

กาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาท



นาย สมภาร พรหมทา

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

ภาควิชา ปรัชญา

บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พ.ศ. 2531

ISBN 974-568-746-4

ลิขสิทธิ์ของบัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

013886

i 10300399

SPACE AND TIME IN THERAVADA BUDDHIST PHILOSOPHY

Mr. Somparn Promta

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of Master of Arts

Department of Philosophy

Graduate School

Chulalongkorn University

1988

ISBN 974-568-746-4

หัวข้อวิทยานิพนธ์ กาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาท
โดย นาย สมภาร พรหมทา
ภาควิชา ปรัชญา
อาจารย์ที่ปรึกษา รองศาสตราจารย์ ดร. มารค ตามไท
 รองศาสตราจารย์ ดร. สุนทร ณ รังษี



บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้นับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วน
หนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาโท

.....^{สมภาร}.....คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย
(ศาสตราจารย์ ดร. ดาวร วัชรภักย์)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

.....^{ปรีชา ช่างขวัญยืน}.....ประธานกรรมการ
(รองศาสตราจารย์ ปรีชา ช่างขวัญยืน)
.....^{มารค ตามไท}.....อาจารย์ที่ปรึกษา
(รองศาสตราจารย์ ดร. มารค ตามไท)
.....^{สุนทร ณ รังษี}.....อาจารย์ที่ปรึกษา
(รองศาสตราจารย์ ดร. สุนทร ณ รังษี)
.....^{วิทย์ วิศทเวทย์}.....กรรมการ
(ศาสตราจารย์ ดร. วิทย์ วิศทเวทย์)

พิมพ์ต้นฉบับบทคัดย่อวิทยานิพนธ์ภายในกรอบสี่เหลี่ยมนี้เพียงแผ่นเดียว



สมภาร พรหมทา: กาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาท(SPACE AND TIME IN THERAVADA BUDDHIST PHILOSOPHY) อ. ที่ปรึกษา: รศ. ดร. มารค ตามไท, 143 หน้า.

ข้อมูลในการศึกษาคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาทที่ใช้ในวิทยานิพนธ์นี้แบ่งออกเป็นสองส่วนคือ ข้อมูลชั้นที่หนึ่งกับข้อมูลชั้นที่สอง ข้อมูลชั้นที่หนึ่งได้แก่พระไตรปิฎก ข้อมูลชั้นที่สองได้แก่รรรถถา, ฎีกา, และตำราที่ท่านผู้รู้พุทธศาสนาเรียบเรียงไว้

จากการศึกษาข้อมูลข้างต้นพบว่า อวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาทจัดเป็นอสังขตธรรมอย่างหนึ่ง เป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง และเป็นสิ่งที่ตั้งอยู่ชั่วนิรันดร์ ส่วนกาลเป็นชื่อเรียกความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรม อวกาศเป็นสิ่งที่มิอยู่ แต่เวลาไม่ใช่สิ่งที่มิอยู่

หลักคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาทจัดอยู่ในส่วนของคำสอนที่เป็นอภิปรัชญา หลักคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศนี้เองคือรากฐานสำหรับการค้นหาคำตอบต่อคำถามบางคำถามที่หลักจริยปฏิบัติไม่อาจตอบได้ เช่นปัญหาเกี่ยวกับกำเนิดของเอกภพ และปัญหาเกี่ยวกับปฐมเหตุของเอกภพ เป็นต้น วิทยานิพนธ์นี้ได้เสนอคำตอบว่า อวกาศหรือที่เรียกว่า อากาศะในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทคือปฐมเหตุและต้นกำเนิดของเอกภพ โดยที่การตอบคำถามเหล่านี้สามารถกระทำได้โดยไม่ต้องอาศัยวิธีการเชิงทฤษฎี หากแต่ใช้วิธีการแบบอเทวนิยมของพุทธศาสนานั้นเอง

ภาควิชา ปรัชญา.....
สาขาวิชา ปรัชญา.....
ปีการศึกษา 2530.....

ลายมือชื่อนิติต.....
ลายมือชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา.....

พิมพ์ต้นฉบับบทความวิจัยวิทยานิพนธ์ภายในกรอบสี่เหลี่ยมนี้เพียงแผ่นเดียว



SOMPARN PROMTA : SPACE AND TIME IN THERAVADA BUDDHIST
PHILOSOPHY. THESIS ADVISOR : ASSO. PROF. MARK TAMTHAI, Ph. D.
143 PP.

The sources of space-time teachings in Theravada Buddhist philosophy, being used in this thesis, are divided into two levels; primary and secondary. The primary source is the Pali Scripture. The secondary source is the commentaries, the sub-commentaries and other works of contemporary Buddhist scholars.

Space in Theravada Buddhist philosophy, according to these sources, is unconditioned, unchanging and eternal. Time is a name of the change of conditioned things. Space is an entity, but time is not.

Space-time teachings in Theravada Buddhist philosophy belong to its metaphysics. By these doctrines the answer to the question of the origin of the universe is constructed, and the problem of the first cause, which is unsolved by its ethical principles, is solved. This thesis shows that space, or akasa as called in Theravada Buddhist texts, is the first cause and the origin of the universe. This answer is arrived at, not by a theistic solution, but by an atheistic approach.

ภาควิชา ปรัชญา.....
สาขาวิชา ปรัชญา.....
ปีการศึกษา 2530.....

ลายมือชื่อนิสิต.....
ลายมือชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา.....

หัวข้อวิทยานิพนธ์ กาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาท
ชื่อนิสิต นาย สมภาร พรหมหา
อาจารย์ที่ปรึกษา รองศาสตราจารย์ ดร. มารุต ตามไท
 รองศาสตราจารย์ ดร. สุนทร ณ ริงณี
ภาควิชา ปรัชญา
ปีการศึกษา 2530



บทคัดย่อ

คำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาทอาจแบ่งออกเป็นสองลักษณะ กล่าวคือ คำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพ กับคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางจิตวิทยา คำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพเกี่ยวข้องกับเรื่องธรรมชาติของกาลและอวกาศโดยตรง ส่วนคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางจิตวิทยาเกี่ยวข้องกับเรื่องการรับรู้กาลและอวกาศของมนุษย์ วิทยานิพนธ์นี้จะศึกษาเฉพาะคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพเท่านั้น

ข้อมูลในการศึกษาคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาทที่ใช้ในวิทยานิพนธ์นี้แบ่งออกเป็นสองส่วนคือ ข้อมูลชั้นที่หนึ่งกับข้อมูลชั้นที่สอง ข้อมูลชั้นที่หนึ่งได้แก่ พระไตรปิฎก ข้อมูลชั้นที่สองได้แก่บรรณกถา, ฎีกา, และตำราที่ตำนผู้รู้พุทธศาสนาเรียบเรียงไว้

จากการศึกษาข้อมูลข้างต้นพบว่า อวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาทจัดเป็นอสัญชธรรมอย่างหนึ่ง เป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง และเป็นสิ่งที่คงอยู่ชั่วนิรันดร ส่วนกาลเป็นชื่อเรียกความเปลี่ยนแปลงของสังขธรรม อวกาศเป็นสิ่งที่มิอยู่ แต่เวลาไม่ใช่สิ่งที่มิอยู่

เป็นที่เข้าใจกันมานานในหมู่ชาวพุทธเถรวาทบางส่วนว่า หลักคำสอนที่ไม่เกี่ยวกับการดับทุกข์ในชีวิตมนุษย์ไม่ใช่หลักคำสอนของพุทธศาสนา หลักธรรมในพุทธศาสนาในความคิดของชาวพุทธที่วันนี้ต้องสามารถนำมาปฏิบัติเพื่อขจัดทุกข์ในชีวิตจริงได้ มิใช่สักแต่ว่าเป็นเพียงแนวความคิดทางปรัชญาล้วนๆอันไม่อาจก่อผลในทางปฏิบัติ การที่หลักคำสอนนั้นๆ สามารถนำมาปฏิบัติได้ถือกันว่าเป็นเกณฑ์ตรวจสอบว่าหลักคำสอนใดเป็นหลักธรรมของพุทธศาสนาหรือไม่

ความเข้าใจตามที่กล่าวมานี้ แม้จะมีหลักฐานในพระไตรปิฎกบางแห่งรองรับให้คิดไปเช่นนั้นก็ตาม กระนั้นก็ยังเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนอยู่ หลักคำสอนของพระพุทธองค์นั้นจำแนกออกเป็นสองส่วนหลักๆ กล่าวคือ ส่วนที่เป็นหลักคำสอนทางจริยปฏิบัติ กับหลักคำสอนส่วนที่เป็นอภิปรัชญา ในจำนวนหลักธรรมทั้งสองส่วนนี้ ส่วนที่เป็นหลักจริยปฏิบัติหรือที่เรียกกันอีกอย่างหนึ่งว่าหลักธรรมส่วนที่นำผู้ปฏิบัติไปสู่ความดับทุกข์ในชีวิตคืออภัยหลักธรรมส่วนที่เป็นอภิปรัชญาเป็นฐานรองรับ หลักคำสอนส่วนที่เป็นอภิปรัชญานี้ไม่อาจนำมาปฏิบัติให้เกิดผลกล่าวคือการดับทุกข์ในชีวิต แต่มันคือรากฐานทางปรัชญาของหลักคำสอนส่วนที่สามารถนำผู้ปฏิบัติไปสู่การดับทุกข์ในชีวิตได้ หากปราศจากหลักคำสอนส่วนที่เป็นอภิปรัชญา หลักคำสอนส่วนที่เป็นหลักจริยปฏิบัติย่อมปราศจากรากฐานรองรับ ไม่ต่างจากต้นไม้ไร้รากยึดเกาะ ฉะนั้น

หลักคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาทจัดอยู่ในส่วนของคำสอนที่เป็นอภิปรัชญา หลักคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศนี้เองคือรากฐานสำหรับการค้นหาคำตอบต่อคำถามบางคำถามที่หลักจริยปฏิบัติไม่อาจตอบได้ เช่นปัญหาเกี่ยวกับกำเนิดของเอกภพ และปัญหาเกี่ยวกับปฐมเหตุของเอกภพ เป็นต้น วิทยานิพนธ์นี้ได้เสนอคำตอบว่า อวกาศหรือที่เรียกว่าอากาศะในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทคือปฐมเหตุและต้นกำเนิดของเอกภพ โดยที่การตอบคำถามเหล่านี้สามารถกระทำได้โดยไม่ต้องอาศัยวิธีการเชิงทฤษฎี หากแต่ใช้วิธีการแบบอเทวนิยมของพุทธศาสนานั้นเอง

Thesis Title SPACE AND TIME IN THERAVADA BUDDHIST PHILOSOPHY
Name Mr. Somparn Promta
Thesis Advisor Associate Professor Mark Tamthai, Ph. D.
 Associate Professor Sunthorn Na-Rangsi, Ph. D.
Department Philosophy
Academic Year 1987

ABSTRACT

Space-time teachings in Theravada Buddhist philosophy can be divided into two aspects; physical and psychological. The teachings of physical space and time concern the nature of space and time. The teachings of psychological space and time concern Man's perception of space and time. In this thesis only the first aspect will be studied.

The sources of space-time teachings in Theravada Buddhist philosophy, being used in this thesis, are divided into two levels; primary and secondary. The primary source is the Pali Scripture. The secondary source is the commentaries, the sub-commentaries and other works of contemporary Buddhist scholars.

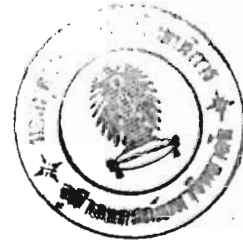
Space in Theravada Buddhist philosophy, according to these sources, is unconditioned, unchanging and eternal. Time is a name of the change of conditioned things. Space is an entity, but time is not.

It is traditional among some people who call themselves Theravada Buddhists to make the assumption that any doctrine that does not lead to the cessation of human suffering is not a doctrine of Buddhism. The teachings of the Buddha, in their concepts, are

practical, not unpractically philosophical or purely speculative thoughts. Practicability in ordinary life is a criterion to judge which principles are teachings of Buddhism and which are not.

This idea, though seemingly supported by some contents of the Pali Scripture, is false. The teachings of the Buddha, as presented in this thesis, are divided into two groups; ethical and metaphysical. Of these teachings ethical doctrines, namely the doctrines which lead to the cessation of human suffering, are based on metaphysical doctrines. These metaphysical teachings are not directly practical in ordinary life, but they are the philosophical foundations of the practical teachings. Without these foundations ethical teachings in Buddhism must be baseless as a tree without roots.

Space-time teachings in Theravada Buddhist philosophy belong to its metaphysics. By these doctrines the answer to the question of the origin of the universe is constructed, and the problem of the first cause, which is unsolved by its ethical principles, is solved. This thesis shows that space, or akasa as called in Theravada Buddhist texts, is the first cause and the origin of the universe. This answer is arrived at, not by a theistic solution, but by an atheistic approach.



กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลงได้ด้วยความช่วยเหลือของบุคคลหลายฝ่าย ผู้วิจัยขอระบุนามท่านเหล่านี้ไว้เพื่อแสดงความขอบพระคุณและขอบคุณอย่างสูงดังนี้

รองศาสตราจารย์ ดร. มารค ตามไท และ รองศาสตราจารย์ ดร. สุนทร ฅ รังษี สองท่านนั้นนอกจากจะเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาซึ่งต้องทำงานตามหน้าที่แล้ว ยังกรุณาให้คำแนะนำหลายอย่างอันอยู่นอกเหนือจากงานในหน้าที่นั้น คำแนะนำเหล่านี้เป็นประโยชน์โดยตรงต่อการเรียบเรียงวิทยานิพนธ์นี้ และยังเป็นประโยชน์โดยอ้อมต่องานค้นคว้าทางวิชาการบางสาขาที่ผู้วิจัยสนใจอยู่เป็นส่วนตัว โดยที่งานเหล่านี้อยู่นอกเหนือขอบข่ายของวิทยานิพนธ์นี้

ศาสตราจารย์ ดร. วิทย์ วิศทเวทย์ และ รองศาสตราจารย์ ปรีชา ช้างขวัญยืน ได้ให้คำแนะนำและข้อสังเกตหลายประการที่เป็นประโยชน์ในการนำเสนอความคิดที่สำคัญในวิทยานิพนธ์นี้

ห้องสมุดคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย คือแหล่งสำคัญของข้อมูลต่างๆในการเรียบเรียงวิทยานิพนธ์นี้ นอกแต่นั้น ห้องสมุดคณะวิทยาศาสตร์ หอสมุดกลาง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ห้องสมุดสำนักงานกลาง กองการวิปัสสนาธุระ วิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ห้องสมุดสำนักงานกลาง กองการวิปัสสนาธุระ วิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ยังมีส่วนไม่น้อยในการเอื้อให้ข้อมูลที่สำคัญบางประการ หากปราศจากสถานที่ที่ระบุนามมาแล้วข้างต้นนี้ ผู้วิจัยยังมองไม่ออกว่าวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะสำเร็จลงอย่างไรที่เห็นที่ใดอย่างไร

ท่านสุดท้ายที่ผู้วิจัยขอระบุนามเพื่อแสดงความขอบคุณอย่างสูงคือ คุณวรรณี แก้วบุคตา ท่านผู้นี้มีแก่ใจเอื้อเฟื้อเครื่องพิมพ์ดีดทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษให้ผู้วิจัยมิใช้หรือมอบอนุญาตให้ผู้วิจัยใช้มุมหนึ่งของบ้านที่ร่มรื่นเย็นสบายเป็นสถานที่ทำงานนับแต่เริ่มต้นจนทุกอย่างสำเร็จลง หากไม่มีท่านผู้นี้ ผู้วิจัยคงต้องทนทำงานในบ้านเช่าที่ร้อนอบอ้าวและคงประสบความยากลำบากหลายอย่างในห้องเช่าแถบๆที่ไร้ความสะอาดสบายอย่างนี้นั้น



บทคัดย่อภาษาไทย.....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	ฉ
กิตติกรรมประกาศ.....	ช
คำอธิบายคำย่อ.....	ฅ
บทที่	
1. บทนำ.....	1
2. อวกาศในทัศนะของพุทธศาสนา.....	4
2.1 สิ่งที่มีอยู่ในทัศนะของพุทธศาสนา.....	4
2.2 อากาสะในฐานะสิ่งรองรับการมีอยู่ของทุกสิ่งในเอกภพ.....	30
2.3 โครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศและรูปแบบของเอกภพ ในทัศนะของพุทธศาสนา.....	40
3. เวลาในทัศนะของพุทธศาสนา.....	51
3.1 เวลาคืออะไร.....	51
3.2 พุทธศาสนามีทัศนะเช่นไรต่อสิ่งที่เรียกว่าเวลา.....	52
3.3 ทิศทางของเวลา.....	76
3.4 ทิศทางของเวลาในทัศนะของพุทธศาสนา.....	82
4. คำสอนเกี่ยวกับเวลาและอวกาศในฐานะรากฐานของพุทธธรรม.....	89
4.1 หลักอภิปัจจยตาดือหัวใจของพุทธศาสนา.....	89
4.2 เนื้อหาของหลักอภิปัจจยตา.....	89
4.3 นัยแฝงทางปรัชญาของหลักอภิปัจจยตา.....	90
4.4 ปัญหาทางปรัชญาในหลักอภิปัจจยตา.....	101
4.5 การแก้ปัญหาทางปรัชญาในหลักอภิปัจจยตา.....	124
5. ข้อสรุปและการเสนอแนะ.....	135
5.1 เนื้อหาของพุทธธรรม.....	135
5.2 สิ่งที่น่าจะศึกษาต่อจากวิทยานิพนธ์นี้.....	137

บรรณานุกรม..... 139

ประวัติผู้เขียน..... 143



คำอธิบายคำย่อ

เอกสารอ้างอิงส่วนที่เป็นคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทในวิทยานิพนธ์นี้ใช้ระบบคำย่อทั้งต่อไปนี้

1. คัมภีร์พระไตรปิฎก ในที่นี้หมายถึงพระไตรปิฎกภาษาบาลี อักษรไทย ฉบับสยามรัฐ จำนวน 45 เล่ม พ.ศ. 2525 การอ้างอิงคัมภีร์พระไตรปิฎกใช้ระบบระบุเล่ม/ข้อ เช่น ม. อ. 14/20 หมายความว่า การอ้างอิงนั้นระบุถึงคัมภีร์มัชฌิมนิกาย อุपरินิคาสะกั พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 ข้อที่ 20 เป็นต้น

- อ.จ. อ.จก. = อ.จตุตถนิกาย อ.จกนิปาต
- อ.จ. เอก. = อ.จตุตถนิกาย เอกนิปาต
- อ.จ. เอกาทสก. = อ.จตุตถนิกาย เอกาทสกนิปาต
- อ.จ. จตุกก. = อ.จตุตถนิกาย จตุกกนิปาต
- อ.จ. ฉกก. = อ.จตุตถนิกาย ฉกกนิปาต
- อ.จ. ติก. = อ.จตุตถนิกาย ติกนิปาต
- อ.จ. ทสก. = อ.จตุตถนิกาย ทสกนิปาต
- อ.จ. ทุก. = อ.จตุตถนิกาย ทุกนิปาต
- อ.จ. นวก. = อ.จตุตถนิกาย นวกนิปาต
- อ.จ. ปญจก. = อ.จตุตถนิกาย ปญจกนิปาต
- อ.จ. สตทก. = อ.จตุตถนิกาย สตทกนิปาต
- อ.ภ. ก. = อ.ภิษมุขปิฎก กถาวตถุ
- อ.ภ. ธา. = อ.ภิษมุขปิฎก ธาตุกถา
- อ.ภ. ป. = อ.ภิษมุขปิฎก ปฏจาน
- อ.ภ. ปุ. = อ.ภิษมุขปิฎก ปุคฺคสปลุณฺหคฺติ
- อ.ภ. ขมก. = อ.ภิษมุขปิฎก ขมก
- อ.ภ. วิ. = อ.ภิษมุขปิฎก วิภงฺค
- อ.ภ. ส. = อ.ภิษมุขปิฎก ธมฺมสํจฺคณิ
- อ.ช. อป. = อ.ชุตฺตนิกาย อปทว
- อ.ช. อิติ. = อ.ชุตฺตนิกาย อิติวตฺตก

ช. อ.	=	ชุตฺตทกนิกาย อุตาน
ช. ช.	=	ชุตฺตทกนิกาย ชุตฺตทปาฐ
ช. จริยา.	=	ชุตฺตทกนิกาย จริยาปิฎก
ช. จ.	=	ชุตฺตทกนิกาย จุฬนิตฺุเทศ
ช. ชา.	=	ชุตฺตทกนิกาย ชาตก
ช. เถร.	=	ชุตฺตทกนิกาย เถรคาคา
ช. เถรี.	=	ชุตฺตทกนิกาย เถรีคาคา
ช. ฐ.	=	ชุตฺตทกนิกาย ฐมมปท
ช. ปฎิ.	=	ชุตฺตทกนิกาย ปฎิสุมภิตามคฺค
ช. เปต.	=	ชุตฺตทกนิกาย เปตวตฺต
ช. พุทฺธ.	=	ชุตฺตทกนิกาย พุทฺธวีส
ช. มหา.	=	ชุตฺตทกนิกาย มหานิตฺุเทศ
ช. วิมาน.	=	ชุตฺตทกนิกาย วิมานวตฺต
ช. ส.	=	ชุตฺตทกนิกาย สุตฺตนิปาต
ที. ปา.	=	ทีฆนิกาย ปาฎิกวคฺค
ที. ม.	=	ทีฆนิกาย มหาวคฺค
ที. ส.	=	ทีฆนิกาย สิลกฺขนธวคฺค
ม. อ.	=	มชฺฌิมนิกาย อูปริปญฺญาสก
ม. ม.	=	มชฺฌิมนิกาย มชฺฌิมปญฺญาสก
ม. ญ.	=	มชฺฌิมนิกาย ญสฺปญฺญาสก
วินย.	=	วินยปิฎก
ล. ข.	=	ลิตฺตทกนิกาย ขนฺธวาวคฺค
ล. นิ.	=	ลิตฺตทกนิกาย นินานวคฺค
ล. ม.	=	ลิตฺตทกนิกาย มหาวาวคฺค
ล. ส.	=	ลิตฺตทกนิกาย สคาควคฺค
ล. สฬ.	=	ลิตฺตทกนิกาย สฬายตฺนวคฺค

2. คัมภีร์อรรถกถา ในที่นี้หมายถึงอรรถกถาฉบับภาษาบาลี อักษรไทย คัมภีร์
ชั้นอรรถกถานี้มีจำนวนมากมาย และตีพิมพ์ต่างวาระกัน รายละเอียดเกี่ยวกับเวลาการตี

วินย. อ.	=	วินย อฏจกถา (สมนุตปาสาทิกา)
วิงค. อ.	=	วิงค อฏจกถา (สมุโฆวิโนทนี)
* วิมาน. อ.	=	วิมานวตฺถุ อฏจกถา (ปรมตฺถทีปนี)
วิสุทฺธิ.	=	วิสุทฺธิมคฺค
สงฺคณี. อ.	=	สงฺคณี อฏจกถา (อฏฺจสาลินี)
สงฺคห.	=	อภิธมฺมตฺถสงฺคห
สั. อ.	=	สัยฺยตฺถุคณิกาย อฏจกถา (สารตฺถุคปาลินี)

3. คัมภีร์ฎีกา ในที่นี้หมายถึงฎีกาฉบับภาษาบาลี อักษรไทย คัมภีร์ชั้นฎีกา มีจำนวนมากมาย และตีพิมพ์ต่างวาระกัน รายละเอียดเกี่ยวกับเวลาการตีพิมพ์จะมีอยู่ในบรรณานุกรมท้ายวิทยานิพนธ์นี้ คัมภีร์ชั้นฎีกาเท่าที่นำมาแสดงไว้นี้เป็นคัมภีร์ที่ถือกันว่าสำคัญ และเป็นคัมภีร์ที่ผู้วิจัยได้ไปขอขยืมส่วนแบ่งส่วนรับวินิจฉัยปัญหาในพุทธธรรมร่วมกับคัมภีร์ชั้นพระไตรปิฎกและอรรถกถา การอ้างอิงคัมภีร์ชั้นฎีกาใช้ระบบระบุเล่ม/หน้า เช่น วินย. ฎีกา. 1/20 หมายความว่าอ้างอิงนั้นระบุถึงคัมภีร์ฎีกาแห่งอรรถกถาพระวินัย เล่มที่ 1 หน้าที่ 20 เป็นต้น

วินย. ฎีกา.	=	วินยอฏจกถา ฎีกา (สารตฺถุคทีปนี)
วิสุทฺธิ. ฎีกา.	=	วิสุทฺธิมคฺค มหาฎีกา (ปรมตฺถมณฺฑลสา)
สงฺคห. ฎีกา.	=	อภิธมฺมตฺถสงฺคห ฎีกา (อภิธมฺมตฺถวิภาวินี)

คัมภีร์ที่ไม่มีเครื่องหมาย * ควบคู่กับหมายถึงคัมภีร์ที่ยังไม่ได้รับการตีพิมพ์เป็นอักษรไทย หากแต่นำมารวมไว้กับคัมภีร์ที่ได้รับการตีพิมพ์เป็นอักษรไทยด้วย เพราะเป็นคัมภีร์สำคัญ ควรที่ผู้ศึกษาพุทธศาสนาจะรับทราบเอาไว้ หากว่าในเวลาอันไม่นานนัก คัมภีร์เหล่านี้คงได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ในรูปแบบหนังสือ แทนการจมอยู่ในใบลาน

บทที่ 1



บทนำ

ปัญหาเกี่ยวกับกาล*และอวกาศเป็นปัญหาสำคัญปัญหาหนึ่งที่มีผู้สนใจถกเถียงกันมานานตลอดประวัติศาสตร์การแสวงหาทางปัญญาของมนุษยชาติ เป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับกระบวนการแสวงหาความรู้แขนงต่างๆของมนุษย์มากมาย กังจะเห็นได้จากการศึกษาเกี่ยวกับกาลและอวกาศจะเป็นปัญหาพื้นฐานสำคัญปัญหาหนึ่งแทรกอยู่ในเนื้อหาของวิชาศาสนา, ปรัชญา, และวิทยาศาสตร์

ปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศมีทั้งส่วนที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์และส่วนที่ไม่เกี่ยวข้องกับมนุษย์เลย ผู้วิจัยขอแบ่งปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศออกเป็น 2 ประเภทหลักๆดังนี้

1. ปัญหาเกี่ยวกับมนุษย์-กาล-อวกาศ
2. ปัญหาเกี่ยวกับกาล-อวกาศ

ความแตกต่างระหว่างปัญหาสองประเภทนี้อาจสรุปได้ในส่วนที่เป็นสาระสำคัญ ดังนี้คือ

1. ปัญหาแรกเป็นปัญหาที่ยึดเอามนุษย์เป็นศูนย์กลางในการศึกษาปัญหา กล่าวให้ง่ายเข้าก็คือว่า ปัญหาประเภทนี้มุ่งถามว่า มนุษย์รับรู้สิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศอย่างไร หรือสิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศที่ปรากฏในการรับรู้ของมนุษย์นั้นเป็นเช่นใด น้ำหนักของปัญหานั้นจะเน้นลงที่มนุษย์มากกว่าที่จะเน้นลงไปยังสิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศ
2. ปัญหาที่สองเป็นปัญหาเกี่ยวกับธรรมชาติของกาลและอวกาศ ปัญหาประเภทนี้ไม่สนใจว่ามนุษย์จะรับรู้สิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศอย่างไร หรือสิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศนั้นจะปรากฏต่อการรับรู้ของมนุษย์เช่นใด หากแต่มุ่งศึกษาธรรมชาติของกาลและอวกาศโดยตรง น้ำหนักของปัญหานั้นจะเน้นลงไปยังสิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศ

* คำว่ากาลในที่นี้ตรงกับคำว่า time ในภาษาอังกฤษ บางครั้งคำนี้จะเรียกว่า เวลา ขอให้เข้าใจว่า ทั้งคำว่ากาลและคำว่าเวลาเป็นคำที่ผู้วิจัยใช้ในความหมายเดียวกัน เป็นคำที่สามารถใช้แทนกันและกันได้ การเลือกว่าในทีใดจะใช้คำว่ากาล ส่วนในทีใดจะใช้คำว่าเวลา ขึ้นอยู่กับความเหมาะสมทางภาษาไทยเท่านั้น ไม่มีความหมายอื่นใด

เพียงอย่างเดียว

ในที่นี้จะขอเรียกปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศประเภทแรกว่า ปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางจิตวิทยา (problems of psychological space and time) ส่วนปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศประเภทที่สองจะเรียกว่า ปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพ (problems of physical space and time)

ทัศนะเกี่ยวกับกาลและอวกาศที่ปรากฏในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทมีทั้งส่วนที่เกี่ยวข้องเนื่องกับปัญหาประเภทที่หนึ่ง และส่วนที่เกี่ยวข้องเนื่องกับปัญหาประเภทที่สอง แต่การศึกษาจะมุ่งเฉพาะปัญหาที่สองอันได้แก่ปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพเท่านั้น แต่ทั้งนี้จะต้องเข้าใจว่า คำว่ากาลและอวกาศทางกายภาพนี้ผู้วิจัยใช้ในความหมายที่กว้างไม่จำกัดแค่เพียงกาลและอวกาศที่กล่าวในวิชาฟิสิกส์เท่านั้น กาลและอวกาศทางอภิปรัชญา (metaphysical space and time) ก็จัดเข้าในความหมายของกาลและอวกาศทางกายภาพนี้ด้วยเช่นกัน

ประเด็นสำคัญของ การแบ่งปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศว่าเป็นปัญหาทางจิตวิทยา และทางกายภาพ อยู่ที่น้ำหนักขององค์ประกอบแห่งปัญหา ปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศใดให้น้ำหนักในการศึกษามากกว่าองค์ประกอบแห่งปัญหาอื่น หรือเอามนุษย์เป็นศูนย์กลางในการศึกษาปัญหานั้น ปัญหาเป็นที่กล่าวมานี้จะจัดเป็นปัญหาทางจิตวิทยาทั้งสิ้น ส่วนปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศใดให้น้ำหนักในการศึกษาแก่สิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศมากกว่าองค์ประกอบแห่งปัญหาอื่น หรือเอากาลและอวกาศนั้นเป็นศูนย์กลางในการศึกษาปัญหา แม้ว่าบางครั้งปัญหาทำนองนี้บางส่วนจะเกี่ยวพันมาถึงมนุษย์ แต่ก็ไม่ให้น้ำหนักในการศึกษาปัญหาแก่มนุษย์มากกว่าองค์ประกอบแห่งปัญหาอื่น โดยถือว่ามนุษย์นั้นก็มีฐานะแค่เพียงสสารชิ้นหนึ่งที่รวมอยู่ในสสารจำนวนมหาอันประกอบขึ้นเป็นเอกภพที่กว้างใหญ่ไพศาลนี้เท่านั้น ปัญหาในลักษณะที่กล่าวมานี้จะจัดเป็นปัญหาทางกายภาพทั้งหมด

การที่วิทยานิพนธ์นี้ไม่ได้ศึกษารอบคลุมไปถึงปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางจิตวิทยาไม่ได้หมายความว่าในทัศนะของผู้วิจัยปัญหานี้ไม่มีความสำคัญ ปัญหานี้สำคัญทั้งยังเป็นสิ่งแสดงให้เห็นคุณค่าทางจริยธรรมของพุทธศาสนาที่มีต่อมนุษย์ด้วย แต่ที่ไม่ศึกษาก็เพราะผู้วิจัยมีความเห็นว่า ถึงปัญหานี้จะมีความสำคัญ แต่ความสำคัญนั้นก็ยังเป็น

รองความสำคัญของปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพ ปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางจิตวิทยานั้นเราจะพูดถึงได้ก็ต่อเมื่อในเอกภพนี้มีมนุษย์เท่านั้น เมื่อใดที่เอกภพนี้ปราศจากมนุษย์ เมื่อนั้นปัญหานี้จะจบสิ้นลงทันที แต่กาลและอวกาศโดยตัวมันเอง เป็นสิ่งที่สามารถแยกออกได้เด็ดขาดจากมนุษย์ กล่าวคือการจะมีมนุษย์หรือไม่ไม่เกี่ยวกับกาลและอวกาศ ถึงเอกภพนี้จะไร้มนุษย์ กาลและอวกาศก็สามารถดำรงอยู่ได้ ดังนั้นการศึกษาปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางจิตวิทยาจึงเป็นเพียงส่วนหนึ่งของการศึกษาปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทั้งหมด ในขณะที่การศึกษาปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพแม้จะไม่ใช้การศึกษาปัญหาเกี่ยวกับกาลและอวกาศทั้งหมด แต่ก็เกือบจะกล่าวได้ว่าเป็นการศึกษาภาพรวมทั้งหมดของกาลและอวกาศทีเดียว

สำหรับพุทธศาสนา เป็นที่เข้าใจกันมานานว่า เป็นศาสนาที่ถือเอามนุษย์เป็นศูนย์กลางของทุกสิ่งทุกอย่าง¹ เพราะความเข้าใจอันนี้จึงมีผู้กล่าวกันเสมอว่า ปัญหาใดก็ตามที่ไม่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ หรือไม่เกี่ยวเนื่องกับการดับทุกข์ในชีวิตมนุษย์ ปัญหานั้นพุทธศาสนาจะไม่สนใจพิจารณาหรือศึกษาหาคำตอบอย่างเด็ดขาด ความเกี่ยวเนื่องกับมนุษย์ และเกี่ยวเนื่องกับการดับทุกข์ในชีวิตมนุษย์ถือเป็นมาตรการตรวจสอบว่าคำสอนที่มีผู้อ้างว่าเป็นพุทธธรรมเป็นพุทธธรรมแท้จริงหรือไม่²

ความเข้าใจตามที่กล่าวมาข้างต้นนี้ดูจะไม่ถูกต้องนัก เนื้อหาของวิทยานิพนธ์นี้ทั้งหมดจะพิสูจน์ให้เห็นว่า เนื้อหาของพุทธธรรมบางส่วนไม่เกี่ยวข้องกับมนุษย์เลย ทั้งไม่เกี่ยวข้องกับการดับทุกข์ในชีวิตมนุษย์ด้วย และที่สำคัญที่สุดก็คือ เนื้อหาของพุทธธรรมส่วนที่ไม่เกี่ยวข้องกับมนุษย์นี้เองกลับเป็นรากฐานสำคัญที่ทำให้พุทธธรรมส่วนที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ยืนอยู่ได้อย่างมีเหตุผลสนับสนุน

พุทธธรรมส่วนที่ว่านี้ก็คือทัศนะเกี่ยวกับกาลและอวกาศทางกายภาพล้วนๆที่วิทยานิพนธ์นี้จะศึกษาโดยละเอียด ณ บัดนี้เอง

¹ เสรี หงษ์พิศ, วิจิตร เกิดวิศิษฐ์, พิเชฏฐ์ กาลามเกษตร์ และ บัณฑิต อ่อนคำ, คนในทรรศนะของพุทธศาสนา อิสลาม และคริสต์ศาสนา (กรุงเทพมหานคร: สภาคาทอลิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา, 2524), หน้า 17.

² พระราชวรมุนี, พุทธธรรม (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2529), หน้า 1.



อวกาศในทัศนะของพุทธศาสนา

2.1 สิ่งที่มีอยู่ในทัศนะของพุทธศาสนา

สำหรับผู้ที่เคยศึกษาพุทธศาสนามาบ้างย่อมจะพอทราบว่าพุทธศาสนาแบ่งสิ่งที่มีอยู่ในเอกภพนี้ทั้งหมดออกเป็นสองกลุ่ม กลุ่มแรกเรียกว่ารูปหรือรูปธรรม กลุ่มที่สองเรียกว่าอรูปหรืออรูปธรรม¹

รูปธรรม

รูปคือสสาร, คุณสมบัติของสสาร, และพลังงานที่แฝงอยู่ในสสารนั้น ตัวอย่างเช่นลูกบอลลูกหนึ่งวิ่งเข้าชนกำแพงแล้วกระดอนออกมา ลูกบอลก็ตี กำแพงก็ตี จัดเป็นรูป แรงปฏิกิริยาจากกำแพงที่ผลักให้ลูกบอลกระดอนออกมาก็จัดเป็นรูป แรงของลูกบอลที่ชนเข้ากับกำแพง (อันเป็นเหตุให้กำแพงนั้นฉีกแรงปฏิกิริยาตอบกลับ) ก็จัดเป็นรูปธรรม

ลูกบอลลูกนั้นสีขาว, กลม, หนัก 0.7 ก.ก. สีขาว, ความกลม, และน้ำหนักอันเป็นคุณสมบัติของลูกบอลนั้นก็จัดเป็นรูปธรรมด้วยเช่นกัน

ตัวสสารล้วนๆ เรียกว่ามหาภูตรูป ส่วนคุณสมบัติของสสารและพลังงานที่แฝงอยู่ในสสารนั้นเรียกว่าอุปาทายรูป² อุปาทายรูปจะมีไม่ได้หากปราศจากมหาภูตรูป ตัวอย่างเช่น สีขาว, ความกลม, และน้ำหนักของลูกบอล(ลูกนั้น)จะมีไม่ได้ถ้าไม่มีตัวลูกบอล(ลูกนั้น)รองรับคุณสมบัติที่กล่าวมานั้น แต่มหาภูตรูปสามารถดำรงอยู่ได้โดยปราศจากอุปาทายรูปบางอย่าง เช่นลูกบอลนั้นเมื่ออยู่ในสภาพไร้น้ำหนักก็ถือได้ว่าปราศจากอุปาทายรูปส่วนที่เป็นน้ำหนักไป

มหาภูตรูปแบ่งออกเป็นสี่สถานะ คือ แข็ง, เหลว, เป็นความร้อนและแสง, และเป็นก๊าซ มหาภูตรูปที่อยู่ในสถานะของแข็งเรียกว่าปฐวีธาตุ ที่อยู่ในสถานะของเหลวเรียกว่าอาโปธาตุ ที่อยู่ในสถานะเป็นความร้อนและแสงเรียกว่าเตโชธาตุ* และที่อยู่ในสถานะเป็นก๊าซเรียกว่าวาโยธาตุ

¹อภิ. ส. 34/705

²ม. อ. 14/83 ; ช. ปฎิ. 31/403

สำหรับอุปาทายรูป ในคัมภีร์ท่านจำแนกเอาไว้ 24 อย่าง³ จำนวนที่ท่านจำแนกเอาไว้ที่น่าจะเป็นเพียงตัวอย่างเท่านั้น ในที่บางแห่งท่านไม่จำแนกจำนวนเอาไว้ หากแต่พูดรวมๆว่า รูปอันอิงอาศัยมหาภูตรูปจักเป็นอุปาทายรูป⁴ เมื่อเป็นเช่นนี้ก็ น่าจะสันนิษฐานได้ว่า เกณฑ์สำหรับแบ่งว่าอะไรคือมหาภูตรูป อะไรคืออุปาทายรูป คือ

1. มหาภูตรูปไค้แก่สสาร
2. อุปาทายรูปไค้แก่คุณสมบัติและพลังงานที่แฝงอยู่ในสสารนั้น

แน่นอนว่าคุณสมบัติของสสารย่อมไม่อาจจำกัดจำนวนได้ว่ามีอยู่เท่านี้เท่านั้น ทั้งนี้เพราะคุณสมบัติดังกล่าวอาจมีในบางสถานที่หรือบางเวลา และอาจหายไป在某สถานที่หรือบางเวลา ตัวอย่างเช่น เลื่อยสีขาว ความขาวเป็นคุณสมบัติของสีที่ปรากฏในแสงแดด แต่เมื่อใส่เลื่อยตัวนั้นในห้องที่ใช้แสงไฟสีแดง เลื่อยก็จะกลายเป็นสีแดง อุปาทายรูปจึงเป็นสิ่งที่อาจแปรเปลี่ยนไปได้ตามเงื่อนไขแวดล้อม เงื่อนไขแวดล้อมที่ว่านี้เป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่อาจคาดคะเนได้ว่าจะมีลักษณะเช่นใดบ้าง ภายนอกอวกาศอันกว้างห่างไกลจากโลกยังมีอะไรอีกมากมายที่เราไม่อาจล่วงรู้ว่าจะมีผลทำให้คุณสมบัติของสสารที่เราคุ้นเคยบนโลกเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรบ้างหากมันไปอยู่ภายใต้เงื่อนไขเช่นนั้น นั่นก็คือ เหตุผลที่ว่าทำไมอุปาทายรูปจึงเป็นสิ่งที่เราไม่อาจจำกัดจำนวนว่ามีเท่านี้เท่านั้นอย่างเด็ดขาดได้

ข้อนี้เน้นว่าผิดกับมหาภูตรูปที่เราอาจจำกัดสถานะได้สี่สถานะ ความหมายของการจำกัดสถานะนี้ก็คือ สำหรับมหาภูตรูปไม่ว่ามันจะอยู่ที่ใดและเวลาไหนในเอกภพนี้ มันจะดำรงสถานะอย่างใดอย่างหนึ่งในจำนวนสถานะทั้งสี่นี้ นั่นคือถ้าไม่เป็นของแข็ง

* ความร้อนและแสงพุทธศาสนาก็ถือว่าเป็นสสาร ที่คณะอันนี้ได้รับการสนับสนุนโดยไอน์สไตน์ในปี ค.ศ. 1905 ไอน์สไตน์กล่าวว่าแสงและความร้อนเคลื่อนที่ไปในอวกาศในลักษณะที่เป็นก้อนหรือเป็นอนุภาค ไอน์สไตน์เรียกอนุภาคนี้ว่าโฟตอน (photons) ผลของบทความชิ้นนี้กับบทความอีกจำนวนหนึ่งที่ไอน์สไตน์เขียนขึ้นภายหลังเพื่อขยายความทฤษฎีที่ว่าแสงและความร้อนประกอบด้วยอนุภาคนี้ทำให้ไอน์สไตน์ได้รับรางวัลโนเบลสาขาฟิสิกส์ ในปี ค.ศ. 1921

³อภิ. ส. 34/504 ; วิสุทธ. 3/11 ; สงฺค. 33-34

⁴อภิ. ส. 34/705

ก็ต้องเป็นของเหลว ถ้าไม่เป็นของเหลวก็ต้องเป็นความร้อนหรือแสง ถ้าไม่เป็นความร้อนหรือแสงก็ต้องเป็นก๊าซ จะเป็นอย่างอื่นนอกจากนี้ไปไม่ได้

การกล่าวถึงสสารหรือรูปธรรมนี้พุทธศาสนาไม่ได้แยกแยะชนิดหรือประเภทของสสาร การแยกมหาภูตรูปออกเป็น ปฐวีธาตุ, อาโปธาตุ, เตโชธาตุ, และวาโยธาตุ ไม่ใช่การจำแนกประเภทหรือชนิด หากแต่เป็นการจำแนกสถานะหรือลักษณะ สสารหรือรูปชนิดเดียวกันอาจแปรลักษณะหรือสถานะเป็นอย่างอื่นได้ตามเงื่อนไขที่กำหนด ตัวอย่างเช่นทองคำในอุณหภูมิตบดินโลกจัดเป็นปฐวีธาตุ(ของแข็ง) แต่ทองคำนั้นเมื่อถูกหลอมจนละลายเป็นน้ำก็กลายเป็นอาโปธาตุ(ของเหลว) เนื้อของทองคำไม่เปลี่ยน ที่เปลี่ยนคือลักษณะหรือสถานะ

มีปัญหว่า พุทธศาสนาใช้เกณฑ์อะไรตัดสินว่าสิ่งนี้เป็นรูปธรรมหรือสสาร คำตอบสำหรับคำถามนี้ท่านไม่ได้กล่าวไว้ตรงๆในคัมภีร์ หากแต่ตัวอย่างของสิ่งที่ท่านยกมาว่าเป็นรูปธรรมเราอาจสรุปลักษณะสำคัญได้ตรงกันดังนี้

1. สิ่งนั้นมีเนื้อ
2. สิ่งนั้นเราสามารถสัมผัสหรือพิสูจน์ความมีอยู่ของมันได้ด้วยประสาทสัมผัส ทั้งห้ากล่าวคือ ตา, หู, จมูก, ลิ้น, และกายประสาท

คุณลักษณะข้อแรกส่งผลให้เกิดคุณลักษณะข้อที่สอง ตัวอย่างเช่นโตะ เรามองเห็นและจับต้องมันได้เพราะโตะนั้นมีเนื้อ ไม่ใช่เพราะเราสามารถมองเห็นและจับต้องมันได้ จึงแสดงว่ามันมีเนื้อ คุณลักษณะข้อแรกไม่ขึ้นอยู่กับการรับรู้ของมนุษย์ ถึงเอกภพนี้ทั้งเอกภพจะมีเพียงโตะตัวนั้นเพียงตัวเดียว ไม่มีสิ่งอื่นรวมทั้งมนุษย์ที่จะรับรู้มัน โตะตัวนั้นก็ยังเป็นโตะ เป็นรูปธรรม เป็นสสารตามสภาวะของมันอยู่นั่นเอง

แต่เราจะต้องไม่ลืมว่า คำว่ารูปนอกจากจะหมายถึงสสารแล้ว ยังหมายถึงคุณสมบัติและพลังงานที่แฝงอยู่ในสสารนั้นด้วย สิ่งที่ไม่อาจสัมผัสหรือพิสูจน์ความมีอยู่ของมันได้ด้วยประสาทสัมผัส ทั้งเป็นสิ่งที่ปราศจากเนื้อตัว แต่ถ้าเราสืบสาวได้ว่าสิ่งนั้นเป็นคุณสมบัติของสสารบางอย่างหรือเป็นพลังงานที่แสดงปรากฏการณ์ที่แสดงตัวออกมาโดยมีสสารบางอย่างรองรับอยู่เบื้องหลัง สิ่งนั้นก็จัดเป็นรูปธรรมตามหลักพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน

อรูปธรรม

อรูปใดแก่ จิต, เจตสิก, และ อสังขตธาตุ⁵

จิตคือสภาวะธรรมอย่างหนึ่งที่สามารถรับรู้สิ่งอื่นและรับรู้ตัวมันเอง ก่อนหินไม่สามารถรับรู้สิ่งต่างๆรอบตัวมัน ทั้งไม่สามารถรับรู้ความมีอยู่ของตัวมันเองด้วย ผิดกับ นาย ก. ที่สามารถรับรู้สิ่งต่างๆรอบตัวและสามารถรับรู้ความมีอยู่ของตัวเองตลอดจนรับรู้ความนึกคิดที่เกิดขึ้นภายในตน นาย ก. รู้ว่าในโลกนี้มีสิ่งต่างๆมากมาย รู้ว่าเขากำลังมีชีวิตอยู่ในโลกนี้ และรู้ว่าตนเองกำลังคิดอะไรอยู่ ก่อนหินไม่มีสิ่งทีกล่าวมานี้ทั้งหมด ความแตกต่างอันนี้พุทธศาสนาอธิบายว่า เพราะก่อนหินประกอบด้วยรูปธรรมเพียงอย่างเดียว ส่วนนาย ก. นอกจากจะประกอบด้วยรูปธรรมแล้ว เขายังประกอบด้วยองค์ประกอบสำคัญอีกอย่างหนึ่งของชีวิตกล่าวคือจิตด้วย

จิตไม่ใช่สมอง หากแต่อยู่เบื้องหลังการทำงานของสมองเหมือนกับที่อยู่เบื้องหลังการทำงานของประสาทตา, หู, จมูก, ลิ้น, และกายประสาท สมองเป็นรูปธรรม เป็นสสาร พุทธศาสนาถือว่ารูปธรรมโดยตัวมันเองนั้นรับรู้อะไรไม่ได้ ถ้าไม่มีจิต ตา, หู, จมูก, ลิ้น, กายประสาท, และสมองของคนเราก็ไม่ต่างไปจากก่อนหิน คนที่ตายแล้วประสาททั้งห้าไม่ยอมรับรู้อะไร สมองไม่ยอมทำงาน เพราะคนตายไม่มีจิตที่จะคอยทำหน้าที่ควบคุมสั่งเหล่านี้

นาย ก. โกรธเมื่อมีคนด่า ชอบเมื่อมีคนชม มีความอยากเยี่ยงปูดุชนในบางครั้ง แต่ในบางครั้งก็มีความสำนึกในสิ่งดีงามสูงส่ง มีความรู้สึกหนาวร้อน สุขทุกข์ ดีใจ เสียใจ มีความจำ สามารถแยกแยะสิ่งที่ผ่านเข้ามาสู่ประสบการณ์ว่าสิ่งนี้เคยพบ สิ่งนี้ไม่เคยพบ ผิดกับก่อนหินที่ไม่มีสิ่งเหล่านี้ ความแตกต่างนี้พุทธศาสนาอธิบายว่า เพราะก่อนหินไม่มีจิต ดังนั้นเจตสิกกล่าวคือสภาวะธรรมทั้งหมดที่กล่าวมานี้จึงไม่อาจเกิดขึ้นกับก่อนหิน เจตสิกจะเกิดได้เฉพาะในสิ่งที่มีจิตเช่นนาย ก. นี้เท่านั้น

อรูปธรรมส่วนที่เป็นจิตและเจตสิกนี้เกี่ยวเนื่องกับมนุษย์โดยตรง มนุษย์ในทัศนะของพุทธศาสนาคือองค์รวมของขันธห้า กล่าวคือ รูปขันธ, เวทนาขันธ, สัญญาขันธ, สังขารขันธ, และวิญญาณขันธ⁶ รูปขันธจักเป็นรูปธรรม เวทนาขันธ, สัญญา-

⁵อภิ. ส. 34/705

⁶ส. ข. 17/95 ; อภิ. วิ. 35/1

ชั้น, สังขารชั้น, และวิญญาณชั้นจัดเป็นรูปธรรม ในจำนวนรูปชั้นทั้งสี่นี้ สามอย่างข้างต้นจัดเป็นเจตสิก ส่วนวิญญาณชั้นนั้นเป็นสิ่งเดียวกันกับสิ่งที่เรียกว่าจิต

เราจะต้องไม่เข้าใจว่า จิตกับเจตสิกเป็นเรื่องเฉพาะสำหรับมนุษย์เท่านั้น สัตว์, พืช, หรือสิ่งอื่นใดในเอกภพนี้ หากว่ามันสามารถรับรู้สิ่งต่างๆภายนอกตัวมันรวมทั้งตัวมันเองด้วยได้ ในขณะที่เดียวกันก็มีอารมณ์ความรู้สึกทั้งที่เป็นฝ่ายสูงและฝ่ายต่ำ สิ่งนั้นก็คงถือว่าประกอบด้วยรูปธรรมส่วนที่เป็นจิตและเจตสิกนี้ด้วย แต่ทั้งนี้ต้องมีเงื่อนไขว่าการรับรู้นั้นก็ อารมณ์ความรู้สึกนั้นก็ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงต่างหากจากส่วนประกอบที่เป็นรูปธรรมของสิ่งนั้น ไม่ใช่สิ่งอันเป็นผลสืบเนื่องมาจากรูปธรรมใดๆทั้งสิ้น

อาจเป็นไปได้ว่าในอนาคตความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีทำให้คนเราสามารถสร้างเครื่องยนต์ที่มีความนึกคิดและอารมณ์ความรู้สึกใกล้เคียงมนุษย์ แต่เครื่องยนต์นั้น พุทธศาสนาไม่ถือว่าประกอบด้วยจิตและเจตสิก เหตุผลก็คือ ความนึกคิดตลอดจนอารมณ์ความรู้สึกนั้นไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริงต่างหากจากสสารหรือวัสดุที่ใช้สร้างเครื่องยนต์นั้น มันเป็นเพียงปรากฏการณ์อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการทำงานเชิงกลไกระดับสูงของสสารเท่านั้น ในทัศนะของพุทธศาสนา เครื่องจักรกลที่กล่าวมานั้นประกอบด้วยองค์ประกอบที่เป็นรูปธรรมเพียงอย่างเดียว กล่าวคือ สสารหรือวัสดุที่ใช้สร้างจัดเป็นมหาภูตรูป ส่วนความนึกคิดและอารมณ์ความรู้สึกของมันจัดเป็นอุปาทายรูป

จิตและเจตสิกมักมาคู่กับสิ่งที่เรียกว่าชีวิต แต่สองสิ่งนี้กับชีวิตต่างเป็นอิสระแก่กัน เท่าที่ผ่านมาประสบการณ์บอกเราว่า สิ่งใดไม่มีจิตและเจตสิก(เช่นก้อนหิน) สิ่งนั้นจะปราศจากชีวิตเสมอ สำหรับสิ่งที่มีชีวิต เมื่อตายลง จิตและเจตสิกของมันจะดับไปพร้อมกับกระบวนการสืบทอดชีวิตของมันด้วย ตัวอย่างเช่นคน เมื่อตายลง รูปชั้นดับ กระบวนการสืบทอดชีวิตก็ดับด้วย ปรากฏการณ์เช่นนี้ชวนให้เข้าใจว่า ระหว่างจิตและเจตสิกกับชีวิตมันน่าจะมีความสัมพันธ์อะไรสักอย่างแอบแฝงอยู่ ที่จริงการดับของรูปชั้นดังกล่าวคือจิตและเจตสิกเป็นคนละเรื่องกับการดับของกระบวนการสืบทอดชีวิต

พุทธศาสนาแบ่งสิ่งมีชีวิตออกเป็น 3 ประเภทหลักๆคือ

1. ประเภทที่ประกอบด้วยรูปชั้นและอรูปชั้น
2. ประเภทที่ประกอบด้วยรูปชั้นเพียงอย่างเดียว
3. ประเภทที่ประกอบด้วยอรูปชั้นเพียงอย่างเดียว

ตัวอย่างของสิ่งมีชีวิตประเภทแรกก็ เช่นมนุษย์ ตัวอย่างของสิ่งมีชีวิตประเภทที่สองก็ เช่นอัญมณีสัตว์ ส่วนตัวอย่างของสิ่งมีชีวิตประเภทที่สามก็ เช่นอรุปรหม มนุษย์ประกอบด้วยเนื้อหนังร่างกาย(รูปชั้น) และจิตใจ(อรุปรชั้น) อัญมณีสัตว์มีเพียงร่างกาย(รูปชั้น) ไม่มีจิตใจ(อรุปรชั้น) ส่วนอรุปรหมมีเพียงจิตใจ(อรุปรชั้น) ไม่มีร่างกาย(รูปชั้น)⁷

สำหรับสิ่งมีชีวิตประเภทที่หนึ่งและที่สอง ลักษณะที่แสดงให้เห็นว่าสิ่งเหล่านี้มีชีวิตพุทธศาสนาเรียกว่าชีวิตินทรีย์ สิ่งนี้จัดเป็นอุปาทายรูปอย่างหนึ่ง⁸ เป็นรูปธรรมไม่ใช่นามธรรม ชีวิตินทรีย์หมายถึงลักษณะทั้งหมดที่แสดงให้เห็นว่ามหาภูตรูปที่มันอาศัยอยู่มีชีวิต ตัวอย่างเช่นดอกไม้สดกับดอกไม้พลาสติก สองอย่างนี้ต่างประกอบด้วยมหาภูตรูปเหมือนกัน แต่ที่ต่างกันคือ ดอกไม้สดมีชีวิตินทรีย์อาศัยอยู่ในมหาภูตรูป ชีวิตินทรีย์นี้เองที่ทำให้ดอกไม้สดต่างจากดอกไม้พลาสติกซึ่งปราศจากชีวิตินทรีย์ ดอกไม้สดควมมีชีวิตชีวา แต่ดอกไม้พลาสติกไม่มีคุณลักษณะอันนี้

เพราะชีวิตินทรีย์เป็นอิสระจากจิตและเจตสิกนี้เอง เราจึงพบว่า คนเราเมื่อตายลงใหม่ๆ จิตและเจตสิกของเขาดับไปแล้ว แต่ปรากฏว่าอวัยวะบางอย่างของเขา ยังไม่ตาย ยังทำงานได้ชั่วระยะหนึ่ง ในระหว่างนั้นแพทย์สามารถผ่าตัดเอาอวัยวะนั้นไปใส่ให้คนอื่นได้ ยิ่งในกรณีของอัญมณีสัตว์ซึ่งเป็นสิ่งมีชีวิตที่ไร้จิตใจและอารมณ์ความรู้สึกใดๆทั้งหมด เราจึงเห็นได้ชัดว่า กระบวนการสืบทอดชีวิตของสัตว์ประเภทนี้ไม่จำเป็นต้องพึ่งพาจิตและเจตสิกเลย

แต่ทั้งนี้เราต้องไม่ลืมว่า นอกจากที่กล่าวมาข้างต้น พุทธศาสนายังถือว่ามีสิ่งมีชีวิตประเภทไร้รูป ไม่มีร่างกาย มีเพียงจิตใจและอารมณ์ความรู้สึก สิ่งมีชีวิตประเภทนี้ที่รู้จักกันดีในคัมภีร์พุทธศาสนาก็คือพวกอรุปรหม อรุปรหมไม่มีรูปชั้น จึงปราศจากชีวิตินทรีย์(เพราะชีวิตินทรีย์เป็นอุปาทายรูป เมื่อไม่มีมหาภูตรูป อุปาทายรูปก็ย่อมไม่มีเป็นธรรมดา) ที่เรากล่าวว่ากระบวนการสืบทอดชีวิตเป็นคนละเรื่องกับจิตและเจตสิกข้างต้น หมายถึงเอาสิ่งมีชีวิตประเภทที่หนึ่งและที่สองเท่านั้น ไม่รวมถึงสิ่งมีชีวิตประเภทที่สาม

⁷ที. ปา. 11/228 ; ม. ญ. 12/498 ; สกคท. 25-33 ; สกคท. ฎีกา. 156-190

⁸อภิ. ส. 34/504 ; วิสุทธิ. 3/11 ; สกคท. 33-34

เพราะสิ่งมีชีวิตประเภทนี้กระบวนการสืบทอดชีวิตของมันแยกไม่ออกจากจิตและเจตสิก เมื่อใดก็ตามที่จิตและเจตสิกของมันดับ เมื่อนั้นชีวิตของมันก็สิ้นสุดท้าย

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ทำให้สรุปได้ว่า ในทัศนะของพุทธศาสนาท่านแบ่งสิ่งมีชีวิตออกเป็นสามประเภท คือ ประเภทที่ประกอบด้วยรูปขันธ์และอรูปขันธ์, ประเภทที่ประกอบด้วยรูปขันธ์เพียงอย่างเดียว, และประเภทที่ประกอบด้วยอรูปขันธ์เพียงอย่างเดียว เฉพาะประเภทที่หนึ่งกับที่สอง กระบวนการสืบทอดชีวิตของมันแยกเป็นอิสระต่างหากจากจิตและเจตสิก ส่วนประเภทที่สาม ทั้งจิตและเจตสิกกับกระบวนการสืบทอดชีวิตของมันต่างมีความสัมพันธ์ต่อกันอย่างแยกไม่ออก

สำหรับอรูปธรรมส่วนที่เป็นอสังขตธาตุมีมติไม่ตรงรอยกันในวงการพระสงฆ์ เถรวาทหลังพุทธกาล กล่าวคือ

1. ฝ่ายหนึ่งมีมติว่า อสังขตธาตุมีอยู่เพียงอย่างเดียวเท่านั้นคือนิพพาน
2. ฝ่ายหนึ่งมีมติว่า อสังขตธาตุมีมากกว่าหนึ่ง ฝ่ายหลังนี้ยอมรับว่านิพพานเป็นอสังขตธาตุแน่นอน แต่นอกจากนิพพานแล้วยังมีอสังขตธาตุอื่นอีก

เนื่องจากว่าพระสงฆ์กลุ่มที่มีทัศนะว่าอสังขตธาตุมีเพียงอย่างเดียวได้แก่นิพพานเป็นกลุ่มที่มีบทบาทในการร่ายกรองพระอภิธรรมปิฎก* ดังนั้นจึงปรากฏว่าเนื้อหาของพระอภิธรรมปิฎกส่วนที่เกี่ยวข้องกับเรื่องอสังขตธาตุทั้งหมดจะยืนยันสอดคล้องกันว่าอสังขตธาตุมีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น⁹ ซึ่งในจำนวนนี้บางแห่งก็ระบุลงไปแน่ชัดเลยว่าอสังขตธาตุที่ว่ามีเพียงหนึ่งนั้นคือนิพพาน¹⁰

ในจำนวนคัมภีร์อภิธรรมปิฎกทั้งหมด มีอยู่คัมภีร์หนึ่งชื่อกถาวัดดู คัมภีร์เล่มนี้ร่ายกรองโดยพระโมคคัลลิตฺตบุตรติสสเถระ ท่านรูปนี้มีชีวิตอยู่ระหว่างพุทธศักราช 200-300 ชาวพุทธทั่วไปรู้จักท่านดีในฐานะที่เป็นผู้นำในการสังคายนาพระธรรมวินัยครั้งที่

* เป็นที่ยอมรับกันค่อนข้างแน่นอนในวงการศึกษาศาสนาทั้งในบ้านเราและต่างประเทศว่า คัมภีร์อภิธรรมปิฎกของฝ่ายเถรวาทเป็นคัมภีร์ที่แต่งขึ้นหลังพุทธกาล รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้ทั้งหมดจะไม่กล่าวถึงในวิทยานิพนธ์นี้

⁹อภิ. ส. 34/702 เป็นต้น

¹⁰อภิ. ส. 34/907 เป็นต้น

สาม คัมภีร์ภควัตถุเป็นคัมภีร์ที่ท่านแต่งขึ้นเพื่อหักล้างทัศนคติของพระสงฆ์กลุ่มต่างๆที่ท่าน เห็นว่ามีทัศนคติผิดเพี้ยนไปจากพุทธศาสนา ในจำนวนทัศนคติที่ท่านนำมาหักล้างนั้น มีทัศนคติว่าอสังขตธาตุมีมากกว่าหนึ่งรวมอยู่ด้วย

อาศัยคัมภีร์ภควัตถุนี้เองเราจึงทราบว่าพระสงฆ์กลุ่มที่มีทัศนคติว่าอสังขตธาตุมีมากกว่าหนึ่งนั้นท่านเห็นว่านอกจากนิพพานแล้ว ยังมีอะไรอีกบ้างที่จัดอยู่ในจำพวกอสังขตธาตุด้วย เพราะท่านเหล่านี้ไม่มีโอกาสได้เขียนคัมภีร์อธิบายความคิดของตนเอง ทั้งความเห็นของท่านที่ถูกนำมาหักล้างนั้นก็อาจจะถูกทำให้อ่อนเหตุผลลงไปด้วยฝีมือของผู้ที่ต้องการเอาชนะ ดังนั้นในการศึกษาความซัดแย้งอันนี้ เราจึงต้องใช้ความรอบคอบและเป็นกลางให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้

สิ่งที่พระสงฆ์กลุ่ม ข. (เพื่อความสะดวกต่อไปนี้จะเรียกพระสงฆ์กลุ่มที่มีทัศนคติว่าอสังขตธาตุมีเพียงหนึ่งคือนิพพานว่ากลุ่ม ก. ส่วนกลุ่มที่เห็นว่ามีมากกว่าหนึ่งจะเรียกว่ากลุ่ม ข.) เสนอว่าเป็นอสังขตธาตุนอกเหนือจากนิพพานมี นิยาม, ปฏิจสงฆูปบาท, อริยสัจ, อรูปฌาน, นิโรธสมาบัติ, และ อาภาส¹¹

เนื่องจากว่าการวินิจฉัยว่ามติของทั้งสองฝ่ายฝ่ายไหนมีเหตุผลมากกว่ากันเป็นเรื่องที่ค่อนข้างสำคัญ ดังนั้นเราจึงจะพิจารณาเรื่องนี้กันให้ละเอียด สิ่งแรกที่เราจะมาพูดถึงก็คือความหมายของคำว่าอสังขตธาตุ

อสังขตธาตุเรียกได้อีกอย่างหนึ่งว่าอสังขตธรรม ความหมายกว้างๆของคำคำนี้ก็คือ สิ่งที่เกิดและดำรงอยู่ได้โดยตัวของมันเอง ไม่มีผู้สร้าง หรือสาเหตุทำให้มันเกิด เมื่อมันดำรงอยู่ก็ดำรงอยู่ได้โดยไม่จำเป็นต้องอิงอาศัยสิ่งอื่น อสังขตธรรมนี้ตรงกันข้ามกับสังขตธรรม สังขตธรรมคือสิ่งที่ไม่สามารถเกิดและดำรงอยู่ได้โดยตัวของมันเอง หากแต่เกิดเพราะมีผู้สร้าง หรือเพราะมีเหตุปัจจัยทำให้มันเกิด เมื่อมันดำรงอยู่ ก็ดำรงอยู่โดยอิงอาศัยสิ่งอื่น เมื่อใดก็ตามที่ปัจจัยซึ่งหล่อเลี้ยงการดำรงอยู่ของมันสิ้นสุดลง เมื่อนั้นตัวมันก็จะหลอมสูญสลายตามไปด้วย

ในสมัยที่พระพุทธองค์ยังทรงพระชนม์ชีพอยู่ ไม่ปรากฏว่าท่านได้ระบุแน่ชัดว่าสิ่งที่เรียกว่าอสังขตธรรมมีจำนวนเท่าใด ทราบเพียงว่า นิพพานเป็นที่รู้จักและยอมรับกัน

¹¹ อภ. ก. 37/1077, 1084, 1090, 1096, 1100, 1104

ดีในฐานะอสังขธรรม¹² จะอย่างไรก็ตาม มีพระพุทธรูปบางแห่งส่อไปในทำนองว่า อสังขธรรมน่าจะมีหลายอย่าง ไม่จำกัดอยู่เพียงนิพพานเท่านั้น ทั้งเนื้อความในพระสุตตันตปิฎกตอนหนึ่งว่า

ยวตา ภิกขเว ธมฺมา สงฺขตา วา อสงฺขตา วา, วิราโค เตสํ อคฺคฺคมกฺขายติ;
ยทฺธิ มหนิมฺมทโน ปิปาสวินโย อาลยสมฺมุคฺคาโต วฏฺฏปฺปจฺเจโท ตณฺหุขโย วิราโค
นิโรธो นิพฺพานํ!¹³

แปลความว่า

ภิกษุทั้งหลาย ธรรมทั้งหลายไม่ว่าจะเป็นสังขตะหรืออสังขตะมีจำนวนเท่าใด เราย่อมกล่าวว่า ความปราศจากราคะ กล่าวคือ การข่มขี่ความเมา การขจัดความกระหายอยาก การถอนชาติซึ่งความอาลัย การตัดขาดซึ่งวิฏฐะ ความสิ้นไปแห่งตัณหา ความปราศจากราคะ ความดับ นิพพาน เป็นยอดของธรรมทั้งหลายเหล่านั้น

ขอให้สังเกตคำว่าอสังขตะในพระพุทธรูปข้างต้น คำนี้ท่านใช้เป็นคำพหูพจน์ (อสงฺขตา) ซึ่งส่อว่าอสังขธรรมมีมากกว่าหนึ่ง หากอสังขธรรมมีเพียงอย่างเดียวคือนิพพาน ท่านก็น่าจะใช้คำว่า อสงฺขต นี้ในรูปคำเอกพจน์ (อสงฺขโต หรือ อสงฺขติ) ทั้งเนื้อความของพระพุทธรูปข้างต้นนี้ก็โต้แย้งนิพพานออกมาไว้ต่างหากจากอสังขธรรม และอสังขธรรมทั้งหลาย หากอสังขธรรมมีเพียงอย่างเดียวคือนิพพาน ท่านก็ไม่น่าจะแยกนิพพานออกมาอย่างนั้น เพราะเมื่อแยกนิพพานออกมาจากธรรมทั้งหลาย ธรรมที่เหลือก็จะเป็นอสังขธรรมทั้งหมด แต่เราก็เห็นชัดเจนว่า พระพุทธรูปนี้กล่าวถึงธรรมสามส่วนคือ อสังขธรรม, อสังขธรรม, และนิพพาน นิพพานนั้นที่จริงรวมอยู่ในอสังขธรรม แต่ที่แยกออกมาไว้อย่างนั้นก็เพื่อจะชี้ให้เห็นว่า ในบรรดาธรรมสามส่วนนี้ นิพพานถือว่าเป็นเลิศ

สรุปแล้วเนื้อหาของพระพุทธรูปนี้น่าจะเป็นหลักฐานชิ้นหนึ่งที่เราสามารถใช้อ้างได้ว่า ทัศนะที่ว่าอสังขธรรมมีมากกว่าหนึ่งอย่างนั้นเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ มันไม่น่าจะ

¹² ส. สศ. 18/674

¹³ อญ. จตุกก. 21/34

เป็นทัศนคติที่ผิดเพี้ยนไปจากพุทธศาสนาอย่างที่พระสงฆ์กลุ่ม ก. กล่าวประนามไว้แต่อย่างใด*

เมื่อหลักฐานเกิมสุกอันได้แก่พระพุทธรูปแกะทางเอาไว้อย่างนี้ เราย่อมสามารถสรุปเป็นหลักการในเบื้องต้นนี้ได้ว่า การที่จะมีใครเสนอว่าอสังขธรรมน่าจะมีหลายอย่างย่อมไม่ใช่เรื่องแปลก มันเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ ประเด็นสำคัญมันน่าจะอยู่ที่ว่า เมื่อมีคนเสนอว่า ก. เป็นอสังขธรรม เขายู่นั้นมีเหตุผลอย่างไรบ้างสำหรับสนับสนุนข้อเสนอที่ว่านั้น และเหตุผลดังกล่าวมีน้ำหนักมากน้อยเพียงใด สอดคล้องหรือไม่กับหลักการในหน่วยรวมของพุทธศาสนา

โชคคือว่า แม้พระพุทธรูปจะไม่ตรัสเอาไว้อย่างชัดเจนว่าอสังขธรรมมีจำนวนเท่าใด และอะไรบ้าง แต่พระองค์ก็ทรงวางหลักการสำหรับตัดสินว่าสิ่งใดเป็นสังขธรรม สิ่งใดเป็นอสังขธรรมเอาไว้อย่างชัดเจน หลักการดังกล่าวนี้ปรากฏในพระสุตตันตปิฎกตอนหนึ่งความว่า

ตีฬิมานี ภิกขเว สงฺขตฺตฺสฺส สงฺขตฺตฺกฺขณานิ. กตฺมานิ ตีฬิ; อุปฺปาโท ปญฺญาติ, วโย ปญฺญาติ, จิตฺตฺสฺส อญฺญตฺตฺกํ ปญฺญาติ. อิมานิ โข ภิกขเว ตีฬิ สงฺขตฺตฺสฺส สงฺขตฺตฺกฺขณานิติ.¹⁴

ตีฬิมานี ภิกขเว อสงฺขตฺตฺสฺส อสงฺขตฺตฺกฺขณานิ. กตฺมานิ ตีฬิ; น อุปฺปาโท ปญฺญาติ, น วโย ปญฺญาติ, น จิตฺตฺสฺส อญฺญตฺตฺกํ ปญฺญาติ. อิมานิ โข ภิกขเว ตีฬิ อสงฺขตฺตฺสฺส อสงฺขตฺตฺกฺขณานิติ.¹⁵

แปลความว่า

ภิกษุทั้งหลาย สามประการเหล่านี้คือสังขตลักษณะของสังขธรรม สามประการอะไรบ้าง คือ การเกิดปรากฏ ความเสื่อมปรากฏ เมื่อสังขธรรมนั้นดำรงอยู่

* ในคัมภีร์ชั้นอรรถกถา มักมีการประณามพระสงฆ์กลุ่ม ข. ว่าเป็นภิกษุที่หยาบช้า (ปาปภิกษุ)บ้าง เป็นพวกที่มีทัศนคติที่ผิดเพี้ยนไปจากธรรม(อธมฺมาทึ)บ้าง รายละเอียดโปรดดู ปญจ. อ. 143 เป็นต้น

¹⁴ อ.จ. ต.ก. 20/486

¹⁵ อ.จ. ต.ก. 20/487

ความแปรเปลี่ยนปรากฏ ปรากฏทั้งหลาย สามประการเหล่านี้แล คือสังขตลักษณะ
ของสังขตธรรม

ปรากฏทั้งหลาย สามประการเหล่านี้คือสังขตลักษณะของสังขตธรรม สามประการ
อะไรบ้าง คือ การเกิดไม่ปรากฏ ความเสื่อมไม่ปรากฏ เมื่อสังขตธรรมนั้น
ดำรงอยู่ ความแปรเปลี่ยนไม่ปรากฏ ปรากฏทั้งหลาย สามประการเหล่านี้แล คือ
สังขตลักษณะของสังขตธรรม

พระพุทธทวณะข้างคั้นนี้เราอาจสรุป เป็นหลักการอีกครั้งเพื่อความชัดเจนคั้นนี้คือ
สิ่งใดก็ตามที่เป็นสังขตธรรม สิ่งนั้นจะต้องประกอบด้วยลักษณะ 3 ประการต่อไปนี้คือ

1. สิ่งนั้นปรากฏการเกิด
2. สิ่งนั้นปรากฏความเสื่อมสลาย
3. สิ่งนั้นขณะดำรงอยู่ปรากฏความเปลี่ยนแปลง

ส่วนสิ่งใดก็ตามที่เป็นอสังขตธรรม สิ่งนั้นจะต้องประกอบด้วยลักษณะ 3 ประ-
การต่อไปนี้คือ

1. สิ่งนั้นไม่ปรากฏการเกิด
2. สิ่งนั้นไม่ปรากฏความเสื่อมสลาย
3. สิ่งนั้นขณะดำรงอยู่ไม่ปรากฏความเปลี่ยนแปลง

เมื่อมีหลักการที่ชัดเจนเช่นนี้ก็เป็นการศึกษาที่เราจะพิจารณาว่า สิ่งใดเป็น
สังขตธรรม สิ่งใดเป็นอสังขตธรรมในทัศนะของพุทธศาสนาตั้งเดิม หลักการง่าย ๆ ในการ
วินิจฉัยเบื้องต้นนี้ก็คือ เมื่อมีผู้เสนอว่า ก. เป็นอสังขตธรรม เราย่อมสามารถตรวจสอบ
ข้อเสนอตั้งกล่าวนั้นได้ทันที โดยการนำเอา ก. นั้นมาวินิจฉัยคุณสมบัติดูว่าตรงตามหลักการ
สามข้อข้างคั้นนี้หรือไม่

ในกรณีของพระสงฆ์กลุ่ม ข. ที่เสนอว่า นิยาม, ปฏิจจสมุปบาท, อริยสัจ, อรูป-
ฉาน, นิโรธสมบัติ, และ อากาสะ เป็นอสังขตธรรม นี้ก็เช่นกัน วิธีการง่าย ๆ และตรง
ไปตรงมาที่สุดที่จะตรวจสอบว่าทัศนะของท่านเหล่านี้ตรงต่อหลักการของพุทธศาสนาหรือไม่
ก็คือ นำเอาสิ่งที่ท่านเสนอแต่ละอย่างนั้นมาวิเคราะห์คุณสมบัติดู หากตรงกับหลักการที่พระ
พุทธองค์ทรงวางไว้ สิ่งนั้นย่อมจัดเป็นอสังขตธรรมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

มีข้อที่น่าสงสัยเกี่ยวกับว่า เวลาที่พระสงฆ์กลุ่ม ก. จะโต้แย้งทัศนะของพระสงฆ์กลุ่ม ข. แทนที่ท่านจะอาศัยหลักการข้างต้นนี้เป็นเครื่องมือในการวินิจฉัยข้อเสนอของฝ่ายตรงข้าม ท่านกลับใช้วิธีอ้างตรรกวิทยาต่างๆว่า สิ่งเหล่านี้เป็นนิพพานหรือไม่ ถ้าไม่เป็น มันก็ไม่ใช่อสังขตธรรม¹⁶ การอ้างตรรกวิทยาแบบนี้เห็นได้ชัดว่าไม่สมเหตุสมผล เพราะแต่ละฝ่ายมีสมมติฐานที่กำหนดไว้ล่วงหน้า (assumption) ต่างกัน ฝ่าย ก. มีสมมติฐานว่าอสังขตธรรมมีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้นคือนิพพาน เพราะฉะนั้นอะไรก็ตามที่ไม่ใช่ นิพพาน สิ่งนั้นย่อมไม่มีทางเป็นอสังขตธรรม แต่ฝ่าย ข. มีสมมติฐานว่าอสังขตธรรมมีมากกว่าหนึ่ง ดังนั้นในทัศนะของกลุ่มนี้อสังขตธรรมไม่จำเป็นต้องเป็นนิพพาน สิ่งอื่นที่เข้าข่ายอสังขตธรรมย่อมจัดเป็นอสังขตธรรมด้วย ไม่จำเป็นว่าสิ่งนั้นต้องเป็นนิพพานจึงจะเป็นอสังขตธรรมได้ การใช้สมมติฐานที่ไม่ตรงกันเป็นฐานในการหักล้างความคิดของผู้อื่นย่อมไม่ชอบด้วยเหตุผล เพราะสมมติฐานที่แต่ละฝ่ายมีอยู่นั้นต่างก็เป็นข้อตกลงในกลุ่มตนเองของแต่ละฝ่าย สมมติฐานเหล่านี้มีฐานะเท่ากันคือต่างก็ไม่ได้รับการตรวจสอบกับข้อเท็จจริง (เพราะทำอย่างนั้นไม่ได้) มันเป็นเพียงความเชื่อที่แต่ละฝ่ายมีเท่านั้น

ต่อไปเราจะมาวิเคราะห์กันดูว่า สิ่งที่พระสงฆ์กลุ่ม ข. เสนอมานั้นมีอะไรบ้างที่มีคุณสมบัติเข้าข่ายหรือไม่เข้าข่ายของหลักการที่กล่าวมาแล้วข้างต้นนั้น

เราจะเริ่มที่ นิยาม*, ปฏิจจสมุปบาท*, และ อริยสัจ

¹⁶อภิ. ก. 37/1077, 1084, 1090, 1096, 1100, 1104

* พุทธศาสนามีทัศนะพื้นฐานที่สำคัญอยู่อย่างหนึ่งว่า สังขตธรรมทุกอย่างในเอกภพล้วนดำเนินไปอย่างมีระเบียบที่แน่นอน ความเป็นระเบียบดังกล่าวนี้เป็นผลมาจากการควบคุมของสิ่งสิ่งหนึ่ง สิ่งนี้เรียกว่านิยาม ตัวอย่างเช่นเมล็ดข้าวเปลือกเมื่อนำไปเพาะจะได้ต้นข้าว ไม่ได้ต้นมะม่วง ที่เป็นเช่นนี้เพราะนิยามควบคุมให้เป็นเช่นนั้น นิยามไม่ใช่คำสมมติสำหรับใช้เรียกอาการที่สังขตธรรมทั้งหลายดำเนินไปอย่างมีระเบียบ หากแต่เป็นสิ่งที่อยู่จริง (entity) ต่างหากจากสิ่งที่มีนิยามควบคุมให้ดำเนินไปอย่างมีระเบียบนั้น

** ปฏิจจสมุปบาทเป็นชื่อเรียกสิ่งที่ควบคุมความเป็นสาเหตุและผลของสังขตธรรมชุดหนึ่ง เป็นอีกชื่อหนึ่งที่พุทธศาสนาใช้ระบุถึงสิ่งเดียวกันกับสิ่งที่คำว่านิยามระบุถึงอันได้แก่กฎที่ควบคุมให้สังขตธรรมทุกอย่างในเอกภพดำเนินไปอย่างมีระเบียบที่แน่นอน

เป็นที่ทราบกันดีว่า หลักธรรมสามอย่างข้างต้นนี้เป็นหลักธรรมที่เกี่ยวข้องกับหลักอิทัปปัจจยตาบ้าง เป็นหลักธรรมที่นिरนัย*ออกมาจากหลักอิทัปปัจจยตา**บ้าง กล่าวคือนิยามกับอิทัปปัจจยตาเป็นคำที่พุทธศาสนาใช้ระบุดังสิ่งเดียวกัน ส่วนปฏิจจสมุพบาทกับอริยสัจ เป็นหลักธรรมที่นिरนัยออกมาจากหลักอิทัปปัจจยตา หลักอิทัปปัจจยตานี้ถือได้ว่าเป็นเสมือนหัวใจของพุทธศาสนา อาจกล่าวได้ว่าหลักธรรมทั้งหมดที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการดับทุกข์ในชีวิตมนุษย์เท่าที่มีสอนในพุทธศาสนาแล้วแต่เกี่ยวข้องเนื่องหรือนिरนัยออกมาจากหลักอิทัปปัจจยตานี้ทั้งสิ้น

หลักอิทัปปัจจยตามีฐานะเป็นกฎที่ควบคุมความเป็นสาเหตุและผลของสังขตธรรมทุกอย่างในเอกภพ กฎนี้พระพุทธรองค์ตรัสว่า เป็น(ธรรม)ธาตุ เป็นธรรมนิยาม เป็นธรรมลัทธิ¹⁷ อันมีความหมายว่า เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงต่างหากจากสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎนี้และมีอยู่โดยไม่มีใครสร้างมันขึ้นมา มันมีของมันเองอย่างนั้น มันมีมาตลอดเวลา และจะมีอยู่อย่างนี้ตลอดไป กฎอิทัปปัจจยตาคือสิ่งควบคุมให้สังขตธรรมทุกอย่างในเอกภพนี้ดำเนินไปอย่างมีระเบียบ เราจะเข้าใจกฎนี้ชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อศึกษากฎเฉพาะที่นिरนัยออกมาจากกฎทั่วไปกล่าวคือหลักอิทัปปัจจยตานี้เป็นต้นว่าปฏิจจสมุพบาทหรืออริยสัจ

* คำว่านिरนัยในที่นี้ใช้ในความหมายว่า ดึงกฎย่อยออกมาจากกฎใหญ่ หรือ ดึงกฎเฉพาะออกมาจากกฎทั่วไป ตัวอย่างเช่น สมมติว่ามีกฎทั่วไปอยู่กฎหนึ่งใจความว่า " มนุษย์เป็นสัตว์ " จากกฎนี้เราสามารถดึงกฎเฉพาะออกมาได้ว่า " นายคำเป็นสัตว์ " การดึงกฎเฉพาะออกมาจากกฎทั่วไปดังกล่าวนี้เรียกว่านिरนัยในที่นี้

** อิทัปปัจจยตาเป็นชื่อเรียกสิ่งๆหนึ่งที่ควบคุมให้สังขตธรรมทุกอย่างในเอกภพดำเนินไปอย่างมีระเบียบแบบแผน มีคำอยู่หลายคำที่พุทธศาสนาใช้เรียกสิ่งๆที่ว่านี้ เป็นต้นว่า นิยาม, ปฏิจจสมุพบาท, อริยสัจ คำเหล่านี้มีความหมายตรงกันในแง่ที่ว่าต่างก็เป็นคำที่ระบุดัง (denote) สิ่งเดียวกัน แต่มีความหมายต่างกันในเรื่องการใช้ กล่าวคือ คำว่าอิทัปปัจจยตากับนิยาม นิยมใช้เพื่อแสดงว่า กฎที่ควบคุมสังขตธรรมนั้นเป็นกฎทั่วไป (the general law of cause and effect) ส่วนคำว่าปฏิจจสมุพบาทกับอริยสัจ นิยมใช้เพื่อแสดงว่ากฎดังกล่าวนี้เป็นกฎเฉพาะที่นिरนัยออกมาจากกฎทั่วไปนั้น (the special law of cause and effect) ใน ส. น. 16/61, 144 แสดงว่า อิทัปปัจจยตากับปฏิจจสมุพบาทเป็นคำที่ใช้แทนกันได้ ที่แยกใช้ต่างกันข้างต้นอนุโลมตามที่ใช้กันทั่วไปในวงการพุทธศาสนา

¹⁷ ส. น. 16/61

เมื่อวิเคราะห์คุณลักษณะของหลักอทิปปัจจยตาที่กล่าวมาข้างต้นนี้ เราจะเห็นว่าทั้งหมดที่กล่าวมาล้วนตรงกับหลักการที่พระพุทธองค์ทรงวางไว้ทั้งสิ้น กล่าวคือ กฎอทิปปัจจยตาเป็นสิ่งที่มิได้อยู่ต่างหากจากสิ่งที่ดำเนินไปภายใต้การควบคุมของมัน มันจึงไม่ใช่สมมติสังขะ* หากแต่เป็นสิ่งที่มิได้อยู่โดยปรมาตม การมีอยู่ของกฎอทิปปัจจยตาไม่เกี่ยวกับการมีอยู่ของสิ่งต่างๆ ในเอกภพ ดังนั้นแม้ว่าเอกภพนี้จะปราศจากสิ่งอันจะดำเนินไปตามกฎอทิปปัจจยตา กฎนี้ก็ยังคงมีอยู่ชั่ววันรันดร การที่มันมีอยู่ตลอดเวลา และมีอยู่ตลอดไปโดยไม่เปลี่ยนแปลงนี้ย่อมยืนยันอยู่ในตัวว่ามันเป็นอสังขตธรรม เมื่อกฎทั่วไปกล่าวคือกฎอทิปปัจจยตาเป็นอสังขตธรรม หลักธรรมอื่นที่เป็นคำใช้เรียกสิ่งเดียวกันนี้เป็นต้นว่า นิยามย่อมเป็นอสังขตธรรมด้วย และกฎเฉพาะที่นิรนัยออกไปจากกฎทั่วไปนี้กล่าวคือ ปฏิจจสมุปบาทและอริยสังขมจะเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้ นอกจากเป็นอสังขตธรรม

เวลาที่เรากล่าวถึงนิยาม, ปฏิจจสมุปบาท, และอริยสังข เราต้องแยกตัวกฎกับสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎออกจากกันให้ชัดเจน นิยาม, ปฏิจจสมุปบาท, และอริยสังขที่เป็นอสังขตธรรมนั้นหมายถึงตัวกฎ ไม่ใช่สิ่งที่ดำเนินไปตามกฎ เพราะไม่แยกสองเรื่องนี้ออกจากกันนี้เองจึงทำให้พระสงฆ์กลุ่ม ก. ไม่ยอมรับว่า นิยาม, ปฏิจจสมุปบาท, และอริยสังขเป็นอสังขตธรรม เพราะท่านเข้าใจว่า เวลาที่เรากล่าวถึงนิยาม คำคำนี้หมายถึงสิ่งที่ดำเนินไปอย่างมีระเบียบ (เช่นกรรมที่ย่อมให้วิบากที่ดีเสมอ) เวลาที่กล่าวถึงปฏิจจสมุปบาท ท่านก็เข้าใจว่าคำคำนี้หมายถึงสิ่งที่ดำเนินไปเป็นลูกโซ่ในฐานะที่สิ่งหนึ่งเป็นสาเหตุและอีกสิ่งเป็นผล (เช่นวิชาเป็นสาเหตุของสังขาร) และเมื่อกล่าวถึงอริย-

* ที่ต้องแทรกเรื่องสมมติสังขจะเข้ามาตรงนี้ก็เพราะอาจมีผู้นำเอาอสังขลักษณะไปจับสิ่งที่ไม่ได้มีอยู่จริงโดยปรมาตมแล้วเหมาเอาว่าสิ่งนั้นเป็นอสังขตธรรมเพราะเข้ากันได้กับหลักการดังกล่าว เช่นกฎเกณฑ์ทางคณิตศาสตร์ สองบวกสองย่อมเป็นสี่เสมอ ไม่มีเปลี่ยนแปลง เป็นความจริงชั่ววันรันดร กฎเกณฑ์เหล่านี้ไม่มีใครสร้าง มันเป็นของมันอย่างนั้น และมันเป็นความจริงโดยไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งใดนอกจากตัวมันเอง ลักษณะดังที่กล่าวมานี้ อาจชวนให้เข้าใจไขว้เขวว่ากฎเกณฑ์ทางคณิตศาสตร์มีฐานะเป็นอสังขตธรรมในทัศนะของพุทธศาสนา ที่จริงไม่ใช่ กฎเกณฑ์เหล่านี้พุทธศาสนาก็ว่าไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ มันเป็นเพียงสิ่งที่มนุษย์สมมติขึ้นเท่านั้น เมื่อไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ เราย่อมไม่อาจใช้เกณฑ์ดังกล่าวเข้าจับแล้วสรุปว่ามันคืออสังขตธรรม หลักการข้างต้นใช้ได้กับสิ่งที่มีอยู่เท่านั้น

สัจ คำคำนี้หมายถึงกระบวนการธรรมชุกหนึ่งที่เกิดขึ้นเองเป็นเงื่อนไขของกันและกัน (เช่นทุกข์มีสมุฏฐานมาจากตัณหา) เมื่อท่านเข้าใจเช่นนี้ ท่านจึงสรุปว่า นิยามกัถิ ปฏิจจสมุปบาท กัถิ อริยสัจกัถิ ไม่ใช่สังขตธรรม เพราะกรรมและวิบาก(ในนิยาม)กัถิ อวิชาและสังขาร(ในปฏิจจสมุปบาท)กัถิ ทุกข์และตัณหา(ในอริยสัจ)กัถิ ล้วนแล้วแต่เป็นสังขตธรรม ไม่มีทางที่สิ่งเหล่านี้จะเป็นอสังขตธรรม

ความเข้าใจข้างต้นนี้ไม่ถูกต้อง สิ่งที่ท่านเข้าใจว่าเป็นนิยามหาใช้นิยามไม่ หากแต่เป็นสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎแห่งนิยาม สิ่งที่ท่านเข้าใจว่าเป็นปฏิจจสมุปบาทก็หาใช่ปฏิจจสมุปบาทไม่ หากแต่เป็นสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎแห่งปฏิจจสมุปบาท และสิ่งที่ท่านเข้าใจว่าเป็นอริยสัจก็หาใช่อริยสัจไม่ หากแต่เป็นสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎแห่งอริยสัจ ตัวกฎนั้นเป็นอสังขตธรรมตามที่กล่าวมาแล้ว ส่วนสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎเป็นสังขตธรรมแน่นอน ไม่มีใครเถียง แต่นิยามกัถิ ปฏิจจสมุปบาทกัถิ อริยสัจกัถิ หมายถึงตัวกฎ ไม่ใช่สิ่งที่ดำเนินไปภายใต้การควบคุมของกฎ สองเรื่องนี้ต้องแยกออกจากกันให้เด็ดขาด

คราวนี้เราจะมาดูรูปฌานกับนิโรธสมาบัติ*

สองสิ่งนี้โดยคำนิยามอันเป็นที่ยอมรับกันในวงการศึกษาศาสนาเถรวาทก่อนข้างจะแน่นอนว่าเป็นสังขตธรรม รูปฌานเป็นภาวะหรือภูมิธรรมที่เกิดขึ้นในจิตใจของบุคคลที่ปฏิบัติตามหลักเกณฑ์แห่งการเข้าถึงมัน มองจากแง่นี้รูปฌานก็คือภาวะทางจิตวิทยา

* การบำเพ็ญฌาน(meditation)ในพุทธศาสนาแบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ
1. การบำเพ็ญฌานโดยวิธีกำหนดเอารูปธรรมอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นอารมณ์ ฌานประเภทนี้เรียกว่ารูปฌาน 2. การบำเพ็ญฌานโดยวิธีกำหนดเอารูปธรรมและความว่างเปล่าอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นอารมณ์ ฌานประเภทนี้เรียกว่าอรูปฌาน ในจำนวนฌานทั้งสองประเภทนี้ รูปฌานถือว่าเป็นฌานชั้นสูงและละเอียดอ่อนกว่ารูปฌาน(เพราะรูปธรรมและความว่างเปล่ากำหนดเป็นอารมณ์ได้ยากกว่ารูปธรรม) ฌานทั้งสองอย่างนี้เมื่อรวมกันเข้าเรียกว่าสมาบัติแปด(รูปฌานมีสี่ชั้น อรูปฌานก็มีสี่ชั้น รวมแล้วจึงเรียกว่าสมาบัติแปด)

** นอกจากสมาบัติแปดข้างต้น พุทธศาสนาดูว่ายังมีสมาบัติพิเศษอยู่อีกอย่างหนึ่ง เรียกว่านิโรธสมาบัติ นิโรธสมาบัตินี้ละเอียดอ่อนลึกซึ้งกว่าสมาบัติแปด ผู้ที่อยู่ในสมาบัตินี้ท่านว่ากายสังขาร(ลมหายใจเข้าออก)ดับ วจสังขาร(วิตกวิจารณ์)ดับ และจิตตสังขาร(สัญญาเวทนา)ก็ดับ เปรียบเหมือนคนตาย ไม่รับรู้อะไร แต่ยังมีชีวิตอยู่

อันมีความหมายอยู่ในตัวว่า อรูปฌานจะมีไม่ได้ หากปราศจากผู้ปฏิบัติตามปฏิปทาอันจะนำไปสู่มัน หรือหากจะกล่าวให้ตรงที่สุดก็คือ การลงมือปฏิบัติเป็นเงื่อนไขของการเกิดขึ้นแห่งอรูปฌาน เมื่อมีเงื่อนไข มันย่อมเป็นสิ่งขจรธรรม

ไม่ทราบเหตุผลแน่ชัดว่า ทำไมพระสงฆ์กลุ่ม ช. จึงเสนอว่าอรูปฌานเป็นอสังขตธรรม ในคัมภีร์ชั้นอรุทธกาที่แต่งโดยพระสงฆ์กลุ่ม ก. บันทึกเอาไว้เพียงว่าที่ฝ่าย ช. เข้าใจว่าอรูปฌานเป็นอสังขตธรรมเพราะเข้าใจพระพุทธรวจนะที่ว่า อรูปฌานสี่เป็นธรรมที่ไม่หวั่นไหว (จตุตาโร อารูปา อาเนชชา) มิทลาค ที่ว่าอรูปฌานเป็นธรรมที่ไม่หวั่นไหวท่านหมายความว่า ภาวะแห่งจิตใจของผู้ที่อยู่ในอรูปฌานเป็นภาวะที่แน่วแน่นมั่นคงอย่างยิ่ง พระสงฆ์กลุ่ม ช. เข้าใจว่าการที่อรูปฌานเป็นธรรมที่ไม่หวั่นไหวหมายความว่า อรูปฌานเป็นสิ่งเที่ยงแท้ ไม่แปรเปลี่ยน จึงเหมาะเออว่ามันเป็นอสังขตธรรม¹⁸ หากว่าข้อมูลที่บันทึกเอาไว้ตรงกับความเป็นจริง ข้อโต้แย้งของฝ่าย ก. ย่อมถูกต้องสมควรแล้ว เพราะคำว่า อาเนชชา ที่ท่านใช้เป็นคุณศัพท์ของอรูปฌานนั้นหาได้มีความหมายตรงกับคำว่าอสังขตะแม้แต่น้อย ความเที่ยงแท้แน่นอนของอสังขตธรรมหมายถึงภาวะที่อสังขตธรรมนั้นดำรงอยู่โดยไม่มีการล่วงเวลา แต่ความเที่ยงแท้มั่นคงของอรูปฌานนั้นเป็นภาวะที่ยังมีการล่วงเวลา เมื่อมีการล่วงเวลา มันย่อมมีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุด ภาวะเช่นนี้พึงอยู่ชัดเจนแล้วว่ามันไม่อาจเป็นอสังขตธรรมได้

สำหรับนิโรธสมาบัติ สิ่งนี้ท่านเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าสัญญาเวทิตนนิโรธ โดยภาวะสิ่งนี้ก็มิต่างจากอรูปฌานเท่าใดนัก มิเป็นภาวะที่เกิดกับบุคคลสองประเภทคือพระอนาคามีกับพระอรหันต์ที่เชี่ยวชาญในการเข้าและออกสมาบัติแปด นิโรธสมาบัติจะเกิดมิได้ก็คือ เมื่อมีบุคคลซึ่งมีคุณสมบัติตามที่กล่าวมานั้นปฏิบัติตามกฎเกณฑ์อันเป็นเงื่อนไขแห่งการเกิดมีของมัน เมื่อมันเกิดมีเพราะอาศัยเงื่อนไข มันย่อมเป็นสิ่งขจรธรรม

ไม่ทราบแน่ชัดเช่นกันว่า พระสงฆ์กลุ่ม ช. มีเหตุผลอย่างไรจึงเสนอว่านิโรธสมาบัติเป็นอสังขตธรรม แต่ในคัมภีร์ชั้นอรุทธกาที่แต่งโดยพระสงฆ์กลุ่ม ก. บันทึกเอาไว้ว่า ที่มีทัศนะนั้นเพราะพระสงฆ์กลุ่มนี้เห็นว่านิโรธสมาบัติไม่เข้าข่ายสังขตธรรม เมื่อไม่เป็นสังขตธรรม มันย่อมเป็นอสังขตธรรม¹⁹ เหตุผลตามที่กล่าวมานี้จะคลุมเครือ

¹⁸ ปรุจ. อ. 249

¹⁹ ปรุจ. อ. 250

เป็นที่น่าสังเกตว่า ความคลุมเครือในทำนองเดียวกันนี้ก็มิได้อยู่ในทัศนะของฝ่าย ก. เช่นกัน ในคัมภีร์วิสุทธิมัตต์²⁰ ท่านพุทธโฆสจารย์ก็เลี่ยงปัญหาในการวินิจฉัยว่านิโรธสมาบัติเป็นสังขตธรรมหรือสังขตธรรมด้วยการให้ความเห็นว่า สิ่งนี้ออกไม่ได้ว่าเป็นสังขตะหรือสังขตะ เพราะนิโรธสมาบัติไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง ส่วนในคัมภีร์ปรมัตถทีปนีซึ่งแต่งโดยท่านพุทธโฆสจารย์เช่นกัน ท่านก็เลี่ยงปัญหาไปอีกครั้งด้วยการตอบว่า นิโรธสมาบัติออกไม่ได้ว่าเป็นสังขตธรรมหรือสังขตธรรม แต่เหตุผลที่ท่านอ้างคราวนี้มีใจความว่า เพราะนิโรธสมาบัตินั้นไม่มีทั้งสังขตลักษณะและอสังขตลักษณะ²¹

ความคลุมเครือไม่แจ่มชัดข้างต้นนี้สันนิษฐานว่า น่าจะมาจากการที่นิโรธสมาบัตินี้มีคนอยู่สองจำพวกเท่านั้นที่เข้าถึงได้ คือพระอนาคามีกับพระอรหันต์ผู้เชี่ยวชาญในสมาบัติแปด พระอนาคามียังมีกิเลสบางส่วนเหลืออยู่ ส่วนพระอรหันต์ละกิเลสได้หมดสิ้นแล้ว ท่านผู้แต่งคัมภีร์ข้างต้นคงจะเเน่เอาว่า สภาวะธรรมที่เป็นอสังขตะคงเกิดไม่ได้กับผู้ที่ยังมีกิเลสอยู่ ดังนั้นนิโรธสมาบัติที่พระอนาคามีเข้าถึงจึงไม่น่าจะเป็นอสังขตธรรม แต่ในขณะที่เดียวกันจะสรุปเด็ดขาดว่ามันเป็นสังขตธรรมเสียเลยก็ไม่ได้ เพราะนิโรธสมาบัตินี้พระอรหันต์ก็เข้าถึงได้ หากสรุปเช่นนั้น ผลที่ออกมา ก็จะกลายเป็นว่า สภาวะธรรมที่เป็นสังขตะสามารถเกิดได้กับท่านผู้หมกกิเลสแล้ว

อันที่จริงการจะพิจารณาว่านิโรธสมาบัติเป็นสังขตะหรืออสังขตะไม่น่าจะเกี่ยวกับปัญหาที่ว่ามันเป็นภาวะที่เกิดกับใคร ปัญหาที่น่าจะอยู่ที่ว่าตัวนิโรธสมาบัตินั้นโดยสภาวะเป็นอย่างไร ปัญหาที่ว่าสิ่งใดเป็นสังขตธรรมหรืออสังขตธรรมเป็นปัญหาทางอภิปรัชญา เป็นปัญหาที่ว่าด้วยธรรมชาติภายในของสิ่งนั้นๆ ไม่ใช่ปัญหาเกี่ยวกับภาวะแวดล้อมของสิ่งนั้นๆ ดังนั้นการจะพิจารณาว่านิโรธสมาบัติเป็นสังขตะหรืออสังขตะด้วยวิธีการที่ถูกต่อน่าจะได้แก่การพิจารณาคุณสมบัติของมันว่าตรงตามสังขตลักษณะหรืออสังขตลักษณะ แล้วสรุปไปตามข้อเท็จจริงนั้น

เรื่องสุดท้ายที่เราจะพิจารณากันก็คืออากาศะ

อากาศะนี้เรียกอีกอย่างหนึ่งว่าอากาศธาตุ คำว่าธาตุในพุทธศาสนา มีความหมายค่อนข้างกว้าง แต่ความหมายหลักที่ยอมรับกันมีอยู่ 2 ความหมายคือ

²⁰วิสุทธิ. 3/371

²¹ปญจ. อ. 250

1. ความจริงหน่วยย่อยที่ไม่สามารถแบ่งแยกได้
2. กฎธรรมชาติ*

ธาตุในความหมายแรกจะพบมากที่สุดในคัมภีร์ ตัวอย่างเช่นธาตุหกกล่าวคือ ปรวิธาตุ, อาโปธาตุ, เตโชธาตุ, วาโยธาตุ, อากาศธาตุ, และ วิญญาณธาตุ²² ส่วนธาตุในความหมายที่สองมีใช้น้อย ดูเหมือนว่าธาตุในความหมายนี้จะมีใช้อยู่ไม่กี่แห่งในคัมภีร์ และในแต่ละแห่งนั้นคำคำนี้จะเป็นชื่อเรียกอีกชื่อหนึ่งของกฎอิทัปปัจจยตา²³ หรือไม่ก็ใช้เรียกกฎเฉพาะที่นัยยออกมาจากกฎอิทัปปัจจยตา เช่นกฎไตรลักษณ์ เป็นต้น²⁴

ในตอนที่ผ่านมา เราได้พิจารณาเรื่องมหาภูตรูปกล่าวคือ ปรวิธาตุ, อาโปธาตุ, เตโชธาตุ, และวาโยธาตุมาแล้ว ตัวอย่างนี้จึงเป็นรูปธรรมหรือสสาร ธาตุทั้งสี่นี้เป็นธาตุฝ่ายรูปธรรม เป็นความจริงหน่วยย่อยที่สุดในทางสสาร แบ่งออกเป็นสี่สถานะคือของแข็ง, ของเหลว, ความร้อนและแสง, และก๊าซ ส่วนอากาศธาตุกับวิญญาณธาตุเป็นธาตุฝ่ายอรูปธรรม ขอให้สังเกตว่า สิ่งที่เราเรียกว่าวิญญาณหรือจิตนี้พุทธศาสนาถือว่าเป็นธาตุชนิดหนึ่ง หากแต่เป็นธาตุฝ่ายอรูปที่ไม่อาจสัมผัสหรือพิสูจน์ความมีอยู่ของมันได้ด้วยประสาทสัมผัส เช่นเดียวกับอากาศธาตุ

มีสิ่ง值得我们ทำความเข้าใจกันในเบื้องต้นนี้เล็กน้อยเกี่ยวกับอากาศธาตุ คือคำคำนี้ไม่ควรเข้าใจสับสนกับคำว่าอากาศในภาษาไทย สองคำนี้มีความหมายทางปรัชญาแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง คำว่าอากาศหรืออากาศธาตุในภาษาบาลีมีความหมายตรงกับคำว่าอวกาศ(ซึ่งเป็นคำที่เรายืมมาจากภาษาสันสกฤตมาใช้)ในภาษาไทย หรือspace ในภาษาอังกฤษ ส่วนคำว่าอากาศในภาษาไทยนั้นมีความหมายตรงกับคำว่าวาโยธาตุในภาษาบาลี หรือair ในภาษาอังกฤษ

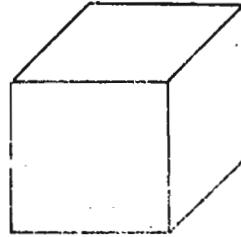
* มีเรื่องที่เราควรทราบเพิ่มเติมคือ คำว่าธาตุไม่ว่าจะใช้ในความหมายใดก็ตามล้วนเป็นคำที่ระบุถึงสิ่งที่มีอยู่จริงเหมือนกัน ดังนั้นคำใดก็ตามที่มีคำว่าธาตุต่อท้าย คำนั้นๆ ให้เข้าใจว่าเป็นคำที่พุทธศาสนาใช้เพื่อเน้นว่าสิ่งที่คำนั้นหมายถึงหรือระบุถึงเป็นสิ่งที่มีความจริงภายในกรอบแห่งเวลาและอวกาศ ไม่ใช่สิ่งสมมติ

²²ม. ฎ. 14/169 ; อภ. วิ. 35/114

²³ส. นิ. 16/61

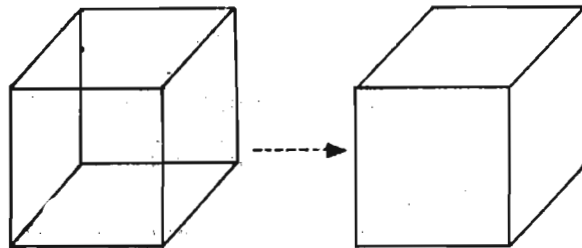
²⁴อง. ทิก. 20/576

อากาศคืออะไร ก่อนที่จะตอบคำถามนี้ขอให้เรามาดูตัวอย่างต่อไปนี้กันก่อน สมมติว่ามีลูกบาศก์โลหะปริมาตรหนึ่งลูกบาศก์ฟุตลอยอยู่ในอวกาศ ตามหลักฟิสิกส์ โลหะชิ้นนี้จัดเป็นรูปธรรม เนื่องจากว่ามันเป็นรูปธรรม มันจึงมีเนื้อ มีรูปร่าง มีขนาด และประกอบด้วยคุณสมบัติของโลหะ เราจะสมมติให้ลูกบาศก์นี้ลอยอยู่ ณ ตำแหน่ง ก. ตามรูป



ก.

ณ ตำแหน่ง ก. นี้ลูกบาศก์โลหะนอกจากจะดำรงสถานะความเป็นสสารของตัวมัน ยังทำหน้าที่ครอบครองเนื้อที่ในอวกาศคิดเป็นปริมาตรหนึ่งลูกบาศก์ฟุตเท่ากับปริมาตรของมันด้วย คราวนี้เราจะย้ายลูกบาศก์นี้ไปไว้ ณ ตำแหน่ง ข. ตามรูป



ก.

ข.

ตำแหน่ง ก. ซึ่งครั้งหนึ่งเคยเป็นที่อยู่ของลูกบาศก์โลหะบัดนี้ได้กลายเป็นที่ว่าง ปริมาตรหนึ่งลูกบาศก์ฟุต ที่ว่างดังกล่าวนี้คือสถานที่รองรับลูกบาศก์นั้น เมื่อมันอยู่ในตำแหน่ง ก. หากปราศจากที่ว่างนี้ลูกบาศก์โลหะนั้นย่อมไม่สามารถดำรงอยู่ได้ในตำแหน่งดังกล่าว สสารหรือรูปธรรมทุกอันภายในเอกภพนี้ก็เหมือนกับลูกบาศก์โลหะที่กล่าวมาข้างต้น คือล้วนแต่ต้องอาศัยที่ว่างภายในเอกภพนี้เป็นสถานที่รองรับการมีอยู่ของมัน ณ ทุกตำแหน่งที่รูปธรรมทุกอันดำรงอยู่จะมีที่ว่างปริมาตรเท่ากับปริมาตรของรูปธรรมชิ้นนั้นดำรงอยู่ก่อนแล้วทั้งสิ้น ที่ว่างทั้งหมดภายในเอกภพนี้ก็คือสิ่งที่เรียกว่าอากาศหรืออวกาศที่เรากำลังพูดถึงกันอยู่นี้

คำว่า " ที่ว่าง " ที่เราใช้เป็นคำบรรยายลักษณะของอากาศนี้ไม่ได้หมายความว่า " ที่ซึ่งไม่มีอะไรอยู่ " เราได้กล่าวมาแล้วว่าอากาศนั้นเป็นธาตุชนิดหนึ่ง เป็นสิ่งที่มีอยู่ เพราะฉะนั้นแม้ว่าอากาศจะมีคุณสมบัติเชิงลบกล่าวคือสามารถทำหน้าที่เป็นที่ว่างรองรับการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่ามันไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ ตรงกันข้าม การที่มันเป็นธาตุยืนยันชัดเจนว่ามันมีคุณสมบัติเชิงบวก สมมติว่าเราสามารถที่จะหยิบเอาสสารทุกชิ้นที่มีอยู่ในเอกภพออกไปทิ้งที่อื่นใดหมด สิ่งที่เหลืออยู่ก็คืออากาศธาตุ ไม่ใช่ที่ว่างซึ่งไม่มีอะไรดำรงอยู่ จริงอยู่ว่าโดยลักษณะอากาศธาตุนั้นเป็นที่ว่าง แต่ความว่างนั้นเป็นเพียงคุณสมบัติเชิงลบของมันเท่านั้น อากาศยังมีคุณสมบัติเชิงบวกกล่าวคือความเป็นธาตุ เป็นสิ่งที่มีอยู่ การที่พระพุทธองค์ทรงย้ำในที่หลายแห่งว่าอากาศเป็นธาตุ และในที่บางแห่งถึงขนาดทรงยืนยันว่า ความจริงเกี่ยวกับธาตุทั้งหกกล่าวคือ ปรวิธาตุ, อาโปธาตุ, เตโชธาตุ, วาโยธาตุ, อากาศธาตุ, และ วิญญาณธาตุ เป็นความจริงที่ใครๆ ไม่อาจปฏิเสธหรือคัดค้านได้²⁵ ก็ด้วยจุดประสงค์จะป้องกันความเข้าใจผิดที่ว่า คำว่า อากาศ (และธาตุที่เหลืออีกห้าอย่าง) เป็นเพียงสิ่งสมมติ ไม่มีตัวตนอยู่จริง

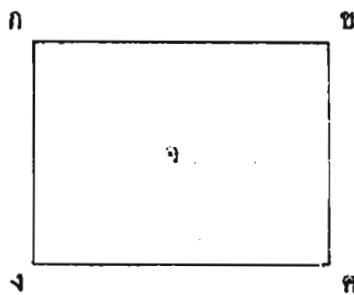
เกี่ยวกับอากาศนี้มีอีกเรื่องหนึ่งที่สมควรกล่าวเอาไว้เสียตั้งแต่ตอนนี้เพื่อป้องกันความเข้าใจสับสน คือในจำนวนอุปาทายรูป 24 อย่างที่ท่านแสดงเอาไว้ในคัมภีร์ อภिरรมปิฎกตลอดจนคัมภีร์ชั้นรองลงมาที่จัดอยู่ในฝ่ายอภिरรม²⁶ มีอากาศธาตুরวมอยู่ด้วย ผู้ที่ไม่ได้ศึกษาความหมายของอากาศธาตุจะอุปสมถะที่สุดค้นคปิฎกมาก่อน เมื่อมาพบข้อความท่านองนี้เข้าอาจจะเข้าใจว่าอากาศธาตุเป็นอุปาทายรูปหรือเป็นคุณสมบัติของสสาร อากาศในกรณีดังกล่าวนี้มักมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าปริจเจทรูป ความหมายของปริจเจทรูปก็คือรูปที่ปรากฏเป็นกรอมหรืออาณาบริเวณ ยกตัวอย่างเช่น เรานำเอาไม้สี่ชิ้นมาประกบกันเข้าเป็นรูปสี่เหลี่ยม ไม้ทั้งสี่ชิ้นเป็นมหากุตรูป อาณาบริเวณที่ว่างเปล่าภายในกรอมสี่เหลี่ยมนั้นเป็นอุปาทายรูปชนิดที่เรียกว่าปริจเจทรูป บริเวณสี่เหลี่ยมนั้นจะมีไม้ได้ถ้าปราศจากไม้ทั้งสี่ชิ้นนั้น เมื่อใดก็ตามที่เราแยกไม้ทั้งสี่ชิ้นนั้นออกจากกัน เมื่อนั้นบริเวณสี่เหลี่ยมดังกล่าวก็จะหายไป อาณาบริเวณสี่เหลี่ยมที่ว่างจึงจัดเป็นอุปาทายรูป เพราะมันเป็นคุณลักษณะที่สืบเนื่องมาจากมหากุตรูปกล่าวคือไม้ทั้งสี่ชิ้นนั้น

²⁵ อ. จ. ต. ก. 20/501

²⁶ อ. ก. ส. 34/504; วิสุทธิ. 3/11; สงฺคท. 33-34

ขอให้สังเกตว่า ผู้ที่แต่งคัมภีร์ที่ว่าอากาศเป็นอุปาหารรูปก็คือพระสงฆ์กลุ่ม ก. ที่ไม่ยอมรับว่าอากาศเป็นอสัจธรรมนั่นเอง การพยายามแสดงว่าอากาศเป็นอุปาหารรูปส่วนหนึ่งน่าจะเพื่อใช้เป็นเหตุผลสำหรับหักล้างทัศนะที่ว่าอากาศเป็นอสัจธรรม เพราะเมื่อเป็นอุปาหารรูปเสียแล้ว มันย่อมเป็นสัจธรรมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

สรุปความก็คือว่า ในทัศนะของพระสงฆ์กลุ่มนี้สิ่งที่เรียกว่าอากาศไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ต่างหากจากกรอบที่ล้อมรอบมันอยู่ หรือหากจะพูดกันให้ง่ายเข้าก็คือ กรอบ(มหาภูตรูป) ต่างหากที่ให้กำเนิดอากาศ(ปริจเฉทรูป) เพื่อความเข้าใจชัดเจนขอให้เรามาดูภาพต่อไปนี้



ก. ข. ค. และ ง. คือเส้นตรงสี่เส้นที่ล้อมรอบที่ว่าง จ. การที่ จ. มีอยู่ (คือปรากฏเป็นอาณาบริเวณสี่เหลี่ยมอย่างที่เราเห็นนั้น) เป็นผลมาจากเส้นตรงทั้งสี่เส้นที่ล้อมรอบมันอยู่ จ. จะมีไม่ได้ถ้าไม่มีเส้นตรงทั้งสี่เส้น หรือหากจะกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เส้นตรงทั้งสี่เส้นนั่นเองที่ให้กำเนิดที่ว่าง จ. จ. ในที่นี้คืออากาศ เมื่ออากาศเป็นผลของสิ่งอื่น มันย่อมไม่เป็นอสัจธรรม

ถ้อยคำอธิบายเดียวกันนี้ อวกาศในทัศนะของพระสงฆ์กลุ่มนี้จึงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ต่างหากจากสสารทั้งหมดในเอกภพนี้ เราจึงมีอวกาศเพราะมีสสาร หากเอกภพนี้ปราศจากสสาร ก็เป็นการไร้ความหมายที่จะพูดถึงสิ่งที่เรียกว่าอวกาศ เหมือนกับเมื่อไม่มีกรอบ ก็เป็นการไร้ความหมายที่จะพูดถึงปริจเฉทรูป

ข้อเสนอของพระสงฆ์กลุ่ม ก. ตามที่กล่าวมานี้ นับว่าน่าสนใจทีเดียว ทัศนะเช่นนี้ไม่ใช่เรื่องแปลกในวงการปรัชญา มีปรัชญาหลายสำนักเชื่อว่าอวกาศเป็นเพียงมนต์ศักดิ์ที่เราสร้างขึ้นจากการโยงสิ่งต่างๆที่มี อยู่ในเอกภพเข้าเป็นหน่วยเดียวกัน

* เส้นในที่นี้มีความหมายแทนมหาภูตรูปทุกอย่าง อาจจะเป็นไม้หรือเชือกก็ได้ ไม่ใช่เส้นในความหมายที่ใช้ในวิชาเรขาคณิต

หากเอกภพปราศจากสิ่งต่างๆ ก็เป็นอันหมดเรื่องที่จะต้องพูดเกี่ยวกับอวกาศ จะอย่างไรก็ตาม แม้ว่าทัศนะข้างต้นนี้จะเป็นทัศนะที่มีเหตุผลสนับสนุนในเชิงปรัชญา แต่เราต้องไม่ลืมว่าการตรวจสอบแนวความคิดที่ถูกเสนอในนามพุทธศาสนาไม่ว่าจะจากกลุ่มไหนก็ตาม จำเป็นต้องตรวจสอบถึง 2 ขั้นตอนด้วยกันคือ

1. ตรวจสอบว่าแนวความคิดนั้นมีเหตุผลสนับสนุนมากน้อยเพียงใด
2. ตรวจสอบว่าแนวความคิดนั้นสอดคล้องหรือไม่กับแนวความคิดในหน่วยรวมของพุทธศาสนา

เฉพาะข้อที่สองนี้นับว่าเป็นเรื่องสำคัญ บางครั้งเราอาจพบว่าข้อเสนอบางอย่างอาจจะมีเหตุผลสนับสนุนในตัวมันเอง แต่พอมาพิจารณาร่วมกับหลักการอื่นๆอันเป็นที่ยอมรับว่าเป็นหลักการพื้นฐานของพุทธศาสนา ข้อเสนอนั้นก็กลับขัดแย้งหรือเข้ากันไม่ได้กับหลักการเหล่านั้น เพราะฉะนั้นในการพิจารณาข้อเสนอของพระสงฆ์กลุ่ม ก. ที่ว่าอวกาศเป็นอูปาหยาขรูป นอกจากจะพิจารณาในส่วนที่ว่าข้อเสนอดังกล่าวมีเหตุผลเพียงใดแล้ว เรายังต้องพิจารณาในส่วนที่ว่าข้อเสนอดังกล่าวนั้นเข้ากันได้หรือไม่กับหลักการพื้นฐานอื่นๆของพุทธศาสนา

ได้กล่าวมาแล้วว่าพระพุทธองค์ทรงถือว่าอวกาศเป็นธาตุชนิดหนึ่งในจำนวนธาตุหก สำหรับธาตุทั้งหกนี้อาจแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มตามลักษณะกล่าวคือ

1. ธาตุฝ่ายรูปธรรมหรือสสาร ได้แก่ ปฐวีธาตุ, อาโปธาตุ, เตโชธาตุ, และวาโยธาตุ
2. ธาตุฝ่ายอรูปธรรมหรือธาตุที่มีใ้ค้อยู่ในรูปสสาร ได้แก่ อากาศธาตุ และวิญญานธาตุ

ได้กล่าวมาในตอนต้นแล้วว่าอูปาหยาขรูปจะมีใ้ค้เฉพาะในสสารเท่านั้น ดังนั้นหากอวกาศเป็นอูปาหยาขรูปจริงตามที่พระสงฆ์กลุ่ม ก. เสนอ อวกาศย่อมรวมอยู่ในธาตุฝ่ายรูป เท่าที่แสดงมานี้ย่อมชัดเจนแล้วว่า ข้อเสนอที่ว่าอวกาศเป็นอูปาหยาขรูปขัดแย้งกับหลักการที่พระพุทธองค์ทรงวางไว้ ข้อเสนอดังกล่าวนี้จึงถือว่ามึปัญหาเมื่อถูกตรวจสอบว่าสอดคล้องหรือไม่กับหลักการในหน่วยรวมของพุทธศาสนา

คราวนี้เราจะมาวิเคราะห์ข้อเสนอที่ว่านี้ในแง่ที่ว่าโดยตัวมันเองมีเหตุผลสนับสนุนมากน้อยเพียงใด ขอให้สังเกตว่าข้อเสนอที่ว่ากรอบ (มหาภูตรูป) ต่างหากที่ใ้ค้กำเนิด

อากาศ (ปริจเจตรูป) เป็นข้อเสนอทางจิตวิทยา ไม่ใช่ข้อเสนอทางอภิปรัชญา กล่าวง่าย ๆ ก็คือ ข้อความที่ว่า กรอบทำให้เกิดอาณาบริเวณ เป็นข้อความที่เกี่ยวเนื่องกับการรับรู้ของมนุษย์ ไม่ใช่ข้อความที่แสดงให้เห็นธรรมชาติของกรอบและอากาศ เวลาที่เราบอกว่า เพราะมีกรอบกล่าวคือฝาห้อง, พื้นห้อง, และเพดานห้อง เราจึงรู้สึกว่ามีที่ว่างกล่าวคือห้อง การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้มุ่งที่จะอธิบายธรรมชาติของห้อง หากแต่มุ่งอธิบายกระบวนการรับรู้ของมนุษย์ว่า เรารับรู้ภาวะของห้องนั้นอย่างไร

ในทางอภิปรัชญา อากาศกับกรอบเป็นความจริงคนละหน่วย อากาศไม่ได้เกิดจากกรอบ ตัวอย่างต่อไปนี้ น่าจะอธิบายได้ดีว่าทำไมจึงกล่าวเช่นนั้น

สมมติว่ามีกรอบกล่าวคือฝาห้อง, พื้นห้อง, และเพดานห้องชุดหนึ่งลอยอยู่ในอวกาศ (กรอบดังกล่าวนี้เป็นมหาภูตรูป พระสงฆ์กลุ่ม ก. มีทัศนะว่าที่ว่างภายในกรอบนี้จะมีไม่ได้ถ้าไม่มีกรอบ ที่ว่างกล่าวคืออาณาบริเวณภายในห้องจึงเป็นอุปาหารรูป) ข. เป็นวัตถุชิ้นหนึ่งมีปริมาตรเท่ากับปริมาตรของที่ว่างภายในห้องนั้น เราจะบรรจุ ข. เข้าไปแทนที่ว่างในห้องนั้น มีปัญหาว่าเมื่อเราดึงเอากรอบกล่าวคือฝาห้อง, พื้นห้อง, และเพดานห้องออก ข. จะสามารถอยู่ได้ในตำแหน่งเดิมของมันหรือไม่ คำตอบคือได้ การที่ ข. ยังสามารถดำรงอยู่ได้ในตำแหน่งเดิมบอกให้เราทราบว่า ณ ตำแหน่งนั้นมีที่ว่างกล่าวคืออากาศอยู่* หากอากาศเป็นอุปาหารรูปจริง เมื่อยกเอากรอบซึ่งเป็นมหาภูตรูปออก อากาศซึ่งเป็นอุปาหารรูปก็อาจจะหายไปด้วย ตรงกันข้าม การที่อากาศยังคงอยู่โดยไม่มีกรอบแสดงให้เห็นว่ากรอบกับอากาศนั้นเป็นความจริงคนละหน่วยกัน

จากที่กล่าวมานี้ทำให้สรุปได้ว่า ทัศนะที่ว่าอากาศเป็นอุปาหารรูปจะเป็นที่ยอมรับได้เฉพาะในแง่จิตวิทยาเท่านั้น (คือเราอาจอธิบายได้ว่ากรอบคือปัจจัยที่ทำให้เรารู้สึกว่ามีอาณาบริเวณ หากไม่มีกรอบ อาณาบริเวณก็ไม่มีในความรู้สึกของเรา จะมีเพียงความเปล่าโล่งหาที่สุดมิได้) แต่เมื่อใดก็ตามที่ข้อเสนอดังกล่าวนี้ล่วงล้ำเข้าไปในขอบเขตของอภิปรัชญา เมื่อนั้นมันจะถูกพิสูจน์ว่าไม่มีเหตุผลรองรับทันที

* หมายความว่า การที่ ข. ดำรงอยู่ได้มันห้องว่าที่ตรงนั้นต้องเป็นที่ว่างก่อน แต่เนื่องจากว่าอากาศเป็นอนุรูปธรรม มันจึงถูกแทนที่ด้วยรูปธรรมไม่ได้ ณ ตำแหน่งที่ ข. อยู่ นั้นจึงมีทั้ง ข. และอากาศซ้อนกันอยู่

เราได้อภิปรายว่าอากาศคืออะไรมาพอสมควรแล้ว ต่อไปนี้จะพิจารณาปัญหาที่ว่าอากาศเป็นอสังขตธรรมหรือไม่ ทศนะต่อเรื่องนี้แบ่งออกเป็นสองฝ่าย คือฝ่าย ก. ปฏิเสธว่าอากาศไม่ใช่สังขตธรรม ส่วนฝ่าย ข. เสนอว่าสิ่งนี้เป็นอสังขตธรรม เหตุผลในการปฏิเสธของฝ่าย ก. เราได้อภิปรายมาแล้วโดยละเอียด แต่จะขอสรุปสาระสำคัญเพื่อประกอบการวินิจฉัยอีกครั้งดังนี้

1. อากาศไม่ใช่นิพพาน มันจึงไม่ใช่สังขตธรรม²⁷
2. อากาศเป็นอุปาหารรูป มันจึงไม่ใช่สังขตธรรม²⁸

เหตุผลสองประการนี้ได้อภิปรายมาโดยละเอียดแล้วว่าไม่ประกอบด้วยเหตุผล ดังนั้นจึงเป็นอันสรุปได้ว่า อาศัยเหตุผลที่ฝ่าย ก. เสนอไม่เพียงพอที่จะยืนยันว่าอากาศไม่ใช่สังขตธรรม

สำหรับฝ่าย ข. ไม่ทราบว่ามีเหตุผลอย่างไรจึงเสนอว่าอากาศเป็นอสังขตะ ในอรรถกถาแห่งคัมภีร์ภิกขาวัตถุ²⁹ บันทึกเอาไว้ว่า พระสงฆ์กลุ่ม ข. มีทัศนะที่ว่า* ในเอกภพนี้ไม่มีลักษณะใดที่แสดงให้เห็นว่ามันเป็นสังขตธรรม ดังนั้นมันจึงต้องจัดเป็นอสังขตธรรม ทศนะกำลังกล่าวนี้ฝ่าย ก. วิจารณ์ว่าผิด เพราะที่ว่างดังกล่าวนี้ฝ่าย ก. ถือว่าไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง หากแต่เป็นเพียงชื่อที่คนเราสมมติเรียกความว่างเปล่าเท่านั้น เมื่อเป็นสิ่งสมมติ มันย่อมเป็นอสังขตธรรมไม่ได้ เพราะอสังขตธรรมต้องเป็นสิ่งที่อยู่จริง

²⁷ อภิ. ก. 37/1104, 1105

²⁸ อภิ. ส. 34/504 ; วิสุทธิ. 3/11 ; สงคท. 33-34

²⁹ ปญจ. อ. 250-251

* ที่ว่างนี้ภาษาบาลีเรียกว่าอชฎากาสหรือตุงจกาส คำทั้งสองนี้มีความหมายตรงกับคำว่า space พระสงฆ์กลุ่ม ค. แบ่งอากาศออกเป็นสามอย่างคือ ปริจเจตทากาส, กสิญจกาส, และ อชฎากาส ปริจเจตทากาสก็คือปริจเจตรูป อากาศในความหมายนี้จึงเป็นสังขตะ ส่วนอากาศในสองความหมายหลังฝ่าย ก. ถือว่าเป็นเพียงสิ่งสมมติ ในขณะที่ฝ่าย ข. ถือว่าเป็นสิ่งที่อยู่จริง โปรดสังเกตว่าประเด็นของการหักล้างความคิดกันอยู่ที่จุดนี้ อชฎากาสก็คือสิ่งเกี่ยวกับอากาศธาตุ สิ่งนี้ได้อภิปรายมาแล้วโดยละเอียดแล้วว่าเป็นสิ่งที่อยู่จริง ไม่ใช่สิ่งสมมติ มติของฝ่าย ก. ในเรื่องนี้จึงไม่ถูกต้อง

จากหลักฐานเท่าที่มีบันทึกเอาไว้เมื่อจับสาระสำคัญของเหตุผลที่ทำให้ฝ่าย ข. เสนอว่าอากาศเป็นสิ่งขจรธรรมได้ว่า

1. ฝ่าย ข. ถือว่าอากาศหรือที่ว่างในเอกภพนี้เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง
2. เมื่อเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง การวินิจฉัยว่ามันเป็นสิ่งขจรหรือสิ่งขจรย่อมทำได้ด้วยการเอาเกณฑ์แห่งสังขตลักษณะกับอสังขตลักษณะเข้าจับ
3. หลังจากใช้เกณฑ์ดังกล่าวตรวจสอบดู ฝ่าย ข. เห็นว่าลักษณะของอากาศสอดคล้องกับลักษณะของอสังขตธรรม จึงสรุปว่ามันเป็นสิ่งขจรธรรม

สิ่งใดก็ตามที่เป็นสังขตธรรม สิ่งนั้นครั้งหนึ่งมันไม่มี แล้วต่อมามันก็มีขึ้น จากนั้นเมื่อถึงเวลาอันเหมาะสมมันก็จะกลับไม่มีอีกครั้ง ลักษณะตามที่กล่าวมานี้เรียกว่าสังขตลักษณะ ส่วนสิ่งใดก็ตามที่เป็นอสังขตธรรม สิ่งนั้นมีมาตลอดเวลา และจะมีต่อไป เช่นนั้นทราบชั่ววินาที ลักษณะตามที่กล่าวมานี้เรียกว่าอสังขตลักษณะ

เพื่อที่จะได้เข้าใจทัศนะของฝ่าย ข. ชัดเจนขึ้น ขอให้เราลองตั้งคำถามกันดูว่า ที่ว่างอันกว้างใหญ่ไพศาลที่เรียกว่าอวกาศหรืออากาศนี้เป็นไปได้ไหมที่ครั้งหนึ่งมันไม่มี แล้วต่อมามันก็มีขึ้น จากนั้นเมื่อถึงเวลาอันสมควรในอวกาศที่ว่างดังกล่าวนี้จะกลับไม่มีอีกครั้งหนึ่ง

อากาศประกอบด้วยคุณสมบัติสองด้าน คือด้านลบกับด้านบวก คุณสมบัติด้านลบได้แก่ภาวะที่อากาศสามารถเป็นที่ว่างรองรับการมีอยู่ของสิ่งอื่น คุณสมบัติด้านบวกคือภาวะที่อากาศเป็นสิ่งที่มีอยู่ เมื่อผนวกคุณสมบัติสองด้านนี้เข้าด้วยกันจึงทำให้อากาศมีคุณลักษณะแตกต่างจากสิ่งที่มีอยู่อื่นๆ กล่าวคือเป็นสิ่งที่มีอยู่แบบว่างเปล่า ด้วยคุณสมบัติพิเศษดังกล่าวนี้เอง อากาศจึงไม่สามารถถูกทำให้หายไปด้วยการแทนที่ของสิ่งที่มีอยู่อื่น แม้จะมีสสารบรรจุอยู่จนเต็มที่ว่างทั้งหมดในเอกภพนี้ อากาศก็ไม่ได้สูญหายไปไหน ในภาวะเช่นนั้นอากาศได้ทำหน้าที่เป็นที่ว่างรองรับการมีอยู่ของสิ่งอื่น การทำหน้าที่นี้เป็น การแสดงคุณสมบัติด้านลบออกมา แต่ในขณะที่เดียวกันอากาศก็ยังทรงไว้ซึ่งคุณสมบัติด้านบวกอันได้แก่ความเป็นสิ่งที่มีอยู่ มันจึงไม่สูญหายไปไหน ในทุกตำแหน่งของเอกภพที่สสารครอบครองอยู่จะมีอากาศซ่อนอยู่ เมื่อใดก็ตามที่เราเคลื่อนสสารออกจากตำแหน่งนั้น เมื่อนั้นเราจะรับรู้คุณสมบัติด้านบวกของอากาศชัดเจนยิ่งขึ้น

ด้วยเหตุผลตามที่กล่าวมานี้ คำตอบต่อคำถามข้างต้นจึงน่าจะเป็นว่า มันเป็น

ไปไม่ได้ที่ที่ว่างกล่าวคืออากาศอันกว้างใหญ่ไพศาลนี้ครั้งหนึ่งไม่มี แล้วต่อมามันก็มีขึ้น จากนั้นเมื่อถึงเวลาที่เหมาะสมที่ว่างนี้จะกลับไม่มีอีกครั้งหนึ่ง เราอาจนึกเห็นภาพที่ทุกสิ่งในเอกภพสูญหายไปหมด แต่เราไม่อาจนึกเห็นภาพที่ที่ว่างนี้สูญหายไป เราอาจนึกเห็นภาพที่ครั้งหนึ่งในเอกภพนี้ไม่มีอะไรอยู่เลย แล้ววันหนึ่งก็มีสิ่งต่างๆทยอยเกิดทีละชิ้นสองชิ้นจนเมื่อล่วงเลยมานานสิ่งต่างๆเหล่านี้ก็รวมกันกลายเป็นเอกภพอย่างที่เป็นอยู่เวลานี้ แต่เราไม่อาจนึกเห็นภาพที่ครั้งหนึ่งที่ว่างกล่าวคืออากาศอันกว้างใหญ่นี้ไม่มี แล้วอยู่ๆวันหนึ่งมันก็เกิดมีขึ้นมาอย่างที่เป็นอยู่นี้

ด้วยเหตุผลตามที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ เราจะเห็นว่า ข้อเสนอของฝ่าย ข. กุจะสมเหตุสมผลและสอดคล้องกับหลักการในหน่วยรวมของพุทธศาสนามากกว่าฝ่าย ก. ทั้งที่ข้อมูลเกี่ยวกับทัศนะของฝ่าย ข. ทั้งหมดจะได้จากงานเขียนของฝ่าย ก. เองก็ตาม เมื่อถึงตรงนี้เราคงไม่อาจคัดค้านว่าอากาศไม่ใช่สังขตธรรม ข้อเสนอของฝ่าย ข. นั้นเมื่อเราใช้หลักการที่พระพุทธองค์ทรงวางไว้เข้าจับแล้วพบว่ามันสอดคล้องกัน ก็จำเป็นอยู่เองที่เราต้องยอมรับว่าข้อเสนอที่ตรงตามพุทธมติ อากาศธาตุจึงเป็นอันวินิจฉัยได้ว่าเป็นอสังขตธรรมแน่นอน

สรุปแล้วสิ่งที่พระสงฆ์ฝ่าย ข. เสนอว่าเป็นอสังขตธรรมมีอยู่สี่อย่างที่สอดคล้องกับพุทธมติคือ นิยาม, ปฏิจจสมุปบาท, อริยสัจ, และอากาศะ เมื่อรวมนิพพานเข้าด้วยเราสามารถจำแนกอสังขตธรรมข้างต้นออกเป็น 3 ประเภทคือ

1. ประเภทที่อยู่ในรูปกฎธรรมชาต ได้แก่ นิยาม, ปฏิจจสมุปบาท, และ อริยสัจ
2. ประเภทที่อยู่ในรูปภาวะทางธรรม ได้แก่ นิพพาน
3. อสังขตธรรมพิเศษ ได้แก่ อากาศะ

* คำว่ากฎธรรมชาตในที่นี้หมายถึงสิ่งที่ควบคุมให้สังขตธรรมทุกอย่างดำเนินไปอย่างมีระเบียบ โดยที่สิ่งนี้เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงต่างหากจากสิ่งที่มันควบคุมอยู่ กฎธรรมชาตดังกล่าวนี้มีอยู่กฎเดียว หากแต่มีชื่อเรียกหลายอย่าง เช่น อิทัปปัจจยตา, ปฏิจจสมุปบาท, นิยาม, อริยสัจ, ไตรลักษณ์ เหตุที่ทำให้สิ่งนี้มีชื่อเรียกหลายอย่างได้กล่าวมาแล้วในตอนที่ผ่านมา

สุรูปรวบยอด จิตกัถิ เจตสิกกัถิ อสังขตธาตุกัถิ ถือว่าเป็นรูปธรรม มีปัญหาว่าพุทธศาสนาใช้เกณฑ์อะไรตัดสินว่าสิ่งนี้เป็นรูปธรรม คำตอบสำหรับปัญหานี้ก็คงคล้ายกับคำตอบต่อปัญหาที่ว่าพุทธศาสนาใช้เกณฑ์อะไรสำหรับตัดสินว่าสิ่งนี้เป็นรูปธรรมที่กล่าวมาแล้วในตอนต้น กล่าวคือท่านไม่ตอบเอาไว้ตรงๆในคัมภีร์ หากแต่เมื่อพิจารณาตัวอย่างของสิ่งที่ถือว่าเป็นรูปธรรมในคัมภีร์ ไม่ว่าจะเป็นจิต, เจตสิก, หรือสังขตธาตุ เราสามารถถอดลักษณะร่วมของสิ่งเหล่านี้ออกมาได้ตรงกัน 2 ประการดังนี้คือ

1. สิ่งนั้นไม่มีเนื้อ
2. สิ่งนั้นเราไม่อาจสัมผัสหรือพิสูจน์ความมีอยู่ของมันได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้ง หากล่าวคือตา, หู, จมูก, ลิ้น, และกายประสาท

รูปธรรมนี้มักมีคนเข้าใจสับสนกับอุปาทาหารูปเสมอ ตัวอย่างเช่นคลื่นเสียงบางอย่างหูคนเราไม่สามารถรับรู้ได้ โดยสสารวะมันเป็นสิ่งไรรูป ไม่มีเนื้อ มองด้วยตาก็ไม่เห็น ใช้หูรับฟังก็ไม่ได้ยิน เลยทำให้คนเข้าใจไขว้เขวว่ามันน่าจะเป็นสิ่งที่เรียกว่ารูปธรรมหรือนามธรรมในทัศนะของพุทธศาสนา ที่จริงไม่ใช่ คลื่นเสียงดังกล่าวจัดเป็นรูปธรรม เป็นอุปาทาหารูปอย่างหนึ่ง เกณฑ์สำหรับตัดสินว่ามันเป็นอุปาทาหารูปก็คือคลื่นเสียงนั้นเป็นสิ่งที่สืบเนื่องมาจากต้นกำเนิดเสียงซึ่งต้องเป็นมหาภูตรูปหรือสสารอย่างใดอย่างหนึ่งแน่นอน หากปราศจากต้นกำเนิดนั้น คลื่นเสียงดังกล่าวก็ไม่อาจมีขึ้นได้ นี่คือหลักการสำหรับตัดสินว่ามันเป็นรูปธรรม ไม่ใช่นามธรรม ถ้ามันเกิดเองได้โดยไม่ต้องอิงอาศัยแหล่งกำเนิดเสียงและสิ่งอื่นใดที่อาจจัดได้ว่าเป็นรูปธรรมนั้นแหละ เราจึงจะบอกได้ว่ามันเป็นรูปธรรม แต่จะเป็นฝ่ายสังขตะหรืออสังขตะก็ต้องวินิจฉัยกันอีกต่อไป

จิตกัถิ เจตสิกกัถิ อสังขตธาตุกัถิ เป็นสิ่งที่มีอยู่ต่างหากจากสสารหรือรูปธรรม ซึ่งนั้นย่อมหมายความว่า ถึงเอกภพนี้จะว่างเปล่าจากสสาร จิต, เจตสิก, และอสังขตธาตุก็สามารถเกิดและดำรงอยู่ได้ ผิดกับอุปาทาหารูปที่ไม่อาจเกิดมีโดยปราศจากมหาภูตรูปหรือสสาร รูปธรรมกับรูปธรรมจึงเป็นสิ่งที่มีอยู่คนละส่วน หรือเป็นความจริงคนละหน่วยกันตามที่กล่าวมาทั้งหมดนี้

2.2 อากาศะในฐานะสิ่งรองรับการมีอยู่ของทุกสิ่งในเอกภพ

เวลาที่เรากล่าวว่า สิ่งนั้นสิ่งนี้มีอยู่หรือไม่มีอยู่ ข้อความดังกล่าวนี้มีความสัมพันธ์กับเรื่องสองเรื่องต่อไปนี้เป็น สถานะที่เกิดหรือที่อยู่ของสิ่งนั้น กับเวลาที่สิ่งนั้นเกิดหรือ

มีอยู่ ทุกครั้งที่เรายืนยันว่าสิ่งใดมีอยู่หรือไม่มีอยู่ การยืนยันของเรานั้นต้องเกี่ยวโยงมาหาเรื่องสองเรื่องนี้เสมอ เวลาที่เราอภิปรายว่า ก. มีอยู่หรือไม่มีอยู่ในแง่ปริมาตรเราไม่ได้อภิปรายแค่เพียงว่า ก. มีจริงหรือไม่มีจริงในทางอภิปรายเท่านั้น หากแต่เรากำลังอภิปรายว่า ก. มีจริงหรือไม่มีจริงในกรอบที่แน่นอนสองกรอบคือกรอบแห่งกาลและกรอบแห่งอวกาศ ไม่มีสิ่งใดที่เป็นสิ่งที่มีอยู่แต่ไม่เกี่ยวข้องกับกรอบสองกรอบที่ว่านี้ ทุกอย่างที่มีอยู่จะต้องมีอยู่ในที่ใดที่หนึ่งและในเวลาใดเวลาหนึ่งเสมอ

เฉพาะเรื่องที่อยู่ ใ้กล่าวมาแล้วว่าอากาศคือสถานที่รองรับการมีอยู่ของทุกสิ่ง ไม่มีสิ่งใดอยู่นอกกรอบของอากาศได้ ดังนั้นเวลาที่เราอภิปรายปัญหาว่าสิ่งนั้นมีอยู่ มีปัญหาหนึ่งที่เราจะต้องอธิบายความมาคือปัญหาที่ว่าสิ่งนั้นมีอยู่ ณ ตำแหน่งใดในอากาศ จะพูดหรืออภิปรายแค่เพียงว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้มีอยู่ลอยๆโดยไม่เกี่ยวข้องกับอากาศไม่ได้

เนื่องจากว่าสิ่งที่มีอยู่ในที่ขณะของพุทธศาสนาแบ่งออกเป็นสองประเภท กล่าวคือรูปธรรมกับอรูปธรรม ดังนั้นสองสิ่งนี้จึงมีความสัมพันธ์กับอากาศอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เราจะพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างอากาศหรืออวกาศกับรูปธรรมและอรูปธรรมกันในรายละเอียดดังต่อไปนี้

อากาศกับรูปธรรม

ไม่เป็นที่สงสัยว่ารูปธรรมทั้งหมดจำเป็นต้องมีสถานที่อยู่ไม่แห่งใดก็ต้องแห่งหนึ่งภายในเอกภพนี้ นี่คือความสัมพันธ์เบื้องต้นระหว่างรูปธรรมกับอากาศ รูปธรรมทุกชนิดล้วนเป็นสังขตธรรม การดำรงอยู่ของมันจึงจำเป็นต้องพึ่งพาสิ่งอื่น ในจำนวนปัจจัยที่คอยหล่อเลี้ยงการดำรงอยู่ของรูปธรรม ปัจจัยที่สำคัญอย่างหนึ่งก็คืออากาศธาตุนี้เอง

นอกจากจะเป็นปัจจัยสำคัญที่รองรับการดำรงอยู่ของรูปธรรม อากาศธาตุยังเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้มหาภูตรูปหรือสสารแสดงคุณสมบัติหรืออุปาทายรูปของมันออกมาได้ ขอให้เรามาดูตัวอย่างต่อไปนี้ วัตถุ ก. และวัตถุ ข. กำลังเคลื่อนที่ไปในอวกาศที่ว่างเปล่า ในทิศทางเดียวกัน และด้วยความเร็วเท่ากันตามรูป



ก.



ข.

ก. และ ข. เป็นมหาภูตรูป การเคลื่อนที่ของมันจัดเป็นอุปาทายรูป* เราจะสมมติให้วัตถุทั้งสองเคลื่อนที่ไปข้างหน้าด้วยความนุ่มนวลราบเรียบและด้วยอัตราความเร็วที่คงที่ จนผู้สังเกตการณ์ที่อยู่ในวัตถุทั้งสองนั้นรู้สึกประหนึ่งว่าตนเองกำลังหยุดอยู่กับที่**

ปกติเวลาพูดถึงการเคลื่อนที่ เราจะหมายถึงการเดินทางจากจุดหนึ่งไปยังอีกจุดหนึ่ง ในแง่คณิตวิทยา การเคลื่อนที่อาจรู้ได้ด้วยการเปรียบเทียบสิ่งที่เคลื่อนที่นั้นกับหลักยึดอะไรสักอย่าง ตัวอย่างเช่นนาย ก. เดินทางจากบ้านไปที่ทำงาน เราทราบว่านาย ก. เดินทางหรือเคลื่อนที่ด้วยการเทียบตำแหน่งที่นาย ก. จากมาและตำแหน่งที่นาย ก. กำลังมุ่งหน้าไปหา กับตัวนาย ก. เอง ในที่นี้นาย ก. คือสิ่งที่เคลื่อนที่ ส่วนบ้านและที่ทำงานคือหลักยึดให้เห็นการเคลื่อนที่ หากไม่มีบ้านและที่ทำงานเป็นหลักยึด เราจะไม่มีความรู้ใดเลยชื่อนาย ก. กำลังเดินทางหรือหยุดอยู่กับที่

ย้อนกลับมาที่วัตถุ ก. และวัตถุ ข. กันอีกครั้ง คราวนี้เราจะสมมติให้เอกภพนี้มีสสารอยู่เพียงสองชิ้นเท่านั้นคือ ก. และ ข. เมื่อเป็นเช่นนี้การเคลื่อนที่ของ ก. จะทราบได้ก็ด้วยการเทียบตำแหน่งกับ ข. เท่านั้น และการเคลื่อนที่ของ ข. จะทราบได้ก็ด้วยการเทียบตำแหน่งกับ ก. เท่านั้นเช่นกัน แต่เนื่องจากว่าวัตถุทั้งสองเคลื่อนที่ไปในทิศทางเดียวกันและด้วยอัตราความเร็วเท่ากัน ดังนั้นผู้สังเกตการณ์ที่อยู่ในวัตถุทั้งสองจะไม่มีทางรู้ว่าวัตถุที่ตนอาศัยอยู่นั้นกำลังเคลื่อนที่หรือหยุดนิ่งกันแน่ เพราะเมื่อเทียบตำแหน่งกันแล้ว ระยะห่างระหว่างวัตถุทั้งสองจะคงที่เสมอ เมื่อระยะทางคงที่ การเดินทางก็ไม่มี***

จะอย่างไรก็ตาม กรณีของวัตถุ ก. และวัตถุ ข. นี้เราสามารถแยกประเด็นของการเคลื่อนที่ออกเป็น 2 ส่วนคือ

* การเคลื่อนที่ของมหาภูตรูปจัดเป็นอุปาทายรูปอย่างหนึ่งในทัศนะของพุทธศาสนา การเคลื่อนที่นี้เรียกว่าวิญญูรูป

** ในที่นี้เราจะสมมติให้ภาวะทางธรรมชาติทุกอย่างภายในระบบอ้างอิงที่หยุดนิ่งเหมือนกับภาวะทางธรรมชาติทุกอย่างภายในระบบอ้างอิงที่กำลังเคลื่อนที่ด้วยอัตราความเร็วที่สม่ำเสมอ ดังนั้นผู้สังเกตการณ์ภายในวัตถุทั้งสองนั้นจึงรู้สึกว่าตนเองหยุดอยู่กับที่ เพราะภาวะทางธรรมชาติทุกอย่างรอบตัวเขายังคงเป็นปกติตามเดิม

*** หมายถึงไม่มีในแง่คณิตวิทยา ไม่ใช่ไม่มีในแง่ปฏิบัติ

1. ในความเป็นจริง วัตถุทั้งสองกำลังเคลื่อนที่
2. แต่เพราะข้อจำกัดด้านเงื่อนไขการรับรู้ ทำให้ผู้สังเกตการณ์บนวัตถุทั้งสองนั้นไม่อาจทราบว่า ความเป็นจริงเกี่ยวกับวัตถุที่ตนอาศัยอยู่นั้นเป็นอย่างไรกันแน่

ประเด็นแรกเป็นปัญหาค้านอภิปรัชญา ส่วนประเด็นหลังเป็นปัญหาค้านญาณวิทยา ในทัศนะของพุทธศาสนา ปัญหาค้านอภิปรัชญาบางปัญหามนุษย์ไม่มีทางหาคำตอบ เหตุที่ไม่มีทางหาคำตอบไม่ใช่เพราะปัญหาเช่นนั้นตอบไม่ได้ หากแต่เป็นเพราะข้อจำกัดด้านเงื่อนไขการรับรู้เป็นอุปสรรคในการแสวงหาคำตอบ กรณีของผู้สังเกตการณ์บนวัตถุ ก. และวัตถุ ข. เป็นตัวอย่างที่ดีสำหรับอธิบายลักษณะของปัญหาที่ว่านี้

การที่ผู้สังเกตการณ์บนวัตถุทั้งสองไม่อาจทราบว่าตนเองกำลังเคลื่อนที่หรือหยุดนิ่งกันแน่หมายความว่าอย่างไร ประเด็นนี้เป็นประเด็นสำคัญ เราไม่พึงเอาปัญหาค้านญาณวิทยาไปปะปนกับปัญหาค้านอภิปรัชญา ผู้สังเกตการณ์ทั้งสองนั้นอาจสรุปสิ่งที่ตนสังเกตเห็นว่า ทั้งวัตถุ ก. และวัตถุ ข. ต่างก็หยุดนิ่ง เพราะระยะทางระหว่างวัตถุทั้งสองนั้นคงที่เสมอ การสรุปเช่นนี้สามารถทำได้ในกรอบอ้างอิงอันใดแก่วัตถุทั้งสองนั้น และเป็น การสรุปที่ไม่ผิด ปรากฏการณ์ที่สังเกตได้สามารถยืนยันข้อสรุปดังกล่าวได้เป็นอย่างดี

แต่ข้อสรุปที่ว่าวัตถุทั้งสองนั้นไม่เคลื่อนที่ตามที่กล่าวมาข้างต้นเป็นข้อสรุปทางญาณวิทยา ข้อสรุปนี้ไม่เกี่ยวข้องกับปัญหาที่ว่าในความเป็นจริงวัตถุทั้งสองเคลื่อนที่หรือหยุดนิ่งกันแน่ ปัญหาที่ว่า จริงๆแล้ววัตถุทั้งสองนั้นเคลื่อนที่หรือหยุดนิ่งเป็นปัญหาทางอภิปรัชญา ปัญหานี้อยู่นอกเหนือวิสัยที่ผู้สังเกตการณ์บนวัตถุทั้งสองจะตอบได้ สิ่งที่พวกเขาตอบได้ก็คือ ปรากฏการณ์ที่เห็นบอกว่า วัตถุ ก. และวัตถุ ข. หยุดนิ่ง ส่วนเบื้องหลังของปรากฏการณ์ดังกล่าวพวกเขาไม่ทราบ

การที่พวกเขาไม่ทราบเช่นนั้นก็น่ามีผลต่อความเป็นจริงเกี่ยวกับวัตถุทั้งสองนั้นไม่ นั่นคือ หากในความเป็นจริงวัตถุทั้งสองกำลังเคลื่อนที่ ความเป็นจริงอันนี้ก็ยังคงเป็นความจริงอยู่เช่นนั้น ไม่ว่าผู้สังเกตการณ์ทั้งสองนั้นจะสรุปสิ่งที่ตนเห็นอย่างไรก็ตาม

จากที่กล่าวมานี้ทำให้เรามองเห็นว่า ปัญหาทางอภิปรัชญากับปัญหาทางญาณวิทยาเป็นคนละปัญหา เราสามารถพูดถึงปัญหาทางญาณวิทยาได้โดยไม่จำเป็นต้องพูดถึงปัญหาทางอภิปรัชญา ในขณะที่เดียวกันเราก็สามารถพูดถึงปัญหาทางอภิปรัชญาได้โดยไม่จำเป็นต้องพูดถึงปัญหาทางญาณวิทยาเช่นกัน

ต่อไปนี้จะตัดปัญหาด้านญาณวิทยาเกี่ยวกับวัตถุ ก. และวัตถุ ข. ออกแล้วพิจารณาเรื่องนี้ในแง่อภิปรายล้วนๆ หึ่งสังเกตว่าตอนที่เรามาพิจารณาเรื่องนี้ในแง่ญาณวิทยา เราสมมติให้เอกภพมีสารอยู่เพียงสองชั้นกล่าวคือ ก. และ ข. เท่านั้น เพราะฉะนั้นกรอบอ้างอิงที่ผู้สังเกตการณ์บนวัตถุทั้งสองจะใช้ประกอบการพิจารณาว่าวัตถุทั้งสองเคลื่อนที่หรือหยุดนิ่งจึงมีอยู่เพียงสองกรอบอ้างอิงเท่านั้น

มีปัญหาว่า ทำไมเราจึงไม่นับอากาศเป็นกรอบอ้างอิงที่สาม เพราะนอกจากสารสองชั้นนี้ ยังมีอากาศที่รองรับสารสองชั้นนี้รวมอยู่ด้วย คำตอบคือเพราะอากาศเป็นรูปธรรม ไม่สามารถสังเกตด้วยประสาทสัมผัส ดังนั้นผู้สังเกตการณ์บนวัตถุทั้งสองนั้นจึงไม่อาจใช้อากาศนี้เป็นหลักวัดอีกอันหนึ่งสำหรับพิสูจน์หาการเคลื่อนที่ของวัตถุที่ตนอาศัยอยู่

แต่ในทางอภิปราย เราต้องนับอากาศนี้เป็นกรอบอ้างอิงที่สาม และเพราะเทียบกับอากาศนี้เอง เราจึงบอกได้ว่า ก. และ ข. กำลังเคลื่อนที่ในความเป็นจริง

ในบรรดากรอบอ้างอิงทั้งสาม ก. และ ข. เป็นสังขตธรรม มีการเปลี่ยนแปลง และวันหนึ่งต้องสูญสลายไปจากสภาพเดิมของมันอย่างสิ้นเชิง กรอบอ้างอิงทั้งสองนี้จึงเป็นกรอบอ้างอิงที่มีการเปลี่ยนแปลง และไม่สามารถดำรงฐานะกรอบอ้างอิงได้ชั่วนิรันดร์ ผิดกับอากาศที่เป็นอสังขตธรรม ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีวันสูญสลาย อากาศจึงเป็นกรอบอ้างอิงที่แน่นอนและคงทนชั่วนิรันดร์

การเปลี่ยนแปลงของรูปธรรมจัดเป็นอุปาทายรูป* ในแง่ญาณวิทยาเราทราบการเปลี่ยนแปลงของสิ่งต่างๆที่เป็นสารด้วยการเทียบสิ่งนั้นๆกับหลักวัดอะไรสักอย่าง เช่นเราทราบว่ารางรถไฟที่ถูกแสงแดดเผาจนร้อนจะขยายตัว การขยายตัวนี้เรารู้ได้ด้วยการเทียบรางรถไฟนั้นกับไม้วัด หากปราศจากไม้วัด เราย่อมไม่มีทางทราบความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับรางรถไฟนั้นได้เลย

ไม้วัดที่ใช้เป็นหลักเทียบข้างต้นเราสมมติว่ามีคงที่ การวัดความเปลี่ยนแปลงย่อมเป็นไปไม่ได้หากหลักเทียบกับสิ่งที่เราต้องการวัดเปลี่ยนแปลงเหมือนกัน ตัวอย่างเช่นสมมติว่าคืนหนึ่งขณะที่เรานอนหลับ ทุกสิ่งในเอกภพเกิดหดตัวลงครึ่งหนึ่งหมด พอตื่นเข้ามาตัวเราซึ่งเคยสูงห้าฟุตก็กลายเป็นคนสูงสองฟุตครึ่ง ทุกสิ่งที่อยู่รอบตัวเราก็ดหดตัวลงเหลือ

* การเปลี่ยนแปลงนี้เรียกว่าลักษณะรูป

ครึ่งหนึ่งเหมือนกันหมด ถามว่าเราจะรู้สึกถึงความเปลี่ยนแปลงนี้หรือเปล่า แน่นอนเราคงไม่ทราบ เพราะไม่มีหลักเทียบอะไรสักอย่างที่ไม่เปลี่ยนแปลง เข้าวันนั้นทุกอย่างที่เรารับรู้ก็คงเป็นเหมือนทุกวันที่ผ่านมา ทุกสิ่งยังคงเป็นปกติในสายตาของเรา ทั้งๆที่ในความเป็นจริงได้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงขึ้นในเอกภพ

ตัวอย่างข้างต้นนี้ก็เหมือนกับกรณีของผู้สังเกตการณ์บนวัตถุ ก. และ ข. ในกรอบอ้างอิงที่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ เหตุการณ์ท่านองนี้อาจเกิดขึ้นได้เสมอ (หมายความว่าในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรม อาจเป็นไปได้ที่หลักเทียบกับสิ่งที่เราต้องการวัดเกิดเปลี่ยนแปลงในอัตราส่วนที่เท่ากันพอดี ทำให้เราไม่อาจใช้อะไรเป็นหลักเทียบหาความเปลี่ยนแปลงได้เลย) การหาค่าของสิ่งต่างๆในเอกภพนี้ในแง่คณิตวิทยาเราไม่นับอากาศเป็นกรอบอ้างอิงอีกอันหนึ่ง เพราะอากาศรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสไม่ได้ แต่ในแง่อภิปรัชญาเราต้องนับอากาศนี้เป็นกรอบอ้างอิงอีกอันหนึ่ง และเพราะเทียบกับกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรมกล่าวคืออากาศนี้เอง เราจึงบอกได้ว่าในความเป็นจริงสิ่งต่างๆในเอกภพหาค่าลงครึ่งหนึ่ง หากปราศจากหลักวัดอันนี้ก็เป็นการไร้ความหมายที่จะพูดว่าได้มีการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นในเอกภพ

อากาศจะเป็นหลักวัดเทียบอันเดียวในเอกภพสำหรับใช้เทียบหาการเคลื่อนที่หรือการเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่ง เพราะตัวมันเช่นสิ่งที่ไม่เคลื่อนที่และไม่เปลี่ยนแปลง หนึ่ง เวลาที่พูดถึงการเคลื่อนที่และการเปลี่ยนแปลง เราต้องแยกการเคลื่อนที่ที่ปรากฏ (แก่การรับรู้ของเรา) ออกจากการเคลื่อนที่ในความเป็นจริง และต้องแยกการเปลี่ยนแปลงที่ปรากฏ (แก่การรับรู้ของเรา) ออกจากการเปลี่ยนแปลงในความเป็นจริงด้วย ความแตกต่างระหว่างการเคลื่อนที่ที่ปรากฏกับการเคลื่อนที่ในความเป็นจริง และความแตกต่างระหว่างการเปลี่ยนแปลงที่ปรากฏกับการเปลี่ยนแปลงในความเป็นจริงเป็นเรื่องสำคัญมากในทัศนะของพุทธศาสนา การเคลื่อนที่ในความเป็นจริงกับการเปลี่ยนแปลงในความเป็นจริงเท่านั้นเป็นอุปาทาหารูป เวลาที่เรากล่าวว่าสังขตธรรมเป็นสิ่งที่ต้องเปลี่ยนแปลง ความเปลี่ยนแปลงที่ว่านี้ย่อมหมายถึงความเปลี่ยนแปลงในความเป็นจริงเท่านั้น การเคลื่อนที่ก็เช่นกัน สมมติว่าวัตถุ ก. เมื่อเคลื่อนที่ด้วยความเร็วระดับหนึ่งจะเกิดการเปลี่ยนแปลงภายในตัวมัน การเคลื่อนที่ที่จะทำให้ ก. เกิดการเปลี่ยนแปลงต้องเป็นการเคลื่อนที่ในความเป็นจริงเท่านั้น

สรุปแล้วอากาศมีความเกี่ยวเนื่องที่สำคัญกับรูปธรรมอยู่ 2 ประการคือ

1. รูปธรรมทุกอย่างต้องการที่อยู่ ในเอกภพ อากาศคือที่อยู่ของรูปธรรม หากปราศจากอากาศ รูปธรรมย่อมไม่อาจดำรงอยู่ได้

2. อากาศคือหลักหลักการเคลื่อนที่และการเปลี่ยนแปลงที่แท้จริงของรูปธรรม หากปราศจากหลักเทียบกล่าวคืออากาศ เราย่อมไม่อาจอธิบายความหมายของการเคลื่อนที่และการเปลี่ยนแปลงแห่งรูปธรรมได้

อากาศกับอรูปธรรม

เวลาที่กล่าวถึงอรูปธรรม มีคนไม่น้อยเข้าใจว่าสิ่งนี้ไม่เกี่ยวข้องกับอวกาศ เหตุผลคือ อรูปธรรมเป็นสิ่งที่ไร้รูป ปราศจากเนื้อ จึงไม่กินที่ในอวกาศ ความเข้าใจเช่นนี้ไม่ถูกต้อง ทั้งจะอภิปรายต่อไป

ก่อนอื่นจะต้องทำความเข้าใจความหมายของคำว่ากินที่หรือไม่กินที่ในอวกาศ เสียก่อน สมมติว่ามีที่ว่างในอวกาศปริมาตรสิบลูกบาศก์เมตร ที่ว่างดังกล่าวนี้เราสามารถบรรจุสสารได้สิบลูกบาศก์เมตรเป็นอย่างมาก เกินกว่านี้ไม่ได้ ที่เป็นเช่นนั้นเพราะอากาศซึ่งทำหน้าที่รองรับการดำรงอยู่ของสสารมีอยู่เพียงสิบลูกบาศก์เมตรเท่านั้น เมื่อสสารกินที่ว่างจำนวนนั้นหมดแล้ว ก็ไม่มีที่ว่างจะให้สสารอื่นเข้าไปอาศัยอยู่ได้อีก นี่คือความหมายของคำว่ากินที่ในอวกาศอันเป็นคุณสมบัติของสสารหรือรูปธรรมทุกชนิด

เนื้อที่สิบลูกบาศก์เมตร เดิวก่อนนั้นสามารถบรรจุอรูปธรรมได้ไม่มีที่สิ้นสุด ที่เป็นเช่นนั้นเพราะอรูปธรรมเป็นสิ่งปราศจากเนื้อ เมื่อไม่มีเนื้อก็ไม่จำเป็นต้องเอ่ยถึงปริมาตร ดังนั้นเนื้อที่สิบลูกบาศก์เมตรในอวกาศจึงสามารถรองรับการมีอยู่ของอรูปธรรมได้ไม่มีที่สิ้นสุด นี่คือความหมายของคำว่าไม่กินที่ในอวกาศอันเป็นคุณสมบัติของอรูปธรรมทุกชนิด

แต่ไม่ว่าจะกินที่หรือไม่กินที่ในอวกาศ ทุกสิ่งในเอกภพนี้ล้วนแต่ต้องมีอากาศรองรับทั้งสิ้น ความแตกต่างมีเพียงว่า รูปธรรมเราสามารถบอกตำแหน่งของมันในอวกาศได้ ส่วนอรูปธรรมเราบอกเช่นนั้นไม่ได้ เท่านั้นเอง ตัวอย่างสำหรับขยายความที่กล่าวมานี้ก็เช่นกรณีของมนุษย์ มนุษย์นั้นพุทธศาสนาถือว่าประกอบด้วยกายกับจิต กายเป็นรูปธรรม ส่วนจิตเป็นอรูปธรรม จะเห็นได้ว่าองค์ประกอบส่วนที่เป็นรูปธรรมทั้งหมดในตัวมนุษย์เราสามารถระบุตำแหน่งในอวกาศได้ เพราะเป็นสิ่งที่มีความสามารถสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่องค์ประกอบส่วนที่เป็นอรูปธรรมกล่าวคือจิต(และเจตสิก) เราไม่สามารถ

ระบุตำแหน่งเช่นนั้นได้ เพราะเป็นสิ่งไม่มีเนื้อ ไม่สามารถสังเกตด้วยประสาทสัมผัส กระนั้นก็ตาม ทั้งรูปธรรมและอรูปธรรมที่ประกอบขึ้นเป็นมนุษย์ต่างก็อิงอาศัยอากาศหรือ อื่นหนึ่งยังต้องอยู่ภายในกรอบของอวกาศ ทุกสถานที่ที่มีมนุษย์ดำรงอยู่ล้วนแต่มีอากาศอยู่ ดำรงอยู่ก่อนแล้วทั้งสิ้น ในเมื่อมนุษย์คือองค์รวมของรูปธรรมกับอรูปธรรม เราจึงสามารถ แทนคำมนุษย์ด้วยสองสิ่งนี้ นั่นคือทุกสถานที่ที่รูปธรรมกับอรูปธรรมดำรงอยู่ ล้วนมีอากาศอยู่ ดำรงอยู่ก่อนแล้วทั้งสิ้น

ไต่ถามมาในตอนต้นแล้วว่า อรูปธรรมในทัศนะของพุทธศาสนาแบ่งออกเป็น สามประเภทคือ จิต, เจตสิก, และอสัญชตธาตุ สำหรับจิตและเจตสิกดูจะเป็นเรื่องง่าย ที่จะพิจารณาให้เห็นว่าเป็นสิ่งที่อยู่ในกรอบของอวกาศ ด้วยมีตัวอย่างให้เห็นมากมายในชีวิตประจำวัน ดังเช่นกรณีของมนุษย์ที่เพิ่งกล่าวมานั้น แต่สำหรับอสัญชตธาตุดูจะไม่ใช่ว่า เรื่องง่ายที่จะพิจารณาให้เห็นเช่นนั้น ด้วยเป็นเรื่องละเอียด ซับซ้อน และบางส่วนของ เรื่องอสัญชตธาตุนี้เกี่ยวเนื่องโดยตรงกับอุดมคติสูงสุดของพุทธศาสนา จึงเป็นธรรมดาที่ บางส่วนของความยุ่งยากจะมาจากคำอธิบายภาวะของอสัญชตธาตุนั้นด้วยศรัทธา ไม่ใช่ ด้วยเหตุผล

มีผู้พยายามยกอสัญชตธาตุบางอย่างออกนอกกรอบของอวกาศ ออสัญชตธาตุประเภทนี้มักเป็นสิ่งที่สอนกันมาว่าเป็นจุดหมายสูงสุดในชีวิตที่มนุษย์พึงดำเนินไปถึง ตัวอย่าง เช่นนิพพาน ที่จริงการกล่าวว่าบางสิ่งสามารถอยู่นอกกรอบของอวกาศได้ไม่ใช่เรื่อง แปลก เพราะจริงๆ แล้วก็มีบางสิ่ง*อยู่นอกกรอบของอวกาศได้ ข้อสำคัญน่าจะอยู่ที่ว่า เวลาที่ใครสักคนพยายามบอกว่าสิ่งนี้อยู่นอกขอบอวกาศ เขามีเหตุผลสนับสนุนสมมติฐานของตน นั้นมากน้อยเพียงใด

เวลาที่เรากล่าวว่า ก. อยู่นอกกรอบของอวกาศ ความหมายก็คือ ก. ไม่มี ความสัมพันธ์โดยสิ้นเชิงกับอวกาศ หรืออีกนัยหนึ่ง ระบบของ ก. เป็นอีกระบบหนึ่งที่ไม่ เกี่ยวข้องกับระบบอวกาศ ก. ไม่ได้อยู่ในอวกาศ เราไม่สามารถหาคำแทนหรือที่อยู่ ของ ก. ได้ในเอกภพนี้

* คำว่าบางสิ่งในที่นี้อย่าเข้าใจว่าหมายถึงสิ่งที่มีอยู่บางอย่าง คำว่าสิ่งใน ภาษาไทยสามารถใช้เรียกได้ทั้งของที่มีอยู่จริง กับของสมมติ ดังนั้นเมื่อพจนานุกรมใน วิทยานิพนธ์นี้ไปรศอย่าได้เข้าใจว่ามีความหมายแค่เพียงของที่มีตัวตนอยู่จริงเท่านั้น

ตัวอย่างของสิ่งที่สามารถอยู่นอกกรอบของอวกาศได้ก็เช่นสิ่งสมมติ สิ่งเหล่านี้มีมากมายนับจำนวนไม่ถ้วน แต่ทั้งหมดมีลักษณะตรงกันคือ ไม่มีตัวตนอยู่จริง ไม่เป็นรูปธรรม ไม่เป็นอรูปธรรม เมื่อไม่มีตัวตนจริง เราย่อมไม่อาจหาตำแหน่งหรือที่อยู่ของมันในเอกภพนี้ได้ แต่อสังขตธาตุไม่ใช่สิ่งสมมติ มันเป็นสิ่งที่อยู่จริง เท่าที่ผ่านมา หากไม่นับอากาศซึ่งเป็นอสังขตธาตุพิเศษ เราแบ่งอสังขตธาตุออกเป็น 2 ประเภทคือ

1. ประเภทที่อยู่ในรูปกฎธรรมชาติ เช่นนิยาม
2. ประเภทที่อยู่ในรูปภาวะทางธรรม ได้แก่นิพพาน

ประเภทแรกดูจะไม่ค่อยมีปัญหาในการทำความเข้าใจนัก เพราะปรากฏการณ์ทางธรรมชาติอันเป็นผลสืบเนื่องมาจากกฎนั้นเป็นสิ่งที่เราพบเห็นได้ในชีวิตประจำวัน เมื่อผลของกฎมีอยู่ในกรอบของอวกาศ ตัวกฎที่ทำหน้าที่ควบคุมให้เกิดผลนั้นๆก็จะอยู่ในกรอบของอวกาศด้วยเช่นกัน

ประเภทที่อยู่ในรูปภาวะทางธรรมกล่าวคือนิพพานค่อนข้างจะทำความเข้าใจยาก ภาวะของนิพพานแม้จะมีพระพุทธรูปฉายพระฉายเอาไว้ในคัมภีร์หลายแห่ง กระนั้นก็ยังเป็นเรื่องลึกลับ ไม่กระจ่างชัด ทำให้มีคนตีความไปต่างๆนานา คงจะยกมาประกอบ การพิจารณาเป็นบางส่วนดังนี้

มีอยู่นะภิกขุทั้งหลาย อายตนะที่ไม่มีรูปวิ ไม่มีอาโป ไม่มีเตโช ไม่มีวาโย ไม่มีอากาศอันจุลยอายตนะ ไม่มีวิญญานัตถุจายตนะ ไม่มีอากิญจัญญายตนะ ไม่มีเนวสัญญานาสัญญายตนะ ไม่มีโลกนี้ ไม่มีปรโลก ไม่มีดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ทั้งสองอย่าง เราไม่กล่าวอายตนะนั้นว่าเป็นการมา การไป การหยุดอยู่ การจุติ การอุบัติ อายตนะนั้นไม่มีที่ตั้งอาศัย ไม่เป็นไป ทั้งไม่ต้องมีเครื่องยึดเหนี่ยว นั่นแหละคือจุดจบของทุกข์³⁰

พระพุทธรูปฉายพระฉายนี้ผู้ตีความว่า นิพพานไม่อยู่ในระบบอวกาศ โดยอาศัยข้อความตอนที่ว่า อายตนะนั้นไม่มีที่ตั้งอาศัย เป็นเหตุผลสนับสนุน

มีอยู่นะภิกขุทั้งหลาย สิ่งที่ไม่เกิด ไม่เป็น ไม่ถูกกระทำ ไม่ถูกสร้าง หากว่าสิ่งที่ไม่เกิด ไม่เป็น ไม่ถูกกระทำ ไม่ถูกสร้าง ไม่ได้มีอยู่ การรอดพ้นจากภาวะเกิด

³⁰ พุ. อ. 25/158

แล้ว เป็นแล้ว ถูกกระทำแล้ว ถูกสร้างแล้ว ก็ไม่ควรจะปรากฏขึ้นในโลกนี้ได้ แต่
เพราะมีสิ่งที่ไม่เกิด ไม่เป็น ไม่ถูกกระทำ ไม่ถูกสร้าง ดังนั้นการรอดพ้นจากภาวะ
เกิดแล้ว เป็นแล้ว ถูกกระทำแล้ว ถูกสร้างแล้ว จึงปรากฏได้³¹

พระพุทธรูปเจ้านี้มีผู้ตีความว่า นิพพานอยู่ในระบบอวกาศ ด้วยเหตุผลว่า นิพ-
พานเป็นภาวะที่คนเราซึ่งอยู่ในกรอบของอวกาศสามารถปฏิบัติตามปฏิบัติทางสู่นิพพานแล้ว
เข้าถึงได้ มีคำอุปมาว่า นิพพานเป็นเสมือนจุดหมาย ส่วนปฏิบัติทางสู่นิพพานเปรียบเสมือน
หนทางเดินสู่จุดหมายนั้น และผู้ปฏิบัติทางปฏิบัติทางนั้นเปรียบเสมือนคนเดินทาง³² ในเมื่อ
หนทางก็อยู่ในกรอบของอวกาศ คนเดินทางก็อยู่ในกรอบของอวกาศ ดังนั้นจุดหมายก็น่า
จะอยู่ในกรอบของอวกาศด้วย

มีคำถามว่า นิพพานเป็นอสัญชธรรม อวกาศหรืออากาศก็เป็นอสัญชธรรม
โดยฐานะสองสิ่งนี้ต่างก็สามารถอยู่ได้โดยตัวของมันเอง ไม่จำเป็นต้องพึ่งพาอาศัยกัน
ต่างฝ่ายต่างก็สามารถดำรงอยู่ได้ แล้วทำไมนิพพานจึงต้องอยู่ในกรอบของอากาศ คำ
ถามนี้อาจตอบได้ดังนี้คือ

1. แม้วานิพพานจะเป็นอสัญชธรรมก็ไม่น่าจะหมายความว่านิพพานไม่มีที่อยู่
คำว่าที่อยู่ในที่นี้หมายถึงตำแหน่งในอวกาศ อาจมีผู้แย้งว่า มีพระพุทธรูปพระศรีอริยเมตไตรย
ชัดเจนว่านิพพานไม่มีที่ตั้งอาศัย (อุปบัติภูมฺ) ดังนั้นนิพพานก็ไม่น่าจะจะมีที่อยู่ในอวกาศ คำแย้ง
นี้อาจใช้ยืนยันได้ในแง่ที่ว่าพระพุทธรูปพระศรีอริยเมตไตรยอย่างนี้ แต่จะใช้ยืนยันเถิดหาว่า
นิพพานไม่อยู่ในกรอบของอวกาศเห็นจะยังไม่ได้ เพราะคำว่า อุปบัติภูมฺ ในภาษาบาลี
ยังอาจแปลได้ว่าไม่ปรากฏที่ตั้ง คำว่าไม่ปรากฏที่ตั้งกับคำว่าไม่มีที่ตั้งมีความหมายต่างกัน
จะอย่างไรก็ตามประเด็นคำถามนี้ยังไม่สำคัญเท่ากับประเด็นที่ว่า เวลาที่เรายืนยันว่า
นิพพานไม่อยู่ในระบบอวกาศเรามีเหตุผลอะไรสนับสนุน และเวลาที่เรากล่าวว่านิพพาน
อยู่ในระบบอวกาศเรามีเหตุผลอะไรสนับสนุน ผู้วิจัยยังมองไม่เห็นเหตุผลสำหรับสนับ
สนุนแนวความคิดที่ว่านิพพานอยู่นอกระบบอวกาศ แต่สำหรับแนวความคิดที่ว่านิพพานอยู่
ในกรอบของอวกาศปรากฏเหตุผลสนับสนุนชัดเจน กล่าวคือ นิพพานเป็นเสมือนจุดหมาย

³¹ พ. อ. 25/160

³² มลิต. 341

ปลายทาง ปฏิภาณูนิพพานเปรียบเสมือนหนทางสู่จุดหมายนั้น และผู้ปฏิบัติตามปฏิภาณูนิพพานก็เปรียบได้กับคนเดินทาง เมื่อหนทางก็ดี คนเดินทางก็ดี อยู่ในระบบอวกาศ จุดหมายปลายทางก็น่าจะอยู่ในระบบอวกาศด้วย พระอรหันต์คือผู้เดินทางถึงที่หมายคือนิพพานแล้ว พระอรหันต์ท่านก็ยังอยู่ในโลก ในกรอบของอวกาศ ดังนั้นนิพพานก็น่าจะอยู่ในกรอบของอวกาศด้วย

2. ของสองสิ่งอยู่ในกรอบของอวกาศเหมือนกัน แต่ไม่ได้หมายความว่าฐานะของมันต้องเท่ากันเสมอไป สังขตธรรมกับอสังขตธรรมอาจอยู่ในกรอบของอวกาศเหมือนกัน แต่อยู่คนละฐานะ สังขตธรรมอยู่ในฐานะสิ่งอิงอาศัย ส่วนอสังขตธรรมไม่ได้อยู่ในฐานะสิ่งอิงอาศัย ดังนั้นแม้ว่านิพพานจะอยู่ในกรอบของอวกาศ ก็ไม่ได้หมายความว่านิพพานมีฐานะค้อยกว่าอวกาศ ทั้งสองสิ่งมีฐานะเท่าเทียมกันในแง่ที่ว่าต่างก็เป็นอสังขตธรรมเหมือนกัน

สรุปแล้วรูปธรรมกล่าวคือจิต, เจตสิก, และอสังขตธาตุก็คงเหมือนกับรูปธรรมคือล้วนแต่อยู่ในกรอบของอวกาศ สำหรับรูปธรรมอวกาศหรืออวกาศคือหลักวิชาให้เห็นการเคลื่อนที่และการเปลี่ยนแปลงของมัน ในขณะที่เดียวกันก็ทำหน้าที่รองรับการดำรงอยู่ของมันด้วย ส่วนรูปธรรมอวกาศคือกรอบที่คลุมการดำรงอยู่ของมัน รูปธรรมอาจเป็นสิ่งที่ใครไม่อาจชี้ชัดลงไปว่าอยู่ ณ ตำแหน่งนั้นตำแหน่งนี้ในอวกาศ แต่เราก็อาจจะพูดได้ว่ามันต้องอยู่ไม่ที่ใดก็ตงที่หนึ่งภายในกรอบแห่งอวกาศนี้ อวกาศหรืออวกาศจึงเปรียบเสมือนกรอบมหิมาที่โอบรอบทุกสิ่งที่มีอยู่ในเอกภพนี้ไว้ ไม่มีสิ่งใดสามารถอยู่นอกกรอบนี้ได้

2.3 โครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศและรูปแบบของเอกภพในทัศนะของพุทธศาสนา

เมื่อกล่าวถึงอวกาศ เป็นเรื่องธรรมดาที่ต้องกล่าวถึงโครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศควบคู่ไปด้วย เรขาคณิตแบ่งออกเป็นสองประเภทคือ เรขาคณิตวิสุทธิกับเรขาคณิตประจักษ์

เรขาคณิตวิสุทธิหมายถึงเรขาคณิตที่ไม่เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริงใดๆในเอกภพ หากแต่เป็นวิชาที่ว่าด้วยการใช้เหตุผลแบบนิรนัย(deduction)ล้วนๆ เรขาคณิตวิสุทธิเป็นเรื่องของการเล่นเกมทางความคิด โดยเริ่มต้นจากการหามูลบท(axiom)ที่ทุกคนยอมรับโดยไม่ต้องพิสูจน์ก่อน จากนั้นจึงค่อยๆสร้างทฤษฎีบท(theorem)โดยวิธีนิรนัยออก

ไปจากมูลบทนั้น การพิสูจน์ความผิดถูกในเรขาคณิตบริสุทธิ์เป็นเรื่องของกระบวนการทางตรรกวิทยาล้วนๆ

เรขาคณิตประยุกต์หมายถึงเรขาคณิตที่เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริงในเอกภพ ว่าโดยเนื้อหาเรขาคณิตประเภทนี้ก็คือเรขาคณิตบริสุทธิ์นั่นเอง หากแต่เป็นเรขาคณิตบริสุทธิ์ที่ถูกนำมาประยุกต์ใช้กับสิ่งต่างๆ การพิสูจน์ความผิดถูกในเรขาคณิตประยุกต์ต้องดูที่ข้อเท็จจริงในเอกภพว่าเป็นไปตามที่เรขาคณิตนั้นบอกเอาไว้หรือไม่

ตัวอย่างเช่น ข้อความที่ว่า มุมภายในของรูปสามเหลี่ยมเมื่อรวมกันแล้วย่อมเท่ากับสองมุมฉาก ข้อความนี้เป็นข้อความของเรขาคณิตบริสุทธิ์ที่นิรมายมาจากข้อความอื่น การพิสูจน์ความผิดถูกของข้อความนี้ย่อมทำได้ในกรอบของตรรกวิทยาเท่านั้น นั่นคือจะดูว่ามันผิดหรือถูกได้ต้องดูที่ความสัมพันธ์สมเหตุสมผลของการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยอันเป็นที่มาของข้อความนี้ ถ้าการอ้างเหตุผลนั้นสมเหตุสมผล ข้อความนี้ก็ถูก ในทางตรงกันข้ามหากการอ้างเหตุผลนั้นไม่สมเหตุสมผล ข้อความนี้ก็ย่อมผิด ความผิดถูกของมันจึงไม่มีในตัวมันเอง หากแต่อยู่ที่กระบวนการวิธีอันเป็นที่มาของมัน

แต่ถ้าข้อความข้างต้นถูกนำไปใช้กับสิ่งต่างๆในเอกภพ การพิจารณาความผิดถูกของมันต้องดูที่ข้อเท็จจริงเฉพาะกรณีไป ตัวอย่างเช่นรูปสามเหลี่ยมที่วาดบนพื้นราบ เป็นต้นว่ากระต่ายเมื่อวัดดูแล้วจะพบว่ามุมภายในของมันเมื่อรวมกันเข้าจะเท่ากับสองมุมฉากตามข้อความนั้น แต่ถ้าเป็นรูปสามเหลี่ยมที่วาดบนวัตถุทรงกลมอย่างเช่นลูกบอลเมื่อวัดดูจะพบว่ามุมภายในทั้งสามรวมกันแล้วจะมากกว่าสองมุมฉาก ข้อความดังกล่าวจึงใช้ไม่ได้กับสามเหลี่ยมที่วาดบนวัตถุทรงกลม

ความแตกต่างระหว่างเรขาคณิตสองแบบนี้เป็นสิ่งที่เราต้องระลึกอยู่เสมอ ไม่นั้นนั้นอาจเกิดความสับสนเวลาประสพกับเรขาคณิตต่างระบบ ตัวอย่างเช่น เรขาคณิตระบบ ก. อาจมีข้อความบางข้อความขัดแย้งกับข้อความบางข้อความในเรขาคณิตระบบ ข. (เช่นระบบ ก. อาจบอกว่าเส้นตรงคือเส้นที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุด ในขณะที่ระบบ ข. อาจบอกว่าเส้นโค้งคือเส้นที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุด เป็นต้น) การพิจารณาข้อความที่ขัดแย้งกันนี้ ก่อนอื่นเราต้องแยกให้ออกว่าข้อความดังกล่าวเป็นข้อความในเรขาคณิตบริสุทธิ์หรือเรขาคณิตประยุกต์ เมื่อแยกได้ชัดเจนแล้ว ขั้นตอนต่อไปจึงค่อยดำเนินการพิจารณาไปตามกระบวนการที่กล่าวมาข้างต้น กล่าวคือถ้าเป็นข้อความในเรขาคณิตบริสุทธิ์ ก็พิจารณา

ด้วยกระบวนการวิธีทางตรรกวิทยา โดยดูว่าวิธีการใช้เหตุผลแบบนิรนัยอันเป็นที่มาของข้อความนั้นสมเหตุสมผลหรือไม่ แต่ถ้าหากเป็นข้อความในเรขาคณิตประยุกต์ ก็ต้องพิจารณาด้วยกระบวนการวิธีเชิงประจักษ์ โดยดูว่าข้อเท็จจริงในเอกภพสอดคล้องกับข้อความนั้นหรือไม่

ในเรขาคณิตบริสุทธิ์ ข้อความที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันบางครั้งเมื่อวิเคราะห์โดยละเอียดแล้วเราอาจพบว่าไม่ได้ขัดแย้งกันเลย ทั้งหมดขึ้นอยู่กับมูลทฤษฎีและคำนิยามของแต่ละระบบ ในเรขาคณิตระบบ ก. เส้นตรงคือเส้นที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุด ส่วนในเรขาคณิตระบบ ข. เส้นโค้งคือเส้นที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุด ข้อความที่ขัดแย้งกันนี้เป็นสิ่งที่เราไม่อาจวินิจฉัยได้ว่าขัดแย้งกันหรือไม่โดยการพิจารณาคำพิงเฉพะข้อความทั้งสองเท่านั้น เมื่อใดที่เราย้อนกลับไปดูมูลทฤษฎีและคำนิยามของแต่ละระบบใช้แล้วค่อยไล่เรียงตรวจสอบกระบวนการนิรนัยตั้งแต่ต้นจนถึงข้อความทั้งสองนั้น เมื่อนั้นเราจึงจะบอกได้ว่าอะไรเป็นอะไร

ในเรขาคณิตประยุกต์ ข้อความที่ขัดแย้งกันเราอาจพิสูจน์ให้เห็นว่าฝ่ายใดสอดคล้องหรือไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริงได้ แต่ทั้งนี้ต้องแล้วแต่กรณีเป็นรายๆ ไป ตัวอย่างเช่น ในเรขาคณิตระบบ ก. มีข้อความว่า มุมภายในของสามเหลี่ยมรวมกันแล้วย่อมเท่ากับสองมุมฉาก ในเรขาคณิตระบบ ข. มีข้อความว่า มุมภายในของสามเหลี่ยมรวมกันแล้วย่อมมากกว่าสองมุมฉาก เมื่อนำเอาข้อความสองข้อความนี้ไปประยุกต์ใช้กับรูปสามเหลี่ยมบนพื้นราบ มุมภายในทั้งสามของสามเหลี่ยมนั้นเมื่อวัดแล้วจะได้สองมุมฉากพอดี กรณีนี้เราต้องถือว่า ข้อความในเรขาคณิตระบบ ก. สอดคล้องกับข้อเท็จจริงเฉพาะกรณีนี้ ส่วนข้อความในเรขาคณิตระบบ ข. ไม่สอดคล้อง แต่ถ้าเรานำเอาข้อความชุดเดียวกันนี้ไปประยุกต์ใช้กับรูปสามเหลี่ยมบนวัตถุทรงกลม มุมภายในของสามเหลี่ยมนั้นเมื่อวัดแล้วจะมากกว่าสองมุมฉาก ในกรณีนี้เราต้องถือว่าข้อความในเรขาคณิตระบบ ข. สอดคล้องกับข้อเท็จจริงเฉพาะกรณีนี้ ส่วนข้อความในเรขาคณิตระบบ ก. ไม่สอดคล้อง

อากาศะกับเรขาคณิตบริสุทธิ์

ในทัศนะของพุทธศาสนา เรขาคณิตบริสุทธิ์ไม่เป็นทั้งรูปธรรมและอรูปธรรม หากแต่เป็นสิ่งที่มนุษย์กำหนดขึ้น ถ้าไม่มีมนุษย์ เรขาคณิตบริสุทธิ์ก็ไม่มี มันไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่โดยปรมาตม์ เมื่อไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ มันก็ไม่มีความสัมพันธ์กับอากาศะ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเรขาคณิตบริสุทธิ์เป็นเกมทางความคิดที่มนุษย์สามารถเล่นได้โดยไม่ต้องคำนึงถึงอวกาศ

ในเรขาคณิตบริสุทธิ์ระบบ ก. มีข้อความว่า เส้นขนานสองเส้นไม่มีทางพบกัน ข้อความดังกล่าวนี้จะจริงหรือเท็จไม่ได้ขึ้นอยู่กับโครงสร้างของอวกาศ ทั้งหมดเป็นเรื่องของการให้คำนิยามและมูลทฤษฎีเบื้องต้น หากข้อความดังกล่าวได้รับการตรวจสอบว่าถูกต้องเพราะผ่านขั้นตอนการนิรนัยมาโดยไม่มีผิดพลาด ความถูกต้องของมันก็จะ เป็นความถูกต้องอย่างนั้นตลอดไป ไม่ว่ารูปแบบหรือโครงสร้างของอวกาศจะคงเดิมหรือเปลี่ยนแปลงไป เช่นไร

อากาศะกับเรขาคณิตประยุกต์

แต่เมื่อใดที่เรขาคณิตบริสุทธิ์ถูกนำมาประยุกต์ใช้กับสิ่งต่างๆ เมื่อนั้นมันจะเกี่ยวข้องกับอวกาศ แต่ความเกี่ยวข้องระหว่างเรขาคณิตประยุกต์กับอากาศะนี้ไม่ใช่ความสัมพันธ์โดยตรง เพราะโดยเนื้อหาเรขาคณิตประยุกต์ก็คือเรขาคณิตบริสุทธิ์นั่นเอง ฐานะของมันจึงไม่มีความสัมพันธ์กับอากาศะอยู่แล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างอวกาศกับเรขาคณิตประยุกต์ในทัศนะของพุทธศาสนาจึงหมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างอวกาศกับสิ่งต่างๆที่ถูกประยุกต์ใช้กับเรขาคณิตบริสุทธิ์เท่านั้น

เรขาคณิตมีหลายระบบ อย่างน้อยที่สุดปัจจุบันก็เป็นที่ยอมรับกันว่าเรขาคณิตแบบยูคลิด (Euclidean Geometry) ไม่ใช่เรขาคณิตเพียงระบบเดียวที่มีอยู่ มีผู้พยายามสร้างเรขาคณิตระบบใหม่ๆ ขึ้นโดยอาศัยมูลทฤษฎีและคำนิยามคนละชุดกับของยูคลิด และกลายเป็นที่ยอมรับกันในเวลาต่อมา เรขาคณิตประเภทนี้มีกรู๊ปกันดีในนามเรขาคณิตแบบไม่ใช่ของยูคลิด (non-Euclidean Geometry) การที่เรขาคณิตมีหลายระบบไม่ใช่เรื่องแปลก เพราะไม่ว่าจะใช้ชื่ออย่างไร ใช้มูลทฤษฎีและคำนิยามแบบไหน ทุกระบบก็ล้วนแต่ตั้งอยู่บนกระบวนการในการใช้เหตุผลแบบนิรนัยเหมือนกันหมดสิ้น เรขาคณิตแบบไม่ใช่ของยูคลิดจึงไม่ใช่เรขาคณิตระบบใหม่ที่จะมาหักล้างเรขาคณิตแบบยูคลิด มันเป็นเพียงเกมทางความคิดชุดใหม่ที่เกิดมาเพื่อแสดงให้เห็นว่า เกมทางความคิดที่ชื่อเรขาคณิตไม่จำเป็นต้องมีรูปแบบและเนื้อหาอย่างที่ยูคลิดสร้างขึ้นเท่านั้น

ในอนาคตอาจมีเรขาคณิตเกิดขึ้นนับเป็นร้อยเป็นพันระบบ โดยที่แต่ละระบบต่างก็มีมูลทฤษฎีและคำนิยามที่แตกต่างกัน ยากง่ายและละเอียดซับซ้อนต่างกัน เรขาคณิตเหล่านี้เมื่อนำมาประยุกต์ใช้กับสิ่งต่างๆ เราอาจบอกได้ว่าระบบไหนสอดคล้องหรือไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริงเป็นเฉพาะกรณีไป การมีเรขาคณิตหลายๆระบบย่อมเป็นประโยชน์ในแง่ที่

ทำให้มนุษย์สามารถเลือกใช้ระบบที่เหมาะสมที่สุดสำหรับเหตุการณ์เฉพาะเรื่องไป

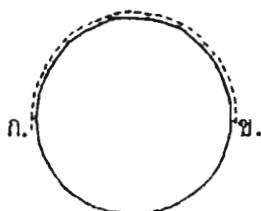
โครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศ

ก่อนจะพูดถึงโครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศในทัศนะของพุทธศาสนา เรามีเรื่องที่ต้องทำความเข้าใจเพิ่มเติมเล็กน้อยคือ เวลาที่กล่าวถึงอวกาศ ในทางพุทธศาสนา คำนี้มีความหมายหลักๆอยู่ 2 ความหมายกล่าวคือ

1. อวกาศหมายถึงอากาศธาตุล้วนๆเพียงอย่างเดียว
2. อวกาศหมายถึงอากาศธาตุและทุกสิ่งที่มีอยู่ในกรอบของอากาศธาตุนั้น

เท่าที่ผ่านมาเราใช้คำว่าอวกาศในความหมายทั้งสองนั้นคลปะปนกัน แต่เมื่อคำนี้ถูกใช้คู่กับคำว่าโครงสร้างทางเรขาคณิตเราจะเห็นได้ว่า เราไม่สามารถใช้ในความหมายแรกได้เลย เพราะเรขาคณิตประยุกต์ใช้ได้กับรูปธรรมเท่านั้น อากาศเป็นอนุรูปธรรม มันจึงอยู่นอกเหนือการทำความเข้าใจด้วยเรขาคณิต อวกาศที่จะกล่าวต่อไปนี้เป็นเรื่องของรูปธรรมหรือสสารที่มีอยู่ในเอกภพนี้เท่านั้น ดังนั้นคำว่าโครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศโดยความหมายก็คือโครงสร้างทางเรขาคณิตของสสารทั้งหมดที่มีอยู่ในเอกภพ

ก่อนอื่นขอให้เรามาดูรูปต่อไปนี้



ก. และ ข. เป็นจุดสองจุดบนพื้นผิวของวัตถุทรงกลม ระหว่างจุดสองจุดนี้เราสามารถลากเส้นที่สั้นที่สุดได้อย่างมากเพียงหนึ่งเส้น แต่เพราะพื้นผิวที่เราลากเส้นสำหรับเชื่อมจุดทั้งสองเข้าด้วยกันโค้ง เส้นที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุดนี้จึงเป็นเส้นโค้งค้ำเท่านั้นเราก็เห็นแล้วว่า ข้อความในเรขาคณิตระบบใดก็ตามที่บอกว่า เส้นตรงคือเส้นที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุด ข้อความนั้นเมื่อนำมาประยุกต์ใช้กับพื้นผิวของวัตถุทรงกลมนี้จะถูกพิสูจน์ทันทีว่าไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริง

ตัวอย่างข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่า โครงสร้างทางเรขาคณิตของวัตถุมีความสำคัญ เรขาคณิตย่อมไร้ความหมายหากว่ามันถูกประยุกต์ใช้โดยไม่พิจารณาถึงโครงสร้าง

ทางเรขาคณิตของสิ่งนั้นๆ บนพื้นผิวของวัตถุทรงกลม ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเส้นตรง* สามเหลี่ยมบนพื้นผิวนั้นก็ไม่เหมือนสามเหลี่ยมบนพื้นราบที่มีมุมภายในรวมกันแล้วเท่ากับสองมุมฉาก สี่เหลี่ยมของรีสมิและเส้นรอบวงของวงกลมบนพื้นผิวนั้นก็แตกต่างจากสี่เหลี่ยมของรีสมิและเส้นรอบวงของวงกลมบนพื้นผิวที่ราบเรียบ สรุปแล้วเรขาคณิตที่ตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่าโครงสร้างทางเรขาคณิตของสิ่งต่างๆมีลักษณะแบนราบเหมือนแผ่นกระดาษจะไม่สามารถนำมาประยุกต์ใช้กับรูปทรงทางเรขาคณิตบนพื้นผิวของวัตถุทรงกลมนี้ได้เลย

ในคัมภีร์พุทธศาสนา ท่านไม่ได้แสดงลักษณะโครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศเอาไว้ เพราะพุทธศาสนาไม่ใช่ศาสตร์เฉพาะที่มุ่งศึกษาในเรื่องเหล่านี้ หากแต่มองกว้างๆว่ารูปธรรมที่ประกอบขึ้นเป็นเอกภพในหน่วยรวมล้วนเป็นสังขตธรรม ไม่มี ความแน่นอนตายตัว ทุกอย่างขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย ณ ช่วงเวลาหนึ่งโครงสร้างทางเรขาคณิตของอวกาศอาจจะเป็นอย่างนี้ ณ ตำแหน่งนี้ แต่พอผ่านช่วงเวลานั้นไปโครงสร้างที่ว่านั้นอาจเปลี่ยนแปลงไปสู่รูปลักษณะอื่นๆ อวกาศนี้กว้างใหญ่ไพศาล ซับซ้อน และเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ในวันที่ ณ ตำแหน่งนี้อวกาศอาจมีลักษณะแบนราบตามสมมติฐานของอูคลิด แต่ในวันรุ่งขึ้น ณ ตำแหน่งเดียวกันนี้อวกาศอาจมีลักษณะโค้งความทฤษฎีสัมพัทธภาพทั่วไปของไอน์สไตน์ ทั้งหมดนี้เป็นเรื่องที่ถูกกำหนดโดยเหตุปัจจัย กล่าวคือในที่ที่สสารเจือจาง อวกาศย่อมจะแบนราบ ในที่ที่สสารหนาแน่น อวกาศย่อมโค้ง ไม่มีหลักประกันใดๆรับรองว่า ณ ที่ที่ครั้งหนึ่งสสารเคยเจือจางจะไม่มีสสารหนาแน่นได้ และในทางกลับกัน ก็ไม่มีหลักประกันใดๆรับรองอีกเช่นกันว่า ณ ที่ที่ครั้งหนึ่งสสารเคยหนาแน่นจะไม่มีสสารเจือจางได้ ซึ่งนั่นย่อมหมายความว่า ไม่มีหลักประกันใดๆรับรองว่าในที่ที่ครั้งหนึ่งอวกาศเคยแบนราบอวกาศจะไม่สามารถโค้งได้ หรือในที่ที่ครั้งหนึ่งอวกาศเคยโค้งอวกาศจะไม่สามารถแบนราบได้

ความไม่แน่นอนของโครงสร้างทางเรขาคณิตแห่งอวกาศนี้ไม่เพียงเข้าใจสืบสนว่าเป็นความไร้ระเบียบของเอกภพ ในทัศนะของพุทธศาสนาเอกภพดำเนินไปอย่างมีระเบียบและมีกฎเกณฑ์ภายใต้การควบคุมของกฎธรรมชาติดีมีชื่อเรียกว่านิยามบ้าง อิทัปปัจจยตาบ้าง

* คำว่าเส้นตรงในที่นี้หมายถึงเส้นตรงในความหมายที่ใช้กันทั่วไปในชีวิตประจำวัน กล่าวคือ เส้นที่สั้นที่สุดที่ลากเชื่อมจุดสองจุดบนพื้นราบ เช่นแผ่นกระดาษ ไม่ใช่เส้นตรงในความหมายว่าเส้นที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุดบนพื้นผิวอะไรก็ได้

แต่กฎธรรมชาติที่ว่านี้ไม่ใช่หลักประกันว่าเอกภพจะต้องมีโครงสร้างทางเรขาคณิตที่แน่นอนตายตัวเพียงแบบใดแบบหนึ่ง สองเรื่องนี้เป็นคนละเรื่องกัน การที่พุทธศาสนามีทัศนะว่าอวกาศมีโครงสร้างทางเรขาคณิตไม่ตายตัวนี้ย่อมมีนัยแฝงว่า เรขาคณิตที่จะนำมาประยุกต์ใช้กับอวกาศย่อมไม่อาจผูกขาดอยู่ที่ระบบใดระบบหนึ่ง เพราะฉะนั้นฐานะของเรขาคณิตแบบยูคลิดและแบบไมใช่ของยูคลิดจึงไม่ได้แตกต่างกันเลย ด้วยทั้งคู่ต่างก็ไม่อาจประยุกต์ใช้กับอวกาศได้ชั่ววันรันคร ในอนาคตอาจเกิดเรขาคณิตระบบใหม่ที่แตกต่างไปจากระบบทั้งสองนี้ เพื่อสนองรับความผันแปรของโครงสร้างทางเรขาคณิตแห่งอวกาศ เรขาคณิตระบบใหม่ๆที่เกิดขึ้นเหล่านั้นก็คงไม่ได้มีฐานะต่างไปจากระบบเก่าๆที่เคยมีมา มันเป็นเพียงเครื่องมือที่ถูกปรับแต่งให้สอดคล้องกับสภาพการใช้งานใหม่ๆ เท่านั้น

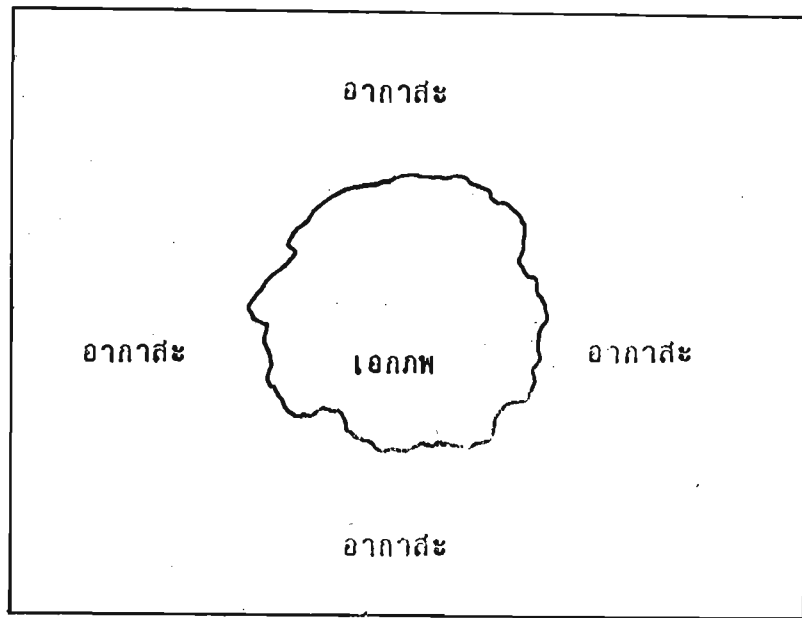
ครั้งหนึ่งในอดีตกาลไกลโพ้น มนุษย์เคยใช้ขวานหินเป็นเครื่องมือสำหรับงานเฉือน, หั่น, หรือตัด ปัจจุบันเราใช้มีดสำหรับทำหน้าที่ดังกล่าว มีดอาจคมกว่าขวานหิน แต่ทั้งคู่ก็มีฐานะเท่าเทียมกันในแง่ที่ต่างก็เป็นเครื่องมือชั่วคราวที่ถูกสร้างขึ้นตามยุคสมัยเช่นกัน เราบอกไม่ได้ว่าอีกหลายล้านปีข้างหน้ามนุษย์จะยังใช้มีดกันอยู่อีกหรือไม่ ถึงเวลานั้นผู้คนอาจมีความรู้สึกต่อมันเหมือนกับที่เรารู้สึกต่อขวานหินเวลานี้ก็ได้ ใครจะรู้เรขาคณิตก็มีสภาพไม่ต่างไปจากขวานหินและมีดที่กล่าวมานี้เลย

รูปแบบของเอกภพ

ในตอนที่ผ่านมาเราได้ให้ความหมายของอวกาศตามทัศนะของพุทธศาสนาไว้สองความหมายคือ อวกาศหมายถึงอวกาศส่วนต่างๆเพียงอย่างเดียว กับ อวกาศหมายถึงอวกาศและทุกสิ่งที่มีอยู่ในกรอบแห่งอวกาศนั้น จะเห็นว่าอวกาศในความหมายที่สองโดยนัยหนึ่งก็คือสิ่งที่เรียกว่าเอกภพ (universe) นั่นเอง เอกภพหมายถึงสิ่งต่างๆที่มีอยู่ในกรอบของอวกาศ ไม่ว่าสิ่งเหล่านั้นจะกระจัดกระจายกันอยู่อย่างไร ห่างไกลกันแค่ไหน หรืออยู่ในรูปลักษณะเช่นใด สิ่งเหล่านั้นทั้งหมดเมื่อรวมกันแล้วเราเรียกว่าเอกภพ โดยคำนียามนี้สิ่งที่อยู่นอกเอกภพจึงไม่มี จะมีก็เพียงอวกาศธาตุล้วนๆเท่านั้น *

* โดยคำนียามนี้อวกาศจึงมีอาณาเขตกว้างกว่าเอกภพ เพราะอวกาศหมายถึงอวกาศอันไม่มีขอบเขต ส่วนเอกภพมีขอบเขต อวกาศเป็นอสังขตะ ส่วนเอกภพเป็นสังขตะ

เพื่อความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้นเราอาจวาดภาพของเอกภพได้ดังนี้



ภาพข้างบนนี้มีอธิบายว่า

1. เอกภพเป็นคำใช้เรียกทุกสิ่งที่มีอยู่ในอวกาศ ทุกสิ่งทีว่ำนี้อตามหลักพุทธศาสนาแบ่งออกเป็นสองประเภทคือรูปธรรมกับอรูปธรรม แต่เนื่องจากว่าอรูปธรรมเป็นสิ่งที่ไม่อาจระบุตำแหน่งในอวกาศได้ มันจึงไม่มีผลกระทบต่อรูปแบบของเอกภพ หรือพูดอีกนัยหนึ่ง หากว่าในอวกาศมีเพียงอรูปธรรมเท่านั้น ไม่มีรูปธรรมเลย เอกภพย่อมจะปราศจากรูปแบบ* รูปแบบของเอกภพจึงกำหนดจากรูปธรรมอันได้แก่สสารในรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นดวงดาว, จูฬอวกาศ, หรือวัตถุธาตุอนาชนิคเท่านั้น สิ่งเหล่านี้ไม่ว่าจะอยู่ ณ ตำแหน่งใดในอวกาศ ห่างไกลกันและกันเพียงใด ทั้งหมดรวมกันเข้าแล้วเราเรียกว่า เอกภพ

2. จากที่กล่าวมาข้างต้น เอกภพจึงเป็นสิ่งที่มิชอบเขต มีที่สิ้นสุด ไม่เหมือนกับอวกาศหรืออวกาศที่ไม่มีขอบเขต ไม่มีที่สิ้นสุด

3. แต่การที่เอกภพมิชอบเขต มีที่สิ้นสุด ไม่ได้หมายความว่ารูปแบบของเอกภพ

*การที่อวกาศมีเพียงอรูปธรรมไม่ได้หมายความว่าเอกภพไม่มี เอกภพมีอยู่ แต่รูปแบบของมันไม่มี เราไม่อาจสังเกตรูปแบบของมันด้วยประสาทสัมผัส

แน่นอนตายตัว. ณ ช่วงเวลาหนึ่งรูปแบบของเอกภพอาจมีลักษณะ ก. ณ ช่วงเวลาหนึ่งอาจมีลักษณะ ข. ณ ช่วงเวลาหนึ่งอาจมีลักษณะ ค. ทั้ง ก. ข. และ ค. ต่างก็มีรูปแบบที่แตกต่างกัน แต่ไม่ว่าจะแตกต่างกันอย่างไร ทั้งหมดก็มีลักษณะร่วมกันอย่างหนึ่งคือ มีขอบเขตที่แน่นอน มีที่สิ้นสุด หากเงื่อนไขเอื้ออำนวย มนุษย์ย่อมสามารถวัดอาณาเขตของเอกภพในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งได้ คำที่วัดได้นี้ย่อมแปรเปลี่ยนไปตามกาลเวลา การที่เราวัดเอกภพได้แสดงว่ามันมีขอบเขต มีที่สิ้นสุด และการที่ค่าของตัวเลขที่วัดได้เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาแสดงว่ารูปแบบของเอกภพไม่แน่นอนตายตัวอยู่เพียงรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งเท่านั้น

4. การที่เอกภพเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาไม่อาจดำรงอยู่ได้ในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งชั่วนิรันดร์นี้เป็นไปตามธรรมเนียม ธรรมเนียมนี้เป็นอีกชื่อหนึ่งที่พุทธศาสนาใช้เรียกกฎที่ควบคุมให้สังขตธรรมดำเนินไปอย่างมีระเบียบ กฎธรรมเนียมมีใจความว่า

- ก. สังขารหังปวงไม่เที่ยง
- ข. สังขารหังปวงเป็นทุกข์
- ค. ธรรมหังปวงเป็นอนัตตา³³

คำว่าสังขารในข้อ ก. และ ข. หมายถึงสังขตธรรม เอกภพคือองค์รวมของสสารที่มีอยู่ในอากาศะ สสารเหล่านี้เป็นสังขตธรรม มันจึงไม่มีความเที่ยงแท้แน่นอน หากแต่ต้องเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาตามปัจจัย แต่ไม่พึงเข้าใจว่าความเปลี่ยนแปลงนี้หมายถึงความไร้ระเบียบ การเปลี่ยนแปลงของรูปแบบแห่งเอกภพเป็นไปอย่างมีระเบียบ มีกฎเกณฑ์ ระเบียบหรือกฎเกณฑ์เหล่านี้ในส่วนตัวเป็นรายละเอียดปลีกย่อยเป็นเรื่องที่ต้องอาศัยศาสตร์แขนงต่างๆช่วยกันเปิดเผยออกมา พุทธศาสนาไม่ใช่ศาสตร์เฉพาะสาขาที่จะเจาะลึกลงไปในการศึกษาด้านธรรมชาตินี้แล้วนำรายละเอียดต่างๆของกฎเกณฑ์ที่เร้นลับออกมาแสดงแก่มนุษย์ หากแต่ได้วางหลักการเอาไว้กว้างๆให้เราเข้าใจภาพรวมของ

³³ อัง. ตัก. 20/576

* คำว่ากฎเกณฑ์ในที่นี้หมายถึงความแน่นอน, ความเป็นระเบียบ, หรือความสม่ำเสมอทางธรรมชาติ (เช่นเอาธาตุ ก. ผสมกับธาตุ ข. จะได้สาร ค. ทุกครั้ง) คำนี้ยังนำไปปะปนกับคำว่ากฎ (เช่นกฎอภิปัจจยตา) ที่อยู่เบื้องหลังกฎเกณฑ์เหล่านี้อีกที

เอกภพตามที่แสดงมาแล้วนั้น

มีปัญหาว่าเราจะรู้ได้อย่างไรว่าภาพรวมของเอกภพที่พุทธศาสนาเสนอมานี้จะตรงกับความเป็นจริง คำตอบคือ ภาพรวมที่ว่านี้เป็นผลมาจากการใช้เหตุผลแบบนิรนัย ดังนั้นการตรวจสอบผลที่ได้ออกมาจึงไม่อาจทำได้โดยกระบวนการวิธีเชิงประจักษ์ สิ่งที่เรทำได้ก็คือตรวจสอบว่า กระบวนการนิรนัยทั้งหมดดำเนินมาอย่างสมเหตุสมผลหรือไม่นับตั้งแต่การเสนอมูลบทกระทั่งถึงบทสรุป

ในตอนต้นของบทนี้เราได้พูดถึงสิ่งที่มีอยู่ในทัศนะของพุทธศาสนา จากนั้นก็ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่มีอยู่กับอากาศะ และที่สุดก็มาสรุปลงที่เรื่องรูปแบบของเอกภพ กระบวนการทั้งหมดนี้อาจแยกเป็นขั้นตอนได้ดังนี้

1. เสนอมูลบท
2. เสนอกระบวนการนิรนัย
3. สรุปผลการนิรนัย

มูลบทเบื้องต้นที่เราเสนอก็คือ สิ่งต่างๆที่มีอยู่แยกออกเป็น 3 กลุ่มหลักๆคือ

1. รูปธรรม
2. อรูปธรรม
3. อากาศะ

จากนั้นก็ให้คำนิยามแก่มูลบทดังนี้ *

1. รูปธรรมคือสิ่งที่มีเนื้อ สามารถสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัส ต้องการที่อยู่ ในอากาศะ และเราสามารถระบุตำแหน่งของมันในอากาศะได้
2. อรูปธรรมคือสิ่งไร้เนื้อ ไม่อาจสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัส ต้องการที่อยู่ ในอากาศะ แต่เราไม่สามารถระบุตำแหน่งของมันในอากาศะได้
3. อากาศะคือที่ว่าง เป็นสิ่งไร้เนื้อ ไม่อาจสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัส ไม่มีที่สิ้นสุด และมีอยู่ตลอดเวลา

เมื่อได้คำนิยามแล้ว เราก็มาแยกแยะว่าเมื่อกล่าวถึงเอกภพ อะไรคือสิ่งกำหนด

* คำนิยามเหล่านี้เป็นของพุทธศาสนา ไม่ใช่ของผู้วิจัย

รูปแบบของมัน ก็ได้ความว่ารูปธรรม เนื่องจากว่ารูปธรรมเป็นสิ่งขัตตรม รูปแบบของ
เอกภพย่อมเป็นสิ่งขัตตรมด้วย เมื่อเป็นสิ่งขัตตรม เราย่อมไม่อาจกำหนดได้ว่ามันจะ
ต้องเป็นอย่างไรอย่างนั้นแน่นอนตายตัว หากแต่กำหนดได้เพียงกว้างๆว่า มันเป็นสิ่งที่
ชอบเขต มีที่สิ้นสุด เพราะมันคือองค์รวมของรูปธรรม รูปธรรมย่อมมีตำแหน่งที่สังเกต
ได้ในอวกาศ ตำแหน่งเหล่านี้เองคือสิ่งบอกชอบเขตของเอกภพ ชอบเขตที่กล่าวถึง
นี้เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ไม่หยุดนิ่ง เอกภพในทัศนะของพุทธศาสนาจึงเป็นเอกภพ
ที่เคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ



เวลาในทัศนะของพุทธศาสนา

3.1 เวลาคืออะไร

เมื่อกล่าวถึงสิ่งที่เรียกว่าเวลา เราอาจแบ่งทัศนะเกี่ยวกับเวลาเท่าที่มีผู้เสนอ ในวงการปรัชญาออกเป็นสองกลุ่มใหญ่คือ กลุ่มแรกเสนอว่าเวลาเป็นสิ่งที่มียุ่จริง กลุ่มที่สองเสนอว่าเวลาเป็นเพียงสิ่งสมมติ ความสังเขปของแต่ละทัศนะมีดังนี้

เวลาในฐานะสิ่งที่มีอยู่จริง

ทัศนะนี้ถือว่าเวลาเป็นสิ่งที่มียุ่จริงต่างหากจากสิ่งอื่นในเอกภพ เวลาเคลื่อนที่ไปข้างหน้าอย่างสม่ำเสมอ เวลาสามารถดำรงอยู่ได้โดยตัวมันเอง ถึงเอกภพนี้จะว่างเปล่าจากสิ่งอื่นจะกำหนดให้เห็นความเปลี่ยนแปลง เช่นไม่มีโลกที่จะหมุนรอบตัวเองให้มนุษย์กำหนดว่าครบหนึ่งรอบเมื่อใดก็เป็นหนึ่งวันเมื่อนั้น หรือไม่มีดวงตะวันสำหรับให้โลกหมุนรอบเพื่อให้มนุษย์กำหนดว่าครบหนึ่งรอบเมื่อใดก็เป็นหนึ่งปีเมื่อนั้นเป็นต้น เวลา ก็ยังมีอยู่

เวลาไม่อาจวัดหรือสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัส ที่เราวัดเวลากันเป็นชั่วโมง, วัน, เดือน, ปี, หรือศตวรรษ เป็นเพียงการวัดตำแหน่งของดวงดาว หรือวัดมุมบนหน้า บัคนาฬิกาเท่านั้น ไม่ใช่การวัดเวลาจริงๆ จะอย่างไรก็ตาม แม้ว่าเวลาจะเป็นสิ่งที่เราไม่อาจสัมผัสหรือวัดได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่ตัวมันเองก็เป็นสิ่งที่มนุษย์สามารถนึกเห็นภาพได้ เวลาในทัศนะของคนกลุ่มนี้เปรียบได้กับกระแสน้ำที่ไหลไปข้างหน้าอย่างสม่ำเสมอ ภายในกระแสนั้นสิ่งต่างๆ ไบ่ปรากฏขึ้นแล้วก็จางหายไปเมื่อถึงวาระอันเหมาะสม สิ่งใดปรากฏ ณ ช่วงต้นๆของกระแสนั้น สิ่งนั้นเราย่อมถือว่าเกิดก่อนสิ่งที่ปรากฏในช่วงถัดมา กระแสที่เวลานี้จึงเป็นสิ่งวัดว่าอะไรคืออดีต, ปัจจุบัน, และอนาคต หากปราศจากกระแสแห่งเวลานี้ ย่อมเป็นการไร้ความหมายที่จะพูดว่าอะไรเกิดก่อน อะไรเกิดหลัง อะไรคืออดีต อะไรคือปัจจุบัน และอะไรคืออนาคตภายในเอกภพนี้

เวลาในฐานะสิ่งสมมติ

ทัศนะนี้ถือว่าเวลาไม่ได้เป็นสิ่งที่มียุ่จริงต่างหากจากสิ่งต่างๆในเอกภพ เวลา

เป็นเพียงชื่อที่มนุษย์สมมติขึ้น เรียกความเปลี่ยนแปลงของสิ่งต่างๆ เท่านั้น เช่น เรียกการที่โลกหมุนรอบตัวเองครบหนึ่งรอบว่าหนึ่งวัน หรือเรียกการที่โลกหมุนรอบดวงอาทิตย์ครบหนึ่งรอบว่าหนึ่งปี เป็นต้น หากปราศจากสิ่งอันจะกำหนดให้เห็นความเปลี่ยนแปลงภายในเอกภพนี้ เวลาที่ไม่มี สิ่งที่เรียกว่าอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตเป็นเพียงลำดับของเหตุการณ์ที่มนุษย์รับรู้เท่านั้น อดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตในรูปกระแสแห่งเวลาล้วนๆ ไม่มีอยู่จริง สิ่งที่มนุษย์เข้าใจว่าเป็นกระแสแห่งเวลาแท้ที่จริงเป็นเพียงกระแสต่อเนื่องของเหตุการณ์ที่ผ่านเข้ามาสู่การรับรู้ของคนเราเท่านั้น หากเอกภพนี้ว่างเปล่า ไม่มีอะไรเลย ก็เป็นการไร้ความหมายที่จะพูดว่ามีเวลา เพราะในสภาวะเช่นนั้น สิ่งอันจะกำหนดให้เห็นความเปลี่ยนแปลงก็ไม่มี มนุษย์ที่จะกำหนดรู้ความเปลี่ยนแปลงก็ไม่มี เมื่อไม่มีสิ่งเปลี่ยนแปลงและผู้รับรู้ความเปลี่ยนแปลง ก็เป็นอันหมดเรื่องที่จะต้องพูดเกี่ยวกับเวลา

3.2 พุทธศาสนามีทัศนะเช่นไรต่อสิ่งที่เรียกว่าเวลา

เวลาเป็นเรื่องซับซ้อนและเกี่ยวเนื่องกับหลักคำสอนที่สำคัญในพุทธศาสนาหลายๆ อวกาศ ในการทำความเข้าใจเรื่องเวลาในพุทธศาสนา เราอาจจะต้องวางความเคยชินบางอย่างลงไว้ก่อน ความเคยชินที่ว่านี้หมายถึงความเคยชินในการใช้ภาษา คนสร้างภาษา ในขณะเดียวกันภาษาก็มีอิทธิพลต่อความคิดของคน เป็นที่ยอมรับว่าภาษาที่ใช้ในแต่ละชนชาติมีอิทธิพลต่อความคิดทางอภิปรัชญาของชนชาตินั้นๆ ไม่มากนักน้อย เราเป็นคนไทย ใช้ภาษาไทย ย่อมได้รับอิทธิพลจากโครงสร้างทางภาษาที่ใช้อยู่ทุกวันไม่มากนักน้อย เรามีวิธีพูดถึงสิ่งที่เรียกว่าเวลาแบบไทย ในขณะที่ชาวพุทธอินเดียมัยพุทธกาลก็มีวิธีพูดถึงสิ่งที่เรียกว่าเวลาแบบของเขา เราเริ่มพุทธศาสนามาจากอินเดีย เราจะเข้าใจความคิดแบบอินเดียยิ่งขึ้นถ้าเรารู้ภาษาที่เขาใช้ด้วย เมื่อภาษาคือเครื่องส่องให้เห็นความคิด การศึกษาทัศนะเกี่ยวกับเวลาในพุทธศาสนาก็น่าจะเริ่มที่ภาษานี้ก่อน

ข้อสังเกตเกี่ยวกับการใช้ภาษาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท

เวลาที่กล่าวถึงสิ่งที่เรียกว่าเวลา

เป็นที่ทราบกันดีว่าพุทธศาสนาเถรวาทใช้ภาษามคธ (หรือที่เรียกอีกอย่างหนึ่งว่าภาษาบาลี) เป็นภาษาสำหรับจารึกคัมภีร์ที่เก่าแก่ที่สุดกล่าวคือพระไตรปิฎก นอกแต่นั้นคัมภีร์ชั้นรองลงมาอย่างเช่นอรรถกถาและฎีกาก็ถูกจารึกเอาไว้ด้วยภาษามคธเช่นกัน

ภาษามคธจึงเปรียบเสมือนกุญแจดอกสำคัญดอกหนึ่งสำหรับไขไปสู่ความนึกคิดเกี่ยวกับเวลาของคนที่ใช้ภาษานี้

ก่อนอื่นขอให้เรามาพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้ นาย ก. กำลังนั่งเล่นอยู่คนเดียวเฉยๆในคืนวันที่ 1 เดือนมีนาคม พ.ศ. 2500 คืนนั้นนาย ก. นิ่งคิดถึงเหตุการณ์ที่เพิ่งผ่านมาเมื่อวาน เหตุการณ์นั้นมีว่า เขานัดกับเพื่อนสาวว่าวันที่ 3 มีนาคมที่จะถึงนี้ทั้งสองจะไปดูคอนเสิร์ตด้วยกัน จากนั้นนาย ก. ก็นั่งจินตนาการถึงเหตุการณ์ในคืนวันที่ 3 มีนาคมที่จะมาถึงในอีกไม่กี่วันข้างหน้า ในจินตนาการนั้นนาย ก. ได้เห็นภาพตนเองกับเพื่อนสาวนั่งอยู่ภายในโรงละครที่โอ้อ่า ท่ามกลางบรรยากาศที่เปี่ยมด้วยสุนทรีย์รสแห่งดนตรีที่หึ่งลู่อื่นซอบ และภาพสุดท้ายที่นาย ก. มองเห็นในจินตนาการนั้นก็คือภาพของตนเองขณะอำลาเพื่อนสาวก่อนส่งเธอเข้าประตูบ้านไป จากตัวอย่างข้างต้นนี้เราสามารถแบ่งเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นได้ตามลำดับของเวลาดังนี้

1. วันที่ 28 กุมภาพันธ์ นาย ก. นัดกับเพื่อนสาวว่าจะไปดูคอนเสิร์ตด้วยกัน
2. วันที่ 1 มีนาคม นาย ก. นั่งอยู่ในบ้านและได้ย้อนคิดถึงเหตุการณ์ในวันที่ 28 กุมภาพันธ์ จากนั้นนาย ก. ก็ได้จินตนาการไปถึงเหตุการณ์อันจะเกิดขึ้นในคืนวันที่ 3 มีนาคม
3. วันที่ 3 มีนาคม นาย ก. กับเพื่อนสาวไปดูคอนเสิร์ตด้วยกัน

เหตุการณ์ทั้งสามช่วงที่กล่าวมาข้างต้นนี้ ในภาษาไทยที่ใช้พูดและเขียนกันอยู่ในปัจจุบัน เราสามารถสรุปด้วยถ้อยความง่ายๆและเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปว่า

1. เหตุการณ์แรกเป็นเรื่องในอดีต
2. เหตุการณ์ที่สองเป็นเรื่องในปัจจุบัน
3. เหตุการณ์ที่สามเป็นเรื่องในอนาคต

แต่เหตุการณ์ทั้งสามข้างต้น หากพูดหรือเขียนในภาษามคธ เขาจะพูดหรือเขียนว่าดังนี้

1. เหตุการณ์แรกล่วงเลยมาแล้ว (ปจมี อตีต)
2. เหตุการณ์ที่สองกำลังเกิดขึ้น (พุคิย ปจจุปปนฺณิ)
3. เหตุการณ์ที่สามยังไม่มาถึง (ตติย อนาคคิ)

จะเห็นว่าความแตกต่างในการใช้ภาษาเกี่ยวกับเวลาในภาษาไทยกับภาษามครก็คือ ในภาษาไทยคำว่าอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตสามารถใช้เป็นคำนามได้ แต่ในภาษามครคำทั้งสามนี้ท่านใช้เป็นคำวิเศษณ์ (adjective) เท่านั้น* เพราะเหตุนี้คำว่าเวลาในภาษามครที่แบ่งออกเป็นสามช่วงคืออดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตจึงเป็นคำขยายนามศัพท์ เพื่อแสดงให้เห็นว่านามศัพท์นั้นไม่ว่าจะเป็นเหตุการณ์หรือสิ่งของใดล่วงเลยไปแล้ว หรือว่ากำลังดำเนินไปอยู่ หรือว่ายังไม่เกิดขึ้น ไม่เหมือนกับการใช้คำว่าอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตอย่างนามศัพท์แบบที่ใช้ในภาษาไทย การใช้คำสามคำนี้ อย่างนามศัพท์ย่อมเป็นการง่ายที่จะทำให้เราเข้าใจว่า เวลาเป็นสิ่งที่ต่างหากจากเหตุการณ์หรือสิ่งของที่ถูกระบุถึงนั้น

ขอให้เรามาพิจารณาตัวอย่างข้อความ 2 ข้อความต่อไปนี้

1. เรื่องนี้ล่วงเลยมาแล้ว (อธิ อดีต)
2. เรื่องนี้เคยเกิดมาแล้วในอดีต

ข้อความแรกเป็นข้อความในภาษามคร ส่วนข้อความที่สองเป็นข้อความในภาษาไทย ทั้งสองข้อความมีความหมายเท่ากัน แต่ส่วนที่แตกต่างกันคือ ข้อความแรกแม้จะดูเป็นข้อความที่บ่งถึงเวลา (คืออ่านดูแล้วผู้อ่านจะเกิดมโนภาพได้ทันทีว่าเรื่องนี้เกิดในอดีต) แต่ก็ไม่ได้กล่าวถึงเวลาในฐานะสิ่งหนึ่งต่างหากจากเหตุการณ์ที่กล่าวถึงนั้น สมมติว่าเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นเพียงสิ่งเดียวที่มีอยู่ในเอกภพ และเราสามารถยกเอาเหตุการณ์นั้นออกไปจากระบบของอวกาศได้ ผลที่ตามมาก็คือ จะไม่เหลือสิ่งใดในเอกภพนี้ แต่ข้อความที่สองนอกจากจะระบุเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นแล้ว ยังระบุเวลาในฐานะที่เป็นสิ่งอื่นต่างหากจากเหตุการณ์นั้นด้วย เพราะฉะนั้นหากเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นเพียงเหตุการณ์เดียวที่มีอยู่ในเอกภพ เมื่อเรายกเอาเหตุการณ์นั้นออกไปนอกระบบอวกาศ ผลก็คือจะเหลือสิ่งที่เรียกว่าเวลา ด้วยเวลาเป็นสิ่งที่ต่างหากจากเหตุการณ์นั้น

เวลาไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ในทัศนะของพุทธศาสนา

มีปัญหาคำถามว่า ทำไมในภาษามคร คำที่แสดงถึงเวลากล่าวคืออดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตท่านจึงใช้เป็นคุณศัพท์เท่านั้น ปัญหานี้เราสามารถหาคำตอบได้ไม่ยาก เพียง

* ตัวอย่างการใช้ภาษาดังกล่าวนี้ อัจจุฑาไถใน ที. ปา. 11/228 ; อภ. วิ. 35/2,3 ; อภ. ก. 37/301-407 เป็นต้น

แต่ย้อนไปทบทวนถึงสิ่งที่มีอยู่ในทัศนะของพุทธศาสนาที่กล่าวมาแล้วในบทที่ผ่านมา ทุกอย่างก็จะมีกระจ่างชัดทันที

ได้กล่าวมาแล้วว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา สิ่งที่มีอยู่จำแนกออกเป็นสองกลุ่ม คือรูปธรรมกับอรูปธรรม เวลาไม่อาจส่งเคราะห์เข้าได้ทั้งในรูปธรรมและอรูปธรรม ก็ จะเห็นได้ว่า เวลาที่กล่าวถึงรูปธรรม ความหมายของคำนี้ท่านชี้กรอบเอาไว้แล้วว่าได้ แก่มหาภูตรูป (สสาร) กับอุปาทายรูป (คุณสมบัติและพลังงานที่แฝงอยู่ในสสาร) เท่านั้น เวลา ไม่เป็นสสาร และเวลาที่ไม่ใช่คุณสมบัติหรือพลังงานที่แฝงอยู่ในสสารด้วย มันจึงไม่อาจจัด เป็นรูปธรรม อรูปธรรมก็เช่นกัน คำนี้ท่านจำแนกชัดเจนว่าได้แก่จิต, เจตสิก, และ อสังขตธาตุ ทั้งสามสิ่งนี้ไม่มีสิ่งใดที่เวลาอาจส่งเคราะห์เข้าได้เลย เวลาจึงไม่อาจจัด เป็นอรูปธรรมด้วยเช่นกัน

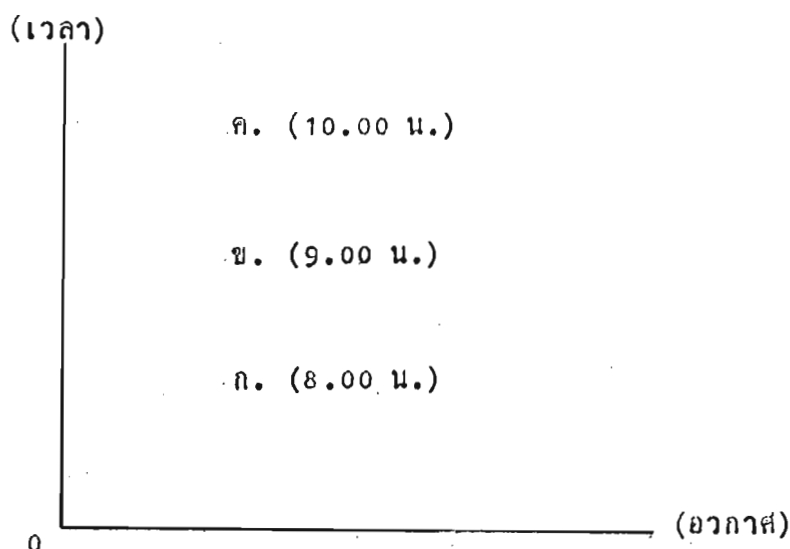
การจำแนกสิ่งต่างๆออกเป็นสองกลุ่มตามที่กล่าวมานี้เป็นการจำแนกโดยปรมาต ม์สัจจะ การจำแนกสิ่งต่างๆโดยนัยนี้มีความหมายว่า ในความเป็นจริง อะไรคือสิ่งที่มีอยู่ เพราะฉะนั้นสิ่งใดก็ตามที่ไม่ปรากฏในการจำแนกนี้ สิ่งนั้นย่อมถือว่าไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ในความ เป็นจริง

ดังนั้นในแง่อภิปรัชญา เวลาจึงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง หากแต่เป็นเพียงคำที่มนุษย์ สมมติขึ้นเพื่อเรียกลำดับของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ในภาษามคธ คำว่าอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตท่านจึงใช้เป็นคำคุณศัพท์สำหรับขยายให้ทราบว่า นามศัพท์ที่ถูกระบุถึง นั้นล่วงเลยไปแล้ว หรือว่ากำลังดำเนินไปอยู่ หรือว่ายังไม่มาถึง จริงๆแล้วอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตในแง่ที่เป็นกระแสต่อเนื่องแห่งเวลาล้วนๆไม่มี มีเพียงกระแสต่อเนื่องของ เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในเอกภพเท่านั้น หากปราศจากเหตุการณ์เหล่านี้ อดีต, ปัจจุบัน, และ อนาคตก็ไม่มี

เวลากับอุปาทายรูป

จากที่กล่าวมาข้างต้นทำให้เราสรุปได้ว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา เวลาไม่ใช่ สิ่งที่มีอยู่จริงต่างหากจากสิ่งที่มีอยู่อันได้แก่รูปธรรมกับอรูปธรรม การกล่าวเช่นนั้นบางครั้ง อาจทำให้เราเข้าใจว่าเวลาเป็นอุปาทายรูป เพื่อความเข้าใจยิ่งขึ้น ขอให้เรามาพิจารณา ดูตัวอย่างต่อไปนี้

มีเหตุการณ์สามเหตุการณ์เกิดขึ้นต่อเนื่องกันตามรูป



เราจะให้เหตุการณ์แรกชื่อ ก. ส่วนเหตุการณ์ต่อไปชื่อ ข. และ ค. ตามลำดับ เพื่อความสะดวกในการพิจารณาเราจะให้เหตุการณ์ทั้งสามนี้เกิดขึ้น ณ ตำแหน่งเดียวกันในอวกาศ (จะได้ไม่มีปัญหาเรื่องตำแหน่งในอวกาศเข้ามาปะปน) ต่างกันเพียงลำดับเวลาของการเกิดเท่านั้น

และเพื่อให้เห็นภาพชัดเจนยิ่งขึ้นไปอีก เราจะสมมติให้ในเอกภพนี้มีเพียงเหตุการณ์ทั้งสามนี้เท่านั้น นอกนั้นไม่มีอะไร สำหรับตัวเลขบอกเวลาของเหตุการณ์ในภาพเราใส่เข้าไปเพื่อความสะดวกในการพิจารณาเท่านั้น โดยเราจะถือเสมือนว่า ขณะที่ ก. เกิดเป็นเวลา 8.00 น. ขณะที่ ข. เกิดเป็นเวลา 9.00 น. และขณะที่ ค. เกิดเป็นเวลา 10.00 น. ของวันเดียวกัน

ตามที่กล่าวมาแล้วว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา เวลาไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ต่างหากจากรูปธรรมกับรูปธรรม ดังนั้นเวลาของ ก. ข. และ ค. จึงเป็นสิ่งที่แยกไม่ออกจากเหตุการณ์ทั้งสามนี้ ที่เราวัดว่า ก. ข. และ ค. เกิดห่างกันหนึ่งชั่วโมงเป็นเพียงการวัดลำดับของเหตุการณ์ทั้งสามแล้วเทียบกับตัวเลขที่เข็มนาฬิกาชี้บอกเท่านั้น กล่าวคือ ขณะที่ ก. เกิด เข็มชั่วโมงของนาฬิกาชี้อยู่ที่เลข 8 และเข็มนาฬิกาชี้ที่เลขสิบสอง และขณะที่ ข. เกิด เข็มชั่วโมงก็เลื่อนมาชี้ที่เลข 9 ในขณะที่เข็มนาฬิกาขยับกลับมาชี้ที่เลขสิบสองอีกครั้ง และขณะที่ ค. เกิด เข็มชั่วโมงของนาฬิกาที่เลื่อนมาชี้ที่เลข 10 ส่วนเข็มนาฬิกาขยับกลับมาชี้ที่เลขสิบสองเป็นรอบที่สาม เหตุการณ์ทั้งหมดมีเท่านั้นเอง หากขณะที่เข็มนาฬิกาชี้บอกเวลา 8.00 น. แล้วกลับปรากฏว่า ก. ไม่เกิด เวลา 8.00 น. ก็

ไม่มี โดยนัยเดียวกันนี้ หากว่าขณะที่เข็มนาฬิกาขึ้นบอกเวลา 9.00 น. ปรากฏว่า ข. ไม่เกิด เวลา 9.00 น. ก็ไม่มี หรือขณะที่เข็มนาฬิกาขึ้นบอกเวลา 10.00 น. ปรากฏว่า ค. ไม่เกิด เวลา 10.00 น. ก็ไม่มี *

จากที่กล่าวมานี้ เราสามารถสรุปให้เห็นความเกี่ยวเนื่องระหว่างเหตุการณ์ ทั้งสามกับเวลาของแต่ละเหตุการณ์ดังนี้

- | | | |
|----|------------|---------------------|
| 1. | ก. เกิด | เวลา 8.00 น. มี |
| | ก. ไม่เกิด | เวลา 8.00 น. ไม่มี |
| 2. | ข. เกิด | เวลา 9.00 น. มี |
| | ข. ไม่เกิด | เวลา 9.00 น. ไม่มี |
| 3. | ค. เกิด | เวลา 10.00 น. มี |
| | ค. ไม่เกิด | เวลา 10.00 น. ไม่มี |

ความเกี่ยวเนื่องข้างต้นนี้หากเทียบกับความเกี่ยวเนื่องระหว่างมหากุศรูกับ อุปาทายรูปจะเห็นได้ว่าใกล้เคียงกันมาก ดังตัวอย่างต่อไปนี้

- | | | |
|----|----------------|-------------------------------|
| 1. | ลูกบอลมี | ความกลมของลูกบอลจึงมี |
| | ลูกบอลไม่มี | ความกลมของลูกบอลก็ไม่มี |
| 2. | กระต่ายมี | ความขาวของกระต่ายจึงมี |
| | กระต่ายไม่มี | ความขาวของกระต่ายก็ไม่มี |
| 3. | แท่งเหล็กมี | น้ำหนักของแท่งเหล็กจึงมี |
| | แท่งเหล็กไม่มี | น้ำหนักของแท่งเหล็กก็ไม่มี ** |

* อย่าลืมว่าเรื่องนาฬิกาเป็นเรื่องที่เราใส่เข้ามาเพื่อความสะดวกในการพิจารณา เท่านั้น เราสมมติว่าในความเป็นจริงเอกภพนี้มีเพียงเหตุการณ์ทั้งสามนี้เท่านั้น ดังนั้น หากเรายกเอาเหตุการณ์ทั้งสามนี้ออกไปนอกกรอบของอวกาศ ผลก็คือจะเหลือเพียงอากาศเท่านั้น ไม่ใช่ยังเหลือนาฬิกา

** ตัวอย่างทั้งสามที่ใหม่นี้เป็นเพียงส่วนหนึ่งของอุปาทายรูปเท่านั้น อุปาทายรูปใน ตัวอย่างแรกคือรูปร่างของลูกบอล ในตัวอย่างที่สองคือสีของกระต่าย และในตัวอย่างที่สาม คือน้ำหนักของแท่งเหล็ก

จากตัวอย่างข้างต้นนี้อาจทำให้เราเข้าใจว่าเวลาเป็นคุณสมบัติอย่างหนึ่งของสสาร มันจึงมีฐานะเป็นอุปาทายรูป ความเข้าใจเช่นนี้ไม่ถูกต้อง เวลาไม่ใช่คุณสมบัติของสสาร จริงอยู่ว่าหาก ก. ข. และ ค. ไม่เกิด เวลาตามที่แสดงมานั้นก็ไม่มี แต่การที่เวลาไม่มีในกรณีนี้แตกต่างจากการที่ความยาวของกระดาษไม่มีหากปราศจากกระดาษ เรื่องนี้อาจทำความเข้าใจได้ง่ายขึ้นด้วยตัวอย่างต่อไปนี้

ก. และ ข. เป็นวัตถุสองชิ้น ก. หนัก 5 ก.ก. ส่วน ข. หนัก 3 ก.ก. ในทัศนะของพุทธศาสนา เราอาจจำแนกรายละเอียดเกี่ยวกับวัตถุสองชิ้นนี้ได้ดังนี้

1. ก. และ ข. เป็นมหาภูตรูป (สสาร)
2. น้ำหนัก 5 ก.ก. และ 3 ก.ก. เป็นอุปาทายรูป (คุณสมบัติ) ของ ก. และ ข.

น้ำหนัก 5 และ 3 ก.ก. นี้พุทธศาสนาดูว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง แต่มีอยู่ในฐานะคุณสมบัติอันอิงอาศัยอยู่ในวัตถุทั้งสองชิ้นนั้น ถ้าไม่มี ก. และ ข. น้ำหนัก 5 และ 3 ก.ก. นี้ก็ย่อมจะไม่มีด้วย

แต่ทั้ง ก. และ ข. นี้เราอาจเปรียบเทียบความแตกต่างของมันได้ดังนี้

1. ก. หนักกว่า ข.
2. ข. เบากว่า ก.

การเปรียบเทียบข้างต้นนี้เป็นเรื่องที่คุณเราสมมติขึ้น พุทธศาสนาดูว่าสิ่งที่เป็นผลมาจากการเปรียบเทียบนี้ไม่ได้มีอยู่จริง กล่าวคือความหนักกว่าไม่ได้เป็นคุณสมบัติของ ก. และความเบากว่าก็ไม่ได้เป็นคุณสมบัติของ ข. จริงอยู่ว่าหากไม่มี ก. และ ข. เราย่อมไม่อาจเปรียบเทียบให้เห็นความหนักกว่าและเบากว่าระหว่างวัตถุทั้งสองชิ้นนี้ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าสองสิ่งนี้จะ เป็นอุปาทายรูปของวัตถุสองชิ้นนี้ มันเป็นเพียงมโนทัศน์ (concept) ที่เกิดจากการเปรียบเทียบเท่านั้น ในกรณีนี้ ก. หนักกว่า ข. แต่ถ้าวาง ก. ไปเทียบกับวัตถุที่หนัก 6 ก.ก. ก. ก็จะกลายเป็นสิ่งที่เบากว่าไปทันที ความหนักกว่าจึงไม่ใช่คุณสมบัติของ ก. ผิดกับน้ำหนัก 5 ก.ก. ที่ไม่ว่าจะเอา ก. ไปเทียบกับอะไร น้ำหนัก 5 ก.ก. นี้ก็ยังคงอยู่ ด้วยมันเป็นอุปาทายรูปของ ก.

เวลาก็เปรียบได้กับความหนักกว่าหรือเบากว่าที่กล่าวมานี้

การที่พุทธศาสนาถือว่าเวลาไม่ใช่คุณสมบัติของสสาร* เป็นเรื่องค่อนข้างสำคัญ หากจับสาระที่ว่านี้ไม่แน่น อาจทำให้เราสับสนเวลาวิเคราะห์เรื่องเวลานี้อย่างละเอียด และลึกซึ้งยิ่งขึ้นไป ซึ่งในกรณีที่เราวิเคราะห์เรื่องเวลาแล้วโยงไปหาประเด็นอื่นๆ เช่น การล่วงเวลาเป็นต้น เราจึงจำเป็นต้องจับแก่นที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้นให้แน่น ไม่เช่นนั้น เราอาจจะหลงทางจนจับต้นชนปลายไม่ถูกว่า สิ่งที่เราเรียกว่าเวลาในทัศนะของพุทธศาสนา คืออะไรกันแน่

จะอย่างไรก็ตาม ในเบื้องต้นขอให้อ่านไว้แต่เพียงว่า ในแง่อภิปรัชญา พุทธศาสนาถือว่า เวลาไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ต่างหากจากรูปธรรมและอรูปธรรม หากแต่เวลานั้นต้องอิงอาศัยสองสิ่งนี้ แต่การอิงอาศัยดังกล่าวไม่ได้อยู่ในลักษณะที่ว่าเวลานั้นเป็นคุณสมบัติของรูปธรรมหรืออรูปธรรม** เวลาเป็นเพียงมโนทัศน์ที่มนุษย์สร้างขึ้นจากเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรมกล่าวคือรูป, จิต, และเจตสิก*** หากปราศจากสังขตธรรม เวลาที่ไม่มี เมื่อเวลาไม่มี สิ่งที่เราเรียกว่าอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตก็ไม่มี ในภาวะเช่นนั้น สิ่งที่มีอยู่ก็เห็นจะมีเพียงอากาศะอันว่างเปล่าและอสังขตธรรมที่อยู่เหนือกาลเวลาเท่านั้น

คำว่าอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคตล้วนไม่ได้มีความหมายในตัวเอง ก. เป็นอดีตของ ข. เพราะเวลาจัดความสัมพันธ์ระหว่างสองสิ่งนี้แล้วปรากฏว่า ก. มาก่อน ข. และขณะที่จัดความสัมพันธ์นี้เรากำหนดให้ ข. เป็นกรอบอ้างอิง ในกรณีนี้ ก. เป็นอดีตของ ข. แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า ก. จะต้องเป็นอดีตของสิ่งอื่นในกรณีอื่นๆด้วย สมมติว่าก่อนหน้าที่ ก. จะเกิด มีเหตุการณ์หนึ่งเกิดขึ้น เวลาจัดความสัมพันธ์ระหว่าง ก. กับ เหตุการณ์ที่ว่านี้โดยกำหนดให้เหตุการณ์นั้นเป็นกรอบอ้างอิง ก. ที่เคยเป็นอดีตเมื่อเทียบกับ ข. ก็จะกลายเป็นอนาคตของเหตุการณ์นั้นไปทันที

* ที่จริงเวลาไม่ใช่คุณสมบัติของสสารกล่าวคืออรูปธรรมด้วย แต่การที่เวลาไม่ใช่คุณสมบัติของอรูปธรรมจะไม่อภิปรายในที่นี้

** คุณสมบัติของรูปธรรมคืออุปาทายรูป ส่วนคุณสมบัติของอรูปธรรมในที่นี้หมายถึงคุณสมบัติของจิตเท่านั้น คุณสมบัติของจิตคือเจตสิก

*** สังขตธรรมยังอยู่ในกรอบของเวลา คำว่าอยู่ในกรอบของเวลาหมายความว่า มีการเกิด, เปลี่ยนแปลง, และสูญสลาย อากาทั้งสามนี้เป็นเครื่องหมายของเวลา สิ่งที่ไม่เกิด, ไม่เปลี่ยนแปลง, ไม่สูญสลายย่อมไม่อยู่ในกรอบของเวลา

การตัดสินใจเหตุการณ์ไหนเป็นอดีต, ปัจจุบัน, หรืออนาคตของเหตุการณ์ใด ย่อมขึ้นอยู่กับเงื่อนไขที่ว่า เราใช้เหตุการณ์ไหนเป็นกรอบอ้างอิง ตัวอย่างเช่น ก. เกิดเวลา 7. 00 น. ข. เกิดเวลา 8. 00 น. และ ค. เกิดเวลา 9. 00 น. ของวันเดียวกัน ถ้าเราเอา ก. เป็นกรอบอ้างอิง ข. และ ค. ต่างก็เป็นอนาคตของ ก. เหมือนกัน แต่ถ้าเราใช้ ข. เป็นกรอบอ้างอิง ก. ก็เป็นอดีตของ ข. ในขณะที่ ค. เป็นอนาคตของ ข. หากว่าเรายึดเอา ค. เป็นกรอบอ้างอิง ทั้ง ก. และ ข. ก็จะกลายเป็นอดีตของ ค. ไปทั้งคู่

เวลากับสังขตธรรมและอสังขตธรรม

เราอาจแบ่งสิ่งที่มีอยู่ในทัศนะของพุทธศาสนาออกเป็น 2 กลุ่มนอกเหนือไปจากที่เคยแบ่งมาดังนี้คือ

1. ประเภทที่อยู่ในกรอบของเวลา
2. ประเภทที่ไม่อยู่ในกรอบของเวลา

ประเภทที่อยู่ในกรอบของเวลาได้แก่สังขตธรรมทั้งหมด กล่าวคือจิต, เจตสิก, และรูป สามสิ่งนี้เราถือว่าอยู่ในกรอบของเวลาเพราะมีการเกิด, การเปลี่ยนแปลง, และการสูญสลาย อาการทั้งสามที่กล่าวมานี้เราทราบมาแล้วว่าพุทธศาสนาเรียกว่าสังขตลักษณะ เป็นอาการสำหรับให้เรากำหนดรู้เวลาของมัน ดังได้กล่าวมาแล้วว่าเวลาในทัศนะของพุทธศาสนาคือลำดับของเหตุการณ์ เหตุการณ์ทุกเหตุการณ์ย่อมมีจุดเริ่มต้น จากนั้นก็สลับส่ายเปลี่ยนแปลง จนที่สุดก็ดับไป เราวัดเวลาได้ก็โดยอาศัยสังขตลักษณะที่ว่าเป็นอาการให้กำหนด ดังนั้นสิ่งใดก็ตามที่เป็นสังขตธรรม สิ่งนั้นย่อมถือได้ว่าอยู่ในกรอบของเวลาทั้งสิ้น

ในจำนวนสังขตธรรมที่กล่าวข้างต้น รูปอันได้แก่สสารดูจะไม่มีปัญหาในการพิจารณาให้เห็นว่าอยู่ในกรอบของเวลาเท่าใดนัก เพราะสังขตลักษณะของมันปรากฏชัด แต่สำหรับจิตและเจตสิกอาจจะลำบากในการพิจารณาให้เห็นว่าอยู่ในกรอบของเวลาบ้าง เพราะสองสิ่งนี้เป็นอนุรูปธรรม สังขตลักษณะของมันไม่ปรากฏชัดเจนเหมือนของรูปธรรมจะอย่างไรก็ตาม หากเราจะสังเกตความเป็นไปของจิตและเจตสิกภายในตัวเราให้ถี่เราก็คงจะพบได้ไม่ยากว่า สองสิ่งนี้เกิด, เปลี่ยนแปลง, แล้วก็ดับหายไปเป็นกระบวนการสืบเนื่องกันอยู่ตลอดเวลา เช่น เช้าวันนี้ที่นอนมารู้สึกอารมณ์เสียเพราะคนข้างบ้านเปิด

วิหุรบกวน พอสายหน่อยอารมณ์จึงค่อยดีขึ้น ลำดับของเหตุการณ์จากช่วงที่อารมณ์เสีย (จิตกับอภุศลเจตสิกเกิด) มาจนถึงช่วงที่อารมณ์ดี (จิตกับอภุศลเจตสิกเปลี่ยน) ก็ถือได้ว่า ทั้งจิตและเจตสิกได้ล่วงเวลาไปแล้ว

ประเภทที่ไม่อยู่ในกรอบของเวลาได้แก่สังขตธรรมทั้งหมด อสังขตธรรม เหล่านี้ไม่ว่าจะเป็นประเภทที่อยู่ในรูปกฎธรรมชาติ, ประเภทที่อยู่ในรูปภาวะทางธรรม, หรืออสังขตธรรมพิเศษกล่าวคืออากาสะ ทั้งหมดต่างมีลักษณะร่วมกันสามประการคือ ไม่ปรากฏการเกิด, ไม่ปรากฏความเสื่อมสลาย, และขณะที่ดำรงอยู่ก็ไม่ปรากฏความเปลี่ยนแปลง ลักษณะทั้งสามประการนี้เราทราบมาแล้วว่าท่านเรียกว่าสังขตลักษณะอันเป็นเครื่องหมายที่แสดงว่าสิ่งเหล่านี้ไม่มีการล่วงเวลา เมื่อไม่ล่วงเวลาก็ย่อมได้ชื่อว่าไม่อยู่ในกรอบของเวลานั้นเอง

เมื่อเราพูดว่า ก. อยู่ในกรอบของเวลา ความหมายก็คือ ครั้งหนึ่งภายในกรอบของอวกาศนี้ ก. ไม่มี แล้วต่อมา ก. ก็เกิดมีขึ้น จากนั้น ก. ก็จะสูญสลายไปจากกรอบของอวกาศนี้ เช่นเดียวกัน เวลาที่เราพูดว่า ข. ไม่อยู่ในกรอบของเวลา ความหมายก็คือ เราบอกไม่ได้ว่าครั้งหนึ่งภายในกรอบของอวกาศนี้ ข. ไม่มี แล้วต่อมา ข. ก็เกิดมีขึ้น จากนั้น ข. ก็จะสูญสลายไปจากกรอบของอวกาศนี้ เวลาที่เรากล่าวว่า สังขตธรรมทุกอย่างอยู่ในกรอบของเวลา และอสังขตธรรมทุกอย่างไม่อยู่ในกรอบของเวลา ความหมายของคำว่าอยู่หรือไม่อยู่ในกรอบของเวลาพึงเข้าใจว่าเป็นดังที่แสดงมาแล้วนี้

ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเวลาสากลในทัศนะของพุทธศาสนา

มีปัญหาที่น่าคิดอยู่ปัญหาหนึ่งคือ เวลาที่เรากล่าวว่าเป็นสังขตธรรมไม่อยู่ในกรอบของเวลา การกล่าวเช่นนั้นมักขัดกับสามัญสำนึกของคนทั่วไป บทสนทนาต่อไปนี้อาจอธิบายได้ว่าทำไมการกล่าวว่าเป็นสังขตธรรมไม่อยู่ในกรอบของเวลาจึงขัดกับความรู้สึกของคนทั่วไป

ถาม ปีที่แล้วอสังขตธรรมทั้งหลายมีอยู่หรือไม่

ตอบ แน่نون อสังขตธรรมเหล่านั้นมีอยู่

ถาม เมื่อร้อยปีที่แล้ว อสังขตธรรมเหล่านั้นมีอยู่หรือไม่

ตอบ มี



ถาม และเมื่อล้านปีที่ผ่านมา อสังขัตตรมที่ว่ามีอยู่หรือไม่

ตอบ มี อย่างว่าแค่ล้านปีเลย หลายล้านปีที่แล้วอสังขัตตรมก็มีอยู่

ถาม แล้วเดี๋ยวนี้ละ อสังขัตตรมมีไหม

ตอบ มี

ถาม พุ่่งนี้ อสังขัตตรมจะมีไหม

ตอบ น่าจะมี

ถาม อีกสักร้อยปีละ

ตอบ ก็น่าจะมี อาจจะมีมากกว่าร้อยปีเสียด้วยซ้ำ อาจจะเป็นล้านหรือหลายล้านปี

ถาม จึงก็ยอมรับสินะว่า ในอดีตอสังขัตตรมมีอยู่ ปัจจุบันอสังขัตตรมก็มีอยู่ และในอนาคตก็อาจจะมียู่

ตอบ ใช่ ทำไมหรือ

ถาม แล้วอย่างนี้จะว่าอสังขัตตรมไม่อยู่ในเวลาได้อย่างไร เพราะอย่างน้อยเราก็ยืนยันได้แน่นอนว่า เมื่อวานอสังขัตตรมมีอยู่ และวันนี้อสังขัตตรมที่วานนี้ก็ยังมีอยู่ เพียงเท่านั้นเราก็บอกได้แล้วว่า อสังขัตตรมนั้นมีการล่องเวลา

ตอบ (เงียบ)

ถาม สิ่งใดมีการล่องเวลา สิ่งนั้นย่อมอยู่ในเวลาใช่ไหม

ตอบ ใช่

สรุป ถ้าอย่างนั้น อสังขัตตรมก็อยู่ในกรอบของเวลา

บทสนทนาต่างๆข้างต้นนี้คือหนึ่งในจำนวนหลายๆตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่า การกล่าวว่ามีสิ่งใดสิ่งหนึ่งสามารถอยู่นอกเหนือกาลเวลาได้เป็นเรื่องที่ขัดกับสามัญสำนึกของคนทั่วไป ในคำสอนของศาสนาหรือในแนวความคิดทางปรัชญาเราจะพบได้บ่อยๆว่ามีการอ้างว่า บางสิ่งบางอย่างอยู่นอกกาลเวลา อย่างเช่นในพุทธศาสนาก็มีการอ้างว่าอสังขัตตรมเป็นสิ่งที่ไม่อยู่ในกรอบของเวลาเป็นต้น การอ้างเช่นนี้มีคนไม่น้อยเข้าใจว่าเป็นเพียงการเล่นคำเล่นภาษาเท่านั้น ทั้งนี้เพราะในความรู้สึกของคนทั่วไป สิ่งใดก็ตามที่มีอยู่ สิ่งนั้นต้องมีการล่องเวลา สิ่งที่ไม่ล่องเวลามีอยู่สิ่งเดียวเท่านั้น คือสิ่งที่ไม่มีอยู่

ที่จริง การกล่าวว่ามีบางสิ่งอยู่นอกเหนือกาลเวลา ไม่ใช่การเล่นคำหรือเล่นภาษา ที่พุทธศาสนาถือว่าอสังขตธรรมไม่อยู่ในกรอบของเวลาเป็นการยืนยันจริงๆ และการยืนยันเช่นนั้นก็มีเหตุผลสนับสนุนหนักแน่น ดังจะแสดงต่อไปนี้

ขอให้เรากลับไปทบทวนบทสนทนาข้างต้นกันอีกครั้ง เราจะพบว่าข้อสรุปที่ว่า อสังขตธรรมเองก็ยังอยู่ในกรอบของเวลาทุกก็สมเหตุสมผลดี เพราะข้อสรุปนี้ริเริ่มมาจากข้อความต้นๆที่ว่า ในอดีตอสังขตธรรมมีอยู่ ปัจจุบันอสังขตธรรมเดียวกันนั้นก็ยังมีอยู่ การที่อสังขตธรรมมีมาควบคู่กับกาลเวลาที่เปลี่ยนแปลงย่อมแสดงให้เห็นชัดเจนว่าอสังขตธรรมนั้นมีการล่วงเวลา เมื่อล่วงเวลา อสังขตธรรมนั้นก็ย่อมจะอยู่ในกรอบของเวลา

แต่ถ้าจะพิจารณาให้ลึกซึ้งลงไปแล้ว เราจะพบว่า ข้อสรุปดังกล่าวแม้จะสมเหตุสมผลในเชิงตรรกวิทยา แต่ก็ยังเป็นข้อสรุปที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริง กล่าวคือ

1. ข้อถกเถียงข้างต้นมีสมมติฐาน (assumption) เฝงอยู่เบื้องหลังว่าเวลาของทุกสิ่งทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นสังขตธรรมหรืออสังขตธรรมเป็นเวลาระบบเดียวกัน
2. สมมติฐานอันนี้ไม่สอดคล้องกับหลักพุทธศาสนาที่ว่า ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเวลาสากล คำว่าเวลาสากลนี้หมายถึงเวลาที่ครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่างเอาไว้ ไม่ว่าสิ่งนั้นจะเป็นสังขตธรรมหรืออสังขตธรรม ทุกสิ่งทุกอย่างไม่ว่าจะอยู่ ณ ตำแหน่งใดในอวกาศล้วนขึ้นต่อเวลาสากลนี้ทั้งสิ้น เวลาสากลจึงเปรียบเสมือนนาฬิกาของเอกภพสำหรับวินิจฉัยว่าเหตุการณ์จำนวนนับอนันต์ที่เกิดขึ้นภายในเอกภพนี้ เหตุการณ์ใดเกิดก่อน, เกิดหลัง, หรือเกิดพร้อมกันกับเหตุการณ์ใด

3. ในทัศนะของพุทธศาสนา เวลาเป็นสิ่งเฉพาะ ขอให้ย้อนไปทบทวนความหมายของเวลาที่กล่าวมาในตอนต้น ได้กล่าวแล้วว่า ที่จริงสิ่งที่เราเรียกว่าเวลานั้นก็คือความต่อเนื่องของเหตุการณ์ หรืออัตราการเปลี่ยนแปลงของสิ่งเฉพาะ ตัวอย่างง่ายๆ สำหรับอธิบายให้เห็นว่าเวลาเป็นสิ่งเฉพาะก็เช่น เวลาคบนโลกมนุษย์กับเวลาคบนดาวหุคดาวหุคนั้นเป็นที่ทราบกันดีว่าใช้เวลาในการหมุนรอบตัวเองและรอบดวงอาทิตย์เท่ากัน เวลาดังกล่าวนี้หากเทียบกับเวลาคบนโลกมนุษย์จะเท่ากับ 88 วัน ดังนั้นหากมีมนุษย์อาศัยอยู่บนดาวหุค มนุษย์เหล่านั้นจะมีความรู้สึกต่อสิ่งที่เรียกว่าเวลาดังจากเรามาก พวกเขาจะมองไม่เห็นความแตกต่างระหว่างวันหนึ่งกับปีหนึ่ง เพราะวันหนึ่งของพวกเขาเท่ากับ 88 วันของพวกเรา และปีหนึ่งของพวกเขา ก็เท่ากับ 88 วันของพวกเราเช่นกัน

สำหรับผู้ที่ยึดอยู่กับวรรณคดีพุทธศาสนาจะพบตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าเวลาเป็นสิ่งเฉพาะใบบ่อยๆ เป็นต้นว่าเวลาของโลกมนุษย์ก็เป็นอีกระบบหนึ่งจากเวลาของสวรรค์ เวลาของสวรรค์ก็เป็นอีกระบบหนึ่งจากเวลาของพรหมโลก¹ ดังมีเรื่องเล่าในอรรถกถาธรรมบทว่า² มีเทพธิดากลุ่มหนึ่งไปเที่ยวสวนสวรรค์ ขณะที่กำลังสนุกสนานกันอยู่นั้นก็มีเทพธิดานางหนึ่งจุติลงมาเกิดในโลกมนุษย์และได้ใช้ชีวิตเยี่ยงมนุษย์จนกระทั่งแก่ตายไปตามอายุชัย เมื่อตายจากโลกมนุษย์นางก็กลับมาเกิดเป็นเทพธิดาตามเดิม คัมภีร์เล่าว่าขณะที่นางกลับมาเกิดนั้น เพื่อนๆที่มาเที่ยวสวนสวรรค์ยังไม่กลับ เวลาอันยาวนานในโลกมนุษย์เมื่อเทียบกับเวลาของสวรรค์จะเป็นเพียงชั่วครู่เดียวเท่านั้น มันสั้นจนกระทั่งว่าเพื่อนๆของเธอไม่ทันสังเกตเห็นว่าเธอได้หายไปจากสวนสวรรค์ด้วยซ้ำ เมื่อเธอเล่าให้เพื่อนๆฟังถึงเหตุการณ์ทั้งหมดที่เกิดขึ้น พวกเขาก็ไม่เข้าใจ ทั้งนี้เพราะเวลาของโลกมนุษย์กับเวลาของสวรรค์ที่นางเทพธิดาเหล่านั้นคุ้นเคยเป็นคนละระบบนั่นเอง

4. เมื่อเวลาเป็นสิ่งเฉพาะ เวลาของสังขตธรรมกับเวลาของอสังขตธรรมย่อมเป็นเวลาคนละระบบ แม้ภายในสังขตธรรมและอสังขตธรรมเอง เวลาของสมาชิกแห่งธรรมทั้งสองนั้นก็ย่อมจะแยกย่อยเป็นคนละระบบออกไปอีกด้วย ทั้งนี้เพราะอัตราการเปลี่ยนแปลงของสิ่งต่างๆไม่เท่ากัน สมุก, ปากกา, รถ, คน ย่อมมีเวลาเป็นของเฉพาะตน ไม่จำเป็นต้องเอ่ยถึงเวลาของสิ่งที่อยู่ต่างภพต่างภูมิหรือต่างกาแล็กซี่ เพราะแม้แต่สิ่งที่อยู่ในโลกมนุษย์อันเดียวกันนี้ก็ยังมีเวลาคนละระบบ ที่เราสมมติอัตราเวลาเป็นวินาที, นาที, ชั่วโมง, วัน, เดือน, ปี, หรือศตวรรษ เป็นอัตราเวลาของคนเท่านั้น (แต่เราก็เข้าใจว่ามันเป็นอัตราเวลาของสิ่งอื่นด้วย) แมลงบางชนิดที่มีช่วงอายุไม่กี่วันเมื่อเทียบกับอัตราเวลาที่เป็นของคนจึงเป็นสิ่งสร้างความงุนแก่มนุษย์ เหมือนกับที่เหวดาหรือพรหมรู้สึกงุนและไม่อยากเชื่อว่ามนุษย์จะมีช่วงอายุแสนล้านแต่เพียงไม่กี่อึดใจของพวกเขาตามที่ปรากฏในวรรณคดีพุทธศาสนา ความงุนที่ว่านี้จะไม่เกิด หากเราเข้าใจว่าทุกสิ่งล้วนมีเวลาเป็นของตนเอง เราไม่อาจที่กักเอาได้เด็ดขาดว่าเวลาของใครเป็นเวลาที่ถูกต้องหรือเป็นระบบมาตรฐาน

5. ข้อถกเถียงข้างต้นใช้สมมติฐานที่ว่าเวลาของทุกสิ่งเป็นระบบเดียวกัน

¹ สกน. 27, 28 ; สกน. ฎีกา. 161-163

² ฐ. อ. 3/26-29

สมมติฐานดังกล่าวนี้ได้กล่าวมาแล้วว่าไม่สอดคล้องกับหลักพุทธศาสนา ดังนั้นข้อสรุปที่ได้มาโดยกระบวนการนิรนัยทั้งหมดจึงไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงในทัศนะของพุทธศาสนา อสังขธรรมไม่มีการล่วงเวลา* การไม่ล่วงเวลาของอสังขธรรมนี้อาจอธิบายให้เห็นชัดเจนด้วยตัวอย่างต่อไปนี้

* มีเรื่องที่ควรทำความเข้าใจเพิ่มเติมคือ ประเด็นที่เรากำลังอภิปรายกันอยู่นี้ เป็นประเด็นถกเถียงในขอบเขตของทัศนะที่ว่าเวลาเป็นเพียงสิ่งสมมติเท่านั้น ไม่รวมทัศนะที่ว่าเวลาเป็นสิ่งที่มียู้อยู่ต่างหากจากสิ่งอื่นในเอกภพ ภายอาจมีบางท่านตั้งข้อสังเกตว่า หากเราถือว่าเวลาเป็นสิ่งที่มียู้อยู่จริง เวลานั้นเองจะทำหน้าที่เป็นเสมือนนาฬิกาของเอกภพสำหรับตัดสินว่าอะไรเกิดก่อน, เกิดหลัง, หรือเกิดพร้อมกันกับอะไร และเนื่องจากว่าเวลาได้เคลื่อนไปข้างหน้าอย่างสม่ำเสมออยู่ตลอดเวลา ดังนั้นจึงไม่มีสิ่งใดที่อยู่ภายในกระแสแห่งเวลานี้สามารถไม่ล่วงเวลา อุบัติเหมือนสายน้ำที่ไหลไปข้างหน้า ภายในกระแสน้ำนั้นอาจมีทั้งสิ่งที่เปลี่ยนแปลงและไม่เปลี่ยนแปลงในตัวเอง แต่ทั้งสิ่งที่เปลี่ยนแปลงและไม่เปลี่ยนแปลงย่อมถูกพัดพาไปเสมอเหมือนกัน ฐานะของมันจึงไม่ต่างกันในแต่ละของสิ่งที่ต้องเคลื่อนไปข้างหน้ากับสายน้ำ สังขธรรมและอสังขธรรมภายในกระแสแห่งเวลา สากลก็เช่นกัน ต่างต้องเคลื่อนไปพร้อมกับเวลา เมื่อเป็นเช่นนั้นอสังขธรรมก็ยังอยู่ในเวลา แม้ว่ามันจะไม่เปลี่ยนแปลงในตัวเองก็ตาม ข้อสังเกตนี้มีเหตุผลมากทีเดียว ในความเห็นของผู้วิจัย หากว่าเรายอมรับว่ามีเวลาสากลที่พัดพาทั้งสังขธรรมและอสังขธรรมไปข้างหน้าอย่างสม่ำเสมอ เราก็ต้องยอมรับว่าไม่มีสิ่งใดที่ไม่ล่วงเวลา ทัศนะที่ว่าเวลาเป็นสิ่งที่มียู้อยู่จริง กับทัศนะที่ว่าเวลาเป็นเพียงสมมติ ต่างก็มีเหตุผลทั้งคู่ สองทัศนะนี้ไม่อาจหักล้างกันและกันได้ และข้อความบางข้อความที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันในสองทัศนะนี้เมื่อวิเคราะห์ให้ถี่ถ้วนแล้วจะพบว่าไม่ได้ขัดแย้งกันเลย ทั้งหมดขึ้นอยู่กับมูลบทและคำนิยามของแต่ละฝ่าย ตัวอย่างเช่นการไม่ล่วงเวลาของอสังขธรรมในทัศนะพุทธศาสนาอาจถูกแย้งว่าเป็นการล่วงเวลาในทัศนะของฝ่ายที่ถือว่าเวลาสากล ความขัดแย้งนี้จริงๆแล้วไม่ใช่ความขัดแย้ง เพราะในคำนิยามของพุทธศาสนา การที่อสังขธรรมไม่เปลี่ยนแปลงในตัวเองมีความหมายเท่ากับการไม่ล่วงเวลา แต่ในคำนิยามของอีกฝ่าย สิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงในตัวเองยังถือว่าล่วงเวลาได้ เพราะมันอยู่ในกรอบของเวลาสากล เมื่อเวลาเคลื่อนไป ตัวมันซึ่งอยู่ในกระแสแห่งเวลานั้นก็ต้องเคลื่อนไปด้วย

สมมติว่ามีกรอบอ้างอิงอยู่สองกรอบ กรอบแรกเป็นสังขตธรรม กรอบที่สองเป็นอสังขตธรรม นอกจากกรอบอ้างอิงทั้งสองนี้ เราจะสมมติให้มีนาฬิกาที่ถูกสร้างมาเป็นพิเศษอยู่สองเรือน ทั้งคู่ถูกสร้างมาเหมือนกันทุกอย่าง ไม่ว่าจะเป็นรูปร่าง, กลไกภายใน, หรือความเที่ยงตรงในการบอกเวลา นอกจากคุณลักษณะที่กล่าวมานี้ นาฬิกาสองเรือนนี้ยังมีคุณสมบัติพิเศษที่สำคัญประการหนึ่งคือ เมื่อมันเข้าไปอยู่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรม มันจะเป็นสังขตธรรมด้วย และเมื่อมันเข้าไปอยู่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นอสังขตธรรม มันจะเป็นอสังขตธรรมด้วย*

เราจะตั้งนาฬิกาสองเรือนนี้ให้ตรงกัน ไม่ว่าจะเป็นเข็มบอกวินาที, นาที, ชั่วโมง, วัน, เดือน, และปี จากนั้นก็จะใส่แต่ละเรือนเข้าไปอยู่ในกรอบอ้างอิงทั้งสองนั้น สมมติว่า 100 ปีผ่านไป เมื่อเรานำเอานาฬิกาทั้งคู่ออกมาเทียบกันดู ผลที่ปรากฏจะเป็นดังนี้

ก. เรือนที่อยู่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรมจะรายงานว่า เวลาได้ผ่านไป 100 ปีพอดี

ข. เรือนที่อยู่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นอสังขตธรรมจะรายงานว่า เวลาไม่ได้ล่วงไปเลย

สำหรับเรือนที่อยู่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นอสังขตธรรม เข็มที่ตั้งเอาไว้เมื่อร้อยปีก่อนไม่ว่าจะเป็นเข็มวินาที, นาที, ชั่วโมง, วัน, เดือน, หรือปี ยังอยู่ ณ ตำแหน่งเดิม การที่นาฬิกาเรือนนี้ไม่ทำงานไม่ใช่เพราะมันเสีย กลไกทุกอย่างยังทำงานได้เป็นปกติเหมือนกับเรือนคู่แฝดกันทุกประการ แต่ที่มันหยุดอยู่กับที่เพราะในภาวะที่มันเป็นอยู่นั้นไม่มีอะไรเลยที่เปลี่ยนแปลง รวมทั้งตัวมันเองด้วย เมื่อทุกสิ่งหยุดนิ่ง เวลาก็ไม่มีการล่วงเวลาก็ไม่มี

อาจมีผู้แย้งว่า สิ่งที่หยุดนิ่งในกรอบอ้างอิงที่เป็นอสังขตธรรมนั้นคือนาฬิกาและภาวะแวดล้อม ไม่ใช่เวลา แม่นาฬิกาตั้งกล่าวจะหยุดอยู่ที่เดิม หรือภาวะที่แวดล้อมนาฬิกานั้นจะหยุดนิ่ง ก็ไม่ได้หมายความว่าเวลาจะหยุดอยู่กับที่ ยิ่งหากจะนำเอานาฬิกาสองเรือนนี้มาเทียบกันดู เราจะยิ่งเห็นชัดว่าในสถานการณ์เช่นนี้นาฬิกาไม่ได้มีความหมายเลย เพราะในขณะที่นาฬิกาซึ่งอยู่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นอสังขตธรรมหยุดอยู่กับที่ แต่เวลาที่นาฬิกาเรือนนี้

* อย่าลืมนี่เป็นเพียงการสมมติ ในความเป็นจริงเรื่องนี้ไม่มีทางเป็นไปได้

รายงานเมื่อนำไปเทียบกับเวลาที่นาฬิกาเรือนที่อยู่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรมซึ่งออก
กลับเท่ากับคือ 100 ปี*

ข้อโต้แย้งข้างต้นนี้ไม่ถูกต้อง ในทัศนะของพุทธศาสนาเวลากับนาฬิกาเป็นสิ่งเดียวกันในแง่ที่ว่าเวลาไม่สามารถแยกออกจากนาฬิกา คำว่านาฬิกาในที่นี้ไม่ได้หมายถึงเอาเฉพาะนาฬิกาที่มนุษย์สร้างขึ้นเช่นนาฬิกาแดด, นาฬิกาทราย, นาฬิกาไขลาน, นาฬิกาตุ้ม, หรือนาฬิกาไฟฟ้าเท่านั้น หากแต่หมายรวมไปถึงสังขตธรรมทุกอย่างที่เปลี่ยนแปลงในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรม ทุกอย่างย่อมเปลี่ยนแปลง สิ่งที่เปลี่ยนแปลงเหล่านี้จัดเป็นนาฬิกาทั้งหมด เมื่อมีนาฬิกา ก็ย่อมมีเวลา แต่ในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรม ทุกอย่างหยุดนิ่ง ไม่เปลี่ยนแปลง เมื่อไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลง นาฬิกาก็ไม่มี เมื่อไม่มีนาฬิกา เวลา ก็ย่อมไม่มี เมื่อไม่มีเวลา การล่วงเวลาก็ไม่มี

จะอย่างไรก็ตาม การที่นาฬิกาในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรมรายงานค่าของเวลาเท่ากับ 0 ค่าดังกล่าวนี้หากนำไปเทียบกับค่าของเวลาที่นาฬิกาในกรอบอ้างอิงที่เป็นสังขตธรรมรายงาน เราจะได้สมการดังนี้

$$\text{เวลาของสังขตธรรม} = \text{เวลาของสังขตธรรม}$$

สมการข้างต้นนี้ไม่ใช่สมการสำหรับกรณีที่เรากำลังพูดกันอยู่ที่นี่เท่านั้น หากแต่เป็นสมการที่ใช้ได้กับทุกกรณีที่มีการเปรียบเทียบเวลาระหว่างสังขตธรรมกับสังขตธรรม ในสมการนี้เราจะเห็นว่าค่าของเวลาแห่งสังขตธรรมจะคงที่เสมอคือเท่ากับ 0 แต่ค่าอันนี้เมื่อเทียบกลับไปเป็นค่าของเวลาแห่งสังขตธรรม ค่าที่ออกมาจะเปลี่ยนแปลงได้เสมอ กรณีของนาฬิกาสองเรือนข้างต้น เราอาจแทนค่าสมการได้ดังนี้

$$0 = 100$$

สมมติว่าเราไม่เอา 100 ปีเป็นจุดเปรียบเทียบ แต่จะเลื่อนไปเป็น 1,000 ปี กรณีนี้เราก็อาจแทนค่าสมการได้ดังนี้

$$0 = 1,000$$

* หมายความว่าเวลาที่นาฬิกาหยุดแต่ค่าของเวลาที่มันรายงานกลับเท่ากับร้อยปีมันบ่งให้เห็นว่านาฬิกาไม่มีความสำคัญอะไร นาฬิกาจึงเป็นคนละส่วนกับเวลา นาฬิกาหยุดแต่เวลาไม่หยุด

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้จึงเป็นอันสรุปได้ว่า อสังขัตตรรมไม่มีการล่วงเวลา แต่ค่าของเวลาแห่งอสังขัตตรรมสามารถเทียบกลับมาหาค่าของเวลาแห่งสังขัตตรรมได้เสมอ ค่ายเหตุนี้จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่เราจะพูดว่า เมื่อล้านปีที่ผ่านมามีอสังขัตตรรมมีอยู่ และวันนี้ อสังขัตตรรมนั้นก็ยังมีอยู่ แต่ช่วงเวลานั้นยาวนานถึงล้านปีที่วัดจากความเปลี่ยนแปลงของสังขัตตรรมกล่าวคือโลกเมื่อล้านปีก่อนกระทั่งถึงวันนี้ เมื่อเทียบกลับไปหาค่าของเวลาแห่งอสังขัตตรรมเราจะพบว่า ค่านั้นเท่ากับ 0 อันมีความหมายว่าอสังขัตตรรมนั้นไม่ล่วงเวลาเลย อสังขัตตรรมจึงเป็นสิ่งที่มีความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงของสังขัตตรรมโดยที่ตัวมันไม่เปลี่ยนแปลง และมีมาคู่กับวันเวลาที่ผันผ่านไปโดยที่ตัวมันเองไม่มีการล่วงเวลา

เมื่อไม่มีเวลาสากล อะไรคือเกณฑ์วัดความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกัน
ของเหตุการณ์ในเอกภพ

เวลาที่เรารู้ถึงความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์ต่างๆ เราสามารถจำแนกความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันที่ว่ามันออกเป็น 2 ประเภทคือ

1. ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์ล้วนๆ ไม่เกี่ยวกับมนุษย์ ในที่นี้เราจะเรียกความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทนี้ว่า ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันในความเป็นจริง ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทนี้ไม่ต้องการ เกณฑ์วัดในการทำความเข้าใจ
2. ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ หรือความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์ต่างๆ ที่ผ่านเข้ามาสู่การรับรู้ของมนุษย์ ในที่นี้เราจะเรียกความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทนี้ว่า ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันที่ปรากฏ (ต่อการรับรู้ของมนุษย์) ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทนี้ต้องการ เกณฑ์วัดในการทำความเข้าใจ

หิ้งสังเกตว่า ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทแรกไม่ต้องการ เกณฑ์วัด เพราะเป็นปัญหาทางอภิปรัชญา ปัญหาทางอภิปรัชญาต้องการคำอธิบาย ไม่ใช่เกณฑ์ตัดสิน ตัวอย่างเช่นปัญหาเรื่องพระเจ้า เท้าที่ของนักปรัชญาต่อปัญหานี้ก็คืออธิบายภาวะของพระเจ้า การยอมรับหรือปฏิเสธพระเจ้าย่อมทำได้ในขอบข่ายของการอธิบายเท่านั้น นั่นคือหากเขาต้องการปฏิเสธ เขาก็ต้องหาทางอธิบายว่าความคิดเรื่องพระเจ้าเป็นสิ่งไร้เหตุผลอย่างไร และหากเขาต้องการยอมรับ สิ่งที่เขาจะต้องกระทำก็คือ หาวิธีอธิบายว่า

ความคิดเรื่องพระเจ้าเป็นสิ่งที่มิเหตุผลสนับสนุนอย่างไรบ้าง ทรานสิดที่นักปรัชญายังทำหน้าที่ยู่ในขอบข่ายนี้ ทรานนั้นเขายังอยู่ในกรอบของอภิปรัชญา

ส่วนความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทที่สองต้องการเกณฑ์วัด เพราะเป็นปัญหาทางญาณวิทยา ปัญหาทางญาณวิทยาต้องการเกณฑ์วัด ไม่ต้องการคำอธิบาย ข้อนี้ นับว่าตรงกันข้ามกับปัญหาทางอภิปรัชญา ตัวอย่างเช่นปัญหาเรื่องพระเจ้าข้างต้น เมื่อใดก็ตามที่นักปรัชญาเบนประเด็นมาศึกษาว่า มนุษย์จะมีทางเข้าใจพระเจ้าด้วยวิธีการเช่นใดบ้าง หรืออะไรคือเกณฑ์สำหรับวินิจฉัยว่าพระเจ้ามีจริงหรือไม่มีจริงเป็นต้น เมื่อนั้นเขาย่อมหลุดออกมาจากกรอบของอภิปรัชญา เข้าสู่กรอบของญาณวิทยาทันที

เราจะเริ่มกันที่ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทที่หนึ่ง

มีปัญหาว่า เวลาที่เรากล่าวว่า

1. ก. เกิดก่อน ข.
2. ก. เกิดพร้อมกัน ข.
3. ก. เกิดหลัง ข.

ข้อความทั้งสามนี้มีความหมายว่าอย่างไร

คำขอคือ

1. ก. เกิดก่อน ข. หมายความว่า ตอนที่ ก. เกิด ข. ยังไม่เกิด
2. ก. เกิดพร้อมกัน ข. หมายความว่า ตอนที่ ก. เกิด ข. ก็เกิดด้วย
3. ก. เกิดหลัง ข. หมายความว่า ตอนที่ ก. เกิด ข. เกิดเรียบร้อยแล้ว

คำอธิบายข้างต้นนี้เมื่อเรานำมาประยุกต์ใช้กับสิ่งต่างๆ ในเอกภพเราย่อมเข้าใจได้ว่า เมื่อเราพูดว่าสิ่งนี้เกิดก่อนสิ่งนี้, สิ่งนี้เกิดพร้อมกันกับสิ่งนี้, หรือสิ่งนี้เกิดหลังสิ่งนี้ ภาวะของเหตุการณ์ในความเป็นจริงนั้นเป็นอย่างไร

แต่สิ่งหนึ่งที่เราจะต้องระลึกร่วมกันไปด้วยเวลาที่พูดถึงความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์ต่างๆ ก็คือ ทุกครั้งที่เรากล่าวว่า สิ่งนี้เกิดก่อนสิ่งนี้, สิ่งนี้เกิดพร้อมกันกับสิ่งนี้, หรือสิ่งนี้เกิดหลังสิ่งนี้ มันมีสิ่งหนึ่งเกี่ยวข้องอย่างแยกไม่ออกกับสิ่งที่เรากำลังระบุถึงนั้น สิ่งนี้คือขอบเขตของสถานที่ที่เหตุการณ์เหล่านั้นปรากฏขึ้น

ตัวอย่างเช่นเมื่อเรากล่าวว่า ดวงอาทิตย์เกิดก่อนโลก ข้อความดังกล่าวนี้บอก

จากจะรายงานว่ามีสิ่งหนึ่งเกิดก่อนสิ่งหนึ่ง มันยังมีนัยแฝงให้เราทราบว่า ปรากฎการณ์ดังกล่าวนี้เกิดขึ้นภายในกรอบที่แน่นอนอันหนึ่งซึ่งในที่นี้ได้แก่น้ำของอวกาศส่วนที่เรียกว่าระบบสุริยะ เช่นเดียวกัน เวลาที่เราพูดว่าพืชเกิดก่อนสัตว์ ข้อความดังกล่าวนี้ย่อมแฝงนัยให้เราทราบว่า เหตุการณ์ที่วานี้เกิดขึ้นภายในกรอบที่แน่นอนอันหนึ่งกล่าวคือโลก และก็เช่นเดียวกัน เวลาที่เราบอกว่าวันนี้คุณสะอาดมาทำงานสายกว่าคนอื่น คำพูดนี้ย่อมแฝงนัยให้เราทราบว่า การเปรียบเทียบเหตุการณ์ในกรณีนี้กระทำภายในกรอบที่แน่นอนอันหนึ่งกล่าวถึงสถานที่ทำงานที่คุณสะอาดและคนอื่นๆทำงานอยู่

จากที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า กรอบของเหตุการณ์ที่ถูกเปรียบเทียบในเอกภพนี้มีจำนวนมากมายจนนับไม่ถ้วน บางกรอบอาจมีอาณาบริเวณไม่กว้างนัก แต่บางกรอบอาจกินเนื้อที่จำนวนมหาศาล สุดแท้แต่ว่ากรอบนั้นๆจะครอบคลุมปรากฏการณ์มากน้อยหรือกว้างแคบแค่ไหน

จะอย่างไรก็ตาม กรอบเหล่านี้เมื่อวิเคราะห์จนถึงที่สุดแล้ว พุทธศาสนาก็ว่ายังไม่ใช่กรอบที่แท้จริง กรอบจริงๆที่รองรับการปรากฏของเหตุการณ์ต่างๆคืออากาศะ ดังที่ท่านกล่าวเอาไว้ในคัมภีร์ภควัตว่า นกที่บินไปในท้องฟ้าที่แท้จริงมันบินไปในอากาศะ ข้าวเปลือกที่บรรจุอยู่ในถังฉาง แท้ที่จริงมันบรรจุอยู่ในอากาศะ น้ำที่อยู่ในบ่อที่แท้จริงมันอยู่ในอากาศะ³ ท้องฟ้าก็ดี ถังฉางก็ดี บ่อน้ำก็ดี ต่างก็เป็นกรอบที่เราอาจใช้เป็นขอบเขตในการวินิจฉัยว่า เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นภายในอาณาบริเวณนั้น เหตุการณ์ใดเกิดก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันกับเหตุการณ์ใด แต่กรอบดังกล่าวหากวิเคราะห์จนถึงที่สุดแล้วจะพบว่ายังไม่ใช่กรอบที่แท้จริง ท้องฟ้าเป็นเพียงอาณาบริเวณส่วนหนึ่งของอากาศะที่วาทิตถุกล่าวคือก๊าซชนิดต่างๆมารวมกันอยู่ ถังฉางก็คืออาณาบริเวณส่วนหนึ่งของอากาศะที่คนเอาไม้หรือวัสดุอื่นมาขึ้นสำหรับเก็บรักษาผลผลิตทางการเกษตร ส่วนบ่อน้ำนั้นแท้ที่จริงก็คืออาณาบริเวณส่วนหนึ่งของอากาศะที่โลกเข้ามาครอบครองแล้ว คนก็เจาะเอาดินบนผิวโลกส่วนหนึ่งออก ทำให้เนื้อที่ของอากาศะส่วนนั้นหลุดออกมาจากการครอบครองของโลก กรอบเหล่านี้ครั้งหนึ่งมันไม่มี แล้วต่อมามันก็มีขึ้นในอากาศะ และต่อไปในวันหนึ่งข้างหน้ามันจะกลับไปสู่ความไม่มีอีกครั้ง พิจารณาจากแง่นี้เราจะเห็นว่า แม้ตัวมันเองโดยนัยหนึ่งก็คือปรากฏการณ์ที่อุบัติขึ้นในอากาศะ อากาศะจึงเป็นกรอบ

³อภิ. ก. 37/1108-1111

สุดท้ายที่รองรับกรอบย่อย เป็นกรอบสากลที่รองรับกรอบเฉพาะ และเป็นกรอบนิรันดร ที่รองรับกรอบชั่วคราวจำนวนนับอนันต์ในเอกภพนี้

เพราะฉะนั้น เหตุการณ์ทุกเหตุการณ์ที่อุบัติขึ้นในกรอบเฉพาะ หากจะวิเคราะห์ ไปจนถึงที่สุด ต่างก็ล้วนเป็นเหตุการณ์ที่อุบัติขึ้นในกรอบสากลกล่าวคืออากาศหึ่งสิ้น ดวงอาทิตย์กับโลก, พืชกับสัตว์, หรือคุณสมบัติกับเพื่อนร่วมงาน ต่างก็มีฐานะเท่าเทียมกันในแง่ที่ต่างก็เป็นอุบัติการณ์ภายในกรอบสากลกล่าวคืออากาศ ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของอุบัติการณ์เหล่านี้เป็นสิ่งที่เราสามารถเข้าใจได้โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยมโนทัศน์เกี่ยวกับเวลาสากลช่วยเหลือแต่อย่างใด*

ในทัศนะของพุทธศาสนา แม้ว่าจะไม่มีเวลาสากลอันเปรียบเสมือนกระแสน้ำที่ไหลเอื่อยไปข้างหน้าอย่างสม่ำเสมอและต่อเนื่องก็ตาม แต่เอกภพนี้ก็มีกรอบมเหมารองรับอยู่ กรอบนี้เปรียบได้กับแผ่นกระดาษสีขาวสะอาด วันแล้ววันเล่าที่กรอบนี้ได้รองรับการเกิดขึ้นของสรรพสิ่งที่เปรียบเสมือนจุดเล็กๆที่ปรากฏขึ้นบนหน้ากระดาษนั้น วันคืนผ่านไป จุดใหม่ๆปรากฏขึ้นเรื่อยๆ ในขณะที่จุดเก่าๆบางจุดเริ่มเปลี่ยนแปลงไป บางจุดอาจซีกจางลง บางจุดอาจจางเลือน และบางจุดอาจดับหายไป ทั้งที่ว่างให้จุดใหม่ๆปรากฏขึ้นแทนที่ เป็นเช่นนี้วันแล้ววันเล่าชั่วนิรันดร

เวลาคืออะไรเล่า หากไม่ใช่ความต่อเนื่องของอุบัติการณ์บนหน้ากระดาษที่ว่างเปล่านั้น ความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์บนหน้ากระดาษนี้ก็มีความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของจุดต่างๆที่ปรากฏขึ้น ภาพเช่นนี้เป็นสิ่งที่เราสามารถนึกเห็นได้โดยไม่ต้องอาศัยความนึกคิดที่ซับซ้อนหรือลึกลับใดๆ จะมีก็แค่เพียงว่า ทุกครั้งที่เราจินตนาการเช่นนั้น ขอให้เราระลึกว่าในความเป็นจริง หน้ากระดาษที่ว่างเปล่านั้นไม่ได้

* เมื่อมาถึงจุดนี้ อาจกล่าวได้ว่า ในทัศนะของพุทธศาสนาเวลากับอวกาศเป็นสิ่งที่ไม่อาจแยกออกจากกันได้ อากาศนอกจากจะเป็นกรอบมเหมาที่รองรับสิ่งต่างๆ มันยังทำหน้าที่เป็นเสมือนนาฬิกาของเอกภพด้วย เวลาที่เรากล่าวว่า ก. เกิดก่อน ข. ในอากาศ ข้อความนี้สามารถวิเคราะห์ออกได้เป็นสองนัยด้วยกันคือ 1. อากาศทำหน้าที่เป็นสถานที่รองรับ ก. และ ข. 2. อากาศทำหน้าที่เป็นกรอบบันทึกว่า ก. เกิดก่อน ข. (คือบันทึกว่า ตอนที่ ก. เกิดขึ้นในกรอบนี้ ข. ยังไม่เกิด)

มีเพียงสองมิติอย่างหน้ากระดาษธรรมดา หากแต่ประกอบด้วยมิติด้านกว้าง, ยาว, ลึก ซึ่งทั้งหมดเราไม่อาจกำหนดแน่นอนได้ว่าเป็นอาณาบริเวณเท่าใด

เราจะพูดถึงเรื่องความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทที่หนึ่งลงเท่านี้ ต่อไปจะพิจารณาความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันประเภทที่สอง

เมื่อกล่าวถึงความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันที่ปรากฏแก่การรับรู้ของมนุษย์ คนทั่วไปมักเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่เราอาจสังเกตได้ด้วยประสาทสัมผัส มีเหตุการณ์มากมายในชีวิตประจำวันที่สนับสนุนความเข้าใจที่ว่านี้ เช่นในการแข่งขันกีฬา เครื่องมือสำหรับวัดว่านักกีฬาคนไหนวิ่งเข้าเส้นชัยก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันก็คือประสาทสัมผัส* แม้ในการทดลองทางวิทยาศาสตร์ ประสาทสัมผัสก็มีความสำคัญในฐานะเครื่องมืออย่างหนึ่งสำหรับวัดความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์ต่างๆ ดังกรณีที่กำลังกล่าวถึงที่กล่าวถึงวัตถุที่มีมวลต่างกันตกลงจากที่สูง เครื่องมือที่กำลังกล่าวถึงว่าวัตถุเหล่านั้นตกลงสู่พื้นดินก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันก็คือประสาทสัมผัสนั่นเอง

มีคำถามว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา อะไรคือเกณฑ์วัดความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันที่ปรากฏนี้ พุทธศาสนายอมรับหรือไม่ว่า ประสาทสัมผัสคือเครื่องมือวัดความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันที่ปรากฏของเหตุการณ์ต่างๆ

ก่อนที่จะตอบคำถามนี้ มีเรื่องที่ต้องทำความเข้าใจเล็กน้อยเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่าประสาทสัมผัสในทัศนะของพุทธศาสนา ดังต่อไปนี้

ปกติเมื่อกล่าวถึงประสาทสัมผัส ในภาษาที่ใช้กันทั่วไป คำนี้หมายถึงอวัยวะในตัวคนที่ทำหน้าที่รับรู้โลกภายนอกบางอย่าง กล่าวคือ ตา, หู, จมูก, ลิ้น, และกายประสาท ในพุทธศาสนา คำว่าประสาทสัมผัสก็มีความหมายนี้เหมือนกัน จะต่างกันก็ตรงที่ประสาทสัมผัสในทัศนะของพุทธศาสนาไม่ได้มีเพียงห้า หากแต่มีหก โดยเพิ่มจิตเข้ามาเป็นประสาทสัมผัสที่หก

* ในที่นี้กำลังถ้อยรูปซึ่งถูกใช้เป็นเครื่องมือตัดสินเราก็ต้องถือว่ารวมอยู่ในคำว่าประสาทสัมผัสด้วย เพราะเมื่อถึงขั้นสุดท้ายจริงๆ ผู้ตัดสินก็ยังต้องใช้ประสาทสัมผัส กล่าวคือตาวินิจฉัยภาพที่ถ่ายออกมา

คำว่าประสาทสัมผัสในคัมภีร์พุทธศาสนาท่านเรียกว่าอชฺฉัตติกายตนะ แบ่งออกเป็นหกอย่างคือ ตา, หู, จมูก, ลิ้น, กาย, และ จิต⁴ ในจำนวนประสาทสัมผัสทั้งหกนี้ ห้าอย่างข้างต้นเป็นรูปธรรม ดังนั้นลำพังเพียงตัวมันเองย่อมไม่อาจรับรู้อะไรได้ สิ่งเหล่านี้จะรับรู้โลกภายนอกได้ก็ต่อเมื่อมีจิตควบคุมอยู่เบื้องหลังเท่านั้น ตา, หู, จมูก, ลิ้น, และกายไม่ใช่ผู้รับรู้ หากแต่เป็นเพียงทางผ่านให้จิตกับโลกภายนอกติดต่อกันได้เท่านั้น ผู้รับรู้คือจิต

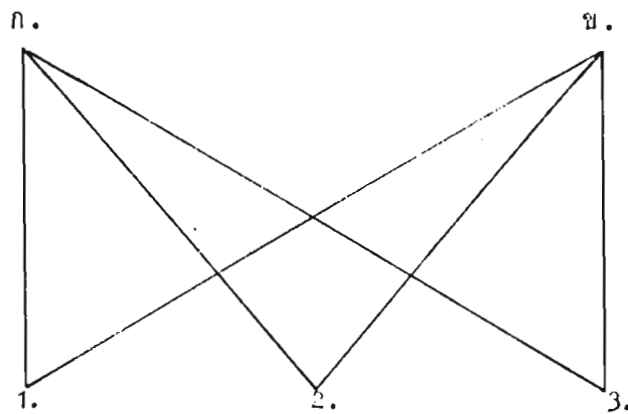
เวลาที่จิตจะรับรู้โลกภายนอก จิตจำเป็นต้องอาศัยตา, หู, จมูก, ลิ้น, และ กายเป็นทางผ่าน กล่าวคือ อาศัยตารับรูรูปร่าง, อาศัยหูรับรู้เสียง, อาศัยจมูกรับรู้กลิ่น, อาศัยลิ้นรับรู้รส, และอาศัยกายรับรู้โผฏฐัพพะ (สิ่งที่มากระทบกาย) แต่เวลาที่จิตจะรับรู้ตัวมันเองหรือบางสิ่งที่ไม่อาจอาศัยประสาทสัมผัสห้าอย่างข้างต้นเป็นสื่อติดต่อ จิตจะรับรู้สิ่งเหล่านี้เองโดยไม่ผ่านประสาทสัมผัสทั้งห้านี้ สิ่งที่จิตรับรู้โดยไม่ผ่านประสาทสัมผัสทั้งห้านี้เรียกว่าธรรมารมณ์ สรูปแล้ว รูปก็ตี เสียงก็ตี กลิ่นก็ตี รสก็ตี สิ่งที่มากระทบกายก็ตี สิ่งที่จิตรับรู้โดยไม่ผ่านประสาทสัมผัสทั้งห้าก็ตี คือสิ่งที่จิตรับรู้ สิ่งที่จิตรู้นี้ท่านเรียกว่าหาหิรายตนะ⁵

พึงสังเกตว่า การรับรู้ของจิตแบ่งออกเป็นสองส่วนคือ ส่วนแรกเป็นการรับรู้โดยอาศัยทางผ่านห้าอย่างคือตา, หู, จมูก, ลิ้น, และกาย และส่วนที่สองเป็นการรับรู้โดยไม่ต้องอาศัยทางผ่านเหล่านี้ พุทธศาสนาดิฉันว่า สิ่งที่มีอยู่ไม่ได้มีเพียงสิ่งที่มนุษย์อาจรับรู้ได้โดยผ่านทางประสาทสัมผัสทั้งห้าเท่านั้น ยังมีสิ่งอื่นอีกมากมายที่ไม่อาจรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสเหล่านี้ ยกตัวอย่างเช่นอนุรูปธรรม มนุษย์ไม่อาจรับรู้รูปธรรมด้วยประสาทสัมผัส หากแต่อาจรับรู้ได้ด้วยจิต ด้วยเหตุผลตามที่แสดงมานี้ สิ่งที่เราเรียกว่าประสาทสัมผัสในพุทธศาสนาจึงมีหกอย่าง

ในจำนวนประสาทสัมผัสทั้งหกนี้ มีอยู่สองอย่างที่มีบทบาทสำคัญในชีวิตประจำวันของคนเราในฐานะเครื่องมือแสวงหาความรู้รอบกาย สองอย่างนี้คือตากับหู นับจากอดีตกาลไกลทันกระทั่งถึงวันนี้ มนุษย์ได้ใช้ประสาทสัมผัสสองอย่างนี้แสวงหาความรู้จำนวนมากมายมหาศาล พุทธศาสนาเองก็ยอมรับว่าตากับหูเป็นที่มาของความรู้จำนวนมากมายในชีวิต

4, 5 ที่. ปา. 11/304, 305 ; ม. อุ. 14/619, 620 ; อภิ. วิ. 35/99

ของคนคนหนึ่ง* แต่การยอมรับนี้ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนาถือว่าตากับหูเป็นแหล่งของความรู้ที่แน่นอน ประสาทสัมผัสทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นตา, หู, จมูก, ลิ้น, กาย, หรือแม้แต่จิต พุทธศาสนาถือว่าเรายังไม่อาจสรุปได้แน่นอนว่ามันเป็นแหล่งของความรู้ที่ถูกต้อง เพราะสิ่งเหล่านี้บางครั้งอาจถูกหลอกโดยมายาได้ ดังนั้นตากับหูที่จะให้ความรู้ที่ถูกต้องจึงไม่ใช่สักแต่ว่าเป็นตากับหูที่เปิดรับรูปกับเสียงเท่านั้น หากแต่ต้องเป็นตากับหูที่ถูกต้องอย่างมีปัญญากำกับด้วย ตัวอย่างต่อไปนี้คงอธิบายได้ว่า ทำไมเราจึงต้องใช้ตากับหูอย่างมีปัญญากำกับ



ก. และ ข. เป็นเหตุการณ์สองเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอากาศ เราจะสมมติว่าทั้งสองเกิดพร้อมกัน เพื่อความชัดเจน เราจะสมมติให้ ก. และ ข. เป็นดาวฤกษ์สองดวงที่เพิ่งเกิด ทั้งคู่เริ่มส่องแสงออกไปในอากาศพร้อมกัน ส่วน 1. 2. และ 3. เป็นตำแหน่งของผู้สังเกตการณ์ในอากาศสามคน จากภาพข้างต้นนี้เราจะเห็นว่า เหตุการณ์ทั้งสองเมื่อปรากฏแก่การรับรู้ของผู้สังเกตการณ์ทั้งสามมันจะแตกต่างกันดังนี้คือ

* พุทธศาสนาแบ่งความรู้ออกเป็นสามประเภทตามแหล่งที่มาคือ 1. จินตามยปัญญา (ความรู้ที่เป็นผลมาจากการใช้เหตุผลตรรกะ) 2. สุตมยปัญญา (ความรู้ที่ได้จากการศึกษาเล่าเรียน) และ 3. ภวานามยปัญญา (ความรู้ที่ได้จากการลงมือปฏิบัติ) ในจำนวนความรู้ทั้งสามประเภทนี้ เราจะเห็นว่าความรู้ประเภทที่สองมีบทบาทมากที่สุดในชีวิตมนุษย์ สถานศึกษาไม่ว่าจะเป็นโรงเรียน, วิทยาลัย, หรือมหาวิทยาลัยตั้งขึ้นก็เพื่อเผยแพร่ความรู้ประเภทนี้ และเครื่องมือที่มนุษย์ใช้มากที่สุดในการรับความรู้ประเภทนี้ก็คือตากับหูนั่นเอง รายละเอียดเกี่ยวกับความรู้สามประเภทนี้โปรดดู ที.ปา. 11/228; อภิ. วิ. 35/804

1. ผู้สังเกตการณ์ ณ ตำแหน่ง 1. จะเห็นว่า ก. เกิดก่อน ข.
2. ผู้สังเกตการณ์ ณ ตำแหน่ง 2. จะเห็นว่า ทั้ง ก. และ ข. เกิดพร้อมกัน
3. ผู้สังเกตการณ์ ณ ตำแหน่ง 3. จะเห็นว่า ข. เกิดก่อน ก.

สมมติว่าผู้สังเกตการณ์ทั้งสามต่างก็ถือว่าประสาทสัมผัสของตนเท่านั้นเป็นเกณฑ์วัดความถูกต้องของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ความขัดแย้งอันเป็นผลมาจากการที่ต่างฝ่ายต่างก็ทึกทักเอาว่าสิ่งที่ตนมองเห็นนั้นคือความจริงย่อมจะเกิดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และความขัดแย้งในลักษณะนี้ย่อมไม่มีทางประนีประนอมกันได้ คาถาที่ถูกต้องใช้โดยไม่มีปัญหาคำกับทำให้ผู้สังเกตการณ์ทั้งสามมองเห็นสิ่งเดียวกันแตกต่างกัน แล้วต่างฝ่ายต่างก็ลงยึดมั่นว่าสิ่งที่ตนมองเห็นนั้นถูกต้องที่สุด

ที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ไม่ได้หมายความว่าเรากำลังจะสรุปว่า ความผิดพลาดที่เกิดขึ้นกับผู้สังเกตการณ์ทั้งสาม* เป็นผลสืบเนื่องมาจากประสาทสัมผัส ประสาทสัมผัสก็คือประสาทสัมผัส มันย่อมรายงานสิ่งที่มันรับรู้ไปตามการกำหนดของเงื่อนไข ความผิดพลาดทั้งหมดเป็นผลมาจากความยึดมั่นในประสาทสัมผัสโดยไม่มีพิจารณาถึงองค์ประกอบอื่นที่อยู่เบื้องหลังการรับรู้

กระบวนการรับรู้โลกภายนอกเป็นเรื่องซับซ้อน หากเราไม่รู้ไม่เท่าทันความซับซ้อนที่ว่านี้ก็เป็นภาระง่ายที่เราจะถูกหลอกให้ยึดมั่นในสิ่งที่ผิด ตัวอย่างก็เช่นการรับรู้รูป, เสียง, กลิ่น, และรส สื่ออย่างนี้พุทธศาสนาถือว่าเป็นอุปาหารูป⁶ เนื่องจากว่ามันเป็นอุปาหารูป ดังนั้นมันจึงต้องอาศัยสื่อ (medium) จึงจะสามารถเดินทางจากต้นกำเนิดของมันไปสู่การรับรู้ของมนุษย์ได้ กล่าวคือรูปต้องอาศัยแสงเป็นสื่อ เสียงต้องอาศัยอากาศเป็นสื่อ กลิ่นต้องอาศัยวาโยธาตุเป็นสื่อ และรสต้องอาศัยอาโปธาตุเป็นสื่อ⁷ การเดินทางของอุปาหารูปจากต้นกำเนิดไปยังผู้รับรู้ต้องกินเวลา ยิ่งระยะทางระหว่างต้นกำเนิดของอุปาหารูปกับผู้รับรู้ห่างกันมากเท่าใด การเดินทางก็ยิ่งต้องใช้เวลามากเท่านั้น นอกจาก

* สำหรับผู้สังเกตการณ์ ณ ตำแหน่ง 2. แม้ว่าเขาจะมองเห็น ก. และ ข. เกิดพร้อมกันซึ่งตรงกับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น แต่ความตรงกันนี้เป็นเพียงความบังเอิญ ไม่ใช่ผลของการใช้ปัญญา เขาจึงไม่ต่างจากอีกสองคนในแง่ที่ต่างก็เชื่อในสิ่งที่ประสาทสัมผัสรายงาน

⁶อภิ. ลี. 34/504 ; วิสุทธิต. 3/11 ; สงฺกท. 33-34

⁷อภิ. ก. 37/348

ระยะทาง ความเร็วของสื่อก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่จะกำหนดความมากน้อยของเวลาในการเดินทางของอุปาทายรูปนั้นด้วย

เราอาจเข้าใจสิ่งที่กล่าวมาข้างต้นนี้ได้ชัดเจนหากจะนึกไปถึงภาพของนักดาราศาสตร์ที่กำลังใช้กล้องดูดาวส่องขึ้นไปบนท้องฟ้า กลุ่มดาวบางกลุ่มที่ปรากฏวางบนหน้ากล้องนั้นอาจอยู่ห่างจากโลกเรานับเป็นระยะทางหลายล้านปีแสง แน่แน่นอน ภาพที่เรามองเห็นนั้นแม้เด็กนักเรียนที่เพิ่งเริ่มเรียนดาราศาสตร์เบื้องต้นก็รู้ว่ามันไม่ใช่ภาพของกลุ่มดาวนั้นในวันนี้ หากแต่เป็นภาพของกลุ่มดาวดังกล่าวเมื่อหลายล้านปีที่ผ่านมา สิ่งนี้นักดาราศาสตร์มองเห็นหาใช้กลุ่มดาวที่แท้จริงไม่ มันเป็นเพียงอุปาทายรูปของกลุ่มดาวที่เริ่มต้นเดินทางจากต้นกำเนิดของมันเมื่อหลายล้านปีมาแล้ว มันเดินทางมากับแสง ผ่านทั้งอวกาศและกาลเวลาที่ยาวไกล และเพิ่งมาถึงโลกเราในวันนี้

คงเป็นเรื่องตลกหากจะมีนักดาราศาสตร์คนใดคนหนึ่งส่องกล้องดูดาวขึ้นไปบนท้องฟ้าแล้วทักท้วงว่า ภาพของกาแล็กซี่ที่อยู่ห่างไกลจากโลกนับเป็นระยะทางหลายล้านปีแสง เป็นภาพของมันในวันนี้ เพราะทุกคนรู้ว่า คำว่าวันนี้หรือเดี๋ยวนี้สำหรับสิ่งที่อยู่ห่างไกลอย่างนั้นเป็นคำที่ไร้ความหมายโดยสิ้นเชิง เราไม่มีทางรู้ได้เลยว่าวันนี้กาแล็กซี่ที่ปรากฏบนกล้องนั้นยังมีอยู่หรือไม่ หรือหากยังอยู่ มันจะอยู่ในสภาวะอย่างไร ปัญหานี้จะได้รับการเปิดเผยก็ต่อเมื่อเวลาผ่านไปอีกหลายล้านปีแล้วเท่านั้น แต่เมื่อถึงวันนั้น หากเรายังมีชีวิตอยู่ เราก็จะประสบกับปัญหาที่ว่าด้วยวันนี้หรือเดี๋ยวนี้ของมันอีกไม่รู้จบสิ้น

เมื่อมาถึงตรงนี้ก็คงหาคำถามข้างต้นได้ว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา สิ่งที่จะใช้วัดความก่อน-หลัง-หรือพร้อมกันของเหตุการณ์ต่างๆที่ปรากฏก็คงหนีไม่พ้นประสาทสัมผัสนั่นเอง หากแต่เป็นประสาทสัมผัสที่กำกับด้วยปัญญา คำว่าปัญญาเป็นคำที่กว้าง แต่ก็อาจสรุปความหมายหลักๆได้ว่า ทุกครั้งที่เราใช้ประสาทสัมผัส ขอให้ไตร่ตรองให้ดีก่อนที่จะสรุปสิ่งที่ตนรับรู้ นั้น การไตร่ตรองที่นี้อาจจะหมายถึงการวิเคราะห์ข้อมูลต่างๆที่อยู่เบื้องหลังอุบัติการณ์เหล่านั้นอย่างรอบคอบก็ได้ หรืออาจจะหมายถึงการค้นคว้าหาทางวิชาการใหม่ๆเพื่อนำมาเป็นเครื่องมือประกอบการวินิจฉัยสิ่งที่ประสาทสัมผัสรายงานก็ได้ หวังหมกที่กล่าวมานี้พุทธศาสนาถือว่าเป็นการใช้ปัญญาทั้งสิ้น

3.3 ทิศทางของเวลา

เมื่อก้าวถึงเวลา ปัญหาใหญ่ปัญหาหนึ่งที่มักมีผู้หยิบยกขึ้นมาอภิปรายถกเถียงกัน

ก็คือปัญหาที่ว่า ทิศทางของเวลา(the direction of time) มีลักษณะเช่นไร ความหมายของปัญหานี้ก็คือ เวลานั้นมีแต่ดำเนินไปข้างหน้าเท่านั้นหรือ หรือว่าเวลาสามารถที่จะย้อนคืนมายังจุดเริ่มต้นเดิมได้ ต่อปัญหาที่ว่านี้ ปัจจุบันดูเหมือนว่าทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์จะให้คำตอบเอาไว้สองคำตอบคือ เวลามีแต่ดำเนินไปข้างหน้าไม่มีย้อนคืน กับเวลาสามารถย้อนกลับได้ในบางสถานการณ์

เวลามีแต่ดำเนินไปข้างหน้าไม่มีย้อนคืน

คำตอบนี้ได้มาจากการตีความกฎข้อที่สองของเทอร์โมไดนามิกส์(the second law of thermodynamics) กฎนี้มีเนื้อหาหลักๆว่า การเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติทุกอย่างมีแต่ดำเนินไปข้างหน้า ไม่มีทางย้อนคืน ตัวอย่างเช่นชวานาเอาเมล็ดข้าวเปลือกไปเพาะเป็นต้นกล้า จากนั้นต้นกล้าก็เติบโตเป็นต้นข้าว ต้นข้าวเมื่อแก่ก็ออกรวงแล้วตายไป กระบวนการเปลี่ยนแปลงทั้งหมดของต้นข้าวนับแต่เมื่อยังเป็นเมล็ดข้าวเปลือกมาจนถึงเป็นต้นข้าวที่แก่เต็มที่เป็นการเปลี่ยนแปลงทางเดียว ไม่มีใครเคยเห็นต้นข้าวที่แก่จนออกรวงแล้วค่อยๆกลายเป็นต้นกล้าอ่อน หรือต้นกล้าค่อยๆกลายเป็นเมล็ดข้าวเปลือก มนุษย์ก็เช่นเดียวกัน เราทุกคนเริ่มต้นชีวิตกันที่ครรภ์แม่ จากนั้นก็คลอดออกมาเป็นทารก เติบโตเป็นเด็ก เป็นผู้ใหญ่ เป็นคนแก่ แล้วก็ตาย กระบวนการเปลี่ยนแปลงทั้งหมดนี้เป็นการเปลี่ยนแปลงทางเดียว ไม่มีย้อนคืน คนแก่ไม่สามารถกลับเป็นทารกได้อีก โลกในวันนี้เปลี่ยนแปลงคลี่คลายมาจากโลกเมื่อหลายล้านปีก่อน กระบวนการเปลี่ยนแปลงของโลกก็เป็นการเปลี่ยนแปลงทางเดียว ไม่มีทางที่โลกในวันนี้จะค่อยๆเปลี่ยนกลับไปสู่สภาพเดิมเมื่อครั้งบรรพกาล เอกภพก็เช่นกัน เอกภพในวันนี้เป็นผลของการเปลี่ยนแปลงคลี่คลายแห่งเอกภพในอดีต กระบวนการเปลี่ยนแปลงทั้งหมดต่างมุ่งตรงไปข้างหน้า หากเวลาคือสิ่งที่วัดได้จากความเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งในเอกภพนี้ เวลาในทัศนะของเทอร์โมไดนามิกส์ก็เปรียบได้กับลูกศรที่มุ่งตรงไปทางเดียว ไม่มีวันย้อนคืน ดังที่ลินคอล์น บาร์เน็ตต์ ได้กล่าวเอาไว้ว่า

ดังที่ไอน์สไตน์ได้ชี้ให้เห็นว่า ความโค้งงอของเอกภพนั้นขึ้นอยู่กับปริมาณของสสารที่มีอยู่ ข้อขัดข้องของทฤษฎีนี้อยู่ที่ข้อสันนิษฐานของทฤษฎีที่ว่า ณ ที่หนึ่งที่ใดในเอกภพสสารกำลังก่อกำเนิดขึ้น จริงอยู่ที่ปริมาณของสสารในเอกภพนั้นเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา แต่ดูเหมือนว่าการเปลี่ยนแปลงนี้เป็นไปทางเดียว คือกำลังสลายตัวไป ปราภฏการณ์

ต่างๆในธรรมชาติทั้งที่เรามองเห็นและมองไม่เห็น ได้แก่ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นภายในอะตอมหรือปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นไกลออกไปในอวกาศก็ตาม ล้วนสื่อให้เห็นว่า สสารและพลังงานในเอกภพนี้กำลังจางสลายไปอย่างช่วยไม่ได้ คล้ายกับไอที่จางหายไปในที่ว่างซึ่งไม่รู้จักอ้อมตัว ดวงอาทิตย์ก็กำลังมอดไหม้ไปอย่างช้าๆ แต่แน่นอน ดาวฤกษ์ต่างๆก็เปรียบเสมือนกองไฟที่กำลังค่อยๆดับ ทุกหนทุกแห่งในเอกภพความร้อนกำลังค่อยๆเปลี่ยนเป็นความเย็น สสารค่อยๆสลายตัวไปเป็นรังสี และพลังงานก็กำลังกระจายไปในอวกาศอันว่างเปล่าและค่อยๆเสื่อมสลายไป

ดังนั้น เอกภพจึงค่อยๆดับไปสู่ " ความร้อนกับความตายท้ายสุด " หรือถ้าจะกล่าวเป็นศัพท์ทางเทคนิคก็คือ " สภาวะเอนโทรปีขั้นสูง " (maximum entropy) เมื่อเอกภพถึงภาวะนี้ในอีกหลายพันล้านปีข้างหน้า กระบวนการทุกอย่างในธรรมชาติจะหยุดลง ทุกหนทุกแห่งในอวกาศจะมีอุณหภูมิเท่ากันหมด ไม่มีพลังงานใดๆที่จะสามารถใช้เป็นประโยชน์ได้อีกต่อไป เพราะพลังงานจะกระจุกกระจายอยู่อย่างสม่ำเสมอเท่ากันหมดในทุกหนทุกแห่งในเอกภพ จะไม่มีแสงสว่าง ไม่มีชีวิต ไม่มีความร้อน ไม่มีอะไรทั้งสิ้น นอกจากความหยุดนิ่งซึ่งจะดำรงอยู่ชั่ววันรันคร กาลเองก็จะมาถึงที่สุด เพราะเอนโทรปีนี้เป็นผู้ชี้ทางของกาล เอนโทรปีเป็นการวัดความเซะเซะไม่เป็นระเบียบ (randomness) เมื่อระบบทุกระบบในเอกภพหายไปหมด เมื่อความเซะเซะไม่เป็นระเบียบถึงขั้นสูงสุด (maximum) เอนโทรปีก็ไม่อาจจะเพิ่มขึ้นได้ เมื่อไม่มีลำดับของเหตุและของผลที่เกิดขึ้นอีกต่อไป หรือกล่าวโดยสรุปว่า เมื่อเอกภพได้สิ้นสุดลงแล้ว ก็ไม่มีหนทางที่จะวัดเวลา เวลาจึงไม่มี และไม่มีทางใดที่จะเลี้ยวจุดจบนี้ได้ เพราะกฎอันที่สองของเทอร์โมไดนามิกส์ซึ่งเป็นหลักเกณฑ์ที่ชี้ชะตากรรมดังกล่าวแล้วนั้นยังคงเป็นเสาหลักสำคัญของฟิสิกส์ยุคเก่า (Classical physics) อยู่จนถึงทุกวันนี้ และกฎนี้ยังคงเป็นกฎที่ความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์ปัจจุบันก็ไม่สามารถล้มล้างได้ กฎนี้แสดงว่ากระบวนการต่างๆในธรรมชาตินั้นไม่ย้อนหลัง ธรรมชาติดำเนินไปทางเดียวเท่านั้น⁸

⁸ ลินคอล์น บาร์เนตต์, เอกภพ และ คร. โอน์สไตน์, แปลโดย ศาสตราจารย์ อรุณ รัชตะนาวิน (กรุงเทพมหานคร: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2525), หน้า 105, 106.

เวลาอาจย้อนกลับได้ในบางสถานการณ์

คำตอบนี้เป็นผลมาจากการตีความสมการชุดหนึ่งในทฤษฎีสัมพัทธภาพพิเศษของไอน์สไตน์ (the special theory of relativity) สมการดังกล่าวนี้บอกว่า นาฬิกาของระบบอ้างอิงที่เคลื่อนที่จะเดินช้าลงเมื่อเทียบกับนาฬิกาของระบบอ้างอิงที่หยุดอยู่กับที่ อัตราการช้าลงของนาฬิกาที่ว่ามันขึ้นอยู่กับอัตราความเร็วของระบบอ้างอิงนั้นๆ

* สมการดังกล่าวคือ:

$$\begin{aligned}
 \text{ว.น.} &= \frac{\text{ความเร็ว} \times \text{ระยะทาง}}{\text{ความเร็วของแสง}^2} \\
 \text{ว.ค.} &= \frac{\text{ว.น.}}{\sqrt{1 - \frac{\text{ความเร็ว}^2}{\text{ความเร็วของแสง}^2}}}
 \end{aligned}$$

ว.น. คือ เวลาของระบบอ้างอิงที่หยุดนิ่ง

ว.ค. คือ เวลาของระบบอ้างอิงที่เคลื่อนที่

ตัวอย่างเช่น ยานอวกาศลำหนึ่งเดินทางด้วยความเร็ว 186,000 ไมล์/วินาที (เท่าความเร็วของแสง) จากจุด ก. ไปยังจุด ข. คิดเป็นระยะทาง 372,000 ไมล์ การเดินทางนี้หากใช้นาฬิกาของผู้สังเกตการณ์ในกรอบอ้างอิงที่หยุดนิ่งวัดจะกินเวลา 2 วินาทีพอดี แต่ถ้าใช้นาฬิกาของนักบินที่อยู่ในยานลำนั้นวัด ผลจะออกมาตามสมการดังนี้

$$\begin{aligned}
 \text{ว.ค.} &= \frac{2 - \frac{186,000 \times 372,000}{186,000 \times 186,000}}{\sqrt{1 - \frac{186,000 \times 186,000}{186,000 \times 186,000}}}
 \end{aligned}$$

$$\text{ว.ค.} = 0$$

จะเห็นว่าค่าของเวลาที่นาฬิกาของนักบินรายงานเท่ากับศูนย์ ซึ่งหมายความว่านาฬิกานั้นไม่เดินเลย นักบินในยานจะไม่รู้สึกถึงการล่วงเวลา ในขณะที่ผู้สังเกตการณ์ในกรอบอ้างอิงที่หยุดนิ่งวัดได้ว่ายานนั้นเดินทางโดยใช้เวลาดัง 2 วินาที สมมติว่ายานนั้นสามารถเดินทางไปได้อีกถึงร้อยปี นักบินในยานก็จะรู้สึกว่าเวลาไม่ได้ล่วงไปเลย

นั่นคือ ยิ่งระบบอ้างอิงดังกล่าวเคลื่อนที่เร็วเท่าใด นาฬิกาของระบบอ้างอิงนั้นก็ยิ่งเดินช้าลงมากเท่านั้น และเมื่อใดที่ระบบอ้างอิงนั้นเคลื่อนที่ด้วยความเร็ว เท่ากับความเร็วของแสง เมื่อนั้นนาฬิกาของระบบอ้างอิงนั้นจะหยุดเดินทันที

จากจุดนี้เองทำให้มีผู้สงสัยว่า หากระบบอ้างอิงดังกล่าวเคลื่อนที่ด้วยความเร็วมากกว่าความเร็วของแสง* ผลที่ออกมาจะเป็นอย่างไร ปัญหานี้ไม่ใช่เรื่องง่ายเลยที่ใครจะตอบได้ จริงอยู่ว่าหากมองในแง่คณิตศาสตร์ เราก็อาจตอบได้ไม่ยากว่า เมื่อใดก็ตามที่ค่าของความเร็วของระบบอ้างอิงใดเกินกว่าค่าความเร็วของแสง เมื่อนั้นค่าของเวลาที่นาฬิกาของระบบอ้างอิงนั้นรายงานจะมีค่าหนึ่งที่เป็นตัวเลขติดลบ การติดลบเป็นเรื่องธรรมดาในการคำนวณทางคณิตศาสตร์ ดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่เราจะคำนวณค่าของเวลาในกรณีดังกล่าวนี้ได้ผลออกมาเป็นตัวเลขที่ติดลบ แต่ผลอันนี้หากมองในแง่ที่มันไม่ได้มีฐานะเป็นเพียงตัวเลขหรือสัญลักษณ์ที่ไร้ความหมาย หากแต่เป็นผลกล่าวคือเหตุการณ์ทางกายภาพที่เกิดกับธรรมชาติหรือกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติ มันจะกลายเป็นเรื่องพิสดารที่ขัดกับสามัญสำนึกของคนทั่วไปทันที

สำหรับไอน์สไตน์ กระบวนการทางธรรมชาติทุกอย่างที่เปลี่ยนแปลงอย่างสม่ำเสมอเนื่องอาจนับได้ว่าเป็นนาฬิกาทั้งสิ้น ดังนั้นเวลาที่เรากล่าวว่า เมื่อใดก็ตามที่ระบบอ้างอิงใดๆ เคลื่อนที่ เมื่อนั้นนาฬิกาของระบบอ้างอิงนั้นๆ จะเดินช้าลงเมื่อเทียบกับ

* สมมติฐานที่ว่าอาจมีบางสิ่งเคลื่อนที่เร็วกว่าแสงนี้มักได้รับการคัดค้านจากนักฟิสิกส์ที่เขียนตำราเกี่ยวกับทฤษฎีสัมพัทธภาพของไอน์สไตน์ เหตุผลที่คนเหล่านี้ใช้แย้งสมมติฐานดังกล่าวอาจสรุปเป็นสาระสำคัญได้ว่า 1. เมื่อใดก็ตามที่วัตถุเคลื่อนที่ด้วยความเร็วเท่าแสง เมื่อนั้นความยาวของวัตถุนั้นจะหดสั้นลงจนเหลือค่าเป็น 0 ความหมายของการหดสั้นนี้ก็คือในสถานการณ์ดังกล่าววัตถุนั้นนั้นไม่เหลือตัวตนอยู่ต่อไปอีกแล้ว เมื่อไม่มีอะไรเหลือ ก็ไม่มีสิ่งที่จะเคลื่อนที่ได้เร็วไปกว่าแสง 2. วัตถุที่เคลื่อนที่ด้วยความเร็วเท่าแสงจะมีมวลเป็นอนันต์ เนื่องจากว่ามวลคือความต้านทานต่อการถูกทำให้เคลื่อนที่จากแรงภายนอก ดังนั้นเมื่อมวลของวัตถุนั้นมีค่าอนันต์ มันย่อมมีความต้านทานต่อการถูกทำให้เคลื่อนที่เท่ากับอนันต์ด้วย ในสถานการณ์ดังกล่าวจึงไม่มีแรงภายนอกใดสามารถเร่งให้วัตถุนั้นเคลื่อนที่เร็วไปกว่าแสงได้

นาฬิกาของระบบอ้างอิงที่หยุดนิ่ง ความหมายอีกนัยหนึ่งของข้อความที่วานี้ก็คือ เมื่อใดที่ระบบอ้างอิงใดๆ เคลื่อนที่ เมื่อนั้นกระบวนการทางธรรมชาติทุกอย่างภายในระบบอ้างอิงนั้นๆ จะเปลี่ยนแปลงช้าลงเมื่อเทียบกับกระบวนการทางธรรมชาติอย่างเดียวกันนั้นซึ่งอยู่ในระบบอ้างอิงที่หยุดนิ่งอยู่กับที่

ไอน์สไตน์ได้อธิบายภาวะดังกล่าวด้วยตัวอย่างซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีทั่วไปโดยเขาได้สมมตินิทานขึ้นเรื่องหนึ่งมีใจความว่า* มีฝาแฝดอยู่คนหนึ่ง ทั้งคู่ได้รับการเลี้ยงดูมาเหมือนกัน มีสุขภาพอนามัยเหมือนกันทุกอย่าง เมื่อโตเป็นหนุ่ม คนหนึ่งถูกส่งขึ้นยานอวกาศที่เคลื่อนที่ด้วยความเร็วใกล้เคียงความเร็วของแสง ส่วนอีกคนก็ใช้ชีวิตอยู่ในโลกนี้ตามปกติ หลายสิบปีผ่านไป แฝดคนที่ไปกับยานอวกาศก็กลับมาถึงโลก เมื่อทั้งคู่ได้พบกันก็พลันเกิดเหตุการณ์ประหลาดขึ้น กล่าวคือ เมื่อเปรียบเทียบความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับคนทั้งสองก็ปรากฏว่า แฝดคนที่อยู่ในโลก เวลานี้ได้กลายเป็นคนแก่หมองตามอายุขัย ส่วนแฝดคนที่เดินทางท่องอวกาศไปกับยานกลับยังเป็นหนุ่มอยู่ เหมือนว่าวันเวลาในชีวิตเขาเพิ่งผ่านไปได้ไม่กี่ปีหลังจากที่ทั้งคู่แยกย้ายกันไป

เหตุการณ์นี้ไอน์สไตน์อธิบายว่า เป็นไปตามสมการข้างต้น คือนาฬิกาของระบบอ้างอิงที่เคลื่อนที่จะเดินช้าลงเมื่อเทียบกับนาฬิกาของระบบอ้างอิงที่หยุดนิ่งอยู่กับที่ เพราะเหตุที่กระบวนการเปลี่ยนแปลงในร่างกายของแฝดคู่นี้ถือเป็นนาฬิกาอย่างหนึ่ง ดังนั้นความเปลี่ยนแปลงในร่างกายของแฝดคนที่เดินทางไปกับยานอวกาศจึงดำเนินไปอย่างช้าๆ เมื่อเทียบกับความเปลี่ยนแปลงในร่างกายของแฝดอีกคนที่อยู่ในโลกซึ่งหยุดนิ่ง**

ด้วยคำอธิบายข้างต้นนี้ ในกรณีที่ค่าของเวลาในระบบอ้างอิงที่เคลื่อนที่ด้วยความเร็วเท่าแสงเท่ากับ 0 ก็ย่อมหมายความว่า ในภาวะเช่นนั้นกระบวนการทางธรรมชาติ

* นิทานเรื่องนี้รู้จักกันในนาม The Twin Paradox แฝดคู่นี้เป็นตัวแทนของกระบวนการทางธรรมชาติอย่างเดียวกัน แต่อยู่คนละภาวะ อย่างแรกเป็นกระบวนการทางธรรมชาติในระบบอ้างอิงที่เคลื่อนที่ อย่างหลังเป็นกระบวนการทางธรรมชาติในระบบอ้างอิงที่หยุดนิ่งอยู่กับที่ กระบวนการทางธรรมชาติทั้งสองนี้หากอยู่ในภาวะเดียวกันจะเปลี่ยนแปลงเหมือนกันทุกอย่าง

** ในที่นี้สมมติว่าโลกหยุดอยู่กับที่

ทุกอย่างในระบบอ้างอิงนั้นไม่มีการเปลี่ยนแปลงเลย แต่คนที่อยู่ในยานอวกาศที่เคลื่อนที่ด้วยความเร็วเท่าแสงจะไม่มีวันเติบโตเป็นหนุ่ม คนหนุ่มก็ไม่มีวันกลายเป็นคนแก่ ทรายเท่าที่เขายังอยู่ในสภาพแวดล้อมดังกล่าวนั้น

ด้วยเหตุผลอันเดียวกันนี้ ในกรณีที่ว่าของเวลาออกมาติดลบ ความหมายก็คือ ในสถานการณ์เช่นนั้น กระบวนการทางธรรมชาติในระบบอ้างอิงดังกล่าวทั้งหมดกำลังเปลี่ยนแปลงแบบถอยหลัง คนแก่ที่อยู่ในยานอวกาศซึ่งเคลื่อนที่ด้วยความเร็วเกินความเร็วของแสงจะค่อยๆกลายเป็นคนหนุ่ม คนหนุ่มจะค่อยๆกลายเป็นเด็ก ยิ่งยานนั้นเคลื่อนที่ด้วยความเร็วที่หนีห่างจากความเร็วของแสงมากเท่าใด กระบวนการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวก็จะยิ่งเพิ่มไว้มากเท่านั้น

ด้วยการตีความตามที่กล่าวมาทั้งหมดนี้เอง จึงทำให้มีผู้สรุปว่า ในบางสถานการณ์เวลาสามารถย้อนกลับได้ แม้ว่ากรณีการย้อนกลับของเวลานี้ไอน์สไตน์เองไม่ได้พูดไว้ก็ตาม แต่สมการที่เขาสร้างขึ้นได้เปิดทางเอาไว้ทางหนึ่งสำหรับให้เวลาได้ย้อนกลับไปยังทิศทางที่มันเริ่มต้นดำเนินมา ด้วยทางที่ตัวเองที่ทำให้คนจำนวนไม่น้อยคิดฝันไปว่า ในอนาคตมนุษย์อาจสามารถเดินย้อนกลับไปในมิติของเวลา กลับไปหาอดีตของตนเอง กลับไปหาอดีตของเอกภพ และกลับไปยังจุดเริ่มต้นของสรรพสิ่งที่ยังเป็นปัญหามีค้ำอยู่ในปัจจุบัน

3.4 ทิศทางของเวลาในทัศนะของพุทธศาสนา

เราจะแบ่งประเด็นในการทำความเข้าใจเรื่องทิศทางของเวลาในทัศนะของพุทธศาสนาออกเป็นสองประเด็นคือ ความหมายของการย้อนกลับของเวลา และ เวลาสามารถย้อนกลับได้หรือไม่ในความหมายของการย้อนกลับตามที่กล่าวมาแล้วนั้น

ความหมายของการย้อนกลับของเวลา

จากตัวอย่างการย้อนกลับของเวลาในทัศนะของทฤษฎีเทอร์โมไดนามิกส์และทฤษฎีสัมพัทธภาพพิเศษของไอน์สไตน์ที่ยกมาข้างต้น เราจะเห็นว่าทั้งสองแนวความคิดนั้นใช้คำว่า การย้อนกลับของเวลาในความหมายที่แน่นอนตรงกันคือ การกลับไปหาอดีต มีปัญหาว่าในทัศนะของพุทธศาสนา การย้อนกลับของเวลาที่มีความหมายอย่างเดียวกันนั้นหรือไม่ เรื่องนี้เราต้องทำความเข้าใจให้กระจ่างชัดเป็นเบื้องต้น เพราะหากเรื่องนี้ไม่กระจ่าง

ชัด จะมีปัญหาตามมาภายหลังมากมาย

ความหมายของคำเป็นสิ่งที่คนกำหนดขึ้น คำเดียวกันอาจมีคนให้ความหมายต่างกันได้ ความหมายที่ต่างกันนี้เป็นเรื่องของการให้คำนิยามที่แตกต่างกัน ยกตัวอย่างเช่น คำว่ามนุษย์อาจมีผู้ให้ความหมายว่าได้แก่ ก. ข. หรือ ค. ก. ข. และ ค. คือคำนิยาม คำนิยามอาจขัดแย้งกันได้ แต่ความขัดแย้งอันเกิดจากการให้คำนิยามที่ต่างกันนี้ไม่อาจพิสูจน์ได้ว่าฝ่ายใดผิดฝ่ายใดถูก

คำว่า การย้อนกลับของเวลาก็เช่นกัน อาจมีผู้ให้คำนิยามแก่คำนี้แตกต่างกัน ดังนั้นในการวิเคราะห์ว่าเวลาสามารถย้อนกลับได้หรือไม่ สิ่งแรกที่เราต้องทำก็คือต้องตกลงเรื่องคำนิยามสำหรับคำว่า การย้อนกลับของเวลาให้ลงตัวกันเสียก่อน ไม่เช่นนั้นเราอาจใช้คำนิยามที่ไม่ตรงกัน ทำให้ประเด็นการถกเถียงไม่ตรงจุด ดังตัวอย่างต่อไปนี้

สมมติว่าปัจจุบันเราสามารถสร้างเครื่องย้อนเวลา (time machine) ได้สำเร็จ วันนี้เป็นที่ 1 มกราคม 2530 นาย ก. อยากทราบว่าสภาพบ้านเมืองสมัยกรุงสุโขทัยเป็นราชธานีของไทยจะเป็นอย่างไร จึงเข้าไปในเครื่องย้อนเวลานั้น แล้วตั้งเข็มให้เครื่องนั้นส่งตัวเขาไปอยู่ในกรุงสุโขทัย วันแรกที่นาย ก. ปรากฏตัวขึ้นกลางกรุงสุโขทัยนั้นเป็นวันที่ 1 มกราคม พ.ศ. 1800

เหตุการณ์ทั้งหมดนี้อาจมีบางคนถือว่า นาย ก. ไต่ย้อนกลับไปในอดีต แต่บางคนอาจถือว่าไม่ ฝ่ายที่ถือว่าเหตุการณ์ทั้งหมดนี้เป็นการย้อนอดีตอาจจะอธิบายว่า วันที่ 1 มกราคม 1800 เป็นอดีตของวันที่ 1 มกราคม 2530 ดังนั้นการที่นาย ก. เดินทางจากวันที่ 1 มกราคม 2530 ไปยังวันที่ 1 มกราคม 1800 ย่อมถือว่าเป็นการเดินทางสู่อดีต สำหรับฝ่ายที่ถือว่าเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ไม่ใช่การย้อนอดีตก็อาจจะอธิบายว่า เหตุการณ์ทั้งหมดนี้แบ่งออกเป็น 3 ช่วงคือ

1. เหตุการณ์ในวันที่ 1 มกราคม 1800 (อดีต)
2. เหตุการณ์ในวันที่ 1 มกราคม 2530 (ปัจจุบัน)
3. เหตุการณ์ในวันที่ 1 มกราคม 1800 (อนาคต)

การแบ่งเหตุการณ์ออกเป็นสามช่วงข้างต้นนี้ถือเอาวันที่นาย ก. เดินทางเข้าไปในเครื่องย้อนเวลาเป็นเหตุการณ์ในปัจจุบัน เมื่อกำหนดเอาจุดนี้เป็นปัจจุบัน เหตุการณ์ในวันที่ 1 มกราคม 1800 ที่ผ่านมาย่อมเป็นอดีตของเหตุการณ์ในวันที่ 1 มกราคม 2530

แต่สำหรับเหตุการณ์ในวันที่ 1 มกราคม 1800 ที่นาย ก. เดินทางไปหาเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นหลังวันที่ 1 มกราคม 2530 ดังนั้นมันจึงต้องจัดเป็นอนาคตของเหตุการณ์ในวันที่ 1 มกราคม 2530 จากที่กล่าวมานี้จะเห็นว่าเหตุการณ์ทั้งหมดไม่ใช่การย้อนเวลา เพราะทุกอย่างยังคงดำเนินไปตามปกติ จากอดีตสู่ปัจจุบัน และจากปัจจุบันสู่อนาคต

จากตัวอย่างนี้เราจะเห็นว่า เหตุการณ์อันเดียวกัน แต่ฝ่ายหนึ่งบอกว่าเป็นการย้อนเวลา ส่วนอีกฝ่ายบอกว่าเป็นการไม่ใช้การย้อนเวลา คำว่าย้อนเวลาที่แต่ละฝ่ายใช้จึงมีความหมายไม่ตรงกัน สมมติว่าสองฝ่ายนี้ถกเถียงกันต่อไปว่า เวลาสามารถย้อนกลับได้หรือไม่ โดยใช้คำนิยามสำหรับคำว่า การย้อนกลับของเวลาคนละชุด ข้อถกเถียงของแต่ละฝ่ายย่อมไม่มีทางพิสูจน์ให้เห็นว่าฝ่ายตรงกันข้ามตนผิด เพราะทั้งคู่พูดถึงสิ่งเดียวกันด้วยภาษาที่ต่างกัน แล้วประเด็นการถกเถียงนั้นก็อยู่ที่เรื่องภาษา ไม่ได้อยู่ที่เนื้อหาของสิ่งที่ต้องการหาคำตอบ

มีนักเขียนคำราปรชญาบางคนพยายามแสดงเหตุผลว่า การย้อนกลับไปในเวลาไม่มีทางเป็นไปได้ เหตุผลสำหรับสนับสนุนข้อเสนอนี้ก็คือ เมื่อวิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่ถือกันว่าเป็นการย้อนเวลา(อย่างเช่นกรณีที่นาย ก. ย้อนกลับไปในยุคสุโขทัย) ให้ดีแล้ว เราจะพบว่าเหตุการณ์ทั้งหมดดำเนินไปข้างหน้าตามปกติ จากอดีตสู่ปัจจุบัน จากปัจจุบันสู่อนาคต สิ่งที่เราเข้าใจว่าเป็นการย้อนเวลาแท้ที่จริงก็คือการเดินทางสู่อนาคตเพราะเหตุการณ์ที่เรากำลังเดินทางไปหานั้นมันมาที่หลังเหตุการณ์ในปัจจุบัน ดังนั้นแม้ว่าเราสามารถสร้างเครื่องย้อนเวลาให้ส่งตัวเราไปอยู่ในยุคหินได้สำเร็จ การเดินทางสู่ยุคหินนี้ก็ไม่ใช่การย้อนเวลา เพราะมันเป็นเหตุการณ์ที่มาที่หลังเหตุการณ์ในปัจจุบัน⁹

ข้อแฉอความที่กล่าวมานี้ถึงไม่มีน้ำหนักพอที่จะสรุปว่าเวลาย้อนกลับไม่ได้ เพราะผู้เสนอใช้คำนิยามคนละอย่างกับฝ่ายตรงกันข้าม อันที่จริงเราจะเรียกการที่มนุษย์ในปัจจุบันสามารถเดินทางกลับไปยังยุคหินว่าอย่างไรไม่สำคัญ นั่นคือใครจะเรียกกว่านี่เป็นการย้อนเวลาก็ย่อมได้ หรือใครจะเรียกกว่านี่ไม่ใช่การย้อนเวลาก็ย่อมได้ และการให้ชื่อต่างกันอย่างนี้ก็ไม่ใช้ประเด็นที่เราจะมาถกเถียงกันว่าใครผิดใครถูก ประเด็นสำคัญมันอยู่ที่ว่า เหตุการณ์

⁹ John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis

(Bombay: Allied Publishers Private Limited, 1977), pp. 175-178.

ที่เรากำลังพูดถึงกันอยู่นี้สามารถเกิดขึ้นได้หรือไม่ ถ้าได้ มีเหตุผลอะไรสนับสนุนการยืนยันเช่นนั้น หรือหากไม่ได้ มีเหตุผลอะไรจึงยืนยันอย่างนั้น นี่ต่างหากคือจุดที่เราต้องการหาคำตอบ

ในเบื้องต้นนี้เราจะกำหนดคำนิยามสำหรับคำว่า การย้อนกลับของเวลาในทัศนะของพุทธศาสนา ก่อน คำนิยามนี้ก็ต้องมีพื้นฐานมาจากแนวความคิดเกี่ยวกับเวลาที่กล่าวมาแล้ว กล่าวคือพุทธศาสนาถือว่าเวลาคือความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรม ดังนั้นการย้อนกลับของเวลา ก็คือการ เปลี่ยนแปลงในทิศทางย้อนกลับของสังขตธรรมนั่นเอง เราจะใช้คำนิยามที่ตกลงไว้นี้เป็นหลัก เวลาที่อภิปรายกันว่าเวลาสามารถย้อนกลับได้หรือไม่ในทัศนะของพุทธศาสนา ขอให้เข้าใจว่า คำว่าการย้อนกลับของเวลา มีความหมายตามที่ตกลงกันไว้

เวลาย้อนกลับได้หรือไม่ในทัศนะของพุทธศาสนา

ได้กล่าวมาแล้วว่าเวลาในทัศนะของพุทธศาสนาเป็นสิ่งเฉพาะ ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเวลาสากล ดังนั้นการย้อนกลับของเวลาหากว่ามันเป็นไปได้ การย้อนกลับนั้นก็เป็นเรื่องเฉพาะกรณีหรือเฉพาะเหตุการณ์ ไม่มีการย้อนกลับครั้งใหญ่อันหมายถึงทุกสิ่งทุกอย่างในเอกภพนี้ย้อนกลับหมด หากบังเอิญว่ามีเหตุการณ์เช่นนั้นเกิดขึ้นได้ ก็เป็นเพียงเพราะว่าสิ่งเฉพาะทั้งหลายในเอกภพนี้ย้อนกลับหมดโดยบังเอิญในเวลาเดียวกันเท่านั้น มันเป็นเพียงเหตุการณ์ที่เผชิญเข้ามาประจวบกันเท่านั้น ไม่ใช่เพราะเวลาสากลซึ่งครอบคลุมทุกสิ่งในเอกภพย้อนกลับ จึงส่งผลให้สรรพสิ่งที่อยู่ภายในกระแสแห่งเวลาสากลนั้นพลอยย้อนกลับด้วย

พุทธศาสนามีทัศนะพื้นฐานอยู่อย่างหนึ่งว่า ทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นสังขตธรรมต้องเปลี่ยนแปลง ไม่มีสิ่งชดะโต อาจฝ่าฝืนการเปลี่ยนแปลงนี้ สังขตธรรมบางอย่างอาจเปลี่ยนแปลงช้า บางอย่างอาจเปลี่ยนแปลงเร็ว หึ่งสิ่งเกตว่า ทัศนะดังกล่าวนี้บอกเราเพียงว่าสังขตธรรมทุกอย่างต้องเปลี่ยนแปลงเท่านั้น ไม่ได้บอกว่าการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้ดำเนินไปทางเดียวเท่านั้น หรือว่าอาจดำเนินไปได้สองทาง

จะอย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาดูสังขตธรรมต่างๆ เราจะพบว่า บางอย่างเปลี่ยนแปลงไปทางเดียว ไม่สามารถเปลี่ยนกลับเข้าสู่ภาวะเดิมได้ แต่บางอย่างสามารถเปลี่ยนกลับไปได้ การจะบอกว่าสังขตธรรมอย่างไหนเปลี่ยนแปลงทางเดียว อย่างไหน

เปลี่ยนแปลงได้สองทางต้องดูเป็นรายการดี โดยยึดหลักต่อไปนี้คือ

1. การเปลี่ยนแปลงใดก็ตามที่ส่งผลให้สิ่งที่เปลี่ยนแปลงนั้นกระโดดจากภาวะหนึ่งมาสู่อีกภาวะหนึ่ง และเมื่อหลุดออกมาสู่ภาวะใหม่แล้ว สิ่งนั้นก็จะเป็นอิสระเด็ดขาดจากสิ่งที่ให้กำเนิดมัน การเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นการเปลี่ยนแปลงทางเดียว เราอาจเขียนแผนภูมิ(diagram)ของการเปลี่ยนแปลงประเภทนี้ได้ดังต่อไปนี้คือ



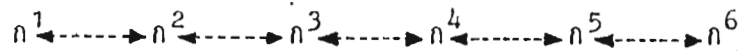
แผนภูมินี้มีอธิบายว่า เมื่อ n^1 เปลี่ยน(อาจจะบางส่วนหรือทั้งหมด)มาเป็น n^2 เรียบร้อยแล้ว n^2 ก็เป็นอิสระจาก n^1 คำว่าเป็นอิสระในที่นี้มีความหมายสองประการ กล่าวคือ

ก. n^1 กับ n^2 ไม่มีความสัมพันธ์ต่อกันและกันอย่างสิ้นเชิง นั่นคือต่างฝ่ายต่างไม่มีผลต่อความเปลี่ยนแปลงของกันและกัน ตัวอย่างเช่น ต้นข้าวออกรวงเป็นเมล็ดข้าว ระหว่างต้นข้าวกับเมล็ดข้าวไม่มีความสัมพันธ์ใดๆต่อกันในแง่ที่ว่า หากสิ่งหนึ่งถูกทำให้เปลี่ยนแปลง ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นนั้นหาได้มีผลกระทบต่ออีกสิ่งหนึ่งไม่ เมล็ดข้าวอาจจะงอกกลายเป็นต้นข้าวต้นใหม่ ต้นข้าวทั้งสองต้นนี้ต่างก็มีทิศทางการเปลี่ยนแปลงคนละทิศทาง ไม่ยุ่งเกี่ยวกับ ต้นเดิมอาจตายไป การตายของต้นเดิมก็ไม่มีผลกระทบต่อต้นใหม่ ในกรณีดังกล่าวนี้เราก็คือว่าต้นข้าวต้นใหม่เป็นอิสระจากต้นข้าวต้นเก่า

ข. n^2 ไม่มีภาวะของ n^1 ผงอยู่ ภาวะดังกล่าวนี้หมายถึงศักยภาพที่จะเปลี่ยน n^2 มาเป็น n^1 อีกครั้ง ตัวอย่างเช่นเราเผากระดาษกลายเป็นขี้เถ้า ขี้เถ้าไม่มีภาวะของกระดาษผงอยู่ ในกรณีนี้เราก็คือว่าขี้เถ้าเป็นอิสระจากกระดาษ

ในกระบวนการเปลี่ยนแปลงใด สิ่งที่เปลี่ยนแปลงเข้าข่ายที่กล่าวมานี้ การเปลี่ยนแปลงนั้นจึงเป็นการเปลี่ยนแปลงทางเดียว ตัวอย่างของการเปลี่ยนแปลงประเภทนี้เราจะพบเห็นได้เสมอในชีวิตประจำวัน เช่น แม่ไก่ออกไข่ เราเอาไข่มาประกอบเป็นอาหารอาหารนั้นเมื่อเรากินเข้าไปแล้วก็ถูกขับถ่ายออกมาเป็นอุจจาระ กระบวนการเปลี่ยนแปลงทั้งหมดนี้ไม่มีทางย้อนคืน เพราะในทุกขั้นตอนของการเปลี่ยนแปลง สิ่งใหม่กับสิ่งเก่าต่างก็เป็นอิสระต่อกันโดยเด็ดขาด

2. ในการเปลี่ยนแปลงใด สิ่งที่เปลี่ยนแปลงนั้นเมื่อเปลี่ยนจากภาวะหนึ่งมาสู่อีกภาวะหนึ่งแล้ว สิ่งนั้นไม่ได้เป็นอิสระแต่กษาคจากภาวะเดิม การเปลี่ยนแปลงนั้นจัดเป็นการเปลี่ยนแปลงสองทาง เราอาจเขียนแผนภูมิของการเปลี่ยนแปลงประเภทนี้ได้ดังต่อไปนี้



แผนภูมินี้มีอธิบายว่า เมื่อ $ก^1$ เปลี่ยน (อาจจะบางส่วนหรือทั้งหมด) มาเป็น $ก^2$ เรียบร้อยแล้ว $ก^2$ ไม่ได้เป็นอิสระจาก $ก^1$ อย่างเด็ดขาด คำว่าไม่ได้เป็นอิสระในที่นี้มีความหมายแตกต่างจากที่กล่าวมาในข้อ 1. เล็กน้อย กล่าวคือในข้อ 1. เรากล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงสองแบบ คือการเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณ และการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพ แต่ในข้อ 2. นี้เรากล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพเท่านั้น ทั้งนี้เพราะการเปลี่ยนแปลงแบบสองทางเกิดได้เฉพาะในการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพเท่านั้น ผิดกับการเปลี่ยนแปลงแบบทางเดียวที่สามารถเกิดได้ทั้งในการเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณและการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพ ดังนั้นเวลาที่เรากล่าวว่า $ก^2$ ไม่ได้เป็นอิสระจาก $ก^1$ ความหมายในที่นี้ก็คือ แม้ว่า $ก^1$ จะเปลี่ยนคุณภาพมาเป็น $ก^2$ แล้วก็ตาม แต่ภายใน $ก^2$ ยังมีภาวะของ $ก^1$ ผ่องอยู่ เมื่อใดก็ตามที่ภาวะนี้แสดงตัวออกมา เมื่อนั้น $ก^2$ ก็จะเปลี่ยนกลับมาเป็น $ก^1$ ได้อีกครั้ง

ตัวอย่างการเปลี่ยนแปลงแบบสองทางที่อาจจะไม่มีให้เห็นชัดเจนอย่างเช่นการเปลี่ยนแปลงแบบทางเดียว แต่เราก็อาจพอสังเกตเห็นได้ในชีวิตประจำวัน เช่นเรามีภาชนะทองเหลืองอยู่อันหนึ่ง ตอนแรกทีชื้อมาก็ใหม่แวววาว นานเข้าก็เก่าหม่นหมอง วันหนึ่งเราจึงนำมันมาขัดสีใหม่จนแวววาวตามเดิม การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับภาชนะทองเหลืองนี้เป็นการเปลี่ยนแปลงแบบสองทาง

จะอย่างไรก็ตาม เมื่อกล่าวถึงความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรมโดยสรุปรวบยอด เราจะพบว่าสังขตธรรมทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นรูป, จิต, หรือเจตสิก แม้จะประกอบด้วย การเปลี่ยนแปลงสองส่วนคือ การเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณ และการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพ* แต่การเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณจะเป็นการเปลี่ยนแปลงหลักของสิ่งเหล่านี้ เราได้กล่าวมาแล้วว่า การเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณนี้เป็น การเปลี่ยนแปลงแบบทางเดียว ด้วย

เหตุนี้ จากตัวอย่างเท่าที่มนุษย์เรานับจากยุคดึกดำบรรพ์เป็นต้นมาจนถึงวันนี้ได้ประสบ จึงปรากฏมาตลอดว่า ไม่เคยมีสิ่งขจรธรรมใดสามารถเปลี่ยนแปลงแบบดอยหลังได้ นับแต่วันแรกที่รู้ความ เราทุกคนถูกสอนมาเหมือนกันว่า ธรรมชาติมีแต่ดำเนินไปข้างหน้า ไม่มีสิ่งใดอาจทวนกระแสแห่งความเปลี่ยนแปลงได้ สรรพสิ่งเปรียบได้กับใบไม้และเศษสวะที่ล่องลอยไปตามกระแสน้ำ สิ่งเหล่านี้อาจเปลี่ยนแปลงแบบย้อนกลับได้บ้างในช่วงเวลาสั้นๆ เป็นการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพบางประการ เช่นใบไม้บางใบอาจจะสดชื่นขึ้นเมื่อได้สัมผัสกระแสธารบางตอนที่ฉ่ำเย็นหลังจากที่เหี่ยวเฉามาได้พักหนึ่ง แต่การเปลี่ยนแปลงแบบย้อนกลับในช่วงเวลาสั้นๆ เท่านั้นไม่พอที่จะให้มนุษย์เชื่อว่าเวลาเป็นสิ่งที่อาจย้อนกลับได้ ใบไม้และเศษสวะเหล่านี้ยังคงล่องลอยไปข้างหน้าหาจุดจบ แม้ในช่วงที่มันเปลี่ยนคุณภาพบางประการกลับคืน ตัวมันเองก็ยังคงถูกพัดไปข้างหน้าอยู่นั่นเอง สิ่งเหล่านี้ยังคงทิ้งปัญหาให้มนุษย์ขบคิดกันต่อไปอีกนานว่า เวลาเป็นสิ่งที่เราอาจย้อนทวนมันได้หรือไม่หนอ

พุทธศาสนาเองก็ไม่อาจให้คำตอบเด็ดขาดต่อปัญหานี้ นอกจากจะกล่าวเพียงว่า เท่าที่เป็นมาเรายังไม่พบสิ่งใดที่สามารถต้านกระแสแห่งความเปลี่ยนแปลงชนิดหักทวนสรรพสิ่งไปหาจุดจบนี้ได้ เรายังไม่พบสิ่งนั้น!

* เวลาที่กล่าวถึงความเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณของจิตกับเจตสิก อาจทำให้เกิดความสงสัยแก่ผู้ที่ไม่คุ้นกับพุทธศาสนาได้ เพราะสองสิ่งนี้เป็นอนุธรรม ไม่มีเนื้อ แล้วจะเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณได้อย่างไร จริงอยู่ว่าสองสิ่งนี้เป็นอนุธรรม แต่อนุธรรมก็มีจำนวนที่แน่นอน จิตหนึ่งดับ อีกจิตเกิดแทนที่ การเกิดดับนี้เป็นกระบวนการสืบทอดระหว่างของสองสิ่ง เท่านั้นก็เพียงพอแล้วที่จะบอกว่าจิตเป็นสิ่งที่อาจกำหนดจำนวนได้ เจตสิกเองก็อาจกำหนดจำนวนแบบนี้ได้ เมื่อกำหนดจำนวนได้ ก็ไม่ใช่เรื่องแปลกที่สิ่งเหล่านี้จะมีการเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณ เพราะปริมาณในความหมายหนึ่งก็คือจำนวนนั่นเอง



คำสอนเกี่ยวกับเวลาและอวกาศในฐานะรากฐานของพุทธธรรม

ในบทที่สองและบทที่สามที่ผ่านมา เราได้พิจารณารายละเอียดของสิ่งที่เรียกว่า เวลาและอวกาศในทัศนะของพุทธศาสนา ในบทที่สี่นี้ เราจะพิจารณาสิ่งที่เรียกว่าเวลา และอวกาศนั้นโดยโยงมาหาหลักธรรมที่ถือกันว่าสำคัญประหนึ่งหัวใจของพุทธศาสนา ทั้งนี้ เพื่อชี้ให้เห็นว่า ตัวหลักธรรมนั้นโดยเนื้อหามีปัญหาทางปรัชญาที่ไม่สามารถแก้ได้โดยตัวมันเอง หากแต่ปัญหานี้จะแก้ได้ก็ต่อเมื่อเรายอมรับว่าคำสอนเรื่องเวลาและอวกาศเป็นส่วนหนึ่งของเนื้อหาแห่งพุทธธรรม แล้วใช้เนื้อหาส่วนนี้ (ซึ่งไม่เกี่ยวข้องเลยกับการดับทุกข์ใน ชีวิตมนุษย์) เป็นรากฐานในการแก้ปัญหานั้น

4.1 หลักอทิปปัจจยตาคือหัวใจของพุทธศาสนา

เป็นที่ยอมรับกันในวงการพุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายานว่า หลักอทิปปัจจยตาเป็นหลักธรรมที่สำคัญที่สุดในพุทธศาสนา หลักธรรมข้อนี้มีเนื้อหากว้างขวางครอบคลุมหลักธรรมที่สำคัญอื่นๆ เช่น ไตรลักษณ์, นิยาม, อริยสัจ, และปฏิจจสมุปบาท หลักอทิปปัจจยตาเป็นหลักธรรมหลัก ส่วนหลักธรรมอื่นๆหากไม่ใช่อีกชื่อหนึ่งของหลักอทิปปัจจยตาก็เป็นเพียงหลักธรรมที่นรณัยออกไปจากหลักอทิปปัจจยตา ดังนั้นเมื่อใดก็ตามที่หลักอทิปปัจจยตานี้ถูกพิสูจน์ว่ามีปัญหา หลักธรรมที่นรณัยออกไปจากหลักอทิปปัจจยตานี้ทั้งหมดย่อมจะขาดรากฐานสนับสนุน

4.2 เนื้อหาของหลักอทิปปัจจยตา

หลักอทิปปัจจยตาเป็นข้อธรรมสั้นๆ ประกอบด้วยข้อความเพียง 4 ประโยคดังนี้

1. อิมสฺมี สติ อิทฺ โหติ. (เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้ย่อมมี)
2. อิมสฺสุปปาหํ อิทฺ อุมฺปชฺชติ. (เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้ย่อมเกิด)
3. อิมสฺมี อสติ อิทฺ น โหติ. (เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ย่อมไม่มี)
4. อิมสฺส นิโรธา อิทฺ นิรุชฺชติ.¹ (เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ย่อมดับ)

¹ล. ที. 16/64, 144

ข้อความประโยคที่สองเป็นข้อความเสริมหรือขำข้อความประโยคที่หนึ่ง ส่วนข้อความประโยคที่สี่ก็เป็นข้อความเสริมหรือขำข้อความประโยคที่สาม เพราะฉะนั้น หากจะกล่าวโดยใจความจริงๆ หลักอภิปัจจยตาอาจเขียนเป็นข้อความที่ประกอบด้วยประโยคสั้นๆ เพียง 2 ประโยคเท่านั้นคือ

1. อิมสุมี สติ อิท โหติ. (เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้ย่อมมี)
2. อิมสุมี อสติ อิท น โหติ. (เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ย่อมไม่มี)

จะเห็นว่าข้อความทั้งสองประโยคข้างต้นท่านกล่าวไว้ในรูปสูตรที่ประกอบด้วยตัวแปร (อันใดแก่ อิม-ศัพท์ซึ่งแจก रूप เป็น อิมสุมี และ อิท) เราอาจเขียนข้อความทั้งสองนี้เสียใหม่ในรูปประโยคสัญลักษณ์ดังนี้

1. เมื่อมี ก. ย่อมมี ข.
2. เมื่อไม่มี ก. ย่อมไม่มี ข.

ข้อความทั้งสองนี้มีความสลับเนื่องต่อกันและกัน เป็นข้อความที่แสดงถึงที่ต้นเหตุฐานในการมองสรรสิ่งของพุทธศาสนาว่า อะไรก็ตามที่เกิดขึ้นเพราะสาเหตุ (ถึงข้อความที่ว่า เมื่อมี ก. ย่อมมี ข. ในที่นี้เราก็คือว่า ข. เป็นผลสืบเนื่องมาจาก ก. หรืออีกนัยหนึ่ง ก. เป็นสาเหตุของ ข.) สิ่งนั้นๆ เราอาจยืนยันได้ว่า หากสาเหตุของมันไม่มี มันจะไม่มีทางเกิดขึ้นอย่างที่เราเห็นนั้นได้อย่างเด็ดขาด (ถึงข้อความที่ว่า เมื่อไม่มี ก. ย่อมไม่มี ข. เมื่อ ข. เป็นผลของ ก. หรืออีกนัยหนึ่ง เมื่อ ก. เป็นสาเหตุของ ข. เราก็คืออาจยืนยันได้ว่า ในกรณีที่ ก. ไม่เกิด ข. ย่อมไม่มีทางเกิด)

4.3 นัยแฝงทางปรัชญาของหลักอภิปัจจยตา

หลักอภิปัจจยตาเท่าที่แสดงมาข้างต้น หากพิจารณาโดยผิวเผินอาจมีผู้เห็นว่า เป็นเพียงข้อความที่แสดงความเป็นเหตุเป็นผลธรรมดาๆ ข้อความประเภทนี้มีคาดคั้นในเนื้อหาแห่งคำสอนของศาสนาหรือเนื้อหาปรัชญาสำนักต่างๆ ที่ไม่ใช่พุทธศาสนา จะอย่างไรก็ตาม ข้อความอันเป็นเนื้อหาทั้งหมดของหลักอภิปัจจยตานี้แม้จะดูเป็นข้อความง่ายๆ ตื้นๆ แต่พุทธศาสนาเองก็ยอมรับว่า ข้อความที่ดูเหมือนง่าย ๆ ตื้น ๆ เพียงไม่กี่ประโยคนี้เองคือหัวใจของพุทธศาสนา หลักอภิปัจจยตาแม้จะแสดงไว้ในรูปข้อความง่ายๆ สั้นๆ แต่นัยแฝงทางปรัชญา (philosophical implications) ของมันกลับหลากหลายและลึกซึ้ง

ในที่นี้เราจะพิจารณาเฉพาะนัยแฝงที่ถือกันว่าสำคัญที่สุดของหลักอิทัปปัจจยตาซึ่งอาจสรุปได้สองนัยด้วยกันคือ หลักอิทัปปัจจยตาในฐานะที่เป็นกฎทางตรรกวิทยา และ หลักอิทัปปัจจยตาในฐานะที่เป็นกฎแห่งความเป็นเหตุเป็นผล*

หลักอิทัปปัจจยตาในฐานะกฎทางตรรกวิทยา

ปกติเวลาที่กล่าวถึงตรรกวิทยา ความหมายกว้างๆที่เราเข้าใจกันสำหรับคำนี้อาจแบ่งออกได้เป็น 2 ความหมายคือ

1. ตรรกวิทยาคือวิชาที่ว่าด้วยการใช้เหตุผลล้วนๆสำหรับพิสูจน์ความจริงและความสมเหตุสมผลของข้อความหรือกลุ่มข้อความ โดยไม่จำเป็นต้องพิจารณาถึงข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นในโลกแห่งประสาธสัมพัทธ์ประกอบ ตรรกวิทยาในความหมายนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นตรรกวิทยาวริสุทธ์ ตรรกวิทยาวริสุทธ์อาจมีได้หลายระบบ ในแต่ละระบบย่อมมีกฎเกณฑ์ที่ตกลงใช้ร่วมกันระหว่างผู้ใช้ตรรกวิทยาระบบนั้นๆ ดังนั้นเมื่อผู้ใช้ตรรกวิทยาแต่ละระบบดำเนินไปตามกฎเกณฑ์ที่วางไว้ ก็อาจถือได้ว่าเขาใช้เหตุผลสอดคล้องกับการใช้เหตุผลในตรรกวิทยาระบบนั้น การใช้เหตุผลดังกล่าวนี้อาจไม่สอดคล้องกับการใช้เหตุผลในตรรกวิทยาระบบอื่นได้ ความขัดแย้งระหว่างตรรกวิทยาวริสุทธ์ต่างระบบก็เหมือนกับความขัดแย้งระหว่างเรขาคณิตวริสุทธ์ต่างระบบที่กล่าวมาแล้ว คือไม่อาจพิสูจน์ได้ว่าฝ่ายใดผิดฝ่ายใดถูก เพราะทั้งสองฝ่ายใช้ ข้อตกลงคนละชุดกัน

2. ตรรกวิทยาประยุกต์ ตรรกวิทยาประเภทนี้ได้แก่ตรรกวิทยาวริสุทธ์ที่ถูกนำมาประยุกต์เข้ากับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันของคนเรา การตรวจสอบความถูกต้องของตรรกวิทยาประยุกต์นอกจากจะตรวจสอบว่ากระบวนการในการใช้เหตุผลดำเนินไปตามกฎเกณฑ์ที่วางไว้ในแต่ละระบบอย่างถูกต้องครบถ้วนหรือไม่ เรายังต้องตรวจสอบว่า สิ่งที่ตรรกวิทยานั้นให้คำตอบออกมาตรงกับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นหรือไม่ด้วย ยกตัวอย่างเช่น

ถ้ามี ก. จะมี ข.

* ผู้สนใจจะทราบนัยแฝงทางปรัชญาของหลักอิทัปปัจจยตาที่หลากหลายออกไปจากที่กล่าวในวิทยานิพนธ์นี้อาจศึกษาได้จากงานของท่านพุทธทาสภิกขุ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือ พุทธทาสภิกขุ, อิทัปปัจจยตา (ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, 2525), หน้า 1-528.



มี ก.

เพราะฉะนั้น มี ข.

ข้อความสามบรรทัดข้างต้นนี้เป็นกระบวนการวิธีของตรรกวิทยาบริสุทธิ์ระบบหนึ่ง
สัญลักษณ์ในข้อความเหล่านี้ไม่ได้ระบุถึงสิ่งใด ดังนั้นการตรวจสอบความถูกต้องในการ
ใช้เหตุผลข้างต้นนี้ย่อมทำได้ในขอบข่ายที่กล่าวมาแล้วในข้อ 1. คือดูว่าการใช้เหตุผล
ทั้งหมดตรงตามกฎเกณฑ์ที่วางไว้ในตรรกวิทยาระบบนี้หรือไม่

ถ้าฝนตก ถนนจะเปียก

วันนี้ฝนตก

เพราะฉะนั้น ถนนย่อมเปียก

ข้อความสามบรรทัดนี้เป็นการนำเอาตรรกวิทยาบริสุทธิ์ข้างต้นมาประยุกต์ใช้กับ
สิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตของคนเรา การตรวจสอบข้อความข้างต้นนี้ทำได้สองขั้นตอนคือ 1. ดูว่า
การใช้เหตุผลดำเนินไปตามกฎเกณฑ์ที่วางไว้ในตรรกวิทยาระบบนี้หรือไม่ตามที่กล่าวมา
ข้างต้น และดูว่าสิ่งที่ข้อความข้างต้นระบุไว้สอดคล้องกับความเป็นจริงหรือไม่ สำหรับ
ตรรกวิทยาประยุกต์นี้อาจเป็นไปได้ว่ากระบวนการวิธีในการใช้เหตุผลดำเนินไปอย่างถูกต้อง
ตามกฎเกณฑ์ แต่คำตอบที่ออกมาไม่สอดคล้องกับความเป็นจริง ดังนั้นการตรวจสอบว่า
ผลที่ออกมาจะตรงตามข้อเท็จจริงหรือไม่จึงต้องดูเป็นรายกรณีไป

ตรรกวิทยาประยุกต์ก็เหมือนกับเรขาคณิตประยุกต์ กล่าวคือ ก่อนใช้เราต้อง
พิจารณาให้รอบคอบว่าเหมาะสมกับสิ่งที่จะประยุกต์ใช้หรือไม่ ยกตัวอย่างเช่น ในตรรก-
วิทยาระบบ ก. มีกฎอยู่ข้อหนึ่งว่า เป็นไปไม่ได้ที่ ข. จะเท่ากับ ไม่ใช่ ข. สมมติว่า
มีบางสิ่งในโลกที่สามารถเป็นทั้ง ข. และไม่ใช่ ข. ในเวลาเดียวกัน กฎข้างต้นนี้ย่อม
ไม่อาจประยุกต์ใช้กับสิ่งนั้นได้ ดังนั้นในการใช้ตรรกวิทยาประยุกต์จึงจำเป็นที่เราจะ
ต้องพิจารณาให้รอบคอบก่อนว่าสิ่งที่เรากำลังจะประยุกต์เข้ากับตรรกวิทยานั้นเหมาะสม
กับตรรกวิทยาระบบใด จากนั้นจึงค่อยเลือกใช้ระบบที่เหมาะสมที่สุดสำหรับสิ่งนั้นๆ เป็น
เฉพาะเรื่องไป

สำหรับหลักอภิปัจจยตา จากรูปแบบที่แสดงมาแล้วนั้นเราจะเห็นว่าประกอบ
ด้วยข้อความที่ไม่ระบุถึงสิ่งใด รูปแบบดังกล่าวนี้จึงมีฐานะ เป็นกฎทางตรรกวิทยาบริสุทธิ์
แต่เนื่องจากว่ารูปแบบดังกล่าวนี้ถูกนำไปอธิบายสิ่งต่างๆในชีวิตประจำวันของคนเรา จน

กลายเป็นหลักธรรมหมวดต่างๆมากมาย เช่นเมื่อนำไปอธิบายการเกิดขึ้นและดับไปของ
ทุกข์ก็กลายเป็นหลักอริยสัจและปัจจุสมุปบาทเป็นต้น ดังนั้นหลักอทิปปัจจยตาอย่างหลัง
นี้จึงมีฐานะเป็นตรรกวิทยาประยุกต์ด้วย ขอให้เรามาดูตัวอย่างต่อไปนี้

1. เมื่อมี ก. ย่อมมี ข. (อิมสุมี สติ อิทฺ โทติ.)

2. เมื่อไม่มี ก. ย่อมไม่มี ข. (อิมสุมี อสติ อิทฺ น โทติ.)

ข้อความสองบรรทัดนี้ไม่ได้ระบุถึงสิ่งใด ดังนั้นมันจึงเป็นข้อความในตรรกวิทยา
บริสุทธิ์ ข้อความทั้งสองบรรทัดนี้เราอาจเขียนใหม่ในรูปแบบของการอ้างเหตุผลดังนี้

1. เมื่อมี ก. ย่อมมี ข. (อิมสุมี สติ อิทฺ โทติ.)

มี ก. (อิมสุมี สติ)

เพราะฉะนั้น มี ข. (อิทฺ โทติ.)

2. เมื่อไม่มี ก. ย่อมไม่มี ข. (อิมสุมี อสติ อิทฺ น โทติ.)

ไม่มี ก. (อิมสุมี อสติ)

เพราะฉะนั้น ไม่มี ข. (อิทฺ น โทติ.)

รูปแบบการอ้างเหตุผลทั้งสองข้อข้างต้นนี้ถือเป็นรูปแบบพื้นฐานของตรรกวิทยา
ในพุทธศาสนาเถรวาท หลักธรรมต่างๆอันเกี่ยวเนื่องด้วยการดับทุกข์ในชีวิตล้วนแล้วแต่
ประยุกต์ออกไปจากรูปแบบเหล่านี้ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

1. เมื่อมีอวิชชา ย่อมมีสังขาร

2. เมื่อมีสังขาร ย่อมมีวิญญาน

3. เมื่อมีวิญญาน ย่อมมีนามรูป

4. เมื่อมีนามรูป ย่อมมีอายตนะ

5. เมื่อมีอายตนะ ย่อมมีผัสสะ

6. เมื่อมีผัสสะ ย่อมมีเวทนา

7. เมื่อมีเวทนา ย่อมมีตัณหา

8. เมื่อมีตัณหา ย่อมมีอุปาทาน

9. เมื่อมีอุปาทาน ย่อมมีภพ

10. เมื่อมีภพ ย่อมมีชาติ

11. เมื่อมีชาติ ย่อมมีชรา, มรณะ, โสกะ, ปริเทวะ, ทุกข์, โทมนัส, และอุปายาส

12. มีอวิชชา

13. เพราะฉะนั้น ย่อมมีสังขาร ฯลฯ ชรา, มรณะ, ... อุปายาส²

หลักธรรมข้างต้นนี้ชื่อปฏิจจสมุปบาทฝ่ายสมุททวาร เป็นหลักธรรมที่นำเอารูปแบบของหลักอทิปปัจจยตาในข้อที่ 1. ไปประยุกต์ใช้เพื่ออธิบายกระบวนการเกิดขึ้นของทุกข์ที่โยงกันมาเป็นลูกโซ่ ตั้งแต่อวิชชาไล่เรื่อยมาถึงชรา, มรณะ, ... อุปายาส (อันหมายถึงทุกข์ทั้งหมดที่จะพึงเกิดมิได้แก่มนุษย์) หลักอทิปปัจจยตานี้ประกอบด้วยส่วนสำคัญสองส่วนคือ ส่วนแรก (1-11) เป็นส่วนอธิบายหรือแสดงความเป็นเงื่อนไขของกระบวนการแต่ละข้อ ส่วนที่สอง (12, 13) เป็นส่วนของกระบวนการอ้างเหตุผล เพื่อนำมาซึ่งข้อสรุปสั้นๆ อันจะเป็นประโยชน์ในทางปฏิบัติว่า ทุกข์ย่อมมีสาเหตุมาจากอวิชชา

เมื่อได้ข้อสรุปเช่นนั้น เราย่อมสามารถสวาทาสาเหตุอันจะทำให้ทุกข์ไม่เกิด
ได้ว่า

1. เมื่อไม่มีอวิชชา ย่อมไม่มีสังขาร

ฯลฯ

11. เมื่อไม่มีชาติ ย่อมไม่มีชรา, มรณะ, ... อุปายาส

12. ไม่มีอวิชชา

13. เพราะฉะนั้น ย่อมไม่มีสังขาร ฯลฯ ชรา, มรณะ, ... อุปายาส³

หลักธรรมข้างต้นนี้ชื่อปฏิจจสมุปบาทเช่นกัน แต่เป็นฝ่ายนิโรธวาร เราจะเห็นได้ว่าเป็นหลักธรรมที่นำเอารูปแบบของหลักอทิปปัจจยตาในข้อที่ 2. ไปประยุกต์ใช้เพื่ออธิบายกระบวนการป้องกันไม่ให้ทุกข์เกิดอันเกี่ยวโยงมาเป็นลูกโซ่ตั้งแต่อวิชชากระทั่งถึงชรา, มรณะ, ... อุปายาส ซึ่งทั้งหมดนี้เราสามารถสรุปเป็นใจความสั้นๆ เพื่อง่ายในทางปฏิบัติว่า การจะป้องกันมิให้ทุกข์เกิดสามารถทำได้ด้วยการป้องกันมิให้อวิชชาเกิดนั่นเอง

เมื่อกล่าวถึงตรรกวิทยา มีเรื่องที่น่ากล่าวควบคู่กันไปด้วยในที่นี้อยู่เรื่องหนึ่งคือทัศนคติต่อสิ่งที่เรียกว่าตรรกวิทยาของพุทธศาสนา มีคนไม่น้อยเข้าใจว่าพุทธศาสนา

^{2,3}วินย. 4/1-3 ; ส. นิ. 16/1-3, 144 ในคัมภีร์ท่านแสดงไว้เฉพาะลำดับที่ 1 ถึง 11 ที่เพิ่มลำดับที่ 12 และ 13 เข้ามาเพื่อแสดงให้เห็นกระบวนการอ้างเหตุผลที่ท่านละไว้ในฐานที่เข้าใจ

ปฏิเสธตรรกวิทยา โดยยกเอาข้อความที่ปรากฏในกาลามสูตร⁴ ตอนที่พระพุทธองค์ตรัสว่า
อย่าปลงใจเชื่อด้วยเหตุที่สิ่งนั้นเป็นผลมาจากตรรกะ* มาเป็นเครื่องสนับสนุนสมมติฐานนั้น
ความเข้าใจเช่นนี้น่าจะไม่ถูกต้อง การที่พระพุทธองค์ตรัสเช่นนั้นน่าจะหมายถึงว่า แม้
ตรรกวิทยาจะเป็นวิธีคิดที่ถือกันว่าเป็นระบบและมีเหตุผลมากที่สุดก็ตาม แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า
ความเข้าใจเมื่อมันถูกนำมาอธิบายหรือประยุกต์เข้ากับสิ่งต่างๆในชีวิตประจำวันของคนเรา
มันจะถูกต้องเสมอไป ความถูกต้องเป็นเรื่องที่เราต้องตรวจสอบกับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น
กันอีกครั้ง

ไม่มีเหตุผลที่พุทธศาสนาจะปฏิเสธตรรกวิทยา เพราะหากปฏิเสธสิ่งนี้ก็เท่ากับ
พุทธศาสนาปฏิเสธการใช้เหตุผล ยิ่งหากเราจะพิจารณาหลักอภิปัจจยตาประกอบ เรา
จะยิ่งเห็นชัดว่า หลักธรรมที่ว่านี้โดยรูปแบบก็ถือกฎทางตรรกวิทยานั้นเอง ดังนั้นจึงนำ
สรุปเป็นหลักการได้ว่า สิ่งที่พุทธศาสนาปฏิเสธไม่ใช่ตรรกวิทยา หากแต่ได้แก่ความยึด
ติดในตรรกวิทยา โดยไม่แยกแยะว่า ตรรกวิทยานั้นมีทั้งตรรกวิทยาวริสุทธ์และตรรกวิทยา
ประยุกต์ ตรรกวิทยาวริสุทธ์อาจมีได้หลายระบบ และแต่ละระบบเมื่อถูกนำมาประยุกต์ใช้
กับสิ่งต่างๆอาจมีความเหมาะสมต่อสิ่งนั้นๆแตกต่างกัน ในการประยุกต์ใช้ตรรกวิทยาจึง
ต้องเลือกระบบที่เหมาะสมที่สุดสำหรับ เรื่องเฉพาะนั้นๆเป็นรายกรณีไป

หลักอภิปัจจยตาในฐานะกฎแห่งความเป็นเหตุเป็นผล

ในชีวิตประจำวัน มนุษย์เราค้นเคยกับคำว่าสาเหตุและผล คำสองคำนี้เราใช้
เรียกความสัมพันธ์ของเหตุการณ์สองเหตุการณ์ หรือของสองสิ่ง ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต
ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม ความเข้าใจทั่วไปสำหรับคำว่าสาเหตุที่เรารับรู้กันใน
ชีวิตประจำวันก็คือ สิ่งที่ทำให้เกิดผลที่แน่นอนอย่างใดอย่างหนึ่ง ส่วนผลนั้นก็คือสิ่งที่สืบ
เนื่องมาจากสาเหตุนั้น เรากล่าวว่า ฝนตกเป็นสาเหตุของการที่ถนนเปียก ความหมาย
ของการพูดเช่นนี้ก็คือ ฝนที่ตกลงมานั้นส่งผลให้เกิดเหตุการณ์ที่แน่นอนอันหนึ่งกล่าวคือถนน
เปียก หรือเชื้อไวรัสชนิดหนึ่งเป็นสาเหตุของโรคหวัด ความหมายของข้อความนี้ก็คือ

⁴ อ.จ. ตก. 20/505

*ความตอนนีในพหุขัมมกคือ มา ตกฺกเหตุ แผลตามตัวอักษรว่า อย่าปลงใจ
เชื่อเพราะตรรกะ (Be not led by mere logic)

เชื้อไวรัสที่เข้ามาสู่ร่างกายของเรานั้นมันก่อให้เกิดผลที่แน่นอนอันหนึ่งขึ้นในตัวเราคือโรคหวัด

สาเหตุอาจแบ่งออกเป็น 2 อย่างคือ

1. สาเหตุที่ขาดไม่ได้ สาเหตุประเภทนี้หมายถึงปัจจัยที่มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการทำให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่ง หากไม่มีสิ่งนี้ ผลที่ว่ามันจะไม่มีทางเกิดขึ้นได้เลย ไม่ว่าจะทำอย่างไรก็ตาม ตัวอย่างเช่น ในการเผาไหม้ถ้าออกซิเจนเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ หากไม่มีสิ่งนี้ การเผาไหม้จะไม่มีทางเกิดขึ้นได้เลย ไม่ว่าเราจะมีเชื้อเพลิงและวัสดุสำหรับก่อกระตุ้นให้เกิดการเผาไหม้เป็นต้นว่าไม้ขีดไฟหรือมูลอย่างใดก็ตาม ในกรณีนี้เรากล่าวว่าถ้าออกซิเจนเป็นสาเหตุที่ขาดไม่ได้สำหรับการก่อให้เกิดผลคือการเผาไหม้

2. สาเหตุเกือบหนุ่ สาเหตุประเภทนี้ได้แก่ปัจจัยต่างๆที่รวมกันเข้าแล้วช่วยให้สาเหตุที่ขาดไม่ได้สามารถก่อให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่ง สาเหตุเกือบหนุ่นี้ไม่มีความสำคัญถึงขนาดว่าหากไม่มีแล้วผลนั้นๆจะเกิดไม่ได้ แต่มันมีความสำคัญในแง่ที่ว่าตัวมันเองมีส่วนช่วยให้เกิดผลนั้นๆ หากไม่มีมัน เราก็สามารถที่จะใช้สิ่งอื่นแทนได้ ผิดกับสาเหตุที่ขาดไม่ได้ที่เราไม่สามารถใช้สิ่งอื่นแทน ตัวอย่างเช่นในการเผาไหม้ที่กล่าวมาข้างต้น เรากล่าวว่าถ้าออกซิเจนเป็นสาเหตุที่ขาดไม่ได้ แต่ลำพังเพียงออกซิเจนอย่างเดียวไม่พอที่จะทำให้เกิดการเผาไหม้ เรายังต้องการฟืน, ไม้ขีดไฟ, น้ำมัน, กระดาษ ฯลฯ ฟืน, ไม้ขีดไฟ, น้ำมัน, และกระดาษถือเป็นสาเหตุเกือบหนุ่ จริงอยู่ว่าหากไม่มีสิ่งเหล่านี้ ลำพังเพียงออกซิเจนย่อมไม่สามารถก่อให้เกิดการเผาไหม้ได้ แต่ถ้าขาดฟืน เราก็อาจใช้วัสดุอื่นที่เป็นเชื้อเพลิงแทนได้ หรือหากไม่มีไม้ขีดไฟ เราก็อาจใช้สิ่งอื่นทำหน้าที่แทนไม้ขีดไฟได้ เป็นต้นว่าหินไฟหรือเหล็กไฟ แต่ถ้าไม่มีออกซิเจน เราไม่มีทางที่จะใช้สิ่งอื่นแทนได้เลย สาเหตุที่ขาดไม่ได้กับสาเหตุเกือบหนุ่แตกต่างกันที่ตรงนี้เอง

สาเหตุนอกจากจะแบ่งออกเป็นสองลักษณะตามที่กล่าวมาข้างต้น ยังสามารถแบ่งเป็น 2 ประเภทตามจำนวนของสาเหตุกล่าวคือ

1. สาเหตุอย่างเดียว หมายความว่า ในการก่อให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่ง สาเหตุที่ทำให้เกิดผลนั้นมีเพียงอย่างเดียว สาเหตุอย่างเดี่ยวนี้อาจจำแนกออกเป็นสองประเภทอีกทีหนึ่งคือ

ก. สาเหตุอย่างเดียวทำให้เกิดผลอย่างเดียว

ข. สาเหตุอย่างเดียวทำให้เกิดผลหลายอย่าง

2. สาเหตุหลายอย่าง หมายความว่าในการก่อให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่ง สาเหตุที่ทำให้เกิดผลนั้นมีหลายอย่าง สาเหตุหลายอย่างนี้อาจจำแนกออกเป็นสองประเภทอีกทีหนึ่งคือ

ก. สาเหตุหลายอย่างทำให้เกิดผลอย่างเดียว

ข. สาเหตุหลายอย่างทำให้เกิดผลหลายอย่าง

เมื่อกล่าวถึงความ เป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ เราอาจสรุปทัศนะต่อสิ่งนี้เท่าที่มีผู้เสนอไว้ในวงการปรัชญาได้เป็น 2 ทัศนะหลักๆ คือ

1. ความเป็นเหตุเป็นผลในฐานะสิ่งสมมติ ทัศนะนี้ถือว่า ความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ เป็นเพียงชื่อที่มนุษย์สมมติเรียกความต่อเนื่องของเหตุการณ์ต่างๆ เท่านั้น ในความเป็นจริง ความเป็นเหตุเป็นผลในแง่ที่เป็นสิ่งหนึ่งต่างหากจากเหตุและผลนั้นไม่ได้มีอยู่จริง แต่เพื่อความสะดวกในการสื่อสารกันด้วยภาษา เราจึงสมมติเรียกเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นก่อนว่าสาเหตุ แล้วเรียกเหตุการณ์ที่เกิดตามมาว่าผล สิ่งที่มีจริงมีเพียงเหตุการณ์ที่เกิดต่อเนื่องกันเท่านั้น ตัวอย่างเช่น เมื่อฝนตก ถนนก็เปียก เราอาจเรียกฝนว่าเป็นสาเหตุของการที่ถนนเปียก แต่นั่นก็เป็นเพียงการใช้ภาษาเพื่อความสะดวกในการสื่อสารเท่านั้น ในความเป็นจริง ความเป็นเหตุเป็นผลซึ่งเป็นสิ่งหนึ่งต่างหากที่เชื่อมโยงเหตุการณ์สองเหตุการณ์นี้เข้าด้วยกันไม่มี สิ่งที่มีอยู่มีเพียงเหตุการณ์สองเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นต่อเนื่องกันเท่านั้น กล่าวคือ ฝนตกแล้วถนนก็เปียก

2. ความเป็นเหตุเป็นผลในฐานะสิ่งที่มีอยู่จริง ทัศนะนี้ถือว่าความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงต่างหากจากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนั้น ทัศนะนี้ให้เหตุผลว่า มีเหตุการณ์มากมายที่เกิดขึ้นต่อเนื่องกัน แต่ในจำนวนเหตุการณ์เหล่านี้ บางเหตุการณ์เราเรียกว่าเป็นสาเหตุและผลของมัน แต่นางเหตุการณ์เราไม่เรียกว่าเป็นสาเหตุและผลของมัน หากความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ เป็นเพียงชื่อที่คนสมมติขึ้นเพื่อเรียกความต่อเนื่องของเหตุการณ์ เราก็น่าจะเรียกเหตุการณ์เหล่านี้ทั้งหมดว่าเป็นสาเหตุและผลของมัน ตัวอย่างเช่น เราเรียกการที่ฝนตกว่าเป็นสาเหตุของการที่ถนนเปียก แต่ไม่เรียกกลางวันว่าเป็นสาเหตุของกลางวัน เราเรียกการที่ลมพัดว่าเป็นสาเหตุของการที่

กั๊กันหมูน แต่ไม่เรียกสัญญาณไฟจราจรสีเขียวว่าเป็นสาเหตุของไฟจราจรสีแดง เป็นต้น เหตุการณ์เหล่านี้เกิดขึ้นต่อเนื่องกันเหมือนกัน คือ ผ่นตกแล้วถนนก็เปียก, กลางวันแล้วก็ กลางคืน, ลมพัดแล้วกั๊กันก็หมูน, สัญญาณไฟเขียวแล้วก็แดง แต่ที่เราเรียกบางเหตุการณ์ ว่าเป็นสาเหตุและผลของกันเพราะระหว่างเหตุการณ์ทั้งสองนั้นมีโยงใยกล่าวคือความเป็น เหตุเป็นผลเชื่อมอยู่ ด้วยโยงใยที่ว่านี้เองเราจึงเรียกเหตุการณ์สองเหตุการณ์นั้นว่าเป็น สาเหตุและผลของกัน ส่วนเหตุการณ์บางเหตุการณ์แม้จะเกิดต่อเนื่องกัน แต่ระหว่างเหตุ การณ์ทั้งสองนั้นไม่มีโยงใยที่ว่านี้เชื่อมอยู่ เราจึงไม่เรียกมันว่าเป็นสาเหตุและผลของกัน

ในจำนวนสองทัศนะนั้น พุทธศาสนามีทัศนะแบบที่สอง กล่าวคือเวลาที่เรามาก ว่า ก. เป็นสาเหตุของ ข. พุทธศาสนาดูว่าระหว่าง ก. และ ข. นี้มีสิ่งหนึ่งเชื่อม อยู่ สิ่งนี้เป็นสิ่งที่มียู่ต่างหากจาก ก. และ ข. มีคำอยู่หลายคำที่พุทธศาสนาใช้เรียก สิ่งที่ทำหน้าที่เชื่อมสาเหตุและผลเข้าด้วยกัน เป็นต้นว่า อิทธิปัจจัยตา, นิยาม, ปฏิจสุมุ- บบาท, อริยสัง ฯลฯ ได้กล่าวมาในบทที่ผ่านมาแล้วว่า พุทธศาสนาดูว่าเอกภพนี้ดำเนิน ไปอย่างมีระเบียบแบบแผน และสิ่งที่ควบคุมให้สิ่งต่างๆในเอกภพดำเนินไปอย่างมีระเบียบ นั้นก็คือสิ่งที่เราเรียกว่าอิทธิปัจจัยตาบ้าง, นิยามบ้าง, ปฏิจสุมุบบาทบ้าง, อริยสังบ้าง, ชื่อเหล่านี้ระบุดังสิ่งเดียวกัน ทั้งนี้สิ่งที่ควบคุมให้สิ่งต่างๆในเอกภพดำเนินไปอย่างมีระเบียบ จึงมีอยู่เพียงสิ่งเดียวเท่านั้น และสิ่งเดียวกันนี้เองที่ทำหน้าที่เชื่อมโยงสิ่งที่เป็นสาเหตุและ ผลในเอกภพนี้เข้าด้วยกัน

ที่เราเรียกการที่ผ่นตกว่าเป็นสาเหตุของการที่ถนนเปียกก็เพราะ ระหว่างผ่น กับถนนมีสิ่งนี้เชื่อมอยู่ แต่เราไม่เรียกกลางวันว่าเป็นสาเหตุของกลางคืน เพราะระหว่าง กลางวันและกลางคืนไม่มีสิ่งนี้เชื่อมอยู่ เราเรียกการที่ลมพัดว่าเป็นสาเหตุของการที่กั๊กัน หมูนเพราะระหว่างลมกับกั๊กันมีสิ่งนี้เชื่อมอยู่ แต่เราไม่เรียกสัญญาณไฟเขียวว่าเป็นสาเหตุ ของสัญญาณไฟแดง เพราะระหว่างสองสิ่งนี้ไม่มีสิ่งเชื่อมโยงดังกล่าวทำหน้าที่ประสานอยู่

ความเป็นสาเหตุและผลโดยนัยหนึ่งก็คือความเป็นระเบียบนั่นเอง ในทัศนะของ พุทธศาสนา เวลาที่เรากล่าวว่า ก. เป็นสาเหตุของ ข. ไม่ได้มีความหมายแค่เพียงว่า มี ก. แล้วก็มี ข. เท่านั้น หากแต่หมายถึงว่า ทุกครั้งที่ มี ก. จะมี ข. ตามมาเสมอ ความเป็นเหตุเป็นผลในทัศนะของพุทธศาสนาจึงมีความหมายคลุมไปถึงความเป็นระเบียบ, ความสม่ำเสมอ, และความแน่นอนไม่ผิดเพี้ยนด้วย

เพื่อความเข้าใจชัดเจนยิ่งขึ้นไป เราจะมาพิจารณาหลักธรรมหมวดหนึ่งกันดู

หลักธรรมหมวดนี้ชื่อนิยาม เนื้อหาหลักๆของธรรมหมวดนี้มีว่า สังขธรรมทุกอย่างในเอกภพล้วนดำเนินไปอย่างมีระเบียบแบบแผนที่แน่นอน ความเป็นระเบียบที่ว่่านนี้เป็นผลมาจากการควบคุมของสิ่งหนึ่งที่เรียกว่านิยาม เพื่อให้เข้าใจการทำงานของนิยาม ท่านจึงจำแนกอาการที่สิ่งทั้งหลายดำเนินไปอย่างมีระเบียบออกเป็น 5 ประการกล่าวคือ

1. ความเป็นระเบียบของสิ่งไร้ชีวิต ความเป็นระเบียบประเภทนี้เรียกว่า อดุนิยาม(physical inorganic order) ยกตัวอย่างเช่น เมื่อลมพัดกังหันก็หมุนลมเป็นสาเหตุ ส่วนการที่กังหันหมุนเป็นผล ทุกครั้งที่ลมพัด กังหันจะหมุนเสมอ ความเป็นระเบียบนี้ถูกควบคุมด้วยนิยาม

2. ความเป็นระเบียบของสิ่งมีชีวิต ความเป็นระเบียบประเภทนี้เรียกว่า ทัชนิยาม(physical organic order) ยกตัวอย่างเช่น เมล็ดข้าวเมื่อนำไปเพาะจะได้ต้นข้าว เมล็ดข้าวคือสาเหตุ ต้นข้าวคือผล ทุกครั้งที่นำเมล็ดข้าวไปเพาะจะได้ต้นข้าวเสมอ ความเป็นระเบียบนี้ถูกควบคุมด้วยนิยาม

3. ความเป็นระเบียบของจิต ความเป็นระเบียบประเภทนี้เรียกว่าจิตนิย (psychic law) ยกตัวอย่างเช่น เมื่อมีวัตถุ ก. มากระทบตา จิตรับรู้แล้วจะเกิดอาการ ข. ก. คือสาเหตุ อาการ ข. คือผล ทุกครั้งที่ มี ก. จะมี ข. เสมอ ความเป็นระเบียบนี้ถูกควบคุมด้วยนิยาม

4. ความเป็นระเบียบในการให้ผลของกรรม ความเป็นระเบียบประเภทนี้เรียกว่ากรรมนิยาม(order of act and result) ยกตัวอย่างเช่นกรรมดีย่อมให้ผลที่ดี กรรมชั่วย่อมให้ผลที่ชั่ว กรรมดีและชั่วคือสาเหตุ ผลที่ดีและชั่วคือผล ทุกครั้งที่ทำกรรมดีจะได้รับผลดีตอบแทน ทุกครั้งที่ทำกรรมชั่วจะได้รับผลชั่วตอบแทน ความเป็นระเบียบนี้ถูกควบคุมด้วยนิยาม

5. ความเป็นระเบียบของสรรพสิ่งที่อยู่นอกเหนือความเป็นระเบียบสี่อย่างข้างต้น หมายความว่า ความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งใดก็ตามที่ไม่เข้าข่ายสี่ข้อข้างต้น ความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งนั้นจักอยู่ในข้อนี้ หรืออีกนัยหนึ่ง ความเป็นระเบียบของสิ่งต่างๆรวมทั้งสี่ข้อข้างต้นเมื่อก้าวโดยสรุปแล้วท่านรวมลงในข้อนี้ ความเป็นระเบียบนี้ท่านเรียกว่า ธรรมนิยาม(the general law of cause and effect) คำว่าธรรมนิยามจึงเป็นชื่อเรียกความเป็นเหตุเป็นผลของสรรพสิ่งในเอกภพ ความเป็นระเบียบที่ว่่านนี้ถูกควบคุม



มุมโดยสิ่งที่เรียวที่นิยามเช่นกัน⁵

จากที่กล่าวมาเมื่อสรุปได้ว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา เมื่อ ก. เป็นสาเหตุของ ข. ระหว่าง ก. และ ข. นี้มีสิ่งหนึ่งเชื่อมโยงอยู่ สิ่งนี้บางทีท่านก็เรียกว่าอิทัปปัจจยตา บางทีก็เรียกว่านิยาม บางทีก็เรียกชื่ออื่นๆซึ่งเป็นชื่อเฉพาะสำหรับเรียกสิ่งนี้เวลาที่มันทำหน้าที่ควบคุมสิ่งเฉพาะชุดหนึ่งๆ เพราะมีทัศนะเช่นนี้เองพุทธศาสนาจึงเชื่อว่า ทุกครั้งที่มีสาเหตุแบบเดียวกันเกิดขึ้น ผลที่ออกมาจะเหมือนเดิมเสมอ

อาจมีผู้แย้งว่า ประสบการณ์ในชีวิตหลายอย่างบอกเราว่า สาเหตุเหมือนกันไม่แน่ว่าจะให้ผลเหมือนกัน เช่นวันนี้เราไปดูหนังเรื่องหนึ่งรู้สึกหดหู่มากกับเนื้อเรื่องมากจนร้องไห้ แต่ไม่แน่ว่า วันรุ่งขึ้นหากเราไปดูหนังเรื่องนี้อีกครั้งเราจะร้องไห้อีก หากสิ่งที่เรียกว่าอิทัปปัจจยตามีจริง ไม่ว่าเราจะไปดูหนังเรื่องนี้วันไหน ความรู้สึกของเราก็น่าจะคงที่เสมอ คำแย้งนี้พุทธศาสนาคงอธิบายว่า การดูหนังเรื่องนี้ในวันแรกกับในวันต่อมาไม่เหมือนกัน อย่างน้อยที่สุดเราก็คงมองเห็นความแตกต่างได้ว่า วันแรกเรายังไม่รู้จักคุ้นเคยกับเนื้อเรื่องและตัวละครในหนัง แต่ในวันต่อมาเราเริ่มคุ้นเคยกับสิ่งเหล่านี้มากขึ้น เท่านั้นก็เพียงพอที่จะชี้ให้เห็นว่า สาเหตุอันหมายถึงเหตุปัจจัยทั้งหมดที่จะส่งผลให้เกิดความรู้สึกต่อหนังในแต่ละวันไม่เหมือนกัน ผลที่ออกมาจึงไม่มีหลักประกันว่าจะต้องเหมือนกันเสมอ หากทุกอย่างเป็นเหมือนในวันแรกหมด (ซึ่งคงเป็นไปได้) ผลที่ออกมาจะต้องเป็นเหมือนวันแรกแน่นอน คำยักอธิบายแบบเดียวกันนี้พุทธศาสนาคงตอบคำถามได้ เวลาที่มีผู้แย้งในลักษณะเดียวกันนี้ เช่น การตากฝนเป็นสาเหตุของไข้หวัด แต่ไม่แน่ว่าตากฝนทุกครั้งจะเป็นไข้หวัดทุกครั้ง หรือ กินส้มตำทำให้ท้องเสีย ส้มตำเป็นสาเหตุของการที่ท้องเสีย แต่ก็ไม่แน่ว่ากินส้มตำทุกครั้งท้องจะเสียทุกครั้ง เป็นต้น

เรื่องความบังเอิญก็เช่นกัน อาจมีผู้ตั้งข้อสงสัยเถวว่า ประสบการณ์ในชีวิตหลายอย่างบอกเราว่า มีความบังเอิญที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยกฎความเป็นเหตุเป็นผล หากความบังเอิญมีจริง สิ่งนี้ก็น่าจะขัดกับหลักอิทัปปัจจยตาที่ถือว่าทุกสิ่งล้วนมีสาเหตุ ยกตัวอย่างเช่น นายดำตั้งแต่เกิดมาไม่เคยนั่งเรือบิน ทราบแต่จึงมีโอกาสได้นั่ง ปรากฏว่าเที่ยวบินนั้นเรือบินเกิดตก นายดำเสียชีวิต เรื่องนี้ช่างเป็นเรื่องบังเอิญจริงๆ คนอื่นๆนั่งเรือบินมาไม่รู้กี่สิบเที่ยวเที่ยวในชีวิต ไม่เห็นเขาเป็นอย่างไรนายดำ ทำไมเรือบินมีที่นั่งหลายร้อยหลาย

⁵ที. อ. 2/34 ; สงกณี. อ. 408

พันกัน นายคำจึงไม่ไปล่าที่ห้วยมะไม้แตก หรือหากจะไม่โทษเรือบิน ก็ยังเป็นเรื่องที่น่าสงสัยอยู่ดีว่า ทำไมนายคำจึงเลือกเดินทางวันนั้น ทั้งหมดนี้ช่างบังเอิญจริงๆ

ตัวอย่างข้างต้นนี้หากวิเคราะห์กันจริงๆแล้วจะเห็นได้ว่าทุกอย่างดำเนินไปตามกระบวนการของเหตุและผลทุกขั้นตอน กล่าวคือ การที่นายคำเดินทางวันนั้นต้องมีเหตุปัจจัยกำหนด เช่นอาจจะในช่วงที่เหมาะ หรือนายคำอาจเลือกส่งๆไม่ได้คิดเพราะเห็นว่าไปวันไหนก็ได้ มีเวลาว่างตั้งเดือน การเลือกอย่างนี้ก็จัดเป็นเหตุปัจจัยเหมือนกัน ส่วนการที่เรือบินตกก็ย่อมมีเหตุปัจจัยแน่นอน ทุกอย่างสามารถอธิบายให้เห็นได้ว่าเกี่ยวโยงกันเป็นลูกโซ่ เป็นสาเหตุเป็นผลสืบเนื่องกันไป จึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่าความบังเอิญ กรณีนี้ไม่จำเป็นต้องเป็นนายคำ ใครก็ตามที่ตกอยู่ในเงื่อนไขอย่างเดียวกันนี้ย่อมจะมีสภาพอย่างเดียวกับนายคำ คือตกเครื่องบินตายแน่นอน

ยังมีตัวอย่างอีกมากมายเกี่ยวกับความบังเอิญที่หากจะวิเคราะห์กันอย่างละเอียดแล้วจะพบว่า ทุกอย่างดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง มีเหตุมีผลทั้งสิ้น เช่นคนสองคนอยู่กันคนละซีกโลกจนเกือบตลอดชีวิต แล้วอยู่วันหนึ่งชะตาชีวิตก็ลิขิตให้ทั้งคู่ได้มาพบกันโดยบังเอิญ กรณีนี้เราก็คงอาจสาวย้อนไปหาสาเหตุที่ทำให้ทั้งคู่มาพบกันได้ เราจะเห็นว่าเหตุการณ์ทั้งหมดดำเนินมาอย่างต่อเนื่องเป็นขั้นตอน จนสุดท้ายก็มาจบลงที่ทั้งคู่ได้พบกัน ความบังเอิญที่เราใช้พูดกันในชีวิตประจำวันแท้ที่จริงมีความหมายแค่เพียงว่า เรื่องนั้นมีทางเป็นไปได้ที่มันจะเป็นอย่างอื่นมากกว่าที่มันเป็นอยู่นั้น แต่มันไม่เป็น กลับมาเป็นอย่างที่ไม่น่าจะเป็นเท่านั้นเอง ซึ่งทั้งหมดนี้ก็ไม่ได้หมายความว่า การที่มันเป็นอย่างที่ไม่น่าจะเป็นนี้อธิบายด้วยความเป็นเหตุเป็นผลไม่ได้ สองเรื่องนี้เป็นคนละเรื่องกัน

4.4 ปัญหาทางปรัชญาในหลักอภิปัจจยตา

เราได้พิจารณารายละเอียดของหลักอภิปัจจยตามาพอสมควรแล้ว ต่อไปนี้จะเป็นการพิจารณาปัญหาทางปรัชญาที่แฝงอยู่ในหลักธรรมอันถือกันว่าเปรียบเสมือนหัวใจของพุทธศาสนานี้ เราจะแบ่งประเด็นการพิจารณาออกเป็น 2 หัวข้อคือ

1. ปัญหาอันเกิดจากการอธิบายหลักอภิปัจจยตาคิด
2. ปัญหาภายในตัวหลักอภิปัจจยตาเอง

ปัญหาแรกไม่เกี่ยวกับหลักอภิปัจจยตาโดยตรง แต่ที่เราจำเป็นต้องพิจารณา

ในที่นี้ด้วย เพราะเป็นปัญหาสำคัญปัญหาหนึ่งที่ยังไม่มีผู้หยิบยกขึ้นมาเสาะแสวงอย่างจริงจัง ปัจจุบันวงการพุทธศาสนาในเมืองไทยรวมทั้งลังกาและพม่าที่ถือพุทธศาสนาเถรวาทแบบเดียวกับไทยยอมรับการอธิบายและตีความหลักอิตฺตปัจจยตาแบบภวจักรของท่านพุทธโสภาจารย์อย่างเป็นทางการ การอธิบายและตีความนี้ไม่ประกอบด้วยเหตุผล เราจึงต้องวิเคราะห์การอธิบายและตีความดังกล่าวให้ละเอียดเสียก่อน จากนั้นจึงจะสรุปว่าการอธิบายและตีความที่ถูกตั้งตามความเป็นจริงเป็นอย่างไร ส่วนปัญหาที่สองเป็นปัญหาที่มีอยู่ แม้ว่าหลักอิตฺตปัจจยตาเห็นจะได้รับการอธิบายและตีความอย่างถูกต้องแล้วก็ตาม

ปัญหาอันเกิดจากการอธิบายหลักอิตฺตปัจจยตาผิด

หลักอิตฺตปัจจยตาดูเหมือนจะเป็นหลักคำสอนที่มีปัญหาในการทำความเข้าใจมากที่สุดในการรักษาหลักธรรมทั้งหมดในพุทธศาสนา เพราะเหตุนี้เอง ในการเรียนการสอนธรรมะในบ้านเรา จึงมักปรากฏเสมอว่า หลักอิตฺตปัจจยตานี้จะถูกละเอียดหรือจงใจข้ามไปเสีย ไม่ค่อยมีใครพูดถึงหรือศึกษาอย่างจริงจังในวงกว้าง จะมีศึกษากันบ้างก็เฉพาะภายในแวดวงของท่านผู้รู้เพียงไม่กี่คน

ในแง่ประวัติศาสตร์ ภายหลังจากพุทธกาลเป็นต้นมา ดูเหมือนว่าหลักอิตฺตปัจจยตานี้จะได้รับการอธิบายและตีความอย่างเป็นระบบเป็นครั้งแรกโดยท่านพุทธโสภาจารย์พระอรธกดาจารย์ชาวอินเดียในสมัยพุทธศตวรรษที่สิบ หลักฐานการอธิบายและตีความดังกล่าวนี้ปรากฏชัดเจนในงานนิพนธ์หลายชิ้นของท่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งก็คือคัมภีร์วิสุทธิมัตต์⁶ การอธิบายและตีความของท่านนี้ถือได้ว่าเป็นแบบฉบับอันหนึ่งที่มีอิทธิพลต่อความคิดความเชื่อของชาวพุทธเถรวาทในบ้านเราตลอดจนพม่าและลังกาจนกระทั่งทุกวันนี้ * เราจะแยกกระบวนการอธิบายและตีความหลักอิตฺตปัจจยตาของท่านพุทธโสภาจารย์ออกเป็นสองประเด็นด้วยกันคือ ประเด็นด้านรูปแบบ กับ ประเด็นด้านเนื้อหา

ในค้ำานรูปแบบ ถือได้ว่าท่านพุทธโสภาจารย์เป็นผู้ให้กำเนิดการอธิบายหลักอิตฺตปัจจยตาในรูปไตรวิภูฏ ซึ่งต่อมาได้มีผู้เรียกรูปแบบดังกล่าวนี้ว่าภวจักรบ้าง สัจสาร-

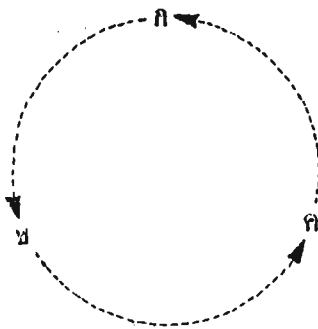
⁶ ฎ วิสุทธิ. 3/106-205

* อิทธิพลดังกล่าวนี้อาจพิจารณาได้จากการที่คณะสงฆ์ไทยใช้คัมภีร์วิสุทธิมัตต์เป็นหนังสือบังคับเรียนสำหรับชั้นเปรียญธรรมแปดและเก้าประโยค

จักรบ้าง* การอธิบายหลักอัมปปัจจยตาในรูปไตรวิภูฏ^๑ไม่มีหลักการสรุปได้ดังนี้คือ

1. ถือว่ากระบวนการแห่งความเป็นเหตุเป็นผลในหลักอัมปปัจจยตาดำเนินไปในรูปวัฏจักร

2. เมื่อเป็นวัฏจักร กระบวนการแห่งความเป็นเหตุเป็นผลที่ว่านี้ย่อมจะไม่มีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุด ทั้งหมดหมุนเวียนต่อเนื่องกันไป ดังรูปต่อไปนี้



ด้วยหลักการตามที่กล่าวมานี้ ทำให้มีผู้ตีความต่อมาในภายหลังว่า หลักอัมปปัจจยตาปฏิเสธแนวความคิดที่ว่า มีสิ่งที่เรียกว่าปฐมเหตุของสรรพสิ่งในเอกภพ ดังข้อเขียนของท่านพระราชวรมุนี^{**} (ประยูร ปรยุตโต) ในหนังสือพุทธธรรมตอนหนึ่งว่า

อย่างไรก็ดี การตีความหมายแบบนี้ย่อมถูกคัดค้านได้แน่นอนว่า ผิดพลาดจากพุทธธรรม เพราะคำสอนหรือหลักสัทธิตกก็ตามที่แสดงว่า โลกมีมูลการณ์ (คือเกิดจากตัวการที่เป็นต้นเค้าเดิมที่สุด) ย่อมเป็นอันขัดต่อหลักอัมปปัจจยตาหรือหลักปฏิจจุสมุปบาทนี้ หลัก

* หลักไตรวิภูฏ^๑ เป็นการนำเอารูปแบบของหลักอัมปปัจจยตาไปประยุกต์อธิบายกระบวนการเกิดขึ้นของกิเลส, กรรม, และวิบาก โดยชี้ว่าสามสิ่งนี้เป็นปัจจัยของกันและกัน กิเลสเป็นสาเหตุให้คนทำกรรม เมื่อทำกรรมแล้ว กรรมนั้นย่อมเป็นสาเหตุให้เขาได้รับวิบาก เมื่อเสวยวิบากแล้วก็เกิดกิเลสอีก วนเวียนซ้ำแล้วซ้ำเล่าอยู่ในวัฏจักรอันนี้ วัฏจักรดังกล่าวนี้เรียกว่าภวัตรจักรหรือสังสารจักร คราใดที่คนเรายังวนเวียนอยู่ในวัฏจักรอันนี้ เขาย่อมได้ชื่อว่ายังติดอยู่ในห่วงแห่งสังสาระ หรืออีกนัยหนึ่งยังเวียนว่ายอยู่ในห่วงแห่งภพ รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้โปรดดู วิสุทฺธิ. 3/198

** สมณศักดิ์ปัจจุบันคือพระเทพเวที

ปฏิจจสมุปบาทแสดงเหตุผลเป็นกลางๆว่า สิ่งทั้งหลายเป็นปัจจัยเนื่องอาศัยกัน เกิด สืบต่อกันมาตามกระบวนการแห่งเหตุผลอย่างไม่มีที่สิ้นสุด มูลการณ์เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ไม่ได้ ไม่ว่าจะในรูปพระผู้สร้างหรือสิ่งใดๆ . . .

อนึ่ง ธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายย่อมไม่มีมูลการณ์หรือเหตุต้นเค้าหรือต้นกำเนิดเดิม สุก เมื่อหยิบยกสิ่งใดก็ตามขึ้นมาพิจารณา ถ้าสืบสาวหาเหตุต่อไปโดยไม่หยุดจะไม่สามารถค้นหาเหตุดั้งเดิมสุดของสิ่งนั้นได้ แต่ในความรู้สึกสามัญของมนุษย์มักคิดถึง หรือคิดอยากให้มีเหตุต้นเค้าสักอย่างหนึ่ง ซึ่งเป็นความรู้สึกที่ขัดกับธรรมชาติของธรรมชาติ แล้วกำหนดหมายสิ่งต่างๆคลาดเคลื่อนไปจากความเป็นจริง เรียกได้ว่าเป็น สัจญาวิปลาสอย่างหนึ่ง เหตุเพราะความเคยชินของมนุษย์ เมื่อเกี่ยวข้องกับสิ่งใด และคิดสืบสวนถึงมูลเหตุของสิ่งนั้น ความคิดก็จะหยุดจับติดอยู่กับสิ่งที่พบว่าเป็นเหตุ แต่อย่างเดียว ไม่สืบสาวต่อไปอีก ความเคยชินเช่นนี้ จึงทำให้ความคิดสามัญของมนุษย์ในเรื่องเหตุผลเป็นไปได้ในรูปชะงักติดตันและคิดในค่านที่ขัดกับกฎธรรมชาติ โดยคิดว่าต้องมีเหตุต้นเค้าของสิ่งทั้งหลายอย่างหนึ่ง ซึ่งถ้าคิดตามธรรมชาติแล้วก็ต้องสืบสาวต่อไปว่า อะไรเป็นเหตุของเหตุต้นเ้านั้นต่อไปไม่มีที่สิ้นสุด เพราะสิ่งทั้งหลายมีอยู่อย่างสัมพันธ์เนื่องอาศัยเป็นปัจจัยสืบต่อกัน จึงย่อมไม่มีมูลการณ์หรือเหตุต้นเค้า เป็นธรรมชาติ ควรตั้งคำถามกลับเข้าไปว่า ทว่าไม่ว่าสิ่งทั้งหลายจะต้องมีเหตุต้นเค้า ้วยเล่า?⁷

สำหรับประเด็นด้านเนื้อหา ท่านพุทธโฆสะจารย์ยังถือได้ว่าเป็นผู้ให้กำเนิดการอธิบายหลักอหิทัปปัจจยตาแบบข้ามภพข้ามชาติ เมื่อผนวกรูปแบบเข้ากับเนื้อหาแล้ว การตีความหลักอหิทัปปัจจยตาของท่านพุทธโฆสะจารย์ทำให้เกิดทัศนะต่อการเวียนว่ายตายเกิดของมนุษย์และสัตว์ว่า กำเนิดของมนุษย์และสัตว์ไม่มีเบื้องต้น ไม่มีที่สิ้นสุด ตราบเท่าที่มนุษย์และสัตว์นั้นยังมีกิเลสอยู่

ดูเหมือนจะเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปในหมู่ชาวพุทธเถรวาทส่วนใหญ่ว่า การตีความหลักอหิทัปปัจจยตาในลักษณะที่กล่าวมานี้ จะเป็นคำอธิบายที่ดีที่สุดสำหรับหลีกเลี่ยงการตอบปัญหาที่ว่า อะไรคือต้นกำเนิดของเอกภพ เพราะเมื่อสรรพสิ่งหมุนเวียนเป็นปัจจัยแก่กันและกัน

⁷ พระราชวรมณี, พุทธธรรม (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2529), หน้า 85,89.

ในรูปวัฏจักร ก็เป็นอันตักปัญหาที่ว่าอะไรเกิดก่อนอะไรเกิดหลังทิ้งไปได้ เอกภพใน
รูปแบบการตีความอย่างนี้จึงเป็นสิ่งที่ไม่มีจุดเริ่มต้น ไม่มีที่สิ้นสุด เอกภพเป็นเพียงกระ
แสต่อเนื่องของสรรพสิ่งที่หมุนเวียนเป็นวัฏจักรเกี่ยวพันกันและกัน ภายในกระแสอันนี้ย่อม
เป็นการไร้ความหมายที่จะพยายามบอกว่าอะไรเกิดก่อน อะไรเกิดหลัง

ก่อนที่เราจะวิเคราะห์กันในรายละเอียดว่าการตีความของท่านพุทธโฆสาจารย์
ที่กล่าวมาทั้งหมดนี้มีความสมเหตุสมผลมากน้อยเพียงใด มีสิ่งที่เราต้องแยกแยะให้ชัดเจน
กันในที่นี้อยู่เรื่องหนึ่ง กล่าวคือ การตีความของท่านพุทธโฆสาจารย์แบ่งออกเป็นสองประเด็น
คือด้านรูปแบบ กับ ด้านเนื้อหา ในสองประเด็นนี้ ประเด็นที่สำคัญที่สุดได้แก่ประเด็นด้าน
รูปแบบ ที่เป็นเช่นนั้นเพราะหลักอภิปัจจยตาที่ท่านแสดงเอาไว้ในรูปสูตรที่ประกอบด้วยตัว
แปร หลักอภิปัจจยตาจึงมีเพียงรูปแบบเท่านั้น ไม่มีเนื้อหา เนื้อหาเป็นสิ่งที่เราต้องใส่
เข้าไปภายหลัง เมื่อนำเอาหลักอภิปัจจยตาไปประยุกต์อธิบายสิ่งต่างๆ

ครั้งหนึ่งวงการพุทธศาสนานบ้านเราเกิดความสับสนสับสนเมื่อท่านพุทธทาสภิกขุ
ได้วิจารณ์การตีความหลักอภิปัจจยตาของท่านพุทธโฆสาจารย์ว่า เป็นการนำเอาความคิด
แบบศาสนาพราหมณ์มาอธิบายหลักธรรมของพุทธศาสนา⁸ จะอย่างไรก็ตาม การวิจารณ์
ของท่านพุทธทาสนี้ หากจะพิจารณาให้ดีแล้วจะเห็นว่า เป็นการวิจารณ์ส่วนที่เป็นการตีความ
ด้านเนื้อหาเท่านั้น ท่านพุทธทาสไม่ได้คัดค้านการตีความด้านรูปแบบแม้แต่นิดเดียว ทั้งที่
เรื่องหลังนี้เป็นเรื่องหลัก และมีความสำคัญมากกว่าส่วนที่ท่านวิจารณ์นั้นมากมายนัก

ที่ว่าประเด็นด้านเนื้อหาไม่ค่อยมีความสำคัญก็ด้วยเหตุผลที่ว่า หลักอภิปัจจยตา
มีฐานะเป็นกฎหรือสูตร(formula) เพราะฉะนั้นเราย่อมสามารถที่จะเอาเนื้อหาอะไรก็
ได้ที่เข้าเกณฑ์ที่สูตรนั้นวางเอาไว้มาใส่ลงไปแทนตัวแปร(variable) ท่านพุทธโฆสาจารย์
พอใจที่จะนำเอาเนื้อหาของกระบวนการที่ทอดยาวข้ามภพข้ามชาติมาใส่ย่อมไม่ใช่เรื่อง
แปลก และการที่ท่านพุทธทาสพอใจจะนำเอาเนื้อหาของกระบวนการช่วงสั้นอันมีขอบเขต
จำกัดแค่เพียงชาตินี้เท่านั้นมาใส่ก็ไม่ใช่เรื่องแปลกเช่นกัน ทั้งสองท่านสามารถทำได้ คำ
วิจารณ์ของท่านพุทธทาสเมื่อมองจากจุดนี้จึงไม่อาจนับได้ว่าเป็นความเห็นที่ขัดแย้งต่อการตี
ความหลักอภิปัจจยตาของท่านพุทธโฆสาจารย์ ทั้งสองท่านพูดถึงหลักอภิปัจจยตาในรูป

⁸ ดู พุทธทาสภิกขุ, ปฏิจจนูปปาตจากพระโอบุส (ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ,
2524), หน้า (85)-(91).

แบบเดียวกัน ต่างกันแต่เนื้อหาที่นำมาประยุกต์อธิบายเท่านั้น

สรุปแล้ว การอธิบายหลักอทิปปัจจยตาในรูปวิภูจักรยังคงเป็นที่ยอมรับกันว่าถูกต้องในวงการพุทธศาสนาเถรวาท ดังจะเห็นได้จากงานเขียนของท่านพระราชวรมุนี (ประยูร ปยุตฺโต) ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นตัวแทนของนักคิดฝ่ายพุทธศาสนาเถรวาทที่พยายามอธิบายหลักธรรมในพุทธศาสนาอย่างเป็นระบบและรอบคอบด้วยเหตุผลมากที่สุดผู้หนึ่ง เมื่อท่านอธิบายหลักอทิปปัจจยตา ท่านก็ยังอธิบายในรูปภวจักรหรือสังสารจักรอย่างท่านพุทธโฆสจารย์อยู่นั่นเอง⁹

คราวนี้เราจะมาพิจารณากันดูว่า การอธิบายหลักอทิปปัจจยตาในรูปวิภูจักร สมเหตุสมผลเพียงใด เราจะแยกการพิจารณาออกเป็น 2 หัวข้อด้วยกันคือ

1. พิจารณาเฉพาะรูปแบบวิภูจักรแห่งหลักอทิปปัจจยตานั้นเพียงอย่างเดียว
2. พิจารณารูปแบบวิภูจักรแห่งหลักอทิปปัจจยตานั้นแล้วโยงมาหาเรื่องเวลา

และอวกาศ

เราจะเริ่มกันที่หัวข้อแรก

อันที่จริง การกล่าวว่ามีของตั้งแต่สองอย่างขึ้นไป เป็นปัจจัยหนุนเนื่องกันและกันในรูปวิภูจักรไม่ใช่เรื่องแปลก ในชีวิตประจำวัน เราสามารถพบเห็นของทำนองนี้ได้ไม่ยากเลย ตัวอย่างเช่น ฝนเกิดจากเมฆ เมฆเกิดจากน้ำบนพื้นดินที่ระเหยขึ้นไปสู่อากาศ น้ำบนพื้นดินนั้นก็มาจากฝนที่ตกลงมาจากท้องฟ้า ฝนนั้นก็มาจากเมฆ.. ตัวอย่างทำนองนี้มีมากมาย เป็นตัวอย่างที่บอกเราว่า ความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งบางสิ่งสามารถดำเนินไปในรูปวิภูจักรได้

เพราะฉะนั้น การที่มีผู้ตีความหลักอทิปปัจจยตาให้มีรูปแบบ เป็นวิภูจักรจึงไม่ใช่เรื่องแปลก มันเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่า กระบวนการแห่งความเป็นเหตุเป็นผลของทุกสิ่งในเอกภพจะมีรูปแบบเป็นวิภูจักรหมด รูปแบบวิภูจักรเป็นเพียงรูปแบบหนึ่งเท่านั้น ไม่ใช่ทั้งหมด มีตัวอย่างมากมายในชีวิตประจำวันที่แสดงให้เห็นว่าของบางอย่างเป็นปัจจัยหนุนเนื่องกันแบบทางเดียว ไม่มีทางย้อนกลับเป็นวงจร เช่น การถ่ายเทความร้อนจากวัตถุที่มีอุณหภูมิสูงไปสู่วัตถุที่มีอุณหภูมิต่ำดำเนินไปทางเดียวเท่านั้น ไม่มีทาง

⁹ พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, หน้า 79-150/4.

ที่ความรอนจากวัตถุที่มีอุณหภูมิต่ำจะถ่ายเทกลับมาหาวัตถุที่มีอุณหภูมิสูง กฎข้อที่สองของเทอร์โมไดนามิกส์ยืนยันเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี

จึงเป็นอันสรุปได้ในเบื้องต้นนี้ว่า หลักก๊อปปัจจยตาสามารถที่จะตีความให้มีรูปแบบเป็นวัฏจักรได้ แต่รูปแบบวัฏจักรนี้ไม่ใช่รูปแบบทั้งหมดของหลักก๊อปปัจจยตา นั้นย่อมหาความว่า ในเอกภพนี้มีสิ่งที่เป็นปัจจัยหนุนเนื่องกันและกันเป็นวงจร เพียงบางส่วนเท่านั้น การอาศัยรูปแบบวัฏจักรอันเป็นเพียงรูปแบบหนึ่งของความเป็นเหตุเป็นผลไปสรุปว่า ทุกสิ่งทุกอย่างในเอกภพหนุนเนื่องกันและกันเป็นวงจร ย่อมเป็นการสรุปเกินสมมติฐาน ขอให้สังเกตข้อความต่อไปนี้

หลักปฏิจเฉตบุพบาทแสดงให้เห็นเหตุการณ์ที่สิ่งทั้งหลายสัมพันธ์เนื่องอาศัยเป็นเหตุปัจจัยต่อกันเป็นรูปกระแส ในภาวะที่เป็นกระแสให้ พยายามหาความหมายออกไปให้เห็นแง่ต่างๆ ได้คือ สิ่งทั้งหลายมีความสัมพันธ์เนื่องอาศัยเป็นปัจจัยแก่กัน สิ่งทั้งหลายมีอยู่โดยความสัมพันธ์ สิ่งทั้งหลายมีอยู่ด้วยอาศัยปัจจัย สิ่งทั้งหลายไม่มีความคงที่อยู่อย่างเดิมแม้แต่ขณะเดียว สิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่โดยตัวของมันเอง คือไม่มีตัวตนที่แท้จริงของมัน สิ่งทั้งหลายไม่มีมูลการณ์หรือต้นกำเนิดเดิมสุด¹⁰

เราจะทำการพิจารณาในหัวข้อแรกไว้เท่านี้ โดยจะสรุปเอาไว้ในที่นี้ก่อนว่า หากจะพิจารณาเฉพาะรูปแบบวัฏจักรล้วนๆ ไม่สัมพันธ์กับเวลาและอวกาศเลย เราก็อาจยอมรับได้ว่า รูปแบบดังกล่าวนี้เป็นรูปแบบหนึ่งของหลักก๊อปปัจจยตา แต่ไม่ใช่ทั้งหมด การตีความของท่านพุทธโฆสะจารย์ในประเด็นนี้จึงไม่ถือว่าเป็นผิด ตราบเท่าที่ยังไม่มีการสรุปเกินว่า รูปแบบดังกล่าวนี้เป็นรูปแบบทั้งหมดของความเป็นสาเหตุและผลของสรรพสิ่ง

คราวนี้เราจะมาดูหัวข้อที่สองกัน

หัวข้อนี้จะเป็นการพิจารณารูปแบบวัฏจักรโดยโยงไปหาเรื่องเวลาและอวกาศที่เราได้ศึกษากันมาแล้วในบทที่ผ่านมา ที่ต้องพิจารณาเรื่องนี้โยงไปหาประเด็นด้านเวลาและอวกาศก็เพราะ กระบวนแห่งความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ ไม่ได้เกิดลอยๆ

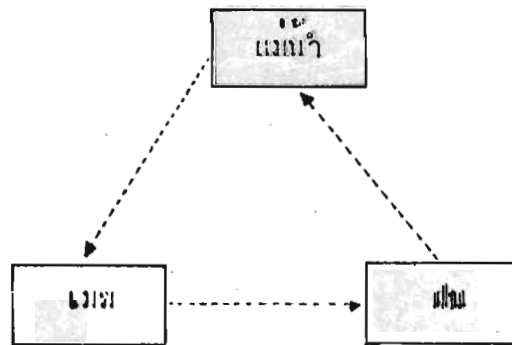
¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 88.

หากแต่เกิดอยู่ภายในกรอบของเวลาและอวกาศทั้งสิ้น การพิจารณาความถูกต้องของรูปแบบความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ ไม่ว่าจะ เป็นรูปแบบโลกก็ตาม จะไม่มีทางสมบูรณ์ได้เด็ดขาด หากว่าการพิจารณานั้นไม่โยงมาหาประเด็นด้านเวลาและอวกาศ ขอให้เรามาดูตัวอย่างต่อไปนี้

เมฆเป็นสาเหตุของฝน
 ฝนเป็นสาเหตุของแม่น้ำ
 แม่น้ำเป็นสาเหตุของเมฆ

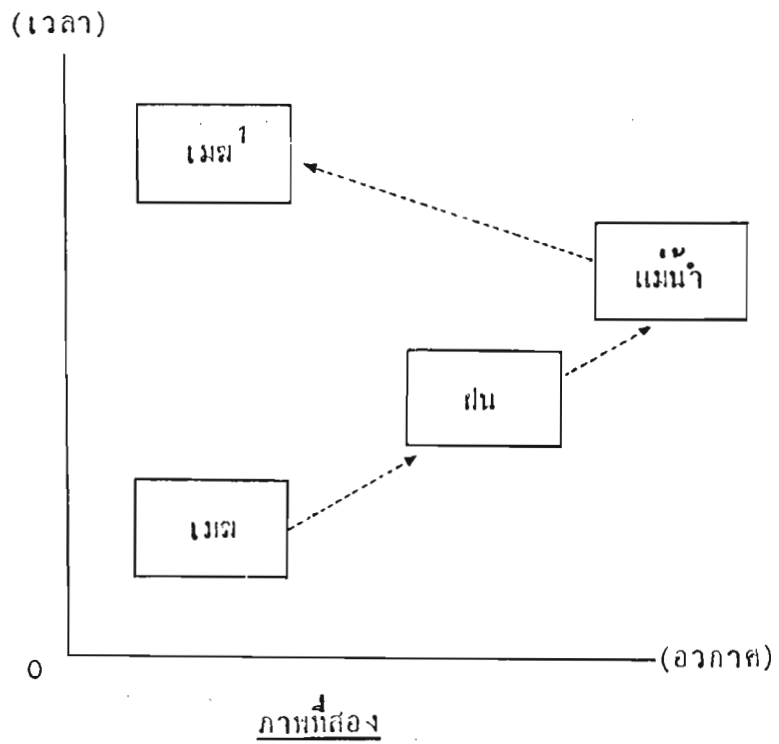
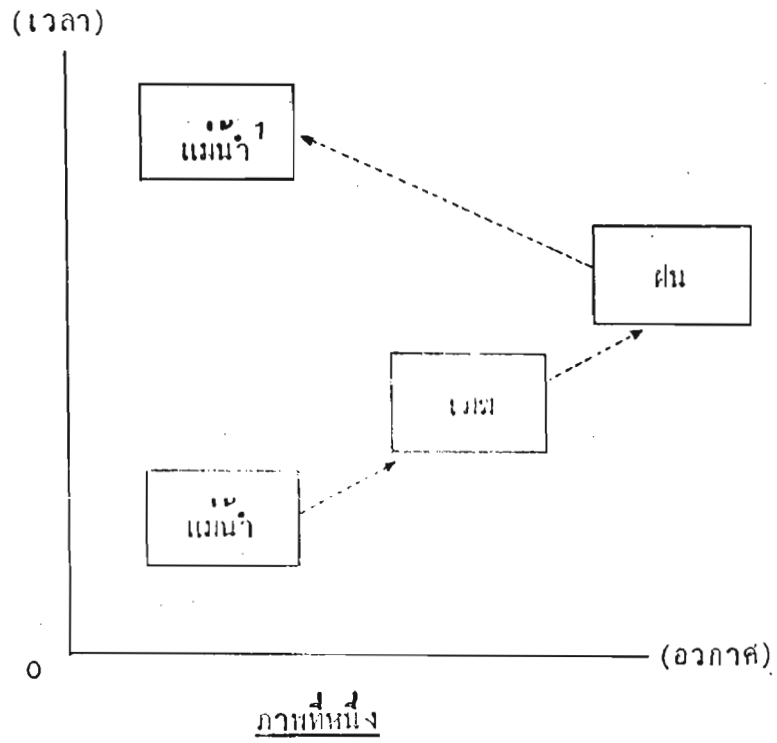
เมฆเป็นสาเหตุของฝน
 ฝนเป็นสาเหตุของแม่น้ำ
 แม่น้ำเป็นสาเหตุของเมฆ

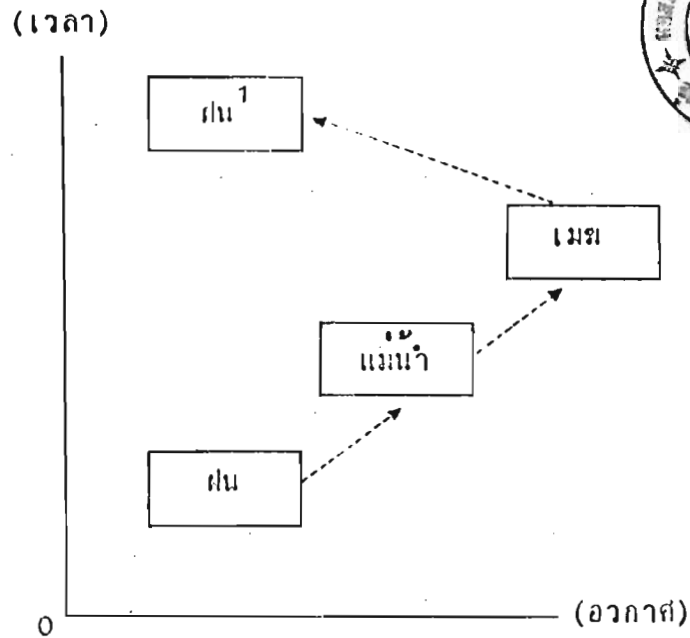
ข้อความข้างต้นนี้แสดงความที่ของสามอย่างคือ เมฆ, ฝน, และแม่น้ำเป็นปัจจัยหนุนเนื่องกันและกันแบบวัฏจักร เพื่อให้เห็นภาพชัดเจน เราจะเขียนข้อความข้างต้นนี้เป็นแผนภาพวงจรดังนี้



วงจรข้างต้นนี้หากเราพิจารณาโดยไม่คิดถึงเรื่องเวลาและอวกาศ เราก็อาจสรุปว่า กระบวนการแห่งความเป็นเหตุเป็นผลของปรากฏการณ์ทั้งสามนี้ไม่มีจุดเริ่มต้น, ท่วมกลาง, และที่สุด ความเข้าใจเช่นนี้แทบเป็นความผิดพลาดอย่างยิ่ง เมื่อใดก็ตามที่เรา นำเอาวงจรที่วางนี้ไปพิจารณาร่วมกับเรื่องเวลาและอวกาศในฐานะที่สมาชิกแห่งวงจรนี้ต่าง ก็ล้วนเกิดขึ้นในกรอบของเวลาและอวกาศ เมื่อนั้นเราจะทราบทันทีว่า ความเข้าใจที่ว่า วงจรดังกล่าวไม่มีจุดเริ่มต้น, ท่วมกลาง, และจุดสิ้นสุด เป็นความเข้าใจที่ไม่ถูกต้อง

เราอาจเขียนวงจรข้างต้นที่เสียใหม่ ในรูปแบบภูมิแห่งเวลาและอวกาศ (space-time diagram) ภาพที่ออกมาจะเป็นสามภาพตามความเป็นไปได้ดังนี้





ภาพที่สาม

แผนภูมิทั้งสามนี้มีอรรถาธิบายดังต่อไปนี้

ในภาพที่หนึ่ง เราสมมติให้แม่น้ำเป็นจุดเริ่มต้นของวงจร ในภาพที่สองเราสมมติให้เมฆเป็นจุดเริ่มต้น และในภาพที่สามเราสมมติให้ฝนเป็นจุดเริ่มต้น ที่เราต้องกำหนดให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งในจำนวนสามสิ่งนี้เป็นจุดเริ่มต้นของวงจรก็ด้วยเหตุผลที่ว่า สามสิ่งนี้มีความสัมพันธ์ต่อกันในสถานะที่สิ่งหนึ่งเป็นสาเหตุ ส่วนอีกสิ่งเป็นผล เป็นที่ทราบกันดีว่าสาเหตุต้องมาก่อนผล ผลจะมาก่อนหรือมาพร้อมกับสาเหตุไม่ได้* ดังนั้นในจำนวนสามสิ่งนี้จะต้องมีสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นสาเหตุแรกเริ่ม แต่เนื่องจากว่ามันเป็นไปได้ที่ทั้งสามสิ่งนี้จะ เป็นสาเหตุแรกเริ่ม ดังนั้นภาพที่ออกมาจึงแบ่งเป็นสามภาพ

* ที่สาเหตุกับผลจะเกิดพร้อมกันไม่ได้เพราะ เมื่อ ก. ซึ่งเป็นสาเหตุให้กำเนิด ข. ตัวมันต้องเปลี่ยนแปลงก่อน นั่นคือเวลาของ ก. ย่อมล่วงหน้า ข. ไปก่อน แม้ว่า ข. จะสามารถรับมอบส่งความเป็นสาเหตุจาก ก. ได้ไวเพียงใด(เช่นเทอมี่แสงสว่าง ความมืดก็หายไปทันที) มันก็ยังเปลี่ยนแปลงช้ากว่า ก. อยู่นั่นเอง ดังนั้นผลจึงมาทีหลังสาเหตุ

แต่ไม่ว่าอะไรจะเป็นจุดเริ่มต้นก็ตาม สิ่งที่น่าประหลาดใจในแผนภูมิทุกอันก็คือ ลูกศรที่ชี้ทิศทางของเวลามีแต่พุ่งไปข้างหน้า ไม่มีย้อนกลับ ความหมายของการที่ลูกศร แห่งเวลาพุ่งไปข้างหน้าอย่างเดียวนี้ก็คือ เวลาของวิญญูจักรดังกล่าวนี้นี้ไม่มีย้อนคืน จริง อยู่ว่า สมาชิกแห่งวิญญูจักรทั้งสามอาจจะย้อนกลับมาเป็นสาเหตุของกันและกันได้ แต่การ ย้อนกลับนั้นเป็นการย้อนกลับเชิงอวกาศ ไม่ใช่การย้อนกลับเชิงเวลา

การย้อนกลับเชิงอวกาศคือการที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งเคลื่อนที่ออกจากตำแหน่งใดตำแหน่งหนึ่ง ในอวกาศแล้วย้อนกลับมาที่ตำแหน่งเดิมในอีกครั้ง ส่วนการย้อนกลับเชิง เวลาหมายถึงการที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งเปลี่ยนแปลงจากสภาวะใดสภาวะหนึ่งแล้วเปลี่ยนกลับมาสู่ สภาวะเดิมในอีกครั้ง การย้อนกลับสองอย่างนี้เป็นคนละเรื่องกัน เราอาจอธิบายความ แตกต่างระหว่างการย้อนกลับสองอย่างนี้ด้วยตัวอย่างต่อไปนี้

นายคำเดินทางจากกรุงเทพฯไปขอนแก่นเพื่อทำธุระ เสร็จธุระแล้วก็กลับมาที่ กรุงเทพฯอีกครั้ง การที่นายคำเดินทางจากกรุงเทพฯไปขอนแก่นแล้วย้อนกลับมาที่กรุงเทพฯ อีกครั้งเป็นการย้อนกลับเชิงอวกาศ เรื่องนี้เป็นคนละเรื่องกับการย้อนกลับเชิงเวลา เราจะทราบว่า การเดินทางของนายคำคราวนี้มีการย้อนกลับเชิงเวลาหรือไม่ก็ด้วยการ ตรวจสอบดูว่า ระหว่างการเดินทาง ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับนายคำเป็นอย่างไร ถ้า นายคำแก่ขึ้นตามจำนวนวันที่ใช้ในการเดินทาง เวลาของนายคำก็มีแต่ดำเนินไปข้างหน้า การเดินทางไปกลับระหว่างกรุงเทพฯ-ขอนแก่นของนายคำจึงมีเพียงการย้อนกลับเชิง อวกาศเท่านั้น ไม่มีการย้อนกลับเชิงเวลา

ย้อนกลับมาที่การอธิบายหลักอภิปัจจยตาในรูปวิญญูจักรกันอีกครั้ง ในตอนที่ผ่าน มา เราได้พิจารณาไปแล้วว่า หากพิจารณาเฉพาะรูปแบบวิญญูจักรเพียงอย่างเดียว ไม่ โยงไปหาเรื่องเวลาและอวกาศ เราก็ยอมรับได้ว่า หลักอภิปัจจยตาอาจตีความในรูป วิญญูจักรได้เป็นบางส่วน แต่เมื่อพิจารณารูปแบบดังกล่าวนี้กับประเด็นด้านเวลาและอวกาศ เราก็พบว่า วิญญูจักรดังกล่าวสามารถย้อนกลับได้ทางอวกาศเพียงอย่างเดียว ไม่อาจย้อน กลับในทางเวลาได้ เมื่อไม่สามารถย้อนกลับในทางเวลาได้ เราขอมุ่งพูดไม่ได้ว่า กระบวนการแห่งความเป็นเหตุเป็นผลนั้นไม่มีจุดเริ่มต้น, ท้ามกลาง, และที่สุด การที่ลูกศร แห่งเวลาพุ่งตรงไปข้างหน้าอย่างเดียวย่อมมีความหมายว่า กระบวนการแห่งความเป็นเหตุเป็น ผลนั้นเริ่มต้นจากอดีต, ผ่านเข้ามาสู่ปัจจุบัน, แล้วก็เลยไปในอนาคต เราจะพูดได้ว่า กระบวนการแห่งความเป็นเหตุเป็นผลนั้นไม่มีจุดเริ่มต้น, ท้ามกลาง, และที่สุด ก็ต่อเมื่อลูกศร

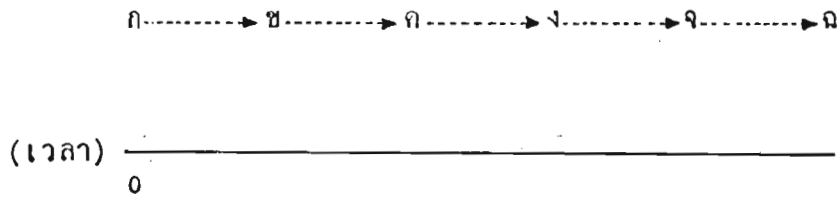
แห่งเวลาเริ่มต้นจากอดีต, ผ่านเข้ามาสู่ปัจจุบัน, เลี้ยวไปในอนาคต, แล้วก็วกกลับมาหาอดีตอีกครั้งเท่านั้น แต่ว่าปรากฏการณ์เช่นนี้ไม่อาจเกิดขึ้นได้เลย ไม่มีกระบวนการแห่งสังขตธรรมใดสามารถย้อนกลับมาเป็นปัจจัยหนุนเนื่องกันในเชิงเวลาได้

เราได้พิจารณาปัญหาอันว่าด้วยการอธิบายหลักอิทัปปัจจยตาผิดมาแล้ว โดยสรุปความได้ว่า การอธิบายหลักอิทัปปัจจยตาในรูปวัฏจักรที่เรียกว่าภวัฏจักรบ้าง สังสารจักรบ้าง เป็นการอธิบายที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริง คราวนี้ก็มาถึงปัญหาว่า รูปแบบที่ถูกต้องของหลักอิทัปปัจจยตานั้นเป็นอย่างไร

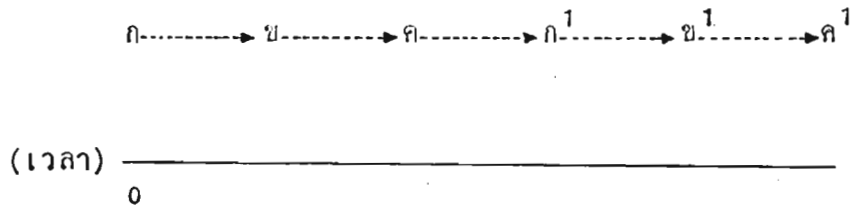
ในบทที่ผ่านมา เราได้ศึกษาทัศนะเกี่ยวกับเวลาของพุทธศาสนามาแล้ว เรื่องเวลานี้เกี่ยวข้องกับโดยตรงกับปัญหาที่ว่า รูปแบบที่ถูกต้องของหลักอิทัปปัจจยตาเป็นอย่างไร เพราะหลักอิทัปปัจจยตาพูดถึงความเป็นสาเหตุและผลของสิ่งต่างๆ หากเราสามารถกำหนดได้ว่า ความต่อเนื่องของสิ่งทั้งหลายที่เป็นสาเหตุและผลของกัน เมื่อถูกแปลงเป็นเส้นแสดงทิศทางของเวลาแล้วจะมีลักษณะอย่างไร เมื่อนั้นเราย่อมบอกได้ว่า รูปแบบของหลักอิทัปปัจจยตาเป็นอย่างไร

ในตอนท้ายของบทที่สาม ได้สรุปไว้ว่า กระบวนแห่งความเปลี่ยนแปลงของสิ่งต่างๆ แบ่งออกเป็นสองประเภทคือ การเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณกับการเปลี่ยนแปลงเชิงคุณภาพ ในจำนวนการเปลี่ยนแปลงทั้งสองนี้ การเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณเป็นการเปลี่ยนแปลงหลัก หรือเป็นตัวตัดสินว่า สิ่งนั้นๆ สามารถย้อนกลับในทางเวลาได้หรือไม่ แล้วเราก็พบว่า การเปลี่ยนแปลงเชิงปริมาณที่ไม่สามารถย้อนกลับได้ คงนั้นจึงเป็นอันกำหนดได้กว้างๆว่า เมื่อกล่าวโดยรวบยอดพุทธศาสนาถือว่า สังขตธรรมทุกอย่างไม่สามารถย้อนกลับเชิงเวลาได้

หากเราใช้ลูกศรเป็นสัญลักษณ์แทนทิศทางของเวลา เราจะพบว่า เมื่อแปลงกระแสความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรมเป็นลูกศรที่ชี้ทางของเวลา ลูกศรนั้นจะชี้ไปทางเดียว ไม่วกคืน เช่นเดียวกัน เมื่อเราแปลงกระแสความเป็นเหตุเป็นผลของสังขตธรรมทั้งหลายที่ดำเนินไปตามหลักอิทัปปัจจยตาให้เป็นลูกศรที่ชี้ทิศทางของเวลา ลูกศรนั้นก็ชี้ไปทางเดียว ไม่ย้อนคืน เพราะกระแสความเป็นเหตุเป็นผลของสังขตธรรมทั้งหลายนั้นแท้ที่จริงก็คือกระแสความเปลี่ยนแปลงที่ไม่อาจย้อนกลับในทางเวลาได้ของสังขตธรรมทั้งหลายนั่นเอง รูปแบบที่ถูกต้องของหลักอิทัปปัจจยตาจึงอาจเขียนเป็นแผนภูมิแห่งเวลาได้ดังนี้



แบบไม่เป็นวงจร

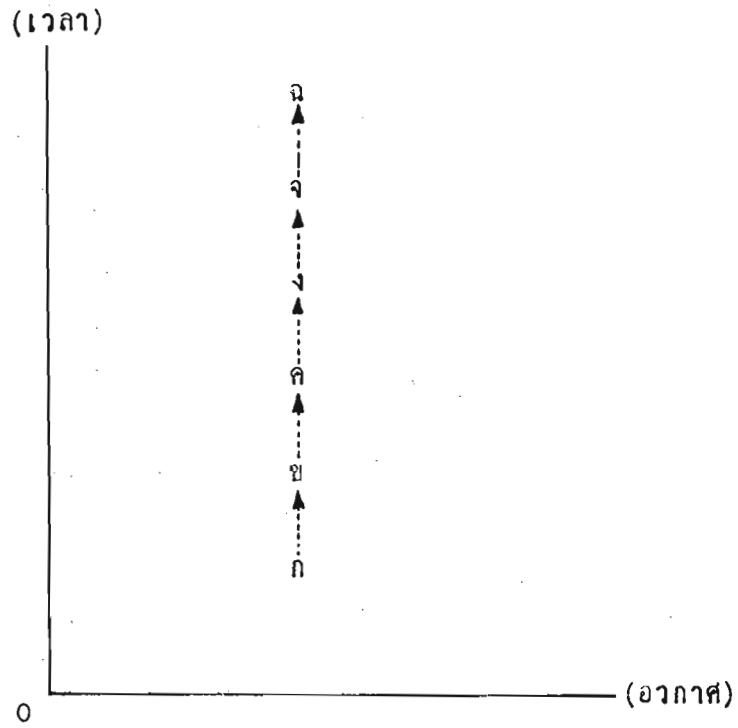


แบบเป็นวงจร

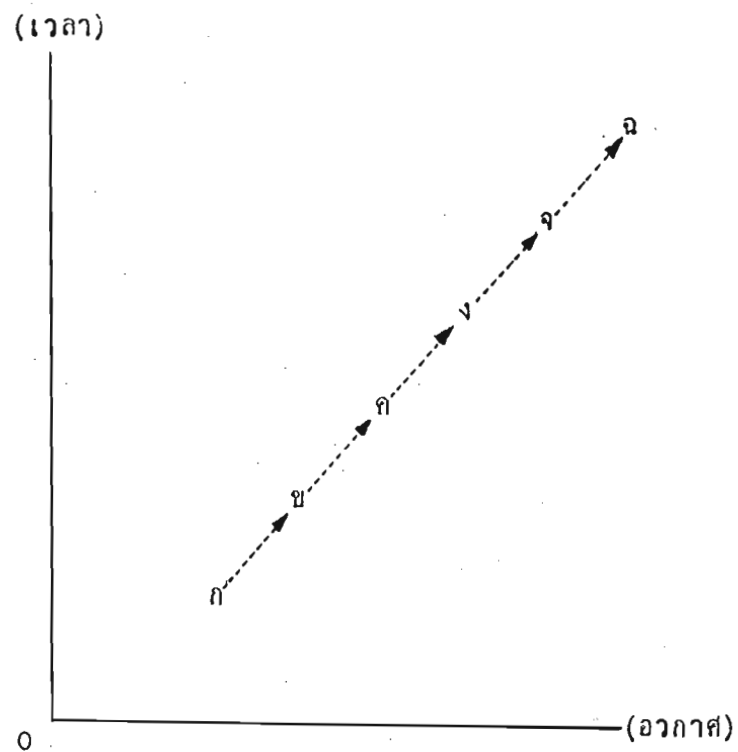
รูปแบบที่หนึ่งเป็นรูปแบบความเป็นเหตุเป็นผลที่ไม่เป็นวงจร ส่วนรูปแบบที่สองเป็นรูปแบบความเป็นเหตุเป็นผลที่เป็นวงจร ความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆที่ดำเนินไปตามหลักอิทัปปัจจยตาอาจหมุนเวียนเป็นวงจรก็ได้ ไม่เป็นวงจรก็ได้ แต่ไม่ว่ามันจะเป็นอย่างไร กระบวนการต่อเนื่องของสาเหตุและผลทั้งหมดเมื่อถูกแปลงเป็นลูกศรชี้ทิศทางของเวลาแล้ว ลูกศรนั้นต่างก็ชี้ไปทางเดียวไม่ย้อนคืนเหมือนกันหมดสิ้น

เนื่องจากว่า สังขธรรมที่ต่อเนื่องเป็นสาเหตุและผลของกันตามแผนภูมิข้างต้นนี้ ไม่เพียงแต่อยู่ในระบบของเวลาอย่างเดียว หากแต่อยู่ในระบบอวกาศด้วย ดังนั้นเราจึงอาจเขียนรูปแบบที่สมบูรณ์ของหลักอิทัปปัจจยตาเป็นแผนภูมิแห่งเวลาและอวกาศได้ดังนี้

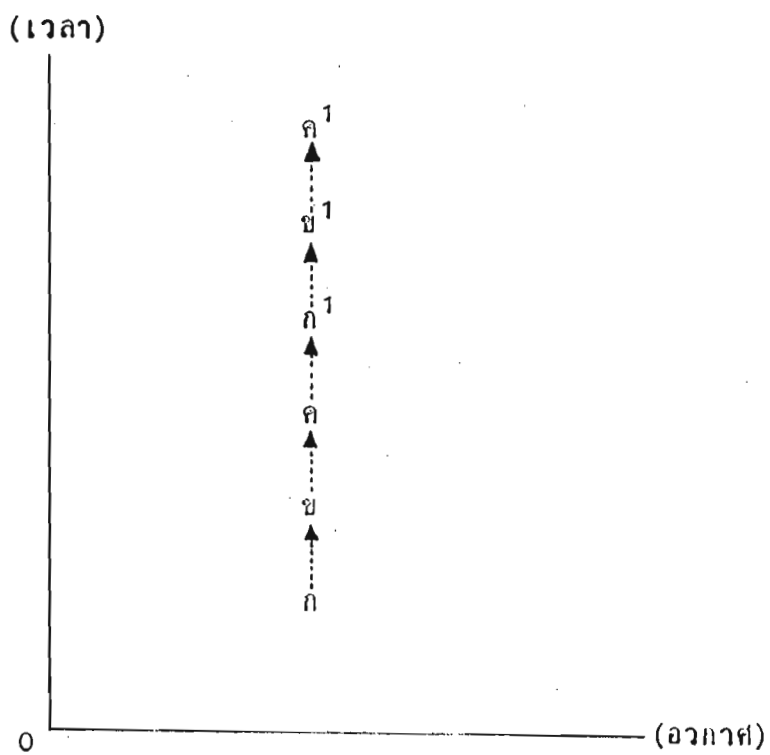
1. แบบไม่เป็นวงจร แบ่งออกเป็นสองประเภทคือ
 - ก. สาเหตุและผลเกิด ณ ตำแหน่งเดียวกันในอวกาศ
 - ข. สาเหตุและผลเกิดคนละตำแหน่งในอวกาศ
 2. แบบเป็นวงจร แบ่งออกเป็นสองประเภทเช่นกันคือ
 - ก. สาเหตุและผลเกิด ณ ตำแหน่งเดียวกันในอวกาศ
 - ข. สาเหตุและผลเกิดคนละตำแหน่งในอวกาศ
- ทั้งหมวดมีรายละเอียดดังนี้



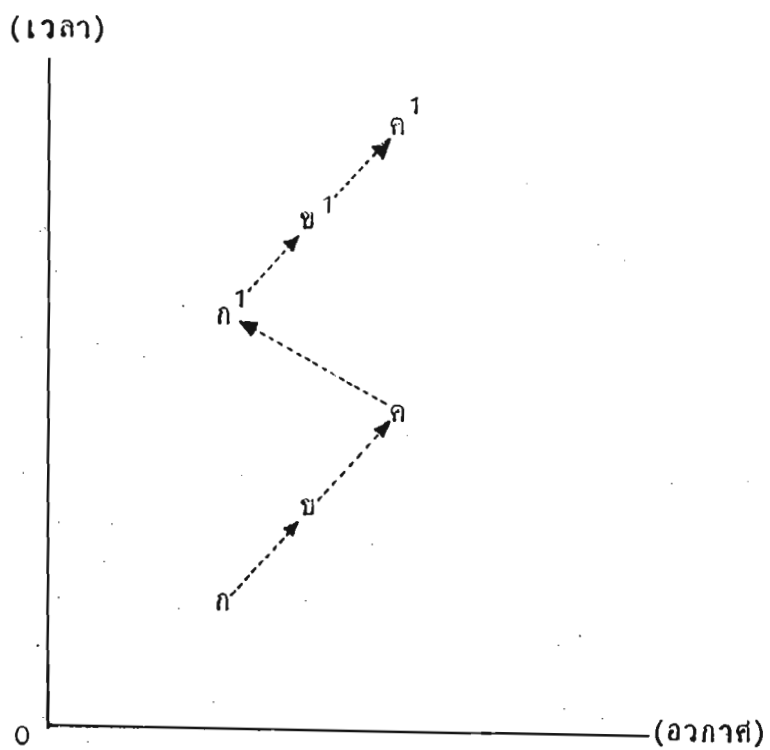
แบบไม่เป็นวงจร ก.



แบบไม่เป็นวงจร ข.



แบบเป็นวงจร ก. 1



แบบเป็นวงจร ก. 2

เราอาจสรุปปัญหาที่สำคัญที่สุดอันอาจเกิดขึ้นได้ในหลักอทิปปัจจยตาดังนี้คือ หลักอทิปปัจจยตานั้นนำไปสู่ข้อสรุปทางปรัชญาที่สำคัญสองประการ โดยที่ข้อสรุปทั้งสองนี้ขัดแย้งซึ่งกันและกัน ข้อสรุปทั้งสองนี้คือ

1. เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับมีค่าเป็นอนันต์
2. เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับไม่มีค่าเป็นอนันต์

ทั้งสองข้อนี้ถือได้ว่าเป็นข้อสรุปที่สำคัญที่สุดที่เราสามารถนิรนัยออกไปได้จากหลักอทิปปัจจยตา ข้อสรุปแรกมีเนื้อความตรงกันข้ามกับข้อสรุปหลัง ในจำนวนข้อสรุปสองประการนี้ ต้องมีอย่างใดอย่างหนึ่งถูก ส่วนเล็กอย่างผิด หรือไม่ก็อาจผิดทั้งคู่ แต่ที่เป็นไปไม่ได้เลยก็คือ ข้อสรุปทั้งสองนี้ถูกทั้งคู่ เพราะมันขัดแย้งกันและกัน

การที่แนวความคิด ก. เมื่อถูกนิรนัยแล้วนำไปสู่ข้อสรุปที่ขัดแย้งกัน ความหมายของปรากฏการณ์อันนี้ได้คือ ก. มีปัญหา ปัญหาที่ว่านี้ก็คือปัญหาความไม่สอดคล้องกัน (inconsistency) ในทฤษฎีรวม เมื่อหลักอทิปปัจจยตามีปัญหาดังกล่าวนี้ เราย่อมไม่อาจแน่ใจได้ว่า คำสอนต่างๆที่เกี่ยวข้องเนื่องด้วยการดับทุกข์ที่นิรนัยออกมาจากหลักอทิปปัจจยตา จะลงรอยสอดคล้องกันทั้งหมด ในจำนวนคำสอนเหล่านี้ อาจมีบางอย่างผิด บางอย่างถูก หรือไม่ก็อาจผิดทั้งหมด แต่ที่เป็นไปไม่ได้เลยก็คือ คำสอนทั้งหมดถูกต้องสอดคล้องกันทั้งสิ้น* เราจะพิจารณากันในรายละเอียดเกี่ยวกับข้อสรุปสองประการข้างต้นว่ามีความเป็นมาอย่างไร และขัดแย้งกันเช่นใด ดังต่อไปนี้

* คำว่าคำสอนทั้งหมดในที่นี้หมายถึงเอาคำสอนที่อาจมีผู้คิดค้นขึ้นใหม่ในอนาคตโดยอาศัยหลักอทิปปัจจยตาเป็นฐานในการนิรนัยด้วย อาจเป็นไปได้ว่าเท่าที่เป็นมาจากอดีตกระทั่งถึงปัจจุบัน คำสอนส่วนที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการดับทุกข์ทั้งหมดยังลงรอยสอดคล้องกันทั้งหมด เพราะมันถูกนิรนัยออกมาจากข้อเดียวกัน แต่ก็ได้ไม่ได้หมายความว่าคำสอนของพุทธศาสนาได้ปลดปล่อยจากปัญหาแล้ว ปัญหานั้นยังมีอยู่ หากแต่มันยังไม่เกิดขึ้นเท่านั้น เมื่อใดก็ตามที่มีคำสอนใหม่ซึ่งนิรนัยออกมาจากข้อที่ตรงข้ามกัน เมื่อนั้นเราจะเห็นปัญหาชัดเจนขึ้น และปัญหาที่เราจะต้องประสบต่อมาก็คือ ะหว่างข้อที่ขัดแย้งกันสองข้อนี้ เราจะเลือกข้อไหน

1. เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับมีค่าเป็นอนันต์ ข้อสรุปนี้มีที่มาดังนี้คือ

หลักอภิปัจฉัยตามบอกว่า เมื่อมี ก. ย่อมมี ข. (อิมสูมี สติ อิท โนติ.) ความหมายของข้อความนี้คือ เมื่อมีผลอย่างหนึ่งอย่างใด เราสามารถยืนยันได้แน่นอนว่า ผลนั้นๆ ต้องมีสาเหตุ ในเอกภพนี้มีสิ่งต่างๆ มากมาย ไม่ว่าจะเป็นดวงดาว, ฐิติอวกาศ, หรือวัตถุธาตุในรูปแบบต่างๆ รวมทั้งพลังงานเร้นลับทั้งที่เราคุ้นเคยและไม่คุ้นเคย สิ่งเหล่านี้ถือได้ว่าเป็นผลของอะไรสักอย่างหนึ่งทั้งสิ้น เพราะสังขตธรรมทุกอย่างที่มีอยู่ต้องมีที่มา หรือมีเหตุปัจจัยทำให้มันเกิดมีขึ้น มองจากแง่นี้สังขตธรรมทุกอย่างที่มีอยู่ในเอกภพจึงมีฐานะเป็นผลของสิ่งอื่น

สมมติว่าขณะที่เรากำลังพูดถึงสิ่งต่างๆ ในเอกภพอยู่นี้เป็นปัจจุบัน การสาวหาสาเหตุของสิ่งต่างๆ ในเอกภพก็คือการย้อนกลับไปในอดีตนั่นเอง ตัวอย่างเช่น ก. เป็นผลในปัจจุบัน, ข. เป็นสาเหตุของ ก. เราอาจเขียนแผนภาพทิศทางของเวลาจาก ก. ไปหา ข. ได้ดังนี้

ข ←----- ก

เนื่องจากว่าเวลาในทัศนะของพุทธศาสนาเป็นเรื่องเฉพาะของสังขตธรรมแต่ละอย่าง ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเวลาสากล ดังนั้นเวลาของเอกภพจึงได้แก่เวลาของสังขตธรรมแต่ละชั้นที่มีอยู่ในเอกภพรวมกันเข้า การจะสรุปว่าเวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับมีที่สิ้นสุดหรือไม่ ต้องสรุปจากเวลาของสังขตธรรมแต่ละอย่างจนหมด ในทางปฏิบัติเราไม่สามารถทำเช่นนั้นได้ ทั้งนี้ในที่นี้จึงจะกำหนดเอาสังขตธรรมอะไรสักอย่างเป็นตัวอย่างศึกษา โดยจะถือว่าสิ่งนี้คือตัวแทนของสังขตธรรมทั้งหมดในเอกภพ ทิศทางแห่งเวลาของมันเป็นอย่างไร มีที่สิ้นสุดหรือไม่ ถ้าตอบที่ได้มาย่อมถือเป็นการตอบสำหรับเวลาของเอกภพด้วย

เราจะใช้โลกเป็นตัวอย่างศึกษา โลกที่เราอาศัยกันอยู่นี้จัดเป็นผลอย่างหนึ่งเมื่อเป็นผล มันย่อมมีสาเหตุ เราจะให้ ก. เป็นสาเหตุของโลก ในขั้นตอนนี้เราอาจเขียนแผนภาพทิศทางของเวลาจากโลกไปหา ข. ได้ดังนี้

ก ←----- โลก

ก. ในที่นี้คือเหตุปัจจัยทั้งหมดที่ทำให้เกิดผลกล่าวคือโลก เหตุปัจจัยที่ว่านี้อาจมีหลายอย่าง อาจมีทั้งที่เป็นเหตุปัจจัยที่ขาดไม่ได้และที่เป็นเหตุปัจจัยเกินเหตุ แต่ไม่ว่าจะมีจำนวนเท่าใดหรือมีลักษณะอย่างไร เหตุปัจจัยเหล่านั้นทั้งหมดรวมกันเข้าแล้วเราจะเรียกว่า ก.

ก. นอกจากจะเป็นสาเหตุของโลก ตัวมันเองยังมีฐานะเป็นผลของสิ่งอื่นด้วย เพราะมันคือสังขตธรรมที่ต้องเกิดจากเหตุปัจจัย เมื่อเป็นผล มันย่อมมีสาเหตุ ในที่นี้เราจะให้ ข. เป็นสาเหตุของ ก. ในขั้นตอนนี้เราอาจเขียนแผนภาพทิศทางของเวลาจากโลกไปหา ก. และ ข. ดังนี้

ข ←----- ก -----> โลก

ข. นอกจากจะเป็นสาเหตุของ ก. ตัวมันเองยังมีฐานะเป็นผลของสิ่งอื่นด้วย เพราะมันคือสังขตธรรมที่ต้องเกิดจากเหตุปัจจัย เมื่อเป็นผล มันย่อมมีสาเหตุ เราจะให้ ค. เป็นสาเหตุของ ข. สำหรับ ค. นอกจากจะเป็นสาเหตุของ ข. มันยังมีฐานะเป็นผลของสิ่งอื่นด้วย เพราะมันเป็นสังขตธรรมที่ต้องเกิดจากเหตุปัจจัย เมื่อเป็นผล มันย่อมมีสาเหตุ.. จะเห็นว่าไม่ว่าเราจะสืบสาวไปถึงอะไร สิ่งนั้นๆเราก็สามารถสรุปได้ว่ามันเป็นผลของสิ่งอื่นเรื่อยไปไม่มีที่สิ้นสุด การที่เราสามารถสืบสาวได้ต่อไปเรื่อยๆนี้ ย่อมมีความหมายว่า เวลาของโลกในทิศทางย้อนกลับมีค่าเป็นอนันต์ โลกในที่นี้คือตัวแทนของเอกภพ เมื่อเวลาในทิศทางย้อนกลับของโลกมีค่าเป็นอนันต์ เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับย่อมเป็นอนันต์ด้วย

การที่เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับมีค่าเป็นอนันต์นี้ไม่ทิ้งเข้าใจสับสนกับการที่เอกภพไม่มีปฐมเหตุ (the first cause) มีคนไม่น้อยเข้าใจว่าการที่เราสามารถสืบสาวต่อไปได้เรื่อยๆ เป็นที่แสดงว่าเอกภพไม่มีสาเหตุเดิมสุดดังข้อเขียนของพระราชวรมุนี (ประยูร ปญฺญโต) ในหนังสือพุทธธรรมตอนหนึ่งว่า

ธรรมคาของสิ่งทั้งหลายย่อมไม่มีมูลการณ์หรือเหตุต้นกำเนิดเดิมสุด เมื่อหยิบยกสิ่งใดก็ตามขึ้นมาพิจารณา ถ้าสืบสาวนาเหตุต่อไปโดยไม่หยุด จะไม่สามารถค้นหาเหตุดั้งเดิมสุดของสิ่งนั้นได้ แต่ในความรู้ลึกสวามิภักดิ์ของมนุษย์

มักคิดถึงหรือคิดอยากให้มีเหตุต้นเค้าสักอย่างหนึ่ง ซึ่งเป็นความรู้สึกที่ขัดกับธรรมชาติ
ของธรรมชาติ¹¹

ที่จริง การที่เราสามารถสาวไปได้เรื่อยๆนี้เราสามารถสรุปได้แต่เพียงว่าเวลา
ของเอกภพในทิศทางย้อนกลับมีค่าเป็นอนันต์เท่านั้น การที่เวลาในทิศทางย้อนกลับของ
เอกภพเป็นอนันต์นี้มีความหมายว่า เราไม่อาจสาวพบสิ่งที่เรียกว่าสาเหตุเดิมสุดเท่านั้น
การสาวไม่พบไม่มีน้ำหนักพอที่จะยืนยันว่าสิ่งที่เราสาวหาไม่มี สองเรื่องนี้เป็นคนละเรื่อง
กัน อาจมีผู้แย้งว่า หากสาเหตุเดิมสุดมีจริง เราต้องสาวพบ ที่เราสาวไม่พบ แสดงว่า
มันไม่มี คำแย้งนี้ไม่ถูกต้อง สิ่งที่เป็นสาเหตุเดิมสุดอาจมีอยู่ได้โดยที่เราไม่อาจสาวพบ
เพราะระหว่างสาเหตุเดิมสุดกับเรานั้นมีภาวะคั่นอยู่ ภาวะคั่นนี้คือการที่เราสามารถ
สาวไปได้เรื่อยๆไม่มีที่สิ้นสุดในทางเวลา ดังนั้น การที่นักอภิปัจจยตามอกเราว่าเวลา
ของเอกภพในทิศทางย้อนกลับมีค่าเป็นอนันต์นี้จึงสรุปได้แต่ว่า เราสามารถสาวหาสาเหตุ
แรกเริ่มของเอกภพไปได้เรื่อยๆเท่านั้น ไม่อาจสรุปไปถึงขั้นว่า สาเหตุเดิมสุดของเอกภพ
ไม่มี

2. เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับไม่มีค่าเป็นอนันต์ ข้อสรุปนี้ที่มาจาก
ต่อไปก็คือ หลักอภิปัจจยตามอกว่า เมื่อไม่มี ก. ข่อมไม่มี ช. (อิมสูมี อสติ อิท น
โหติ.) ความหมายของข้อความนี้ก็คือ เมื่อมีผลอย่างใดอย่างหนึ่ง เราสามารถยืนยัน
ได้แน่นอนว่า หากไม่มีสาเหตุอันก่อให้เกิดผลนั้นๆ ผลนั้นๆจะเกิดมีอย่างที่ไม่ได้อัน
อย่างเด็ดขาด เราได้ยกตัวอย่างในตอนที่ผ่านมาว่า ก. เป็นสาเหตุของโลก ในกรณีนี้
เราสามารถเขียนแผนภาพความสัมพันธ์เชิงสาเหตุและผลระหว่าง ก. กับโลกได้ดังนี้

ไม่มี ก. -----> ไม่มีโลก

เนื่องจาก ก. เป็นผลของ ช. และ ช. เป็นผลของ ค. ตามลำดับดังแสดง
มาแล้ว ดังนั้นเราจึงอาจเขียนแผนภาพความสัมพันธ์ของสิ่งเหล่านี้ได้ดังนี้

¹¹ พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, หน้า 89.

ไม่มี ค----->ไม่มี ข----->ไม่มี ก----->ไม่มีโลก

เนื่องจากว่า ค. ก็คือผลอย่างหนึ่ง ดังนั้นเราข่อมสามารถยืนยันต่อไปได้อีกว่า หากไม่มีสาเหตุของ ค. ผลกล่าวคือ ค. ข่อมจะมีไม่ได้.. โดยวิธีการเดียวกันนี้ เราสามารถยืนยันไปจนถึงที่สุดกล่าวคือปฐมเหตุ ดังแผนภาพต่อไปนี้

ไม่มีปฐมเหตุ--->ไม่มี ค--->ไม่มี ข--->ไม่มี ก--->ไม่มีโลก

แผนภาพข้างต้นนี้ชี้ให้เราเห็นว่า เป็นไปไม่ได้ที่จะมีโลกโดยไม่มีสาเหตุของโลกกล่าวคือ ค., เป็นไปไม่ได้ที่จะมี ค. โดยไม่มีสาเหตุของ ค. กล่าวคือ ข., เป็นไปไม่ได้ที่จะมี ข. โดยไม่มีสาเหตุของ ข. กล่าวคือ ค., และเป็นไปไม่ได้ที่จะมี ค. โดยไม่มีสาเหตุของ ค. กล่าวคือ...ปฐมเหตุ. แต่ข้อเท็จจริงรายงานว่าโลก ดังนั้นสาเหตุของโลกกล่าวคือ ค. จึงต้องมีแน่นอน, เมื่อมี ค. ข่อมมี ข., เมื่อมี ข. ข่อมมี ค., เมื่อมี ค. ข่อมมี...ปฐมเหตุ สรุปแล้ว การที่โลกมีอยู่มันเื่องว่าต้องมีปฐมเหตุ เป็นไปไม่ได้ที่จะมีโลกโดยไม่มีปฐมเหตุ ดังเราจะกลับแผนภาพข้างต้นเป็นตรงกันข้ามตามข้อเท็จจริงที่รายงานว่าโลกดังนี้

มีปฐมเหตุ--->มี ค--->มี ข--->มี ก--->มีโลก

เมื่อโลกซึ่งเป็นตัวแทนของเอกภพมีสาเหตุเคิมสุด เอกภพข่อมจะมีสาเหตุเคิมสุด เมื่อมีสาเหตุเคิมสุด เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับข่อมไม่มีค่าเป็นอนันต์ อนึ่ง การที่เวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับไม่มีค่าเป็นอนันต์นี้เราสามารถสรุปได้ว่าเอกภพมีปฐมเหตุด้วย ที่สามารถสรุปเช่นนี้เพราะการสาวหบปฐมเหตุมีความหมายยืนยันอยู่ในตัวแล้วว่าปฐมเหตุมีอยู่ เรื่องนี้เป็นเรื่องธรรมดา เราสาวหาสิ่งใดแล้วหบ เราข่อมยืนยันได้ว่าสิ่งนั้นมีอยู่ ผิดกับการสาวแล้วไม่หบที่เรายังไม่อาจยืนยันได้แน่นอนว่าสิ่งนั้นไม่มี เพราะสิ่งนั้นอาจมีอยู่ แต่วิธีการที่เราใช้สาวหาไม่อาจหาไปจนถึงสิ่งนั้น

สรุปแล้วหลักอภิปัจจยคามมีปัญหาตามที่กล่าวมาทั้งหมดนี้

เพื่อให้เห็นภาพการที่หลักอทิปัจจยค่า เมื่อถูกนิรนัยจะนำไปสู่ข้อสรุปที่ขัดแย้งกัน
ชัดเจน เราจะเขียนแผนภาพแสดงทิศทางของเวลาแห่งเอกภพข้างกันเสียใหม่ในรูปข้อความ
การอ้างเหตุผลทางตรรกวิทยา (อย่าลืมว่าหลักอทิปัจจยตามนอกจากจะเป็นกฎแห่งความเป็น
เหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ ยังมีฐานะเป็นกฎทางตรรกวิทยาล้วน) กฎข้อที่สองของหลัก
อทิปัจจยตากล่าวว่า

เมื่อไม่มี ก. ย่อมไม่มี ข.

ก. และ ข. ในสูตรนี้เป็นตัวแปร ดังนั้นเราย่อมสามารถใส่เนื้อหาอะไรก็ได้
ลงไปแทนตัวแปรนั้น ในที่นี้จะใส่ปฐมเหตุ(ของโลกล)แทน ก. และใส่โลกแทน ข. จะได้
ข้อความดังนี้

• เมื่อไม่มีปฐมเหตุ ย่อมไม่มีโลก

ข้อความข้างต้นนี้เราจะเขียนกลับเป็นข้อความสัญลักษณ์อีกครั้งดังนี้

~ก. → ~ข.

ผู้ที่เคยเรียนตรรกวิทยามบ้างย่อมทราบว่า ข้อความข้างต้นนี้ หากมีข้อความ
ที่ปฏิเสธ-ข. เพิ่มเข้าไปเป็นข้ออ้างที่สอง เราจะสามารถสรุปได้ว่า ~~ก. ตามกฎ Modus
Tollens ดังนี้

~ก. → ~ข.

~~ข.

~~ก.

ข้อความสัญลักษณ์ข้างต้นนี้ เมื่อแปลกลับเป็นข้อความธรรมดาจะมีเนื้อหาว่า

เมื่อไม่มีปฐมเหตุ ย่อมไม่มีโลก

ไม่จริงที่ว่า ไม่มีโลก

เพราะฉะนั้น ไม่จริงที่ว่า ไม่มีปฐมเหตุ

อาจมีผู้สงสัยว่า ข้ออ้างที่สอง(~~ข.) ได้มาจากไหน คำตอบก็คือได้มาจากข้อเท็จ
จริงที่เราประสบอยู่ในชีวิตประจำวันนี่เอง เราทราบกันดีว่ามีโลก ข้อความที่ว่า มีโลก(ข.)



นี้ในทางตรรกวิทยาถือว่ามีความหมายเท่ากับข้อความที่ว่า ไม่จริงที่ว่า ไม่มีโลก (~~ข.) ในทำนองเดียวกันข้อความที่ว่า ไม่จริงที่ว่า ไม่มีปฐมเหตุ (~~ก.) ย่อมมีความหมายเท่ากับข้อความที่ว่า มีปฐมเหตุ(ก.) ข้อสรุปที่ว่าเอกภพมีปฐมเหตุมีที่มาตามที่แสดงมานี้

มีคำถามว่า เราสามารถใช้ปฐมเหตุและโลกแทนตัวแปรในกฎข้อแรกได้หรือไม่ หากแทนได้ เราจะสรุปได้หรือไม่ว่ามีปฐมเหตุ คำตอบคือ แทนได้ แต่แทนแล้วเราไม่สามารถสรุปได้ว่ามีปฐมเหตุ ดังจะแสดงต่อไปนี้

กฎข้อแรกของหลักอทิปปัจจยตาคกล่าวว่

เมื่อมี ก. ย่อมมี ข.

เราจะแทน ก. ด้วยปฐมเหตุ และแทน ข. ด้วยโลก จะได้ข้อความว่า

เมื่อมีปฐมเหตุ ย่อมมีโลก

ข้อความข้างต้นนี้เมื่อแปลเป็นข้อความสัญลักษณ์จะเป็นดังนี้

ก. → ข.

สำหรับผู้ที่เคยเรียนตรรกวิทยามบ้าง ย่อมทราบดีว่า แม้เราจะมีข้อความที่ว่าโลกเพิ่มเข้าไปเป็นข้ออ้างที่สอง เราก็ไม่สามารถสรุปได้ว่า มีปฐมเหตุ ดังนี้

ก. → ข.

ข.

สรุปไม่ได้ว่า ก.

ดังนั้นจึงเป็นอันสรุปได้ว่า หลักอทิปปัจจยตาประกอบด้วยกฎสองข้อ กฎข้อแรกเมื่อนิรนัยจะนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าเวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับมีค่าเป็นอนันต์ กฎข้อนี้ในทางตรรกวิทยาไม่อาจใช้พิสูจน์ได้ว่าเอกภพมีปฐมเหตุ กฎข้อที่สองเมื่อนิรนัยแล้วจะนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าเวลาของเอกภพในทิศทางย้อนกลับไม่มีค่าเป็นอนันต์ กฎข้อนี้ในทางตรรกวิทยาสามารถใช้พิสูจน์ได้ว่าเอกภพมีปฐมเหตุ การที่กฎข้อแรกไม่สามารถใช้ยืนยันว่ามีปฐมเหตุ ในขณะที่กฎข้อที่สองใช้ยืนยันได้ไม่ใช่ความขัดแย้งกัน ความขัดแย้งกันอยู่ที่ประเด็นด้านเวลาในทิศทางย้อนกลับของเอกภพ รายละเอียดเกี่ยวกับกฎอทิปปัจจยตาเชิงตรรกวิทยาที่แสดงมานี้เป็นเพียงข้อพิจารณาเสริมเพื่อให้เข้าใจแผนภาพทิศทางของเวลาเท่านั้น

4.5 การแก้ปัญหาลักษณะปัญหาในหลักอภิปัจจยตา

เมื่อแนวความคิด ก. ถูกนิรนัยแล้วนำไปสู่ข้อสรุปที่ขัดแย้งกัน วิธีการในการแก้ไขปัญหามักแบ่งออกได้เป็น 2 วิธีคือ

1. หาวิธีอธิบายว่า ข้อสรุปที่ขัดแย้งกันนั้นที่จริงเป็นเพียงสิ่งที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเท่านั้น ในความเป็นจริงข้อสรุปเหล่านั้นหากวิเคราะห์ให้ลึกซึ้งลงไปจะพบว่าไม่ได้ขัดแย้งกันเลย

2. เลือกเอาข้อสรุปทางใดทางหนึ่ง จากนั้นจึงหาวิธีเพิ่มหรือตัดหรือดัดแปลงข้อความบางตอนที่ประกอบขึ้นเป็น ก. ทั้งนี้เพื่อไม่ให้ ก. สามารถนิรนัยไปสู่ข้อสรุปที่เราไม่ต้องการนั้นอีก

ในจำนวนวิธีการทั้งสองนี้ ผู้วิจัยจะเลือกวิธีการที่หนึ่งสำหรับแก้ปัญหที่เกิดขึ้นกับหลักอภิปัจจยตา ดังความละเอียดต่อไปนี้

การที่เอกภพมีสาเหตุเดิมสุดไม่ขัดกับหลักอภิปัจจยตา

ที่ผ่านมาเราพบว่า เนื้อหาของหลักอภิปัจจยตาสองข้อนำไปสู่ข้อสรุปที่ขัดแย้งกันกล่าวคือ

1. เนื้อหาที่ว่า เมื่อมี ก. ย่อมมี ข. (อิมสูมี สติ อิท โทติ.) นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า เวลาในทิศทางย้อนกลับของเอกภพมีค่าเป็นอนันต์

2. เนื้อหาที่ว่า เมื่อไม่มี ก. ย่อมไม่มี ข. (อิมสูมี อสติ อิท น โทติ.) นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า เวลาในทิศทางย้อนกลับของเอกภพไม่มีค่าเป็นอนันต์

ข้อสรุปแรก ได้กล่าวมาแล้วว่า ยังไม่มีน้ำหนักพอที่จะใช้ยืนยันว่าเอกภพไม่มีสาเหตุแรกสุด ส่วนข้อสรุปที่สองก็ได้กล่าวมาแล้วเช่นกันว่าเป็นข้อสรุปที่ยืนยันอยู่ในตัวว่าเอกภพมีสาเหตุแรกสุด พิจารณาจากจุดนี้เราจะเห็นว่า สามารถใช้ประเด็นเรื่องสาเหตุแรกสุดประสานความขัดแย้งระหว่างข้อสรุปทั้งสองนี้ได้ เพราะหากเอกภพมีสิ่งที่เรียกว่าสาเหตุเดิมสุดจริง ข้อเท็จจริงอันนี้ก็ไม่ได้ขัดแย้งกับข้อสรุปแรก ข้อสรุปแรกนั้นมีเพียงว่าเราไม่อาจสาวพบสาเหตุเดิมสุดของเอกภพเท่านั้น การสาวไม่พบไม่พอที่จะใช้ยืนยันว่าสาเหตุแรกสุดของเอกภพไม่มี ดังนั้นแม้ว่าเอกภพจะมีสาเหตุแรกสุด ข้อเท็จ

จริงอันนี้ก็ไม่ขัดแย้งกับการที่เราไม่อาจสาวหาสาเหตุเดิมสุดนี้ สองเรื่องนี้เป็นคนละประเด็นกันดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า การสาวไม่พบทั้งๆที่สิ่งที่เราพยายามสาวหาที่อยู่อาจเนื่องมาจากระหว่างเรากับสิ่งที่เราพยายามสาวหาอยู่นั้นตกภาวะกันอยู่

อาจมีคำถามว่า ตามหลักอิทัปปัจจยตา ทุกสิ่งย่อมมีเหตุปัจจัย แล้วอะไรคือเหตุปัจจัยของสิ่งที่เรียกว่าสาเหตุแรกสุดนั้น คำถามนี้อาจตอบได้ไม่ยากว่า สิ่งที่หลักอิทัปปัจจยตาบอกว่าต้องมีเหตุปัจจัยหาให้พบเกิดขึ้นก็คือสังขตธรรมเท่านั้น ไม่รวมถึงอสังขตธรรม ดังนั้นหากสาเหตุแรกสุดที่ว่านี้เป็นอสังขตธรรม ย่อมเป็นอันหมดปัญหาที่ว่าอะไรคือเหตุปัจจัยของมัน

อาจมีคำถามต่อมาอีกว่า ปกติเมื่อกล่าวถึงหลักอิทัปปัจจยตา เรามักจะเข้าใจว่าหลักที่ว่านี้กล่าวถึงเฉพาะความเป็นเหตุเป็นผลของสังขตธรรมเท่านั้น การให้อสังขตธรรมเป็นสาเหตุของสังขตธรรมจะไม่ขัดกับหลักอิทัปปัจจยตาหรือ คำถามที่ตอบได้ว่าเนื้อหาของหลักอิทัปปัจจยตาไม่มีส่วนไหนระบุว่าหลักนี้พูดถึงเฉพาะความเป็นเหตุเป็นผลระหว่างสังขตธรรมเท่านั้น หลักอิทัปปัจจยตาเพียงแต่พูดเอาไว้กว้างๆว่า เมื่อมี ก. ย่อมมี ข. และ เมื่อไม่มี ก. ย่อมไม่มี ข. เท่านั้น ดังนั้นการกำหนดให้อสังขตธรรมเป็นสาเหตุของสังขตธรรมจึงไม่น่าจะขัดกับเนื้อหาที่กล่าวมานี้ หากไม่ ก. ในที่นี้จึงจะหมายถึงอสังขตธรรมไม่ได้

อะไรคือสาเหตุเดิมสุดของเอกภพ

เท่าที่กล่าวมาทำให้เรามองเห็นว่า สิ่งที่จะเป็นสาเหตุเดิมสุดของเอกภพได้ต้องมีคุณสมบัติทั้งนี้คือ สามารถเกิดมีเองได้โดยไม่ต้องพึ่งพาเหตุปัจจัยอื่น ในทัศนะของพุทธศาสนาสิ่งที่มีคุณสมบัติตามที่กล่าวมานี้ก็คือสิ่งที่เรียกว่าอสังขตธรรม ในบทที่สองเราได้จำแนกอสังขตธรรมออกเป็น 3 ประเภทกล่าวคือ

1. ประเภทที่อยู่ในรูปกฎธรรมชาติ ได้แก่ นิยาม, อิทัปปัจจยตา, ปฏิจจสมุปบาท, อริยสัจ
2. ประเภทที่อยู่ในรูปภาวะทางธรรม ได้แก่ นิพพาน
3. ประเภทพิเศษ ได้แก่ อากาสะ

เมื่ออสังขตธรรมมีมากอย่างนี้ ย่อมมีปัญหามากมายว่า ในจำนวนอสังขตธรรม

ทั้งหลายเหล่านี้ อสังขตธรรมอย่างไรก็คือสาเหตุเดิมสุดที่เรากำลังหาต้นอยู่ที่ ปัญหา
ไม่ง่ายเลยที่จะตอบ ความยากไม่ได้อยู่ที่การเลือก หากแต่อยู่ที่เหตุผลสำหรับสนับสนุน
ว่าทำไมเราจึงเลือกว่าสิ่งนี้เป็นสาเหตุเดิมสุดของเอกภพ ต่อไปนี้เราจะพิจารณากัน
ดูว่า ในจำนวนอสังขตธรรมทั้งหลายนี้ อสังขตธรรมไหนเหมาะที่จะเป็นสาเหตุแรกสุด
ของเอกภพ

เราจะเริ่มกันที่อสังขตธรรมประเภทแรก สิ่งที่เคยมีผู้เสนอว่าเป็นต้นกำเนิด
ของเอกภพมาแล้ว ผู้ที่เสนอความคิดนี้คือท่านพุทธทาสภิกขุ ดังข้อเขียนของท่านตอนหนึ่ง
ที่ว่า

เดี๋ยวนี้เราพุทธบริษัทเชื่อความคำสอนในพุทธศาสนาเก่าแก่มาก่อนอยู่แล้ว มันก็ไปตรง
กันพอดี แต่ถ้าไม่เข้าใจ มันก็เหมือนกันไม่สู้เหมือนกัน อย่างหัวใจพุทธศาสนาที่
เรียกว่าคาคาของพระอัสสชิว่า " สิ่งทั้งหลายมีเหตุเป็นแดนเกิด พระภคคตทรง
แสดงเหตุของสิ่งเหล่านั้น และทรงแสดงความลับของสิ่งเหล่านั้นเพราะหมดเหตุ "
คาคาที่พระอัสสชิบอกแก่พระสารีบุตรก่อนมาบวชในพระศาสนา นั้นแหละคือพระ
อัสสชิได้แสดงถึงสิ่งที่เรียกว่า " พระเจ้า " ให้แก่อุปติสสะภุคคตที่มาบวชแล้วเป็น
พระสารีบุตรในพุทธศาสนา ก็แสดงว่า สิ่งทั้งหลายทั้งปวงมีเหตุเป็นแดนเกิด พระ
ผู้มีพระภาคเจ้าทรงแสดงเหตุแห่งสิ่งเหล่านั้น และความลับแห่งสิ่งเหล่านั้นเพราะ
หมดเหตุ ก็หมายความว่า พระพุทธเจ้าได้แสดง " พระเจ้า " แล้ว คือเหตุที่ทำให้
ให้เกิดสิ่งทั้งปวง และเหตุที่ทำให้มีความลับไปแห่งสิ่งทั้งปวง แต่เราไม่เรียกว่า
พระเจ้า เราเรียกว่าธรรม ในภาษานาฬิเรียกว่าธุมหรือธุมมา ส่วนในภาษา
ไทยเราเรียกว่าพระธรรม เพราะฉะนั้นพระธรรมนั่นแหละคือพระเจ้า-พระเจ้าใน
ฐานะที่เป็นต้นเหตุ ส่วนพระธรรมในฐานะที่เป็นสิ่งที่ถูกกระทำนั้นคือตัวโลกหรือตัว
สิ่งทั้งปวง

นี่มันเป็นเพราะว่า คำว่า " ธรรม " หรือ " ธรรมะ " นี้มันใช้ได้แก่สิ่งทุกอย่าง
เป็นsubjective ก็ได้ เป็นobjective ก็ได้ เป็นกรรมก็ได้ เป็นกัตตุ์ก็ได้ เป็น

* วินย. 4/65,68 เชียงอรณนี้ไม่มีในที่มา ที่ผู้วิจัยใส่เข้ามาเพื่อประโยชน์
ในการสอบค้นสำหรับผู้สนใจ

เป็นภริยาอาการก็ได้ เป็นอะไรก็ได้ ใช้คำๆเดียวเพียงคำว่า " ธรรม " ธรรม หรือธรรมามาเป็นภาษาไทยเราว่า " พระธรรม " ดังนั้นพระธรรมในส่วนที่เป็น ต้นเหตุของสิ่งทั้งหลายนี้มีค่าเท่ากับ " พระเจ้า " แล้วสิ่งนั้นก็ถืออิทัปปัจจยตา คือกฎที่เฉียบขาดไม่มีอะไรต้านทานได้ว่า " เมื่อมีสิ่งๆ เป็นปัจจัย สิ่งๆจึงเกิดขึ้น " กฎอันนี้ไม่มีใครต้านทานได้ ดังที่พระพุทธเจ้าท่านตรัสว่า ตถาคตจะเกิดขึ้น หรือตถาคตจะไม่เกิดขึ้น ธรรมธาตุอันที่เป็นอยู่แล้วอย่างนี้ และไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่น¹²

สิ่งที่เรียกว่ากฎนี้ กฎธรรมชาตินี้เป็นสิ่งที่ไม่มีการโต้ตั้งขึ้น หรือใครเปลี่ยนแปลงได้ นี่คือกฎ นี่คือสิ่งที่เราจะต้องเรียกว่า " พระเจ้า " เพราะว่ามีอำนาจที่จะทำให้สิ่งทั้งหลายทั้งปวงเกิดขึ้น แล้วมีอำนาจทำให้สิ่งทั้งหลายทั้งปวงเป็นไปตามกฎคือตัวมันเอง¹³

กฎธรรมชาติที่ท่านพุทธทาสเสนอว่าเป็นต้นกำเนิดของสรรพสิ่งก็คือกฎอิทัปปัจจยตา จะเห็นว่าท่านใช้คำว่า " ต้นกำเนิดของสรรพสิ่ง " ในความหมายว่า " กฎที่ทำให้สิ่งต่างๆ เกิดขึ้น " ข้อเสนอของท่านพุทธทาสนี้อาจสรุปเป็นสาระสำคัญได้ว่า เมื่อครั้งที่เอกภพ ยังว่างเปล่าจากสิ่งทั้งหลายนั้น สิ่งทีเรียกว่ากฎธรรมชาติหรือกฎอิทัปปัจจยตานี้ได้มีอยู่แล้ว กฎนี้มีอยู่ตลอดเวลาเพราะมันเป็นอสัญชธรรม และกฎที่ว่านี้เองที่สร้างสิ่งต่างๆขึ้นในเอกภพ นอกจากจะเป็นผู้สร้าง มันยังเป็นผู้ควบคุมสิ่งที่มีมันสร้างขึ้นมาให้ดำเนินไปอย่างเป็นระเบียบ กล้วย

ข้อเสนอของท่านพุทธทาสนี้นับว่าน่าสนใจทีเดียว ดังได้กล่าวมาแล้วว่า หลัก อิทัปปัจจยตามีปัญหาทางปรัชญา และเรากำลังหาทางแก้ปัญหานั้นอยู่ ข้อเสนอของท่าน พุทธทาสนี้ได้เสนอวิธีการแก้ปัญหาค้นหาให้ตัวกฎอิทัปปัจจยตานั้นเองเป็นปฐมเหตุของ สรรพสิ่ง หากพิจารณาแก่เพียงเท่านี้ก็อาจทำให้มองไปว่า ท่านได้แก้ปัญหาค้นหาในหลัก อิทัปปัจจยตาเรียบร้อยแล้ว แต่ถ้าวิเคราะห์ให้ลึกลงไป ก็เป็นที่น่าสงสัยว่าข้อเสนอ ของท่านจะแก้ปัญหาค้นหาได้จริงหรือไม่ ดังข้อสังเกตต่อไปนี้

¹² พุทธทาสภิกขุ, อิทัปปัจจยตา, หน้า 105, 106.

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 102, 103.



ประการแรก เวลาที่กล่าวถึงสิ่งที่เรียกว่ากฎในทัศนะของพุทธศาสนา จะเป็น
 ที่เข้าใจกันทั่วไปว่า กฎเหล่านี้มีบทบาทเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎในแง่ที่กฎนั้น
 เป็นสิ่งควบคุมความเป็นระเบียบของสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎ หากได้มีบทบาทในฐานะสิ่ง
 ให้กำเนิดสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎไม่ กล่าวให้ง่ายเข้าก็คือว่า เวลาที่เรากล่าวถึงความ
 สัมพันธ์ระหว่างกฎ ก. กับ ข. ซึ่งเป็นสิ่งที่ต้องดำเนินไปตามวิถีทางที่ ก. กำหนด เรา
 มักจะเข้าใจว่า ก. มีความสัมพันธ์กับ ข. แต่เพียงเป็นสิ่งคอยควบคุมความเป็นระเบียบ
 ของ ข. เท่านั้น ไม่ได้มีความสัมพันธ์ในฐานะผู้ให้กำเนิด ข. ยกตัวอย่างเช่นกฎที่
 เรียกว่าพีชคณิต กฎที่ว่าเป็นสิ่งคอยควบคุมให้การสืบต่อทางชาติพันธุ์ของสิ่งมีชีวิตดำ-
 เนินไปอย่างมีระเบียบแน่นอน แต่ตัวมันเองหาได้เป็นผู้สร้างสิ่งมีชีวิตไม่ กฎที่เรียกว่า
 อุตุนิยมก็เช่นกัน กฎที่เป็นสิ่งคอยควบคุมความเป็นระเบียบของสิ่งมีชีวิต แต่ตัวมันเอง
 หาได้เป็นผู้สร้างสิ่งเหล่านี้ไม่ การที่วัตถุ ก. เมื่อเคลื่อนที่จะมีมวลเพิ่มขึ้นเสมอเป็นผล
 สืบเนื่องมาจากกฎที่เรียกว่าอุตุนิยม แต่กฎนี้ไม่ใช่ผู้สร้างวัตถุ ก. และมวลของมันแต่
 อย่างใด กฎที่เรียกว่ากรรมนิยามก็เช่นกัน กฎนี้เป็นสิ่งคอยควบคุมกระบวนการให้ผลของ
 กรรม โดยที่ตัวมันเองไม่ใช่ผู้สร้างกรรมและวิบากของกรรม กฎที่เรียกว่าจิตนิยามก็เช่น
 กัน กฎนี้เป็นสิ่งควบคุมความเป็นระเบียบของภาวะแห่งจิต แต่ตัวมันเองไม่ใช่ผู้สร้างจิต
 และภาวะต่างๆของจิต และสุดท้าย กฎที่เรียกว่ากรรมนิยาม(อันเป็นอีกชื่อหนึ่งของกฎ
 อิทัปปัจจยตา)ก็เหมือนกัน กฎนี้เป็นสิ่งคอยควบคุมความเป็นสาเหตุและผลของสรรพสิ่ง
 ให้ดำเนินไปอย่างมีระเบียบแน่นอน แต่ตัวมันเองหาได้เป็นผู้สร้างสรรพสิ่งไม่ กฎธรรม-
 ชาติในทัศนะของพุทธศาสนาคำความรู้สึกละเอียดของทุกคนทั่วไป เป็นเพียงสิ่งคอยควบคุมให้สิ่งต่าง-
 ๆดำเนินไปอย่างมีระเบียบ ไม่ใช่ผู้สร้างสรรพสิ่ง

ประการที่สอง จริงอยู่ที่ในการรับรู้ของคนเรา กฎไม่ใช่ผู้สร้างสิ่งต่างๆ หาก
 แต่เป็นเพียงผู้ควบคุมให้สิ่งเหล่านี้ดำเนินไปอย่างมีระเบียบ กระนั้นก็อาจมีข้อแย้งได้ว่า
 กฎสร้างสิ่งแรกเพียงสิ่งเดียว จากนั้นสิ่งแรกก็เป็นเหตุปัจจัยของสิ่งอื่นต่อมาโดยมีกฎนั้น
 เองเป็นสิ่งทำหน้าที่ควบคุม เรื่องที่น่าพิจารณากันในกรณีนี้คือ หากว่ากฎเป็นผู้สร้างสิ่ง
 แรก กฎสร้างสิ่งนั้นมาจากอะไร ไม่น่าจะเป็นไปได้ที่กฎจะสร้างสิ่งแรกนั้นจากความว่าง
 เปล่า แต่ถ้ากฎสร้างสิ่งแรกนั้นจากสิ่งที่มีอยู่ก่อน สิ่งที่ถูกสร้างนั้นก็ไม่ใช่สิ่งแรก เมื่อไม่
 ใช่สิ่งแรก ข้อเสนอที่ว่ากฎคือต้นกำเนิดของสรรพสิ่งก็ใช้ไม่ได้ เพราะสิ่งที่กฎสร้างขึ้น
 ไม่ใช่สิ่งแรกที่มีอยู่ อาจมีคำแย้งว่า ตัวกฎนั้นพุทธศาสนาถือว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่(entity)

และเป็นสิ่งที่มีอยู่แบบไม่ขึ้นต่อเวลา เพราะฉะนั้นเราขอมองสามารถยืนยันได้ว่า ตัวกฎนี้ต้องมีอยู่ก่อนสังขตธรรมทุกอย่าง เมื่อเป็นเช่นนี้ทำไมเราจะพูดไม่ได้ว่า สังขตธรรมอันแรกที่เกิดขึ้นนั้น กฎสร้างมาจากตัวมันเอง เท่านี้เราก็แก้ปัญหาคงแล้ว เพราะสังขตธรรมที่กฎสร้างขึ้นนั้นสร้างมาจากสิ่งที่มีอยู่กล่าวคือตัวของกฎเอง หากใช้จากความว่างเปล่าไม่ คำแย้งนี้แม้ว่ามีเหตุผลอยู่มากทีเดียว แต่สิ่งหนึ่งที่เราจะต้องอธิบายต่อมาก็คือ กฎสร้างสิ่งต่างๆจากตัวมันเองได้อย่างไร

ประการที่สาม ขอกลับไปทบทวนเรื่องที่เรากำลังอภิปรายกันมาตั้งแต่ต้นสัณนิษฐานนี้เรากำลังอภิปรายกันถึงสิ่งที่จะนำมาใช้แก้ปัญหายุทธแห่งเอกภพ โดยที่คำว่า ยุทธเหตุนี้เราหมายถึงสิ่งแรกที่มีหรือเกิดขึ้นในเอกภพ โดยที่ก่อนหน้านี้ไม่มีสิ่งใดดำรงอยู่ก่อนเลย เราจะเรียกปัญหายุทธนี้ว่า ป. ป. ที่ว่านี้เราถือว่าเป็นต้นกำเนิดของทุกสิ่งทุกอย่างในเอกภพ เราจะเรียกทุกสิ่งทุกอย่างในเอกภพว่า ส. การที่ ป. เป็นปัจจัยให้เกิด ส. นี้เราถือว่าดำเนินไปตามหลักอิทัปปัจจยตาที่ว่า เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้ย่อมมี (อิทฺถิ มฺหิตฺติ) และ เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ย่อมไม่มี (อิทฺถิ น มฺหิตฺติ) สิ่งที่เรากำลังหาอยู่เวลานี้ไม่ใช่กฎอิทัปปัจจยตา หากแต่เป็น ป. แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่ากฎอิทัปปัจจยตาไม่มีส่วนในการเกิดขึ้นของสิ่งต่างๆในเอกภพ กฎอิทัปปัจจยตามีส่วนอย่างแน่นอน เพราะหากไม่มีสิ่งนี้เสียแล้ว ก็ไม่ต้องพูดถึงเรื่องอื่น ที่สิ่งต่างๆมีอยู่เวลานี้เป็นเพราะมีเหตุปัจจัย และเหตุปัจจัยเหล่านั้นเมื่อสาวไปเรื่อยๆก็จะไปถึงสิ่งที่เป็เหตุปัจจัยสุดท้ายหรือ ป. กระบวนแห่งความเป็นสาเหตุและผลสืบจาก ป. เป็นต้นมาจนถึงทุกสิ่งในปัจจุบัณ ดำเนินไปภายใต้การควบคุมของกฎอิทัปปัจจยตา เรื่องนี้เราทราบที่ตั้งแต่ต้นแล้ว กฎอิทัปปัจจยตาจึงเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้มีสิ่งต่างๆ แต่ไม่ใช่ปัจจัยทั้งหมด ปัจจัยสำคัญที่เรา กำลังหาทันอยู่เวลานี้คือ ป. ถ้าไม่มี ป. เสียแล้ว แม้จะมีกฎอิทัปปัจจยตาเราก็ยังมองไม่ออกอยู่ดีว่าสิ่งต่างๆจะเกิดมีได้อย่างไร

สรุปความว่า เวลาที่เรากล่าวถึงปัญหาเกี่ยวกับปัญหายุทธแห่งเอกภพ เราละกฎอิทัปปัจจยตาเอาไว้ในฐานะที่เข้าใจ เหมือนกับเวลาที่เราพูดถึงสาเหตุที่ทำให้คนตกตึกตาย เราก็ละแรงโน้มถ่วงเอาไว้ในฐานะที่เข้าใจ ในกรณีของคนตกตึก สิ่งที่เราหาคือปัจจัยที่ทำให้คนคนนั้นหล่นลงมาจากตึก เช่น เขาเมาแล้วหัดหล่นลงมา หรือว่ามีคนจับเขาโยนลงมา อาจมีคนเสนอว่าสิ่งที่ทำให้เขาหล่นลงมาคือแรงโน้มถ่วงของโลก ข้อเสนอนี้ไม่ผิด เขาหล่นลงมาเพราะแรงโน้มถ่วงของโลกแน่นอน แต่ในกรณีดังกล่าวนี้ สิ่งที่เรา กำลังหา

ไม่ใช่แรงโน้มถ่วงของโลก ข้อเสนอที่ว่ากฎอิทัปปัจจยตาคือปฐมเหตุของเอกภพก็คงไม่ต่างจากข้อเสนอที่ว่าคนคนนั้นตกตึกตายเพราะสาเหตุคือแรงโน้มถ่วงของโลกเท่าใดนัก

อสังขตธรรมประเภทที่สองกล่าวคือนิพพานดูเหมือนจะเป็นอันตลิ่งได้ สิ่งนี้ไม่เกี่ยวกับการเกิดขึ้นของสิ่งต่างๆแน่นอน นิพพานนั้นเป็นจุดหมายสุดท้ายของการเวียนว่ายในสังสารวัฏฏ์ หรือหากจะพูดอีกนัยหนึ่ง นิพพานนั้นเป็นจุดสิ้นสุดของกระบวนการแห่งความเป็นสาเหตุและผลของชีวิตมนุษย์ที่ทอดข้ามสังสารวัฏฏ์อันยาวไกล มองในแง่ของเวลา หากชีวิตของคนคนหนึ่งนับจากจุดเริ่มต้นของการเวียนว่ายในสังสารวัฏฏ์มาจนถึงจุดสิ้นสุดอันได้แก่นิพพาน คิดเป็นเวลายาวนานไม่รู้กี่ชาติก็พอ นิพพานก็คือการสิ้นสุดของเวลาอันยาวนานนั้น มองในแง่ของกฎอิทัปปัจจยตา ชีวิตของคนคนหนึ่งเริ่มต้นแล้วก็กลัดกลายมาตามกระบวนการแห่งความเป็นสาเหตุและผลของกฎอิทัปปัจจยตา ผ่านสภาวะทั้งฝ่ายดีและเลว ผ่านความสุข ความทุกข์ มองเวียนว่ายไปตามผลแห่งการกระทำของตนเอง สู้แต่แต่ที่ว่าช่วงไหนจะทำการกรรมเช่นไร กรรมนั้นก็ส่งวิบากที่ผูกพันตนเอาไว้แล้วโดยกฎอิทัปปัจจยตา (กรรมนิยาม) ให้แก่ชีวิตเขา จนกระทั่งวันหนึ่ง เมื่อเขามาถึงจุดที่พ้นออกมาจากวังแห่งกรรมนั้น เข้าสู่นิพพาน สายโซ่กล่าวคือกฎอิทัปปัจจยตาที่ผูกร้อยชีวิตเขามาเป็นเปลาะๆก็จะสิ้นสุดลง นิพพานจึงเป็นจุดสิ้นสุดของกระบวนการแห่งความเป็นสาเหตุและผลในชีวิตของคนคนหนึ่ง นิพพานในความหมายอันเป็นที่ยอมรับกันในวงการพุทธศาสนา เปรียบว่าไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับการเกิดขึ้นของสิ่งต่างๆ นิพพานจึงไม่น่าจะอธิบายให้เป็นปฐมเหตุของเอกภพได้

เมื่ออสังขตธรรมสองประเภทข้างต้นไม่มีคุณสมบัติที่จะเป็นสาเหตุเดิมสุดของเอกภพ สิ่งที่น่าพิจารณาต่อมาก็คืออสังขตธรรมพิเศษกล่าวคืออากาศะ ในจำนวนอสังขตธรรมทั้งหมด ดูเหมือนว่าอากาศะนี้จะมีคุณสมบัติเหมาะสมที่สุดที่จะเป็นสิ่งที่กำเนิดสิ่งต่างๆในเอกภพ อากาศะเป็นสิ่งที่อยู่ในรูปธาตุ เราได้กล่าวมาแล้วว่า สิ่งที่เรียกว่าธาตุในพุทธศาสนาหมายถึงความจริงหน่วยย่อยที่ไม่สามารถแบ่งแยกต่อไปอีก กับกฎธรรมชาติ ธาตุในคำว่าอากาศะธาตุมีความหมายนัยแรก อากาศธาตุเป็นธาตุฝ่ายอรูป ไม่สามารถสัมผัสหรือพิสูจน์ความมีอยู่ของมันได้ด้วยประสาทสัมผัส เป็นสิ่งที่มีอยู่ตลอดเวลา ไม่มีใครสร้าง และไม่มีใครทำลายมันให้สูญหายไป คุณสมบัติที่กล่าวมานี้ น่าจะเป็นคุณสมบัติของสิ่งที่จะเป็นปฐมเหตุของเอกภพมากที่สุด เมื่อเทียบกับอสังขตธรรมอื่นที่กล่าวมาแล้ว

ในบทที่สอง เราได้แบ่งสิ่งที่อยู่ในทัศนะของพุทธศาสนาออกเป็นสองประเภทคือ

รูปธรรมกับอรูปธรรม รูปธรรมได้แก่มหาภูตรูป (สสารที่สถิตอาศัยของแข็ง, ของเหลว, แสง และความร้อน, และก๊าซ) กับอุปาหารรูป (คุณสมบัติและพลังงานที่แฝงอยู่ในสสาร) ส่วนอรูปธรรมนั้นได้แก่จิต, เจตสิก, และอสังขตธาตุ รูปธรรมกับอรูปธรรมตามที่แสดงมานี้หากแยกเอาอสังขตธรรมประเภทที่หนึ่ง (กฎธรรมชาต) กับประเภทที่สอง (นิพพาน) ออก เราสามารถจัดใหม่ในรูปของธาตุหกได้ดังนี้คือ

1. ธาตุฝ่ายรูปธรรมคืออย่าง ได้แก่ ปฐวีธาตุ (ของแข็ง), อาโปธาตุ (ของเหลว), เตโชธาตุ (ความร้อนและแสง), และวาโยธาตุ (ก๊าซ)
2. ธาตุฝ่ายอรูปธรรมสองอย่าง ได้แก่ อากาศธาตุ และวิญญาณธาตุ (จิตและสภาวะธรรมที่เกิดกับจิตกล่าวคือเจตสิก)

ธาตุทั้งหกนี้สามารถแบ่งออกเป็นสองประเภทอีกได้ดังนี้

1. ธาตุฝ่ายสังขตะ ได้แก่ธาตุฝ่ายรูปธรรมทั้งสี่กับวิญญาณธาตุ
2. ธาตุฝ่ายอสังขตะ ได้แก่อากาศธาตุ

ธาตุทั้งหกตามที่กล่าวมานี้ พุทธศาสนาถือว่าเป็นความจริงมูลฐานของเอกภพ กล่าวคือ แม้ว่าเอกภพนี้จะกว้างใหญ่ไพศาลเพียงใด และสิ่งต่างๆที่มีอยู่ในเอกภพนี้จะมีจำนวนมากมายมหาศาลขนาดไหน สิ่งเหล่านั้นทั้งหมดเมื่อวิเคราะห์แยกย่อยจนถึงที่สุด เราจะพบว่า ล้วนแล้วแต่มีธาตุมูลฐานเหล่านี้รองรับอยู่ทั้งสิ้น สิ่งต่างๆจำนวนมากมหาศาลที่มีอยู่ในเอกภพนี้ดูจากภายนอกอาจจะแตกต่างกันไป แต่โดยสภาวะที่แท้จริง สิ่งเหล่านี้ล้วนเกิดมาจากองค์ประกอบมูลฐาน กล่าวคือธาตุทั้งหกนี้เท่านั้น เอกภพที่เราสัมผัสด้วยประสาทสัมผัสกับ เอกภพในความเป็นจริงเป็นคนละเอกภพกัน นั่นคือ เอกภพที่เราสัมผัสด้วยประสาทสัมผัส เป็นเอกภพที่รวมไว้ซึ่งสรรพสิ่งหลากหลายสุดที่จะประมาณจำนวน แต่เอกภพในความเป็นจริงเป็นเพียงที่รวมของธาตุหกเท่านั้น

ขอให้สังเกตว่า ในจำนวนธาตุทั้งหกนี้ อากาศธาตุเท่านั้นที่เป็นธาตุฝ่ายอสังขตะ นอกนั้นเป็นธาตุฝ่ายสังขตะทั้งสิ้น เราได้ศึกษาความหมายของสิ่งที่เรียกว่าสังขตธรรมกับอสังขตธรรมมาแล้วว่า สองสิ่งนี้มีความหมายต่างกันในเรื่องความสัมพันธ์กับ เวลาและอวกาศ ดังนี้คือ

1. ในแง่อวกาศ สิ่งที่เป็นสังขตธรรมครั้งหนึ่งมันไม่มีอยู่ในกรอบของอวกาศแล้วต่อมามันก็มีขึ้น และเมื่อถึงเวลาที่เหมาะสมมันก็จะกลับไม่มีอีกครั้ง สังขตธรรมทุก

อย่างเปรียบได้กับเงาที่ผ่านเข้ามาบนหน้ากระดาษคืออากาศ เงานั้นปรากฏอยู่บนหน้ากระดาษนั้นชั่วระยะเวลาหนึ่ง จากนั้นมันก็จะสลายไป สลายไปสู่ความไม่มีเหมือนกับวันที่จางหายไป ในอากาศ สลายไปสู่ภาวะดั้งเดิมของมันอันได้แก่ความว่างเปล่า แต่สำหรับสิ่งที่เป็นอสังขตธรรม เรากล่าวเช่นนั้นไม่ได้ อสังขตธรรมทุกอย่างรวมทั้งตัวอากาศด้วยเป็นสิ่งที่มิอยู่ตลอดเวลา และจะมิอยู่ตลอดไป

2. ในแง่เวลา สิ่งที่เป็นสังขตธรรมทุกอย่างย่อมมีการล่วงเวลา มีอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคต มีจุดเริ่มต้น, ท่ามกลาง, และจุดสิ้นสุด การล่วงเวลาดังกล่าวนี้กำหนดจากความเปลี่ยนแปลงของมัน แต่สำหรับสิ่งที่เป็นอสังขตธรรม เรากล่าวเช่นนั้นไม่ได้ อสังขตธรรมไม่มีการล่วงเวลา ไม่มีอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคต ไม่มีจุดเริ่มต้น, ท่ามกลาง, และจุดสิ้นสุด ทั้งนี้เพราะอสังขตธรรมเป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง เมื่อไม่เปลี่ยนแปลง ย่อมไม่มีลักษณะให้กำหนดการล่วงเวลา มันจึงไม่อยู่ในกรอบของเวลา

สิ่งที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ เมื่อนำมาเป็นเกณฑ์พิจารณาธาตุทั้งหก จะพบว่า

1. ในจำนวนธาตุทั้งหก อากาศธาตุเท่านั้นที่มีอยู่ตลอดเวลา ไม่มีการล่วงเวลา ไม่มีอดีต, ปัจจุบัน, และอนาคต ไม่มีจุดเริ่มต้น, ท่ามกลาง, และจุดสิ้นสุด ส่วนธาตุห้าอย่างที่เหลือ ครึ่งหนึ่งก็มิได้อยู่ในกรอบของอากาศแล้วต่อมารวมก็มีขึ้นจากนั้นเมื่อวันเวลาแห่งความเสื่อมสลายมาถึง มันจะกลับไปสู่ความไม่มีอีกครั้ง ธาตุทั้งห้าเป็นเพียงสิ่งปรากฏขึ้นในกรอบของอากาศในช่วงระยะเวลาหนึ่งเท่านั้น ก่อนหน้าที่มันจะปรากฏ มันไม่มี และหลังจากที่มันปรากฏอยู่ในช่วงเวลาหนึ่งแล้ว มันจะกลับไปไม่มีอีกครั้ง

2. ในแง่ความก่อนหลัง สิ่งที่มีอยู่ก่อนสิ่งใดทั้งหมดคืออากาศธาตุ ส่วนธาตุห้าอย่างที่เหลือยืนยันได้แน่นอนว่าต้องเกิดทีหลังอากาศธาตุ เหตุผลสำหรับสนับสนุนในเรื่องนี้ก็ดังที่เคยกล่าวมาแล้วในบทที่สองคือ สิ่งทั้งปวงที่มีอยู่ไม่ว่าจะเป็นรูปธรรมหรืออรูปธรรมจำเป็นต้องมีสถานที่รองรับการมีอยู่ของมัน หากปราศจากสถานที่ที่วางนี้ สิ่งเหล่านี้ย่อมไม่สามารถมีขึ้นได้ ธาตุทั้งห้าก็เช่นกัน เป็นสิ่งที่ต้องการที่ว่างสำหรับรองรับการมีอยู่ของมัน การที่มันเกิดมิได้ย่อมเนื่องอยู่ในคำว่า ก่อนหน้าที่มันจะเกิดต้องมีที่ว่างกล่าวคืออากาศอยู่ก่อนแล้ว

3. การที่ ก. เกิดมีขึ้น โดยที่ก่อนหน้านั้นมี ข. ดำรงอยู่ก่อน ก. ไม่สามารถเกิดเองได้ จำเป็นต้องอาศัยเหตุปัจจัย แต่เหตุปัจจัยที่จะสามารถให้กำเนิด ก. ได้ไม่มีอะไร นอกจาก ข. กรณีดังกล่าวนี้เราจะเข้าใจว่าอย่างไร หากไม่เข้าใจว่า ข. นั้นเองคือเหตุปัจจัยของ ก. ฉันทใดก็ฉันทนั้น การที่ธาตุหิิงง้าเกิดมีขึ้น โดยที่ก่อนหน้านั้นมีอากาศธาตุดำรงอยู่ก่อน ธาตุหิิงง้าเกิดเองไม่ได้ ต้องอาศัยเหตุปัจจัย แต่เหตุปัจจัยหรือสิ่งอันจะคาดคะเนได้ว่าเป็นเหตุปัจจัยของธาตุเหล่านี้ไม่มีสิ่งใด นอกจากอากาศธาตุเพียงสิ่งเดียว กรณีนี้เราจะเข้าใจว่าอย่างไร หากไม่เข้าใจว่า อากาศธาตุนั้นเองคือเหตุปัจจัยของธาตุหิิงง้านั้น

4. ธาตุหิิงง้ารวมกับอากาศธาตุก็คือทุกสิ่งทุกอย่างที่มีอยู่ในเอกภพ ดังนั้นย่อมเป็นอันสรุปได้ว่า จากเหตุผลที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ เราย่อมได้คำตอบแล้วว่า ปฐมเหตุของเอกภพก็คืออากาศธาตุที่เอง สรรพสิ่งที่มีอยู่เวลานี้เมื่อสาวกลับไปจนถึงที่สุดย่อมไปจบลงที่อากาศะ สายโซ่แห่งความเป็นเหตุเป็นผลของสิ่งต่างๆ เมื่อไล่เลียงจากปัจจุบันย้อนกลับไปในอดีตอันยาวไกลย่อมไปสิ้นสุดที่อากาศะ เวลาในทิศทางย้อนกลับของเอกภพย่อมไปสิ้นสุดลงที่อากาศะที่เอง

มีปัญหาว่า ในตอนที่ผ่านมว ได้แสดงเหตุผลแย้งข้อเสนอที่ว่ากฎอิทัปปัจจยตา คือสาเหตุเดิมสุดของเอกภพ เหตุผลเดียวกันนี้สามารถใช้แย้งข้อเสนอที่ว่าอากาศะคือสาเหตุเดิมสุดของเอกภพได้หรือไม่ ปัญหานี้อาจตอบได้ดังนี้

1. ในตอนต้นได้สรุปไว้แล้วว่า สิ่งที่จะเป็นสาเหตุเดิมสุดของเอกภพได้มีเพียงอสังขตธรรมเท่านั้น อสังขตธรรมจำแนกออกเป็นสามประเภทคือ กฎธรรมชาติ, นิพพาน, และอากาศะ นิพพานถูกตัดออกไปเพราะไม่มีลักษณะที่จะเป็นสาเหตุเดิมสุดของเอกภพได้ ดังนั้นจึงเหลือกฎธรรมชาติ (อิทัปปัจจยตา) กับอากาศะ สองสิ่งนี้เท่านั้นที่มีคุณสมบัติอาจเป็นสาเหตุเดิมสุดของเอกภพ

2. กฎอิทัปปัจจยตาได้แสดงมาแล้วว่าเป็นกฎที่ควบคุมความเป็นสาเหตุและผลของสรรพสิ่ง การที่สาเหตุเดิมสุดเป็นสาเหตุของสิ่งต่างๆ ในเอกภพก็อยู่ในการควบคุมของกฎอิทัปปัจจยตาเช่นกัน ถ้ากฎเปรียบได้กับผู้สร้าง อากาศะก็เปรียบได้กับวัสดุสำหรับให้ผู้สร้างใช้สร้างสิ่งต่างๆ ในตอนที่ผ่านมวได้แยกกฎกับอากาศะออกไว้อย่างนี้ โดยถือว่าเวลาที่กล่าวว่าอากาศะคือสาเหตุเดิมสุดของเอกภพ เราละกฎเอาไว้ในฐานที่เข้าใจ ที่

กล่าวว่าอากาศคือสาเหตุเดิมสุดของเอกภพหมายความว่า หากไม่นับกฎอิทัปปัจจยตา สิ่งที่มีอยู่ก่อนธาตุทั้งห้าอันรวมกันเป็นเอกภพนี้มีเพียงอากาศเท่านั้น การที่อากาศเป็นเหตุปัจจัยของสิ่งต่างๆในเอกภพดำเนินไปตามกฎอิทัปปัจจยตา ทั้งกฎอิทัปปัจจยตาและอากาศต่างเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการเกิดมีของเอกภพเท่าๆกัน จะขาดอย่างใดอย่างหนึ่งไม่ได้

3. หากเราจะแย้งว่าอากาศไม่ใช่สาเหตุเดิมสุดด้วยเหตุผลเดียวกับที่ใช้แย้งกฎอิทัปปัจจยตา ก็แย้งว่า อากาศอาจไม่ใช่สาเหตุของเอกภพ หากเป็นเพียงเงื่อนไขร่วมของการที่สาเหตุเดิมสุดก่อให้เกิดสิ่งต่างๆเท่านั้น คำว่าเงื่อนไขร่วมในที่นี้หมายความว่าอากาศไม่ใช่ตัวสาเหตุเดิมสุด หากแต่เป็นสถานที่รองรับเหตุการณ์อันได้แก่การที่สาเหตุเดิมสุดก่อให้เกิดสิ่งต่างๆในเอกภพ ถ้าแย้งอย่างนี้ ความหมายก็คือ ในการก่อให้เกิดเอกภพ มีปัจจัยร่วมอยู่สามอย่างคือ กฎอิทัปปัจจยตา, อากาศ, และสิ่งที่เป็นสาเหตุเดิมสุด กฎอิทัปปัจจยตาทำหน้าที่ควบคุมความเป็นสาเหตุและผลระหว่างสาเหตุเดิมสุดกับสิ่งที่เป็นผลมาจากสาเหตุเดิมสุดนั้น ส่วนอากาศเป็นเพียงสถานที่รองรับเหตุการณ์ทั้งหมดที่เกิดขึ้น ข้อแย้งที่นับว่าน่ารับฟัง แต่ปัญหาที่ต้องตอบก็คือ เมื่ออากาศเป็นสิ่งสุดท้ายที่มีอยู่ในภาวะเช่นนั้น เราจะหาสิ่งที่จะเป็นสาเหตุเดิมสุดจากที่ไหน ที่ผู้วิจัยสรุปว่าอากาศคือสาเหตุเดิมสุดก็ด้วยเหตุผลที่ว่านี้ กล่าวคือ ในการก่อให้เกิดเอกภพ มีตัวเลือกอยู่สามตัวได้แก่ กฎอิทัปปัจจยตา, นิพพาน, และอากาศ ถัดออกตัวเลือกหนึ่งคือนิพพาน ก็เหลือสองตัวเลือก ในจำนวนสองตัวเลือกนี้ตัวเลือกหนึ่งคือกฎอิทัปปัจจยตาก็เป็นสิ่งจำเป็น อีกตัวเลือกหนึ่งคืออากาศก็เป็นที่จำเป็น แต่จำเป็นคนละอย่าง กฎอิทัปปัจจยตาจำเป็นในแง่เป็นตัวควบคุมความเป็นสาเหตุและผลของสรรพสิ่ง อากาศจำเป็นในแง่เป็นสิ่งอันจะดำเนินไปตามวิถีทางที่กฎอิทัปปัจจยตากำหนด หากกฎอิทัปปัจจยตา อากาศก็เป็นเหตุปัจจัยของสรรพสิ่งในเอกภพไม่ได้ หากอากาศ กฎอิทัปปัจจยตาก็ไม่มีอะไรจะดำเนินไปตามวิถีทางที่มันกำหนด หากแต่เพราะมีเหตุปัจจัยสองอย่างนี้ครบถ้วน เอกภพจึงเกิดมี อากาศจึงไม่อาจตีความหรือแย้งให้เป็นเงื่อนไขร่วมด้วยเหตุผลตามที่แสดงมาทั้งหมดนี้

ข้อสรุปและการเสนอแนะ

วิทยานิพนธ์นี้ได้ศึกษารายละเอียดของสิ่งที่เรียกว่ากาลและอวกาศในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท ตลอดจนการนำเอาคำสอนเกี่ยวกับกาลและอวกาศไปแก้ปัญหาทางปรัชญาในหลักคำสอนที่เปรียบเสมือนหัวใจของพุทธศาสนาอันได้แก่หลักอิทัปปัจจยตาแล้วต่อไปนี้จะเป็นการสรุปย่อในประเด็นที่สำคัญ และเสนอแนะสิ่งที่น่าจะหักออกไปจากสิ่งที่วิทยานิพนธ์นี้ได้ศึกษาและนำเสนอไปแล้ว

5.1 เนื้อหาของพุทธธรรม

เป็นที่เข้าใจกันในหมู่ชาวพุทธเถรวาทบางส่วนว่าเนื้อหาของพุทธศาสนาเกี่ยวเนื่องเฉพาะเรื่องที่จะนำไปสู่การดับทุกข์เท่านั้น เรื่องที่ไม่เกี่ยวกับการดับทุกข์ หรือไม่สามารถนำไปปฏิบัติเพื่อขจัดปัญหาในชีวิต พุทธศาสนาจะไม่สนใจศึกษา ความเข้าใจที่ว่าไม่มีพระพุทธรวณะที่ตรัสเอาไว้ในพระสูตรต้นฉบับถูกหลายแห่งยืนยัน¹ ว่าน่าจะเข้าใจเช่นนั้น และด้วยพระพุทธรวณะเหล่านี้ ทำให้ผู้สรุปว่า คำสอนใดก็ตามที่ไม่เกี่ยวกับการดับทุกข์ในชีวิต คำสอนนั้นสามารถวินิจฉัยได้แน่นอนว่า หากใช้หลักคำสอนของพุทธศาสนาไม่

ที่จริง การที่พระพุทธรวณะไม่ทรงอภิปรายปัญหาบางปัญหาซึ่งไม่เกี่ยวกับการดับทุกข์ตามที่ปรากฏในพระสูตรบางพระสูตร² เป็นถนและเรื่องกับข้อสรุปที่ว่า หลักคำสอนที่ไม่เกี่ยวกับการดับทุกข์ไม่ใช่หลักคำสอนของพุทธศาสนา เราอาจทำความเข้าใจเรื่องนี้ด้วยตัวอย่างต่อไปนี้ สมมติว่านาย ก. เสนอทฤษฎี ข. อันเป็นทฤษฎีทางจริยศาสตร์ ข. นี้ไม่มีเนื้อหาส่วนใดเกี่ยวข้องกับเรื่องที่นอกเหนือไปจากเรื่องการดำเนินชีวิตเลย ทั้งที่นาย ก. เองก็เป็นคนที่มีลักษณะพิเศษอย่างหนึ่ง ถือเป็นคนที่พิเศษว่าปัญหาใดก็ตามที่ไม่เกี่ยวกับการดำเนินชีวิต ปัญหานั้นเป็นปัญหาไร้สาระ เราไม่ควรเสียเวลาถกเถียงกันด้วยเรื่องไร้สาระเหล่านี้ ดังนั้นเมื่อใดก็ตามที่มีคนไปตามปัญหาซึ่งไม่เกี่ยวกับการดำเนินชีวิต เมื่อนั้น ก. จะปฏิเสธ ไม่ยอมอภิปรายปัญหานั้นทันที จะอย่างไรก็

¹ ม. ม. 13/150-152 ; ส. สพ. 18/794

² เรื่องเดียวกัน.

คาม การที่นาย ก. ไม่ยอมอภิปรายปัญหาประเภทที่กล่าวมานั้น เราต้องแยกออกจากเนื้อหาของทฤษฎี ข. ที่นาย ก. เสนอ การที่เขาไม่สนใจอภิปรายปัญหาลักษณะนี้เนื่องจากทัศนะส่วนตัวที่ว่า ปัญหาที่ไม่เกี่ยวกับการดำเนินชีวิตเป็นปัญหาไร้สาระ ทัศนะที่ว่านี้เป็นคนละส่วนกับทฤษฎี ข.

เฉพาะ ข. เอง เนื่องจากว่า เป็นทฤษฎีทางจริยศาสตร์ ดังนั้นเนื้อหาของข. ย่อมเกี่ยวข้องกับเรื่องการดำเนินชีวิตเท่านั้น แต่ ข. นั้นจะเกิดลอยๆไม่ได้ จำเป็นต้องมีรากฐานทางอภิปรายบางอย่างรองรับอยู่ ตัวทฤษฎีเองอาจจะไม่บรรจุรากฐานทางอภิปรายที่วางลงในเนื้อหา แต่เราก็ต้องถือว่ามันเป็นส่วนหนึ่งของเนื้อหาด้วย หากแต่เป็นส่วนที่ไม่ถูกเขียนเป็นข้อความเอาไว้ในตัวทฤษฎีเท่านั้นเอง เราจะทราบรากฐานที่วางนี้ก็ด้วยการวิเคราะห์เนื้อหาของทฤษฎี ข. ส่วนที่เขียนไว้เป็นข้อความนั่นเอง

ฉันทิกลัคนั้น การที่พระพุทธร่องค์ไม่ทรง อภิปรายปัญหาบางปัญหาเป็นคนละส่วนกับเนื้อหาของพุทธธรรม ในส่วนเนื้อหาของพุทธธรรม เราได้วิเคราะห์มาแล้วว่าหลักธรรมส่วนที่เกี่ยวกับการดับทุกข์โดยตรงต่างนิรนัยออกมาจากหลักอหิปปัจจยตา ตัวหลักอหิปปัจจยตานั้นเมื่อวิเคราะห์ให้ลึกลงไปจะนำไปสู่ข้อสรุปทางอภิปรายที่ขัดแย้งกัน ข้อสรุปที่ขัดแย้งกันนี้ล้วนไม่เกี่ยวกับการดับทุกข์ในชีวิตรมมณีย์ เพราะมันไม่ใช่ข้อสรุปทางจริยศาสตร์ หากแต่เป็นข้อสรุปทางอภิปราย และเนื้อหาส่วนที่เป็นจริยศาสตร์ในพุทธธรรมมีรากฐานอยู่บนเนื้อหาส่วนที่เป็นอภิปราย เมื่อเนื้อหาส่วนที่เป็นอภิปรายมีปัญหา ปัญหาที่ย่อมส่งผลกระทบต่อเนื้อหาส่วนที่เป็นจริยศาสตร์ด้วย

ถ้าสอนเรื่องเวลาและอวกาศเป็นเนื้อหาส่วนที่เป็นอภิปราย เนื้อหาส่วนนี้สามารถนำมาแก้ปัญหาลักษณะนี้ได้ แม้ว่าการแก้ปัญหาดังกล่าวนี้จะเป็นการแก้ปัญหาลักษณะอภิปราย แต่มันย่อมส่งผลมาถึงเนื้อหาส่วนที่เป็นจริยศาสตร์ด้วย เท่าที่กล่าวมานี้เพียงพอที่จะแสดงว่า เนื้อหาของพุทธธรรมนั้นแบ่งออกเป็นสองส่วน คือส่วนที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิตโดยตรง และส่วนที่ไม่เกี่ยวข้องเนื่องกับการดำเนินชีวิตโดยตรง ส่วนแรกอาจเรียกได้ว่าเป็นจริยศาสตร์ของพุทธศาสนา ส่วนหลังอาจเรียกได้ว่าเป็นอภิปรายของพุทธศาสนา เท่าที่ผ่านมา เราให้ความสำคัญกับเนื้อหาส่วนแรกมาก การให้ความสำคัญกับเนื้อหาส่วนนี้ไม่ใช่เรื่องผิด ตรงกันข้าม มันเป็นเรื่องที่ถูกต้องอย่างยิ่ง แต่การให้ความสำคัญกับเนื้อหาส่วนนี้ไว้น่าจะมีความหมายว่าเราต้องปฏิเสธเนื้อหาส่วนหลังด้วย เพราะ

เนื้อหาส่วนหลังที่เองคือรากฐานของเนื้อหาส่วนแรก ดังนั้นการโต้เถียงว่าเนื้อหาส่วนแรก แต่กลับไม่ยอมรับว่าเนื้อหาส่วนหลังคือส่วนหนึ่งของพุทธธรรม ย่อมเป็นเรื่องที่ไม่ประกอบด้วยเหตุผลอย่างใด

5.2 สิ่งที่น่าจะศึกษาต่อจากวิทยานิพนธ์นี้

วิทยานิพนธ์นี้ได้เสนอข้อสรุปที่สำคัญในทางอภิปรัชญาประการหนึ่ง กล่าวคือข้อสรุปที่ว่า อากาศธาตุคือต้นกำเนิดของเอกภพ ข้อสรุปดังกล่าวนี้ผู้วิจัยเห็นว่าอาจใช้อธิบายปัญหาบางปัญหาที่ยังไม่ได้รับการอธิบายอย่างกระจ่างชัดในคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท ตัวอย่างเช่น ปัญหาเรื่องสุญญตา³ กับปัญหาเรื่องที่พุทธศาสนามีทัศนะทางอภิปรัชญาอยู่กึ่งกลางระหว่างทัศนะที่ว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่ (อภิปรัชญา) กับทัศนะที่ว่าสิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ (นัตติกา-วาทะ)⁴

คำสอนเรื่องสุญญตาแบ่งออกเป็นสองประเด็น คือสุญญตาทางอภิปรัชญา กับสุญญตาทางจิตวิทยา เท่าที่เท่าเวลาอภิปรายเรื่องสุญญตา เราจะอภิปรายกันเฉพาะในแง่จิตวิทยาเท่านั้น คืออภิปรายว่าพุทธศาสนาสอนให้มองโลกว่าว่างเปล่า จะได้ไม่ยึดมั่นถือมั่น สุญญตาในแง่นี้มีปรากฏมากมายในพระไตรปิฎก ถึงตัวอย่างที่ทราบกันดีคือสุญญตาที่พระพุทธองค์ทรงสอนแก่พระโมคคัลลา⁵ แต่เราไม่เคยอภิปรายกันอย่างจริงจังว่าในทางอภิปรัชญา ที่พุทธศาสนาสอนว่าสิ่งทั้งปวงว่างเปล่า⁶ หมายความว่าอย่างไร

ผู้วิจัยขอเสนอความคิดว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่เราจะอธิบายทัศนะข้างต้นนี้ด้วยข้อสรุปที่ว่าอากาศธาตุคือต้นกำเนิดของเอกภพ สิ่งทั้งปวงแบ่งออกเป็นสองส่วนคือ ส่วนที่เป็นสังขตะ กับส่วนที่เป็นอสังขตะ ส่วนที่เป็นสังขตะนั้นว่างเปล่าเพราะมันคือกำเนิดมาจากอากาศที่ว่างเปล่า ส่วนอสังขตะนั้นว่างเปล่าเพราะภาวะของมันว่างเปล่าอยู่แล้ว

สำหรับเรื่องที่พุทธศาสนามีทัศนะอยู่กึ่งกลางระหว่างอภิปรัชญา (extreme realism) กับนัตติกา (nihilism) ไม่เคยมีผู้หยิบยกขึ้นมาอภิปรายเลย อาจจะ

³ อ.ง. ปญจก. 22/79

⁴ ส. น. 16/176

⁵ พ. อป. 33/130

⁶ ส. ข. 17/242-246 ; อภ. ก. 37/1775-1778



เป็นเพราะว่า เรายังมองไม่ออกว่า อะไรคือกึ่งกลางของความเป็นอยู่กับความไม่มีอยู่ก็ได้
 ผู้วิจัยขอเสนอความเห็นว่าเป็นไปได้หรือไม่ที่เราจะอธิบายว่า สิ่งทั้งปวงแบ่งออกเป็น
 สองส่วน คือสังขตธรรมกับอสังขตธรรม สิ่งที่เป็นสังขตธรรมกำเนิดมาจากอากาศที่ว่าง
 เปล่า มันเป็นเพียงการแสดงตัว(manifestation) ของอากาศเท่านั้น* มองจาก
 แง่นี้ สังขตธรรมทุกอย่างย่อมเปรียบได้กับเงาของอากาศธาตุ หาใช่สิ่งที่มีอยู่ได้เอง
 อย่างอิสระไม่ ส่วนอสังขตธรรมเป็นสิ่งที่มิได้อยู่ได้อย่างอิสระ สรุปลงแล้วสิ่งทั้งปวงในทัศนะ
 ของพุทธศาสนาแบ่งออกเป็นสองส่วน คือส่วนที่มีอยู่ได้อย่างอิสระ กับส่วนที่ไม่ได้มีอยู่อย่าง
 อิสระ อย่างแรกเปรียบได้กับวัตถุ ส่วนอย่างหลังเปรียบได้กับเงาของวัตถุ เมื่อสิ่งทั้ง
 ปวงเป็นอย่างนี้ เราขอมอบกุญแจไม่ว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่ หรือสิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ โดยส่วนตัว
 สองหัวข้อที่กล่าวมานี้ น่าที่จะมีผู้ศึกษาค้นคว้าอย่างละเอียดต่อไป

* ที่จริงเกี่ยวกับทัศนะของไอน์สไตน์ได้จากข้อความต่อไปนี้

The strange conclusion to which we have come is this-
 that now it appears that space will have to be regarded as a
 primary thing and that matter is derived from it, so to speak,
 as a secondary result. Space is now turning around and eating
 up matter. (" Prof. Einstein's Address at the University of
 Nottingham," Science, vol. 71, No. 1850, 1930.)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- พระราชวรมุนี. พุทธธรรม. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2529.
พุทธศาสนิกชน. ปฏิมากรรมพระพุทธรูป. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, 2524.
_____. อภัยปัจฉิม. ไซยา: ธรรมทานมูลนิธิ, 2525.

ภาษาบาลี*

- สุวามรกรรมสูตร เทปบันทึก. 45 เล่ม. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2525.
มิลิน্দพยุท. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2466.
วิสุทธิมุตต ปกรณวิเสส. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2482.
ปฐมมุตต มหาวชิรา. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2505, 2507, 2508.
สมมุตปาสาณิกา วินยฎกถา. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2496, 2497, 2497.
สารมุตตปิณี วินยฎกถา. 4 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2511, 2511, 2501, 2521.
วิมุตติวินยฎกถา. ภาค 1. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธโฆส, 2523.
สมมุตปาสาณิกาย อุตตโยชณา. 2 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2495, 2497.
กฐนาวิตรตี ปาติโมกขชาดชญา มาติกาฎกถา. ภาค 1. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์การศาสนา, 2484.
สมมุตตวิลาสินี ทิรณิกายฎกถา. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์, 2462.

*บรรณานุกรมส่วนที่เป็นภาษาบาลีนี้ไม่ได้เรียงตามลำดับอักษร หากแต่เรียงตามลำดับตัวบิ่ร์ กล่าวคือ พระไตรปิฎก, อรรถกถา, และฎีกา โดยส่วนที่เป็นอรรถกถาและฎีกาจำแนกตามปิฎกทั้งสาม คือ พระวินัย, พระสุตฺต, และพระอภิธรรม

- ปตฺยสูทนี มชฺฌิมนิกายภูตรกถา. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
2463.
- สารตฺตปฺปกาสินี สํยุตฺตนิคายภูตรกถา. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
2463.
- มโนรตฺตปฺรณี อํจฺจุตฺตรนิคายภูตรกถา. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
2463.
- ปรมตฺตโชติกา พุทฺทปาถวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราช-
วิทยาลัย, 2463.
- ธมฺมปทฺตภูตรกถา. 8 ภาค. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2457.
- ปรมตฺตทีปนี อุดฺدانวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
2465.
- ปรมตฺตทีปนี อิติวุตฺตถวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
2463.
- ปรมตฺตโชติกา สุตฺตนิปาถวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. 2 ภาค. กรุงเทพมหานคร : มหาม-
กุฏราชวิทยาลัย, 2468.
- ปรมตฺตทีปนี วิมาเวถุถวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. ฉบับอักษรไทยยังไม่ได้ตีพิมพ์.
- ปรมตฺตทีปนี เปตวตฺตวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. ฉบับอักษรไทยยังไม่ได้ตีพิมพ์.
- ปรมตฺตทีปนี เถรธาดาทถุถวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. ภาค 1. กรุงเทพมหานคร : มหาม-
กุฏราชวิทยาลัย, 2508.
- ปรมตฺตทีปนี เถรธาดาทถุถวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. ฉบับอักษรไทยยังไม่ได้ตีพิมพ์.
- ชาติภุตรกถา. 10 ภาค. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2465-2467.
- สทฺธมฺมปฺชโชติกา นิทฺเทสวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. 2 ภาค. กรุงเทพมหานคร :
มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2464.
- สทฺธมฺมปฺปกาสินี ปฏิสัมภิวามถุถวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. ภาค 1. กรุงเทพมหานคร :
มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2465.
- วิสุทฺถชนวิลาสินี อปทานวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. ฉบับอักษรไทยยังไม่ได้ตีพิมพ์.
- มจรฺตฺตวิลาสินี พุทฺธวิสวถุณฺณา พุทฺทนิคายภูตรกถา. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิภูมิบาล,
2522.

- ปรมตุดที่ปี่ จริยาปิภควตตนา สุตตนิคายภตตนา. ฉบับอักษรไทยยังไม่ได้ตีพิมพ์.
- มงคตตที่ปี่ มงคตตตตตตตตตต. 2 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย,
2498, 2515.
- อภตตตตตตตตตตตตตตตตตตตต. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย,
2462.
- สุมโหวโนทตตตตตตตตตตตตตตต. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย,
2465.
- ปรมตุดที่ปี่ ตตตตตตตตตตตตตตตตตตตต. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย,
2465.
- อภตตตตตตตตตตตตตตตตตตตต. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย, 2497.
- อภตตตตตตตตตตตตตตตตตตตต. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย, 2497.
- ปตตตตตตตตตตตตตตตตตตตต. 3 ภาค. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย,
2474, 2476, 2505.
- ตตตตตตตตตตตตตตตตตตตต. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิภูมิโกล, 2522.
- ตตตตตตตตตตตตตตตตตตตต. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิภูมิโกล, 2522.

ภาษาอังกฤษ

- Einstein, Albert; and Infeld, Leopold. The Evolution of Physics.
New York: Simon and Schuster, 1966.
- Einstein, Albert. Ideas and Opinions. New York: Bonanza Books,
1954.
- Grünbaum, Adolf, ed. Philosophical Problems of Space and Time.
Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Russell, Bertrand. The ABC of Relativity. London: George Allen
& Unwin LTD., 1971.
- Smart, J. J. C., ed. Problems of Space and Time. New York:
Macmillan, 1986.

- Suppes, Patrick, ed. Space, Time and Geometry. Boston: D. Reidel Company, 1973.
- Weyl, Hermann. Space-Time-Matter. New York: Dover Publications, Inc., 1952.
- Whitehead, A.N. Science and Philosophy. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1964.
- _____. Science and the Modern World. New York: The New American Library, 1954.



ประวัติผู้เขียน

นายสมภาร หรมทา เกิดเมื่อวันที่ 25 มกราคม พ.ศ. 2499 ณ บ้าน
โพนสว่าง ตำบลจรเข้ม่า อำเภอนองเรือ จังหวัดขอนแก่น สำเร็จการศึกษาชั้น
เปรียญธรรม 8 ประโยค เมื่อ พ.ศ. 2524 จากสำนักเรียนวัดมหาธาตุ กรุงเทพมหานคร และสำเร็จการศึกษาชั้นพุทธศาสตรบัณฑิต สาขาครุศาสตร์ จากมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เมื่อ พ.ศ. 2524 เข้าศึกษาที่บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เมื่อ พ.ศ. 2528 ปัจจุบันประกอบอาชีพเป็นนักเขียน, นักแปล, และเป็นผู้บรรยายพิเศษ วิชาถัมภ์ทางพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน, วิชาปรัชญาจีนและญี่ปุ่น, วิชาธรรมเบ็ดเตล็ด, และวิชาสุนทรียศาสตร์ ณ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย มีผลงานเป็นหนังสือประมาณ 20 กว่าเล่ม เป็นงานเขียนและแปลเกี่ยวกับศาสนา, ปรัชญา, และวรรณกรรม