป็นการพิจารณาในด้านภาวะวิสัย (Objective) เป็นหลัก ดังนั้นการกำหนดระวางโทษจึงต้องพิจารณาถึง “คุณธรรมทางกฎหมาย” ว่าเป็นคุณธรรมทางกฎหมายที่เป็นมหาชนหรือคุณธรรมทางกฎหมายที่คุ้มครองเอกชนเป็นหลัก การเปรียบเทียบความร้ายแรงของความผิดจึงเป็นพื้นฐานในการกำหนดบทระวางโทษ เช่น ความผิดฐานฆ่าผู้อื่นตามประมวลกฎหมายอาญาแห่งประเทศไทยตามมาตรา 288 ย่อมร้ายแรงกว่าความผิดฐานทำร้ายร่างกายตามมาตรา 295 ถ้าผลของ

¹⁰ศศิภา พุกขภูษาจันทร์, “สำนักกฎหมายบ้านเมืองสมัยใหม่: ข้อความคิดว่าด้วยกฎหมายในทรรศนะของ Hans Kelsen และ H.L.A. Hart และข้อวิจารณ์”, วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขากฎหมายมหาชน (คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์), 2560, หน้า 67 และ 76.

¹¹อโนมา ทองสุข, “ความผิดต่อชีวิตที่เป็น “ความผิดที่เป็นบทเบา””, วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชานิติศาสตร์ (คณะนิติศาสตร์ปริธี พนมยงค์ มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต), 2557, หน้า 27 - 29.

การกระทำที่ได้เกิดขึ้นนั้นร้ายแรงมาก การลงโทษก็หนักขึ้นตามส่วนของผลที่เกิดขึ้น ในทางตรงกันข้ามถ้าผลของการกระทำที่ได้เกิดขึ้นนั้นเป็นผลเล็กน้อย การลงโทษก็ย่อมจะน้อยลงตามส่วน¹²

ภาวัต ฌณินทรารักษ์ กล่าวในงานวิจัยเรื่อง “การกำหนดเหตุการณ์สำหรับการทำร้ายบุคลากรทางการแพทย์” เห็นว่าเหตุการณ์คือปัจจัยใดๆก็ตามนอกเหนือจากองค์ประกอบความผิดพื้นฐานที่กฎหมายกำหนดไว้อันส่งผลทำให้การกระทำผิดอาญามีลักษณะความรุนแรงหรือผลความเสียหายมากกว่าปกติทำให้เป็นเหตุให้ต้องกำหนดปัจจัยนั้นๆมาเพิ่มโทษผู้กระทำมากกว่าปกติ ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าเหตุการณ์มิใช่การบัญญัติให้การกระทำใดเป็นความผิดอาญาขึ้นมาใหม่เป็นเพียงการกำหนดโทษจากความผิดอาญาเดิมที่มีอยู่แล้วให้สูงขึ้นเท่านั้นโดยอ้างอิงความผิดมูลฐานจากที่กฎหมายอาญากำหนดไว้แล้ว สำหรับความผิดในฐานะการฆ่าผู้อื่นนั้นในกฎหมายไทยนั้น หากกระทำลงไปโดยผู้เสียชีวิตเป็นเจ้าของพนักงานหรือบุพการี ก็ย่อมถือเป็นเหตุการณ์ที่จะต้องรับโทษหนักขึ้น¹³

1.6.3 สรุปการทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

พระวินัยปิฎกนี้ พระพุทธองค์ทรงบัญญัติขึ้นบนพื้นฐานเพื่อให้เกิดการพัฒนาตนของพระภิกษุแต่ละรูปและเพื่อให้เกิดความสงบเรียบร้อยแห่งหมู่สงฆ์เป็นประการสำคัญ แต่ในประเด็นเรื่องการฆ่าหรือการทำลายชีวิตมนุษย์และสัตว์อื่น ๆ ในสังคัมจะมีโทษทั้งในทางธรรมและในทางวินัยเท่ากับกำลังละเมิดคุณธรรม มโนธรรมและจริยธรรมอันดีงามของตนเองให้ด้อยค่าลงไป โทษดังกล่าวครอบคลุมทั้งระดับบรรพชิตและคฤหัสถ์ การฆ่าจึงถือว่ามีผลเสมอไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม แต่ความผิดที่เกิดขึ้นตามลำดับความหนักเบาตามเงื่อนไขหลาย ๆ ประการ นอกจากการทำลายชีวิตของมนุษย์ตามปกติแล้วการทำแท้งและการทำลายเซลล์ตัวอ่อนของมนุษย์ก็ถือเป็นปาณาติบาตกรรม

สำหรับในทางกฎหมายนั้นก็ไปในทำนองเดียวกันคือถือว่าชีวิตเป็นสิ่งที่เป็คุณค่ากฎหมายของทุกประเทศจึงมีหลักการเรื่องนี้ไว้อย่างไม่มีข้อยกเว้น ซึ่งกฎหมายในรัฐสมัยใหม่ได้แสดงให้เห็นถึงอิทธิพลของศีลธรรมหรืออุดมคติทางศีลธรรมในสังคัมหลายประการด้วยกันโดยอิทธิพล

¹²เสฏฐฐุฒติ ต่างทั่วม, “เหตุการณ์ในความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา: ศึกษากรณีฆ่าภิกษุสามเณร นักพรต นักบวช หรือผู้นำศาสนาเนื่องจากความเกลียดชังทางศาสนา”, วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขากฎหมายอาญา (คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์), 2562, หน้า 19 - 22.

¹³ภาวัต ฌณินทรารักษ์, “การกำหนดเหตุการณ์สำหรับการทำร้ายบุคลากรทางการแพทย์”, วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขากฎหมายอาญา (คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์), 2562, หน้า 6 - 8.

เหล่านี้ได้เข้ามาอยู่ในระบบกฎหมายผ่านกระบวนการนิติบัญญัติ และในกฎหมายอาญานั้นหลักการหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับกำหนดโทษคือจะต้องเป็นไปตามหลักความยุติธรรมที่ได้สัดส่วน กล่าวคือถ้าผลของการกระทำที่ได้เกิดขึ้นนั้นร้ายแรงมาก การลงโทษก็หนักขึ้นตามส่วนของผลที่เกิดขึ้น ในทางตรงกันข้ามถ้าผลของการกระทำที่ได้เกิดขึ้นนั้นเป็นผลเล็กน้อย การลงโทษก็ย่อมจะน้อยลงตามส่วน

1.7 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- 1.7.1 ทำให้ทราบนิติปรัชญาเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์
- 1.7.2 ทำให้ทราบตติยปาราชิกกัณฑ์
- 1.7.3 ทำให้ทราบผลวิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์

1.8 คำนิยามศัพท์เฉพาะที่ใช้ในการวิจัย

พุทธปรัชญา หมายถึง ระบบคิดตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงร้อยรัด และสอดคล้องกันอย่างเป็นระบบในแง่ของตรรกะหรือความสัมพันธ์เชิงเหตุและผล โดยกินความเนื้อหาแก่นสารที่รวมไปถึงประเด็นหลัก ๆ สามส่วน ประการที่หนึ่ง ประเด็นเรื่อง ความเป็น การดำรงอยู่ และความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่ดำรงอยู่ หรือประเด็นในมิติอภิปรัชญาและภววิทยา (Metaphysics and Ontology) ประการที่สอง ประเด็นเรื่อง ความรู้ การได้มาซึ่งความรู้ และความรู้ที่ดีที่ถูกต้อง หรือประเด็นในมิติญาณวิทยา (Epistemology) และประการที่สาม ประเด็นเรื่อง ความดี ความงาม การประพฤติปฏิบัติที่ดีที่งามที่ถูกต้อง หรือประเด็นในมิติคุณวิทยาหรืออรรถวิทยา (Axiology) ซึ่งในที่นี้ประกอบไปด้วย จริยศาสตร์และสุนทรียศาสตร์ (Ethics and Aesthetics)

ตติยปาราชิกกัณฑ์ หมายถึง ปาราชิกสิกขาบทที่ 3 จากปาราชิกสิกขาบททั้งสิ้น 4 บท โดยปาราชิกสิกขาบทนี้เป็นข้อห้ามที่ว่าด้วยการห้ามพรากกายมนุษย์ซึ่งหมายถึง การที่พระภิกษุมิเจตนาฆ่ามนุษย์ให้ตาย ด้วยการนี้จะทำให้พระภิกษุนั้นต้องอาบัติขั้นสูงสุดหรือคุรุกาบัติคือปาราชิกกขาตจากความเป็นพระภิกษุทันที ต้องสละสมณเพศและไม่ได้รับอนุญาตให้ทำการอุปสมบทเป็นพระภิกษุอีกต่อไปโดยที่ไม่มีหนทางในการแก้ไขเปลี่ยนแปลงอื่น

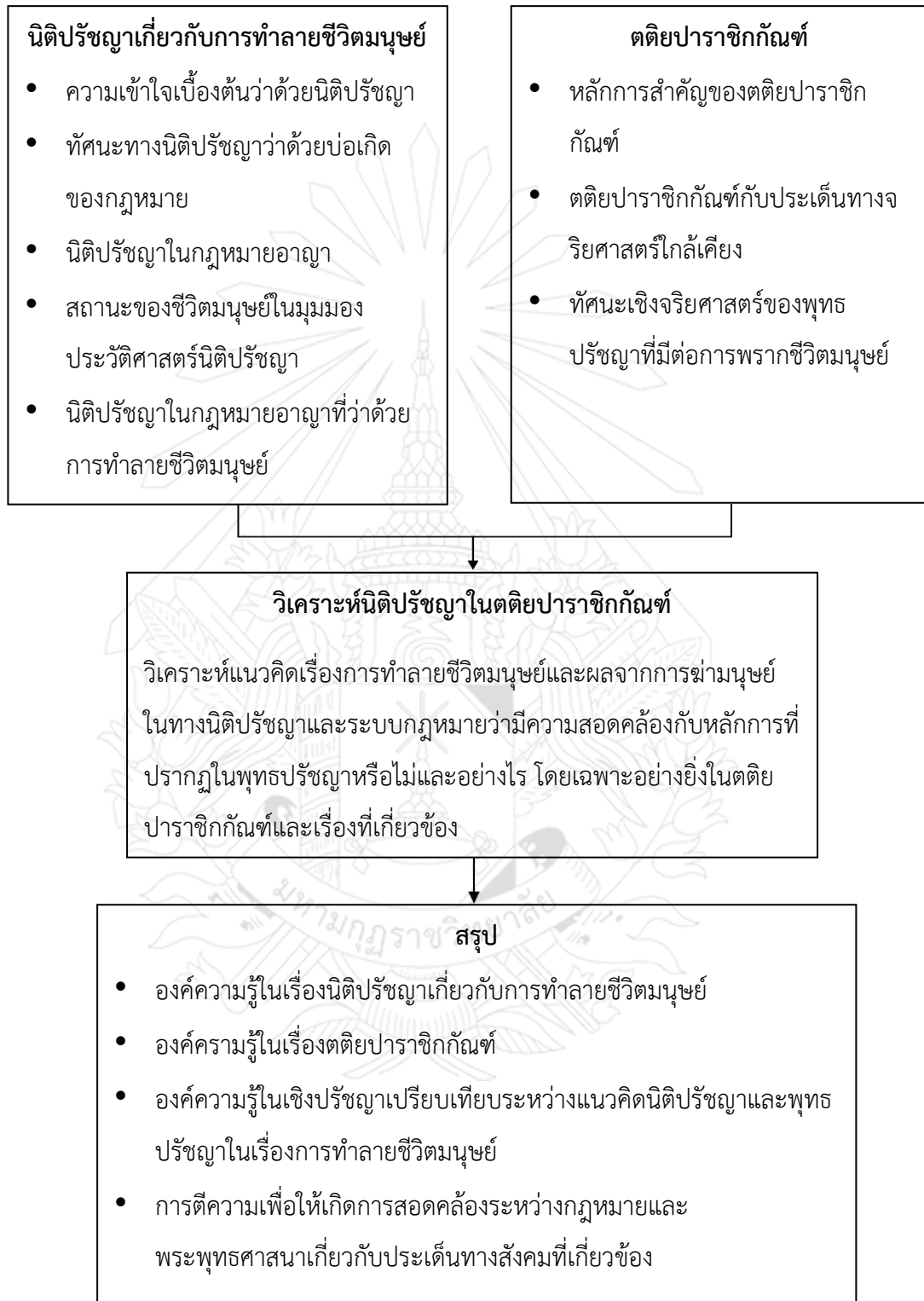
นิติปรัชญา หมายถึง ระบบคิดทางปรัชญาประยุกต์ที่แตกสายออกมาจากการศึกษาทางนิติศาสตร์ โดยกล่าวได้ว่านิติปรัชญาเป็นการศึกษากฎหมายในเชิงปรัชญาด้วยอาศัยคำถามพื้นฐานในทางปรัชญาบริสุทธิ์มาเป็นหลักการตั้งต้นในการศึกษา อันได้แก่คำถามที่ว่ากฎหมายที่แท้แล้วคือ

อะไร มนุษย์สามารถจะรู้ได้อย่างไรว่าสิ่งไหนควรเป็นกฎหมาย และโดยเฉพาะอย่างยิ่งคำถามในเชิงคุณค่าที่ว่ากฎหมายที่ดีควรเป็นอย่างไร

การทำลายชีวิตมนุษย์ หมายถึง การกระทำใด ๆ ก็ตามที่กระทำขึ้นโดยมนุษย์คนหนึ่งหรือกลุ่มหนึ่งทั้งทางตรงและทางอ้อม และการกระทำดังกล่าวมีผลให้ชีวิตของมนุษย์อีกชีวิตหนึ่งหรือหลายชีวิตต้องสิ้นสุดยุติลง โดยมีปัจจัยบางประการซึ่งส่งผลต่อการพรากชีวิตมนุษย์นี้ที่จะทำให้ในทางพระวินัยและ/หรือในทางกฎหมายวินิจฉัยว่าการกระทำดังกล่าวจะถือเป็นการทำลายชีวิตมนุษย์หรือไม่ ทั้งนี้ให้หมายความรวมถึงคำที่มีความหมายเดียวกัน ได้แก่ *การฆ่ามนุษย์* และ *การพรากชีวิตมนุษย์/การพรากจากชีวิตมนุษย์* ซึ่งเป็นคำที่ใช้ในภาษาทั่วไปรวมทั้งในพระไตรปิฎกและคัมภีร์ชั้นรองตามลำดับด้วย



1.9 กรอบแนวคิดการวิจัย



บทที่ 2

นิติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์

ระบบกฎหมายที่ตราขึ้นและใช้บังคับกันอยู่ในสังคมของทุกประเทศในปัจจุบันนั้นต่างก็มีบทบัญญัติที่ห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์เอาไว้รวมทั้งมีการกำหนดบทลงโทษของการกระทำเช่นนั้นไว้อย่างชัดเจน โดยกฎหมายทุกบทบัญญัติ ทุกชนิด และทุกลำดับชั้น ซึ่งรวมไปถึงบทบัญญัติที่ห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นต่างก็ถูกตราขึ้นมาอย่างปราณีตและด้วยตรรกะเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังที่แยกคาย แม้กระทั่งกฎหมายที่ดูเหมือนกับไม่มีความซับซ้อนมากอย่างกฎหมายที่เป็นข้อห้ามทำลายชีวิตมนุษย์นี้ก็มิได้ถูกตราขึ้นมาโดยไม่มีหลักคิดสนับสนุนอยู่เบื้องหลังเช่นเดียวกัน การใช้และการตีความกฎหมายบ้านเมืองต่าง ๆ แม้จะมีความสำคัญ แต่การศึกษาถึงหลักปรัชญาเบื้องหลังกฎหมายหรือหลักนิติปรัชญาก็มีความสำคัญเป็นอย่างมากไม่น้อยไปกว่าการศึกษาไปที่ตัวบทกฎหมายตรง ๆ เนื่องจากการทำความเข้าใจตัวบทกฎหมายต่าง ๆ ก็ย่อมจะต้องเริ่มต้นจากการทำความเข้าใจนิติปรัชญาเบื้องหลังไม่เช่นนั้นก็จะทำให้ไม่สามารถทำความเข้าใจตัวบทกฎหมายนั้นได้อย่างครบถ้วนและรอบด้านอย่างที่ควรจะเป็น ดังนั้นการพิเคราะห์กฎหมายข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์ก็ย่อมจะต้องกระทำโดยการศึกษาข้อความคิดนิติปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับการการทำลายชีวิตมนุษย์เป็นสิ่งสำคัญเช่นเดียวกัน

2.1 ความเข้าใจเบื้องต้นว่าด้วยนิติปรัชญา

2.1.1 นิติปรัชญากับการศึกษานิติศาสตร์

โดยปกติแล้วหากกล่าวถึงวิชานิติศาสตร์ย่อมจะได้รับการเข้าใจว่าโดยทั่วไปว่าเป็นการศึกษาถึงตัวบทกฎหมายที่มีบังคับใช้กันอยู่ในบ้านเมืองหรือในสังคมรัฐ ยกตัวอย่างเช่นว่า การกระทำเช่นใดถือเป็นการผิดทางอาญาและการกระทำนั้นจะมีโทษอย่างไร จะมีการปรับใช้กฎหมายให้ประยุกต์กับการกระทำต่าง ๆ ในทางข้อเท็จจริงอย่างไร การกอนิติกรรมในทางแพ่งระหว่างปัจเจกบุคคลนั้นก่อให้เกิดสิทธิและหน้าที่ทางกฎหมายอย่างไร หากมีการคดโกงหรือละเมิดข้อตกลงทางนิติกรรมเช่นว่านั้นจะมีผลในทางกฎหมายอย่างไร ผู้ละเมิดข้อตกลงมีหน้าที่ต้องชดเชยชดใช้ความเสียหายเท่าใด การมีข้อพิพาทต่าง ๆ ทางกฎหมายจะนำขึ้นสู่กระบวนการพิจารณาทางชั้นตุลาการอย่างไร การเขียนคำฟ้องคำให้การเช่นใดจึงจะเป็นไปตามข้อกฎหมาย เหล่านี้เป็นต้น จะเห็นได้ว่า

การศึกษาถึงประเด็นตามตัวอย่างข้างต้นนี้ เป็นการศึกษาว่าบทบัญญัติของกฎหมายที่บังคับใช้อยู่ในสังคมนั้นจะถูกนำมาปรับใช้กับข้อเท็จจริงต่าง ๆ ได้อย่างไร การศึกษากฎหมายในรูปแบบนี้โดยหลักสำคัญแล้วจึงต้องทำการศึกษาถึงกฎหมายหรือพระราชบัญญัติต่าง ๆ ว่ามีการบัญญัติด้วยถ้อยคำอย่างไรและการนำมาปรับใช้จริงนั้นมีขอบเขตกว้างขวางแค่ไหนและวิธีการที่จำเพาะอย่างไร

การศึกษานิติศาสตร์ในแง่มุมที่กล่าวไปข้างต้นนั้นเป็นการศึกษาที่มีอยู่ในสถาบันอุดมศึกษา ในส่วนของวิชานิติศาสตร์เป็นพื้นฐานอยู่แล้วเป็นเบื้องต้น และผู้คนที่ทั่วไปส่วนใหญ่มักจะเข้าใจว่าขอบเขตของวิชานิติศาสตร์ก็น่าจะจำกัดวงอยู่แต่เพียงขอบเขตเพียงเท่านั้น แต่ในความเป็นจริงแล้ว การศึกษาวิชานิติศาสตร์เฉพาะข้อบัญญัติของตัวบทกฎหมายดังที่กล่าวมานี้เป็นเพียงส่วนหนึ่งในขอบเขตของวิชานิติศาสตร์ที่ยังมีปริมาตรที่กว้างขวางกว่านี้อยู่อีกมาก เพราะในความเป็นจริงแล้ววิชานิติศาสตร์นั้นหมายถึงศาสตร์วิชาที่มีวัตถุประสงค์แห่งการศึกษาที่สำคัญคือกฎหมายและ/หรืออาจจะมีความหมายที่เป็นเรื่องอื่นผสมปนเปออยู่บ้างแต่ก็เป็นเพียงส่วนประกอบในการศึกษากฎหมายเป็นหลักเท่านั้น โดยสามารถที่จะแบ่งการศึกษากฎหมายออกได้สี่รูปแบบ ได้แก่ แขนงวิชานิติศาสตร์โดยแท้ แขนงวิชานิติศาสตร์เชิงข้อเท็จจริง และแขนงวิชานิติศาสตร์เชิงคุณค่า¹ ซึ่งมีรายละเอียดโดยสังเขปดังต่อไปนี้

นิติศาสตร์โดยแท้ (legal science proper) หมายถึง การศึกษากฎหมายในฐานะที่เป็นกฎหมายโดยแท้ซึ่งก็คือในฐานะที่กฎหมายเป็นปทัสถาน (norm) เป็นระเบียบกฎเกณฑ์ข้อบังคับของสังคม การศึกษานิติศาสตร์โดยแท้นี้ก็คือการศึกษากฎหมายอย่างที่คุณคนส่วนใหญ่มักจะเข้าใจกัน กล่าวคือเป็นแขนงในการศึกษาวิชานิติศาสตร์ที่เน้นในเรื่องการทำการจดจำและเข้าใจตัวบทกฎหมาย ทั้งที่เป็นลายลักษณ์อักษรและที่ไม่เป็นลายลักษณ์อักษร และเน้นไปที่การทำความเข้าใจถึงวิธีการทางกฎหมายหรือนิติวิธี (juristic method) ที่ใช้สำหรับปรับใช้และตีความตัวบทกฎหมายบ้านเมืองซึ่งบังคับใช้อยู่จริง (positive law) โดยการศึกษานิติศาสตร์โดยแท้นั้นมุ่งหวังที่จะทำให้ผู้ศึกษาสามารถใช้กฎหมายได้อย่างถูกต้อง สามารถวินิจฉัยข้อพิพาทต่าง ๆ ทางกฎหมาย รวมไปถึงเข้าใจกระบวนการในการระงับข้อพิพาททางกฎหมายที่เกิดขึ้นได้ วิชาชีพที่อาศัยองค์ความรู้ของนิติศาสตร์แขนงนี้จึงเป็นผู้ที่ใช้กฎหมายโดยแท้ ไม่ว่าจะเป็นที่ปรึกษากฎหมาย ทนายความ อัยการ หรือผู้พิพากษา

นิติศาสตร์เชิงข้อเท็จจริง (legal science of facts) หมายถึง การศึกษากฎหมายในฐานะที่เป็นข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นในสังคมหนึ่ง ๆ ในช่วงเวลาหนึ่ง ๆ การศึกษานิติศาสตร์เชิงข้อเท็จจริงเท่าที่

¹ Frede Catsburg, *Problems of Legal Philosophy*, 1957, 1 – 19. อ้างถึงใน ปรีดี เกษมทรัพย์, *นิติปรัชญา*, พิมพ์ครั้งที่ 11, (กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2553), หน้า 39 – 40.

มีการศึกษาอยู่ในปัจจุบันอาจจะมีได้หลายรูปแบบ แต่ที่ปรากฏอยู่แพร่หลายมีทั้งสิ้นสามรูปแบบหลัก ๆ ได้แก่ รูปแบบที่หนึ่ง การศึกษาประวัติศาสตร์กฎหมาย เป็นการศึกษาข้อเท็จจริงในอดีตโดยมุ่งเน้นในวัตถุประสงค์การศึกษาคือตัวบทกฎหมายเป็นหลัก การศึกษาประวัติศาสตร์กฎหมายจึงเป็นส่วนผสมของการศึกษานิติศาสตร์กับการศึกษาประวัติศาสตร์ รูปแบบที่สอง การศึกษาสังคมวิทยากฎหมาย เป็นการศึกษาข้อเท็จจริงของความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับสังคมในพื้นที่หนึ่งและภายในช่วงเวลาหนึ่งว่ากฎหมายได้ก่อให้เกิดข้อเท็จจริงทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปในทิศทางใดและอย่างไรรวมทั้งสังคมได้ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางตัวบทกฎหมายไปอย่างไรเช่นกัน การศึกษาสังคมวิทยากฎหมายจึงเป็นส่วนผสมของการศึกษากฎหมายกับการศึกษานิติศาสตร์กับการศึกษาสังคมวิทยา รูปแบบที่สาม มานุษยวิทยากฎหมาย เป็นการศึกษาข้อเท็จจริงของความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายและมนุษย์ในแง่มุมต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นวิถีชีวิต วัฒนธรรม ขนบประเพณี หรืออคติความเชื่อของมนุษย์ที่มีผลซึ่งกันและกันกับกฎหมาย การศึกษามานุษยวิทยากฎหมายจึงเป็นส่วนผสมของการศึกษานิติศาสตร์กับการศึกษามานุษยวิทยา เหล่านี้จะเห็นได้ว่าการศึกษาในแขนงนิติศาสตร์เชิงข้อเท็จจริงนั้นเป็นการศึกษากฎหมายในแง่มุมที่ไม่เกี่ยวข้องกันกับที่บุคคลทั่วไปเข้าใจเกี่ยวกับวิชานิติศาสตร์ซึ่งมักเข้าใจอยู่ในรูปแบบจำกัดเพียงการต่อสู้คดีและการระงับข้อพิพาททางกฎหมายเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า การศึกษาแขนงวิชานิติศาสตร์เหล่านี้มุ่งหวังที่จะทำให้เกิดความกระจ่างชัดทางข้อเท็จจริงเกี่ยวกับกฎหมายในแง่มุมต่าง ๆ

นิติศาสตร์เชิงคุณค่า (legal science of values) หมายถึง การศึกษาโดยมีวัตถุประสงค์แห่งการศึกษาเป็นกฎหมายแต่มุ่งเน้นไปที่การนำเอาตัวบทกฎหมายทุกรูปแบบมาประเมินคุณค่าว่ามีความถูกต้อง ดีงาม และเหมาะสมต่อสังคมหรือไม่และอย่างไร การศึกษานิติศาสตร์เชิงคุณค่าจึงเป็นการศึกษาที่จำเป็นต้องอาศัยการวิเคราะห์และการตีความในทางนามธรรมสูงมากทั้งนี้ก็เพื่อที่จะประเมินคุณค่าว่ากฎหมายที่ศึกษานั้นดีหรือไม่ดีอย่างไร หากจะมีการตรากฎหมายขึ้นใหม่หรือจะมีการแก้ไขเพิ่มเติมกฎหมายที่มีอยู่เดิมนั้นสมควรที่จะมีขอบเขตและแนวทางในการกระทำอย่างไร การศึกษานิติศาสตร์เชิงคุณค่าเท่าที่มีการศึกษาอยู่ในปัจจุบันอาจจะมีได้หลายรูปแบบ แต่ที่ปรากฏอยู่แพร่หลายมีทั้งสิ้นสองรูปแบบหลัก ๆ ได้แก่ รูปแบบที่หนึ่ง การศึกษากฎหมายเปรียบเทียบ เป็นการศึกษากฎหมายมากกว่าหนึ่งชิ้น ซึ่งอาจจะเป็นการศึกษาเปรียบเทียบระหว่างกฎหมายต่างระบบศึกษากฎหมายเปรียบเทียบระหว่างกฎหมายต่างฉบับ หรือแม้แต่การศึกษาเปรียบเทียบกฎหมายเรื่องเดียวกันที่บังคับใช้ต่างสังคมกัน จุดมุ่งหมายสำคัญของการศึกษากฎหมายเปรียบเทียบนี้ก็เพื่อที่จะทำการเปรียบเทียบข้อเหมือนและข้อแตกต่างระหว่างกันรวมทั้งวิเคราะห์เพื่อประเมินคุณค่าว่ากฎหมายใดที่มีคุณค่ามีความดีงามเหมาะสมมากกว่า การปรับใช้กฎหมายระหว่างกันสามารถกระทำได้เพียงใด

โดยทั้งนี้เพื่อมุ่งหวังให้ระบบกฎหมายโดยรวมดีขึ้น และรูปแบบที่สองคือ วิชานิติปรัชญา แม้จะเป็นการศึกษาเกี่ยวกับกฎหมายแต่ก็ไม่ได้เป็นการศึกษาเพื่อนำไปสู่การเข้าใจในการปรับใช้กฎหมาย แต่เป็นการศึกษากฎหมายโดยพิจารณาไตร่ตรองไปจนถึงรากฐานทางความคิดทั้งหมดของกฎหมาย โดยในขอบเขตของวิชานิติปรัชญานั้นจะประกอบไปด้วยการไตร่ตรองใคร่ครวญปัญหารากฐานบางประการเกี่ยวกับกฎหมาย ยกตัวอย่างเช่นคำถามที่ว่า กฎหมายนั้นคืออะไร กฎหมายนั้นควรจะมีที่มาจากสิ่งใด เราจะสามารถรู้และเข้าใจกฎหมายได้อย่างไรและในขอบเขตเพียงใด การให้เหตุผลประกอบเบื้องหลังกฎหมายแต่ละประเภทคืออะไรแตกต่างกันอย่างไร กฎหมายแต่ละประเภทควรจะมี ความเชื่อมโยงสัมพันธ์ระหว่างกันอย่างไร ลำดับชั้นของกฎหมายที่ถูกต้องควรเป็นเช่นไร กฎหมายที่ดีควรเป็นเช่นใด เป็นต้น จะเห็นได้ว่าการศึกษานิติปรัชญานั้นจะไม่จำกัดแต่เพียงที่ตัวบทกฎหมายซึ่งถูกบังคับใช้อยู่ในปัจจุบันหรือในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งเท่านั้น แต่การศึกษานิติปรัชญาจะมีขอบเขตที่กว้างใหญ่ไพศาลกว่านั้นมากโดยเน้นไปที่การค้นหาคำความจริงสูงสุดในทุกแง่มุมของกฎหมายเพื่อนำไปสู่การเข้าใจกฎหมายอย่างชัดเจนที่สุดและนำไปสู่การประเมินคุณค่าว่ากฎหมายที่เหมาะสมแก่การตราขึ้น บังคับใช้นั้นที่สุดแล้วควรจะมีหน้าตาและเนื้อหาเป็นเช่นไร

จะเห็นได้ว่า ในความเป็นจริงแล้วแวดวงวิชาการศึกษากฎหมายหรือนิติศาสตร์นั้นมิได้จำกัดแต่เพียงการศึกษาเพื่อนำไปสู่การประกอบอาชีพเป็นนักกฎหมาย ทนายความอัยการ ผู้พิพากษา ไปเสียทั้งหมด แต่ยังมีแขนงปลีกย่อยอีกมากมายนับสิบแขนงที่ผู้คนส่วนใหญ่อาจจะไม่ค่อยให้ความสนใจมากนักเนื่องจากรู้สึกว่าจะไม่เกี่ยวข้องกับชีวิตประจำวันของตนเหมือนการศึกษาวินิจฉัยคดีโดยแท้ที่สามารถนำเอามาปรับใช้กับปัญหาข้อพิพาทในทางกฎหมายที่เกิดขึ้นในชีวิตจริงได้ แต่อย่างไรก็ตามมิใช่ว่าการศึกษากฎหมายในแขนงอื่น ๆ นั้นจะไม่มีมีความสำคัญ เพราะในแวดวงวิชาการที่มีความซับซ้อนนั้นต่างต้องการการศึกษาในประเด็นปลีกย่อยลงลึกไปในทุกส่วนของศาสตร์แต่ละศาสตร์ และองค์ความรู้ที่อยู่ในส่วนปลีกย่อยซึ่งมักไม่ได้รับความสำคัญในมุมมองของผู้คนทั่วไปนี้เองแท้ที่จริงแล้วนอกจากจะมีประโยชน์ในแง่ของการทำให้ความก้าวหน้าทางด้านวิชาการเฟื่องฟูขึ้นแล้ว ยังมีผลให้เกิดการตรากฎหมายหรือแก้ไขเพิ่มเติมกฎหมายเพื่อนำมาใช้ศึกษาในวินัยนิติศาสตร์โดยแท้ก็อีกทอดหนึ่งเป็นทางอ้อมด้วย ดังนั้นแล้วการศึกษาทุกแขนงของวินัยนิติศาสตร์จึงมีความสำคัญทัดเทียมกันในแวดวงวิชาการกฎหมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิชานิติปรัชญานั้นถือได้ว่ามีความสำคัญอย่างยิ่งเนื่องจากมีปริมณฑลการศึกษาที่กว้างขวางรวมทั้งแผ่ซ่านครอบคลุมไปในทุกภาคส่วนของการศึกษาในสายนิติศาสตร์ทั้งหมด

2.1.2 ความสำคัญของการศึกษานิติปรัชญา

ศาสตร์แขนงต่าง ๆ ที่มีอยู่อย่างเฉพาะตัว (particular science) ไม่ว่าจะเป็นแขนงวิทยาศาสตร์ (physical science) อย่าง ฟิสิกส์ เคมี ชีววิทยา แพทยศาสตร์ วิศวกรรมศาสตร์ เป็นต้น หรือแขนงสังคมศาสตร์ (social science) อย่าง มานุษยวิทยา สังคมวิทยา เศรษฐศาสตร์ รัฐศาสตร์ นิติศาสตร์ เป็นต้น หรือแขนงมนุษยศาสตร์ (humanities) อย่าง ประวัติศาสตร์ วรรณคดี ภาษาศาสตร์ เป็นต้นนั้น แท้ที่จริงแล้วศาสตร์ทั้งหมดทั้งหมดต่างก็กำเนิดมาจากจุดร่วมเดียวกันคือ ถิ่นกำเนิดขึ้นมาจากวิชาปรัชญาจนกล่าวได้ว่าปรัชญานั้นมีความรู้ทุกอย่างเป็นอาณาเขต² แต่เมื่อการศึกษาปรัชญาในเรื่องต่าง ๆ ได้มีข้อยุติในระดับหนึ่งประกอบกับสังคมที่ความซับซ้อนขึ้น มีการพัฒนาเครื่องมือและวิธีในการศึกษาที่ชัดเจนขึ้น ศาสตร์แขนงต่าง ๆ ก็ค่อย ๆ แยกตัวเองออกจากการศึกษาปรัชญาและสถาปนาตนขึ้นเป็นศาสตร์เฉพาะรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง³

อย่างไรก็ดี ด้วยเหตุที่ศาสตร์ทุกแขนงที่ถือกำเนิดบนโลกนี้ต่างมีที่มาจากการอุบัติขึ้นของปรัชญา การศึกษาในศาสตร์ทุกแขนงแม้จะสามารถจะศึกษาจนเจนจบและเข้าใจได้หมดแต่ก็ยังมีข้อจำกัดอยู่บนมูลท (postulate) หรือหลักการสำคัญ (dogma) ที่จำกัดให้การศึกษาและผู้ศึกษาศาสตร์แขนงต่าง ๆ เหล่านั้นไม่สามารถที่จะก้าวข้ามไปได้ เมื่อการศึกษาศาสตร์แขนงต่าง ๆ ดำเนินมาถึงจุดนี้แล้วจึงเปรียบเสมือนคล้ายทางตันของการศึกษาศาสตร์ต่าง ๆ การฝ่าทางตันดังกล่าวย่อมจะต้องเป็นการศึกษาถึงข้อถกเถียงอภิปรายและการตั้งคำถามเกี่ยวกับมูลทและหลักการสำคัญของแต่ละศาสตร์ไป ในจุดนี้เองที่วิชาปรัชญาจะกลับเข้ามามีบทบาทอีกครั้งหนึ่ง แต่ในครั้งนี้อวิชาปรัชญาจะกลับเข้ามามีบทบาทที่แตกต่างไปจากการศึกษาปรัชญาบริสุทธิ์ (pure science) ที่ประกอบไปด้วย อภิปรัชญา ญาณวิทยา สุนทรียศาสตร์ จริยศาสตร์ และตรรกศาสตร์ แต่ปรัชญาจะกลับเข้ามามีบทบาทในการเป็นเครื่องมือหรือวิธีการ (method) ในการศึกษาเพื่อการต่อยอดทางความคิดไม่จำกัดอยู่ในกรอบที่แต่ละศาสตร์ได้กำหนดข้อจำกัดไว้ โดยจะเป็นการนำเอามิติและวิธีการทางปรัชญาเข้ามาใช้ศึกษาศาสตร์จำเพาะต่าง ๆ ในแง่ตัวเองสำหรับทุก ๆ ศาสตร์แล้วการศึกษาปรัชญาของศาสตร์เฉพาะ (philosophy of particular science) หรือปรัชญาประยุกต์ (applied philosophy) เฉพาะศาสตร์ซึ่งเป็นการนำเอาความรู้ แนวความคิด ความจริงซึ่งพิสูจน์ ค้นคว้า ที่หา

²พระเมธีธรรมภรณ์ (ประยูร ธรรมจิตโต), *ปรัชญากรีกโบราณ*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2532), หน้า 7.

³พระบูรภกรณ ธีรสาโร และ พระครูปลัดเชียว ชีวิตินทรियो, “ความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญา ศาสนา วิทยาศาสตร์”, ใน *ปรัชญาเบื้องต้น*, พิมพ์ครั้งที่ 5, (พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2561), หน้า 50.

มาได้จากปรัชญาบริสุทธิ์ไปผสมผสานกับศาสตร์แขนงต่าง ๆ ซึ่งแยกออกมาจากปรัชญาบริสุทธิ์เป็นศาสตร์อิสระ⁴ เช่นนี้แล้วการศึกษาปรัชญาของศาสตร์เฉพาะจึงมีความสำคัญมากไม่แพ้การศึกษาในเนื้อหาเฉพาะของแต่ละศาสตร์นั้น ๆ เนื่องด้วยปรัชญาของศาสตร์ต่าง ๆ นั้นมุ่งศึกษาวิเคราะห์แนวคิดรวบยอดพื้นฐาน หลักการ และวิธีการของศาสตร์วิชานั้น ๆ เช่น การเมือง เศรษฐศาสตร์ สังคมวิทยา ฯลฯ การศึกษาปรัชญาของสาขาวิชาต่าง ๆ จะทำให้ผู้ศึกษาสามารถที่จะเข้าใจธรรมชาติและบทบาทของศาสตร์สาขาวิชานั้น ๆ ได้อย่างลึกซึ้งถ่องแท้ มากกว่าการศึกษาศาสตร์สาขาวิชานั้น ๆ แค่มองเพียงในเชิงเทคนิควิชาชีพเฉพาะทาง⁵

วิชานิติศาสตร์ก็เช่นกัน เมื่อเราพิจารณาถึงกฎหมายบ้านเมืองที่มีผลใช้บังคับกันอยู่นั้นหากพิจารณาในกรอบของการศึกษากฎหมายแบบนิติศาสตร์โดยแท้ก็จะเป็นการทำความเข้าใจเพียงว่ากฎหมายเหล่านั้นสามารถนำมาปรับใช้กับกรณีพิพาทต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นจริงด้วยนิติวิธีอย่างไร (juristic method) และภายใต้ขอบเขตเพียงใดและเมื่อปรับใช้กฎหมายแล้วจะก่อให้เกิดผลทางกฎหมายอย่างไร แต่การศึกษานิติปรัชญานั้นจะเป็นการศึกษากฎหมายในเชิงนามธรรมขั้นสูงที่พิจารณาไตร่ตรองกฎหมายอย่างเป็นองค์รวมไม่ได้ให้ความสนใจกับตัวบทกฎหมายฉบับใดฉบับหนึ่งหรือมาตราใดมาตราหนึ่งแต่จะมองกฎหมายอย่างเป็นภาพรวม⁶ ด้วยเหตุนี้การศึกษานิติปรัชญาจึงเป็นการศึกษากฎหมายที่มีความสำคัญเป็นอย่างมาก กล่าวคือการศึกษานิติปรัชญานั้นเป็นการศึกษากฎหมายโดยก้าวข้ามผ่านกรอบคิดของตัวบทกฎหมายที่มีอยู่ทั้งหมดและพิจารณากฎหมายแบบองค์รวม (holistic) รวมทั้งทำการศึกษาประเด็นในการอภิปรายถกเถียงเกี่ยวกับกฎหมายในภาพรวมมากกว่าศึกษาจำเพาะเจาะจงเพียงแคในเรื่องวิธีการใช้ แต่ให้ความสนใจที่จะสืบสาวหาความจริงที่เกี่ยวกับกฎหมายทั้งหมดทุกมิติ

ในแง่นี้เองจึงอาจกล่าวได้ว่าการศึกษาวิชานิติปรัชญาเป็นการศึกษากฎหมายที่มีขอบเขตกว้างใหญ่ไพศาลมากจนอาจเรียกว่าไม่สามารถจำกัดขอบเขตได้ เนื่องจากการศึกษากฎหมายด้วยอาศัยมิติแง่มุมทางปรัชญานั้นย่อมเป็นสิ่งที่ก่อเกิดประเด็นในการอภิปรายโต้แย้งถกเถียงกันไม่รู้จบสิ้น ด้วยเพราะการศึกษาปรัชญาเป็นกิจกรรมทางปัญญาของมนุษย์จึงทำให้การศึกษานิติปรัชญายังคง

⁴สุนทร สุขทรัพย์ทวีผล และ สุนิตย์ เรื่องธรรม, “ความหมายและขอบเขตของปรัชญา”, ใน *ปรัชญาเบื้องต้น*, พิมพ์ครั้งที่ 5, (พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2561), หน้า 10.

⁵วิทยากร เชียงกุล, *ปรัชญาการเมือง เศรษฐกิจ สังคม*, พิมพ์ครั้งที่ 5, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เดือนตุลา, 2555), หน้า 9.

⁶ปรีดี เกษมทรัพย์, *นิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 63 – 64.

ดำเนินต่อไปไม่ต่างกับการศึกษาปรัชญาบริสุทธิ์หรือปรัชญาเฉพาะของศาสตร์แขนงอื่น ๆ ที่ยังคงมีอยู่ตลอดไปตราบเท่าที่มีการดำรงอยู่ของมนุษย์ แต่อย่างไรก็ดี หากพิจารณาตามกรอบคิดของปรัชญาบริสุทธิ์ในการศึกษากฎหมายก็จะทำให้พบว่า ประเด็นศึกษาและประเด็นอภิปรายโต้แย้งในทางนิติปรัชญานั้นอาจแบ่งเป็นประเภทย่อย ๆ ได้ทั้งสิ้นสามประเภทโดยล่อกันไปกับกรอบคิดของปรัชญาบริสุทธิ์⁷ ได้แก่

ประเด็นที่หนึ่ง เป็นการศึกษาอย่างองค์รวมว่าแท้ที่จริงแล้วกฎหมายควรมีป่อเกิดที่มาจากกระบวนการใดหรือสิ่งใด กฎหมายหมายถึงอะไร รวมทั้งการดำรงอยู่ของกฎหมายแต่ละส่วนนั้นมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันเป็นลำดับชั้นอย่างไร เป็นต้น การศึกษาในแง่มุมนี้จึงเป็นการศึกษาที่เรียกว่า การศึกษาปัญหาทางนิติปรัชญาในเชิงอภิปรัชญา (metaphysical problems of law) หรือก็คือปัญหาในเชิงนิติอภิปรัชญา

ประเด็นที่สอง เป็นการศึกษาถึงวิธีคิด การใช้เหตุผลและการให้เหตุผลประกอบกับกฎหมาย ซึ่งเป็นการศึกษาว่าวิธีคิดเกี่ยวกับกฎหมาย การให้เหตุผลหรือการใช้เหตุผลประกอบกฎหมายนั้นมีลักษณะเช่นใด เพราะเหตุใดถึงเป็นเช่นนั้น และเป็นการให้เหตุผลด้วยตรรกะที่แตกต่างกับการให้เหตุผลในชีวิตประจำวันทั่วไปหรือต่างกับการให้เหตุผลของศาสตร์อื่น ๆ อย่างไรก็ตาม เป็นต้น โดยนัยนี้การศึกษาเหตุผลที่ประกอบกับการตรากฎหมายนั้นจึงเป็นกรณีในการเข้าถึงความรู้ที่แฝงฝังอยู่ในตัวกฎหมาย เข้าถึงความรู้ที่จำเป็นต้องมีในการเข้าใจและใช้กฎหมาย ดังนั้นประเด็นการศึกษาปัญหานิติปรัชญาประเภทนี้จึงเรียกว่า การศึกษาปัญหาทางนิติปรัชญาในเชิงญาณวิทยาและตรรกวิทยากฎหมาย (epistemological and logical problems of law) หรือก็คือปัญหาในเชิงนิติญาณวิทยาและตรรกวิทยากฎหมาย

ประเด็นที่สาม เป็นการศึกษาว่ากฎหมายที่ดีนั้นควรมีลักษณะหน้าตาเป็นอย่างไร ทำอย่างไรจึงจะให้ได้มาซึ่งกฎหมายที่ดี ทำอย่างไรจึงจะนำเอาความยุติธรรมสอดแทรกเข้าไปในกฎหมาย ความยุติธรรมตามกฎหมายมีลักษณะอย่างไรและแตกต่างกันอย่างไรกับความยุติธรรมตามความเข้าใจโดยสามัญสำนึก กฎหมายที่ดีควรจำกัดขอบเขตเพียงใด เป็นต้น ปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาที่เปิดประเด็นในการอภิปรายถกเถียงในเชิงการประเมินคุณค่าของกฎหมายอย่างชัดเจน ดังนั้นจึงเรียกประเด็นการศึกษาปัญหานิติปรัชญาประเภทนี้ว่า การศึกษาปัญหาทางนิติปรัชญาในเชิงจริยศาสตร์ (ethical problems of law) หรือก็คือปัญหาในเชิงนิติจริยศาสตร์

⁷เรื่องเดียวกัน, หน้า 72.

จากประเด็นแยกย่อยตามประเภทดังกล่าวข้างต้นล้าไปกับมิติของการศึกษาปรัชญาจึงทำให้เห็นได้ว่า การศึกษานิติปรัชญาแตกต่างกับการศึกษากฎหมายในแนวทางอื่นเป็นอย่างมาก โดย การศึกษานิติปรัชญานั้นเป็นการศึกษาที่มีความเข้มข้นในเชิงวิพากษ์ค่อนข้างสูงซึ่งการศึกษาในแนวทางนี้ย่อมก่อให้เกิดกระบวนการคิดและพัฒนาปรับปรุงแนวทางของกฎหมายบ้านเมืองได้ และนอกจากนี้การศึกษานิติปรัชญายังเป็นการทำความเข้าใจกฎหมายอย่างลึกซึ้ง จึงอาจกล่าวได้ว่านิติปรัชญาเป็นการศึกษาทางกฎหมายที่สำคัญและมีอาจขาดไปไม่ได้เนื่องด้วยเพราะนิติปรัชญามีใช่เป็นเพียงแค่การศึกษาเพื่อให้ใช้กฎหมายเป็น แต่การศึกษานิติปรัชญาจะทำให้ผู้ศึกษาทำความเข้าใจกฎหมายและเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังกฎหมายได้อย่างลึกซึ้ง

2.2 ทศนะทางนิติปรัชญาว่าด้วยบ่อเกิดของกฎหมาย

ในบรรดาประเด็นอภิปรายถกเถียงในทางนิติปรัชญานั้น กล่าวได้ว่าประเด็นคำถามในเชิงนิติอภิปรัชญาที่ว่า “แท้ที่จริงแล้วกฎหมายคือคืออะไรมีบ่อเกิดมาจากที่ใด” ถือเป็นประเด็นคำถามพื้นฐานเบื้องต้นที่สำคัญซึ่งถกเถียงกันมาอย่างเนิ่นนานตั้งแต่อดีตจวบกระทั่งจนยุคปัจจุบัน แม้ในภายหลังจะมีทศนะทางนิติปรัชญาเกิดต่อยอดขึ้นมาเป็นจำนวนมาก แต่แท้ที่จริงแล้วประเด็นปัญหาดังกล่าวนั้นเริ่มต้นมาจากการถกเถียงระหว่างสองทศนะในเชิงนิติอภิปรัชญา ระหว่างแนวคิดสำนักกฎหมายธรรมชาติหรือแนวคิดนิติธรรมชาตินิยม (natural law school; legal naturalism) และแนวคิดนิติปฏิฐานนิยม (legal positivism) ดังนั้นแล้วการทำความเข้าใจประเด็นในทางนิติปรัชญาเบื้องต้นจากแนวคิดหลักทั้งสองส่วนนี้ก็ย่อมจะทำให้การทำความเข้าใจประเด็นอื่น ๆ ในทางนิติปรัชญานั้นสามารถที่จะกระทำได้อย่างกระจ่างชัดมากขึ้นด้วย

2.2.1 กฎหมายคือหลักศีลธรรมตามธรรมชาติ

แนวคิดดั้งเดิมหลักว่าด้วยบ่อเกิดแห่งกฎหมายนั้นสืบเนื่องมาจากสำนักรู้ทางเหตุผลเชิงศีลธรรมของมนุษย์ที่นักปรัชญาในอดีตค่อนข้างจะเห็นพ้องต้องกันว่าเป็นสิ่งที่ติดตัวมนุษย์ทุกคนมาตั้งแต่เกิด สิ่งนี้เป็นส่วนหนึ่งของสิ่งพิเศษที่มนุษย์มีมากกว่าสิ่งมีชีวิตอื่น หรือที่ในปรัชญากรีกยุคคลาสสิกเรียกว่า logos แนวความคิดเหล่านี้เองนำมาสู่การนำไปพิจารณาในประเด็นเรื่องที่ว่า หากจะมีชุดปทัสถาน (norm) หรือกฎเกณฑ์ (law) ใดที่จะมาควบคุมมนุษย์นั้นก็ย่อมต้องเป็นไปตามเหตุผล เช่นว่านี่ เนื่องด้วยเหตุที่ว่าเหตุผลที่ติดตัวมากับมนุษย์ตั้งแต่ถือกำเนิดและจะอยู่ติดตัวมนุษย์ไปจนวันสุดท้ายของชีวิตนั้นก็เพราะสิ่งนี้คือธรรมชาติของมนุษย์ และธรรมชาติของมนุษย์ก็คือส่วนหนึ่งของ

ธรรมชาติของโลกและสากลจักรวาลไปในขณะเดียวกัน แนวคิดทางนิติปรัชญาที่ตั้งต้นจากทัศนะนี้จึงถูกเรียกว่านิติธรรมชาตินิยมด้วยเหตุนี้เอง

ทัศนะทางนิติปรัชญาแบบนิติธรรมชาตินิยมมีขอบเขตทางประวัติศาสตร์ที่กว้างใหญ่นานมาแล้ว แต่กระนั้นแล้วทัศนะนี้ก็ยังคงสามารถทำความเข้าใจได้ในบริบทแห่งกาลปัจจุบัน เหตุผลสำคัญอยู่ที่จุดแข็งและความน่าสนใจของแนวคิดที่ว่า กฎหมายที่แท้ไม่ใช่กฎหมายที่มนุษย์พยายามคิดค้นขึ้น แต่กฎหมายที่แท้คือกฎเกณฑ์ที่มีอยู่แล้วในธรรมชาติเพียงแต่รอให้ถูกค้นพบเท่านั้น แนวคิดดังกล่าวนี้บ่งบอกว่ามีข้อจำกัดโดยธรรมชาติเกี่ยวกับสิ่งที่สามารถตราขึ้นว่าจะต้องอยู่ภายใต้ขอบเขตของกฎเกณฑ์แห่งธรรมชาตินี้จึงจะถือว่าเป็นกฎหมายที่ถูกต้องเหมาะสม ในประวัติศาสตร์ปรัชญานั้นแนวคิดนิติปรัชญาแบบนิติธรรมชาตินิยมเริ่มมีปรากฏตั้งแต่ชัดเจนในบันทึกซึ่งเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ของอริสโตเติล (Aristotle) โดยในบทความที่มีชื่อเสียงที่เขาใช้เป็นการยกตัวอย่างคือเรื่องราวของแอนติโกนี (Antigone) ซึ่งฝ่าฝืนคำสั่งหรือกฎหมายของกษัตริย์ครีออน (Creon) จอมเผด็จการซึ่งสั่งห้ามฝังศพน้องชายของนาง อริสโตเติลได้เขียนถึงกฎเกณฑ์ชนิดหนึ่งที่มีสถานะเหนือกว่ากฎหมายและเป็นสิ่งที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง โดยมีใจความสำคัญว่า “หากกฎหมายลายลักษณ์อักษรบัญญัติขัดแย้งกันกับข้อเท็จจริงของเรา เราพึงต้องอุทิศตนต่อกฎเกณฑ์สากลและยืนยันในความเท่าเทียมรวมทั้งความยุติธรรมที่เหนือกว่าของกฎเกณฑ์สากลดังกล่าว ทั้งเรายังต้องยืนยันกันว่าหลักการเรื่องความเท่าเทียมเป็นเรื่องถาวร ไม่มีการเปลี่ยนแปลง และกฎสากลก็ไม่มีการเปลี่ยนแปลงเช่นกัน เพราะมันคือกฎแห่งธรรมชาติ ส่วนกฎหมายลายลักษณ์อักษรมีการเปลี่ยนแปลงได้เสมอ”⁸

ทัศนะดังกล่าวของอริสโตเติลที่ว่ากฎเกณฑ์สากลที่ไม่แปรเปลี่ยนและจะส่งผลต่อกฎหมายโดยแสดงให้เห็นว่าคำสั่งหรือกฎหมายของกษัตริย์ครีออนที่ “ผิดธรรมชาติ” นี้คือกฎหมายที่พิกลพิการ ซึ่งกษัตริย์ครีออนได้ทำลายข้อจำกัดตามธรรมชาติอย่างหนึ่งที่ว่าด้วยกฎเกณฑ์ซึ่งควบคุมธรรมชาติอยู่ นั่นคือการผ่านร่างกฎหมายที่ขัดแย้งต้องเหตุผลตามธรรมชาติของมนุษย์ออกมาบังคับใช้ เนื่องจากแม้จะอยู่ในฐานะของกษัตริย์ผู้ปกครองแต่ก็ไม่ได้หมายความว่ากษัตริย์จะใช้กฎหมายบังคับให้ปฏิบัติตามเจตนารมณ์ของพระองค์ด้วยอำนาจของพระองค์เองทั้งหมด แต่หมายความว่าการประกาศใช้กฎหมายของผู้ปกครองก็ย่อมต้องสอดคล้องกับความถูกต้องตามหลักศีลธรรมในธรรมชาติ

⁸Mark Tebbit, *Philosophy of Law*, 2nd edition, (New York: Routledge, 2005), p.

สิ่งที่ทำให้กฎหมายของกษัตริย์หรืออนในกรณีนี้ไม่มีผลทางกฎหมายก็คือกฎหมายแห่งธรรมชาติที่มีสถานะเหนือกว่ากฎหมายนั่นเอง

ในช่วงเวลาต่อมาซีเซโรหรือคิเคโร (Cicero) ปราชญ์คนสำคัญของสำนักสโตอิกส์ซึ่งมีชีวิตอยู่ช่วงราว 106 – 43 ปีก่อนคริสตกาล ได้กล่าวถึงการตรากฎหมายเพื่อใช้บังคับแก่พลเมืองเอาไว้ในแง่ที่ว่าอำนาจรัฐก็ไม่สามารถล่วงล้ำเข้าไปหรือขัดแย้งต่อกฎของเหตุผลตามธรรมชาติ ทักษะของคิเคโรเห็นว่ากฎหมายคือผลิตผลของจิตมนุษย์ที่มีเหตุผลซึ่งสอดคล้องกับพลังธาตุของธรรมชาติ ความสมบูรณ์ถูกต้องของกฎหมายของมนุษย์ ขึ้นอยู่กับการกลมเกลียวเป็นหนึ่งเดียวกับพลังดังกล่าว การผสมผสานแนวคิดเรื่องเหตุผลและกฎหมายกับ ธรรมชาตินี้เองที่ถูกทำขึ้นเพื่อแนะนำว่า แม้ผู้ปกครองจะเพิกเฉยต่อข้อจำกัดของกฎหมายธรรมชาติได้ แต่การกระทำดังกล่าวขัดกันกับลำดับของสรรพสิ่งตามธรรมชาติ ในลักษณะที่เป็นความชั่วร้าย โดยเขาได้กล่าวเกี่ยวกับประเด็นนี้ไว้ว่า “กฎหมายที่แท้จริงคือเหตุผลที่ถูกต้อง สอดคล้องกับธรรมชาติ แม้ชานไปในทุกสิ่งทุกอย่าง สม่าเสมอเป็นนิจนิรันดร์ เป็นกฎหมายที่ก่อให้เกิดหน้าที่ที่จะต้องทำโดยคำสั่งหรือห้ามไม่ให้กระทำ ความชั่วโดยข้อห้ามเป็นหน้าที่อันศักดิ์สิทธิ์ที่เราจะต้องไม่พยายามที่จะบัญญัติกฎหมายให้ขัดแย้งกับกฎหมายนี้ (กฎของเหตุผลตามธรรมชาติของมนุษย์; ผู้เขียน) กฎหมายนี้ไม่อาจถูกตัดทอนแก้ไขหรือยกเลิกเพิกถอนเสียได้ อันที่จริงแล้วไม่ว่าวุฒิสภาหรือประชาชนก็ไม่มีอำนาจที่จะปลดเปลื้องเราให้พ้นจากบังคับของกฎหมายนี้ และเราไม่จำเป็นต้องพึ่งบุคคลหรือสิ่งอื่นใดนอกจากตัวของเราเอง ที่จะเป็นผู้อธิบายให้เห็นว่ากฎหมายนั้นคืออะไร หรือตีความว่ากฎหมายนั้นมีความหมายอย่างไร กฎหมายนี้ไม่เป็นอย่างหนึ่งที่กรุงโรม และเป็นอีกอย่างหนึ่งที่เอเธนส์ เป็นอย่างหนึ่งในขณะนี้และเป็นอีกอย่างหนึ่งในสมัยอื่นๆ แต่ยังคงเป็นกฎหมายอันหนึ่งอันเดียวไม่เปลี่ยนแปลงเป็นนิรันดร์ และผูกพันบังคับทุกชาติทุกภาษาทุกยุคทุกสมัย”⁹

แม้กระทั่งเวลาเคลื่อนย้อนกลับไปถึงยุคมืดหรือยุคกลาง (Dark age / Middle age; Medieval) อันเป็นที่ทราบกันดีว่าเป็นยุคที่มีดมนในทางสรรพวิชาความรู้เนื่องจากการครอบงำของศาสนจักร แต่ก็มึนักเทววิทยาในฐานะนักคิดนักปรัชญาในยุคสมัยนั้นได้นำเอาวิธีการศึกษาและการอธิบายแบบปรัชญามาอธิบายและให้เหตุผลต่อความชอบธรรมของหลักการในทางศาสนา โดยส่วนหนึ่งของงานนิพนธ์เหล่านั้นได้มีการนำเอาวิธีในทางปรัชญามาอธิบายเรื่องลำดับชั้นของระบบกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะด้วยวัตถุประสงค์อย่างไร แต่ผลที่เกิดขึ้นจากงานนิพนธ์ทางเทววิทยาทั้ง

⁹ปรีดี เกษมทรัพย์, นิติปรัชญา, อ่างแล้ว, หน้า 125.

ปรัชญานี้ก่อให้เกิดการสถาปนาอำนาจของศาสนจักรทั้งในฐานะขององค์กรศูนย์กลางทางศาสนาและทั้งในฐานะของผู้กุมความชอบธรรมสูงสุดในการปกครองอาณาจักรในทางโลกวิสัยอีกด้วย

เมล็ดพันธุ์ของแนวคิดกฎหมายธรรมชาติที่เริ่มมีมาตั้งแต่ยุคคลาสสิกได้ต่อยอดมาสู่ในยุคกลางเช่นกัน โดยในทัศนะของนักบุญออกุสติน (St. Augustine) นักเทววิทยาและนักปรัชญาซึ่งมีชีวิตอยู่ในราว ค.ศ. 354 – 430 ได้พูดถึงการใช้อำนาจในทางที่ผิดอย่างรุนแรงว่า “กฎหมายที่ไม่ยุติธรรมก็ย่อมไม่ถือเป็นกฎหมาย” (lex iniusta non est lex; an unjust law is no law at all)¹⁰ และยิ่งไปกว่านั้นนักบุญโทมัส อควินัส (St. Thomas Aquinas) นักเทววิทยาและนักปรัชญาที่สำคัญที่สุดในยุคกลางผู้มีชีวิตอยู่ในช่วง ค.ศ. 1225 – 1274 ก็ได้สร้างระบบคิดในเชิงนิติปรัชญาที่เปี่ยมไปด้วยพลังจากการต่อยอดแนวความคิดในอดีตของนักปรัชญาแนวธรรมชาตินิยม ซึ่งทัศนะของนักบุญโทมัสนี้สามารถกุมความชอบธรรมในการตรากฎหมายทั้งหมดในอาณาจักรให้อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ธรรมชาติของสากลจักรวาล ทั้งยังแสดงถึงความชอบธรรมที่ศาสนจักรจะเป็นผู้ตีความกฎเกณฑ์เหล่านั้นในฐานะตัวแทนของพระเจ้า นักบุญโทมัสอธิบายในงานนิพนธ์ของเขาที่ชื่อว่า Summa Theologiae ในบท Prima Secundae ว่า¹¹ แท้ที่จริงแล้วกฎเกณฑ์ที่มีอยู่ในสากลจักรวาลนั้นมีจำนวนสี่ประการ โดยกฎเกณฑ์ลำดับสูงสุดเรียกว่า “กฎนิรันดร” (Eternal Law; Lex Aeterna) ซึ่งหมายถึงแบบแผนแห่งปัญญาของพระเจ้าที่ใช้ในการจัดการกับจักรวาล ลำดับรองลงมาคือ “กฎธรรมชาติ” (Natural Law; Lex Naturalis) ซึ่งหมายถึงระเบียบกฎเกณฑ์ที่สะท้อนมาจากกฎนิรันดรในการที่พระเจ้าจะทรงสร้างจิตใจที่มีเหตุผลให้มนุษย์เพื่อให้มนุษย์สามารถทำการตีความเพื่อให้เกิดความเข้าใจได้ ส่วน “กฎศักดิ์สิทธิ์” (Divine Law; Lex Divina) นั้นหมายถึงกฎระเบียบอันศักดิ์สิทธิ์ที่สะท้อนมาจากกฎนิรันดรเช่นเดียวกับกฎธรรมชาติ แต่เป็นกฎเกณฑ์ในทางศาสนาที่สั่งสอนและปรากฏอย่างชัดเจนในพระคัมภีร์ไบเบิลโดยไม่ต้องตีความ และกฎเกณฑ์ในลำดับที่ต่ำที่สุดคือ “กฎหมายของมนุษย์” (Human Law; Lex Humana) ที่มนุษย์สร้างขึ้นหรือตราขึ้นบังคับใช้โดยสอดคล้องกับกฎเกณฑ์อื่น ๆ ข้างต้น โดยนัยของระบบกฎเกณฑ์ที่แตกต่างกันนี้มีความหมายว่า กฎนิรันดรคือพระประสงค์ของพระเจ้าเป็นเจ้าที่ไพศาลเกินกว่าปัญญาของมนุษย์จะหยั่งรู้ มนุษย์สามารถเข้าใจได้เพียงกฎธรรมชาติและกฎศักดิ์สิทธิ์เท่านั้น โดยกฎศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่ต้องเรียนรู้และศรัทธาจากเนื้อหาที่ปรากฏในพระคัมภีร์ ส่วนกฎธรรมชาติซึ่งเป็นสิ่งสะท้อนจากกฎนิรันดรบางส่วนโดยการทำตามเข้าใจผ่านเหตุผลของ

¹⁰ Mark Tebbit, *Philosophy of Law*, Log. cit, p. 13.

¹¹J. Budziszewski, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Divine Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), p. 3.

มนุษย์ที่มีในตัวทุกคน ความรู้ผิดชอบชั่วดีของจิตใจมนุษย์ตามธรรมชาติก็คือส่วนหนึ่งที่เป็นเสี้ยวเล็ก ๆ จากเหตุผลของพระปัญญาพระเจ้าที่กว้างใหญ่ลึกล้ำเป็นอนันต์ กฎหมายของมนุษย์จึงต้องสอดคล้องกับกฎเกณฑ์สองอย่างที่ว่านี้โดยมีฐานะเพียง “คำสั่งบัญชาของเหตุผล” (ordinance of reason) เท่านั้น¹² ในแง่นี้เองแม้กษัตริย์หรือผู้ปกครองจะมีอำนาจมากเพียงใดแต่ก็ยังคงต้องตรากฎหมายบังคับผู้ใต้ปกครองเพียงเท่าที่เป็นไปตามความยุติธรรมของเหตุผลธรรมชาติรวมทั้งอยู่ภายใต้การกำหนดกฎเกณฑ์ของกฎศักดิ์สิทธิ์ที่ศาสนจักรจะเป็นผู้ตีความและออกคำสั่งด้วย ในแง่นี้เองแม้นักบุญโทมัสจะนำเสนอทัศนะในทางนิติปรัชญาด้วยเหตุผลเชิงอำนาจของศาสนจักรหรือไม่ก็ตามซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่อาจพิสูจน์ทราบได้ แต่สิ่งหนึ่งที่พบเห็นได้ชัดคือทัศนะทางนิติปรัชญาแบบธรรมชาตินิยมก็ยังคงปรากฏอย่างชัดเจนในสมัยยุคกลาง

เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ยุครู้แจ้งหรือยุคเรืองปัญญา (enlightened era) ต่อเนื่องสู่สมัยใหม่ ทัศนะทางนิติปรัชญาแบบนิติธรรมชาตินิยมยังแสดงออกอย่างต่อเนื่องโดยนำมาผูกโยงกับแนวคิดมนุษยนิยมไว้อย่างเหนียวแน่น และตีความเรื่องเหตุผลตามธรรมชาติไว้โดยให้เกิดความสอดคล้องสัมพันธ์กันกับสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์ที่ทรงพลังและไม่สามารถถูกพรากไปได้โดยอำนาจจากผู้ปกครอง แนวคิดเหล่านี้ปรากฏอย่างชัดเจนในทฤษฎีเรื่องสัญญาประชาคมของจอห์น ล็อก (John Locke) และฌอง ฌาคส์ รูสโซ (Jean Jacques Rousseau) ที่สร้างสายธารแห่งความชอบธรรมของอำนาจและกฎหมายไว้ด้วยข้อตกลงของมนุษย์ซึ่งก็คือสมาชิกในสังคมผ่านแนวความคิดสิทธิตามธรรมชาติ และทัศนะทางปรัชญาเหล่านี้ก็ยังคงมีเหตุผลและเป็นที่น่าสนใจศึกษาในมุมมองของนักปรัชญามาจนถึงในปัจจุบัน ซึ่งในส่วนนี้จะได้อภิปรายอย่างละเอียดต่อไปในเนื้อหาที่ว่าด้วยแนวคิดมนุษยนิยมกับกฎหมายธรรมชาติในประวัติศาสตร์นิติปรัชญา

ดังที่ได้กล่าวไปข้างต้นว่าทัศนะทางนิติปรัชญาแบบนิติธรรมชาตินิยมนี้ยังคงมีอิทธิพลต่อแวดวงนิติปรัชญามาโดยตลอดทุกช่วงเวลาแห่งการสับเปลี่ยนหมุนเวียนของระบบกฎหมายในอารยธรรมมนุษย์ตั้งแต่กำเนิดช่วงแรก ๆ ในสมัยกรีกและโรมันโบราณ ยุคกลาง จวบจนถึงปัจจุบัน ทัศนะนี้ถูกแสดงออกในรูปของการรับรู้โดยทั่วไปว่าเจ้าหน้าที่บ้านเมือง รัฐสภา รัฐบาล ตลอดจนตุลาการ ไม่สามารถปฏิบัติตนในลักษณะที่ขัดต่อความยุติธรรมหรือความสมเหตุสมผลตามธรรมชาติ เนื่องจากความยุติธรรมตามกฎเกณฑ์ธรรมชาติคือสิ่งสำคัญที่สุดสำหรับกฎหมาย เมื่อความเชื่อมโยงระหว่างกฎหมายกับความยุติธรรมถูกทำลายลง กฎหมายนั้นจะถูกถือว่าไม่มีความถูกต้อง ความคิดเหล่านี้ยังถือว่าเข้มข้นมากยิ่งขึ้นเมื่อมีการตระหนักชัดในสถานการณ์จริงในทางปฏิบัติว่า ในความเป็นจริงคน

¹² ปรีดี เกษมทรัพย์, *นิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 159.

เหล่านี้ปฏิบัติตนในลักษณะดังกล่าว เจ้าหน้าที่รัฐโดยเฉพาะอย่างยิ่งฝ่ายที่มีอำนาจบังคับใช้กฎหมาย หรือแม้แต่การใช้อำนาจของผู้พิพากษาในการที่จะบังคับใช้กฎหมายหรือพิพากษาคดีความ ทั้งหมดก็ดู จะแฝงฝังถึงแนวคิดเรื่องความยุติธรรมตามธรรมชาติอยู่ในการใช้อำนาจของตนเสมอ ดังจะเห็นได้จาก ตัวอย่างที่เกิดขึ้นในทางปฏิบัติ โดยสิ่งที่เกิดขึ้นจริงในหน้าสื่อหลักต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเจ้าหน้าที่ ตำรวจดการดำเนินคดีฆาตกรรมที่มีฐานะยากจนจากความผิดฐานลักทรัพย์เนื่องจากการดาผู้มันได้ขโมย นมไปให้บุตรของตนกิน หรือการที่ฝ่ายตุลาการพิพากษาลดโทษให้จำเลยบางคนโดยคำนึงถึงความเป็น ธรรมตามธรรมชาติที่ดูสอดคล้องกับความโหดร้ายที่ปรากฏในสังคมปัจจุบัน เป็นต้น เหล่านี้สามารถ กล่าวโดยสรุปได้ตามนัยของทัศนะแบบนิติธรรมชาตินิยมได้ว่า ความหมายของกฎหมายและ ความหมายของความยุติธรรมตามกฎหมายเกณฑ์ธรรมชาติคือสิ่งที่ถูกร้อยเรียงเข้าด้วยกันโดยสมบูรณ์อย่าง ไม่สามารถแยกจากกันได้นั่นเอง

2.2.2 กฎหมายคือคำสั่งบัญชา

ทัศนะทางนิติปรัชญาแบบนิติปฏิฐานนิยม (legal positivism) เป็นสำนักคิดทางกฎหมาย สมัยใหม่ซึ่งเริ่มพัฒนามาในช่วงราวศตวรรษที่ 19 – 20 โดยชื่อนี้ได้มีการกล่าวถึงผ่านทางงานเขียน ของ เจเรมี เบนแธม (Jeremy Bentham) นักปรัชญาผู้ก่อตั้งแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมชาวอังกฤษ ผู้ดำรงอยู่ชีวิตในราว ค.ศ. 1748 – 1832 โดยคำว่า “นิติปฏิฐานนิยม” นั้นเติบโตขึ้นจากการปฏิวัติใน ด้านปรัชญาและวิธีการทางวิทยาศาสตร์สมัยศตวรรษที่สิบเจ็ด ซึ่งถือเป็นการบ่งชี้ถึงชุดของอุดมการณ์ ที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อที่ว่า ความรู้ของมนุษย์ถูกจำกัดให้อยู่ในขอบเขตของสิ่งที่สามารถสังเกตและ บันทึกลงได้เท่านั้น ทัศนะทางปรัชญาเรื่องปฏิฐานนิยมนั้นฝังรากอยู่ในการตีความการปฏิวัติทาง วิทยาศาสตร์ตามแนวคิดประจักษ์นิยม (empiricist) ซึ่งมีทัศนะว่าสิ่งที่ช่วยปูทางไปสู่การค้นพบและ ความเข้าใจโลกอย่างลึกซึ้งยิ่งขึ้นได้ก็คือสิ่งที่ปรากฏแก่ผัสสะของมนุษย์ซึ่งตรวจสอบค่าได้อย่างเป็น ระบบที่แน่นอนเท่านั้น หลักคิดนี้เป็นพื้นฐานของแนวคิดประจักษ์นิยมเริ่มแรกที่สุดซึ่งที่เริ่มต้นมาจาก นักปรัชญาชาวอังกฤษชื่อฟรานซิส เบคอน (Francis Bacon) ในสมัยศตวรรษที่สิบเจ็ด

แนวคิดปฏิฐานนิยมเป็นทัศนะทางปรัชญารูปแบบหนึ่งที่ต่อยอดมาจากแนวคิดประจักษ์ นิยมซึ่งปรากฏให้เห็นอยู่ในการตอบโต้ของนักปรัชญาแนวประจักษ์นิยมต่อการตีความโลกตามแนวคิด เหตุผลนิยมอยู่เสมอ หลังการปฏิวัติทางวิทยาศาสตร์อิทธิพลของแนวคิดปฏิฐานนิยมปรากฏให้เห็นอยู่ อย่างชัดเจนมากขึ้นในหมู่นักปรัชญาและนักวิทยาศาสตร์ในยุคสมัยนั้น หลักการพื้นฐานของแนวทาง แบบปฏิฐานนิยมในปรัชญาสมัยใหม่คือหลักการชี้แนะที่ว่า ในการแสวงหาความรู้และความจริงนั้น หลักฐานของประสาทสัมผัสคือสิ่งสำคัญสูงสุด ทั้งยังกำหนดเงื่อนไขว่ามนุษย์ไม่ควรที่จะสันนิษฐานถึง การมีอยู่ของสรรพสิ่งใดๆ นอกเหนือจากลักษณะที่ปรากฏ ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ที่มีเหตุผล

เชื่อถือได้ จุดประสงค์โดยรวมที่อยู่เบื้องหลังกิจกรรมตามแนวทางปฏิธานนิยมนี้ก็คือ การตัดร่องรอยทุกอย่างของอภิปรัชญาเชิงคาดคะเน ออกจากการสำรวจตรวจสอบปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ การทำความเข้าใจสิ่งดังกล่าวขึ้นอยู่กับ การค้นพบสาเหตุทางธรรมชาติ ซึ่งโดยหลักการแล้วเป็นสิ่งที่สังเกตเห็นได้ หรือก็คือสิ่งที่แนวคิดปฏิธานนิยมต่อต้านคือการอ้างอิงกับสาระหรือหลักการซึ่งโดยธรรมชาติของมัน เป็นสิ่งที่ไม่สามารถสังเกตหรือตรวจสอบวัดค่าได้ หากกำจัดข้อมูลต่าง ๆ ของสรรพสิ่งที่นอกเหนือจากรายละเอียดอันเป็นรูปธรรมสังเกตเห็นได้ในเชิงวิทยาศาสตร์แล้ว การตัดสินใจตามหลักศีลธรรมและสุนทรียภาพเกี่ยวกับคุณลักษณะดังกล่าว เช่น ความคุ้มค่า ความสง่างาม ความน่ายกย่อง และอื่น ๆ ก็ต้องถูกกำจัดออกจากอาณาจักรของความรู้และความเป็นจริงด้วยเช่นกัน¹³ สมมติฐานเชิงปฏิธานนิยมที่หนักแน่นข้อหนึ่งคือ วัตถุที่ถูกตัดสินว่ามีคุณค่าดังกล่าวไม่ใช่การตัดสินใจจากประสบการณ์ ในแง่ที่ว่ามีความเป็นไปได้สูงมากกว่าคุณลักษณะเหล่านี้จะแยกออกจากการมีอยู่อย่างแท้จริงของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง

เดวิด ฮูม (David Hume) นักปรัชญาสายประจักษ์นิยมชาวอังกฤษมีทัศนะเห็นแย้งต่อวิธีคิดเรื่องเหตุผลตามธรรมชาติตามแนวคิดแบบดั้งเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งการประเมินคุณลักษณะของสรรพสิ่งต่าง ๆ ด้วยคุณค่านั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถกระทำได้อย่างมีประสิทธิภาพเท่ากับการประเมินด้วยหน่วยบางประการที่สามารถวัดค่าได้อย่างเป็นปรวิสัย เขาเห็นว่า การที่มนุษย์ใช้หรือให้เหตุผลโดยเปลี่ยนจากการยึดข้อเท็จจริงที่ปรากฏชัดไปสู่การให้เหตุผลตามคุณค่าย่อมจะส่งผลให้เกิดความสับสนและหาสาระไม่ได้¹⁴ เขายังมีความเห็นว่าสิ่งที่สังเกตได้ในเชิงประจักษ์กับสิ่งที่ไตร่ตรองได้ในเชิงตรรกะนั้นไม่สามารถรวมเข้าด้วยกันได้ ความมีคุณค่าทางศีลธรรมของกิจกรรมมนุษย์ใด ๆ โดยตัวมันเองแล้ว ไม่ได้เปิดกว้างต่อการวิเคราะห์ด้วยเหตุผล เนื่องจากสำนึกทางศีลธรรมและคุณค่าต่าง ๆ นั้นเป็นสิ่งที่มีความลักษณะแบบอัตวิสัย ซึ่งไม่ได้เป็นอะไรมากกว่าการฉายภาพความรู้สึกข้างในจิตใจให้ทาบทาบไปกับวัตถุภายนอกเท่านั้น และทัศนะของฮูมเช่นนี้เองก็คือจุดเริ่มของแนวคิดทางนิติปรัชญาในแบบที่ปฏิเสธศีลธรรมซึ่งดำรงอยู่ในกฎหมาย

นอกจากฮูมแล้ว เจเรมี เบนธัม นักปรัชญาผู้ให้กำเนิดแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมที่ได้กล่าวถึงไปในตอนต้นก็ได้มีทัศนะเกี่ยวกับกฎหมายที่สอดคล้องไปกับแนวคิดของฮูมโดยนำมาอ้างอิงถึงด้วยการประกอบกับเหตุผลตามแนวทางปรัชญาที่ตนนำเสนอ กล่าวคือ เขาได้วิพากษ์วิธีคิดแบบนิติธรรมชาตินิยมในงานนิพนธ์เชิงนิติปรัชญาสายธรรมชาตินิยมที่ชื่อว่า *Commentaries on the Laws*

¹³Mark Tebbit, *Philosophy of Law*, Log. cit., p. 16.

¹⁴Ibid, p. 17.

of England โดยเห็นว่า กฎหมายหนึ่ง ๆ จะดีหรือเลวขึ้นอยู่กับว่ามันสร้างความสุขมากกว่าความทุกข์หรือไม่ โดยเบนแถมวัดจากความพอใจที่สามารถลดทอนความเจ็บปวด วิธีคิดแบบนี้ทำให้บทบาทของเหตุผลเปลี่ยนไปในทันทีเนื่องด้วยเพราะมันไม่สามารถแยกแยะกิจกรรมที่เป็นธรรมและไม่เป็นธรรมออกจากกัน ในแง่นี้บทบาทของเหตุผลถูกนำออกจากจุดศูนย์กลางในทฤษฎีกฎหมายธรรมชาติที่เคยมีมาตั้งแต่ในอดีต และลดทอนลงสู่การคำนวณด้วยผลลัพธ์ของการกระทำ เบนแถมได้โจมตีนักนิติปรัชญาสายธรรมชาตินิยมว่าเป็น “ผู้ที่สวมเสื้อนักเทศน์ศีลธรรมจรรยาโดยใช้ภาษากฎหมาย”¹⁵ เพราะหากเราเชื่อว่ากฎหมายคือสิ่งที่รองรับหลักการทางศีลธรรมแล้ว ผลลัพธ์ที่ได้คือความคลุมเครือและไม่แน่นอนของกฎหมายที่เราจะไม่สามารถเข้าใจและรับรู้มันได้เลย

การเริ่มใช้แนวคิดแบบปฏิฐานนิยมมาไตร่ตรองถึงคุณลักษณะที่ควรจะเป็นของกฎหมาย รวมถึงบ่อเกิดที่มาของกฎหมายทำให้เกิดการพัฒนาไปสู่แนวคิดทางนิติปรัชญาโดยตรงมากขึ้น โดยหลีกเลี่ยงการยึดโยงกฎหมายเข้ากับหลักศีลธรรมของมนุษย์ แต่ในขณะเดียวกันก็ทำการยึดโยงกฎหมายเข้ากับประเด็นในทางปรัชญาสังคมรวมทั้งการเมืองและการปกครอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการยึดโยงกฎหมายเข้ากับคำสั่งบัญชาของผู้ปกครอง ในปรัชญาการเมืองที่ว่าด้วยอำนาจอธิปไตยของรัฐสมัยใหม่ช่วงแรก ๆ มีการพูดถึงการใช้อำนาจของผู้ปกครองในการออกกฎหมายโดยอิสระปราศจากความผูกพันกับหลักการใด ๆ เพื่อมุ่งหวังให้เป็นไปตามวัตถุประสงค์ของรัฐของ ฌอง โบแดง (Jean Bodin) นักนิติปรัชญาและนักปรัชญาการเมืองชาวฝรั่งเศสซึ่งเสนอแนวความคิดเรื่องอำนาจอธิปไตยสูงสุดสัมบูรณ์เป็นของรัฐแยกออกจากศาสนจักร หรือที่เรียกว่าแนวคิด *legibus soluta*¹⁶ ประกอบกับแนวคิดของนิโคโล มาเคียเวลลี (Nicolo Machievelli) นักปรัชญาการเมืองชาวอิตาลีเสนอแนวคิดว่ารัฐสามารถใช้อำนาจออกกฎหมายใด ๆ โดยไม่จำเป็นต้องเกี่ยวข้องกับชนบประเพณีศีลธรรมเลยก็ได้หากว่ากฎหมายเช่นว่านั้นเป็นกฎหมายที่ถือเป็นเหตุผลของรัฐในการปกครอง (*Raison d'État*)¹⁷ ทำให้กฎหมายเริ่มถูกมองเป็นคำสั่งบัญชามากกว่าเรื่องเหตุผลตามธรรมชาติเพียงอย่างเดียว

แนวคิดทางนิติปรัชญาที่เห็นว่ากฎหมายคือคำสั่งบัญชาได้รับการพัฒนาอย่างเป็นรูปธรรมในศตวรรษที่ 19 โดยผู้บุกเบิกของสำนักคิดนิติปฏิฐานนิยมที่สำคัญที่สุดคนหนึ่งคือ จอห์น ออสติน (John Austin) นักปรัชญาชาวอังกฤษโดยอาจกล่าวได้ว่าเขาคือคนแรกที่อธิบายว่า กฎหมายมีบ่อเกิด

¹⁵Ibid, p. 18 – 19.

¹⁶ปรีดี เภษมทรัพย์, *นิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 61 – 62.

¹⁷ปรีดี เภษมทรัพย์, *นิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 166.

ที่มาจากคำสั่งคำบัญชาของผู้ปกครองที่ถืออำนาจอธิปไตยหรือก็คือคำสั่งของรัฐธรรมนูญอย่างชัดเจน ในขณะที่เดียวกันก็ปฏิเสธแนวคิดทางนิติปรัชญาแบบนิติธรรมชาตินิยม สำหรับออสตินแล้วทัศนะที่เข้าได้เสนอนั้นมันคือโครงการที่มุ่งหมายให้วิชานิติศาสตร์เป็นสิ่งที่วางอยู่บนรากฐานในการทำความเข้าใจกฎหมายในฐานะที่เป็นสาขาความรู้หนึ่งที่มีความเท่าเทียมกับศาสตร์อื่น ๆ ซึ่งความเท่าเทียมเช่นนี้ย่อมต้องเกิดจากการทำให้กฎหมายมีลักษณะที่เป็นปรัสเซียตามแง่มุมของปฏิธานนิยมซึ่งได้รับอิทธิพลอย่างมากจากวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ซึ่งในยุคสมัยนั้นถือว่าเป็นสิ่งที่ได้รับการยอมรับสูงสุดเหนือกว่าการศึกษาในศาสตร์แขนงอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแขนงมนุษยศาสตร์ที่มีความเป็นอัตวิสัยค่อนข้างมากเมื่อเปรียบเทียบกับกัน

ดังที่กล่าวไปข้างต้นว่าออสตินมุ่งหวังที่จะสร้างหลักเกณฑ์ซึ่งควรใช้กำหนดขอบเขตของกฎหมายแนวนิติปฏิธานนิยม (กฎหมายบ้านเมือง) เพื่อระบุสิ่งที่เรียกว่ากฎหมายอย่างเคร่งครัดปราศจากการผวนเอาคุณค่าต่าง ๆ ลงไปในกฎหมาย เขาไม่ยอมรับเรื่องความไม่ชัดเจนของสิ่งที่ถือว่าเป็นกฎหมายหากจะให้ผูกโยงกับศีลธรรมของใครหรือกลุ่มบุคคลใด กล่าวคือกฎหมายจะต้องชัดเจนและต้องบอกได้อย่างตรงไปตรงมาว่ามันเป็นหรือหรือไม่เป็นกฎหมาย ดังนั้นแล้วกฎเกณฑ์ที่ยอมรับอย่างแพร่หลายแม้จะใกล้เคียงกับกฎหมายอย่างศีลธรรมย่อมไม่มีบทบาทในการอธิบายลักษณะของกฎหมาย นอกจากนี้แล้วสิ่งที่สำคัญมากที่สุดประการหนึ่งที่จะแยกแยะว่ากฎเกณฑ์ใดควรถูกยกสถานะให้เป็นกฎหมายก็คือ ความแตกต่างในเชิงคุณภาพจากการบังคับ ดังนั้นแล้วกฎหมายในทัศนะของออสตินจึงไม่สามารถที่จะแยกออกได้จากคำสั่งบัญชาของผู้ปกครอง¹⁸ ในแง่ที่ว่าคุณลักษณะสำคัญของกฎหมายประการหนึ่งคือการที่มันมีอำนาจบังคับให้เป็นไปตามนั้น

สิ่งที่ทำให้การนำเสนอทัศนะทางนิติปรัชญาของออสตินมีความสมบูรณ์ครบกระบวนการของกฎหมายก็คือการระบุแหล่งที่มาของอำนาจตามกฎหมายรวมทั้งการทำให้กฎหมายสามารถบังคับใช้ได้อย่างครบกระบวนการ ดังนั้นแล้วตามทัศนะทางนิติปรัชญาที่ยึดโยงกับอำนาจอธิปไตยตามแนวทางของออสตินนั้น กฎหมายที่จะสามารถเรียกว่ากฎหมายได้อย่างถูกต้องเหมาะสม ย่อมต้องเป็นคำสั่งคำบัญชาที่ออกโดยผู้ที่เหนือกว่าในทางการเมืองเพื่อใช้กับคนส่วนใหญ่ในสังคมซึ่งเชื่อฟังปฏิบัติตามเป็นปกติวิสัย ทั้งยังมีรูปแบบการบังคับให้เป็นไปตามกฎหมายด้วยการใช้บทลงโทษจากอำนาจอธิปไตยนั้น

เมื่อพิจารณาถึงแนวคิดนิติปฏิธานนิยมข้างต้นแล้วจะพบว่า ความสำคัญของการวิเคราะห์กฎหมายตามแนวทางนี้ ไม่เพียงแต่เป็นการลดทอนอำนาจและบทบาทของกฎหมายพระเจ้าที่อยู่ในรูป

¹⁸ Mark Tebbit, *Philosophy of Law*, Log. cit., p. 20 – 21.

เหตุผลตามธรรมชาติเท่านั้น แต่เป็นการทำความเข้าใจความเป็นจริงของกฎหมายในทางปฏิบัติให้มีขอบเขตซึ่งมีความชัดเจนเป็นปรัวิสัยมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ดังนั้นแล้วโดยหลักการพื้นฐานที่สุดของกฎหมายตามแนวคิดนี้ กฎหมายก็คือข้อตกลงของมนุษย์ซึ่งเป็นสิ่งที่ตัดกำหนดขึ้น ณ สถานที่หนึ่ง และ ณ เวลาใดเวลาหนึ่งที่ถูกกำหนดโดยบุคคลที่มีเลือดเนื้อ ทั้งนี้ก็เพื่อมุ่งหมายวัตถุประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่งหรือเพื่อทำหน้าที่อย่างใดอย่างหนึ่งให้มีประสิทธิภาพประสิทธิผลโดยเฉพาะ หรืออาจกล่าวสรุปรวบยอดได้ว่าโดยทัศนะทางนิติปรัชญาแบบนิติปฏิฐานนิยมแล้ว กฎหมายคือคำสั่งที่ชัดเจนซึ่งได้รับการรองรับว่าผู้คนจะปฏิบัติตามจริง ด้วยการข่มขู่ว่าหากไม่ปฏิบัติตามก็จะถูกลงโทษอย่างปฏิเสธไม่ได้¹⁹ โดยไม่เกี่ยวข้องกับการประเมินคุณค่าใด ๆ นั่นเอง

เช่นนี้แล้วในทางปฏิบัติสำหรับผู้ที่ถืออำนาจในการบังคับใช้กฎหมายโดยเจ้าหน้าที่บ้านเมืองก็มีความจำเป็นที่จะต้องตีความกฎหมายตามคำสั่งอย่างเคร่งครัด รวมทั้งเมื่อเกิดการกระทำที่ละเมิดฝ่าฝืนต่อกฎหมายก็ย่อมที่ต้องจัดการตามบทลงโทษที่กฎหมายได้บัญญัติไว้โดยตรงไปตรงมาเมื่อเป็นเช่นนี้แล้วโดยฐานะของเจ้าหน้าที่รัฐผู้มีอำนาจบังคับใช้กฎหมายก็ไม่สามารถมีดุลพินิจในการใช้ความรู้สึกในแง่ของการผดุงความเป็นธรรมได้ไต่มาหนักนอกรอกจากเพียงแค่ว่ากฎหมายบัญญัติกำหนดไว้เท่านั้นเนื่องจากกฎหมายจะต้องไม่เลือกที่รักมักที่ชังกับคนใดคนหนึ่งเป็นพิเศษหากมีการกระทำที่ผิดก็ต้องว่าไปตามผิดและแน่นอนว่าในกรณีนี้ย่อมจะเป็นจุดสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้ทัศนะแบบนิติปฏิฐานนิยมมีความแตกต่างกับทัศนะแบบนิติธรรมชาตินิยมอย่างมีนัยสำคัญ

หากกล่าวโดยสรุปแล้วจะพบว่า ทัศนะทางนิติปรัชญาทั้งสองรูปแบบนั้นต่างก็มีจุดเด่นและจุดด้อยแตกต่างกันไป ในขณะที่แนวคิดนิติปฏิฐานนิยมสามารถมีคำอธิบายได้ดีว่าหากพิจารณาในแง่ที่ว่ามิติทางด้านกฎหมายย่อมสะท้อนเจตจำนงของมนุษย์ซึ่งแสดงออกมาในรูปของตัวบทกฎหมายที่ชัดเจน แต่ในขณะที่เดียวกันแนวคิดแบบธรรมชาตินิยมก็ให้คำอธิบายได้ดีกว่าในแง่ของความชอบด้วยเหตุผลซึ่งมีอยู่โดยปกติในสำนึกคิดอันเป็นธรรมของมนุษย์โดยทั่วไปตามหลักวิญญาณ²⁰ ซึ่งจุดแข็งที่ต่างกันนี้จะสะท้อนไปสู่ทฤษฎีในทางกฎหมายที่ต่างต่างกันดังจะได้กล่าวถึงต่อไป

¹⁹Ibid.

²⁰Brian H. Bix, "Legal Positivism", in *Philosophy of Law and Legal Theory*, edited by Martin P. Golding and William A. Edmundson, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), p. 40.

2.2.3 ทศนะทางนิติปรัชญากับการแบ่งประเภททฤษฎีกฎหมาย

ความเชื่อที่ว่าความยุติธรรมคือส่วนสำคัญของกฎหมาย ถือได้เป็นประทีปนำทางทฤษฎีกฎหมายธรรมชาติมาตั้งแต่เริ่มต้นจากการที่มีพื้นฐานฝังรากลึกอยู่ในปรัชญาโบราณและผ่านการฟื้นฟูยุคเครื่องใหม่ที่สำคัญหลายครั้งตามการยึดโยงด้วยมโนทัศน์ที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยมาจนในยุคปัจจุบัน แม้จะคงมีลักษณะกลิ่นอายความเชื่อแบบโลกยุคก่อนการพัฒนาวิทยาการสมัยใหม่และแม้จะยังคงมีการอธิบายความหมายในเชิงศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้อง แต่ทฤษฎีของกฎหมายธรรมชาติก็ไม่มีแนวโน้มว่าจะสูญหายไป ในขณะที่แนวคิดนิติปรัชฐานนิยมซึ่งเป็นแนวคิดนิติปรัชญาที่สดใหม่กว่าทั้งยังเป็น การเสนอข้อโต้แย้งต่อกฎหมายธรรมชาติที่เปี่ยมด้วยเหตุผลที่ยากจะโต้แย้งเช่นเดียวกัน ทำให้โดยวิวาทะระหว่างแนวคิดทางนิติปรัชญาสองสายนี้ไม่สามารถหาข้อยุติได้ด้วยการโต้แย้งง่าย ๆ ว่าแนวทางใดนำคุณค่าฝั่งลงไปกฎหมายได้ถูกต้องมากกว่ากัน ระหว่างคุณค่าเรื่องความยุติธรรมตามธรรมชาติ กับ คุณค่าด้านความเป็นศาสตร์ที่เป็นปรัวิสัยและมีประสิทธิภาพในการทำให้กฎหมายนั้นสัมฤทธิ์ผล

ด้วยคุณค่าที่ผูกพันอยู่กับแนวคิดทางนิติปรัชญาที่แตกต่างกันทั้งสองแนวคิดนี้ทำให้ทั้งสองทางนั้นมองการให้นิยามความเป็นกฎหมายแตกต่างกันออกไปอย่างสิ้นเชิง ก่อให้เกิดทฤษฎีที่ว่าด้วยกฎหมายสองรูปแบบที่สะท้อนถึงแนวคิดรากฐานทางนิติปรัชญาทั้งสองแนวที่แตกต่างลือกันไปกับทศนะทางนิติปรัชญาแต่ละแนวทาง กล่าวคือโดยทศนะของนิติธรรมชาตินิยมนั้น หลักพื้นฐานที่สุดของกฎหมายคือสิ่งที่อยู่เหนือการควบคุมหรือการตัดสินใจตามอำเภอใจของมนุษย์ กฎเกณฑ์ดังกล่าวที่มีตามธรรมชาตินั้นเป็นสิ่งที่ผูกมัดมนุษย์เอาไว้ โดยผู้บัญญัติกฎหมายไม่ได้มีอำนาจในการที่จะบัญญัติกฎหมายให้มีเนื้อหาวางไรก็ได้ ธรรมชาติที่ดำรงอยู่ซึ่งส่งผ่านมาสู่มนุษย์โดยเหตุผลที่มนุษย์สามารถเข้าถึงได้จะเป็นรากฐานที่จะคอยกำหนดว่ากฎหมายจะมีหน้าตาเนื้อหาเป็นอย่างไร ดังนั้นในแง่แล้วกฎหมายที่ดูเหมือนมนุษย์จะสร้างขึ้นนั้นแท้ที่จริงกลับไม่ใช่เกิดจากการตกลงหรือการสรรค์สร้างของมนุษย์ แต่ในทางตรงข้ามกฎหมายเป็นผลลัพธ์ของหลักการหรือพื้นฐานโดยธรรมชาติที่มนุษย์สกัดออกมาได้ด้วยการใช้เหตุผลเป็นเครื่องมือ และสิ่งที่มนุษย์สกัดออกมาจากก็คือคุณค่าของสิ่งที่ลึกซึ้งยิ่งกว่าความต้องการของมนุษย์ เช่นนี้จึงเห็นว่ากฎหมายโดยทศนะแบบนิติธรรมชาตินิยมนี้มีสถานะเป็น “ธรรมชาติ” ที่เป็นมาอย่างนั้นและจะเป็นอย่างนั้นตลอดไปไม่ขึ้นกับความแปรเปลี่ยนที่มีในสังคมมนุษย์ ผู้ปกครองซึ่งมีอำนาจบัญญัติกฎหมายแท้ที่จริงไม่ได้สร้างกฎหมายแต่อย่างใดเพียงแต่ตรากฎหมายตามที่มีมันอยู่เท่านั้น

นอกจากนี้แล้วเมื่อเชื่อมโยงการพิจารณาไปพร้อมด้วยกันกับเหตุผลสำคัญในเชิงมนุชนิยมที่ว่าความเป็นมนุชนั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกออกจากธรรมชาติเรื่องความมีเหตุผล (rational

human nature) ซึ่งจะแสดงออกมาในรูปของการใช้เหตุผลในทางปฏิบัติเพื่อใช้ในการมุ่งแสวงหา จุดมุ่งหมายแห่งชีวิตที่ดี²¹ ซึ่งแน่นอนว่าการใช้เหตุผลนี้ย่อมเป็นเหตุผลตามธรรมชาติซึ่งสัมพันธ์โยงไปถึงกฎเกณฑ์ที่ครอบคลุมมนุษย์อีกทีหนึ่ง ดังนั้นกฎหมายที่สะท้อนเหตุผลทางศีลธรรมจึงเชื่อมโยงกับมโนทัศน์เรื่องความเป็นมนุษย์ที่ดีในแง่

เมื่อเป็นเช่นนี้แล้วประเด็นในการพินิจกฎหมายโดยทัศนะแบบนิติธรรมชาตินิยมจึงมุ่งเน้นไปที่การจำแนกแยกแยะสิ่งที่เป็นกฎเกณฑ์ที่ดำรงอยู่ธรรมชาติหรือก็คือระเบียบของสากลจักรวาล (universal order) และทำการเปรียบเทียบกับกฎหมายบ้านเมืองของมนุษย์ที่มีการตราขึ้นบังคับใช้ว่าถูกต้องตรงกันหรือไม่อย่างไร หากกฎหมายของมนุษย์ไม่สอดคล้องหรือเป็นไปตาม กฎเกณฑ์ ระเบียบของสากลจักรวาลแล้วกฎหมายเช่นว่านั้นไม่ควรมีค่าบังคับเป็นกฎหมาย เนื่องจากนักนิติปรัชญาที่มีความเห็นไปในแนวทางนิติธรรมชาตินิยมมีความเห็นอย่างเคร่งครัดว่า กฎหมายก็คือ มาตรฐานที่เปี่ยมด้วยเหตุผลในการควบคุมการประพฤติปฏิบัติ (Law is a rational standard for conduct)²² ดังนั้นประเด็นคำถามที่สำคัญของทัศนะแบบนิติธรรมชาตินิยมนี้จึงเป็นคำถามใน แนวทางที่ว่า “ควรหรือไม่ควร” หรือ “ชอบหรือไม่ชอบ (ด้วยเหตุผล)” หากชุดปทัสถานหนึ่ง ๆ ไม่ สอดคล้องกับเหตุผลตามธรรมชาตีย่อมไม่สมควรเป็นกฎหมาย แต่หากชุดปทัสถานนั้นสอดคล้องกับ ธรรมชาตีย่อมสมควรเป็นกฎหมาย หรืออีกนัยหนึ่งก็คือประเด็นคำถามสำคัญของทัศนะนี้เป็นคำถาม ที่ว่ากฎหมายควรมีคุณลักษณะเช่นไร ดังนั้นแล้วทฤษฎีกฎหมายที่ถูกพัฒนามาจากทัศนะทางนิติ ปรัชญาแบบนิติธรรมชาตินิยมจึงเป็นทฤษฎีแบบประเมินคุณค่าถูกหรือผิด ชอบหรือไม่ชอบ เป็น ทฤษฎีที่กำหนดตัดสินคุณค่าบางอย่างอยู่ในการพินิจพิจารณากฎหมาย หรือที่เรียกกันว่าทฤษฎี กฎหมายเชิงบรรทัดฐาน (Normative legal theory) นั่นเอง

ในขณะที่ทัศนะแบบนิติปฏิฐานนิยมนั้นเห็นว่ากฎหมายเป็นข้อตกลงที่สร้างขึ้น ไม่ใช่ ธรรมชาติที่มีและเป็นอยู่ ในแง่ที่ว่ามันคือผลลัพธ์ของการตัดสินใจของมนุษย์ ไม่ใช่เรื่องอะไรที่อยู่ เหนือการควบคุมของมนุษย์ ผู้ที่บัญญัติกฎหมายเหล่านี้คือคนที่อยู่ในตำแหน่งซึ่งมีอำนาจพอที่จะเอา เจตนาธรรมของตนมาใช้กับชุมชนทั้งมวลร่วมกัน การตัดสินใจหรือข้อกำหนดเหล่านี้คือสิ่งที่สร้างขึ้น

²¹Roger A. Shiner, “Law and Its Normativity”, in *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, edited by Dennis Petterson, (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), p. 424.

²²Mark C. Murphy, “Natural Law Theory”, in *Philosophy of Law and Legal Theory*, edited by Martin P. Golding and William A. Edmundson, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), p. 15.

โดยอิสระเป็นพื้นฐานโดยไม่ผูกพันกับสิ่งที่วัดค่าไม่ได้ ดังนั้นกฎหมายที่ถูกบัญญัติขึ้นจึงอาจมีคุณลักษณะต่าง ๆ กันไป กฎหมายอาจจะสะท้อนถึงผลประโยชน์ใด ๆ กฎหมายอาจบรรจุความดีงามและความยุติธรรมไว้ หรือแม้แต่มกฎหมายอาจถูกมองว่าเป็นความเผด็จการ แต่ข้อพิจารณาดังกล่าวเหล่านี้ไม่มีความสำคัญในชั้นของการกำหนดนิยามของกฎหมายตามนัยของทัศนะแบบนิติปฏิธานนิยม ตามทัศนะนี้กฎหมายย่อมต้องเป็นชุดแห่งบทสถาที่เป็กลางในทางคุณค่าทั้งมวล แต่หากมันจะสะท้อนคุณค่าบางประการออกมานั้นก็ไม่ได้หมายความว่าคุณค่าเหล่านั้นจะเป็นต้นตอที่มาหรือบ่อเกิดของกฎหมาย ในทางตรงกันข้ามคุณค่าเหล่านั้นเป็นเพียงผลลัพธ์ที่อาจจะเกิดกับกฎหมายบางฉบับหรือบางบทบัญญัติเท่านั้น การที่ทัศนะแบบนิติปฏิธานนิยมนำเอาคุณค่าทั้งปวงออกไปจากกฎหมายให้กฎหมายมีสถานะที่เป็นคำสั่งบัญชาหรือเป็นข้อตกลงที่มนุษย์ตกลงสร้างขึ้นร่วมกัน ในแง่นี้เองกฎหมายจึงมีสถานะเป็นเจตจำนง (will) มากกว่าสิ่งที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติ ซึ่งเจตจำนงนี้สามารถที่จะริเริ่มสร้างสรรค์สิ่งใดขึ้นด้วยเนื้อหาอย่างใด ๆ หรือจะมีการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางใด ก็ล้วนแต่สามารถกระทำได้ด้วยเจตจำนง หากมันมีคุณสมบัติของการเป็นกฎหมายที่มีประสิทธิภาพได้อย่างครบถ้วนแล้วสิ่งนั้นย่อมเป็นกฎหมาย ซึ่งประการนี้เป็นสิ่งที่แตกต่างกับสถานะของความเป็น “ธรรมชาติ” ของกฎหมายโดยทัศนะแบบนิติธรรมชาตินิยม

H.L.A. Hart นักนิติปรัชญาคนสำคัญได้กล่าวไว้ว่าแนวคิดแบบนิติปฏิธานนิยมนั้นเป็นทฤษฎีทางกฎหมายที่เป็นการบอกเล่าว่าสิ่งใดเป็นกฎหมาย และที่สำคัญอย่างยิ่งคือแนวคิดปฏิธานนิยมเป็นไปตามทฤษฎีทางกฎหมายที่มีความเป็นกลางในทางศีลธรรม (morally neutral Theory)²³ โดยพึงเข้าใจว่าแนวคิดแบบนิติปฏิธานนิยมไม่ได้ปฏิเสธว่าเนื้อหาบางประการของกฎหมายอาจมีความเหลื่อมซ้อนทับกันกับข้อความคิดในทางศีลธรรม แต่การเหลื่อมซ้อนทับกันนั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกันแต่อย่างใด กล่าวคือแม้ว่าตัวบทกฎหมายบางบทบัญญัติจะมีเนื้อหาที่สอดคล้องกับศีลธรรมแต่ไม่จำเป็นที่จะต้องนำศีลธรรมเข้ามาพิจารณาประกอบการใช้และการตีความกฎหมายเนื่องจากกฎหมายย่อมดำรงอยู่อย่างเป็นเอกเทศแยกออกมาจากศีลธรรม กฎหมายที่ถูกต้องต้องสามารถทำความเข้าใจได้อย่างกระจ่างชัดโดยไม่ต้องอาศัยหลักศีลธรรมเข้ามาช่วยอ้างอิงหรือตีความ การใช้และวินิจฉัยข้อ

²³Andrei Marmor, *Philosophy of Law*, (Princeton: Princeton University Press, 2011), p. 112.

กฎหมายโดยองค์การตุลาการจึงต้องกระทำโดยปราศจากการพึ่งพาศีลธรรม กฎหมายคือสิ่ง ๆ หนึ่ง และความดีเลวก็เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่แยกจากกัน²⁴

ด้วยเหตุนี้แล้วในการวินิจฉัยวิเคราะห์กฎหมายจึงไม่ได้กระทำลงไปในเชิงตรวจสอบความถูกต้องดีงามของเนื้อหาของกฎหมาย แต่การวินิจฉัยวิเคราะห์กฎหมายนั้นเน้นไปที่ความสำคัญต่อคำถามว่า “อะไรเป็นอะไร” มากกว่าคำถามที่ว่า “อะไรควรจะเป็นอะไร” ซึ่งคำถามอย่างหลังเป็นสิ่งที่ปรากฏในแบบที่ทศนะนิติธรรมชาตินิยมกระทำ นอกจากนี้การวินิจฉัยกฎหมายโดยทศนะนิติปฏิฐานนิยมยังมีความมุ่งหมายไปที่ตรวจสอบว่าคำสั่งบัญชานั้นคืออะไร มีเนื้อหาอย่างไร และกระทำให้เกิดสภาพบังคับอย่างมีประสิทธิภาพได้ด้วยวิธีการใด มากกว่ามุ่งหมายตรวจสอบว่ากฎหมายควรมีเนื้อหาอย่างไรถึงจะถูกต้องชอบด้วยหลักความยุติธรรมตามธรรมชาติ ดังนั้นเมื่อคำถามสำคัญของการวินิจฉัยกฎหมายเป็นคำถามว่า “อะไรเป็นอะไร” ดังนั้นคำตอบต่อคำถามนี้จึงเป็นคำตอบแบบพรรณนาว่าสิ่งนี้สิ่งนั้นคืออะไร จะกระทำด้วยวิธีใดให้เกิดผลสัมฤทธิ์ เช่นนี้แล้วทฤษฎีกฎหมายที่ถูกพัฒนามาจากทศนะทางนิติปรัชญาแบบนิติปฏิฐานนิยมจึงเป็นทฤษฎีแบบพรรณนาบอกกล่าวเพื่ออธิบายความมากกว่าการตัดสินผิดชอบชั่วดี หรือที่เรียกกันว่าทฤษฎีกฎหมายเชิงพรรณนา (Descriptive legal theory) ซึ่งนั่นเอง

2.3 นิติปรัชญาในกฎหมายอาญา

2.3.1 นิติอภิปรัชญาของกฎหมายอาญา

ประเด็นถกเถียงว่ากฎหมายนั้นแท้ที่จริงคืออะไรถือเป็นประเด็นถกเถียงพื้นฐานและดั้งเดิมที่สุดในแขนงวิชานิติปรัชญา ประเด็นที่สำคัญเบื้องต้นที่สุดคือกฎหมายนั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้นหรือเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ นักปรัชญาบางส่วนมีความเห็นว่ากฎหมายนั้นเป็นสิ่งที่ไม่ได้มีอยู่ตามธรรมชาติ เนื่องจากเดิมในอดีตอันไกลโพ้นมนุษย์นั้นก็ไม่ได้มีธรรมชาติดั้งเดิมที่แตกต่างจากสัตว์อื่นมากนัก โทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) เป็นนักปรัชญาที่มีความเห็นไปในแนวทางนี้อย่างเด่นชัด แนวคิดทางปรัชญาเช่นนี้ของฮอบส์ทำให้เป็นการเริ่มต้นเปิดฉากปฏิเสธการครอบงำเชิงอำนาจของศาสนจักรในรูปของเทวสิทธิ์ แต่อย่างไรก็ดี ฮอบส์ได้แสดงทรรศนะทางปรัชญาของตนเอาไว้ในผลงานทางปรัชญาที่ชื่อว่า “Leviathan” โดยแก่นปรัชญาของฮอบส์นั้นเห็นว่าแม้มนุษย์จะดำรงไว้ซึ่งสิทธิใน

²⁴ Tom D. Campbell, *The legal Theory of Ethical Positivism*, (New York: Routledge, 1996), p. 69.

ตบมาแต่กำเนิดตามธรรมชาติ แต่ด้วยเหตุดังกล่าวทำให้มนุษย์ทุกคนต่างใช้สิทธิที่ตนมีแสดงออกมา อย่างเป็นอิสระแก่กัน นั่นหมายความว่า การที่มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่ตามธรรมชาตินั้นมนุษย์ต่างก็สามารถ ใช้กำลังกระทำการใดก็ตามที่เห็นว่าตนเป็นเจ้าของสิทธินั้นได้ แม้การกระทำเหล่านั้นจะเป็นการกระทำ ที่เบียดเบียนต่อสิ่งอื่นหรือแม้แต่เบียดเบียนต่อมนุษย์คนอื่น ในแง่นี้เองมนุษย์จึงมีสภาพไม่ต่างกับหมา ป่าที่ดุร้าย ซึ่งพร้อมที่จะทำสงครามและต่อสู้แย่งชิงสิ่งต่าง ๆ โดยการใช้อำนาจอยู่ตลอดเวลา หรือ เรียกว่าสภาวะ *bellum omnium contra omnes*²⁵ สภาพตามธรรมชาติของมนุษย์นี้จึงไม่ต่างกับ สภาวะคล้ายสงครามที่ความรุนแรงพร้อมจะปะทุพร้อมจะมีการปะทะและเบียดเบียนซึ่งกันและกันได้ ทุกเมื่ออันเป็นภาวะที่โหดร้ายปราศจากความสงบและสันติภาพรวมทั้งปราศจากสวัสดิภาพใด ๆ ใน ชีวิตร่างกายหรือแม้แต่ทรัพย์สินที่ตนมี

เพื่อเป็นการเอาตัวรอดต่อสภาวะคล้ายสงครามเช่นนี้ มนุษย์ทุกคนจึงยอมรับที่จะแสวงหา สันติภาพร่วมกันผ่านการทำข้อตกลงกัน โดยมนุษย์ทุกคนในสังคมยอมที่จะสละสิทธิบางประการของ ตนลงพร้อม ๆ กันทุกคน และรวบรวมถ่ายโอนสิทธิในรูปรวมนี้ (*collective form*) ไปให้แก่บุคคลคน หนึ่ง ซึ่งบุคคลดังกล่าวนี้ได้ชื่อว่า “เลเวียธาน หรือ ลีเวียธาน” (*Leviathan*) ซึ่งเป็นชื่อเดียวกันกับ ผลงานเขียนชิ้นนี้ของเขา การที่มนุษย์ในสังคมร่วมกันโอนสิทธิที่ตนได้สละออกมานี้ให้แก่เลเวียธาน สิทธิดังกล่าวจะกลายเป็นอำนาจให้แก่เลเวียธาน เนื่องด้วยฮอบส์เห็นว่าในการตกลงร่วมกันนี้ มนุษย์ทุกคนในสังคมได้ทำการตกลงในรูปแบบของสัญญาฉบับหนึ่งซึ่งมีเนื้อหาโอนสิทธิในการ ปกครองให้แก่ผู้ปกครองที่ชื่อเลเวียธานนี้เอง ผู้ปกครองหรือเลเวียธานนี้จะมีหน้าที่ระงับยับยั้งไม่ให้ สภาวะสงครามที่มีการเบียดเบียนกันนี้เกิดขึ้น และแม้จะต้องใช้อำนาจบังคับก็เป็นสิ่งที่มนุษย์ในสังคม นั้นจะต้องยอมรับเนื่องจากได้ถ่ายโอนอำนาจในการใช้สิทธิของตนไปให้แก่เลเวียธานโดยเด็ดขาดแล้ว ในลักษณะเช่นนี้ สัญญาที่มนุษย์ตกลงทำร่วมกันในทรศนะของฮอบส์จึงมีลักษณะเป็น *สัญญา สวามิภักดิ์* (*pactum subjectionis*) และการโอนสิทธินี้จะเป็นการเปลี่ยนแปลงเป็นอำนาจย้อนกลับ มาเพื่อปกครองสังคมมนุษย์อีกทีหนึ่งในรูปของกฎหมายที่สร้างขึ้นภายหลัง

แนวคิดแบบนี้นำมาสู่การปรับประยุกต์แนวความคิดของนักปรัชญารุ่นต่อมาอย่าง เจเรมี เบนแธม (*Jeremy Bentham*) และ จอห์น ออสติน (*John Austin*) ที่เป็นนักปรัชญาซึ่งมีแนวคิด ในทางนิติปรัชญาแบบ “นิติปฏิฐานนิยม (*legal positivism*)”²⁶ ซึ่งแนวคิดนิติปฏิฐานนิยมนี้มี

²⁵วรเจตน์ ภาคีรัตน์, *ประวัติศาสตร์ความคิดนิติปรัชญา*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพฯ สำนักพิมพ์อ่านกฎหมาย, 2561), หน้า 250.

²⁶บ้างก็ใช้คำว่า สำนักกฎหมายบ้านเมือง

ความเห็นสอดคล้องไปกับทัศนะของฮอบส์ข้างต้น ทำให้นักปรัชญาในกลุ่มนี้มีความเห็นว่ากฎหมายเป็นสิ่งที่ถูกมนุษย์สร้างขึ้นโดยอำนาจสูงสุดของสังคมรัฐหรือก็คืออำนาจรัฐ กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าแนวคิดนิติฐานนิยมเชื่อว่ากฎหมายเป็นคำสั่งของรัฐอธิปัตย์ (sovereign) นั่นเอง²⁷ ซึ่งทัศนะทางนิติปรัชญาข้างต้นนี้เป็นไปในทางตรงข้ามกับแนวทางที่เชื่อว่ากฎหมายเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาตามธรรมชาติ แม้จะเป็นส่วนหนึ่งของอารยธรรมสังคมมนุษย์แต่มนุษย์ไม่ได้จัดสร้างขึ้นโดยตรงเพียงแต่วิถีชีวิตของมนุษย์ค่อย ๆ คลี่คลายออกมาเป็นรูปของกฎหมายบ้านเมืองในปัจจุบัน ในแง่นี้หมายความว่าทัศนะทางนิติปรัชญาแบบนี้เชื่อว่าวิถีชีวิตมนุษย์กับกฎหมายเป็นเรื่องเดียวกัน โดยกฎหมายนั้นเป็นสิ่งที่เริ่มมาจากการที่มนุษย์อยู่ร่วมกันเป็นสังคมทำให้เกิดปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นจากการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน เนื่องจากเมื่อมนุษย์มีสังคมมีอารยธรรมของการอยู่ร่วมกันก็ย่อมจะต้องมีการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างกันและแน่นอนว่าย่อมจะต้องมีการกระทบกระทั่งเกิดขึ้น โดยศึกษาสังเกตในทางมานุษยวิทยากับคนป่าในชนเผ่าล่าสัตว์รวมทั้งการศึกษาเทียบเคียงกับพฤติกรรมสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ โดยเฉพาะสัตว์ (ethology) ทำให้ได้ข้อสรุปว่าแท้ที่จริงแล้วทั้งมนุษย์และสัตว์ต่างมีระเบียบแบบแผนในการประพฤติปฏิบัติอยู่ตามธรรมชาติมิใช่เป็นการจงใจกำหนดให้เกิดขึ้นมาโดยมนุษย์กันเอง เป็นการเกิดขึ้นโดยมิได้อำนาจลงการหรือเจตจำนงกลุ่มบุคคลใดเป็นพิเศษ แต่เป็นระบบความคิดที่เกิดขึ้นเอง (spontaneous order)²⁸

ด้วยเหตุนี้กฎหมายโดยส่วนใหญ่และโดยดั้งเดิมจึงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกขาดได้จากศีลธรรมเนื่องจากเป็นสิ่งที่ก่อกำเนิดขึ้นโดยอัตโนมัติตามจิตสำนึกของสังคมมนุษย์ แนวคิดดังกล่าวนี้จึงเห็นว่ากฎหมายนั้นจะต้องเป็นแนวคิดที่สอดคล้องกับธรรมชาติของมนุษย์และผลสานกลืนไปกับธรรมชาติของสากลจักรวาล โดยนักปรัชญาในกลุ่มนี้เห็นว่ามนุษย์นั้นเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีศักยภาพเหนือกว่าสิ่งมีชีวิตอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่ของการมีและการใช้เหตุผล ซึ่งเหตุผลของมนุษย์นั้นมีด้วยกันทั้งสิ้นสองส่วนโดยเหตุผลส่วนที่หนึ่งคือ เหตุผลในแง่ของการจำได้หมายรู้ ซึ่งเหตุผลนี้จะทำให้มนุษย์สามารถเข้าใจจดจำสิ่งต่าง ๆ รวมทั้งสร้างและค้นหาคำตอบความรู้ใหม่ ๆ ได้ด้วยตัวเองอยู่อย่างต่อเนื่อง และเหตุผลส่วนที่สองคือเหตุผลในแง่ศีลธรรมซึ่งทำให้มนุษย์สามารถแยกแยะความดีชั่วถูกผิดได้โดยไม่ต้องมีการบอกหรือสอนก็ตามที ด้วยหลักการเช่นนี้ทำให้กฎเกณฑ์ในสังคมมนุษย์เริ่ม

²⁷ปรีดี เกษมทรัพย์, กฎหมายคืออะไรในแง่ของนิติปรัชญา, ใน *วารสารนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 3 (11), 2524, หน้า 379 – 392.

²⁸สมยศ เชื้อไทย, “ทฤษฎีกฎหมายสามขั้นของดร.ปรีดี”, ใน *นิติปรัชญา*, พิมพ์ครั้งที่ 11. (กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอนมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2553), หน้า 356 – 357.

จากการเข้าใจถึงเหตุผลทางศีลธรรมและปฏิบัติสืบทอดกันมาจนคลี่คลายตัวเป็นกฎหมายบ้านเมืองในท้ายที่สุด

เมื่อพิจารณาถึงกฎหมายในเชิงนิติปรัชญานี้จะเห็นได้ว่า กฎหมายอาญาถือเป็นกฎเกณฑ์ระดับดั้งเดิมที่สุดเท่าที่มนุษย์เคยมีสังคมวัฒนธรรมมา โดยเนื้อหาของกฎหมายอาญามีความมุ่งหมายที่จะสร้างความสงบเรียบร้อยสร้างสันติระหว่างสมาชิกในสังคมมนุษย์นั้นย่อมจะต้องมีพื้นฐานเบื้องต้นจากสำนักทางศีลธรรมที่มนุษย์ทุกคนต่างก็มีอยู่ในตนเองโดยธรรมชาติ ในแง่นี้เองพื้นฐานความคิดว่าด้วยกฎหมายอาญาแบบดั้งเดิมจึงมีเนื้อหาเกี่ยวกับการควบคุมไม่ให้สังคมเกิดปัญหาในการเบียดเบียนซึ่งกันและกันระหว่างสมาชิกในสังคมกันเอง ยกตัวอย่างเช่น กฎหมายที่ว่าด้วยข้อห้ามในการละเมิดชีวิตร่างกาย เช่น การฆ่ามนุษย์ การทำร้ายร่างกาย การทำอนาจารและข่มขืนกระทำชำเรา กฎหมายว่าด้วยข้อห้ามในการละเมิดทรัพย์สิน เช่น การทำให้ทรัพย์สินเสียหาย การลักทรัพย์ การฉ้อโกง การยักยอก กฎหมายว่าด้วยข้อห้ามในการละเมิดเสรีภาพ เช่น การกักขังหน่วงเหนี่ยว กฎหมายว่าด้วยข้อห้ามในการละเมิดชื่อเสียง เช่น การหมิ่นประมาท การดูหมิ่นซึ่งหน้า เป็นต้น จะเห็นได้ว่ากฎหมายอาญาโดยส่วนใหญ่เหล่านี้เป็นสิ่งที่อยู่ในสามัญสำนึกในทางศีลธรรมของมนุษย์ปุถุชนทั่วไปในแง่ที่ว่ามนุษย์ย่อมมีเหตุผลที่จะทราบดีว่า การถูกเบียดเบียนด้วยกรณีต่าง ๆ เหล่านี้นั้นเป็นสิ่งที่ไม่พึงประสงค์ ดังนั้นมนุษย์ผู้มีศีลธรรมในสำนึกก็ย่อมจะต้องทราบดีว่าตนเองก็ไม่ควรเบียดเบียนเพื่อนมนุษย์ด้วยกันเช่นเดียวกัน ในส่วนของคนที่กระทำความผิดละเมิดต่อกฎหมายอาญานั้นก็สามารถอธิบายได้ว่า ไม่ใช่คนเหล่านั้นจะไม่มีสามัญสำนึกเหตุผลในเชิงศีลธรรมแต่อย่างใด เพราะคนที่กระทำความผิดอาญาทุกคนต่างก็ทราบดีถึงเหตุผลทางศีลธรรมนี้ เพียงแต่ไม่สามารถต้านทานกับอำนาจกิเลสในจิตใจที่ส่งผลให้เกิดการกระทำที่เป็นการละเมิดต่อผู้อื่น

ลักษณะความผิดอาญาในแบบดั้งเดิมที่เกิดขึ้นจากสามัญสำนึกทางศีลธรรมของมนุษย์นี้เรียกขานกันในภาษาละตินว่า “mala in se” มีความหมายถึง การกระทำที่มีความผิดอยู่ในตัวเองโดยไม่ต้องมีการแจ้งบอกกล่าวล่วงหน้าผู้คนทุกคนก็ย่อมจะต้องทราบดีว่าการกระทำเช่นนี้มีความผิดลักษณะของกฎหมายอาญาดั้งเดิมจึงผูกพันเชื่อมโยงกับขนบหรือจารีตในสังคมของมนุษย์เสมอมา ในแง่นี้เองจึงอาจกล่าวอีกอย่างในเชิงนิติปรัชญาได้ว่า กฎหมายอาญาดั้งเดิมเป็นกฎหมายที่มาจากธรรมชาติและเป็นกฎหมายในลักษณะที่เป็นกฎหมายจารีตประเพณี (customary law) นั่นเอง แนวคิดทางนิติปรัชญาที่เชื่อว่ากฎหมายคือสิ่งที่จะต้องทำตามธรรมชาติมีอยู่ในเหตุผลธรรมชาติของมนุษย์ มิใช่เป็นการกำหนดขึ้นโดยอำนาจของมนุษย์ กฎเกณฑ์ของมนุษย์ในสังคมย่อมเป็นส่วนหนึ่งของกฎเกณฑ์ในจักรวาล ซึ่งกฎเกณฑ์ของจักรวาลมีความเป็นระบบระเบียบ สังคมมนุษย์ก็ย่อมต้องมี

ความเป็นระบบระเบียบจากกฎเกณฑ์ที่สอดคล้องกันตามธรรมชาติ²⁹ ด้วยเหตุนี้เองแนวคิดนิติปรัชญาสายนี้จึงถูกเรียกสำนักกฎหมายธรรมชาติ หรือ สำนักกฎหมายธรรมชาตินิยม (natural law school) ซึ่งถือได้ว่าเป็นแนวคิดทางนิติปรัชญาที่มีความเก่าแก่มากที่สุดก็ว่าได้ กฎหมายชนิดนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นกฎหมายชาวบ้าน (volksrecht) นั้นเอง³⁰

2.3.2 นิติญาวิทยาและตรรกวิทยาของกฎหมายอาญา

เมื่อพิจารณาในแง่ของนิติปรัชญาดังกล่าวข้างต้นจะเห็นว่า กฎหมายอาญาแบบดั้งเดิมที่สุดซึ่งรวมไปถึงข้อห้ามการฆ่ามนุษย์ที่เป็นประเด็นซึ่งงานศึกษาชิ้นนี้ให้ความสนใจถือเป็นกฎหมายที่มีอยู่ตามธรรมชาติและค่อย ๆ คลี่คลายตัวอย่างมีพลวัตในรูปของกฎหมายอาญาที่เป็นอยู่ในปัจจุบันมากกว่าเป็นสิ่งที่มนุษย์จงใจกำหนดขึ้น แต่แม้จะกล่าวได้ว่าในเชิงนิติปรัชญาของกฎหมายอาญาแบบดั้งเดิมที่ว่าด้วยการห้ามมนุษย์เบียดเบียนซึ่งกันและกันนั้นอาจกล่าวได้ว่าเป็นแนวคิดที่ตรงกับสำนักกฎหมายธรรมชาตินิยมมากกว่า อย่างไรก็ตามก็ตีสภาพการณ์ในปัจจุบันพบว่าแนวคิดในเชิงนิติปรัชญาทั้งสองนี้ไม่มีแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งที่ถูกต้องตามความเป็นจริงไปเสียทั้งหมด เนื่องจากสภาพสังคมมนุษย์ทวีความซับซ้อนขึ้นเป็นลำดับกฎหมายอาญาจึงมิได้จำกัดแต่เพียงข้อห้ามในการที่จะป้องปรามมิให้มนุษย์เบียดเบียนกันเท่านั้น และสภาพการณ์ในปัจจุบันก็ยังเป็นเครื่องพิสูจน์ยืนยันว่าอำนาจรัฐธรรมาภิบาลมีอยู่จริงและมีบทบาทเป็นอย่างมากในแง่ของการเป็นที่มาของกฎหมาย

เนื่องด้วยอุดมการณ์รัฐสมัยใหม่ (modern state) การบัญญัติกฎหมายอาญาขึ้นอาจไม่จำเป็นต้องเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับการเบียดเบียนกันเองของคนในสังคม โดยอุดมการณ์รัฐสมัยใหม่เป็นอุดมการณ์ความคิดที่เชื่อว่าผู้ปกครองภายใต้อำนาจของรัฐสามารถตรากฎหมายเป็นอย่างไรก็ได้เพื่อวัตถุประสงค์ของรัฐซึ่งเป็นผลมาจากแนวคิดของฌอง โบแดง (Jean Bodin) และนิโคโล มาเคียเวลลี (Nicolo Machiavelli) ที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น ทำให้เมื่ออุดมการณ์รัฐสมัยใหม่เข้ายึดครองครอบงำและมีอิทธิพลต่อโลกทั้งใบในฐานะระเบียบโลกชุดใหม่ (new world order) กฎหมายที่มุ่งรับใช้อุดมการณ์นี้ก็ยิ่งทวีความจำเป็นรวมทั้งทวีจำนวนมากขึ้นเรื่อย ๆ ซึ่งในส่วนนี้เองหากพิจารณาในเชิงนิติปรัชญาแล้วก็พบว่าแนวคิดแบบนิติปฏิฐานนิยมก็เป็นสิ่งที่ไม่ถือว่ากล่าวผิดไป โดยในประเด็น

²⁹สมยศ เชื้อไทย, *ทฤษฎีกฎหมายนิติปรัชญา*, พิมพ์ครั้งที่ 14, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน), 2554, หน้า 74.

³⁰แสวง บุญเฉลิมวิภาส, *ทฤษฎีกฎหมายสามชั้น มองในแง่กฎหมายอาญา*, ใน *นิติปรัชญา*, พิมพ์ครั้งที่ 11, (กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอนมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2553), หน้า 370 – 371.

ดังกล่าวนี้เองทำให้เกิดความเชื่อมโยงสัมพันธ์กันกับประเด็นอภิปรายในเชิงนิติญาณวิทยาและตรรกวิทยากฎหมายด้วย

หากกล่าวถึงกฎหมายอาญาในปัจจุบันนั้นอาจกล่าวได้ว่าประกอบไปด้วยบ่อเกิดของกฎหมายที่มาจากหลายแหล่ง ดังที่ได้กล่าวไปในตอนต้นว่าหากพิจารณาถึงตัวบทบัญญัติกฎหมายอาญาแบบดั้งเดิมคือกฎหมายที่มีลักษณะเป็นข้อห้ามเพื่อป้องปรามในการที่จะทำให้นุชยในสังคมเบียดเบียนซึ่งกันและกันโดยอาศัยเหตุผลทางศีลธรรมตามธรรมชาติของมนุษย์และศีลคลายออกมาเป็นกฎหมายแบบในปัจจุบัน บ่อเกิดของกฎหมายลักษณะนี้ก็ย่อมจะเป็นเหตุผลเชิงศีลธรรมรวมทั้งขนบจารีตของมนุษย์ แต่ในกฎหมายอาญาปัจจุบันของประเทศนั้นยังมีบทบัญญัติของกฎหมายที่มีบ่อเกิดที่มาจากเหตุผลทางเทคนิคในการรักษาความสงบภายในรัฐด้วย ยกตัวอย่างเช่น ในระบบกฎหมายอาญาไทย ประมวลกฎหมายอาญามาตรา 118 และ 135 ซึ่งบัญญัติโทษในการกระทำความผิดสมควรต่อธงชาติไทยหรือธงชาติอื่นที่ไทยมีสัมพันธไมตรีด้วย หรือในมาตรา 208 ซึ่งบัญญัติโทษในการแต่งกายเป็นนักบวชในศาสนาต่าง ๆ โดยที่ตนไม่ได้เป็นจริง เป็นต้น เหล่านี้จะเห็นได้ว่าบทบัญญัติกฎหมายอาญาเช่นนี้ย่อมมิได้มาจากเหตุผลทางศีลธรรมของมนุษย์ตามธรรมชาติ แต่เป็นกฎหมายที่ถูกร่างขึ้นโดยอาศัยเหตุผลในทางกฎหมายเพื่อมุ่งหวังให้เกิดความสงบเรียบร้อยขึ้นภายในรัฐและระหว่างรัฐที่เป็นมิตรประเทศซึ่งกันและกัน นอกจากนี้เมื่อสังคมทวีความซับซ้อนและอารยธรรมมนุษย์ก็ละเอียดลึกซึ้งมากขึ้นกฎหมายอาญาหลาย ๆ ประการก็ย่อมจะต้องมีการปรับปรุงและบัญญัติขึ้นเพื่อให้เกิดความเหมาะสม โดยการปรับปรุงกฎหมายเหล่านี้ก็ย่อมที่จะต้องอาศัยนักนิติปรัชญาและนักกฎหมายในการค่อย ๆ ปรับเปลี่ยนจนเป็นสภาพที่เป็นอยู่ในปัจจุบันเช่นกัน

ยกตัวอย่างเช่น ในระบบกฎหมายอาญาไทย โดยปกติแล้วการฆ่าผู้อื่นนั้นมีความผิดและจะต้องได้รับโทษที่กฎหมายบัญญัติไว้ แต่ก็มีบางกรณีที่กฎหมายอาญาบัญญัติไว้ให้การฆ่ามนุษย์มีความผิดแต่ไม่มีโทษหรือไม่มีความผิดรวมทั้งไม่มีโทษด้วย³¹ ตัวอย่างเช่นหลักการเรื่องการกระทำโดยป้องกันตามมาตรา 68 ที่ผู้ที่ฆ่าบุคคลอื่นไม่มีทั้งความผิดและโทษทางอาญาและการกระทำความผิด

³¹ในระบบกฎหมายอาญานั้น ความผิด กับ โทษ เป็นองค์ประกอบในการวินิจฉัยที่แยกออกเป็นคนละส่วน โดยการวินิจฉัยความผิดและโทษในทางอาญานั้นต้องอาศัยการวินิจฉัยผ่าน “โครงสร้างความรับผิดทางอาญา” ในแง่นี้เองจึงมีบางกรณีที่การกระทำบางอย่างไม่มีความผิดและไม่ มีโทษ ในขณะที่การกระทำบางอย่างมีความผิดทางอาญาแต่ไม่มีโทษ อนึ่ง แม้ผลในทางการรับโทษ อาจจะไม่แตกต่างกัน แต่การที่บุคคลหนึ่งถูกวินิจฉัยว่ามีความผิดทางอาญากับไม่มีความผิดทางอาญา อาจมีผลในทางปฏิบัติเกี่ยวกับบัญชีรายชื่อของผู้กระทำความผิด รวมทั้งอาจมีผลสืบเนื่องไปถึงข้อพิพาทในทางแพ่งที่เกิดขึ้นร่วมกันด้วย

โดยจำเป็นตามมาตรา 67 ที่ทำให้ผู้ที่เข้าบุคคลอื่นแม้จะมีความผิดแต่ไม่มีโทษทางอาญา กรณีดังกล่าว เหล่านี้อาจมีบ้างที่ก่อให้เกิดการขัดต่อสามัญสำนึกของบุคคลทั่วไปที่ว่าเมื่อบุคคลทำความผิดก็ย่อมจะต้องถูกลงโทษโดยเฉพาะอย่างยิ่งหากการกระทำนั้นเป็นการฆ่าผู้อื่นด้วยแล้วก็ยิ่งต้องรับโทษหนัก แต่จะเห็นได้ว่าในทางความเป็นจริงของระบบกฎหมายอาญาการกำหนดหลักเกณฑ์ในการยกเว้นความผิดและยกเว้นโทษดังกล่าวข้างต้นเป็นกรณีพิเศษที่จำเป็นจะต้องใช้เหตุผลพิเศษในทางกฎหมาย ซึ่งถูกอธิบายเอาไว้โดยนักนิติปรัชญาและนักกฎหมาย การใช้สามัญสำนึกเพียงอย่างเดียวก็ไม่สามารถที่จะรู้เข้าใจและเข้าถึงกฎหมายได้³² ตัวบทกฎหมายที่ได้กล่าวยกตัวอย่างไปในข้างต้นนี้เรียกว่าเป็นกฎหมายของนักกฎหมาย (juristenrecht) ซึ่งมีนัยความหมายว่ากฎหมายในลักษณะนี้เป็นยุคถัดมาของการบัญญัติกฎหมายซึ่งไม่ได้เกิดจากสามัญสำนึกเชิงศีลธรรมตามธรรมชาติของมนุษย์เพียงอย่างเดียว ดังนั้นในแง่ของนิติญาณวิทยาและตรรกวิทยาว่าด้วยการให้เหตุผลของกฎหมายแล้ว การจะรู้เข้าใจ และเข้าถึงกฎหมายลักษณะนี้ได้นั้นก็ย่อมจะต้องอาศัยเหตุผลปรุงแต่งในทางกฎหมาย (artificial juristic reason) เท่านั้นจึงจะสามารถทำความเข้าใจได้ การใช้เหตุผลทางศีลธรรมตามธรรมชาติของสามัญสำนึกมนุษย์เพียงลำพังจึงไม่สามารถที่จะเป็นวิถีทางในเชิงนิติญาณวิทยาที่จะรู้และเข้าใจตัวบทกฎหมายได้ทั้งหมด³³

อย่างไรก็ดีอารยธรรมและสังคมมนุษย์ก็ยังคงมีมิติที่สลับซับซ้อนลึกซึ้งเป็นอย่างมากและมากเกินกว่าที่กฎหมายของนักกฎหมายข้างต้นสามารถที่จะเข้ามาจัดการควบคุมให้เกิดความสงบเรียบร้อยได้ทั้งหมด ยังคงพบว่ามีกรณีต่าง ๆ มากมายที่เกิดขึ้นในสังคมและก่อให้เกิดความวุ่นวายเดือดร้อนทั้งแก่สมาชิกในสังคมและแก่ผู้ที่ดำรงตำแหน่งเจ้าหน้าที่รัฐ และเพื่อเป็นการตอบสนองต่อพลวัตความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและมากมายของสังคมมนุษย์ ในบางครั้งการบัญญัติกฎหมายอาญาด้วยเพียงอาศัยกฎหมายชาวบ้านและกฎหมายของนักกฎหมายอาจไม่มีความเพียงพอ แต่อาจจะจำเป็นที่จะต้องบัญญัติกฎหมายที่ไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับศีลธรรมรวมทั้งไม่มีความเกี่ยวข้องอย่างใดเลยกับเหตุผลในทางกฎหมาย ซึ่งกฎหมายในลักษณะนี้เรียกว่ากฎหมายเทคนิค (technical law) กล่าวคือเมื่อมีองค์ความรู้รวมทั้งเหตุผลบางประการในทางเทคนิคสนับสนุนว่าการกระทำบางอย่างอาจมีความจำเป็นที่จะต้องกำหนดให้มีความผิดและต้องรับโทษ แม้จะไม่ใช้การกระทำที่ขัดต่อศีลธรรมและไม่เป็นการกระทำที่มีเหตุผลทางกฎหมายวินิจฉัยว่าผิดก็มีความจำเป็นที่

³²แสวง บุญเฉลิมวิภาส, ทฤษฎีกฎหมายสามชั้น มองในแง่กฎหมายอาญา, ใน *นิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 371 – 372.

³³สมยศ เชื้อไทย, *ทฤษฎีกฎหมายนิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 155 – 157.

จะต้องบัญญัติกฎหมายให้การกระทำเหล่านั้นมีความผิดและมีโทษ เกี่ยวกับกฎหมายเทคนิคนี้สามารถที่จะยกตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือ พระราชบัญญัติจราจรทางบก พ.ศ.2522³⁴ ซึ่งมีการบัญญัติไว้ถึงความผิดและโทษทางอาญาเกี่ยวกับการใช้รถใช้ถนน เช่น การปฏิบัติตามสัญญาณไฟจราจร การใช้ช่องทางสัญจรให้เหมาะสมกับพาหนะ หรือการจอดพาหนะในที่ทางที่เหมาะสม เป็นต้น เหล่านี้หากมีบุคคลใดฝ่าฝืน เช่น หากขับรถฝ่าฝืนสัญญาณไฟจราจรห้ามไปหรือฝ่าไฟแดง ใช้ช่องทางสัญจรผิดขวางทางที่จะชิดซ้าย เปลี่ยนช่องทางสัญจรในบริเวณที่มีสัญญาณเส้นทึบห้ามไว้ หรือจอดรถยนต์ในที่ห้ามจอดสีขาวแดง เหล่านี้แล้วก็ย่อมจะมีความผิดตามพระราชบัญญัติฉบับนี้ รวมทั้งยังระวางโทษปรับและอาจถึงโทษจำคุกในกรณีที่ร้ายแรง เช่น การขับรถขณะมีเมมา หรือในกรณีตัวอย่างของของพระราชบัญญัติการประมง พ.ศ.2490 ซึ่งมีเนื้อหาที่กำหนดความผิดและโทษเกี่ยวกับการทำประมง เช่นการห้ามจับปลาบางชนิดในบางฤดูกาล หรือการห้ามใช้เครื่องมือจับสัตว์น้ำบางชนิด เป็นต้น กฎหมายเหล่านี้ก็ไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับเหตุผลทางศีลธรรมตามธรรมชาติของมนุษย์รวมทั้งเหตุผลปรุงแต่งในทางกฎหมายแต่อย่างใด

จะเห็นได้ว่ากฎหมายอาญาที่ปรากฏในพระราชบัญญัติจราจรทางบกและพระราชบัญญัติการประมงที่ยกเป็นตัวอย่างข้างต้นดังกล่าว มิได้มีความเกี่ยวข้องกับเหตุผลเชิงศีลธรรมตามธรรมชาติของมนุษย์ ทั้งยังไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับการใช้เหตุผลปรุงแต่งทางกฎหมาย แต่กฎหมายทั้งสองฉบับดังกล่าวเป็นกฎหมายที่อาศัยเหตุผลทางเทคนิคด้านองค์ความรู้วิศวกรรมจราจรและเหตุผลทางเทคนิคด้านองค์ความรู้ชีววิทยาและระบบนิเวศตามลำดับ โดยกำหนดขึ้นมาเพื่อให้เกิดความสงบเรียบร้อยในการใช้รถใช้ถนนเท่านั้น ในแง่นี้เองกฎหมายอาญาที่มีลักษณะเป็นกฎหมายเทคนิคเช่นนี้ก็อาจมีนิติญาณวิทยาและตรรกวิทยาในการให้เหตุผลและตีความกฎหมายที่แตกต่างออกไป กล่าวคือสำหรับกฎหมายอาญาในลักษณะนี้แล้วมุมมองในเชิงนิติญาณวิทยาย่อมต้องอาศัยองค์ความรู้แบบเป็นสหวิทยาการในการที่จะรับรู้ เข้าใจ และเข้าถึงเหตุผลของกฎหมายได้อย่างถ่องแท้

กล่าวโดยสรุปแล้ว ในเชิงนิติญาณวิทยาของกฎหมายอาญานั้นเป็นสิ่งที่สัมพันธ์เชื่อมโยงไปกับแง่มุมทางนิติอภิปรัชญาด้วย ซึ่งพบว่าในระบบกฎหมายอาญานั้นมีตัวบทกฎหมายอยู่จำนวนมากมายหลายรูปแบบ การระบุว่ากฎหมายบทบัญญัติใดมีบ่อเกิดที่มาเป็นกฎหมายที่ดำรงอยู่ด้วย

³⁴พระราชบัญญัติจราจรทางบกนั้นแม้จะเป็นกฎหมายฉบับที่แยกต่างหากออกมาจากประมวลกฎหมายอาญา แต่เนื้อหาในพระราชบัญญัติฉบับนี้เข้าลักษณะเป็นกฎหมายอาญาดังนั้นพระราชบัญญัติฉบับนี้รวมทั้งกฎหมายฉบับอื่น ๆ ที่เข้าลักษณะความเป็นกฎหมายอาญาก็ย่อมจะต้องถือว่าเป็นตัวบทกฎหมายภายในระบบกฎหมายอาญาด้วย

เนื้อหาสาระอย่างไรและด้วยวิธีใดเราจึงจะสามารถรับรู้ เข้าใจ และเข้าถึงกฎหมายเหล่านั้น จึงสามารถมีได้หลายรูปแบบหลายแนวความคิดตามแต่วัตถุประสงค์และธรรมชาติของกฎหมายนั้น ๆ นั่นเอง

2.3.3 นิติจริยศาสตร์ของกฎหมายอาญา

สำหรับประเด็นในทางนิติจริยศาสตร์ของกฎหมายอาญานั้นเป็นเรื่องที่มีความแตกต่างกับประเด็นในเชิงนิติอภิปรายและนิติญาณวิทยาอยู่พอสมควร กล่าวคือ ในนิติอภิปรายและนิติญาณวิทยานั้นค่อนข้างที่จะเป็นที่ยอมรับตรงกันในระดับหนึ่งว่ากฎหมายหลาย ๆ ชนิดโดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายอาญานั้นมีบ่อเกิดที่มาของการดำรงอยู่และมีวิถีทางในการทำความเข้าใจให้เกิดความรู้แตกต่างกันไปตามแต่ตัวบทกฎหมายนั้นจะมีธรรมชาติอย่างไร แต่ในเชิงนิติจริยศาสตร์นั้นยังมีประเด็นที่ถกเถียงกันอยู่โดยยังไม่เป็นที่ลงรอยกันอย่างแนบสนิททั้งหมด เนื่องจากธรรมชาติของกฎหมายอาญานั้นจะมีลักษณะเป็นกฎเกณฑ์ปทัสฐาน (norm) ที่ใช้ในการปรับความผิดและอัตราโทษสำหรับการกระทำต่าง ๆ ที่ไม่ถูกต้อง ดังนั้นแล้วปทัสฐานแบบกฎหมายอาญานั้นจะต้องไปจบลงที่การลงโทษผู้กระทำการฝ่าฝืนละเมิดกฎระเบียบหรือปทัสฐานที่กฎหมายอาญาวางไว้เสมอ

ปัญหาในทางนิติจริยศาสตร์มีอยู่ว่า การปรับบทลงโทษแก่ผู้กระทำความผิดนั้นเป็นการกระทำไปด้วยความมุ่งหมายอย่างไร แต่แรกเริ่มเดิมทีนั้นสิ่งที่ปรากฏอยู่ในประมวลกฎหมายฮัมมูราบี (Code of Hammurabi) ของอารยธรรมระบบกฎหมายอาญาที่อาจจะถือได้ว่าเป็นกฎหมายอาญาที่เก่าแก่ที่สุดเท่าที่มีจารึกเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ไว้ โดยประมวลกฎหมายฮัมมูราบีได้ตั้งชื่อตามกษัตริย์ที่ปกครองจักรวรรดิบาบิโลนในแถบดินแดนเอเชียกลางในสมัยราว 1800 ปีก่อนพุทธกาล ที่มีบทบัญญัติของกฎหมายลักษณะที่เป็นกฎหมายอาญาจารึกอยู่บนแท่งหินขนาดใหญ่เป็นภาษาอัคคาเดียน (Akkadian language) หลักกฎหมายที่สำคัญที่สุดในประมวลกฎหมายนี้คือหลักกฎหมาย “ตาต่อตา ฟันต่อฟัน” หรือที่เรียกกันในภาษาอัคคาเดียนว่าหลักกฎหมาย Talio ซึ่งหมายถึงว่า หากผู้ใดกระทำการอันเป็นการละเมิดต่อผู้อื่น การลงโทษผู้นั้นก็จักต้องกระทำการให้เสมอเหมือนสิ่งที่ตนได้ไปละเมิดบุคคลอื่นเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่น หากผู้ใดทำให้ผู้อื่นตาบอด ผู้นั้นก็ต้องถูกลงโทษโดยการควักลูกตาออกด้วยเช่นเดียวกัน³⁵ ในแง่นี้แล้วนิติปรัชญาที่อยู่เบื้องหลังกฎหมายอาญาก็จะเป็นสิ่งที่ตอบสนองความโกรธแค้นของผู้เสียหายหรือญาติของผู้เสียหายได้เป็นอย่างดี และแม้เวลาจะล่วงผ่านมาหลายพันปีจนถึงในปัจจุบัน ฝ่ายผู้เสียหายก็ยังคงมีไม่น้อยที่มีความรู้สึกว่าการลงโทษผู้กระทำความผิดกฎหมายอาญาย่อมจะเป็นการแก้แค้นหรือล้างแค้นจากความเสียหายที่ตนต้องได้รับ ทั้งนี้เชื่อ

³⁵Lewis Lyon, *The History of Punishment*, (London: Amberbooks, 2017), p. 21

ว่าหลักคิดทางนิติปรัชญาเช่นนี้ยังคงมีปรากฏในสังคมมนุษย์อีกหลายแห่ง ทั้งยังปรากฏการลงโทษด้วยวิธีที่คล้ายคลึงกันนี้ในปัจจุบันซึ่งจะพบว่าในบางประเทศจะมีการลงโทษปลดทอนความเคียดแค้นของผู้เสียหายและสาธารณชน เช่น ในบางประเทศแถบตะวันออกกลางยังคงมีการลงโทษโดยการให้ผู้เสียหายและสาธารณชนปาหินใส่ผู้กระทำความผิดอาญาบางประการด้วย

วิธีคิดเรื่องการลงโทษทางอาญาแบบตาต่อตาฟันต่อฟันข้างต้นนี้ ค่อนข้างมีความป่าเถื่อนมากจึงมีการปรับเปลี่ยนเพื่อให้เข้ากับยุคสมัยมากขึ้นตามแนวคิด “ผลกรรมนิยม” (retributivism) กล่าวคือเป็นแนวคิดทางนิติปรัชญาสำหรับกฎหมายอาญาซึ่งมองว่าการลงโทษนั้นแม้จะเป็นการกระทำความรุนแรงโหดร้ายต่อผู้กระทำความผิด แต่การกระทำดังกล่าวถือเป็นการกระทำที่มีความชอบทางจริยธรรมและศีลธรรมอยู่ในตัว เนื่องจากผู้ที่กระทำความผิดในทางศีลธรรมก็ย่อมที่จะต้องได้รับผลของการกระทำนั้นอย่างไม่มีข้อแก้ตัว ในมุมมองนิติปรัชญาแนวนี้จึงเห็นว่าการลงโทษเป็นสิ่งที่มีความดีทางศีลธรรมและเป็นความดีงามอยู่ในตัวเอง (intrinsic good) อีกด้วย โดยไม่ต้องพิจารณาให้เลยไปอีกว่าการลงโทษนั้นจะก่อให้เกิดผลร้ายอะไรกับผู้ถูกลงโทษ แต่อย่างไรก็ตามต้องไม่พึงเข้าใจว่าแนวคิดแบบผลกรรมนิยมนี้เป็นแนวคิดซึ่งเป็นไปในทางเดียวกันหลักตาต่อตาฟันต่อฟันถึงแม้จะคล้ายกันก็ตาม โดยทางตรงกันข้ามแนวคิดแบบผลกรรมนิยมนี้เป็นแนวคิดที่นอกจากจะไม่ได้เป็นการลงโทษชนิดที่สมมาตรกับการก่อความเสียหายของผู้กระทำความผิด อีกทั้งยังไม่มุ่งให้ผู้เกิดความอาฆาตพยาบาทเมื่อผู้เสียหายรู้สึกว่าการกระทำความผิดได้รับผลของการกระทำตามสมควรแล้ว โดยไม่จำเป็นต้องที่จะต้องเท่าเทียมกับความเสียหายของตนเสมอไป³⁶

อย่างไรก็ดี แนวคิดอรรถประโยชน์นิยม (utilitarianism) ซึ่งเริ่มต้นสถาปนาขึ้นโดยนักปรัชญาชาวอังกฤษคนสำคัญสองท่านคือ จอห์น สจิวต มิลล์ (John Stuart Mill) ซึ่งได้รับอิทธิพลอย่างมากจาก เจเรมี เบนธัม (Jeremy Bentham)³⁷ ได้อภิปรายเหตุผลไว้อย่างแตกต่างกันออกไป โดยแนวคิดแบบอรรถประโยชน์นิยมนั้นเห็นว่า สำหรับการลงโทษในกฎหมายอาญาแล้วถือว่าคุณค่าในทางจริยศาสตร์คือการทำให้ประโยชน์สุขโดยส่วนรวมมากขึ้น กล่าวคือ โดยหลักการของแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมแล้ว การลงโทษทางอาญาเป็นการทำให้ลดปรากฏการณ์ศาลเตี้ย (vigilante event) ลง เนื่องจากหากไม่มีการลงโทษทางอาญาแก่ผู้กระทำความเสียหาย ผู้เสียหายที่โกรธแค้นก็มี

³⁶Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 759.

³⁷เนื่องน้อย บุญเนตร, *จริยศาสตร์ตะวันตก*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544), หน้า 65.

แนวโน้มที่จะกระทำการล้างแค้นเอาคืนต่อผู้ก่อความเสียหายและมีแนวโน้มอีกด้วยว่าสถานการณ์จะมีการล้างแค้นเอาคืนกันไปมาโดยไม่จบสิ้น การลงโทษจึงทำให้สามารถแก้ปัญหาในเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี ที่สำคัญไปกว่านั้นแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมเห็นว่าการลงโทษเป็นเสมือนการป้องปรามไม่ให้เกิดการกระทำความผิดซ้ำจากทั้งจากผู้กระทำคนเดิมและเป็นตัวอย่างให้ผู้ที่คิดจะกระทำความผิดได้เกิดความเกรงกลัวและยับยั้งชั่งใจไม่ให้เกิดการเลวร้ายลง เหล่านี้เมื่อคำนึงถึงผลลัพธ์สุทธิโดยรวมที่ได้ ก็ย่อมจะมอบประโยชน์สุขให้แก่มหาชนทั้งสังคมได้เป็นอย่างดี

อย่างไรก็ดี แนวคิดแบบอรรถประโยชน์นิยมแม้จะทำให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านคล้อยตามแต่ในทางความรู้สึกโดยทั่วไป ผู้คนโดยส่วนใหญ่ก็มีแนวโน้มที่จะรู้สึกว่าผู้ก่อความเสียหายหรือผู้กระทำความผิดนั้นสมควรจะโดนลงโทษไม่ใช่เพราะสาเหตุที่จะทำให้ประโยชน์สุขของคนโดยรวมในสังคมมากขึ้นแต่เป็นความรู้สึกที่ว่าผู้กระทำความผิดเป็นคนชั่วร้ายจึงสมควรที่จะได้รับผลกระทบที่ตนได้ก่อไว้มากกว่า ดังนั้นแล้วแนวคิดแบบผลกระทบนิยมจึงสอดคล้องกับสัญชาตญาณของมนุษย์มากกว่าแนวคิดแบบอรรถประโยชน์นิยม³⁸ นอกจากนี้แล้วการลดทอนคุณค่าทุกอย่างลงจนเหลือเพียงประโยชน์สุขของมหาชนในสังคมโดยผลลัพธ์สุทธิแบบแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมยังมีปัญหาบางประการที่เป็นจุดอ่อนให้เกิดการตั้งคำถามอยู่ เนื่องจากว่าในความเป็นจริงแล้วกฎหมายและโดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายอาญานั้นมักจะถูกรับรู้และเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่เดียวกับความยุติธรรม ดังจะเห็นได้ว่าความยุติธรรมเป็นสิ่งที่นำมาใช้ควบคู่กันไปกับสถาบันทางกฎหมาย เช่นคำว่า ศาลสถิตยุติธรรมในภาษาไทย หรือคำว่า court of justice ในภาษาอังกฤษ กฎหมายจึงเสมือนเป็นสัญลักษณ์บางประการในการทำความเข้าใจความถูกต้องยุติธรรมที่มีในสังคม แต่อย่างไรก็ดีคำว่ายุติธรรมก็เป็นมโนทัศน์ที่ยากแก่การอธิบายและอธิบายในปรัชญามากที่สุดมโนทัศน์หนึ่งที่ถูกอภิปรายถกเถียงกันมาไม่จบสิ้นตั้งแต่สมัยคลาสสิกกรีกโบราณ³⁹ ดังนั้นแล้วการทอนกฎหมายหรืออีกนัยหนึ่งคือความยุติธรรมให้อยู่ในรูปของความสุจริตจึงน่าจะมีปัญหาไม่มากนักน้อย โดยจอห์น รอลส์ (John Rawls) นักปรัชญาสมัยใหม่ชาวอเมริกันที่ให้การโต้แย้งประเด็นนิติจริยศาสตร์ว่าด้วยการลงโทษทางอาญาของแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมว่าเป็นความคิดที่มีข้อบกพร่อง

³⁸Dennis Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, 2nd edition, (West Sussex: Blackwell Publishing, 2010), p. 90.

³⁹Raymond Wacks, *Philosophy of Law*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 58 – 59.

ในงานเขียนของเขาที่ชื่อว่า (Two Concepts of Rules) ได้เสนอการทดลองทางความคิด (thought experiment) ขึ้นมาเรื่องหนึ่งชื่อว่า “การลงโทษเทียม” (Telishment)⁴⁰ โดยคำ ๆ นี้มิได้มีความหมายในภาษาอังกฤษอยู่ก่อน แต่เป็นคำที่ถูกตั้งขึ้นเพื่อล้อไปกับแนวคิดเรื่องการลงโทษ (punishment) รอลส์เริ่มตั้งประเด็นจากข้อเสนอของแนวคิดอรรถประโยชน์นิยมว่า หากการกระทำใด ๆ รวมทั้งการลงโทษจะมีคุณค่าในเชิงจริยศาสตร์ได้ การกระทำเช่นนั้นแม้จะก่อความเสียหายต่อบุคคลบางคนหรือกลุ่มบุคคลบางกลุ่มก็ยังสามารถที่จะมีคุณค่าในเชิงจริยศาสตร์ได้ โดยมีข้อแม้ว่า ผลจากการกระทำนั้นจะต้องก่อให้เกิดประโยชน์สุขแก่มหาชนโดยรวมหากพิจารณาในผลลัพธ์สุทธิเมื่อทุกสิ่งทุกอย่างจบสิ้นลง ยกตัวอย่างเช่น การประหารชีวิตผู้กระทำความผิดคนหนึ่ง สิ่งที่สุดยู่ไปคือชีวิตหนึ่งชีวิต แต่สิ่งที่ได้กลับมาคือการป้องปรามให้ผู้คนเกิดความเกรงกลัวต่อกฎหมายและยับยั้งชั่งใจก่อนกระทำความชั่วร้าย ย่อมจะทำให้สังคมทั้งสังคมมีความสุขสงบ ในแง่นี้แล้วหนึ่งชีวิตที่เสียไปแลกกับประโยชน์สุขของทั้งสังคมก็ย่อมจะเป็นสิ่งที่คุ้มค่าและเป็นเรื่องที่มีคุณค่าในทางจริยศาสตร์ในมุมมองแบบอรรถประโยชน์นิยม แต่รอลส์เสนอการทดลองทางความคิดว่า หากเรานำบุคคลผู้หนึ่งมาประหารชีวิตและบอกต่อสาธารณชนว่าบุคคลดังกล่าวกระทำความผิดมา แต่ในความเป็นจริงแล้วบุคคลผู้นั้นเป็นผู้บริสุทธิ์ การประหารชีวิตบุคคลที่บริสุทธิ์ในกรณีนี้จึงไม่ควรถูกเรียกว่าการลงโทษ (punishment) แต่เรียกว่าการลงโทษเทียม (telishment) แต่อย่างไรก็ดีการลงโทษเทียมต่อผู้บริสุทธิ์เช่นนี้ ก็ยังให้เกิดผลบั่นปลายอย่างเดียวกันกับการลงโทษจริง ในแง่นี้การลงโทษเทียมก็ควรจะถือว่าเป็นความถูกต้องตามแนวอรรถประโยชน์นิยมเช่นกัน เนื่องจากหนึ่งชีวิตแลกกับประโยชน์สุขของคนทั้งสังคมจึงถือว่าคุ้มค่าแล้วตามแนวทางนี้

แนวคิดเรื่องการลงโทษเทียมนี้เป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นว่า การนำเอาหลักการในอรรถประโยชน์นิยมมาใช้สนับสนุนกฎหมายอาญาเป็นสิ่งที่ไม่ชอบด้วยนิติจริยศาสตร์เป็นแน่ เนื่องจากความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นจากการลงโทษเทียมนี้เป็นสิ่งที่ยอมรับไม่ได้ด้วยสามัญสำนึกทางศีลธรรมของมนุษย์อยู่แล้ว จากการทดลองทางความคิดของรอลส์นี้จึงเห็นได้ว่าความดีความถูกต้องความยุติธรรมไม่สามารถถูกลดทอนให้เหลือเป็นการคำนวณบวกลบคุณหารของประโยชน์สุขในภาพรวมของสังคมได้อย่างสิ้นเชิง เมื่อพิจารณาถึงขั้นท้ายที่สุดแล้วโดยนัยทั้งหมดที่กล่าวมาทำให้กฎหมายอาญาเป็นกฎหมายที่ดูจะใช้หลักการทางนิติจริยศาสตร์อย่างผสมผสานกัน เนื่องจากแม้ว่ากฎหมายอาญาจะยึดหลักการตามแนวผลกรรมนิยมเป็นหลักก็ตาม แต่ก็ไม่สามารถที่จะหลีกเลี่ยงได้เลยว่ากฎหมายอาญาทำให้ผู้เสียหายจากการก่อความชั่วร้ายจากผู้กระทำความผิดเกิดความรู้สึกว่าตนได้รับการแก้แค้นให้

⁴⁰Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Log. cit., p. 906.

แล้วแม้จะไม่เป็นการแก้แค้นอย่างสาสมตอบสนองชนิดตาต่อตาฟันต่อฟันแต่ก็บรรเทาความโกรธแค้น อาฆาตพยาบาทได้ในระดับหนึ่ง อีกทั้งไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้ว่าการบังคับใช้กฎหมายอาญายังผลให้ สังคมเกิดความสงบร่มเย็นมากขึ้นจากการที่ผู้คนเกรงกลัวต่อผลจากการกระทำความผิด ดังนั้นจึง กล่าวได้ว่าในทางนิติจริยศาสตร์แล้วกฎหมายอาญาต่างอาศัยแนวคิดทางนิติปรัชญาอย่างผสมผสาน กันโดยทั้งมุ่งหมายเพื่อให้เกิดความยุติธรรมสูงสุด ทั้งมุ่งหมายให้เกิดความสงบร่มเย็นป้องปรามการ กระทำความผิดในสังคม และทั้งลดความโกรธแค้นของผู้เสียหายลงได้ ส่วนผสมของการปรับความผิด และปรับอัตราโทษจึงเป็นสิ่งที่ต้องอาศัยแนวคิดทั้งหมดให้เกิดความสอดคล้องสอดประสานกันอย่าง กลมกลืน

2.4 สถานะของชีวิตมนุษย์ในมุมมองประวัติศาสตร์นิติปรัชญา

2.4.1 อำนาจที่กดทับชีวิตในสังคมมนุษย์ดั้งเดิม

ในอดีตที่ผ่านมาบันทึกทางประวัติศาสตร์ปรากฏให้เห็นอย่างประจักษ์ชัดว่าชีวิตและ ร่างกายของมนุษย์นั้นเป็นวัตถุแห่งอำนาจมาโดยตลอดต่อเนื่องและยาวนาน อำนาจสามารถรุกล้ำเข้าสู่ การปฏิบัติการในชีวิตร่างกายได้อย่างทะลุทวงและดูเหมือนว่าจะไร้ความเป็นธรรมในหลายๆกรณี แต่ไม่ว่าจะเป็นธรรมหรือไม่เป็นธรรมก็ตามอำนาจก็สามารถปฏิบัติการจนสำเร็จลุล่วงอยู่เสมอ ในอดีต อันไกลโพ้นนั้นการปฏิบัติการของอำนาจมักจะอยู่ในรูปแบบที่แจ้งชัดและเห็นเป็นที่ประจักษ์ เกือบ ทั้งหมดก็เป็นการทรงไว้ซึ่งอำนาจด้วยพลังบังคับทางกายภาพโดยไม่มีความจำเป็นต้องสนใจถึง ความชอบธรรมในแง่อื่นเท่าใดนัก หากมีการตรากฎหมายบางอย่างเพื่อให้เกิดเป็นกฎกติกาในสังคม และการอยู่ร่วมกันแต่กฎหมายต่างๆในอดีตเหล่านั้นก็ยังเป็นช่องทางที่สำคัญที่จะอำนวยให้ผู้มีอำนาจ สามารถใช้อำนาจของตนต่อชีวิตและร่างกายบุคคลผู้ใต้ปกครองอย่างเป็นระบบและดูราวกับว่ามี ความชอบธรรมมากขึ้น แต่แท้ที่จริงการใช้อำนาจกดทับและปฏิบัติการในชีวิตและร่างกายของมนุษย์ ก็ยังไม่ได้ลดน้อยลงไปจากเดิม

อารยธรรมกรีกโบราณที่แม้ว่าจะเป็นอารยธรรมที่ก่อเกิดนักปรัชญาที่มีอิทธิพลอย่างสูง จำนวนมากมายและในจำนวนเหล่านั้นก็เป็นนักปรัชญาที่มีแนวความคิดไปในแนวทางมนุษยนิยม (Humanism) และแม้ว่ามรดกทางปัญญาที่หลงเหลือสืบทอดและทรงอิทธิพลต่อความคิด วิทยาการ และความรู้ของคนทั่วโลกมาจนถึงปัจจุบัน แต่ความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตของประชาชนในมหานคร เอเธนส์ก็เป็นเรื่องที่เป็นปัญหา เนื่องจากยังมีปรากฏการใช้อำนาจต่อชีวิตมนุษย์อย่างไม่เป็นธรรมอยู่ ไม่น้อย ไม่เว้นแม้แต่นักปรัชญาเมธีที่ยิ่งใหญ่หลายๆคน โสกราตีส (Socrates) ผู้ซึ่งเป็นปราชญ์คน

สำคัญคนหนึ่งของโลกมักจะทำกิจกรรมทางปัญญาด้วยการสนทนากับบุคคลต่างๆและศิษย์ของตน โดยการตั้งคำถามและตอบคำถามแบบวิภาษวิธี ในบั้นปลายของชีวิตเมื่อเขามีอายุได้ราว 70 ปี เขาได้รับการกล่าวหาจากทางการว่ากระทำความผิดที่เข้าลักษณะหมิ่นตโทษอยู่สามประการคือ⁴¹ การตั้งข้อสงสัยและไม่ยอมรับเทพเจ้าตามประเพณี ตั้งตนเป็นศาสดาในศาสนาใหม่ และมอมเมาเยาวชนให้หลงผิด ซึ่งข้อหาเหล่านี้ถูกตั้งขึ้นโดยให้เหตุผลว่าการกระทำของโสกราตีสเป็นภัยต่อความมั่นคงทางสังคมทั้งที่ในความเป็นจริงไม่ได้เป็นเช่นนั้น และในท้ายที่สุดโสกราตีสก็ไม่ได้คิดหนีและยอมรับโทษจากทางการโดยการบังคับให้เขาดื่มยาพิษเพื่อฆ่าตัวตายจนเสียชีวิตในที่สุด โดยคำให้การประกอบการรับทราบข้อกล่าวหาของโสกราตีสบางตอนได้กล่าวไว้ว่า “ข้าพเจ้าเป็นเสมือนตัวต่อที่พระเจ้าส่งมาให้แก่เมืองนี้ คอยเกาะติดตัวท่านอยู่ตลอดเวลา คอยกระตุ้น ชักจูงและตำหนิต่าน แต่ท่านอาจเสียชีวิตได้ เหมือนกับคนที่ถูกปลุกขึ้นมาอย่างกะทันหัน และอาจจบข้าพเจ้าตายได้ในทันควัน แล้วก็ล้มตัวลงนอนหลับต่อไปตลอดชีวิตของท่าน”⁴² จะเห็นได้ว่านอกจากจะเป็นคำให้การแสดงถึงความปิดกั้นทางความคิดของผู้มีอำนาจแล้วยังแสดงถึงมุมมองของสิทธิในชีวิตที่อยู่ภายใต้อำนาจอันเด็ดขาดซึ่งจะปฏิบัติการต่อชีวิตเมื่อใดก็ได้

หลังจากพระเยซูเสด็จสวรรคตได้ราวสี่ร้อยปีจักรวรรดิโรมันก็ล่มสลายลง⁴³ ศาสนาคริสต์ซึ่งผู้ก่อตั้งได้ถูกใช้อำนาจละเมิดต่อชีวิตและร่างกายอย่างรุนแรงได้เข้ามามีอิทธิพลอย่างกว้างขวางมากขึ้นเรื่อย ๆ เมื่อมีผู้คนศรัทธาเป็นจำนวนมากและเป็นลักษณะของความศรัทธาอย่างหมดหัวใจทำให้ศาสนจักรภายใต้ร่มเงาของศาสนาคริสต์มีอำนาจเป็นอย่างมากในการกำหนดความเป็นไปไม่เฉพาะในกิจการงานเชิงศาสนาที่ตนเกี่ยวข้องเท่านั้น แต่ยังกินอาณาบริเวณกว้างขวางไปยังกิจการงานของฝ่ายอาณาจักรในการบริหารบ้านเมืองในทางโลก ทำให้ศาสนาคริสต์ซึ่งมีแก่นคำสอนดั้งเดิมในเรื่องความรัก การแบ่งปัน และการเคารพในตัวเพื่อนมนุษย์กลับกลายเป็นองค์กรที่ทวีความยิ่งใหญ่ทางอำนาจ

⁴¹ปรีดี เกษมทรัพย์, *นิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 108-109.

⁴²จุฑาทิพย์ อุมะวิชนี, *ความรู้พื้นฐานปรัชญา*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ประติพัทธ์, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์), 17. อังโน จรัญ โฆษณานันท์, *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน : ปรัชญา กฎหมาย และความเป็นจริงทางสังคม*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์นิติธรรม, 2559), หน้า 7.

⁴³การล่มสลายอาณาจักรโรมัน (Fall of The Roman Empire) เกิดขึ้นในราว ค.ศ.410 ในสมัยพระเจ้าจักรพรรดิโรมูลุส ออกุสตุส (Romulus Augustus) แต่ยังมีดินแดนบางส่วนยังคงสภาพอยู่ภายใต้ชื่อกรุงคอนสแตนติโนเปิลแห่งอาณาจักรไบแซนไทน์หรือไบแซนไทน์ซึ่งเป็นตำแหน่งของกรุงอิสตันบูลประเทศตุรกีในปัจจุบัน แต่ภายหลังก็ล่มสลายลงอีกครั้งจากการแผ่ขยายอำนาจของจักรวรรดิออตโตมาน

มากขึ้นเรื่อย ๆ จนกลายเป็นองค์การศูนย์กลางของอำนาจแบบแนวคิดทางปรัชญาการเมืองแบบอำนาจเบ็ดเสร็จนิยม (Totalitarianism) ไปเสียเอง เนื่องจากเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ทำให้เราเห็นว่าในยุคกลางนั้นเป็นยุคที่ศาสนจักรใช้อำนาจอย่างเบ็ดเสร็จเป็นเผด็จการอย่างเด็ดขาดในดินแดนเกือบทั่วทั้งยุโรป เนื่องจากการอ้างอำนาจจากพระเจ้าอันเป็นสิ่งสูงสุดที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ทำให้สันตปาปามีลำดับชั้นในทางอำนาจสูงยิ่งไปกว่ากษัตริย์หรือขุนนางใด ๆ นอกจากนั้นในราวค.ศ. 1080 เกิดความเปลี่ยนแปลงในทางบริบทของสังคมไปในทางที่เลวร้ายมากยิ่งขึ้นดังที่เรียกกันว่า “การปฏิวัติของสันตปาปา” (Papal Revolution) ในยุคสมัยของพระสันตปาปาเกรกอรีที่ 7 (Pope Gregory the Seventh)⁴⁴ ที่มีความเปลี่ยนแปลงในบริบทของอำนาจแห่งศาสนจักรเพิ่มขึ้นอย่างกว้างขวางในการใช้อำนาจพิจารณา วินิจฉัย รวมทั้งตัดสินเรื่องราวต่างๆ ได้เกือบทุกเรื่องไม่โดยทางตรงก็โดยทางอ้อมแม้แต่การสถาปนาแต่งตั้งกษัตริย์ยังเป็นอำนาจของศาสนจักรในฐานะตัวแทนและสาวกของพระเจ้า นอกจากการใช้อำนาจที่มีอย่างมหาศาลในมือในการทุจริตฉ้อฉลภายในองค์กรแล้ว ยังนำไปสู่วิถีทางในการปกป้องอำนาจของตนเองโดยการกำจัดผู้ที่เป็นปฏิปักษ์หรือถูกตั้งข้อสงสัยว่าเป็นปฏิปักษ์ต่อแนวคิดของศาสนจักร นับเนื่องตั้งแต่การไต่สวนด้วยวิธีอันโหดร้ายโดยการทรมานนานาประการให้ผู้ที่ถูกตั้งข้อกล่าวหายอมรับ และการลงโทษผู้ที่ถูกตัดสินว่าทำความผิดจากการไต่สวนอันไม่เป็นธรรมนี้ด้วยวิธีการเผาทั้งเป็นโดยจัดตั้งและยึดยึดสถานะพิเศษให้กับบุคคลดังกล่าวว่าเป็นแม่มดและต้องจัดการด้วยวิธีดังกล่าวอันเป็นการแสดงตัวอย่างให้เห็นจุดจบอันน่าเศร้าของการเป็นปฏิปักษ์กับศาสนจักร จากการกระทำดังกล่าวมีการประเมินไว้อย่างคร่าวๆว่ามีบุคคลที่ถูกลงโทษโดยศาสนจักรด้วยวิธีการเผาทั้งเป็นรวมทั้งสิ้นราวสองแสนคนในระหว่างปีคริสต์ศตวรรษที่ 16-17 การใช้อำนาจเข้าครอบงำและละเมิดต่อชีวิตร่างกายของมนุษย์ในลักษณะเช่นนี้แม้ผิวเผินเป็นระบบอำนาจซึ่งดำรงอยู่ได้โดยกำลังบังคับทางกายภาพ แต่ในเหตุผลสนับสนุนเบื้องหลังนี้ระบบอำนาจของศาสนจักรในยุคกลางก็มีรากฐานความชอบธรรมมาจากความชอบธรรมของบารมีพิเศษ (Charismatic Authority) ของผู้บริหารอำนาจสูงสุดของระบบอำนาจซึ่งก็คือพระสันตปาปาในฐานะที่อ้างว่าตนเป็นองค์การอันเป็นตัวแทนของพระเจ้า มาจนถึงยุคนี้แนวคิดเรื่องสิทธิในชีวิตของมนุษย์ก็ยังคงไม่มีสถานะที่ชัดเจนมากนัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเทียบกับระบบของอำนาจแล้ว ชีวิตมนุษย์ยังถูกมองว่าเป็นวัตถุแห่งการบังคับบัญชาของอำนาจเพียงแค่อำนาจนั้นมีการเปลี่ยนมือจากอำนาจของผู้ปกครองแบบฆราวาสมาเป็นอำนาจของผู้ปกครองแบบนักบวชในศาสนจักรแทน

⁴⁴จรัญ โฆษณานันท์, *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน: ปรัชญา กฎหมาย และความเป็นจริงทางสังคม*, อ่างแล้ว, หน้า 101-102.

2.4.2 การฟื้นฟูศิลปวิทยาการกับแนวคิดมนุษยนิยม

จนกระทั่งในช่วงปลายของยุคกลางแห่งการครองอำนาจโดยศาสนจักรในนามของพระเจ้ากรุงคอนแสตนติโนเปิลถูกรุกรานจากกองทัพของจักรวรรดิออตโตมาน (Ottoman Empire) ทำให้เกิดการขนย้ายตำราและคัมภีร์ซึ่งเป็นทั้งแหล่งศิลปะและวิทยาการที่สั่งสมมาตั้งแต่กรีกโบราณรวมทั้งอารยธรรมโรมันในยุครุ่งเรืองเพื่อหนีจากภัยสงครามในขณะนั้น ทำให้ความรู้และแนวความคิดที่เกิดขึ้นในสมัยของอารยธรรมกรีกและโรมันได้ถูกเผยแพร่ออกไปทั่วทั้งทวีปยุโรป มีการนำเอาความรู้ในสมัยที่อารยธรรมกรีกโรมันรุ่งเรืองมาศึกษาเรียนรู้และต่อยอดการพัฒนาองค์ความรู้ในทุกๆด้าน ด้วยเหตุนี้จึงเรียกยุคสมัยที่ต่อเนื่องมาจากยุคกลางว่า “ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ” หรือที่เรียกกันในภาษาฝรั่งเศสว่ายุคเรอเนซองส์ (Renaissance) ซึ่งมีความหมายว่าเกิดขึ้นอีกครั้งหนึ่ง จากความต่อเนื่องของยุคนี้ในการฟื้นฟูทั้งศิลปะและวิทยาการจนเกิดการพัฒนาต่อยอดอย่างมากมาย และจากการฟื้นฟูองค์ความรู้ต่างๆในอดีตนำไปรังสรรค์ต่อยอดในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการนี้ต่อมาได้พัฒนาไปสู่ยุคสมัยที่เรียกกันว่า ยุคเรืองปัญญา (Enlightenment) โดยมีเป้าหมายในการเชิดชูความรู้ความจริงที่ได้มาจากการคิดตามหลักเหตุผลมากกว่าการยึดโยงกับจารีตประเพณีและศาสนา เป็นเหตุอันสำคัญที่ทำให้เกิดการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ (Scientific Revolution) และด้วยการปฏิวัติวิทยาศาสตร์นี้ส่งผลต่อเนื่องให้มีการนำวิทยาศาสตร์มาประยุกต์ใช้ในภาคการผลิตจนเกิดการปฏิวัติอุตสาหกรรม (Industrial Revolution) ในเวลาต่อมา นอกจากการฟื้นฟูองค์ความรู้จนเกิดการต่อยอดไปสู่การพัฒนาด้านวิทยาศาสตร์และการผลิตดังกล่าวแล้ว ในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการนี้ยังมีการนำความรู้และแนวคิดปรัชญามาฟื้นฟูศึกษาอีกครั้ง ประกอบกับการพัฒนาของมนุษย์ก้าวหน้าขึ้นเป็นลำดับทำให้เห็นได้อย่างชัดเจนว่าแท้ที่จริงแล้วมนุษย์นั้นมีส่วนในการขับเคลื่อนเปลี่ยนแปลงโลกทั้งใบโดยมิใช่อำนาจของเทพเจ้าองค์ใด ในแง่นี้เองแนวคิดมนุษยนิยม (humanism) มีบทบาทที่สำคัญในประเด็นเชิงปรัชญาสังคมและปรัชญาว่าด้วยการปกครองเป็นอย่างดีในแง่ที่ว่ามุมมองของสังคมโดยรวมทั้งหมดเห็นคุณค่าของความเป็นมนุษย์มากขึ้นอย่างมีนัยสำคัญเมื่อเทียบกับยุคสมัยก่อนหน้านั้น และแน่นอนว่าคุณค่าของชีวิตมนุษย์และสิทธิในชีวิตของปัจเจกบุคคลก็ย่อมถูกยกสถานะขึ้นเป็นเงาตามตัว

โดยการฟื้นฟูศิลปวิทยาการดังกล่าวนั้นเป็นการฟื้นฟูหลักปรัชญาในสมัยปรัชญากรีกโบราณ โดยเฉพาะหลักคิดในปรัชญาตามแนวคิดในสำนักของโสกราตีส พลาโต และอริสโตเติลซึ่งเป็นปรัชญาที่มีความเชื่อในหลักเหตุผลสากลที่เรียกกันในภาษากรีกว่า Logos ซึ่งเหตุผลสากลดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติอยู่แล้วมนุษย์มีหน้าที่เพียงไปค้นหามันให้พบ ด้วยวิธีการตรรกะตรองในเชิงปรัชญาในลักษณะที่เชื่อว่าสัจธรรมหรือสิ่งจริงแท้ย่อมต้องมีรากฐานมาจากธรรมชาติ แนวคิดดังกล่าว

จึงเป็นปรัชญาแนวคิดแบบธรรมชาตินิยม (Naturalism) เช่นนี้จึงกล่าวได้ว่าโสกราตีสเป็นผู้นำความคิดทางศีลธรรมของมนุษย์ขึ้นสู่จุดสูงสุดและลึกซึ้งที่สุดเมื่อกว่าสองพันปีก่อน⁴⁵ โดยวางรากฐานศีลธรรมอยู่บนธรรมชาติซึ่งความเป็นมนุษย์ก็เป็นส่วนหนึ่งในนั้น นอกจากนี้อารยธรรมโรมันก็ได้รับแนวความคิดดังกล่าวมาจากอารยธรรมกรีกมาอย่างต่อเนื่องดังจะเห็นได้จากปรัชญาของสำนักสโตอิกส์ (Stoics) ซึ่งมีบทบาทมากต่อการวางการนิติศาสตร์ในแง่ของปรัชญาความคิดแบบธรรมชาตินิยมโดยให้ความเชื่อมั่นต่อหลักเหตุผลในฐานะที่เป็นแก่นสารของจักรวาลกินความไปถึงสรรพสิ่งทั้งปวงตามธรรมชาติของจักรวาลรวมทั้งโลกและมนุษย์ เมื่อมนุษย์ชาติทั้งปวงมีเหตุผลเสมอเหมือนกันดังนั้นโดยธรรมชาติอันเป็นสากลมนุษย์ในฐานะสมาชิกของชุมชนแห่งโลกจึงควรมีสถานะเท่ากัน⁴⁶ ดังทัศนะทางปรัชญาซิเคโร (Cicero) ที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้นว่า ความเป็นสากลของกฎเกณฑ์ธรรมชาติที่บ่งชี้ถึงชีวิตมนุษย์ซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนมุ่งแสวงหาที่สุดตามธรรมชาติก็ย่อมต้องถือเป็นสิ่งที่อำนาจต่าง ๆ ในสังคมพึงให้การเคารพเช่นกัน ทั้งนี้ก็โดยเหตุผลที่อยู่ในสามัญสำนึกตามธรรมชาติที่มนุษย์ทุกคนต่างรับรู้และเข้าใจอย่างตรงกัน

2.4.3 แนวคิดมนุษย์นิยมกับกฎหมายธรรมชาติ

แนวคิดธรรมชาตินิยมและมนุษย์นิยมดังกล่าวมาข้างต้นถูกฟื้นฟูขึ้นใหม่ในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการโดยมีนักปรัชญาคนสำคัญที่กล่าวถึงเรื่องนี้คือ ฮูโก โกรเชียส หรือ ฮูโก โกรติอุส (Hugo Grotius) ซึ่งได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ก่อตั้งทฤษฎีกฎหมายสมัยใหม่⁴⁷ เสนอว่ากฎหมายธรรมชาติเป็นสิ่งที่ต้องแยกจากศาสนา กฎธรรมชาติไม่จำเป็นต้องอ้างอิงศาสนาทั้งยังไม่จำเป็นต้องอ้างอิงจากเจตจำนงของพระเจ้า เนื่องจากกฎธรรมชาติเป็นเรื่องของศีลธรรมในใจมนุษย์ซึ่งเกิดจากธรรมชาติของความเป็นมนุษย์⁴⁸ แต่โกรเชียสก็ได้ปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าเสียทีเดียว โดยให้เหตุผลต่อว่าแม้มนุษย์จะถูกสร้างโดยพระเจ้า แต่ก็พระเจ้าก็ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงกฎเกณฑ์ที่มนุษย์มีอยู่ตามธรรมชาติซึ่งก็เป็นส่วนหนึ่งของพระเจ้าได้ จากนั้นแนวคิดกฎหมายธรรมชาติสมัยใหม่ดังกล่าวก็ได้

⁴⁵ปรีดี เกษมทรัพย์, *นิติปรัชญา*, อ่างแล้ว, หน้า 109.

⁴⁶Rosenbaum, A. S. (1980). *The Philosophy of Human Rights International Perspective*, London, Aldwych. Press, 9. อ้างถึงใน จรัญ โฆษณานันท์, *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน: ปรัชญา กฎหมาย และความเป็นจริงทางสังคม*, อ่างแล้ว, หน้า 60.

⁴⁷จรัญ โฆษณานันท์, *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน: ปรัชญา กฎหมาย และความเป็นจริงทางสังคม*, อ่างแล้ว, หน้า 109.

⁴⁸เกรียงไกร เจริญธนาวัฒน์, *หลักกฎหมายว่าด้วยสิทธิเสรีภาพ*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, 2547), หน้า 39.

ส่งผลต่อมาให้นักปรัชญาในเวลาต่อมา นำมาใช้สร้างหลักการเพื่ออ้างอิงต่อผู้ถืออำนาจปกครองโดยมีทัศนะว่า ผู้ปกครองซึ่งจะมีอำนาจโดยชอบธรรมนั้นจะต้องได้รับอำนาจมาจากผู้ใต้ปกครองเท่านั้น บุคคลในสังคมในฐานะปัจเจกบุคคลย่อมสามารถที่จะเรียกร้องสิทธิหรือมีสิทธิต่างๆในตนเองได้ อีกทั้งสิทธิเหล่านั้นไม่มีผู้ใดจะมาข่มขู่ขัดขวางหรือพรากเอาไปได้ สิทธิเช่นนี้เป็นของปัจเจกบุคคลในสังคมและมีอยู่ตามธรรมชาติอยู่เดิมมิได้เกิดจากผู้มีอำนาจใดๆจะประทานให้ ปัจเจกบุคคลในสังคมมิได้เป็นหนี้ผู้มีอำนาจปกครองสำหรับการมีสิทธิเหล่านี้ ในทางตรงข้ามแล้วปัจเจกบุคคลในฐานะที่รวมกันเป็นสังคมจะสามารถก่อตั้งสถาปนาหรือเปลี่ยนแปลงรูปแบบหรืออารงรักษารัฐบาลหรือการปกครองเพื่อให้เป็นกลไกอันมีวัตถุประสงค์สำคัญในการปกป้องและเสริมสร้างให้ปัจเจกบุคคลนั้นมีสิทธิที่มีอยู่เดิมนั้นให้มั่นคงแข็งแรงสืบต่อไป⁴⁹ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ แนวคิดกฎหมายธรรมชาติสมัยใหม่ดังกล่าวได้ก่อร่างสร้างตัวเป็นทฤษฎีหรือมีโนทัศน์ว่าด้วยเรื่องของการใช้อำนาจของผู้ปกครองและสิทธิขั้นพื้นฐานของปัจเจกบุคคลในฐานะที่เป็นมนุษย์คนหนึ่ง ว่าการใช้อำนาจคือการยินยอมพร้อมใจของปัจเจกบุคคลที่รวมขึ้นมาเป็นสังคมและยกอำนาจให้บุคคลหนึ่งหรือกลุ่มบุคคลหนึ่งถือครองไว้โดยที่สิทธิขั้นพื้นฐานต่างๆของปัจเจกบุคคลนั้นก็ยังคงอยู่โดยไม่สามารถถูกทำลายให้หายไป

ในเวลาต่อมาจอห์น ล็อก (John Locke) นักปรัชญาชาวอังกฤษได้เสนอแนวความคิดที่เกี่ยวกับธรรมชาติของชีวิตมนุษย์ว่า โดยแท้แล้วมนุษย์ในธรรมชาตินั้นมีสิทธิในชีวิตร่างกายของตนเองรวมทั้งเสรีภาพและทรัพย์สินอยู่เดิม และมนุษย์มักจะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข แต่ในบางคราวสถานะตามธรรมชาติของมนุษย์จะสิ้นสุดลงหากบุคคลใดละทิ้งสถานะตามธรรมชาติเช่นนั้นไปและส่งผลให้เกิดการกระทำละเมิดหรือล่วงล้ำเข้าไปในดินแดนแห่งสิทธิของบุคคลอื่น เพื่อไม่ให้เกิดเหตุร้ายเช่นนี้ มนุษย์ในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคลซึ่งรวมตัวกันเป็นสังคมจึงเข้าตกลงร่วมกันทำสัญญากันในลักษณะที่เป็นสัญญาประชาคมโดยให้เกิดการถ่ายโอนสิทธิของปัจเจกบุคคลแต่ละคนหรืออำนาจที่ตนมีอยู่ภายใต้ชื่อว่าสิทธิของตนไปให้แก่บุคคลหรือกลุ่มบุคคลหนึ่งในฐานะที่เป็นสถาบันซึ่งถือเป็นองค์อธิปัตย์ที่มีอำนาจหน้าที่ปกป้องรักษาไม่ให้สิทธิขั้นพื้นฐานของแต่ละปัจเจกบุคคลต้องถูกล่วงละเมิดไปโดยบุคคลอื่น ในกรณีที่เกิดการละเมิดต่อสิทธิระหว่างปัจเจกบุคคลในสังคมขึ้น ผู้ปกครองที่รับมอบอำนาจดังกล่าวจึงมีอำนาจหน้าที่ในการควบคุมสถานการณ์และทำการปกป้องไม่ให้สิทธิใดๆของสมาชิกในสังคมถูกล่วงละเมิดได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือผู้ปกครองที่รับมอบอำนาจนั้นจะมีอำนาจในการปราบปรามผู้ละเมิดสิทธิตามธรรมชาติที่มนุษย์มีอยู่นั้นเอง⁵⁰ แต่อย่างไรก็ดีการถ่ายโอนสิทธิขั้นพื้นฐานของปัจเจก

⁴⁹ นพนิธิ สุริยะ, *สิทธิมนุษยชน*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, 2537), หน้า 14.

⁵⁰ เกรียงไกร เจริญธนาวัฒน์, *หลักกฎหมายว่าด้วยสิทธิเสรีภาพ*, อ่างแล้ว, หน้า 43.

บุคคลไปสู่บุคคลผู้ซึ่งรับมอบอำนาจปกครองนั้นมิได้หมายถึงการถ่ายโอนอำนาจอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด แต่ปัจเจกบุคคลยังคงสามารถปกป้องรักษาสิทธิของตนตามธรรมชาติอยู่เช่นเดิม และที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้นคือองค์อธิปัตย์ที่รับมอบอำนาจของปัจเจกบุคคลตามสัญญาประชาคมไปจะไม่สามารถพรากเอาสิทธิตามธรรมชาติเหล่านี้ของมนุษย์ไปได้ด้วย ซึ่งในแง่นี้ย่อมหมายถึงสิทธิในชีวิตของมนุษย์จึงถือเป็นสิ่งสูงค่ามากที่สุดและอำนาจอธิปัตย์ย่อมไม่สามารถพรากไปจากเจ้าของชีวิตนั้นไปโดยพลการอีกต่อไป

ฌอง ฌาคส์ รูสโซ (Jean Jacques Rousseau) ก็เป็นนักปรัชญาที่เสนอแนวความคิดไปในทิศทางที่คล้ายคลึงกัน โดยรูสโซเชื่อว่ามนุษย์มีสิทธิในชีวิตตามธรรมชาติเช่นเดียวกันกับแนวความคิดของล๊อค และเนื่องจากการที่มนุษย์ต้องการป้องกันไม่ให้เกิดการล่วงละเมิดสิทธิขั้นพื้นฐานของตน จึงทำให้มนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลภายในสังคมเข้ารวมกันทำสัญญาประชาคมขึ้นเพื่อมอบอำนาจในการปกครองให้องค์อธิปัตย์ แต่อย่างไรก็ดีตามแนวคิดของรูสโซนั้นเห็นว่าเจตจำนงของมนุษย์เป็นเรื่องที่มีความสำคัญและการมอบอำนาจให้กับองค์อธิปัตย์นั้นก็เป็นเรื่องของการมอบเจตจำนงของปัจเจกบุคคลในสังคมให้ผู้ปกครองนำไปปฏิบัติให้บรรลุตามวัตถุประสงค์นั่นเอง แต่อย่างไรก็ดีเนื่องจากในสังคมประกอบด้วยสมาชิกจำนวนมาก การจะทำให้เจตจำนงของสมาชิกทุกคนสามารถบรรลุได้หมดคงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ ดังนั้นการมอบอำนาจให้แก่องค์อธิปัตย์ย่อมต้องเป็นการถ่ายโอนส่งมอบ “เจตจำนงร่วม” หรือ “เจตจำนงทั่วไป” (General Will)⁵¹ ให้แก่องค์อธิปัตย์ด้วยเหตุดังกล่าวจึงขยายความต่อไปได้ว่าอำนาจหรือสิ่งที่จะมาจำกัดสิทธิของปัจเจกบุคคลในสังคมได้นั้นจะต้องเป็นอำนาจที่เกิดขึ้นจากเจตจำนงร่วมกันของสมาชิกในสังคม และเจตจำนงร่วมนี้อาจไม่ได้เป็นความเห็นซึ่งเป็นฉันทานุมัติของสมาชิกในสังคมทุกคนแต่หมายถึงเสียงส่วนใหญ่ของการมีมติในแง่ นี้จึงเป็นจุดกำเนิดของแนวความคิดการปกครองในระบอบประชาธิปไตยสมัยใหม่ซึ่งทุกคนเป็นเจ้าของอำนาจอธิปัตย์ที่แท้จริง⁵² และองค์อธิปัตย์นี้เองที่จำเป็นจะต้องใช้อำนาจไปเพื่อประโยชน์สุขของมนุษย์ในสังคมทุกคนโดยไม่สามารถที่จะละเมิดต่อสิทธิในชีวิตของปัจเจกบุคคลได้ ดังกล่าวนี้อีกเป็นแนวคิดที่สอดคล้องกับแนวคิดของล๊อคในแง่ที่ยกชูแนวทางมนุษยนิยมในการก่อตั้งระบบอำนาจและระบบกฎหมายซึ่งรับรองสิทธิในชีวิตของมนุษย์ไม่ให้ถูกละเมิดล่วงล้ำโดยอำนาจรัฐ

นอกจากนี้อิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) นักปรัชญาคนสำคัญในยุคสมัยใหม่ชาวเยอรมันก็ได้เสนอแนวคิดทางปรัชญาเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ในแง่จริยศาสตร์ถึงสิทธิและหน้าที่

⁵¹ ในภาษาฝรั่งเศสใช้คำว่า Volonté Générale

⁵² เกรียงไกร เจริญธนาวัฒน์, *หลักกฎหมายว่าด้วยสิทธิเสรีภาพ*, อ่างแล้ว, หน้า 43-45.

ของมนุษย์ที่มีตามธรรมชาติ โดยคานท์เห็นว่ามนุษย์ในฐานะปัจเจกบุคคลมีธรรมชาติที่มีเป้าหมายในตนเอง เป็นนายเหนือตัวเอง และมีเหตุผลในตนเอง เนื่องจากมนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรีอันมีอยู่และติดตัวมาแต่กำเนิด (Inherent Dignity) ความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนมนุษย์จึงความเป็นความสัมพันธ์ที่ปฏิบัติต่อกันอย่างคนที่มีจุดมุ่งหมายและมีคุณค่าในตัวเอง โดยมนุษย์ทุกคนแม้จะมีเหตุผลในตัวเองแต่ก็ยังมีหน้าที่พัฒนาความสามารถในเชิงความมีเหตุผล (Rational Capacity) อยู่เสมอ และในสังคมที่เป็นการอยู่ร่วมกันของปัจเจกบุคคลที่มีเหตุผลและความมุ่งหมายของตัวเองนั้น สิทธิและเสรีภาพจะปรากฏขึ้นเองจากการอิงอาศัยศีลธรรมตามเหตุผลของมนุษย์ ข้อความคิดเชิงปรัชญาของคานท์จึงเป็นการส่งเสริมการรักษาและคุ้มครองสิทธิขั้นพื้นฐานในการกำหนดชีวิตของตนเองของมนุษย์ในฐานะที่เป็นสิ่งที่ดีที่ถูกต้องตามนัยทางจริยศาสตร์โดยเชิดชูสิทธิและศักดิ์ศรีของชีวิตมนุษย์เป็นสิ่งสูงสุด ดังนั้นการใช้อำนาจต่อมนุษย์ในฐานะที่เป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์เฉพาะตัวของมนุษย์คนหนึ่งนั้นจึงเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องอย่างยิ่ง การใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อวัตถุประสงค์เช่นว่านั้นจึงถือเป็นอาชญากรรมต่อศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของบุคคลที่ถูกใช้เป็นเครื่องมือ⁵³ ในแง่นี้การปฏิบัติระหว่างกันของมนุษย์จึงต้องปฏิบัติบนพื้นฐานความคิดที่เป็นการเคารพศักดิ์ศรีในความเป็นมนุษย์ เคารพเป้าหมายในแต่ละปัจเจกบุคคลในฐานะที่เป็นนายเหนือตนเองและมีเหตุผลของตนเองในการที่จะกระทำการให้บรรลุวัตถุประสงค์ที่อยู่ภายใต้ของข่ายในทางศีลธรรม แนวคิดดังกล่าวจึงเป็นแนวทางที่สนับสนุนแนวคิดเสรีนิยม (Liberalism) หรือ ปัจเจกชนนิยม (Individualism) เป็นอย่างยิ่งและทำให้สิทธิในชีวิตของมนุษย์ถูกสร้างเสริมให้เข้มแข็งมากยิ่งขึ้นอย่างมีนัยสำคัญในโลกของนิติปรัชญาและนำไปสู่การก่อตั้งระบบกฎหมายในรับรองสิทธิในชีวิตของมนุษย์และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์เป็นสิ่งสูงสุดซึ่งไม่สามารถถูกละเมิดได้โดยเด็ดขาดมาจนถึงปัจจุบัน

อนึ่ง ในระบบกฎหมายไทยนั้นมีการรับรองไว้ซึ่งสิทธิในชีวิตและร่างกายของปัจเจกบุคคลไว้ในสถานะที่สูงสุดโดยบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทยซึ่งเป็นกฎหมายสูงสุดมาโดยตลอด ซึ่งในรัฐธรรมนูญฉบับปัจจุบันซึ่งเริ่มประกาศใช้ในปีพ.ศ.2560 ก็ได้มีบัญญัติเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้ไว้ในมาตรา 28

⁵³จรัญ โฆษณานันท์, *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน: ปรัชญา กฎหมาย และความเป็นจริงทางสังคม*, อ่างแล้ว, หน้า 120-122.

2.5 นิติปรัชญาในกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์

ทั้งหมดข้างต้นนี้จึงทำให้เห็นว่าในแง่มนิติปรัชญาว่าด้วยสิทธิในชีวิตมนุษย์มีวิวัฒนาการทางมุมคิดมาอย่างยาวนาน อีกทั้งนิติปรัชญาของกฎหมายอาญานั้นมีมิติที่หลากหลายทับซ้อนกันอยู่ด้วยเหตุผลที่แตกต่างกันไปตามแต่ความมุ่งหมายที่กฎหมายบัญญัติขึ้น ๆ ถูกตราขึ้นตั้งแต่แรกตั้งนั้นแล้วจึงกล่าวได้ว่าทั้งในเชิงนิติอภิปรัชญาและทั้งในเชิงนิติญาณวิทยาแล้ว กฎหมายอาญาสามารถแบ่งออกและดำรงอยู่ได้อยู่ในตำแหน่งแห่งที่ที่หลากหลายตามแต่ธรรมชาติของตัวบทกฎหมายนั้น ๆ และเช่นเดียวกันในเชิงนิติจริยศาสตร์แล้วการที่กฎหมายจะประเมินคุณค่าการกระทำต่าง ๆ ว่าเป็นการกระทำที่ชั่วร้ายสมควรแก่การถูกลงโทษหรือไม่นั้นก็ย่อมต้องอาศัยทั้งเหตุผลหลาย ๆ ประการมาเป็นตัวบ่งชี้ในการประเมินคุณค่าในทางจริยธรรม ไม่ว่าจะเป็นเหตุผลในทางศีลธรรม เหตุผลปรัญแต่งทางกฎหมาย รวมทั้งเหตุผลทางเทคนิคนั่นเอง ทั้งนี้กระบวนการใคร่ครวญไตร่ตรองในทางนิติปรัชญาจึงมีความเชื่อมโยงสัมพันธ์กันระหว่างมิติทางอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์อย่างสอดคล้องกลมกลืนและไม่สามารถแยกออกจากกันได้

นอกจากนี้แล้วการจะศึกษากฎหมายในเชิงนิติปรัชญาจึงมีความจำเป็นที่จะต้องทำการพินิจพิเคราะห์กันเป็นกรณี ๆ ไปโดยไม่สามารถเหมารวมว่ากฎหมายทุกอย่าง ทุกฉบับ ทุกลำดับศักดิ์จะเป็นกฎหมายที่มีมิติทางนิติปรัชญาเหมือนกันไปเสียทั้งหมด และในการศึกษานิติปรัชญาเกี่ยวกับตัวบทกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยการห้ามฆ่ามนุษย์ก็เป็นเช่นเดียวกันคือจะต้องทำการพิจารณาเฉพาะเจาะจงลงไปจึงจะสามารถมองเห็นแง่มุมต่าง ๆ ในทางนิติปรัชญาได้อย่างครบถ้วน

2.5.1 กฎหมายห้ามทำลายชีวิตมนุษย์ในฐานะที่เป็นส่วนผสมของกฎหมายธรรมชาติและเหตุผลปรัญแต่งทางกฎหมาย

สำหรับความผิดทางกฎหมายเกี่ยวกับการฆ่ามนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่สะท้อนมาจากแนวคิดทางปรัชญาที่ว่า ชีวิตเป็นสิ่งที่เป็คุณค่าพื้นฐานเกี่ยวกับมนุษย์ที่สังคมอารยะทั้งหลายต่างยอมรับว่าเป็นคุณค่าที่สูงที่สุด กฎหมายจึงบัญญัติคุ้มครองและให้ความสำคัญอย่างมากชีวิตมนุษย์ ตั้งนั้นแล้วกฎหมายของประเทศจึงมีหลักการเรื่องนี้ไว้อย่างไม่มีข้อยกเว้น⁵⁴ และด้วยเหตุที่ชีวิตมนุษย์เป็นสิ่งที่ถูกประเมินคุณค่าอย่างสูงสุดนี้การกำหนดโทษทางอาญาในระบบกฎหมายทุกประเทศสำหรับการ

⁵⁴คณิต ฒ นคร, *กฎหมายอาญาภาคความผิด*, พิมพ์ครั้งที่ 9, (กรุงเทพฯ: วิญญูชน, 2549), หน้า 70.

กระทำความผิดฐานทำลายชีวิตมนุษย์จึงมีอัตราโทษหนักที่สุดซึ่งสะท้อนมาจากที่สายตาของกฎหมายมองว่าการทำลายชีวิตมนุษย์เป็นการกระทำความผิดอย่างมหันต์ที่สุด

ดังที่ได้กล่าวไปถึงในตอนต้นว่ากฎหมายอาญาเป็นกฎหมายที่มีบ่อเกิดที่มาอย่างหลากหลาย และหากพิจารณาเพียงกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยข้อห้ามในการทำลายชีวิตมนุษย์แล้วโดยฐานความผิดพื้นฐานถือเป็นความผิดที่เป็น “ความผิดในตัวเอง” (mala in se)⁵⁵ กล่าวคือกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยการห้ามฆ่ามนุษย์เป็นปทัสถานข้อห้ามที่สอดคล้องกับเหตุผลเชิงศีลธรรมของมนุษย์ที่มนุษย์ทุกคนย่อมที่จะหยั่งรู้ได้เองว่าเป็นสิ่งที่กระทำไม่ได้ เนื่องจากการกระทำอันเป็นการเบียดเบียนชีวิตเพื่อนมนุษย์เมื่อใช้เหตุผลทางศีลธรรมย้อนกลับก็จะเข้าใจว่าเป็นการกระทำที่มนุษย์ทุกผู้ทุกคนก็ไม่อยากที่จะโดนเบียดเบียน ดังนั้นกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยการห้ามทำลายชีวิตมนุษย์นั้นจึงเป็นบทบัญญัติของกฎหมายบทหนึ่งที่จะต้องพบเห็นในทุก ๆ ระบบกฎหมาย แม้จะมีการปรับอัตราโทษที่แตกต่างกัน แต่ย่อมจะต้องถือว่าเป็นบทบัญญัติสากลที่จะเป็นอย่างนี้ทุกสถานที่และทุกเวลา หากมองในแง่แล้วกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์จึงจะเป็นบทบัญญัติของกฎหมายที่เป็นกฎหมายชาวบ้าน (volksrecht) ซึ่งเกิดขึ้นจากสามัญสำนึก เหตุผล และจารีตประเพณี ในแง่นี้เองบทบัญญัตินี้จึงเป็นกฎหมายที่มีเนื้อหาสอดคล้องกับแนวคิดทางนิติปรัชญาแบบสำนักกฎหมายธรรมชาติ (natural law school) หรือนิติธรรมชาตินิยม (legal naturalism)

อย่างไรก็ดี แม้การทำลายชีวิตมนุษย์จะมีโทษสูงสุดตามแนวคิดของปรัชญาทุกทัศนะและในสายตาของระบบกฎหมายโดยสากลทุกประเทศ แต่อย่างไรก็ดีใช่ว่าการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นจะเป็นการกระทำที่มีความผิดและมีโทษเสมอไป ดังนั้นแล้วแม้ผลลัพธ์จากการกระทำคือการสูญสิ้นไปของชีวิตมนุษย์ แต่หากมีเงื่อนไขและพฤติการณ์แวดล้อมที่แตกต่างไปก็ย่อมจะทำให้การทำลายมนุษย์นั้นอาจกลายเป็นการกระทำที่ถือมีความผิดแต่ไม่มีโทษ หรืออาจถึงขนาดทั้งไม่มีความผิดและไม่มีโทษเลยด้วยก็เป็นไปได้ แนวคิดดังกล่าวนี้เป็นไปด้วยการให้เหตุผลพิเศษในทางนิติปรัชญา หรือก็คือต้องการเหตุผลปรุงแต่งในทางกฎหมาย (artificial juristic reason) ในการพิจารณา โดยเหตุผลปรุงแต่งทางกฎหมายที่อาศัยเป็นหลักในการพิจารณานี้โดยมีหลักการว่า การทำลายชีวิตมนุษย์นั้นแม้การกระทำจะเป็นความชั่วอยู่ในตัวเอง แต่หากกระทำไปด้วยเหตุเพื่อรักษาคุณธรรมทางกฎหมายที่สำคัญกว่าก็

⁵⁵ในฐานความผิดบางประการที่ไม่สามารถที่จะรับรู้และเข้าถึงได้โดยเหตุผลทางศีลธรรมของมนุษย์ แต่เป็นฐานความผิดที่ถูกกำหนดขึ้นด้วยอาศัยเหตุผลทางเทคนิคบางประการ เช่น ความผิดอาญาที่เกิดจากการเผาธงชาติซึ่งมีเพื่อการรักษาความมั่นคงของรัฐและรักษาสัมพันธไมตรีระหว่างรัฐ กรณีเช่นนี้ถือเป็นฐานความผิดที่ไม่ได้มีความผิดในตัวเอง (mala prohibita)

ยอมถือว่าเป็นการกระทำที่อาจจะทำให้ลดทอนความชั่วร้ายในตนเองลงจนกระทั่งถึงอาจทำให้สามารถที่จะยอมรับให้การทำลายชีวิตมนุษย์เช่นนั้นเป็นสิ่งที่กระทำได้โดยชอบด้วยบทบัญญัติแห่งกฎหมายอาญาและ/หรือไม่ต้องรับโทษทางอาญา หรือเรียกแนวความคิดดังกล่าวนี้ว่า “แนวความคิดเรื่องความชั่วที่น้อยกว่า” (lesser evil)⁵⁶

แนวความคิดเรื่องความชั่วที่น้อยกว่าเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์นี้ปรากฏอยู่ในกฎหมายอาญาจำนวนหนึ่ง ยกตัวอย่างเช่น หลักการเรื่องการฆ่าเพื่อป้องกันตัวที่ถือว่าไม่มีความผิด เนื่องจากเป็นบทบัญญัติที่สะท้อนให้เห็นถึงธรรมชาติของมนุษย์ที่จะต้องกระทำการปกป้องตัวเองจากภัยอันตรายรอบตัวที่ตนมิได้เป็นคนก่อขึ้นหรือตนไม่ได้เป็นผู้ริเริ่มกระทำความผิด การฆ่าผู้อื่นเพื่อป้องกันตัวจึงเป็นกรณีที่กฎหมายบัญญัติให้เป็นเหตุยกเว้นความผิดโดยในระบบกฎหมายไทยปรากฏในประมวลกฎหมายอาญามาตรา 68 โดยผลจากการฆ่าเพื่อป้องกันตัวนั้นจะทำให้ผู้ลงมือฆ่าผู้อื่นไม่มีความผิด หรือหลักการยกเว้นโทษในหลาย ๆ กรณีที่ปรากฏในระบบกฎหมายไทย เช่น การฆ่าผู้อื่นด้วยเหตุจำเป็นตามมาตรา 67 การฆ่าผู้อื่นโดยที่ผู้ลงมือยังเป็นผู้เยาว์ตามมาตรา 73 และ 74 การฆ่าผู้อื่นเนื่องจากการปฏิบัติตามคำสั่งที่มีชอบของเจ้าพนักงานตามมาตรา 70 หรือการฆ่าผู้อื่นด้วยเหตุวิกลจริตตามมาตรา 65 และ 66 แห่งประมวลกฎหมายอาญา เหล่านี้เป็นกรณีที่ผู้กระทำการพรากชีวิตผู้อื่นต่างได้รับการยกเว้นการลงโทษทั้งสิ้น กรณีเหล่านี้แม้ผู้กระทำการทำลายชีวิตบุคคลอื่นจะถือเป็นความเลวร้าย แต่การทำลายชีวิตผู้อื่นด้วยเงื่อนไขบางประการก็อาจจะถือว่ากระทำไปด้วยความชั่วที่น้อยกว่า (lesser evil) หรือแม้กระทั่งอาจจะไม่สามารถพิสูจน์ความชั่วได้เลย ดังนั้นแล้วจึงเป็นกรณีที่กฎหมายสามารถที่จะยอมรับได้ในฐานะของการเป็นข้อยกเว้น จะเห็นได้ว่าหากพิจารณาด้วยเหตุผลแบบปกติสามัญก็จะทำให้เกิดความพรัมมัวว่าแท้ที่จริงแล้วกรณีเหล่านี้ควรจะต้องรับความผิดและโทษอย่างไร บุคคลทั่วไปจึงไม่สามารถที่จะทำความเข้าใจกฎเกณฑ์เหล่านี้ได้อย่างกระจ่างชัด แต่การจะทำความเข้าใจกฎหมายเหล่านี้ได้ก็ด้วยการทำความเข้าใจผ่านเหตุผลปรุงแต่งทางกฎหมายที่แตกต่างออกไปและด้วยนิทวิธิในการปรับใช้ที่แตกต่างออกไปซึ่งในที่นี้จะไม่ขออภิปรายถึงโดยละเอียด เช่นนี้แล้วจึงเห็นได้ว่าในทัศนะทางนิติปรัชญาว่าด้วยข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นก็ยังคงประกอบไปด้วยความเป็นกฎหมายในลักษณะของกฎหมายของนักกฎหมาย (juristenrecht) ที่ต้องอาศัยเหตุผลปรุงแต่งทางกฎหมายผสมผสานกันไปด้วยอย่างไม่สามารถที่จะแยกออกจากกัน

⁵⁶รณกรณ์ บุญมี, “ความรับผิดชอบทางอาญา: ศึกษากรณีการฆ่าเพื่อรักษาชีวิตด้วยความจำเป็น”, วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรดุษฎีบัณฑิต, สาขากฎหมายอาญา, (คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์), 2556, หน้า 8.

2.5.2 กฎหมายห้ามทำลายชีวิตมนุษย์กับโทษประหารชีวิต

ดังที่กล่าวไปในข้างต้นว่า ความมุ่งหมายและเหตุผลในการมีอยู่ของกฎหมายอาญานั้น โดยหลักการแล้วควรที่จะเป็นไปตามแนวคิดทางนิติปรัชญาแบบผลกรรมนิยม (retributivism) แต่อย่างไรก็ดีก็ไม่สามารถที่จะเห็นแย้งได้ว่า การมีไว้ซึ่งกฎหมายอาญานั้นย่อมจะเป็นไปเพื่อความมุ่งหวังในการป้องปรามการก่ออาชญากรรมอื่น ๆ ตามมา หรือก็คือการมีกฎหมายอาญาและการลงโทษตามกฎหมายอาญานั้นยังคงต้องเป็นไปเพื่อความมุ่งหมายในเชิงอรรถประโยชน์นิยม (utilitarianism) ด้วยอย่างไม่สามารถที่จะเห็นเป็นอื่น และเมื่อก้าวถึงนิติปรัชญาที่ว่าด้วยข้อห้ามการฆ่ามนุษย์แล้ว การประหารชีวิตมนุษย์เพื่อตอบโต้การกระทำความผิดทางอาญาก็น่าจะเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นตัวอย่างได้ดีถึงความมุ่งหมายของการมีกฎหมายอาญาตามแนวคิดนิติปรัชญาสายนี้

ในการอภิปรายวิเคราะห์ประเด็นนี้นั้นมีความจำเป็นที่จะต้องกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่อง “คุณธรรมทางกฎหมาย” ก่อนเพื่อที่จะนำความเข้าใจเกี่ยวกับมโนทัศน์ทางนิติปรัชญาขึ้นไปทำความเข้าใจและพินิจพิเคราะห์กรณีเรื่องการประหารชีวิต โดยคำว่าคุณธรรมทางกฎหมายนั้นหมายถึงคุณค่าหรือคุณธรรมพื้นฐานที่อยู่เบื้องหลังในการบัญญัติกฎหมาย โดยกล่าวได้ว่าความผิดอาญามาจากปทัสถานของกฎหมาย และปทัสถานทางกฎหมายก็มาจากคุณธรรมทางกฎหมายนี้เอง⁵⁷ โดยคำว่า norm นั้นมาจากที่มาทางนิรุกติศาสตร์ที่ว่า norma ซึ่งแปลว่าอาคารหินทรงสี่เหลี่ยม (a stone mason’s set-square) อันสอนัยในทางปรัชญาถึงเสถียรภาพความมั่นคงแข็งแรงที่กฎหมายพึงจะมีเป็นการบอกถึงความมั่นคงต่อสิ่งที่ถูกต้องหรือควรกระทำที่ย่อมต้องมั่นคงอยู่เสมอเหมือนวิหารหิน ดังนั้นแล้วคุณค่าหรือคุณสมบัติ (gut) ไต ๆ ที่ถูกยกระดับขึ้นมาเป็นคุณธรรมทางกฎหมายก็เป็นสิ่งที่มีคุณค่าและมีความจำเป็นในการอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขของมนุษย์ทั้งสิ้นภายใต้กฎหมาย⁵⁸ โดยคุณธรรมทางกฎหมายนั้นสามารถแบ่งออกได้เป็นสองแบบได้แก่ “คุณธรรมทางกฎหมายที่เป็นส่วนบุคคล” (Individualrechtsgut) เช่น ชีวิต ความปลอดภัยของร่างกาย กรรมสิทธิ์ในทรัพย์สิน เป็นต้น และ “คุณธรรมทางกฎหมายที่เป็นส่วนรวม” (Universalrechtsgut) เช่น ความปลอดภัยในการจราจรหรือความเด็ดขาดแห่งอำนาจรัฐ ซึ่งความผิดอาญาบางฐานอาจมีคุณธรรมทางกฎหมายมากกว่าหนึ่งคุณธรรมทางกฎหมาย และอาจมีคุณธรรมทางกฎหมายส่วนรวมกับคุณธรรมทางกฎหมายส่วนบุคคล

⁵⁷ คณิต ฒ นคร, *ประมวลกฎหมายอาญา หลักกฎหมายและพื้นฐานการเข้าใจ*, พิมพ์ครั้งที่ 8, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, 2548), หน้า 255.

⁵⁸ โนมา ทองสุข, “ความผิดต่อชีวิตที่เป็น “ความผิดที่เป็นบทเบา””, *วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชานิติศาสตร์, (คณะนิติศาสตร์ปรีดี พนมยงค์, มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต)*, 2557, หน้า 66.

อยู่ร่วมกันในฐานความผิดอาญานั้นไปพร้อมกันได้⁵⁹ เช่นกฎหมายห้ามพรากชีวิตมนุษย์ก็เป็นกฎหมายที่มีคุณธรรมทั้งสองส่วนนี้ดำรงอยู่ร่วมกัน

จากแนวคิดเรื่องคุณธรรมทางกฎหมายอาญาทำให้เห็นได้ว่า การที่กฎหมายอาญายินยอมให้มีการพรากชีวิตมนุษย์โดยการประหารชีวิตนั้นถือเป็นการทำลายคุณธรรมทางกฎหมายอย่างหนึ่ง เนื่องจากการรักษาไว้ซึ่งชีวิตของมนุษย์ก็ถือเป็นคุณธรรมทางกฎหมายชนิดหนึ่งที่สำคัญ แต่เนื่องด้วยเพราะการลงโทษนั้นเป็นไปโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อรักษาความสุสันติของผู้คนรักษาความสงบเรียบร้อยในสังคม ซึ่งกฎหมายเห็นว่าสำคัญยิ่งกว่าสิทธิของปัจเจกชนคนหนึ่งคนใดโดยเฉพาะเจาะจง การลงโทษประหารชีวิตจึงมีลักษณะเป็นการข่มขู่บุคคลอื่น (general deterrence) ไม่ให้กระทำความผิดเช่นเดียวกับนักโทษหรือที่เรียกกันอย่างติดปากในภาษาไม่เป็นทางการว่าเป็นการเชือดไก่ให้ลิงดู อีกทั้งยังเป็นการคุ้มครองบุคคลอื่นๆ ในสังคม (social defense) ให้ปลอดภัยจากการกระทำความผิดซ้ำโดยบุคคลนั้น โทษประหารชีวิตจึงเป็นการสละคุณธรรมทางกฎหมายของบุคคลหนึ่ง เพื่อรักษาความสงบสุขในสังคมอันเป็นคุณธรรมทางกฎหมายที่สำคัญกว่าเอาไว้ ในแง่นี้เองการกำหนดโทษและการลงโทษทุกกรณีจึงอาจพิจารณาได้ว่าเป็นแนวความคิดทางอรรถประโยชน์นิยมในการยอมทำลายสิ่งที่มีคุณค่าน้อยกว่าซึ่งในที่นี้คือคุณธรรมทางกฎหมายของปัจเจกชน เพื่อรักษาสิ่งที่มีคุณค่าสูงกว่าคือความสงบเรียบร้อยของสังคม เพราะความชั่วในการทำลายคุณธรรมของปัจเจกชนนั้นน้อยกว่าความชั่วในการปล่อยให้เกิดความไม่สงบหรือความไม่เรียบร้อยขึ้นในสังคมอันจะนำไปสู่การละเมิดสิทธิของปัจเจกชนอื่น ๆ⁶⁰

ในแง่นี้เองจึงเห็นได้ว่าตัวบทกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยการห้ามพรากชีวิตมนุษย์นั้น โดยตัวของกฎหมายเองก็ถูกบัญญัติขึ้นเพื่อรักษาคุณธรรมทางกฎหมายเอาไว้ แต่โทษสูงสุดที่เกิดขึ้นตามมาคือโทษประหารชีวิตก็ดูเหมือนจะขัดแย้งกับคุณธรรมทางกฎหมายว่าด้วยชีวิตมนุษย์ไปพร้อม ๆ กัน ดังนั้นแล้วในกรณีนี้จึงทำให้เกิดการขัดกันของคุณค่าหรือคุณธรรมทางกฎหมาย การที่ระบบกฎหมายหลายในหลายประเทศยังคงมีบทลงโทษประหารชีวิตอยู่ก็ทำให้เห็นได้ว่าโดยแนวคิดทางนิติปรัชญาของระบบกฎหมายประเทศเหล่านั้นเห็นว่าคุณธรรมทางกฎหมายส่วนรวมยังมีความจำเป็นที่จะต้อง

⁵⁹ เสฎฐวุฒิ ต่างท้วม, “เหตุผลจริยในความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา: ศึกษากรณีฆ่าภิกษุสามเณร นักพรต นักบวช หรือผู้นำศาสนาเนื่องจากความเกลียดชังทางศาสนา”, วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขากฎหมายอาญา, (คณะนิติศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์), 2562, หน้า 33 – 34.

⁶⁰ รณกรณ์ บุญมี, “ความรับผิดชอบทางอาญา: ศึกษากรณีการฆ่าเพื่อรักษาชีวิตด้วยความจำเป็น”, อ้างแล้ว, หน้า 8 – 9.

อยู่ในลำดับที่สูงกว่าทั้งนี้ก็เป็นไปตามแนวคิดทางนิติปรัชญาแบบอรรถประโยชน์นิยมดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น แต่อย่างไรก็ดีในระบบกฎหมายอาญาของบางประเทศก็ได้มีการยกเลิกโทษประหารชีวิตออกไปก็ด้วยเหตุผลที่ว่าคุณธรรมทางกฎหมายส่วนตัวที่ว่าด้วยชีวิตของมนุษย์ก็ยังคงมีความสำคัญซึ่งอำนาจรัฐยังคงต้องให้ความเคารพและยึดถือเรื่องนี้เป็นสำคัญ แนวคิดเรื่องโทษประหารชีวิตนี้จึงยังคงเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่ระบบกฎหมายในหลายประเทศต่างก็มีเหตุผลทางนิติปรัชญาเบื้องหลังไม่ลงรอยกันอยู่

2.5.3 แนวคิดทางจริยศาสตร์ในกฎหมายอาญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์

กล่าวได้ว่าลักษณะทั่วไปของกฎหมายอาญานั้นคือปทัสสถานในการประเมินคุณค่าทางจริยศาสตร์ของการกระทำต่าง ๆ ว่าการกระทำใดมีคุณค่าในทางจริยศาสตร์มากน้อยเพียงใด โดยการกระทำที่ถือว่ามีความชั่วร้ายสูงก็ย่อมที่จะต้องได้รับความผิดและอัตราโทษที่สูงตาม ในขณะที่การกระทำที่ถือว่ามีความชั่วร้ายต่ำก็ย่อมจะต้องได้รับความผิดและอัตราโทษในระดับที่ต่ำเช่นเดียวกัน ดังนั้นแล้วเมื่อกฎหมายอาญามุ่งประเมินคุณค่าของการกระทำต่าง ๆ ที่ถือว่าชั่วร้ายนั้นย่อมมีค่าตามในเชิงนิติจริยศาสตร์ว่ากฎหมายอาญาจะใช้หลักเกณฑ์ใดในการประเมินคุณค่าของการกระทำเหล่านั้นเพื่อนำไปสู่การลงโทษ

การจะทำความเข้าใจกฎหมายอาญาที่ว่าห้ามในการทำลายชีวิตมนุษย์มีความจำเป็นที่จะต้องทำความเข้าใจหลักนิติปรัชญาว่าด้วยกฎหมายอาญาในภาพรวมเป็นเบื้องต้นก่อน กฎหมายอาญาได้มุ่งหมายให้ประเมินคุณค่าการกระทำต่าง ๆ โดยวางอยู่บนเหตุผลเบื้องหลังในทางนิติปรัชญา กฎหมายอาญาย่อมมุ่งเน้นในการป้องปรามและลงโทษที่สิ่งซึ่ง “เจตนา” (volition) ทำให้เกิดขึ้น นั่นคือ การกระทำที่เกิดจากการเคลื่อนไหวร่างกายโดยเจตนา ดังนั้นการกระทำทุกอย่างที่สมควรถูกลงโทษก็จะต้องมีจุดเริ่มต้นจากจุดเน้นด้านเจตนาซึ่งถือเป็น “การกระทำทางจิต” (mental acts) เป็นความจริงที่ว่าอาจมีเจตนาโดยไม่มีกรกระทำเกิดขึ้น ยกตัวอย่างเช่น นายดำซึ่งเป็นบุคคลที่ไร้สมรรถภาพในการเคลื่อนไหวแขนขาเนื่องจากอุบัติเหตุรถยนต์ได้มีปากเสียงกับนางแดง ทำให้นายดำตัดสินใจว่าอยากทำร้ายเธอ แต่ในความเป็นจริงแล้วเขาพยายามทำทุกอย่างที่จะขยับแขนขาให้เหมือนกับที่เคยทำก่อนเกิดอุบัติเหตุทางรถยนต์แต่เขาทำไม่ได้ แน่แน่นอนว่าความคิดหรือการกระทำทางจิตเช่นนี้ถือเป็นสิ่งที่น่าตำหนิ เพราะนายดำตั้งใจเคลื่อนไหวร่างกายเพื่อทำร้ายนางแดงให้ได้รับบาดเจ็บ

อย่างไรก็ดี หากกฎหมายอาญากำหนดให้อาชญากรรมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยการกระทำทางจิต พลเมืองอาจกลัวการถูกลงโทษจากความคิดเพราะกังวลการถูกลงโทษสำหรับความคิดที่ไม่สามารถควบคุมได้ ถ้าความคิดเพียงแค่มุขขึ้นในหัวความคิดนั้นก็ไม่น่าจะถือเป็นการกระทำที่น่าตำหนิ

นอกจากนี้แล้วในแง่ของเหตุผลทางปฏิบัตินั้นการพยายามเอาผิดและลงโทษผู้คนจากสิ่งที่อยู่ในจิตใจย่อมจะเป็นเรื่องที่เกิดความวุ่นวายสลับซับซ้อนในการสืบความตามข้อเท็จจริงและทำให้การกระทำเหล่านี้ไม่สามารถเป็นไปได้เลยในทางปฏิบัติจริง ดังนั้นแล้วกฎหมายอาญาจึงแยกเอาความนึกคิดต่างๆ ไปกับเจตนาออกเป็นวัตถุประสงค์สองอย่างที่มีสถานะแตกต่างกัน กล่าวคือ กฎหมายอาญาเพียงต้องการให้ผู้กระทำควบคุมการกระทำตามเจตนาแต่ไม่ได้ต้องการลงโทษผู้กระทำเพียงเพราะความคิดของเขา⁶¹ ด้วยเหตุผลเบื้องหลังที่ว่าเจตนาไม่ได้เป็นเพียงแค่มุมมองความคิดทั่วไป บางคนไม่ได้ทำตามเจตนาของตนโดยทันทีแต่เจตนาคือผลลัพธ์จากเหตุผลในทางปฏิบัติและเราควบคุมเจตนาของเราด้วยการตัดสินใจว่าจะเคลื่อนไหวร่างกายหรือไม่ เคลื่อนไหวอย่างไร เคลื่อนไหวเมื่อใด และโดยเฉพาะอย่างยิ่งเคลื่อนไหวด้วยความมุ่งหมายอย่างไรหรือก็คือการทราบว่าการเคลื่อนไหวนั้นจะก่อให้เกิดผลอย่างไร

การที่กฎหมายอาญาลงโทษความชั่วร้ายที่เกิดจากเจตนา หมายถึง การเคลื่อนไหวร่างกายโดยเจตนา (willed body movement) ดังนั้นแล้วหากร่างกายของผู้กระทำเคลื่อนไหวจากแรงสะท้อนหรือจากบุคคลอื่น อย่างนี้ไม่ถือว่าเป็นการเคลื่อนไหวร่างกายโดยเจตนา (willed body movement) หรือก็คือไม่มีการกระทำเกิดขึ้น ซึ่งหมายความว่า ถ้าการเคลื่อนไหวร่างกายไม่ได้เป็นผลมาจากเหตุผลในทางปฏิบัติที่จิตใจมุ่งหมายสิ่งใดให้เกิดขึ้น ก็ไม่สามารถกล่าวได้ว่าบุคคลนั้นได้กระทำการหนึ่งสิ่งใด⁶² ดังนั้นการเคลื่อนไหวร่างกายในกรณีเหล่านี้ เช่น เคลื่อนไหวโดยไม่รู้สติ เคลื่อนไหวโดยวิกลจริต หรือเคลื่อนไหวเพราะถูกแรงกระทำบางอย่างผลักดันอีกทอดหนึ่ง เหล่านี้จึงไม่ใช่การกระทำ ดังนั้นแล้วในกรณีนี้สำหรับกฎหมายการห้ามพรากชีวิตมนุษย์ก็ย่อมหมายถึง “การบัญญัติบทลงโทษสำหรับการฆ่าผู้อื่นโดยการเคลื่อนไหวร่างกายจากเจตนา” นั่นเอง ในที่นี้ย่อมหมายความว่าหากผู้กระทำได้กระทำการไปโดยสติสัมปชัญญะครบถ้วนรวมทั้งรู้และมุ่งหมายให้เหยื่อต้องถึงแก่ชีวิต บุคคลผู้นั้นก็ย่อมต้องโทษประการนี้ แต่หากไม่มีเจตนาหรือไม่มีสติสัมปชัญญะที่จะรู้และมุ่งหมายชีวิตผู้อื่น เช่น ผู้ป่วยที่พิสูจนทราบทางการแพทย์ว่าเป็นวิกลจริตอย่างสมบูรณ์เอาปืนยิงผู้อื่น หรือคนนอนละเมอผลักผู้อื่นตกจากตึก เหล่านี้ย่อมถือไม่ได้ว่ามีการเคลื่อนไหวร่างกายโดยเจตนา (willed body movement) หรือก็คือไม่มีการกระทำในทางอาญา จึงย่อมจะไม่มีผิดเช่นกัน ในขณะที่เดียวกันหากมีเจตนากระทำแต่เหยื่อรอดพ้นจากการกระทำนั้นผู้กระทำก็ยังคงต้องรับโทษอยู่เช่นเดิม กรณีตัวอย่างเช่น นาย

⁶¹Larry Alexander and others, *Crime and Culpability A Theory of Criminal Law*, (Cambridge: Cambridge University Press), p. 2009, 232.

⁶²Ibid, p. 233 – 234.

คำตั้งใจยิงนายแดงแต่กลับยิงพลาดไป กรณีเช่นนี้แม้นายแดงจะไม่ได้รับอันตรายใด ๆ เลย แต่นายดำยังคงได้รับโทษฐานพยายามฆ่าซึ่งเป็นความผิดที่ยึดโยงอัตราโทษจากความผิดฐานเจตนาฆ่าผู้อื่นซึ่งยังคงมีอัตราโทษหนักอยู่มาก ในทางกลับกันหากนายดำขับรถโดยประมาทหลักในเป็นเหตุให้ชนนายแดงถึงแก่ความตาย หรือในกรณีที่นายดำมีเจตนาตั้งใจจะทำร้ายนายแดงโดยการตีที่ขาแต่ผลของการกระทำทำให้นายแดงมีแผลติดเชื้อที่ขาจนถึงแก่ความตาย ในสองกรณีหลังนี้นายดำจะได้รับโทษเพียงแค่ประมาทซึ่งไม่ใช่โทษที่ยึดโยงฐานความผิดจากความผิดฐานเจตนาฆ่าและรับโทษเพียงเจตนาทำร้ายจนผู้อื่นถึงแก่ความตาย ความผิดในสองกรณีหลังนี้จึงมีอัตราโทษเบากว่าในกรณีแรก โดยเฉพาะในกรณีประมาทจะได้รับโทษเบากว่าเจตนาฆ่าเป็นอย่างมากทั้งที่ผลลัพธ์คือความตายของผู้อื่นดังจะเห็นได้จากข่าวคราวในหน้าสื่อที่มีกรณีขับรถชนผู้อื่นถึงแก่ความตายเพราะเมาสุราซึ่งถือเป็นการขับรถโดยประมาทซึ่งในกรณีนี้กฎหมายอาญามุ่งเน้นลงโทษผู้ที่ขาดความระมัดระวัง โดยโทษอย่างมากที่ลงจริงโดยส่วนใหญ่ก็เป็นแค่เพียงโทษปรับและการบำเพ็ญประโยชน์สาธารณะเท่านั้น เช่นนี้จึงแสดงให้เห็นชัดเจนว่ากฎหมายอาญามุ่งหมายลงโทษที่เจตนามิใช่ที่ผลลัพธ์การกระทำ

ในทางตรงข้ามการตั้งใจที่จะไม่เคลื่อนไหวกระทำทั้งที่ตนมีอำนาจหน้าที่ที่จำเพาะเจาะจงที่จะต้องกระทำโดยมุ่งหมายให้เกิดความเสียหายบางอย่างขึ้น แม้ในสามัญสำนักทั่วไปจะเห็นว่าไม่มีความผิด แต่ในทางเหตุผลนิติปรัชญาเห็นว่าความตั้งใจเช่นนี้ถือเป็นการเคลื่อนไหวโดยเจตนา มุ่งหมายชนิดหนึ่ง แต่เป็น “การเคลื่อนไหวแบบไม่เคลื่อนไหว” กรณีเช่นนี้เรียกว่า การงดเว้น (omission) ยกตัวอย่างเช่น นายดำเป็นพนักงานรักษาความปลอดภัยสระน้ำที่มีหน้าที่โดยตรงในการรักษาความปลอดภัยแก่ผู้มาว่ายน้ำ เห็นนายแดงซึ่งเป็นคู่อริกำลังจะจมน้ำในสระที่ตนดูแล ตนจึงไม่ลงไปช่วยเหลือ กรณีนี้จะเห็นว่านายดำไม่ได้มีการขยับร่างกายแต่ก็ถือเป็นการเคลื่อนไหวร่างกายโดยเจตนา มุ่งหมาย (willed body movement) รูปแบบที่ไม่มีการเคลื่อนไหว และถือเป็นการงดเว้นหน้าที่ของตนเป็นเหตุให้นายแดงถึงแก่ชีวิต นายดำย่อมจะมีความผิดฐานเจตนาฆ่าผู้อื่นไม่ต่างกับการที่นายดำเอาปืนยิงนายแดงแต่อย่างใด

เกี่ยวกับโมทิร์นเรื่องเจตนาที่เป็นสิ่งสำคัญในเชิงจริยศาสตร์ในทางกฎหมายอาญานั้น หากพิจารณาในรายละเอียดแล้วจะพบว่า เจตนาหรือความมุ่งหมายในจิตใจในการกระทำเพื่อหวังผลบางประการซึ่งในที่นี้คือหวังผลในชีวิตของผู้อื่นนั้น สามารถแบ่งเจตนาดังกล่าวได้เป็นสองส่วน เจตนาส่วนแรก ได้แก่ *เจตนาส่วนรู้* ซึ่งหมายถึง ผู้กระทำนั้นจะต้องรู้ข้อเท็จจริงแวดล้อมในการกระทำของตนทั้งหมด และเจตนาส่วนที่สอง ได้แก่ *เจตนาส่วนความประสงค์ต้องการ* ซึ่งเจตนาทั้งสองส่วนนี้ถือเป็นองค์ประกอบที่จะต้องเกิดร่วมกันไปเสมอจึงจะถือว่าผู้กระทำนั้นมีเจตนาฆ่าผู้อื่นและสมควรแก่การถูกลงโทษ กล่าวคือ การที่กฎหมายจะลงโทษเจตนาชั่วร้ายของผู้กระทำความผิดนั้น จะต้องเป็นที่

ชัดเจนว่าการตายของบุคคลหนึ่งเกิดขึ้นด้วยเจตนาทั้งสองส่วน หากมีแต่ความประสงค์อย่างเดียวแต่ไม่รู้ว่าการกระทำนั้นจะก่อให้เกิดความตายก็ย่อมไม่สามารถลงโทษผู้กระทำได้ ในขณะที่เดียวกันแม้หากรู้ว่าการกระทำบางอย่างอาจทำให้สามารถฆ่าผู้อื่นได้ก็เป็นเสมือนกฎหมายปิดปากให้ผู้กระทำไม่สามารถปฏิเสธความผิดของตนได้ ยกตัวอย่างเช่น นายดำโกรธนายขาวมากจึงขับรถกลับบ้านเพื่อมาเอาปืนหวังจะไปฆ่านายขาว แต่เมื่อเอาปืนแล้วในขณะที่กำลังขับกลับไปหานายขาวในเวลากลางคืนบังเอิญว่านายขาวมาสบอยู่กลางถนน นายดำเห็นเป็นเงาตะคุ่มเข้าใจว่าเป็นเศษก้อนดินจึงขับรถทับไป กรณีเช่นนี้แม้จะเกิดความตายของนายขาวขึ้นตามความประสงค์ของนายดำแต่นายดำไม่สามารถล่วงรู้ได้เลยว่า การขับรถทับก้อนดินตามที่ตนเข้าใจนั้นจะทำให้ นายขาวถึงแก่ความตาย เช่นนี้ย่อมไม่สามารถลงโทษนายดำฐานฆ่าผู้อื่นได้ ในขณะเดียวกัน สมมติกรณีตัวอย่างว่านายดำมียาพิษรสชาติหวานอร่อยอยู่ขวดหนึ่งและนายดำก็ทราบดีว่ายาพิษขวดนั้นสามารถทำให้ผู้รับประทานถึงแก่ความตายได้ และนายดำได้นำไปให้นายขาวดื่ม กรณีเช่นนี้ นายดำรู้ข้อเท็จจริงว่าการกระทำของตนจะส่งผลให้นายขาวเสียชีวิต แม้นายดำจะยืนยันกรณว่าตนไม่มีความประสงค์ที่จะเอาชีวิตนายขาวก็ไม่สามารถฟั่งขึ้นในทางตรรกะเหตุผลได้ ดังนั้นแล้วเจตนาทั้งในส่วนรู้และส่วนความประสงค์ต้องการจึงมีความสอดคล้องกันเชื่อมโยงกันอย่างไม่สามารถที่จะพิจารณาแยกจากกันได้

เหล่านี้จะเห็นได้ว่านิติปรัชญาของกฎหมายอาญารวมทั้งบทบัญญัติข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์ต่างก็เป็นหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ที่มุ่งหมายประเมินคุณค่าการกระทำของคนจากเจตนาที่อยู่ภายในมากกว่าผลของการกระทำ ดังจะเห็นได้จากความชัดเจนในเรื่องความผิดอาญาในฐานพยายามฆ่าผู้อื่นและฐานฆ่าผู้อื่นโดยการงดเว้นที่กล่าวไปข้างต้น ในแง่นี้แล้วจึงพิจารณาได้ในเบื้องต้นว่าข้อห้ามการพรากชีวิตมนุษย์ในกฎหมายอาญาเป็นการประเมินคุณค่าทางจริยศาสตร์ดูเสมือนว่าควรจะถูกจัดอยู่ในกลุ่มแนวคิดกรณียธรรม (deontological ethics) ซึ่งแนวคิดทฤษฎีทางจริยศาสตร์ที่อธิบายว่าการตัดสินความถูกต้องของการกระทำไม่ขึ้นอยู่กับผลของการกระทำ แต่ขึ้นอยู่กับลักษณะบางอย่างของตัวการกระทำเอง โดยมีนักปรัชญาสำคัญที่มีแนวคิดไปในแนวทางนี้คือ อิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) ดับบลิว ดี รอส (W. D. Ross) และโธมัส อี. ฮิลล์ จูเนียร์ (Thomas E. Hill Jr.) เป็นต้น⁶³

⁶³วราเทพ ว่องสรรพการ, “จริยศาสตร์เชิงกรณียธรรม”, สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับ
 ส ัง เ ช ป , 16 เม ษ า ย น 2554, 16 ธ ัน ว า ค ม 2564
 <<http://www.parst.or.th/philosopedia/Deontologicaethics.html>>

อย่างไรก็ดี ในกฎหมายอาญาบางบทบัญญัติโดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับเรื่องการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นอาจไม่ได้มีเพียงการประเมินคุณค่าการกระทำตามแนวคิดจริยธรรมเพียงเท่านั้น แต่ยังพบว่าผลลัพธ์ของการกระทำยังมีส่วนในการประเมินคุณค่าของการกระทำเช่นว่านั้นด้วย ซึ่งประเด็นเหล่านี้เป็นเรื่องหลักกฎหมายอาญาที่ว่าด้วย “เหตุฉกรรจ์” ที่แม้ผู้กระทำจะมีเจตนาแบบเดียวกันคือเจตนาฆ่า แต่หากผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นพบว่าเหยื่อหรือพฤติกรรมบางอย่างเป็นสิ่งที่ยกกฎหมายประกอบกับสังคมและวัฒนธรรมนั้น ๆ มองว่าร้ายแรงผู้กระทำความผิดก็ย่อมจะต้องรับโทษหนักขึ้น ซึ่งมีเหตุผลเบื้องหลังว่าเหตุฉกรรจ์เป็นเหตุผลทางนิติปรัชญาที่สอดคล้องกับแนวคิดการลงโทษเพื่อการแก้แค้นทดแทนและการลงโทษเพื่อการข่มขู่ยับยั้งเพื่อหวังผลในการป้องปราม ซึ่งมีลักษณะที่โต้ตอบการกระทำผิดและป้องกันผลร้ายที่จะเกิดขึ้นในอนาคตขณะเดียวกัน หรืออาจจะกล่าวได้ว่าเหตุฉกรรจ์มีความโน้มเอียงไปในทิศทางของกระแสดังสังคมยุคเก่าที่มีฐานความคิดมาจากกฎตาต่อตา มากกว่าแนวคิดเพื่อการแก้ไขฟื้นฟูและนำตัวผู้กระทำผิดกลับสู่สังคม⁶⁴

อนึ่ง แนวคิดเรื่องเหตุฉกรรจ์นี้ปรากฏอยู่ในระบบกฎหมายของหลาย ๆ สังคมรวมทั้งในประเทศไทย โดยบัญญัติไว้ในมาตรา 289 ซึ่งบัญญัติให้ผู้กระทำการฆ่าผู้อื่นต้องรับโทษหนักขึ้นในหลายกรณีเช่น การฆ่าบุพการี การฆ่าเจ้าพนักงาน การฆ่าโดยไตร่ตรองไว้ก่อน การฆ่าโดยทรมาณทารุณโหดร้าย เป็นต้น ซึ่งอธิบายได้โดยกรณีตัวอย่างว่า แม้ผู้กระทำความผิดฐานฆ่าผู้อื่น 2 ราย จะมีเจตนาชนิดเดียวกันคือ “เจตนาฆ่า” แต่จำเลยคนแรกฆ่าคู่ขัดแย้งในการค้าส่วนจำเลยรายหลังฆา มารดาของตนเอง ในสองกรณีนี้จำเลยทั้งคู่จะได้รับโทษที่แตกต่างกัน

นอกจากนี้ในนิติปรัชญาว่าด้วยการวินิจฉัยความผิดทางอาญานั้นยังมีมีนทัศน์ที่ว่าด้วย “ผลธรรมดา” ซึ่งก็มีปรากฏในระบบกฎหมายบ้านเมืองที่ใช้บังคับอยู่จริงในทางปฏิบัติเป็นการทั่วไปรวมทั้งประเทศไทย โดยแนวคิดเรื่องผลธรรมดานั้น แม้จะยังคงยึดหลักการสำคัญในทางกฎหมายอาญาที่มุ่งเน้นการเอาผิดและลงโทษตามเจตนาของผู้กระทำเป็นสำคัญ แต่หากการกระทำนั้นก่อให้เกิดผลร้ายแรงมากกว่าเจตนาของตน ผู้กระทำก็ต้องรับการลงโทษที่หนักขึ้นกว่าเจตนาด้วยหากผลดังกล่าวนี้เป็นผลธรรมดาที่อาจเกิดขึ้นได้ตามสามัญสำนึกของวิญญูชนผู้มีเหตุผลและศีลธรรมที่ดีในมโนสำนึก ตัวอย่างเช่น นายดำโกรธนายขาวหวังจะทำร้ายเพื่อระบายความโกรธแค้นแต่ไม่ได้มีความประสงค์ต้องการให้นายขาวถึงแก่ความตาย นายดำจึงชกเข้าที่บริเวณใบหน้าของนายขาวหนึ่งครั้ง การชกต่อยบริเวณใบหน้านั้นเพียงหนึ่งครั้งวิญญูชนยอมที่จะทราบตีว่าเป็นการกระทำที่ไม่สามารถทำ

⁶⁴เสฐฐวุฒิ ต่างท้วม, “เหตุฉกรรจ์ในความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา: ศึกษากรณีฆ่าภิกษุสามเณร นักพรต นักบวช หรือผู้นำศาสนาเนื่องจากความเกลียดชังทางศาสนา”, อ่างแล้ว, หน้า 26.

ให้นายขวถึงแก่ความตายได้อย่างแน่นอน ดังนั้นกรณีเช่นนี้หากข้อเท็จจริงยุติเพียงเท่านั้นนายดำย่อมจะต้องรับการลงโทษที่เจตนาทำร้ายเท่านั้น อย่างไรก็ตามเมื่อมีข้อเท็จจริงเพิ่มเติมว่า เมื่อนายดำชกนายขาวไปแล้วปรากฏว่านายขาวหลบหมัดของนายดำได้แต่ตนเองเซล้มลงจนศีรษะกระแทกเข้ากับก้อนหินอย่างแรงส่งผลให้สมองกระทบกระเทือนมีเลือดออกถึงแก่ความตาย กรณีหลังนี้เมื่อนายดำจะต้องได้รับการลงโทษในเจตนาทำร้ายมิใช่ที่เจตนาฆ่า แต่หากเจตนาทำร้ายนั้นก่อให้เกิดผลเป็นความตายของนายขาวไม่ใช่แค่ร่างกายบาดเจ็บ การที่นายขาวหลบหมัดนายดำจนล้มลงศีรษะกระแทกพื้นก็เป็นสิ่งที่วิญญูชนคาดหมายได้ และการที่มนุษย์ศีรษะกระแทกพื้นจนถึงแก่ความตายนั้นก็เป็นสิ่งที่วิญญูชนคาดหมายได้เช่นกัน ดังนั้นแล้วในกรณีนี้ความตายของนายขวย่อมถือว่าเป็นผลธรรมดาที่เกิดขึ้นจากเจตนาทำร้ายของนายดำ นายขาวจึงต้องรับโทษที่หนักขึ้นกว่าเจตนาทำร้ายโดยทั่วไปเพราะเหตุผลเรื่องผลธรรมดาเช่นว่านี้เอง

ดังกล่าวข้างต้นนี้อาจกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า แม้นิติปรัชญาว่าด้วยกฎหมายอาญาจะมุ่งเน้นการลงโทษผู้ที่ทำบุคคลอื่นที่เจตนาเป็นสำคัญก็ตาม แต่หากผลลัพธ์ของเจตนาฆ่าดังกล่าวเป็นผลลัพธ์ที่เกิดกับชีวิตบุคคลบางประเภท หรือเกิดขึ้นโดยพฤติการณ์แวดล้อมบางประการ ก็ย่อมจะทำให้ผู้กระทำความผิดนั้นต้องได้รับโทษหนักขึ้นได้ทั้งที่เจตนายังเป็นเจตนาชนิดเดียวกันคือเจตนาฆ่า นั้นหมายถึงนิติจริยศาสตร์เบื้องหลังกฎหมายอาญาย่อมไม่ใช่เพียงแค่เป็นไปในทางแนวคิดแบบภริยธรรมเท่านั้น แต่ยังใช้หลักเกณฑ์เรื่องผลลัพธ์ของการกระทำเป็นส่วนร่วมในการประเมินคุณค่าของการกระทำด้วย ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นหลักเกณฑ์ที่ละม้ายคล้ายคลึงไปในแนวทางแบบกลุ่มทฤษฎีทางจริยศาสตร์แบบผลพวงนิยมหรือแนวอันตวิทยา (Consequentialism / Teleology) ที่เน้นพิจารณาผลการกระทำได้อีกด้วย โดยกลุ่มแนวคิดนี้เห็นว่าจะสามารถประเมินความถูกต้องของการกระทำในรูปคุณค่าของผลที่ตามมาจากการกระทำนั้น (assessing the rightness and wrongness of action in terms of the value of their consequences)⁶⁵ ซึ่งจะเห็นได้ว่าแนวคิดนี้ขัดกับ “กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ไม่พิจารณาผลการกระทำ” แบบแนวคิดภริยธรรมอย่างชัดเจน เนื่องจากกลุ่มทฤษฎีภริยธรรมนั้นหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะมีลักษณะ “ขึ้นกับผู้กระทำ” (agent relative) กล่าวคือถ้าเชื่อว่าการกระทำมีคุณค่าถูกต้องในตัวเอง การจะตัดสินคุณค่าการกระทำนั้นก็หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องพิจารณาบางแง่มุมของตัวผู้กระทำด้วย ดังจะเห็นได้ว่า ถ้าผู้กระทำมีเจตนาต่างกันการกระทำก็ย่อมจะต้องมีความหมายต่างกันไปด้วย แม้การกระทำนั้นจะเป็นการกระทำแบบเดียวกันก็ตาม เช่น

⁶⁵ David McNaughton, “Consequentialism”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London: Routledge, 1998), p. 1756.

การนำทรัพย์สินที่เจ้าของทำหล่นมาคืนจะมีความหมายอย่างหนึ่ง ซึ่งหากผู้นำมาคืนต้องการรางวัลตอบแทนก็มีความหมายเป็นอีกอย่างหนึ่งแตกต่างจากการที่ผู้นำมาคืนต้องการช่วยเหลือเพื่อไม่ให้เจ้าของทรัพย์สินมีความทุกข์ ความหมายที่แตกต่างเหล่านี้ย่อมมีผลต่อการตัดสินคุณค่าการกระทำ⁶⁶

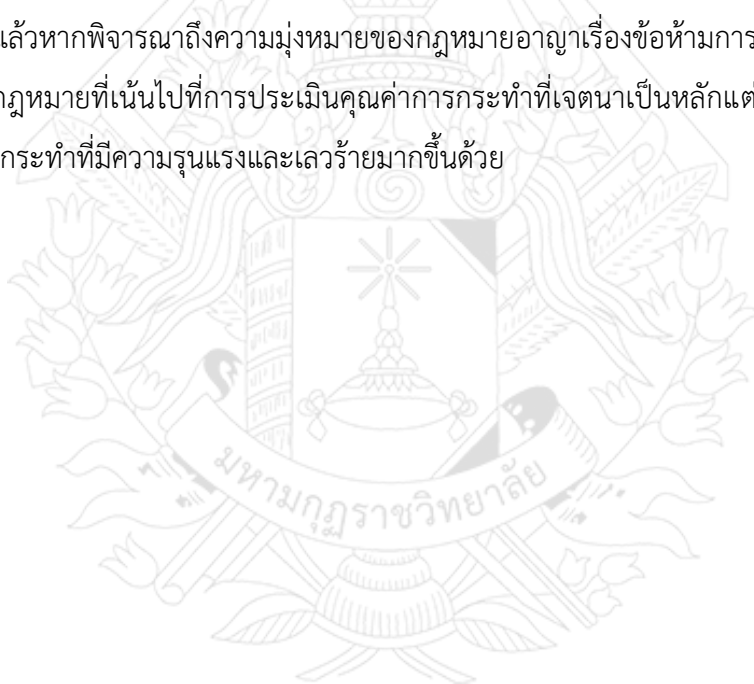
ด้วยหลักการที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นได้ว่า ในเชิงนิติจริยศาสตร์แล้วกฎหมายอาญาว่าด้วยข้อห้ามในการพรากชีวิตนั้นโดยพื้นฐานแล้วอาศัยหลักเกณฑ์ในการประเมินคุณค่าของการกระทำในลักษณะที่เป็นไปในแนวทางแบบกรณีธรรมกล่าวคือ มุ่งหมายเน้นหนักไปในการเอาผิดและลงโทษต่อเจตนามากกว่าผลลัพธ์จากการกระทำ ดังจะเห็นได้จากฐานความผิดต่าง ๆ ในทางอาญาต่างก็อ้างอิงบทลงโทษจากเจตนาด้วยกันทั้งสิ้น แต่อย่างไรก็ดี ในกรณีที่ผลจากการกระทำมีความรุนแรงเป็นอย่างมากในมุมมองของกฎหมาย ระบบกฎหมายอาญาก็พร้อมที่จะลงโทษผู้กระทำความผิดโดยอาศัยหลักเกณฑ์ในการประเมินคุณค่าจากผลลัพธ์ของการกระทำหรือก็คือเป็นไปในแนวทางอันตวิทยาด้วยเช่นเดียวกันด้วยหลักเกณฑ์เรื่องเหตุฉกรรจ์และผลธรรมดาซึ่งให้ความสำคัญกับผลจากการกระทำอีกด้วย

2.6 สรุป: นิติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์

กล่าวโดยสรุปแล้วการศึกษาในบทที่ 2 นี้พบว่าการศึกษากฎหมายในแง่มุมมองทางปรัชญาหรือการศึกษานิติปรัชญานั้นมีความสำคัญเป็นอย่างมากที่ติดเกี่ยวกับการศึกษากฎหมายในแง่มุมมองอื่น ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากต้องการศึกษาตัวบทกฎหมายอย่างรอบคอบและรอบด้านก็เป็นการหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องทำการศึกษากฎหมายในเชิงนิติปรัชญา โดยทัศนะทางนิติปรัชญาที่เป็นเบื้องต้นที่สุดเรื่องความเป็นบ่อเกิดของกฎหมายนั้นพบว่ายังมีความไม่ลงรอยกันอยู่บ้างระหว่างแนวคิดทางนิติปรัชญาแบบสำนักนิติธรรมชาตินิยมหรือกฎหมายธรรมชาติ (natural law school; naturalism) และแนวคิดนิติปฏิฐานนิยมหรือสำนักกฎหมายบ้านเมือง (legal positivism) ซึ่งทั้งสองทัศนะที่อาศัยทฤษฎีทางกฎหมายและจุดยืนในการมองกฎหมายที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิงก็มีจุดดีจุดด้อยในการอธิบายความเป็นบ่อเกิดของกฎหมายด้วยกันทั้งสองทัศนะ

⁶⁶ปกรณ์ สิงห์สุริยา, “กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่เน้นพิจารณาผลการกระทำ / อันตวิทยา”, สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป, 16 เมษายน 2554, 16 ธันวาคม 2564 <<http://www.parst.or.th/philospedia/consequentialism.html>>

นอกจากนี้แล้วโดยประวัติศาสตร์นิติปรัชญาจะพบว่าทำให้คุณค่าของความเป็นมนุษย์เป็นสิ่งที่มิได้หยุดนิ่งไม่มีการเปลี่ยนแปลง แต่ในทางตรงกันข้ามคุณค่าของมนุษย์ในทัศนะของนักปรัชญาต่าง ๆ นั้นมีความเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาตลอดช่วงอารยธรรมของมนุษย์ตั้งแต่มนุษย์ได้มีการครุ่นคิดทางปรัชญาเป็นต้นมา และคุณค่าของมนุษย์ในทัศนะของนักปรัชญานี้เองก็มีผลอย่างมีนัยสำคัญต่อการตรากฎหมายเกี่ยวกับข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์ขึ้นในรูปแบบที่บังคับใช้กันอยู่ในอารยประเทศปัจจุบัน และเมื่อพิจารณาถึงกฎหมายข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์แล้วจะพบว่านิติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นเป็นการนำเอาทัศนะทางปรัชญาที่หลากหลายมาปรับประยุกต์ใช้ในการนิติบัญญัติเพื่อให้เกิดประโยชน์สูงสุดในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมอย่างสงบสุข โดยกล่าวได้ว่าในเชิงนิติปรัชญาแล้วกฎหมายข้อห้ามทำลายชีวิตมนุษย์เป็นส่วนผสมของทั้งกฎหมายธรรมชาติตามแนวคิดของสำนักธรรมชาตินิยมและยังมีลักษณะเป็นกฎหมายที่ต้องอาศัยเหตุผลปรุงแต่งในการรับรู้และเข้าใจกฎหมายด้วย นอกจากนี้แล้วในกระบวนการบังคับใช้นั้นยังต้องอาศัยอำนาจของรัฐธำมัติปัตย์เพื่อให้เกิดการบังคับอย่างเป็นกิจจะลักษณะเพื่อให้เกิดความยำเกรงอีกด้วย นอกจากนี้แล้วหากพิจารณาถึงความมุ่งหมายของกฎหมายอาญาเรื่องข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์จะพบว่าเป็นกฎหมายที่เน้นไปที่การประเมินคุณค่าการกระทำที่เจตนาเป็นหลักแต่กระนั้นก็ได้ละเลยผลจากการกระทำที่มีความรุนแรงและเลวร้ายมากขึ้นด้วย



บทที่ 3

ตติยปาราชิกกัณฑ์

สิกขาของพระภิกษุหรือก็คือระบบพระวินัยนั้นนอกจากจะเป็นเครื่องช่วยตีกรอบให้วัตรปฏิบัติของพระภิกษุอยู่ภายใต้กรอบอันเหมาะสมตึงงามและสำรวมเพื่อเอื้อต่อการฝึกปฏิบัติทางจิตใจแล้ว ระบบพระวินัยยังดำรงฐานะเสมือนหนึ่งเป็นกฎเกณฑ์ร่วมเพื่อให้หมู่สงฆ์ได้เข้าใจและปฏิบัติร่วมกันให้เกิดความเป็นเอกภาพและไม่ให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกัน หรือกล่าวอีกอย่างได้ว่าพระวินัยก็คือกฎหมายของพระภิกษุนั่นเอง โดยการละเมิดต่อพระวินัยที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดแตกต่างกันก็ย่อมนำมาซึ่งผลลัพธ์อับติซึ่งเกี่ยวกับสถานะของความเป็นสงฆ์ที่แตกต่างกันและในบรรดาผลลัพธ์ที่เป็นครุกาบัตติหรืออับติขั้นรุนแรงที่สุดย่อมเป็นอับติปาราชิกทั้งสิ้นซึ่งประกอบด้วยการเสพเมถุนธรรม การถือเอาทรัพย์ที่เจ้าของมิได้ให้ การพรากชีวิตจากกายมนุษย์ และการกล่าวอวดอุตริมนุสสรธรรม หากพิจารณาเฉพาะตติยปาราชิกกัณฑ์ที่ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์นั้นถือเป็นพระวินัยที่มีมีความรุนแรงที่สุดต่อความรู้สึกตามสามัญสำนึกของมนุษย์มากกว่าสิกขาบทอื่น ๆ และในขณะเดียวกันก็มีความรุนแรงที่สุดในสายตาของกฎหมายบ้านเมืองในฝ่ายฆราวาสด้วย นอกจากนี้ยังพบว่าตติยปาราชิกกัณฑ์มีความสอดคล้องเหลือมซ้อนทับในทางจริยศาสตร์บางส่วนกับศีลข้อแรกในเบญจศีลอันว่าด้วยปาณาติบาตกรรมซึ่งเป็นศีลพื้นฐานเบื้องต้นของคฤหัสถ์อยู่บางประการ การกระทำอันเป็นการพรากชีวิตมนุษย์จึงมีสถานะในทางจริยศาสตร์ตามทัศนะของพุทธปรัชญาที่มีความสลับซับซ้อนและลึกซึ้งมากกว่าที่จะทำความเข้าใจกันเพียงผิวเผิน พึงต้องพินิจพิจารณาอย่างถี่ถ้วนในเชิงปรัชญาเบื้องหลังทั้งในแง่ของการวินิจฉัยการกระทำ ข้อยกเว้นของการกระทำ ผลลัพธ์บาปเคราะห์ที่เกิดขึ้นจากการกระทำเช่นนั้นอย่างละเอียด รวมกระทั่งถึงแนวคิดทางจริยศาสตร์ที่เกี่ยวข้องด้วย

3.1 หลักการสำคัญของตติยปาราชิกกัณฑ์

3.1.1 ความเป็นมาของการบัญญัติตติยปาราชิกสิกขาบท

ความเป็นมาของการบัญญัติตติยปาราชิกกัณฑ์นั้น ปรากฏในตติยปาราชิกสิกขาบท¹ ว่าด้วยการพรากกายมนุษย์เรื่องหมู่ภิกษุผู้เจริญอสุภกัมมัฏฐานกับตาเถนมีคลื่นทิกะ ประกอบกับเนื้อหาเรื่องราวในเวสาลีสูตร² ซึ่งเป็นพระสูตรที่ว่าด้วยพระธรรมเทศนาที่กรุงเวสาลีหรือกรุงไพสาลีที่มีความสอดคล้องกันกับตติยปาราชิกกัณฑ์ โดยทั้งสองส่วนมีเนื้อหาที่กล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันคือกล่าวถึงเรื่องที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมคำสอนเกี่ยวกับการเจริญวิปัสสนากัมมัฏฐาน แก่พระภิกษุผู้เป็นสาวกจำนวนมากด้วยวิธีอสุภกัมมัฏฐานและหลังจากได้แสดงธรรมเหล่านี้แล้วก็ได้ทรงปลีกธำมณีไปประทับอยู่เพียงแต่พระองค์เดียวโดยตรัสสั่งมิให้ใครเข้าทูลพบปะจะทรงอนุญาตเพียงแต่ภิกษุรูปเดียวที่นำพระกระยาหารจากการบิณฑบาตเข้าไปถวายพระองค์ในแต่ละวัน และในช่วงที่พระพุทธเจ้าทรงปลีกธำมณีจากการพบปะสาวกนี้เองก็ได้เกิดเหตุอัศจรรย์ขึ้นโดยมีบางช่วงบางตอนที่สำคัญในเวสาลีสูตรความว่า “ลำดับนั้น ภิกษุเหล่านั้นสนทนากันว่า ‘พระผู้มีพระภาคตรัสสอนอสุภกัมมัฏฐาน ทรงพรรณนาคุณแห่งอสุภกัมมัฏฐาน ตรัสสรรเสริญการเจริญอสุภกัมมัฏฐานโดยประการต่าง ๆ’ แล้วพากันประกอบความเพียรในการเจริญอสุภกัมมัฏฐานหลายประการ กระทั่งเกิดความรู้สึกอึดอัด เบื่อหน่าย รังเกียจร่างกายของตนจึงพากันแสวงหาศีลตราสำหรับฆ่าตัวตาย วันเดียวภิกษุก็นำศีลตรามาฆ่าตัวตาย 10 รูปบ้าง 30 รูปบ้าง”

นอกจากนี้ในปาราชิกกัณฑ์ที่สามก็ได้กล่าวเพิ่มเติมโดยละเอียดว่านอกจากทำอัศจรรย์กรรมแล้วยังมีการไหว้วานให้ผู้อื่นปลิตชีวิตตนด้วย ในบางวันมีจำนวนพระภิกษุที่มรณภาพไปมากถึง 60 รูป โดยเมื่อสอบถามเทียบเคียงกับเนื้อความในอรรถกถาหมาวังค์³ กล่าวว่ามิภิกษุมรณภาพไปถึง 500 รูป ซึ่งมีจำนวนสอดคล้องลึกลงไปกับจำนวนของนายพรานในอดีตชาติซึ่งหาเลี้ยงชีพด้วยการล่าสัตว์ที่ปรากฏอยู่ใน อรรถกถาสังยุตตนิคาย มหาวารวรรค⁴ ในแง่ที่ว่าภิกษุที่มรณภาพไปในครั้งนั้นก็คือพรานในอดีตชาติ โดยมีใจความสำคัญความว่า “ภิกษุเหล่านั้นจึงฆ่าตัวตายเองบ้าง ใช้กันและกันให้ฆ่าบ้าง ภิกษุบางกลุ่มพากันเข้าไปหาตาเถนมีคลื่นทิกะบอกว่า ‘ขอโอกาส

¹วิ.มท. 1/162/134 – 139.

²ส.ม. 19/985/463 – 465.

³วิ.มท.อ. 1/483.

⁴ส.ม.อ. 13/345.

หน้อยเถิด ท่านช่วยฆ่าพวกอาตมาที่เถิด บาดรและจีวรนี้จักเป็นของท่าน’...เวลานั้น เขาฆ่าภิกษุวันละ 1 รูปบ้าง 2 รูปบ้าง 3 รูปบ้าง 4 รูปบ้าง 5 รูปบ้าง 6 รูปบ้าง 7 รูปบ้าง 8 รูปบ้าง 9 รูปบ้าง 10 รูปบ้าง 20 รูปบ้าง 30 รูปบ้าง 40 รูปบ้าง 50 รูปบ้าง 60 รูปบ้าง” หลังจากที่พระพุทธเจ้าได้ทรงออกจากสถานที่ที่ลี้ภัยแล้วกลับพบว่าพระภิกษุผู้มีจำนวนน้อยบางตาลงไปมากจึงตรัสถามพระอานนท์ทำให้รู้สาเหตุความเป็นไปซึ่ง ในอรรถกถามหาวิงค์⁵ และในอรรถกถาสังยุตตนิคาย มหาวารวรรค⁶ กล่าวถึงเรื่องนี้ในทำนองเดียวกันว่า แท้ที่จริงแล้วพระพุทธเจ้าทรงล่วงรู้ถึงการมรณภาพของภิกษุจำนวนมาก แต่ที่ไม่ทรงตัดทานก็เนื่องด้วยการมรณภาพดังกล่าวนั้นเป็นไปตามกระแสบุรพกรรม

ด้วยเหตุนี้องค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าจึงได้ทรงรับสั่งให้พระภิกษุทั้งหลายในที่แห่งนั้นประชุมกันและทรงแสดงธรรมคำสอนเกี่ยวกับเรื่องการเจริญวิปัสสนากัมมัฏฐานด้วยวิธีอานาปานสติแทนโดยมีเนื้อหาในเวสาลีสูตรความว่า “ภิกษุทั้งหลาย อานาปานสติสมาธิแม้นี้ ที่ภิกษุเจริญให้มากแล้ว ย่อมเป็นสภาพสงบ ประณีต สดชื่น เป็นธรรมเครื่องอยู่เป็นสุข และทำบาปอกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว ๆ ให้อันตรธานไปสงบไปโดยเร็ว...คือ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ไปสู่น้ำก็ดี ไปสู่โคนไม้ก็ดี ไปสู่เรือนว่างก็ดี นั่งคู้บัลลังก์ ตั้งกายตรง ดำรงสติไว้เฉพาะหน้า มีสติหายใจเข้า มีสติหายใจออก ฯลฯ สำเนียงว่า จะพิจารณาเห็นความสละคืน หายใจเข้า สำเนียงว่า จะพิจารณาเห็นความสละคืน หายใจออก ภิกษุทั้งหลาย อานาปานสติสมาธิที่ภิกษุเจริญอย่างนี้แล ทำให้มากแล้วอย่างนี้จึงเป็นสภาพสงบ ประณีต สดชื่น เป็นธรรมเครื่องอยู่เป็นสุข และทำบาปอกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว ๆ ให้อันตรธานไป สงบไปโดยเร็ว”

ในการนี้เองพระพุทธเจ้าจึงทรงดำหนิในภายหลังจากทรงแสดงธรรมคำสอนว่าด้วยการเจริญวิปัสสนากัมมัฏฐานด้วยการทำอานาปานสติที่ปรากฏในปาราชิกกัณฑ์ที่สามความว่า “ภิกษุทั้งหลาย การกระทำของภิกษุเหล่านั้น ไม่สมควร ไม่คล้อยตาม ไม่เหมาะสม ไม่ใช่กิจของสมณะ ใช้ไม่ได้ ไม่ควรทำ โฉนภิกษุเหล่านั้น จึงฆ่าตัวตายเองบ้าง ใช้กันและให้ฆ่าบ้าง บางกลุ่มพากันเข้าไปหาตาเถนมิคัลลันทิกะ (เพื่อไหว้วานให้ฆ่าตนเอง)... บ้างแล้ว ภิกษุทั้งหลาย การกระทำอย่างนี้ มิได้ทำคนที่ยังไม่เลื่อมใสให้เลื่อมใส” ทำให้เป็นเหตุแห่งต้นบัญญัติปาราชิกกัณฑ์ลำดับที่สามถัดจากการเสพเมถุนธรรมและอทินนาทานกรรม โดยบัญญัติพระวินัยที่สำคัญแก่ภิกษุที่พรากชีวิตผู้อื่นจะต้องรับโทษอาบัติปาราชิกตามถ้อยความที่ปรากฏในส่วนท้าย “ภิกษุใดจงใจพรากกายมนุษย์จากชีวิต หรือแสวงหาศีลตราอันจะพรากกายมนุษย์นั้น แม้ภิกษุนี้ก็เป็นปาราชิก หาสิ่งวาสนได้ ลีลาขบหนี่พระผู้มีพระภาค

⁵วิ.มหา.อ. 1/483.

⁶ส.ม.อ. 3/345.

ทรงบัญญัติไว้แก่ภิกษุทั้งหลายอย่างนี้” อย่างไรก็ตามในการมีพระบัญญัติสิกขาบทว่าด้วยตติยปาราชิกนี้ เป็นการบัญญัติจากเหตุการณ์ที่มีพระภิกษุเกี่ยวข้องเป็นจำนวนมากจึงไม่มีการระบุถึงพระภิกษุต้นบัญญัติหรืออาทิกัมมิกระชายใดไว้อย่างชัดเจน

อนึ่ง การทำอัตวินิบาตหมู่ซึ่งเป็นเหตุต้นบัญญัติสำหรับตติยปาราชิกครั้งนี้ถูกกล่าวถึงใน อรรถกถาว่าภิกษุเหล่านั้นได้ไปสู่สวรรค์สถิตภูมิถึงความที่ว่า “เราจะแสดงอสุภกถาเพื่อให้ภิกษุเหล่านั้นละความพอใจรักใคร่ พวกเธอ เมื่อได้ฟังอสุภกถานั้นแล้ว เพราะความที่ปราศจากความพอใจรักใคร่ในอัทภาพแล้วจะทำการชำระคติแล้วจะถือเอาปฏิสนธิในสวรรค์ เมื่อเป็นอย่างนี้ การบวชในสำนักของพวกเธอก็จะมีประโยชน์ เพราะเหตุนี้ เพื่ออนุเคราะห์พวกเธอ จึงทรงแสดงอสุภกถา...หาก กิ่งเดือนนี้ พวกภิกษุจะเห็นเรา ก็จะพากันบอกว่า วันนี้มีภิกษุ 1 รูปมรณภาพแล้ว วันนี้ 2 รูป ฯลฯ วันนี้ 10 รูปมรณภาพแล้ว ก็ผลของกรรมนี้ จะเป็นเราหรือคนอื่นก็ตาม ไม่สามารถจะห้ามได้ เรานั้น ถึงได้ยินกรรมวิภากนั้น ก็จะทำอะไรได้”⁷ เนื่องจากพระพุทธเจ้าทรงรู้อล่วงหน้าว่าจะเกิดเหตุนี้พระองค์ จึงทรงกระทำให้การกระทำอัตวินิบาตหมู่ครั้งนี้ไม่สูญเปล่าไปนั่นเอง

3.1.2 อนุบัญญัติในตติยปาราชิก

นอกจากกรณีต้นบัญญัติดังกล่าวข้างต้นแล้ว ในภายหลังเกิดกรณีที่เข้าลักษณะคล้ายกันกับการพรากกายมนุษย์ขึ้นแต่ไม่ได้เป็นการกระทำเพื่อพรากกายมนุษย์โดยตรง เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นเนื่องจากกลุ่มภิกษุฉัพคดีย์เกิดหลงรักชอบเสนหาในอุบาสิกาคณหนึ่ง แต่ด้วยติดปัญหาที่ว่าอุบาสิการายนี้ได้สมรสมีครอบครัวอยู่กับอุบาสกผู้หนึ่งฉันทามีภรรยาแล้ว จึงเกิดอุบายชั่วร้ายว่า หากอุบาสกผู้สามียังคงมีชีวิตอยู่ก็คงจะทำให้เป็นการยากที่จะได้อุบาสิกามาครอบครองเป็นของตน จึงเกิดการประชุมนัดแนะและมีข้อตกลงในการกำจัดอุบาสกผู้สามีเสียดังความตอนหนึ่งที่ปรากฏความว่า “สมัยนั้น อุบาสกคณหนึ่งล้มป่วย เขามีภรรยารูปงาม น่ารัก น่าชม พวกภิกษุฉัพคดีย์ชอบภรรยาของเขาจึงปรึกษากันว่า “...ถ้าอุบาสกยังมีชีวิต พวกเราจักไม่ได้นาง มาช่วยกันกล่าวพรรณนาคุณความดี ให้เขาฟังเถิด จึงเข้าไปหาอุบาสกกล่าวว่า อุบาสก ท่านทำคุณงามความดี ทำที่ด้านทานความฉลาด กลัวไว้แล้ว ไม่ได้ทำชั่ว ไม่ได้ทำบาปหยาบช้าทารุณอะไรไว้ ท่านสร้างแต่คุณงามความดี ไม่สร้างกรรมชั่วเลย จะมีชีวิตอยู่อย่างลำบากยากเข็ญไปทำไม ท่านตายเสียดีกว่า หลังจากตายแล้วจักไปบังเกิดในสุคติ โลกสวรรค์ จักเฝ้าอัมพรั่งพร้อมด้วยกามคุณ 5 อันเป็นทิพย์...”⁸

⁷ ส.ม.อ. 13/345.

⁸ วิ.มทา. 1/168/139.

อุบาสกผู้สามีได้ฟังดังนั้นก็หลงเชื่อและสรรหาแต่อาหารที่มีโทษมาบริโภคนในที่สุดก็สิ้นชีวิตลง อุบาสิกผู้ภรรยาทราบความจริงได้กล่าวตำหนิโทษนาการกระทำของเหล่าภิกษุณีพหคคีย์กลุ่มนี้จนทำให้ชาวบ้านต่างพากันตำหนิกันเป็นเสียงเดียวกันว่า “พระสมณะเชื้อสายศากยบุตรเหล่านี้ไม่มีความละอาย ทุศีล ชอบกล่าวเท็จ แต่ก็ปฎิญาตนว่า ประพฤติธรรม ประพฤติสงบประพฤติพรหมจรรย์ กล่าวจริง มีศีล มีกัลยาณธรรม พวกเธอไม่มีความเป็นสมณะความเป็นพราหมณ์ ความเป็นสมณะความเป็นพราหมณ์ของพวกเธอเสื่อมสิ้นไปแล้วพวกเธอจะเป็นสมณะจะเป็นพราหมณ์ได้อย่างไร พวกเธอปราศจากความเป็นสมณะปราศจากความเป็นพราหมณ์ พวกเธอได้กล่าวพรรณนาคุณความตายให้อุบาสกฟัง **อุบาสกถูกพวกเธอฆ่าแล้ว**”⁹ ดังจะเห็นได้ว่าแม้เหตุการณ์จะเกิดขึ้นโดยการกระทำตนเองของอุบาสกผู้สามี แต่อุบาสิกผู้ภรรยาและชาวบ้านต่างตำหนิกันเป็นเสียงเดียวกันในทำนองว่าความตายของอุบาสกผู้สามีเกิดจากการฆ่าโดยกลุ่มภิกษุณีพหคคีย์

เมื่อเรื่องทรงทราบถึงพระพุทธเจ้า พระองค์จึงทรงไต่สวนสอบถามและความพบว่าเรื่องทั้งหมดเป็นความจริงพระพุทธเจ้าจึงทรงอนุบัญญัติด้วยความว่า “โมฆบุรุษทั้งหลาย การกระทำของพวกเธอไม่สมควร ไม่คล้อยตาม ไม่เหมาะสม ไม่ใช่กิจของสมณะ ใช้ไม่ได้ ไม่ควรทำ ไฉนพวกเธอจึงกล่าวพรรณนาคุณความตายให้อุบาสกฟังเล่า โมฆบุรุษทั้งหลาย การทำอย่างนี้มีได้ทำคนที่ยังไม่เสื่อมใสให้เสื่อมใส ฯลฯ แล้วจึงรับสั่งให้ภิกษุทั้งหลายยกสิกขาบทนี้ขึ้นแสดงดังนี้ อนึ่ง ภิกษุใดจงใจพรากกายมนุษย์จากชีวิต หรือแสวงหาศัสตราอันจะพรากกายมนุษย์นั้น กล่าวพรรณนาคุณความตายหรือชักชวนเพื่อให้ตาย ว่า ท่านผู้เจริญ จะมีชีวิตอย่างลำบากยากเข็ญนี้ไปทำไม ท่านตายเสียดีกว่า ดังนี้ เธอมีจิตใจอย่างนี้ มีดำริในใจอย่างนี้ กล่าวพรรณนาคุณความตายหรือชักชวนเพื่อความตายโดยประการต่างๆ แม้ภิกษุนี้ก็เป็นปาราชิก หาสังวาสมิได้”¹⁰ การอนุบัญญัติเช่นนี้ทำให้เห็นว่าตติยปาราชิกที่ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์นั้นพระพุทธองค์ทรงมุ่งหมายที่จะลงโทษภิกษุที่จิตเจตนามากกว่าการวินิจฉัยจากการกระทำเพียงอย่างเดียว ดังจะเห็นได้ว่าในกรณีอนุบัญญัตินี้ภิกษุณีพหคคีย์ไม่ได้เป็นผู้ลงมือกระทำการฆ่าเอง แต่เป็นการออกอุบายหลอกล่อให้ผู้อื่นลงมือปลิดชีวิตของตนเองในทำนองการทำอัตวินิบาตกรรมในแบบค่อยเป็นค่อยไปโดยการชักชวนหวานล่อม และด้วยพฤติการณ์เช่นนี้พระพุทธเจ้ายังทรงปรับอาบัติปาราชิกแก่ภิกษุกลุ่มนี้ดังนั้นแล้วจึงแสดงให้เห็นว่าจิตเจตนาในการกระทำและความมุ่งหมายของผลด้วยเจตนามีความสำคัญมากพอ ๆ กันกับการกระทำที่เป็นการลงมือฆ่าด้วยตนเอง

⁹วิ.มทา. 1/169/140.

¹⁰วิ.มทา. 1/170 – 171/140 – 141.

3.1.3 การวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิก

เพื่อความชัดเจนในการทำความเข้าใจต่อสิกขาบทนี้ ในสิกขาบทวิภังค์¹¹ จึงได้ทำการขยายความคำต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องให้เกิดความรอบคอบรัดกุมมากขึ้น และการให้คำนิยามความหมายของคำต่าง ๆ เหล่านี้เองทำให้สามารถที่จะเห็นได้ว่าการวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกนั้นจำเป็นที่จะต้องอาศัยหลักเกณฑ์หรือองค์ประกอบในประการใดบ้าง ดังจะสามารถพิเคราะห์และจัดกลุ่มประเภทขององค์ประกอบของพฤติกรรมต่าง ๆ ในฐานะที่เหตุจำเป็นหรือเงื่อนไขจำเป็น (necessary cause) ของการต้องอาบัติตติยปาราชิกได้เป็น 3 ประการที่มีความจำเป็นจะต้องเกิดร่วมกันทั้งหมดจึงจะนับว่าเป็นตติยปาราชิก โดยมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

1) ความจงใจ

ในสิกขาบทวิภังค์กล่าวถึงเงื่อนไขเรื่องความจงใจเป็นประการแรก โดยได้ให้คำนิยามไว้ว่า “คำว่า จงใจ ได้แก่ รู้อยู่ รู้ดีอยู่ จงใจ ตั้งใจล่วงหน้า” จึงมีนัยเบื้องต้นที่สำคัญที่สุดประการแรกว่าการกระทำใด ๆ ที่ยังผลให้เกิดการพรากชีวิตของมนุษย์นั้น สิ่งสำคัญเบื้องต้นที่สุดคือเจตนาในการกระทำ ภิกษุผู้กระทำจำเป็นที่จะต้องมียุทธปัจจัยประกอบภายในจิตใจสองประการคือ “รู้” และ “จงใจ” โดยคำว่า “รู้” นั้นนอร์รถกติกาสิกขาบทวิภังค์¹² ได้อธิบายความว่า “รู้หมายความว่า สัตว์มีปราณ...รู้พร้อมอยู่ว่า เราจะปลงเสียจากชีวิต...” ส่วนคำว่า “จงใจ” นั้นหมายถึง “จงใจ คือ ปกใจ ด้วยอำนาจเจตนาจะฆ่า...สังจิตที่หมดความระแวงสงสัยไปย่ำยีด้วยอำนาจความพยาบาท...” กล่าวได้รวมได้ว่าความจงใจที่องค์ประกอบข้อแรกนั้น หมายถึง การที่ผู้กระทำรู้ดีอยู่ว่ากระทำของตนนั้นย่อมจะส่งผลให้เกิดความตายของบุคคลอื่นแต่ก็ยังคงมีเจตนาโดยตรงที่จะกรำลงไปโดยหวังผลให้เกิดความตายของผู้อื่น ดังนั้นแล้วหากพิสูจน์ได้ว่าการกระทำของตนนั้นไม่สามารถที่จะรู้ว่าจะทำให้ผู้อื่นถึงแก่ความตายหรือไม่ตั้งใจที่จะทำให้ผู้อื่นถึงแก่ความตาย ย่อมเป็นกรณีที่ภิกษุผู้นั้นขาดความจงใจหรือเจตนาทั้งส่วนรู้และส่วนตั้งใจ เช่นนี้แล้วแม้การกระทำบางอย่างของตนจะก่อให้เกิดความตายของบุคคลอื่น ภิกษุรูปนั้นก็ย่อมที่จะไม่ต้องอาบัติตติยปาราชิกเนื่องด้วยขาดเงื่อนไขจำเป็นในข้อนี้

2) กายมนุษย์

สิกขาบทวิภังค์ให้คำนิยามความหมายของกายมนุษย์ไว้ดังนี้ “ที่ชื่อว่า กายมนุษย์ ได้แก่ จิตดวงแรกเกิด คือวิญญานดวงแรกปรากฏขึ้นในครรภ์มารดา จนถึงเวลาตาย อตภาพในระหว่างนี้ชื่อว่ากายมนุษย์” ในแง่นี้จึงหมายความว่า การพรากชีวิตที่ทำให้ภิกษุต้องอาบัติตติย

¹¹วิ.มทา. 1/172/141 – 142.

¹²วิ.มทา.อ. 1/534.

ปาราชิกนั้น ย่อมที่จะต้องเป็นการฆ่าหรือการพรากชีวิตมนุษย์เท่านั้น เนื่องจากตัวถ้อยคำบ่งชี้อยู่อย่างชัดเจนว่าเป็นการพรากกายของมนุษย์โดยไม่รวมไปถึงชีวิตอื่น และยังได้กล่าวเสริมต่อไปอีกว่ากายมนุษย์นั้นเริ่มตั้งแต่วิญญาณดวงแรกปรากฏขึ้นตั้งแต่อยู่ในครรภ์มารดาจนกระทั่งถึงเวลาตายลง ทำให้เห็นได้ว่าเงื่อนไขประการนี้ย่อมต้องนับรวมไปด้วยว่าการที่พระภิกษุทำให้หญิงแท้งลูกนั้นก็ถือว่าเข้าเงื่อนไขในการต้องอาบัติตติยปาราชิกไม่ต่างกับการพรากชีวิตมนุษย์ที่ออกมาจากครรภ์สุโลกภายนอกแล้ว

อย่างไรก็ตามมีประเด็นปัญหาอยู่ที่ว่า คำว่ากายมนุษย์ที่หมายรวมถึงตั้งแต่วิญญาณดวงแรกปรากฏขึ้นนั้นจะหมายถึงช่วงเวลาใดของอายุครรภ์ เนื่องจากในทางปฏิบัติย่อมที่จะมีความเป็นไปได้ว่าการทำให้หญิงแท้งลูกนั้นสามารถเกิดขึ้นได้ในช่วงอายุครรภ์ตั้งแต่วันแรกไปจนถึงวันสุดท้ายก่อนคลอดออกจากครรภ์มารดา ย่อมอาจทำให้เกิดข้อถกเถียงได้ว่าการกระทำในบางช่วงเวลาอาจจะไม่ถือเป็นการพรากกายมนุษย์หรือไม่ เกี่ยวกับประเด็นปัญหานี้พบว่าในอรรถกถาสิกขาบทวิภังค์ก็กล่าวถึงในใจความว่า “ปฏิสนธิจิต ชื่อจิตดวงแรก บทว่า ผุดขึ้น ได้แก่เกิด คำว่า วิญญาณดวงแรก มีปรากฏ นี่เป็นคำไขของคำว่า จิตดวงแรกที่ผุดขึ้น นั้นนั่นแหละ บรรดาเหล่านี้ ด้วยคำว่า จิตดวงแรก (ที่ผุดขึ้น) ในท้องมารดา นั่นแหละ เป็นอันท่านแสดงปฏิสนธิของสัตว์ผู้มีขั้น 5 แม้ทั้งสิ้น เพราะเหตุนี้ กายมนุษย์อันเป็นที่แรกที่สุดนี้ คือ จิตดวงแรกนั้น 1 อรูปขั้น 3 ที่เกี่ยวเกาะด้วยจิตนั้น 1 กลลรูปที่เกิดพร้อมกับจิตนั้น 1...กลลรูปของสตรีและบุรุษ มีขนาดเท่าหยาดน้ำมันงาที่ซ้อนขึ้นด้วยปลายข้างหนึ่ง แห่งขนแกะแรกเกิด เป็นของใสกระจ่าง จริงอยู่ ในอรรถกถาท่านกล่าวคำนี้ว่า หยาดน้ำมันงา หรือสัปปิไล ไม่ชุ่มมัว ฉนใด รูปมีส่วนเปรียบด้วยสี ฉนนั้น เรียกว่ากลลรูป ทัศนภาพของสัตว์มีอายุ 120 ปีตามปกติ ที่ถึงความเติบโตโดยลำดับในระหว่างนี้ คือตั้งต้นแต่เป็นวัตถุเล็ก นิดอย่างนั้น จนถึงเวลาตาย นี้ ชื่อว่ากายมนุษย์” เพื่อให้เกิดความกระจ่างชัดมากขึ้น จึงควรสืบค้นเพิ่มเติมเกี่ยวกับคำอธิบายกระบวนการเกิดขึ้นของชีวิตมนุษย์ในกระบวนการที่ศันพุทธปรัชญาเถรวาทจากเนื้อหาส่วนอื่นในพระไตรปิฎกและคัมภีร์ชั้นรองอื่น ๆ ประกอบกันไป

โดยเรื่องนี้ถูกกล่าวถึงในอินทกสูตรซึ่งเป็นเนื้อหาว่าด้วยบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับอินทกยักษ์ความว่า “สัตว์นี้จะมีร่างกายนี้ได้อย่างไรหนอ กระดูกและก้อนเนื้อมาจากไหน สัตว์นี้จะอยู่ในครรภ์ได้อย่างไร พระผู้มีพระภาคตรัสว่า รูปนี้เป็นกลลก่อน จากกลลเกิดเป็นอัพพุทะ จากอัพพุทะเกิดเป็นเปสิ (ชิ้นเนื้อเล็ก) จากเปสิเกิดเป็นขณะ (เป็นก้อน) จากขณะเกิดเป็นปัญจสาขา (ปุ่ม 5 ปุ่ม) ต่อจากนั้น ผม ขนและเล็บจึงเกิดขึ้น มารดาของสัตว์ผู้อยู่ในครรภ์นั้นบริโภคข้าน้ำโภชนาหารอย่างไร สัตว์ผู้อยู่ในครรภ์มารดานั้นก็ยังอัตรภาพให้เป็นไปในครรภ์ด้วยข้าน้ำโภชนาหาร

อย่างนั้น”¹³ ซึ่งหมายความถึงการที่ตัวอ่อนในครรภ์มารดาค่อย ๆ เจริญเติบโตขึ้นทีละเล็กทีละน้อย ตามธรรมชาติในทางชีววิทยาของสิ่งมีชีวิตโดยทั่ว ๆ ไป

สำหรับในแง่ขององค์ประกอบของการถือกำเนิดขึ้นของชีวิตนั้น กล่าวถึงไว้ในมหา ตัณฑาสังขยสูตรความว่า “ภิกษุทั้งหลาย เพราะปัจจัย 3 ประการประชุมพร้อมกัน การถือกำเนิดใน ครรภ์จึงมีได้ ในสัตว์โลกนี้ มารดาบิดาอยู่ร่วมกัน แต่มารดายังไม่ีระดู และคันธัพพะยังไม่ปรากฏ การ ถือกำเนิดในครรภ์ก็ยังมีไม่ได้ ในสัตว์โลกนี้ มารดาบิดาอยู่ร่วมกัน มารดามีระดู แต่คันธัพพะยังไม่ ปรากฏการถือกำเนิดในครรภ์ก็ยังมีไม่ได้ แต่เมื่อใด มารดาบิดาอยู่ร่วมกัน มารดามีระดู และคันธัพพะ ก็ปรากฏ เมื่อนั้นเพราะปัจจัย 3 ประการประชุมพร้อมกันอย่างนี้ การถือกำเนิดในครรภ์จึงมีได้”¹⁴ จะ เห็นได้ว่า องค์ประกอบที่สำคัญของการกำเนิดชีวิตนั้นต้องอาศัยปัจจัยด้านสสาร 2 ประการและด้านอ สสาร 1 ประการ รวมทั้งสิ้น 3 ประการ โดยแบ่งเป็นองค์ประกอบด้านสสารหรือก็คือองค์ประกอบ ในทางชีววิทยาในปัจจุบันเรื่องการสืบพันธุ์ระหว่างชายหญิงหรือบิดามารดาและปัจจัยเรื่องการเจริญพันธุ์ ของมารดาที่จะก่อให้เกิดชีวิตมนุษย์ในทางสสารร่างกายขึ้น และองค์ประกอบด้านอสสารซึ่งก็คือ คันธัพพะ ซึ่งโดยทั่วไปแล้วมีการแปลหรือตีความกันว่าหมายถึง สัตว์ที่จะมาเกิด สัตว์ที่เข้าไปนั้น คำ ว่า “สัตว์” ในที่นี้จึงยอมไม่ได้หมายถึงสัตว์หรือคนจริง ๆ ที่เข้าไปสู่ครรภ์มารดา แต่ควรจะหมายถึง ปฏิสนธิจิตหรือปฏิสนธิวิญญาณ เมื่อประกอบกับคำกล่าวเกี่ยวกับวิญญาณในมหานิทานสูตรที่ว่า “เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี เธอพึงทราบเหตุผลที่วิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี ดังต่อไปนี้ ก็ถ้าวิญญาณจักไม่หยั่งลงในท้องมารดา นามรูปจะก่อตัวขึ้นในท้องมารดาได้หรือ...ก็ถ้า วิญญาณจักไม่ได้อาศัยนามรูป ชาติ ชรา มรณะ และความเกิดขึ้นแห่งทุกขสมุทัยจะปรากฏได้หรือ”¹⁵ ย่อมเป็นที่ชัดเจนว่าการกำเนิดของชีวิตนั้นย่อมต้องอาศัยองค์ประกอบของการกำเนิดชีวิตในฝ่ายอ สสารหรือฝ่ายจิตร่วมด้วยนั่นเองดังนั้นหากกล่าวถึงการเกิดขึ้นของชีวิตมนุษย์ในลักษณะนี้ยอมถือว่า พุทธปรัชญาจัดเป็นแนวคิดในทางอภิปรัชญาที่เชื่อเรื่ององค์ประกอบของชีวิตที่ประกอบด้วยสองส่วน คือส่วนที่เป็นจิตและส่วนที่เป็นสสาร หรือก็คืออนามกับรูปนั่นเอง¹⁶

¹³ ส.ส. 15/235/337.

¹⁴ ม.ม. 12/408/444.

¹⁵ ที.ม. 10/115-116/65 – 66 .

¹⁶ ตามทัศนะของพระพุทฺธโฆษาจารย์ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคเห็นว่าองค์ประกอบฝ่ายจิตที่เป็นอ สสารคือจุดตั้งต้นของการเกิดขึ้นของชีวิต โดยอาศัยการตีความส่วนหนึ่งของหลักคำสอนเรื่อง ปฏิจจสมุปบาทที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกหลายตำแหน่ง ความว่า “...เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย จึงมี นามรูป...” โดยให้การตีความว่าวิญญาณหรือก็คือจิตเป็นปัจจัยต้นเหตุให้เกิดขึ้นทั้งห้าทั้งในส่วนของ

ดังนั้นแล้วจึงสามารถสรุปได้ว่า คำว่ากายมนุษย์ในตติยปาราชิกนี้จึงหมายถึง ช่วงเวลาที่นามกับรูปเกิดขึ้นอย่างครบถ้วนซึ่งเป็นเวลาเดียวกันพร้อมกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อ พิจารณาจากถ้อยคำในมหาตณหาสังขยสูตรและมหานิทานสูตรทำให้ทราบได้ชัดเจนว่าหากการ ปฏิสนธิเกิดขึ้นเมื่อใด แม้ทารกในครรภ์ตอนเริ่มแรกที่สุดจะมีสถานะเพียงแค่เซลล์ขนาดเล็กหนึ่งเซลล์ เหมือนเป็นเพียงก้อนเลือดและยังไม่มีพัฒนาการใด ๆ ทั้งทางร่างกายและจิตใจก็ตาม แต่ก็ย่อมต้องถือ ว่าวิญญาณดวงแรกได้ปรากฏขึ้นในครรภ์แล้วตั้งแต่ต้น เช่นนี้แล้วการปรากฏกายมนุษย์ในฐานะของ หลักระเบิดใจร้อนใจจำเป็นสำหรับวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกก็ย่อมรวมไปถึงทารกในครรภ์มารดา นับตั้งแต่เซลล์แรกที่ปฏิสนธิ

3) พรากจากชีวิต

ในการวินิจฉัยการพรากชีวิตนั้น หากพิจารณาอย่างผิวเผินอาจจะเข้าใจไปว่าเป็นสิ่ง ที่สามารถกระทำได้ง่ายแค่เพียงตรวจสอบว่าบุคคลผู้นั้นหัวใจหยุดเต้นหรือหยุดหายใจแล้วก็น่าจะ เป็นการเพียงพอในการวินิจฉัย แต่ควรพึงเข้าใจว่าการตรวจสอบชีพจรหรือการหายใจของคนถือเป็น วิธีการตรวจสอบการตายของคนและสัตว์ตามความเข้าใจทั่วไป แต่ในทางปรัชญาและศาสนาอาจจะ ไม่ได้มีวิธีการหรือหลักแนวคิดในการยืนยันชีวิตและความตายของมนุษย์ด้วยการหยุดทำงานของ อวัยวะดังกล่าวเสมอไป ดังจะเห็นได้ว่าในสิกขาบทวิภังค์ได้ให้นิยามคำว่าพรากจากชีวิตไว้ว่า “*คำว่า พรากจากชีวิต ได้แก่ ตัดทำลายชีวิตินทรีย์ ตัดความสืบทอด*” และเมื่อสืบค้นต่อไปยังอรรถกถาสิกขาบท วิภังค์ก็พบเนื้อความสำคัญระบุว่า “*ทำความสืบทอดให้ขาดสาย เมื่อเข้าไปตัด และเข้าไปบั่นความสื บต่อเชื้อสาย แห่งอินทรีย์คือชีวิตเสีย ท่านกล่าวว่า ย่อมเข้าไปตัด เข้าไปบั่นอินทรีย์ คือชีวิตเสีย ในภ ภาชนะนั้น เนื้อความนี้ท่านแสดงด้วยบทว่า ทำความสืบทอดให้ขาดสาย บทว่า ให้ขาดสาย คือ พรากเสีย ในบทว่า อินทรีย์ คือชีวิตนั้น อินทรีย์คือชีวิตมี 2 อย่าง คือรูปชีวิตินทรีย์ 1 อรูปชีวิตินทรีย์ 1 ใน 2 อย่างนั้น ในอรูปชีวิตินทรีย์ ไม่มีความพยายาม ใครๆ ไม่สามารถปลงอรูปชีวิตินทรีย์นั้นได้ แต่ ในรูปชีวิตินทรีย์ มี, บุคคลอาจปลงได้ ก็เมื่อปลงรูปชีวิตินทรีย์นั้น ชื่อว่าปลงอรูปชีวิตินทรีย์ด้วย”* เช่นนี้ปัญหาจึงมีว่า คำว่าพรากจากชีวิตที่มีความเกี่ยวข้องกับการตัดทำลายชีวิตินทรีย์นั้นหมายถึงสิ่ง ใด และเราจะสามารถวินิจฉัยได้อย่างไรว่าการกระทำหนึ่ง ๆ เป็นการพรากจากชีวิต รวมทั้งเราจะ

นามชั้น และในส่วนของรูปชั้นที่เป็นสสารด้วย โปรตดู สมภาร พรหมทา, “ทัศนะของ พระพุทธศาสนาเกี่ยวกับการเกิดและการตาย”, ใน *ความตายกับการตาย มุมมองจากศาสนา กับ วิทยาศาสตร์*, โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิพันดารา ศูนย์จริยธรรม วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549), หน้า 229.

ทราบได้อย่างไรชีวิตที่สิ้นไปนั้นได้สิ้นไปตั้งแต่เวลาใด ดังนั้นในขั้นนี้จึงมีความจำเป็นที่จะต้องไขความกระจ่างในประเด็นปัญหาที่ว่าชีวิตินทรีย์คืออะไรเพื่อที่จะนำมาอธิบายองค์ประกอบในการต้องอาบัติตติยปาราชิกในประการนี้

ในแผนปิณฑุปมสูตรซึ่งเป็นพระสูตรที่ว่าด้วยพุทธพจน์มีความตอนหนึ่งที่สำคัญกล่าวไว้ว่า “ท่านทั้งหลาย จงดูรูปที่บุคคลทิ้งแล้ว เมื่อใด อายุ ไออุ่น และวิญญาณละกายนี้ เมื่อนั้นกายนี้ก็ถูกทอดทิ้ง นอนเป็นเหยื่อของสัตว์อื่น ปราศจากเจตนา ความสืบทอดเป็นเช่นนี้ นี่เป็นมายากลสำหรับหลอกลวงคนโง่ ชั้น 5 เปรียบเหมือนเพชรฆาต เราบอกแล้ว สารระในชั้น 5 นี้ไม่มี”¹⁷ ทั้งยังปรากฏการกล่าวถึงโดยพระสาวกในปายาสีสูตรซึ่งเป็นการถ่ายทอดบทสนทนาระหว่างพระมหากัสสปะกับพระเจ้าปายาสีผู้ปกครองเมืองเสตัพพะ ในพระสูตรนี้พระมหากัสสปะได้กล่าวถึงองค์ประกอบที่สำคัญเกี่ยวกับชีวิตและร่างกายมนุษย์ไปในทางเดียวกันกับพระพุทธเจ้าความว่า “บพิตร เช่นเดียวกันนั้นแหละ เมื่อร่างกายนี้ยังมีอายุ มีไออุ่นและมีวิญญาณจะมีน้ำหนักเบากว่า อ่อนนุ่มกว่า และปรับตัวได้ง่ายกว่า แต่เมื่อร่างกายนี้ไม่มีอายุไม่มีไออุ่นและไม่มีวิญญาณ จะมีน้ำหนักมากกว่า แข็งกระด้างกว่า และปรับตัวได้ยากกว่า...เมื่อกายนี้ยังมีอายุ มีไออุ่นและมีวิญญาณ จึงก้าวไปได้ ถอยกลับได้ ยืนได้ นั่งได้ นอนได้ เห็นรูปทางตาได้ ฟังเสียงทางหูได้ ดมกลิ่นทางจมูกได้ ลิ้มรสทางลิ้นได้ ถูกต้องโผฏฐัพพะทางกายได้ รู้ธรรมารมณ์ทางใจได้ แต่เมื่อกายนี้ไม่มีอายุ ไม่มีไออุ่น และไม่มีวิญญาณ กายนี้จึงก้าวไปไม่ได้ ถอยกลับไม่ได้ ยืนไม่ได้ นั่งไม่ได้ นอนไม่ได้ เห็นรูปทางตาไม่ได้ ฟังเสียงทางหูไม่ได้ ดมกลิ่นทางจมูกไม่ได้ ลิ้มรสทางลิ้นไม่ได้ ถูกต้องโผฏฐัพพะทางกายไม่ได้ หรือรู้ธรรมารมณ์ทางใจไม่ได้”¹⁸ และปรากฏในบทสนทนาของพระสารีบุตรและพระมหาโกณฑัญญะซึ่งอยู่ในมหาเวทลลสูตรความว่า “อินทรี 5 ประการ¹⁹ นี้อาศัยอายุดำรงอยู่...อายุอาศัยไออุ่นดำรงอยู่และไออุ่นอาศัยอายุดำรงอยู่...เมื่อประทีบน้ำมันกำลังติดไฟอยู่ แสงสว่างอาศัยเปลวไฟจึงปรากฏ เปลวไฟก็อาศัยแสงสว่างจึงปรากฏอยู่แม้ฉันใดอายุอาศัยไออุ่นดำรงอยู่ ไออุ่นก็อาศัยอายุดำรงอยู่ ก็ฉันนั้นเหมือนกัน...เมื่อธรรม 3 ประการ คือ 1 อายุ 2 ไออุ่น 3 วิญญาณ ละกายนี้ไป กายนี้จึงถูกทอดทิ้ง นอนนิ่งเหมือนท่อนไม้ที่ปราศจากเจตนา ...”²⁰ ดังกล่าวนี้นำให้เห็นว่าในคติของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ความตายที่เกิดจากเหตุปัจจัยให้ธาตุ

¹⁷ ส.ข. 17/95/182.

¹⁸ ที.ม. 10/424/356 – 359.

¹⁹ การทำงานของชีวิตและร่างกายผ่านอายตนะภายในทั้งห้าในส่วนของรูป ไม่นับรวมจิตใจที่มีหน้าที่รับธรรมารมณ์ซึ่งถือเป็นส่วนของนาม

²⁰ ม.ม. 12/456/494 – 495.

ทั้งหลายประชุมกันนั้นไม่สามารถดำรงคงอยู่ได้และขันธทั้งห้าต้องแตกดับลงไปนั้น ยังต้องอาศัยสิ่งสำคัญที่ใช้ในการวินิจฉัยความตายซึ่งได้แก่ ใออุ่น อายุ และวิญญาณ ด้วย

อรรถกถาได้อธิบายไว้ว่า “ที่บอกว่า (ใออุ่น) อาศัยอายุ ก็หมายความว่า สัตว์ทั้งหลายจะดำรงอยู่ได้ก็เพราะอาศัยชีวิตินทรีย์. ที่บอกว่า (อายุ) อาศัยใออุ่น ก็หมายความว่า ชีวิตินทรีย์ จะดำรงอยู่ได้ก็เพราะอาศัยความร้อนอันเกิดแต่กรรม (กัมมเตโชธาตุ) เพราะแม้แต่ความร้อนอันเกิดแต่กรรม ก็ตั้งอยู่ไม่ได้ ถ้าปราศจากชีวิตินทรีย์ ดังนั้น ท่านจึงกล่าวว่า ตั้งอยู่ได้ เพราะอาศัยอายุอันเกิดจากใออุ่น... ด้วยประการฉะนี้ มหาภูตรูปจึงเป็นปัจจัยด้วยอำนาจนิสสัยปัจจัยเป็นต้นแห่งรูปอาศัย ฉะนั้น จึงเป็นอันว่า อายุย่อมอาศัยใออุ่นตั้งอยู่ ชีวิตินทรีย์ (อายุ) ย่อมรักษามหาภูตรูปทั้งหลายไว้ ด้วยเหตุนี้ จึงควรเข้าใจว่า ใออุ่นย่อมอาศัยอายุตั้งอยู่”²¹ ชุดคำอธิบายจากอรรถกถานี้เป็นการเปรียบเทียบเปลวไฟและแสงสว่างกับอายุและใออุ่นซึ่งกล่าวให้ถึงที่สุดก็คือชีวิตินทรีย์และกัมมเตโชธาตุ ในทำนองที่ว่าเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นต้องอิงอาศัยการเกิดขึ้นและดำรงอยู่ซึ่งกันและกัน เปรียบเสมือนเมื่อมีเปลวไฟก็ย่อมต้องมีเปลวแสงสว่าง หากจะให้มียิ่งเปลวไฟโดยปราศจากแสงสว่างก็ย่อมจะเป็นไปไม่ได้หรือหากจะให้มียิ่งเปลวแสงสว่างโดยปราศจากเปลวไฟก็ย่อมเป็นไปไม่ได้เช่นเดียวกัน จึงตีความได้ว่าใออุ่นและอายุเป็นสิ่งที่พื้นฐานให้กันและกัน จะเกิดขึ้นพร้อมกันดำรงอยู่ร่วมกันและจะดับลงพร้อมกัน องค์ประกอบทั้งสองในสามประการของชีวิตที่ว่าด้วยใออุ่นและอายุในคำอธิบายนี้จึงเป็นของสองสิ่งที่ต่างกันแต่จะอยู่ด้วยกันเสมอ และอายุในที่นี้จึงเป็นสิ่งที่ถูกหล่อเลี้ยงด้วยชีวิตินทรีย์นั่นเอง

เมื่อพิจารณาต่อไปถึงคำว่าชีวิตินทรีย์จะพบว่า ชีวิตินทรีย์นั้นจัดเป็นอุปาทายรูปหรือรูปอาศัยชนิดหนึ่ง โดยอุปาทายรูปซึ่งปรากฏตามพระคัมภีร์นั้นปรากฏอยู่หลายตำแหน่งหลายบริบทในอภิธรรมปิฎกตัวอย่างเช่นในทุกนิทเทศ ปกิณณกทุกะ อุปาทาภาชนียกกล่าวไว้ว่า “รูปที่เป็นอุปาทายรูป นั้นเป็นไฉน จักขายตนะ โสตายตนะ ฆานายตนะ ชิวหายตนะ กายายตนะ รูปายตนะ สัททายตนะ คันธายตนะ รสายตนะ อิตถินทรีย์ ปุริสินทรีย์ ชีวิตินทรีย์ กายวิญญูติ วจีวิญญูติ อากาสธาตุ ลหุตารูป มหุตารูป กัมมัญญุตารูป อุปัจจรูป สันตติรูป ชรตารูป อนิจจตารูป และกวมพิงการารหาร”²² ซึ่งอุปาทายรูปทั้ง 23 ประการนี้เป็นเสมือนรูปลักษณะที่แสดงออกซึ่งคุณภาพของสสารที่ประกอบขึ้นจากมหาภูตรูปอีกทีหนึ่ง และอุปาทายรูปชีวิตินทรีย์นี้ถูกให้คำนิยามในพระอภิธรรมไว้ว่า “รูปที่เป็นชีวิตินทรีย์ นั้นเป็นไฉน อายุ ความดำรงอยู่ ความเป็นไป กิริยาที่ให้เป็นไป อาการที่สืบเนื่องกัน ความ

²¹ม.ม.อ. 8/258.

²²อภิ.สง. 34/595/190.

ดำเนินไป ความหล่อเลี้ยง ชีวิต ชีวิตินทรีย์แห่งสภาวะธรรมที่เป็นรูปเหล่านั้น รูปนี้ชื่อว่าเป็นชีวิตินทรีย์”²³ จากคำนิยามของชีวิตินทรีย์นี้เองทำให้ทราบว่า ชีวิตินทรีย์เป็นคุณสมบัติหรือคุณภาพที่แสดงออกมาโดยอุปาทายรูปเพื่อแสดงถึงความมีชีวิต (vitality)

แต่อย่างไรก็ดีได้มีถ้อยคำที่กล่าวถึงชีวิตินทรีย์ไว้ว่ามีสองประเภทดังนี้ “ชีวิตินทรีย์เป็นไฉน ชีวิตินทรีย์หมวดละ 2 ได้แก่ ชีวิตินทรีย์ที่เป็นรูปก็มี ชีวิตินทรีย์ที่ไม่เป็นรูปก็มี ในชีวิตินทรีย์ทั้ง 2 นั้น ชีวิตินทรีย์ที่เป็นรูป เป็นไฉนอายุ ความดำรงอยู่ ความเป็นไป กิริยาที่ให้เป็นไป อาการที่สืบเนื่องกัน ความดำเนินไป ความหล่อเลี้ยง ชีวิต ชีวิตินทรีย์แห่งสภาวะธรรมที่เป็นรูปเหล่านั้น นี้เรียกว่า ชีวิตินทรีย์ที่เป็นรูป ชีวิตินทรีย์ที่ไม่เป็นรูป เป็นไฉน อายุ ความดำรงอยู่ ความเป็นไป กิริยาที่ให้เป็นไป อาการที่สืบเนื่องกัน ความดำเนินไป ความหล่อเลี้ยง ชีวิต ชีวิตินทรีย์แห่งสภาวะธรรมที่ไม่เป็นรูปเหล่านั้น นี้เรียกว่า ชีวิตินทรีย์ที่ไม่เป็นรูป”²⁴ ประกอบกับการให้คำนิยามความหมายของชีวิตินทรีย์ว่า หมายถึง “ชีวิตินทรีย์ อินทรีย์คือชีวิต สภาวะที่เป็นใหญ่ในการตามรักษาสภาวะธรรม (ธรรมที่เกิดร่วมด้วย) ดุจน้ำหล่อเลี้ยงดอกบัว เป็นต้น มี 2 ฝ่ายคือ ฝ่ายที่หนึ่ง ชีวิตินทรีย์ที่เป็นชีวิตรูปเป็นอุปาทายรูปอย่างหนึ่งซึ่งเป็นเจ้าการในการรักษาหล่อเลี้ยงเหล่ากรรมรูปหรือรูปที่เกิดแต่กรรมบางที่เรียก รูปชีวิตินทรีย์ และฝ่ายที่สอง ชีวิตินทรีย์ที่เป็นเจตสิกเป็นลัทธิจิตตสาธารณเจตสิกหรือเจตสิกที่เกิดกับจิตทุกดวง อย่างหนึ่ง เป็นเจ้าการในการรักษาหล่อเลี้ยงนามธรรมคือจิตและเจตสิกทั้งหลาย บางที่เรียก อรูปชีวิตินทรีย์ หรือ นามชีวิตินทรีย์”²⁵

เมื่อพิจารณาประกอบกับองค์ประกอบอีกประการหนึ่งของชีวิตคือวิญญาณแล้ว คำว่าวิญญาณที่ปรากฏอยู่ในมหาเวทลสูตรสูตรพระสารีบุตรได้ให้คำอธิบายไว้ว่า “...สภาวะที่เรียกว่าวิญญาณ วิญญาณ เพราะเหตุไรหนอแล จึงเรียกว่า วิญญาณ...สภาวะรู้แจ้ง สภาวะรู้แจ้ง เหตุนี้จึงเรียกว่า วิญญาณ สภาวะรู้แจ้งอะไร คือ รู้แจ้งสุขบ้าง รู้แจ้งทุกข์บ้าง รู้แจ้งทุกขมสุขบ้าง เหตุนี้ สภาวะรู้แจ้ง จึงเรียกว่า วิญญาณ...” อีกทั้งในคัมภีร์อภิธรรมัตถสังคหยังกล่าวถึงจิตว่า “คำว่า จิตเตตตีจิตต์ แปลว่า วิญญาณ ชื่อว่าจิตเพราะมีความหมายว่าคิด ก็คำว่าคิดในที่นี้มีความหมายว่ารู้วิเศษ อารมณ์ โคนอารมณ์ทุกอย่างประกอบด้วย รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และธรรมารมณ์ และมีเพียง

²³อภิ.สง. 34/634/203.

²⁴อภิ.วิ. 35/220/199.

²⁵พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ 27, มูลนิธิการศึกษาเพื่อสันติภาพพระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต), (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์พระพุทธศาสนาของธรรมสภา, 2559), หน้า 86.

เฉพาะจิตเท่านั้นที่มีธรรมชาติเป็นการรู้อารมณ์ไม่ได้นับรวมไปถึงเจตสิก ซึ่งเจตสิกนั้นเป็นธรรมที่เป็นไปเนื่องด้วยจิตหากไม่มีจิตก็ไม่สามารถที่จะมีเจตสิกได้ ด้วยเหตุจากพุทธพจน์ที่ว่า “ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นประธาน” ซึ่งหมายความว่าธรรมคือเจตสิกทั้งหลาย มีจิตเป็นประธานนั่นเอง²⁶ ในแง่นี้วิญญาณจึงหมายถึงจิตหรือสภาพที่รู้อารมณ์นั่นเอง นอกจากนี้การที่จะพิจารณาถึงตัวจิตหรือวิญญาณนั้นก็ยังมีความจำเป็นที่จะต้องพิจารณาประกอบไปกับเจตสิกด้วย ซึ่งเจตสิกถือเป็นธรรมที่เกิดรวมไปกับจิตโดยในบรรดาเจตสิกทั้ง 52 ประการนั้นก็สามารถที่จะจัดประเภทแบ่งกลุ่มได้เป็นกลุ่มย่อยจำนวนหนึ่ง ซึ่งในที่นี้จะกล่าวถึงเฉพาะในส่วนที่จำเป็นและเกี่ยวข้องกับการวิเคราะห์และตีความคือกลุ่มสัพพสาธาณเจตสิกจำนวน 7 ประการ ได้แก่ ผัสสะ เวทนา สัญญา เจตนา เอกัคคตา ชีวิตินทรีย์ มนสิการ กลุ่มสัพพสาธาณเจตสิกนี้มีลักษณะที่พิเศษไปกว่าเจตสิกกลุ่มอื่นเนื่องจากเป็นเจตสิกที่จะต้องเกิดและดับอย่างเป็นสาธารณะคือเกิดดับพร้อมกับจิตทุกดวง

จะเห็นได้ว่าในบรรดาสัพพสาธาณเจตสิกนี้มีชีวิตินทรีย์อยู่ด้วย ซึ่งชีวิตินทรีย์นี้มีความหมายว่า “ธรรมชาตอย่างหนึ่ง ชื่อว่าชีวิต เพราะมีความหมายว่า เป็นเหตุให้สัมปยุตตธรรมทั้งหลายเป็นอยู่ได้...พึงทราบทั่วว่า สัมปยุตตธรรมทั้งหลาย แม้ว่าจะเกิดขึ้นจากปัจจัยของตน ถึงกระนั้นก็มีชีวิตินทรีย์นี้เข้าไปตามรักษาไว้...ก็ด้วยอำนาจภาพสามประการของชีวิตินทรีย์คือ การตามรักษาธรรมที่เกิดร่วมกันดูจนน้ำตามรักษาดอกกุบล 1 การทำให้ธรรมเกิดร่วมกันเป็นไปดูจนนายเรือยังเรือให้เป็นไป 1 การดำรงธรรมที่เกิดร่วมกันไว้ดูจนไส้และน้ำมัน” เมื่อพิจารณาประกอบกับการนิยามของอุปาทายรูปชีวิตินทรีย์ที่ว่า “ความหมายว่า เป็นเหตุให้เป็นอยู่ได้แห่งรูปธรรมทั้งหลายที่เกิดร่วมกัน ชื่อว่าอินทรีย์ เพราะประกอบด้วยความเป็นใหญ่ในการบริหารรูปที่เกิดจากกรรม...รูปที่เกิดจากกรรมเหล่านั้นก็ยังคงเป็นไปได้นั้นเทียว ด้วยอำนาจแห่งอะไร ด้วยอำนาจแห่งชีวิตินทรีย์นี้เอง... บัณฑิตพึงทราบตามทำนองดังได้กล่าวไว้ก่อนแล้ว ในนามชีวิตินทรีย์หนก่อนในปริเฉทที่ 2 นั้นเทียว ข้อที่ต่างกันก็มีเพียงเท่านี้ คือนั้นเป็นนาม แต่นี้เป็นรูป”²⁷ จะเห็นได้ว่าชีวิตินทรีย์ทั้งฝ่ายรูปและฝ่ายนามนั้นต่างก็พึ่งพาอาศัยกันอย่างแยกกันไม่ออก โดยทั้งสองสภาวะธรรมมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น โดยการดำรงอยู่ของฝ่ายนามนั้นจะยึดโยงกันกับการดำรงอยู่ของฝ่ายรูปอย่างแนบแน่น เพราะแม้การสิ้นสุดชีวิตนั้นจะเป็นการสิ้นสุดชีวิตที่มองเห็นและพิสูจน์ได้เพียงในองค์ประกอบด้านสสารคือไออุ่นหมดไปจากร่างกายและอินทรีย์หรือรูปชีวิตินทรีย์ไม่สามารถใช้งานได้ดังเดิมก็ตาม และแม้

²⁶พระอนุรุทธาจารย์, อภิธัมมัตถสังคหะและคำอธิบาย ปริเฉทที่ 1 จิตตสังคหวิภาค, แปลโดยไชยวัฒน์ กปิลกาญจน์, พิมพ์ครั้งที่ 3, (กรุงเทพฯ: กองทุนธรรมนิธิ, 2557), หน้า 9.

²⁷เรื่องเดียวกัน, หน้า 12 – 13.

องค์ประกอบฝ่ายอสาระที่เป็นจิตหรือเรียกอีกอย่างว่านามชีวิตินทรีย์จะไม่ถูกพรากไปโดยตรงแต่เมื่อรูปชีวิตินทรีย์ขาดแล้วนามชีวิตินทรีย์ย่อมจะขาดไปด้วย ทั้งนี้เพราะการเกิดขึ้นสืบต่อกันของนามชีวิตินทรีย์นี้ย่อมเกี่ยวเนื่องกันกับรูปชีวิตินทรีย์ ดังคำบาลีในคัมภีร์ชั้นรองที่ว่า “*รูปชีวิตินทรียเอหิ วิโกปีเต อิตรมปิ ตํ สมพนุชตาย วินสฺสตี*” ซึ่งแปลความได้ว่า เมื่อรูปชีวิตินทรีย์ถูกทำลายลงแล้ว นามชีวิตินทรีย์ก็เป็นอันถูกทำลายลงด้วยเพราะมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน²⁸

ในแง่นี้จึงสามารถกล่าวโดยสรุปได้ว่าคำว่า “ชีวิตินทรีย์” หมายถึง สภาวะธรรมชนิดหนึ่งที่แสดงถึงความมีชีวิต (vitality) ทำให้การหล่อเลี้ยงชีวิตสามารถสืบต่อไปได้โดยที่สภาวะธรรมชนิดนี้มีอยู่ทั้งในรูปและนาม ซึ่งหล่อเลี้ยงทั้งร่างกายและจิตของมนุษย์ ชีวิตินทรีย์คืออุปาทายรูปที่ทำให้คนตายกับคนเป็นต่างกัน ทำให้ต้นไม้จริงกับต้นไม้พลาสติกต่างกัน ถ้าอวัยวะส่วนใดส่วนหนึ่งยังทำงานได้อยู่ก็ถือว่าชีวิตินทรีย์ยังไม่ขาดไป ต่อเมื่ออวัยวะต่าง ๆ ยุติการทำงานลงอย่างเด็ดขาดแล้วจึงสามารถจะกล่าวได้ว่าคนผู้นั้นหรือสัตว์นั้นได้ตายลงแล้ว²⁹ เนื่องด้วยหากเมื่อใดที่ชีวิตินทรีย์หรือสภาวะธรรมของการมีชีวิตอยู่นี้เกิดความขาดสูญไม่ว่าจะในฝ่ายรูปหรือในฝ่ายนามหรือทั้งสองฝ่าย ก็ย่อมหมายถึงสภาพความมีชีวิตสูญสิ้นลงไปและย่อมจะทำให้ไออุ่นอายุและวิญญูณที่ เป็นองค์ประกอบของชีวิตขาดสูญไปด้วยหรือก็คือถึงแก่ความตายนั่นเอง แต่อย่างไรก็ดีคำว่าชีวิตินทรีย์นี้มีความหมายที่มีความเป็นนามธรรมสูงมากทั้งยังเป็นความหมายที่แฝงนัยยะทางปรัชญาที่ลึกซึ้ง การนำมาปรับวินิจฉัยสภาพการณ์ต่าง ๆ ในชีวิตจริงว่าบุคคลผู้หนึ่งสิ้นชีวิตหรือพรากจากชีวิตแล้วหรือไม่ นั้นก็ย่อมที่จะต้องอาศัยการตรวจสอบจากพฤติการณ์แวดล้อมต่าง ๆ ประกอบกันไป

กล่าวโดยสรุปได้ว่า การวินิจฉัยการกระทำของภิกษุที่ต้องอาบัติติดยปาราชิกนั้นจำเป็นที่จะต้องมององค์ประกอบที่เป็นเงื่อนไขสามประการคือ ประการที่หนึ่ง องค์ประกอบด้านจิตใจของผู้กระทำคือมีเจตนา (จงใจ) ประการที่สองคือ องค์ประกอบด้านการร่างกายของผู้กระทำคือมีการลงมือกระทำการหรือกล่าววาจาบางอย่างที่ก่อให้เกิดความตายของบุคคลอื่น (พรากจากชีวิต) และประการสุดท้ายคือองค์ประกอบด้านผู้ถูกกระทำคือต้องเป็นบุคคลที่มีชีวิต (กายมนุษย์) โดยหากขาดองค์ประกอบที่เป็นเงื่อนไขสำคัญสามประการเหล่านี้ไปอย่างใดอย่างหนึ่งก็ไม่เพียงพอที่จะวินิจฉัยให้

²⁸พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, *ปรมัตถโชติกะ มหาอภิธัมมัตถสังคหฎีกา ปริเฉทที่ 5 เล่ม 2*, (กรุงเทพฯ: สุทธิสารการพิมพ์, 2525), 83. อ้างใน พระมหาทวี ฐานวโร, “ปาณาติบาตกับปัญหาจริยธรรมในพุทธปรัชญา”, *วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), 2535, หน้า 83.

²⁹สมภาร พรหมทา, *พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก*, (นนทบุรี: บริษัท ปัญญาฉัตร บุ๊คส์ บายดี้ง จำกัด, 2547), หน้า 150.

การกระทำนั้นเป็นอาบัติตติยปาราชิกยกตัวอย่างเช่น ภิกษุได้ลงมือใช้ศัสตราวุธแทงลงไปต่อบุคคลอื่น จนถึงแก่ความตาย แต่ความปรากฏว่าภิกษุรูปนั้นกระทำไปด้วยเหตุของการถูกมอมเมาด้วยฤทธิ์ยา บางอย่างทำให้ไม่สามารถคุมสติรู้ผิดชอบของตนได้ หรือในกรณีที่ภิกษุมีเจตนาฆ่าบุคคลอื่นและบุคคล นั้นก็ถึงแก่ความตายจริง ๆ แต่ความตายนั้นไม่ได้เกิดจากการกระทำของภิกษุรูปนั้นแต่เป็นความตาย ที่เกิดขึ้นจากสาเหตุอื่น หรือในกรณีที่ภิกษุมีเจตนาฆ่าและได้ลงมือใช้ศัสตราวุธกระทำแก่บุคคลอื่น แต่ ในความเป็นจริงแล้วบุคคลดังกล่าวนั้นเป็นศพที่สิ้นชีวิตอยู่ก่อนแล้ว เช่นนี้ก็ย่อมไม่ต้องด้วยอาบัติตติย ปาราชิกเนื่องด้วยขาดองค์ประกอบเรื่องจงใจ พรากจากชีวิต และกายมนุษย์ ตามลำดับนั่นเอง

3.1.4 บทภาชนีย์สำหรับตติยปาราชิกสิกขาบท

บทภาชนีย์นั้นคือการอธิบายขยายความเกี่ยวกับเงื่อนไขหรือสมมติฐานว่าถ้าทำอย่างนั้น ๆ ผิดหรือไม่ มีสถานะเป็นเสมือนฎีกาแห่งสิกขาบท โดยลักษณะของบทภาชนีย์คือการตั้งข้อความที่ เกี่ยวข้องกับพระบัญญัติเดิมแล้วมาตั้งเป็นมาติกาหรือหัวข้อ จากนั้นจึงนำมาติกาเหล่านั้นมา อรรถาธิบายขยายความ³⁰ บทภาชนีย์จึงเป็นเสมือนการอภิปรายกรณีสมมติเพื่อขยายความให้ สิกขาบทต่าง ๆ ในบางกรณีที่อาจจะมีคลุมเครือเกิดความกระจ่างมากขึ้น ทำให้ในการวินิจฉัย อาบัติในสิกขาบทต่าง ๆ เกิดความรัดกุมเป็นระบบ

สำหรับบทภาชนีย์ของตติยปาราชิกสิกขาบท³¹ นั้นทั้งหมดเป็นการที่พระพุทธเจ้าทรง อภิปรายเพื่อไขความกระจ่างเกี่ยวกับการกระทำหรืออุบายวิธีต่างๆ เป็นหลัก โดยให้ความกระจ่างว่า การกระทำใดบ้างที่ถือเป็นการกระทำที่ “พรากจากชีวิต” เนื่องจากในกรณีทั้งหมดที่ได้ถูกหยิบยก ตั้งขึ้นมาเป็นมาติกาต่างก็เป็นเรื่องของกรณีสมมติที่มีการกระทำในรูปแบบต่าง ๆ และด้วยอุบายวิธี ต่าง ๆ ในหลาย ๆ กรณีผู้กระทำอาจกระทำด้วยความแนบเนียนแยบคายโดยบางกรณีมิได้ใช้ ความรุนแรงหรือแม้กระทั่งบางกรณีไม่ได้กระทำด้วยตนเองแต่สั่งการให้บุคคลอื่นกระทำการแทน กรณีสมมติเหล่านี้จึงถูกตั้งเป็นมาติกาขึ้นวินิจฉัยเพื่อป้องกันการกระทำของภิกษุที่ใช้เล่ห์เหลี่ยมต่าง ๆ ในการพรากจากชีวิตผู้อื่นโดยหลีกเลี่ยงการต้องอาบัติตติยปาราชิกซึ่งแบ่งเป็นประเด็นต่าง ๆ ตาม หัวข้อมาติกาได้ ดังต่อไปนี้

³⁰พระมหาวชิตร กลยุณจิตโต, “คัมภีร์มหาวิภังค์ภาค 1”, ใน *พระวินัยปิฎก*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2559), หน้า 35.

³¹วิ.มหา. 1/173/143.

1) การกระทำด้วยตนเอง

มาติกานี้เป็นกรกล่าวถึงกระทำอย่างตรงไปตรงมา ความว่า “ลงมือฆ่าเองด้วยกาย ด้วยเครื่องประหารที่เนื่องด้วยกาย หรือด้วยเครื่องประหารที่ต้องซัดไป” ซึ่งหมายถึงการกระทำด้วยกำลังทางกายโดยตรงไม่ว่าจะเป็นการมุ่งพรากชีวิตด้วยการใช้กำลังของตนหรือการใช้ศัสตราวุธทุกรูปแบบ

2) การกระทำด้วยการสั่งการ

มาติกาเรื่องการสั่งการให้ฆาตกรฆ่าผู้อื่นก่อนข้างมีความละเอียดซับซ้อนมากกว่าหัวข้ออื่น เนื่องด้วยการสั่งการนั้นย่อมก่อให้เกิดภิกษุที่เกี่ยวข้องจำนวนมากขึ้นตามแต่การสั่งการนั้นจะดำเนินไป ยิ่งมีการสั่งการหลายทอดการวินิจฉัยก็ย่อมที่จะมีความเกี่ยวข้องกับภิกษุจำนวนมากขึ้น นอกจากนี้แล้วยังทวีความซับซ้อนขึ้นในกรณีที่มีการสั่งการไม่เป็นผลหรือการสั่งการนั้นถูกเปลี่ยนแปลงกลับ ด้วยเหตุนี้จึงทำให้มาติกาในส่วนนี้เป็นส่วนที่ทำความเข้าใจได้ยากกว่ามาติกาอื่น ๆ และเพื่อความเข้าใจที่ง่ายขึ้น สามารถที่จะจัดประเภทให้กับกรณีสั่งการได้เป็นสามกรณีดังต่อไปนี้

กรณีที่หนึ่ง สั่งการทอดเดียว กรณีนี้หากเกิดการสั่งการขึ้น ภิกษุผู้สั่งการ ย่อมอาบัติทุกกฏในทันทีไม่ว่าผลจากการสั่งการจะเป็นเช่นไร เมื่อภิกษุผู้รับคำสั่งกระทำการฆ่าตามคำสั่งสำเร็จภิกษุทั้งสองรูปย่อมต้องอาบัติตติยปาราชิก แต่หากภิกษุผู้รับคำสั่งกระทำการฆ่านอกเหนือคำสั่งโดยไปฆ่าบุคคลอื่นแทน ผู้ฆ่าย่อมต้องอาบัติตติยปาราชิกผู้เดียว

อนึ่ง แม้ว่าผู้รับคำสั่งในครั้งแรกจะไม่ทำตามคำสั่ง แต่หากเมื่อใดที่กระทำการฆ่าบุคคลอื่นตามคำสั่งจนสำเร็จก็ย่อมต้องอาบัติตติยปาราชิกด้วยกันทั้งหมด

กรณีที่สอง สั่งการหลายทอด เป็นกรณีตัวอย่างตามมาติกาที่แสดงให้เห็นถึงความรัดกุมในการทรงแสดงคำวินิจฉัยของพระพุทธเจ้า เนื่องจากได้ทรงทำการวินิจฉัยไว้โดยไม่จำกัดว่าการสั่งการนั้นจะมีจำนวนที่ทอดแต่ก็ได้ทรงแสดงคำวินิจฉัยไว้อย่างกระจ่าง กล่าวคือ ในการสั่งการให้ฆาตกรฆ่าผู้อื่นหลายทอดนั้น ผู้สั่งการคนแรกเมื่อได้สั่งการออกไปแล้วย่อมอาบัติทุกกฏในทันที และผู้ที่ได้รับคำสั่งแล้วออกคำสั่งออกไปเป็นทอด ๆ ไม่ว่าจะทอดก็ตามก็ย่อมที่จะต้องอาบัติทุกกฏทันที ด้วยเช่นกัน และหากคำสั่งเดินทางไปยังภิกษุรูปสุดท้ายและภิกษุรูปสุดท้ายก็ยืนยันรับคำสั่ง ภิกษุผู้สั่งรูปแรกจะต้องอาบัติที่หนักขึ้นคืออุลลัจจัย แต่ในที่สุดหากเกิดการฆ่ามนุษย์ขึ้นตามคำสั่งจริง ภิกษุที่เกี่ยวข้องทั้งหมดก็ย่อมต้องอาบัติตติยปาราชิกด้วยกันทั้งสิ้น

กรณีที่มีความกลับกันในถ่ายทอดคำสั่ง กล่าวคือ มีการเปลี่ยนแปลงบุคคลผู้รับคำสั่งในระหว่างทาง ยกตัวอย่างเช่น ภิกษุคำสั่งภิกษุขาวให้ภิกษุแดงฆ่านายเขียว แต่เมื่อภิกษุขาวรับคำสั่งจากภิกษุดำแล้วกลับไปออกคำสั่งแก่ภิกษุเหลืองแทนที่จะเป็นภิกษุแดง กรณีเช่นนี้หรือรถถา

อธิบายว่าถือเป็นกรณีที่คำสั่งเกิดการลักลั่นผิดพลาดหรือเรียกภิกษุผู้ที่ทำให้ลักลั่นคลาดเคลื่อนว่าเป็นวิสัทธิยเหตุ กรณีเช่นนี้เมื่อรับคำสั่งแล้วภิกษุทุกรูปยอมอาบัติทุกกฏ แต่หากผู้รับคำสั่งฆ่าบุคคลอื่นตามคำสั่งเป็นผลสำเร็จ ภิกษุผู้ลงมือฆ่าและภิกษุวิสัทธิยเหตุผู้ทำให้ลักลั่นคลาดเคลื่อนต้องอาบัติตติยปาราชิก ในขณะที่ภิกษุผู้ออกคำสั่งเป็นคนแรกไม่ต้องอาบัติเพิ่มเติมเพราะถือว่าคำสั่งนั้นคลาดเคลื่อนจากเจตนาเดิมแล้ว

กรณีที่สาม ผู้สั่งการยับยั้งคำสั่งตนเอง กรณีนี้เป็นกรณีที่ภิกษุผู้ออกคำสั่งเกิดความรู้สึกสำนึกในการกระทำชั่วร้ายของตนจึงเกิดความคิดที่จะยับยั้งคำสั่งของตน หากภิกษุผู้ออกคำสั่งได้ออกคำสั่งไปแล้วเกิดสำนึกในความผิดแต่มิได้เอ่ยวาจาเพื่อยับยั้งคำสั่งตนเอง หากเกิดการฆ่าตามคำสั่งเป็นผลสำเร็จยอมต้องอาบัติตติยปาราชิกทั้งหมด แต่หากสำนึกผิดและเอ่ยวาจาเพื่อยับยั้งคำสั่งของตนไม่ให้เกิดผลแต่ภิกษุผู้รับคำสั่งยังคงกระทำการฆ่าผู้อื่นตามคำสั่งเดิมก่อนยับยั้ง กรณีเช่นนี้ภิกษุผู้ลงมือฆ่าต้องอาบัติตติยปาราชิกส่วนภิกษุผู้ออกคำสั่งไม่ต้องอาบัติเพิ่มอีก แต่หากภิกษุผู้รับคำสั่งเห็นสมควรที่จะสำนึกในความผิดและไม่ลงมือ ในกรณีหลังนี้ภิกษุทุกรูปที่เกี่ยวข้องก็จะไม่ต้องอาบัติเพิ่มแต่อย่างใด

กรณีที่สี่ การสั่งการด้วยการนัดหมาย หรือให้สัญญาทานิमित

กรณีนี้คือการที่ผู้สั่งการได้สั่งการให้ผู้ที่ลงมือฆ่านั้นกระทำลงตามเวลาที่นัดหมาย หรือกระทำลงในเวลาที่ได้ให้สัญญาทานิमित เมื่อเกิดการสั่งการแล้วผู้ออกคำสั่งยอมต้องอาบัติทุกกฏทันที และเมื่อภิกษุผู้รับคำสั่งกระทำการฆ่าบุคคลเป้าหมายตามเวลาที่นัดหมายหรือตามนิमितสัญญาทานิमितที่ได้รับจากผู้สั่งการ ภิกษุทั้งหมดยอมต้องอาบัติตติยปาราชิกทันที แต่หากผู้รับคำสั่งได้กระทำไปผิดจากเวลาที่นัดหมาย หรือกระทำไปผิดเวลาที่ทำสัญญาทานิमितไม่ว่าจะก่อนหรือหลัง กรณีหลังนี้ภิกษุผู้ออกคำสั่งไม่ต้องอาบัติเพิ่ม จะมีเพียงภิกษุผู้ลงมือฆ่าที่ต้องอาบัติตติยปาราชิก

3) การปรารภความต้องการให้ผู้อื่นสิ้นชีวิตโดยไม่สั่งการ

ในกรณีที่ภิกษุปรารภความต้องการให้ผู้อื่นเสียชีวิตหรือถูกฆ่าด้วยประโยคว่า “ทำอย่างไร บุคคลชื่อนี้จะถูกฆ่า” จะเห็นได้ว่ากรณีเช่นนี้แตกต่างกับมาติกาก่อนหน้าเนื่องจากไม่มีการสั่งการอย่างเป็นทางการเป็นกิจจะลักษณะให้ผู้ใดไปประหารฆ่าบุคคลอื่น แต่เป็นเพียงการกล่าวปรารภหรือพูดเปรยๆ ในทำนองที่ประสงคิให้บุคคลหนึ่งต้องสิ้นชีวิตลง กรณีเช่นนี้จึงไม่ถือแม้มีเจตนาร้ายแต่จะถือว่ามีภาระกระทำอันเป็นการพราจจากชีวิตแล้วมิได้ อีกทั้งยังไม่เกิดการสิ้นชีวิตของผู้ใดขึ้น อย่างไรก็ตามการกระทำเช่นนี้ย่อมเป็นเจตนาชั่วร้ายที่มุ่งมาดให้เคราะห์ร้ายเกิดกับบุคคลอื่น พระพุทธเจ้าจึงทรงปรับอาบัติแก่เจตนาชั่วร้ายนี้เป็นอาบัติที่ไม่รุนแรงคือเพียงอาบัติทุกกฏ ทั้งนี้ไม่ถือว่าเป็นการปรารภทั้งในที่ลับและทั้งในที่ไม่ลับหรือต่อหน้าบุคคลที่กล่าวถึงต้องอาบัติอย่างเดียวกัน เป็นที่น่าสังเกตว่าในมาติกา

นี้แม้จะตั้งหัวเรื่องว่าเป็นการสำคัญที่ลับหรือไม่ลับ แต่เมื่อพิจารณาลงในรายละเอียดจะพบว่าเรื่อง การสำคัญที่ลับ/ที่ไม่ลับหรือสำคัญผิด แต่ก็ไม่ใช่เป็นประเด็นที่จะทำให้การปรับอภัตติมีความแตกต่างกัน ในแง่นี้จึงพิเคราะห์ถึงความได้ว่ามาติกาทรงอภิปรายวินิจฉัยเพื่อลงโทษในการประพฤติตนที่ไม่เหมาะสมในเรื่องวาจาซึ่งอาจจะก่อให้เกิดความปั่นป่วนในหมู่สงฆ์หรือความไม่เหมาะสมในสายตา บุคคลทั่วไป ดังจะเห็นได้ว่าเป็นการลงโทษที่วาจามากกว่าการกระทำซึ่งทำให้อภัตติที่ถูกปรับเป็นเพียง อภัตติทุกกฎซึ่งถือว่าเป็นอภัตติขนาดเบามากเมื่อเทียบกับตติยปาราชิกซึ่งเป็นครุภัตติ

4) การสื่อสารด้วยการพรรณนาความตาย การบอก และการแนะนำ

มาติกาเรื่องนี้เป็นบทาขณีย์ซึ่งวินิจฉัยว่าการพรรณนาความตายโดยมุ่งหวังให้ผู้อื่น อยากรบชีวิตของตนเองมีสาระสำคัญในสองส่วนหลัก ๆ คือ วิธีการในการพรรณนาความตาย และ โทษจากการกระทำที่แตกต่างกันไปตามผลลัพธ์ที่เกิดขึ้น กล่าวคือในมาติกานี้พระพุทธองค์ทรงให้ ความกระจางว่าการกระทำไม่ว่าจะด้วยวิธีใด ๆ ก็ตามที่เป็นการสาธยายเพื่อจูงใจให้ผู้อื่นเกิดเวทนา และเกิดความต้องการฆ่าตนเองโดยที่ผู้สาธยายพรรณนานั้นก็มุ่งหวังประสงค์ต่อชีวิตของผู้อื่น ในกรณี การพรรณนาสาธยายความตายนี้ไม่ว่าจะกระทำโดยการแสดงเป็นท่าทาง การใช้วาจาคำพูด การใช้ ท่าทางผสมคำพูด การสั่งการให้ผู้อื่นพรรณนาสาธยายแทน หรือแม้แต่การพรรณนาสาธยายความตาย ด้วยการทำเป็นหนังสือหรือเป็นลายลักษณ์อักษร ต่างก็ต้องได้รับผลของการกระทำที่ไม่แตกต่างกัน ซึ่งแสดงถึงนัยความหมายที่ว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงให้ความสำคัญของการกระทำแต่ทรงให้ ความสำคัญกับความมุ่งหมายที่อยู่ในจิตเจตนาเป็นหลัก

นอกจากนี้ พระพุทธเจ้ายังทรงปรับอภัตติแตกต่างกันจากผลลัพธ์ของการกระทำที่ แตกต่างกันด้วย โดยวินิจฉัยให้การกระทำดังกล่าวหากภิกษุกระทำขึ้นแม้ผู้ที่ฟังจะไม่เกิดเวทนาหรือ ความต้องการปลิตชีวิตตนเองก็ตาม ภิกษุผู้กระทำต้องอภัตติทุกกฎทันทีซึ่งเป็นการปรับอภัตติลงโทษ ต่อเจตนาร้ายของภิกษุที่ไม่เหมาะสม แต่หากผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นจากการพรรณนาความตายทำให้ผู้ฟัง เกิดความคิดอยากจะจบชีวิตตนเองลงแล้วทำให้เกิดทุกขเวทนา กรณีเช่นนี้ภิกษุผู้กระทำต้องอภัตติ ฤกษ์จจัย แต่หากการพรรณนาความตายเช่นว่านั้นส่งผลให้ผู้ฟังปลิตชีวิตตนเองจริง ๆ ภิกษุผู้กระทำ ต้องอภัตติตติยปาราชิก

กรณีดังมาติกานี้แสดงให้เห็นว่าการกระทำเป็นสิ่งที่ไม่สำคัญมากไปกว่าเจตนา เนื่องจากรูปแบบการกระทำที่แตกต่างกันไม่มีผลต่อการปรับอภัตติหากภิกษุผู้กระทำมีความมุ่งหมาย คือประสงค์ต่อชีวิตของผู้อื่น นอกจากนี้แล้วมาติกานี้ยังแสดงให้เห็นว่าในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทก็ให้ความสำคัญของผลของการกระทำเช่นเดียวกันกับที่ให้ความสำคัญของจิตเจตนาในจิตใจโดย ผลลัพธ์ของการกระทำที่รุนแรงขึ้นย่อมนำมาสู่การปรับอภัตติที่รุนแรงขึ้นเป็นเงาตามตัวเช่นกัน

5) การขุดหลุมพราง การสร้างที่ฝัง การลอบวางอาวุธไว้ และการใช้แก๊ส

มาติกานี้กล่าวถึงการขุดหลุมพราง/สร้างที่ฝังให้ตกหลุมหรือต้องยาพิษ/ลอบวางอาวุธให้ต้องอาวุธ/ใช้แก๊ส โดยมุ่งหมายเอาชีวิตบุคคลด้วยวิธีการให้ตกลงไปตายในหลุม/ตายจากการฝังหรือตกที่ฝัง/ตายจากการโดยอาวุธ/ตายจากการบริโภคแก๊ส ทั้งมุ่งหมายโดยเฉพาะเจาะจงบุคคล และทั้งมิได้มุ่งหมายโดยเฉพาะเจาะจงบุคคล กรณีเช่นนี้เมื่อกระทำการสำเร็จด้วยเจตนาประสงค์ชีวิต วิทยุผู้กระทำย่อมต้องอาบัติทุกกฏทันทีที่กระทำเสร็จ และหากบุคคลที่เป็นเป้าหมายได้รับทุกขเวทนา จากกบฏต่าง ๆ ที่วางไว้แต่ไม่ถึงแก่ชีวิต วิทยุผู้กระทำต้องได้รับอาบัติอุลลัจจัย แต่หากผลลัพธ์คือ ความตายของผู้ที่เป็นเหยื่อ ผู้กระทำก็ย่อมต้องด้วยอาบัติตติยปาราชิกทันที

แต่ในกรณีที่ผู้ที่เคราะห์ร้ายไม่ใช่มนุษย์ แต่เป็นเดรัจฉาน ยักษ์ เปรต ก็จะมีการปรับอาบัติอีกรูปแบบหนึ่งซึ่งผู้ศึกษาไม่ขอกล่าวถึงในที่นี้เนื่องจากไม่เกี่ยวข้องโดยตรงกับประเด็นที่ศึกษา

6) การฆ่าโดยใช้สื่อทางอายตนะทั้งหก

มาติกานี้กล่าวถึงวิธีการใด ๆ ก็ตามที่วิทยุผู้กระทำ ทั้งโดยนำสื่อทางรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์ โดยมุ่งหวังให้ผู้รับอารมณ์ทั้งหกนี้เกิดความตกใจกลัวหรือรังเกียจจนตาย หรือเพื่อให้ผู้รับอารมณ์ทั้งหกนี้เกิดความต้องการกระสันอยากได้ การกระทำดังกล่าวเมื่อได้กระทำลง วิทยุผู้กระทำย่อมได้ต้องอาบัติทุกกฏทันที แต่หากผู้ถูกกระทำเกิดทุกขเวทนาจากสิ่งเหล่านี้ไม่ว่าจะ ในทางต้องการหรือไม่ต้องการ วิทยุผู้กระทำต้องอาบัติอุลลัจจัย และหากเกิดการตายขึ้นผู้กระทำย่อม ต้องอาบัติตติยปาราชิก

3.1.5 อนาปัตติวารสำหรับตติยปาราชิกสิกขาบท

อนาปัตติวาร หมายถึง วาระหรือกรณีที่มีความใกล้เคียงกับสิกขาบทนั้น ๆ แต่เมื่อ พระพุทธเจ้าทรงพิจารณาแล้วเห็นควรให้มีคำวินิจฉัยว่ากรณีเหล่านั้นแม้จะมีความใกล้เคียงและ คล้ายคลึงกับการต้องอาบัติในสิกขาบทนั้น ๆ แต่ไม่ให้อือเป็นการต้องอาบัติ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลเพื่อ ความชัดเจนและรัดกุมดังเช่นเดียวกันกับบทภาษณีย์ โดยสามารถกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าอนาปัตติวาร คือกรณีที่พระพุทธเจ้าทรงไม่เห็นว่าเป็นความผิดต้องอาบัติตามสิกขาบทนั้น ๆ นั้นเอง

สำหรับอนาปัตติวารของตติยปาราชิกสิกขาบทประกอบไปด้วยเหตุในประการต่อไปนี้ ได้แก่³²

1. วิทยุไม่ตั้งใจ
2. วิทยุไม่รู้

³²วิ.มหา. 1/179/150.

3. ภิกษุไม่มีความประสงค์จะฆ่า
4. ภิกษุวิกลจริต
5. ภิกษุมีจิตฟุ้งซ่าน
6. ภิกษุกระสับกระส่ายเพราะเวทนา
7. ภิกษุดันบัญญัติ

โดยในอรรถกถาได้อรรถาธิบายเพิ่มเติมในกรณีอนาปัตติวารนี้ว่า “บรรดาบทเหล่านั้น บทว่า อสยจิจจ ได้แก่ ไม่ได้คิดว่า เราจักฆ่าผู้นี้ ด้วยความพยายามนี้ จริงอยู่ เมื่อผู้อื่นแม้ตายไปด้วยความพยายามที่ตนไม่ได้คิดทำอย่างนั้น ไม่เป็นอาบัติ ประหนึ่งพระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสไว้ว่า ดูก่อนภิกษุ ไม่เป็นอาบัติเพราะไม่แคล้ง บทว่า อชานนตสส ได้แก่ ไม่รู้ว่า ผู้นี้จักตายด้วยความพยายามนี้ เมื่อผู้อื่นแม้ตายไปด้วยความพยายาม ไม่เป็นอาบัติ ดังพระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสไว้ในเรื่องบิณฑบาตเจือด้วยยาพิษว่า ดูก่อนภิกษุ ไม่ต้องอาบัติแก่เธอผู้ไม่รู้ ข้อว่า น มรณาธิบายสส ได้แก่ ไม่ปรารถนาจะให้ตาย จริงอยู่ ผู้อื่นจะตายด้วยความพยายามใด ครั้นเมื่อผู้นั้น แม้ถูกฆ่าตายด้วยความพยายามนั้น ไม่เป็นอาบัติแก่ภิกษุผู้ไม่ประสงค์จะให้ตาย ดังพระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสไว้ว่า ดูก่อนภิกษุ ไม่เป็นอาบัติแก่เธอผู้ไม่ประสงค์จะให้ตาย ภิกษุบ้าเป็นต้น มีนัยดังกล่าวแล้วในก่อนนั้นแล ก็แลภิกษุทั้งหลายผู้ฆ่ากันและกันเป็นต้นบัญญัติในสิกขาบทนี้ ไม่เป็นอาบัติแก่ภิกษุเหล่านั้น แต่คงเป็นอาบัติแก่ภิกษุทั้งหลายที่เหลือ มีภิกษุผู้พรรณนาคุณความตายเป็นต้นแล” อธิบายความตามอรรถกถาได้สี่ประการ ประการแรก อสยจิจจ คือ การไม่ปรากฏความจงใจหรือเจตนาที่ย่อมที่จะไม่เป็นการต้องอาบัติตติยปารชิก ประการที่สอง อชานนตสส คือ การไม่ปรากฏความว่าผู้กระทำรู้ว่าการกระทำนั้นจะก่อให้เกิดการตาย หรือก็คือกระทำไปโดยไม่ประสงค์ให้เกิดความตายของผู้อื่น ประการที่สาม น มรณาธิบายสส คือ การกระทำนั้นไม่ปรารถนาที่จะก่อให้เกิดความตาย ประการที่สี่ ภิกษุเป็นบ้า

เมื่อพิเคราะห์เหตุอนาปัตติวารข้างต้นอย่างถี่ถ้วนจะพบข้อสังเกตที่น่าสนใจอย่างยิ่งว่า นอกจากเหตุอนาปัตติวารประการที่ 6 ภิกษุดันบัญญัติที่พระพุทธองค์ทรงให้ความเป็นธรรมในแง่ที่ว่าไม่ทราบเรื่องมาก่อนย่อมไม่สามารถถือโทษเอาผิดได้แล้ว ในเหตุที่เหลือทั้งหมดหาประการแท้ที่จริงเป็นการยกเว้นความผิดและโทษให้เนื่องด้วยเหตุที่ขาดแรงจูงใจและเจตนาที่อยู่ภายในใจด้วยกันทั้งหมด โดยจะเห็นได้ว่าเหตุประการที่ 1 และ 3 คือยกเว้นอาบัติให้ด้วยเหตุที่ผู้กระทำไม่มีความจงใจ และไม่มีความประสงค์จะฆ่า ถือเป็นเหตุที่มีเนื้อหาอย่างเดียวกัน ส่วนเหตุประการที่ 4, 5 และ 6 เป็นเหตุยกเว้นอาบัติเนื่องด้วยเพราะว่าผู้กระทำไม่สามารถควบคุมตนเองได้เนื่องจากสภาวะทางจิตใจไม่เป็นปกติ ไม่ว่าจะเป็นวิกลจริต จิตฟุ้งซ่าน กระสับกระส่ายเพราะเวทนา ดังนั้นแล้วย่อมจะถือไม่ได้ว่าภิกษุผู้นั้นกระทำลงไปด้วยการมีเจตนาที่จะให้บุคคลอื่นถึงแก่ความตายเนื่องจากจิตใจในขณะนั้นไม่ได้

เป็นกรณีที่เจ้าตัวสามารถควบคุมตนเองได้ และสำหรับในเหตุประการที่ 2 เป็นการยกเว้นอาบัติให้กับ ความไม่รู้ ซึ่งมีนัยความหมายว่าหากรู้ก็อาจจะไม่ได้กระทำการอย่างเดียวกัน ยกตัวอย่างเช่น การที่ ฤกษ์ผู้หนึ่งกระทำการใช้ศัสตราจ้วงแทงลงไปที่กองฟางโดยมุ่งหวังจะตัดฟางทำความสะอาด แต่ ข้อเท็จจริงพบว่าในกองฟางมีคนแอบซ่อนอยู่ กรณีเช่นนี้ถือว่าการกระทำเกิดจากความไม่รู้ เพราะถ้า หากรู้ฤกษ์รูปนั้นก็อาจจะไม่กระทำการใช้ศัสตราจ้วงแทงลงไปที่กองฟางนั้น เช่นนี้แล้วความไม่รู้ ย่อมถือไม่ได้ว่าฤกษ์ผู้นั้นมีเจตนา หรือก็คือความไม่รู้เท่ากับขาดเจตนาในการกระทำนั่นเอง

ในแง่นี้จึงเห็นได้ว่าเหตุอนาปัตติวารสำหรับตติยปาราชิกสิกขาบทรวมทั้งสิกขาบทอีกจำนวน มากหรืออาจจะทั้งหมด พระพุทธองค์ต่างก็มุ่งให้ความสำคัญกับเจตนาของผู้กระทำเป็นสำคัญ หาก ผู้กระทำไม่มีเจตนาในการกระทำ การกระทำนั้นย่อมถือไม่ได้ว่ามีความผิด เนื่องด้วยการกระทำทุก อย่างทั้งมนกรรม กายกรรมและวจีกรรมนั้นต่างต้องอาศัยรากฐานที่มีของแรงจูงใจจากเจตนา เสียก่อนด้วยกันทั้งหมดทั้งสิ้น การปรับอาบัติตติยปาราชิกกรรมไปถึงสิกขาบทอื่น ๆ ก็แสดงให้เห็นถึง ความสำคัญของเจตนาซึ่งเปรียบเสมือนเป็นต้นธารของการกระทำหรือกรรมทั้งหมดทั้งสิ้น ดังพุทธ พจน์ที่สำคัญที่สุดประโยคหนึ่งในนิพเพธิกสูตรที่ว่า “เจตนาหิ ฤกษ์เว กम्म วทามิ, เจตยิตวา กम्म กโร มิ กาเยน วาจาเย มนสา” ซึ่งแปลว่า ดูกรฤกษ์ทั้งหลาย เรากล่าวเจตนาว่าเป็นกรรม บุคคลคิดแล้วจึง กระทำกรรมด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ³³

3.1.6 กรณีวินิตวัตตสำหรับตติยปาราชิกสิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงวินิจฉัยไว้

หลังจากที่มีการบัญญัติตติยปาราชิกสิกขาบทแล้วในสมัยพุทธกาลก็ได้มีกรณีที่พระฤกษ์ กระทำการละเมิดฝ่าฝืนสิกขาบทเรื่องเป็นจำนวนมากถึง 103 กรณีเป็นอย่างน้อยเท่าที่มีบันทึกไว้ใน พระไตรปิฎก ประกอบไปด้วย “เรื่องพรรณนาคุณความตาย 1 เรื่อง เรื่องนั่ง 1 เรื่อง เรื่องสาก 1 เรื่อง เรื่องไม้สำหรับทำครก 1 เรื่อง เรื่องพระขรรค์ดา 3 เรื่อง เรื่องเนื้อติดคอ 3 เรื่อง เรื่องยาพิษ 2 เรื่อง เรื่องเตรียมพื้นที่สร้างวิหาร 3 เรื่อง เรื่องอิฐ 3 เรื่อง เรื่องมีด 3 เรื่อง เรื่องไม้กลอน 3 เรื่อง เรื่อง นั่งร้าน 3 เรื่อง เรื่องให้ลงจากหลังคา 3 เรื่อง เรื่องกระโดดหน้าผา 2 เรื่อง เรื่องอบตัว 3 เรื่อง เรื่อง นัตฤยา 3 เรื่อง เรื่องนวด 3 เรื่อง เรื่องให้อาบน้ำ 3 เรื่อง เรื่องให้ทาน้ำมัน 3 เรื่อง เรื่องให้ลุกขึ้น 3 เรื่อง เรื่องทำให้ล้ม 3 เรื่อง เรื่องให้ตายด้วยข้าว 3 เรื่อง เรื่องให้ตายด้วยน้ำฉัน 3 เรื่อง เรื่องหญิงมี ครรภ์กับชายชู้ 1 เรื่อง เรื่องหญิงร่วมสามี 2 เรื่อง เรื่องนางบรรณาให้ร้อน 1 เรื่อง เรื่องฆ่ามารดาและ บุตรทั้ง 2 คนตาย 1 เรื่อง เรื่องฆ่ามารดาและบุตรทั้ง 2 คนไม่ตาย 1 เรื่อง เรื่องให้ริด 1 เรื่อง เรื่องหญิง หมัน 1 เรื่อง เรื่องหญิงไม่เป็นหมัน 1 เรื่อง เรื่องจี 1 เรื่อง เรื่องทับ 1 เรื่อง เรื่องฆ่ายักษ์ 1 เรื่อง เรื่อง

³³อง.ฉก. 22/334/422.

ส่งไปสู่ที่มีสัตว์ร้ายและยักษ์ศู 9 เรื่อง เรื่องสำคัญว่าใช้ 4 เรื่อง เรื่องประหาร 3 เรื่อง เรื่องพรรณนา สวรรค์ 3 เรื่อง เรื่องพรรณนานคร 3 เรื่อง เรื่องต้นไม้ที่เมืองอาฬวี 3 เรื่อง เรื่องเผาป่า 3 เรื่อง เรื่องไม่ให้ล่าปาก 1 เรื่อง เรื่องไม่ทำตามท่าน 1 เรื่อง เรื่องให้ดื่มเบรียง 1 เรื่อง เรื่องให้ดื่มยาโลณโสวีระกะ 1 เรื่อง”³⁴ ซึ่งในกรณีตัวอย่างเหล่านี้พระพุทธรองค์ก็ได้ทรงให้การวินิจฉัยไว้เป็นวินีตวัตถุหรือเป็นกรณีตัวอย่างที่สามารถหยิบยกขึ้นเพื่อให้พระภิกษุรูปอื่น ๆ สามารถใช้เป็นตัวอย่างทั้งในการศึกษาและในการสำรวมระงับกิริยาอาการของตนไม่ให้ฝ่าฝืนสิกขาบทประการนี้ ในจำนวนกรณีตัวอย่างที่พระพุทธรเจ้าทรงวินิจฉัยไว้นั้นเมื่อพิจารณาลงในรายละเอียดทั้งหมดแล้วจะพบว่า ในกรณีต่าง ๆ แม้จะมีเงื่อนไขข้อเท็จจริงและพฤติการณ์แวดล้อมรวมทั้งถึงการกระทำของภิกษุสงฆ์ที่นำไปสู่ความตายของบุคคลอื่นด้วยรายละเอียดที่แตกต่างกันออกไป แต่เป็นที่น่าสังเกตว่าแท้ที่จริงแล้วในการวินิจฉัยกรณีวินีตวัตถุของพระพุทธรเจ้าได้ทรงให้เหตุผลประกอบด้วยหลักการเพียงไม่กี่ประการ ซึ่งอาจจะแบ่งประเภทของตัวอย่างคำวินิจฉัยทั้ง 103 กรณีออกได้เป็น 8 ประเภท ดังต่อไปนี้

1) คำวินิจฉัยเกี่ยวกับวิธีในการพรากชีวิต

กรณีตัวอย่างในวินีตวัตถุไม่ได้มีแต่เพียงกรณีที่ใช้ศัสตราวุธหรือสิ่งของในการลงมือพรากชีวิตเท่านั้น แต่ยังคงมีกรณีที่ใช้อุบายวิธีอื่น ๆ ในการพรากชีวิตด้วย โดยนอกจากกรณีเรื่องการพรรณนาความตายให้ผู้อื่นฟังจนคิดฆ่าตนเองแล้ว ยังมีกรณีที่เป็นการพรรณนาคุณและโทษของนรกสวรรค์ที่เป็นเหตุให้ผู้อื่นฆ่าตนเอง รวมทั้งถึงการออกอุบายให้ผู้อื่นไปในที่ที่มีสัตว์ร้ายด้วย โดยหากพิสูจนข้อเท็จจริงได้ว่าภิกษุพรรณนาคุณหรือโทษของนรกสวรรค์ให้ผู้อื่นฟังด้วยความจงใจประสงค์ต่อความตายของผู้อื่นก็ย่อมจะต้องด้วยอาบัติตติยปาราชิกนี้ นอกจากนี้การสั่งให้ผู้อื่นลงมือฆ่าแม้ภิกษุจะไม่ได้กระทำเองแต่หากเป็นการใช้คำสั่งคำให้วุ่นและทำให้เกิดการพรากชีวิตอื่นขึ้นก็ย่อมต้องอาบัติตติยปาราชิกไปด้วยดังในกรณีที่ภิกษุสั่งให้ญาติของคณพิการแขนชาตวันที่ยากฆ่าคณพิการนั้นนำเบรียงหรือโลณโสวีระ³⁵ ให้คณพิการดื่มจนถึงแก่ความตายในเรื่องที่ 102 และ 103 เช่นนี้ แม้เป็นเพียงคำสั่งที่ไม่ได้ลงมือเองก็ยังคงเป็นการต้องอาบัติตติยปาราชิกด้วย นอกจากนี้การทำให้หญิงแท้งบุตรก็ถือว่าต้องอาบัติปาราชิกไปด้วยไม่ว่าจะเป็นการทำให้แท้งบุตรด้วยการให้ดื่มยา หรือสั่งให้รีดครรภ์ หรือสั่งให้นาบุตรด้วยความร้อน เหล่านี้ก็ย่อมถือเป็นอาบัติตติยปาราชิกด้วยเช่นกัน

นอกจากนี้แล้วเป็นที่น่าสังเกตในกรณีที่ภิกษุเกิดความสงสารอยากช่วยเหลือให้นักโทษไม่ต้องถูกทัณฑ์ทรมานโดยเพศฆาต และได้กระทำการบอกให้เพศฆาตฆ่านักโทษนั้นเสียในดาบ

³⁴วิ.มทา. 1/179/151.

³⁵อรรถกถาใช้คำว่า โลณโสวีระ

เดียวโดยมิให้ทราบ แม้จะเป็นคำสั่งที่เกิดจากความสงสาร แต่ภิกษุผู้สั่งนั้นก็ยังคงถือว่าต้องอาบัติ ตติยปาราชิกเช่นเดียวกัน

วินีตวัตถุประเภทนี้ทำให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงยึดอยู่ที่วิธีการในการกระทำ เป็นหลัก เนื่องจากไม่ว่าภิกษุจะใช้วิธีหรืออุบายใด ๆ ก็ตาม หรือแม้แต่เพียงแค่ออกคำสั่ง ถ้าหากการ กระทำนั้นครบองค์ประกอบทั้งสามคือมีความจงใจประสงค์ต่อความตาย มีกายมนุษย์ และมีการ กระทำที่เป็นการพรากจากชีวิต เช่นนี้แล้วก็ถือว่าเป็นการพรากชีวิตได้เช่นเดียวกันกับการใช้ศัสตราวุธ หรือใช้กำลังประทุษร้ายฆ่า และนอกจากนั้นยังทรงแสดงคำวินิจฉัยที่ชัดเจนด้วยว่าแม้การยุติชีวิต ทารกในครรภ์ที่ยังไม่ถึงกำเนิดก็ยังคงถือเป็นการพรากชีวิตมนุษย์เช่นเดียวกัน

2) คำวินิจฉัยเกี่ยวกับความจงใจ/ความประสงค์ในการพรากชีวิต

ในจำนวนกรณีตัวอย่างวินีตวัตถุทั้งหมด 103 กรณี จะพบว่ามีการตีความที่พระพุทธเจ้า ทรงมีคำวินิจฉัยกรณีด้วยเหตุผลเรื่องความจงใจหรือความประสงค์ต่อชีวิตของมนุษย์ผู้อื่นเป็นจำนวน มากที่สุด พบว่าการตีความวินีตวัตถุส่วนใหญ่แล้วเป็นการกล่าวถึงความจงใจหรือความประสงค์ต่อชีวิตว่ามี บทบาทสำคัญในการวินิจฉัยตัดสินว่าการกระทำเหล่านั้นเป็นอาบัติตติยปาราชิกหรือไม่โดยได้กล่าวไว้ อย่างชัดเจนว่าความจงใจหรือความประสงค์ต่อชีวิตผู้อื่นนั้นถือเป็นอาบัติตติยปาราชิก ในขณะที่ผล จากการกระทำอย่างเดียวกันแต่ถ้าปราศจากความจงใจหรือความประสงค์ต่อชีวิตผู้อื่นแล้วก็ย่อมที่จะ ไม่เป็นตติยปาราชิก นอกจากนี้แล้วในกรณีอื่น ๆ ที่ไม่ได้กล่าวถึงความจงใจหรือความประสงค์ต่อชีวิต เป็นประเด็นหลัก เช่น กรณีวินิจฉัยการกระทำโดยอุบายวิธีต่าง ๆ ที่ส่งผลให้ผู้อื่นถึงแก่ความตาย ก็ได้ ทรงกล่าวในทำนองเดียวกันว่าให้พิจารณาตัดสินที่ความจงใจเป็นสำคัญ

ยกตัวอย่างเช่น กรณีวินีตวัตถุที่เป็นจำนวนชุดละ 3 เรื่อง เช่น การพรรณนาคุณโทษ ของนรกสวรรค์ เป็นต้น จะทรงทำการวินิจฉัยเป็นชุดแบ่งเป็น กรณีที่หนึ่ง ทำโดยจงใจเป็นผลให้ผู้อื่น ถึงแก่ความตาย กรณีที่สอง ทำโดยไม่จงใจเป็นผลให้ผู้อื่นถึงแก่ความตาย และกรณีที่สาม ทำโดยจงใจ แต่ไม่เป็นผลให้ผู้อื่นถึงแก่ความตาย จะเห็นได้ว่าในชุดคำวินิจฉัยสองชุดแรกนั้นเป็นการแสดงให้เห็น ถึงความแตกต่างอย่างชัดเจนระหว่างสองกรณีที่ได้ผลลัพธ์เป็นความตายเหมือนกัน แต่กรณีที่มุ่งใจ นั้นภิกษุผู้กระทำจะไม่ต้องอาบัติใด ๆ เลย ในขณะที่ในกรณีที่มุ่งใจภิกษุผู้กระทำมีผลเป็นการต้อง อาบัติตติยปาราชิก ในแง่นี้ทำให้เห็นว่าความจงใจหรือประสงค์ต่อชีวิตบุคคลอื่นถือเป็นสิ่งที่ พระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญ อีกทั้งยังเป็นเงื่อนไขสำคัญในการวินิจฉัยกรณีตติยปาราชิกด้วยโดย สอดคล้องกับคำอธิบายในสิกขาบทวิภังค์ซึ่งได้กล่าวถึงไปแล้วข้างต้น

3) คำวินิจฉัยกรณีพยายามพรากชีวิต

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วถึงเรื่องคำวินิจฉัยเป็นชุด 3 กรณี ซึ่งสองในสามกรณีที่เป็นการมุ่งเน้นไปที่การให้ความสำคัญกับความตั้งใจของผู้กระทำ แต่ในอีกหนึ่งกรณีที่เหลือนั้นเป็นกรณีที่ภิกษุผู้กระทำมีความตั้งใจประสงค์ต่อชีวิตผู้อื่นแต่บุคคลผู้ที่ถูกกระทำนั้นกลับไม่ถึงแก่ความตายจากการกระทำของภิกษुरुูปนั้น ในกรณีเช่นนี้พระพุทธเจ้าทรงปรับอาบัติให้กรณีนี้ภิกษุผู้กระทำต้องด้วยอาบัติอุลลัจจัย เช่นนี้จะเห็นได้ว่า แม้ผู้ถูกกระทำจะไม่ถึงแก่ความตายหรือก็คือไม่เกิดผลร้ายใด ๆ จากการกระทำของภิกษุ ดังนั้นแล้วการกระทำจึงไม่ครบองค์ประกอบทั้งสามประการในการต้องอาบัติติดติยปาราชิก แต่อย่างไรก็ดีสามารถพิเคราะห์ได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงเล็งเห็นในความสำคัญของเจตนาที่ชั่วร้าย ดังนั้นแม้พฤติการณ์ตามข้อเท็จจริงจะไม่สามารถปรับอาบัติติดติยปาราชิกได้เนื่องจากไม่มีการพรากชีวิตเกิดขึ้น แต่พระพุทธองค์ก็ทรงลงโทษภิกษุผู้มีเจตนาร้ายโดยการปรับอาบัติอุลลัจจัย ในแง่นี้เองจึงกล่าวได้ว่าเป็นเสมือนการที่พระพุทธเจ้าทรงลงโทษภิกษุผู้มีเจตนาร้าย “พยายาม” ลงมือฆ่าผู้อื่นแต่ไม่สำเร็จลุล่วงนั่นเอง

4) คำวินิจฉัยกรณีมีเพียงเจตนาทำร้ายหรือลงโทษแต่เกิดผลเป็นการพรากชีวิต

ดังที่กล่าวถึงในหัวข้อก่อนหน้าว่า กรณีวินิตวัตตฤๅส่วนใหญ่เป็นคำวินิจฉัยในการปรับอาบัติติดติยปาราชิกซึ่งมุ่งเน้นไปที่การลงโทษเจตนา แต่มีกรณีวินิตวัตตฤๅที่น่าสนใจอยู่กรณีหนึ่งคือเรื่องที่ 70 ที่พวกภิกษุสัตตสวัคคีย์ช่วยกันทำภิกษुरुูปหนึ่งในกลุ่มพวกภิกษุฉัพพัคคีย์จนถึงแก่ภรรณภาพด้วยตั้งใจว่าจะลงโทษ จะเห็นได้ว่ากลุ่มภิกษุผู้กระทำไม่ได้มีความตั้งใจหรือความประสงค์ต่อชีวิตของภิกษุผู้มรณภาพ ดังนั้นจึงไม่ทรงปรับอาบัติปาราชิกแก่กลุ่มภิกษุเหล่านี้ อย่างไรก็ตามการลงโทษนั้นคือการมีความตั้งใจทำให้ผู้อื่นต้องเจ็บปวดแต่ด้วยความบังเอิญทำให้ความตายเกิดขึ้น เช่นนี้ยังคงต้องถือว่ากลุ่มภิกษุเหล่านี้มีเจตนาที่ไม่ดีคือยังมีเจตนาทำร้ายด้วยการลงโทษ เมื่อผลร้ายจากเจตนาเกิดขึ้นก็ย่อมจะต้องลงโทษเจตนาที่ไม่ดีเช่นนั้นด้วย แต่เมื่อการลงโทษนั้นมีใช่เป็นการลงโทษด้วยเจตนาพรากชีวิตจึงลงโทษเพียงแค่ปรับด้วยอาบัติปาจิตติยเท่านั้น

5) คำวินิจฉัยกรณีการพรากชีวิตด้วยความประมาท

ในบางครั้งการพรากชีวิตผู้อื่นก็มิได้เกิดขึ้นจากความตั้งใจว่า ทั้งมิได้เกิดขึ้นด้วยความตั้งใจทำร้ายหรือลงโทษ แต่เป็นการเกิดขึ้นด้วยความประมาท ยกตัวอย่างเช่น กรณีภิกษุหนึ่งทับเด็กที่อยู่ใต้อาสนะจนถึงแก่ความตาย กรณีภิกษุกระโดดหน้าผาลงมาทับบุคคลอื่นถึงแก่ความตาย กรณีกลิ้งศิลาลงจากหน้าผาจนทำให้ผู้อื่นถึงแก่ความตาย กรณีนำยาช่วยให้มีบุตรไปให้แก่อุบาสิกาแต่กลับยังผลให้มารดาถึงแก่ความตาย หรือกรณีภิกษุทดลองใช้ยากับภิกษุอื่นจนภิกษุอื่นถึงแก่ความตาย เหล่านี้จะเห็นได้ว่าเป็นกรณีที่ภิกษุผู้กระทำมิได้กระทำลงไปด้วยเจตนาฆ่าหรือเจตนาทำร้ายลงโทษ

แต่ทำไปด้วยความรู้เท่าไม่ถึงการณ์หรือทำด้วยความประมาท ดังเช่นในกรณีภิกษุหนึ่งทับเด็กพระพุทธรูปองค์ทรงติตังเป็นการชัดเจนว่าก่อนการนั่งบนอาสนะต้องตรวจสอบให้ดีเสียก่อนเพราะหากตรวจสอบแล้วก็จะไม่มีเหตุร้ายเกิดขึ้น เป็นต้น กรณีเหล่านี้เมื่อไม่มีความจงใจฆ่าหรือทำร้ายลงโทษก็ย่อมไม่ถูกปรับอาบัติตติยปาราชิกหรือปาจิตตีย์ดังกรณีก่อน ๆ ข้างต้น แต่อย่างไรก็ตามพระพุทธรูปเจ้าก็ยังคงทรงให้การลงโทษในความประมาทเลินเล่อจึงปรับอาบัติขนาดเบากว่าคืออาบัติทุกกฏ

อนึ่ง ยกเว้นแต่ในกรณีที่ภิกษุให้ภิกษุอื่นทดลองยา กรณีหลังนี้จะเห็นได้ว่าแม้ไม่มีทั้งความจงใจฆ่าหรือจงใจทำร้ายลงโทษก็ตามแต่ไม่ใช่กรณีประมาทเลินเล่อธรรมดาเหมือนกับกรณีประมาทอื่น ๆ ข้างต้น เพราะแม่ไม่รู้ว่ายานั้นจะมีคุณหรือโทษหรือก่อผลอย่างไรกับร่างกายแต่ก็ไม่ควรที่จะนำมาลองกับภิกษุรูปอื่น กรณีหลังนี้จึงถึงลงโทษด้วยอาบัติที่หนักกว่าความประมาทเลินเล่อธรรมดาคือต้องปรับอาบัติถุลลัจจัย

6) คำวินิจฉัยเกี่ยวกับการพรากชีวิตเพราะสำคัญผิดในตัวบุคคล

กรณีสำคัญผิดที่ปรากฏในวินิตวัตตุมักกล่าวไว้ด้วยกันทั้งสี่กรณี โดยทั้งสี่กรณีนี้มีความคล้ายคลึงกันทั้งหมดแตกต่างกันเพียงในรายละเอียด แต่สามารถสรุปรวมความได้ว่า กรณีที่ภิกษุพรากชีวิตผู้อื่นให้ตายลงโดยสำคัญผิดในตัวบุคคล ยกตัวอย่างเช่น ภิกษุดำต้องการหมายเอาชีวิตภิกษุแดงจึงแอบข่มในพุ่มไม้เวลากลางดึกเพื่อรอฆ่าภิกษุแดง แต่บังเอิญว่าในช่วงเวลานั้นภิกษุขาวซึ่งมีรูปร่างละม้ายกับภิกษุแดงเดินมาบริเวณนั้น ภิกษุดำเข้าใจว่าภิกษุขาวคือภิกษุแดงจึงลงมือในคัสตราวุธฆ่าจนภิกษุขาวถึงแก่กรรมภาพ กรณีเช่นนี้แม้ภิกษุดำจะประสงค์ชีวิตภิกษุแดง และขาดความประสงค์ในชีวิตของภิกษุขาวก็ตาม แต่ก็ยังถือว่าภิกษุดำนั้นต้องด้วยอาบัติตติยปาราชิก กรณีที่สำคัญผิดในตัวบุคคลเช่นนี้หากพิจารณาเพียงผิวเผินอาจจะทำให้เข้าใจว่าการกระทำของภิกษุดำอาจจะไม่เป็นตติยปาราชิกเนื่องจากไม่จงใจประสงค์ในชีวิตภิกษุขาว

อย่างไรก็ตามหากพิจารณาให้ละเอียดถี่ถ้วนจะเห็นว่า องค์ประกอบของตติยปาราชิกสิกขาบทสามประการซึ่งประกอบด้วย ความจงใจ กายมนุษย์ และการกระทำที่เป็นการพรากจากชีวิต องค์ประกอบเรื่องเหยื่อของการกระทำคือกายมนุษย์ไม่ได้เจาะจงว่าเป็นมนุษย์ผู้ใดเป็นพิเศษ ดังนั้นในกรณีตัวอย่างข้างต้น การที่ภิกษุดำหมายเอาชีวิตบุคคลที่ตนเห็นเป็นเงาตะคุ่มและลงมือฆ่าจนสำเร็จ แม้จะเข้าใจผิดแต่ก็ถือว่าการกระทำครบองค์ประกอบคือกายมนุษย์แล้วโดยไม่จำเป็นต้องเป็นบุคคลที่หมายไว้ก็ได้ การที่ภิกษุขาวมรณภาพลงก็ถือว่ามีความจงใจพรากจากชีวิตในกายมนุษย์สำเร็จเสร็จสิ้นแล้ว กล่าวโดยสรุปได้ว่าเหตุสำคัญผิดในตัวบุคคลนั้นไม่เป็นข้อยกเว้นในการต้องอาบัติตติยปาราชิกแต่อย่างใด

7) คำวินิจฉัยกรณีไม่รู้ข้อเท็จจริงแวดล้อม

ในกรณีวินิตวัตต์เรื่องที่ 11 กล่าวถึงภิกษุที่นำอาหารบิณฑบาตที่เจือด้วยยาพิษให้แก่ภิกษุอื่นบริโภคนจนถึงแก่ภรรณภาพ จึงทูลถามพระพุทธเจ้าด้วยความกังวล แต่ด้วยเหตุที่เป็นการแบ่งปันอาหารที่ตนเองรับบิณฑบาตมาจึงไม่ทราบว่าจะเจือด้วยยาพิษ เกี่ยวกับกรณีนี้พระองค์ทรงมีบทสนทนากับพระภิกษุรูปนั้นว่า “...‘ภิกษุ เธอคิดอย่างไร’... ‘ข้าพระพุทธเจ้าไม่ทราบ พระพุทธเจ้าข้า’... ‘ภิกษุ เธอไม่ทราบ ไม่ต้องอาบัติ’...” จะเห็นได้ว่าในกรณีตัวอย่างนี้พระภิกษุรูปนั้นไม่ได้มีความจงใจประสงค์จะเอาชีวิตภิกษุที่ภรรณภาพไป แต่ด้วยเหตุผลซึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงวินิจฉัยไว้ทำให้เห็นข้อสังเกตที่น่าสนใจในกรณีนี้เป็นพิเศษ กล่าวคือ พระพุทธเจ้าทรงตรัสว่าเหตุที่ภิกษุรูปนี้ไม่ต้องด้วยอาบัติตติยปาราชิกนั้นก็เพราะเหตุว่า “ไม่ทราบ ไม่ต้องอาบัติ” คำตรัสของพระพุทธเจ้าประโยคเหล่านี้อาจทำให้เข้าใจว่าในการวินิจฉัยกรณีตติยปาราชิกนั้นองค์ประกอบในการวินิจฉัยเกินกว่าสามประการที่ว่า จงใจ พรากจากชีวิต จากกายมนุษย์ แต่อาจจะมีบางองค์ประกอบที่จะต้องเพิ่มองค์ประกอบในการวินิจฉัยในประเด็นเรื่อง “การรู้ข้อเท็จจริงที่กระทำ” ด้วย

อย่างไรก็ดีเมื่อพิจารณาแล้วหากกรณีที่เกิดขึ้นเปลี่ยนแปลงเป็นว่า ภิกษุรูปนั้นทราบดีว่าอาหารที่นำไปให้ผู้บริโภคนั้นมียาพิษเจือปนอยู่แต่ยังคงนำอาหารไปให้แก่ภิกษุรูปอื่น ก็ย่อมจะสามารถตีความโดยนัยได้อย่างชัดเจนว่าภิกษุรูปนั้นประสงค์ต่อความตายของบุคคลอื่น เนื่องจากตนเองก็รู้ทั้งรู้ว่าอาหารในมือของตนสามารถปลิดชีวิตผู้อื่นได้แต่ยังคงนำไปให้ผู้อื่น การกระทำเช่นนี้จึงเป็นการประสงค์ต่อชีวิตของผู้อื่นอย่างไม่สามารถปฏิเสธได้ ในแง่นี้จึงตีความได้ว่าการ “จงใจประสงค์ต่อชีวิต” และ การ “รู้ว่าการกระทำของตนจะทำให้ผู้อื่นถึงแก่ชีวิต” แท้ที่จริงแล้วก็เป็นเรื่องเดียวกันอย่างแยกกันไม่ออก กรณีตัวอย่างนี้จึงทำให้สามารถเข้าใจเหตุผลในการวินิจฉัยของพระองค์ได้อย่างกระจ่างชัดมากขึ้น ทั้งยังแสดงให้เห็นถึงความแยบคายในการวินิจฉัยกรณีต่าง ๆ ด้วยพระปัญญาที่เฉียบแหลม

8) คำวินิจฉัยกรณีการพรากชีวิตที่ไม่ใช่มนุษย์และสัตว์

ในกรณีวินิตวัตต์เรื่องที่ 71 กล่าวถึงกรณีที่พระภิกษุหโมฬีรูปหนึ่งฆ่ายักษ์ตาย ในกรณีนี้พระพุทธเจ้าไม่ทรงปรับอาบัติตติยปาราชิก ทำให้กรณีเป็นเครื่องยืนยันที่สำคัญอีกกรณีหนึ่งว่าการวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกมีความจำเป็นที่จะต้องยึดองค์ประกอบที่เป็นเงื่อนไขในการวินิจฉัยอย่างเคร่งครัด ดังจะเห็นได้ว่าภิกษุรูปนี้มีความจงใจที่จะทำการพรากจากชีวิต แต่ด้วยเหตุที่เป็นการจงใจพรากจากชีวิตจาก “กายยักษ์” มิใช่การจงใจพรากจากชีวิตจาก “กายมนุษย์” เช่นนี้แล้วเมื่อองค์ประกอบของการต้องอาบัติตติยปาราชิกไม่ครบทั้งสามประการภิกษุหโมฬีรูปดังกล่าวจึงไม่ต้องด้วยอาบัติตติยปาราชิก แต่อย่างไรก็ดีการกระทำของภิกษุรูปนี้ก็ยิ่งถือเป็นการพรากชีวิตอื่น

พระพุทธรูปเจ้าจึงไม่ทรงเพิกเฉยและทรงปรับเป็นอาบัติอุลลัจจัยซึ่งมีความรุนแรงน้อยกว่าอาบัติปาราชิก ความรุนแรงของอาบัติที่แตกต่างกันนี้ย่อมแสดงถึงคุณค่าของความเป็นมนุษย์และยกย่องในทัศนะของ พุทธปรัชญาเถรวาท ว่ามีความแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ

3.2 ตติยปาราชิกกับประเด็นจริยศาสตร์ใกล้เคียง

3.2.1 ความสัมพันธ์ระหว่างปาณาติบาตกรรมกับอาบัติตติยปาราชิก

คำว่าปาณาติบาต หมายถึงการทำให้ชีวิตต้องตกลงไปสู่สูญสิ้นไป การฆ่าสัตว์ การตัดรอนชีวิต คำว่าปาณาติบาตเป็นคำผสมซึ่งเกิดจากคำสามคำ อันได้แก่คำว่า ปาณหรือปาณะ ซึ่งหมายความว่า สิ่งมีชีวิต คำว่าอาติ ซึ่งแปลความได้ความหมาย 2 นัยคือ รวดเร็ว หรือ ก้าวล่วงความเบียดเบียน และคำว่าปาต หมายความว่าให้ตกไป เมื่อรวมคำทั้งสามเป็นคำคำเดียวจึงแปลได้ว่า การยังชีวิตหรือสิ่งมีชีวิตนั้น ๆ ให้ล่วงไปตกไปโดยการเบียดเบียน หรือหมายถึงการทำให้สัตว์นั้น ๆ ถึงแก่ชีวิตก่อนที่จะถึงกำหนดอายุของตนด้วยเหตุอย่างใดอันเป็นก้าวล่วงเบียดเบียน ซึ่งการทำชีวิตหนึ่ง ๆ ให้ล่วงไปหรือตายไปนั้นจำเป็นที่จะต้องอาศัยคำอธิบายในทางปรมาตถธรรมว่าชีวิตนั้นคือสิ่งใด ในประเด็นนี้ตามนัยของปกรณวิเสสวิสุทธิมรรคได้อรรถาธิบายเป็นไปในทางเดียวกันกับกรณีของตติยปาราชิกก็กันว่า เป็นความขาดไปแห่งชีวิตินทรีย์ทั้งฝ่ายนามหรือฝ่ายรูป³⁶

หลักคำสอนของพระพุทธศาสนามีปรากฏถึงข้อปฏิบัติหรือข้อห้ามในการพรากชีวิตสัตว์มีปรากฏอยู่ในหลาย ๆ ตำแหน่ง นอกจากข้อห้ามของพระภิกษุเรื่องการฆ่ามนุษย์ซึ่งปรากฏอยู่ในตติยปาราชิกกัณฑ์แล้วในคัมภีร์มหาวิภังค์ ภาค 2 ปาจิตตยกัณฑ์ สัญจิจจสิกขาบทในสัปปาณกวรรค³⁷ ก็มีบัญญัติถึงข้อห้ามพระภิกษุในการพรากชีวิตสัตว์ด้วยเช่นกันดังความตอนหนึ่งว่า “โมฆบุรุษ ไฉนเธอจึงจงใจปลงชีวิตสัตว์เล่า โมฆบุรุษ การกระทำอย่างนี้ มิได้ทำคนที่ยังไม่เลื่อมใสให้เลื่อมใส หรือทำคนที่เลื่อมใสอยู่แล้วให้เลื่อมใสยิ่งขึ้นได้เลย แล้วจึงรับสั่งให้ภิกษุทั้งหลายยกสิกขาบทนี้ขึ้นแสดงดังนี้ ก็ภิกษุใดจงใจปลงชีวิตสัตว์ ต้องอาบัติปาจิตตีย์” โดยคำว่าสัปปาณกะนั้นมีความหมายว่า สัตว์ที่เป็นไป

³⁶พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, *ปรมาตถโชติกะ มหาอภิมมัตถสัคทฎีกา*, อ่างแล้ว, 83.

³⁷วิ.มหา. 2/381/501.

กับด้วยลมหายใจ หมายถึงสัตว์มีชีวิต หรือในวรรคนี้หมายถึงสัตว์เดรัจฉาน³⁸ โดยสิกขาบทนี้มีต้นบัญญัติจากการที่พระอุทายีมีความไม่ชอบนกกา จึงยิงกาจนเสียชีวิตจากนั้นได้ตัดศีรษะกาเสียบไว้ในหลาวไม้ แต่อย่างไรก็ดีการฆ่าสัตว์โดยพระภิกษุก็ไม่ถือเป็นโทษหนักเนื่องจากสิกขาบทนี้เป็นสิกขาบทที่อยู่ในปาจิตตยิกัณฑ์อันหมายถึงเพียงการทำกุศลจิตให้ตกไป กล่าวคือกุศลธรรมของผู้จงใจต้องอาบัติให้ตกไปหรือพลาดไปจากอริยมรรค การฆ่าสัตว์ตามสิกขาบทนี้จึงจัดเป็นอาบัติปาจิตตยิกัณฑ์อันเป็นลหุกาบัติคืออาบัติขนาดเบาที่ยังพอแก้ไขได้โดยการแสดงอาบัติต่อหน้าสงฆ์ คณะ หรือบุคคลก็ได้ ซึ่งองค์ประกอบที่เป็นเงื่อนไขในการวินิจฉัยอาบัติปาจิตตยิกัณฑ์ในประการนี้มีทั้งสิ้นสามประการตามถ้อยคำในพระไตรปิฎกความว่า “คำว่า จงใจ ได้แก่ รู้อยู่ รู้ดีอยู่ จงใจ ผ่าฝืน ล่วงละเมิด ที่ชื่อว่า สัตว์มีชีวิต พระผู้มีพระภาคตรัสหมายถึงสัตว์เดรัจฉาน คำว่า ปลงชีวิต ได้แก่ ตัดทำลายชีวิตินทรีย์ ตัดความสืบทอดต้องอาบัติปาจิตตยิกัณฑ์”³⁹ เช่นนี้เป็นที่น่าสังเกตว่าเงื่อนไขสามประการเหล่านี้ได้แก่ ประการที่หนึ่ง ความจงใจ ประการที่สอง สัตว์มีชีวิต และประการที่สาม ปลงชีวิต เป็นไปในลักษณะเดียวกันกับองค์ประกอบที่เป็นเงื่อนไขในการวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกทุกประการ

นอกจากนี้ในพรหมชาลสูตรหรือสูตรว่าด้วยชายอันประเสริฐยังได้กล่าวถึงชายอันประเสริฐซึ่งหมายถึงศีล 3 ขนาด อันได้แก่ จุฬศีล (จุลศีล) หรือศีลอย่างเล็กน้อย มัชฌิมศีล หรือศีลอย่างกลาง และมหาศีล หรือศีลอย่างใหญ่ โดยศีลข้อแรกในจุฬศีลนั้น⁴⁰ ก็ยังกล่าวสัทบัถึงข้องดเว้นจากการฆ่าสัตว์ด้วย แต่อย่างไรก็ดี หลักคำสอนรวมทั้งข้อห้ามเกี่ยวกับการงดเว้นจากการพรากชีวิตสัตว์หรือที่เรียกว่าการงดเว้นจากปาณาติบาตกรรมนั้น จากข้อบัญญัติรวมทั้งถ้อยคำที่จารึกในพระไตรปิฎกที่ว่าด้วยบัญญัติข้อห้ามโดยตรงซึ่งเป็นแหล่งข้อมูลปฐมภูมินั้น อาจยังไม่มี ความกระจำงเพียงพอในการนำไปปรับประยุกต์ใช้ต่อกรณีต่าง ๆ ได้อย่างตรงไปตรงมา จึงต้องทำการศึกษาคัมภีร์อื่น ๆ ในระดับทุติยภูมิก่อนเหนือจากพระไตรปิฎกประกอบกันเพื่อให้เกิดความกระจำงชัดยิ่งขึ้น

ในการวินิจฉัยว่าการกระทำใด ๆ จะเป็นปาณาติบาตกรรมหรือไม่นั้น ไม่อาจพิจารณาเพียงผิวเผินเพียงแค่อูจากผลลัพธ์ของการกระทำว่ามีการสิ้นชีวิตเกิดขึ้นหรือไม่ เพราะการสิ้นชีวิตของชีวิตหนึ่ง ๆ อันเกิดขึ้นก่อนจะสิ้นอายุขัยนั้นอาจมิได้เป็นการก่อปาณาติบาตกรรมขึ้นเสมอไป แต่การวินิจฉัยว่าการกระทำใดเป็นปาณาติบาตกรรมหรือไม่นั้นต้องวินิจฉัยโดยพิจารณาองค์ประกอบของการ

³⁸พระครูศรีปริยัติการ และ พระศรีวิสุทธิคุณ, “คัมภีร์มหาวิภังค์ภาค 2”, ใน *พระวินัยปิฎก*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2559), หน้า 108.

³⁹วิ.ม.หา. 2/384/502.

⁴⁰ที.สี. 9/8/3.

ทำปาณาติบาตว่าเกิดขึ้นครบถ้วนหรือไม่ หากเกิดขึ้นครบถ้วนแล้วจึงจะถือว่าเป็นปาณาติบาตกรรมแล้ว โดยองค์ประกอบเช่นว่านั้นได้ถูกระบุอธิบายไว้ในอรรถกถาพรหมชาลสูตร⁴¹ โดยกล่าวไว้ว่า ปาณาติบาตนั้นประกอบด้วยองค์ประกอบ 5 ประการ ได้แก่ ประการที่หนึ่ง ปาโณ หมายถึงสัตว์นั้นมีชีวิต ประการที่สอง ปาณสณฺญิตา หมายถึงรู้ว่าสัตว์นั้นมีชีวิต ประการที่สาม วรกเจตนา หมายถึงมีเจตนาจะฆ่า ประการที่สี่ วรกปโยโค หมายถึงมีความพยายามที่จะฆ่า และประการสุดท้าย เตน มรณํ หมายถึงสัตว์นั้นตายด้วยเจตนาที่คิดจะฆ่าดังกล่าวมานั้น ในแง่นี้ทำให้เห็นว่าการพิจารณาว่าการกระทำใดปาณาติบาตกรรมหรือไม่นั้นไม่อาจที่จะพิจารณาเพียงผลลัพธ์คือความตายที่เกิดขึ้นเท่านั้นแต่ยังมีปัจจัยที่สำคัญไม่แพ้กันคือเจตนาและการรับรู้ถึงข้อเท็จจริงในการกระทำของผู้กระทำร่วมด้วย

นอกจากนี้ในการกระทำปาณาติบาตยังสามารถแบ่งแยกออกได้เป็นกายบิโยคหลายรูปแบบ โดยคำว่าบิโยคหรือบิโยคนี้มีความหมายถึงการประกอบกิจให้ลุล่วงโดยทางกาย ซึ่งสามารถแบ่งได้เป็น 6 ประการตามที่ระบุไว้ในอรรถกถาพรหมชาลสูตรดังนี้คือ ประการที่หนึ่ง สาหตติกบิโยค หมายถึง การกระทำปาณาติบาตด้วยมือของตนเอง เช่นการฟันด้วยมีด ตีด้วยไม้ เป็นต้น ประการที่สอง อาณตติกบิโยค หมายถึงการกระทำปาณาติบาตโดยการใช้ให้ผู้อื่นฆ่า ประการที่สาม นิสสัคคิยบิโยค หมายถึงการกระทำปาณาติบาตโดยการปล่อยให้สัตว์ไปฆ่า มีขวางปา ทิ้งระเบิด เป็นต้น ประการที่สี่ ถาวรบิโยค หมายถึงการกระทำปาณาติบาตโดยการสร้างเครื่องประหารที่ทำไว้ก่อนเป็นลักษณะถาวรวัตถุ เช่น ขุดหลุมพรางวางระเบิด เป็นต้น ประการที่ห้า วิชขามยบิโยค หมายถึงการกระทำปาณาติบาตโดยการสังหารด้วยการใช้วิชา เวทมนต์ กลคาถา และยันต์ เป็นต้น ประการที่หก อิทิมยบิโยค หมายถึงการกระทำปาณาติบาตโดยการสังหารด้วยฤทธิ์ เช่น ถลิ่งตามองหรือเคาะเขี้ยว เป็นต้น แต่ไม่ว่าจะเป็นการใช้วิธีการใด ๆ ก็ตาม หากพิจารณาในทางการกระทำแล้วผู้ก่อปาณาติบาตก็ไม่จำเป็นต้องลงมือกระทำด้วยตัวเองก็ได้ แต่หากเป็นผู้สั่งการให้เกิดการก่อปาณาติบาตแล้ว ผู้สั่งการก็ถือว่าได้ก่อปาณาติบาตด้วยตนเองด้วยในลักษณะที่เป็นอาณตติกบิโยคด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากการสั่งให้ผู้อื่นก่อปาณาติบาตกรรมนั้นเป็นการสั่งโดยบอกสถานที่ เวลา และตำแหน่งที่แน่นอนแก่ผู้กระทำ โทษหรือบาปที่ได้รับอันสืบเนื่องมาจากลักษณะของการกระทำย่อมที่จะมีผลเท่าเทียมกันทั้งฝ่ายผู้สั่งและผู้ปฏิบัติตามคำสั่งนั้น⁴²

สำหรับประเด็นที่ว่าปาณาติบาตกรรมและตติยปาราชิกนั้นมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันหรือไม่และอย่างไรนั้น พบข้อสังเกตที่น่าสนใจว่าแม้ว่าเรื่องข้อห้ามการพรากชีวิตนั้นมีตำแหน่งแห่งที่

⁴¹ที.สี.อ. 4/54.

⁴²พระมหาทวี ฐานวโร, “ปาณาติบาตกับปัญหาจริยธรรมในพุทธปรัชญา”, อ้างแล้ว, 64.

ในพระคัมภีร์อย่างแตกต่างกัน โดยตติยปาราชิกจะเป็นสิกขาบทในส่วนปาราชิกกัณฑ์ สัจจสิกขาบทเป็นสิกขาบทในสัปตนิบาตในส่วนปาจิตตีกัณฑ์ซึ่งทั้งคู่อยู่ในหมวดพระวินัยในพระวินัยปิฎก และจุฬศีลข้อห้ามการก่อปาณาติบาตจะอยู่ในพรหมชาลสูตรซึ่งเป็นหมวดพระธรรมในพระสุตตันตปิฎก แต่ด้วยเนื้อหาของข้อห้ามที่พระพุทธเจ้าทรงสั่งสอนและสั่งห้ามนั้นล้วนมีเนื้อหาใกล้เคียงกัน กล่าวคือตติยปาราชิกสิกขาบทห้ามฆ่ามนุษย์ สัจจสิกขาบทห้ามฆ่าสัตว์อื่น ในขณะที่ปาณาติบาตกรรมเป็นจุฬศีลซึ่งไม่ได้แสดงชัดว่าหมายถึงชีวิตมนุษย์หรือสัตว์แต่โดยปริบททำให้เข้าใจได้ด้วยตรรกะเหตุผลว่าหมายถึงข้อห้ามการฆ่าทั้งมนุษย์และสัตว์ ดังนั้นหลักการในเรื่องดังกล่าวนี้ย่อมจะมีความซ้อนทับกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

เมื่อพิจารณาในรายละเอียดว่าด้วยเงื่อนไขและองค์ประกอบของการวินิจฉัยการกระทำต่าง ๆ ทั้งสามส่วนของหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าข้างต้นก็มีความสอดคล้องคล้ายคลึงกัน กล่าวคือเมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกันระหว่างตติยปาราชิกสิกขาบทและสัจจสิกขาบทก็จะพบว่า การพิจารณาวินิจฉัยการกระทำที่ต้องอาบัติต่างก็อาศัยเงื่อนไขสามข้อเหมือนกันทุกประการ นอกจากนี้ในบทอนาปัตติวารก็ยังมีกรณีกเว้นที่เหมือนกันอีกเช่นเดียวกัน ในขณะที่หากเปรียบเทียบตติยปาราชิกสิกขาบทกับข้อห้ามการก่อปาณาติบาตกรรมซึ่งเป็นจุฬศีลข้อแรกในพรหมชาลสูตรจะพบว่าองค์ประกอบที่เป็นเงื่อนไขในการวินิจฉัยมีจำนวนที่แตกต่างกันโดยตติยปาราชิกสิกขาบทประกอบด้วยเงื่อนไข 3 ประการแต่ในพรหมชาลสูตรนั้นระบุเงื่อนไขไว้ถึง 5 ประการ แต่อย่างไรก็ดีเมื่อพิจารณาลงในรายละเอียดแล้ว แท้ที่จริงเงื่อนไข 5 ประการของจุฬศีลข้อห้ามการปาณาติบาตก็เป็นการขยายความเงื่อนไข 3 ประการของตติยปาราชิกสิกขาบทหรือสัจจสิกขาบทเท่านั้น กล่าวคือ ในเงื่อนไข 5 ประการนั้น เงื่อนไขที่ว่าด้วยปาณสณญิตา (ตนรู้ว่าสัตว์มีชีวิต) และ วจกจิตต์ (จิตคิดจะฆ่า) ก็เป็นเงื่อนไขที่ขยายความจากเงื่อนไขเรื่อง “จงใจ” ของตติยปาราชิกสิกขาบทซึ่งในความจงใจนั้นจำเป็นต้องทั้งรู้ว่าสัตว์นั้นมีชีวิตและมีเจตนาฆ่าไปพร้อมกัน ในส่วนเงื่อนไขเรื่องปาณ (สัตว์มีชีวิต) ก็ตรงกันกับเงื่อนไขของตติยปาราชิกสิกขาบทเรื่อง “กายมนุษย์” (หรือเงื่อนไขเรื่องสัตว์มีชีวิตในสัจจสิกขาบท) และในส่วนของเงื่อนไขอุปกโม (มีความพยายามลงมือทำ) และเตน มรณ (สัตว์ตายด้วยความพยายามนั้น) ก็เป็นการขยายความจากเงื่อนไขในตติยสิกขาบทที่ว่าด้วยการ “พราจจากชีวิต” ซึ่งหมายถึงมีความพยายาม มีการลงมือ และความพยายามหรือการลงมือนั้นส่งผลให้สัตว์ตายลง เมื่อพิจารณาในแง่ของการวินิจฉัยแล้วย่อมแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าตติยปาราชิกสิกขาบท สัจจสิกขาบท และจุฬศีลข้อแรกในพรหมชาลสูตรต่างก็มีเหตุผลทางความคิดมีภูมิหลังในการวินิจฉัยไปในทิศทางเดียวกันเพียงแต่วิธีการบอกกล่าวสั่งสอนที่แตกต่างกันในรายละเอียดเท่านั้น

นอกจากนี้แล้วเมื่อพิจารณาในอรรถกถาตติยปาราชิกสิกขาบทแล้วยังพบว่ามีการ อรรถาธิบายการพรากชีวิตมนุษย์โดยอาศัยเกณฑ์และใช้คำว่าปาณาติบาตอย่างชัดเจน ดังข้อความ บางช่วงบางตอนที่มีความสำคัญความว่า “จริงอยู่ บุคคลผู้ยังชีวิตินทรีย์ให้ตกลงไป ท่านกล่าวว่า ยังสัตว์มีชีวิตให้ตกลงไป ชีวิตินทรีย์นั้นมีประการดังกล่าวแล้วนั้นแล ปาณาติบาตนั้น คือบุคคลยัง ประโยคอันเข้าไปตัดเสียซึ่งชีวิตินทรีย์ ให้ตั้งขึ้นด้วยเจตนาใด เจตนาที่ชื่อว่าวธกเจตนา ท่านเรียกว่า ปาณาติบาต (เจตนาธรรมเป็นเหตุล้างผลาญชีวิตสัตว์มีปราณ) บุคคลผู้พร้อมเพรียงด้วยเจตนาดังกล่าว แล้ว พึงเห็นว่า ผู้ล้างผลาญสัตว์มีปราณ ที่ชื่อว่า ประโยค (บโยค) แห่งปาณาติบาตนั้น ได้แก่ ประโยค แห่งปาณาติบาต 6 อย่าง คือ สาทตถิกประโยค 1 อาณตตถิกประโยค 1 นิสสัคคิยประโยค 1 ถาวร ประโยค 1 วิชขามยประโยค 1 อธิธมยประโยค 1” เหล่านี้จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่าในทัศนะของพุทธ ปรัชญาเถรวาทแล้วมีมุมมองต่อตติยปาราชิกสิกขาบทและการก่อปาณาติบาตกรรมเป็นสิ่งเดียวกัน เนื่องจากมีการนำเอาหลักการและคำว่าปาณาติบาตมาใช้ในการอรรถาธิบายการต้องอาบัติตติย ปาราชิกอย่างเสมอเหมือนกันโดยไม่มี ความแตกต่าง เพียงแต่การบัญญัติถึงหลักสิกขาบททั้งเรื่องตติย ปาราชิกสิกขาบท สัจจสิกขาบท รวมทั้งจุฬศีลข้อปาณาติบาตในพรหมชาลสูตรข้างต้นนี้อยู่ใน ตำแหน่งแห่งที่ที่ต่างกันไปในพระคัมภีร์ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลและความมุ่งหมายในแง่ของการจัดประเภท ของหลักคำสอนให้เป็นหมวดหมู่ชัดเจนเท่านั้น ซึ่งในประเด็นนี้จะได้ทำการกล่าวถึงลงในรายละเอียด ในส่วนของหัวข้อเรื่องพุทธจริยศาสตร์ที่ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์ต่อไป

3.2.2 ตติยปาราชิกกับการทำอัตวินิบาตกรรม

ประเด็นปัญหาที่มีความสำคัญเกี่ยวกับเรื่องตติยปาราชิกนี้คือประเด็นคำถามสามประการ ที่ว่า การทำอัตวินิบาตกรรมหรือการฆ่าตัวตายนั้นถือเป็นการกระทำที่ต้องอาบัติปาราชิกหรือไม่ นอกจากนี้ยังมีประเด็นว่าการทำอัตวินิบาตกรรมถือเป็นการพรากชีวิตที่มีลักษณะเป็นปาณาติบาต กรรมด้วยหรือไม่ และประเด็นสุดท้ายคือหากการทำอัตวินิบาตกรรมถือว่าเป็นการก่อปาณาติบาต กรรมแล้วการทำอัตวินิบาตกรรมจะมีผลเกิดขึ้นกับบุคคลผู้กระทำอย่างไร โดยที่ได้กล่าวถึงไปข้างต้น แล้วว่าเหตุต้นบัญญัติของการบัญญัติตติยปาราชิกสิกขาบทนั้นก็เกิดขึ้นจากการทำอัตวินิบาตกรรมหมู่ รวมทั้งการสังหารหมู่ของเหล่าพระภิกษุสงฆ์จำนวนมาก แต่ในเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ซึ่งปรากฏ อยู่ในพระคัมภีร์ ทั้งพระไตรปิฎกและคัมภีร์ในลำดับรองนั้นต่างก็มีปรากฏเหตุการณ์การทำ อัตวินิบาตกรรมของพระภิกษุในสมัยพุทธกาลอยู่หลายกรณีด้วยกัน ในที่นี้จึงขอกกล่าวถึงกรณีต่าง ๆ โดยสังเขปก่อนที่จะได้นำเข้าสู่การวิเคราะห์และตีความเพื่อตัดสินประเด็นปัญหาต่าง ๆ ที่กล่าวมา ข้างต้นนี้

กรณีการทำอัถวินิบาตกรรมของพระฉันทะปรากฏอยู่ในฉันทโนวาทสูตร พระสูตรที่ว่าด้วยการให้โอวาทแก่พระฉันทะซึ่งเป็นเหตุการณ์ในขณะที่พระฉันทะมีอาการอาพาธหนักทำให้พระสารีบุตรและพระมหาจุนทะต้องเดินทางเพื่อเข้าเยี่ยม พระฉันทะเกิดความทุกข์ทรมานจากอาการอาพาธทางร่างกายของตนมากและมีความคิดทำอัถวินิบาตกรรม ทำให้พระสารีบุตรต้องห้ามปรามและได้แสดงธรรมเกี่ยวกับเรื่องการยึดถือในกายของตนผ่านวิญญูณทั้งหกและสรุปในตอนท้ายของอรรถกถาว่า “ท่านฉันทะ เพราะเหตุนี้แล แม้การเห็นนี้ ก็เป็นคำสอนของพระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น ท่านพึงใส่ใจให้คิดตลอดกาลเป็นนิตย์ บุคคลผู้มีตัณหา มานะและทิฏฐิอาศัยอยู่ ย่อมมีความหวั่นไหว บุคคลผู้ไม่มีตัณหา มานะและทิฏฐิอาศัยอยู่ ย่อมไม่มีความหวั่นไหว เมื่อไม่มีความหวั่นไหว ก็มีความสงบ เมื่อมีความสงบ ก็ไม่มีความน้อมไป เมื่อไม่มีความน้อมไป การมาและการไปก็ไม่มี เมื่อไม่มีการมาและการไป ความตายและความเกิดก็ไม่มี เมื่อไม่มีความตายและความเกิด โลกนี้โลกหน้าก็ไม่มี ระหว่างโลกทั้งสองก็ไม่มี นี่แลเป็นที่สุดแห่งทุกข์”⁴³ ซึ่งหมายถึง ผู้ที่มีตัณหา มานะ ทิฏฐิ จะปราศจากความสงบและมักจะน้อมนำตนไปหาสิ่งเหล่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ย่อมทำให้นำไปสู่การมาและการไปคือการเกิดภพชาติซึ่งก็คือการเกิดดับ และนำไปสู่การมีโลกหน้าซึ่งก็คือการเวียนว่ายตายเกิดซึ่งถือเป็นที่สุดแห่งทุกข์ แต่อย่างไรก็ดีหลังจากที่พระสารีบุตรกลับไปพระฉันทะก็ยังคงทำอัถวินิบาตกรรมจนสำเร็จในภายหลังจากนั้น

นอกจากเรื่องของพระฉันทะภิกษุแล้ว ยังมีกรณีของพระวัคคิที่ปรากฏในวัคคิสสูตร⁴⁴ ซึ่งเป็นพระสูตรที่เป็นที่มาของวลีที่สำคัญของพระพุทธศาสนาคือ “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา” ชีวิตในบั้นปลายของพระวัคคิก็เป็นไปในทำนองเดียวกันกับพระฉันทะคือมีอาการอาพาธมากจนถึงขนาดที่พระภิกษุทูลเชิญพระพุทธเจ้าให้เสด็จไปทรงเยี่ยมจากการขอร้องของพระวัคคิผ่านการช่วยเหลือของพระอุปัฏฐากทั้งหลาย เมื่อพระพุทธเจ้าทรงเสด็จถึงก็ได้ตรัสสนทนาธรรมต่อพระวัคคิเกี่ยวกับเรื่องอัตตาตัวตนความยึดมั่นถือมั่นในกาย และเมื่อพระพุทธเจ้าเสด็จจากไป พระวัคคิก็ได้ไหว้วานพระอุปัฏฐากให้ไปทูลแก่พระพุทธเจ้าว่า “...ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ไม่เคยลบแคลง รูป/เวทนา/สัญญา/สังขาร/วิญญูณที่ไม่เที่ยง ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยงเป็นทุกข์ มีความแปรผันเป็นธรรมดา ความพอใจ ความกำหนัด หรือความรักใคร่ในสิ่งนั้นไม่มีแก่เรา” และหลังจากที่ภิกษุเหล่านั้นรับคำแล้วก็จากไป เมื่อภิกษุเหล่านั้นจากไปไม่นานพระวัคคิก็ได้ลงมือทำอัถวินิบาตกรรมจนถึงแก่มรณภาพ

⁴³ม.อ.อ. 3/237.

⁴⁴ส.ข. 17/58/157.

ในกรณีของพระโคธิกภิกษุที่ปรากฏในโคธิกสูตร⁴⁵ ก็เป็นอีกกรณีของการทำ อตฺตวินิบาตกรรมด้วยความมุ่งหมายที่แตกต่างออกไป เนื่องด้วยเป็นกรณีที่พระโคธิกะพยายามอุทิศ ภายใจเพื่อบรรลุนิเวศน์หรือหมายถึงเพื่อความหลุดพ้นแห่งจิตหรือการหลุดพ้นจากกิเลสด้วย อำนาจการฝึกจิตหรือด้วยกำลังสมาธิ เช่น สมาบัติ 8 เป็นเจโตวิมุตติอันละเอียดประณีต⁴⁶ แต่ไม่ว่าจะ อย่างไรจนถึงหกครั้งหกคราก็ไม่สามารถที่จะดำรงสภาพแห่งเจโตวิมุตตินั้นได้ จึงพิจารณาว่า “เราได้ เลื่อมจากเจโตวิมุตติชั่วคราว 6 ครั้งแล้ว ทางที่ดีเราพึงนำศีลธรรมมา (ฆ่าตัวตาย)” ซึ่งหมายความว่า หากพระโคธิกะคิดจะดำรงเจโตวิมุตติให้ได้อยู่อย่างถาวรก็คงเป็นการเหลือกำลัง แต่ถึงกระนั้นใน ขณะที่ดำรงเจโตวิมุตติชั่วคราวอยู่นั้นหากสิ้นชีวิตลงไปก็เท่ากับว่าเป็นการสิ้นชีวิตพร้อมกับความหลุด พ้น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเปลี่ยนสภาพแห่งความหลุดพ้นแบบชั่วคราวให้เป็นการหลุดพ้นแบบ ถาวรโดยอาศัยการทำอตฺตวินิบาตกรรมเป็นเครื่องมือให้ชีวิตหยุดลงในขณะของสภาวะจิตที่ตนประสงค์ ขณะนั้นมีมารทราบเรื่องจึงได้นำความมาราบทูลแก่พระพุทธเจ้าทำที่จะขออนุญาตเข้าไปห้ามปราม พระโคธิกะโดยอ้างว่าพระโคธิกะยังมีความยึดติดยังไม่บรรลุนิเวศน์จึงไม่ควรมรณภาพ แต่พระพุทธองค์ก็ไม่ ทรงเห็นด้วยและทั้งยังทรงตรัสยกย่องพระโคธิกะด้วยว่า “นักปราชญ์ทั้งหลายทำอย่างนี้แล ย่อมไม่ ห่วงใยชีวิต” และในท้ายที่สุดพระโคธิกะก็ได้ทำอตฺตวินิบาตกรรมจนถึงแก่มรณภาพ

นอกจากนี้ทั้งสามกรณีข้างต้นที่มีความชัดเจนแล้ว ยังมีปรากฏกรณีที่ไม่เป็นการทำ อตฺตวินิบาตกรรมโดยตรงแต่ปรากฏบันทึกในพระไตรปิฎกว่าในวันที่พระภิกษุเถระนั้นเห็นว่าจะ ปรีณิพพานนั้นพระอรหันต์บางองค์ที่ได้เข้าสู่ความตายโดยในเตโชกสิณ คือเจริญสมาบัติด้วยกสิณ ธาตุไฟเผา ร่างของตนเองจนมอดไหม้ไป ได้แก่ในกรณีของพระพักกณะซึ่งในอรรถกถาได้กล่าวเสริม บรรยายถึงวิธีการมรณภาพของพระพักกณะว่า “แม้เรามีชีวิตอยู่อย่างได้เป็นภาระแก่ภิกษุเหล่าอื่น สรรีระของเราแม้ปรีณิพพานแล้ว อย่าให้ภิกษุสงฆ์ต้องเป็นกังวลเลย จึงเข้าเตโชธาตุ ปรีณิพพานแล้ว เปลวไฟลุกขึ้นท่วมสรีระ ผิวหนัง เนื้อและโลหิตถูกเผาไหม้สิ้นไป เหมือนเนยใส ยังคงเหลืออยู่แต่ธาตุ ที่มีลักษณะดังดอกมะลิตูม”⁴⁷ กรณีของพระทัฬหฬลบุตรที่มีกล่าวถึงเนื้อหาในตอนปรีณิพพานเพียง เล็กน้อยว่า “...ณ ที่พระทัฬหฬลบุตรเหาะขึ้นไปในอากาศ นั่งขัดสมาธิเข้าเตโชกสิณสมาบัติอยู่กลาง อากาศ ออกจากสมาบัติแล้วปรีณิพพาน สรรีระของเธอถูกไฟเผาไหม้อยู่ที่นั่น ไม่ปรากฏว่ามีเถาและเขม่า

⁴⁵ ส.ส. 15/159/205 – 207.

⁴⁶ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*, อ่างแล้ว, หน้า 74.

⁴⁷ ม.อ.อ. 10/142.

ควันเลย มีอุปมาเหมือนเนยใส หรือน้ำมันที่ถูกไฟเผาไหม้ไม่ปรากฏว่ามีเถ้าและเขม่าควัน”⁴⁸ และในกรณีการปรินิพพานของพระอานนท์ที่แม่ไม่มีกล่าวถึงในรายละเอียดอยู่ในพระไตรปิฎก แต่กลับพบเรื่องราวดังกล่าวนี้ในอรรถกถาพาลวรรคด้วยหมวดเรื่องคนพาลเรื่องวนวาสีตีสสเถรวัตถุ ซึ่งความแปลกพิสดารกว่าในสองกรณีก่อนข้างต้นอยู่บ้าง กล่าวคือพระอานนท์มีความเป็นห่วงว่าหลังจากที่ตนปรินิพพานแล้วจะมีการแย่งอัฐิธาตุกันระหว่างสองฝั่งของแม่น้ำโรหิณี ดังนั้นในการปรินิพพานจึงใช้เตโชกสิณเผาร่างกายตนเองและทำให้สรีระธาตุของตนแตกออกเป็นสองส่วนกระจายออกไปสองฝั่งดังความว่า “ถ้าเราจักปรินิพพานที่ฝั่งนี้ พวกที่อยู่ฝั่งโน้นจากการทะเลาะกับพวกอยู่ฝั่งนี้ เพื่อจะถือเอา (อัฐิ) ธาตุ ถ้าเราจักปรินิพพานที่ฝั่งโน้น พวกที่อยู่ฝั่งนี้ก็จักเหมือนอย่างนั้น ความทะเลาะแม้เมื่อจะเกิด ก็จักเกิดขึ้นเพราะอาศัยเราแน่แท้ แม้เมื่อจะสงบ ก็สงบเพราะอาศัยเราเหมือนกัน...พระเถระนั่งโดยบัลลังก์ในอากาศประมาณ 3 ชั่วโมงกลางในท่ามกลางแห่งแม่น้ำ กล่าวธรรมแก่มหาชนแล้วอธิษฐานว่า ขอสรีระของเราจงแตกในท่ามกลาง ส่วนหนึ่งจงตกที่ฝั่งนี้ ส่วนหนึ่งจงตกที่ฝั่งโน้น นั่งอยู่ตามปกตินั้น แผลและเข้าสมาบัติมีเตโชธาตุเป็นอารมณ์ เปลวไฟตั้งขึ้นแล้ว สรีระแตกแล้วในท่ามกลาง ส่วนหนึ่งตกที่ฝั่งนี้ ส่วนหนึ่งตกที่ฝั่งโน้น”⁴⁹

การเข้าสู่การปรินิพพานของพระทัฬหฬลบุตร พระพักกุกะ และพระอานนท์ข้างต้นนี้ มีความแตกต่างกันกับการทำอัตวินิบาตกรรมด้วยอาวุธเหมือนในกรณีของพระโคตมิกะ พระฉันทะ และพระวัคคิที่กล่าวถึงไปก่อนหน้านี้ แต่เป็นการยุติชีวิตด้วยการใช้เตโชกสิณให้เข้าสู่การปรินิพพานเกิดเป็นไฟเผาร่างกายตนเอง ในกรณีหลังของการใช้เตโชกสิณนี้จึงดูจะไม่เป็นการมรณภาพที่ตรงไปตรงมา ในกรณีเหล่านี้มักไม่ค่อยมีผู้คนกล่าวถึงว่าเป็นการทำอัตวินิบาตกรรมของพระภิกษุอย่างการใช้อาวุธ โดยมีมุมมองว่าเป็นการเข้าสู่การปรินิพพานที่จะต้องเกิดขึ้นอยู่แล้วเพียงแต่พระเถระเหล่านั้นเจริญภาวนาด้วยเตโชกสิณจนไฟเผาไหม้ร่างกาย แต่เนื่องจากในคัมภีร์ต่าง ๆ ที่เป็นแหล่งที่มาของข้อมูลก็ปรากฏความชัดเจนว่าการมรณภาพของเหล่าพระเถระเกิดขึ้นด้วยเหตุแห่งเตโชกสิณ จึงทำให้ผู้อ่านและผู้ศึกษาที่สืบค้นสามารถที่จะตีความไปในลักษณะของการทำอัตวินิบาตกรรมได้เช่นเดียวกัน เนื่องจากหากตัดอคติในด้านบวกหรือด้านศรัทธาที่มีต่อปูชนียบุคคลในพระพุทธศาสนาออกไป ถ้อยคำเท่าที่ปรากฏในพระคัมภีร์ต่าง ๆ การตีความว่าการมรณภาพของพระเถระเหล่านั้นเกิดจากการใช้ไฟจากเตโชกสิณเผาจนร่างมอดไหม้ก็เป็นเรื่องที่สามารถกระทำได้และหากเป็นเช่นนั้นแล้วก็อาจถูกพิจารณา

⁴⁸พ.อุ. 25/80/343.

⁴⁹พ.ธ.อ. 20/186.

ในฐานะของการกระทำอัตวินิบาตกรรมก็เป็นสิ่งที่ไม่เกินไปจากความอันปรากฏในพระไตรปิฎกและคัมภีร์ชั้นรอง

ประเด็นปัญหาที่มีความสำคัญเกี่ยวกับเรื่องตติยปาราชิกและการทำอัตวินิบาตกรรมนี้คือ ประเด็นคำถามสามประการที่ว่า การทำอัตวินิบาตกรรมหรือการฆ่าตัวตายนั้นถือเป็นการกระทำที่ต้องอาบัติปาราชิกหรือไม่ นอกจากนี้ยังมีประเด็นว่าการทำอัตวินิบาตกรรมถือเป็นการพรากชีวิตที่มีลักษณะเป็นปาณาติบาตกรรมด้วยหรือไม่ และประเด็นสุดท้ายคือหากการทำอัตวินิบาตกรรมถือว่าการก่อปาณาติบาตกรรมแล้วการทำอัตวินิบาตกรรมจะมีผลเกิดขึ้นกับบุคคลผู้กระทำอย่างไร สำหรับในประเด็นคำถามแรกที่ว่าการทำอัตวินิบาตกรรมนั้นถือเป็นการต้องอาบัติตติยปาราชิกหรือไม่ นั้น เมื่อพิจารณาโดยสภาพโดยเบื้องต้นที่สุดแล้วจะพบว่าเมื่อพระภิกษุตัดสินใจทำอัตวินิบาตกรรมและยังผลให้ชีวิตต้องจบสิ้นลงไปแล้ว สภาพความเป็นภิกษุก็ควรจะไม่มียุติธรรมที่จะต้องวินิจฉัยเพิ่มเติม เนื่องจากอาบัติปาราชิกนั้นถือเสมือนเป็นโทษในทางพระวินัยในการปรับเปลี่ยนสถานะของพระสงฆ์ให้กลายเป็นบุคคลธรรมดาสามัญ

อีกทั้งเมื่อพิจารณารณการอัตวินิบาตกรรมหมู่ที่โพลสนั้นนี้มีข้อเท็จจริงตามที่ปรากฏในคัมภีร์ว่าการมรณภาพจำนวนมากของพระภิกษุในครั้งนั้นมีทั้งที่เกิดจากการทำอัตวินิบาตกรรม มีทั้งที่เกิดจากการไหว้วานให้พระภิกษุด้วยกันฆ่ากันเอง และมีทั้งที่มรณภาพจากการไหว้วานให้ตาเถนมิลินทิกะฆ่า ในแง่ของปาราชิกกัณฑ์ลำดับที่สามนั้น ได้กำหนดโทษอาบัติปาราชิกเพียงในกรณีที่พระภิกษุเป็นผู้ลงมือกระทำการพรากชีวิตมนุษย์ด้วยกันเอง ดังที่ปรากฏในตอนท้ายของตติยปาราชิกกัณฑ์ว่า “ภิกษุใดจงใจพรากกายมนุษย์จากชีวิต หรือแสวงหาศัสตราอันจะพรากกายมนุษย์นั้น แม้ภิกษุนี้ก็เป็นปาราชิก หากสังวาสมิได้ สิกขาบทนี้พระผู้มีพระภาคทรงบัญญัติไว้แก่ภิกษุทั้งหลายอย่างนี้”⁵⁰ จึงเป็นปัญหาว่าหากเป็นกรณีที่พระภิกษุทำอัตวินิบาตกรรมนั้นจะมีโทษดังเช่นที่บัญญัติไว้ในตติยปาราชิกกัณฑ์ด้วยหรือไม่อย่างไร เมื่อพิจารณาประกอบกับบรรณถกถามหาวิภังค์ ตติยปาราชิกกัณฑ์ที่ระบุถ้อยคำเพื่อขยายความเพิ่มเติมว่า “การปลงชีวิตตนเองและการใช้ให้มีคัลมสิกสมณกุตกร์ปลงชีวิตตน ย่อมไม่เป็นวัตถุแห่งปาราชิก ฉะนั้น จึงทรงเว้นการปลงชีวิต 2 อย่างนั้นเสีย ทรงถือเอาการปลงชีวิตกันและกันอันเป็นวัตถุแห่งปาราชิกอย่างเดียว ทรงบัญญัติปาราชิกสิกขาบท ตรัสพระพุทธพจน์มีคำว่า อนึ่ง ภิกษุใด แกล้งพรากกายมนุษย์จากชีวิต ดังนี้ เป็นต้น”⁵¹ จากถ้อยความในบรรณ

⁵⁰วิ.มทา. 1/167/139.

⁵¹วิ.มทา.อ. 1/532.

กลาก็ยังจะยอมเป็นการชัดเจนว่าการที่พระภิกษุทำอสังกัจจายน์และการยอมตนให้ผู้อื่นพรากชีวิต จึงไม่ถือเป็นการปฏิบัติปาราชิกในบัญญัตินี้

เกี่ยวกับประเด็นปัญหาที่สองที่ว่าการทำอสังกัจจายน์มีสถานะเป็นการก่อปาณาติบาตหรือไม่ ความไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกว่าจะทำการวินิจฉัยการทำอสังกัจจายน์อย่างไร แต่มีปรากฏในคัมภีร์ชั้นรองใจความว่า “...ผู้มีนิสัยเบียดเบียนทำลายสัตว์อื่น ๆ ก็ต้องได้รับครหาจากผู้อื่น ในระหว่างที่ยังมีชีวิตนั่นเอง และเมื่อตายก็ยังไม่ไปเกิดในอบายภูมิมีนรกเป็นต้น...ความว่า ปาณาติบาตกรรม ย่อมไม่มีแก่ผู้ฆ่าตนเองโดยแน่นอน เพราะขาดองค์แห่งปาณสญญิตา ที่ว่าสัตว์มีชีวิตในสัตว์อื่นที่ นอกเหนือจากตนเอง...”⁵² จะเห็นได้ว่าเป็นการระบุเป็นที่ชัดเจนว่า ปาณาติบาตกรรมนั้นจะเกิดขึ้นได้ ก็ต่อเมื่อเป็นการเบียดเบียนทำลายชีวิตสัตว์อื่น ดังนั้นในประเด็นคำถามที่สองจึงสามารถสรุปได้ว่าการก่ออสังกัจจายน์ยอมจะไม่ถือเป็นการก่อปาณาติบาตกรรมก็เนื่องด้วยการกระทำนั้นไม่สามารถวินิจฉัยให้ครบองค์ประกอบทุกประการของการก่อปาณาติบาตกรรมได้นั่นเอง

ในขั้นนี้จึงสามารถกล่าวได้โดยสรุปว่าการทำอสังกัจจายน์นั้นทั้งไม่ถูกวินิจฉัยให้เป็น อาบัติตติยปาราชิก และทั้งไม่ถูกวินิจฉัยให้เป็นการก่อปาณาติบาตกรรม แต่อย่างไรก็ตามก็ยังมีปัญหาว่า การทำอสังกัจจายน์เป็นการพรากกายตนเองนั้นจะมีผลตามมาอย่างไรในทางพุทธปรัชญาเถรวาท แม้ประเด็นปัญหาเหล่านี้จะไม่มี ความเกี่ยวข้องโดยตรงกับตติยปาราชิกก็ตามแต่ผู้ศึกษาก็เห็นควรที่จะทำการศึกษาวิเคราะห์ในประเด็นนี้ไปด้วย เนื่องจากเป็นประเด็นที่เกี่ยวกับการพรากชีวิต มนุษย์ซึ่งมีความเกี่ยวข้องใกล้ชิดกับตติยปาราชิกศึกษาบทในทางจริยศาสตร์เป็นอย่างดี ซึ่งระบบคิดเชิงจริยศาสตร์ของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นเป็นระบบคิดทางปรัชญาที่มีความซับซ้อนค่อนข้างมาก ทั้งยังมีกระบวนการที่เกี่ยวกับการประเมินคุณค่าทางจริยศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นมโนทัศน์เรื่อง สภาวะจิต บุญ บาป กรรม เป็นต้น ดังนั้นแล้วแม้การกระทำอสังกัจจายน์จะไม่ถูกวินิจฉัยให้เป็นการต้อง อาบัติตติยปาราชิกและปาณาติบาตกรรมแต่การประเมินคุณค่าทางจริยศาสตร์ของการกระทำอาจจะ ต้องทำการวิเคราะห์แยกเป็นประเด็นต่างหากอีกประเด็นหนึ่ง ดังนั้นในส่วนประเด็นวิเคราะห์นี้จึงขอ นำไปกล่าวถึงโดยละเอียดในหัวข้อเรื่องพุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์ต่อไป

⁵²พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจารียะ, *ปรมัตถโชติกะ มหาอภิธัมมัตถสังคหฎีกา*, อ่างแล้ว, หน้า 40 – 41.

3.3 ทศนะเชิงจริยศาสตร์ของพุทธปรัชญาที่มีต่อการพรากชีวิตมนุษย์

ดังที่ได้กล่าวถึงมาแล้วในตอนต้นว่า แม้การศึกษานี้จะมุ่งเน้นไปที่การศึกษาตติยปาราชิกสิกขาบท แต่เนื่องด้วยหลักการและความสำคัญของปาราชิกสิกขาบทคือสิกขาบทที่ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์ ดังนั้นแล้วการศึกษาปาราชิกสิกขาบทก็ย่อมที่จะมีความเกี่ยวข้องกับประเด็นในการพรากชีวิตอื่น ๆ ที่ปรากฏในพุทธปรัชญาเถรวาทด้วย นั่นคือการทำปาณาติบาตกรรมและการทำอัตวินิบาตกรรม ดังนั้นในการประเมินคุณค่าทางจริยธรรมของการพรากชีวิตมนุษย์จึงเห็นควรที่จะทำการศึกษาวิเคราะห์ให้เกิดความรอบด้าน ในแง่นี้เองจึงแบ่งประเภทในการศึกษาวิเคราะห์ออกเป็นสามส่วนคือพุทธจริยศาสตร์ในการพรากชีวิตอื่น พุทธจริยศาสตร์ในการพรากชีวิตตนเอง และมหันตโทษในการพรากชีวิตมนุษย์

3.3.1 การพรากชีวิตอื่น

ในส่วนแรกที่ว่าพุทธจริยศาสตร์ที่ว่าด้วยการพรากชีวิตอื่นนั้น จะพบว่ามีประเด็นในการศึกษาวิเคราะห์ที่มีความซ้อนทับกันระหว่างหลักการในตติยปาราชิกสิกขาบทที่มีสถานะเป็นพระวินัยและหลักการเรื่องปาณาติบาตกรรมต่อชีวิตอื่นที่ปรากฏในสังยุตตปิฎกและพรหมชาลสูตรซึ่งมีสถานะเป็นพระวินัยและพระธรรมตามลำดับ ในแง่นี้เองการศึกษาวิเคราะห์จึงสามารถแบ่งแยกย่อยได้ออกเป็นอีกสองส่วนกล่าวคือ การประเมินคุณค่าในฐานะที่เป็นพระวินัยและการประเมินคุณค่าในฐานะที่เป็นพระธรรม

อย่างที่ชาวพุทธทราบกันเป็นอย่างดีว่าพระวินัยเป็นเนื้อหาบทบัญญัติที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้นเพื่อให้ภิกษุสงฆ์ได้อยู่ภายใต้กรอบที่ตึงามในการประพฤติปฏิบัติ และการกระทำการฝ่าฝืนหรือละเมิดสิกขาบทต่าง ๆ ก็ส่งผลให้เกิดโทษหรือก็ต้องอาบัติด้วยความรุนแรงที่แตกต่างกันไป ตติยปาราชิกสิกขาบทเป็นหนึ่งในสี่ปาราชิกสิกขาบทที่บัญญัติกำหนดไว้ในปาราชิกกัมมของพระวินัยมหาวิภังค์ ผลของการละเมิดฝ่าฝืนปาราชิกสิกขาบทย่อมมีความรุนแรงสูงสุดคือการต้องอาบัติตัดขาดจากความเป็นภิกษุตัดขาดจากเชื้อสายของพระศาสนาโดยสิ้นเชิงทั้งยังไม่สามารถที่จะคืนสถานะกลับมาบวชเป็นภิกษุในพระพุทธศาสนาใหม่ได้อีกแล้วอุปมาเป็นดั่งเช่นแผ่นหินหนาที่แตกซึ่งมิสามารถทำให้กลับมาคืนดีได้ดังเดิมดังพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุผู้ตั้งใจพรากกายมนุษย์เสียจากชีวิต ย่อมไม่เป็นสมณะไม่เป็นเชื้อสายศากยบุตร เปรียบเหมือนแผ่นศิลาหนาแตกออกเป็น 2 เลี่ยงจะประสานให้สนิทเป็นเนื้อเดียวกันอีกไม่ได้ ดังนั้นพระผู้มีพระภาคจึงตรัสว่าเป็นปาราชิก”⁵³ อันคำว่าปาราชิกนั้น

⁵³วิ.มทา. 1/172/142.

มีความหมายถึงผู้พ่ายแพ้ในที่นี้จึงควรหมายถึงพ่ายแพ้ต่ออำนาจอภิศุทธแห่งเทินจากพระสัทธรรม คือ ปริยัติ ปฏิบัติ และปฏิเวธ⁵⁴ โทษหรืออาบัติจากการพรากชีวิตมนุษย์ตามตติยปาราชิกสิกขาบทจึงเป็น ครุกาบัติหรืออาบัติหนักและยังผลให้ไม่สามารถที่จะแก้ไขได้หรือที่เรียกว่าอติกิจฉาปัตตินั่นเอง ดังพุทธ พจน์ที่ว่า “ภิกษุใดจงใจพรากกายมนุษย์จากชีวิต หรือแสวงหาศีลตราอันจะพรากกายมนุษย์นั้น แม้ ภิกษุนั้นก็เป็นปาราชิก หาสังวาสมิได้”⁵⁵ ที่กล่าวมาข้างต้นนี้จึงสามารถที่จะสรุปได้ว่าการประเมินคุณค่า การพรากชีวิตมนุษย์ในทางพระวินัยถือเป็นความรุนแรงสูงสุดหนึ่งในสี่ประการในทัศนะของพุทธ ปรัชญาเถรวาท

พึงเข้าใจว่าการประเมินคุณค่าการพรากชีวิตมนุษย์ในตติยปาราชิกสิกขาบทนั้น เป็นการ ประเมินคุณค่าในการกระทำซึ่งจำเพาะเจาะจงกับสถานะของผู้กระทำที่เป็นภิกษุสงฆ์เท่านั้น ดังนั้น แล้วผลของตติยปาราชิกสิกขาบทย่อมไม่มีความเกี่ยวข้องกับฆราวาสซึ่งเป็นบุคคลที่ไม่ใช่พระภิกษุ แต่ อย่างไรก็ตามการพรากชีวิตมนุษย์นั้นก็ย่อมที่จะไม่เพียงส่งผลแค่เพียงเฉพาะสถานะของการเป็นภิกษุ ตามพระวินัยเท่านั้น เนื่องจากหากแค่เพียงพิจารณาด้วยสามัญสำนึกของมนุษย์ทั่วไปย่อมจะเข้าใจได้ ด้วยเหตุผลตามธรรมชาติว่าการพรากชีวิตมนุษย์ถือเป็นการกระทำที่มีความโหดเหี้ยมร้ายแรง ดังนั้น แล้วในทางพระธรรมก็ย่อมจะมีผลตามมาจากการพรากชีวิตมนุษย์ด้วยอย่างแน่นอน กล่าวอีกแง่หนึ่ง ได้ว่าการประเมินคุณค่าการพรากชีวิตมนุษย์ในทางพระวินัยเป็นเสมือนกฎเกณฑ์ทางสังคมที่ถูกรักษา สร้างขึ้นเพื่อบังคับใช้แก่บุคคลบางประเภทโดยมุ่งหวังในการรักษาผลประโยชน์ร่วมกันของสังคมนั้น ๆ ในขณะที่เดียวกันการประเมินคุณค่าการพรากชีวิตมนุษย์ในทางพระธรรมนั้นก็ก็เป็นเสมือนกฎเกณฑ์ สากลที่มีใตมีผู้ใดกำหนดสร้างหรือปรุงแต่งขึ้นแต่เป็นกฎเกณฑ์ที่มีอยู่ก่อนแล้วในธรรมชาติของสากล จักรวาลซึ่งจะมีผลบังคับใช้แก่มนุษย์ทุกคนโดยไม่ยกเว้นหรือเลือกบังคับเพียงเฉพาะกับสถานภาพทาง สังคมอย่างใดอย่างหนึ่ง ดังนั้นแล้วการพรากชีวิตมนุษย์ที่เป็นหลักการในตติยปาราชิกสิกขาบทก็ ย่อมจะก่อผลทั้งสองประการคือผลที่เกิดขึ้นจากกฎเกณฑ์ทางสังคมสงฆ์และผลที่เกิดขึ้นจากกฎเกณฑ์ ของธรรมชาติหรือสากลจักรวาลด้วยเช่นกัน

การที่จะสามารถประเมินคุณค่าในทางพระธรรมของการพรากชีวิตมนุษย์นั้นจะพบว่ามีได้ มีการกล่าวถึงลงไปในเรื่องละเอียดหากพิจารณาเพียงตติยปาราชิกสิกขาบท เนื่องจากเหตุผลข้างต้น ที่ว่าตติยปาราชิกสิกขาบทนั้นเป็นเพียงกฎเกณฑ์จำเพาะทางสังคมเท่านั้น การประเมินคุณค่าในทาง พระธรรมจึงต้องอาศัยการตรวจสอบแนวคิดและหลักการในพุทธปรัชญาเถรวาทอย่างเป็นองค์รวม

⁵⁴พระมหาวิจิตร กลญาณจิตโต, “คัมภีร์มหาวิภังค์ภาค 1”, อ่างแล้ว, หน้า 33.

⁵⁵วิ.มหา. 1/167/139.

ประกอบกันไปด้วย ดังนั้นการที่จะทำให้สามารถประเมินกฎเกณฑ์ในทางพระธรรมได้จึงต้องอาศัยการนำเอาหลักการเรื่องปาณาติบาตกรรมมาปรับประยุกต์ใช้เกี่ยวกับเรื่องการพรากชีวิตมนุษย์ด้วย เนื่องจากหลักคำสอนเรื่องปาณาติบาตกรรมเป็นหลักการที่ครอบคลุมการพรากชีวิตทุกรูปแบบโดยไม่ได้เจาะจงว่าต้องเป็นมนุษย์หรือเป็นสิ่งมีชีวิตอื่นที่ไม่ใช่มนุษย์

ในทางพุทธปรัชญานั้น มีคติเรื่อง “บาป” เป็นมโนทัศน์หลักอันเป็นชื่อของโทษซึ่งมีความตรงข้ามกับคำว่า “บุญ” พจนานุกรมพุทธศาสน์ได้ให้นิยามคำว่าบาปไว้ว่าหมายถึง ความชั่ว ความร้าย กรรมชั่ว กรรมลามก อกุศลกรรมที่ก่อให้เกิดความเดือดร้อน สภาพที่ทำให้ถึงคดีอันชั่ว สิ่งที่ทำให้จิตตกไปอยู่ในที่ชั่ว คือทำให้เสื่อมลงเลวลง⁵⁶ โดยบาปนี้มีสาเหตุมาจากอกุศลมูล ซึ่งหมายถึงรากเหง้าของอกุศล ต้นเหตุของอกุศล ต้นเหตุของความชั่ว อันได้แก่ ความโลภ ความหลง และความโกรธ หรือ โลภะ โมหะ และโทสะ ส่วนปัจจัยที่จะส่งผลให้บาปนั้นมีความรุนแรงมากขึ้นจากการกระทำปาณาติบาตในปัจจุบันฝ่ายทั้งในผู้กระทำและผู้ถูกกระทำ โดยสามารถที่จะแบ่งได้เป็นสี่ประการดังต่อไปนี้⁵⁷

ประการที่หนึ่ง มูลเหตุจูงใจในการก่อปาณาติบาตกรรมของผู้กระทำ

หากผู้กระทำกระทำไปโดยมูลเหตุจูงใจอันเป็นอกุศลมูลอันได้แก่โลภะ โมหะ หรือโทสะ การกระทำปาณาติบาตนั้นย่อมส่งผลให้เกิดบาปหนักกว่าผู้ที่กระทำไปโดยมูลเหตุที่ปราศจากอกุศลมูลเหล่านี้ และหากมีอกุศลมูลจูงใจที่รุนแรงมากก็ย่อมส่งผลให้เกิดบาปที่หนักยิ่งกว่ามีอกุศลมูลจูงใจที่เบากว่า ยกตัวอย่างเช่น หากผู้ก่อปาณาติบาตกรรมเป็นเพศฆาตกรกระทำไปตามคำสั่งโดยปราศจากความเคียดแค้นชิงชัง ปราศจากความโลภที่จะเอาทรัพย์ของผู้ตาย ก็ย่อมที่จะมีผลเป็นบาปน้อยกว่าผู้ที่พรากชีวิตผู้อื่นด้วยมูลเหตุจูงใจที่เป็นอกุศล เช่น ฆ่าด้วยโทสะ หรือฆ่าด้วยโลภะ เป็นต้น

ประการที่สอง ความพยายามของผู้ก่อปาณาติบาตกรรม

หากผู้กระทำได้กระทำลงไปโดยใช้ความพยายามอย่างยิ่งเพื่อหมายเอาชีวิตของสัตว์อื่น การกระทำที่เกิดจากความพยายามมากย่อมก่อให้เกิดผลบาปมากกว่าการกระทำที่เกิดจากความพยายามที่น้อยกว่า ยกตัวอย่างเช่น การพรากชีวิตสัตว์ที่ต้องใช้อาวุธร้ายแรงและความพยายามมากก็ย่อมจะส่งผลให้เกิดบาปมากกว่าการพรากชีวิตสัตว์ที่ไม่ได้ใช้อาวุธร้ายแรงและความพยายามน้อยกว่า

⁵⁶พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์, อ่างแล้ว, หน้า 180.

⁵⁷พระมหาทวิ ฐานวโร, “ปาณาติบาตกับปัญหาจริยธรรมในพุทธปรัชญา” อ่างแล้ว, หน้า 77

หรือกรณีที่พรากชีวิตที่ต้องอาศัยความพยายามอย่างมากโดยการวางแผนอย่างแยบยลหรือใช้กำลังอย่างยิ่งยวดก็ย่อมที่จะส่งผลให้เป็นบาปมากกว่าการพรากชีวิตที่ไม่ได้ใช้ความพยายามวางแผนหรือใช้กำลังลงแรงที่น้อยกว่า

ประการที่สาม คุณประโยชน์ของผู้ถูกระทำ

หากการกระทำปาณาติบาตเป็นการกระทำต่อสัตว์ซึ่งมีคุณสูงก็ย่อมก่อให้เกิดผลบาปที่มากกว่าก่อปาณาติบาตต่อสัตว์ที่มีคุณน้อยกว่า การก่อปาณาติบาตกรรมแก่สัตว์ซึ่งให้คุณประโยชน์แก่มนุษย์ในทางใดทางหนึ่งย่อมก่อให้เกิดบาปที่หนักกว่าการก่อปาณาติบาตแก่สัตว์ที่ไม่สร้างคุณประโยชน์เลยหรือสร้างโทษให้แก่มนุษย์ ยกตัวอย่างเช่น การพรากชีวิตสัตว์ร้ายหรือสัตว์ที่กำลังจะเข้ามาทำร้ายก็ย่อมส่งผลให้เกิดบาปน้อยกว่าการพรากชีวิตสัตว์ที่ให้ประโยชน์แก่มนุษย์ เช่น สัตว์ที่ให้อาหาร ให้นม สัตว์พาหนะ รวมกระทั่งถึงสัตว์ที่มนุษย์ใช้ประโยชน์ได้ทุกรูปแบบ ในขณะเดียวกัน สำหรับการพรากชีวิตมนุษย์ก็ย่อมส่งผลบาปมากกว่าการพรากชีวิตสัตว์เนื่องจากมนุษย์ย่อมถือเป็นสัตว์ประเสริฐที่เป็นเพื่อนร่วมสังคมสามารถสร้างสังคมให้เกิดประโยชน์ได้ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการก่อปาณาติบาตต่อบิดามารดา ญาติพี่น้อง มิตรสหาย ครูอาจารย์ พระภิกษุสงฆ์ หรือผู้ที่เคยมีบุญคุณ ย่อมก่อให้เกิดผลบาปหนักตามมา

ประการที่สี่ ขนาดของสัตว์ที่ถูกพรากชีวิต

ปัจจัยประการนี้เป็นผลต่อเนื่องมาจากปัจจัยเรื่องการใช้ความพยายามในการพรากชีวิต เนื่องจากการก่อปาณาติบาตกรรมแก่สัตว์ที่ใหญ่กว่าย่อมต้องอาศัยความพยายามและจิตเจตนาที่แรงกล้ากว่าที่จะพรากชีวิตสัตว์นั้นลงได้ ดังนั้นการก่อปาณาติบาตกรรมแก่สัตว์ใหญ่ย่อมได้รับผลบาปที่มากกว่าการก่อปาณาติบาตแก่สัตว์เล็กซึ่งใช้ความพยายามไม่มากเท่าใดนัก

ตัวอย่างในการใช้ปัจจัยข้างต้นในการพิจารณากรณีศึกษาที่เกิดขึ้นจริง เช่น ในกรณีของการฆ่าสัตว์เพื่อนำมาประกอบอาหารเพื่อดำรงชีวิตหรือแม้แต่การกำจัดสัตว์ที่เป็นศัตรูพืช การกำจัดสัตว์รบกวนต่าง ๆ ย่อมเป็นการก่อปาณาติบาตกรรมอย่างชัดเจน แต่ด้วยเหตุแห่งกุศลมูลเพื่อนำมาบริโภคนานาชาติในสังคมให้แข็งแรงยืนยาวขึ้นเพื่อประกอบความดีหรือประกอบสัมมาอาชีพต่อไป หรือทำให้มนุษย์ในสังคมห่างไกลจากโรคภัยไข้เจ็บที่มากับสัตว์เหล่านั้น กรรมนั้นย่อมมีผลประโยชน์แก่สังคมอยู่จึงทำให้ก่อเกิดผลบาปที่น้อย⁵⁸ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากการทำ

⁵⁸ สีวลี ศิริไล, *การศึกษาเชิงวิเคราะห์พุทธจริยศาสตร์ จริยธรรม และเกณฑ์ตัดสินปัญหาจริยธรรมทางการแพทย์ในสมัยปัจจุบัน*, รายงานการวิจัย, กรุงเทพฯ: คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์มหาวิทยาลัยมหิดล, หน้า 111.

ปาณาติบาตได้กระทำต่อสัตว์ที่มีขนาดเล็กหรือสัตว์ที่ไม่ได้มีคุณสมบัติแก่นุขย์ในแง่ของการใช้แรงงานหรือใช้ประโยชน์ในกรณีต่าง ๆ เช่น วัว ม้า สุนัข แมว เป็นต้น การกระทำปาณาติบาตย่อมก่อผลบาปน้อยลงไปอีกด้วย ในส่วนของการฆ่าสิ่งมีชีวิตขนาดเล็กอันได้แก่เชื้อโรคต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเชื้อรา แบคทีเรีย และไวรัส นั้น เป็นกรณีที่มาพร้อมกับความเจริญก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์ซึ่งในสมัยพุทธกาลไม่ได้บัญญัติครอบคลุมไปถึงในกรณีของสิ่งมีชีวิตเหล่านี้โดยทราบแต่เพียงว่าการปาณาติบาตนั้นหมายถึงการฆ่าสิ่งมีชีวิตที่เป็นมนุษย์และสัตว์ไม่รวมไปถึงการตัดรอนชีวิตของพืช ในแง่นี้เองเมื่อพิจารณาถึงข้อเท็จจริงในทางวิทยาศาสตร์และชีววิทยาที่สิ่งมีชีวิตขนาดเล็กอันได้แก่ โปรโตซัว แบคทีเรีย ไวรัส หรือเชื้อรา ที่แม้จะถือว่าเป็นสิ่งมีชีวิตแต่ก็เป็นเป็นสิ่งมีชีวิตที่อยู่ในอาณาจักร (Life Kingdom) ที่มีระดับชั้นต่ำลงไปกว่าพืช ในแง่นี้เองเมื่อการตัดรอนชีวิตพืชซึ่งอยู่ในอาณาจักรที่สูงกว่าไม่เป็นการกระทำที่ถือเป็นปาณาติบาตกรรมแล้ว การตัดรอนชีวิตสิ่งมีชีวิตที่ระดับชั้นต่ำลงไปกว่านั้นย่อมต้องไม่เป็นการก่อปาณาติบาตกรรมไปด้วยตามหลักตรรกเหตุผล มิพักจะต้องพูดถึงเรื่องมูลเหตุจูงใจหรือประโยชน์ในการกระทำเลยแม้แต่อย่างใด

อนึ่ง ในการคุมกำเนิดซึ่งเป็นผลให้เกิดการทำลายอสุจินั้นไม่ถือเป็นปาณาติบาตกรรม เนื่องจากอสุจิเป็นเพียงเซลล์สืบพันธุ์ของมนุษย์ (Gametocyte) ที่มีจำนวนเพียงครั้งเดียวของมนุษย์ จึงยังไม่ถือเป็นสิ่งมีชีวิตแต่อย่างใด ดังนั้นการทำลายเชื้ออสุจิจึงไม่ครบองค์ประกอบในการก่อปาณาติบาตกรรมตั้งแต่ประการแรกที่กล่าวถึง ปาโณ อันหมายถึงสัตว์นั้นมีชีวิตมาตั้งแต่ต้น

นอกจากการที่พระวินัยยกให้ชีวิตมนุษย์มีคุณค่ามากกว่าสัตว์ซึ่งส่งผลให้ภิกษุที่พรากชีวิตมนุษย์ต้องอาบัติปาราชิกในขณะที่ภิกษุที่พรากชีวิตสัตว์ต้องอาบัติปาจิตตีย์ซึ่งเบากว่าแล้ว เมื่อพิจารณาจากปัจจัยในเชิงการก่ออกุศลกรรมตามหลักคำสอนเรื่องปาณาติบาตแล้วทำให้เห็นได้ว่า ชีวิตของมนุษย์มีคุณค่ามากกว่าสัตว์ในแง่ของการสร้างประโยชน์และทั้งในแง่ของการอยู่ร่วมกันในสังคมมนุษย์ จริงอยู่ที่อาจมีข้อถกเถียงว่าไม่เป็นการเสมอไปที่มนุษย์จะสร้างประโยชน์ให้กับโลกได้มากกว่าสัตว์ เพราะอาจมีมนุษย์บางคนที่เป็นคนชั่วร้ายซึ่งก่อแต่ความเดือนร้อนให้แก่ชีวิตอื่นอยู่เสมอและอาจมีสัตว์บางตัวที่สร้างประโยชน์โดยไม่สร้างโทษให้กับโลกหรือชีวิตอื่นเลย แต่เมื่อพิจารณาในเชิงกระบวนการทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาทและพิจารณาในเชิงทั่วไปของความเป็นมนุษย์ในค่าเฉลี่ยของมนุษยชาติแล้ว การมีโอกาสเกิดเป็นมนุษย์ย่อมหมายถึงการสร้างผลบุญกรรมที่ตีไว้ในอดีตจึงทำให้มีโอกาสถือปฏิสนธิให้สามารถประกอบกุศลกรรมความดีรวมทั้งน้อมนำพระธรรมคำสอนมาใช้พัฒนาจิตใจตนเองได้ ในแง่นี้มนุษย์จึงเป็นสิ่งมีชีวิตที่ถือว่ามีคุณค่าสูงกว่าสัตว์ซึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตในภูมิไตรภพที่เป็นภูมิต่ำกว่ามนุษย์ ดังนั้นแล้วการพรากชีวิตมนุษย์ย่อมจะมีปัจจัยที่ทำให้การก่อปาณาติบาตกรรมนั้นเกิดเป็นอกุศลกรรมที่เป็นบาปได้มากกว่า

ทั้งหมดที่ได้พิจารณาสามารถกล่าวโดยสรุปได้ว่า พุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์นั้นเมื่อพิจารณาในแง่พระวินัยหรือการประพฤติปฏิบัติของสงฆ์แล้วย่อมเป็นการกระทำที่ร้ายแรงสูงสุดสำหรับสถานภาพของภิกษุ ทั้งยังมีความสอดคล้องกับแนวคิดปาณาติบาตกรรมในแง่ของพระธรรมที่ถือว่าการพรากชีวิตมนุษย์จะเป็นอกุศลกรรมซึ่งสร้างบาปได้รุนแรงมากกว่าการพรากชีวิตสัตว์ เนื่องด้วยมนุษย์เป็นสัตว์ที่มีคุณมากกว่าสัตว์ในเชิงกระบวนทัศน์และในเชิงภาพรวม แต่อย่างไรก็ดีการพรากชีวิตมนุษย์ก็ไม่ได้หมายความว่าก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ต่างกัน แต่การพรากชีวิตมนุษย์ยังเป็นอกุศลกรรมที่ก่อให้เกิดบาปหนักเบาไม่เท่าเทียมกันโดยต้องพิจารณาจากปัจจัยในการก่อปาณาติบาตประกอบสี่ประการ กล่าวคือ ประการที่หนึ่ง หากผู้ที่กระทำการพรากชีวิตผู้อื่นด้วยกุศลมูลที่มีความรุนแรงก็ย่อมที่จะก่อบาปได้หนักกว่าการกระทำด้วยอกุศลมูลที่น้อยกว่า ประการที่สอง หากการกระทำนั้นผู้กระทำได้ใช้ความพยายามทั้งทางกายวาจาใจเป็นอย่างมากในการพรากชีวิตผู้อื่น กรณีเช่นนี้ก็ย่อมจะทำให้เป็นบาปเคราะห์หนักกว่าการใช้ความพยายามที่น้อยกว่า ประการที่สาม หากมนุษย์ผู้ที่เป็นเหยื่อในการพรากชีวิตเป็นบุคคลที่มีคุณค่าสร้างประโยชน์ต่อโลก ต่อตัวผู้ลงมือฆ่าเอง และต่อสังคมมาก ก็ย่อมจะก่อให้เกิดบาปเคราะห์ที่หนักหนาสาหัสแก่ผู้ลงมือกระทำการพรากชีวิตมากกว่าการพรากชีวิตบุคคลที่มีคุณค่าสร้างประโยชน์น้อยกว่านั่นเอง

อย่างไรก็ดีมีประเด็นว่า ในกรณีของโทษประหารที่ได้รับการยอมรับว่าเป็นสิ่งที่ชอบด้วยศีลธรรมของสังคมในระดับทั่วไปและยังคงมีอยู่ในปัจจุบันนั้นจะตีความตามหลักพุทธปรัชญาได้อย่างไรให้ไม่เกิดความขัดแย้งกันระหว่างความรู้สึกของสังคม ผู้ทำหน้าที่เกี่ยวกับโทษประหารชีวิต และหลักการในพุทธปรัชญาเถรวาทซึ่งมีความสำคัญเป็นอย่างยิ่งกับสังคมไทย เมื่อพิจารณาเกี่ยวกับโทษประหารชีวิตนั้นจะพบว่าผู้เกี่ยวข้องกับการกระทำปาณาติบาตอยู่สองกรณีคือ ผู้พิพากษาที่ถือว่าก่อปาณาติบาตกรรมโดยวิธีปิโยคะ และเพชรฆาตที่ถือว่าก่อปาณาติบาตกรรมโดยกายปิโยคะ แต่เมื่อพิจารณาตามหลักการข้างต้นทั้งหมดย่อมวินิจฉัยได้ว่า หากการกระทำดังกล่าวเป็นการกระทำโดยไม่ได้มีอกุศลมูลเป็นแรงกระตุ้นจูงใจอยู่ภายในก็ย่อมถือว่าไม่ได้มีบาปหนัก ดังจะเห็นได้ว่าทั้งสองกรณีไม่ได้กระทำไปโดยความโลภโกรธหลงใด เพียงแต่ทำไปโดยหน้าที่ที่ตนต้องกระทำทั้งหน้าที่ที่ตนต้องกระทำยังถือเป็นหน้าที่ที่ก่อให้เกิดคุณประโยชน์แก่สังคมซึ่งหมายถึงการทำให้สังคมมีความปลอดภัยจากคนชั่วมากขึ้น การกระทำในแง่นี้แม้ถือว่าเป็นปาณาติบาตกรรมแต่ย่อมจะส่งผลบาปที่ไม่มีความรุนแรง ดังจะเห็นได้จากจารึกในอรรถกถาที่กล่าวถึงตัมพาทฐิกะ⁵⁹ ผู้ซึ่งเคยเป็นอดีตเพชรฆาตซึ่งกระทำตามรับสั่งของพระราชาทามกบิลบ้านกบิลเมืองก็สามารถที่จะบรรลुरुธรรมชั้นสูงได้หลังจากฟัง

⁵⁹พ.ธ.อ. 21/87.

ธรรมจากพระสารีบุตร นอกจากนี้พระธรรมโกศาจารย์หรือพระพุทธทาสภิกขุได้เคยตีความเกี่ยวกับหน้าที่ของผู้พิพากษาว่า มิได้เป็นผู้ก่อกรรมแต่เป็นเพียง “ผู้ชี้กรรม” ของผู้กระทำความผิดเท่านั้น ดังนั้นจึงไม่ก่อให้เกิดผลบาปแต่อย่างใด เว้นแต่ว่าการปฏิบัติหน้าที่ของผู้พิพากษามีผิดพลาดหรือฉ้อฉล และก่อให้เกิดการประหารชีวิตแก่ผู้ที่ได้กระทำความผิด เช่นนี้ผู้พิพากษาก็จะต้องรับผลกรรมจากที่ตนทำไว้อยู่เช่นเดิม⁶⁰ ในกรณีของการกระทำวิสามัญฆาตกรรมผู้ต้องหาที่ต่อสู้ขัดขืนของเจ้าพนักงาน ตำรวจก็เป็นเช่นเดียวกัน หากการกระทำนั้นเป็นการกระทำเพียงเพื่อป้องกันตัวรวมทั้งเป็นการป้องกันไม่ให้โจรผู้ร้ายไปก่อความเดือดร้อนแก่ทางราชการหรือบุคคลอื่นที่บริสุทธิ์ หากกระทำไปโดยปราศจากอกุศลมูลจงใจการกระทำนั้นย่อมถือว่าได้รับผลบาปน้อยมากเช่นกัน เมื่อพิจารณาด้วยสติความตามหลักปาณาติบาตกรรมเช่นนี้ก็เป็นที่ทำให้ยอมรับการประหารชีวิตให้ยังคงมีในสังคมพุทธได้

3.3.2 การพรากชีวิตตนเอง

ในส่วนของผลจากการทำอัตวินิบาตกรรมที่ได้กล่าวถึงไปก่อนหน้านี้แล้วนั้น แม้จะไม่ใช่การต้องอาบัติติยปาราชิก รวมทั้งไม่เป็นการก่อปาณาติบาตกรรมแต่ยังมีประเด็นปัญหาที่ว่าในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทประเมินคุณค่าในทางจริยธรรมของการทำอัตวินิบาตกรรมไว้อย่างไร ในประเด็นนี้สามารถวิเคราะห์ได้โดยพิจารณาและตีความเนื้อความในพระไตรปิฎกประกอบกันไป โดยในกรณีของการทำอัตวินิบาตกรรมหมู่ที่ไพศาลีนั้นในบรรดาเหล่าพระภิกษุที่มรณภาพไปมีจำนวนหนึ่งถือเป็นอริยบุคคลหรือเข้าสู่เส้นทางบรรลุดุธรรมที่เหนือกว่าบุคคลปกติทั่วไปคือนับตั้งแต่บรรลู่โสดาบันขึ้นไปตามความว่า “...ก็ในพระบาลีนี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าไม่ตรัสว่า โมฆปุริสา ตรัสว่า เต ภิกขุ เพราะภิกษุเหล่านั้นเจือด้วยพระอริยบุคคล”⁶¹ ทำให้พบประเด็นที่น่าสนใจว่าการทำอัตวินิบาตกรรมย่อมไม่ส่งผลต่อสภาวะจิตของผู้ที่เข้าสู่กระแสอริยะแต่อย่างใด นอกจากนี้เมื่อพิจารณาแล้วจะพบว่า การกระทำดังกล่าวพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงดำนิให้เป็นโมฆบุรุษ ทั้งที่ในการวางกฎเกณฑ์ระเบียบที่เคร่งครัดที่สุดของพระภิกษุอย่างพระวินัยและการต้องอาบัติจะเห็นว่า ในอาบัติทุกลำดับชั้นตั้งแต่อาบัติที่รุนแรงที่สุดอย่างปาราชิกไปจนถึงอาบัติเบาที่สุดอย่างทุพภาสิต⁶² พระพุทธเจ้าต่างก็เคย

⁶⁰ธานินทร์ กรัยวิเชียร, *จริยธรรมของนักกฎหมาย รวมคำบรรยายหลักวิชาชีพนักกฎหมาย*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, 2548), หน้า 235.

⁶¹วิ.ม.ท.อ. 1/532.

⁶²แม้จะไม่พบคำดำนิว่าโมฆบุรุษอย่างตรงไปตรงมาเกี่ยวกับอาบัติระดับทุพภาสิตในทุก ๆ ลีขาท แต่อาบัติในระดับทุพภาสิตนั้นเป็นอาบัติที่เกิดจากคำพูดที่ไม่เหมาะสม ซึ่งแยกย่อยออกจากปาจิตติยอีกทีหนึ่ง ยกตัวอย่าง เช่น การกล่าวคำเสียดสีที่ปรากฏในพระวินัยว่าด้วยมุสาวาทวรรค โอม

ตำหนิพระภิกษุสงฆ์ที่กระทำการเหล่านั้นด้วยคำว่า “โมฆบุรุษ” อยู่บ่อยครั้ง แต่กลับพบว่าในกรณีของพระภิกษุทำอัตวินิบาตกรรมนี้ไม่ปรากฏการตำหนิจากพระพุทธเจ้าด้วยคำนี้แต่อย่างใด จะมีก็แต่เพียงการตำหนิเนื่องด้วยเป็นความเสียหายเชิงสังคมของคณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาเท่านั้น⁶³

กรณีอัตวินิบาตกรรมของพระฉนนะนั้นมีความในอรรถกถาเสริมว่า “ขณะนั้น ความกลัวตายของท่านก็ก้าวลง คตินิमितปรากฏขึ้น ท่านรู้ว่าตัวยังเป็นปุถุชน เกิดสลดใจ ตั้งวิปัสสนา พิจารณาสังขาร สำเร็จเป็นพระอรหันต์ เป็นสมาสี⁶⁴ แล้วก็ปรินิพพาน”⁶⁵ ความทรงทราบถึงพระพุทธเจ้าพระองค์ก็ทรงแสดงอย่างชัดเจนว่าไม่ติเตียนการกระทำของพระฉนนะด้วยเหตุเพิ่มเติมที่ว่า “...ตระกูลที่เป็นมิตรตระกูลที่เป็นสหายเหล่านั้น เป็นตระกูลที่ฉนนะภิกษุเข้าไปอาศัยมีอยู่ แต่เราไม่กล่าวว่า ฉนนะภิกษุมีตระกูลที่ตนพึงเข้าไปอาศัยด้วยเหตุเพียงเท่านี้ เธอจงจำข้อความนี้ไว้อย่างนี้เถิดว่า เรากล่าวถึงภิกษุที่ละกายนี้เข้าถือกายอื่น ว่ามีตระกูลที่ตนพึงเข้าไปอาศัย ตระกูลนั้นไม่มีสำหรับฉนนะภิกษุ ฉนนะภิกษุนาคัสตรามาจึงไม่ควรถูกติเตียน” ซึ่งควรจะถอดความหมายได้ว่า การละกายปัจจุบันเพื่อเข้าไปยึดถือกายอื่นในสัมปรายิกเปรียบได้กับการที่พระภิกษุยังมีตระกูลให้ได้พึ่งพาเช่นนั้นถือเป็นการที่ยังไม่ละวางจากอัตตาตัวตน แต่ในกรณีของพระฉนนะพระพุทธเจ้าทรงดำริว่าได้เป็นเช่นนั้น การกระทำอัตวินิบาตกรรมของพระฉนนะจึงไม่ถูกติเตียนใด ๆ จากพระพุทธเจ้าอีกทั้งยังบรรลुरुหัตถผลอีกด้วย

สวาทสิกขาบท (วิ.มหา. 2/12/199) ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ตรัสตำหนิเอาไว้ตั้งแต่ตอนต้นแก่ผู้กล่าวคำเสียดสีว่าเป็นโมฆบุรุษ ดังนั้นจึงสามารถตีความได้ว่า การกล่าวคำเสียดสีในทุกระดับชั้นทั้งปาจิตติยและทุพภาสิตจึงเข้าข่ายของการเสียดสีทั้งหมดต่างกันเพียงรูปแบบของการกระทำเท่านั้น.

⁶³ เทียมจิตร พ่วงสมจิตร, “ความย้อนแย้งของการฆ่าตัวตายว่าด้วยทัศนะทางวิชาการเชิงพุทธกับความเชื่อของคนไทยและพุทธทัศนะ”, ใน *วารสารไทยคดีศึกษา*, ปีที่ 15 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2561), หน้า 239.

⁶⁴ ในอรรถกถาสังยุตตนิกาย สคาถวรรค (ส.ส.อ. 11/174) ให้คำอธิบายว่า สมาสีมี 3 ประเภทคือ *อิริยาปถสมาสี* อันได้แก่ พระอริยะผู้ซึ่งอธิษฐานในอิริยาบถทั้งหลายว่าจะดำรงอิริยาบถอย่างใดอย่างหนึ่ง ตั้งวิปัสสนาไว้มั่นด้วยหมายจะไม่เปลี่ยนอิริยาบถนี้แล้วจนกว่าจะบรรลुพระอรหัตผลและได้บรรลुในอิริยาบถนั้น *โรคสมาสี* อันได้แก่ พระอริยะผู้ซึ่งมีอาการของบรรดาโรคทั้งหลายอย่างใดอย่างหนึ่ง และได้ตั้งวิปัสสนาไว้มั่นว่า ถึงแม้ไม่หายจากโรคนี้อีกก็จักบรรลุพระอรหัต แต่พระอริยะรูปนั้นกลับบรรลุพระอรหัตผลไปพร้อม ๆ กับหายจากโรคดังกล่าวไปด้วยพร้อมในคราวเดียวกัน และ *ชีวิตสมาสี* อันได้แก่ พระอริยะผู้ซึ่งสิ้นอาสวะและสิ้นชีวิตไปพร้อมในคราวเดียวกัน แต่ในอรรถกถาอังคุตรนิกาย สัตตกนิบาต ระบุว่าเมื่เวทนาสมาสีอีกประเภทหนึ่งด้วยคือ *เวทนาสมาสี*

⁶⁵ม.อ.อ. 3/237.

กรณีของพระวักกลีนั้น ความในวักกลีสสูตร⁶⁶ กล่าวถึงคราวเมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบความว่าถึงแก่ภรรณภาพแล้วจึงเสด็จไปยังที่พำนักของพระวักกลีก็ได้ตรัสแก่หมู่สงฆ์ว่า “ภิกษุทั้งหลาย วักกลี กุลบุตรไม่มีวิญญานสถิตอยู่ ปรีนิพพานแล้ว” นอกจากจะไม่ทรงกล่าวเตือนแล้วพระพุทธเจ้ายังตรัสย้ำถึงพระวักกลีกับเทวดาที่ได้สนทนาด้วยว่า “อย่ากลัวเลยวักกลี อย่ากลัวเลยวักกลี ความตายอันไม่ต่ำช้าจักมีแก่เธอ การทำกาลจะไม่เลวทราม” และจากการที่พระสูตรกล่าวคำว่า “ปรีนิพพานแล้ว” ย่อมหมายความว่าพระวักกลีได้บรรลุอรหัตผลแล้ว และเมื่อสืบค้นไปในขุททกนิกาย อปทาน ในส่วนที่ว่าด้วยวักกลีเถรอาพาธก็พบข้อความซึ่งเป็นบันทึกคำกล่าวของพระวักกลีว่า “พระผู้มีพระภาคทรงแสดงพระธรรมเทศนา คือความเกิดขึ้นและความเสื่อมไปแห่งขันธทั้งหลายอีก ข้าพเจ้ารู้ทั่วถึงธรรมนั้นแล้ว จึงได้บรรลุอรหัตผล”⁶⁷ นั้นหมายความว่าพระวักกลีได้บรรลุอรหัตผลก่อนที่จะเข้าสูภรรณภาพ ในแง่นี้เองจึงเห็นได้ว่าแม้พระอรหันต์ที่บรรลุแล้วกระทำอติวินิบาตกรรมก็ยังไม่ส่งผลเป็นการเปลี่ยนแปลงสถานะแห่งความบรรลุธรรมนั้น เมื่อพระวักกลีซึ่งมีสภาวะจิตที่บรรลุอรหัตผลแล้วมรณภาพไปจึงเป็นการปรีนิพพานที่ดับไม่เหลือ

กรณีของพระโคตมิกะนั้น ได้มีบทสนทนาซึ่งเป็นคำตรัสของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับพระโคตมิกะความตอนหนึ่งว่า “...นักปราชญ์ทั้งหลายทำอย่างนี้แลย่อมไม่หวั่นใยชีวิต พระโคตมิกะถอนตัณหาพร้อมทั้งราก ปรีนิพพานแล้ว... นักปราชญ์ผู้ใดสมบูรณ์ด้วยปัญญา มีปกติเพ่งพินิจ ยินดีในมานทุกเมื่อ พากเพียรอยู่ตลอดวันและคืน ไม่เสียดายชีวิต ขณะกองทัพบัจจุแล้ว ไม่กลับมาสู่ภพใหม่ นักปราชญ์นั้น คือโคตมิกะกุลบุตรได้ถอนตัณหาพร้อมทั้งราก ปรีนิพพานแล้ว”⁶⁸ นั้นหมายถึงพระโคตมิกะในขณะที่ทำอติวินิบาตกรรมก็สามารถบรรลุอรหัตผลได้ในคราวเดียวกันสมความมุ่งหมายที่ตั้งใจไว้ในลักษณะของชีวิตสมสึสี เหล่านี้แสดงให้เห็นได้ชัดว่าอติวินิบาตกรรมนั้นมิได้เป็นอุปสรรคต่อการบรรลุพระนิพพานแต่อย่างใด สภาวะจิตของผู้กระทำจึงมีความสำคัญสูงกว่าวิธีการหรือสาเหตุแห่งการสิ้นชีวิต

กรณีของการเข้าเตโชกสิณของพระพักกุล พระทัฬหฬลบุตร และพระอานนทจนถึงแก่ภรรณภาพนั้น แม้จะเป็นกรณีที่ไม่ตรงไปตรงมาว่าเป็นการอติวินิบาตกรรมหรือไม่ แต่ก็ไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าหากพิจารณาเพียงถ้อยคำที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกและคัมภีร์ชั้นรองชวนให้ผู้อ่านเข้าใจได้ว่าการกระทำเช่นนี้จะเป็นอติวินิบาตกรรมรูปแบบหนึ่ง แต่ไม่ว่าจะตีความการกระทำเช่นนี้ว่าเป็นอติวินิบาตกรรมหรือไม่ก็ตาม เมื่อพิจารณาข้อมูลแวดล้อมประกอบกันก็ไม่พบว่ามีการผิดในทั้ง

⁶⁶ ส.ข. 17/87/157.

⁶⁷ ข.อป. 33/60/245.

⁶⁸ ส.ส. 15/159/205 – 207.

สามภรณ์ที่ยกขึ้นศึกษานี้ได้รับการประเมินคุณค่าในทางจริยศาสตร์จากพระโอรสของพระพุทธเจ้าโดยตรง อีกทั้งถ้อยความที่ปรากฏในการบันทึกของพระคัมภีร์ทั้งหมดก็ดูจะไม่มีมีการประเมินคุณค่าต่อการกระทำเหล่านี้อย่างชัดเจนเช่นกัน ดังนั้นเมื่อไม่มีปรากฏการตำหนิจากฝ่ายใดเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ในพระคัมภีร์ต่าง ๆ ก็ย่อมไม่สามารถจะถือได้ว่าการกระทำในลักษณะนี้เป็นการประกอบกุศลกรรมหรืออกุศลกรรมอย่างชัดเจน

กรณีเหล่านี้ให้เห็นว่ามุมมองทัศนคติของพระพุทธเจ้าและพุทธปรัชญาเถรวาทที่มีต่อการกระทำอัตวินิบาตกรรมนั้นมิได้มีความรุนแรงเท่าใดนัก อีกทั้งย่อมจะไม่สามารถตีความเลยออกไปได้ว่าการกระทำอัตวินิบาตกรรมของพระภิกษุเป็นการกระทำที่ส่งผลให้นำพาไปสู่ทุกติหรืออบายภูมิหรือเป็นการกระทำที่ผิดบาปและมีมหันตโทษภายใต้มนต์ศรัทธาของพระพุทธศาสนา นั้นหมายถึงหลักธรรมคำสอนของพระพุทธศาสนาไม่ได้มีคติเรื่องโทษจากการทำอัตวินิบาตกรรมอย่างชัดเจน อย่างน้อยที่สุดก็ไม่ปรากฏในพระไตรปิฎกและไม่พบการให้โทษจากพระโอรสของพระพุทธเจ้าโดยตรง

หากพิจารณาในภาพรวมตามเกณฑ์การตัดสินทางพุทธจริยศาสตร์แล้ว การกระทำใด ๆ จะเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่นั้นย่อมไม่ได้ขึ้นกับรูปแบบของการกระทำ แต่ต้องขึ้นอยู่กับหลักห้าประการ⁶⁹ คือ การกระทำนั้นทำไปโดยมูลเหตุใด เกื้อกูลต่อสภาวะที่ดีของชีวิตจิตใจหรือไม่ เป็นการกระทำที่ขัดต่อมโนธรรมสำนึกหรือไม่ มีวิญญูชนหรือบัณฑิตให้การยอมรับเพียงใด และผลของการกระทำเป็นการเบียดเบียนผู้ใดหรือไม่ ดังนั้นเมื่อพิจารณาแล้วจะพบว่า การกระทำในกรณีที่ศึกษาข้างต้นที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตำหนิทั้งยังได้รับการยอมรับด้วยพระองค์เอง หากเป็นการกระทำที่ทำไปโดยกุศลมูล เกื้อกูลให้เกิดสภาวะทางจิตใจที่ดี ผลของการกระทำไม่เป็นการเบียดเบียนผู้ใด และแม้ว่าจะรู้สึกว่าเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้องนักแต่เมื่อทำไปโดยมีเหตุผลที่ดีข้างต้นสนับสนุนก็ย่อมไม่ขัดต่อมโนธรรมสำนึก แม้การกระทำอัตวินิบาตกรรมหมู่ที่ไพศาลที่พระพุทธเจ้าทรงตำหนิในเชิงสังคมบ้างแต่ก็ไม่ได้เป็นอุปสรรคต่อการบรรลุพุทธจริยศาสตร์ขั้นสูง⁷⁰ คือการเข้าสู่กระแสธรรมแต่อย่างใด เช่นนี้แล้วก็ย่อมต้องถือว่าพุทธจริยศาสตร์มิได้มองอัตวินิบาตกรรมไปในทางดีหรือชั่ว แต่มองอัตวินิบาตกรรมเป็นเพียงการกระทำหนึ่ง ๆ ที่สามารถเป็นได้ทั้งในทางดีและทางชั่วขึ้นกับเงื่อนไขเรื่องมูลเหตุการกระทำและสภาวะทางจิตใจของผู้กระทำเป็นหลักนั่นเอง

⁶⁹ชัยวัฒน์ อัทพัฒนา และ พระมหามหาวินทร์ ปริสุตโตโม, *ทฤษฎีและปัญหาจริยศาสตร์*, พิมพ์ครั้งที่ 13, (กรุงเทพฯ: บริษัท คอมมา ดีไซน์แอนด์พริ้นท์ จำกัด, 2561), หน้า 212.

⁷⁰เรื่องเดียวกัน, หน้า 200.

3.3.3 กรณีหันโทษจากการพรากรชีวิตมนุษย์

เกี่ยวกับการพรากรชีวิตมนุษย์ตามหลักพุทธจริยศาสตร์นั้นได้กล่าวถึงไปข้างต้นแล้วโดยละเอียดว่า การจะประเมินคุณค่าและความรุนแรงของการกระทำย่อมต้องอาศัยหลักการในเรื่อง ปาณาติบาตกรรมมาปรับประยุกต์ใช้ แต่อย่างไรก็ดี การปรับใช้หลักการดังกล่าวย่อมสามารถกระทำได้ในกรณีโดยทั่วไปเกือบทั้งหมด แต่ในการพรากรชีวิตมนุษย์บางกรณีถือเป็นข้อยกเว้นที่การกระทำนั้นจะต้องถือว่าได้รับหันโทษโดยไม่มีข้อยกเว้น โดยหลักการเรื่องมหันโทษนี้เป็นหลักการที่ปรากฏอยู่ในเรื่องอนันตริยกรรม กล่าวคือ ในการก่ออกุศลกรรมทั้งสิ้นทั้งหมดนั้น ไม่มีกรรมไหนที่จะร้ายแรงไปกว่าอนันตริยกรรมที่ หมายถึง กรรมหนัก กรรมที่เป็นบาปหนักที่สุด ตัดทางสวรรค์ ตัดทางนิพพาน กรรมที่ให้ผลคือความเดือดร้อนไม่เว้นระยะเลย โดยอนันตริยกรรมประกอบไปด้วยการกระทำ 5 ประการ ได้แก่ การฆ่ามารดาหรือมาตุฆาต การฆ่าบิดาหรือปิตุฆาต การฆ่าพระอรหันต์หรืออรหันตฆาต การทำโลหิตพระพุทเจ้าให้ห้อขึ้นไปหรือโลหิตบุบาท และการทำสงฆ์ให้แตกแยกกันหรือสังฆเภท⁷¹ ในกรณีเหล่านี้จะทำให้ผู้กระทำได้รับบาปเคราะห์สูงสุดเนื่องจากบุคคลที่พรากรชีวิตนั้นเป็นบุคคลที่มีคุณค่าความสำคัญเป็นอย่างสูง ซึ่งก็สอดคล้องกับการวินิจฉัยปาณาติบาตกรรมเรื่องคุณค่าของชีวิตที่ถูกทำลาย แต่ก็เป็นกรณีที่ร้ายแรงอย่างมากจนถูกบัญญัติมหันโทษแยกออกมาไว้เป็นกรณีพิเศษ

ในการวินิจฉัยการพรากรชีวิตที่เป็นอนันตริกรรมนั้นมีกฎเกณฑ์ที่โดยหลักแล้วคล้ายคลึงกันกับการวินิจฉัยกรณีตติยปาราชิกทั่วไป แต่ในกรณีอนันตริกรรมนี้มีรายละเอียดปลีกย่อยที่แตกต่างกันอยู่เล็กน้อย โดยเรื่องนี้ได้มีคำอธิบายเพิ่มเติมอยู่ในอรรถกถาตติยปาราชิกสิกขาบท มาติกาวิภังค์⁷² โดยมีกฎเกณฑ์พิเศษในการวินิจฉัยซึ่งเข้มงวดและรุนแรงกว่ากรณีปกติ ดังต่อไปนี้

ประการที่หนึ่ง หากมีเจตนาฆ่าสัตว์ แต่สำคัญผิดว่าบิดา/มารดาพระอรหันต์คือสัตว์ที่หมายจะฆ่า และได้ฆ่าลงไปทั้งที่ไม่ทราบ กรณีเช่นนี้นอกจากจะเป็นอาบัติตติยปาราชิกแล้วยังถือเป็นอนันตริกรรมด้วย หลักการนี้มาจากกรณีที่ภิกษุตั้งใจจะฆ่าแพะแต่สำคัญผิดกลับฆ่าบิดา/มารดา/พระอรหันต์ และในกรณีที่ภิกษุมีเจตนาฆ่าโจรให้ตายแต่สำคัญผิดกลับฆ่าบิดา/มารดา/พระอรหันต์ รวมไปถึงกรณีภิกษุที่สั่งการภิกษุอื่นฆ่ามนุษย์ในการต่อสู้ แม้จะไม่รู้และไม่เจตนาให้พรากรชีวิตบิดา/มารดา/พระอรหันต์ แต่ด้วยมีเพียงแค่เจตนาพรากรชีวิตก็ต้องด้วยอนันตริกรรมแล้ว

⁷¹พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*, อ่างแล้ว, หน้า 492.

⁷²วิ.มหา.อ. 1/541.

ประการที่สอง หากไม่มีเจตนาฆ่า แต่การกระทำของตนกลับส่งผลให้เป็นการปลิดชีวิตบิดา/มารดา/พระอรหันต์ ดังในกรณีที่ถูกฆาตกรรมในกองฟางเพื่อทำความสะอาดแต่บิดา/มารดา/พระอรหันต์บังเอิญอยู่ในกองฟางจนถูกคมดาบสิ้นชีวิต ไม่เป็นทั้งอาบัติตติยปาราชิกและไม่เป็นอนันตริยกรรม

จากหลักเกณฑ์ดังกล่าวทำให้สรุปได้ว่า การวินิจฉัยอนันตริยกรรมนั้นมีความเข้มงวดรัดกุมมากกว่ากรณีพรากชีวิตมนุษย์โดยทั่วไปเนื่องจากบุคคลที่ถูกพรากชีวิตเป็นบุคคลที่มีคุณค่าสูงมาก โดยการวินิจฉัยการพรากชีวิตว่าจะถือเป็นอนันตริยกรรมหรือไม่นั้นจะต้องตรวจสอบว่าผู้กระทำมีเจตนาที่จะฆ่าโดยไม่สำคัญว่าเจตนาจะเป็นการประสงค์ชีวิตมนุษย์หรือไม่ก็ตาม และหากมีกระทำตามเจตนาไปแล้วยังให้ผลลัพธ์เกิดขึ้นคือความตายของบิดา/มารดา/พระอรหันต์ ก็ถือเป็นอนันตริยกรรมในทันที

3.4 สรุป: ตติยปาราชิกกัณฑ์

กล่าวโดยสรุปแล้วการศึกษาในบทที่ 3 นี้พบว่าตติยปาราชิกกัณฑ์มีเนื้อหากล่าวถึงสิกขาบทที่มีความเข้มงวดเด็ดขาดรวมทั้งมีความรอบคอบรัดกุมในการวินิจฉัยเป็นอย่างสูง นอกจากนี้หากพิจารณาในเชิงจริยศาสตร์แล้ว พุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยข้อห้ามการพรากชีวิตมนุษย์นั้นหากวิเคราะห์โดยอาศัยแนวทางทฤษฎีจริยศาสตร์สากลสองฟากฝั่งระหว่างจริยศาสตร์แบบอันตวิทยา (teleological ethics) และจริยศาสตร์แบบกรณียธรรม (deontological ethics) จะพบว่าไม่สอดคล้องโดยตรงกับแนวทางใดทางหนึ่งเสียทีเดียวแต่สามารถพิจารณาเข้าได้และแย้งได้กับทั้งสองทฤษฎี ดังนั้นแล้วจึงอาจกล่าวได้ว่าพุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยการห้ามพรากชีวิตมนุษย์นั้นมีความเฉพาะตัวในแบบของตนเอง ซึ่งก็สอดคล้องกับงานวิจัยของพระมหาพรชัย สิริวิโรที่วิเคราะห์ว่าพุทธจริยศาสตร์ในภาพใหญ่นั้นมิได้เป็นทั้งจริยศาสตร์แบบอันตวิทยาและทั้งไม่ได้เป็นจริยศาสตร์แบบกรณียธรรม แต่พุทธจริยศาสตร์เป็นระบบคิดทางปรัชญาที่เชื่อมโยงและโต้แย้งแนวคิดทั้งสองดังกล่าวโดยให้ความสำคัญกับเจตนา วิธีกระทำ และผลการกระทำที่ไปด้วยกันทั้งหมด⁷³ อนึ่ง ในประเด็นนี้จะได้กล่าววิเคราะห์ถึงอย่างละเอียดในบทต่อไป

⁷³ พระมหาพรชัย สิริวิโร, “พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาหรือกรณียธรรม”, ใน *วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์*, ปีที่ 12 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2559), หน้า 61.

สำหรับในส่วนของความเกี่ยวข้องในประเด็นทางจริยศาสตร์กับกรณีอื่น ๆ ที่สำคัญพบว่า ตติยปาราชิกกัณฑ์นั้นมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับหลักคำสอนเรื่องปาณาติบาตกรรมและ อนันตริยกรรมอย่างแนบแน่นไม่สามารถแยกกันออกได้ กล่าวคือการวินิจฉัยการต้องอาบัติตติยปาราชิกและการวินิจฉัยปาณาติบาตกรรมนั้นต่างก็ใช้หลักเกณฑ์ วิธีการ และองค์ประกอบปลีกย่อย ในการวินิจฉัยไปในรูปแบบเดียวกัน ทั้งยังต้องคำนึงถึงผลลัพธ์จากการพรากชีวิตที่เป็นอนันตริยกรรม ซึ่งก่อให้เกิดมหันตโทษในคติของพุทธปรัชญาอีกด้วย นอกจากนี้แล้วการพรากชีวิตมนุษย์ซึ่งอยู่ในตติยปาราชิกกัณฑ์นั้นยังถูกซ่อนทับไว้ด้วยปทัสถานสองชุด กล่าวคือปทัสถานที่ว่าด้วยพระวินัยและปทัสถานที่ว่าด้วยพระธรรม ซึ่งพระภิกษุที่ต้องอาบัติตติยปาราชิกนี้ก็ย่อมต้องถูกประเมินคุณค่าด้วยกฎปทัสถานทั้งสองชุดนี้ในฐานะที่แตกต่างกันด้วย



บทที่ 4

วิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์

จากที่ได้กล่าวถึงรายละเอียดเกี่ยวกับหลักนิติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตและตติยปาราชิกกัณฑ์ในพุทธปรัชญามาแล้วในสองบทก่อน ทำให้พอเห็นรูปเค้าว่าทศนะในทางนิติปรัชญากับทศนะในพุทธปรัชญาเกี่ยวกับเรื่องการทำลายชีวิตนั้นมีข้อความคิดบางประการที่ดูจะมีความคล้ายคลึงและสอดคล้องกันไม่มากนักน้อย ดังนั้นแล้วในบทที่ 4 นี้ผู้ศึกษาจึงมุ่งเน้นที่จะนำเอาเนื้อหาที่เป็นข้อค้นพบในสองบทก่อนหน้ามาวิเคราะห์โดยเชื่อมโยงสัมพันธ์กันว่าในตติยปาราชิกกัณฑ์นั้นมีข้อความคิดทางนิติปรัชญาสอดคล้องหรืออยู่ด้วยหลักการอย่างไรและมากน้อยเพียงใด และนอกจากการวิเคราะห์หลักนิติปรัชญาที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์เพื่อขยายขอบเขตองค์ความรู้ทางด้านวิชาการแล้ว ในบทนี้ยังมุ่งวิเคราะห์ต่อคำถามในประเด็นทางสังคมที่ว่า การที่ระบบกฎหมายยอมรับการทำลายชีวิตมนุษย์บางรูปแบบนั้นจะเป็นการขัดแย้งไม่ลงรอยกันกับหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาหรือไม่ และผู้กระทำการดังกล่าวจะได้รับการประเมินคุณค่าในทางจริยศาสตร์อย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตีความนิติปรัชญาให้เกิดความสอดคล้องและดำรงอยู่ร่วมกันได้กับพุทธปรัชญาโดยไม่ขัดกันนั้นจะสามารถกระทำได้อย่างไรโดยคำอธิบายแบบใด

4.1 วิเคราะห์ลักษณะความเป็นกฎหมายของพระวินัยในเชิงนิติปรัชญา

4.1.1 ความมุ่งหมายในการบัญญัติพระวินัย

จะเห็นได้ว่าหลังจากที่พระพุทธองค์ทรงตรัสรู้และค้นพบถึงความจริงตามกฎธรรมชาติ พระองค์ทรงเรียกสิ่งที่ยังตรัสรู้ค้นพบว่าพระธรรมและได้ทรงเผยแผ่พระธรรมนี้อยู่ชั่วระยะหนึ่งแก่สรรพสัตว์โดยที่ในช่วงแรกยังมิได้กล่าวถึงการมีอยู่ของพระวินัยแต่อย่างใดตามที่ได้อ้างอิงไปข้างต้น สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าการบัญญัติพระวินัยนั้นเป็นการบัญญัติขึ้นในภายหลังและไม่เกี่ยวกับพระธรรมโดยตรง เพราะหากตีความว่าพระวินัยเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับพระธรรมโดยตรงพระองค์ก็ย่อมจะต้องแสดงถึงการมีอยู่ของพระวินัยตั้งแต่แรกพร้อม ๆ กับการเผยแผ่พระธรรม ในแง่นี้จึงเป็นที่ชัดเจนว่าพระวินัยคือสิ่งที่ทรงบัญญัติขึ้นแตกต่างกับพระธรรมที่เป็นสิ่งซึ่งมีอยู่แล้วในธรรมชาติและพระพุทธองค์ได้ทรงค้นพบในภายหลัง เมื่อเป็นเช่นนี้พระวินัยจึงอยู่ในสถานะของการเป็นนวัตกรรมหรือ

สิ่งประดิษฐ์ที่มนุษย์สร้างขึ้นซึ่งมนุษย์ในที่นี้ก็คือพระพุทธเจ้านั่นเอง ดังนั้นการที่พระพุทธองค์ทรงสร้างพระวินัยขึ้นก็ด้วยเหตุผลบางประการนั่นเอง

แต่แรกเริ่มเดิมทีในสมัยพุทธกาลนั้นพระพุทธเจ้ามิได้ทรงบัญญัติพระวินัยไว้ตั้งแต่แรกเมื่อครั้งที่เริ่มเผยแผ่พระพุทธศาสนาและเริ่มมีสาวกเป็นพระภิกษุสงฆ์ แต่เมื่อเวลาผ่านไปพระพุทธศาสนาเริ่มที่จะขยายความรับรู้ออกไปในวงกว้างมากขึ้นทำให้มีผู้เลื่อมใสศรัทธาเป็นจำนวนมากรวมทั้งพระภิกษุที่เข้ามาอุปสมบทเป็นสงฆ์ภายในพระพุทธศาสนาก็มีมากขึ้นเป็นเงาตามตัว สิ่งที่เกิดขึ้นตามมาคือพระภิกษุจำนวนมากที่เข้ามาอุปสมบทในภายหลังมิได้มีวัตรปฏิบัติที่ดีเทียบเท่ากับพระภิกษุที่เข้ามาอุปสมบทในช่วงแรก ๆ นอกจากนี้เมื่อเวลาผ่านไปเป็นระยะเวลาอันยาวนานระดับหนึ่งย่อมก่อให้เกิดกรณีต่าง ๆ มากมายที่ไม่มีความชัดเจนเท่าที่ควรในหมู่สงฆ์ว่าสามารถกระทำหรือไม่ ยกตัวอย่างเช่นพระสุทินผู้เป็นภิกษุต้นบัญญัติปฐมปาราชิกนั้นก็ได้รับเสพเมถุนเนื่องจากอุกฤษยาแก่รบเร้าและให้เหตุผลในทางสังคมต่าง ๆ โดยที่ตนเองก็ไม่เต็มใจกรวมทั้งไม่แน่ใจว่าการกระทำของตนเป็นการเหมาะสมต่อสถานะความเป็นภิกษุหรือไม่ เมื่อเกิดเหตุการณ์ที่พระภิกษุกระทำการที่ไม่เหมาะสมต่อการเป็นนักบวชที่น่าเคารพเลื่อมใสก่อให้เกิดคำติฉินนินทาจากอุบาสกอุบาสิกา ทั้งการกระทำบางประการยังนับว่าเป็นการขัดขวางต่อการปฏิบัติพรหมจรรย์เพื่อนำไปสู่ความมุ่งหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนาในระดับปรมาตม์คือการหลุดพ้นจากสังสารวัฏ

ด้วยเหตุนี้เองแม้หลังจากที่พระสารีบุตรเคยทูลถามเรื่องการบัญญัติพระวินัยไปครั้งหนึ่งและพระพุทธเจ้าทรงตอบปฏิเสธว่ายังไม่ถึงเวลา แต่ในที่สุดก็ทรงเห็นว่าถึงเวลาและมีความจำเป็นเหมาะสมแก่การบัญญัติพระวินัยแล้วทั้งนี้เนื่องจากว่าภิกษุที่เข้ามาบวชไม่ว่าจะมาจากต่างที่มาต่างตระกูลต่างจิตใจ ก็ย่อมต้องมีข้อบัญญัติเดียวกันในการควบคุมความประพฤติให้เป็นระเบียบเรียบร้อยและการประพฤติอยู่ในพระวินัยนั้นเป็นความงดงามทำให้เกิดความน่าเลื่อมใส เปรียบดังดอกไม้ที่ร้อยด้วยได้ย้อมไม่กระจัดกระจายเป็นพวงมาลัยที่งดงาม พระวินัยจึงถือเป็นระเบียบปฏิบัติรวมไปถึงวิธีการดำเนินกิจกรรมต่าง ๆ ของหมู่สงฆ์¹ เช่นนี้จึงเป็นที่ชัดเจนว่า พระวินัยที่แม้จะมีสถานะเป็นระบบคิดที่แฝงฝังอยู่ในหลักคำสอนและหลักปฏิบัติทางศาสนา แต่เนื้อหาของพระวินัยก็ได้มีความเกี่ยวข้องโดยตรงไปเสียทั้งหมดกับระบบพุทธจริยศาสตร์ทั้งหมดที่ทรงแสดงและเผยแผ่ไปเป็นระยะเวลาหนึ่งก่อนหน้าที่พระวินัยจะเกิดขึ้นไป แต่กล่าวได้ว่าพระวินัยเป็นระบบกฎเกณฑ์ที่พระพุทธ

¹พระมหามหาวินทร์ ปุริสุตตโม, *เอกสารประกอบการสอน วิชาเปรียบเทียบคำสอนพระพุทธศาสนาเถรวาทกับมหายาน*, (คณะศาสนาและปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2557), หน้า 5 – 6.

องค์ทรงสร้างขึ้นเพื่อความมุ่งหมายให้หมู่สงฆ์เกิดความเป็นปึกแผ่น มีกรอบกติกายให้ยึดถือร่วมกัน รวมทั้งดำรงอยู่ในวัตรปฏิบัติที่น่าเลื่อมใสศรัทธาในมุมมองของอุบาสกอุบาสิกาตนเอง

4.1.2 พระวินัยในฐานะเป็นปทัสถานทางสังคม

การบัญญัติพระวินัยนั้นบางกรณีก็เป็นเนื้อหาที่สอดคล้องกันกับศีลธรรมและสำนึกความรู้สึกสำนึกถูกผิด ยกตัวอย่างเช่น ตติยปาราชิกสิกขาบทที่งานศึกษาวิจัยนี้มุ่งทำความเข้าใจก็คือเป็นพระวินัยที่ถูกบัญญัติขึ้นโดยสอดคล้องกับศีลธรรมและความรู้สึกสำนึกถูกผิด ในขณะที่สิกขาบทหลาย ๆ ข้อก็เป็นบทบัญญัติที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับประเด็นศีลธรรมในทางจริยศาสตร์อย่างชัดเจน ยกตัวอย่างเช่น สิกขาบทข้อห้ามการฉันอาหารในยามวิกาล ซึ่งเป็นกรณีที่ไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับ ความถูกผิดในโลกอย่างชัดเจน แม้มีภิกษุกระทำการละเมิดฝ่าฝืนต้องอาบัติแต่ก็เป็นกรกล่าวได้ยากว่าภิกษุรูปนั้นประพฤติเลวหรือชั่วร้ายแตกต่างกับการที่ภิกษุฝ่าฝืนตติยปาราชิกสิกขาบทซึ่งเป็นที่ชัดเจนว่าเป็นการกระทำที่ชั่วร้ายในสำนึกปกติของมนุษย์ แม้จะพิจารณาเปรียบเทียบกับปาราชิกสิกขาบทด้วยกันเองอย่างปฐมปาราชิกว่าด้วยการห้ามภิกษุเสพเมถุน จะเห็นได้ว่าเป็นข้อห้ามที่ดูจะกล่าวได้ยากว่าหากภิกษุละเมิดฝ่าฝืนแล้วถือเป็นการประพฤติเลวหรือชั่วร้าย เนื่องจากการเสพเมถุน เป็นกิจกรรมตามปกติของมนุษย์ในทางโลกเพื่อทำการสืบพันธุ์อยู่แล้ว ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าการบัญญัติพระวินัยนั้นสามารถมีได้ทั้งในกรณีที่ เป็นสิกขาบทซึ่งสอดคล้องกับสำนึกศีลธรรมตามปกติ และเป็น สิกขาบทที่อาจจะถูกบัญญัติขึ้นโดยไม่เกี่ยวข้องกับสำนึกทางศีลธรรมแต่บัญญัติขึ้นเพื่อเหตุผลเฉพาะทางเทคนิคบางประการ ในแง่นี้พระวินัยจึงมีลักษณะเหมือนกันกับตัวบทกฎหมายที่มีทั้งบทบัญญัติที่ ถือเป็นความผิดในตัวเอง (mala in se) ยกตัวอย่างเช่น กฎหมายข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์ที่มีสถานะเป็นกฎหมายซึ่งถือเป็นความผิดในตัวเองที่มนุษย์ทุกคนย่อมต้องรู้ด้วยสำนึกเหตุผลทาง ศีลธรรม และบทบัญญัติที่ไม่เป็นความผิดในตัวเองแต่เป็นข้อห้ามที่ผู้ตรากฎหมายต้องการห้ามเพื่อ เหตุผลบางประการ (mala prohibita) ยกตัวอย่างเช่น กฎหมายห้ามแสดงความดูหมิ่นหรือการ ทำลายธงชาติดังที่ได้กล่าวไปในรายละเอียดแล้วในเนื้อหาส่วนนิติปรัชญาในบทที่ 2

นอกจากเรื่องประเภทของสิกขาบทในพระวินัยแล้ว ระบบพระวินัยนั้นมิได้เป็นระบบ กฎเกณฑ์ที่บัญญัติขึ้นมาลอย ๆ แต่พระวินัยบัญญัติขึ้นเพื่อใช้ควบคุมความสงบเรียบร้อยของสังคม สงฆ์ในลักษณะเดียวกันกับการที่กฎหมายถูกบัญญัติขึ้นเพื่อความเรียบร้อยของสังคมมนุษย์ในแบบ คฤหัสถ์ ดังนั้นการบัญญัติกฎหมายโดยมุ่งหวังให้เกิดการรักษาความสงบเรียบร้อยของสังคมได้นั้น กฎเกณฑ์เช่นนั้นจะต้องมีบทลงโทษ (sanction) อะไรบางอย่างเพื่อให้กฎหมายนั้นมีความเป็น ระบบครบวงจรรวมทั้งมีความศักดิ์สิทธิ์มิใช่เพียงแต่เป็นคำแนะนำหรือข้อควรปฏิบัติเท่านั้น การที่พระ วินัยมีการกำหนดให้การกระทำต่าง ๆ อันเป็นการละเมิดฝ่าฝืนต้องถือเป็นการต้องด้วยอาบัติที่มีความ

รุนแรงแตกต่างกันไป ได้แก่ ปาราชิก สังฆาติเสส ฤกษ์จัจย ปาจิตตีย์ ปาฏิเทสนียะ ทุกกฏ และพุทภาสิต ซึ่งก็เป็นไปในลักษณะเดียวกันกับตัวบทกฎหมายบ้านเมืองโดยเฉพาะอย่างยิ่งระบบกฎหมายอาญาที่ต้องมีบทกำหนดอัตราโทษไว้ ดังเช่นในประเทศไทยที่ระบบกฎหมายอาญากำหนดโทษไว้ทั้งสิ้น 5 รูปแบบ ได้แก่ ริบทรัพย์สิน ปรับ กักขัง จำคุก และประหารชีวิต

ข้างต้นนี้ทำให้เห็นว่า การที่พระวินัยมีคุณสมบัติดังกล่าวทำให้เห็นว่าแม้พระวินัยนั้นจะเป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์ในทางศาสนา แต่โดยเนื้อหาแล้วพระวินัยถูกบัญญัติขึ้นในฐานะที่เป็นปทัสถาน (norm) ชนิดหนึ่งของสังคม และโดยเฉพาะอย่างยิ่งปทัสถานที่แสดงตัวอยู่ในพระวินัยก็เป็นปทัสถานชนิดเดียวกันกับที่ปรากฏอยู่ในกฎหมายบ้านเมือง การที่พระวินัยมีเนื้อหาบางส่วนไม่ได้สอดคล้องและล้อกันไปโดยตรงกับประเด็นด้านศีลธรรมและจริยธรรม รวมทั้งการที่พระวินัยได้มีการบัญญัติวิธีการปรับบทลงโทษอย่างครบวงจรเป็นระบบ ทำให้พระวินัยมิได้มีฐานะเป็นเพียงคัมภีร์ทางศาสนาแต่ยังแสดงคุณลักษณะที่โดดเด่นแยกย่อยออกมาจากเนื้อหาส่วนอื่นในพระพุทธศาสนา โดยพระวินัยยังดำรงตนเป็นระบบกฎเกณฑ์ที่เข้าข่ายการเป็นกฎหมายชนิดหนึ่งมากกว่าเป็นเพียงเรื่องเล่า ข้อแนะนำหรือคำสอนในทางศาสนา การที่พระวินัยมีคุณลักษณะที่โดดเด่นในลักษณะนี้จึงทำให้เห็นในเชิงเปรียบเทียบได้อย่างชัดเจนว่า ในขณะที่กฎหมายมีฐานะเป็นปทัสถานชนิดหนึ่งของสังคมคฤหัสถ์ (secular social norm) เป็นการทั่วไปนั้น พระวินัยก็มีฐานะเป็นปทัสถานของสังคมสงฆ์ (ordained social norm) ซึ่งปทัสถานของสังคมย่อมหมายถึงเส้นบรรทัดฐานที่จะเป็นขอบเขตที่ชัดเจนโดยมีตัวชี้วัดว่าอย่างไรสามารถกระทำได้ และอย่างไรไม่สามารถกระทำได้

4.1.3 ความสัมพันธ์ระหว่างพระวินัยและพระธรรมในเชิงปทัสถาน

สิ่งสำคัญสิ่งหนึ่งที่องค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้กล่าวไว้ตอนที่ยังทรงพระชนชีพก่อนที่จะเสด็จดับขันธปรินิพพานคือการที่พระองค์ไม่ทรงแต่งตั้งศาสดาองค์ต่อไปหรือแม้แต่ไม่ทรงก่อตั้งระบบในการคัดสรรบุคคลเข้าสู่การดำรงตำแหน่งศาสนาหรือผู้นำสงฆ์ แต่พระองค์ทรงตรัสไว้ว่าให้ยึดถือเอาพระธรรมวินัยไว้ในฐานะตัวแทนขององค์พระศาสดา² ดังนั้นพระธรรมวินัยจึงมีบทบาทสำคัญในพระพุทธศาสนาเป็นอย่างมาก เมื่อพิจารณาจากเนื้อหาและคุณลักษณะของพระวินัยและพระธรรม

²อาจารย์เสถียร โปธินันทะได้แสดงความเห็นในลักษณะสมมติฐานไว้ว่า อาจจะเป็นเพราะภิกษุที่พระพุทธเจ้าทรงไว้วางพระทัยน่าจะมีเพียงพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะ ซึ่งท่านทั้งสองก็ได้นิพพานไปเสียก่อนหน้าทำให้พระพุทธองค์จึงไม่ทรงแต่งตั้งผู้นำสงฆ์อีก โปรตดู เสถียร โปธินันทะ, *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*, พิมพ์ครั้งที่ 4, (นครปฐม: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัย, 2543), หน้า 42 – 45.

โดยภาพรวมแล้วจะพบว่า พระวินัยและพระธรรมนั้นบางส่วนมีเนื้อหาที่สอดคล้องเชื่อมโยงกัน แต่บางส่วนมีเนื้อหาที่แยกขาดออกจากกันโดยที่ดูเหมือนจะไม่เกี่ยวข้องกันโดยตรง

เมื่อพิจารณาถึงเนื้อหาที่ปรากฏในพระธรรมจะพบว่า พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ว่าพระธรรมนั้นเป็นสิ่งที่พระองค์มิได้ทรงสร้างขึ้น โดยเป็นสิ่งที่มียู่แล้วในธรรมชาติที่มีลักษณะแบบธรรมนิยามและธรรมฐิติ พระองค์เป็นเพียงบุคคลที่ใช้ปัญญาตรึกตรองใคร่ครวญจนสามารถรับรู้และค้นพบหลักเกณฑ์ตามธรรมชาตินี้ หรือที่เรียกว่า ยถาภูตัทศณฺญาณหรือความรู้ที่เปรียบเสมือนการมองเห็นสิ่งต่าง ๆ ตามที่มันเป็นอยู่จริงโดยมิใช่การรู้การเห็นสิ่งต่าง ๆ เพียงแค่ตามที่มันปรากฏแก่การรับรู้ของประสาทสัมผัสมนุษย์³ ดังนั้นแล้วสถานะของพระธรรมจึงเป็นเสมือนกฎเกณฑ์ที่มีความเป็นสากลอยู่ในธรรมชาติและส่งผลต่อทุก ๆ สิ่งในสากลจักรวาล ในขณะที่เมื่อพิจารณาพระวินัยจะพบว่า เป็นเนื้อหาคำสอนที่มีความแตกต่างกับพระธรรมอยู่อย่างมีนัยสำคัญ กล่าวคือพระวินัยนั้นมิได้เป็นสิ่งที่มียู่เองตามธรรมชาติตั้งแต่ต้น แต่เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงสร้างขึ้นในภายหลัง แม้ว่าการบัญญัติพระวินัยจะมีเนื้อหาบางส่วนสอดคล้องกันโดยตรงกับพระธรรมอย่างแนบแน่นก็ตาม

ความสัมพันธ์ระหว่างพระวินัยและพระธรรมนั้นอาจพิจารณาได้ว่า เนื้อหาทั้งสองส่วนเป็นหลักการที่สามารถพิจารณาแยกออกจากกันได้ในระดับหนึ่งแต่ในขณะเดียวกันก็สามารถพิจารณาร่วมกันได้เช่นเดียวกัน กล่าวคือ การพิจารณาพระวินัยสามารถพิจารณาแยกออกจากพระธรรมได้ในแง่ที่ว่า การวินิจฉัยยับยั้งปฏิบัติตามสิกขาบทต่าง ๆ ในพระวินัยเป็นการวินิจฉัยโดยไม่จำเป็นต้องอาศัยพระธรรมมาพิจารณาร่วมด้วยก็สามารถที่จะทำการวินิจฉัยหาผลลัพธ์ได้ ยกตัวอย่างเช่น การวินิจฉัยการกระทำของพระภิกษุในการละเมิดปฐมสิกขาบทนั้นเป็นการนำเอาหลักการที่มีอยู่ในพระวินัยมาทำการวินิจฉัยโดยไม่จำเป็นต้องอาศัยเนื้อหาในพระธรรมมาร่วมพิจารณา และโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อทำการวินิจฉัยพระภิกษุที่ละเมิดฝ่าฝืนจนเป็นการต้องปฐมอาบัติปาราชิกแล้วผลของการฝ่าฝืนพระวินัยกรณีนี้ย่อมก่อให้เกิดผลลัพธ์เป็นการลงโทษ (sanction) ชนิดหนึ่งขึ้นนั่นก็คือการพ้นจากสถานะความเป็นพระภิกษุ โดยการพ้นสถานะความเป็นภิกษุจากการละเมิดปฐมปาราชิกสิกขาบทนั้นก็มิได้มีความเกี่ยวข้องโดยตรงกับเนื้อหาในพระธรรมแต่อย่างใด การเสพเมถุนของพระภิกษุอาจจะเป็นสิ่งที่พระองค์ทรงเล็งเห็นว่าไม่ก่อให้เกิดความมุงตมน่าเลื่อมใสในวัตรปฏิบัติในสายตาของอุบาสกอุบาสิกาทั้งยังไม่ก่อให้เกิดสภาพจิตใจที่เหมาะสมแก่การฝึกปฏิบัติทางจิตในฐานะสมณเพศที่มุ่งหมายความหลุดพ้นจากสังสารวัฏตามโลกุตระวิสัย แต่ถึงกระนั้นการเสพเมถุนก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้ากล่าวสอนว่าถือ

³สุเชาว์ พลอยชุม, *พุทธปรัชญาในสุตตันตปิฎก*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (นครปฐม: สาลพิมพ์การ, 2560), หน้า 3 - 4.

เป็นความเสียหายและเป็นความผิดในทางเนื้อหาของพระธรรม ถ้าหากผู้ที่ยังเป็นมนุษย์ยังอยู่ในโลกก็วิสัยสามารถควบคุมกิจกรรมต่าง ๆ ของตนให้เป็นไปตามกิเลสที่อยู่ในระดับซึ่งควบคุมได้ไม่ก่อให้เกิดความทุกข์ความเบียดเบียนต่อตนเองและผู้อื่น

ส่วนที่กล่าวว่าพระวินัยและพระธรรมในบางแง่มุมก็สามารถที่จะพิจารณาร่วมกันได้ก็ด้วยเหตุที่ว่า สิกขาบทบางประการในพระวินัยนั้นมีเนื้อหาสอดคล้องกับหลักคำสอนในทางพระธรรมโดยตรง ยกตัวอย่างเช่น สิกขาบทที่ห้ามพระภิกษุฆ่าสัตว์หรือสัตวจิจจสิกขาบทนั้น พระภิกษุผู้กระทำการละเมิดสิกขาบทข้อนี้ย่อมจะก่อให้เกิดการลงโทษคือการปรับอาบัติปาจิตตีย์ แต่อย่างไรก็ดีในขณะที่เดียวกันการฆ่าสัตว์หรือเบียดเบียนชีวิตสัตว์อื่นก็เป็นการกระทำที่ในทางพระธรรมคำสอนแล้วก็ถือด้วยว่าเป็นปาณาติบาตกรรมซึ่งเป็นอกุศลกรรมอย่างหนึ่ง ดังนั้นเมื่อพิจารณาถึงเนื้อหาเกี่ยวกับสัตวจิจจสิกขาบทแล้วจะพบว่า แม้การวินิจฉัยกรณีอาบัติตามสิกขาบทนี้จะสามารถกระทำได้เพียงโดยการตรวจสอบจากพระวินัยเพียงอย่างเดียวก็ตาม แต่การเบียดเบียนชีวิตสัตว์อื่นนั้นก็ย่อมจะต้องอาศัยเงื่อนไขในการวินิจฉัยที่สอดคล้องและเป็นไปในทิศทางเดียวกันกับการวินิจฉัยการก่อปาณาติบาตกรรมซึ่งเป็นเนื้อหาที่ปรากฏในพระธรรมด้วย โดยผลลัพธ์จากการเบียดเบียนชีวิตสัตว์อื่นนั้น นอกจากภิกษุผู้กระทำจะต้องอาบัติปาจิตตีย์แล้ว แต่ในทางพระธรรมจะต้องได้รับผลลัพธ์บางอย่างจากการกระทำแยกออกจากการอาบัติที่เป็นผลซึ่งพระวินัยก่อตั้งขึ้น นั่นก็คือผู้กระทำได้สร้างอกุศลกรรมที่ชั่วร้ายหรือเป็นบาปและกรรมดังกล่าวนี้ย่อมจะต้องส่งผลลัพธ์ในอนาคตข้างหน้าตามหลักกฎแห่งกรรมหรือ กรรมนิยาม ซึ่งเป็นหนึ่งในห้ากฎเกณฑ์ที่กำหนดวิถีหรือครรลองความเป็นไปของชีวิตทำให้ธรรมชาติดำเนินไปอย่างเป็นระบบ⁴ โดยผลลัพธ์จากกรรมไม่ดีซึ่งจะปรากฏแก่ผู้กระทำในอนาคตนั้นจะหนักหรือเบาที่ขึ้นกับการกระทำนั้นว่ารุนแรงมากหรือน้อยตามหลักการที่ปรากฏอยู่ในเนื้อหาคำสอนในส่วนของพระธรรมนี้เอง และความสัมพันธ์ของพระวินัยและพระธรรมในรูปแบบนี้ก็พบปรากฏอยู่ในสิกขาบทจำนวนหนึ่งรวมทั้งตติยปาราชิกสิกขาบทที่งานศึกษานี้มุ่งทำการศึกษาวิจัยด้วย

ความสัมพันธ์ระหว่างพระวินัยและพระธรรมที่กล่าวไปข้างต้นสามารถวิเคราะห์ได้ว่า พระธรรมและพระวินัยนั้นมีเนื้อหาบางส่วนที่เหลื่อมซ้อนทับและในขณะเดียวกันก็มีเนื้อหาบางส่วนที่แยกออกจากกัน หากพิจารณาทั้งพระธรรมและพระวินัยในเชิงปทัสสถานโดยลำดับแล้วจะพบว่า พระธรรมนั้นเป็นเสมือนกฎเกณฑ์ที่มีอยู่สากลจักรวาลซึ่งจะคอยกำกับควบคุมให้ทุก ๆ สรรพสิ่งในสากลจักรวาลทั้งสิ่งที่มีชีวิตและสิ่งที่ไม่มีชีวิตต่างก็ต้องเป็นไปตามกฎเกณฑ์เช่นว่านี้ นั่นหมายความว่าพระธรรมนั้นทำหน้าที่เป็นกฎที่มีความเที่ยงตรงและเป็นกลาง (neutral) ปราศจากความรู้สึกถูกใจหรือไม่ถูกใจ

⁴เรื่องเดียวกัน, หน้า 32 – 33.

ชอบหรือไม่ชอบ รักหรือชัง กฎเกณฑ์สากลนี้ได้มีการกำหนดเงื่อนไขของการเกิดผลลัพธ์ไว้อย่างชัดเจนและหนักแน่นมั่นคง กล่าวคือหากพิจารณาตามพระธรรมในฐานะกฎเกณฑ์ในสากลจักรวาลนั้น เมื่อเกิดการเหตุการณ์ใด ๆ หรือเกิดการกระทำใด ๆ ขึ้นอย่างหนึ่งแล้ว ผลลัพธ์ชนิดหนึ่งที่สอดคล้องกับเหตุการณ์หรือการกระทำนั้นก็จะเกิดขึ้นตามมาเสมอโดยไม่เลือกที่รักมักที่ชัง หรือกล่าวได้ว่าหากใส่ input สิ่งใดไปก็ย่อมจะเกิด output สิ่งหนึ่งออกมาเช่นนั้นเสมอ ๆ ตามกฎที่สากลธรรมชาติมีอยู่อีกทั้งกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ที่มีอยู่ในพระธรรมนี้ก็เป็กฎเกณฑ์ที่มนุษย์ไม่ได้สร้างขึ้นเองแต่เป็นกฎเกณฑ์ที่มีอยู่ก่อนในธรรมชาติอันมีความเป็นสากลส่งผลกับทุก ๆ คนและทุก ๆ สิ่งในจักรวาล

ดังนั้นในแง่แล้วกฎสากลที่พระธรรมได้กล่าวถึงนั้นจึงมีสถานะเสมือนปทัสถานรูปแบบหนึ่งซึ่งอธิบายกฎเกณฑ์ที่อยู่ในธรรมชาติทั้งหมด โดยหากพิจารณาตามกระบวนการทัศน์ของพุทธปรัชญาแล้วพระธรรมก็เป็นเสมือนคำอธิบายของนิยามทั้งห้าประการซึ่งประกอบไปด้วยเนื้อหาทั้งในทางโลก ภายภาพและทั้งในทางโลกของศีลธรรมที่อยู่ในประเด็นเรื่องกรรมนิยาม และหากพิจารณาตามกระบวนการทัศน์ทางปรัชญาวิทยาศาสตร์พระธรรมก็เป็นเหมือนกฎที่ควบคุมความเป็นไปของทุกสรรพสิ่งในธรรมชาติไม่ว่าจะเป็นกฎทางกายภาพตามธรรมชาติหรือทางสังคมก็ตาม ดังที่ท่านพุทธทาสภิกขุได้กล่าวเกี่ยวกับหัวใจของพระธรรมคือเรื่องอิทัปปัจจยตาอันเป็นสภาพธรรมทั้งปวงที่อยู่รอบตัวเรา⁵

ทั้งนี้มีความแตกต่างกับพระวินัยในแง่ที่ว่าพระวินัยเป็นชุดของกฎระเบียบที่ถูกมนุษย์สร้างขึ้น ดังนั้นพระวินัยจึงมีขึ้นเพื่อวัตถุประสงค์บางอย่างในทางโลกียวิสัยหรือก็คือเพื่อวัตถุประสงค์บางอย่างในทางสังคมดังที่ได้กล่าวไปก่อนแล้วในเนื้อข้างต้น ดังนั้นหากเปรียบเทียบพระวินัยกับพระธรรมจะพบว่า เมื่อพิจารณาคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งสองส่วนนี้ในเชิงการเป็นปทัสถาน ทั้งพระวินัยและพระธรรมก็ถือเป็นปทัสถานชนิดหนึ่งทั้งคู่ในนัยความหมายที่เป็นชุดของกฎเกณฑ์ที่มีความแน่ชัดว่าหากมีเหตุอย่างหนึ่งเกิดขึ้นก็ย่อมต้องมีผลที่จำเพาะเจาะจงชนิดหนึ่งเกิดขึ้นเสมอ ยกตัวอย่างเช่น หากบุคคลผู้หนึ่งกระทำความชั่วด้วยอกุศลมูล เนื้อหาในพระธรรมได้กล่าวไว้ว่า กฎแห่งกรรมก็จะตองนำพาบุคคลนั้นไปสู่การชดเชยผลจากการกระทำที่ตนได้ก่อไว้ในอดีต สิ่งนี้ย่อมเป็นไปตามกฎเกณฑ์ชนิดหนึ่งที่อาจเรียกให้จำเพาะเจาะจงลงไปได้ว่ากรรมนิยามหรือกฎแห่งกรรม ในทำนองเดียวกันเมื่อพิจารณาถึงพระวินัย หากพระภิกษุกระทำการละเมิดฝ่าฝืนสิกขาบทข้อใดก็ย่อมได้รับผลเป็นการอาบัติที่จำเพาะเจาะจงตามที่มีบัญญัติไว้เช่นเดียวกัน

⁵พุทธทาสภิกขุ, *อิทัปปัจจยตา*, พิมพ์ครั้งที่ 8, (สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ, 2557), หน้า 160.

อย่างไรก็ดี มีหลายกรณีที่มีการกระทำเพียงหนึ่งเดียวก็อาจจะส่งผลให้เกิดได้ทั้งในทางพระวินัยและทางพระธรรมหากการกระทำนั้น ๆ ได้มีความเกี่ยวข้องโดยตรงทั้งทางพระธรรมและพระวินัย ยกตัวอย่างที่สำคัญคือประเด็นที่งานศึกษาวิจัยนี้มุ่งศึกษาคือ การที่พระภิกษุจงใจพราภคชีวิตมนุษย์ การกระทำดังกล่าวเป็นการกระทำที่ส่งผลและเข้าระบบกฎเกณฑ์ของชุดปทัสถานทั้งทางพระธรรมและพระวินัย กล่าวคือ การกระทำนี้ในทางพระวินัยก็มีผลให้เกิดเป็นอาบัติปาราชิก ส่วนในทางพระธรรมนั้นการกระทำนี้ก็ย่อมเป็นการก่อปาณาติบาตกรรมชนิดหนึ่งซึ่งจะส่งผลให้เกิดการชดเชยการกระทำของตนในทางพระธรรมนั่นเอง เช่นนี้แล้วจึงเห็นได้ว่าการพินิจพิเคราะห์การกระทำที่เป็นการละเมิดตติยปาราชิกสิกขาบทในพระวินัยนั้นมีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะพิจารณาควบคู่ไปกับประเด็นเรื่องการก่อปาณาติบาตกรรมในพระธรรมด้วย หรือกล่าวสรุปอีกนัยหนึ่งได้ว่าด้วยคติทางพุทธปรัชญาแล้ว กฎเกณฑ์ที่กำหนดความถูกต้องดีงามนั้นมีด้วยกันสองระดับ คือระดับที่ใช้ทั้งกับพระภิกษุและคฤหัสถ์อุบาสกอุบาสิกาทั่วไป โดยที่กฎเกณฑ์ในระดับนี้นั้นเป็นกฎเกณฑ์ในระดับปรมัตถ์หรือระดับความจริงสูงสุดของธรรมชาติในสากลจักรวาล และระดับที่ใช้เฉพาะเพียงกับพระภิกษุเท่านั้นซึ่งเป็นกฎเกณฑ์ในระดับสังคมาเฉพาะกลุ่มบุคคลที่เป็นสมณเพศซึ่งอาจจะกล่าวเปรียบเทียบได้ว่าเป็นกฎเกณฑ์ในระดับสมมติก็ได้

ในแง่นี้จึงสามารถกล่าวโดยสรุปได้ว่าแม้พระวินัยและพระธรรมจะมีความมุ่งหมายที่แตกต่างกัน แต่ไม่ว่าจะอย่างไรเนื้อหาของพระวินัยก็ย่อมที่จะต้องสอดรับและสอดคล้องกันกับพระธรรม หรืออย่างน้อยที่สุดก็ต้องไม่ขัดหรือแย้งกันกับพระธรรม เนื่องด้วยเมื่อพิเคราะห์ถึงหลักการที่ว่าด้วยข้อห้ามการพราภคชีวิตที่ปรากฏในเนื้อหาสองส่วนดังกล่าวก็พบว่ามีหลักเกณฑ์ที่ใช้ในการวินิจฉัยการกระทำที่เป็นไปในทางเดียวกันและสามารถนำมาปรับประยุกต์ใช้แก่กันและกันได้เป็นอย่างดีทั้งในเรื่องตติยปาราชิกสิกขาบทในพระวินัยและเรื่องปาณาติบาตกรรมในพระธรรม

4.2 วิเคราะห์แนวคิดมนุษยนิยมในนิติปรัชญาและพุทธปรัชญา

โดยประวัติศาสตร์แนวคิดทางนิติปรัชญาที่ว่าด้วยมุมมองต่อชีวิตมนุษย์นั้นอาจกล่าวได้ว่ามีความผกผันแปรเปลี่ยนมาโดยตลอดช่วงประวัติศาสตร์ของอารยธรรมมนุษย์ อีกทั้งยังมีความไม่สม่ำเสมอเหมือนกันในทุก ๆ สังคม ความแปรเปลี่ยนไม่สม่ำเสมอในประเด็นเรื่องมุมมองต่อชีวิตมนุษย์นั้น แรกเริ่มเดิมทีนั้นมนุษย์ถูกพิจารณาอย่างไม่เท่าเทียมกัน คุณค่าของความเป็นมนุษย์ต่างก็มีความผันแปรไปตามสถานะของตนที่ได้รับมาโดยที่สังคมมอบให้ ยกตัวอย่างเช่นในอารยธรรมกรีกโบราณแหล่งกำเนิดของปรัชญาคลาสสิก อริสโตเติลนักปรัชญาผู้ยิ่งใหญ่ในยุคนั้นก็ยังคงมีทัศนะถึงคุณค่า

ของความเป็นมนุษย์อย่างไม่เท่าเทียมกันระหว่างพลเมืองทั่วไปที่กับทาส โดยอริสโตเติลมีทัศนะทางปรัชญาที่สำคัญในเชิงจริยศาสตร์ว่าด้วยความยุติธรรมว่าสิ่งใดๆ ก็ตามเหมาะสมจะได้รับสถานะใดนั้นก็ย่อมต้องคำนึงถึงลักษณะตามธรรมชาติและความมุ่งหมายของชีวิตนั้น ๆ กล่าวคืออริสโตเติลจะไม่ได้กล่าวโดยตรงแต่ที่ทัศนะทางปรัชญาของเขาแสดงให้เห็นว่ามนุษย์มีคุณค่าไม่เท่าเทียมกันขึ้นอยู่กับธรรมชาติของแต่ละคนที่ได้รับการจัดสรรมาโดยกำเนิดโดยมีทัศนะว่าบางคนก็มีธรรมชาติที่เหมาะสมจะเป็นทาส (natural slavery) มากกว่าเป็นอิสระ⁶ แม้กระทั่งในยุคที่จักรวรรดิโรมันยังมีการใช้ทาสรวมทั้งมีกฎหมายว่าด้วยทาสประหนึ่งทรัพย์สินสมบัติของนาย ชำร่ายไปกว่านั้นจักรวรรดิโรมันยุคประชาธิปไตยยังให้สิทธิแต่เพียงผู้ชายที่เป็นหัวหน้าครอบครัวในการมีสิทธิและหน้าที่ในฐานะพลเมืองของสังคมโดยที่เด็ก สตรี และคนชราไม่ได้รับสิทธิเหล่านั้น และก็ไม่มีปรากฏหลักฐานว่าซิเซโรซึ่งเป็นนักปรัชญาที่ถือได้ว่ามีบทบาทต่อแนวคิดนิติปรัชญาแบบธรรมชาตินิยมได้มีการคัดค้านหรือตอบโต้ต่อที่ทัศนะทางปรัชญาที่เกี่ยวกับความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์นี้

ต่อเนื่องมาจนถึงยุคกลางหรือยุคมืดซึ่งอารยธรรมยุโรป แอฟริกาเหนือ รวมทั้งเอเชียกลางบางส่วนต่างก็ถูกครอบงำด้วยอิทธิพลของศาสนจักร ชีวิตมนุษย์ก็ยังคงเป็นเครื่องมือแห่งอำนาจที่เพียงแค่เปลี่ยนมือจากผู้ปกครองไปสู่ผู้ปกครองในคริสตศาสนาเท่านั้น ผู้คนยังถูกแบ่งชนชั้นระหว่างบุคลากรในศาสนจักรกับบุคคลภายนอก ทำให้ชีวิตของบุคคลภายนอกไม่ได้รับการรับรองอย่างเป็นทางการ ดังที่ได้ทราบกันต่อมาว่านักคิดนักปรัชญาหลาย ๆ คนไม่สามารถที่จะแสดงความคิดเห็นของตนได้เนื่องจากโดยคุกคามโดยศาสนจักร ตัวอย่างที่ทราบกันดีคือกาลิเลโอ กาลิเลอี นักวิทยาศาสตร์นักปรัชญาที่ก็โดนคุกคามจนกระทั่งไม่สามารถที่จะทำการสื่อสารสิ่งที่ตนคิดและค้นพบออกมาได้อย่างตรงไปตรงมา

คุณค่าของความเป็นมนุษย์ได้รับการยอมรับว่าเป็นสิ่งสูงสุดอย่างจริงจังก็ในช่วงที่มีการปฏิวัติวิทยาศาสตร์และปฏิวัติอุตสาหกรรมเกิดขึ้นแล้วทำให้แนวคิดมนุษยนิยมแบ่งบานมากขึ้นในฐานะที่มนุษย์เป็นเสมือนต้นธารของความรู้ ความจริง และความก้าวหน้าของโลก มิใช่ศาสนจักรดังที่เคยเชื่อกันมาอย่างยาวนานร่วมพันปีแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม สิ่งที่เป็นตัวเร่งปฏิกิริยาอย่างแท้จริงเกี่ยวกับการเคารพต่อชีวิตมนุษย์กลับเป็นสงครามโลกครั้งที่สองที่ทำให้โลกทั้งใบเกิดความสูญเสียและเสียหายอย่างหนักรวมทั้งมีเหตุการณ์ที่ไม่เป็นการเคารพต่อคุณค่าของชีวิตมนุษย์เป็นจำนวนมากเกิดขึ้นแทบทุกทวีปทั่วโลก ทั้งประเด็นเรื่องการทรมานเชลยศึก การข่มเหงรังแกประชาชนที่ไม่

⁶Malcolm Heath, "Aristotle on Natural Slavery", in *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, Vol.53 No.3 (2008): p. 243 – 270.

เกี่ยวข้องกับสงคราม การทดลองในมนุษย์เพื่อวัตถุประสงค์ทางสงคราม และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์เพื่อคัดเลือกแต่เผ่าพันธุ์อารยันที่บริสุทธิ์โดยกองทัพนาซี และจากเหตุการณ์สงครามโลกครั้งที่สองดังกล่าว แนวคิดของนักปรัชญาอย่างอิมมานูเอล คานท์ ซึ่งเป็นแนวคิดมนุษยนิยมที่แข็งแกร่งแบบไม่ยอม妥协ต่อการละเมิดคุณค่าและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ก็ได้ถูกหยิบยกขึ้นมาโดยองค์การระดับนานาชาติอย่างสหประชาชาติ ยังผลให้เกิดความตื่นตัวเรื่องสิทธิตามธรรมชาติของมนุษย์และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์เป็นอย่างมาก ทำให้นำไปสู่การก่อตั้งสิทธิมนุษยชน (human rights) ขึ้นโดยความร่วมมือของนานอารยประเทศภายหลังจากสงครามโลกครั้งที่สองซึ่งผ่านมาไม่ถึงศตวรรษนี้เอง

ในขณะที่เมื่อหันกลับมาพิจารณาถึงแนวคิดเรื่องมุมมองต่อชีวิตมนุษย์ในทางพุทธปรัชญาแล้วจะพบว่า เหตุการณ์สมัยพุทธกาลเมื่อกว่าสองสหัสวรรษล่วงมาแล้วนั้น หากพิจารณาบริบททางสังคมจะพบว่ามโนทัศน์เรื่องชนชั้นวรรณะที่เคร่งครัดเข้มงวดมีมาตั้งแต่ในอดีตกาลในยุคนั้นก่อนพุทธกาลซึ่งได้รับการสนับสนุนด้วยเหตุผลทางเทวนิยมว่ามนุษย์ในแต่ละชนชั้นนั้นมีแหล่งกำเนิดมาจากที่มาของอวัยวะส่วนต่าง ๆ ของพระพรหม ทำให้เกิดการให้ความสำคัญในคุณค่าของมนุษย์ที่แตกต่างกันไป โดยประเด็นเหล่านี้มีความเป็นไปได้สูงมากว่าถูกสร้างขึ้นโดยชนชั้นนักบวชในศาสนาฮินดูที่ต้องการให้สถานะของตนมีความเข้มแข็งและมีเสถียรภาพสูงสุดเหนือชนชั้นวรรณะอื่น ๆ ในสังคมด้วยเหตุผลทางการเมืองการปกครองมาเจือปนเหตุผลในทางศาสนา เมื่อวิเคราะห์ภายใต้ทัศนะทางปรัชญาของเกออร์ก เฮเกิล (Georg Hegel) ว่าด้วยวิภาษวิธี (dialectic) ในเชิงอภิปรัชญาแล้ว⁷ หากเปรียบเทียบว่าสภาพสังคมของประเทศอินเดียในยุคนั้นคือสิ่งที่ดำรงอยู่ก่อน (thesis) คำสอนของพระพุทธศาสนาที่พยายามจัดวางกับแนวคิดเดิมก็คือการปฏิเสธชนชั้นวรรณะและการปฏิเสธวิถีคิดเทวนิยมแบบพุทธเทวนิยมที่มีอยู่เดิม (anti-thesis) เมื่อการปฏิกริยาระหว่างสองทัศนะก็ย่อมทำให้เกิดการสังเคราะห์ (synthesis) เป็นสภาพสังคมแบบใหม่ที่ประนีประนอมแนวคิดทั้งสองให้กลมกล่อมกลมกลืนกันมากขึ้น กล่าวคือสาวกและศาสนิกของทั้งสองศาสนามีการรับเอาแนวคิดซึ่งกันและกันไปเชื่อมโยงสัมพันธ์กับศาสนาของตนที่มีอยู่เดิมทำให้ความขัดแย้งกันในทางความคิดก็ค่อย ๆ บรรเทาเบาบางลงแม้จะใช้เวลาค่อนข้างมาก อนึ่ง ในประเด็นนี้อยู่นอกเหนือขอบเขตการศึกษาวิจัยผู้ศึกษาจึงไม่ได้ทำการวิเคราะห์ต่อไปอีก

⁷สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนามหายาน*, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2534), หน้า 81 – 82.

หากจะกล่าวถึงมุมมองของพระพุทธศาสนาต่อการปฏิเสธระบบชนชั้นวรรณะนั้น องค์ประกอบหลักที่สำคัญองค์ประกอบหนึ่งน่าจะเป็นด้วยการปฏิเสธแนวคิดแบบเทวนิยมที่เชื่อว่ามนุษย์มีที่มาจากเทพเจ้าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นเมื่อตนเกิดมาอยู่ในวรรณะใดถือเป็นเรื่องที่ถูกกำหนดไว้แล้วล่วงหน้าในลักษณะนียตินิยม (determinism) แต่ในขณะที่เดียวกันพระพุทธศาสนาต้องการจะนำเสนอแนวคิดอีกแนวคิดหนึ่งที่ไม่ได้พึ่งพาคำอธิบายเรื่องการกำเนิดมนุษย์จากเทพเจ้า พร้อมทั้งยังแสดงให้เห็นว่าการที่มนุษย์มีความแตกต่างกันนั้นเป็นเรื่องของบทบาทหน้าที่ในสังคมมิใช่เป็นด้วยชาติกำเนิดที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ ชีวิตของมนุษย์จะเป็นเช่นไรนั้นมิใช่เป็นเรื่องที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้แต่กลับกันแล้วชีวิตมนุษย์เป็นเรื่องที่กำหนดด้วยการกระทำของตนเองว่าจะประกอบกรรมในฝ่ายกุศลหรืออกุศล

ในอัครคัมภีร์ซึ่งเป็นที่กล่าวถึงบทสนทนาของพระพุทธเจ้ากับสองสามเณร มีประเด็นสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงสนทนากับพราหมณ์ว่าเสฏฐะและภราทวาชะซึ่งมาบวชเป็นสามเณรในพระพุทธศาสนา โดยถ้อยความที่สำคัญของสองสามเณรมีว่า⁸ “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พวกพราหมณ์กล่าวอย่างนี้ว่า ‘วรรณะที่ประเสริฐที่สุดคือพราหมณ์เท่านั้น วรรณะอื่นแล้ว วรรณะที่ขาวคือพราหมณ์เท่านั้น วรรณะอื่นดำ พราหมณ์เท่านั้นบริสุทธิ์ ผู้ที่ไม่ใช่พราหมณ์ไม่บริสุทธิ์ พราหมณ์เท่านั้นเป็นบุตร เป็นโอรสเกิดจากโอษฐ์ของพระพรหม เกิดจากพระพรหม เป็นผู้ที่พระพรหมสร้างขึ้น เป็นทายาทของพระพรหม เจ้าทั้งสองมาละวรรณะที่ประเสริฐที่สุด เข้าไปอยู่ในวรรณะที่เลวทราม คือสมณะโล้น เป็นคนรับใช้ เป็นคนวรรณะต่ำ (กัณโศคร) เป็นเผ่าของมาร เกิดจากพระบาทของพระพรหม เธอทั้งสองมาละวรรณะที่ประเสริฐที่สุด เข้าไปอยู่ในวรรณะที่เลวทราม คือ สมณะโล้น เป็นคนรับใช้ เป็นคนวรรณะต่ำเป็นเผ่าของมาร เกิดจากพระบาทของพระพรหมนี้ ไม่เป็นความดี ไม่เป็นการสมควรเลย’...” ซึ่งพระพุทธองค์ได้ทรงสนทนาตอบด้วยข้อความที่มีใจความสำคัญความว่า “...ก็ปรากฏชัดอยู่ว่า นางพราหมณีของพราหมณ์ทั้งหลายมีระดูบ้าง มีครรภ์บ้าง คลอดอยู่บ้าง ให้ลูกดีมีนมบ้าง ก็พราหมณ์เหล่านั้นเป็นผู้เกิดทางช่องคลอดของนางพราหมณ์ทั้งนั้น ยังกล่าวอย่างนี้ว่า ‘วรรณะที่ประเสริฐที่สุด คือพราหมณ์เท่านั้น ฯลฯ เป็นทายาทของพระพรหม’ ก็พราหมณ์เหล่านั้น กล่าวต่อพระพรหมและพูดเท็จ พวกเขาจะต้องประสบสิ่งที่ไม่ใช่บุญเป็นอันมาก...เมื่อวรรณะ ๔ เหล่านี้ รวมกันเป็นบุคคล 2 จำพวก คือ 1. พวกที่ดำรงอยู่ในธรรมดำที่วิญญูชนติเตียนจำพวกหนึ่ง 2. พวกที่ดำรงอยู่ในธรรมขาวที่วิญญูชนสรรเสริญจำพวกหนึ่ง...วิญญูชนทั้งหลายย่อมไม่รับรองถ้อยคำของพราหมณ์เหล่านั้น ข้อนั้นเพราะเหตุไร เพราะว่า บรรดาวรรณะ 4 เหล่านี้ ผู้ใดเป็นภิกษุอรหันตชีมาสพอยู่จบพรหมจรรย์แล้ว ทำกิจที่ควรทำเสร็จแล้ว ปลงภาระได้แล้ว บรรลุประโยชน์ตนโดยลำดับแล้ว ลี้นภว

⁸ที.ปา. 11/111/83.

สังโยชน์แล้ว หลุดพ้นเพราะรู้โดยชอบ ผู้ที่นั้นเรียกได้ว่าเป็นผู้เลิศกว่าคนทั้งหลายในวรรณะ 4 เหล่านั้น โดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม เพราะธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า... วาเสฏฐะและภราทวาชะ โดยเหตุผลนี้ เธอทั้งสองพึงทราบเถิดว่า ‘ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า’”

อัครคัมภีร์นี้ถือเป็นหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาที่แสดงถึงตัวอย่างที่มีความชัดเจนที่สุด ตัวอย่างหนึ่งเกี่ยวกับแนวคิดมนุษยนิยมในพุทธปรัชญา โดยบ่อยครั้งเนื้อหาในอัครคัมภีร์ที่ถูกจะหยิบยกมากล่าวถึงก็มักจะเป็นในแง่ของพระสูตรที่อธิบายการเกิดขึ้นของเผ่าพันธุ์มนุษย์ซึ่งเป็นประเด็นในเชิงอภิปรัชญาโดยแท้ แต่แท้ที่จริงแล้วเนื้อหาในพระสูตรนี้มีได้เพียงกล่าวถึงทัศนะทางอภิปรัชญาเกี่ยวกับมนุษย์เท่านั้น แต่ยังมีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงไปถึงปรัชญาสังคมและการเมืองด้วยในเรื่องของการแบ่งหน้าที่ในสังคมและการเกิดขึ้นของระบบการปกครองในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในตอนต้นของพระสูตรที่เป็นบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับพราหมณ์สองคนทำให้เห็นชัดถึงแนวคิดมนุษยนิยมในพุทธปรัชญาได้เป็นอย่างดี ในแง่นี้เองจึงเห็นได้ว่าเมื่อเทียบพุทธปรัชญากับปรัชญาในระบบคิดทางปรัชญาอื่น ๆ จะพบว่า พุทธปรัชญาได้นำเสนอแนวคิดมนุษยนิยมที่ให้ความสำคัญกับเจตจำนงมากกว่าชาติกำเนิดรวมทั้งให้คุณค่ามนุษย์อย่างเท่าเทียมกันมาก่อนระบบคิดทางปรัชญาสายอื่น ๆ ในช่วงเวลาเดียวกัน และหากเทียบกันกับทัศนะทางนิติปรัชญาที่แม้จะถือกำเนิดมาเป็นเวลานานแล้วแต่ในเชิงมนทัศน์ว่าด้วยการเคารพชีวิตและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์อย่างเท่าเทียมนั้นกล่าวได้ว่าเพิ่งจะพัฒนาตนอย่างสมบูรณ์มาในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองนี้เองซึ่งเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นภายหลังแนวคิดมนุษยนิยมที่มีในพุทธปรัชญามาแล้วกว่าสองสหัสวรรษ

4.3 สถานะทางนิติปรัชญาในเชิงบ่อเกิดที่มาของกฎหมาย

4.3.1 สถานะทางนิติปรัชญาของกฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์

เมื่อพิจารณาตามทัศนะทางนิติปรัชญาที่ว่าด้วยข้อคำถามเบื้องต้นแต่มีความสำคัญที่สุดคือ ประเด็นทางนิติปรัชญาเกี่ยวกับบ่อเกิดที่มาของกฎหมายแล้ว จะเห็นว่าข้อเสนอ (argument) ของทัศนะทางนิติปรัชญาทั้งฝั่งสำนักกฎหมายธรรมชาติหรือธรรมชาตินิยม (natural law school; legal naturalism) และทั้งทางฝั่งของนิติปฏิฐานนิยม (legal positivism) ต่างก็มีจุดเด่นจุดด้อยและข้อดีข้อเสียแตกต่างกันไปในการอธิบายลักษณะของบ่อเกิดที่มาของกฎหมายภายใต้คำถามทางนิติอภิปรัชญา (metaphysical problems of law) ที่ว่ากฎหมายคืออะไร

การพิจารณาถึงหลักนิติปรัชญาเบื้องหลังกฎหมายว่าด้วยข้อห้ามทำลายชีวิตมนุษย์นั้น หากพิจารณาโดยผิวเผินโดยยังไม่ลงลึกในรายละเอียดจะสามารถเข้าใจได้อย่างไม่ยากเย็นว่ากฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นควรจะเป็นสิ่งซึ่งสอดคล้องกับสามัญสำนึกทางศีลธรรมของมนุษย์ จากแนวคิดทางปรัชญาที่เป็นที่ยอมรับร่วมกันเรื่องคุณสมบัติของมนุษย์ที่มีความเป็นพิเศษกว่าสิ่งมีชีวิตอื่นในแง่ของความสามารถในการจำได้หมายรู้และการใช้เหตุผลตรรกะทั้งเหตุผลในทางความสัมพันธ์เชิงสาเหตุผลลัพธ์และทั้งเหตุผลในทางศีลธรรม ซึ่งปรากฏมาตั้งแต่ปรัชญากรีกยุคคลาสสิก (logos) และต่อเนื่องมาถึงแนวคิดทางญาณวิทยาร่วมสมัยที่นำไปสู่คำอธิบายในเชิงจริยศาสตร์บางแนวทางที่เห็นว่าอัมชัตติกญาณ (intuition) ของมนุษย์เป็นบ่อเกิดความรู้ต่อสำนึกทางศีลธรรม⁹ เนื่องจากโดยสามัญสำนึกแล้วมนุษย์ทุกคนย่อมรู้ว่าการทำลายชีวิตเป็นสิ่งที่ยุติธรรมและมนุษย์ทุกคนย่อมไม่ประสงค์ให้การเบียดเบียนทำลายชีวิตเกิดขึ้นกับชีวิตของตนเอง แม้ว่าในการบัญญัติกฎหมายจริงในสังคมบุพกาลจะมีแนวคิดเรื่องคุณค่าของความเป็นมนุษย์ที่ไม่เท่าเทียมกันอยู่บ้างก็ตามดังเช่นในกรณีของสตรีผู้เยาว์ และทาส แต่ก็ถือว่าความรู้สึกตามสามัญสำนึกว่ามนุษย์ไม่ควรเบียดเบียนชีวิตซึ่งกันและกันนั้นย่อมเป็นสิ่งที่มิได้อยู่โดยธรรมชาติ ในแง่นี้กฎหมายข้อห้ามทำลายชีวิตมนุษย์จึงมีทัศนะทางนิติปรัชญาเบื้องหลังในการมีบ่อเกิดที่มาจากสิ่งที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งก็เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติของสากลจักรวาล ดังนั้นแล้วในเบื้องต้นจึงสามารถกล่าวได้ว่ากฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นเป็นกฎหมายที่อิงอยู่กับแนวคิดทางอภินิติปรัชญาแบบสำนักกฎหมายธรรมชาติหรืออนติธรรมชาตินิยมอย่างชัดเจน

แต่อย่างไรก็ดีการบัญญัติกฎหมายที่ใช้จริงในบ้านเมืองนั้นไม่สามารถที่จะอาศัยเพียงแนวคิดนิติปรัชญาแบบธรรมชาตินิยมได้เพียงรูปแบบและแง่มุมเดียว เนื่องจากพัฒนาการทางด้านกฎหมายที่เปลี่ยนแปลงตามกาลเวลานั้นมีความซับซ้อนมากขึ้นเป็นเงาตามตัวจากสังคมซึ่งก็มีความสลับซับซ้อนมากขึ้นเช่นเดียวกัน ทำให้การทำลายชีวิตมนุษย์นั้นไม่ได้ถือเป็นการกระทำที่ขัดแย้งกับสำนึกศีลธรรมตามธรรมชาติไปเสียทั้งหมด โดยการทำลายชีวิตมนุษย์ในบางกรณีนั้นระบบกฎหมายก็ถือว่ามีเหตุผลที่เพียงพอต่อการยอมรับให้เกิดขึ้นได้อย่างชอบธรรม โดยแม้ว่าการกระทำบางอย่างจะก่อให้เกิดผลลัพธ์เป็นความตายของมนุษย์แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าจะเป็นสิ่งที่ชั่วร้ายและยอมรับไม่ได้เสมอไป ไม่ว่าจะเป็นโทษประหารที่เป็นการทำลายชีวิตมนุษย์ที่ได้รับอนุญาตโดยระบบกฎหมายเองโดยตรง หรือการทำลายชีวิตมนุษย์ด้วยสาเหตุบางประการ เช่น สถานการณ์ป้องกัน สถานการณ์

⁹Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 442.

จำเป็น สถานการณ์ที่ควบคุมตนเองไม่ได้ หรือแม้กระทั่งในหลายกรณีก็มีการลดทอนความรุนแรงของการทำลายชีวิตมนุษย์ให้เหลือโทษในระดับเบาหรือไม่ได้รับโทษเลยในทางข้อเท็จจริง แต่การที่ระบบกฎหมายยอมรับการทำลายชีวิตมนุษย์บางรูปแบบนี้ด้วยเห็นว่ามีเหตุผลเพียงพอนั้น มิใช่เหตุผลในทางที่จะเข้าใจได้โดยสำนักทางศีลธรรมตามธรรมชาติของมนุษย์ที่จะคิดใคร่ครวญเองหรือที่กักเอาเองได้ โดยเหตุผลเหล่านี้เรียกว่าเหตุผลปรุงแต่งในทางกฎหมาย (artificial juristic reason) ซึ่งสามารถรับรู้และทำความเข้าใจได้ก็แต่โดยผู้ที่มีความรู้ทางกฎหมาย การนำเอาเหตุผลทางกฎหมายปรุงแต่งเหล่านี้ไปบังคับใช้ในทางปฏิบัติจริงกับสมาชิกในสังคมทั้งหมดย่อมคาดหมายไม่ได้ว่าเหตุผลเหล่านี้จะอยู่ในความเข้าใจของประชากรในสังคมด้วยเหตุผลทางศีลธรรมที่มีอยู่แล้วตามธรรมชาติ ดังนั้นในการวินิจฉัยข้อกฎหมายว่าด้วยข้อห้ามในการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นจึงไม่สามารถที่จะใช้สามัญสำนึกทางศีลธรรมได้เพียงอย่างเดียว เช่นนี้แล้วการจะกล่าวว่สถานะทางนิติปรัชญาของกฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์จึงไม่อาจบอกได้เป็นไปตามที่คณะนิติธรรมชาตินิยมไปทั้งหมดเนื่องจากบทบัญญัติของกฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์มีทั้งในส่วนที่เข้าใจได้โดยสำนักทางศีลธรรมและทั้งในส่วนที่ไม่สามารถเข้าใจได้โดยสำนักทางศีลธรรมประกอบไปด้วยกันอย่างไม่สามารถที่จะแยกออกจากกันได้ ในแง่นี้เองย่อมทำให้เห็นได้ว่าการประเมินสถานะทางนิติปรัชญาของกฎหมายทั้งระบบทุกฉบับทุกมาตราโดยใช้ทัศนะใดเพียงทัศนะเดี่ยวก็น่าจะเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยาก

เมื่อพิจารณาต่อไปในส่วนของกรณียกเว้นที่ระบบกฎหมายยินยอมให้การทำลายชีวิตมนุษย์ถือเป็นสิ่งที่สามารถยอมรับได้ และเนื่องจากเป็นกรณีที่ไม่ได้ยึดหลักเหตุผลตามสามัญสำนึกทางศีลธรรมโดยทั่วไป การจะบังคับใช้กฎหมายในสังคมก็ย่อมจะต้องโดยวิธีออกคำสั่งที่มีความเด็ดขาดเพื่อมีวัตถุประสงค์มุ่งหวังให้สมาชิกในสังคมเคารพกฎเกณฑ์เหล่านั้น ดังนั้นกฎหมายในกรณียกเว้นประเภทนี้ย่อมที่จะไม่เป็นกฎหมายที่มีบ่อเกิดที่มาจากความเป็นเหตุผลตามธรรมชาติ แต่ในทางกลับกันกฎหมายในกรณียกเว้นเหล่านี้จะดำรงตัวอยู่ในลักษณะของการเป็นคำสั่งจากผู้ถืออำนาจปกครองในการสร้างสังคมภายใต้การปกครองที่สงบเรียบร้อย ซึ่งหากพิจารณาในระดับรัฐผู้ถืออำนาจปกครองในที่นี้ก็คือคำสั่งของรัฐบาลิปไตยนั่นเอง ในแง่นี้แล้วกฎหมายที่ถูกตราขึ้นเพื่อรองรับความชอบธรรมของการทำลายชีวิตมนุษย์บางกรณีย่อมมีสถานะทางนิติปรัชญาแบบนิติปฏิฐานนิยมไปในเวลาเดียวกัน

นอกจากนี้แล้ว ประเด็นเรื่องคำอธิบายสภาพบังคับของกฎหมายก็ถือข้อได้เปรียบของแนวคิดแบบนิติปฏิฐานนิยมที่มีเหนือแนวคิดแบบนิติธรรมชาตินิยม กล่าวคือ เมื่อเกิดการอภิปรายถกเถียงเรื่องบ่อเกิดที่มาของกฎหมายระหว่างสองแนวทางนี้ สิ่งหนึ่งที่แนวคิดแบบนิติธรรมชาตินิยมไม่สามารถที่จะอธิบายได้อย่างชัดเจนคือ การอธิบายถึงการลงโทษ ไม่ว่าจะรูปแบบการลงโทษปริมาณของโทษที่จะลง ข้อห้ามในการลงโทษบางรูปแบบ เป็นต้น ดังจะเห็นได้จากการกรณีที่มีความผิด

ฐานเดียวกันอย่างความผิดทางอาญารัฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา นั้นแม้ทุกประเทศจะมีบัญญัติให้เป็นความผิดทางอาญาเหมือนกัน แต่ในแต่ละประเทศกลับพบว่าลักษณะโทษ ความรุนแรงของโทษ ปริมาณของโทษก็อาจจะแตกต่างกัน บางสังคมบางรัฐอาจจะยกเลิกโทษประหารออกจากกฎหมาย แต่บางรัฐอาจจะยังบัญญัติให้มีโทษประหารอยู่ แต่ถึงกระนั้นในรัฐที่ไม่มีโทษประหารก็ยังมีกำหนดโทษจำคุกแตกต่างกันไป ในขณะที่เดียวกันรัฐที่ยังมีโทษประหารก็มีการกำหนดวิธีประหารที่ทารุณโหดร้ายแตกต่างกันไป บางรัฐเป็นการยิงเป้า บางรัฐเป็นการนั่งเก้าอี้ไฟฟ้า หรือแม้แต่ว่าบางรัฐอาจทำการแขวนคอต่อหน้าสาธารณะรวมทั้งถึงการทรมานบางประการก่อนประหาร มนุษย์อาจเข้าใจได้ว่าการกระทำบางประการควรจะโดนโทษที่หนักกว่าการกระทำบางประการ แต่ก็ไม่สามารถที่จะกำหนดตรงไปตรงมาได้ว่าจะต้องกำหนดให้หนักกว่ามากน้อยเพียงใด การที่สังคมที่แตกต่างกัน กำหนดบทลงโทษที่ไม่เท่ากันจึงไม่ใช่เรื่องที่น่าใจได้ตามธรรมชาติอย่างตรงไปตรงมา นอกจากนี้แล้ว ประเด็นที่ถัดมาจากการวินิจฉัยความผิดเหล่านี้ก็คือการบังคับให้เกิดการลงโทษจริงในทางปฏิบัติซึ่งไม่อาจจะพึ่งพาเหตุผลตามธรรมชาติได้นอกเสียจากการพึ่งพาคำสั่งบัญชาของผู้ปกครองเท่านั้น

ดังนั้นเมื่อย้อนกลับมาพิจารณาในระบบกฎหมายที่มีอยู่จริงในทางปฏิบัติสากลก็พบถึงการรับเอาแนวคิดทางนิติปรัชญาของทั้งสองแนวมาปรับประยุกต์ใช้ร่วมกันอย่างกลมกลืน จึงสามารถกล่าวโดยสรุปได้ว่าสถานะทางนิติปรัชญาของกฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์เป็นการประนีประนอมกันทางความคิดระหว่างทัศนะทางนิติปรัชญาที่ว่าด้วยบ่อเกิดที่มาของกฎหมายแบบสำนักกฎหมายธรรมชาติและแนวคิดนิติปฏิฐานนิยมนั่นเอง

4.3.2 สถานะทางนิติปรัชญาของกฎหมายในตติยปาราชิกกัณฑ์

ในส่วนของตติยปาราชิกกัณฑ์เป็นส่วนหนึ่งของสิกขาบทในพระวินัย ในที่นี้จึงจะทำการวิเคราะห์ร่วมกับพระวินัยในภาพรวมโดยพร้อมกันไป ดังที่ได้กล่าวไปข้างแล้วในเนื้อหาก่อนหน้านี้ว่าพระวินัยมีคุณลักษณะเป็นชุดของกฎหมายที่สถาบันรูปแบบหนึ่งที่มีความเป็นกฎหมายสูงมากหรือเรียกอีกอย่างได้ว่าพระวินัยก็คือกฎหมายของสังคมสงฆ์ ดังนั้นแล้วในการวิเคราะห์พระวินัยก็มีความจำเป็นที่จะต้องทำโดยผ่านมุมมองในเชิงนิติปรัชญาเช่นเดียวกัน โดยหากพิจารณาในแง่มุมของสถานะทางนิติปรัชญาของพระวินัยในเชิงคุณลักษณะพื้นฐานของความเป็นกฎหมายนั้น เมื่อพิจารณาถึงคำถามเบื้องต้นที่สุดแต่มีความสำคัญที่สุดคำถามหนึ่งที่ว่าพระวินัยมีบ่อเกิดที่มาจากอะไรในทางนิติปรัชญาระหว่างกฎหมายศีลธรรมตามธรรมชาติตามแนวคิดธรรมชาตินิยมหรือเป็นคำสั่งบัญชาตามแนวคิดปฏิฐานนิยมก็จะพบว่า พระวินัยนั้นมีลักษณะผสมผสานกันในสามประการ ดังต่อไปนี้

1) ความผสมผสานในระดับพระคัมภีร์

พระวินัยซึ่งบรรจุสิกขาบทไว้จำนวนมากทั้งสำหรับภิกษุ ภิกษุณี และสามเณรนั้น มีสิกขาบทจำนวนหนึ่งที่ดูจะสอดคล้องกับเนื้อหาในเชิงศีลธรรมที่วิญญูชนพึงเข้าใจได้ตามวิสัยของผู้เจริญที่ย่อมจะเห็นต้องตรงกันว่า การกระทำพฤติกรรมเหล่านั้นย่อมต้องถือเป็นสิ่งที่ยอมรับไม่ได้ด้วยสามัญสำนึกด้านศีลธรรมตามธรรมชาติโดยไม่ต้องมีการสั่งสอนหรือกำหนดขึ้นเป็นพิเศษ ไม่ว่าจะเป็ น ตติยปาราชิกสิกขาบทที่ห้ามพรากชีวิตมนุษย์ ทุติยปาราชิกสิกขาบทที่ห้ามลักขโมยทรัพย์สินของบุคคลอื่น หรือสัจจสิกขาบทที่ห้ามเบียดเบียนทำลายชีวิตสัตว์อื่น ๆ เป็นต้น

ในขณะที่เดียวกันสิกขาบทจำนวนที่เหลือก็ดูจะไม่ได้มีเนื้อหาที่สอดคล้องกับศีลธรรมที่วิญญูชนพึงเข้าใจได้ เนื่องจากในบางสิกขาบทนั้นก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่เป็นการประพฤติปฏิบัติอย่างชั่วร้ายโดยชัดเจนเมื่อเปรียบเทียบกับสามัญสำนึกของมนุษย์ตามปกติที่ไม่ผู้ประพฤติพหุจรรม ยกตัวอย่างเช่น ปฐมปาราชิกสิกขาบทที่ห้ามการเสพเมถุนซึ่งพฤติกรรมดังกล่าวเมื่อพิจารณาถึงลักษณะตามธรรมชาติของมนุษย์ก็เป็นสิ่งที่พึงกระทำได้โดยปกติทั่วไปในแง่ของการดำรงเผ่าพันธุ์วงศ์ตระกูล หรือวิกาลโภชนสิกขาบทก็เป็นกรณีเช่นเดียวซึ่งเมื่อพิจารณาตามคุณลักษณะตามธรรมชาติของมนุษย์ก็ ย่อมที่จะต้องรับประทานอาหารตามความต้องการของร่างกายโดยมีระยะเวลาห่างกันประมาณ 4 – 6 ชั่วโมงตามระยะเวลาย่อยของทางเดินอาหารส่วนบนและเมื่อพ้นช่วงเวลานี้ก็จะเกิดความหิวขึ้นใหม่เป็นวงจรเช่นนี้โดยตลอดจนกว่าจะสิ้นลมหายใจหรือเกิดความเจ็บป่วยบางประการ ดังนั้นแล้วการรับประทานอาหารยามวิกาลจึงนอกจากจะไม่เข้าข่ายความประพฤติชั่วร้ายแล้วยังเป็นไปตามธรรมชาติของมนุษย์ในฐานะสิ่งมีชีวิตชนิดหนึ่งด้วยเช่นกัน

ดังนั้นแล้วเมื่อพิจารณาในภาพรวมระดับพระคัมภีร์ทั้งหมดก็จะพบว่ามีเนื้อหาส่วนหนึ่งเป็นเนื้อหาที่สอดคล้องกับกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมตามธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งในที่นี้ก็คือกฎเกณฑ์ที่ปรากฏอยู่ในพระธรรม ในขณะที่เนื้อหาส่วนที่เหลือก็ได้เป็นการกล่าวถึงกฎเกณฑ์เช่นว่านั้นโดยตรง แต่เป็นกฎเกณฑ์ที่พระพุทธเจ้าทรงเห็นว่าจะจะเป็นประโยชน์ทั้งต่อพระพุทธศาสนาในฐานะองค์รวมซึ่งประกอบไปด้วยสมณะและฆราวาส และทั้งประโยชน์ต่อพระสงฆ์ในฐานะส่วนบุคคลในการที่จะบำเพ็ญเพียรภาวนาเพื่อการหลุดพ้น จึงทรงบัญญัติให้มีขึ้นเพื่อปฏิบัติตามเพื่อความเจริญสืบไป

2) ความผสมผสานในระดับสิกขาบท

นอกจากความผสมผสานในระดับพระคัมภีร์แล้ว ในสิกขาบทเดียวกันยังมีความผสมผสานในเชิงนิติปรัชญาเกี่ยวกับบ่อเกิดที่มาของกฎหมายอีกด้วย ในที่นี้จะกล่าวเฉพาะถึงกรณีใน ตติยปาราชิกกัณฑ์ที่เป็นกรณีศึกษาสำคัญของงาน โดยเป็นที่เข้าใจได้ง่ายว่าตติยปาราชิกสิกขาบท นั้นเป็นสิกขาบทว่าด้วยการห้ามพรากชีวิตมนุษย์ ในแง่เดียวกันกับที่ปรากฏในกฎหมายอาญาที่ว่าด้วย

ข้อห้ามการทำลายหรือฆ่าคน ดังนั้นแล้วโดยตัวข้อห้ามโดยตรงนั้นก็ย่อมถือได้ว่ามีลักษณะของกฎเกณฑ์ในเชิงศีลธรรมตามสามัญสำนึกของเหตุผลมนุษย์ที่มีอยู่ตามธรรมชาติ แต่อย่างไรก็ดีในการวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกนั้นมิแ่แง่มุมปลีกย่อยอีกจำนวนหนึ่งที่สมควรที่จะต้องพินิจพิเคราะห์ กล่าวคือ ในการที่จะกล่าวได้ว่ากรณีหนึ่ง ๆ ถือเป็นอาบัติตติยปาราชิกได้นั้นอาจมิใช่การใช้สามัญสำนึกศีลธรรมตามธรรมชาติได้เพียงอย่างเดียวเสมอไป ดังจะเห็นได้จากในกรณีที่ปรากฏทั้งในอนาปัตติวาร ภาชนีย และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีวินิตวัตถุหรือกรณีตัวอย่างที่เกิดขึ้นจริงและได้รับการวินิจฉัยโดยพระพุทธเจ้า ซึ่งกรณีบางกรณีแม้จะมีการกระทำที่ก่อให้เกิดผลลัพธ์เป็นการตายขึ้นก็ไม่ได้จะถือเป็นการพรากชีวิตตามสิกขาบทนี้แต่อย่างใด นั้นแสดงว่าการพิเคราะห์เพียงแค่ว่าการกระทำ และที่ผลลัพธ์ของการกระทำก็อาจจะไม่เพียงพอ

มีหลายกรณีที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์ว่าพระภิกษุได้กระทำการบางอย่างเป็นผลให้เป็นการพรากชีวิตผู้อื่น ยกตัวอย่างเช่น ในวินิตวัตถุเรื่องที่ 31 ที่ภิกษุรูปหนึ่งขึ้นภูเขาชิมภูฏ แล้วกระโดดลงทางหน้าผาทับข้างसानคนหนึ่งตาย หรือในวินิตวัตถุเรื่องที่ 70 ที่กลุ่มภิกษุสัตตรสวัคคีย์ช่วยกันรุมทับภิกษุรูปหนึ่งในกลุ่มภิกษุฉัพคคีย์จนถึงแก่กรรมภาพ กรณีนี้พระพุทธเจ้าก็ไม่ทรงปรับอาบัติตติยปาราชิก หรือกรณีวินิตวัตถุเรื่องที่ 89 ที่ภิกษุรูปหนึ่งทุบตีภิกษุอีกรูปจนถึงแก่กรรมภาพ เนื่องจากเห็นว่าผีเข้า กรณีนี้ก็ไม่ถูกปรับอาบัติตติยปาราชิกเช่นเดียวกันทั้งที่ลงมือทุบตีจนเสียชีวิต ซึ่งดูจากพฤติการณ์แล้วเรื่องราวเหล่านี้เป็นการกระทำที่เกิดขึ้นโดยไม่มีเหตุผลรองรับเพียงพอทั้งยังก่อให้เกิดผลคือความตายด้วยกันทั้งนั้นโดยมิถือเป็นการปลั่งเปลวหรือบังเอิญกระทำแต่อย่างใด แต่กรณีเหล่านี้พระพุทธเจ้าก็ไม่ทรงปรับอาบัติตติยปาราชิก รวมทั้งในกรณีอนาปัตติวารที่กล่าวถึงเหตุยกเว้นความผิดว่าหากภิกษุผู้กระทำมีจิตฟุ้งซ่านหรือกระสับกระส่ายเพราะเวทนาแม้มิใช่วิกัลจจริตก็ไม่ถือเป็นการผิด และโดยเฉพาะอย่างยิ่งกรณีภิกษุต้นบัญญัติหรืออาทิกัมมิกะไม่มีความผิด

ในกรณีหลังสุดเรื่องอาทิกัมมิกะที่ปรากฏในทุกสิกขาบทนั้นเป็นกรณีที่นำเสนออย่างง่าย กล่าวคือ ในการกระทำด้วยเจตนาฆ่าหรือเจตนาพรากชีวิตสำหรับภิกษุรูปอื่น ๆ ย่อมถือเป็นการผิดและต้องด้วยอาบัติตติยปาราชิก แต่ในกรณีภิกษุต้นบัญญัติแล้วการกระทำแบบเดียวกันด้วยเจตนาพรากชีวิตแบบเดียวกันกลับไม่มีความผิดใด ๆ และได้รับการยกเว้นอาบัติหรือยกเว้นการลงโทษทั้งหมด กรณีเหล่านี้จึงไม่สามารถอาศัยเหตุผลตามธรรมชาติได้ว่าเพราะเหตุใดการกระทำด้วยเจตนาพรากชีวิตมนุษย์แบบเดียวกันและก่อผลลัพธ์คือความตายของบุคคลอื่นแบบเดียวกันทุกประการ กรณีหนึ่งถือเป็นการผิดและต้องถูกลงโทษ แต่อีกกรณีหนึ่งกลับไม่ถือเป็นการผิดและไม่ถูกลงโทษแต่อย่างใด เนื่องจากหากใช้เหตุผลในเรื่องความยุติธรรมตามธรรมชาติแล้วการพรากชีวิตบุคคลอื่นย่อมมีความผิดและการพรากชีวิตบุคคลอื่นในสองกรณีก็ย่อมต้องมีความผิดและได้รับโทษอย่างเดียวกันกรณี

จึงสมเหตุผลในทางสามัญสำนึก แต่อย่างไรก็ตามกรณีทั้งหมดข้างต้นที่กล่าวถึงรวมทั้งกรณีภิกษุต้นบัญญัตินี้ก็มิถูกวินิจฉัยจากพระพุทธเจ้าให้เป็นอาบัติทั้งสิ้นทั้งนี้ก็เนื่องด้วยเหตุผลพิเศษยกเว้นบางประการซึ่งเป็นเงื่อนไขปรุ้งแต่งที่ไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผลตามธรรมชาติแต่เป็นเงื่อนไขปรุ้งแต่งที่พระพุทธเจ้าทรงวางหลักการเอาไว้นั่นเอง

3) ความผสมผสานในแนวทางเรื่องความผิดและการลงโทษ

นอกจากลักษณะของการผสมผสานข้างต้นแล้ว สิ่งหนึ่งที่ถือได้ว่าเป็นจุดสำคัญจุดหนึ่งของการผสมผสานระหว่างสองแนวคิดทางนิติปรัชญาคือ การที่สิกขาบททุกชนิดในพระวินัยนั้นมีความจำเป็นต้องกำหนดบทลงโทษ ซึ่งการกำหนดบทลงโทษก็ย่อมที่จะมีความแตกต่างกัน บางสิกขาบทก็มีบทลงโทษเบาคือสเทกัจฉาหรืออาบัติที่ยังพอเยียวยาหรือแก้ไขได้ ได้แก่ อาบัติอย่างกลางและอย่างเบา ในขณะที่บางสิกขาบทก็มีบทลงโทษที่หนักคืออเทกัจฉาซึ่งไม่อาจเยียวยาได้คืออาบัติปาราชิก การบัญญัติอัตรโทษเหล่านี้เป็นเช่นเดียวกันกับที่มีอยู่ในระบบกฎหมาย กล่าวคือ การบัญญัติอัตรโทษนั้นถือเป็นการใช้คำสั่งบัญชาอย่างชัดเจนว่าการกระทำอย่างใดจะก่อให้เกิดผลเป็นการลงโทษอย่างไร ซึ่งความหนักเบาของอัตรโทษหรืออาบัติเหล่านี้ไม่สามารถที่จะเกิดขึ้นได้ ทั้งยังไม่สามารถเข้าใจได้โดยเหตุผลตามธรรมชาติของมนุษย์ว่าเหตุใดการกระทำแบบหนึ่งจึงมีอาบัติแบบหนึ่ง เหตุใดการกระทำอีกแบบจึงมีอาบัติอีกแบบ ดังนั้นแล้วแม้ว่าสิกขาบทใด ๆ จะมีเนื้อหาที่เข้าใจได้โดยเหตุผลทางศีลธรรมแต่ในเรื่องของการลงโทษหรือปรับอาบัติก็ไม่สามารถอธิบายได้โดยลำพังภายใต้ทัศนะแบบนิติธรรมชาตินิยม

เมื่อวิเคราะห์ด้วยกรอบคิดอย่างรวบยอด (conceptual framework) ทั้งระบบ ทำให้เห็นว่าในแง่ของสถานะทางนิติปรัชญาของพระวินัยนั้นเป็นสิ่งที่จำเป็นที่จะต้องอาศัยแนวคิดทั้งสองอย่างอย่างผสมผสานกัน ทั้งนี้ก็เพื่อให้การควบคุมสังคมให้เกิดความสงบนั้นสามารถกระทำได้อย่างครบวงจรตั้งแต่การวินิจฉัยตลอดไปจนถึงการปรับอัตรโทษ ลักษณะของความผสมผสานเหล่านี้เป็นคุณลักษณะที่พบเจอได้ทั้งในกฎหมายและพระวินัยและถือเป็นคุณลักษณะที่ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้หากต้องการให้กฎหมายที่สร้างขึ้นนั้นสามารถที่จะถูกบังคับใช้ได้อย่างศักดิ์สิทธิ์และมีประสิทธิภาพ

4.4 หลักนิติปรัชญาอื่น ๆ ในกฎหมายและตติยปาราชิกกัณฑ์

4.4.1 หลักการตรรกวิทยากฎหมายที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์

หากพิจารณาต่อไปในรายละเอียดแล้วจะพบว่าคุณลักษณะของกฎหมายว่าด้วยการห้ามทำลายชีวิตมนุษย์นั้นมีหลักการที่ใกล้เคียงและสอดคล้องกันกับสิ่งที่ปรากฏเป็นคุณลักษณะของตติย

ปราชิกกัมที่อยู่ในหลายประการ และส่วนที่สอดคล้องกันดังกล่าวนี้ถือเป็นหลักการทางนิติปรัชญาซึ่งเป็นเหตุผลเบื้องหลังที่สำคัญด้วยกันทั้งสิ้น ซึ่งการศึกษาในประเด็นเรื่องวิธีคิดเกี่ยวกับกฎหมาย การให้เหตุผลหรือการใช้เหตุผลประกอบกฎหมายนั้นมีลักษณะเช่นใด เพราะเหตุใดถึงเป็นเช่นนั้น และเป็นการให้เหตุผลด้วยตรรกะที่แตกต่างกับการให้เหตุผลในชีวิตประจำวันทั่วไปหรือต่างกับการให้เหตุผลของศาสตร์อื่น ๆ อย่างไร เหล่านี้คือการศึกษาเหตุผลที่ประกอบกับการตรากฎหมายนั้นเพื่อเข้าใจและเข้าถึงหลักการที่แฝงฝังอยู่ในตัวกฎหมาย ซึ่งเป็นประเด็นในการศึกษาเกี่ยวกับนิติปรัชญาในเชิงญาณวิทยาและตรรกวิทยากฎหมาย (epistemological and logical problems of law) โดยในที่นี้จะขอวิเคราะห์ที่กล่าวถึงแยกออกจากกันเป็นประเด็น ๆ ไปโดยอิงกับหลักในทางนิติปรัชญาสากลในยุคสมัยใหม่ดังต่อไปนี้

1) แนวคิดเรื่องการคุ้มครองสิทธิ

ระบบกฎหมายอาญานั้นเป็นระบบกฎหมายที่มุ่งเน้นการวินิจฉัยความผิดและโดยเฉพาะอย่างยิ่งลงโทษผู้ที่กระทำความผิดเช่นว่านั้น ซึ่งแน่นอนว่าการลงโทษผู้กระทำความผิดในยุคสมัยปัจจุบันนั้นมีความเกี่ยวข้องเชื่อมโยงไปด้วยกันกับปรัชญาการเมืองที่ว่าด้วยเรื่องสิทธิเสรีภาพของประชาชนในรัฐ กล่าวคือ การลงโทษนั้นเปรียบเสมือนการที่อำนาจรัฐกระทำการเข้าไปล่วงล้ำเขตแดนของสิทธิและเสรีภาพของประชาชนในแง่มุมหนึ่ง การลงโทษทุก ๆ อัตรโทษไม่ว่าจะเป็นการริบทรัพย์สินที่ใช้กระทำความผิดหรือได้มาจากการร่ำความผิดหรือทรัพย์สินที่มีไว้เป็นการผิดกฎหมาย การปรับ การกักขัง การจำคุก รวมทั้งการประหารชีวิต ทั้งหมดต่างก็ถือเป็นการใช้อำนาจรัฐไปล่วงล้ำต่อสิทธิในทรัพย์สิน เสรีภาพ ร่างกาย และชีวิตของปัจเจกบุคคลด้วยกันทั้งนั้น แต่หากเหตุผลของรัฐมีความชอบธรรมเพียงพออำนาจรัฐก็ย่อมที่จะสามารถล่วงล้ำเข้าไปในสิทธิของปัจเจกบุคคลได้เช่นกัน การลิดรอนสิทธิของผู้กระทำความผิดทางอาญาจึงเป็นในลักษณะของหลักเรื่องความชั่วที่น้อยกว่า (lesser evil)

สิ่งแรกที่สุดที่เป็นหลักการคุ้มครองสิทธิของจำเลยในความผิดทางอาญาคือหลักการเรื่อง “*ไม่มีความผิด ไม่มีโทษ โดยไม่มีกฎหมาย*” (nullum crimen nulla poena sine lege) ซึ่งเป็นส่วนกลับในคำอธิบายของหลักห้ามมิให้กฎหมายมีผลย้อนหลัง¹⁰ โดยมีความหมายว่าหากจะลงโทษบุคคลใด ๆ ในทางอาญาแล้ว การลงโทษนั้นจะต้องเป็นการลงโทษที่มีการระบุโทษไว้ก่อนแล้วล่วงหน้า อีกทั้งโทษนั้นจะต้องบัญญัติระบุไว้อย่างชัดเจนว่าเป็นโทษจากการกระทำความผิดใด

¹⁰บรรเจิด สิงคนดี, “หลักนิติรัฐ”, ใน *นิติรัฐ นิติธรรม*, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2553), หน้า 241.

และมีอัตราโทษอย่างไร สิ่งนี้เป็นไปตามสามัญสำนึกทั่วไปในแง่ที่ว่า การจะลงโทษบุคคลใด จากการกระทำใด และด้วยความรุนแรงขนาดไหนนั้น หากไม่มีการตกลงกันไว้ก่อนล่วงหน้าก็ย่อมจะก่อให้เกิดช่องโหว่ช่องว่างที่จะมีการใช้อำนาจเกินขอบเขตตามอำเภอใจ ไม่ว่าจะเป็นการกำหนดการกระทำที่เป็นความผิดหรือกำหนดอัตราโทษขึ้นมาขึ้นมาลอย ๆ ภายหลังจากการกระทำซึ่งนำไปสู่ความยุติธรรมในการใช้อำนาจ ดังนั้นในการจะลงโทษทางอาญากับบุคคลโดยอ้อมที่จะต้องมีการแจ้งไว้ก่อนล่วงหน้า นั่นก็คือต้องมีการบัญญัติความผิดและโทษเอาไว้ก่อนไม่เช่นนั้นจะไม่สามารถลงโทษบุคคลผู้กระทำได้ เพราะถือว่าเมื่อบัญญัติเป็นกฎหมายไว้แล้วทุกคนในสังคมจะต้องเคารพและยึดถือร่วมกันว่าหากกระทำการเหล่านี้ก็จะถือเป็นความผิดและมีโทษตามที่ระบุไว้แต่ต้น เนื่องจากในทางปฏิบัตินั้นศีลธรรมในใจของมนุษย์แต่ละคนย่อมที่จะมีระดับที่มาเท่าเทียมกัน การกำหนดกฎหมายขึ้นในสังคมจึงต้องอาศัยความชัดเจนในแง่ของการตั้งกฎหมายไว้ล่วงหน้าจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องกระทำเพื่อคุ้มครองสิทธิและไม่เป็นการลงโทษต่อผู้กระทำด้วยความไม่เป็นธรรม

หลักการสำคัญข้างต้นนี้เปรียบเทียบได้อย่างชัดเจนและแทบจะเหมือนกันทุกประการกับการบัญญัติพระวินัยของพระพุทธเจ้า โดยจะเห็นได้ว่าการกระทำต่าง ๆ ของพระภิกษุต้นบัญญัติหรืออาทิภิกษุทุกสิกขาบทนั้น พระพุทธเจ้าทรงจัดประเภทให้อยู่ในจำพวกอนาปัตติวารหรือก็คือประการที่ไม่ถือเป็นอาบัติตามพระวินัย ทั้งที่การกระทำเช่นเดียวกันนั้นในครั้งถัดไปย่อมจะต้องเป็นอาบัติเป็นแน่ กล่าวคือในกรณีของตติยปาราชิกนี้ ภิกษุผู้กระทำการพรากชีวิตมนุษย์ด้วยกันในกรณีที่เป้นต้นบัญญัติจะไม่ถือเป็นอาบัติ แต่เมื่อมีการบัญญัติพระวินัยขึ้นแล้วการพรากชีวิตมนุษย์จะถือเป็นอาบัติร้ายแรงในทันทีโดยที่ไม่สามารถกลับเข้าสู่การถือพรหมจรรย์เป็นสมณเพศได้อีกเด็ดขาด การทรงให้ภิกษุต้นบัญญัติเป็นอนาปัตติวารนั้นก็เพื่อเหตุผลเรื่องความเป็นธรรมเช่นเดียวกับที่ปรากฏในนิติปรัชญานั้นเอง นอกจากนี้แล้วประการนี้ยังช่วยชี้ให้เห็นชัดในแง่มุมมองที่ว่าพระวินัยนั้นไม่ได้ยึดโยงอยู่กับเพียงแค่การเป็นสำนึกในเหตุผลทางศีลธรรมตามธรรมชาติเท่านั้น ดังจะเห็นว่าการกระทำของภิกษุต้นบัญญัติกับการกระทำของภิกษุในครั้งต่อ ๆ มาที่มีการบัญญัติพระวินัยแล้วจะก่อให้เกิดสถานะในทางพระวินัยที่แตกต่างกันอย่างมาก และความแตกต่างนี้เองเป็นเครื่องยืนยันว่าพระวินัยทั้งหมดรวมทั้งตติยปาราชิกสิกขาบทนั้น มีลักษณะของการเป็นคำสั่งของผู้มีอำนาจหน้าที่สถาปนากฎเกณฑ์ขึ้นซึ่งในที่นี้ก็คือพระพุทธเจ้านั่นเอง

2) แนวคิดเรื่องการวินิจฉัยความผิดอย่างเป็นธรรม

นอกจากแนวคิดการคุ้มครองสิทธิผู้กระทำในเรื่องการบัญญัติกฎหมายไว้ล่วงหน้าแล้ว การคุ้มครองความเป็นธรรมของผู้กระทำความผิดตามเหตุผลเชิงนิติปรัชญาในระบบกฎหมายอาญาประการต่อมาคือ การวินิจฉัยกรณีการกระทำที่เป็นความผิดอย่างเคร่งครัด โดยแนวคิดประการ

นี้เป็นแนวคิดซึ่งต่อเนื่องมาจากประเด็นก่อนหน้าในแง่ที่ว่า การที่จะเอาผิดและลงโทษผู้ที่ถูกกล่าวหาว่ากระทำความผิดทางอาญาอย่างไรอย่างหนึ่งนั้นถือเป็นการละเมิดล่วงล้ำต่อสิทธิของผู้กระทำเช่นเดียวกัน ดังนั้นแล้วการที่จะกระทำการลงโทษจึงจะต้องกระทำด้วยความเคร่งครัดและอาศัยดุลพินิจให้น้อยที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ สิ่งสำคัญประการหนึ่งที่จะทำให้บุคคลผู้ที่ถูกกล่าวหาว่ากระทำความผิดนั้นได้รับการคุ้มครองความเป็นธรรมได้ดีที่สุดคือการใช้กฎหมายเพื่อวินิจฉัยกรณีต่าง ๆ จะต้องกระทำด้วยความเคร่งครัดโดยไม่สามารถอาศัยการตีความโดยเทียบเคียงได้อย่างสิ้นเชิง เป็นที่มาของหลักการสำคัญเบื้องหลังการวินิจฉัยการกระทำความผิดในระบบกฎหมายอาญาเบื้องต้นอีกประการหนึ่งคือ การวินิจฉัยการกระทำความผิดนั้นจะต้องวินิจฉัยโดยพิจารณาถึง “องค์ประกอบความผิด” อย่างเคร่งครัด หมายความว่า ในบทบัญญัติของกฎหมายอาญาใด ๆ ก็ตามย่อมจะต้องบัญญัติองค์ประกอบความผิดด้วยความรัดกุมและชัดเจนเป็นองค์ประกอบประการต่าง ๆ ที่จำเป็นทั้งหมด และการวินิจฉัยกรณีที่เกิดขึ้นนั้นก็ต้องพิจารณาว่าครบองค์ประกอบของความผิดนั้น ๆ หรือไม่ หากขาดไปไม่ครบแม้แต่เพียงองค์ประกอบเดียวก็จะถือว่าผู้ที่ถูกกล่าวหา นั้นมิได้กระทำความผิดและเป็นผู้บริสุทธิ์ ยกตัวอย่างเช่น ประมวลกฎหมายอาญา มาตรา 288 ที่ว่า “ผู้ใดฆ่าผู้อื่น (โดยเจตนา) ต้องระวางโทษประหารชีวิต จำคุกตลอดชีวิต หรือจำคุกตั้งแต่สิบห้าปีถึงยี่สิบปี”¹¹ หมายความว่า การที่จะวินิจฉัยว่าผู้ถูกกล่าวหาจะมีความผิดและต้องได้รับโทษฐานฆ่าผู้อื่นตามมาตรา 288 หรือไม่นั้นจะต้องเป็นที่ชัดเจนว่าองค์ประกอบความผิดเกิดขึ้นอย่างครบถ้วน ได้แก่ องค์ประกอบที่หนึ่งคือ มีการฆ่าหรือมีกระทำที่ทำให้ชีวิตสิ้นสุดยุติลง องค์ประกอบที่สองคือ มีผู้อื่นที่ต้องถูกสิ้นสุดชีวิตลงด้วยการกระทำนั้น และองค์ประกอบที่สามคือ การกระทำตามองค์ประกอบหนึ่งและสองข้างต้นนั้นจะต้องกระทำไปโดยเจตนา หากขาดองค์ประกอบข้อใดข้อหนึ่งไปก็ย่อมไม่สามารถถือได้ว่าผู้ถูกกล่าวหา มีความผิดและไม่สามารถลงโทษได้

หลักคิดเรื่องการใช้และการตีความกฎหมายอย่างรัดกุมเพื่อการวินิจฉัยที่เป็นธรรม โดยอาศัยองค์ประกอบความผิดที่เคร่งครัดที่กล่าวมานี้ เมื่อกลับมาพิจารณาเปรียบเทียบกับเนื้อหาหลักการที่ปรากฏอยู่ในตติยปาราชิกกัณฑ์แล้วจะพบว่าแทบจะซ้อนทับกันทุกประการกันกับหลักการสำคัญที่ปรากฏในระบบกฎหมาย เนื่องจากหลักการวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกนั้นแม้จะถูกเขียน

¹¹ในระบบกฎหมายอาญาของประเทศไทยนั้นได้กล่าวถึงเจตจำนงภายในจิตใจและสำนึกของผู้กระทำแยกออกจากหากโดยบัญญัติไว้ในมาตรา 59 ซึ่งในใช้และการตีความกฎหมายนั้นจะต้องนำ มาตรา 59 ที่ว่าด้วยเจตจำนงภายในหรือที่เรียกว่า “องค์ประกอบภายใน” มาพิจารณาประกอบด้วยกับทุกฐานความผิดทางอาญาเสมอ

ออกมาในลักษณะที่เป็นตัวบทเรื่องเล่า (narrative text) แต่เมื่อถอดความหมายระหว่างบรรทัดที่แฝงอยู่ในลักษณะบทนี้เป็นอย่างเป็นองค์รวมตั้งแต่เนื้อหาในส่วนเหตุการณ์ต้นบัญญัติ บทภาษณีย์ อนุาปัตติวาร และวินีตวัตถุ จะพบว่าการวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกก็ต้องอาศัยการตรวจสอบว่าองค์ประกอบความผิดหรือในที่นี้คืออาบัติมีครบถ้วนหรือไม่ ซึ่งองค์ประกอบความผิดในกรณีตติยปาราชิกนี้มีอยู่ด้วยกันทั้งสิ้น 3 ประการ ได้แก่ ประการที่หนึ่งคือ ความจงใจ ซึ่งหมายถึงเจตนาของผู้กระทำ ประการที่สอง กายมนุษย์ ซึ่งหมายถึงชีวิตของมนุษย์ที่ถูกกระทำ และ ประการที่สามคือ พราภจากชีวิต ซึ่งหมายถึงการกระทำที่ยังผลให้เกิดการตายของกายมนุษย์ จะเห็นได้ว่าองค์ประกอบทั้งสามประการนี้ถูกต้องตรงกันกับองค์ประกอบความผิดที่อยู่ในข้อกฎหมายทุกประการ แม้ในอรรถถาจะมีการขยายความเรื่องการวินิจฉัยให้มีถึงห้าประการโดยอรรถาธิบายสอดคล้องไปพร้อมกับหลักคำสอนเรื่องปาณาติบาตกรรม แต่ทั้งห้าประการที่ปรากฏในอรรถถานั้นเป็นเพียงแค่การนำเอาองค์ประกอบทั้งสามประการที่มีอยู่เดิมในพระไตรปิฎกมาอธิบายความเพิ่มเติมจากเนื้อความที่ปรากฏในพระไตรปิฎกให้เกิดความกระจ่างชัดมากขึ้นเท่านั้นโดยไม่ได้มีนัยของการเพิ่มเติมเนื้อหาให้มากขึ้นกว่าคัมภีร์ปฐมภูมิแต่อย่างใด

ความสำคัญของทัศนะทางนิติปรัชญาเรื่องแนวคิดเรื่องการวินิจฉัยที่เป็นธรรมในรูปของการตรวจสอบองค์ประกอบความผิดอย่างเคร่งครัดนั้น เป็นสิ่งที่พบอยู่ในตติยปาราชิกกัณฑ์อยู่ทั่วไปแทบทุกส่วน ตั้งแต่ในส่วนแรกที่สุดที่ว่าด้วยเหตุต้นบัญญัติที่ทำให้พระพุทธเจ้าบัญญัติตติยปาราชิกสิกขาบทขึ้นนั้น พระองค์ก็ได้ทรงกล่าวไว้อย่างชัดเจนในพระบัญญัติหลังจากที่ได้มีการสาธยายเหตุการณ์ต้นบัญญัติจบลง¹² รวมทั้งอธิบายโดยพิศดารขึ้นในสิกขาบทวิภังค์¹³ นอกจากนี้แล้วในอนุาปัตติวาร ภาษณีย์ และวินีตวัตถุในหลาย ๆ กรณีก็แสดงให้เห็นว่า การวินิจฉัยอาบัติตติยปาราชิกนั้นจะไม่สามารถที่จะขาดองค์ประกอบข้อใดข้อหนึ่งไปได้เลย โดยการกระทำที่ขาดองค์ประกอบในบางข้ออาจจะทำให้การกระทำนั้นไม่มีผลเป็นอาบัติ ยกตัวอย่างเช่น ในกรณีวินีตวัตถุที่ภิกษุผู้กระทำพราภชีวิตมนุษย์อื่นโดยขาดความจงใจก็ย่อมจะไม่ถือเป็นความผิดอาบัติใดเลยถ้ามิได้เป็นความประมาทดังเช่นในกรณีที่ภิกษุนั่งทับเด็กจนตายในบทวินีตวัตถุกรณีที่สามเรื่องที่พระภิกษุหยิบสากอันหนึ่งแต่ทำให้สากอีกอันหนึ่งล้มทับเด็กตาย และถึงแม้การกระทำที่ขาดองค์ประกอบในบางข้ออาจจะมีผลให้เป็นอาบัติในระดับเบาซึ่งไม่ใช่เป็นผลอาบัติปาราชิกจากการพราภกายมนุษย์ ยกตัวอย่างเช่น ในหลาย ๆ กรณีในวินีตวัตถุซึ่งภิกษุผู้กระทำการมีความจงใจจะพราภชีวิตมนุษย์ผู้อื่น

¹²วิ.มทา. 1/167/139.

¹³วิ.มทา. 1/172/141.

แต่การกระทำนั้นไม่ก่อให้เกิดความตายของผู้ถูกระทำเพียงแต่เกิดการบาดเจ็บเท่านั้น เช่นนี้ย่อมไม่
เป็นอาบัติปาราชิกแต่เป็นอาบัติถุลลัจจัยแทน ดังเช่นในวินีตวัตถุกรรมที่เจ็ดเรื่องทีพระภิกษุหนุ่มงใจ
พรากชีวิตพระภิกษุชราผู้พ่อแต่พระภิกษุชราไม่ถึงแก่ความตายเป็นเพียงแค่บาดเจ็บ เหล่านี้เป็นข้อ
บ่งชี้ชัดถึงหลักนิติปรัชญาที่ปรากฏในตติยปาราชิกกณฑ์ที่สำคัญอีกหนึ่งประการในการที่พระวินัยโดย
การบัญญัติของพระพุทธเจ้าท่านได้ให้ความเป็นธรรมแก่สาวกในฐานะผู้อยู่ใต้ปกครองเป็นไปในทาง
เดียวกันกับระบบกฎหมายสากลที่ใช้กันอยู่ในปัจจุบัน

3) แนวคิดเรื่องการประเมินคุณค่าการกระทำจากเจตนาของผู้กระทำ

กฎหมายข้อห้ามการพรากชีวิตมนุษย์นั้นเป็นส่วนหนึ่งของบทบัญญัติของกฎหมายที่มี
มีอยู่อย่างสากลทุกนานอารยประเทศย่อมต้องมีไว้เนื่องด้วยเหตุผลในการให้คุณค่าสูงสุดของชีวิต
มนุษย์ ซึ่งบทบัญญัติของกฎหมายนี้ย่อมเป็นส่วนหนึ่งที่ปรากฏอยู่อย่างชัดเจนในระบบกฎหมายอาญา
และเมื่อพิจารณาถึงหลักนิติจริยศาสตร์ที่สำคัญเบื้องต้นที่สุดของกฎหมายอาญาก็คือการที่ระบบ
กฎหมายอาญานั้นได้มุ่งหมายให้การประเมินคุณค่าการกระทำต่าง ๆ โดยมุ่งเน้นไปที่การป้องปราม
และลงโทษที่สิ่งที “เจตนา” (volition) ทำให้เกิดขึ้นในทางชั่วร้าย นั่นคือ การกระทำที่เกิดจากการ
เคลื่อนไหวร่างกายโดยเจตนา ดังนั้นการกระทำทุกอย่างที่สมควรถูกลงโทษก็จะต้องมีจุดเริ่มต้นจาก
จุดเน้นด้านเจตนาซึ่งถือเป็น “การกระทำทางจิต” (mental acts) แต่อย่างไรก็ดีเจตนาที่ชั่วร้ายนั้น
หากไม่ได้มีการลงมือกระทำการใดลงไปถึงยังถือไม่ได้ว่าควรจะต้องลงโทษเจ้าของจิตเจตนา นั้น หรือ
อาจกล่าวได้ว่ากฎหมายอาญาลงโทษความชั่วร้ายที่เกิดจากเจตนา ซึ่งต้องหมายถึง การเคลื่อนไหว
ร่างกายโดยเจตนามุ่งหมาย (willed body movement) นั่นคือมีส่วนสำคัญที่จะต้องพิจารณาเป็น
เบื้องต้นได้แก่ เจตนาและการลงมือกระทำเป็นสำคัญ

ความมุ่งหมายในเชิงนิติปรัชญาที่จะลงโทษบุคคลที่เจตนาที่ชั่วร้ายนั้นเป็นแนวคิดที่
เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกันกับแนวคิดเรื่องการวินิจฉัยที่เป็นธรรมซึ่งได้กล่าวไปแล้วข้างต้น และยังมี
เชื่อมโยงกับทัศนะทางจริยศาสตร์ของระบบกฎหมายโดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายอาญา อีกทั้งแนวคิด
เรื่องการมุ่งลงโทษบุคคลที่เจตนาชั่วร้ายนั้นก็ก็เป็นสิ่งที่ค่อนข้างเป็นไปด้วยกันกับสามัญสำนึกในแง่ที่ว่า
หากการกระทำหนึ่ง ๆ ก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่เป็นเสียหายอย่างใดอย่างหนึ่ง การกระทำนั้นจะผิดหรือถูก
จะชั่วหรือดีก็สมควรที่จะตรวจสอบว่าผู้ที่กระทำนั้นได้กระทำไปด้วยสาเหตุอะไร เป็นสิ่งที่ดูจะ
ตรงไปตรงมากับเหตุผลโดยทั่วไปของมนุษย์ในชีวิตประจำวัน ยกตัวอย่างเช่น การที่นายชาวภูคนายดำ
ใช้ไม้ตีเข้าที่ศีรษะ หากการตีนั้นเป็นการตีด้วยความโกรธแค้นไม่พอใจที่นายดำผูกพยาบาทนายขาวอยู่
ก่อน การตีเช่นนี้ในความรู้สึกของนายหรือความรู้สึกของบุคคลที่สามก็ย่อมสมควรที่จะต้องรับ
ความผิดและรับการลงโทษบางอย่าง แต่หากเปลี่ยนข้อเท็จจริงเป็นว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนั้นเกิดเพราะ

นายดำกำลังแบกขนไม้จำนวนหนึ่งขึ้นป่าและเกิดความสับสนเพราะไม่ได้มองว่ามีนายขาวอยู่บริเวณใกล้เคียงทำให้ไม้ที่ตนแบกอยู่นั้นตีเข้าที่ศีรษะของนายขาวด้วยความแรงเท่ากับกรณีแรก แต่กรณีหลังนี้ในความรู้สึกของนายขาวที่แม้จะเจ็บตัวเท่ากันกับกรณีแรกรวมทั้งในความรู้สึกของบุคคลที่สามที่มองเข้าไปก็ย่อมจะเห็นว่าความเจ็บตัวของนายขาวแม้ว่าจะเกิดจากความสับสนเพราะประมาทเลินเล่อ แต่ก็ป็นกรณีที่พอจะให้อภัยไม่ถือเป็นความผิดได้หากความเสียหายที่เกิดขึ้นไม่ถึงกับรุนแรงมากนัก

หลักการทางนิติปรัชญาเรื่องความมุ่งหมายในการลงโทษที่เจตนาชั่วร้ายนั้นเป็นไปอย่างสอดคล้องกับหลักการที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์ในฐานพระวินัยและนอกจากนั้นยังสอดคล้องกับหลักการที่ปรากฏในเรื่องปาณาติบาตกรรมซึ่งเป็นคำสอนในทางพระธรรมด้วย กล่าวคือทั้งในตติยปาราชิกสิกขาบทและทั้งในเรื่องปาณาติบาตกรรมนั้นต่างก็ให้ความสำคัญไปที่การประเมินคุณค่าทางความดีชั่วที่เจตนา โดยถือเอาเจตนาเป็นส่วนสำคัญในองค์ประกอบหลักที่ไม่ได้มีความสำคัญน้อยไปกว่าผลลัพธ์ความตายของชีวิตมนุษย์อื่นที่เกิดขึ้น โดยในตติยปาราชิกเรียกว่า “จงใจ” ซึ่งมีความหมายเป็นเช่นเดียวกันกับเจตนาในทางกฎหมาย และในการวินิจฉัยทั้งกรณีอาบัติตติยปาราชิกและกรณีปาณาติบาตกรรมต่างก็ไม่สามารถที่จะขาดองค์ประกอบเรื่องความจงใจไปได้ อย่างเด็ดขาด ดังคำกล่าวในพระพุทธพจน์ที่สำคัญที่ว่า *เจตนาหํ ภิกขเว กมมํ วทามิ, เจตยิตฺวา กมมํ โกรมมิ กาเยน วาจาเย มนสา*¹⁴ ซึ่งแปลว่า ดูกรภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวเจตนาว่าเป็นกรรม บุคคลคิดแล้ว จึงกระทำการกรรมด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ¹⁴ ในจุดนี้จึงถือเป็นข้อสังเกตและจุดร่วมประการสำคัญที่สุดอีกประการหนึ่งที่หลักนิติปรัชญาปรากฏตัวอยู่ทั้งในระบบกฎหมายบ้านเมืองและในพระวินัยของพระพุทธศาสนาไปในเวลาเดียวกัน สิ่งนี้จึงยิ่งทำให้เห็นชัดเจนมากยิ่งขึ้นว่ากฎหมายอาญาและพระวินัยต่างก็มีส่วนสำคัญมูลฐาน (element) ในลักษณะของหลักการทางนิติปรัชญาเป็นอย่างเดียวกัน

หลักการดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่อย่างสอดคล้องกันทั้งในระบบกฎหมายและในคำสอนของพระพุทธศาสนาเรื่องตติยปาราชิกสิกขาบท โดยแม้ว่ารายละเอียดที่ถูกรับรองอยู่ในระบบกฎหมายจะมีความแตกต่างกันอยู่บ้างเกี่ยวกับกรณีตัวอย่างที่ปรากฏในพระคัมภีร์ในทางพระพุทธศาสนาอยู่บ้างก็เป็นเพียงเพราะบริบทของสังคม วัฒนธรรม รวมทั้งกาลเวลาที่เปลี่ยนแปลงไป แต่โดยหลักการแล้วพบว่าหลักการปลีกย่อยต่าง ๆ สามารถอธิบายไปพร้อมกันได้ด้วยชุดเหตุผลชุดเดียวกันในการอธิบายเหตุผลความเป็นธรรมของข้อกฎหมายและสิกขาบทในพระวินัย ซึ่งมีหลักการย่อยที่สนับสนุนแนวความคิดการลงโทษที่เจตนาดังต่อไปนี้

¹⁴อง.ฉก.ก. 22/334/422.

(1) การลงโทษแม้ไม่ได้ลงมือกระทำการ

ความมุ่งหมายของระบบกฎหมายอาญาในการเอาผิดและลงโทษต่อเจตนาชั่วร้ายนั้นไม่ได้เพียงพิจารณาการกระทำเพียงระดับขั้นเดียวเท่านั้น แต่หลักคิดทางตรรกวิทยาเบื้องหลังระบบกฎหมายนั้นได้สืบสาวไปถึงต้นตอของเจตนาชั่วร้ายนั้น กล่าวคือหากเกิดกรณีในการทำลายชีวิตมนุษย์ขึ้นนั้น แน่แน่นอนว่าผู้ลงมือฆ่าเหยื่อย่อมต้องมีผิดและได้รับการลงโทษ แต่ก็บ่อยครั้งที่มิกรณีของการกระทำผิดโดยเป็นไปตามคำสั่ง คำใช้ คำจ้างวานจากบุคคลที่สามอีกทอดหนึ่ง ยกตัวอย่างเช่น นายดำอาชีพมือปืนได้ฆ่านายขาวโดยการว่าจ้างจากนายแดงซึ่งมีปัญหาด้านธุรกิจกับนายขาวอยู่ก่อน ในกรณีเช่นนี้ระบบกฎหมายก็ย่อมที่จะต้องสืบสาวไปให้ถึงต้นตอของเจตนาชั่วร้าย เพราะแม้การกระทำของนายดำจะถือว่าเป็นความชั่วร้ายแต่เจตนาชั่วร้ายที่แท้จริงไม่ได้มีต้นตอจากนายดำ ดังนั้นหากการเอาผิดและลงโทษเพียงนายดำบุคคลเดียว เจตนาที่ชั่วร้ายซึ่งมีต้นตอจากนายแดงก็มิได้รับการลงโทษแต่อย่างใด และหากกฎหมายไม่สืบสาวเอาโทษแก่ต้นตอเจตนาชั่วร้ายโดยปล่อยให้ผู้เป็นเจ้าของต้นความคิดลยนวนไม่ต้องรับผลกรรมของตนเช่นนี้ ก็ย่อมแสดงให้เห็นถึงความยุติธรรมตามสำนึกเหตุผลปกติของมนุษย์ ดังนั้นแล้วด้วยหลักตรรกวิทยากฎหมายดังกล่าวจึงต้องสืบสาวย้อนไปถึงต้นตอของเจตนาชั่วร้าย แม้ว่าผู้ที่เป็นต้นตอของเจตนาชั่วร้ายนั้นจะมีได้ลงมือกระทำความผิดเองเลยด้วยซ้ำ

หลักคิดเรื่องดังกล่าวนี้ถูกประยุกต์ใช้ให้ออกมาในรูปของบทบัญญัติของกฎหมายที่บัญญัติเอาผิดและลงโทษผู้ใช้หรือผู้จ้างวาน เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับกรณีตัวอย่างในทางปฏิบัติจริงจากระบบกฎหมายไทยก็จะพบหลักการในเรื่องนี้อยู่เช่นกัน โดยประมวลกฎหมายอาญามาตรา 84¹⁵ ได้กำหนดให้ผู้ใช้หรือผู้จ้างวานให้บุคคลอื่นไปกระทำความผิดหรือในที่นี้คือเป็นผู้จ้างวานฆ่านั้นก็ย่อมที่จะต้องถูกลงโทษในเจตนาที่ชั่วร้ายในทันทีที่ได้มีคำสั่งออกไปแต่เมื่อยังไม่เกิดผลร้ายขึ้นตามเจตนาจริง การลงโทษเจตนาชั่วร้ายจึงเป็นแค่เพียงหนึ่งในสามของโทษที่บัญญัติไว้ในความผิดฐานทางอาญาฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา แต่เมื่อการกระทำนั้นเสร็จสิ้นลงเป็นความผิดสำเร็จแล้ว แน่แน่นอนว่าตัวผู้กระทำการฆ่าผู้อื่นเองย่อมต้องรับผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา แต่ผู้ใช้หรือผู้จ้างวานก็

¹⁵ประมวลกฎหมายอาญา มาตรา 84

“ผู้ใดก่อให้เกิดผู้อื่นกระทำความผิดไม่ว่าด้วยการใช้ บังคับ ชูเชิญ จ้าง วานหรือยุยงส่งเสริม หรือด้วยวิธีอื่นใด ผู้นั้นเป็นผู้ใช้ให้กระทำความผิด

ถ้าผู้ถูกใช้ได้กระทำความผิดนั้น ผู้ใช้ต้องรับโทษเสมือนเป็นตัวการ ถ้าความผิดมิได้กระทำลงไม่ว่าจะเป็นเพราะผู้ถูกใช้ไม่ยอมกระทำ ยังไม่ได้กระทำหรือเหตุอื่นใด ผู้ใช้ต้องระวางโทษเพียงหนึ่งในสามของโทษที่กำหนดไว้สำหรับความผิดนั้น”

จะต้องได้รับโทษเต็มเช่นเดียวกับผู้ลงมือกระทำการฆ่าเสมือนหนึ่งได้ลงมือกระทำด้วยตนเอง ทั้งนี้เนื่องจากผลร้ายได้เกิดขึ้นแล้วตามเจตนาของตน

หลักคิดในเชิงตรรกวิทยากฎหมายเช่นนี้ก็มิปรากฏในหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน โดยในตติยปาราชิกกัณฑ์นั้นได้กล่าวถึงกรณีเหล่านี้ในบทภาษณีย้อย่างละเอียดลออในกรณีการ “สังฆุต”¹⁶ ทั้งในกรณีสังฆุตเดียว กรณีสังฆุตหลายทอด กรณีสังฆุตแล้วกระทำสำเร็จ รวมทั้งกรณีสังฆุตแล้วกระทำไม่สำเร็จ โดยกรณีในการสังฆุตต่อทอดเดียววันนั้น หากเกิดการสังฆุตขึ้น ภิกษุผู้สังฆุตย่อมต้องถูกลงโทษในเจตนาชั่วร้ายโดยพระวินัยในทันทีคือต้องอาบัติทุกกฏในทันทีไม่ว่าผลจากการสังฆุตจะเป็นเช่นไร และเมื่อภิกษุผู้รับคำสั่งกระทำการฆ่าตามคำสั่งสำเร็จ ภิกษุทั้งสองรูปย่อมต้องอาบัติตติยปาราชิก หรือในกรณีการสังฆุตให้ฆาตกรอื่นโดยคำสั่งหลายทอดนั้นก็เช่นเดียวกัน โดยผู้สังฆุตคนแรกเมื่อได้สังฆุตออกไปแล้วย่อมอาบัติทุกกฏในทันที และผู้ที่ได้รับคำสั่งแล้วออกคำสั่งออกไปเป็นทอด ๆ ไม่ว่าจะกี่ทอดก็ตามก็ย่อมที่จะต้องอาบัติทุกกฏทันทีด้วยเช่นกัน และหากคำสั่งเดินทางไปยังภิกษุรูปสุดท้ายและในที่สุดหากเกิดการฆ่ามนุษย์ขึ้นตามคำสั่งจริง ภิกษุที่เกี่ยวข้องทั้งหมดก็ย่อมต้องอาบัติตติยปาราชิกด้วยกันทั้งสิ้น เหล่านี้ย่อมเป็นไปในลักษณะเดียวกันกับหลักคิดในเชิงตรรกวิทยาของกฎหมายอย่างเป็นไปในรูปแบบเดียวกันทุกประการ และทำให้ตีความได้ว่าตติยปาราชิกสิกขาบทซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของระบบกฎหมายในพระวินัยนั้นให้ความสำคัญกับการมุ่งลงโทษเจตนาชั่วร้ายที่ต้นตอเช่นเดียวกันกับที่ปรากฏในระบบกฎหมาย นอกจากนี้แล้วหลักการนี้ยังเป็นอีกประการที่ยืนยันถึงความสำคัญของเจตนาทั้งในทัศนะของกฎหมายและพระพุทธศาสนาที่มีร่วมกันโดยพิจารณาผ่านมุมมองนิติปรัชญา

(2) การลงโทษแม้จะไม่มีผลร้ายเกิดขึ้น

ดังที่ได้กล่าวไปในเนื้อหาเรื่องแนวคิดการวินิจฉัยที่เป็นธรรมในแง่ที่ว่า การจะวินิจฉัยการกระทำของบุคคลใด ๆ นั้นย่อมจะต้องอาศัยการพิจารณาจากองค์ประกอบความผิดซึ่งถูกบัญญัติเอาไว้ในกฎหมาย ซึ่งการวินิจฉัยโดยการตรวจสอบความครบถ้วนนี้จะเป็นหลักประกันประการหนึ่งที่จะดำรงความยุติธรรมให้กับจำเลยไม่ให้เกิดเป็นผู้อยู่ได้อำนาจตามอำเภอใจของผู้ปกครองหรืออำนาจรัฐได้ แต่อย่างไรก็ดี แนวคิดดังกล่าวก็มีข้อยกเว้นในบางกรณีที่แม้การกระทำที่ถูกพิจารณาจะไม่ได้ครบถ้วนตามที่องค์ประกอบความผิดของกฎหมายกำหนดก็ตามแต่กฎหมายก็ยังมุ่งลงโทษการกระทำเช่นนั้นอยู่ กล่าวคือ แม้ในบางกรณีบางสถานการณ์ผู้ที่มีเจตนาชั่วร้ายมีความต้องการที่จะฆ่าผู้อื่น แต่ผลปรากฏว่าการกระทำของตนนั้นไม่สำเร็จผลเนื่องด้วยอาจจะเกิด

¹⁶วิ.มหา. 1/173/143.

ความผิดพลาดขึ้นในระหว่างนั้น ยกตัวอย่างเช่น นายดำต้องการฆ่านายขาวเนื่องจากโกรธแค้นจึงนำปืนติดตัวไปพบนายขาวที่บ้าน เมื่อถึงบ้านนายขาวแล้วนายดำจึงเรียกให้นายขาวออกมาพบเพื่อลงมือฆ่า แต่ปรากฏว่าเมื่อนายขาวเปิดประตูออกมาดูเห็นว่านายดำกำลังเล็งปืนมาที่ตนจึงรีบกระโดดลงคลองข้างบ้านเพื่อหลบจากภยันตราย ทำให้นายดำซึ่งยิงปืนออกไปแล้วแต่การยิงนั้นพลาดลูกปืนปลิวไปตกในป่าละเมาะข้างคลอง กรณีเช่นนี้จะเห็นได้ว่าไม่เกิดผลร้ายคือความตายของนายขาวขึ้น ดังนั้นการกระทำของนายดำจึงมีเพียงองค์ประกอบด้านเจตนาและองค์ประกอบด้านการลงมือกระทำ แต่ขาดองค์ประกอบด้านผลลัพธ์คือความตายของนายขาว กรณีเช่นนี้หากระบบกฎหมายบ้านเมืองปล่อยให้ นายดำเป็นผู้บริสุทธิ์นายดำก็อาจจะยิ้มและกลับมากระทำการร้ายแรงใด ๆ อีกโดยปราศจากการยับยั้งจากอำนาจของกฎหมาย และต่อให้นายดำเกิดเปลี่ยนใจไม่คิดฆ่านายขาวอีกต่อไป แต่การมีเจตนาชั่วร้ายของนายดำรวมทั้งได้มีการลงมือกระทำการตามเจตนาชั่วร้ายเช่นว่านั้นก็ทำให้เกิดคำถามว่าไม่ควรจะถูกลงโทษเลยอย่างนั้นหรือ

ในกรณีเช่นนี้ก็เป็นที่ไปในทิศทางเดียวกันกับที่ได้อภิปรายวิเคราะห์ไปในเนื้อหาในส่วนที่ว่าด้วยหลักกฎหมายเกี่ยวกับการลงโทษต้นต่อเจตนาชั่วร้ายก่อนหน้านี้ กล่าวคือ หลักนิติปรัชญาเบื้องหลังระบบกฎหมายอาญานั้นมุ่งเน้นไปที่การประเมินความดีชั่วถูกผิดที่เจตนาซึ่งก่อให้เกิดการกระทำหรือที่เรียกว่า “การเคลื่อนไหวร่างกายโดยเจตนามุ่งหมาย” (willed body movement) ซึ่งให้ความสำคัญที่เจตนาหรือความมุ่งหมายรวมทั้งการเคลื่อนไหวให้เกิดการกระทำบางประการ ดังนั้นแล้วในบรรดาองค์ประกอบความผิดทั้งหมดที่ใช้เพื่อเป็นหลักเกณฑ์ในการวินิจฉัยความผิดนั้น แม้องค์ประกอบทุกประการจะมีความสำคัญ แต่ก็ต้องถือได้ว่าเจตนาและการลงมือกระทำการจัดว่ามีลำดับความสำคัญสูงกว่าผลลัพธ์จากการกระทำ ด้วยเหตุนี้เมื่อพิจารณากรณีตัวอย่างที่ยกขึ้นข้างต้นจึงสามารถพิจารณาได้ว่า เมื่อเจตนาชั่วร้ายของนายดำได้ถูกแสดงออกไปเป็นการกระทำที่ชัดเจนแล้ว แม้นายดำจะลงมือพลาดและนายขาวจะรอดชีวิตแต่เจตนาชั่วร้ายซึ่งถูกกระทำออกไปก็สมควรที่จะได้รับการลงโทษด้วย และถึงแม้นายดำจะยิงโดนนายขาวแต่อาจจะยิงพลาดโดนบริเวณขามีบาดแผลซึ่งไม่ทำให้ถึงแก่ความตาย แต่กรณีนี้ก็ถือว่านายดำมีความผิดฐานเจตนาฆ่าไม่ใช่มีความผิดฐานเจตนาทำร้ายซึ่งความผิดในเจตนาฆ่านั้นร้ายแรงกว่าความผิดในเจตนาทำร้ายมาก หลักการสำคัญในประการนี้ก็ถือเป็นอีกหลักการสำคัญในเชิงตรรกวิทยากฎหมายที่ปรากฏอยู่ในระบบกฎหมายบ้านเมืองที่ใช้จริงในสากล โดยกรณีเช่นนี้เมื่อเทียบเคียงจากกรณีศึกษาในทางปฏิบัติจากระบบกฎหมายของประเทศไทยจะพบว่าอยู่ในเรื่องการพยายามกระทำความผิด ซึ่ง

ถูกบัญญัติเอาไว้ในมาตรา 80¹⁷ ซึ่งเมื่อพิจารณาปรับเข้ากับกรณีตัวอย่าง นายดำย่อมต้องรับโทษสองในสามจากโทษทางอาญาในความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา ซึ่งก็ยิ่งถือเป็นอัตราโทษที่หนักอยู่มากทั้งที่ผลร้ายหรือความตายของเหยื่อยังไม่เกิดขึ้นด้วยซ้ำไป

ในกรณีนี้ก็เช่นเดียวกัน เมื่อพิเคราะห์ในเชิงปรัชญาเปรียบเทียบก็จะพบว่าหลักนิติปรัชญาเกี่ยวกับเรื่องการมุ่งลงโทษเจตนาและการให้ความสำคัญที่เหตุมากกว่าผลที่ปรากฏในระบบกฎหมายนี้เป็นไปอย่างสอดคล้องกับเนื้อหาที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์เช่นเดียวกัน โดยหลักคิดเรื่องี่ปรากฏในวินิตวัตถุของตติยปาราชิกกัณฑ์ ที่เห็นได้ชัดเจนและมีเป็นจำนวนมากคือกรณีตัวอย่างที่พระพุทธเจ้าได้ทรงให้คำวินิจฉัยเป็นชุด ชุดละ 3 กรณี ได้แก่ วินิตวัตถุเรื่องพระขรัวตาที่ 5 – 7, เรื่องเน้อติดคอกที่ 8 – 10, เรื่องเตรียมพื้นที่สร้างวิหารที่ 13 – 15, เรื่องอิฐที่ 16 – 18, เรื่องมิดที่ 19 – 21, เรื่องไม้กลอนที่ 22 – 24, เรื่องนั่งร้านที่ 25 – 27, เรื่องให้ลงจากหลังคาที่ 28 – 30, เรื่องอบตัวที่ 33 – 35, เรื่องนัตถุยาที่ 36 – 38, เรื่องให้อาบน้ำที่ 42 – 44, เรื่องให้ทาน้ำมันที่ 45 – 47, เรื่องให้ลุกขึ้นที่ 48 – 50, เรื่องทำให้ล้มที่ 51 – 53, เรื่องทำให้ตายด้วยข้าวที่ 54 – 56, เรื่องทำให้ตายด้วยน้ำฉันที่ 57 – 59, เรื่องประหารที่ 85 – 87, เรื่องพรรณนาสวรรค์ที่ 88 – 90, เรื่องพรรณนารกที่ 91 – 93, เรื่องต้นไม้ที่เมืองอาหวิที่ 94 – 96 และเรื่องเผาป่าที่ 97 – 99 เหล่านี้แม้จะมีจำนวนมากแต่คำวินิจฉัยที่พระพุทธเจ้าทรงให้ไว้เป็นชุดสามกรณีเหล่านี้เป็นคำวินิจฉัยที่เป็นไปในทางเดียวกันมีลักษณะร่วมเหมือนกันจึงสามารถที่จะวิเคราะห์และอภิปรายรวมกันไปได้ทั้งหมด

กล่าวคือในคำวินิจฉัยแต่ละชุด ในกรณีสุดท้ายคือกรณีที่พระพุทธเจ้าทรงมุ่งเน้นไปที่การให้ความสำคัญกับความจงใจของผู้กระทำ แต่ในอีกหนึ่งกรณีที่เหลือนั้นเป็นกรณีที่ภิกษุผู้กระทำความจงใจประสงค์ต่อชีวิตผู้อื่นแต่บุคคลผู้ที่ถูกกระทำนั้นกลับไม่ถึงแก่ความตายจากการกระทำของภิกษุรูปนั้น ในกรณีเช่นนี้พระพุทธเจ้าทรงปรับอาบัติให้กรณีนี้ภิกษุผู้กระทำความผิดต้องด้วยอาบัติอุลลัจจัย ซึ่งเป็นไปในลักษณะเดียวกันทุกประการกับข้อกฎหมายเรื่องการพยายามทำความผิด ทั้งที่การกระทำของภิกษุตามกรณีวินิตวัตถุก็ไม่ได้ก่อให้เกิดให้เกิดผลลัพธ์คือความตายของบุคคลอื่นก็ตาม เช่นนี้จะเห็นได้ว่าแม้การกระทำจึงไม่ครบองค์ประกอบทั้งสามประการในการต้องอาบัติตติยปาราชิกแต่อย่างไรก็สามารถวิเคราะห์ได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงเล็งเห็นในสำคัญของเจตนาที่ชั่วร้าย แต่

¹⁷ประมวลกฎหมายอาญา มาตรา 80

“ผู้ใดลงมือกระทำความผิดแต่กระทำไปไม่ตลอด หรือกระทำไปตลอดแล้วแต่การกระทำนั้นไม่บรรลุผล ผู้นั้นพยายามกระทำความผิด

ผู้ใดพยายามกระทำความผิด ผู้นั้นต้องระวางโทษสองในสามส่วนของโทษที่กฎหมายกำหนดไว้สำหรับความผิดนั้น”

ด้วยผลร้ายตามสภิกขาบทยังไม่เกิดขึ้นพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงวินิจฉัยให้กรณีเหล่านี้เป็นอาบัติติดติยปาราชิก แต่พระพุทธองค์ก็ทรงลงโทษภิกษุที่มีเจตนาร้ายโดยการปรับอาบัติอุลลัจจัย ซึ่งก็เป็นการสอดคล้องกับบทบัญญัติของกฎหมายในทางปฏิบัติจริงทุกประการเมื่อเปรียบเทียบกับข้อกฎหมายเรื่องการพยายามทำความผิด ในแง่นี้จึงเป็นข้อต่อกฎอีกประการหนึ่งถึงที่ชนะในการให้คุณค่าและให้ความสำคัญอย่างยิ่งยวดต่อเจตนาของการกระทำมากกว่าผลลัพธ์ ซึ่งที่ชนะในการให้คุณค่าในเชิงนิติปรัชญานี้ต่างก็ปรากฏทั้งในกฎหมายและคำสอนพระพุทธศาสนาในเรื่องตติยปาราชิกสิกขาบทในรูปแบบเดียวกัน

4) แนวคิดเรื่องเหตุฉกรรจ์และมหันตโทษ

แนวคิดเรื่องการให้คุณค่าในความดีเลวถูกผิดของระบบกฎหมายอาญานั้นก็มีได้จำกัดอยู่แค่เพียงการมุ่งหมายในการเอาผิดและลงโทษเจตนาชั่วร้ายเพียงอย่างเดียว เพราะในระบบกฎหมายอาญานั้นมีหลักการปลีกย่อยในทิศทางที่เป็นการเสริมหรือเพิ่มการลงโทษ กล่าวคือในระบบกฎหมายอาญานั้นมีหลักการเรื่องเหตุฉกรรจ์ซึ่งจะทำให้การทำความผิดในกรณีเดียวกันนั้นต้องได้รับมหันตโทษหรือโทษที่มีความรุนแรงมากกว่าการทำความผิดตามธรรมดาทั่วไป ทั้งที่การกระทำนั้นเป็นการกระทำนั้นเกิดจากเจตนาเดียวกันรวมทั้งก่อให้เกิดผลลัพธ์อย่างเดียวกันในฐานความผิดนั้น ๆ หลักการเรื่องเหตุฉกรรจ์สำหรับกฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นอาจแสดงตัวอยู่ในรูปแบบที่หลากหลายโดยที่มุ่งเน้นไปที่การให้คุณค่าในทางลบแก่การกระทำที่กระทำไปด้วยเงื่อนไขทางข้อเท็จจริงบางประการที่สังคมมองว่าเงื่อนไขดังกล่าวนี้เป็นเงื่อนไขที่รุนแรงและเลวร้ายสมควรที่ผู้กระทำจะต้องได้รับการลงโทษที่หนักขึ้นกว่าปกติเพราะถือเป็นการกระทำที่ชั่วร้ายกว่าปกติด้วย

ในที่นี้ผู้ศึกษาวิจัยจะขอยกตัวอย่างบทบัญญัติในระบบกฎหมายไทยว่าด้วยเหตุฉกรรจ์ของความผิดทางอาญามาตรา 289 ซึ่งระบุให้การทำลายชีวิตมนุษย์อื่นด้วยเงื่อนไขเหล่านี้จะต้องได้รับโทษที่หนักขึ้นมากกว่าปกติโดยไล่เรียงตามอนุมาตราหรือตามวงเล็บได้ดังต่อไปนี้ คือ การฆ่าบุพการี การฆ่าเจ้าพนักงาน การฆ่าผู้ช่วยเหลือเจ้าพนักงาน การฆ่าโดยไตร่ตรองไว้ก่อน การฆ่าโดยทารุณโหดร้ายหรือทรมาณ และการฆ่าเพื่อวัตถุประสงค์ในการทำความผิดอย่างอื่นร่วมด้วย เงื่อนไขที่เป็นเหตุฉกรรจ์เหล่านี้ระบบกฎหมายอาญาไทยได้วางอัตราโทษไว้สูงกว่าความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยทั่วไป เนื่องจากในเชิงนิติปรัชญาแล้วกฎหมายจะต้องสะท้อนคุณค่าบางประการของสังคมรวมทั้งกฎหมายนั้นย่อมจะต้องเอื้อให้เกิดความเข้มแข็งของการบังคับใช้กฎหมายเพื่อยังประโยชน์สุขสูงสุดให้เกิดแก่สังคมโดยทั่วกันคือความสันติและความสงบเรียบร้อยของสังคมโดยปราศจากความเบียดเบียนซึ่งกันและกันรวมทั้งปราศจากการกระทำที่กฎหมายเห็นว่าเป็นการทำให้เกิดความไม่สงบเรียบร้อยเกิดขึ้นภายในรัฐ

จากกรณีในแต่ละอนุมาตราของมาตรา 289 แห่งประมวลกฎหมายอาญาไทยที่ยกเป็นตัวอย่างข้างต้นมีเหตุผลในทางสังคมและการปกครองสนับสนุนอยู่ในทุกกรณีตามแต่ว่ากรณีใดจะมีคุณค่าใดรองรับสนับสนุน โดยเหตุฉกรรจ์ที่ระบุเงื่อนไขเรื่องการฆ่าบุพการีนั้นเป็นไปตามคุณค่าที่สังคมไทยรวมทั้งสังคมของนานาชาติอารยประเทศทั่วทั้งโลกยกย่องให้เป็นสิ่งสำคัญว่าบุพการีย่อมถือเป็นบุคคลที่มีบุญคุณต่อมนุษย์ผู้บุตรผู้สืบสันดานทุกคน การที่ผู้สืบสันดานทำลายชีวิตของบุพการีจึงเป็นสิ่งที่สังคมไทยไม่สามารถยอมรับได้และเป็นสิ่งที่ถือว่าเลวร้ายมากที่สุด ในกรณีเหตุฉกรรจ์ระบุเงื่อนไขการฆ่าเจ้าพนักงานหรือผู้ช่วยเหลือเจ้าพนักงานนั้นเป็นด้วยเหตุผลในเรื่องของการใช้อำนาจรัฐและการควบคุมระเบียบสังคม เนื่องจากเป็นเหตุฉกรรจ์ที่ในทางนิติปรัชญาแล้วถือเป็นการปองปรามให้สมาชิกในสังคมทราบว่า ในฐานะของเจ้าพนักงานหรือผู้ช่วยเหลือเจ้าพนักงานที่กระทำหน้าที่แทนรัฐ (state agency) นั้น ถือเป็นคนสำคัญที่ต้องให้ความเคารพยำเกรงมากกว่าบุคคลธรรมดาปกติทั่วไป จึงต้องได้รับการคุ้มครองมากกว่าปกติเนื่องจากเป็นผู้กระทำการเพื่อประโยชน์สาธารณะอันเป็นประโยชน์สุขของส่วนรวม อีกทั้งเพื่อเป็นการปองปรามให้สมาชิกทุกหน่วยในสังคมทราบว่าหากละเมิดต่อชีวิตบุคคลที่รัฐให้ความสำคัญนี้ย่อมจะต้องได้รับโทษสูงกว่าปกติทั่วไป ส่วนในกรณีของการฆ่าโดยไตร่ตรองไว้ก่อน การฆ่าโดยทารุณโหดร้ายหรือทรมาณ และการฆ่าเพื่อวัตถุประสงค์ในการกระทำความผิดอย่างอื่นร่วมด้วย นั้นสะท้อนถึงคุณค่าที่สังคมยึดถืออีกประการหนึ่งว่าการทำลายชีวิตอื่นโดยที่มีไฉ่เพราะความโกรธแค้นเพียงชั่วครู่ยาม แต่เป็นการทำลายชีวิตอย่างเลือดเย็นคือไตร่ตรองไว้ก่อน เป็นการทำลายชีวิตอย่างโหดเหี้ยมทารุณ และเป็นกรฆ่าโดยไร้ความปราณีเพียงเพื่อนำไปสู่การกระทำความผิดอันเป็นประโยชน์ส่วนตนเรื่องอื่น ๆ นั้น ถือเป็นเรื่องจิตใจที่ชั่วร้ายเกินกว่าการฆ่าที่เกิดจากความโกรธแค้น โดยเพลิงโทสะนั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนอาจมีได้ แต่ความเลือดเย็นโหดเหี้ยมทารุณไร้ความปราณินั้นเป็นสิ่งที่เกินจากค่านิยมสังคมจะทำความเข้าใจ กรณีต่าง ๆ เหล่านี้ที่เป็นเหตุฉกรรจ์ตามตัวอย่างของกฎหมายไทยจึงบ่งชี้ว่าในบางกรณีเจตนาฆ่าเหมือนกันก็สามารถที่จะมีอัตราโทษที่รุนแรงแตกต่างกันได้ตามแต่คุณค่าที่สังคมมองผ่านระบบกฎหมาย

เมื่อสังเกตและจำแนกแยกแยะเหตุฉกรรจ์ที่ก่อกวนขัดโทษทั้งหมดนี้ จะพบว่าแม้ในทางเหตุผลเชิงนิติปรัชญาจะใช้คำศัพท์ว่า “เหตุ” ซึ่งหมายถึงเหตุในการที่ศาลจะใช้ลงโทษให้หนักขึ้น แต่ที่แท้แล้วเป็นการพิจารณาที่ “ผล” ของการกระทำ การฆ่าบุพการี การฆ่าเจ้าพนักงานหรือผู้ช่วยเหลือเจ้าพนักงาน การฆ่าโดยทารุณโหดร้าย เหตุฉกรรจ์เหล่านี้เป็นการพิจารณาที่ผลของการกระทำ เมื่อผลของเจตนาฆ่านั้นคือบุพการี เจ้าพนักงานหรือผู้ช่วยเหลือเจ้าพนักงาน และสภาพศพของเหยื่อที่มีลักษณะถูกกระทำอย่างทารุณโหดร้าย เหล่านี้จึงเป็นการที่โดยหลักนิติปรัชญาเบื้องหลังระบบกฎหมายให้ความสำคัญของความมุ่งหมายในการลงโทษไปที่ผลด้วยเช่นกัน กรณีตัวอย่างคือ ใน

เจตนาฆ่าเหมือนกันนั้นกรณีของนายเขียวฆ่านายแดงเพราะไม่พอใจหลังเกิดปากเสียงกันระหว่างดื่มสุรา และกรณีของนายดำที่ฆ่านายขาวผู้เป็นบิดาเพราะเกิดปากเสียงภายในครอบครัว กรณีเช่นนี้นายดำจะมีอัตราโทษที่มากกว่านายเขียวนั่นเองทั้งที่เป็นเจตนาฆ่าเหมือนกัน

แนวคิดทางนิติปรัชญาเรื่องเหตุฉกรรจ์ในกฎหมายนี้เป็นหลักการที่พบได้ในพุทธปรัชญาเช่นเดียวกัน กล่าวคือในตติยปาราชิกกัณฑ์ในพระวินัยซึ่งมีความสอดคล้องกันกับปาณาติบาตกรรมที่อยู่ในส่วนของพระธรรมได้มีการกล่าวเชื่อมโยงไปถึงเรื่องมหันตโทษจากการก่ออนันตริยกรรมไว้โดยปรากฏอยู่ในอรรถกถาที่อรรถาธิบายขยายความตติยปาราชิกสิกขาบท¹⁸ โดยอนันตริกรรมนั้นก็เป็นการที่สอดคล้องไปในทิศทางเดียวกันกับเรื่องเหตุฉกรรจ์ โดยนอกจากที่พุทธปรัชญาซึ่งปรากฏอยู่ในตติยปาราชิกกัณฑ์รวมทั้งปาณาติบาตกรรมจะให้ความสำคัญกับการประเมินคุณค่าของความดีชั่วที่เจตนาแล้ว ยังมีข้อปลุกย่อยของหลักการประเมินความดีชั่วที่ผลของการกระทำบางชนิดที่ในทัศนะของพุทธปรัชญาให้คุณค่าเป็นพิเศษเช่นเดียวกันกับในกรณีของกฎหมาย นั่นก็คือหลักคำสอนเรื่องอนันตริยกรรม โดยการก่ออนันตริกรรมนั้นย่อมจะก่อให้เกิดผลกรรมที่เป็นกรรมหนักซึ่งเป็นบาปหนักที่สุด ตัดทางสวรรค์ ตัดทางนิพพานในภพภูมิถัดไป โดยมีกรรมที่ให้ผลคือเกิดความเดือดร้อนจากบาปซึ่งเป็นอนันต์ไม่มีการเว้นระยะ

เมื่อเทียบเคียงระหว่างกรณีของเหตุฉกรรจ์และมหันตโทษในระบบกฎหมายและอนันตริกรรมในคำสอนของพระพุทธศาสนาก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นประเด็นเรื่องของการให้คุณค่าในอีกรูปแบบหนึ่งที่เสริมเข้ามาจากการประเมินที่ตัวเจตนาของการกระทำ กล่าวคือ เกี่ยวกับกรณีเรื่องเหตุฉกรรจ์และมหันตโทษแล้วในมุมมองของสังคมมนุษย์ให้คุณค่ากับสิ่งหนึ่งสิ่งใดเป็นพิเศษผ่านสายตาและมาตรวัดของกฎหมายฉันใด เรื่องอนันตริกรรมก็เป็นสิ่งที่อยู่ในมุมมองของพระพุทธศาสนาซึ่งให้คุณค่ากับสิ่งหนึ่งสิ่งใดที่พิเศษผ่านสายตาและมาตรวัดของพระธรรมวินัยฉันนั้น โดยในกรณีของการให้คุณค่าพิเศษในมุมมองของพระพุทธศาสนาที่ส่งผ่านมาในหลักคำสอนเรื่องอนันตริกรรมนั้นถือเป็นการให้คุณค่าพิเศษแก่สองสิ่งเป็นสิ่งสำคัญ คือ คุณค่าพิเศษในเชิงสังคมที่ส่งผ่านมาในรูปแบบอนันตริกรรมที่เกิดจากมาตุฆาตและปิตุฆาต และ คุณค่าพิเศษในเชิงสถาบันทางศาสนาที่ส่งผ่านมาในรูปแบบของอนันตริกรรมที่เกิดจากอรหันตฆาต โลหิตุปบาท และสังฆเภท ซึ่งกรณีทั้งหมดของอนันตริกรรมนั้นไม่ได้เป็นการมุ่งประเมินคุณค่าดีเลวของการกระทำที่เจตนาเพียงอย่างเดียว แต่มีการผสมผสานเอาการประเมินคุณค่าของผลจากการกระทำเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของระบบประเมินทางจริยศาสตร์ด้วยเช่นเดียวกัน

¹⁸วิ.มหา.อ. 1/541.

4.4.2 ภาพรวมของจริยศาสตร์ที่ปรากฏในกฎหมายห้ามทำลายชีวิตมนุษย์และตติยปาราชิกกัณฑ์

ข้อมูลจากการศึกษาวิจัยทั้งในเนื้อหาบทก่อนหน้าและในส่วนวิเคราะห์ในบทนี้ข้างต้นทั้งหมดนำไปสู่การทำความเข้าใจในทางปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์ซึ่งแฝงตัวอยู่เบื้องหลังระบบกฎหมายและในพระพุทธศาสนา จะพบว่าทั้งระบบกฎหมายและพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะพระวินัยต่างก็มีความมุ่งหมายในแง่ของการกำหนดค่ามาตรฐานของความถูกต้องดีชั่ว ดังนั้นแล้วการพิจารณาทั้งสองสิ่งนี้จึงไม่อาจที่จะพิจารณาได้โดยปราศจากการวิเคราะห์ในเชิงจริยศาสตร์เนื่องจากทั้งสองสิ่งต่างก็ถูกบัญญัติขึ้นมาเพื่อให้ตนมีฐานะเป็นกฎเกณฑ์ชี้วัดคุณค่าของการกระทำเช่นเดียวกัน

เมื่อพินิจถึงระบบกฎหมายสากลของสังคมโลกยุคปัจจุบันโดยเฉพาะอย่างยิ่งระบบกฎหมายอาญา จะพบว่าในบทบัญญัติของกฎหมายที่ว่าด้วยข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นดำรงไว้ด้วยทัศนคติทางปรัชญาแบบมนุษยนิยมในยุคปัจจุบันเอาไว้อย่างชัดเจนและตรงไปตรงมา ด้วยเหตุที่ทัศนคติแบบมนุษยนิยมให้คุณค่าสูงสุดกับมนุษย์และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ดังนั้นแล้วในการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นระบบกฎหมายสากลในอารยประเทศต่างก็เห็นต้องตรงกันว่าเป็นสิ่งที่เลวร้ายที่สุดเช่นเดียวกันโดยยืนยันได้จากการที่ระบบกฎหมายสากลทุกแห่งในยุคปัจจุบันต่างก็ระวางอัตราโทษสูงสุดไว้สำหรับการกระทำความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเสมอเหมือนกัน ซึ่งแม้ในระบบกฎหมายของแต่ละประเทศจะระวางโทษสูงต่ำแตกต่างกันแต่ก็ยังจัดให้ความผิดฐานนี้ต้องระวางโทษสูงสุดเหนือกว่าความผิดทางอาญาในฐานอื่น ๆ ทั้งระบบ

นอกจากนี้แล้วระบบกฎหมายสากลโดยเฉพาะระบบกฎหมายอาญาที่ว่าด้วยข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นยืนอยู่บนหลักการในทางนิติปรัชญาที่มุ่งหมายเอาผิดและลงโทษเจตนาที่ชั่วร้ายเป็นหลักทั้งนี้ก็เพื่อมุ่งหวังให้เกิดความยำเกรงต่อการกระทำการตามเจตนาที่ชั่วร้ายและยังผลสูงสุดให้สมาชิกซึ่งเป็นมนุษย์ในสังคมไม่เกิดการเบียดเบียนกันหรือไม่กระทำการใดที่ก่อให้เกิดความปั่นป่วนวุ่นวายต่อการดำรงชีวิตอย่างสงบตามปกติสุขของสังคม การมุ่งเน้นประเมินคุณค่าการกระทำที่เจตนาและมุ่งลงโทษที่เจตนาชั่วร้ายนั้นปรากฏชัดอยู่ในเหตุผลเบื้องหลังในเชิงตรรกวิทยากฎหมายที่ได้กล่าวไปทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นแนวคิดเรื่องการวินิจฉัยที่เป็นธรรมซึ่งต้องอาศัยองค์ประกอบความผิดในส่วนเจตนาเสมอจึงจะสามารถถือได้ว่าการกระทำนั้นสมควรลงโทษ แนวคิดเรื่องการมุ่งหมายลงโทษเจตนาที่ชั่วร้ายซึ่งสืบสาวถึงต้นตอของการกระทำความผิดในกรณีของการลงโทษผู้เริ่มก่อการตามเจตนาร้ายนั้น หรือแม้แต่แนวคิดเรื่องการลงโทษที่เจตนาร้ายแม้จะเป็นเพียงการพยายามกระทำความผิดซึ่งแม้จะไม่มีผลร้ายเกิดขึ้นก็ตาม เหล่านี้เป็นที่ชัดเจนว่าหลักนิติปรัชญาที่อยู่เบื้องหลังกฎหมายว่าด้วยข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นถือเป็นที่ศรัทธาทางจริยศาสตร์ที่ให้ความสำคัญกับ “ต้นเหตุ” หรือ “วิถี”

ของการกระทำหรือก็คือทัศนะทางจริยศาสตร์แบบกรณิยธรรม (deontological ethics) อย่างแน่ชัด โดยไม่สามารถที่จะปฏิเสธได้

อย่างไรก็ดี ในแง่ของการให้เหตุผลทางกฎหมายหรือในเชิงตรรกวิทยากฎหมายโดยสากล นั้นยังมีแนวคิดเรื่องเหตุฉกรรจ์และมหันตโทษรวมทั้งแนวคิดเรื่องผลธรรมดาอยู่ด้วย โดยในเรื่องเหตุฉกรรจ์และมหันตโทษนั้นมุ่งลงโทษหนักขึ้นต่อกรณีที่ผลลัพธ์ของเจตนาชั่วร้ายนั้นไปกระทบต่อคุณค่าบางอย่างของสังคมที่ระบบกฎหมายนั้นประกาศบังคับใช้อยู่ เช่น การฆ่าบุพการี เป็นต้น สำหรับในแง่ของการวินิจฉัยความผิดนั้นการจะวินิจฉัยว่าการกระทำหนึ่ง ๆ จะเข้าข่ายในการกระทำโดยเหตุฉกรรจ์และสมควรต้องได้รับมหันตโทษหรือไม่นั้นก็ย่อมต้องอาศัยเจตนาของผู้กระเช่นเดียวกัน ยกตัวอย่างเช่น นายดำซึ่งเป็นคนโมโหร้ายกำลังนอนหลับ แต่ได้ยินเสียงคนมาร้องเพลงอยู่นอกบ้าน จึงเกิดความโมโหที่ตนถูกรบกวนการพักผ่อน ด้วยโทสะจึงหยิบปืนออกไปบริเวณหน้าบ้านเพื่อยิงบุคคลผู้เป็นเจ้าของเสียงนั้น แต่ด้วยเป็นยามวิกาลจึงทำให้นายดำไม่สามารถที่จะทราบได้ว่าบุคคลเจ้าของเสียงร้องนั้นคือนายขาวบิดาของตนเองที่ดื่มสุราจนเมาและกำลังกลับมาจากบ้าน เมื่อนายดำยิงนายขาวจนถึงแก่ความตายไปเช่นนี้ แม่นายดำจะไม่ทราบว่าตนได้ฆ่าบุคคลใดไปแต่นายดำย่อมถือเป็นผู้กระทำความผิดฐานฆ่าผู้อื่นแล้ว แต่ในกรณีนี้นายดำไม่ต้องรับมหันตโทษจากเหตุที่ตนฆ่าบุพการี เนื่องจากนายดำไม่ทราบว่าบุคคลนั้นคือบิดาของตนเอง กรณีกลับกันหากนายดำทราบว่าเจ้าของเสียงร้องนั้นคือบิดาของตนและยังตัดสินใจฆ่า ในกรณีหลังนี้นายดำจึงจะได้รับมหันตโทษจากการกระทำโดยเหตุฉกรรจ์นั่นเอง

เมื่อพิจารณาเช่นนี้อาจทำให้เกิดความเข้าใจว่า เหตุฉกรรจ์และมหันตโทษนี้ก็ยังคงถือว่าเป็นการลงโทษที่เจตนาชั่วร้ายอยู่ดี หรือก็คือเป็นการลงโทษที่สาเหตุหรือวิถี แต่หากพิจารณาในหลักการแล้วจะพบว่า หากการมุ่งประเมินคุณค่าของการกระทำที่เจตนา เจตนาที่นายดำกระทำลงไปในการนี้ ตัวอย่างนี้คือเจตนาฆ่า ดังนั้นการที่นายดำฆ่านายแดงซึ่งเป็นคนรู้จักหรือการที่นายดำฆ่านายขาวผู้เป็นบิดา ก็ย่อมถือว่าเป็นลักษณะธรรมชาติของเจตนาแบบเดียวกัน คือ “เจตนาฆ่า” หากเป็นไปตามทัศนะทางจริยศาสตร์แบบกรณิยธรรมที่เคร่งครัดจริง การกระทำสองกรณีตัวอย่างนี้ย่อมต้องได้รับการประเมินคุณค่าในระดับเดียวกัน เนื่องจากโดยแนวคิดทางจริยศาสตร์แบบกรณิยธรรมนั้นทั้งนายแดงและนายขาวต่างก็ถือเป็นมนุษย์ที่มีคุณค่าในตนเองทำให้การกระทำใด ๆ ที่กระทำต่อนายแดงหรือนายขาวย่อมเป็นสิ่งที่ผิดด้วยกันทั้งคู่ เพราะทั้งสองคนต่างก็เป็นมนุษย์ที่มีคุณค่าและมีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ทัดเทียมกัน อีกทั้งยังต้องถูกปฏิบัติจากมนุษย์ผู้อื่นในฐานะที่เป็นเป้าหมายในตนเองมิใช่ในฐานะที่เป็นเครื่องมือเพื่อการบรรลุวัตถุประสงค์บางอย่าง ดังนั้นแล้วเมื่อพิจารณาในแง่เหตุฉกรรจ์และมหันตโทษที่แม้จะเป็นแนวคิดที่มีความกำกวมในการจัดประเภทเชิงจริยศาสตร์ แต่ก็ยังต้อง

ถือว่าเป็นไปตามแนวคิดที่ให้ความสำคัญเรื่องผลลัพธ์ของการกระทำอันเป็นไปตามแนวทางจริยศาสตร์แบบอันตวิทยาหรือผลพวงนิยม (teleological ethics/consequentialism) นอกจากนี้แล้วแนวคิดเรื่องผลธรรมดาซึ่งมุ่งลงโทษการกระทำที่เกิดผลลัพธ์ร้ายแรงกว่าเจตนาที่กระทำก็เป็นอีกหลักการสำคัญที่ทำให้แสดงถึงทัศนะทางนิติปรัชญาที่สนับสนุนไปในทางจริยศาสตร์แบบอันตวิทยาหรือผลพวงนิยมเช่นเดียวกัน

ในขณะเดียวกันเมื่อกลับมาพิจารณาในหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาก็มีหลักการที่เป็นไปอย่างคล้ายคลึงกันกับที่ปรากฏในระบบกฎหมาย กล่าวคือ ในแง่ของการประเมินคุณค่าของการกระทำซึ่งในที่นี้กล่าวโดยเฉพาะไปถึงการพรากชีวิตมนุษย์นั้น จะเห็นได้ว่าทั้งในแง่ของปทัสถานระดับพระวินัยและทั้งในแง่ของปทัสถานระดับพระธรรมต่างก็ระบุถึงหลักเกณฑ์ในเรื่องการวินิจฉัยการกระทำที่เป็นการต้องด้วยอาบัติตติยปาราชิกและเป็นการก่อปาณาติบาตเป็นไปในทางเดียวกันอย่างสอดคล้องกลมกลืนจนเกือบจะเป็นเรื่องเดียวกัน นั่นคือทั้งพระวินัยและพระธรรมต่างก็ให้ความสำคัญอย่างยิ่งไปที่ “วธกเจตนา” ที่หมายถึง มีเจตนาจะฆ่า หรือ วธกจิตต์ ที่หมายถึง จิตคิดจะฆ่า โดยองค์ประกอบในข้อนี้หากขาดไปก็จะไม่ถือเป็นทั้งอาบัติตติยปาราชิกรวมทั้งไม่ถือเป็น การก่อปาณาติบาตกรรมด้วย โดยจะเห็นได้ว่าในพุทธปรัชญาว่าด้วยพระวินัยและโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องตติยปาราชิกสิกขาบทนั้นก็ให้ความสำคัญกับเจตนามากกว่าผลลัพธ์ ดังจะเห็นได้จากแม้ว่าในทางพระธรรมการขาดเจตนาจะมีผลเป็นเช่นเดียวกันกับการขาดผลลัพธ์ กล่าวคือ แม้จะกระทำลงไปด้วยเจตนาคิดจะฆ่าแต่หากเหยื่อไม่ถึงแก่ความตาย กรณีเช่นนี้ในทางพระธรรมก็ยังไม่ถือว่าเป็นการก่อปาณาติบาตกรรมขึ้นแล้ว แต่อาจจะมีการชดเชยกรรมชั่วเกิดขึ้นได้ในกรณีที่เป็นการก่อกรรมแบบมโนกรรมที่มีมูลเหตุจงใจเป็นอกุศลมูลเท่านั้นซึ่งก็ยังถือว่าเป็นกรรมหนักน้อยกว่ากายกรรมที่เป็นการฆ่าให้ตายจริง ๆ ถ้าหากจะเกิดขึ้น แต่ในทางพระวินัยนั้นจะปรากฏให้เห็นเป็นที่ชัดเจนกว่าในแง่ที่ว่าแม้การกระทำโดยเจตนาฆ่านั้นจะไม่ยังให้เกิดผลลัพธ์เป็นความตายของเหยื่อเกิดขึ้นก็ตาม แต่การกระทำด้วยเจตนาชั่วร้ายนั้นยังต้องถูกลงโทษทางพระวินัยเป็นอาบัติที่เบาลงมาแม้จะไม่ใช่ปาราชิกก็ตาม ในทางกลับกันหากการกระทำบางอย่างก่อให้เกิดผลลัพธ์คือความตายขึ้นแต่หากภิกษุผู้กระทำไม่มีเจตนาและไม่เป็นการประมาทก็ไม่ต้องถูกปรับอาบัติใด ๆ เลย ซึ่งหมายถึงว่าในทางพระวินัยแล้วถือว่าเจตนาหรือความจงใจมีสถานะเหนือกว่าผลลัพธ์

การอภิปรายข้างต้นเหล่านี้ย่อมทำให้เป็นเครื่องยืนยันชัดเจนว่าทัศนะในเชิงจริยศาสตร์ของพุทธปรัชญาว่าด้วยการห้ามพรากชีวิตมนุษย์นั้นก็เป็นไปในประเภทของทัศนะทางจริยศาสตร์แบบกรณีธรรมในทำนองของการอรรถาธิบายแบบเดียวกันกับระบบกฎหมายอย่างชัดเจนดังที่ได้วิเคราะห์และอภิปรายกล่าวถึงไปแล้วข้างต้น แต่อย่างไรก็ดีเมื่อพิจารณาถึงหลักคำสอนเรื่อง

อนันตริยกรรมแล้วจะพบว่า หากเป็นการพรากชีวิตมนุษย์ที่เป็นบิดา มารดา หรือพระอรหันต์นั้น การพรากชีวิตดังกล่าวจะไม่ใช่เพียงการก่อปาณาติบาต และหากผู้กระทำเป็นพระภิกษุผลจะไม่จบลงเพียงแค่การต้องด้วยอาบัติติตติยปาราชิกเท่านั้น แต่จะถือว่าต้องรับกรรมหนักที่สุดในสารบบของกรรมในพุทธปรัชญาแม้ว่าการพรากชีวิตนั้นตนจะไม่สามารถทราบได้ว่าเป็นชีวิตของบุพการีหรือพระอรหันต์ ซึ่งในจุดจะทำให้เห็นได้ว่าการวินิจฉัยมหันตโทษของพระพุทธานุศาสนในเรื่องการพรากชีวิตมนุษย์ที่มีความสำคัญนั้นเป็นกรณีที่เคร่งครัดกว่าที่ปรากฏในระบบกฎหมายอาญา เนื่องจากในระบบกฎหมายอาญานั้นอย่างน้อยที่สุดผู้กระทำความผิดจะต้องทราบว่าเหยื่อที่ตนฆ่านั้นคือบุพการี แต่ในกรณีของอนันตริยกรรมนั้นผู้กระทำไม่จำเป็นที่จะต้องทราบว่าเหยื่อคือบุพการีหรือพระอรหันต์ เพียงแค่มีเจตนาฆ่าสัตว์ก็สามารถเข้ากรณีของอนันตริยกรรมได้แล้วดังความสำคัญในอรรถกถาตอนหนึ่งที่ว่า “ภิกษุรูปใดสำรวจดูแพะซึ่งนอนอยู่ในที่แห่งหนึ่ง ด้วยคิดในใจว่า เราจักฆ่าในเวลากลางคืน. และมารดาหรือบิดาของภิกษุนั้นหรือพระอรหันต์ห่มผ้ากาสาละสีเหลือง แล้วนอนอยู่ในโอกาสที่แพะนอน. เธอมาเวลากลางคืน ทำในใจว่าเราจะฆ่าแพะให้ตายดังนี้ จึงฆ่ามารดาบิดาหรือพระอรหันต์ตาย. เพราะมีเจตนาอยู่ว่า เราจะฆ่าวัตถุนี้ให้ตาย เธอจึงเป็นผู้ฆ่าด้วย ถูกต้องอนันตริยกรรมด้วย ต้องปาราชิกด้วย”¹⁹ ในประการนี้จึงถือว่าหลักคำสอนของพระพุทธานุศาสนในประเด็นเรื่องข้อห้ามการพรากชีวิตนั้นมีความผสมผสานด้วยทัศนะทางจริยศาสตร์แบบอันตวิทยาหรือผลพวงนิยมในความเข้มข้นเคร่งครัดที่มากกว่าที่ปรากฏในระบบกฎหมายอาญา

เมื่อพิจารณาแล้วกรณีของหลักคำสอนที่ว่าด้วยข้อห้ามการพรากชีวิตในพระพุทธานุศาสนก็เป็นไปในทางที่สอดคล้องกันกับระบบพุทธจริยศาสตร์ทั้งระบบ กล่าวคือ ระบบพุทธจริยศาสตร์นั้นเน้นวิธีการที่เชื่อมโยงทัศนะทางจริยศาสตร์ทั้งสองเข้าด้วยกันโดยเน้นไปที่การปฏิบัติแบบสายกลาง พุทธจริยศาสตร์ไม่ได้เป็นทั้งจริยศาสตร์แบบอันตวิทยาและไม่ได้เป็นทั้งจริยศาสตร์แบบภคณียธรรม แต่พุทธจริยศาสตร์เป็นระบบแนวคิดเชิงปรัชญาที่เชื่อมโยงและโต้แย้งทั้งจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาและจริยศาสตร์แบบภคณียธรรม²⁰

แม้แนวทางจริยศาสตร์ที่ปรากฏในทั้งในนิตินิบัญญัติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์และพุทธปรัชญาเรื่องตติยปาราชิกก็ล้วนจะเป็นแบบผสมผสานทั้งต่อรับแนวทางแบบภคณียธรรมเป็นแกน

¹⁹วิ.มหา.อ. 1/541.

²⁰พระมหาพรชัย สิริวิโร, “พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาหรือภคณียธรรม”, ใน *วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์*, ปีที่ 12 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2559), หน้า 60 – 61.

หลัก แต่ในขณะที่เดียวกันก็แสดงท่าทีตอบรับแนวทางจริยศาสตร์แบบอันติวิทยาหรือผลพวงนิยมอยู่ในที่ ซึ่งข้อค้นพบดังกล่าวนี้ยังสะท้อนไปสู่นิติปรัชญาและพุทธปรัชญาทั้งระบบในแง่หนึ่ง ดังนั้นจึงไม่สามารถที่จะแสดงให้เห็นได้อย่างกระจ่างชัดว่าแท้ที่จริงแล้วทั้งนิติปรัชญาและพุทธปรัชญาโดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นเรื่องการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นควรที่จะจัดให้อยู่ในกลุ่มใด หรือที่ในบางที่ขณะเห็นว่าประเภทของแนวคิดทางจริยศาสตร์ที่ประนีประนอมกันระหว่างสองแนวทางนี้เรียกว่าแนวทางจริยศาสตร์แบบมัธยคติ แต่ทั้งนี้ผู้ศึกษาวิจัยมีความเห็นว่าการไม่สามารถที่จะจัดให้แนวคิดทางจริยศาสตร์ของทั้งนิติปรัชญาและพุทธปรัชญาอยู่ในกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งอย่างแน่ชัดระหว่างแนวทางจริยศาสตร์แบบกรณีธรรมหรือแนวทางจริยศาสตร์แบบอันติวิทยาหรือผลพวงนิยมก็ไม่น่าจะทำให้เกิดปัญหาขัดข้องในความสมเหตุสมผลในเชิงตรรกะของทัศนะทางจริยศาสตร์ทั้งสองแนวคิดนี้

เนื่องจากในความเป็นจริงแล้ว หากพิเคราะห์วิธีในการจัดกลุ่มจัดประเภทระบบคิดทางจริยศาสตร์ออกเป็นสองแนวที่เป็นเสมือนคู่ตรงข้ามกัน (binary opposition) ก็ดูเหมือนว่าจะทำให้การพิจารณาเรื่องต่าง ๆ ถูกแยกออกเป็นเพียงสองขั้วที่ตรงข้ามกันซึ่งเป็นการแบ่งประเภทแบบที่อาจจะไม่มีความละเอียดเพียงพอเมื่อนำมาใช้ประเมินระบบปรัชญาที่ซับซ้อน หากการศึกษาวิเคราะห์ทัศนะในทางจริยศาสตร์ถูกจำกัดว่าจะต้องพยายามจะจัดกลุ่มให้เข้าได้ในกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งระหว่างจริยศาสตร์แนวกรณีธรรมหรือจริยศาสตร์แนวอันติวิทยาหรือผลพวงนิยม ก็ดูจะทำให้การแสดงตัวตนของระบบคิดทางปรัชญานั้น ๆ ไม่สามารถที่จะทำได้อย่างที่ควรจะเป็นหรือก็คือถูกเข้าใจเพียงการแบ่งแบบหยาบ ๆ เพียงแค่ขั้วตรงข้ามสองอย่างระหว่างเป็นแนวทางที่อิงกับ “สาเหตุ” หรือ “วิถี” กับเป็นแนวทางที่อิงกับ “ผลลัพธ์” หรือ “เป้าหมาย” แต่แท้ที่จริงแล้วอาจจะไม่มีความจำเป็นที่จะต้องประเมินและจัดประเภทแนวคิดทางจริยศาสตร์บางแนวคิดให้อยู่ในกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งจากเพียงแค่สองขั้วตรงข้ามดังกล่าวหากว่าไม่สามารถที่จะกระทำได้ เนื่องด้วยทัศนะทางปรัชญาบางประเภทซึ่งมีแนวทางเฉพาะเป็นของตนเองก็อาจจะมียุทธศาสตร์ในการนำเสนอวิธีประเมินคุณค่าในแบบของตนเอง ดังเช่นที่เป็นอยู่ในนิติปรัชญาและพุทธปรัชญาโดยเฉพาะอย่างยิ่งเนื้อหาที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัมมัท ซึ่งแม้ทั้งนิติปรัชญาสากลและพุทธปรัชญาเสมือนว่าอยู่ตรงกลางระหว่างแนวทางทั้งสองนี้แต่ก็ใช้ว่าทั้งสองระบบคิดทางปรัชญาจะให้น้ำหนักแก่สาเหตุหรือผลลัพธ์ในน้ำหนักที่เท่ากันทั้งคู่

ในแง่นี้เองอาจกล่าวได้โดยสรุปว่าทั้งนิติจริยศาสตร์ของกฎหมายอาญาว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์และทั้งจริยศาสตร์ว่าด้วยการห้ามพรากชีวิตมนุษย์ในพระพุทธศาสนานั้นถือเป็นแนวทางจริยศาสตร์แบบเดียวกันคือแบบมัธยคติซึ่งอาศัยการผสมผสานแนวคิดทางจริยศาสตร์ทั้งสองแนวทางไว้ด้วยกัน ในแง่นี้เองจึงอาจมีคำถามเกิดขึ้นว่า การที่ระบบคิดทางปรัชญาของทั้งสองระบบยึดถือเอาแนวทางจริยศาสตร์แบบมัธยคตินี้จะเป็นการใช้เหตุผลอย่างไม่สม่าเสมอ (inconsistent logic)

หรือไม่ สำหรับข้อสงสัยนี้ผู้ศึกษาวิจัยเห็นว่า ระบบปรัชญาทั้งสองนั้นยังคงใช้หลักเกณฑ์ในการประเมินคุณค่าทางจริยศาสตร์แบบกรณีธรรมเป็นหลักหรือเกือบทั้งหมด แต่สำหรับกรณีบางกรณีก็มีระดับของความสำคัญที่สมควรให้คุณค่าในปริมาณที่สูงกว่ากรณีอื่น ๆ เช่น การพรากชีวิตบุพการี เป็นต้น ดังนั้นโดยหลักเหตุผลแล้วสังคมย่อมต้องพึงรักษาคุณค่าเช่นนี้ไว้ด้วยความพยายามและด้วยการแทรกแซงทางสังคมที่เข้มข้นและเคร่งครัดมากกว่ากรณีอื่น ๆ ทัวไป ซึ่งในแง่นี้ย่อมหมายถึงระบบกฎหมายที่เป็น “ข้อยกเว้น” บางประการที่อาจจะไม่ได้เป็นไปตามวิถีทางส่วนใหญ่ ในที่นี้คือกรณีของเหตุการณ์จรมหันตโทษในระบบกฎหมายและอนันตริยกรรมในคำสอนของพระพุทธศาสนาซึ่งถือเป็นข้อยกเว้นของจริยศาสตร์แบบอันทวิथाที่แทรกตัวอยู่ในจริยศาสตร์แบบกรณีธรรม ดังนั้นแล้วต่อข้อความถามนี้ผู้ศึกษาวิจัยจึงเห็นว่าไม่ถือเป็นการใช้เหตุผลที่ไม่สม่าเสมอ เนื่องจากการปฏิบัติอย่างแตกต่างกันต่อสิ่งต่าง ๆ ที่มีคุณค่าแตกต่างกันก็เป็นหลักการที่ชอบธรรมและชอบด้วยเหตุผลรวมทั้งตรงกันกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรมที่ว่าความยุติธรรมคือการจัดสรรสิ่งต่าง ๆ ให้แต่ละคนได้ได้ในสิ่งที่ตนควรได้ และสำหรับในกรณีนี้คือมหันตโทษย่อมเหมาะสมแล้วกับการทำลายคุณค่าสูงสุดของสังคมมนุษย์ตามมุมมองของแต่ละระบบปรัชญา

4.5 การบรรจบกันระหว่างพระวินัย กฎหมาย และสังคม

แม้ทัศนคติทางนิติปรัชญาทั้งแบบนิติธรรมชาตินิยมและนิติปฏิฐานนิยมจะมีความแตกต่างกันในแง่มุมมองเชิงนิติอภิปรัชญาพื้นฐานอย่างสิ้นเชิง แต่ทั้งสองแนวทางก็ยังมีจุดร่วมอยู่เช่นกันในแง่ที่ว่ากฎหมายย่อมเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงกับสังคมอย่างไม่สามารถที่จะแยกออกจากกัน โดยมองว่ากฎหมายนั้นมีหน้าที่สร้างเสถียรภาพและสร้างความสงบให้แก่สังคม หากเริ่มพิจารณาในประเด็นนี้ตามทัศนะแบบนิติธรรมชาตินิยมแล้วจะพบว่า แม้ทัศนคติจะมีจุดตั้งต้นของการพินิจพิเคราะห์สถานะของกฎหมายจากการตรวจสอบเหตุผลที่ดำรงอยู่ธรรมชาติของสากลจักรวาลเป็นหลัก หากพิจารณาเพียงผิวเผินก็อาจจะทำให้เข้าใจและรู้สึกไปได้ว่าสิ่งที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติหรือสากลจักรวาลนั้นเป็นประเด็นในระดับโลกุตรวิสัย (transcendental issue) ที่เหนือขึ้นไปจากความเข้าใจของมนุษย์ เพราะกฎเกณฑ์ในธรรมชาติต่าง ๆ ที่มีนั้นดูเหมือนว่าเป็นเรื่องที่ไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับการมีอยู่ของมนุษย์โดยตรง ยกตัวอย่างเช่น กฎของวิทยาศาสตร์กายภาพ หรือกฎของคณิตศาสตร์ เป็นต้น แต่แท้ที่จริงแล้วทัศนคตินี้ก็ไม่ได้เห็นวามมนุษย์และโดยเฉพาะอย่างยิ่งสังคมมนุษย์เป็นสิ่งที่แปลกแยกออกมาจากธรรมชาติในทางตรงข้ามการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมมนุษย์นั้นคือธรรมชาติดั้งเดิมของมนุษย์ที่สามารถใช้ปัญญาใน

การสร้างพัฒนาการอารยธรรมของตน ดังนั้นแล้วการอยู่ร่วมกันภายใต้ข้อตกลงในสังคมของมนุษย์ก็ย่อมเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติมนุษย์ซึ่งก็คือส่วนหนึ่งของธรรมชาติทั้งหมดที่ต้องอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์สากลเช่นเดียวกัน ดังนั้นแล้วโดยแก่นแท้ของกฎหมายตามทัศนะสายนี้ก็ย่อมไม่สามารถที่จะแยกกฎหมายออกจากสังคม ดังจะเห็นได้จากกฎหมายข้อห้ามในการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นก็เข้าข่ายของการเป็นกฎเกณฑ์ในทางธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมมนุษย์อย่างชัดเจน นั่นคือสามารถอธิบายได้ว่าเหตุผลทางศีลธรรมที่มนุษย์มีอยู่ในธรรมชาติที่ว่าการทำลายชีวิตผู้อื่นย่อมเป็นสิ่งที่ไม่ดีและยอมรับไม่ได้นั้นเป็นเหตุผลในแง่ที่ทำให้สังคมมนุษย์นั้นไม่เบียดเบียนกันจนเกิดความรุนแรงวุ่นวายไม่สงบขึ้นในสังคม นอกจากนั้นกฎหมายพื้นฐานอีกเป็นจำนวนมากทั้งทางแพ่งและทางอาญาก็เป็นไปตามเหตุผลเรื่องความสงบด้วยกันทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นกฎหมายอาญาในการห้ามขโมยทรัพย์ผู้อื่นหรือกฎหมายแพ่งในการทำสัญญาและรักษาสัจจะตามสัญญา เป็นต้น ดังนั้นโดยทัศนะแบบนี้นิติธรรมชาตินิยมแล้วกฎหมายที่มีสถานะเป็นเหตุผลตามความยุติธรรมในธรรมชาตินั้นก็ย่อมที่จะเชื่อมโยงกับความเป็นสังคมทั้งยังมีวัตถุประสงค์เพื่อสังคมมนุษย์อีกด้วย

ในขณะที่กฎหมายตามทัศนะแบบนี้ตีปฏิญญานิยามนั้นสามารถที่จะมองเห็นความเชื่อมโยงกับสังคมได้อย่างชัดเจนมากกว่า กล่าวคือ ทัศนะนี้เห็นว่ากฎหมายนั้นมีสถานะเป็นเจตจำนงของผู้มีอำนาจปกครองหรือหากพิจารณาตามมโนทัศน์แบบรัฐสมัยใหม่ที่มีเอกราชและทรงอำนาจอธิปไตยเป็นของตนเอง กฎหมายก็คือคำสั่งบัญชาของรัฐบาลอธิปไตย ดังนั้นเมื่อกฎหมายมีสถานะเป็นเจตจำนงของมนุษย์ก็ย่อมที่จะเป็นสิ่งที่ชัดเจนว่าเนื้อหาของกฎหมายรวมทั้งถึงวัตถุประสงค์ของกฎหมายก็ย่อมที่จะสอดคล้องไปกับมนุษย์โดยเฉพาะโดยไม่ได้เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่นใดที่ดำรงอยู่ร่วมกันในธรรมชาตินอกจากนั้นแล้วโดยวิธีหรือหน้าที่ของผู้ปกครองก็ย่อมจะกระทำการต่าง ๆ ไปเพื่อให้มนุษย์ซึ่งเป็นผู้ใต้ปกครองอื่น ๆ อยู่ร่วมกันภายใต้ปกครองของตนอย่างสงบและสันติไม่ก่อปัญหาหว่านงกันและไม่ก่อปัญหาให้เกิดขึ้นกับรัฐ ลักษณะของกฎหมายที่มีสถานะเป็นคำสั่งของรัฐบาลอธิปไตยนี้จึงเป็นสิ่งที่เกาะเกี่ยวกับความเป็นสังคมมนุษย์โดยสภาพ

โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทของสังคมปัจจุบัน ที่มีการก้าวหน้าอย่างมากทั้งในทางวิทยาศาสตร์และทางสังคม จึงทำให้ประเด็นต่าง ๆ ที่กฎหมายเข้าไปเกี่ยวข้องนั้นเป็นไปอย่างหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นความตื่นตัวเรื่องการปกป้องสิทธิของปัจเจกบุคคล การอำนวยความสะดวกให้เกิดขึ้นภายในรัฐ ความเสมอภาคทางด้านเศรษฐกิจ เสถียรภาพทางการเมืองทั้งภายในและระหว่างประเทศ ปัญหาสิ่งแวดล้อมที่ขยายขนาดใหญ่ขึ้น รวมทั้งเรื่องที่เหมาะสมจะเป็นวาระเฉพาะบุคคลอย่างเรื่องเพศวิถีหรือเพศสภาพ เป็นต้น เหล่านี้เป็นสิ่งที่สังคมมนุษย์ปัจจุบันต่างให้ความสำคัญด้วยกันทั้งสิ้น และการควบคุมให้ประเด็นต่าง ๆ ข้างต้นในสังคมมนุษย์ให้เกิดความสงบก็ย่อมต้อง

อาศัยเครื่องมือในการกำกับดูแลที่มีประสิทธิภาพซึ่งเครื่องมือดังกล่าวย่อมได้แก่กฎหมาย และความสลับซับซ้อนของกฎหมายที่เป็นเงาตามตัวกับสังคมย่อมไม่สามารถมีคำอธิบายได้ด้วยหลักเหตุผลทั่วไปของมนุษย์แต่เป็นไปด้วยหลักการพิเศษทางเทคนิคบางประการ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งที่สำคัญที่สุดคือกระบวนการบังคับใช้มีความจำเป็นจะต้องกระทำโดยเจตจำนงของมนุษย์ ดังนั้นแล้วในทัศนะแบบนิติปฏิธานนิยมแล้วก็เห็นว่ากฎหมายกับสังคมมนุษย์เป็นเรื่องเดียวกันโดยไม่สามารถแยกออกจากกันได้เช่นกัน

ในแง่นี้จึงเห็นได้ว่ากฎหมายเป็นสิ่งที่ไม่สามารถที่จะแยกออกจากสังคมของมนุษย์ได้เลยทั้งในแง่เหตุผลและเจตจำนง ประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างกฎหมายกับสังคมนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นประเด็นร่วมเพียงจุดเดียวที่ทัศนะทางนิติปรัชญาทั้งแบบนิติธรรมชาตินิยมและนิติปฏิธานนิยมมีร่วมกัน เนื่องด้วยโดยสภาพของกฎหมายนั้นเป็นส่วนประกอบสร้างหนึ่งที่สำคัญในวัฒนธรรมของสังคมมนุษย์ไม่ว่าจะเป็นมนุษย์เชื้อชาติใดและไม่ว่าจะในสังคมนรูปแบบใดก็ตาม

ด้วยเหตุผลข้างต้นนี้จึงสามารถกล่าวได้ว่าไม่ว่าเราจะมองกฎหมายและพระวินัยด้วยมุมมองทางนิติปรัชญาที่แตกต่างกันทั้งสองแนว ไม่ว่าจะเห็นว่าชุดบทสถานที่มีสถานะหรือมีบ่อเกิดที่มาที่มาจากธรรมชาติหรือมาจากเจตจำนงของมนุษย์ก็ตาม แต่สิ่งหนึ่งที่มีความชัดเจนที่สุดคือกฎหมายและพระวินัยย่อมจะต้องเป็นวัตถุในทางวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่งซึ่งมีความสอดคล้องกับสังคมมนุษย์ในแง่มุมใดแง่มุมหนึ่งอยู่เสมอ ขึ้นอยู่กับว่าบางบทบัญญัติของกฎหมายหรือบางสิกขาบทของพระวินัยจะแสดงตนออกมาอย่างเกี่ยวข้องกับสังคมอย่างชัดเจนมากน้อยแตกต่างกันแต่ไม่ว่าจะอย่างไร บทบัญญัติต่าง ๆ ของกฎหมายและสิกขาบทต่าง ๆ ของพระวินัยก็ยังเป็นสิ่งที่ยึดโยงอยู่กับสังคมซึ่งเป็นประเด็นในทางโลกียวิสัย (secular issue) ในส่วนของกฎหมายนั้นมีความชัดเจนมากกว่าในแง่ที่ว่านี่เป็นเครื่องมือของสังคมและโดยเฉพาะอย่างยิ่งในทางการปกครองคนหมู่มาก แต่สำหรับในพระวินัยนั้นอาจเห็นแง่มุมนี้ได้กระจ่างชัดน้อยกว่าเนื่องด้วยพระวินัยนั้นโดยสถานะแล้วถือเป็นชุดบทสถานที่ใช้สำหรับสมณเพศซึ่งการเป็นสมณเพศก็มีความยึดโยงไปถึงหลักการในอุดมคติทางศาสนาซึ่งเป็นเรื่องโลกุตรวิสัยอยู่มาก เนื่องจากปฏิเสธไม่ได้ว่าความมุ่งหมายส่วนสำคัญข้อหนึ่งของพระวินัยนั้นคือการสร้างกรอบวัตรปฏิบัติของพระภิกษุให้เอื้อต่อการปฏิบัติบำเพ็ญภาวนาให้ถึงกระแสอริยมรรคซึ่งถือเป็นเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา

อย่างไรก็ดีเมื่อพิจารณาในแง่ของความมุ่งหมายในการบัญญัติพระวินัยที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสด้วยพระองค์เองก็เห็นได้ชัดว่ายังมีความมุ่งหมายที่สำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันคือเพื่อสร้างระเบียบในสังคมสงฆ์และสร้างความน่าเคารพศรัทธาที่มีต่อสังคมฆราวาส ซึ่งความมุ่งหมายเหล่านี้ย่อมจะมีความเกี่ยวพันกับสังคมมนุษย์อย่างแนบแน่น ดังนั้นแม้สิกขาบทบางข้อจะมีเนื้อหาที่ดูจะ

เกี่ยวข้องกับประเด็นโลกุตรวิสัยที่ไม่เกี่ยวข้องกับสังคม เช่น กรณีตติยปาราชิกสิกขาบทนี้ที่ดูจะมีเนื้อหาที่เป็นเรื่องปาณาติบาตกรรมและบาปที่จะได้รับ แต่พึงต้องเข้าใจว่า ในการกระทำบางอย่างนั้น อาจเป็นไปได้ที่จะต้องอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์สองระดับคือทั้งพระวินัยและพระธรรม ยกตัวอย่างเช่นกรณีตติยปาราชิกสิกขาบท ในขณะที่บางการกระทำก็เป็นสิ่งที่อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ในระดับพระวินัยอย่างเดียวกันนั้น ยกตัวอย่างเช่น กรณีวิกาลโภชนสิกขาบท²¹ ว่าด้วยข้อห้ามการฉันภัตตาหารในยามวิกาลที่ไม่ตกอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของพระธรรมแต่อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของพระวินัยเพียงอย่างเดียว ในแง่นี้เองกรณีของข้อห้ามการพรากชีวิตมนุษย์ในตติยปาราชิกสิกขาบทย่อมเข้าข่ายเป็นประเด็นในทางสังคมอย่างชัดเจน

นอกจากประเด็นเรื่องความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับสังคมที่กฎหมายและพระวินัยต่างก็มีคุณสมบัติคล้ายคลึงกันแล้ว สิ่งสำคัญที่เห็นได้จากการศึกษาวิจัยนี้คือลักษณะต่าง ๆ ในทางนิติปรัชญาของทั้งกฎหมายและพระวินัยที่แสดงถึงความสอดคล้องกันอยู่เป็นอย่างมากโดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นเรื่องกฎหมายอาญาว่าด้วยห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์และตติยปาราชิกสิกขาบทในพระวินัยกล่าวคือ เมื่อพิจารณาตติยปาราชิกกัมมัตถ์ซึ่งเป็นตัวหนึ่งในจำนวนสิกขาบทอีกจำนวนมากที่บัญญัติในพระวินัยจะพบว่า พระวินัยนั้นสามารถถูกพิจารณาจากแง่มุมทางนิติปรัชญาอยู่ครบทุกด้าน ไม่ว่าจะเป็นปัญหาในทางนิติอภิปรัชญา (metaphysical problems of law) ปัญหาในทางนิติญาณวิทยาและตรรกวิทยากฎหมาย (epistemological and logical problems of law) รวมทั้งปัญหาในทางนิติจริยศาสตร์ (ethical problems of law) และสิ่งที่ได้จากการมองพระวินัยผ่านตติยปาราชิกสิกขาบทในฐานะตัวแทนด้วยมุมมองนิติปรัชญาทำให้พบว่าพระวินัยมีสถานะเสมือนกฎหมายรูปแบบหนึ่งที่มีบทบัญญัติที่เป็นปทัสถาน มีองค์ประกอบของปทัสถาน รวมทั้งมีการลงโทษหรือแสดงผลของปทัสถานอย่างชัดเจน

เมื่อพิจารณาเจาะจงไปที่พระวินัยซึ่งว่าด้วยการห้ามพรากชีวิตมนุษย์นั้นหากมองในแง่ของเนื้อหาของข้อห้ามก็สามารถเข้าใจได้โดยทั่วกันเป็นสากลว่า การห้ามพรากชีวิตมนุษย์เป็นเสมือนสิ่งที่สังคมมนุษย์ตั้งข้อรังเกียจด้วยกันทั้งสิ้นเนื่องจากการกระทำที่เบียดเบียนซึ่งกันและกัน ความรู้สึกของเหตุผลทางศีลธรรมในเรื่องนี้จึงถือเป็นความยุติธรรมที่เป็นไปตามธรรมชาติ แต่การที่พระวินัยมีลักษณะของความเป็นปทัสถานแบบกฎหมายซึ่งถูกซ้อนทับไว้ด้วยปทัสถานอีกชุดหนึ่งคือพระธรรมก็อาจทำให้ดูเหมือนว่าเป็นกรณีที่แตกต่างกับระบบกฎหมาย อันที่จริงแล้วในระบบกฎหมายก็มีลักษณะของชุดปทัสถานต่างระดับที่ซ้อนทับกันอยู่เช่นเดียวกัน การที่พระธรรมถือเป็นชุดกฎหมายสูงสุดซึ่ง

²¹วิ.มหา. 2/247/404.

พระวินัยอาจจะถูกบัญญัตินอกเหนือจากสิ่งที่ปรากฏในพระธรรมได้แต่จะอย่างไรก็ยังคงต้องสอดคล้องและไม่ขัดแย้งกับพระธรรมอย่างเด็ดขาด ในลักษณะเดียวกันที่กฎหมายระดับทั่วไปจะบัญญัติแตกต่างกันไปอย่างไรก็ได้แต่จะต้องไม่เป็นการขัดหรือแย้งกับรัฐธรรมนูญในฐานะชุดของกฎเกณฑ์ที่มีลำดับสูงกว่าและครอบคลุมกฎหมายทั่วไปอยู่อีกชั้นหนึ่ง ความสัมพันธ์ระหว่างพระธรรมและพระวินัยซึ่งเป็นไปในทางเดียวกันกับความสัมพันธ์ระหว่างรัฐธรรมนูญและกฎหมายก็ย่อมไม่ทำให้พระวินัยสูญเสียคุณลักษณะของความเป็นกฎหมายชนิดหนึ่งไป สิ่งเหล่านี้แสดงถึงลำดับชั้นของปทัสถาที่แตกต่างกันซึ่งบรรจุคุณค่าที่ไม่เท่ากันเอาไว้ภายในซึ่งดำรงอยู่ในรูปแบบคล้ายคลึงกันระหว่างกฎหมายและพระวินัย จึงทำให้พระวินัยเป็นสิ่งที่แม้จะอธิบายไม่ได้ในทางศีลธรรมทั้งหมดแต่เป็นสิ่งที่สามารถเข้าใจได้ในทางตรรกะโดยไม่ได้เป็นเนื้อความที่ไร้เหตุผลและขัดกับศีลธรรม ในแง่นี้เองจึงเห็นว่าทั้งกฎหมายและพระวินัยต่างมีระบบของการควบคุมกำกับด้วยชุดปทัสถาที่มีลำดับสูงกว่าอีกชุดหนึ่งอยู่ทำให้เป็นเครื่องยืนยันได้ว่าพระวินัยจะเป็นไปตามพระธรรม ในรูปแบบเดียวกันกับที่กฎหมายจะเป็นไปตามรัฐธรรมนูญซึ่งกำกับคุณค่าที่สำคัญสูงสุดภายในรัฐเอาไว้อีกทอดหนึ่ง

สำหรับประเด็นเรื่องสถานะทางนิติปรัชญาในแง่ของบ่อเกิดและที่มาก็จะพบว่าทั้งพระวินัยและกฎหมายนั้นต่างยึดหลักการไปในทางเดียวกันคือการนำเอาทัศนคติทางนิติปรัชญาทั้งแบบนิติธรรมชาตินิยมและแบบนิติปฏิฐานนิยมมาปรับใช้ เนื่องจากในทัศนคติทั้งสองแนวทางมีทั้งจุดเด่นและจุดด้อยอยู่ในตัวเอง กล่าวคือทัศนคติแบบนิติธรรมชาตินิยมทำให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างศีลธรรม ความยุติธรรม และเหตุผลของความเป็นมนุษย์เข้าสู่การบัญญัติกฎระเบียบในสังคมนำไปสู่การบังคับใช้กฎหมายของเจ้าหน้าที่อย่างเป็นธรรมและมีชีวิตชีวาในเชิงศีลธรรม แต่ก็ขาดคำอธิบายในเรื่องการบังคับให้เป็นไปตามกฎอย่างมีประสิทธิภาพทั้งยังไม่สามารถนำไปอธิบายเหตุผลของกฎเกณฑ์บางประการที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับความยุติธรรมหรือศีลธรรมใด ๆ ในขณะที่ทัศนคติแบบนิติปฏิฐานนิยมสามารถมีคำอธิบายที่หนักแน่นในเรื่องสภาพบังคับของกฎระเบียบรวบรวมไปถึงคำอธิบายเรื่องกฎเกณฑ์ทางเทคนิคบางประการที่ไม่เกี่ยวกับศีลธรรม แต่ก็ดูจะขาดความเชื่อมโยงไปกับศีลธรรมตามสำนึกของมนุษย์และดูจะทำให้การบังคับใช้โดยเจ้าหน้าที่แข็งกระด้างขาดความยืดหยุ่นและดูจะแห้งแล้งเกินไปในเชิงความรู้สึกทางอารมณ์ของมนุษย์ เมื่อเป็นเช่นนี้แล้วทัศนคติทางนิติปรัชญาที่นำมาสู่ทฤษฎีกฎหมายทั้งในเชิงบรรทัดฐานและเชิงพรรณนา (normative theory of law, descriptive theory of law) ก็ย่อมที่จะถือเป็นเนื้อหาสาระในทางวิชาการด้านปรัชญาที่ยังมีความสำคัญ แต่ในทางปฏิบัติแล้วการนำเอาแนวคิดทางปรัชญามาปรับประยุกต์ให้เกิดความผสมผสานสอดคล้องกันโดยไม่ขัดแย้งกันเองย่อมทำให้เกิดผลสูงสุดในแง่ของการปฏิบัติจริง ดังที่พระวินัยและกฎหมายเป็นอยู่คือการนำเอาแนวคิดทั้งสองทางมาปรับใช้อย่างไม่เคอะเขินและไม่เกิดปัญหาในการใช้และการตีความ

แต่อย่างไรก็ตาม เกิดผลดีทั้งในแง่ความเป็นธรรม ในส่วนของกฎเกณฑ์ทางเทคนิคบางประการ ประสิทธิภาพในการบังคับใช้ รวมทั้งความยืดหยุ่นเหมาะสมในการปรับใช้ในทางปฏิบัติ

ความผสมผสานในเชิงนิติปรัชญานี้ยังส่งผลมาถึงรูปแบบที่ผสมผสานกันในทางนิติจริยศาสตร์ด้วย ดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้นว่าในเชิงจริยศาสตร์นั้นทั้งพระวินัยและกฎหมายมีลักษณะคล้ายคลึงกันที่เป็นการนำเอาข้อดีของแต่ละแนวทางมาก่อให้เกิดประโยชน์สูงสุดในทางปฏิบัติ ดังกล่าวแล้ว นอกจากนี้ในเชิงจริยศาสตร์ที่ผสมผสานสองแนวทางระหว่างการทำสำคัญต่อการประเมินคุณค่าที่เหตุและที่ผลมาประกอบใช้ร่วมกันทำให้เกิดผลดีประการที่สำคัญคือ ทำให้ระบบปทัสถานทั้งในกฎหมายและพระวินัยมีหลักการที่มั่นคงสำคัญในการประเมินคุณค่าของการกระทำอย่างมีความสม่ำเสมอเหมือนกัน (consistency) โดยไม่มีกรณีพหุมาตรฐานเกิดขึ้น แต่ในขณะเดียวกันก็สร้างข้อยกเว้นบางประการที่นำเอาคุณค่าบางอย่างที่มีความสำคัญเป็นพิเศษบรรจุเข้าไปในระบบการประเมินคุณค่าโดยไม่ได้ทำให้ความสม่ำเสมอดังกล่าวนี้สูญหายไป สิ่งเหล่านี้ยิ่งจะยอมเพิ่มความแข็งแกร่งและชอบธรรมในแง่ของตรรกะเหตุผลในการบังคับใช้รวมตลอดจนถึงเพิ่มความทำให้ระบบปทัสถานของทั้งกฎหมายและพระวินัยมีความยืดหยุ่นและสะท้อนคุณค่าต่าง ๆ ของสังคมเอาไว้ได้เป็นอย่างดี

ในบางกรณีอาจมีประเด็นข้อสงสัยว่าพระพุทธศาสนาและระบบกฎหมายโดยเฉพาะของประเทศไทยนั้นมีเนื้อหาที่ขัดหรือแย้งกันหรือไม่ ยกตัวอย่างเช่นในบางกรณีที่ระบบกฎหมายยินยอมให้การฆ่าชีวิตผู้อื่นเกิดขึ้นได้ในบางกรณีแต่พระพุทธศาสนาดูเหมือนจะไม่ยินยอมให้เป็นอย่างนั้น ในประเด็นนี้แท้ที่จริงแล้วไม่สามารถกล่าวได้ว่าระบบกฎหมายและพระพุทธศาสนามีเนื้อหาที่ขัดแย้งกันจนไม่สามารถลงรอยกันได้กับระบบกฎหมาย กล่าวคือ ในกรณียกเว้นที่ระบบกฎหมายยินยอมนั้น เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาเปรียบเทียบกับเนื้อหาในหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาก็ไม่ได้ถือว่ามี ความขัดแย้งกันแต่อย่างใด ทั้งนี้ก็ด้วยอาศัยการตีความที่ทำให้ระบบปรัชญาทั้งสองแนวทางสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้ในสังคม ยกตัวอย่างเช่นเรื่องโทษประหารที่ระบบกฎหมายยอมรับก็เป็นตัวอย่างที่สำคัญประการแรก ที่มีนักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาและปรัชญาที่สำคัญได้วิเคราะห์เอาไว้ทั้งหมดอย่างละเอียดแล้วว่าไม่เป็นการขัดหรือแย้งกันกับเนื้อหาคำสอนของพระพุทธศาสนา²² งานศึกษาวิจัยนี้จึงไม่อภิปรายในประเด็นนี้อีก

²²สมภาร พรหมทา. “พุทธศาสนากับโทษประหาร”. ใน *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, ปีที่ 12 ฉบับที่ 3. 2548.

หรือสำหรับในหลายกรณีที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์ว่าพระภิกษุได้กระทำการบางอย่าง เป็นผลให้เป็นการพรากชีวิตผู้อื่นดังที่กล่าวไปแล้วในเนื้อหาส่วนก่อนหน้า เช่น ในวินีตวัตถุเรื่องที่ 31 ที่ภิกษุรูปหนึ่งขึ้นภูเขาคิฆณภูแล้วกระโดดลงทางหน้าผาทับข้างसानคนหนึ่งตาย หรือในวินีตวัตถุ เรื่องที่ 70 ที่กลุ่มภิกษุสัตถสวัคคีย์ช่วยกันรุมทับภิกษุรูปหนึ่งในกลุ่มภิกษุฉัพคคีย์จนถึงแก่มรณภาพ กรณีนี้พระพุทเจ้าก็ไม่ทรงปรับอาบัติตติยปาราชิก หรือกรณีวินีตวัตถุเรื่องที่ 89 ที่ภิกษุรูปหนึ่งทุบตี ภิกษุอีกรูปจนถึงแก่มรณภาพเนื่องจากเห็นว่าผีเข้า กรณีนี้ก็ไม่ได้ถูกปรับอาบัติตติยปาราชิกเช่นเดียวกัน ทั้งที่ลงมือทุบตีจนเสียชีวิต ซึ่งดูจากพฤติการณ์แล้วเรื่องราวเหล่านี้เป็นการกระทำที่เกิดขึ้นโดยไม่มี เหตุผลรองรับเพียงพอที่จะก่อให้เกิดผลคือความตายด้วยกันทั้งนั้นโดยไม่ถือเป็นความปลั่งผลหรือ บังเอิญกระทำแต่อย่างใด แต่กรณีเหล่านี้ที่พระพุทเจ้าไม่ทรงปรับอาบัติตติยปาราชิกซึ่งก็ดูจะเป็นไป ในลักษณะเดียวกันกับสิ่งที่เกิดขึ้นในระบบกฎหมายของสังคมไทย ที่การวินิจฉัยความผิดเป็นไปในทาง ตรงกันข้ามกันกับความรู้สึกร่วมตามธรรมชาติที่ ดังกรณีที่เกิดขึ้นจริงในอดีตที่สำคัญเมื่อเกิดโศกนาฏกรรม บางอย่างที่มีผู้เสียชีวิตขึ้นทำให้สังคมรุมประนามผู้ที่กระทำอย่างค่อนข้างรุนแรงแต่ในทางกลับกัน กฎหมายกลับลงโทษผู้กระทำเพียงเล็กน้อย หรือบางกรณีในทางปฏิบัติกลับไม่มีการลงโทษจริงเลย เช่นเป็นการรอกการลงโทษหรือที่เรียกกันโดยทั่วไปว่าการรอลงอาญาที่จำเลยในคดีไม่ได้มีการจำคุกจริง เพียงแต่ศาลภาคทัณฑ์เอาไว้เพื่อไม่ให้กระทำการเช่นเดิมซ้ำอีก ในกรณีภาคทัณฑ์ลักษณะรอลงอาญา นี้ย่อมไม่ใช่เป็นการลงโทษจริงที่ผู้กระทำต้องรับโทษแต่อย่างใด ยกตัวอย่างเช่น ในกรณีที่เกิดขึ้นจริง เมื่อหลายปีก่อนที่มีผู้เยาว์เพศหญิงคนหนึ่งขบถยนต์ด้วยความประมาททั้งที่ตนยังไม่มีใบอนุญาตขับขี่ ขี่รถยนต์และเกิดอุบัติเหตุชนกับรถตู้โดยสารสาธารณะซึ่งรับส่งบุคลากรของมหาวิทยาลัยหนึ่งเป็นเหตุ ให้มีผู้เสียชีวิต 16 รายโดยหลายรายในจำนวนนั้นมีความสำคัญในฐานะบุคลากรที่มีคุณค่าต่อ มหาวิทยาลัยและต่อสังคมไทยโดยรวม จนทำให้เกิดการก่นด่าประณามจากสังคมอย่างรุนแรงในชื่อ ฉายา พ. 16 ศพ หรือในกรณีของดารานักแสดงหนุ่มคนหนึ่งดื่มสุราจนมีอาการมึนเมาและขับขี่ยานยนต์ จนเกิดอุบัติเหตุชนพนักงานทำความสะอาดถนนของกรุงเทพมหานครจนทำให้พนักงานรายนั้นถึงแก่ ความตาย ทั้งสองรายในกรณีตัวอย่างนี้ผู้กระทำการได้กระทำการอันไม่สมควรอย่างยิ่งจนกระทั่ง ก่อให้เกิดผลลัพธ์เป็นความตายของบุคคลอื่นที่เป็นผู้บริสุทธิ์และไม่มีความเกี่ยวข้อง

ในกรณีตัวอย่างดังกล่าว หากใช้เหตุผลทางศีลธรรมโดยทั่วไปของมนุษย์ในสังคมย่อมทำให้ รู้สึกได้ว่าการกระทำนั้นถือเป็นการฆ่าผู้อื่นและควรได้รับโทษ แต่ข้อเท็จจริงที่ปรากฏคือไม่มีการ ลงโทษจริงในทางปฏิบัติต่อจำเลยในทั้งสองคดีนั้นในทางกฎหมายอาญาแต่มีเพียงการภาคทัณฑ์ใน ลักษณะรอลงอาญาดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น หากจะมีการชดเชยค่าเสียหายก็ไม่ถือเป็นการลงโทษแต่ เป็นเพียงสินไหมทดแทนในทางกฎหมายแพ่งเท่านั้น ดังนั้นแล้วในกรณีตัวอย่างดังกล่าวจึงแสดงให้เห็น

เห็นว่าสำนักศีลธรรมตามธรรมชาติในบางกรณีก็อาจจะไม่เพียงพอต่อการวินิจฉัยความผิดและการลงโทษแต่กรณีที่ซับซ้อนย่อมต้องอาศัยปรุงแต่งพิเศษบางประการในทางกฎหมาย (artificial juristic reason) และเหตุผลเบื้องหลังเหล่านี้ก็เป็นไปในลักษณะเดียวกันกับที่ปรากฏในตติยปาราชิกกัณฑ์อย่างไม่แตกต่างกันในหลักการใด ๆ เลย

สำหรับกรณีเจ้าหน้าที่รัฐที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับการทำลายชีวิตมนุษย์ที่ระบบกฎหมายยอมรับอย่าง ผู้พิพากษาที่พิพากษาสั่งประหารชีวิตจำเลย เพชฆาตผู้ลงมือประหารนักโทษ หรือเจ้าพนักงานตำรวจที่วิสามัญฆาตกรรมผู้ต้องหา กรณีในทางกฎหมายเหล่านี้อาจจะไม่เกี่ยวข้องกันโดยตรงกับตติยปาราชิกกัณฑ์แต่มีความเกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เรื่องปาณาติบาตกรรมในพระพุทธศาสนา แต่ผู้ศึกษาวิจัยเห็นว่าควรจะมีการวิเคราะห์ควบคู่กันไปอีกประเด็นหนึ่ง ทั้งนี้เพื่อให้เกิดความครบถ้วนทั้งในเชิงเนื้อหาคำสอนของพระพุทธศาสนาที่ว่าด้วยการพรากชีวิตมนุษย์ทั้งในส่วนของพระวินัยที่ซ้อนเหลื่อมกันกับเนื้อหาในส่วนของพระธรรม โดยกรณีดังกล่าวในทางสังคมที่ยกขึ้นมาข้างต้นนี้ เมื่อพิจารณาแล้วแน่นอนว่าการกระทำเหล่านี้ย่อมจะถือเป็นการกระทำที่เข้าข่ายการเป็นปาณาติบาตอย่างชัดเจน แต่การกระทำดังกล่าวกลับสามารถยอมรับให้มีได้ตามระบบกฎหมาย ทำให้อาจดูคล้ายกับว่าในสังคมไทยนั้นกรอบกระบวนทัศน์ของพระพุทธศาสนากับกรอบของกฎหมายมีความไม่ลงรอยกันหรือขัดแย้งกันเอง แต่หากตีความหลักคำสอนต่าง ๆ ในเชิงปรัชญา ก็สามารถที่จะทำความเข้าใจได้ว่ากรณีที่กฎหมายยอมรับการฆ่าอาจไม่ขัดแย้งกับหลักศาสนาเสมอไป

ตามแนวคิดเชิงอภิปรัชญาในพุทธปรัชญานั้นมีคิดว่า สากลจักรวาลไม่มีจุดกำเนิดและจะดำเนินไปอย่างไม่มีที่สิ้นสุด ไม่เว้นแม้กระทั่งทุกชีวิตที่ต่างต้องว่ายวนในสังสารวัฏ ธรรมชาติของสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ในจักรวาลย่อมจะต้องถูกกำกับด้วยกฎเกณฑ์ระดับสูงสุดที่ดำรงอยู่ในจักรวาลตามนิยามทั้ง 5 ประการ แต่สำหรับในส่วนของกรรมเวียนเป็นไปของสังสารวัฏย่อมจะมีนิยามสำคัญชนิดหนึ่งซึ่งเข้ามากำหนดกฎเกณฑ์ในการเวียนว่ายนี้ซึ่งก็คือกรรมนิยามหรือที่เรียกกันอยู่ในภาษาทั่วไปว่ากฎแห่งกรรมที่ว่าด้วยบุรพกรรมในอดีตอันจะส่งผลต่อสภาวะของชีวิตในอนาคตแล้วแต่ว่ากรรมต่าง ๆ ที่เคยประกอบมาในอดีตนั้นจะส่งผลไปในทิศทางใด หากพิจารณาในส่วนของกฎแห่งกรรมนี้แล้วก็สามารถที่จะเห็นได้ว่าความตายและสาเหตุของการตายจะถูกเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของคำอธิบายเรื่องการเปลี่ยนแปลงภพภูมิอยู่เสมอ สำหรับพระพุทธศาสนาแล้วความตายไม่ถือเป็นจุดสิ้นสุดของชีวิตแต่เป็นปรากฏการณ์ชั่วคราวบนโลกไม่ต่างจากหยาดน้ำค้างบนใบหญ้าไม่มีอะไรที่เราจะพึงยึดมั่นได้เลยในชีวิต ความตายมาคู่กับการเกิดเปรียบเสมือนการหมุนเวียนของฤดูกาล

เท่านั้น²³ ซึ่งก็ตรงกันกับปรัชญาเอเชียอีกหลายแขนงที่ถือเอาความตายความตายเป็นส่วนหนึ่งของการเดินทางในฐานะของการเป็นเพียงสถานีเปลี่ยนผ่านจากสภาวะหนึ่งไปสู่อีกสภาวะหนึ่งเท่านั้น แม้พระพุทธศาสนาจะสอนให้ผู้คนประกอบแต่กรรมดีงดเว้นการเบียดเบียนชีวิตซึ่งกันและกัน แต่ในขณะที่เดียวกันพระพุทธศาสนาก็แสดงให้เห็นว่าในบางครั้งความตายและการฆ่าก็เกิดขึ้นอย่างไม่สามารถที่จะหลีกเลี่ยงได้เนื่องจากทุกอย่างคือผลแห่งกรรมซึ่งบุคคลอื่น ๆ ที่ไม่เกี่ยวข้องย่อมต้องวางอุเบกขาให้ผลแห่งกรรมเหล่านั้นเป็นไป เมื่อเป็นเช่นนี้แล้วความตายจึงเป็นเหมือนเหตุการณ์ (event) สำคัญที่บ่อยครั้งถูกอธิบายรวมกันไปกับเรื่องกฎแห่งกรรม ยกตัวอย่างเช่น กรณีการนิพพานของพระโมคคัลลานะที่แม้ท่านจะสามารถหลบหนีการรุมประหารจากกลุ่มโจรได้แต่ท่านก็ไม่ทำเนื่องจากเห็นว่าโดยกรรมของท่านเองและโดยกรรมของกลุ่มโจรก็จะถูกกำหนดให้เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นทั้งนี้ก็เพื่อที่จะเป็นไปตามกฎแห่งกรรม²⁴ หรือในกรณีที่ เป็นต้นบัญญัติของตติยปาราชิกสิกขาบทซึ่งกล่าวถึงไปแล้วในบทที่ 3 ที่มีเหตุการณ์ทำอัตวินิบาตกรรมหมู่และมีการยึดมือภิกษุด้วยกันเองประหารกันเองรวมทั้งมีการจ้วงวานดาเถณมิลินทิกะให้ทำการประหารประหารตน กรณีนี้ก็เป็นที่น่าสังเกตว่าเหมือนกันกับกรณีของพระโมคคัลลานะคือ เป็นกรณีที่พระภิกษุในจำนวนนั้นต่างก็มีเหตุจากบุรพกรรมในอดีตชาติทำให้ในชาติปัจจุบันก็ต้องมีชะตากรรมและเกิดเหตุการณ์เหล่านี้ขึ้น

ในแง่นี้เองจึงเห็นได้ว่า ความตายรวมทั้งสาเหตุแห่งความตายที่เกิดจากการฆ่านั้นเป็นเพียงส่วนหนึ่งของกระบวนการทำงานของกฎแห่งกรรมหรือกรรมนิยาม การที่บุคคลคนหนึ่งต้องตกตายด้วยสาเหตุอะไรก็ตามล้วนแต่มีกฎหรือนิยามมากำกับซึ่งนิยามที่กำกับเหล่านี้มนุษย์จะไม่สามารถที่จะหลบหนีให้พ้นหรือเปลี่ยนแปลงให้เป็นไปในทางอื่นได้หากเงื่อนไขของนิยามต่าง ๆ นั้นมีเพียงพอโดยเฉพาะอย่างยิ่งโดยกรรมนิยาม นอกจากนี้แล้วแม้กระทั่งความตายที่เกิดด้วยสาเหตุที่เกิดจากการฆ่าโดยบุคคลอื่น การฆ่านั้นย่อมไม่ใช่เป็นไปเพราะเจตจำนงของผู้กระทำมากำกับเพียงอย่างเดียว เพราะแม้พุทธปรัชญาเป็นระบบปรัชญาที่เชื่อในเรื่องเจตจำนงเสรี (free will) ที่ทุกอย่างเกิดจากประกอบกรรมหรือการกระทำของตน แต่เชื่อว่าการประกอบกรรมใด ๆ นั้นจะมีได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับการถูกกำกับด้วยกฎแห่งกรรมเลย ในความเป็นจริงแล้วการที่ผู้กระทำผู้หนึ่งเลือกที่จะกระทำการฆ่าบุคคลอื่นแม้จะมีส่วนหนึ่งเกิดจากเจตนาส่วนตัวของบุคคลนั้น แต่ก็ย่อมมีอีกส่วนหนึ่งที่เป็นผลจากบุรพกรรมมาเหนี่ยวนำจิตเจตนาเช่นนั้นด้วยเช่นกัน หรืออาจกล่าวสรุปให้เกิดความชัดเจนได้ว่า หาก

²³เรื่องเดียวกัน, 113.

²⁴พ.ธ.อ. 22/59.

ใครจะต้องถึงที่ตายก็เป็นเรื่องของกรรมกำหนดซึ่งไม่สามารถหนีพ้น และแม้จะตายด้วยการถูกล่าโดยบุคคลอื่นก็เป็นเพราะกรรมกำหนดให้บุคคลนั้นลงมือฆ่านั่นเอง

ดังนั้นแล้วหากพิจารณาถึงกรณีตัวอย่างที่ยกข้างต้นคือการที่ผู้พิพากษาที่พิพากษาสั่งประหารชีวิตจำเลย เพชชาติผู้ลงมือประหารนักโทษ หรือเจ้าพนักงานตำรวจที่วิสามัญฆาตกรรมผู้ต้องหา สิ่งเหล่านี้ย่อมถือเป็นส่วนหนึ่งของระบบนิยามทั้งห้าประการโดยเฉพาะอย่างยิ่งกรรมนิยามด้วยเช่นเดียวกัน การที่เจ้าหน้าที่รัฐจะต้องกระทำตามหน้าที่ของตน หรือการที่นักโทษ จำเลยผู้ต้องหาจะต้องถูกปลิดชีวิตลงไป ทั้งหมดก็ล้วนแต่เกิดจากผลการประกอบกรรมของตนในอดีตทั้งในภพภูมิปัจจุบันและบุรพกรรมในอดีตชาติทำให้กรณีเหล่านี้ไม่ขัดหรือแย้งกับหลักการในพระพุทธศาสนา อีกทั้งหากมองว่าการที่เจ้าหน้าที่รัฐกระทำการยุติชีวิตบุคคลที่มีความชั่วร้ายและเป็นภัยต่อสังคม นอกจากในทางสังคมจะทำให้เกิดความปลอดภัยต่อคนหมู่มากแล้ว ในทางพระพุทธศาสนาก็ถือว่าแม้จะเป็นการก่อปาณาติบาตกรรม แต่หากมิได้เป็นการกระทำลงไปด้วยกุศลมุลแรงกล้าทั้งยังทำไปด้วยกุศลมุลที่ต้องการจะปกป้องชีวิตอื่นด้วยการปลิดชีวิตโจรผู้ร้ายที่ก่อโทษแก่สังคมโลก ดังนั้นการเอาความผิดของตนที่กระทำด้วยกุศลเจตนาอันเสียสละเข้าแลกกับความปลอดภัยของสังคมเช่นนี้ ย่อมจะมีผลเป็นบาปชนิดเบาตามแนวคิดเรื่องการประเมินความรุนแรงของการก่อปาณาติบาตกรรมแล้วเนื่องจากการกระทำตามหน้าที่ด้วยกุศลเจตนา ในแง่นี้เองกรณีดังกล่าวนี้หากอาศัยการตีความดังกล่าวข้างต้นย่อมจะทำให้ระบบกฎหมายของสังคมไทยไม่ขัดหรือแย้งกับหลักการในพระพุทธศาสนาแต่อย่างใด ทั้งยังสามารถดำรงอยู่ร่วมกันด้วยแนวทางที่เกื้อกูลสนับสนุนกันให้เกิดความชอบด้วยตรรกะเหตุผลอีกด้วย

บทที่ 5

บทสรุปและข้อเสนอแนะ

การศึกษาวินิจฉัยเรื่องนิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์ ผู้วิจัยได้ตั้งวัตถุประสงค์ที่ต้องการวิจัยไว้สามประการ ดังต่อไปนี้ 1) เพื่อศึกษานิติปรัชญาเกี่ยวกับการทำลายชีวิตมนุษย์ 2) เพื่อศึกษาตติยปาราชิกกัณฑ์ และ 3) เพื่อวิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์ โดยการศึกษาวินิจฉัยนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (quantitative research) แบบวิจัยเอกสาร (documentary research) ผู้ศึกษาได้ทำการศึกษาและสืบค้นจากเอกสารปฐมภูมิคือพระไตรปิฎกและกฎหมายฉบับต่าง ๆ เอกสารทุติยภูมิ ได้แก่ คัมภีร์อรรถกถา หนังสือ ตำรา บทความทางวิชาการ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง จากนั้นจึงทำการวิเคราะห์ข้อมูลตามแนวทางที่ได้กำหนดวัตถุประสงค์ไว้ โดยจากการศึกษาวินิจฉัยพบองค์ความรู้ตามวัตถุประสงค์ดังต่อไปนี้

5.1 บทสรุป

5.1.1 นิติปรัชญาว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์

ประเด็นอภิปรายในทางนิติปรัชญาที่สำคัญที่สุดประเด็นหนึ่งคือประเด็นเรื่องบ่อเกิดที่มาของกฎหมาย ซึ่งประเด็นดังกล่าวนี้ถือเป็นประเด็นในเชิงอภิปรายกฎหมายตั้งคำถามหลักว่าแท้ที่จริงแล้วกฎหมายคืออะไร ทิศนะทางนิติปรัชญาเรื่องบ่อเกิดที่มาของกฎหมายนั้นพบว่ายังมีความไม่ลงรอยกันอยู่บ้างระหว่างแนวคิดทางนิติปรัชญาสองกระแสหลักอันได้แก่ แนวคิดนิติปรัชญาแบบสำนักกฎหมายธรรมชาติหรือนิติธรรมชาตินิยม (natural law school; legal naturalism) และแนวคิดนิติปฏิฐานนิยมหรือสำนักกฎหมายบ้านเมือง (legal positivism) ซึ่งทั้งสองทศนะที่อาศัยทฤษฎีทางกฎหมายและจุดยืนในการมองกฎหมายที่แตกต่างกันต่างก็มีจุดติดต่อยในการอธิบายความเป็นบ่อเกิดของกฎหมายด้วยกันทั้งสองทศนะ โดยแนวคิดแบบนิติธรรมชาตินิยมให้คำอธิบายที่ดีกว่าในแง่ของการเชื่อมโยงกฎหมายกับเหตุผล (reason) ในทางศีลธรรมตามธรรมชาติ ส่วนแนวคิดแบบนิติปฏิฐานนิยมให้คำอธิบายที่ดีกว่าในแง่ของกระบวนการนิติบัญญัติและสภาพบังคับที่เคร่งครัดซึ่งเป็นกระบวนการสำคัญของเจตจำนงมนุษย์ (will) และแนวคิดหลักทั้งสองสายนี้นำไปสู่การเกิดขึ้นของทฤษฎีกฎหมายสองแนวทางคือ ทฤษฎีกฎหมายเชิงบรรทัดฐาน (normative legal theory) ซึ่งพัฒนามาจากแนวคิดแบบนิติธรรมชาตินิยมเห็นว่ากฎหมายกับเหตุผลทางศีลธรรมเป็นเรื่องเดียวกันไม่

สามารถแยกกันออกได้ กฎหมายจึงเป็นวัตถุที่ต้องตกอยู่ภายใต้การประเมินคุณค่าในทางจริยศาสตร์ ในขณะที่ทฤษฎีกฎหมายเชิงพรรณนา (descriptive legal theory) ซึ่งพัฒนามาจากแนวคิดนิติปฏิบัติฐานนิยมเห็นว่ากฎหมายไม่มีความเกี่ยวข้องกับศีลธรรม กฎหมายจึงถือเสมือนเป็นคำบอกเล่าให้ทราบว่ามีเนื้อหาอย่างไรตามเจตจำนงของผู้ตรากฎหมายเท่านั้น

เมื่อพินิจพิเคราะห์ในประเด็นของแนวคิดทางนิติปรัชญาว่าด้วยข้อห้ามทำลายชีวิตมนุษย์ของกฎหมายอาญาแล้วจะพบว่า เป็นการนำเอาทัศนคติทางปรัชญาที่หลากหลายมาปรับประยุกต์ใช้ในการนิติบัญญัติเพื่อให้เกิดประโยชน์สูงสุดในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมอย่างสงบสุข โดยกล่าวได้ว่าในเชิงนิติปฏิบัติปรัชญาแล้วกฎหมายข้อห้ามทำลายชีวิตมนุษย์เป็นส่วนผสมของทั้งกฎหมายธรรมชาติตามแนวคิดแบบนิติธรรมชาตินิยมในแง่ของการเคารพชีวิตเพื่อนมนุษย์ แต่แนวคิดดังกล่าวก็ยังไม่สามารถอธิบายถึงการแก้ไขปัญหาทางสังคมของมนุษย์ที่มีความสลับซับซ้อนได้ ดังนั้นแนวคิดทางนิติปรัชญาที่สะท้อนมาจากระบบกฎหมายบ้านเมืองก็ยังคงมีลักษณะเป็นกฎหมายที่อาศัยเหตุผลปรุงแต่งทางกฎหมายในการรับรู้และเข้าใจด้วย นอกจากนี้แล้วในกระบวนการบังคับใช้นั้นยังต้องอาศัยอำนาจของรัฐชาติปฎิบัติเพื่อให้เกิดการบังคับอย่างเป็นกิจจะลักษณะเพื่อให้กฎหมายมีความศักดิ์สิทธิ์เกิดความเคารพยำเกรงจากผู้คนอีกด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นเรื่องโทษประหารชีวิตที่จัดเป็นแนวทางในการบัญญัติกฎหมายในส่วนของสภาพบังคับโทษที่ถือว่าการตัดรอนคุณค่าของชีวิต โทษประหารจึงเป็นอีกประเด็นสำคัญที่สะท้อนเจตจำนงของมนุษย์ในการปกป้องสังคมส่วนรวมเอาไว้

นอกจากนี้ในประเด็นด้านจริยศาสตร์ก็เป็นไปในรูปแบบที่คล้ายคลึงกัน กล่าวคือระบบกฎหมายสากลได้สะท้อนคุณค่าในเชิงนิติปรัชญาแบบผสมผสานแนวคิดทางจริยศาสตร์เอาไว้ทั้งแบบกรณีธรรมและอันตวิทยา โดยแม้ว่าความมุ่งหมายหลักของกฎหมายห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์จะเป็นกฎหมายที่เน้นไปที่การประเมินคุณค่าการกระทำที่เจตนาเป็นหลักหรือก็คือสะท้อนคุณค่าทางจริยศาสตร์ตามแนวกรณีธรรม แต่กระนั้นก็ได้ละเลยผลจากการกระทำที่มีความรุนแรงและเลวร้ายมากขึ้นด้วยซึ่งในส่วนหลังเป็นการสะท้อนคุณค่าทางจริยศาสตร์ตามแนวอันตวิทยา ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้โดยสรุปว่านิติปรัชญาที่แฝงฝังตัวอยู่ในระบบกฎหมายสากลของนานาอารยประเทศในปัจจุบันนี้ยึดถือเอาแนวทางผสมผสานที่ได้ผนวกรวมเอาทัศนคติทางนิติปรัชญาที่มากกว่าหนึ่งสายเข้าด้วยกัน โดยดึงเอาจุดแข็งส่วนที่เป็นประโยชน์นำมาปรับประยุกต์ใช้ร่วมกันเพื่อมุ่งหวังผลลัพธ์สูงสุดในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมอย่างสงบสุขและยุติธรรมมากที่สุด

5.1.2 ตติยปาราชิกกัณฑ์

จากการศึกษาตติยปาราชิกกัณฑ์พบว่า ลักษณะของตติยปาราชิกกัณฑ์มีได้อยู่ในฐานะของ ตัวบทเรื่องเล่า (narrative text) ในอดีตเพียงอย่างเดียว แม้ในการกล่าวถึงกรณีต้นบัญญัติของ สิกขาบทดังกล่าวจะเริ่มต้นจากการเล่าเรื่องราวการทำอติวินิบาตกรรมและฆาตกรรมหมู่ของพระภิกษุ ที่เมืองเวสาลีก็ตาม แต่พบว่าเนื้อหาในภาพรวมของตติยปาราชิกกัณฑ์มีลักษณะที่คล้ายคลึงกับตัวบท แบบตำราหรือตัวบทในทางวิชาการอยู่มาก (academic text) ด้วยเหตุผลที่ว่าการบัญญัติสิกขาบทนี้ ทำได้อย่างรัดกุม เป็นระบบ มีการแสดงถึงวิธีการปรับประยุกต์ใช้อย่างละเอียด รวมถึงทั้งถึง หลักเกณฑ์ทั่วไปและหลักเกณฑ์ที่เป็นข้อยกเว้น ทำให้ตติยปาราชิกกัณฑ์สะท้อนถึงคุณสมบัติของพระ วินัยว่าเป็นตัวบททางศาสนาที่มีความรอบคอบรัดกุมในระดับที่สูงมาก ทั้งยังสะท้อนว่าพระวินัยซึ่งมี สถานะเป็นตัวบทในทางศาสนา แต่ก็มีคุณสมบัติในการเป็นตัวบทในทางปรัชญาและในทางการศึกษา อย่างเข้มข้นชัดเจนเช่นเดียวกัน

ตติยปาราชิกกัณฑ์มีเนื้อหากล่าวถึงสิกขาบทที่มีความเข้มงวดเด็ดขาดรวมทั้งมีความ รอบคอบรัดกุมในการวินิจฉัยเป็นอย่างสูง นอกจากนี้หากพิจารณาในเชิงจริยศาสตร์แล้วพุทธจริย ศาสตร์ว่าด้วยข้อห้ามการพรากชีวิตมนุษย์นั้นหากวิเคราะห์โดยอาศัยแนวทางทฤษฎีจริยศาสตร์สากล สองพาดังระหว่างจริยศาสตร์แบบอันตวิทยา (teleological ethics) และจริยศาสตร์แบบกรณีย ธรรม (deontological ethics) จะพบว่าไม่สอดคล้องโดยตรงกับแนวทางใดทางหนึ่งเสียทีเดียวแต่ สามารถพิจารณาเข้าได้และแย้งได้กับทั้งสองทฤษฎี ดังนั้นแล้วจึงอาจกล่าวได้ว่าพุทธจริยศาสตร์ว่า ด้วยการห้ามพรากชีวิตมนุษย์นั้นมีความเฉพาะตัวในแบบของตนเอง ซึ่งก็สอดคล้องกับงานวิจัยของ พระมหาพรชัย สิริวิโรที่วิเคราะห์ว่าพุทธจริยศาสตร์ในภาพใหญ่นั้นมิได้เป็นทั้งจริยศาสตร์แบบอันต วิทยาและทั้งไม่ได้เป็นจริยศาสตร์แบบกรณียธรรม แต่พุทธจริยศาสตร์เป็นระบบคิดทางปรัชญาที่ เชื่อมโยงและโต้แย้งแนวคิดทั้งสองดังกล่าวโดยให้ความสำคัญกับเจตนา วิธีกระทำ และผลการกระทำ ที่ไปด้วยกันทั้งหมด¹ อนึ่ง ในประเด็นนี้จะได้กล่าวในส่วนบทสรุปจากการวิเคราะห์ต่อไป

สำหรับในส่วนของความเกี่ยวข้องในประเด็นทางจริยศาสตร์กับกรณีอื่น ๆ ที่สำคัญพบว่า ตติยปาราชิกกัณฑ์นั้นมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับหลักคำสอนเรื่องปาณาติบาตกรรมและ อนันตริยกรรมอย่างแนบแน่นไม่สามารถแยกกันออกได้ กล่าวคือการวินิจฉัยการต้องอาบัติตติย

¹พระมหาพรชัย สิริวิโร, “พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาหรือกรณีย ธรรม”, ใน *วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์*, ปีที่ 12 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2559), หน้า 61.

ปาราชิกและการวินิจฉัยปามาติบาตกรรมนั้นต่างก็ใช้หลักเกณฑ์ วิธีการ และองค์ประกอบปลีกย่อย ในการวินิจฉัยไปในรูปแบบเดียวกัน ทั้งยังต้องคำนึงถึงผลลัพธ์จากการพรากชีวิตที่เป็นอนันตริยกรรม ซึ่งก่อให้เกิดมหันตโทษในคติของพุทธปรัชญาอีกด้วย นอกจากนี้แล้วการพรากชีวิตมนุษย์ซึ่งอยู่ในตติย ปาราชิกกัณฑ์นั้นยังถูกซ่อนทับไว้ด้วยปทัสถานสองชุดกล่าวคือปทัสถานที่ว่าด้วยพระวินัยและ ปทัสถานที่ว่าด้วยพระธรรม ซึ่งพระภิกษุที่ต้องอาบัติตติยปาราชิกนี้ก็ย่อมต้องถูกประเมินคุณค่าด้วย กฎปทัสถานทั้งสองชุดนี้ในฐานะที่แตกต่างกันด้วย

5.1.3 วิเคราะห์นิติปรัชญาในตติยปาราชิกกัณฑ์

จากการศึกษาพบว่าตติยปาราชิกกัณฑ์ที่มุ่งศึกษานั้นสะท้อนคุณลักษณะของพระวินัยใน ภาพรวมว่า พระวินัยมีธรรมชาติและคุณลักษณะของการเป็นชุดปทัสถานทางสังคม (social norm) เช่นเดียวกับกฎหมาย โดยมุ่งเน้นในการสร้างความสงบเรียบร้อยและการอยู่ร่วมกันอย่างดีงามให้ เกิดขึ้นสังคม อย่างไรก็ตามพระวินัยถือเป็นกฎเกณฑ์ในทางสังคมที่ยังอยู่ภายใต้ชุดกฎเกณฑ์ที่สำคัญ มากกว่าคือพระธรรมซึ่งมีนัยว่าพระวินัยย่อมจะต้องสอดคล้องกับพระธรรมอยู่เสมอ ดังนั้นแล้วการ กระทำต่าง ๆ ของพระภิกษุภายใต้กรอบกระบวนทัศน์พุทธปรัชญาจึงต้องพิจารณาทั้งในส่วนของพระ วินัยและทั้งในส่วนของพระธรรม

สำหรับตติยปาราชิกศึกษาพบว่ามีหลักนิติปรัชญาที่ดำรงอยู่ในลักษณะที่ไม่แตกต่าง กับระบบกฎหมาย โดยตติยปาราชิกศึกษาพบเป็นปทัสถานที่มีแนวคิดทางนิติปรัชญาแบบผสมผสาน เช่นเดียวกับกฎหมาย กล่าวคือในส่วนองประเด็นคำถามเรื่องที่มาบ่อเกิดของความเป็นกฎหมาย แล้วตติยปาราชิกศึกษาพบได้บรรจุเอาแนวคิดของทั้งนิติธรรมชาตินิยมและนิติปฏิธานนิยมไว้ด้วยกัน ทั้งคู่ โดยพระวินัยและระบบกฎหมายในประเด็นเรื่องการทำลายชีวิตมนุษย์นี้ต่างก็มีจุดที่สะท้อน แนวคิดแบบนิติธรรมชาตินิยมเอาไว้ในส่วนองเนื้อหาของกฎหมายที่เห็นคล้อยไปตามเหตุผลทาง ศีลธรรมของมนุษย์ว่าการทำลายชีวิตผู้อื่นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถยอมรับได้ในสำนักพื้นฐานในเชิงเหตุผล ทางศีลธรรม แต่ในขณะเดียวกันก็สะท้อนแนวคิดแบบนิติปฏิธานนิยมเอาไว้ด้วยโดยเห็นได้จาก อูบายวิธีในการวินิจฉัยรวมทั้งผลลัพธ์ที่เป็นบทลงโทษซึ่งเป็นสิ่งที่มีได้เกิดขึ้นโดยเหตุผลทางศีลธรรม ตามธรรมชาติของมนุษย์แต่อย่างใด นอกจากทัศนคติทางนิติปรัชญาว่าด้วยเรื่องที่มาและบ่อเกิดของ ความเป็นกฎหมายที่กล่าวไปข้างต้นแล้ว พระวินัยและกฎหมายที่ว่าด้วยข้อห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์ ก็ยังพบว่ามีหลักการทางนิติปรัชญาปลีกย่อยอีกเป็นจำนวนมากที่ดำรงอยู่อย่างสอดคล้องคล้ายคลึง กัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเชิงจริยศาสตร์ที่ทั้งตติยปาราชิกกัณฑ์และกฎหมายได้สะท้อนสิ่งที่สังคมให้ คุณค่าเอาไว้อย่างชัดเจนทั้งในเรื่องของเจตนาและมหันตโทษหรืออนันตริยกรรม

เกี่ยวกับเรื่องการทำลายชีวิตมนุษย์นั้น อาจมีประเด็นข้อสงสัยว่าพระพุทธศาสนาและระบบกฎหมายโดยเฉพาะของประเทศไทยนั้นมีเนื้อหาที่ขัดหรือแย้งกันหรือไม่ ยกตัวอย่างเช่นในบางกรณีที่ระบบกฎหมายยินยอมให้การทำลายชีวิตผู้อื่นเกิดขึ้นได้ในบางกรณีแต่พระพุทธศาสนาดูเหมือนจะไม่ยินยอมให้เป็นอย่างนั้น หรือในกรณีที่ระบบกฎหมายยินยอมให้ผู้ใช้อำนาจรัฐบางตำแหน่งมีอำนาจในการยุติชีวิตผู้อื่นได้ในบางเงื่อนไขเช่น ผลการศึกษาในประเด็นนี้พบว่า แท้ที่จริงในกรณียกเว้นที่ระบบกฎหมายยินยอมนั้นเมื่อย้อนกลับไปพิจารณาเปรียบเทียบกับเนื้อหาในหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาก็ไม่ได้ถือว่ามี ความขัดแย้งกันแต่อย่างใด ทั้งนี้ก็ด้วยอาศัยการตีความที่ทำให้ระบบปรัชญาทั้งสองแนวทางสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้ในสังคมไทยอย่างไม่ขัดแย้งซึ่งกันและกัน

5.2 ข้อเสนอแนะ

5.2.1 ข้อเสนอแนะในการนำไปประยุกต์ใช้

การนำเอาผลการศึกษาไปประยุกต์ใช้นั้นผู้ศึกษามีความเห็นว่าสามารถทำได้ด้วยกันในสองกรณี ดังต่อไปนี้

1) จากผลการศึกษาที่พบว่าตติยปาราชิกกัณฑ์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของพระวินัยเป็นระบบกฎหมายที่มีธรรมชาติของความเป็นกฎหมายสูงมากรวมทั้งยังปรากฏหลักการในเชิงนิติปรัชญาดำรงอยู่อย่างรัดกุมทั้งในส่วนของข้อบัญญัติหลัก ทั้งในแง่ของวิธีการวินิจฉัยและผลลัพธ์จากการละเมิดฝ่าฝืน รวมไปถึงรายละเอียดปลีกย่อยที่ใช้ประกอบการวินิจฉัยซึ่งครอบคลุมกรณีต่าง ๆ อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ ดังนั้นผลการศึกษาตติยปาราชิกสิกขาบทจึงเป็นเครื่องสะท้อนและยืนยันว่าพระวินัยเป็นระบบคิดทางปรัชญาที่มีเหตุผลมีกฎหมายที่ชัดเจน มิได้เป็นเพียงระเบียบข้อห้ามที่เก่าโบราณคร่ำครึล้าสมัย การปรับใช้พระวินัยในหมู่สงฆ์จึงเป็นไปด้วยหลักการที่ปรากฏชัดในพระคัมภีร์โดยไม่ได้เป็นไปตามอำเภอใจของภิกษุสงฆ์หรือบุคคลที่มีอำนาจหน้าที่ในฝ่ายปกครองของบ้านเมืองเพียงบุคคลใดบุคคลหนึ่ง การเล็งเห็นคุณค่าของพระวินัยเทียบเท่ากับกฎหมายจึงเป็นสิ่งที่ควรส่งเสริมและสนับสนุนให้เกิดขึ้น แม้สิกขาบทเล็กน้อยก็มีความจำเป็นที่จะต้องสร้างสภาพบังคับขึ้นเพื่อให้พระวินัยดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง ซึ่งจะส่งผลต่อความมั่นคงของพระพุทธศาสนาโดยรวมในสังคมไทยด้วย

2) จากผลการศึกษาพบว่าหลักการของพระพุทธศาสนาและหลักการของระบบกฎหมายในประเทศไทยที่ว่าด้วยการทำลายชีวิตมนุษย์นั้นดูผิวเผินอาจมีความไม่สอดคล้องลงรอยกัน แต่ในความเป็นจริงแล้วมิได้เป็นเช่นนั้น เนื่องจากเมื่ออาศัยการตีความด้วยแนวทางที่ใฝ่งานศึกษานี้ได้ทำการวิเคราะห์ไว้ข้างต้นก็ทำให้หลักการทั้งสองแนวทางสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้โดยไม่ขัดหรือแย้งกัน

ดังนั้นงานศึกษานี้จึงเสนอให้ใช้แนวทางในการตีความพระพุทธศาสนาในประเด็นต่าง ๆ โดยเน้นไปที่การตีความด้วยการคำนึงถึงบริบทสังคมปัจจุบันซึ่งมีความแตกต่างกับบริบทของสังคมในสมัยพุทธกาลเป็นสำคัญ นอกจากนี้แล้วแนวทางการตีความดังกล่าวนี้ยังสอดคล้องกับความเป็นอกาลิโกของหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา รวมทั้งน่าจะสามารถช่วยลดความสับสนของพุทธศาสนิกชนได้เป็นอย่างดี

5.2.2 ข้อเสนอแนะในการทำวิจัย

1) การศึกษาเชิงปรัชญาเปรียบเทียบระหว่างพุทธปรัชญากับปรัชญาแขนงอื่นยังมีไม่มากนัก การศึกษาเชิงปรัชญาเปรียบเทียบระหว่างพุทธปรัชญากับนิติปรัชญาก็ยังไม่อยู่เป็นจำนวนมากเช่นกัน การศึกษาพระวินัยในสิกขาบทอื่นเปรียบเทียบกับนิติปรัชญาจึงเป็นประเด็นศึกษาที่น่าสนใจ

2) นอกจากการศึกษาเปรียบเทียบพระวินัยในรายสิกขาบทใดสิกขาบทหนึ่งแล้ว อาจทำการศึกษาทั้งระบบพระวินัยโดยวิเคราะห์ในเชิงนิติปรัชญาก็น่าจะทำให้เห็นภาพรวมทั้งระบบที่กระจ่างชัดมากขึ้น

3) แม้นเนื้อหาในส่วนของพระคัมภีร์อื่นนอกจากพระวินัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระธรรมคำสอนที่ปรากฏในสุตตันตปิฎกจำนวนมากก็มีแง่มุมที่สามารถศึกษาในเชิงปรัชญาเปรียบเทียบระหว่างพุทธปรัชญาและนิติปรัชญาได้เช่นกัน การศึกษาวิจัยในแง่มุมนี้ก็ย่อมจะทำให้สามารถเปิดพรมแดนของพุทธปรัชญาให้เกิดความกว้างขวางมากยิ่งขึ้นได้

บรรณานุกรม

ข้อมูลปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. เล่มที่ 1, 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 33, 34, 35. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2539.

กฎหมาย

ประมวลกฎหมายอาญา

พระราชบัญญัติการประมง พ.ศ.2490

พระราชบัญญัติจราจรทางบก พ.ศ.2522

รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ.2560

หนังสือ

เกรียงไกร เจริญนาวัฒน์. *หลักกฎหมายว่าด้วยสิทธิเสรีภาพ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน. 2547.

คณิต ฌ นคร. *กฎหมายอาญาภาคความผิด*. (พิมพ์ครั้งที่ 9). กรุงเทพฯ: วิญญูชน. 2549.

คณิต ฌ นคร. *ประมวลกฎหมายอาญา หลักกฎหมายและพื้นฐานการเข้าใจ*. พิมพ์ครั้งที่ 8. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน. 2548.

จรัญ โฆษณานันท์. *สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน : ประชญา กฎหมาย และความเป็นจริงทางสังคม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์นิติธรรม. 2559.

ชัยวัฒน์ อัดพัฒน์ และ พระมหามฆวินทร์ ปรีสุตตโม. *ทฤษฎีและปัญหาจริยศาสตร์*. (พิมพ์ครั้งที่ 13). กรุงเทพฯ: บริษัท คอมมา ดีไซน์แอนด์พริ้นท์ จำกัด. 2561.

ธานินทร์ กรัยวิเชียร. *จริยธรรมของนักกฎหมาย รวมคำบรรยายหลักวิชาชีพนักกฎหมาย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน. 2548.

นพนิตี สุริยะ. *สิทธิมนุษยชน*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน. 2537.

เนื่องน้อย บุญเนตร. *จริยศาสตร์ตะวันตก*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณมหาวิทยาลัย. 2544.

ปรีดี เกษมทรัพย์. *นิติปรัชญา*. (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอนมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. 2553.

- พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). *ทำแท้ง ตัดสินอย่างไร ชีวิตเริ่มต้นเมื่อไร การทำแท้งในทัศนะของพระพุทธศาสนา*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, 2538.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*. (พิมพ์ครั้งที่ 27). มูลนิธิการศึกษาเพื่อสันติภาพพระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์พระพุทธศาสนาของธรรมสภา, 2559.
- พระมหามหวินทร์ ปุริสุตฺโตโม. *เอกสารประกอบการสอน วิชาเปรียบเทียบคำสอนพระพุทธศาสนาเถรวาทกับมหายาน*. คณะศาสนาและปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, 2557.
- พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตฺโต). *ปรัชญากรีกโบราณ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2532.
- พระอนุชธาดาจารย์. *อภิธรรมมัตถสังคหะและคำอธิบาย ปริเฉทที่ 1 จิตตสังคหวิภาค*. แปลโดย ไชยวัฒน์ กปิลกาญจน. (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: กองทุนธรรมนิธิ, 2557.
- พุทธทาสภิกขุ. *อิทัปปัจจยตา*. (พิมพ์ครั้งที่ 8). สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ, 2557.
- วรเจตน์ ภาคีรัตน์. *ประวัติศาสตร์ความคิดนิติปรัชญา*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อ่านกฎหมาย, 2561.
- วิทยากร เชียงกุล. *ปรัชญาการเมือง เศรษฐกิจ สังคม*. (พิมพ์ครั้งที่ 5). กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เดือนตุลา, 2555.
- สมภาร พรหมทา. *พุทธศาสนากับปัญหาทางจริยศาสตร์ โสภณีย์ ทำแท้ง และการรณรงค์*. (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548.
- สมภาร พรหมทา. *พุทธปรัชญาในภีธรรมปิฎก*. นนทบุรี: บริษัท ปัญญาฉัตร บุ๊คส์ บายดิ้ง จำกัด, 2547.
- สมภาร พรหมทา. *พุทธศาสนามหายาน*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2534.
- สมยศ เชื้อไทย. *ทฤษฎีกฎหมายนิติปรัชญา*. (พิมพ์ครั้งที่ 14). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, 2554.
- สุเชาว์ พลอยชุม. *พุทธปรัชญาในสุดตันตปิฎก*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). นครปฐม: สาลพิมพ์การ, 2560.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*. (พิมพ์ครั้งที่ 4). นครปฐม: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2543.

งานวิจัยและวิทยานิพนธ์

- ปุ่นวิสส์ กิตติมานนท์. *การศึกษาวิเคราะห์ปณาดิบัติในเซลล์มนุษย์และตัวอ่อนมนุษย์*. วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, สาขาวิชาพระพุทธศาสนา, บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2554.
- พระมหาทวี ฐานวโร. *ปณาดิบัติกับปัญหาจริยธรรมในพุทธปรัชญา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตร มหาบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535.

พระสุรินทร์ อินทวโส. *การทำแท้งในสังคมไทย : ปัญหาและทางออกตามทัศนะของพระพุทธศาสนา*.

วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาพระพุทธศาสนา, บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2555.

ภาวัต ผดนิทรารักษ์. *การกำหนดเหตุผลจรรยาบรรณสำหรับการทำร้ายบุคลากรทางการแพทย์*. วิทยานิพนธ์
หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขากฎหมายอาญา, คณะนิติศาสตร์,
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2562.

รณกรณ์ บุญมี. *ความรับผิดชอบทางอาญา: ศึกษากรณีการทำเพื่อรักษาชีวิตด้วยความจำเป็น*. วิทยานิพนธ์
หลักสูตรนิติศาสตรดุษฎีบัณฑิต, สาขากฎหมายอาญา, คณะนิติศาสตร์,
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2556.

ศศิภา พงกษญาจันทร์. *สำนักกฎหมายบ้านเมืองสมัยใหม่: ข้อความคิดว่าด้วยกฎหมายในทรรศนะของ
Hans Kelsen และ H.L.A. Hart และข้อวิจารณ์*. วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตรมหาบัณฑิต
, สาขากฎหมายมหาชน, คณะนิติศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2560.

สิวลี ศิริไล. *การศึกษาเชิงวิเคราะห์พุทธจริยศาสตร์ จริยธรรม และเกณฑ์ตัดสินปัญหาจริยธรรมทาง
การแพทย์ในสมัยปัจจุบัน*. รายงานการวิจัย. กรุงเทพฯ: คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล, 2529.

เสถียรวุฒิ ต่างท้วม. *เหตุจรรยาบรรณในความผิดฐานฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา: ศึกษากรณีฆาตกร สามเณร
นักพรต นักบวช หรือผู้นำศาสนาเนื่องจากความเกลียดชังทางศาสนา*. วิทยานิพนธ์หลักสูตร
นิติศาสตรมหาบัณฑิต, สาขากฎหมายอาญา, คณะนิติศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,
2562.

อโนมา ทองสุข. *ความผิดต่อชีวิตที่เป็น “ความผิดที่เป็นบทเบา”*. วิทยานิพนธ์หลักสูตรนิติศาสตร
มหาบัณฑิต, สาขาวิชานิติศาสตร์, คณะนิติศาสตร์ปริทัศน์ พนมยงค์, มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต
, 2557.

บทความในหนังสือหรือวารสาร

เทียมจิตร พ่วงสมจิตร. ความย้อนแย้งของการฆ่าตัวตายว่าด้วยทัศนะทางวิชาการเชิงพุทธกับความ
เชื่อของ คนไทยและพุทธทัศนะ. ใน *วารสารไทยคดีศึกษา*. ปีที่ 15 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม –
ธันวาคม 2561).

บรรเจิด สิงคนดี. หลักนิติรัฐ. ใน *นิติรัฐ นิติธรรม*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
2553.

ปรีดี เกษมทรัพย์. กฎหมายคืออะไรในแง่ของนิติปรัชญา. ใน *วารสารนิติศาสตร์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 3 (11), 2524.

- พระครูศรีปริยัติการ และ พระศรีวิสุทธิคุณ. คัมภีร์มหาวิถิงค์ภาค 2. ใน *พระวินัยปิฎก*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2559.
- พระบูรณธรรม อธิสาโร และ พระครูปลัดเขียว ชีวิตินทริโย. ความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญา ศาสนา วิทยาศาสตร์. ใน *ปรัชญาเบื้องต้น*. (พิมพ์ครั้งที่ 5). พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2561.
- พระมหาพรชัย สิริวิโร. พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาหรือกรณีธรรม. ใน *วารสาร บัณฑิตศึกษาปริทรรศน์*. ปีที่ 12 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2559).
- พระมหาวิจิตร กลญาณจิตโต. คัมภีร์มหาวิถิงค์ภาค 1. ใน *พระวินัยปิฎก*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2559.
- พระสมชาย ปโยโค. พุทธจริยศาสตร์กับปัญหาปาณาติบาตในพระพุทธศาสนาเถรวาท. ใน *วารสาร บัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ ฉบับพิเศษ พระปัญญาของพระพุทธเจ้าเพื่อประโยชน์สุขของมวลมนุษยชาติ*, ปีที่ 8. 2556.
- พระสุรชัย ชยาภิวฑฒโน. พุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยปาณาติบาต. ใน *วารสารรามคำแหงฉบับมนุษยศาสตร์*, ปี ที่ 36 เล่มที่ 1. 2560.
- สมภาร พรหมทา. ทศนะของพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับการเกิดและการตาย. ใน *ความตายกับการ ตาย มุมมองจากศานนากับวิทยาศาสตร์*. โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิ พันดาราศูนย์จริยธรรมวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. 2549.
- สมภาร พรหมทา. พุทธศาสนากับโทษประหาร. ใน *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, ปีที่ 12 ฉบับที่ 3. 2548.
- สมยศ เชื้อไทย. ทฤษฎีกฎหมายสามชั้นของดร.ปรีดี. ใน *นิติปรัชญา*, (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอนมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. 2553.
- สุนทร สุขทรัพย์ทวีผล และ สุนิตย์ เรืองธรรม. ความหมายและขอบเขตของปรัชญา. ใน *ปรัชญาเบื้องต้น*, (พิมพ์ครั้งที่ 5). พระนครศรีอยุธยา: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2561.
- แสวง บุญเฉลิมวิภาส. ทฤษฎีกฎหมายสามชั้น มองในแง่กฎหมายอาญา. ใน *นิติปรัชญา*. (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอนมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. 2553.

หนังสือภาษาต่างประเทศ

Andrei Marmor. *Philosophy of Law*. Princeton: Princeton University Press. 2011.

- Dennis Patterson. *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. (2nd edition). West Sussex: Blackwell Publishing. 2010.
- J. Budziszewski. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Divine Law*. Cambridge: Cambridge University Press. 2021.
- Larry Alexander and others. *Crime and Culpability A Theory of Criminal Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lewis Lyon. *The History of Punishment*. London: Amberbooks. 2017.
- Mark Tebbit. *Philosophy of Law*. (2nd edition). New York: Routledge. 2005.
- Raymond Wacks. *Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press. 2006.
- Robert Audi. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. (2nd edition). Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- Tom D. Campbell. *The legal Theory of Ethical Positivism*. New York: Routledge. 1996.

บทความในหนังสือหรือวารสารภาษาต่างประเทศ

- Brian H. Bix. Legal Positivism. in *Philosophy of Law and Legal Theory*. edited by Martin P. Golding and William A. Edmundson. Oxford: Blackwell Publishing. 2005.
- David McNaughton. Consequentialism. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. 1998.
- Malcolm Heath, Aristotle on Natural Slavery, in *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, Vol.53 No.3, 2008: 243 – 270.
- Mark C. Murphy, Natural Law Theory. in *Philosophy of Law and Legal Theory*. edited by Martin P. Golding and William A. Edmundson. Oxford: Blackwell Publishing. 2005.
- Roger A. Shiner. Law and Its Normativity. in *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. edited by Dennis Petterson. West Sussex: Wiley-Blackwell. 2010.

ข้อมูลจากสื่อเทคโนโลยีสารสนเทศ

- สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป. *กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่เน้นพิจารณาผลการกระทำ / อันตวิทยา*. สืบค้นเมื่อ 16 ธันวาคม 2564, จาก <http://www.parst.or.th/philospedia/consequentialism.html>

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป. *จริยศาสตร์เชิงกรณีศึกษา*. สืบค้นเมื่อ 16 ธันวาคม 2564,
จาก <http://www.parst.or.th/philospedia/Deontologicaethics.html>. 2554.



ประวัติผู้วิจัย

- ชื่อ - นามสกุล : นายอภิโชค เกิดผล
- ชาติภูมิ : จังหวัดภูเก็ต ประเทศไทย
- ประวัติการศึกษา : แพทยศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหิดล
: บริหารธุรกิจมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
: นิติศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
: นิติศาสตรมหาบัณฑิต สาขากฎหมายมหาชน
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
: ศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพุทธศาสนาและปรัชญา
มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
: ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

