

แนวคิดเรื่องนิรโทษกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท*

The Concept of the Amnesty in Theravada Buddhist Philosophy



พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)

Khwanchai Kittimethi (Hemprapai)

วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Buddhapanayasrithawaravadhee Buddhist College

E-Mail: Kittimetee@gmail.com

บทคัดย่อ

นิรโทษกรรมมาจากการพิจารณากฎหมายเรื่องการงดเว้นโทษ ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาผ่านแนวคิด 2 ด้านคือ 1. พิจารณาผ่านแนวคิดแบบปัจเจกบุคคล คือเรื่องความจำเป็นของสถานการณ์ที่ต้องทำอย่างไม้อาจหลีกเลี่ยงมีความจำเป็นมากกว่าจะยึดเอาตามศีลธรรมตามตัวบททำให้เกิดแนวคิดเรื่องการไม่เป็นอาบัติสำหรับภิกษุที่ทำความผิดแต่ไม่ถือว่าเป็นความผิด กรณีพระจักขุบาลที่ตาบอดเดินเหยียบแมลงตายเป็นจำนวนมากนั้น ท่านไม่ได้มีเจตนา 2. พิจารณาผ่านแนวคิดสิ่งที่เหนือขึ้นไป คือเรื่องการให้อภัยทางศีลธรรมตั้งอยู่บนแนวคิดว่าคุณคนที่ฝึกมาอย่างดีจะให้อภัยผู้อื่นที่ไม่รู้จักผลกระทบที่จะตามมาโดยถือเอาคุณค่าบางอย่างที่เหนือกว่าตนเองคือธรรมะหรือความดีมาเป็นเกณฑ์ในการให้อภัย

คำสำคัญ : นิรโทษกรรม; การให้อภัย; กฎหมาย; ศีลธรรม; พุทธปรัชญาเถรวาท



Abstract

While an amnesty is forgiveness based on legal principles, Theravada Buddhist Philosophy considers forgiveness in two aspects. First, in the aspect of individualism, besides morality the necessity of an unavoidable action under a particular circumstance should be taken into consideration. This view has given rise to the concept that certain action which should be considered ecclesiastical offences are not considered offences. For example, Bhikkhu Chakkhupala, a blind monk, unintentionally walked on and killed several insects. Second, in the transcendent aspect, the well-trained forgive those who do not know the consequences of their wrong doing, using Dhamma as a principle for moral forgiveness.

Keywords: The Amnesty; Forgiveness; law; morality; Theravada Buddhist Philosophy

บทนำ

ในยุคที่สังคมเต็มไปด้วยปัญหากระทบกระทั่งที่เกิดขึ้นระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ เป็นที่มาของการวางกฎเกณฑ์ต่างๆ ขึ้น ดังในอัครัญสูตร มีการเล่าถึงความเป็นมาของการทำผิด การตั้งกฎและลงโทษว่า ครั้งนั้น สัตว์ผู้หนึ่งมีนิสัยโลภ รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภค คนทั้งหลายจับเขาได้ จึงกล่าวว่า คุณ คุณทำกรรมชั่วที่รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภค คุณอย่าทำกรรมชั่วนี้อีก สัตว์นั้นก็รับคำถึงสามครั้ง แต่เมื่อมีการทำผิดอีก ก็ทำให้คนพากันลงโทษกันด้วยฝ่ามือบ้าง ก้อนดินบ้าง ท่อนไม้บ้าง ทำร้ายกัน (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996) ซึ่งแนวทางดังกล่าวทำให้เห็นรูปแบบสังคมที่อยู่ร่วมกันภายใต้การยอมรับกฎเกณฑ์เดียวกัน แม้บางคนที่ทำผิดอาจจะไม่รู้ถึงกฎเกณฑ์นั้นก็ตามแต่สังคมก็ถือว่าเขาทำผิด และมีการลงโทษตามมา เป็นสิ่งที่สามารถเปลี่ยนแปลงไปได้ตามกาลเวลาเพราะวางอยู่บนสามัญสำนึกของมนุษย์ที่อาจแปรเปลี่ยนไปได้เสมอ เป็นสิ่งที่ริเริ่มและขับเคลื่อนไปโดยมนุษย์ซึ่งอาจสอดคล้องกับกฎธรรมชาติหรือไม่ก็ได้ (Jantharach, 2017) โดยมีการนำเสนอวิธีการลงโทษตามแนวคิดทฤษฎีลงโทษเพื่อให้อาชญากรรม (Retributive Theory) (Poonsanong, 2000) เมื่อบุคคลกระทำความผิดใด บุคคลนั้นจะต้องถูกนำตัวมาลงโทษโดยไม่ต้องคำนึงว่าเขาจะเป็นใครจะนำใครมาลงโทษแทนไม่ได้ ซึ่งความคิดนี้มาจากความคิดเจตจำนงเสรี (Free will) ที่เชื่อว่าการกระทำของคนอยู่ภายใต้การตัดสินใจโดยเสรี และ แนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยม (Absolutism) ของคานท์ โดยวางหลักการลงโทษไว้ว่า “อาชญากรต้องได้รับโทษเพียงเพราะเขาก่ออาชญากรรมขึ้นเท่านั้นการลงโทษไม่มีเหตุผลอื่นเช่น อ้างว่าเพื่อสังคม เพราะนั่นเท่ากับเป็นการลดทอนความสง่างามของมนุษย์ลงมาเป็นเครื่องมือเพื่อเป้าหมายอื่นนอกตัวมนุษย์ หรือ การลงโทษอาชญากรต้องเป็นไปตามสัดส่วนของความรุนแรงของอาชญากรรมที่เขาได้ก่อขึ้น นั่นก็คือถ้าทำผิดน้อยการลงโทษก็จะน้อย ถ้าทำผิดมาก การลงโทษก็จะรุนแรงขึ้น และผู้ที่ทำผิดกรรมจะต้องถูกประหารชีวิต (Kumthaveeporn, 1997)

แต่อย่างไรก็ตามเมื่อมีการลงโทษย่อมมีกระบวนการป้องกัน ดังเช่น ทฤษฎีการลงโทษเพื่อป้องกัน (Preventive Theory) เป็นการลงโทษผู้กระทำความผิดตามความร้ายแรงของความผิดที่เป็นอันตรายต่อสังคมในขณะนั้น เป็นทฤษฎีที่มุ่งเน้นการลงโทษที่เป็นการป้องกันสังคมมากกว่าการลงโทษผู้กระทำความผิดให้ได้รับความสาสมแต่เพียงอย่างเดียว บทลงโทษนี้กลับได้รับการโต้แย้งและการวิพากษ์วิจารณ์ในรอบด้าน เพราะบางครั้งกระบวนการทางกฎหมายอาจนำไปสู่การตัดสินที่ผิดพลาด (Taesilapasathit and Chobthamkit, 2017) ซึ่งแนวคิดของกลุ่มประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ได้นำเสนอวางหลักการลงโทษไว้อย่างน่าสนใจว่า “การลงโทษอาชญากรเพื่อช่วยป้องกันอาชญากรรม หรืออย่างน้อยก็ลดระดับความรุนแรงของอาชญากรรมลงมา” “การลงโทษทำให้อาชญากรกลับคืนสู่สังคมได้ และด้วยกระบวนการลงโทษ มีการให้การศึกษา การรักษาแบบจิตบำบัดและการฝึกอาชีพที่เหมาะสม ในท้ายที่สุดเมื่อเขาพ้นโทษสามารถกลับสู่สังคมได้ในฐานะพลเมืองที่มีความสามารถในการผลิต” (Kumthaveeporn, 1997)

การลงโทษเป็นกระบวนการสร้างความชอบธรรมแก่การกระทำผิด โดยหนึ่งเน้นไปที่ผู้กระทำผิด ควรได้รับผลที่เท่า อีกด้านหนึ่งเน้นที่ผู้เสียหายหรือสังคมที่ควรได้รับความปลอดภัยมากขึ้น แต่อย่างไรก็ตาม การลงโทษต้องไม่ใช่การล้างแค้น คือไม่ควรมองว่าการแก้แค้นเป็นส่วนหนึ่งของแรงจูงใจในการลงโทษ ในแง่นี้พุทธปรัชญาเถรวาทมองว่าการลงโทษและการรับผิดนั้นส่วนหนึ่งมาจากระบบทางวินัย แต่อย่างไรก็ตามก็มีการพิจารณาในส่วนของการไม่เป็นความผิด ไม่ต้องอาบัติ (อนาปัตติวาร) ดังกรณีที่ทำแล้วไม่เป็นไปตามที่สั่ง เช่นกรณีว่า ภิกษุทำการนัดหมายว่า “จงฆ่าเขา ตามเวลานัดหมายนั้น” คือ ในเวลาก่อนอาหาร หรือในเวลาหลังอาหาร ในเวลากลางคืน หรือในเวลากลางวัน” ต้องอาบัติทุกกฏ ผู้รับคำสั่งฆ่าเขาสำเร็จตามเวลานัดหมายนั้นต้องอาบัติปาราชิกทั้ง 2 รูป ฆ่าเขาได้ก่อนหรือหลังเวลานัดหมายนั้น ผู้นัดหมายไม่ต้องอาบัติ ผู้ฆ่าต้องอาบัติปาราชิก (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996) ซึ่งการพิจารณาด้วยตรรกะแบบนี้อาจเป็นการเพิ่มเติมด้วยกระบวนการแบบนักกฎหมายที่ยึดตัวบทอย่างเคร่งครัด โดยไม่พิจารณา ระบบศีลธรรมที่อธิบายการกระทำนี้จากใจที่ชั่วร้ายนั้นเลยหรือ (Promta, 2017) และจากมุมมองนี้อาจทำให้เกิดปัญหาต่อมาว่า การไม่มีความผิดหรือนิรโทษกรรมในความหมายนี้เป็นเรื่องของตรรกะ (logic) ที่ถูกระบุผ่านเหตุผลทางด้านกฎหมาย หรือเป็นการให้อภัยโทษซึ่งเป็นเรื่องทางศีลธรรม (morality) ที่โยงกับศาสนาในเรื่องของการกระทำที่ดีหรือถูกต้องกันแน่ เพราะถ้าจะว่าไปแล้วการทำให้เกิดทุกข์แก่บุคคลผู้หนึ่งจะถือว่าเป็นการลงโทษได้ก็ต่อเมื่อบุคคลนั้นมีความผิดจริง (Anthony M. Quinton, (1963) แต่หากเขาตกอยู่ในรูปแบบที่ถูกกำหนดว่าไม่ต้องความผิด หรือไม่ได้ทำผิดจริง หรือสำนึกความผิดได้แล้ว ควรจะมีการนิรโทษกรรมหรือไม่ หรือควรทำแค่ไหน

บทความนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อนำเสนอว่าการนิรโทษกรรมควรพิจารณาในแง่ของตรรกะหรือศีลธรรม ผ่านมุมมองต่างๆ โดยเฉพาะที่ปรากฏในแนวคิดปรัชญาตะวันตกและพุทธปรัชญาเถรวาท โดยจะพิจารณาทั้งในส่วนแนวคิด วิเคราะห์ และหาข้อสรุปต่อไป

แนวคิดการนิรโทษกรรมในปรัชญาตะวันตก

คำว่า นิรโทษกรรม ตรงกับภาษาอังกฤษว่า Amnesty มาจากภาษากรีกว่า Amnestia หมายถึง การลืม (forgetting) เป็นการลืมการกระทำนั้นเสีย โดยถือเสมือนว่ามิได้มีการกระทำความผิดเกิดขึ้นเลย ซึ่งการตรากฎหมายนิรโทษกรรมมีวัตถุประสงค์พื้นฐานเพื่อขจัดความผิด (Criminality) ออกจากการกระทำซึ่งกฎหมายกำหนดว่าเป็นความผิด (Konglab, 1991) โดยการยกเว้นโทษเป็นการป้องกันปัญหาความรุนแรงที่จะเกิดขึ้น โดยอาศัยการเจรจากับผู้กระทำผิดซึ่งถือเป็นทางออกด้านหนึ่งในปัจจุบัน แต่การยกเว้นโทษตรงข้ามการลงโทษซึ่งเป็นพื้นฐานของความยุติธรรมทางอาญา และบรรทัดฐานของประชาธิปไตยต้องการจะดำเนินคดีมากกว่านิรโทษกรรม (Pensky, 2008) จากแนวคิดนี้จึงมีการพิจารณาถึงปัญหาทางจริยศาสตร์เรื่อง “นิรโทษกรรม” เกี่ยวกับการยกโทษความผิดที่ทำมาแล้วนั้นถูกต้องและเหมาะสมหรือไม่ โดยมีนักคิดได้อธิบายแนวคิดนิรโทษกรรมไว้ ดังนี้

เซนต์ โทมัส อควินัส (Saint Thomas Aquinas 1225-1274) นักปรัชญายุคกลางได้อธิบายถึงการกระทำนิรโทษกรรม (amnesty) ไว้ 2 ลักษณะ คือ

ก) การป้องกันตัวโดยชอบด้วยกฎหมาย (Self-defence) อควินัส (Aquinas, 2009) ได้อธิบายว่า ผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำมีอยู่สองทางด้วยกัน คือ หนึ่งผลที่เกิดจากความจงใจ และอีกหนึ่งก็คือผลที่เกิดขึ้นนอกเหนือความตั้งใจ ซึ่งควรนำมาพิจารณาคือผลที่เกิดจากความจงใจ เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นผลของการป้องกันตัวเองสองประการเช่นกัน คือ ผลอย่างแรกคือการรักษาชีวิตของตนไว้ได้ แต่ผลนอกเหนือจากนั้นคือการฆ่าผู้กระทำละเมิด อย่างไรก็ตาม การป้องกันชีวิตของตนเองไม่เป็นการผิดกฎหมาย เพราะเป็นไปตามธรรมชาติที่สิ่งมีชีวิตย่อมรักษาดูแลตัวเองให้มีชีวิตได้นานที่สุด แต่หากการกระทำนั้นเป็นไปโดยใช้ความรุนแรงเกินสมควร ก็ยังเป็นการกระทำที่มีชอบด้วยกฎหมายด้วย

ข) การกระทำโดยจำเป็น (Necessity) (Gordley, 2006) เซนต์โทมัสได้อธิบายว่า การจัดสรรทรัพย์สินเป็นสิ่งที่อยู่พื้นฐานของกฎหมายมนุษย์ แต่ก็ไม่สามารถปฏิเสธถึงความจำเป็นของมนุษย์ ดังเช่นเกิดภัยอันตรายใกล้ตัว และไม่มีทางอื่นจะช่วยให้ ดังนั้น จึงเป็นเรื่องชอบด้วยกฎหมายที่คนๆ หนึ่งจะช่วยเหลือตัวเขาด้วยความจำเป็นโดยใช้ทรัพย์สินของคนอื่น ไม่ว่าจะโดยเปิดเผยหรือโดยลับ กรณีนี้ย่อมไม่เป็นการลักลอบ

ฌาร์ก เดอร์ริดา (Jacques Derrida) นักปรัชญาหลังยุคสมัยใหม่ (Postmodern) ชาวฝรั่งเศสได้นำเสนอวิธีการรื้อโครงสร้าง (Deconstruction) เกี่ยวกับการนิรโทษกรรมว่า

ก) เป็นเรื่องของจริยศาสตร์แห่งการให้อภัย (Ethics of Forgiveness)

ข) เป็นเรื่องการเมืองของการลืม (the Politics of Forgetting)

เขาดังสมมติฐานว่า “การให้อภัย (forgiveness) เป็นประสบการณ์นอกเหนือหรือแตกต่างกันทางกฎหมาย ซึ่งการพิจารณานี้ควรจะต้องอยู่ภายใต้หลักตรรกะและประวัติศาสตร์ของการนิรโทษกรรมที่มีการวิเคราะห์การอภัยโทษเป็น 2 แนวทางคือ 1. สารที่ส่งมอบมาจากพระเจ้า เป็นความรู้สึกลึกซึ้งในพระคัมภีร์ไบเบิลในเรื่องของการนิรโทษกรรมคือเป็นจริยธรรมของการให้อภัย และ 2. มุมมองของมนุษย์ต่อเรื่องการเมืองของการลืม (Forgetting)” (Derrida, 2004)

เดอร์ริดาต้องการชี้มุมมองต่อเรื่องนี้ 2 มิติคือ ในเรื่องกฎหมายและความยุติธรรม โดยเขาดังคำถามถึงต้นเหตุ รากฐานและขอบเขตระหว่างกฎหมายกับความยุติธรรม

แต่นั้นเมื่อเขาใช้การรื้อโครงสร้างก็พบ “ความไม่สมมาตรระหว่างความต้องการ” สร้างความสงสัย (aporia) ว่า เมื่อเกิดการเผชิญหน้ากันระหว่างผู้มีกำลังกับผู้เสียประโยชน์ ผู้มีกำลังก็จะบังคับข่มขู่ผู้เสียประโยชน์โดยเดอร์ริดาได้แสดงให้เห็นว่า นั้นอาจจะชอบด้วยกฎหมายในรูปแบบต่างๆ แต่เป็นการย้อนกลับไปสู่หลักการขั้นพื้นฐาน อย่างเรื่อง สิทธิ ซึ่งท้ายสุดวิธีการข่มขู่นี้จะทำลายความยุติธรรมลงในที่สุด ด้วยเหตุนี้เขาจึงเรียกหลักการนี้ว่า “การรู้ก่อนประสบการณ์เชิงสังเคราะห์ (synthesis a priori)” เพราะรากฐานของอำนาจตุลิกลับจึงอยู่นอกเหนือประสบการณ์ที่จะเข้าใจได้

แต่เดอรรีดาไม่ได้พูดว่าความยุติธรรมควรรื้อโครงสร้าง เพราะขณะที่กฎหมายสามารถรื้อโครงสร้างได้ แต่ความยุติธรรมไม่จำต้องรื้อโครงสร้าง (undeconstructible justice) ซึ่งนักคิดบางคนถือว่า ทฤษฎีนี้ให้ความสำคัญกับความยุติธรรมผ่านการไกล่เกลี่ย ไม่ใช่การตัดสินใจทันที และเดอรรีดายังสร้างทฤษฎีนี้ขึ้นมาจากองค์ความรู้ที่จะเกิดความเคลือบแคลงสงสัยในการบังคับใช้อำนาจกฎหมาย ดังนั้น ความยุติธรรมแบบของเดอรรีดาจึงไม่อาจเป็นไปได้ แต่เดอรรีดาก็แปลกใจกับการให้อภัยโทษว่า การให้อภัยโทษเป็นเรื่องของกฎหมายที่เราอยากจะเขียนขึ้นใหม่อย่างใดก็ได้ แต่กฎหมายหรือความยุติธรรมจริงๆ ต้องก่อให้เกิดการประนีประนอมระหว่างกัน ซึ่งอาจอยู่นอกเหนือจากสถาบันทางวิชาการและศาสนาก็เป็นได้ (Krapp, 1993) เมื่อพิจารณาแบบนี้เราจะพบว่าการเสนอให้คนประนีประนอมกันเป็นท่าทีของการหาจุดที่จะลดหย่อนความต้องการของแต่ละฝ่าย เป็นการหาเหตุผลที่เป็นไปได้ที่เชื่อมโยงระหว่างความรู้สึกของผู้ทำผิดกับผู้เสียหายให้อยู่ในสถานะที่รับได้ นั้นรวมถึงการหลุดไปจากข้อบังคับบางอย่างซึ่งอยู่ภายใต้กรอบที่ถูกบัญญัติขึ้นด้วย เพราะนักคิดเหล่านี้คำนึงถึงความเป็นไปได้ของการใช้หลักเหตุผลที่จะช่วยสร้างความยุติธรรมในสังคม ไม่ใช่พิจารณาในแง่ของศีลธรรมเป็นหลัก

สรุป กรณีนิรโทษกรรมมีการใช้ตรรกะในการอธิบายให้เห็นเหตุที่ควรมีไว้ 2 ประเด็นใหญ่ๆ คือ เป็นเรื่องการป้องกันตัวและความจำเป็นทางธรรมชาติ และ เรื่องของการประนีประนอมทางสังคมที่ต้องใช้เหตุผลโดยมุ่งเน้นไปที่ความยุติธรรมอันเกิดจากสิทธิที่แต่ละคนมี

แนวคิดการนิรโทษกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

คำว่า นิรโทษกรรม ตรงกับความหมายในทางวินัยว่า อนาปัตติ คือไม่ต้องอาบัติหรือไม่มีโทษสำหรับผู้กระทำความผิด และทางกรรมว่า อโหสิกรรม คือ กรรมเลิกให้ผล ไม่มีผลอีก ได้แก่กรรมทั้งที่เป็นกุศลและอกุศลที่เลิกให้ผล เหมือนพืชที่หมดอายุ เพราะปลูกไม่ขึ้นอีก (Phra Brahmagunabhorn (P. A. Payutto), (2015) โดยพุทธปรัชญาเถรวาทได้ร่วมพิจารณาในเรื่องนิรโทษกรรมหรือการไม่มีความผิดบนรากฐานของการทำผิด โดยความผิดนั้นถูกยอมรับร่วมกันในสังคมในรูปแบบของข้อความที่ถูกบัญญัติขึ้นตามข้อเท็จจริง (fact) เรียกว่า วินัยหรือศีล และในรูปแบบกฎความเป็นจริง (reality) เรียกว่า กรรม ดังนี้

ก) วินัยและศีล โดยวินัยนั้นเป็นการบัญญัติข้อห้ามสำหรับพระภิกษุ พระพุทธเจ้าทรงใช้วิธีการแบบที่สังคมสมัยนั้นใช้กัน คือ มีการกระทำความผิด สังคมโลกประณามการทำความผิดนั้น และสังคมสงฆ์เห็นร่วมกันว่าเป็นความผิด จึงบัญญัติวินัยขึ้นพร้อมบทลงโทษ โดยมีเป้าหมายสำคัญคือสงฆ์ บุคคล ความบริสุทธิ์ และพระศาสนา (Mahamakut University, 1984) โดยการพิจารณาความผิดและการลงโทษในสมัยต่อมาหลังจากที่มีการบัญญัติเป็นพระวินัยแล้ว มีประเด็นที่ควรพิจารณา 3 ข้อคือ

- 1) มีการทำผิด อ่างถึงกฎบัญญัติห้ามไว้ว่าเป็นความผิด
- 2) มีผู้ทำผิดที่ถูกอ่างถึง
- 3) บุคคลทำผิดนั้นทำครบขั้นตอน

โดยข้อ 1) นั้นสามารถระบุได้ชัด แต่ข้อ 2) นั้นต้องให้ผู้กระทำผิดรับว่าทำผิด จึงจะนำไปสู่การพิสูจน์ข้อ 3) ว่ารู้ตัวหรือไม่ การพิสูจน์ข้อ 2) นั้นแม้จะมีผู้กระทำผิดแต่อาจถูกยกเลิกหรือเป็นอนาปัตติ คือไม่เป็นความผิด ด้วยเหตุเหล่านี้คือภิกขุรูปนั้นเป็นอาทิกัมมิกะหรือต้นบัญญัติ ส่วนการพิสูจน์ข้อ 3) นั้นเป็นการพิจารณาตามขั้นตอน ดังกรณีปฐมปาราชิก คือ ห้ามภิกษุเสพเมถุนกับสตรีที่มีการจดเว้นไม่ลงโทษแก่ภิกษุไม่รู้สีกตัว ภิกษุบ้าหรือวิกลจริต ภิกษุมึจิตฟุ้งซ่าน ภิกษุผู้กระสับกระส่ายเพราะเวทนาไม่มีความสุข (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996)

แต่ในกรณีนี้มีรายละเอียดที่น่าสนใจคือว่า ถ้าภิกษุทำการนัดหมายว่า “จงฆ่าเขา ตามเวลานัดหมายนั้น คือ ในเวลาก่อนอาหาร หรือในเวลากลางอาหาร ในเวลากลางคืน หรือในเวลากลางวัน” ต้องอาบัติทุกกฏ ผู้รับคำสั่งฆ่าเขาสำเร็จตามเวลานัดหมายนั้นต้องอาบัติปาราชิกทั้ง 2 รูป ฆ่าเขาได้ก่อนหรือหลังเวลานัดหมายนั้น ผู้นัดหมายไม่ต้องอาบัติ ผู้ฆ่าต้องอาบัติปาราชิก หรือกรณีภิกษุทำนิมิตว่า “เราจักขยิบตา ยกคิ้ว หรือผงกศีรษะ ท่านจงฆ่าเขาตามที่เรากำหนดนั้น” ต้องอาบัติทุกกฏ ผู้รับสัญญาณ ฆ่าเขาสำเร็จตามนิมิตนั้น ต้องอาบัติปาราชิกทั้ง 2 รูป ฆ่าเขาได้ก่อนหรือหลังการทำนิมิตผู้ทำนิมิตไม่ต้องอาบัติ ผู้ฆ่าต้องอาบัติปาราชิก (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996) การไม่เป็นอาบัตินี้ไม่ได้ถูกพิจารณาในแง่ของจิตใจเป็นหลัก แต่พิจารณาตามรูปแบบขั้นตอนตามหลักที่เคร่งครัด เช่นเดียวกับในศีล 5 ข้อว่าปาณาติบาต คือ การฆ่าสัตว์นั้นมียศ 5 ในการที่จะถือว่ามีการทำผิด (Mahamakut University, 2006) ฉะนั้น การยืนยันตามข้อความนี้ต้องครบถ้วนทั้ง 5 ข้อจึงจะถือว่าเป็นความผิด และควรได้รับการลงโทษ แต่ถ้าไม่ครบองค์ประกอบดังที่ว่ามีก็ไม่มีผิดและไม่ควรได้รับผลของการกระทำนั้น ข้อพิจารณานี้ไม่ได้สนใจว่าผู้ทำผิดมีจิตใจเช่นไร แม้จะมีการอ้างถึงจิตคิดจะฆ่า หรือมีเจตนาในการฆ่าก็ตาม แต่เจตนาที่พิจารณาในแง่ข้อเท็จจริงว่า ธรรมชาติของคนที่จะฆ่าต้องมีความพยายาม เมื่อมีความพยายามมากก็บ่งบอกให้เห็นว่า คนที่จะฆ่านั้นมีเจตนาไปด้วย การเชื่อมโยงนี้เป็นข้อเท็จจริงทางด้านกฎหมาย ไม่ได้ระบุถึงจิตใจหรือลักษณะบุคคลนั้นเป็นหลัก จึงเป็นการพิจารณาในส่วนของตรรกะเท่านั้น

ข) เรื่องกรรม ในพุทธปรัชญาเถรวาทมีการกล่าวถึงกรรมและวิบาก คือมีการกระทำและการรับผลที่ตามมา แต่มีหลักการอโหสิกรรมคือกรรมนั้นไม่ให้ผลอีกต่อไปได้อย่างชัดเจน 2 กรณี คือ

1) คู่กรณีให้อภัยต่อกัน เป็นการยอมรับร่วมกันว่ากรรมที่ทำนั้นทั้งคู่ต่างให้อภัยกัน เพราะเหตุผลบางอย่าง ดังกรณีนางยักษิณีที่อาฆาตกับหญิงสาวคนหนึ่ง ด้วยการฆ่าลูกของแต่ละฝ่ายจนผ่านไปหลายชาติ จนได้ฟังเหตุผลว่าจากพระพุทธเจ้าว่า เพราะว่าเป็นกาลไหนๆ เรายังหลายในโลกนี้ ย่อมไม่สงบบระจับด้วยเวร แต่เวรทั้งหลายย่อมสงบบระจับด้วยการไม่จองเวรนี้เป็นธรรมเก่า (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996) การยอมรับและสร้างข้อตกลงร่วมกัน จึงทำให้ทั้งสองฝ่ายไม่อาฆาตกันต่อไปถือเป็นข้อตกลงของทั้งสองฝ่าย จึงทำให้กรรมนั้นเป็นอโหสิกรรม สิ่งสำคัญของการให้อภัยจึงตั้งอยู่บนฐานของความรู้สึกร่วมกันว่าได้ลดทอนความสุขของทั้งสองฝ่าย และการให้อภัยนั้นอยู่เหนือเหตุผล แต่เป็นความยินยอมพร้อมใจที่จะยกความดี ความสงบและความสุขให้อยู่เหนือความอาฆาตและทำร้ายหรือจองเวรกันต่อไป

2) ผู้กระทำความผิดบรรลุประอรหัตต์ กรณีองค์ศีลมาลที่ฆ่าคนก่อนจะมาบวช หลังจากนั้นท่านก็ต้องรับกรรมที่เป็นทิฏฐธรรมเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในปัจจุบัน) โดยโดนก้อนหินที่คนปาใส่ท่าน กรรมนี้แม้ถึงบรรลุประอรหัตต์ก็ยังให้ผลอยู่ แต่กรรมที่ท่านทำในปัจจุบันหลังจากบรรลุประอรหัตต์นั้นล้วนเป็นอโหสิกรรม กล่าวคือ ผลของกรรมไม่มี (นาโหสิ กัมมวิปาโก) กรรมวิบากไม่ได้มีแล้ว (น ภวิสสตี กัมมวิปาโก) กรรมวิบากจักไม่มี (นตฺถิ กัมมวิปาโก) ไม่มีกรรมวิบากส่วนอุปัชชเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อไป) และ อุปปราปยเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อไป) ของท่านหมดแล้ว ด้วยเหตุการเวียนว่ายตายเกิดแล้ว (Mahamakut University, 1984) การที่กรรมเป็นอโหสิกรรมเพราะไม่มีผู้รับกรรมถือเป็นการหลุดพ้นจากกรรมที่เคยทำมาทั้งหมด

จากการพิจารณาทั้ง 2 กรณีที่ว่ามานั้นจะพบว่าศีลธรรมได้ถูกหยิบยกมาเป็นหัวข้อพิจารณาในแง่ของนิรโทษกรรมในประเด็นเรื่องกรรมนั้นได้ เพราะข้อเท็จจริงของการกระทำผิดต่อกันนั้นไม่อาจนับว่าใครทำต่อใคร แต่เกิดจากทั้งสองฝ่ายยินยอมและร่วมกระทำความผิดนั้นร่วมกันจึงกลายเป็นการอาฆาตต่อกันไม่จบสิ้น การอโหสิกรรมจึงเป็นการยอมกันเป็นการยกระดับจิตของตนเองให้อยู่เหนือดีหรือชั่ว เป็นอริยบุคคลในความหมายของกรรมที่กล่าวถึงในประเด็นนี้

สรุป นิรโทษกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาใน 2 ด้านคือ พิจารณาด้านวินัยและศีลที่อาศัยคำอธิบายแบบตรรกะ มีเงื่อนไขในการทำผิดและการไม่ต้องรับผิดชอบชัดเจน ไม่ได้เน้นประเด็นเรื่องจิตใจหรือศีลธรรมมากนัก และพิจารณาด้านกรรมในแง่ของการอโหสิกรรมนั้น เป็นการสร้างข้อตกลงร่วมกัน หรือเป็นการพัฒนาจิตใจขึ้นไปให้อยู่ในฐานะพระอริยบุคคล แม้จะกระทำผิดแต่เดิมมา เมื่อบรรลุประอรหัตต์ก็หลุดพ้นจากกรรมนั้นได้

วิเคราะห์กรณีนิรโทษกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

ในการวิเคราะห์การนิรโทษกรรมในที่นี้จะอาศัยประเด็นแนวคิดในส่วนของปรัชญาตะวันตก โดยจะยกกรณีและพิจารณาตามแนวทางพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นหลัก ดังนี้

1. พิจารณาในแง่ตรรกะ (logic)

เมื่อพิจารณาในแง่ตรรกะจะผูกโยงกับการกระทำที่ต้องสามารถอธิบายได้ด้วยเงื่อนไขของสังคมเห็นร่วมกัน กรณีความจำเป็น (Necessity) พุทธปรัชญาเถรวาทยกกรณีภรรยาสามี เขาทั้งสองมีบุตรน้อย 1 คนทั้งน่ารัก และน่าพอใจ ขณะที่พวกเขากำลังเดินทางไปในทางกันดาร เสบียงที่มีเพียงเล็กน้อยก็เริ่มหมดไป แต่หนทางกันดารก็ยังเหลืออยู่ไกล เขาทั้งสองตกลงกันว่า ตอนนี้เสบียงหมดแล้ว แต่ทางยังไปอีกไกล ครั้นภริยาจะยอมสละชีวิตตัวเอง ก็เกรงว่าจะไม่มีใครเลี้ยงเด็ก ครั้นจะสละชีวิตสามีก็เกรงจะไม่มีใครหาเลี้ยงภริยาและลูก ส่วนลูกน้อยเองถ้าเดินทางไปอีกไกลก็ไม่แน่ว่าจะทนต่อความลำบากในหนทางไหวหรือไม่ แต่หากพวกเขามีบุตรน้อยแล้วกัณระหว่างทางก็จะช่วยยึดอายุเราต่อไปได้ แม้ปรารถนาอยากจะมีบุตรอีกก็ยังมี

โอกาสมีได้ และใช้ชีวิตต่อไปได้ ขณะที่บริโภคเนื้อบุตรไปพลางก็ทูปอกหาลูกไปพลาง ฉะนั้น การกินเนื้อบุตรนั้นจึงไม่ใช่เพื่อเล่น เพื่อมัวเมา เพื่อตกแต่ง หรือเพื่อประดับร่างกาย แต่เป็นไปเพื่อข้ามทางกันดารเท่านั้น (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996) เราอาจพิจารณากรณีนี้ร่วมกับกรณีของการทำแท้ง เพราะถือว่าเป็นข้อขัดแย้งทางศีลธรรม ซึ่งในแง่การใช้ตรรกะทางศีลธรรมชี้ประเด็นผ่านตัวบททางด้านความผิดของการฆ่านั้นต้องประกอบด้วยองค์คือ สัตว์มีชีวิต ความเป็นผู้สำคัญว่าสัตว์มีชีวิต มีจิตคิดจะฆ่า ความพยายาม และสัตว์ตายด้วยความพยายามนั้น แต่กรณีนี้มีตัวบ่งชี้ที่หยิบมาพิจารณาคือ ชายหญิงคู่นี้ไม่ได้มีจิตคิดทำร้าย แต่ทำไปด้วยเหตุจำเป็นคือต้องการเอาตัวรอด และหากมีเหตุผลจำเป็นในกรณีการทำแท้ง เช่นว่า เธอเป็นคนยากจนอยู่กับสามีและพลาคมีท้อง ต่อมาสามีทิ้ง ทำให้เธอไม่สามารถจะเลี้ยงลูกไว้หวจึงตัดสินใจทำแท้ง เมื่อกฎหมายถือว่าเธอทำผิด จึงต้องทำแท้งในสถานที่ไม่ถูกสุขลักษณะ และการแพทย์ที่ไม่เหมาะสมจนทำให้เธอบาดเจ็บสาหัส เป็นภาวะแก่ตัวเธอและสังคมมากยิ่งขึ้น (Promta, 2000)

เราอาจพิจารณาว่าการที่แม่กินเนื้อบุตรและการทำแท้งนั้นเป็นความจำเป็นของปัจเจกบุคคล แต่พอสังคมร่วมพิจารณาจึงกลายเป็นประเด็นเรื่องศีลธรรมไป เพราะในกรณีดังกล่าวไม่ควรจะถือเอาเหตุผลว่าคุณค่าชีวิตแบบไหนถูกต้องกว่ากัน แต่ควรเป็นเรื่องการพิจารณาว่า ใครควรเป็นผู้ตัดสินใจเลือกจะทำหรือไม่ระหว่างปัจเจกบุคคลหรือเสียงข้างมาก (Sandel, 2017) ฉะนั้น เมื่อพิจารณาเหตุผลในแง่ของศีลธรรมและกฎหมายของเสียงข้างมากถือว่า เป็นความผิด ก็อย่าลืมว่าควรพิจารณาในแง่ของความยุติธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลด้วย เพราะพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าปัจเจกบุคคลมีความสำคัญในการทำทุกอย่าง ดังกรณีนี้พระอริยบุคคลรับประทานอาหาร แต่ไม่ยึดติดในกามคุณ แต่มุ่งไปที่การหลุดพ้นจากการยึดติด เป็นการรับประทานด้วยความจำเป็นไม่ได้ยึดติดในอาหารแต่อย่างใด เป็นความจำเป็นทางการกระทำ เช่นเดียวกับกรณีพระจักษุบาลที่ดาบอดเดินเหยียบแมลงตายเป็นจำนวนมากนั้น ท่านไม่ได้มีเจตนา (Mahamakut University, 1984) เป็นความจำเป็นที่ควรหยิบมาพิจารณาเช่นกันว่าท่านไม่ได้มีเจตนา แต่เมื่อพิจารณาทางด้านศีลธรรมจำเป็นต้องลดทอนความผิดให้อยู่ในฐานะที่เอื้อให้ทุกฝ่ายดำเนินต่อไปได้ ดังกรณีภิกษุสังฆิกขุอีกรูปให้ไปฆ่าบุคคลหนึ่ง ถ้าฆ่าสำเร็จต้องปาราชิกทุกรูป แต่ถ้าภิกษุรับคำสั่งไปแล้วฆ่าผิดคนอื่น ภิกษุผู้สั่งไม่ต้องอาบัติปาราชิก หรือถ้าทำเกินเลยคำสั่ง ผู้สั่งก็ไม่ต้องอาบัติ แต่ผู้ฆ่าต้องปาราชิก (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996) ซึ่งการพิจารณาโดยอาศัยข้อพิจารณาบนฐานของกฎหมายจึงเกินเลยเหตุผลทางศีลธรรม เพราะถ้าจะถือเอาเรื่องเจตนา ทั้งคนทำผิดและสั่งให้ทำล้วนมีเจตนาฆ่าทั้งนั้นและการฆ่านั้นสำเร็จ เพียงแต่รายละเอียดนั้นเมื่อถูกหยิบยกมาพิจารณาเป็นเรื่องของความยุติธรรมในฐานะปัจเจกบุคคล บนฐานแนวคิดว่าการไม่ถือเอาเป็นความผิดหรือนิโทษกรรมในทางกฎหมาย ควรถือเป็นเรื่องที่พิจารณาบนฐานความจำเป็นของปัจเจกบุคคลในกรณีเรื่องความจำเป็น

อีกกรณีหนึ่งที่ต้องนำมาพิจารณาในแง่ของตรรกะ คือเรื่องการเมืองของการลิ้ม (the Politics) ดังเรื่องการทะเลาะกันระหว่างพระเจ้าศากยะและพระเจ้าโกลิยะที่เริ่มต้นจากชาวเมืองทั้งสองนครไม่สามารถหาข้อสรุปร่วมกันในการแบ่งปันน้ำในการปลูกข้าวจนบานปลายกลายเป็นการทะเลาะกัน ตีกัน จนรุกรามถึงกษัตริย์ทั้งสองเมืองตระเตรียมอาวุธจะรบกัน พระพุทธเจ้าทราบเรื่องจึงเสด็จไป พอไปถึงก็ตรัสถามเหล่าพระ

ญาติทั้งสองเมืองว่า ทะเลาะกันเรื่องอะไร ได้ฟังคำตอบว่าเป็นเพราะน้ำ ตรีสถามต่อว่า น้ำมีค่าหรือกษัตริย์มีค่า ได้ฟังคำตอบว่ากษัตริย์มีค่า พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า ท่านทั้งหลายจะทำให้กษัตริย์ที่หาค่ามิได้ให้วอดวายไปเพราะน้ำมีค่าน้อยนี้หรือแล้วจึงตรัสให้เห็นกรรมที่จะทำให้เกิดข่ากันจนเลือดท่วมแผ่นดิน ทั้งหมดเพราะกิเลสที่ทำให้เดือดร้อน (Mahamakut University, 1984)

การที่ยกกรณีนี้มาพิจารณา เพราะมีความรุนแรงที่ทุกฝ่ายทะเลาะกันเกิดขึ้น หากไม่ยอมกันหรือปล่อยไปก็จะนำไปสู่ความรุนแรงยิ่งขึ้น จึงต้องมีการเจรจา เพื่อยุติปัญหานี้ โดยประเด็นสำคัญในการเจรจาคือ “เรื่องคุณค่า” โดยคุณค่าของส่วนร่วมมากกว่าคุณค่าของปัจเจกบุคคล โดยชี้ให้เห็นว่าระบบการเมืองนั้นเป็นเรื่องของสังคม ผู้ปกครองจึงต้องคำนึงถึงคุณค่าของส่วนร่วมสำคัญกว่าคุณค่าปัจเจกบุคคล คือคนหมู่มากสำคัญกว่าคนเล็กน้อย และความสงบสำคัญกว่าการเข่นฆ่ากัน บนฐานแนวคิดนี้ทำให้เกิดแนวคิดแบบประนีประนอม (compromise) เพื่อให้แต่ละฝ่ายต่างยอมลดหย่อนความต้องการของตน เพราะบนความขัดแย้งกันนั้นไม่ทำให้ใครจะได้อะไรโดยสมบูรณ์ คือถ้าฝ่ายหนึ่งได้ ฝ่ายหนึ่งก็ต้องอดหรือต้องบราฆ่าฟันกันพินาศไปทั้งคู่ เมื่อจะตกลงกันก็ต้องประนีประนอมกัน โดยทั้งสองฝ่ายต้องยอมลดความต้องการของตนเองแล้วแต่ฝ่ายก็จะได้บ้าง แม้จะได้ไม่เต็มที่ก็ตาม (Phra Brahmagunabhorn (P. A. Payutto), (2007) เป็นการให้ตรรกะบนฐานของการลืมนคุณค่าแบบปัจเจกบุคคล แต่ให้ถือเอาคุณค่าสังคมเป็นที่ตั้ง จึงควรพิจารณาในแง่ของการประนีประนอมนี้ว่าเป็นตรรกะสำคัญที่นำไปสู่การนิรโทษกรรมกันได้

2. พิจารณาในแง่ศีลธรรม (morality)

การพิจารณาประเด็นนี้ย่อมเกี่ยวข้องกับคำอธิบายทางศาสนาโดยตรง พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าการให้เหตุผลต้องสัมพันธ์กับด้านศีลธรรม กรณีป้องกันตัวเอง (Self-defense) ถือเป็นธรรมชาติที่ติดตัวมากับมนุษย์ตั้งแต่เกิด โดยสมองของเราจะคอยหลีกเลี่ยงสิ่งที่ไม่น่าพอใจ เพราะประสบการณ์ด้านลบจะมีผลต่อการอยู่รอด (Mendius & Hanson, 2015) พุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาถึงต้นเหตุหรือมูลเดิมที่ติดตัวเรามา นั้นจะสร้างการป้องกันตัวเอง แบบแรกคือป้องกันแบบดีที่เรียกว่ากุศลมูล (อโลภะ โมหะ อโทสะ ไม่โกรธ ไม่หยาบ ไม่หลง) และแบบที่สอง เป็นการป้องกันตัวเองแบบไม่ดี เรียกว่า อุกุศลมูล (โลภะ โภคะ โทสะ โกรธ โหระ หลง) โดยธรรมชาติจะสร้างให้คนจะมีการป้องกันตัวในแง่ลบก่อน คือถ้าเจออะไรไม่ดีเราจะมีปฏิกิริยามากกว่าแง่ดี ดังกรณีพระปทุมณะจะเดินทางไปอยู่กับชาวสุนาปรันตชนบทที่มีพื้นฐานชั่วร้าย พระพุทธเจ้าจึงถามคำถามว่าถ้าเกิดปัญหานั้นจะป้องกันตัวเองอย่างไร คือถ้าเขาตาทอ ถ้าเขาตบ เขาขว้างก้อนหินใส่ ข่าเธอ พระปทุมณะตอบว่า ดีแล้วที่ชาวสุนาปรันตชนบททำอย่างนั้น ถ้าเขาตบดีกว่าเขาตบตี ถ้าเขาตบตีดีกว่าเขาขว้างก้อนหินใส่ ถ้าเขาขว้างก้อนหินใส่ดีกว่าเขาขว้าง ถ้าเขาขว้างก็แล้วจะได้พ้นจากทุกข์ (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996)

การที่พระพุทธเจ้าถามเพื่อสอบถามการป้องกันตัวเองด้วยสัญชาตญาณที่มีอยู่ตามปกติ แต่สำหรับพระปทุมณะนั้นได้รับการฝึกฝนจนสัญชาตญาณนี้เปลี่ยนแปลงไม่ประทุษร้ายคนอื่น เป็นข้อยืนยันว่าบัณฑิตย่อมไม่ทำบาปเพราะตนเป็นเหตุหรือเพราะผู้อื่นเป็นเหตุ (Mahachulalongkornrajavidyalaya

University, 1996) เมื่อพิจารณาตามนี้จึงสามารถอธิบายในด้านศีลธรรมได้ว่าสำหรับพระอริยบุคคลหรือบุคคลที่ฝึกฝนมาในด้านศีลธรรมนั้นจะป้องกันตัวเองในการกระทำผิดตลอดเวลา คำอธิบายนี้ใช้ได้ทั้งในแง่ผู้กระทำความผิดแล้วบรรลुพระอรหันต์ ดังกรณีพระองค์ลุมบาลที่อธิบายไปแล้ว หรือผู้โดนทำร้าย ดังกรณีพระพุทเจ้าโดนทำร้ายจากพระเทวทัต นายขมังธนู ที่กระทำอนันตริยกรรมคือกรรมหนักด้วยการทำร้ายพระพุทเจ้า แม้จะผิดในแง่ของการทำร้ายด้วยประสงค์ชีวิตพระพุทเจ้า แต่โดยข้อเท็จจริงคือพระพุทเจ้าไม่ได้มีจิตอาฆาต ไม่มีใครทำให้โกรธได้ พระพุทเจ้ามีจิตเสมอกันในคนทั้งหมด (Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 1996) ถ้าพิจารณาแบบนี้ กรรมเหล่านั้นน่าจะเป็นอโหสิกรรมไปในตัวไม่ใช่หรือ เพราะผู้ที่ถูกกระทำไม่อาฆาตต่อผู้ที่กระทำนั้น แต่ความเป็นจริงคือ ผู้กระทำความผิดนั้นก็ยังคงรับกรรมอยู่คือไม่ได้รับอโหสิกรรม แม้จะขอขมาก็ตาม ดังกรณีพระเทวทัตขอขมาแล้วก็ยังคงรับกรรมไปเกิดในนรก แต่อานิสงส์ของการขอขมาทำให้พระเทวทัตได้เป็นพระปัจเจกพุทเจ้า กรณีนี้เป็นเครื่องตรวจสอบได้อีก อย่างว่า อโหสิกรรมนั้นจะเป็นผลก็ต่อเมื่อกรรมนั้นไม่หนัก และเจตนาไม่ร้ายแรง เพราะกรณีกรรมหนักจะมุ่งไปที่เจตนาของผู้กระทำ ทำให้ผู้กระทำผิดนั้นได้รับผลกระทบที่ทำก่อน จึงจะมีเรื่องอโหสิกรรมเมื่อกรรมนั้นเบาบางลง จึงเป็นเรื่องพิจารณาในแง่ศีลธรรมว่า ถ้าคนที่ทำกรรมหนักแล้วไม่มีสิทธิบรรลुเป็นพระอริยบุคคลได้เลย เพราะไม่มีสิทธิได้รับอโหสิกรรมนั่นเอง

สรุป พุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาทั้งในด้านตรรกะและด้านศีลธรรม ด้านตรรกะ เน้นไปที่เหตุผล ความจำเป็นแบบปัจเจกบุคคล ขณะที่ตรรกะแห่งการลืมนั้นตั้งอยู่บนฐานการประนีประนอมเพื่อประโยชน์แก่สังคมเป็นหลัก ด้านศีลธรรมเป็นการโยงถึงจิตใจของผู้กระทำที่พัฒนาตนเองให้อยู่เหนือสัจญชาตญาณที่มีมาแต่เดิม เพื่อครอบคลุมการกระทำไม่ให้เป็นโทษ ซึ่งกรณีดังกล่าวถือว่าบางท่านไม่มีเจตนาหรือมีการป้องกันตัวเองด้วยกุศลจิต ก็ไม่ถือว่าทำกรรมและไม่ควรได้รับโทษ แต่ในกรณีที่มุ่งทำกรรมก็ชัดเจนว่าผู้นั้นไม่อาจได้รับการอโหสิกรรมนอกจากจะได้รับโทษเสียก่อน

สรุป

นิรโทษกรรมในปรัชญาตะวันตกพิจารณาผ่านกระบวนการทางกฎหมายที่พิจารณาการกระทำใดกระทำหนึ่งว่าผิด แต่ต้องการหาทางออกจากกระบวนการพิจารณาโทษ โดยเสนอผ่านแนวคิดแบบปัจเจกบุคคลคือความจำเป็นในสถานการณ์ที่ต้องทำอย่างไม้อาจหลีกเลี่ยงได้ ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทก็พิจารณาแนวคิดเรื่องนิรโทษกรรมในฐานะของวินัยคือไม่เป็นอาบัติ และพิจารณาในส่วนของอโหสิกรรมในฐานะปัจเจกบุคคลเป็นหลักเช่นกัน ในกรณีวินัยนั้น การไม่ต้องอาบัติตามความผิดนั้นเป็นการพิจารณาเช่นเดียวกับนิรโทษกรรมของตะวันตกบนความจำเป็นของการกระทำบางอย่างที่มีเหตุให้เชื่อได้ และความจำเป็นนี้อาศัยความยุติธรรมที่เกิดขึ้นบนการพิจารณาบนฐานของปัจเจกบุคคลมากกว่ายึดเอากฎทางศีลธรรมตามตัวบท กรณีพระสั่งให้พระรูปอื่นไปฆ่าใครก็ตามแล้วคนนั้นตาย ต้องมาดูรายละเอียดและกฎเกณฑ์อื่นๆ ประกอบเพื่อชี้ว่าผิดหรือไม่ ทั้งที่จริงศีลธรรมบอกว่าฆ่าคนตายนั้นผิด แต่ไม่ถือว่าเป็นอาบัติถ้าคนที่

รับคำสั่งนั้นไปทำผิดวิธี คนที่สั่งก็ไม่ถือว่าไม่มีความผิด และเช่นเดียวกับการณีพระจักรขุบาลที่ดาบอดเดินเหยียบแมลงตายเป็นจำนวนมากนั้น ท่านไม่ได้มีเจตนาในการทำผิด

นิรโทษกรรมในปรัชญาตะวันตกพิจารณากฎหมายการนิรโทษกรรมในแง่ของสังคมในเรื่องการให้อภัยทางศีลธรรม และการประนีประนอมเพื่อประโยชน์สังคมเป็นหลัก ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาประเด็นดังกล่าวโยงกับหลักการป้องกันตัวกับการกระทำผิด เพราะแง่หนึ่งบุคคลผู้ทำผิดอาจทำผิดตราบเท่าที่ยังไม่รู้ถึงผลที่จะตามมา แต่บุคคลที่จิตใจฝึกมาดีกว่า ประเสริฐกว่าต้องให้อภัยแก่ผู้ทำผิดได้ ซึ่งแนวคิดนี้ดูเหมือนจะไปไกลกว่านิรโทษกรรมของตะวันตก เพราะถือว่าเชื่อมั่นในศักยภาพของบุคคลที่ควรอยู่เหนือกว่ากิเลสภายในตนเอง โดยถือเอาอย่างอื่นมาเป็นใหญ่ เช่น หลักศีลธรรม เป็นต้น เช่นเดียวกับการประนีประนอมทางสังคมก็เพื่อให้ประโยชน์เกิดขึ้นได้ ก็อาศัยการสงบระงับกิเลสภายในตนด้วยการถือเอาคุณค่าที่อยู่เหนือขึ้นไป เป็นหลักเกณฑ์ที่นำไปสู่เรื่องการให้อภัยหรือการอโหสิกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

References

- Anthony M. Quinton. (1963). "On Punishment," *The Philosophy of Punishment*, ed. A.B. Acton Bristol: Macmillan.
- Aquinas, T. (2009). *The Summa Theologica*. translated by Fathers of the English Dominican Province, Retrieved August 15, 2009, from <http://www.newadvent.org/summa/3>.
- Derrida, J. (2004). *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible*, THE BRUSSELS TRIBUNAL. February 19, 2004, from <http://www.brusselstribunal.org>.
- Gordley, J. (2006). *An Introduction to the comparative study of private law Readings,Cases,Materials*. London: Cambridge University Press.
- Jantharach, N. (2017). The Moral Responsibility: Theravada Philosophical Perspective. *Journal of MCU Peace Studies*, 5(2), 109-122.
- Kumthaveeporn, C. (1997). *Ethics : a theory and an analysis in Ethics problem*. Bangkok: Dumnen Printing.
- Konglab, S. (1991). *The Amnasty : A study in the Condition and the legal consequence* . Master's Project (Master of Laws). Bangkok: Graduate School, Thammasat University.

- Krapp, P. (1993). *Amnesty: Between an Ethics of Forgiveness and the Politics of Forgetting*, German Law Journal from http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol06No01/PDF_Vol_06_No_01_185-195_SI_Krapp.pdf.
- Mahachulalongkornrajavidyalaya University. (1996). *Thai Tipitakas*. Bangkok: MCU Press.
- Mahamakut University. (1984). *Thai Tipitakas and Atthakatha*. Bangkok: Mahamakut University Press.
- Mahamakut University. (2006). *Mongkalatatipani Vol.1-3*. (12th ed.). Bangkok: Mahamakut University Press.
- Mendius, R. & Hanson, R. (2015). *Buddha's Brain*. (5th ed.) Tran. By Aachara Siamvara. Bangkok: Amarin.
- Pensky, M. (2008). *Amnesty on trial: impunity, accountability, and the norms of international law*. Ethics & Global Politics, 1, (1-2), 1-40.
- Phra Brahmagunabhorn (P. A. Payutto). (2007). *Sustainable Development*. 6th edition. Bangkok: Sahatammik.
- Phra Brahmagunabhorn (P. A. Payutto). (2015). *Dictionary of Buddhism*. 24th edition. Bangkok: Prithamma.
- Poonsanong, S. (2000). *The Amnasty in Thailand*. Master's Project (Master of Laws). Bangkok : Graduate School, Thammasat University.
- Promta, S. (2000). *Life and conflict*. 2nd edition. . Bangkok : chulalongkorn University.
- Promta, S. (2017). *Early Buddhist Philosophy*. Bangkok : BPK Printing.
- Sandel, M. (2017). *Public Philosophy*. Tr. By Achavanantakul, S. Bangkok: Openbook.
- Taesilapasathit, C. and Chobthamkit, P. (2017). Death Penalty from the Psychological and Behavioral Science Perspectives. *Journal of Behavioral Science*, 23(1), 225-238.