

ญาณวิทยาของปรัชญามีมามสา Mimamsa Epistemology

ธนกร ชูสุขเสริม¹

Thanakorn Choosukhserm¹

พระมหาสังจาร์ภักษ์ ปาลโก (ไร่สงวน)²

Phramaha Saccarak Palako (Rai-Sa-nguan)²

แก่นเพชร แผงสีพล³

Kaenpetch Phaengsipol³

บทคัดย่อ

ญาณวิทยาของมีมามสา กล่าวถึงลักษณะของความรู้ ลักษณะและปทัสถานของความจริงและความเท็จ รวมทั้งแหล่งหรือประมาณแบบต่าง ๆ ที่ถือว่าเป็นอุปกรณ์ให้ได้ความรู้มา วิธีแห่งการรับรู้ในเบื้องต้นมี 3 ทาง คือ ความรู้ประจักษ์ (perception) ความรู้ที่ได้จากการอนุมาน (inference) และความรู้ที่ได้จากการบอกเล่าจากผู้อื่น (verbal testimony) ต่อมา ได้มีเพิ่มเติมความรู้อีก 3 อย่าง คือ ความรู้ที่ได้จากการเปรียบเทียบ (comparison) และความรู้ตรรกชนินัย (implication) และความรู้โดยการปฏิเสธ หรือความรู้ที่มาจากไม่มีการรับรู้ (non-apprehension) ทฤษฎีความรู้ของปรัชญามีมามสา เกี่ยวข้องกับความรู้ที่สมเหตุสมผล เป็นความเข้าใจที่ขึ้นอยู่กับความรู้ปัจจุบันและความรู้ที่สมเหตุสมผลโดยตัวเอง ความรู้อื่นใดนอกเหนือจากนี้ไม่ถือว่าเป็นความรู้ที่สมเหตุสมผล ความรู้นี้เป็นการเข้าใจสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาจากสาเหตุอันอิสระจากความบกพร่องและและไม่ขัดแย้งกับความรู้ที่จะตามมานั้นก็คือ ประโยคอ้างและประโยคที่ตามมาหรือประโยคสรุปต้องมีความสอดคล้องกัน ถ้าข้อความนั้นในประโยคทั้งสองไม่ขัดแย้งกัน ความรู้นี้ก็ถือว่าสมเหตุสมผล เมื่อก้าวโดยสรุป ญาณวิทยาของมีมามสา มี 2 ชนิดคือ ความรู้ตรง (immediate knowledge) หรือความรู้แท้ และความรู้ไม่ตรง (mediate knowledge) หรือความรู้ไม่แท้

คำสำคัญ: ปรัชญามีมามสา, ญาณวิทยา, ปรัชญาอินเดีย

Abstract

Epistemology of Mimamsa mentioned a character of knowledge, feature, and norm of truth and falsehood including the sources or types of Pramanas which were the tool to bring the knowledge. The way of knowledge, initially, has 3 ways: perception, inference, and verbal testimony. Later, three kinds of knowledge were added: comparison, implication, and non-apprehension. The theory of Mimamsa epistemolo-

¹⁻³มหาวิทยาลัยมหาจุฬาราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน จังหวัดขอนแก่น

¹⁻³Mahamakut Buddhist University, Isan Campus, Khonkean, Thailand.

gy related to rational knowledge, understanding relied on the present knowledge and rational knowledge itself. Other knowledge beyond this was not rational. This kind of knowledge was an understanding of what made by independent cause from any defect and conflict. It is said that the referred sentence and followed sentence or summarized sentence must have coherency. If that message in two sentences did not have any conflicts, this knowledge is rational. Briefly, the Epistemology of Mimamsa has 2 kinds, namely: immediate knowledge and mediate knowledge.

Keywords: Mimamsa, Epistemology, Indian Philosophy

บทนำ

ปรัชญามีมามามีทรรศนะทางจิตนิยมฝ่ายพราหมณ์ที่มุ่งแสดง ยกย่องและเชิดชูพระเวท เป็นการโต้กลับพวกปรัชญานาสติกะที่ปฏิเสธพระเวท ปรัชญาสำนักนี้เชื่อในพระเจ้าทั่วไป แต่ไม่เชื่อว่าพระเจ้าสร้างโลก เชื่อพิธีกรรมและขนบธรรมเนียมประเพณีของพราหมณ์ สรรเสริญพระเวทว่าเป็นคัมภีร์ที่สมบูรณ์ที่สุด ไม่มีข้อผิดพลาดอันใดโดยประการทั้งปวง สิ่งใดที่พระเวทอนุญาต สิ่งนั้นคือธรรม สิ่งใดที่พระเวทห้าม สิ่งนั้นคืออธรรม บุคคลควรทำตามธรรมและละเว้นอธรรม นอกจากนั้น ปรัชญาสำนักนี้ได้ให้ความสำคัญกับญาณวิทยาเป็นอย่างมาก เพื่อแสวงหาความจริงด้านความรู้ว่าเกิดขึ้นมาได้อย่างไร อะไรบ้างที่เป็นความรู้ที่แท้จริงและสมเหตุสมผล ดังนั้น ญาณวิทยาของมีมามสาจึงมี 6 ประการด้วยกัน ซึ่งมีรายละเอียดดังต่อไปนี้ ๆ

ญาณวิทยา

ญาณวิทยาของมีมามสาก็เหมือนกับญาณวิทยาของปรัชญาอื่น ๆ คือ กล่าวถึงลักษณะของความรู้ ลักษณะและปทัสถานของความจริงและความเท็จและกล่าวถึงแหล่งหรือประมาณแบบต่าง ๆ ที่ถือว่าเป็นอุปกรณ์ให้ได้ความรู้มา นักปราชญ์ผู้มีบทบาทสำคัญในสำนักนี้มี 3 คนคือ ไซมินิ กุมาริล และประภากร แต่ละท่านมีทรรศนะทางญาณวิทยาทั้งแตกต่างกันและเหมือนกัน ท่านประภากรและท่านกุมาริลถือว่า ความรู้นั้นเองเป็นประมาณหรือที่มาแห่งความรู้ (สุนทร ฦ รังษี 2545: 258)

ไซมินิกล่าวถึงวิถีแห่งการรับรู้ไว้ 3 ทาง คือ ความรู้ประจักษ์ (perception) ความรู้ที่ได้จากการอนุมาน (inference) และความรู้ที่ได้จากการบอกเล่าจากผู้อื่น (verbal testimony) ประภากรได้เพิ่มเติมขึ้นอีก 2 อย่าง คือ ความรู้ที่ได้จากการเปรียบเทียบ (comparison) และความรู้ตรรกชนินัย (implication) กุมาริลได้เพิ่มเข้ามาอีก 1 อย่าง คือ ความรู้โดยการปฏิเสธ หรือความรู้ที่มาจากไม่มีการรับรู้ (non-apprehension) ฉะนั้น เมื่อรวบรวมเข้าด้วยกันแล้ว วิถีแห่งการรับรู้ที่ถูกต้องตามคำ สอนของปรัชญามีมามสาจึงมี 6 อย่าง

ทฤษฎีความรู้ของปรัชญามีมามสาของนักปราชญ์สำนักนี้มีทัศนะใกล้เคียงกัน ประภากรได้นิยามความหมายความรู้ที่สมเหตุสมผลว่า เป็นความเข้าใจ ความเข้าใจก็คือ ความรู้ปัจจุบันและ ความรู้ที่

สมเหตุสมผลโดยตัวเอง ความรู้อื่นใดนอกเหนือจากนี้ไม่ถือว่าเป็นความรู้ที่สมเหตุสมผล ท่านกุมาริล คณาจารย์อีกคนหนึ่งของสำนักนี้ ได้นิยามความรู้ที่สมเหตุสมผลว่า เป็นการเข้าใจสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา โดยสาเหตุอันอิสระจากความบกพร่องและและไม่ขัดแย้งกับความรู้ที่จะตามมา นั้นแสดงว่า ประโยค อ่างและประโยคที่ตามมาหรือประโยคสรุปต้องมีความสอดคล้องกัน ถ้าประโยคทั้งสองของข้อความนั้น ไม่ขัดแย้งกัน ความรู้ก็ถือว่าสมเหตุสมผลตามทัศนะของท่านกุมาริล (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 190)

ส่วนปารถสารติ ได้นิยามความรู้ที่สมเหตุสมผลว่าเป็นความเข้าใจสิ่งที่ไม่ถูกทำให้หวาดหวั่น เป็น ตัวแทนของสิ่งนั้นอย่างแท้จริง ความรู้ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นมาจากสาเหตุอันบกพร่องและเป็นอิสระไปจาก การขัดแย้ง จากคำนิยามนี้ ความรู้ที่สมเหตุสมผลของปราชญ์ทั้งสองท่านของลัทธินี้พอจะสรุปได้ว่าความ รู้ที่สมเหตุสมผลนั้น ต้องมีเงื่อนไข 4 อย่าง คือ (ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา 2535: 145)

- ก) ความรู้ที่สมเหตุสมผลนั้นจะไม่เกิดขึ้นจากสาเหตุที่บกพร่อง
- ข) ประโยคอ่างแล้วประโยคสรุปจะต้องไม่ขัดแย้งกัน
- ค) ความรู้ที่สมเหตุสมผลจะต้องให้ไม่เกิดการหวาดระแวง
- ง) ความรู้นั้นจะต้องเป็นตัวแทนวัตถุนั้นอย่างแท้จริง

ลักษณะและชนิดของความรู้

ญาณวิทยาของมีมามสาให้ความหมายของความรู้หรือญาณไว้ว่า ความรู้มี 2 ชนิดคือ

1. ความรู้ตรง (immediate knowledge) หรือความรู้แท้ ถือว่าเป็นความรู้ที่บอกเราให้รู้ถึงบาง สิ่งบางอย่างที่เรายังไม่รู้ และความรู้นั้นให้ความเป็นจริงด้วย ความรู้แท้ นี้ ต้องประกอบด้วยองค์ 2 คือ (นงเยาว์ ชาญนรงค์ 2539: 173)

1.1 จริงแท้แน่นอน ไม่มีความรู้ใด ๆ มาหักล้างได้ ไม่ว่าในกาลใด ๆ และสถานที่ใด และอารมณ์ ของความรู้แท้ต้องเป็นจริงด้วย

1.2 บอกให้รู้เรื่องที่ยังไม่รู้มาก่อน คือไม่ใช่ความจำหรือประสบการณ์เดิม

2. ความรู้ไม่ตรง (mediate knowledge) หรือความรู้ไม่แท้

ในส่วนที่เป็นความรู้แท้หรือความรู้ตรงนี้มี 2 ชั้น คือชั้นแรกเป็นความรู้สึกล้วน ๆ ไม่เกี่ยวกับความ จำความคิดนึกหรือประสบการณ์เดิม ๆ เป็นความรู้ที่บอกเราได้แต่เพียงว่า มีสิ่งหนึ่ง แต่หาไม่ได้ชัด แจ้งไม่ว่า สิ่งนั้นคืออะไร ชื่ออะไร เช่น เมื่อรูปรามณ์อย่างหนึ่งผ่านแวบเข้าสู่คลองจักขุของเรา ในตอน แรกเราจะรู้แต่เพียงว่า เราเห็นสิ่งหนึ่ง แต่พอพิจารณาดูอีกทีจึงรู้ได้ชัดว่า อ้อ สิ่งนั้น สิ่งนี้ นี่แหละคือ ความรู้แท้ชั้นที่ 2 คือความรู้ที่เกิดจากความรู้ชั้นแรกผสมกับความนึกคิด ความจำ หรือประสบการณ์ เดิม ความรู้ทั้ง 2 ชนิดนี้ในภาษาสันสกฤต มีชื่อเรียกดังนี้

1. นิรวักลปะ ปรัตยักษะ หรือ อาโลจนญาณ คือ ความรู้หรือการรับรู้ที่ยังไม่ชัด ไม่แน่นอน เป็น ความรู้แท้ชั้นแรก เป็นเพียงรู้อารมณ์ที่เกิดจากการกระทบระหว่างอายตนะภายใน คือ ตา หู จมูก ลิ้น ภาย และใจอย่างใดอย่างหนึ่ง กับอายตนะภายนอก คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธัมมารมณ ์อย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น ยังไม่เข้าใจว่าเป็นอะไรแน่ (พื้น ดอกบัว 2555: 82-83) อีกอย่างหนึ่ง การ

รับรู้ที่เป็น นิรวิถึลปะปะถือว่าเป็นการรับรู้สิ่งหนึ่งที่มีอยู่ด้วยตัวมันเอง ในขณะที่แรกแห่งการประสานกับ
ประสาทสัมผัสกับวัตถุภายนอกทั้งหลาย (Surendranath Dasgupta 1922: 378)

2. สวิถึลปะ ปรีตยักษะ คือ ความรู้ที่ชัดเจนแน่นอน เป็นความรู้แท้ขั้นที่ 2 ถัดจากขั้นแรก เป็น
ความรู้ที่เกิดจากความเข้าใจ หรือรู้ว่าอะไรเป็นอะไร เช่น เมื่อเห็นรูป ก็รู้ว่าเป็นรูปอะไร ถ้าเป็นรูปคน
ก็รู้ว่า คนนั้นคือใคร รู้จักกันหรือไม่ มีมามสาถือเอา ความรู้แท้ คือ ความรู้ขั้นประจักษ์นี้ต้องประกอบ
ด้วย 2 ขั้นดังกล่าวนี้ ถ้าขาดไปขั้นใดขั้นหนึ่งก็ถือว่าไม่สมบูรณ์ เพราะความรู้แท้ขั้นแรกไม่ได้บอกให้รู้
ลักษณะของสิ่งที่ผ่านเข้ามาทางประสาทสัมผัสได้ชัดเจน ว่าเป็นอะไร จึงบอกไม่ได้ พรรณนาไม่ได้ จำ
ต้องอาศัยความรู้แท้ขั้นที่ 2 จึงจะรู้ชัดเจนว่าอะไรเป็นอะไร ความรู้แท้ขั้นที่ 2 นี้ก็เหมือนกัน ถ้าไม่อาศัย
ขั้นแรกก็จะไม่อาจเกิดขึ้นได้ เพราะไม่มีอารมณ์ให้ใจคิด ตัดสินว่า สิ่งนั้นคืออะไร เช่น ถ้าเราไม่เห็นคน
ใดคนหนึ่งขั้นแรก เราก็อธิไม่รู้ได้ว่า คนนั้นคือนายแดง หรือนายดำ

แหล่งความรู้ของมีมามสา

แหล่งความรู้ของมีมามสามี 6 ประเภท คือ ประจักษ์ประมาณ อนุमानประมาณ อุปमानประมาณ
ศัพทประมาณ อรรถาปัตติประมาณ และอนุปลัทธิ (P.T. RAJU 1971: 68) ในแหล่งความรู้เหล่านี้ มี
รายละเอียดดังต่อไปนี้

1. ประจักษ์ประมาณ (Perception)

มีมามสาถือเอา ความรู้ตรง คือความรู้ที่เกิดจากอายตนะภายนอก มีรูป เสียง กลิ่น รส และผัสสะ
มากระทบกับอายตนะภายใน มีตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ อย่างใดอย่างหนึ่ง ความรู้ตรงนี้บอกเรา
ให้ทราบถึงความจริงเกี่ยวกับเรื่องโลกอันกว้างใหญ่ และบรรจุไว้ซึ่งสรรพสิ่งนานาพรรณได้ซึ่งตรงกับ
ความเป็นจริง ฉะนั้น จึงเรียกความรู้ตรงนี้ว่า ความรู้ขั้นประจักษ์ และเรียกแหล่งที่เกิดของความรู้นี้ว่า
ประจักษ์ประมาณ ความรู้ไม่ตรง คือความรู้ที่ไม่ได้เกิดจากการเห็น ได้ยิน ตมกลิ่น ลิ้มรสและสัมผัส
โดยตรงอย่างความรู้ขั้นประจักษ์ จึงไม่เรียกว่า ความรู้ตรง ความรู้ไม่ตรงนี้เกิดจากหลายประมาณ เช่น
ที่ประการกล่าวไว้มี 4 ประมาณ คือ อนุमानประมาณ อุปमानประมาณ ศัพทประมาณ และอรรถา
ปัตติประมาณ ส่วนท่านกุมาริล ภูฏฐะ เพิ่มอีก 1 ประมาณ คือ อนุปลัทธิ ฉะนั้น เมื่อรวมประมาณ
ทั้งหมดมีถึง 6 ประมาณ (รวมทั้งประจักษ์ประมาณ) ประจักษ์ประมาณและอนุमानประมาณนั้นเหมือน
กับของปรัชญานายายะ ประการและกุมาริลถือว่าความรู้มีอยู่ 2 ประเภท คือ (ประยงค์ แสนบุราณ
2547: 191-192)

ก. ประจักษ์ประมาณชั้นคลุมเครือ (Indeterminate)

กุมาริลแสดงความเห็นในประเด็นนี้ว่า เป็นความรู้ความเข้าใจในวัตถุสิ่งหนึ่งที่บริสุทธิ์ ง่าย ๆ
เหมือนความเข้าใจของเด็ก ไม่มีการพินิจพิจารณาอะไรมากนัก มันเป็นการเข้าใจลักษณะเฉพาะก็
ไม่ใช่ ทว่าไปก็ไม่ใช่ แต่มันเป็นสิ่งเฉพาะเท่านั้นซึ่งเป็นตัวแทนของสิ่งนั้น ไม่สามารถจะบอกลักษณะทั่วไป

ว่าเป็นลักษณะทั่วไป หรือว่าเป็นลักษณะเฉพาะได้ นี่คือการคลุมเครือไม่ชัดเจน เช่น ความรู้ของเด็กเกิดใหม่ที่มีต่อวัตถุทั้งหลายรอบ ๆ ตัวเขา (Surendranath Dasgupta 1922: 378) หรือสมมติว่ามีสัมมอยู่ด้านหน้าเราแต่เรามองไม่ชัด ประสาทสัมผัสของเราก็สัมผัสกับสัม เราก็ยังมีความรู้คลุมเครืออยู่ว่ามีวัตถุบางอย่างอยู่ตรงนั้น ข้อนี้ถือว่าเป็นความรู้คลุมเครือ (P.T. RAJU 1971: 69) ส่วนประการมีความเห็นว่าเป็นความรู้วัตถุสิ่งหนึ่งเพียงชนิดหนึ่งน้อย ถึงจะรู้ลักษณะทั่วไปและลักษณะเฉพาะ แต่ก็ไม่สามารถกำหนดรู้สิ่งเหล่านั้นว่าเป็นลักษณะทั่วไปและเฉพาะได้ ไม่อาจชี้ลงไปได้

ข. ประจักษ์ประมาณขึ้นชัดเจน (determinate)

กุมาริลและท่านประภากรมีความเห็นตรงกันว่า เป็นความเข้าใจลักษณะทั่วไปของวัตถุสิ่งหนึ่งว่าเป็นลักษณะทั่วไป และลักษณะเฉพาะของวัตถุสิ่งหนึ่งว่าเป็นลักษณะเฉพาะ อีกทั้งยังรู้ประเภทคุณสมบัติและประมาณของวัตถุสิ่งนั้นด้วย นี่คือการประจักษ์ประมาณที่ชัดเจน ในความรู้ขั้นที่สองนี้ อาตมันหรือตัวรับความรู้กับภาพความประทับใจในอดีตของมัน ก่อให้เกิดการรับรู้ที่เป็นปัจจุบันในเพราะความสัมพันธ์กับภาพประทับใจในอดีต และกำหนดรู้ลักษณะของมันเองที่กำลังเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ป็นสากลและสิ่งเฉพาะในขณะนั้น (Surendranath Dasgupta 1922: 379)

ประการ ใต้ให้คำนิยามความรู้ประจักษ์ไว้ว่า การรับรู้ที่เกิดขึ้นโดยตรง ส่วนกุมาริลให้คำนิยามว่า ความรู้ประจักษ์คือความรู้โดยตรงที่เกิดขึ้นจากการสัมผัสของอายตนะภายในกับอายตนะภายนอกที่ปราศจากข้อบกพร่องทุกอย่าง ในการรับรู้นั้นมีมามาถือว่ามีกระบวนการเช่นเดียวกันกับที่กล่าวไว้ในนินยยะ คือ อาตมันสัมผัสกับมันหรือจิต จิตสัมผัสกับอายตนะภายในหรือประสาทแห่งการรับรู้และอายตนะภายในสัมผัสกับอายตนะภายนอกหรือสิ่งที่ถูกรับรู้ เมื่อกระบวนการแห่งการรับรู้ดำเนินไปอย่างครบถ้วนเช่นนี้ ความรู้ที่ถูกต้องที่เรียกว่าความรู้ประจักษ์ก็เกิดขึ้น (สุนทร ฌ รัชชี 2545: 259) เนื่องจากความรู้ประจักษ์ตามคำสอนแห่งลัทธิมีมามสา มีลักษณะเหมือนกับที่กล่าวไว้ในลัทธินินยยะเกือบทุกอย่าง แต่มีข้อแตกต่างกันในบางประเด็นคือ ลัทธิมีมามสาถือว่าอวกาศหรือที่ว่างเป็นตัวกลางที่ทำให้เกิดการรับรู้เสียงของโสตประสาท แต่ลัทธินินยยะถือว่าอวกาศหรืออีเธอร์เป็นตัวกลางที่ทำให้เกิดการรับรู้ประเภทนี้

2. อนุมานประมาณ (inference)

อนุมานประมาณ หมายถึง สิ่งที่เรายังไม่รู้ไม่เห็น แต่คาดเดาเอาสิ่งที่รู้ที่เห็นแล้วไปสู่สิ่งที่ยังไม่รู้ แต่คาดว่าเป็นอย่างนี้และอย่างนี้ นี่คือการอนุมาน ศพระกล่าวว่า เมื่อความสัมพันธ์ที่ระบุไว้ชัดเจนหรือความสัมพันธ์ที่ไม่เปลี่ยนแปลงได้ถูกรับรู้ว่ามีอยู่ระหว่างสิ่งสองอย่าง เราสามารถมีตรรกะกับอีกสิ่งหนึ่งเมื่ออีกสิ่งหนึ่งถูกรับรู้แล้ว ความรู้ชนิดนี้เรียกว่า “การอนุมาน” เพราะพื้นฐานตามข้อนี้นั่นเอง กุมาริลจึงพยายามแสดงว่า การอนุมานเป็นสิ่งที่เป็นไปได้เมื่อเราสังเกตเห็นสิ่ง 2 อย่าง (เช่น ควันกับไฟ) จำนวนหนึ่งแห่งประเด็นทั้งหลาย อาศัยอยู่ร่วมกันในสิ่งที่ป็นลำดับที่สาม (เช่น ห้องครัว เป็นต้น) ในความสัมพันธ์อิสระบางประการ เช่น เมื่อการมีอยู่ร่วมกันของสิ่งเหล่านี้ มันจะไม่อาศัยเงื่อนไขหรือ

ปัจจัยที่เป็นตัวกำจัดชนิดอื่น ๆ เลย (Surendranath Dasgupta 1922: 387) คนส่วนใหญ่ย่อมเข้าใจว่าวันกับไฟเป็นของคู่กัน เมื่อควันมีอยู่ที่ใด ไฟก็ย่อมมีในที่นั้น ปรัชญามีมามสามีความคิดเรื่องการอนุมาณไม่แตกต่างไปจากปรัชญานายายะ และยอมรับหลักการอนุมาณของปรัชญานายายะเกือบทั้งหมด ยกเว้นแต่เพียงว่าการอนุมาณของมีมามสามี 3 ขั้นตอนเหมือนวิธีนिरนัยของอาริสโตเติล ส่วนการอนุมาณของปรัชญานายายะมี 5 ขั้นตอน (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 192-193) ตามตัวอย่างวิธีอนุมาณของปรัชญามีมามสามีและปรัชญานายายะ ดังนี้

การอนุมาณของมีมามสามีและอาริสโตเติล

ที่ใดมีน้ำขัง ที่นั่นมีมยุง

ที่หน้าบ้านมีน้ำขัง

เพราะฉะนั้น ที่หน้าบ้านมีมยุง หรือ

ที่ใดมีควัน ที่นั่นมีไฟ

ที่ภูเขามีควัน

เพราะฉะนั้น ที่ภูเขามีไฟ

การอนุมาณของปรัชญานายายะ

ที่หน้าบ้านมีมยุง

เพราะที่หน้าบ้านมีน้ำขัง

ที่ใดมีน้ำขัง ที่นั่นมีมยุง เช่น คลองเล็ก ๆ รอบบ้าน

ที่หน้าบ้านมีน้ำขังซึ่งเกี่ยวข้องกับมยุง

เพราะฉะนั้น ที่หน้าบ้านมีมยุง หรือ

ที่ภูเขามีไฟ

เพราะที่ภูเขามีควัน

ที่ใดมีควันที่นั่นมีไฟ เช่น เต่าหุงข้าว

ที่ภูเขามีควันซึ่งเกี่ยวข้องกับไฟ

เพราะฉะนั้น ที่ภูเขามีไฟ

ตามทัศนะของท่านประภากรรและท่านกุมาริลนั้น ประโยคอนุมาณมี 3 ประโยค คือ 1. ประดิษญา หรือข้อความของการอ้างเหตุผล 2. ประโยคอ้างเอกซึ่งให้กฎเกณฑ์ทั่วพร้อมทั้งตัวอย่างที่สนับสนุน และ 3. ประโยคอ้างโท

3. อุปมานประมาณ (Similarity or Comparison)

อุปมานประมาณ หมายถึง ความรู้ที่ได้จากการเปรียบเทียบ เป็นความรู้ที่สัมพันธ์กันระหว่างคำพูดและสิ่งที่คำพูดนั้นมุ่งหมายถึง (สุนทร ณ รัชชี 2545: 261) ปรัชญามีมามสามีไม่นิยมใช้คำว่าความรู้จากการเปรียบเทียบ แต่มักจะใช้คำว่าความรู้เกี่ยวกับความคล้ายคลึงของสิ่งที่เรายังไม่รู้จักกับสิ่งที่เรา

รู้จักดีแล้ว หรือความคล้ายคลึงของสิ่งที่จำได้และสิ่งที่กำลังพบเห็นในขณะนั้น ส่วนพวก นยายะนิยมใช้ความรู้จากการเปรียบเทียบ เช่น ความรู้เกี่ยวกับวัวป่ากับวัวที่เลี้ยงตามบ้าน ความรู้เกี่ยวกับเสือที่เราไม่เคยเห็น แต่ได้รับการบอกเล่าว่า เสือคือสัตว์ป่าที่มีลักษณะเหมือนกับแมว แต่โตกว่าแมวมาก เมื่อเราไปพบสัตว์ดังกล่าวนี้ในป่า เราก็อทราบได้ทันทีว่า สัตว์ชนิดนี้คือ เสือ เป็นต้น

มีมามสาไม่เห็นด้วยกับทรรศนะดังกล่าวของนยายะว่า ความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างคำพูดและสิ่งที่คำพูดนั้นมุ่งหมายถึงเกิดมาจากคำบอกเล่าของผู้อื่น ไม่ใช่ความรู้ที่เกิดจากการเปรียบเทียบ ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า ความรู้ประเภทนี้เกิดมาจากการระลึกถึงสิ่งที่ได้ทราบมาแล้วจากคำบอกเล่าของผู้อื่นอีกต่อหนึ่ง และความรู้ที่เกิดจากการได้เห็นวัวป่าหรือเสือนั้น จัดเป็นความรู้ประจักษ์ทางตา เช่น ความคล้ายคลึงระหว่างวัวเลี้ยงกับวัวป่า ความคล้ายคลึงระหว่างแมวกับเสือ มีมามสาถือว่าการรับรู้ความคล้ายคลึงของสัตว์สองประเภทนี้ มีลักษณะคล้าย ๆ กัน เราไม่จำเป็นต้องได้รับการบอกเล่าจากใครก็สามารถรู้ได้

ปรัชญานยายะบางครั้งก็ให้ทรรศนะเกี่ยวกับอุปมานประมาณ ในเชิงความรู้เกี่ยวกับความคล้ายคลึงก็มี (knowledge of similarity) เช่น ท่านไม่เคยเห็นม้าลายเลย แต่มีคนบอกว่า ม้าลายก็คล้ายกับม้าบ้านนั่นเอง ต่างแต่ม้าลายมีแถบลายตามตัวเท่านั้น แล้วท่านก็จำคำบอกเล่านี้ไว้ ต่อมาท่านไปเห็นม้าชนิดหนึ่ง ซึ่งไม่รู้จักมาก่อนเลย ม้านั้นมีแถบลาย ๆ ตามตัว ท่านจึงนึกถึงคำบอกเล่าเกี่ยวกับม้าลายขึ้นมาได้ แล้วตัดสินใจว่า “อ้อ...นี่คือม้าลาย” ความรู้เช่นนี้เองนยายะบอกเราว่า เป็นความรู้ชั้นอุปมาน และเครื่องมือให้ความรู้ขึ้นมา เรียกว่า อุปมานประมาณ

แต่ปรัชญามีมามสามีความเห็นต่างออกไปว่า ความรู้ชั้นอุปมานไม่ใช่อย่างนยายะเข้าใจ ความรู้ชั้นอุปมานตามทรรศนะของมีมามสา คือ ความรู้ที่ว่าสิ่งที่จำได้คล้ายกับสิ่งที่กำลังประจักษ์ ในขณะนั้น ถือว่าเป็นความรู้ที่เกิดขึ้นได้หลายทาง ซึ่งอาจจะเกิดขึ้นทางตา หู จมูก ลิ้น หรือการสัมผัสทางกาย (นงเยาว์ ชาญณรงค์ 2539: 174) เช่น ตัวอย่างข้างต้น สมมุติว่า เราไม่เคยเห็นม้าลายมาก่อนเลย ครั้นไปเห็นม้าลายในป่าเข้า ก็นึกถึงม้าที่เคยเห็นมาก่อนขึ้นได้ว่า “ม้าลายนี้คล้ายกับม้าบ้าน” ข้อนี้เองเป็นสิ่งที่มีมามสาถือว่า เป็นความรู้ชั้นอุปมาน

4. ศัพทประมาณ (Verbal Testimony)

ศัพทประมาณ หมายถึง ความรู้ที่ได้จากการบอกเล่าของอื่น เป็นความรู้ที่สำคัญที่สุดของปรัชญามีมามสา ความรู้ชนิดนี้เป็นความรู้ที่อยู่นอกเหนือการรับรู้สิ่งใดสิ่งหนึ่งทางประสาทสัมผัส เกิด ขึ้นจากการเข้าใจความหมายแห่งคำพูดอย่างแจ่มแจ้ง (สุนทร ฌ รัชชี 2545: 262) มีมามสาถือว่า ศัพทประมาณเป็นประมาณที่ให้ความรู้อย่างแน่นอน เชื่อถือได้ มีมามสาเทิดทูนความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์พระเวทจริง ๆ เขาถือว่า พระเวทเป็นแหล่งความรู้ที่แน่นอนตายตัวไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ว่ากาลใด ๆ คัมภีร์พระเวทไม่ใช่ผลงานของมนุษย์และไม่ใช่งานของพระเป็นเจ้าหรือเทพใด ๆ มีมามสาเชื่อเหมือนกับนยายะว่า ศัพทประมาณมีอยู่ 2 อย่างคือ

1) เปอรูเซยะ (personal testimony) เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า บุคคลศัพท์ประมาณ (ประยงค์ แสตนบุราณ 2547: 194-195) ได้แก่ ข้อเขียนหรือคำพูดของบุคคลที่ควรเชื่อถือได้ ความรู้ประเภทนี้ไม่มีความถูกต้องสมบูรณ์ในตัวเอง เพราะความถูกต้องสมบูรณ์ต้องขึ้นอยู่กับลักษณะอันน่าเชื่อถือของคำตำรา หรือบุคคลผู้บอกเล่า ในขณะที่เดียวกัน ความสงสัยหรือความผิดพลาดอาจจะเกิดขึ้นได้กับความรู้ชนิดนี้ หรือมีฉะนั้นก็อาจเกิดความขัดแย้งขึ้นในภายหลังก็ได้ ความน่าเชื่อถือจากความรู้ประเภนี้ขึ้นอยู่กับลักษณะท่าทางของบุคคลผู้นั้นหรือสิ่งนั้นว่าเป็นบุคคลหรือเป็นสิ่งที่น่าเชื่อถือเพียงใด

2) อเปอรูเซยะ (impersonal testimony) เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า อบุคคลศัพท์ประมาณ ได้แก่ คำบอกเล่าจากพระเวท หรือความเชื่อในคัมภีร์พระเวทโดยเฉพาะ เพราะดังได้กล่าวแล้วว่า คัมภีร์พระเวทไม่ใช่งานของคนและเทพ พระเวทมีความสมบูรณ์ที่สุด มีความสมเหตุสมผลภายในตัวเอง ปราศจากความผิดพลาดใด ๆ ทั้งสิ้น คัมภีร์พระเวทไม่มีผู้แต่ง แม้แต่พระเจ้าสูงสุดก็ไม่ได้แต่งพระเวทขึ้นมา พระเวทเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างนั้นชั่วนิรันดร์ เป็นความจริงอันติมะ จุดนี้เองทำให้ปรัชญามีมา สามีความแตกต่างไปจากปรัชญาสำนักอื่น ๆ ของอินเดีย (สุนทร ฌ รังษี 2545: 262) เพราะฉะนั้น คำหรือรายละเอียดต่าง ๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์พระเวท จึงจัดเป็นอเปอรูเซยะ มีมาสาได้ให้ข้อพิสูจน์ว่า พระเวทไม่ใช่ผลงานของคนและเทพไว้ดังนี้ (นงเยาว์ ชาญณรงค์ 2539: 176-177)

1. ถ้าพระเวทนี้เป็นผลงานของมนุษย์คนใดคนหนึ่ง ก็จะต้องมีชื่อผู้แต่งบ้าง หรือไม่ก็น่าจะมีผู้จำชื่อผู้แต่งได้บ้าง เพราะคัมภีร์นี้ได้ศึกษาเล่าเรียนสืบ ๆ กันมาตั้งแต่โบราณกาลจนกระทั่งทุกวันนี้ โดยมีได้ขาดตอนเลย แต่นี้ไม่มีชื่อใครปรากฏในพระเวทเลย และทั้งไม่ปรากฏว่ามีใครจำกันได้ ข้อนี้ย่อมแสดงว่าพระเวทไม่ใช่ผลงานของคน

2. มีนักปราชญ์หลายท่านเชื่อว่า พระเวทไม่ใช่สิ่งที่ถาวรตั้งอยู่ได้นิรันดร์โดยไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ใช่เป็นสิ่งที่เกิดมาเอง แต่เป็นสิ่งที่ถูกเขียนขึ้นมาต่างหาก แต่กระนั้นก็ตาม นักปราชญ์พวกนี้ก็หาตกลงกันได้ไม่ว่า ที่ว่ามีผู้เขียนพระเวทขึ้นนี้ เขียนขึ้นเมื่อไร ใครเป็นคนเขียน

3. นักปราชญ์บางท่านให้รรถาธิบายว่า ผู้แต่งพระเวทไม่ใช่คน แต่เป็นพระเป็นเจ้า บางท่านว่า เทพหรือฤๅษีครรรค์แต่ง แต่บางท่านว่าเทพประจำปติแต่ง ตกงหาความยุติลงยังไม่ได้จนบัดนี้

4. ถ้าจะค้นหาสมุฏฐานกันว่า ทำไมนักปราชญ์ทั้งหลาย จึงเห็นกันว่าพระเวทเป็นผลงานของคนหรือเทพ เราก็จะพบว่า เพราะเขาใช้หลักอนุมานเอาจากหนังสือธรรมดานั่นเอง กล่าวคือ เขาเห็นว่า ธรรมดาหนังสือทุกชนิดต้องมีผู้แต่ง ฉนั้นใด คัมภีร์พระเวทก็ต้องมีผู้แต่ง ฉนั้นนั่น แต่เขาหารู้แน่ว่าใครเป็นผู้แต่ง

5. บางทีท่านอาจแย้งว่า ในคัมภีร์พระเวทมีชื่อฤๅษีหลายท่าน ปรากฏในบทสวด ก็น่าจะสันนิษฐานได้ว่า ฤๅษีเหล่านั้นนั่นเองเป็นผู้แต่งคัมภีร์นี้ แต่ความจริง ฤๅษีเหล่านั้นไม่ใช่ผู้แต่ง ท่านเป็นเพียงผู้เขียนขึ้นตามที่ข้อความแห่งพระเวทปรากฏเปิดเผยแก่ท่านเท่านั้นเอง คือเมื่อข้อความใดปรากฏแก่ท่านอย่างไร ท่านก็บันทึกไว้หรือจดจำเอาไว้ แล้วบอกเล่าแก่คนอื่นในกาลต่อมา ตามที่ข้อเท็จจริงนั้นปรากฏแก่ท่าน โดยที่ท่านมิได้ตกแต่งต่อเติมเลย และถ้าหากพระเวทไม่ปรากฏตัวเองแก่ท่าน ท่าน

ก็ไม่สามารถจะรู้ได้ จึงไม่อาจเขียนได้ ฉะนั้น พระเวทจึงชื่อว่าไม่ใช่ผลงานของคนหรือเทพ

6. อาจจะมีผู้แย้งว่า พระเวทเท่าที่ปรากฏนั้นเขียนด้วยคำศัพท์หลาย ๆ คำมาเรียงกันจนได้ความเป็นตอน ๆ อย่างนี้จะเรียกว่า ไม่ใช่ผลงานของคนได้อย่างไร และถ้าเป็นเช่นนั้น ก็ชื่อว่า ไม่เที่ยงแท้ถาวรเหมือนคัมภีร์อื่น ๆ ที่ประกอบด้วยคำศัพท์ต่าง ๆ นะซี มีมามสาตอบโต้คำแย้งนี้ว่า ศัพท์กับเสียง (อานิส) ที่เราได้ยินไม่เหมือนกัน เสียงนั้นผู้พูดเป็นผู้ทำขึ้น และผู้ฟังเป็นผู้ได้ยิน แต่เสียงนี้แหละเป็นผู้เปิดเผยศัพท์ให้ปรากฏ ส่วนศัพท์นั้นไม่ใช่ถูกสร้างขึ้นหรือเขียนขึ้น ว่าตามความจริง ศัพท์ก็คือตัวอักษร ก ข ค เป็นต้น ไม่มีผู้สร้าง ไม่อาจแบ่งเป็นส่วน ๆ ได้ ตัวอักษรตัวหนึ่ง เช่น ก อาจออกเสียงได้หลายเสียงตามสำเนียงของคนชาติต่าง ๆ ในประเทศต่าง ๆ และแม้ว่าเสียงของตัวอักษรจะมีมากอย่างก็ตาม แต่เรายอมรับกันว่า ตัวอักษรบางตัว คนทุกชาติทุกภาษาออกเสียงได้เหมือนกันหมด ข้อนี้แสดงว่าอักษรไม่ได้ถูกประดิษฐ์ในสมัยใด หรือที่ประเทศใดโดยเฉพาะ แต่มันเป็นสิ่งที่อยู่เหนือกาลและสถานที่ ดังนั้น ศัพท์หรือตัวอักษร จึงถือว่ามีรันดร์ ตั้งอยู่ได้เองโดยไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง

5. อรรถาปัติประมาณ (Implication or Postulation)

อรรถาปัติ (postulation) หมายถึง สมมุติฐานที่จำเป็นสำหรับพิจารณาตัดสินข้อเท็จจริงบางชนิดที่ไม่ประจักษ์แจ้งในขณะนั้น หรือ หรือการอ้างเหตุผลแบบคาดคะเนเอาจากความจริงสองอย่าง ที่ขัดแย้งกันหรือไม่ลงรอยกัน (สุนทร ฤ รังษี 2545: 263) ความรู้ที่อ้างเหตุผลแบบคาดคะเนนี้ อาศัย ประโยคเหตุสองประโยคซึ่งเป็นจริงทั้งคู่ แต่เป็นความจริงที่ขัดแย้งกัน เมื่อทั้งสองประโยคมีความขัดแย้งกัน จึงทำให้เกิดการคาดคะเนถึงประโยคที่สามซึ่งเป็นประโยคสรุป และเป็นประโยคที่ให้ความรู้ตามนัยประโยคอรรถาปัติ (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 196)

ตัวอย่างเช่น นายดำประกาศว่าตนเองปฏิบัติธรรมอย่างเคร่งครัด ไม่ทานข้าวตลอดทั้งวันมาหลายวันแล้ว แต่ครูรูปร่างนายดำอ้วนท้วนสมบูรณ์ เป็นต้น จะเห็นว่าประโยคเหตุสองประโยคนี้เป็นจริงทั้งคู่ แต่มีความขัดแย้งกัน กล่าวคือ คนไม่กินข้าวตลอดทั้งวัน เมื่อติดต่อกันหลาย ๆ วัน ร่างกายต้องซูบผอมแน่ แต่ร่างกายนายดำกลับอ้วนท้วนสมบูรณ์ คำประกาศของนายดำจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ มีลักษณะแย้งกับความเป็นจริง ดังนั้น จึงทำให้คาดคะเนไปว่า เมื่อไม่ทานข้าวตลอดทั้งวันเป็นเวลานาน แต่ร่างกายยังอ้วนท้วนสมบูรณ์ แสดงว่านายดำต้องทานข้าวกลางคืนแน่ ๆ การสรุปว่า นายดำต้องทานข้าวกลางคืนนั้น คือ ประโยคคาดคะเนหรือสมมุติฐานที่ตั้งขึ้นจากประโยคเหตุสองประโยคที่ขัดแย้งกัน ประโยคอย่างนี้เรียกว่า “อรรถาปัติ” อีกตัวอย่างหนึ่ง สมมุติว่า ท่านรู้ที่อยู่เพื่อนคนหนึ่ง ยังมีชีวิตอยู่ แต่ไม่พบเขาที่บ้าน ท่านก็รู้โดยอาศัยหลักอรรถาปัติว่า เขาต้องอยู่ที่อื่น เพราะคนนั้นยังมีชีวิต จำต้องอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งแน่ เมื่อไม่อยู่ที่นี้ ก็ต้องอยู่ที่อื่นแน่นอน

อรรถาปัตินี้ เราใช้เสมอในชีวิตประจำวันของเรา เช่น เวลาเราอ่านตัวเขียนที่ไม่ชัด หรือบางแห่งตกไป แต่เราก็มองเอาได้ถูกต้อง เพราะอาศัยข้อความใกล้เคียงเป็นเครื่องตัดสิน เช่นในประโยคที่ว่า “ตอนที่ผมไปอยู่อินเดียใหม่ ๆ ผมรับประทานอาหารอินเดียได้ ผมจึงผอมลงมาก น้ำหนักลดลง

หลายกิโล...” จะเห็นว่า การรับประทานอาหารได้กับการผอมลง ชัดกันและอยู่ด้วยกันไม่ได้ จึงรู้ได้ว่าข้อความตอนนี้ต้องตกค่าอะไรไปคำหนึ่ง มิฉะนั้นจะไม่ได้ความและไม่เป็นจริง ฉะนั้น สมมุติฐานที่จำเป็นในกรณีนี้ก็คือ ต้องเขียนตก คำว่า “ไม่” ไปคำหนึ่ง ระหว่าง “อาหารอินเดีย” กับ “ได้” ฉะนั้นประโยคที่ถูกคือ “ผมรับประทานอาหารอินเดียไม่ได้ ผมจึงผอมลงมาก...”

อย่างไรก็ตาม ทั้งประภากรและกุมาริลมีความเห็นสอดคล้องกันว่า การใช้เหตุผลคาดคะเนแบบตรรกษานี้ยัยนั้น ไม่มีค่ากลางระหว่างข้อเท็จจริงสองอย่าง แต่ในการอนุมานจะต้องมีค่ากลางเสมอ เพราะค่ากลางเป็นสิ่งที่เราใช้เพื่ออนุมานไปสู่ความรู้ที่เรายังไม่รู้ หรือยังไม่มีการรับรู้ทางประสาทสัมผัส ดังนั้นความแตกต่างระหว่างความรู้แบบตรรกษายัยกับความรู้อันที่ได้รับจากการอนุมาน จึงอยู่ที่ฝ่ายแรกไม่มีค่ากลาง ส่วนฝ่ายหลังต้องอาศัยค่ากลางเป็นเครื่องมือสำหรับใช้ออนุมาน

6. อนุปลัทธิ (Negation or Non-apprehension)

อนุปลัทธิ (Non-apprehension) หมายถึง ความรู้เกี่ยวกับความไม่ปรากฏของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ไม่สามารถรู้ได้ทางประสาทสัมผัสในขณะนั้น (นงเยาว์ ชาญณรงค์ 2539: 179) กุมาริลมีทรรศนะว่า การไม่มีการรับรู้ (non-apprehension) เป็นป่องเกิดแห่งความรู้อย่างหนึ่ง (สุนทร ฐ รังษี 2545: 266) เช่น ความไม่ปรากฏของปากกาบนโต๊ะ มีปัญหาว่า เรารู้ได้อย่างไรว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้ไม่มี เพราะสิ่งที่ไม่ปรากฏเราไม่อาจเห็นได้และไม่อาจอนุมานได้ เพราะการอนุมาน เราอนุมานจากสิ่งที่เราเห็นไปหาสิ่งที่เราไม่เห็น ฉะนั้น ความไม่ปรากฏของสิ่งใด ๆ เราไม่อาจรู้ได้ทางประจักษ์ประมาณและอนุมานประมาณ แต่เราสามารถรู้ได้ทางอนุปลัทธิเท่านั้น คือรู้จากความไม่ปรากฏของสิ่งนั้น เช่น ความไม่ปรากฏของปากกาบนโต๊ะบอกเราว่า ขณะนั้นปากกาไม่มี

อีกตัวอย่างหนึ่งก็คือ คนเคยตักข้าวสารมาหุงอยู่เป็นประจำ วันหนึ่งข้าวสารหมด พอเปิดฝาดังเพื่อจะตักข้าวสารมาหุงเหมือนทุกวัน แต่ข้าวสารหมดหรือไม่ปรากฏ การไม่มีข้าวสารในถังไม่ใช่การอนุมานว่ามันหมด แต่มันไม่ปรากฏจริง ๆ ทำให้เกิดความรู้ว่า อ้อ...ข้าวสารหมด ความรู้ที่เกิดขึ้นในลักษณะนี้เรียกว่า อนุปลัทธิ (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 197)

ส่วนประภากร ไม่เห็นด้วยที่กุมาริลถือว่า การไม่มีการรับรู้เป็นทางให้เกิดการรับรู้อย่างหนึ่ง และไม่เห็นด้วยกับนยายิกะที่ถือว่า การปฏิเสธเป็นกระบวนการของการได้มาซึ่งความรู้ก็อย่างหนึ่ง เขามีทรรศนะว่า ไม่มีภาวะอยู่เหนือภาวะ ภาวะหรือความมีอยู่ของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง อาจรู้ได้โดยตรงหรือโดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น เป็นการเข้าใจผิดที่มีการรับรู้เกี่ยวกับภาวะแล้วกลับเรียกว่า อภาวะ หรือ นัตถิภาวะ

ธรรมชาติของความรู้

ปรัชญามีมามสา มีความเชื่อว่าความรู้ทุกชนิดเกี่ยวข้องกับตัวผู้รู้ (the knower) สิ่งที่ถูกรู้ (the known object) และตัวความรู้เอง (the knowledge) ทุก ๆ ขณะ ความรู้ทุกชนิดทั้งความรู้ที่เป็น

ประจักษ์ประมาณ อนุมาณประมาณ หรือแหล่งความรู้ชนิดอื่น ๆ จะต้องเปิดเผยอัตมันหรือผู้รู้โดยตรง (Surendranath Dasgupta 1922: 382) ในสำนักนี้มีแนวความคิดทางปรัชญาที่เป็นสำนักใหญ่อยู่ 2 สำนัก คือ สำนักของประภากรและสำนักของกุมาริล ทั้งสองสำนักมีแนวความคิดเกี่ยวกับธรรมชาติของความรู้แตกต่างกันดังนี้

1. ตริปุติปรตัยักษวาตะ หมายถึง ทฤษฎีที่ถือว่าความรู้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง (สุนทร ณ รัชชี 2545: 256-257) ทฤษฎีนี้เป็นทฤษฎีของประภากร เขามีความเชื่อว่าความรู้ปรากฏตัวของมันได้เอง โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยสิ่งใดมาช่วยให้มันปรากฏตัว แต่ถึงแม้ว่าความรู้จะเป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง มันก็เป็นสิ่งไม่เที่ยง มันมีการเกิดขึ้นและสูญหายไป ในขณะที่ความรู้เปิดเผยตัวเองนั้น มันเปิดเผยหรือทำให้ปรากฏขึ้นมาทั้งผู้รู้ (subject) และสิ่งที่ถูกรู้ (object) ผู้รู้ที่ความรู้เปิดเผยให้เห็นหรือให้ปรากฏออกมา นั้นได้แก่อัตมัน ซึ่งตัวเองไม่เคยกลับกลายเป็นสิ่งที่ถูกรู้ ในการรับรู้แต่ละครั้งจะปรากฏสิ่ง 3 อย่าง คือ

1) ชญาตา หมายถึง ผู้รู้

2) ชญเยชะ หมายถึง สิ่งที่ถูกรู้

3) ชญานะ หมายถึง ตัวความรู้ (ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา 2535: 147)

ทั้ง 3 อย่างนี้ จะปรากฏขึ้นพร้อม ๆ กัน แต่อัตมันหรือผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ ต้องอาศัยความรู้เป็นเครื่องทำให้มันปรากฏขึ้นมา นั่นก็คือว่า ผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้จะไม่ปรากฏขึ้นหากความรู้ไม่เปิดเผยตัวเองออกมา เพราะฉะนั้น ตามทฤษฎีของประภากร อัตมันจึงไม่ใช่เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง เพราะว่าการปรากฏตัวของอัตมัน ต้องอาศัยการปรากฏตัวของความรู้ ในเวลาหลังอัตมันหรือผู้รู้ไม่ปรากฏตัว เพราะว่าในขณะที่นั้นไม่มีความรู้มาทำให้มันปรากฏ สรุปลได้ว่า ตามทฤษฎีของประภากร ในความรู้ทุกอย่างจะมีปรากฏการณ์สามอย่างเกิดขึ้นพร้อมกันคือ การปรากฏตัวของอัตมันในฐานะผู้รู้ การปรากฏตัวของวัตถุภายนอกในฐานะสิ่งที่ถูกรู้ และการปรากฏตัวของความรู้เอง

2. ชญาตตาวาตะ หมายถึง ทฤษฎีที่ถือว่าความรู้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวไม่ได้ ทฤษฎีนี้เป็นของกุมาริล เขามีความเห็นคนละอย่างกับประภากร คือ เขาเห็นว่าความรู้ไม่ได้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง ความรู้เป็นสิ่งที่เรารู้หรือสัมผัสไม่ได้ เราไม่สามารถจะรับรู้ความรู้ได้โดยตรงและในทันทีทันใด

กุมาริลกล่าวว่า ความรู้เป็นกิริยาหรือกระบวนการที่เกิดขึ้นและเป็นไปในอัตมัน เราสามารถทราบความมีอยู่ของความรู้ได้โดยการอนุมาณเท่านั้น ความรู้เป็นวิธีหรือกระบวนการที่ทำให้เราทราบถึงความมีอยู่ของสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้ และเราอนุมาณถึงความมีอยู่ของความรู้จากสิ่งที่ถูกรู้นั่นเอง เพราะถ้าความรู้ไม่มีอยู่แล้ว อัตมันหรือผู้รู้ก็ไม่มีทางทราบถึงความมีอยู่ของสิ่งที่ถูกรู้ได้ กิริยาที่รู้เกิดขึ้นในตัวของผู้รู้ แต่ผลของกิริยาดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่ในสิ่งที่ถูกรู้

ตัวอย่างเช่น การหุงข้าว แม่ครัวเป็นตัวผู้กระทำหรือผู้หุง ข้าวเป็นสิ่งที่ถูกหุง ไฟเป็นอุปกรณ์หรือเครื่องมือในการหุง ความสุขของข้าวเป็นผลที่เกิดขึ้นจากการหุง จากกระบวนการในตัวอย่างนี้เอง เราพบว่ากิริยาแห่งการหุงข้าวนี้ปรากฏอยู่ที่แม่ครัว แต่ผลแห่งกิริยาหรือการกระทำนี้ปรากฏอยู่ที่ข้าวซึ่งเป็นสิ่งที่ถูกหุง ในทำนองเดียวกัน การรู้เป็นกิริยาที่ปรากฏอยู่ในตัวผู้รู้ แต่ผลของกิริยานั้นปรากฏอยู่

ในสิ่งที่ถูกรู้ ความรู้จะมีอยู่โดยตัวของมันเองโดยไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่ถูกรู้นั้นย่อมเป็นไปได้ เราทราบ ความรู้ใหม่นี้ว่ามีอยู่ก็เพราะความมีอยู่ของสิ่งที่ถูกรู้

ความถูกต้องของความรู้

ความถูกต้องของความรู้ในหัวข้อนี้ เราจะทราบว่า ทำไมเราจึงเชื่อว่า เรารู้ดี รู้ถูก ความรู้ของเราแน่นอน นอกจากนี้จะทราบว่าความรู้ผิดเกิดขึ้นได้อย่างไร ลัทธิมีมามีสาเถอทฤษฎี สวดทพรามาณยวาทะ แปลว่า ทฤษฎีที่ถือว่าความรู้เป็นสิ่งที่มีความถูกต้องอยู่ในตัวของมันเอง (สุนทร ณ รัชชี 2545: 257-258) การรับรู้มันเป็นสิ่งที่มีความถูกต้องเป็นของตนเองอยู่แล้ว ความรู้ไม่จำเป็นต้องอาศัยสิ่งอื่นมาทำให้มันเป็นสิ่งที่ถูกต้อง ความถูกต้องแห่งความรู้เป็นสิ่งที่มิได้อยู่ในสิ่งที่เป็เหตุซึ่งทำให้ความรู้นั้นเกิดขึ้นมา ทั้งประการและกุมาริตต่างก็ยึดถือทรรศนะอย่างเดียวกันนี้ เพราะฉะนั้น ลัทธิมีมามีสาจึงถือว่าความรู้ทุกอย่างที่เกิดจากเหตุอันถูกต้องและมีความสอดคล้องกับเหตุเหล่านั้น จัดว่าเป็นความรู้ที่ถูกต้องทั้งสิ้น สาเหตุที่ทำให้ความรู้เกิดขึ้นมานั้น ไม่เพียงแต่จะทำให้ความรู้เกิดขึ้นมาเพียงอย่างเดียว แต่มันทำให้ความถูกต้องแห่งความรู้และความเชื่อในความถูกต้องเช่นนั้นเกิดขึ้นมาในขณะ เดียวกันนั้นด้วย นั่นก็คือว่าสิ่ง 3 สิ่ง ได้แก่ ความรู้ ความถูกต้องแห่งความรู้และความเชื่อในความถูกต้องแห่งความรู้เกิดขึ้นพร้อม ๆ กัน ลัทธิมีมามีสามีความเชื่อว่า ทั้งความถูกต้องแห่งความรู้และความเชื่อในความถูกต้องนั้น ไม่ได้มีขึ้นเพราะเหตุภายนอก และทั้งสองอย่างนี้ก็ไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นใดมาเป็นเครื่องพิสูจน์ ทั้งนี้ก็เพราะมันเป็นสิ่งที่ปรากฏชัดเจนได้โดยตนเอง

ความรู้จะเกิดขึ้นได้แต่ละอย่างนั้นต้องอาศัยเหตุหรือประมาณของมันเอง เช่น ความรู้ขั้นประจักษ์ทางจักขุจะเกิดขึ้นได้ก็ต้องมีรูปหรือแสงสว่างพอสมควร และที่สำคัญมากเป็นอันดับหนึ่งคือ ตาต้องดีด้วย ประจักษ์ทางจักขุหรือการเห็นก็ย่อมเกิดขึ้น พร้อมกับความเชื่อแน่ว่า เราได้เห็นสิ่งนั้นจริง ๆ เมื่อหูเราดีพอจะได้ยินเสียงอะไร ๆ ได้ และเชื่อกันว่าเสียงนั้นถูกต้อง เพราะเป็นเสียงหรือศัพท์ของคนที่ควรเชื่อได้ ความรู้เรื่องศัพท์ประมาณก็เกิดขึ้น เมื่อเห็นเหตุและรู้ความสัมพันธ์สากลระหว่างเหตุกับสาธย เราก็อนุมานถึงสิ่งที่ไม่ได้เห็นได้ ความรู้ขั้นอนุมานก็เกิดขึ้น เมื่อเราเห็นสิ่งสิ่งหนึ่ง ซึ่งไม่เคยเห็นมาก่อน แต่มันคล้ายกับสิ่งหนึ่งซึ่งเคยเห็นมา จึงทำให้เราระลึกถึงความคล้ายคลึงของสิ่งนั้นได้ ความรู้ขั้นอุปมานก็เกิดขึ้น เมื่อเราพบข้อเท็จจริง 2 อย่างขัดกัน เราก็ตั้งสมมติฐานขึ้นสันนิษฐานหาความถูกต้องแน่นอนของสิ่งนั้น ๆ ความรู้ขั้นอรรถาปัตติก็เกิดขึ้น และเมื่อเรารู้ว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้เคยมีอยู่ แต่ขณะนั้นไม่ปรากฏในที่ที่เคยอยู่ เรารู้ได้ว่า สิ่งนั้นไม่มี นี่คือนิยามขั้นอนุมานปลัทธิ ทั้งหมดนี้คือ ความรู้ที่คนเราทุกคนต้องมีประจำวัน

ความรู้ดังกล่าวมานี้ จะเชื่อได้ว่าถูกหรือผิดอย่างไร มีมามีสาบอกว่าต้องขึ้นอยู่กับเหตุ หรือประมาณที่ให้ความรู้ นั้น ๆ ไม่ใช่อาศัยปัจจัยภายนอกอื่น ๆ นอกจากเหตุหรือประมาณของความรู้ นั้น ๆ นั่นก็คือว่าความถูกต้องของความรู้เกิดขึ้นมาจากที่เกิดขึ้นของมันเอง และทันทีที่ความรู้แท้ชนิดใด ๆ

เกิดขึ้น เราก็เชื่อแน่นอนว่าความรู้นั้น ๆ ถูกต้อง ความเชื่อนี้มีใช้เกิดขึ้นหลังจากพิสูจน์ทดลองด้วยความรู้อื่นที่เกิดขึ้นทีหลัง เพราะถ้าเป็นเช่นนั้น ความรู้ที่ 2 ที่ใช้พิสูจน์ความรู้แรกก็ต้องให้ความรู้ที่ 3 พิสูจน์เสียก่อนอีก จึงบอกเราได้ว่า ความรู้ที่ 2 นี้ถูกต้อง ซึ่งหมายถึงรู้ว่า ความรู้แรกถูกต้อง และเราก็ต้องไล่ต่อไปว่า ความรู้ที่ 3 ก็ต้องรับรองความรู้ที่ 2 และความรู้ที่ 4 ต้องรับรองความรู้ที่ 3 ต่อไปอีกทำอย่างนั้นเรื่อย ๆ ไป จนหาที่สุ่มิได้ ซึ่งผิดกับความเป็นจริงตามที่ปรากฏกับเรา

อาจารย์สำนักปรัชญามีมามสามีความเห็นว่า ความถูกต้องของความรู้มีพยานหลักฐานสำหรับพิสูจน์ความถูกต้องในตัวเอง (self-evident) หมายความว่า ความรู้ทุกชนิดมีความถูกต้องอยู่ในตัวเองแล้ว เมื่อใดความรู้เกิดขึ้นมันก็นำเอาความถูกต้องติดตัวมาด้วยทุกครั้ง ด้วยเหตุนี้ เราจึงเชื่อความรู้นั้นตั้งแต่เกิดมาทีเดียว แต่นั่นมิได้หมายความว่า เราจะไม่รู้ผิดเลย ความจริง มีหลายครั้งที่เราเห็นสิ่งหนึ่งเป็นอีกสิ่งหนึ่ง เช่น เห็นเชือกเป็นงู หรือเห็นชายคนหนึ่งที่เราไม่เคยรู้จักเป็นคนที่เรารู้จักไป บางคราวถึงกับเข้าไปทักผิดตัวก็มี นี่แสดงว่ามีความรู้ผิด ๆ เหมือนกัน แต่ความผิดพลาดดังกล่าวนี้มีใช้ความรู้ผิด อาจารย์สำนักปรัชญามีมามสามียืนยันว่า ความรู้ไม่ผิด แต่ที่เราพบว่ามีผิดพลาดเกิดขึ้นนั้น เป็นเพราะมีความผิดพลาดหรือความบกพร่องที่เหตุหรือประมาณของความรู้ เช่น การเห็นเชือกเป็นงูนั่น เกิดจากความสับสนกันระหว่างความรู้เก่า คือความรู้เกี่ยวกับงู ซึ่งเคยเห็นมาก่อน กับความรู้ใหม่เกี่ยวกับเชือกที่เห็นใหม่ อาจารย์สำนักนี้ถือว่า ความจำเรื่องงูก่ดี ความรู้ใหม่เรื่องเชือกก็ดี เป็นเรื่องจริงไม่ใช่เท็จ คือเคยเห็นงูจริงและเห็นเชือกจริง แต่ความผิดพลาดที่เห็นเชือกเป็นงูก็เพราะความสับสนกันระหว่างความจำกับการเห็นนั่นเอง ทฤษฎีนี้เรียกว่า อชยาติวาท

อาจารย์สำนักปรัชญามีมามสามีก้าวว่า ความถูกต้องหรือความเป็นจริงของความรู้เป็นสิ่งที่พิสูจน์ได้ในตัวเอง โดยไม่ต้องอาศัยความจริงอื่นมาพิสูจน์ แต่ความเท็จหรือข้อผิดพลาดของรู้นั้นจำเป็นต้องพิสูจน์ด้วยความรู้ชั้นอนุมาน ทั้งนี้เพราะความจริงเป็นสิ่งปกติ ส่วนความเท็จเป็นอุปคติ เช่นเดียวกับความเชื่อความรู้ก็เป็นสิ่งปกติ แต่ความไม่เชื่อเป็นอุปคติ ฉะนั้น ความจริงของความรู้และความเชื่อความรู้ จึงเป็นสิ่งที่เรียกว่าธรรมดาสามัญของคนเรา ไม่มีใครเอาใจใส่พิสูจน์อีก เราจึงเชื่อความรู้กันเสมอ และพอเราเกิดความรู้อะไรขึ้นเราก็ปฏิบัติไปตามรู้นั้น ๆ ทันที โดยมีต้องคอยพิสูจน์ความถูกต้องของมันให้ชักช้า เช่นพอรู้ว่า ศัตรูกำลังจ่อปืนมาหาเรา เราก็วิ่งหรือหลบหรือต่อสู้เพื่อป้องกันตัวทันที โดยไม่ต้องรอคอยพิสูจน์ก่อนว่า ความรู้ที่บอกเราว่า “ศัตรูกำลังจ่อปืนมาหาเรา” นั้น จริงหรือเท็จ นี่คือความจริงในชีวิตของเราซึ่งแสดงว่าความเชื่อความถูกต้องของความรู้เป็นปกตินิสัยของคนเรา ที่นี้เราจะไม่เชื่อความถูกต้องของความรู้เมื่อใด เราจะไม่เชื่อความถูกต้องของความรู้ ก็ต่อเมื่อมีบางสิ่งบางอย่างทำให้เราเกิดสงสัยขึ้นว่า ความรู้นั้น ๆ ถูกหรือไม่ถูก

ความรู้ผิดตามทรรศนะของมีมามสา

ในเรื่องความสมเหตุสมผลของความรู้ตามทรรศนะของมีมามสามีนั่นถือว่า ความรู้ทุกอย่างมีความสมเหตุสมผลอยู่ในตัวของมันเองโดยตรง ความสมเหตุสมผลมีอยู่พร้อมมูลในรู้นั้น ๆ ส่วนความไม่

สมเหตุสมผลไม่ได้อยู่ที่ตัวความรู้ แต่มันจะสืบเนื่องมาจากความผิดพลาดหรือความขัดแย้งบางประการ ในเหตุหรือปัจจัยที่ทำให้เกิดความรู้ขึ้น แต่ถ้าหากความรู้ทุกอย่างมีความสมเหตุสมผลอยู่ในตัวเองแล้ว ก็หมายความว่า ความผิดพลาดหรือความขัดแย้งหรือความรู้ที่ผิดก็จะไม่เกิดขึ้นได้เลย (ทองหล่อ วงษ์ ธรรมา 2535: 148-149)

ประการที่ไม่ยอมรับว่า ความรู้ผิดหรือความผิดพลาดตามความหมายทางตรรกวิทยาจะเกิดขึ้นได้ เพราะเขาถือว่า ความรู้ทุกอย่างย่อมสมเหตุสมผล ดังนั้น ความรู้ผิดหรือความผิดพลาดต่าง ๆ คือ สิ่ง ที่เรียกว่า “ความถูกต้องบางส่วน” ความผิดพลาดหรือความรู้ที่ไม่สมบูรณ์มันจะผิดทั้งหมดก็หาไม่ แต่ ยังมีความถูกต้องตามส่วนของมัน ประการได้วิจารณ์เรื่องความรู้ผิดหรือความผิดพลาดว่า ถ้าความรู้ ทุกอย่างถูกต้องสมบูรณ์ไปเสียทั้งหมดแล้ว ความแตกต่างทางตรรกวิทยาระหว่างความถูกต้องกับความ ผิดก็ย่อมมีขึ้นไม่ได้ อย่างไรก็ตาม ประการก็ยืนยันว่า ความรู้ไม่อาจเป็นตัวแทนอย่างผิด ๆ ของสิ่งใด ๆ ได้ ความผิดพลาดเป็นเพียงความไม่เข้าใจ ไม่ใช่ความเข้าใจผิดจากความจริง ความรู้ผิดหรือความ ผิดพลาดนั้น ประกอบด้วยเงื่อนไขทางจิต 2 ประการ คือ 1) ความรู้สองอย่างไม่สัมพันธ์กัน และ 2) ความ ผิดพลาดเกิดขึ้นเพราะความรู้เกี่ยวกับสองสิ่งที่ไม่สัมพันธ์กัน จึงถือว่าเป็นเพียงความไม่เข้าใจถึงความ แตกต่างระหว่างความรู้สองอย่าง เช่น คนที่เป็นโรคตีชานมองเห็นหอยสังข์ที่มีสีขาวเป็นสีเหลือง มอง เห็นเชือกเป็นงู และมองเห็นเปลือกหอยเป็นเหรียญเงิน เป็นต้น

ส่วนกุมาริลเห็นด้วยกับประการในเรื่องความสมเหตุสมผลของความรู้ แต่เขามีความเห็นแตกต่างจากประการในเรื่องความแตกต่างทางตรรกวิทยา โดยกล่าวว่า ความรู้นั้นมีอยู่จริง แต่ความรู้ผิด นั้นมันสืบเนื่องมาจากความเข้าใจผิด หรือจะเรียกว่า ความรู้ผิดคือความเข้าใจผิดก็ได้ ความรู้ผิดนี้ถือว่าเป็น ความวิปลาสทางจิตชนิดหนึ่งด้วย ไม่ใช่ความรู้สองอย่างไม่สมบูรณ์ กุมาริลเห็นด้วยกับประการที่ ว่า นี่คือน้ำเงิน มันมีสิ่งสองอย่างอยู่ด้วยกันคือ หอยกับเงิน มีการรับรู้เปลือกหอยและมีการรับรู้เงินอยู่ใน ความทรงจำ เพราะสองสิ่งนี้มีลักษณะคล้ายคลึงกัน จึงเกิดความรู้ประสานกันอย่างผิด ๆ ข้อนี้ถือว่าเป็น ข้อที่กุมาริลเห็นแตกต่างไปจากความเห็นของประการ กุมาริลถือว่า ความรู้ผิดไม่ใช่เพราะไม่รู้ว่าจะสอง อย่างแตกต่างกัน แต่เพราะสองอย่างนั้นไม่กลมกลืนกัน ความรู้ผิดเป็นตัวแทนที่ผิดในส่วนหนึ่ง ความรู้ ผิดไม่ใช่เพราะไม่เข้าใจตามที่ประการให้พรรณนะไว้ แต่เพราะความเข้าใจผิด ความรู้ผิดจึงเกิดขึ้นมา เพราะความรู้สองอย่างไม่สมบูรณ์ มีการประสานกันอย่างผิด ๆ ข้อนี้หมายความว่า ความรู้ผิดนั้นคือ จิตวิปลาสอย่างหนึ่ง เช่น การรับรู้เปลือกหอยอย่างผิด ๆ ว่าเป็นเงิน เป็นการรับรู้สิ่งหนึ่งในฐานะของ อีกสิ่งหนึ่ง ซึ่งในความเป็นจริงแล้วทั้งสองสิ่งเป็นคนละอย่างกัน

เปรียบเทียบกับทรรศนะของนैयाยะ

ทรรศนะเรื่องความถูกต้องและไม่ถูกต้องของความรู้นี้ มีความแตกต่างกันอยู่ระหว่างลัทธิของ นैयाยะกับมีมามสา กล่าวคือนैयाยะเห็นว่า ความถูกต้องและความผิดของความรู้นี้มีได้เกิดมาพร้อม

กับความรู้เลย แต่เกิดขึ้นทีหลังทั้งนั้นคือเกิดจากเหตุภายนอก เช่น ในเรื่องเห็นเชือกเป็นงูนั้น อาจเกิดเพราะตาไม่ดีหรือเชือกซึ่งเป็นอารมณ์อยู่ไกล เป็นต้น และรู้ได้โดยอาศัยอนุमानเอา ขอยกตัวอย่างประกอบ เช่น วันหนึ่ง ผมกำลังเดินอยู่แถวสนามหลวง เห็นชายคนหนึ่งร่างกายคล้ายเพื่อนผมมาก ที่แรกเห็น ผมคิดว่าเป็นเพื่อนคนนั้นแน่ๆ ทันทีที่เข้าใจเช่นนั้น ผมก็รีบก้าวไปให้ทัน แต่พอทัน ชายคนนั้นก็เป็นคนอื่นไป.. นี่แหละนยายะบอกว่า ความผิดของความรู้ ความผิดนี้ปรากฏเมื่อความรู้ใหม่ซึ่งตรงกับสิ่งที่รู้ปรากฏขึ้น แล้วเราก็อनुमानได้ว่า ความรู้ครั้งแรกผิด

แม้ในทางตรงกันข้าม คือความถูกต้องของความรู้ก็ต้องมีความรู้ที่เกิดขึ้นทีหลังยืนยัน เช่น เมื่อท่านเห็นเพื่อนคนหนึ่งในที่ไกล ทันทีที่เห็นก็รู้ว่า เป็นคนที่ท่านรู้จักและเมื่อเดินเข้าไปใกล้ ก็แน่ใจยิ่งขึ้น ทั้งนี้เพราะความรู้ที่เกิดเมื่อเห็นครั้งหลังบอกยืนยันว่า ความรู้ครั้งแรกเห็นนั้นถูกต้อง อนึ่ง ขอให้จำไว้ว่านยายะถือว่า อารมณ์หรือสิ่งที่รู้เป็นจริงอยู่เสมอ ความรู้อารมณ์นั้นจะถูกหรือผิด ก็ต้องพิสูจน์กันว่า รู้ตามความเป็นจริงของอารมณ์หรือไม่ ถ้ารู้ไม่ตรงกับความเป็นจริงของอารมณ์ก็จัดว่า ผิด ถ้ารู้ตรงกับอารมณ์ก็จัดว่า ถูก

ส่วนมีมามาสกลับเห็นว่า ความถูกต้องของความรู้มีมาแต่เดิม พร้อม ๆ กับความรู้เกิดขึ้น และไม่ต้องการอาศัยความรู้ก่อนอนุमानมายืนยันอีก มิฉะนั้น เราต้องพิสูจน์ด้วยการอนุमानจนไม่มีที่สิ้นสุด ซึ่งบางทีอาจถึงแก่ความตายไปก่อนก็ได้ เช่น เมื่อเรารู้ว่า สุนัขกำลังวิ่งไล่หลังมา ถ้ามันแต่รอดูว่าความรู้ครั้งแรกถูกหรือผิด เราอาจถูกสุนัขกัดตายก็ได้ เพราะฉะนั้น มีมามาสจึงเห็นว่า ความถูกต้องของความรู้เกิดขึ้นพร้อม ๆ กับความรู้ และเราก็เชื่อความถูกต้องนั้นทันทีที่ความรู้เกิดขึ้น โดยไม่ต้องรอคอยให้ความรู้ที่ 2 ยืนยัน แต่ความเท็จของความรู้ต้องยืนยันด้วยการอนุमानจากความรู้ที่เกิดขึ้น ทั้งนี้เพราะอาจมีการผิดพลาดอันเกิดมาจากความเข้าใจระหว่างข้อเท็จจริง 2 อย่าง คือความจำกับความรู้ใหม่ดังกล่าวมาแล้วก็ได้ เมื่อขจัดความเข้าใจผิดที่เกิดจากความสับสนกันออกไป ก็เหลือแต่ความจริงปรากฏ ฉะนั้น มีมามาสจึงกล่าวว่า ความรู้ไม่ผิด ความผิดไม่ใช่ความรู้ กล่าวคือ ความผิดหรือเท็จนี้เป็นเพียงความเข้าใจสับสนกันระหว่างความจริง 2 ชนิด นั่นเอง

อาจารย์สำนักปรัชญามีมามาสสรุปเรื่องความถูกต้องและความผิดของความรู้ลง ด้วยกล่าวเน้นเรื่องความขลังของพระเวทว่า ความเชื่อในเรื่องความถูกต้องของพระเวทก็เช่นกัน ไม่ต้องมีข้อพิสูจน์ด้วยการอนุमानอีก เพราะพระเวทเป็นความรู้อมตะ เป็นอเปารุเชยยะ ทรงความจริงไว้ได้เอง ความจริงของพระเวทพิสูจน์ได้ในตัวเอง การอนุमानหรือการถกเถียงโต้แย้งเพื่อหาข้อเท็จจริงนั้น จำเป็นสำหรับขจัดความสงสัยออกไปจากจิตเท่านั้น แต่ถ้าไม่มีความสงสัยก็ไม่จำเป็นต้องมีการอนุमानหรือการถกเถียงเพียงประการมกกันแต่อย่างใด มีมามาสเห็นว่า พระเวทนั้นประกาศความหมายของตนออกมา ความเชื่อเกิดขึ้นทันทีที่รู้ซึ่งถึงความหมายนี้ แต่นั่นแหละ ถ้าไม่รู้ซึ่งถึงความหมายของพระเวท ก็อาจจะสงสัยได้ ฉะนั้น มีมามาสจึงสอนให้ฝึกจิตสำหรับรองรับความหมายของพระเวทที่จะปรากฏขึ้นเมื่อจิตสงบดีแล้ว

สรุป

มีมามสามีความเชื่อว่า ความรู้ทุกอย่างมีความสมเหตุสมผลอยู่ในตัวเอง ความสมเหตุสมผลของความรู้ที่ถูกต้อง จะต้องเกิดจากเหตุแท้จริงที่ทำให้เกิดความรู้ขึ้น หรือเกิดจากธรรมชาติที่แท้จริงของเหตุที่ทำให้เกิดความรู้ขึ้น ความรู้ที่แท้จริงไม่ได้เกิดจากเงื่อนไขภายนอก แต่เกิดจากเงื่อนไขภายใน ความรู้ในปรัชญามีมามสามีอยู่ 6 ประการ คือ ประจักษ์ประมาณ อนุมานประมาณ ศัพทประมาณ อุปมานประมาณ อรรถาปัติประมาณ และอนุปลัทธิ ในสำนักมีมามสามีนักปราชญ์คนสำคัญ 2 คน คือ ประภากร เป็นเจ้าของทฤษฎี “ตรีบุตีปรัตยักษวาทะ” หมายถึงความรู้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเองได้ และการปรากฏตัวของมันไม่จำเป็นต้องอาศัยสิ่งใดมาช่วย ความรู้เปิดเผยทั้งผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ และกุมาริล เป็นเจ้าของทฤษฎี “ชญาตตาวาทะ” หมายถึงความรู้ไม่ได้เปิดเผยตัวเอง มันเป็นสิ่งที่เรารู้ได้แต่สัมผัสไม่ได้

เอกสารอ้างอิง

- ประยงค์ แสนบุราณ. (2547). ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียน สโตร์.
- สุนทร ณ รังษี. (2545). ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. (2535). ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียน สโตร์.
- นงเยาว์ ชาญณรงค์. (2539). ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ: ห.จ.ก. แสงจันทร์การพิมพ์.
- พิน ดอกบัว. (2555). ปวงปรัชญาอินเดีย. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม.
- Chandrarhar Sharma. (1983). A Critical Survey of Indian Philosophy. Varanasi: Motilal Banarsidass.
- Surendranath Dasgupta. (1922). A History of Indian Philosophy. London: Cambridge the University Press.
- P.T. Raju. (1971). The Philosophical Traditions of India. London: University of Pittsburgh Press.