

### บทที่ 3

#### การอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุกับบทวิเคราะห์เชิงรูปแบบ

พุทธศาสนาในระยะแรกเริ่ม (early Buddhism) กล่าวถึง “ความจริง” ในฐานะสิ่งที่ปรากฏในความรับรู้อันเกิดจากการรับรู้ประสบการณ์ผ่านทางอายตนะ (David J. Kalupahana, 1992, pp. 30-52) สิ่ง que เรียกว่า “ความจริง” นั้นได้รับการอธิบายในรูปของความจริงเชิงประจักษ์ (empirical truth) มากกว่าที่จะเป็นความจริงเชิงตรรกะ (logical truth) อย่างที่มีการพัฒนาคำอธิบายขึ้นมาใหม่ในพุทธศาสนายุคอภิธรรมและอรรถกถา การมีทัศนะเช่นนี้ทำให้พุทธศาสนาในระยะแรกเริ่มให้ความสำคัญแก่ประสบการณ์หรือข้อมูลเชิงประจักษ์ในฐานะหลักเกณฑ์สำหรับบอกว่าอะไรคือความจริง (K.N. Jayatilleke, 1980) ผู้วิจัยขอเรียกหลักเกณฑ์ในการตัดสินความจริงดังกล่าวนี้ว่า “การอ้างประสบการณ์” (appeal to experience)

การอ้างประสบการณ์ในที่นี้ ผู้วิจัยใช้ในความหมายหลักๆ คือ หมายถึงวิธียืนยันความจริงของสิ่งหนึ่งสิ่งใดโดยใช้ประสบการณ์หรือข้อมูลเชิงประจักษ์เป็นเครื่องมือในการยืนยัน โดยที่การยืนยันนี้อาจไม่เกี่ยวข้องกับกระบวนการทางตรรกะเลยก็ได้ นักคิดจำนวนหนึ่งในสมัยพุทธกาลนำเสนอความคิดทางอภิปรัชญาบนพื้นฐานของการใช้เหตุผลและกลวิธีทางตรรกะ ข้อเสนอทางปรัชญาเช่นนี้เรียกว่า “ข้อเสนอเชิงตรรกะ” สมมติว่านักคิดคนอื่นๆ ต้องการจะแย้งหรือไม่ก็สนับสนุนแนวคิดที่เสนอโดยนักปรัชญาเหล่านั้น กระบวนการที่น่าจะสอดคล้องกับระบบความคิดที่ตนจะแย้งหรือไม่ก็สนับสนุนก็คือกระบวนการทางตรรกะ ในทำนองเดียวกัน ถ้าเรายอมรับว่าพุทธธรรมไม่ใช่ความจริงเชิงตรรกะหรือข้อถกเถียงทางปรัชญาที่ไม่เกี่ยวข้องกับ การนำไปใช้ในชีวิต การอธิบายพุทธธรรมก็สมควรกระทำบนพื้นฐานของการอ้างอิงจากประสบการณ์หรือข้อมูลเชิงประจักษ์ ส่วนการใช้เหตุผลและกลวิธีทางตรรกะนั้นคงจะไม่เหมาะ เพราะวิธีการเช่นนี้ไม่สอดคล้องกับธรรมชาติของพุทธธรรมซึ่งเป็นความจริงเชิงประจักษ์เกี่ยวกับโลกและชีวิต แม้ว่าการอธิบายรายละเอียดเกี่ยวกับเนื้อหาของพุทธธรรมจะมีการใช้เหตุผลบ้างเป็นบางครั้ง แต่ทั้งหมดนั้นก็เป็นการใช้เหตุผลที่พยายามจะโยงไปสู่สิ่งที่สามารถตรวจสอบได้ด้วยประสบการณ์ในท้ายที่สุดอยู่นั่นเอง

จะอย่างไรก็ตาม พุทธศาสนาก็มีข้อจำกัดบางประการที่ต้องการเครื่องมืออื่นๆ มาช่วย ข้อจำกัดที่ว่านี้ก็คือ เมื่อผ่านยุคของพระพุทธเจ้ามาแล้ว พุทธศาสนาไม่มีผู้ทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางทางความคิดในการที่จะบอกหรือแก้ความเข้าใจว่าอะไรคือความหมายที่แท้จริงของพระธรรมวินัยในกรณีที่เกิดการสื่อสารแล้วเข้าใจไม่ตรงกันระหว่างผู้พูดกับผู้ฟัง ข้อจำกัดดังกล่าวนี้ทำ

ให้พุทธศาสนาประสบกับความยุ่งยากในการหาข้อยุติเมื่อมีความคิดเห็นที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้า การอ้างอิงประสบการณ์ในการตัดสินปัญหาญาณวิทยาเช่นนี้อาจใช้ได้กับปัญหาญาณวิทยาส่วนบุคคล (subjective affair) เช่น ถ้าอยากรู้ว่านิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตาก็ให้ลงมือปฏิบัติ เราที่เป็นผู้ปฏิบัตินี้แหละจะเป็นผู้ตัดสินว่านิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา แต่ในการตัดสินข้อโต้แย้งอันเกิดจากความเห็นที่ไม่ตรงกันในหมู่นักคิดนักถกเถียงตัวของการอ้างอิงประสบการณ์เองนั้นอาจก่อให้เกิดปัญหาเกี่ยวกับความขัดแย้งของการตัดสินก็เป็นได้ เช่น คนหนึ่งยืนยันว่านิพพานที่ตนเข้าถึงนั้นมีลักษณะเป็นอนัตตา แต่อีกคนหนึ่งกลับยืนยันว่านิพพานที่ตนก็เข้าถึงนั้นชัดเจนว่ามีลักษณะเป็นอัตตา จุดนี้คือปัญหาที่ผู้วิจัยคิดว่าเป็นช่องว่างที่สมควรจะได้รับการเติมให้เต็มด้วยเครื่องมืออื่นๆ นอกเหนือไปจากการอ้างอิงประสบการณ์ตามที่ได้กล่าวมาแล้วนั้น

การถกเถียงโต้แย้งกันด้วยเรื่องต่างๆ นั้น ในแง่หนึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นการแก้ปัญหาญาณวิทยาแบบที่ไม่ใช่เรื่องส่วนบุคคล (objective affair) วิธีการที่น่าจะสอดคล้องกับการแก้ปัญหาในลักษณะนี้ก็คือการใช้เหตุผลและกลวิธีทางตรรกะ (Joseph M. Bochenski, 1965, pp. 23-24) ซึ่งเป็นวิธีที่สามารถแก้ปัญหาในเชิงวัตถุวิสัยได้ดีกว่าการอ้างอิงประสบการณ์ การใช้เหตุผลและกลวิธีทางตรรกะเริ่มเข้ามามีบทบาทแทนที่การอ้างอิงประสบการณ์ซึ่งก่อนหน้านี้เคยมีบทบาทในการตัดสินปัญหาญาณวิทยาของพุทธศาสนาโดยตลอด กรณีนี้อาจเห็นได้จากการที่นักคิดจำนวนหนึ่งในพุทธศาสนายุคอภิธรรมดูจะนิยมการใช้เหตุผลและกลวิธีทางตรรกะ (reasoning and logical speculation) ในการนำเสนอความรู้ทางพุทธปรัชญามากขึ้นเป็นลำดับ จนกระทั่งว่าในยุคของการสังคายนาพระธรรมวินัยครั้งที่สามได้เกิดพัฒนาการเกี่ยวกับการใช้เหตุผลและกลวิธีทางตรรกะอย่างเป็นระบบและมีความเป็นแบบแผนทางตรรกวิทยามากที่สุด นับตั้งแต่สมัยพุทธกาลเป็นต้นมา ดังที่ปรากฏในคัมภีร์กถาวัตถุ

### 3.1 ตรรกวิทยาในฐานะเครื่องมือในการตรวจสอบความรู้

ในการทำความเข้าใจรูปแบบของการอ้างเหตุผลที่พระโมคคัลลีสบุตรติสสะใช้ในคัมภีร์กถาวัตถุเพื่อประเมินความสมเหตุสมผลนั้น เครื่องมือในการทำความเข้าใจอันได้แก่ตรรกวิทยาตะวันตกถือว่าช่วยได้มาก ในทางตรรกวิทยานั้น การอ้างเหตุผลเพื่อตรวจสอบความรู้จะต้องประกอบด้วยข้อความสองส่วนอันได้แก่ (1) ข้อความส่วนที่เป็นเหตุผลหรือข้อความที่ใช้ในการสนับสนุนข้อสรุป ภาษาตรรกวิทยาเรียกข้อความส่วนนี้ว่า “ข้ออ้าง” (premise) (2) ข้อความส่วน

ที่เป็นการสรุปหรือข้อความที่ได้รับการสนับสนุนจากข้ออ้าง ภาษาตรรกวิทยาเรียกข้อความส่วนนี้ว่า “ข้อสรุป” (conclusion) ความสัมพันธ์ของการอ้างเหตุผลเพื่อตรวจสอบความรู้นั้นเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างข้ออ้างกับข้อสรุปในลักษณะที่ว่า ความจริงของข้ออ้างจะเป็นตัวกำหนดความจริงของข้อสรุป ความสัมพันธ์ระหว่างข้ออ้างกับข้อสรุปของการอ้างเหตุผลที่ใช้กันในวงการตรรกวิทยาจะต้องอยู่ในรูปแบบของการอ้างเหตุผลอย่างใดอย่างหนึ่งในระหว่างสองอย่างนี้

(1) การอ้างเหตุผลแบบนิรนัย (deductive argument) หมายถึงการอ้างเหตุผลในลักษณะที่ว่า ความจริงของข้ออ้างจะเป็นตัวกำหนดว่าข้อสรุปต้องเป็นจริง เป็นไปไม่ได้ที่ข้อสรุปจะเป็นเท็จในกรณีข้ออ้างเป็นจริงทั้งหมด การอ้างเหตุผลแบบนิรนัยถือว่าการอ้างเหตุผลที่ให้ความแน่นอน (certainty) ในเรื่องของความจริงเชิงตรรกะ เพราะเป็นการอ้างเหตุผลที่ยึดรูปแบบ (form) ของการอ้างเหตุผลเป็นหลักมากกว่าที่จะคำนึงถึงเนื้อหา (matter)

(2) การอ้างเหตุผลแบบอุปนัย (inductive argument) หมายถึงการอ้างเหตุผลในลักษณะที่ว่า ความจริงของข้ออ้างสามารถกำหนดให้ข้อสรุปมีความเป็นไปได้สูงว่าจะจริง แม้ว่าข้อสรุปอาจจะเป็นเท็จก็ได้ในบางกรณี การอ้างเหตุผลแบบอุปนัยถือว่าการอ้างเหตุผลที่ให้ได้เพียงแต่ความน่าจะเป็น (probability) ในเรื่องของความจริงเชิงตรรกะ เพราะเป็นการอ้างเหตุผลที่ยึดเนื้อหา (matter) ของการอ้างเหตุผลเป็นหลักมากกว่าที่จะคำนึงถึงรูปแบบ (form)

การอ้างเหตุผลแบบนิรนัยและการอ้างเหตุผลแบบอุปนัยดังกล่าวนี้ต่างก็มีจุดแข็งและจุดบอดอยู่ในตัวของมันเอง จุดแข็งของการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยอยู่ที่ตรงที่ว่า ในกรณีที่ข้ออ้างเป็นความจริงแล้ว ข้อสรุปก็ไม่มีทางเลือกเป็นอย่างอื่นนอกจากจะต้องเป็นความจริงตามไปด้วย ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะในการอ้างเหตุผลที่ถูกตั้งตามหลักเกณฑ์แบบนิรนัย ความจริงของข้อสรุปนั้นอาจกล่าวได้ว่ามีหรือแฝงตัวอยู่แล้วในข้ออ้าง เมื่อมีหรือแฝงตัวอยู่แล้วในข้ออ้าง ก็ย่อมเป็นไปได้ที่เราจะปฏิเสธข้อสรุป เพราะนั่นจะทำให้เราขัดแย้งกับสิ่งที่เรายอมรับอยู่ก่อนหน้านี้แล้ว แต่ในขณะเดียวกัน จุดบอดของการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยก็อยู่ที่ตรงที่ว่า การที่ข้อสรุปเป็นความจริงอย่างที่สุดหรือไม่มีทางที่จะเป็นความจริงได้นั้นอาจกล่าวได้ว่าเป็นกระบวนการใช้เหตุผลที่ไม่ได้นำเสนอความรู้ใหม่ๆ แต่ประการใด เพราะเป็นเพียงการดึงเอาความจริงที่มีหรือแฝงตัวอยู่แล้วในข้ออ้างให้ปรากฏออกมาอย่างชัดเจนในข้อสรุปเท่านั้น

ในทางตรงกันข้าม จุดแข็งของการอ้างเหตุผลแบบอุปนัยนั้นอยู่ที่ตรงที่การทำในสิ่งที่มีการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยไม่สามารถทำได้ นั่นก็คือ การนำเสนอความรู้ใหม่ๆ หรือขยายขอบเขต

ของความรู้ให้กว้างไกลออกไปจากจุดเดิม แต่ในขณะเดียวกัน จุดบอดของการอ้างเหตุผลแบบอุปนัยก็อยู่ตรงที่ว่าเป็นการใช้เหตุผลที่ตัดขาดตัวเองออกจากรากฐานของข้ออ้างในระดับหนึ่ง อย่างที่เรียกกันว่า การสรุปเกินข้ออ้างหรือการสรุปเกินหลักฐาน ซึ่งอาจส่งผลให้สถานะหรือความน่าเชื่อถือในการยืนยันความจริงของข้อสรุปต้องพลอยสั่นคลอนตามไปด้วย

การอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุนั้นอาจกล่าวได้ว่าเป็นความพยายามของพระโมคคัลลีบุตรติสสะที่ต้องการจะรักษาความลงตัวของพระธรรมวินัย ซึ่งในแง่หนึ่งก็คือการตรวจสอบความถูกต้องและความผิดพลาดของทัศนะทางพุทธปรัชญานั้นเอง ขอให้สังเกตว่า บทบาทของการอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุนั้นจะสอดคล้องกับบทบาทของหลักธรรมเรื่อง “มหาปเทศ” ซึ่งเป็นหลักเกณฑ์ที่ได้รับการออกแบบมาเพื่อใช้ในการตรวจสอบความถูกต้องของบทบัญญัติทางพระวินัยและใช้ในการตรวจสอบความถูกต้องของหลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนา หลักมหาปเทศที่ใช้สำหรับตรวจสอบความถูกต้องของบทบัญญัติทางพระวินัยประกอบด้วยหลักเกณฑ์สี่ข้อดังต่อไปนี้

(1) สิ่งใดที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ห้ามไว้ว่าสิ่งนี้ไม่ควร ถ้าสิ่งนั้นอนุโลมเข้ากับสิ่งที่ไม่ควร ชัดกับสิ่งไม่ควร = สิ่งนั้นไม่ควร

(2) สิ่งใดที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ห้ามไว้ว่าสิ่งนี้ไม่ควร ถ้าสิ่งนั้นอนุโลมเข้ากับสิ่งที่ไม่ควร ชัดกับสิ่งไม่ควร = สิ่งนั้นควร

(3) สิ่งใดที่พระพุทธเจ้าไม่ได้อนุญาตไว้ว่าสิ่งนี้ควร ถ้าสิ่งนั้นอนุโลมเข้ากับสิ่งที่ไม่ควร ชัดกับสิ่งไม่ควร = สิ่งนั้นไม่ควร

(4) สิ่งใดที่พระพุทธเจ้าไม่ได้อนุญาตไว้ว่าสิ่งนี้ควร ถ้าสิ่งนั้นอนุโลมเข้ากับสิ่งที่ไม่ควร ชัดกับสิ่งไม่ควร = สิ่งนั้นควร

(วินัยปิฎก มหาวรรค, 5/92)

จากหลักเกณฑ์สี่ข้อนี้ สามารถถอดออกมาเป็นข้อความได้สองข้อความดังนี้

(1) สิ่งใดที่ไม่ได้ระบุเอาไว้ว่า “ควร” หรือ “ไม่ควร” ถ้าสิ่งนั้นสามารถ “อนุโลม” เข้ากับสิ่งไม่ควร และไม่สามารถ “อนุโลม” เข้ากับสิ่งที่ไม่ควร = สิ่งนั้นควร

(2) สิ่งใดที่ไม่ได้ระบุเอาไว้ว่า “ควร” หรือ “ไม่ควร” ถ้าสิ่งนั้นสามารถ “อนุโลม” เข้ากับสิ่งที่ไม่ควร และไม่สามารถ “อนุโลม” เข้ากับสิ่งไม่ควร = สิ่งนั้นไม่ควร

สองข้อความที่ถูกถอดออกมาเป็นสองข้อความที่ผู้วิจัยจะใช้เป็นตัวตั้งสำหรับการพิจารณาในสิ่งที่ผู้วิจัยเรียกว่า “โครงสร้างทางตรรกะ” (logical structure) ที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะใช้ในการอ้างเหตุผล ในสองข้อความที่ถอดออกมาข้างต้นนั้นมีคำอยู่หนึ่งคำที่ผู้วิจัยคิดว่าสมควรจะต้องทำความเข้าใจกันมากเป็นพิเศษ คำที่ว่านี้ก็คือคำว่า “อนุโลม” ในเบื้องต้นนี้ ผู้วิจัยขอตีความว่าคำคำนี้น่าจะถูกใช้ในความหมายของวิธีการตรวจสอบความรู้ที่ตรรกวิทยาตะวันตกเรียกว่า “การอ้างเหตุผลแบบนิรนัย” การที่ผู้วิจัยตีความเช่นนี้มีเหตุผลหลักๆ สองประการ คือ

(ก) ในคัมภีร์รุ่นอรุทธกถาได้ให้ตัวอย่างของการใช้หลักมหาปเทศในการวินิจฉัยเกี่ยวกับข้อบัญญัติทางวินัยว่า รัทธชาติเจ็ดชนิดอันได้แก่ ข้าวเจ้า ข้าวเหนียว ข้าวสาลี ข้าวฟ่าง ข้าวละมาน ลูกเดือย หน้ำกับแก้ว ทั้งหมดนี้เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงห้ามฉันในเวลาตั้งแต่เที่ยงวันจนถึงรุ่งอรุณของวันใหม่ ส่วนมหาผลเก้าชนิดอันได้แก่ ตาล บวบ มะพร้าว แตงกวา แตงโม พักทอง พักเขี้ยว ผลขนุน ขนุนลำปะลอส ตลอดจนอปรณณชาติทั้งหมด เช่น งา ถั่วเขียว ถั่วราชมาศ พืชผักที่กินหลังภัตตาคาร สิ่งเหล่านี้แม้ว่าจะไม่ได้ทรงห้ามเอาไว้ แต่ก็สามารถ “อนุโลม” เข้ากับรัทธชาติเจ็ดชนิดดังกล่าว (เนื่องจากเป็นอาหารที่ต้องบริโภคด้วยการขบเคี้ยวเหมือนกัน) เพราะฉะนั้น จึงเป็นอันห้ามฉันในเวลาตั้งแต่เที่ยงวันจนถึงรุ่งอรุณของวันใหม่ด้วยเหมือนกัน

ขอให้สังเกตว่า ข้อวินิจฉัยที่ว่า การรับประทานมหาผลเก้าชนิดตลอดจนอปรณณชาติทั้งหมดในเวลาตั้งแต่เที่ยงวันจนถึงรุ่งอรุณของวันใหม่เป็นความผิดนั้น ดูเหมือนว่าจะไม่ใช่ข้อวินิจฉัยที่เกิดขึ้นโดยตรงจากประสบการณ์<sup>1</sup> หากแต่เป็นข้อวินิจฉัยที่พ่วงตามออกมาจากข้อ

<sup>1</sup> ตรงนี้หมายความว่า ในการบัญญัติพระวินัยนั้นเข้าใจว่าเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นหลังจากที่มีการกระทำความผิดเกิดขึ้นแล้ว พระวินัยจะบัญญัติล่วงหน้าก่อนที่จะมีการกระทำความผิดเกิดขึ้นไม่ได้ เพราะพระวินัยมีบทบาทหลักๆ คือการลงโทษ トラบใดที่ยังไม่มีผู้กระทำความผิด การลงโทษก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ การลงโทษจะต้องมาทีหลังการกระทำความผิดเสมอ พิจารณาจากแง่ นี้ พระวินัยที่บัญญัติว่าการรับประทานรัทธชาติเจ็ดชนิดดังกล่าวในเวลาตั้งแต่เที่ยงวันจนถึงรุ่งอรุณของวันใหม่จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นหลังประสบการณ์ (คือเกิดขึ้นหลังจากที่มีพระสงฆ์จำนวนหนึ่งฉันรัทธชาติเจ็ดชนิดนี้จริงๆ) ส่วนมหาผลเก้าชนิดตลอดจนอปรณณชาติทั้งหมดที่พระวินัยไม่ได้บัญญัติเอาไว้ในข่ายของรัทธชาติเจ็ดชนิดนั้น เข้าใจว่าคงจะยังไม่มีพระสงฆ์รูปใดฉันสิ่งเหล่านี้ให้เห็นในเวลาตั้งแต่เที่ยงวันจนถึงรุ่งอรุณของวันใหม่ เพราะฉะนั้น การที่พระวินัยจะวินิจฉัยว่าการรับประทานมหาผลเก้าชนิดตลอดจนอปรณณชาติทั้งหมดเป็นความผิดในช่วงเวลาดังกล่าว (เนื่องจากเป็นอาหารที่ต้องบริโภคด้วยการขบเคี้ยวเหมือนกัน) การวินิจฉัยที่ว่านี้จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นก่อนประสบการณ์โดยแท้.

วินิจฉัยว่าการรับประธานัญชาติเจ็ดชนิดในช่วงเวลาดังกล่าวเป็นความผิดอย่างเป็นอัตโนมัติ  
 ทำให้จึงกล่าวว่าข้อวินิจฉัยเรื่องมหาลกแก้วและอุปรัตนชาติทั้งหมดเป็นข้อวินิจฉัยที่ฟังตาม  
 ออกมาจากข้อวินิจฉัยเรื่องัญชาติเจ็ด คำถามนี้หากให้ตอบตามทัศนะของตรรกวิทยา คำตอบก็  
 คงจะออกมาในลักษณะที่ว่า ความจริงของข้อสรุป (หมายถึงข้อวินิจฉัยเรื่องมหาลกแก้วและ  
 อุปรัตนชาติทั้งหมด) นั้นเป็นสิ่งที่มิหรือแฝงตัวอยู่แล้วในความจริงของข้ออ้าง (หมายถึงข้อวินิจฉัย  
 เรื่องัญชาติเจ็ด) หรืออาจกล่าวได้ว่าความจริงของข้อสรุปเป็นสิ่งที่ตั้งหรือนิรนัยออกมาจากความ  
 จริงของข้ออ้าง การสรุปเช่นนี้ถือว่าเป็นลักษณะของการพิสูจน์ผ่านทางเงื่อนไข หมายความว่า  
 จากเงื่อนไขที่กำหนดไว้แล้วนั้น ถ้าสิ่งที่เป็นผลตามมาของเงื่อนไขไม่ปรากฏหรือเป็นความเท็จ  
 แสดงว่าเงื่อนไขที่วางไว้แล้วนั้นก็ต้องถูกปฏิเสธหรือเป็นความเท็จตามไปด้วย มิฉะนั้นจะกลายเป็นความ  
 ขัดแย้งกันเองกับสิ่งที่เรายอมรับอยู่ก่อนหน้านี้แล้ว

(ข) นอกจากหลักมหาปเทศที่ใช้สำหรับตรวจสอบความถูกต้องของบทบัญญัติทาง  
 พระวินัยแล้ว พุทธศาสนายังมีหลักมหาปเทศที่ใช้สำหรับตรวจสอบความถูกต้องของหลักธรรมคำ  
 สอนในพุทธศาสนาซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของการใช้หลักการเดียวกันกับหลักมหาปเทศที่ใช้  
 ตรวจสอบบทบัญญัติทางพระวินัย ขอให้พิจารณาข้อความจากพระสูตรต่อไปนี้

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ภิกษุในธรรมวินัยนี้พึงกล่าวอย่างนี้ว่า อาวุโส ข้าพเจ้าได้  
 ฟังมา ได้รับมาเฉพาะพระพักตร์ของพระผู้มีพระภาค ... พระสงฆ์พร้อมทั้งพระเถระ พร้อมทั้ง  
 ปาโมกข์ อยู่ในอาวาสโน้น ข้าพเจ้าได้ฟังมา ได้รับมาเฉพาะหน้าพระสงฆ์เหล่านั้น ... ภิกษุผู้เป็น  
 พระเถระหลายรูปอยู่ในอาวาสโน้น เป็นพหูสูต มีอาคมอันมาถึงแล้ว เป็นผู้ทรงธรรม ทรงวินัย และ  
 ทรงมาติกา ข้าพเจ้าได้ฟังมา ได้รับมาเฉพาะหน้าพระเถระเหล่านั้น ... ภิกษุผู้เป็นพระเถระอยู่ใน  
 อาวาสโน้น เป็นพหูสูต มีอาคมอันมาถึงแล้ว เป็นผู้ทรงธรรม ทรงวินัย และทรงมาติกา ข้าพเจ้าได้  
 ฟังมา ได้รับมาเฉพาะหน้าพระเถระเหล่านั้นว่า นี่เป็นธรรม นี่เป็นวินัย นี่เป็นคำสั่งสอนของพระ  
 ศาสดา ดังนี้ พวกเขาไม่ฟังขึ้นชม ไม่ฟังคัดค้านคำกล่าวของภิกษุนั้น ครั้นแล้วพึงเรียนบทและ  
 พยัญชนะเหล่านั้นให้ดี แล้วสอบสวนในพระสูตร เทียบเคียงในพระวินัย ถ้าเมื่อสอบสวนในพระ  
 สูตร เทียบเคียงในพระวินัย ลงในพระสูตรไม่ได้ เทียบเคียงในพระวินัยไม่ได้ ฟังถึงความตกลงใน  
 ข้อนี้ว่า นี้ไม่ใช่คำสั่งสอนของพระผู้มีพระภาคอย่างแน่นอน และพระเถระนั้นจำมาผิดแล้ว ดังนั้น  
 พวกเขาพึงทิ้งคำกล่าวนั้นเสีย ถ้าเมื่อสอบสวนในพระสูตร เทียบเคียงในพระวินัย ลงในพระสูตร  
 ได้ เทียบเคียงในพระวินัยได้ ฟังถึงความตกลงในข้อนี้ว่า นี้เป็นคำสั่งสอนของพระผู้มีพระภาค  
 อย่างแน่นอน และพระเถระนั้นจำมาถูกต้องแล้ว ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย พวกเขาพึงทรงจำมหาป  
 เทศทั้งสี่ข้อเหล่านี้ไว้ ฉะนี้แลฯ”

(ที่หมินกาย มหาวรรค, 10/113-116)

จะเห็นว่าสาระสำคัญตามที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรข้างต้นนี้สามารถสะท้อนถึงความเข้าใจว่าอะไรคือสิ่งที่เรียกว่า “บทบาทของหลักมहाปเทศ” ในทัศนะของพุทธปรัชญาได้เป็นอย่างดี แม้ว่าการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยในทางตรรกวิทยาจะมีจุดบอดตรงที่เรื่องของ การสร้างสรรค์ตัวความรู้ใหม่ๆ ก็ตาม แต่หากพิจารณาในแง่ที่เป็นจุดแข็งแล้ว ผู้วิจัยคิดว่าความหมายของการอนุโลมในบริบทของหลักมहाปเทศจะสามารถอธิบายให้เชื่อมต่อกันได้กับการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยในแง่ที่เป็นเรื่องของ “การตรวจสอบความรู้หรือความจริง” มากกว่าเรื่องของ “การขยายขอบเขตของความรู้หรือความจริง” ซึ่งถือว่าเป็นบทบาทของการอ้างเหตุผลแบบอุปนัย

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ ผู้วิจัยต้องการจะเสนอว่า วัตถุประสงค์สำคัญของการอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุนั้นชัดเจนว่าเป็นเรื่องของ การตรวจสอบความถูกต้องและความผิดพลาดของความรู้เช่นเดียวกับวัตถุประสงค์ของหลักมहाปเทศ พิจารณาจากแง่นี้ เครื่องมือในการตรวจสอบความถูกต้องและความผิดพลาดของความรู้ที่สามารถทำหน้าที่ในการตอบสนองข้อเรียกร้องดังกล่าวนี้ได้โดยตรงตามวัตถุประสงค์มากที่สุด (ทั้งในแง่ของการเป็นเครื่องมือที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะใช้ในการประเมินความคิดของคณะสงฆ์ฝ่ายตรงข้ามและในแง่ของการเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการประเมินความคิดของตัวพระโมคคัลลีบุตรติสสะเอง) ก็คือ “เกณฑ์ในการอ้างเหตุผลแบบนิรนัย” ตามที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปแล้วในตอนแรกนั่นเอง

### 3.2 การอ้างเหตุผลแบบนิรนัยในคัมภีร์กถาวัตถุ

ในที่นี้จะพิจารณากการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยที่สำคัญสองประเภท คือ (1) การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท (2) การอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไข เพราะข้อพิจารณาเกี่ยวกับการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยทั้งสองประเภทนี้ถือว่าเกี่ยวข้องกับการนำไปวิเคราะห์รูปแบบของการอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุ

#### 3.2.1 การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท

รูปแบบของการอ้างเหตุผลที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะใช้ในคัมภีร์กถาวัตถุสามารถเทียบเคียงได้กับการอ้างเหตุผลประเภทหนึ่งๆ ที่เรียกกันในวงการตรรกวิทยาตะวันตกว่า “การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท” (categorical syllogism) ในที่นี้จะพิจารณากการอ้างเหตุผลแบบจัด

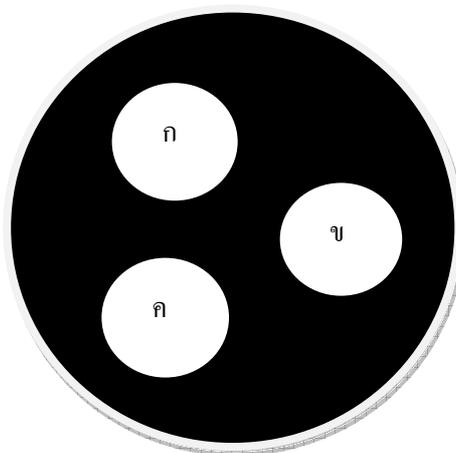
ประเภทเฉพาะชนิดที่เกี่ยวข้องกับการนำไปประเมินความสมเหตุสมผลของการอ้างเหตุผลใน คัมภีร์กถาวัตถุ ซึ่งได้แก่การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทชนิดที่สามารถแจกแจงได้เป็นสี่รูปแบบดังนี้

รูปแบบที่ (1)	ก. คนทุกคนต้องตาย ข. โสกราตีสเป็นคน ค. ดังนั้น โสกราตีสต้องตาย
รูปแบบที่ (2)	ก. คนทุกคนต้องตาย ข. ต้นไม้ไม่ตาย ค. ดังนั้น ต้นไม้ไม่ใช่คน
รูปแบบที่ (3)	ก. คนทุกคนต้องตาย ข. ต้นไม้ไม่ใช่คน ค. ดังนั้น ต้นไม้ไม่ต้องตาย
รูปแบบที่ (4)	ก. คนทุกคนต้องตาย ข. โสกราตีสเป็นคน ค. ดังนั้น โสกราตีสไม่ต้องตาย

ในบรรดาการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภททั้งสี่รูปแบบนี้ การอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (1) ถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่สมเหตุสมผล (valid) เพราะข้อความทั้งสามบรรทัดนี้เป็นสิ่งที่เราไม่สามารถปฏิเสธได้ เหตุผลที่ปฏิเสธไม่ได้ก็เพราะโครงสร้างของข้อความเป็นตัวบังคับ ความหมายก็คือ ในกรณีที่เรายอมรับว่าข้อความในบรรทัดแรกเป็นความจริง และยอมรับต่อไปว่าข้อความในบรรทัดที่สองก็เป็นความจริงเช่นกัน การยอมรับข้อความทั้งสองบรรทัดนี้จะบังคับให้เรายอมรับความจริงของข้อความที่สามซึ่งเป็นข้อสรุปอย่างไม่มีทางปฏิเสธได้ กระบวนการนี้เรียกว่า “ความจำเป็นทางตรรกวิทยา” (logical necessity) ความจำเป็นทางตรรกวิทยาคือสิ่งที่บังคับให้เราต้องสรุปเช่นนั้น ไม่มีทางที่จะสรุปเป็นอย่างอื่น ส่วนการอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (4) นั้นถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ไม่สมเหตุสมผล (invalid) เพราะเป็นการปฏิเสธข้อสรุปในบรรทัดที่สามในขณะที่ข้อความในสองบรรทัดแรกบังคับให้ยอมรับ

การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทที่เราจะพิจารณากันมากเป็นพิเศษคือ การอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (2) และรูปแบบที่ (3) ขอให้สังเกตว่าในการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทนี้ ข้อความในบรรทัดแรกจะมีเนื้อหาแบ่งออกเป็นสองตอน ตอนที่หนึ่งจะกล่าวถึงคุณสมบัติ ก. (คือ “คนทุกคน”) ตอนที่สองจะกล่าวถึงคุณสมบัติ ข. (คือ “ต้องตาย”) การที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่มีคุณสมบัติ ก. ก็ไม่จำเป็นต้องสรุปว่าสิ่งนั้นจะไม่มีคุณสมบัติ ข. ด้วย เพราะเหตุนี้ การอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (3) จึงถือว่าไม่สมเหตุสมผล ในทางตรงกันข้าม สิ่งใดก็ตามที่ไม่มีคุณสมบัติ ข. เราย่อมสามารถกล่าวได้ว่าสิ่งนั้นจะต้องไม่มีคุณสมบัติ ก. ด้วย เพราะเหตุนี้ การอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (2) จึงถือว่าสมเหตุสมผล

การพิจารณาวิธีอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทโดยกล่าวถึงเบื้องหลังความคิดอันเป็นที่มาของรูปแบบการอ้างเหตุผลประเภทนี้จะช่วยให้เราเข้าใจว่า เพราะเหตุใดรูปแบบที่ (2) จึงสมเหตุสมผล ส่วนรูปแบบที่ (3) นั้นไม่สมเหตุสมผล ขอให้เริ่มต้นพิจารณาจากข้อความในบรรทัดแรกที่ว่า “คนทุกคนต้องตาย” ประโยคนี้หมายความว่าอย่างไร ตรรกวิทยาตะวันตกตีความว่า ประโยคนี้หากแปลความหมายให้ชัดจะต้องหมายความว่า “คนเป็นสมาชิกของสิ่งที่ต้องตาย” การตีความเช่นนี้สามารถพิจารณาจากภาพประกอบได้ดังนี้



วงกลมขนาดใหญ่ที่ระบายด้วยสีทึบนั้นใช้แทน “อาณาเขตของสิ่งที่ต้องตาย” วงกลมขนาดเล็ก (ก) ใช้แทน “มนุษย์” วงกลมขนาดเล็ก (ข) ใช้แทน “สัตว์” วงกลมขนาดเล็ก (ค) ใช้แทน “พืช” สามสิ่งนี้คือสิ่งที่เราสามารถรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสว่าเป็นสมาชิกสามกลุ่มหลักๆ ที่อยู่ในอาณาเขตของสิ่งที่ต้องตาย แต่กระนั้นก็อาจเป็นไปได้ว่านอกเหนือจากสมาชิกทั้งสามกลุ่มนี้แล้ว ยังมีสิ่งอื่นๆ ที่เป็นสมาชิกของอาณาเขตของสิ่งที่ต้องตายอีกด้วย การตีความเช่นนี้ ตรรกวิทยาตะวันตกถือว่าปลอดภัยกว่า เพราะเป็นการตีความอย่างไม่ผูกมัดตัวเอง (สมภาร พรหม

ทา, 2547, หน้า 341-342) เหมือนกับการกล่าวว่า “คนไม่สูบบุหรี่อายุยืน” ที่ควรจะตั้งตีความว่า “คนไม่สูบบุหรี่เป็นสมาชิกของสิ่งที่อายุยืน” การตีความเช่นนี้ไม่ได้ผูกมัดว่าคนไม่สูบบุหรี่เท่านั้นที่อายุยืน เพราะอาจจะมีคนที่อายุยืนในลักษณะอื่นๆ ได้มากมายหลายแบบ การอ้างเหตุผลที่ดีตามทัศนะของตรรกวิทยาตะวันตกจึงต้องเป็นการอ้างเหตุผลที่ปิดข้อผิดพลาดที่อาจเกิดขึ้นได้เอาไว้ เพราะถือหลักเรื่องการปิดข้อผิดพลาดดังกล่าวนี้ ข้อความที่ว่า “คนทุกคนต้องตาย” จึงต้องมีความหมายว่า “คนทุกคนเป็นสมาชิกของสิ่งที่ต้องตาย” ด้วยเหตุผลตามที่ได้กล่าวมาแล้วนี้

ในตอนแรก ผู้วิจัยได้เสนอไปว่ารูปแบบของการอ้างเหตุผลที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะใช้ในคัมภีร์กถาวัตถุนั้นสามารถเทียบเคียงได้กับการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท ถึงตรงนี้เราจะเข้าไปพิจารณาตัวอย่างของการอ้างเหตุผลบางตอนในคัมภีร์กถาวัตถุเพื่อแสดงให้เห็นว่าเป็นการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทในลักษณะใด พร้อมทั้งจะตรวจสอบความสมเหตุสมผลของการอ้างเหตุผลในลักษณะเช่นนั้นด้วย

สกวาที : อากาศเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใช้หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : อากาศเป็นนิพพาน เป็นที่ต้านทาน เป็นที่เร้น เป็นที่พึง เป็นที่หมายเป็นที่มั่น เป็นอมตะ ใช่หรือไม่

ปรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

สกวาที : อากาศเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง นิพพานก็เป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใช่หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : สภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งมีสองอย่างใช่หรือไม่

ปรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

สกวาที : สภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งมีสองอย่างใช่หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : ที่ต้านทานมีสองอย่าง ฯลฯ ช่องว่างแห่งนิพพานมีสองอย่างใช่หรือไม่

ปรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

สกวาที : อากาศเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใช่หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : มีบุคคลบางพวกทำสิ่งที่มีใช้อากาศให้เป็นอากาศได้ใช่หรือไม่

- ปรวาทิ : ใช่
- สกวาที : มีบุคคลบางพวกทำสภาวะธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้เป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งได้ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ
- สกวาที : มีบุคคลบางพวกทำอากาศไม่ให้เป็นอากาศได้ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ใช่
- สกวาที : มีบุคคลบางพวกทำสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้เป็นสภาวะธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งได้ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ
- สกวาที : ในอากาศ นกทั้งหลายบินไปได้ ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์โคจรไปได้ ดวงดาวทั้งหลายโคจรไปได้ ผู้มีฤทธิ์ทั้งหลายแสดงฤทธิ์ได้ ชนทั้งหลายแกว่งแขนได้ โบกมือได้ ขว้างก้อนดินไปได้ ขว้างลูกขลุบไปได้ แผลงฤทธิ์ได้ แผลงศรไปได้ ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ใช่
- สกวาที : ในสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง นกทั้งหลายบินไปได้ ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์โคจรไปได้ ดวงดาวทั้งหลายโคจรไปได้ ผู้มีฤทธิ์ทั้งหลายแสดงฤทธิ์ได้ ชนทั้งหลายแกว่งแขนได้ โบกมือได้ ขว้างก้อนดินไปได้ ขว้างลูกขลุบไปได้ แผลงฤทธิ์ได้ แผลงศรไปได้ ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ
- สกวาที : ชนทั้งหลายล้อมอากาศทำให้เป็นเรือน ทำให้เป็นฉางได้ ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ใช่
- สกวาที : ชนทั้งหลายล้อมสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งทำให้เป็นเรือน ทำให้เป็นฉางได้ ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ
- สกวาที : เมื่อขุดบ่อน้ำ ที่มีใส่อากาศก็กลายเป็นอากาศได้ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ใช่
- สกวาที : สภาวะธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งก็กลายเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งได้ใช่หรือไม่
- ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

สกวาที : เมื่อลมบ่อน้ำเปล่า บรรจุน้ำเปล่า หม้อเปล่า ให้เต็มอยู่ อากาศหายไป  
ได้ใช่หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : สภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งหายไปได้ใช่หรือไม่

ปรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1104-1112)

จากบทสนทนาข้างต้นซึ่งถกเถียงกันด้วยเรื่องของ “อากาศ” นั้น เราสามารถสรุป  
ข้อความที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะ (ฝ่ายสกวาที) ใช้ในการอ้างเหตุผลเพื่อปฏิเสธทัศนะของคณะ  
สงฆ์ฝ่ายตรงข้าม (ฝ่ายปรวาที) ที่เชื่อว่า “อากาศเป็นอสังขตธรรม” ได้ดังนี้

ก. นิพพานเป็นอสังขตธรรม

ข. อากาศไม่ใช่นิพพาน

ค. ดังนั้น อากาศไม่มีทางเป็นอสังขตธรรม

ข้อความในสามบรรทัดนี้ถ้าเขียนให้ชัดเจนยิ่งขึ้นให้อยู่ในรูปของประโยคตรรกวิทยา  
จะสามารถเขียนได้ดังนี้

ก. สิ่งที่มีคุณสมบัติเป็นนิพพานย่อมมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรม

ข. อากาศไม่มีคุณสมบัติเป็นนิพพาน

ค. ดังนั้น อากาศย่อมไม่มีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรม

จากนั้นให้ลองเปรียบเทียบกับข้อความการอ้างเหตุผลต่อไปนี้

ก. คนทุกคนต้องตาย

ข. ต้นไม้ไม่ใช่คน

ค. ดังนั้น ต้นไม้ไม่ต้องตาย

จากการเปรียบเทียบจะเห็นได้ชัดว่า การอ้างเหตุผลของพระโมคคัลลีบุตรติสสะเพื่อ  
ปฏิเสธทัศนะที่เชื่อว่าอากาศมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรมนั้นถือว่าสอดคล้องกับการอ้างเหตุผล  
แบบจัดประเภทในรูปแบบที่ (3) จากทั้งหมดสี่รูปแบบตามที่ได้เสนอไปแล้วข้างต้น พิจารณาจาก  
แง่นี้จึงสามารถสรุปได้ในเบื้องต้นนี้ว่า การอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุที่กระทำในรูปแบบของการ

อ้างเหตุผลแบบจัดประเภทนั้นถือว่าการอ้างเหตุผลที่ไม่สมเหตุสมผล เพราะเป็นการใช้การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทในรูปแบบที่ (3) ซึ่งเป็นการอ้างเหตุผลที่ดูจะไม่ได้คำนึงถึงหลักเรื่องการปิดข้อผิดพลาดที่อาจเกิดขึ้นได้เอาไว้ว่าอาจจะมีสิ่งอื่นที่ไม่มีคุณสมบัติเป็นนิพพาน แต่มีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรมก็เป็นได้

จะอย่างไรก็ตาม การประเมินความสมเหตุสมผลของการอ้างเหตุผลที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะใช้ อย่างเช่นในกรณีของเรื่องอากาศนี้ยังมีเงื่อนไขบางประการที่สมควรจะนำมาพิจารณาร่วมกับประเด็นทางด้านตรรกวิทยาด้วย ตัวอย่างก็เช่น ประเด็นทางด้านสมมติฐาน (assumption) ที่พุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทยอมรับในฐานะหลักการพื้นฐานว่า “นิพพานเท่านั้นที่มีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรม” ผู้วิจัยจะพิจารณาประเด็นนี้อีกครั้งในบทถัดไปซึ่งจะว่าด้วยเรื่องของเนื้อหาของพุทธธรรมที่คณะสงฆ์แต่ละฝ่ายนำมาหักล้างกัน

### 3.2.2 การอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไข

นอกจากการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทแล้ว รูปแบบของการอ้างเหตุผลที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะใช้ในคัมภีร์กถาวัฏถุยังสามรถเทียบเคียงได้กับการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยที่สำคัญอีกประเภทหนึ่งที่เรียกกันในวงการตรรกวิทยาตะวันตกว่า “การอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไข” การอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไขสามารถแจกแจงได้เป็นสี่รูปแบบดังนี้

รูปแบบที่ (1) = สมเหตุสมผล

ก. ถ้านักเรียนขาดเรียนเกินร้อยละยี่สิบก็จะมีสิทธิ์สอบ

ข. โสกราตีส์ขาดเรียนเกินร้อยละยี่สิบ

ค. ดังนั้น โสกราตีส์ไม่มีสิทธิ์สอบ

รูปแบบที่ (2) = ไม่สมเหตุสมผล

ก. ถ้านักเรียนขาดเรียนเกินร้อยละยี่สิบก็จะมีสิทธิ์สอบ

ข. โสกราตีส์ไม่มีสิทธิ์สอบ

ค. แสดงว่า โสกราตีส์ขาดเรียนเกินร้อยละยี่สิบ

รูปแบบที่ (3) = ไม่สมเหตุสมผล

- ก. ถ้านักเรียนขาดเรียนเกินร้อยละยี่สิบก็จะมีสิทธิ์สอบ
- ข. โสกราตีศึกษาดเรียนไม่เกินร้อยละยี่สิบ
- ค. ดังนั้น โสกราตีไม่มีสิทธิ์สอบ

รูปแบบที่ (4) = สมเหตุสมผล

- ก. ถ้านักเรียนขาดเรียนเกินร้อยละยี่สิบก็จะมีสิทธิ์สอบ
- ข. โสกราตีไม่มีสิทธิ์สอบ
- ค. แสดงว่า โสกราตีศึกษาดเรียนไม่เกินร้อยละยี่สิบ

ข้อความการอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไขทั้งสี่รูปแบบนี้สามารถเปลี่ยนเป็นสัญลักษณ์ได้

ดังนี้

รูปแบบที่ (1) = สมเหตุสมผล

- ก. ถ้ามี A จะมี B
- ข. มี A
- ค. ดังนั้น มี B

รูปแบบที่ (2) = ไม่สมเหตุสมผล

- ก. ถ้ามี A จะมี B
- ข. มี B
- ค. แสดงว่า ต้องมี A

รูปแบบที่ (3) = ไม่สมเหตุสมผล

- ก. ถ้ามี A จะมี B
- ข. ไม่มี A
- ค. ดังนั้น ไม่มี B

รูปแบบที่ (4) = สมเหตุสมผล

ก. ถ้ามี A จะมี B

ข. ไม่มี B

ค. แสดงว่า ต้องไม่มี A

ในบรรดาการอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไขทั้งสี่รูปแบบที่เป็นไปได้ข้างต้นนี้ การอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (1) และรูปแบบที่ (4) ถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่สมเหตุสมผล ส่วนการอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (2) และรูปแบบที่ (3) ถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ไม่สมเหตุสมผล เฉพาะในส่วนของ การอ้างเหตุผลในรูปแบบที่ (1) และรูปแบบที่ (4) ซึ่งถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่สมเหตุสมผลนั้น สามารถนำมาพิจารณาให้อยู่ในรูปของ “กฎการอนุมาน” (rule of inference) ได้เป็นสองกฎ คือ “กฎ Modus Ponens” (กฎการยืนยันหน้า) และ “กฎ Modus Tollens” (กฎการปฏิเสธหลัง) กฎสองข้อนี้มีสูตรว่า

กฎ Modus Ponens	กฎ Modus Tollens
$p \rightarrow q$ $p$ <hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/> $q$	$p \rightarrow q$ $\sim q$ <hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/> $\sim p$

“กฎ Modus Ponens” หรือ “กฎการยืนยันหน้า” หมายถึงกฎที่เสนอว่า ถ้ามีเงื่อนไขอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นข้อเสนอ (อันได้แก่  $p \rightarrow q$ ) และมีข้อเสนออีกข้อหนึ่ง (อันได้แก่  $p$ ) มายืนยันตัวเงื่อนไขหรือส่วนหน้าของเงื่อนไข เราก็สามารถสรุปได้โดยการยืนยันผลของเงื่อนไขหรือส่วนหน้าของเงื่อนไข (อันได้แก่  $q$ ) กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ จากข้อเสนอ (conditional premise) ที่ว่า  $p \rightarrow q$  เป็นจริง ถ้าส่วนหน้าของเงื่อนไข (the consequent of premise) อันได้แก่  $p$  เป็นจริง ดังนั้น ส่วนหลังของเงื่อนไข (the antecedent of premise) อันได้แก่  $q$  ก็ต้องเป็นจริงด้วย ส่วน “กฎ Modus Tollens” หรือ “กฎการปฏิเสธหลัง” หมายถึงกฎที่เสนอว่า ถ้ามีเงื่อนไขอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นข้อเสนอ (อันได้แก่  $p \rightarrow q$ ) และมีข้อเสนออีกข้อหนึ่ง (อันได้แก่  $\sim q$ ) มาปฏิเสธผล

ของเงื่อนไขหรือส่วนหลังของเงื่อนไข เราก็สามารถสรุปได้โดยการปฏิเสธตัวเงื่อนไขหรือส่วนหน้าของเงื่อนไข (อันได้แก่  $\sim p$ ) กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ จากข้อเสนอ (conditional premise) ที่ว่า  $p \rightarrow q$  เป็นจริง ถ้าส่วนหลังของเงื่อนไข (the consequent of premise) อันได้แก่  $q$  เป็นเท็จ ดังนั้น ส่วนหน้าของเงื่อนไข (the antecedent of premise) อันได้แก่  $p$  ก็ต้องเป็นเท็จด้วย (Irving M. Copi and Carl Cohen, 1994, p. 706)

ถึงตรงนี้ เราจะเข้าไปพิจารณาตัวอย่างของการอ้างเหตุผลบางตอนในคัมภีร์กถาวัตถุ เพื่อแสดงให้เห็นว่าเป็นการอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไขในลักษณะใด พร้อมทั้งจะตรวจสอบความสมเหตุสมผลของการอ้างเหตุผลในลักษณะเช่นนั้นด้วย

สกวาทิ : ท่านหยั่งรู้บุคคลได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์ใช่หรือไม่

ปรวาทิ : ใช่

สกวาทิ : สภาวะธรรมใดเป็นสังขิกัญฐุละ เป็นปรมัตถะ ท่านหยั่งรู้บุคคลนั้นได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์นั้นใช่หรือไม่

ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น

สกวาทิ : ท่านจงรับนิคคหะดังต่อไปนี้

หากท่านหยั่งรู้บุคคลได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์ ดังนั้น ท่านจึงควรยอมรับว่า “สภาวะธรรมใดเป็นสังขิกัญฐุละ เป็นปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์นั้น” ท่านกล่าวคำขัดแย้งใดในตอนต้นนั้นว่า “ข้าพเจ้ายอมรับว่า ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์ แต่ไม่ยอมรับว่า สภาวะธรรมใดเป็นสังขิกัญฐุละ เป็นปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์นั้น” คำนั้นของท่านผิด

หากท่านไม่ยอมรับว่า “สภาวะธรรมใดเป็นสังขิกัญฐุละ เป็นปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์นั้น” ท่านก็ไม่ควรยอมรับว่า “ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์” ท่านกล่าวคำขัดแย้งใดในตอนต้นนั้นว่า “ข้าพเจ้ายอมรับว่า ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์ แต่ไม่ยอมรับว่า สภาวะธรรมใดเป็นสังขิกัญฐุละ เป็นปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นได้โดยสังขิกัญฐุปรมัตถ์นั้น” คำนั้นของท่านผิด

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1)

จากรูปแบบของการอ้างเหตุผลในบทสนทนาข้างต้นซึ่งตกเถียงกันด้วยเรื่องของ “บุคคล” นั้น จะเห็นว่าสอดคล้องกับ “กฎ Modus Tollens” หรือ “กฎการปฏิเสธหลัง” (K.N. Jayatilleke, 1980, pp. 412-413) หมายความว่า ถ้ากำหนดให้ p เป็นสัญลักษณ์แทนข้อความ “บุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสังคิกัญฐุปรมัตถ์” และกำหนดให้ q เป็นสัญลักษณ์แทนข้อความ “บุคคลถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังคิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้” เราก็จะสามารถเปลี่ยนบทสนทนาข้างต้นให้อยู่ในรูปของข้อความการอ้างเหตุผลได้ดังนี้

สกวาทิ : บุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสังคิกัญฐุปรมัตถ์ใช่หรือไม่ (p เป็นจริง หรือเป็นเท็จ)

ปรวาทิ : ใช่ (p เป็นจริง)

สกวาทิ : บุคคลถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังคิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ใช่หรือไม่ (q เป็นจริงหรือเป็นเท็จ)

ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น (q เป็นเท็จ)

สกวาทิ : (1) ถ้าบุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสังคิกัญฐุปรมัตถ์ บุคคลก็จะต้องถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังคิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ ( $p \rightarrow q$ )

(2) การยอมรับว่าบุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสังคิกัญฐุปรมัตถ์ แต่ไม่ยอมรับว่าบุคคลถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังคิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ จึงถือว่าผิดหรือเป็นเท็จ =  $[\sim (p \cdot \sim q)]$

(3) ถ้าบุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังคิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ (q เป็นเท็จ) บุคคลก็ต้องไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังคิกัญฐุปรมัตถ์ (p ก็ต้องเป็นเท็จด้วย) =  $[\sim q \rightarrow \sim p]$

(4) การยอมรับว่าบุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสังคิกัญฐุปรมัตถ์ แต่ไม่ยอมรับว่าบุคคลถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังคิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ จึงถือว่าผิดหรือเป็นเท็จ =  $[\sim (p \cdot \sim q)]$

จากข้อความการอ้างเหตุผลข้างต้นนี้ ถ้าเปลี่ยนให้อยู่ในรูปของกฎ Modus Tollens รูปแบบการอ้างเหตุผลของฝ่ายเถรวาท (สกวาทิ) ก็จะออกมาในลักษณะดังนี้

ก. ถ้าบุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ บุคคลก็ต้องถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ ( $p \rightarrow q$ )

ข. บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ ( $\sim q$ )

ดังนั้น ค. บุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ ( $\sim p$ )

จะเห็นว่าฝ่ายเถรวาทตั้งต้นด้วยข้อเสนอแบบเงื่อนไข (conditional premise) ที่ว่า “(ก.) ถ้าบุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ บุคคลก็ต้องถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ (คือ  $p \rightarrow q$ )” จากกฎ Modus Tollens ถ้าฝ่ายบุคคลวาทีน (ปรวาที) ปฏิเสธผลของเงื่อนไขหรือส่วนหลังของเงื่อนไขว่า “(ข.) บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ (คือ  $\sim q$ )” ฝ่ายบุคคลวาทีนก็ต้องสรุปด้วยการปฏิเสธตัวเงื่อนไขหรือส่วนหน้าของเงื่อนไขว่า “(ค.) บุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ (คือ  $\sim p$ )” ด้วยการที่ฝ่ายบุคคลวาทีนปฏิเสธผลของเงื่อนไขหรือส่วนหลังของเงื่อนไขว่า “บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ (คือ  $\sim q$ )” แต่กลับยอมรับตัวเงื่อนไขหรือส่วนหน้าของเงื่อนไขว่า “บุคคลถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ (คือ  $p$ )” จึงถือว่าเป็นการสรุปที่ผิดกฎ Modus Tollens ข้างต้น

ในส่วนของวิธีการอ้างเหตุผลของฝ่ายบุคคลวาทีนก็สามารถอธิบายได้ด้วยกฎ Modus Tollens เช่นเดียวกัน ขอให้พิจารณาจากบทสนทนาต่อไปนี้

ปรวาที : ท่านหยั่งรู้บุคคลไม่ได้โดยสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ใช่หรือไม่

สกวาที : ใช่

ปรวาที : สภาวธรรมใดเป็นสัจฉิกัญฐุะ เป็นปรมัตถะ ท่านหยั่งรู้บุคคลนั้นไม่ได้โดยสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์นั้นใช่หรือไม่

สกวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น

ปรวาที : ท่านจงรับปฏิกรรมดังต่อไปนี้

หากท่านหยั่งรู้บุคคลไม่ได้โดยสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์ ดังนั้น ท่านจึงควรยอมรับว่า “สภาวธรรมใดเป็นสัจฉิกัญฐุะ เป็นปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นไม่ได้โดยสัจฉิกัญฐุปรมัตถ์นั้น” ท่านกล่าวคำขัดแย้งใดในตอนต้นนั้นว่า “ข้าพเจ้ายอมรับว่า ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลไม่ได้โดย

สัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์ แต่ไม่ยอมรับว่า สภาวธรรมใดเป็นสัจฉิกัฏฐุะ เป็น  
ปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นไม่ได้โดยสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์นั้น” คำนั้น  
ของท่านผิด

หากท่านไม่ยอมรับว่า “สภาวธรรมใดเป็นสัจฉิกัฏฐุะ เป็น  
ปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นไม่ได้โดยสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์นั้น” ท่านก็  
ไม่ควรยอมรับว่า “ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลไม่ได้โดยสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์”  
ท่านกล่าวคำขัดแย้งใดในตอนต้นนั้นว่า “ข้าพเจ้ายอมรับว่า ข้าพเจ้า  
หยั่งรู้บุคคลไม่ได้โดยสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์ แต่ไม่ยอมรับว่า สภาวธรรมใด  
เป็นสัจฉิกัฏฐุะ เป็นปรมัตถะ ข้าพเจ้าหยั่งรู้บุคคลนั้นไม่ได้โดยสัจฉิกัฏฐุ  
ปรมัตถ์นั้น” คำนั้นของท่านผิด

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/2)

จากบทสนทนาข้างต้นนี้ ถ้ากำหนดให้  $\sim p$  เป็นสัญลักษณ์แทนข้อความ “บุคคลไม่  
ถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์” และกำหนดให้  $\sim q$  เป็นสัญลักษณ์แทนข้อความ  
“บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้” เราก็จะสามารถเปลี่ยนบทสนทนา  
ข้างต้นให้อยู่ในรูปของข้อความการอ้างเหตุผลได้ดังนี้

ปรวาที : บุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์ใช่หรือไม่ [ $\sim p$   
เป็นจริงหรือเป็นเท็จ]

สกวาที : ใช่ [ $\sim p$  เป็นจริง]

ปรวาที : บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ใช่หรือไม่  
[ $\sim q$  เป็นจริงหรือเป็นเท็จ]

สกวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น [ $\sim q$  เป็นเท็จ]

ปรวาที : (1) ถ้าบุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์ บุคคลก็  
ต้องไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ [ $(\sim p) \rightarrow$   
 $(\sim q)$ ]

(2) การยอมรับว่าบุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์  
แต่ไม่ยอมรับว่าบุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สัจฉิกัฏฐุปรมัตถ์  
ถูกรับรู้ จึงถือว่าผิดหรือเป็นเท็จ =  $\sim [\sim p. \sim (\sim q)]$

(3) ถ้าไม่ยอมรับว่าคุณคนไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้  $[(\sim q)$  เป็นเท็จ] ก็ต้องไม่ยอมรับว่าคุณคนไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังฆิกัฏฐุปรมัตถ์  $[(\sim p)$  ก็ต้องเป็นเท็จด้วย] =  $[(\sim q) \rightarrow \sim (\sim p)]$

(4) การยอมรับว่าคุณคนไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ แต่ไม่ยอมรับว่าคุณคนไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ จึงถือว่าเป็นเท็จหรือเป็นเท็จ =  $\sim [\sim p. \sim (\sim q)]$

จากข้อความการอ้างเหตุผลข้างต้นนี้ ถ้าเปลี่ยนให้อยู่ในรูปของกฎ Modus Tollens รูปแบบการอ้างเหตุผลของฝ่ายบุคคลวาทีนก็จะออกมาในลักษณะดังนี้

ก. ถ้าบุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ บุคคลก็ต้องไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้  $[(\sim p) \rightarrow (\sim q)]$

ข. “บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้” เป็นเท็จ  $\sim (\sim q)$

ดังนั้น ค. “บุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังฆิกัฏฐุปรมัตถ์” ก็ต้องเป็นเท็จด้วย  $\sim (\sim p)$

จะเห็นว่าฝ่ายบุคคลวาทีนตั้งต้นด้วยข้อเสนอบแบบเงื่อนไข (conditional premise) ที่ว่า “(ก.) ถ้าบุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ บุคคลก็ต้องไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้ [คือ  $(\sim p) \rightarrow (\sim q)]$ ” จากกฎ Modus Tollens ถ้าฝ่ายเถรวาทปฏิเสธผลของเงื่อนไขหรือส่วนหลังของเงื่อนไขว่า “(ข.) ‘บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้’ เป็นเท็จ [คือ  $\sim (\sim q)]$ ” ฝ่ายเถรวาทก็ต้องสรุปด้วยการปฏิเสธตัวเงื่อนไขหรือส่วนหน้าของเงื่อนไขว่า “(ค.) ‘บุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังฆิกัฏฐุปรมัตถ์’ เป็นเท็จ  $[(\sim p)]$ ” ด้วย การที่ฝ่ายเถรวาทปฏิเสธผลของเงื่อนไขหรือส่วนหลังของเงื่อนไขว่า “บุคคลไม่ถูกรับรู้ในทำนองเดียวกับที่สังฆิกัฏฐุปรมัตถ์ถูกรับรู้” เป็นเท็จ [คือ  $\sim (\sim q)]$  แต่กลับยอมรับตัวเงื่อนไขหรือส่วนหน้าของเงื่อนไขว่า “บุคคลไม่ถูกรับรู้ในความหมายของสังฆิกัฏฐุปรมัตถ์” เป็นจริง [คือ  $(\sim p)$ ] จึงถือว่าเป็นการสรุปที่ผิดกฎ Modus Tollens ข้างต้น

จากที่ได้วิเคราะห์มาทั้งหมดนี้ เราสามารถสรุปได้ว่า การอ้างเหตุผลในคัมภีร์ภควัตถุที่กระทำในรูปแบบของการอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไขนั้นถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่สมเหตุสมผล เพราะเป็นการใช้รูปแบบของการอ้างเหตุผลที่ถูกต้อง สอดคล้องกับกฎ Modus Tollens ทุกประการ

### 3.3 การอ้างเหตุผลประเภทอื่นในคัมภีร์ภควัตถุ

นอกจากการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยที่สำคัญทั้งสองประเภทอันได้แก่การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทและการอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไขแล้ว ในคัมภีร์ภควัตถุยังมีการอ้างเหตุผลอีกประเภทหนึ่งที่คณะสงฆ์แต่ละฝ่ายนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการหักล้างทัศนคติของฝ่ายตรงข้าม ซึ่งการอ้างเหตุผลประเภทนี้ดูจะเกี่ยวข้องกับประเด็นทางด้านเนื้อหา มากกว่าการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยที่ดูจะเน้นไปที่เรื่องของรูปแบบเป็นหลัก ในที่นี้จะพิจารณารูปแบบของการอ้างเหตุผลดังกล่าว เฉพาะที่สำคัญสองประเภทอันได้แก่ “การอ้างพุทธพจน์” และ “การใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบ”

#### 3.3.1 การอ้างพุทธพจน์

การอ้างพุทธพจน์ในที่นี้ก็คือรูปแบบของการอ้างเหตุผลประเภทหนึ่งที่เรียกกันในวงการตรรกวิทยาว่า “การอ้างผู้รู้” หรือ “การอ้างบุคคลที่ชวนให้เชื่อ” (appeal to authority) คำว่า “ผู้รู้” ที่ใช้ในการอ้างเหตุผลทางตรรกวิทยามีได้หลายประเภท เช่น ผู้รู้ในทางศาสนาอันได้แก่พระเจ้าและพระศาสดาในศาสนา ผู้รู้ในทางศาสตร์ต่างๆ อันได้แก่นักปรัชญาและนักวิทยาศาสตร์ สำหรับการอ้างผู้รู้ที่ใช้ในคัมภีร์ภควัตถุนั้นมีความหมายเจาะจงไปที่ตัวพระสูตร (discourse of the Buddha) หรือคำสอนของพระพุทธเจ้านั่นเอง ขอให้พิจารณาตัวอย่างจากบทสนทนาต่อไปนี้

ปรวาที : ท่านไม่ยอมรับว่า “อดีตมีอยู่ อนาคตมีอยู่” ไช้ไหม

สกวาที : ไช้

ปรวาที : พระสูตรที่พระผู้มีพระภาคตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย รู้อย่างใดอย่างหนึ่ง คือ รูปที่เป็นอดีต รูปที่เป็นอนาคต รูปที่เป็นปัจจุบัน รูปที่เป็นภายในตน รูปที่เป็นภายนอกตน รูปหยาบ รูปละเอียด รูปชั้นต่ำ รูปชั้นประณีต รูปไกล หรือรูปใกล้ ประมวลเข้าเป็นกองเดียวกัน นี้เรียกว่า รูปชั้น ... เวทนา ฯลฯ สัญญา ฯลฯ สังขาร ฯลฯ

วิญญานอย่างใดอย่างหนึ่ง คือ วิญญานที่เป็นอดีต วิญญานที่เป็นอนาคต วิญญานที่เป็นปัจจุบัน วิญญานที่เป็นภายในตน วิญญานที่เป็นภายนอกตน วิญญานหยาบ วิญญานละเอียด วิญญานชั้นต่ำ วิญญานชั้นประณีต วิญญานไกล หรือวิญญานใกล้ ประมวลเข้าเป็นกองเดียวกัน นี้เรียกว่า วิญญานชั้นธัมมัสสํ มียอยู่จริงใช่หรือไม่

สกวาทิ : ใช่

ปรวาทิ : ดั่งนั้น อดีตจึงมีอยู่ อนาคตก็มีอยู่

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/383)

สกวาทิ : อดีตมีอยู่ อนาคตก็มีอยู่ ใช่ไหม

ปรวาทิ : ใช่

สกวาทิ : พระสูตรที่พระผู้มีพระภาคตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย หลักการสามประการนี้ คือ (1) หลักภาษา (2) หลักการตั้งชื่อ (3) หลักการบัญญัติ ในอดีตไม่ถูกลบล้างแล้ว ไม่เคยถูกลบล้าง ในปัจจุบันไม่ถูกลบล้าง ในอนาคตก็จักไม่ถูกลบล้าง ไม่ถูกสมณพราหมณ์ผู้รู้คัดค้าน หลักการสามประการเป็นอย่างไร คือ (1) รูปใดล่วงไป ดับไป แปรผันไปแล้ว เรียกรูปนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ ตั้งชื่อรูปนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ บัญญัติรูปนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ (แต่) ไม่เรียกรูปนั้นว่า ‘มีอยู่’ ไม่เรียกรูปนั้นว่า ‘จักมี’ ... เวทนาใด ฯลฯ สัญญาใด ฯลฯ สังขารใด ฯลฯ วิญญานใด ล่วงไป ดับไป แปรผันไปแล้ว เรียกวิญญานนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ ตั้งชื่อวิญญานนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ บัญญัติวิญญานนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ (แต่) ไม่เรียกวิญญานนั้นว่า ‘มีอยู่’ ไม่เรียกวิญญานนั้นว่า ‘จักมี’ (2) รูปใด ยังไม่เกิด ยังไม่ปรากฏ เรียกรูปนั้นว่า ‘จักมี’ ตั้งชื่อรูปนั้นว่า ‘จักมี’ บัญญัติรูปนั้นว่า ‘จักมี’ (แต่) ไม่เรียกรูปนั้นว่า ‘มีอยู่’ ไม่เรียกรูปนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ ... เวทนาใด ฯลฯ สัญญาใด ฯลฯ สังขารใด ฯลฯ วิญญานใดยังไม่เกิด ยังไม่ปรากฏ เรียกวิญญานนั้นว่า ‘จักมี’ ตั้งชื่อวิญญานนั้นว่า ‘จักมี’ บัญญัติวิญญานนั้นว่า ‘จักมี’ (แต่) ไม่เรียกวิญญานนั้นว่า ‘มีอยู่’ ไม่เรียกวิญญานนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ (3) รูปใด เกิดอยู่ ปรากฏอยู่ เรียกรูปนั้นว่า ‘มีอยู่’ ตั้งชื่อรูปนั้นว่า ‘มีอยู่’ บัญญัติรูปนั้นว่า ‘มีอยู่’ (แต่) ไม่เรียกรูปนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ ไม่เรียกรูป

นั่นว่า ‘จักมี’ ... เวทนาใด ฯลฯ สัญญาใด ฯลฯ สังขารใด ฯลฯ ญาณใดเกิดแล้ว ปรากฏอยู่ เรียกญาณนั้นว่า ‘มีอยู่’ ตั้งชื่อ ญาณนั้นว่า ‘มีอยู่’ บัญญัติญาณนั้นว่า ‘มีอยู่’ (แต่) ไม่เรียก ญาณนั้นว่า ‘ได้มีแล้ว’ ไม่เรียกญาณนั้นว่า ‘จักมี’ ... ภิกษุทั้งหลาย หลักการสามประการ คือ (1) หลักภาษา (2) หลักการตั้งชื่อ (3) หลักการบัญญัติ ในอดีตไม่ถูกลบล้างแล้ว ไม่เคยถูกลบล้าง ในปัจจุบันไม่ถูกลบล้าง ในอนาคตก็จักไม่ถูกลบล้าง ไม่ถูกสมณพราหมณ์ผู้รู้คัดค้าน ... ภิกษุทั้งหลาย แม้ชนชาวอุกกลชนบทกับชนชาววิสสภัญชนบททั้งสองพวกเป็นผู้ถืออเหตุกวาทะ เป็นผู้ถืออกิริยวาทะ เป็นผู้ถือนัตติกวาทะ ได้สำคัญหลักการสามประการ คือ (1) หลักภาษา (2) หลักการตั้งชื่อ (3) หลักการบัญญัติ ว่าไม่ควรติเตียน ไม่ควรคัดค้าน ข้อนั้นเพราะเหตุใด เพราะกลัวถูกนินทา ใส่โทษ และ ถูกคัดค้าน” มีอยู่จริงใช่หรือไม่

ปรวาทी : ใช่

สกวาทी : ดังนั้น ท่านจึงไม่ควรยอมรับว่า “อดีตมีอยู่ อนาคตมีอยู่”

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/384)

จากรูปแบบของการอ้างเหตุผลในบทสนทนาข้างต้นซึ่งถกเถียงกันด้วยเรื่องของ “อดีตและอนาคต” นั้น จะเห็นว่าทั้งคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาท (สกวาที) และคณะสงฆ์ฝ่ายอันธกะ (ปรวาที) ต่างก็ใช้วิธีการอ้างเหตุผลประเภทเดียวกันซึ่งก็คือ การอ้างพุทธพจน์เพื่อใช้ในการหักล้างทัศนคติของฝ่ายตรงข้าม พร้อมกับเป็นการสนับสนุนทัศนคติของฝ่ายตนไปด้วยในตัว การอ้างพุทธพจน์นั้นในแง่หนึ่งก็มีลักษณะเป็นการอ้างอิงถึงแหล่งความรู้ที่มาจากตัวบุคคล ซึ่งในทางตรรกวิทยานั้น ถ้าไม่ระมัดระวังให้ดีก็อาจถูกตัดสินได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ผิดพลาด (fallacy) เพราะเป็นการอ้างเหตุผลที่ในทางตรรกวิทยาถือว่าไม่ตรงประเด็น เช่น การอ้างพุทธพจน์อย่างคู่ๆ ห้วนๆ เพื่ออ้างอำนาจหรือสถานะที่เหนือกว่า (appeal to force) แทนที่จะหยิบยกหลักธรรมในทางพุทธศาสนามาอธิบายให้เห็นรายละเอียดด้วยเหตุด้วยผลว่าเพราะเหตุใดจึงเสนอความคิดเช่นนั้น หรือแม้แต่การอ้างผู้รู้เพื่อโต้แย้งในเรื่องที่อยู่นอกเหนือขอบเขตความรู้ความชำนาญของผู้รู้ท่านนั้นก็อาจถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ไม่ตรงประเด็นได้เช่นกัน (Irving M. Copi and Carl Cohen, 1994, pp. 118-119)

จะอย่างไรก็ตาม การอ้างพุทธพจน์ในคัมภีร์กถาวัตถุก็มีลักษณะพิเศษบางประการที่แปลกออกไปจากการอ้างผู้รู้ในตรรกวิทยาตะวันตกตรงที่ว่าเป็นการอ้างผู้รู้เพื่อโต้แย้งในเรื่องที่ตรงกับความรู้ความชำนาญของผู้รู้ท่านนั้น ซึ่งลักษณะดังกล่าวนี้มีผลทำให้การอ้างพุทธพจน์ในคัมภีร์กถาวัตถุไม่อยู่ในข่ายของการอ้างเหตุผลที่ผิดพลาด ความหมายก็คือ การถกเถียงกันระหว่างคณะสงฆ์แต่ละฝ่ายในคัมภีร์กถาวัตถุนั้นเป็นการถกเถียงกันในกรอบสมมติฐาน (assumption) บางอย่างของพุทธศาสนา และกรอบสมมติฐานที่ว่านี้ก็คือแหล่งความรู้ที่มาจากพระพุทเจ้า การอ้างพุทธพจน์ในแง่หนึ่งจึงมีสถานะของความน่าเชื่อถือเท่าเทียมกันกับการอ้างหลักฐานทางวิทยาศาสตร์ (scientific evidence) ซึ่งในทางตรรกวิทยาถือว่าการอ้างเหตุผลที่มีน้ำหนัก (Douglas N. Walton, 1989, pp. 172-173) พิจารณาจากแง่นี้ การอ้างพุทธพจน์ในคัมภีร์กถาวัตถุจึงถือว่าการอ้างผู้รู้ที่ถูกต้องและมีเหตุมีผลตามหลักเกณฑ์ในการอ้างเหตุผล (reasonable and legitimate in argument) ปัญหาเกี่ยวกับการอ้างผู้รู้ในคัมภีร์กถาวัตถุจึงอยู่ที่วิธีการอ้างของผู้อ้างมากกว่าจะอยู่ที่ตัวของผู้รู้ที่ถูกอ้าง

### 3.3.2 การใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบ

การใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบ (argument by analogy) เป็นรูปแบบของการอ้างเหตุผลอีกประเภทหนึ่งที่มีการนำมาใช้ในคัมภีร์กถาวัตถุ กล่าวโดยทั่วไปนั้น การใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบมักถูกนำมาช่วยในการอธิบาย (explanation) ลักษณะหรือความหมายของสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่เข้าใจยากและไม่เป็นที่รู้จักกันโดยทั่วไปเพื่อให้เข้าใจง่ายขึ้นและเห็นภาพที่ชัดเจนยิ่งขึ้น ซึ่งสิ่งที่นำมาใช้เป็นตัวอย่างในการเปรียบเทียบนั้นจะต้องเป็นสิ่งที่มีความคล้ายคลึงกับสิ่งที่ต้องการจะอธิบาย และมีความหมายที่คนทั่วไปสามารถเข้าใจได้ง่ายกว่าสิ่งที่ต้องการจะอธิบาย

ในบริบทของการอ้างเหตุผล การใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบจะมีลักษณะบางประการที่แปลกออกไปจากการใช้ในบริบทของการอธิบาย การใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบในการอ้างเหตุผลนั้นหมายถึงการถอดเอา “ลักษณะร่วม” (points of analogy) ระหว่าง “สิ่ง” (entity) สองสิ่ง ออกมาเพื่อยืนยันถึงลักษณะบางประการของสิ่งหนึ่งที่เป็นไปได้ว่าจะมีเหมือนกับที่อีกสิ่งหนึ่งมี (Irving M. Copi and Carl Cohen, 1994, pp. 454-455) สิ่งที่ใช้ในการเปรียบเทียบอาจจะมีมากกว่าสองสิ่งก็ได้ และลักษณะร่วมของสิ่งที่นำมาเปรียบเทียบก็อาจจะมีมากกว่าสองลักษณะได้เช่นกัน ลักษณะร่วมของสิ่งที่นำมาเปรียบเทียบนั้นมีสองส่วน สองส่วนที่ว่าจะแสดงบทบาทที่ต่างกัน

การอ้างเหตุผล กล่าวคือ ลักษณะร่วมส่วนหนึ่งจะแสดงบทบาทในข้ออ้าง ลักษณะร่วมอีกส่วนหนึ่งจะแสดงบทบาททั้งในข้ออ้างและข้อสรุป

ในข้ออ้างของการอ้างเหตุผลแบบใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบนั้นประกอบด้วย (1) สิ่งเปรียบเทียบสองสิ่งที่มีลักษณะร่วมจำนวนหนึ่ง (2) ลักษณะเพิ่มเติม (further characteristic) บางประการที่พบในสิ่งเปรียบเทียบอย่างหนึ่ง เพราะฉะนั้น ข้อสรุปจึงได้แก่การที่ลักษณะเพิ่มเติมที่พบในสิ่งเปรียบเทียบอย่างหนึ่งจะต้องพบในสิ่งเปรียบเทียบอีกอย่างหนึ่งด้วย ดังรูปแบบต่อไปนี้

A	มีลักษณะ	p q r
B	มีลักษณะ	p q (ซึ่งเป็นลักษณะร่วมที่พบใน A)
ดังนั้น B	จึงมีลักษณะ	r (ซึ่งเป็นลักษณะเพิ่มเติมที่พบใน A) ด้วย

รูปแบบของการอ้างเหตุผลโดยใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบดังกล่าวสามารถนำมาประยุกต์เข้ากับตัวอย่างจากข้อเท็จจริงได้ดังนี้

สิ่งเปรียบเทียบ	ลักษณะร่วม (1)	ลักษณะร่วม (2)	ลักษณะเพิ่มเติม
รองเท้าหนัง A	เป็นรองเท้า	ยี่ห้อเดียวกัน	ใช้ทน
รองเท้าผ้าใบ B	เป็นรองเท้า	ยี่ห้อเดียวกัน	
ดังนั้น รองเท้าผ้าใบ B			ใช้ทน

ถึงตรงนี้ เราจะเข้าไปพิจารณาตัวอย่างของการอ้างเหตุผลบางตอนในคัมภีร์กถาวัตถุ เพื่อแสดงให้เห็นว่ามีการใช้การอ้างเหตุผลแบบใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบกันอย่างไร

สกวาทิ : อากาศเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งไฉ่หรือไม่

ปรวาทิ : ไฉ่

สกวาทิ : มีบุคคลบางพวกทำสิ่งที่มีไฉ่อากาศให้เป็นอากาศได้ไฉ่หรือไม่

ปรวาทิ : ไฉ่

สกวาทิ : มีบุคคลบางพวกทำสภาวะธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้เป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งได้ไฉ่หรือไม่

ปรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

- สกวาทิ : มีบุคคลบางพวกทำอากาศไม่ให้เป็นอากาศได้ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ใช่  
 สกวาทิ : มีบุคคลบางพวกทำสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้เป็นสภาวะธรรม  
 ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งได้ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ  
 สกวาทิ : ชนทั้งหลายล้อมอากาศทำให้เป็นเรือน ทำให้เป็นฉวางได้ ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ใช่  
 สกวาทิ : ชนทั้งหลายล้อมสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งทำให้เป็นเรือน ทำให้  
 เป็นฉวางได้ ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ  
 สกวาทิ : เมื่อขุดบ่อน้ำ ที่ที่มีไซ้อากาศก็กลายเป็นอากาศได้ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ใช่  
 สกวาทิ : สภาวะธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งก็กลายเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุง  
 แต่งได้ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ  
 สกวาทิ : เมื่อถมบ่อน้ำเปล่า บรรจุน้ำเปล่า หม้อเปล่า ให้เต็มอยู่ อากาศหายไป  
 ได้ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ใช่  
 สกวาทิ : สภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งหายไปได้ไซ้หรือไม่  
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1104-1112)

บทสนทนาข้างต้นนี้เป็นการถกเถียงกันระหว่างคณะสงฆ์ฝ่ายสกวาทิ (ฝ่ายเถรวาท) กับคณะสงฆ์ฝ่ายพรวาที (ฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาท) ด้วยปัญหาที่ว่า “อากาศมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรมไซ้หรือไม่” จากบทสนทนาี้ เราสามารถถอดข้อความการอ้างเหตุผลออกมาให้อยู่ในรูปของการใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบได้ดังนี้

สิ่งเปรียบเทียบ	ลักษณะร่วม (1)	ลักษณะร่วม (2)	ลักษณะเพิ่มเติม
อากาศ	เป็นอสังขตธรรม	ไม่ถูกปรุงแต่งด้วยเหตุปัจจัย	ทำให้เป็นสังขตธรรมได้ (ทำให้หายไปได้, ทำให้เป็นช่องว่างได้, ทำให้ไม่เป็นอากาศได้)
นิพพาน	เป็นอสังขตธรรม	ไม่ถูกปรุงแต่งด้วยเหตุปัจจัย	
ดังนั้น นิพพาน			ทำให้เป็นสังขตธรรมได้ (ทำให้หายไปได้, ทำให้เป็นช่องว่างได้, ทำให้ไม่เป็นอากาศได้)

เมื่อพิจารณาจากรูปแบบของการอ้างเหตุผลโดยใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบข้างต้น จะเห็นว่าคณะสงฆ์ฝ่ายปรวาทที่ไม่ยอมรับข้อสรุปเช่นนี้ ซึ่งถ้าปฏิเสธข้อสรุป ฝ่ายปรวาทก็ต้องปฏิเสธข้ออ้างด้วย แต่ฝ่ายปรวาทที่กลับยืนยันข้ออ้าง การประเมินความสมเหตุสมผลของการอ้างเหตุผลดังกล่าวนี้จึงเข้าสู่กระบวนการของการอ้างเหตุผลแบบนิรนัย (ในรูปของการอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไข) อันได้แก่กฎ Modus Tollens ตามที่ผู้วิจัยได้อภิปรายไปแล้วนั้น

กล่าวโดยสรุป รูปแบบของการอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุสามารถเทียบเคียงกับรูปแบบของการอ้างเหตุผลในตรรกวิทยาตะวันตกได้หลายรูปแบบ เฉพาะรูปแบบสำคัญที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะเลือกที่จะนำมาใช้ในคัมภีร์กถาวัตถุนั้นสามารถเทียบเคียงได้กับรูปแบบของการอ้างเหตุผลประเภทหลักๆ สี่ประเภทในตรรกวิทยาตะวันตกอันได้แก่ การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท การอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไข (ในรูปของกฎ Modus Tollens) การอ้างผู้รู้ และการอ้างเหตุผลโดยใช้ตัวอย่างเปรียบเทียบ เฉพาะการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทเท่านั้นที่ในคัมภีร์กถาวัตถุใช้อย่างไม่สมเหตุสมผลตามกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยา ส่วนที่เหลืออีกสามประเภทถือว่าการอ้างเหตุผลที่ในคัมภีร์กถาวัตถุใช้ได้อย่างสมเหตุสมผลตามกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยา

จะอย่างไรก็ตาม รูปแบบของการอ้างเหตุผลที่ผู้วิจัยนำเสนอมาทั้งหมดนี้น่าจะเป็นเพียงตัวอย่างเท่านั้น แต่กระนั้น รูปแบบของการอ้างเหตุผลที่ผู้วิจัยนำเสนอมาทั้งหมดก็น่าจะเป็นประโยชน์ในแง่ของการเป็นตัวอย่างของเครื่องมือในการตรวจสอบความรู้ที่สามารถนำไปใช้ในการประเมินความสมเหตุสมผลของการอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุในประเด็นการโต้แย้งอื่นๆ ที่ผู้วิจัยยังไม่ได้หยิบยกมาพิจารณาในงานวิจัยฉบับนี้