

ทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญาสายอัสติกะ

๔.๑ ทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญานายะ-ไว เศษิกะ

ปรัชญานายะ เป็นปรัชญาที่เน้นหนักไปในทางวิเคราะห์และการโต้แย้งเชิงตรรกวิทยา และญาณวิทยา โดยมีเคาตมะหรืออักษปาตะเป็นปฐมาจารย์ผู้ก่อตั้งลัทธินี้ขึ้น ระบบปรัชญานี้จึงมีชื่อเรียกอีกหลายอย่างเช่น ตรรกศาสตร์ ประมาตศาสตร์ เทววิทยา วาทวิทยา เป็นต้น

ส่วนปรัชญาไว เศษิกะ มีรากศัพท์มาจากคำว่า วิ เศษะ หมายถึงเฉพาะหรือแตกต่าง เพราะลัทธินี้ถือว่าสิ่งที่ประกอบกันขึ้นเป็นเอกภพนั้นมีจำนวนมากนับประมาณมิได้ และแต่ละอย่างมีลักษณะแตกต่างกัน ผู้ให้กำเนิดลัทธิไว เศษิกะ คือ กนาทะ

ปรัชญานายะและไว เศษิกะมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด กล่าวคือ นายะ เป็นปรัชญาพหุปรมาณูนิยม (Atomistic Pluralism) หรือตรรกสังนิยม (Logical Realism) หมายถึงเป็นปรัชญาที่เห็นว่าปรมาณูแห่งธาตุต่าง ๆ มีอยู่เป็นจำนวนมากนับประมาณมิได้ และเป็นปรัชญาที่แสวงหาความจริงตามหลักการหาเหตุผลแบบตรรกวิทยา โดยที่ปรัชญาไว เศษิกะได้พัฒนาแนวความคิดทางปรัชญาหลักไปในทางอภิปรัชญาและภววิทยา ซึ่งเป็นที่ยอมรับของนายะเป็นส่วนใหญ่ นั่นคือไว เศษิกะพิจารณาเกี่ยวกับสภาพหรือสิ่งที่มีอยู่จริง (Reality) ส่วนนายะพิจารณาเรื่องความรู้ที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่มีอยู่จริง

ในส่วนที่แตกต่างกันระหว่างนายะกับไว เศษิกะ เช่น ปรัชญาไว เศษิกะ...ถือว่า มีภวาระ (Category) อยู่ ๗ ประการ คือ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง ภวาระ แปลว่า ความหมายแห่งคำพูด เป็นสิ่งที่คิดถึงได้และตั้งชื่อได้^๑ ภวาระแบ่งออกได้เป็น ๗ อย่างคือ สสารหรือทฤษฎะ

^๑S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 184.

คุณสมบัติหรือคุณะ กิจกรรมหรือกรรม สากลภาพหรือ सामानยะ ปัจเจกภาพ อนุสยภาพ หรือสมวาเย และอภาวะ สิ่งที่มีอยู่จริงทุกชนิดจัดเข้าไว้ในปหารณะทั้ง ๗ ประการ ส่วนนยายะถือว่ามิปหารณะอยู่ ๑๖ อย่าง และได้จัดปหารณะทั้ง ๗ อย่างของไว เศษิกะเข้าไว้ในประเภทเดียวกัน เป็นปหารณะ เรียกว่าประเมเย เป็นสิ่งที่กำหนดรู้ได้^๑

นอกจากนั้นไว เศษิกะยังยอมรับ วิธีแห่งการรับรู้ที่ถูกต้องว่ามี ๒ ประการคือ โดยวิธี ประจักษ์ (Perception) และโดยการอนุมาน (Inference) โดยสังเคราะห์ความรู้ที่ได้รับด้วย วิธีเปรียบเทียบ (Comparison) และโดยการบอกเล่าจากผู้อื่น (Verbal Authority) เข้าใน ความรู้ที่ได้รับโดยการอนุมาน ส่วนปรัชญานยายะยอมรับวิธีแห่งการรับรู้มี ๔ อย่างคือ โดยการประจักษ์ การอนุมาน การเปรียบเทียบ และโดยการบอกเล่าของผู้อื่น

นยายะเป็นปรัชญาสัจนิยม (Realism) เพราะถือว่าความรู้เป็นสิ่งที่เปิดเผยให้ปรากฏ ทั้งผู้รู้ (Subject) และสิ่งที่ถูกรู้ (Object) โดยที่ตัวความรู้เองไม่ได้เป็นทั้งผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ ความรู้ทุกประเภท เป็นสิ่งที่ทำให้สิ่งที่ถูกรู้ปรากฏตัวออกมา^๒

นยายะเห็นว่า ความรู้มีทั้งชนิดที่ถูกต้องและไม่ถูกต้อง ความรู้ที่ถูกต้องเรียกว่า ประมา หมายถึงความเข้าใจสิ่งที่ถูกรู้อย่างถูกต้องตามความเป็นจริง หมายถึงความรู้ที่สอดคล้องกับความจริง ความรู้ที่ถูกต้องนี้ต้องได้มาโดยวิธี ๔ ประการ คือโดยการประจักษ์ การอนุมาน การเปรียบเทียบและการบอกเล่าของผู้อื่น ส่วนความรู้ที่ไม่ถูกต้องนั้นได้แก่ความรู้ที่ไม่สอดคล้องกับความจริง รวมทั้งความรู้ที่เกิดจากการจำ (Memory) ความสงสัย (Doubt) ความสำคัญผิด (Error) และความรู้ที่เกิดจากการสมมติ (Hypothetical Reasoning)

เกี่ยวกับทฤษฎีปัจจุอาการ (Causation) นยายะมีทรรศนะว่า การเกิดขึ้นของสิ่งต่าง ๆ เป็นไปโดยลำดับของเหตุและผล เพราะเหตุและผลจะเกิดขึ้นพร้อมกันไม่ได้ ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลเป็นความสัมพันธ์แบบปฏิภาค คือสัมพันธ์แบบสัดส่วนเสมอกัน เหตุอย่างใดผลอย่างนั้น

^๑Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 191-192.

^๒Ibid, p. 192.

ผลเฉพาะอย่างย่อมเกิดจากเหตุเฉพาะอย่าง หรือผลอย่างเดียวย่อมเกิดจากเหตุอย่างเดียว ไม่ใช่ผลอย่างหนึ่งจะเกิดจากเหตุอะไรก็ได้ ถ้าหากสิ่งที่เป็นผลจะเกิดจากเหตุอะไรก็ได้ น้ำมันพืชก็คงจะคั้นเอาจากเมล็ดทรายได้ นยายะถือว่าผลไม่ได้มีอยู่ก่อนแล้วในสิ่งที่เป็นเหตุ แต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ โดยสิ่งที่เป็นเหตุทำให้สิ่งนั้นเกิดขึ้น ความไม่เคยมีอยู่ของมันก็จะสิ้นสุดลง ทรรคนะนี้เรียกว่า สัตการยวาทตรงกันข้ามกับทฤษฎีปัจจยการของปรัชญาสาขายะ โยคะ และเวทาน ตะ ซึ่งเป็นแบบสัตการยวาทนี้ถือว่าสิ่งที่เป็นผล เป็นสิ่งที่อยู่ก่อนแล้วในสิ่งที่เป็นเหตุ และไม่ใช้การปรากฏหรือการเปลี่ยนแปลงของสิ่งที่เป็นเหตุ

ทฤษฎีปัจจยการของนยายะ เป็นทฤษฎีซึ่งสนับสนุนแนวความคิดเกี่ยวกับกฎแห่งกรรม ปรัชยานยายะเห็นว่าวัตถุปัจจัย (Material Cause) ของสากลจักรวาลคือปริมาณของธาตุทั้งสี่ มีปริมาณของธาตุดิน น้ำ ลม ไฟ ส่วนการกปัจจัย (Efficient Cause) ของสากลจักรวาลได้แก่พระผู้เป็นเจ้า ปริมาณของธาตุทั้งสี่มีจำนวนนับประมาณมิได้ ดำรงอยู่ชั่วนิรันดร์ สร้างขึ้นไม่ได้และทำลายไม่ได้เช่นเดียวกับชีวาตมัน ซึ่งเป็นสิ่งที่มีจำนวนนับประมาณไม่ได้ และเป็นสิ่งดำรงอยู่ชั่วนิรันดร์เหมือนปริมาณ^๑

ทรรคนะของนยายะเห็นว่า การเกิดขึ้นของสิ่งต่าง ๆ เป็นเพียงการรวมตัวของปริมาณ และการทำลายก็คือการแยกตัวจากกันของปริมาณ^๒ โลกและสากลจักรวาลเกิดขึ้นจากการสร้างสรรค์ของพระผู้เป็นเจ้า โดยพระองค์ทรงนำส่วนธาตุทั้งสี่คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ มารวมกันเข้าตามสัดส่วนที่เหมาะสม แต่พระองค์ยังต้องอาศัยอำนาจที่มองไม่เห็น (อทฤชณะ) ช่วยในการทำให้ปริมาณของธาตุต่างๆ รวมตัวและยึดโยงเข้าด้วยกัน สิ่งที่เกิดขึ้นจากการรวมตัวกันของปริมาณ จึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ก่อนแล้วคลี่คลายออกมาจากสิ่งที่เป็นเหตุ อย่างที่ฝ่ายสัตการยวาทเชื่อคือ สิ่งที่เกิดขึ้นใหม่มีคุณสมบัติของตัวเอง ส่วนชีวาตมันเป็นมูลฐานแห่งสัมปชัญญะหรือความรู้สึกตัว (Consciousness) สัมปชัญญะไม่ได้เป็นคุณสมบัติซึ่งติดตัวของชีวาตมัน แต่เป็นคุณสมบัติที่มีขึ้นโดยบังเอิญหรือมีขึ้นภายหลัง เช่น ในเวลานुकคนนอนหลับสนิทที่ปราศจากการฝัน ชีวาตมันจะไม่มีสัมปชัญญะเลย

^๑Sharma, *ibid.*, p. 207.

^๒*Ibid.*



ชีวาตมันเป็นผู้รับรู้อารมณ์ ผู้เสวยอารมณ์ ผู้กระทำการและผู้เสวยผลของกรรม ชีวาตมันแต่ละคน มีลักษณะ เป็นหนึ่งที่ปราศจากส่วนย่อยความรู้สึกรู้นึกคิดและการรับรู้อารมณ์ต่าง ๆ เป็นคุณสมบัติของชีวาตมัน

ปรัชญานายาเยและไว เศษิกะเป็นปรัชญาซึ่งมีทรรศนะ ส่วนใหญ่คล้ายกัน โดยทั้งสองระบบเชื่อในทฤษฎีสถกการยาท ที่ว่าสิ่งที่เป็นผลไม่ได้มีอยู่ในสิ่งที่เป็นเหตุมาแต่เดิม หากเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่จากสิ่งที่เป็นเหตุ นอกจากนั้นปรัชญาไว เศษิกะมีทรรศนะว่า สิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏให้เราเห็นอยู่ในโลกประกอบขึ้นด้วยธาตุดั้งเดิม ๔ อย่างคือ ปริมาณของธาตุดิน น้ำ ลม และไฟ ปริมาณแต่ละอันมีลักษณะ เฉพาะ เป็นของตนเองและมีอยู่อย่างอิสระ ปริมาณเป็นสิ่งที่เที่ยงแท้คู่กับอาดมัน การเกิดขึ้นของสิ่งต่าง ๆ เป็นเพราะปริมาณของธาตุต่าง ๆ มารวมเข้าด้วยกัน การแตกสลายของสิ่งเหล่านั้นก็เกิดขึ้นเพราะปริมาณเหล่านั้นแยกออกจากกัน เนื่องจากปริมาณเป็นสิ่งที่ไม่มีความเคลื่อนไหว การรวมตัวและการขยายตัวจึงต้องอาศัยอำนาจที่มองไม่เห็นของบุญและบาปที่อิงอาศัยอยู่ในชีวาตมัน การรวมตัวของปริมาณดังกล่าว ไม่เพียงแต่ เป็นการรวมตัว เข้าด้วยกันของปริมาณจำนวนมากเท่านั้น แต่ยังเป็นไปในลักษณะของการเพิ่มจำนวนโดยทวีคูณอีกด้วย

ไว เศษิกะกล่าวว่า เมื่อได้รับอิทธิพลของอำนาจที่มองไม่เห็นซึ่งเรียกว่า อทฤชฎะปริมาณต่าง ๆ ก็เริ่มมีการสั่นสะเทือน จากนั้นจึงรวมตัว เข้าด้วยกันจนโตขึ้นเรื่อย ๆ แล้วก็กลายเป็นสิ่งต่าง ๆ มากมาย ลักษณะของปริมาณในทรรศนะของไว เศษิกะ ถือว่าเป็นสิ่งที่เล็กที่สุดของสสาร ไม่สามารถจะแบ่งแยกให้เล็กลงไปได้อีกและเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นด้วยตา

ปรัชญาไว เศษิกะยอมรับในการมีอยู่ของจิตสสาร คืออาดมัน ไว เศษิกะ จึงไม่ใช่สสารวาทหรือ รัตถุนิยม นอกจากนั้นยังยอมรับในความมีอยู่ของพระเจ้าและกฎแห่งกรรม เพราะกฎแห่งกรรมคืออำนาจที่มองไม่เห็นซึ่งประกอบค้ำ ญบุญและบาปของชีวาตมัน

ปัญหาของปรัชญานายาเยจึงเป็นปัญหาเดียวกัน ทฤษฎีความรู้ การแสดงหาความรู้ตลอดจนวิธีการใช้เหตุผล ส่วนไว เศษิกะพิจารณาเกี่ยวกับปัญหาสิ่งสูงสุด และปัญหาอภิปรัชญา ปรัชญาทั้งสองจึงยอมรับความคิดเห็นซึ่งกันและกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งระบบปรัชญานายาเยไว เศษิกะ ยอมรับความศักดิ์สิทธิ์ของพระเวท ซึ่งถือว่าเป็นศรุตี (Sruti) เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ไม่มีความบกพร่องต่าง ๆ เป็นพวกฮัสติกะ แม้ว่ารระบบทั้งสองจะมีการใช้เหตุผลเป็นเครื่องมือในการแก้ปัญหาทางปรัชญา แต่ก็

มีปัญหาเฉพาะอย่างที่ไม่สามารถแก้ไขด้วยวิธีการของเหตุผล ฉะนั้นบางครั้งปรัชญาอายุยะ-ไว เศษิกะ จึงพยายามแก้ไขปัญหา เรื่องที่อยู่เหนือขอบข่ายของเหตุผลด้วยวิธีการของการใช้ข้ออ้างเกี่ยวกับเหตุผล บริสุทธิ์ เช่นปัญหาความมีอยู่ของพระเจ้าและธรรมชาติของความหลุดพ้น

ปัญหาอาตมันก็เช่นกัน นายยะ-ไว เศษิกะ ได้ใช้วิธีการของเหตุผลพิสูจน์ถึงความมีอยู่ของอาตมัน พวกนี้ได้ใช้วิธีการพิสูจน์แบบนี้มาก่อน Descartes เสียอีก ในแง่ที่ว่า "ฉันมีความสุข หมายถึงอาตมันด้วย" แต่ไม่ได้หมายความว่าถึงวัตถุเหมือนกับร่างกาย ร่างกายและจิตใจไม่มีสติสัมปชัญญะและสิ่งซึ่งทำหน้าที่เป็นพื้นฐานของประสบการณ์คือสติสัมปชัญญะ ความปรารถนา ความอยาก ความพยายาม ความสุข ความทุกข์ และการระลึกได้ เป็นคุณสมบัติเฉพาะของอาตมัน (Soul)^๑

สำหรับอาตมันนั้นไม่เหมือนกับร่างกายหรือส่วนต่าง ๆ ของร่างกาย เพราะว่าส่วนต่าง ๆ ของร่างกายแตกสลาย ผุพัง ได้ แต่อาตมันเป็นสิ่งซึ่งไม่เปลี่ยนแปลง ดังนั้นอาตมันจึงเป็นสิ่งซึ่งแตกต่างจากร่างกายหรือจิต^๒ ยกตัวอย่างเช่น เด็กเมื่อเกิดใหม่ยังเริ่มมีประสบการณ์เกี่ยวกับความสุข ความเจ็บปวด ซึ่งจะเป็นเพราะว่ามีความจำที่ต่อเนื่องซึ่งเคยได้รับประสบการณ์มาก่อน จึงเป็นข้อพิสูจน์ว่าอาตมัน เป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ ดำรงอยู่นิรันดร

คำอธิบายเกี่ยวกับอาตมันมีอยู่ในสิทธธานตจันโทรทัย (Siddhāntacandrodaya) กล่าวว่า อาตมันเป็นที่รวมของความรู้สึก (Consciousness) ซึ่งในตัวมันเองจะเป็นสิ่งซึ่งไม่นิรันดร มีการเปลี่ยนแปลงได้ แต่ตัวอาตมัน เป็นสิ่งที่นิรันดร

ตามธรรมชาติของกานาณะ (Kanāda) ก็เช่นเดียวกันโดยอธิบายว่า กิจกรรมทั้งหลายของร่างกายนั้นแสดงให้เห็นว่ามีอาตมันอยู่ トラบใดที่อาตมันไม่ได้อยู่ในร่างกาย กิจกรรมทั้งหลายของร่างกายก็จะหยุดทำงาน

^๑ Nyāya Sūtra I.1.10.

^๒ Ibid, III 1.1.

ในอุทโยตตระ (Udyotakara) ให้คำนิยามของอาตมันว่าเป็นทั้งผู้รู้ อาตมันมีจำนวนมาก หลายแนวความคิดของ นยายะ-ไว เศษิกะ เป็นแบบสัจนิยม (Realism) อย่างแท้จริง เพราะเชื่อว่า อาตมันมีจำนวนมากเท่ากับร่างกาย

ทฤษฎีที่ยอมรับว่าอาตมันเป็นหนึ่งในนั้น นยายะ-ไว เศษิกะไม่เห็นด้วย โดยยกเหตุผลมาสนับสนุนในแง่ที่ว่า อาตมันมีอยู่และอยู่ในสภาวะต่าง ๆ กันในจักรวาล ในโลกของเรามีอาตมันที่ยังติดข้องอยู่จำนวนมาก แต่ในขณะที่เดียวกันอาตมันหลายอันได้หลุดพ้นไปแล้ว ถ้ามีอาตมันเพียงหนึ่งเท่านั้น ปัญหาก็คือเมื่อมีบุคคลใดบรรลุโมกษะ บุคคลอื่น ๆ ก็ต้องบรรลุโมกษะไปด้วย จึงพิสูจน์ให้เห็นได้ว่า อาตมันมีจำนวนมากเท่ากับร่างกาย อีกอย่างหนึ่งที่น่าพิจารณาเกี่ยวกับจำนวนของอาตมัน เนื่องจากในโลกมีความแตกต่างของสิ่งต่าง ๆ มากมาย เช่นมีทั้งคนจน คนร่ำรวย คนที่มีความสุข คนที่มีความทุกข์ ถ้าหากมีอาตมันเพียงดวงเดียวแล้วก็คงจะไม่มีคำอธิบายที่เหมาะสมสำหรับความแตกต่างที่เกิดขึ้นในโลกว่ามีอยู่อย่างไร

ตามทรรศนะนยายะ-ไว เศษิกะ กล่าวถึงสาเหตุของการติดข้อง คือ อริชชาและกรรม โดยเห็นว่าอริชชา เป็นความรู้ที่ผิดเกี่ยวกับธรรมชาติของการแบ่งแยกสิ่งต่าง ๆ คือความเข้าใจผิดว่า สิ่งที่ไม่ใช่อาตมันเป็นอาตมัน การติดข้องและความหลุดพ้นนั้นเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับอาตมันโดยตรง มิได้หมายรวมถึงพระผู้เป็นเจ้าด้วย เพราะว่าพระผู้เป็นเจ้าซึ่งเป็นการปกป้องภัยของจักรวาลนั้น อยู่เหนือการติดข้องและการหลุดพ้น ในเมื่อพระผู้เป็นเจ้าอยู่เหนือความสุขและความทุกข์ทั้งปวง พระผู้เป็นเจ้าจึงไม่ติดข้อง พระผู้เป็นเจ้าทรงมีคุณงามความดี พร้อมไปด้วยไอศวรรย์หรือความสุขสมบูรณ์ ๘ ประการ ฉะนั้นจึงเรียกไม่ได้ว่าเป็นผู้ที่หลุดพ้น คำว่าความหลุดพ้น เป็นคำที่แสดงถึงลักษณะสัมพัทธ์ ซึ่งคำที่บรรยายลักษณะสัมพัทธ์นี้จะสามารถอธิบายสิ่งที่สัมพัทธ์ได้เท่านั้น ไม่ใช่หมายถึงสิ่งที่สมบูรณ์^๑

✓ ทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นของนยายะ-ไว เศษิกะ ได้แสดงเหตุผลสำหรับคนที่ใช้ชีวิตหัว ๆ ไป ซึ่งต้องเผชิญกับปัญหาของชีวิต ความหลุดพ้นเป็นสิ่งซึ่งแทบจะเป็นไปไม่ได้เลย และส่วน

^๑Nyāya Vārtika, IV. 1.21.

ใหญ่อาจจะคิดว่าเป็นสิ่งซึ่งเป็นไปไม่ได้สำหรับเขา นักปราชญ์นยาเย-ไว เศษิกะ ยอมรับว่าคน-ธรรมดาอาจจะสงสัยว่าคุณคลเราจะหลุดพ้นได้อย่างไร และโอกาสที่จะหลุดพ้นนั้นน้อยมาก คนธรรมดาจึงเคลือบแคลงได้ อย่างไรก็ตามหลังจากที่เราจัดข้อสงสัยหมดสิ้นแล้ว ความหลุดพ้นย่อมเป็นสิ่งแท้จริงซึ่งจะบรรลุได้

ปัญหาความสงสัยในเรื่องความหลุดพ้น อาจแยกได้เป็น ๔ อย่าง คือ

๑) ฤณานุพันธะ (Rānubandha) ตามที่ศรุตีกกล่าว เมื่อคนเราเกิดขึ้นมา เขามีหน้าที่ต้องชดใช้ ๓ อย่าง คือ หนี้ของนักบุญและนักปราชญ์ หนี้ของบรรพบุรุษ และหนี้ของเทพเจ้า ซึ่งจำเป็นอย่างยิ่งที่มนุษย์แต่ละคนจะใช้หนี้ทั้งหมดให้หมดสิ้น เพื่อที่จะคิดถึงความหลุดพ้นได้

๒) กเลสานุพันธะ (Klesānubandha) มนุษย์นั้นมีข้อบกพร่องหลายประการและแทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะขจัดความบกพร่องเหล่านั้น จึงเป็นที่สงสัยว่าจะมีเวลาไปคิดถึงความหลุดพ้นได้อย่างไร

๓) ประวฤตตยานุพันธะ (Pravṛtṭyānubandha) มนุษย์เป็นสิ่งที่ถูกสาปให้ทำสิ่งต่ำ ๆ ตลอดเวลาจึงติดข้องในเมื่อหวังผลในสิ่งที่ตัวเองทำไป การกระทำเช่นนี้เป็นสาเหตุของสังสารวัฏ แล้วจะไปบรรลุความหลุดพ้นได้อย่างไร

๔) ในชีวิตประจำวัน กิจกรรมต่าง ๆ ก็ให้ผลบางสิ่งบางอย่าง เราจะพอใจหรือไม่พอใจ เราต้องมีประสบการณ์เกี่ยวกับสิ่งเหล่านั้นก่อน กิจกรรมอย่างหนึ่งย่อมเกี่ยวข้องกับกิจกรรมอื่น ๆ เป็นสายโซ่ไม่มีที่สิ้นสุด ปัญหาก็คือเราจะหยุดสายโซ่ซึ่งต่อเนื่องนี้ได้อย่างไร

นยาเย-ไว เศษิกะได้พยายามให้คำตอบที่ขจัดความสงสัยเหล่านี้ในประการแรกที่เกี่ยวข้องกับหนี้หนี้ไม่สำคัญหรือที่สำคัญ คือในชีวิตต้องปฏิบัติดูแลการมีลูกและการปฏิบัติต่อศาสนากิจ เป็นทำนองการปลดเปลื้องหนี้ นอกจากนั้นนักปราชญ์นยาเย-ไว เศษิกะยังได้กล่าวเพิ่มเติมอีกว่า ในกรณีที่เป็นข้อบกพร่องของตนเองสามารถขจัดได้ ในประการที่สองคือการคิดให้ตรงข้ามกับสิ่งที่มีอยู่ คือพยายามให้เป็นข้อเท็จจริงของโลกซึ่งเต็มไปด้วยสิ่งที่หลอกลวงและน่าเกลียด ส่วนความสงสัยในประการที่สามและสี่หลังจากที่ได้บรรลุถึงความหลุดพ้นแล้ว กิจกรรมทั้งหลายถึงแม้จะทำต่อไป แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าต้องคิดข้อง

นอกจากนี้นักปรัชญาฝ่ายนยายะ-ไวเศษิกะ กล่าวว่าทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้น ไม่ใช่ เป็นเรื่องจอมปลอม แต่เป็นสิ่งที่แท้จริงและสามารถที่จะบรรลุถึงได้

ความหมายของความหลุดพ้นหรือโมกษะในทรรศนะของนยายะ-ไวเศษิกะ คือ "การมี อิศระอย่างแท้จริงจากความเจ็บปวดทึงปวง"^๑

พวกไวเศษิกะพวกหนึ่ง อธิบายถึงความหลุดพ้นว่า เป็นการไม่มีพันธะเกี่ยวข้องกับร่างกาย ในขณะที่เดียวกันที่ไม่มีร่างกายอยู่แล้ว ดังนั้นการเกิดใหม่จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้

หนังสือตรกทีปกกา (Tarkadīpkā) กล่าวว่าความหลุดพ้นเป็นการทำลายความเจ็บปวด เช่นเดียวกับหนังสืออนายาวารตีกะ (Nyāya-Vārtika) ได้ย้ำอีกว่า ความหลุดพ้นเป็นการหลุดพ้น จากความเจ็บปวดอย่างถาวร

ฉะนั้นเราสามารถสรุปได้ว่า ตามทรรศนะของกลุ่มนักคิด นยายะ-ไวเศษิกะ ความสุขที่แท้จริงคือ ความสุขที่ไม่มีความเจ็บปวดเจือปนอยู่ด้วย ไม่ใช่ความสุขที่จอมปลอมที่แฝงความทุกข์อยู่ เบื้องหลัง เพราะฉะนั้นบุคคลที่ฉลาดควรที่จะละทิ้งความสุขทางโลกทั้งปวง แม้แต่นักปราชญ์ก็ควร หลีกเลี่ยงการกินอาหารซึ่งปะปนทั้งยาพิษและน้ำผึ้ง ในความหมายดังกล่าวเกี่ยวกับความหลุดพ้น จะเห็นได้ว่าเป็นการทำลายความทุกข์หรือความเจ็บปวด และเป็นการทำลายความสุขทางโลกด้วย ค้ำยเหตุนี้การขจัดประสบการณ์ทั้งสุข และทุกข์จึงมีความจำเป็นสำหรับการก้าวไปสู่ความหลุดพ้นด้วย*

ตามทรรศนะของปรัชญานยายะ-ไวเศษิกะ กล่าวว่าการที่อาตมมันจะบรรลุความหลุดพ้น ได้ก็คือ การละทิ้งคุณสมบัติทั้งปวง เพื่อนำไปสู่สภาวะที่บริสุทธิ์ซึ่งเป็นสภาวะดั้งเดิม ส่วนคุณสมบัติ ซึ่งต้องขจัดให้หมดไปด้วยคือ สติปัญญา ความเฉลียวฉลาด ความสุข ความทุกข์ ความปรารถนา ความโกรธ

^๑Nyayā Sūtra I.1.22.

วาสยานะกล่าวว่าหลังจากได้มีความรู้ที่ถูกต้องแล้ว ความปรารถนาในทางโลกก็จะถูกทำลายไปเอง ฉะนั้นการกระทำทั้งกายกรรม วาจกรรม และมโนกรรม ก็จะไม่มีความโน้มที่จะไปสู่การเกิดใหม่ เมื่อมีความรู้และความสามารถทำลายการติดข้องทั้งปวงแล้ว ก็ย่อมจะเป็นการขจัดการเกิดใหม่และบรรลู่ถึงความหลุดพ้นได้

สำหรับปรัชญาอนายะ เช่น สายวานายายิตะและภัสราวิชชา (Saiva Naiyāyika and Bhāsarvajna) เห็นว่าความหลุดพ้นไม่เป็นแค่เพียงการทำลายความเจ็บปวดทั้งหมดเท่านั้น แต่ยังเป็น การบรรลู่ถึงความสุขนิรันดรด้วย ซึ่งทรรศนะเช่นนี้ได้มีปรากฏชัดเจนในปรัชญามีมามาสาดตอนปลาย^๑

ความแตกต่างระหว่างความเห็นในเรื่องความหลุดพ้นระหว่างอนายะ-ไวเศยิกะ ยุคแรกกับยุคหลังคือ พวกยุคหลังถือว่าความหลุดพ้นนั้นไม่สามารถที่จะใช้เหตุผลของพวกอนายะยุคต้น ซึ่งเป็นเหตุผลทางตรรกวิทยาอธิบายได้ นอกจากนี้ พวกแรกซึ่งเชื่อว่าความรู้ที่ถูกต้องก็เพียงพอแล้ว สำหรับการบรรลู่ความหลุดพ้น แต่พวกหลังเห็นว่าต้องมีการบูชาพระกิวะด้วย จึงจะเป็นวิธีทาง สำหรับการบรรลู่ความหลุดพ้นได้ อย่างที่ เอส.ซี. ชัตเตอร์จี (S.C. Chatterjee) กล่าวว่า ถ้าปราศจากซึ่งการอุทิศตนหรือการบูชาพระผู้เป็นเจ้าแล้ว ความหลุดพ้นของมนุษย์ก็เปรียบเสมือนกับ ยางแผ่นหนึ่งที่ลอยไปบนอากาศโดยไม่มีทิศทาง^๒

ขั้นตอนที่จะบรรลู่โมกษะ ตามทรรศนะของอนายะ-ไวเศยิกะ พวกแรกเห็นว่าผู้ที่จะบรรลู่ความหลุดพ้นนั้น ต้องมีความรู้เกี่ยวกับปารณะ (Categories) ของเคตมะและกนาทะ พวกศรียะระ (Sridhara) เชื่อว่าความรู้เกี่ยวกับสัจธรรมหรือสิ่งที่แท้จริง และการกระทำตามหน้าที่เท่านั้นมีความจำเป็นสำหรับความหลุดพ้น เพราะฉะนั้นทรรศนะเกี่ยวกับการบรรลู่ความหลุดพ้นในแง่



^๑A.K. Lad, The Concept of Liberation in Indian Philosophy, p. 91.

^๒The Essays in Philosophy, his article presented to A.R. Wadia, p. 81, Quoted in, Lad, *ibid.*, p. 91.

นี่คือ เป็นผลของการประสานกันระหว่างความรู้และการทำตามหน้าที่ ดังนั้นการกระทำต่าง ๆ ที่เป็นข้อห้าม และการกระทำซึ่งไม่ใช่หน้าที่ของภคินั้นควรละทิ้งเสีย เราควรกระทำสิ่งที่ควรกระทำ เพราะว่าจะส่งเสริมให้จิตบริสุทธิ์ การไม่กระทำสิ่งที่ควรกระทำนั้น จะเป็นสาเหตุหนึ่งของการติดข้องและนำไปสู่การเกิดใหม่

ในขณะที่บุคคลต้องเรียนว่าตายเกิดอยู่ในสังสารวัฏ ชีวิตมันแต่ละคนต่างก็มีจิตหรือมนัส เป็นสื่อกลางในการรับรู้อารมณ์ต่าง ๆ ที่ผ่านเข้ามาทางประสาทสัมผัส มนัสก็ตี ร่างกายอันเป็นที่ตั้งของประสาทสัมผัส เป็นอุปกรณ์ในการรับรู้โลกภายนอกของชีวิตมัน แต่ในเวลาบรรลุโมกษะ ชีวิตมันจะแยกออกเด็ดขาดจากมนัส หากชีวิตมันยังทำกรรมอยู่ ตราบนั้นก็ยังคงมีการติดข้องอยู่ในสังสารวัฏ ดังนั้นเพื่อทำลายการติดข้องนี้ ชีวิตมันจะต้องหยุดกระทำกรรมด้วยความรู้ เมื่อไม่มีการสั่งสมกรรมใหม่ กรรมเก่าที่มีอยู่ก็จะค่อย ๆ หมกคลี่คลายไป เมื่อกรรมเก่าหมดไปและไม่มีการสมใหม่ ชีวิตมันก็จะหลุดพ้นจากบ่วงแห่งร่างกายและจิตใจบรรลุถึงความรู้จักตนเองในฐานะเป็นสิ่งบริสุทธิ์ เมื่อได้บรรลุความหลุดพ้นแล้วคุณสมบัติทั้งปวงก็จะปลาสนาการไป จะเหลือแต่ชีวิตมันในสภาวะดั้งเดิมที่บริสุทธิ์โดยส่วนเดียว ซึ่งคำร้องปัจเจกภาพของมันไว้เช่นนั้นตลอดกาล ชีวิตมันที่บรรลุความหลุดพ้นนี้จะอยู่ในสภาพที่ไม่มีกิเลสตัณหาไม่รับรู้สิ่งใดและไม่มีความรู้สึกใด ๆ ทั้งสิ้น^๑

ปรัชญาอายุอะ-ไว เศษิกะ จึงมีทรรศนะที่สอดคล้องกันใน เรื่องการติดข้องและความหลุดพ้น นั่นคือ เห็นว่า ชีวิตในโลกนี้ เต็มไปด้วยความทุกข์ การที่ต้องเกิดใหม่ เป็นการติดข้อง การหลุดพ้นจากความทุกข์และการเรียนว่าตายเกิดเป็นโมกษะ ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายสูงสุดของชีวิต สาเหตุที่ทำให้ติดข้องก็คืออวิชชา ฉะนั้นวิชาซึ่งเป็นความรู้แจ้ง เกี่ยวกับความจริง จะนำไปสู่ความหลุดพ้นได้

สิ่งที่สำคัญ บุคคลจำเป็นต้องหาความรู้จริงในเรื่องอาตมัน การแตกต่างจากร่างกายและจิต และอายตนะอย่างไร วิธีการคือ เขาควรตั้งคำถามเกี่ยวกับอาตมัน ควรรู้แจ้ง มีความรู้ที่แน่นอนตามแนวของเหตุผลในเรื่องอาตมัน เขาจะต้องทำสมาธิมุ่งไปที่อาตมัน ให้ตรงกับหลักโยคะ เพราะจะช่วยให้เขารู้ลักษณะอันแท้จริงของอาตมันว่าแตกต่างจากร่างกายและสิ่งอื่น ๆ ทั้งหมด ด้วย

^๑Sharma, *ibid.*, p. 186.

ความรู้แจ้งอย่างนี้ความรู้สึกคิดว่าร่างกายและจิตใจเป็นของเราจะถูกทำลายไป และไม่ถูกราคะ และโทษะ ผลักดันให้ทำกรรมอีกต่อไปที่เรียกว่า ประเวศตติ เมื่อเขาพ้นจากศกหาและโทษะแล้ว เขาจะไม่ได้รับผลของการกระทำในปัจจุบัน และทำไปโดยไม่มีศกหาใด ๆ บังคับให้ทำ กรรมในอดีตของเขาก็ยุติลงโดยมิได้ผลผลิตใด ๆ ขึ้นมาอีก บุคคลนั้นก็จะมีกลับมาเกิดอีก การสิ้นสุดของการเวียนว่ายตายเกิดหมายถึงการยุติความสัมพันธ์ที่เขาถืออยู่กับร่างกาย และในที่สุดความทุกข์ทั้งมวลก็สิ้นสุดลง นั่นคือการบรรลุความหลุดพ้นในที่สุด

ข้อที่น่าสังเกตรประการหนึ่ง เกี่ยวกับความหลุดพ้นตามทรรศนะของปรัชญาอายุยะ-ไว เศษิกะ ก็คือ ชิวาตมันที่ เข้าถึงความหลุดพ้นแล้ว จะปราศจากความรู้สึกนึกคิดโดยประการทั้งปวง ทั้งนี้เนื่องจากปรัชญาทั้งสองระบบนี้ถือว่าสัมปชัญญะหรือความรู้สึกตัว (consciousness) มิได้เป็นคุณสมบัติติดตัวของชิวาตมัน หากเป็นคุณสมบัติที่มีขึ้นภายหลังในเวลาที่ชิวาตมันต้องมาพัวพันกับร่างกายในการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ เมื่อชิวาตมัน เข้าถึงความหลุดพ้นหรือโมกษะ มันก็หลุดพ้นจากความพัวพันกับร่างกาย บรรดาความรู้สึกนึกคิดที่เนื่องด้วยร่างกายก็หมดสิ้นไปโดยอัตโนมัติ ชิวาตมันที่ เข้าถึงโมกษะจึงปราศจากความรู้สึกทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นความรู้สึก เป็นสุขหรือ เป็นทุกข์ ทรรศนะเช่นนี้ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์โจมตีจากปรัชญาระบบอื่น ๆ ของอินเดียที่ถือว่าชิวาตมัน เป็นวิญญาณบริสุทธิ์หรือสัมปชัญญะบริสุทธิ์ เพราะถ้าหากภาวะแห่งโมกษะไม่ใช่ภาวะแห่งความสุขนิรันดร แต่เป็นภาวะที่ชิวาตมัน เข้าถึงสภาพไร้สัมปชัญญะ เหมือนก้อนหินหรือกิ่งไม้ผุแล้ว ก็ไม่รู้ว่าจะปรารถนาโมกษะไปเพื่อประโยชน์อะไร ทรรศนะ เรื่องสภาพแห่งความหลุดพ้นจึง เป็นจุดอ่อนอย่างหนึ่งของปรัชญาอายุยะ-ไว เศษิกะ

๔.๒ ทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญาasanghaya

ปรัชญาasanghaya เป็นระบบปรัชญาที่เก่าแก่ที่สุด ในบรรดาปรัชญาระบบต่าง ๆ ของอินเดีย sanghaya มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับปรัชญาโยคะ โดยsanghaya มีเนื้อหาเน้นหนักไปในทางปรัชญา ส่วนปรัชญาโยคะสอนหนักไปในทางวิธีการปฏิบัติ ซึ่งจะให้เข้าถึงปรัชญาหรือความรู้ในลัทธิasanghaya

ในคัมภีร์อุปนิษัทมีหลายแห่งที่กล่าวถึงคำสอนของsanghaya และโยคะ อาทิ ฉานโกภยอุปนิษัท ปรัศนอุปนิษัท กฐอุปนิษัท และศเวตาสวตરอุปนิษัท

คำว่าสาขชยะ มาจากคำว่าสังขยา (Sankhya) ซึ่งหมายถึงความรู้ที่ถูกต้องหรือจำนวน ที่เกี่ยวกับการนับ สาขชยะจึงหมายถึงปรัชญาแห่งความรู้ที่เกี่ยวกับการแยกตัวของปุรุชะออกจาก ประภคติ เหตุที่เป็นปรัชญาแห่งการนับจำนวนก็เพราะว่าลัทธิสาขชยะ ถือว่ามีปหารณะ (Categories) อยู่ ๒๔ ชนิด^๑

ทฤษฎีปัจจุภากรของปรัชญาสาขชยะ ถือเป็นพื้นฐานของแนวความคิด เกี่ยวกับประภคติของ สาขชยะ ปัญหาพื้นฐานของทฤษฎีนี้ก็คือปัญหาที่ว่า สิ่งที่เป็นผลนั้นมีอยู่ในสิ่งที่เป็น เหตุก่อนที่มันจะแยกตัว ออกมาเป็นผลหรือไม่ ปัญหานี้มีคำตอบสองทรรณะ คือทรรณะแรก เรียกว่า อสคการยวาทิน เห็น ว่าสิ่งที่เป็นผลเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ โดยที่มันมิได้มีอยู่ในสิ่งที่เป็น เหตุมาก่อนเลย เพราะว่าหากมันมี อยู่ในสิ่งที่เป็น เหตุก่อนแล้ว การกล่าวว่ามันถูกทำให้เกิดขึ้นมาก็ไม่มีความหมายแต่อย่างใด อีก ทรรณะหนึ่ง เรียกว่า สคการยวาทิน ซึ่งมีความเห็นตรงข้าม คือ เห็นว่าสิ่งที่เป็นผลนั้นมีอยู่ในสิ่งที่เป็น เหตุก่อนแล้ว ไม่มีสิ่งเกิดใหม่แต่อย่างใด หากเป็นสิ่งที่แปรรูปออกมาจาก เหตุซึ่งมีอยู่แล้ว ก็จะมีปัญหาว่าสิ่งที่เป็นผลนั้น เป็นการเปลี่ยนแปลงออกมาเช่นนั้นจริงของสิ่งที่เป็น เหตุ หรือว่ามันเป็น เพียง ปรากฏการณ์ให้เห็นไปเช่นนั้นจริง ๆ ของสิ่งที่เป็น เหตุ ฝ่ายที่ถือว่าสิ่งที่เป็น เหตุได้เปลี่ยนแปลงไปเป็น สิ่งที่เป็นผลจริง ๆ เรียกว่าฝ่ายปริณามยวาทิน ส่วนความคิดที่ว่าผลเป็น เพียงปรากฏการณ์ที่ไม่จริง ของเหตุ มันเพียงปรากฏให้เห็นไปว่าเป็นผล เรียกว่าฝ่ายวิวารยวาทิน แนวความคิดของลัทธิสาขชยะ โยคะ และรามานูชะ เชื่อในทฤษฎีปริณามยวาท

ปรัชญาสาขชยะ เห็นด้วยในทฤษฎีสคการยวาท โดยมิตรรณะว่าผลที่เป็นวัตถุทุกอย่างนั้น ล้วนแต่เกิดสืบเนื่องมาจากสิ่งที่เป็นต้นกำเนิดที่ เรียกว่า ประภคติหังสิน สิ่งหังปวงมีอยู่ในประภคติ มาแต่ดั้งเดิมแล้ว เมื่อสิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นมันเพียงปรากฏออกมาจากประภคติ และจะกลับไปสู่ ประภคติตามเดิมในเวลาที่ยังกาลแตกดับ ดังนั้นจึงไม่มีสิ่งใดที่ เรียกได้ว่าเกิดขึ้นใหม่ การเกิดขึ้น

^๑Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 150.

ของสรรพสิ่ง เป็นการคลี่คลายออกมา ส่วนการแตกดับ เป็นเพียงการกลับคืนเข้าสู่ภาวะดั้งเดิมเท่านั้น^๑

เหตุผลที่ลัทธิสางขยะได้อ้างสนับสนุนทฤษฎีปัจเจกการของตนไว้คือ ถ้าหากผลไม่มีอยู่แล้ว ในเหตุมันก็เป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่แล้ว เช่นเดียวกับดอกฟ้าและเขากระต่าย เพราะเมื่อมันเป็นสิ่งที่ไม่ได้อยู่ มันก็จะเกิดมีขึ้นมาไม่ได้ ผลเป็นเพียงปรากฏการณ์ของสิ่งที่ เป็นเหตุเท่านั้น หาใช่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ต่างหากแต่ประการใด สิ่งต่าง ๆ ไม่สามารถจะเกิดขึ้นมาจากทุกสิ่งทุกอย่างได้ คือสิ่งต่าง ๆ นั้นไม่ใช่ว่ามันจะเกิดขึ้นมาจากอะไรก็ได้ มันจะเกิดขึ้นมาได้ก็เฉพาะจากสิ่งที่ เป็นเหตุของมันโดยเฉพาะเท่านั้น ฉะนั้นสิ่งที่ เป็นผลนั้นก่อนที่มันจะปรากฏขึ้นมา มันก็มีอยู่ในสิ่งที่ เป็นเหตุแล้ว

นอกจากนั้นสิ่งที่ เป็นเหตุจะบังตาให้เกิดก็เฉพาะผลที่อยู่ในวิสัยที่มันจะทำให้เกิดขึ้นได้เท่านั้น ไม่ใช่ว่ามันสามารถจะให้เกิดผลต่าง ๆ ขึ้นได้ทุกอย่าง ซึ่งแสดงว่าผลมันแฝงอยู่ในสิ่งที่ เป็นเหตุของมันแล้ว หากไม่เป็นเช่นนั้นเราก็คงจะผลิตน้ำมันขึ้นได้จากน้ำ อีกอย่างหนึ่งผล เป็นสาระสำคัญแห่งสิ่งที่ เป็นเหตุและด้วยเหตุนี้ เหตุกับผลจึงมีลักษณะเหมือนกัน เมื่อได้ปัจจัยที่เหมาะสมสิ่งที่ เป็นผลก็จะเกิดขึ้นจากสิ่งที่ เป็นเหตุ ฉะนั้นเหตุและผลจึง เป็นสิ่งที่อยู่และสิ่งที่แสดงออกมาจากกระบวนการอันเดียวกันด้วย

จากทฤษฎีปัจเจกการของสางขยะนี้เอง นำไปสู่ทรรศนะที่ว่า ประกฤติ เป็นมูลฐานแห่งสรรพสิ่งในโลก โดยตัวของประกฤติเองนั้นไม่ได้เกิดมาจากอะไร เพราะว่าประกฤติ เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองและมีอยู่เอง เป็นต้นเหตุให้เกิดสิ่งอื่น ๆ ทุกอย่าง^๒ และด้วยเหตุที่เป็นบ่อเกิดของสรรพสิ่งนี้เองจึงได้ชื่อว่า "ประกฤติ" ในแง่ที่ว่ามันเป็นสิ่งแรกของสากลจักรวาลจึงเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า "ประธาน" เพราะเหตุที่มันเป็นต้นตอของผลทั้งหลายจึงเรียกว่า "อัยกตะ" นอกจากนั้นมันเป็นสิ่งที่ละเอียดอ่อนจนไม่อาจรู้ได้โดยประสาทสัมผัส สามารถรู้โดยการอนุมานจากผลิตผลของมันอย่างเดียวจึงได้ชื่อ "อนูมาน" เนื่องจากมันเป็นสิ่งที่ไร้สติปัญญาและความรู้สึกจึงเรียกว่า "ชตะ" และด้วยเหตุที่มันเป็นพลังที่มีกัมมันตภาพอยู่ตลอดเวลา จึงเรียกว่า "ศิกติ"

^๑Ibid, pp. 151-152.

^๒S. Radhakrishnan, Indien Philosophy, Vol. II, p. 260.

คุณลักษณะของประภคตินั้นเป็นสิ่งที่เทียบเท่า ส่วนสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดจากประภคตไม่เพียงเปลี่ยนแปลง มีการเกิดขึ้นตั้งอยู่และแตกสลายไป ประภคตมีความเคลื่อนไหว (Motion)แบบเนือองอยู่ในรูปของ "รชส" โลกแห่งวัตถุรวมตัวอยู่ในประภคต การแตกสลายของสิ่งต่าง ๆ ก็คือการที่มันกลับคืนไปสู่ประภคตนั้นเอง

ลัทธิสาางขยะเห็นว่า วิทยญาณ (Consciousness) หรือสิ่งซึ่งมีสภาพเป็นจิตนั้น ไม่อาจวิวัฒนาการไปเป็นโลกแห่งวัตถุซึ่งไร้จิตภาวะได้ ความเห็นเช่นนี้ขัดแย้งกับลัทธิเวทานตะ เนื่องจากสิ่งที่เป็นจิตหรือทรงสดีปัญญานั้น ย่อมไม่อาจเปลี่ยนแปลงไปเป็นโลกทางวัตถุ ซึ่งปราศจากสติปัญญาได้^๑

สิ่งที่เรียกว่าประภคตนี้ประกอบขึ้นด้วยคุณะ ๓ ประการคือ สัตวะ รชส และตมัส ทั้งสามอย่างนี้ดำรงอยู่ในลักษณะสมมูลย์ รวมตัวเป็นประภคตซึ่งจะวิวัฒนาการไปเป็นโลกและสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่มีอยู่ในโลก

ส่วนประกอบของประภคตประการแรกคำว่า "สัตวะ" หมายความว่า ความแท้จริงหรือความมีอยู่ เป็นมูลฐานแห่งความดีและความสุข สัตวะมีคุณสมบัติคือความเบา ความแจ่มใสมีประกาย ลักษณะอันเจิดจ้าแห่งแสงสว่าง การเลื่อนลอยขึ้นเบื้องบน ความรู้สึกเป็นสุข ความพอใจและมีสีขาว

ประการที่สอง คำว่า รชส แปลได้ว่า ความเศร้าหมอง รชสเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความเคลื่อนไหว ความเจ็บปวด ความกระวนกระวาย ความโหดร้ายรุนแรงของอารมณ์ ทำให้เกิดความกระตุ้นเร่งเร้าอันเป็นผลให้เกิดความเคลื่อนไหว และมีสีแดง

ประการที่สาม ตมัส อธิบายได้ว่าเป็นความมืด เป็นมูลฐานแห่งความรู้สึกเฉย ๆ การปราศจากความสนใจ ความโง่เขลา มีความหนัก และมีสีดำมืด

การรู้จักประภคต เราสามารถรู้ได้ด้วยการอนุมานถึงความรู้สึกของประภคต จากการมีอยู่ของสิ่งต่าง ๆ ซึ่งเกิดจากการรวมตัวของสัตวะ รชส และตมัส ซึ่งมีลักษณะประณีตและละเอียดอ่อน จึงไม่สามารถรู้จักได้แท้จริง โดยทางประสาทสัมผัส

^๑Sharma, *ibid.*, p. 153.

มีข้อที่น่าสังเกตประการหนึ่งสำหรับคุณะ ๓ ประการ ในปรัชญาสาขชยะนี้มีความหมายแตกต่างจากคุณะในปรัชญาของนยายะ และไวเศอิกะ ทั้งนี้เพราะว่าสิ่งที่เรียกว่าคุณะในนยายะและไวเศอิกะนั้น หมายถึงคุณสมบัติของสสาร และตัวของมันเองปราศจากคุณสมบัติ ส่วนสัตวะ รัชส และคัมส ซึ่งเรียกว่าคุณะนั้น เป็นสิ่งที่มีคุณสมบัติของตัวเองโดยเฉพาะ เหตุที่เรียกว่าคุณะก็เพียงเพราะมันเป็นส่วนประกอบของประภคิตเท่านั้นเอง ทั้งสัตวะ รัชส และคัมส มีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ในเวลาใดที่ทั้ง ๓ อย่างนี้อยู่ในสภาวะสมดุลย์ไม่มีความหวั่นไหว เวลานั้นเรียกว่าอยู่ในสภาวะของประภคิต ซึ่งในช่วงนี้จะไม่มีการวิวัฒนาการของประภคิตไปเป็นสิ่งต่าง ๆ เพราะว่าการวิวัฒนาการจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อความสมดุลย์นี้ถูกรบกวนให้เสียความสมดุลย์ไป เมื่อเกิดสภาวะเสียความสมดุลย์วิวัฒนาการก็จะ เริ่มต้นขึ้นและดำเนินเรื่อยไปตามคัลลองของมัน

คุณะทั้งสามคือ สัตวะ รัชส และคัมส จึงมีคุณสมบัติหรือลักษณะที่ขัดแย้งกัน แต่ลักษณะการขัดแย้งกันนี้ก็ต้องดำเนินไปด้วยกันเสมอและตลอดไป เปรียบเหมือนว่าสัตวะ รัชส และคัมส เป็นไส้ตะเกียง น้ำมันและไฟ ตามลำดับ เมื่อรวมกันแล้วทำให้เกิดแสงสว่างขึ้นฉันใด สัตวะ รัชส และคัมส เมื่อรวมกันก็ทำให้เกิดวิวัฒนาการของประภคิตกลายเป็นโลกและทุกสิ่งในโลกขึ้นวันนั้นด้วย

เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงของคุณะทั้ง ๓ ดังกล่าวมีอยู่ ๒ ประการ คือการเปลี่ยนแปลงในภายในซึ่งเกิดขึ้นในเวลาทีโลกสลายตัว โดยสัตวะเปลี่ยนแปลงเป็นสัตวะ รัชสเปลี่ยนแปลงเป็นรัชส คัมสเปลี่ยนแปลงเป็นคัมส การเปลี่ยนแปลงเช่นนี้ไม่มีวิวัฒนาการเกิดขึ้น อีกประการหนึ่ง เป็นการเปลี่ยนแปลงในภายนอก ซึ่งก่อให้เกิดวิวัฒนาการโดยคุณะอย่างหนึ่งจะมีลักษณะและปริมาณเหนือคุณะอย่างอื่น เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างนี้ขึ้น จะทำให้เกิดการสั่นไหวอย่างรุนแรงขึ้นในประภคิต และเป็นจุดเริ่มต้นของวิวัฒนาการ

ความจริงแท้อันดีมีที่คู่กับประภคิตของสาขชยะอีกอย่างหนึ่ง คือสิ่งที่เรียกว่า "ปุรุชะ" เป็นสิ่งที่เที่ยงแท้และดำรงอยู่ได้โดยลำพังตนเอง เช่นเดียวกับประภคิตดำรงอยู่เหนือความเปลี่ยนแปลงทุกอย่าง เป็นวิญญาณบริสุทธิ์ ปุรุชะคล้ายกับอาดมันแห่งปรัชญาที่เชื่อถือในความมีอยู่แห่งตัวตนสากลระบบอื่น ๆ ของอินเดีย และด้วยเหตุที่ปุรุชะเป็นวิญญาณบริสุทธิ์ ปุรุชะจึงเป็นผู้ที่ไม่เคยกลับ

กลายเป็นสิ่งที่ถูกรู้ มัน เป็นรากฐานแห่งความรู้ทั้งปวง ปुरुषะมีอยู่เป็นจำนวนมากนับประมาณมิได้^๑
เช่นเดียวกับชีวะของปรัชญา เช่น อาตมันแห่งวิศิษฏาทิวตะของรามานูชะ

สาขชยะมีพรรณณะว่าโดยคุณสมบัติปुरुษะทุก ๆ คน มีคุณสมบัตินั้นอย่างเดียวกัน คือ
เป็นวิญญาณบริสุทธิ์เหมือนกัน จะแตกต่างกันก็เพียงแต่ปุรุชะหนึ่งดำรงอยู่เป็นอิสระจากปุรุชะอื่น การ
ที่ปุรุชะมีจำนวนมากนั้นสาขชยะให้เหตุผลไว้ ๓ ประการ คือ

ประการแรก สิ่งที่มีชีวิต มีประสาทสัมผัสที่แตกต่างกัน และมีการเกิดและการตายแตก
ต่างกัน หากมีปุรุชะเพียงตนเดียวแล้ว การรับรู้หรือประสบการณ์ของผู้หนึ่งจะต้องหมายถึงประสบ-
การณ์ของผู้อื่นทั้งหมด แต่ความจริงที่ปรากฏไม่ได้เป็นเช่นนั้น ฉะนั้นปุรุชะจึงมีอยู่เป็นจำนวนมาก

ประการที่สอง หากมีปุรุชะเพียงหนึ่งเดียวแล้ว การติดข้อง หรือการหลุดพ้นของบุคคล
หนึ่งก็จะทำให้คนอื่นทั้งหมดติดข้อง หรือหลุดพ้นไปด้วย แต่ความจริงแล้ว เป็นไปไม่ได้ ปุรุชะจึงต้องมี
อยู่เป็นจำนวนมาก

ประการที่สาม แม้ว่าปุรุชะที่หลุดพ้นแล้วจะเหมือนกัน ด้วยการดำรงอยู่เหนือคุณะทั้ง ๓
อย่าง แต่ปุรุชะที่ยังติดข้องอยู่ในสังสารวัฏนั้น มีลักษณะแตกต่างกัน คือส่วนประกอบทางวัตถุหรือ
ร่างกายของปุรุชะบางคนมีปริมาณมากในส่วนตัมส แต่่น้อยในส่วนสัตะและรชัส ความแตกต่างเช่นนี้
ย่อมทำให้ปุรุชะมีจำนวนมากด้วย

การวิวัฒนาการของสาขชยะ เนื่องจากความเคลื่อนไหว เป็นสิ่งที่มิอยู่แล้วโดยธรรมชาติ
ในประภคฤติ เพราะเหตุที่ความเคลื่อนไหว เป็นกำลังภายในอยู่ในประภคฤติแล้ว มันจึงเป็นสิ่งที่มิถัมมันต-
ภาพโดยมีการแปรเปลี่ยนอยู่เสมอ ความแปรเปลี่ยนที่เป็นไปในภายนอกของประภคฤติทำให้เกิด
วิวัฒนาการ ส่วนความแปรเปลี่ยนที่เป็นไปในภายในทำให้เกิดความเชื่อมสลายของสิ่งต่าง ๆ การ
วิวัฒนาการเริ่มต้นด้วยความสั่นไหว เกิดขึ้นที่รชัส เมื่อรชัสเกิดสั่นไหวมันจะทำให้คุณะอีก ๒ อย่าง คือ
สัตะ และตัมส สั่นไหวไปด้วย ในคุณะทั้ง ๓ อย่างมีสัตะเป็นต้นเต้าแห่งการหยุดนิ่ง ในกระบวน

^๑Ibid, pp. 155-156.

การแห่งวิวัฒนาการนั้นเมื่อคุณะทั้ง ๓ อย่างเกิดขึ้นไหวขึ้นแล้ว วิวัฒนาการก็จะเริ่มต้นขึ้น โดยการปรากฏเป็นโลกและสิ่งต่าง ๆ ในโลกออกมาจากประภคฤติ โลกและสิ่งต่าง ๆ จึงไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่แต่อย่างใด หากเป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่ก่อนแล้วในประภคฤติ มันเป็นเพียงคลี่คลายปรากฏตัวออกมาจากประภคฤติเท่านั้น^๑

การเกิดขึ้นของโลกแห่งวัตถุ สำหรับปรัชญาสาขายยะแล้ว เห็นว่ามีได้เกิดขึ้นโดยปราศจากความมุ่งหมาย แต่เกิดขึ้นโดยมีวัตถุประสงคเป็นจุดหมายปลายทาง นั่นคือมีวัตถุประสงคเพื่อบริการแก่ปุรุชะ โดยปุรุชะจำเป็นต้องอาศัยประภคฤติ ทั้งเพื่อความบันเทิง เริงรมย์ในระดับของประสาทสัมผัส และเพื่อความสุขนิรันดรแห่งโมกษะ หรือความหลุดพ้น ในระดับประสาทสัมผัสประภคฤติให้ความบันเทิง เริงรมย์ประเภทโลกียวิสัยแก่ปุรุชะ ส่วนในชั้นโมกษะนั้นประภคฤติช่วยให้ปุรุชะเห็นความแตกต่างระหว่างตนเองกับประภคฤติ

การเปลี่ยนแปลงในภายนอกของประภคฤติ จึงเป็นสาเหตุของวิวัฒนาการ ซึ่งการเปลี่ยนแปลงนี้เรียกว่า "วิรูปปริณามะ" เมื่อเกิดขึ้นที่รัศมีซึ่งเป็นต้นเค้าแห่งความเคลื่อนไหว จะทำให้คุณะทั้งสามซึ่งประกอบกันขึ้นเป็นประภคฤติเสียความสมตูลย์ สิ่งที่ทำให้คุณะเสียความสมตูลย์ก็คือปุรุชะนั่นเอง เพราะปุรุชะและประภคฤติเป็นสิ่งที่อยู่คู่กัน โดยทั้งสองอย่างนี้ต้องอาศัยกัน ประภคฤติที่ปราศจากปุรุชะก็เปรียบเหมือนคนตาบอด ปุรุชะที่ปราศจากประภคฤติก็เหมือนกับคนเป็นง่อย ประภคฤติต้องการปุรุชะเพื่อที่ตนเองจะได้เป็นที่รู้จักและเพื่อความบันเทิงแก่ปุรุชะ ฝ่ายปุรุชะก็เช่นเดียว ก็ต้องการประภคฤติเพื่อการบันเทิงสุขและเพื่อความหลุดพ้น ด้วยเหตุที่ปุรุชะนั้นแม้จะมีสติปัญญาแต่ก็เป็นสิ่งที่ไม่กัมมันตภาพ (inactivity) จึงต้องอาศัยประภคฤติซึ่งมีกัมมันตภาพ ในทางตรงกันข้ามประภคฤติแม้จะเป็นสิ่งที่กัมมันตภาพ แต่ก็ปราศจากสติปัญญา จึงต้องอาศัยปุรุชะ

เมื่อเกิดวิวัฒนาการ สิ่งแรกที่เกิดขึ้นเรียกว่า มหิต แปลว่า สิ่งที่ยิ่งใหญ่ มหิตนี้เริ่มต้นต่อแห่งโลกที่ประกอบขึ้นด้วยสิ่งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิตหรือสิ่งที่เป็นวัตถุและจิตใจ โดยวัตถุมาจากประภคฤติ ส่วนจิตใจมาจากปุรุชะ สิ่งหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับจิตใจ คือสติปัญญา เรียกว่า พุทธิ ซึ่งเกิดมาจากประภคฤติ

^๑Ibid, pp. 157-158.



และเป็นวัตถุที่ละเอียดอ่อน เป็นที่ปรากฏแห่งจิตใจหรือความรู้สึกตัวของปุรุषะ มหันต์นี้เป็นปรากฏการณ์ทางธรรมชาติประการแรกที่วิวัฒนาการออกมาจากประภคฤติ โดยแรงกระตุ้นของปุรุषะก่อให้เกิดอหังการหรือความรู้สึกในตัวตนทำให้เกิดความรู้สึกว่า ตัวเรา ของเรา การวิวัฒนาการดังกล่าวเป็นไปเพื่อให้บริการแก่ปุรุषะทั้งสิ้น

▼ สวางขยะมีทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นว่า การที่ต้องเวียนว่ายตายเกิดนั้นมีสาเหตุมาจากอวิชชาหรือความไม่รู้...สวางขยะได้แบ่งความทุกข์ของบุคคลออกเป็น ๓ ชนิด กล่าวคือ อย่างแรก เรียกว่า อัถถยามิกะ (adhyātmiḥka) ซึ่งเกิดกับจิตภายในร่างกายเป็นความทุกข์ทั้งทางใจและกาย อย่างที่สอง คืออัถถิภวติกะ (ādhibhautika) เป็นความทุกข์ที่มีสาเหตุมาจากธรรมชาติภายนอก เช่น คน สัตว์ป่า นก กิ้งก่า เป็นต้น ส่วนอย่างที่สองคือ อัถถิดัยวิกา (ādhidāivika) มีสาเหตุมาจากสิ่งที่อยู่เหนือภาวะธรรมชาติ เช่น ดาวพระเคราะห์ ๘ ปีศาจ เป็นต้น ทรรศนะของสวางขยะจึงเห็นว่าที่ใดก็ตามที่มีคุณะก็มีความทุกข์ ความสุขทางเนื้อหนังมังสาจะนำไปสู่ความทุกข์ แม้แต่ชีวิตในสวรรค์ก็ยังขึ้นอยู่กับคุณะ ดังนั้นสภาพความเป็นมนุษย์จะสิ้นสุดลงด้วยการขจัดความทุกข์ทั้ง ๓ อย่างดังกล่าว เพื่อบรรลุความหลุดพ้นซึ่งถือเป็นจุดหมายสูงสุดของชีวิตที่ปราศจากความทุกข์ทั้งปวง^๑ การที่จะหลุดพ้นได้ต้องมีความรู้หรืออวิชชา การเวียนว่ายตายเกิดนั้นเป็นชีวะซึ่งเกิดขึ้นด้วยความหลงผิดเพราะอหังการ เมื่อใดที่ชีวะได้รับแสงสว่างแห่งความรู้ สามารถเข้าใจหรือรู้ชัดถึงความที่ตัวเองเป็นวิญญาณบริสุทธิ์หรือปุรุषะ โดยการเห็นความแตกต่างระหว่างปุรุषะและประภคฤติ เมื่อนั้นชีวะก็จะบรรลุถึงความหลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวง

สวางขยะ เห็นว่าการติดข้อง เป็นผลจากชีวะที่หลงผิดเพราะอหังการ การหลุดพ้นก็คือการหมดความหลงผิดเช่นนั้น เพราะปุรุषะที่แท้จริงหรือปุรุषะที่เป็นวิญญาณบริสุทธิ์ เป็นสิ่งที่อยู่เหนือการเวียนว่ายตายเกิดและการหลุดพ้น เมื่อใดที่ปุรุषะกลับไปสู่สภาพดั้งเดิมแล้วก็จะบรรลุความหลุดพ้นในที่สุด อย่างไรก็ตาม ที่น่าสังเกตสำหรับปรัชญาสวางขยะก็คือ ปุรุषะซึ่งหลุดพ้นแล้วนั้นอาจกลับมาติดข้องได้อีก เพราะความหลงผิดและ เมื่อติดข้องแล้วก็พยายามเพื่อความหลุดพ้นต่อไป ✓

^๑Ibid, p. 163.

๔.๓ ทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญาโยคะ

ปรัชญาโยคะ เป็นระบบหนึ่งในหกของปรัชญาฮินดูเดียวที่มีความสำคัญและมีคุณค่าอย่างยิ่ง เพราะเหตุที่โยคะเป็นวิธีการสำคัญที่จะให้บุคคลผู้ปฏิบัติบรรลุความหลุดพ้น โดยการรู้แจ้งถึงสภาพของจิตใจที่เป็นอิสระ พ้นจากการบังคับทุกอย่างของร่างกาย อายตนะ และจิต ผู้ที่ก่อตั้งลัทธินี้คือ ปตัญจลี (Patanjali) ซึ่งมีผลงานคือโยคะสูตร หรือปตัญจลีสูตร ได้แบ่งเนื้อหาออกเป็น ๔ ส่วน คือ

บทแรกเรียกว่า สมาธิบาท เป็นการปฏิบัติสมาธิแบบต่าง ๆ ตามความมุ่งหมายของโยคะ เป็นการฝึกอบรมจิตหรืออายตนะภายใน

บทที่สอง เป็นสาธานบาท กล่าวถึงหนทางให้บรรลุสมาธิ ลักษณะแห่งความทุกข์ที่เกิดจากผลกรรม คือ ทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ ความดับทุกข์ และหนทางที่จะดับทุกข์

บทที่สาม คือวิภูติบาท ว่าด้วยเรื่องอำนาจเหนือธรรมดา ซึ่งมาจากการปฏิบัติโยคะเป็นส่วนใหญ่

บทที่สี่ เรียกว่า ไกวัลยบาท เป็นเรื่องเกี่ยวกับลักษณะและแบบของความหลุดพ้น

โยคะเป็นระบบปรัชญาที่มีความสัมพันธ์กับปรัชญาสางขยะอย่างใกล้ชิด บางครั้งจึงอาจรวมเรียกว่าปรัชญาสางขยะ-โยคะ เนื่องจากปรัชญาโยคะได้ยอมรับเอาแนวความคิดของสางขยะทั้งในด้านอภิปรัชญาและญาณวิทยา แต่ในส่วนที่ไม่ตรงกันก็คือสางขยะดั้งเดิมเป็นอเทวนิยม ส่วนโยคะเป็นเทวนิยม และเน้นถึงวิธีการปฏิบัติโยคะเพื่อให้บรรลุโมกษะเป็นจุดหมายที่สำคัญ อย่างไรก็ตาม เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างระบบปรัชญาสางขยะ และปรัชญาโยคะ ได้มีการถกเถียงกันมานานตั้งแต่ยุคโบราณ ในมหาภารตะ (Mahābhārata) และในสัทภักตวาทศาสตร์ (Śrīmad Bhagavadgītā) ได้มีข้อสรุปประการหนึ่งว่า ระบบปรัชญาทั้งสองไม่ได้มีความแตกต่างกันมากนัก จึงถือเป็นระบบปรัชญาฮินดูเดียวกันได้

คำว่า สางขยะ นั้น ใช้ในความหมายที่ว่า การคิด ความรู้ การนับ ความรู้ในที่นี้คือ ความรู้เกี่ยวกับตัวตน โดยการเข้าใจในการแบ่งแยกอย่างถูกต้อง ส่วนโสภาณี (Sovani)

นักปราชญ์ของอินเดียผู้หนึ่งได้ให้ความหมายของคำว่า สางขยะ คือ ความรู้ หรือพุทธิ ดังนั้น ความหลุดพ้นจะเป็นไปได้ก็โดยแยกความรู้ระหว่างประภฤติกับปุรุชะ^๑

ส่วนคำว่า โยคะ นั้นมีความหมายหลายนัย แต่ส่วนใหญ่นิยมรับกันทั่วไป หมายถึงวิธีการในการปฏิบัติโยคะเพื่อที่จะให้ผู้ปฏิบัติรู้แจ้งถึงสภาพของจิตใจที่เป็นอิสระ และเป็นหนทางบรรลุโมกษะในที่สุด^๒

สางขยะและโยคะ ได้ยอมรับปัญหาเกี่ยวกับความทุกข์ใกล้เคียงกับ พุทธปรัชญา คือถือว่ามนุษย์นั้นมีความทุกข์ และมีจุดมุ่งหมายที่จะพยายามให้บรรลุความหลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวง

ปรัชญาโยคะได้แบ่งความทุกข์ออกเป็น ๓ อย่าง คือ

ประการแรก เรียกว่าอาธยัตมิกะ (Adhyatmika) เป็นความทุกข์ที่เรียกว่าเป็นอัตวิสัย (Subjective) ความทุกข์แบบนี้เกิดจากสาเหตุทางธรรมชาติของจิตวิทยา มนุษย์ เช่น ความไม่สบายกาย ไม่สบายใจ เป็นต้น

ประการที่สอง เรียกว่าอาธิภะติกะ (Adhibhautika) ความทุกข์ซึ่งเกิดจากโลกภายนอกเป็นสาเหตุ อาทิ ความทุกข์จากมนุษย์ สัตว์ร้าย

ประการที่สาม เรียกว่าอาธิไทวิกะ (Adhidaiivika) เป็นความทุกข์ซึ่งเป็นผลเนื่องมาจากพระผู้เป็นเจ้า

โยคะ เป็นระบบปรัชญาที่ได้เห็นว่า ความรู้เกี่ยวกับปรัชญาในแง่ทฤษฎีนั้นไม่เป็นการเพียงพอที่จะทำให้มนุษย์หลุดพ้นไปได้ ต้องมีการปฏิบัติอย่างจริงจัง คือการควบคุมสภาวะทางจิตใจคล้ายเหมือนกับหมอที่สามารถเข้าใจอาการของโรค และบำบัดรักษาโรคด้วยการปฏิบัติ

^๑Sovani, A critical study of Sankhya system, p. 3, Quoted in, A.K. Lad, The Concept of Liberation in Indian Philosophy, p. 100.

^๒Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 337.

วิธีการของสาางขยะและโยคะจึงได้ให้ความสำคัญที่เหตุผลอย่างแท้จริง คัมภีร์ต่าง ๆ ที่เป็นศรุตี ถึงแม้ว่าสาางขยะ-โยคะจะยึดถือว่าเป็นความจริง แต่ก็มีความสำคัญน้อยกว่าเหตุผล... ในทฤษฎีของกบิล (Kapila) ได้ชี้ให้เห็นความสำคัญของการใช้เหตุผลในปรัชญาดังกล่าวว่า "เป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ที่ได้แสดงให้เห็นถึงเสรีภาพอย่างแท้จริง ที่จะพิจารณาปัญหาต่าง ๆ ของมนุษย์ด้วยเหตุผลเป็นสำคัญ"^๑

สาางขยะได้กล่าวถึงปัญหาทวินิยมระหว่างปุรุชะกับประกฤติ ซึ่งทั้งสองมีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ประกฤติเป็นสภาวะของความสงบเงียบของความสมดุลย์ของทุดะทั้ง ๓ คือ สัตวะ รชส และตมัส สัตวะเป็นตัวการของการสำแดง รชสเป็นตัวกิจกรรม ส่วนตมัสเป็นตัวที่หยุดนิ่งเฉย เมื่อใดที่ประกฤติเข้ามาใกล้ปุรุชะ ความสมดุลย์ที่เคยมีอยู่ก็จะเสียไป แล้วก็จะมีวิวัฒนาการเกิดขึ้น ดังนั้นทุกสิ่งทุกอย่างจึงเป็นผลผลิตของประกฤติ แต่ในตัวประกฤติเองไม่ได้เป็นผลผลิตของอะไร เป็นสิ่งที่มีอยู่คือตนเอง ส่วนปุรุชะนั้นไม่ได้ถูกสร้างหรือสร้างสิ่งใดเลย

ปรัชญาโยคะได้ยอมรับทฤษฎีเกี่ยวกับปุรุชะของสาางขยะที่ว่า ลักษณะของปุรุชะมีจำนวนมากมาย แต่ในแง่ของพหุภาพ ปุรุชะจะแตกต่างกันโดยปริมาณเท่านั้น ส่วนคุณภาพของปุรุชะแล้วมีความเหมือนกัน ความหลากหลายของปุรุชะนี้มีเหตุผลสนับสนุนอย่างเห็นได้ชัดในชีวิตประจำวันของคนเรา เพราะถ้าหากว่ามีปุรุชะเพียงปุรุชะเดียวแล้ว ปัญหา ก็คือการเกิดการตายของคนแต่ละคน ย่อมหมายถึงการเกิดการตายของคนอื่นด้วยเช่นเดียวกัน สาางขยะและโยคะยังเห็นอีกว่า ถ้ามีปุรุชะเพียงหนึ่งเดียว การติดข้องหรือการหลุดพ้นของบุคคลหนึ่งบุคคลใด ก็หมายถึงการติดข้องและการหลุดพ้นของคนอื่นด้วย จึงเห็นได้ว่าจากประสบการณ์มีเหตุผลที่สนับสนุนว่าปุรุชะต้องมีจำนวนมากมาย สิ่งที่เป็นแก่นแท้ของปุรุชะก็คือความรู้สึก (Consciousness) เป็นผู้รู้สูงสุดอยู่เหนือกาละเทศะ ปุรุชะนี้จึงคล้ายกับอาดมันของพวกไวศณะเวทานดิน (Vaiṣṇava-Vedāntins) หรือชีวะของปรัชญาเซน หรือโมหนาดของไล์นัซ ซึ่ง เป็นนักปรัชญาตะวันตกที่สำคัญคนหนึ่งเช่นกัน

^๑Ibid., p. 249.

เกี่ยวกับความจำเป็นของการมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้านั้น ปรัชญาโยคะไม่ได้ให้ความสำคัญมากนัก พวกโยคะรุ่นแรก ๆ ถึงกลับไม่ยอมรับการมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้าด้วยซ้ำไป เพราะว่าการมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้าไม่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยเหตุผลทางตรรกวิทยา (logical proof)

อย่างไรก็ตาม ต่อมาได้มีนักคิดบางคนได้พยายามสร้างลักษณะของสาางขยะและโยคะให้เป็นระบบปรัชญาที่มีลักษณะเป็นเทวนิยม (theism) ด้วย โดยมีความเห็นว่าการปฏิเสธพระผู้เป็นเจ้าของปรัชญาดังกล่าวนั้น ไม่ได้หมายถึงการปฏิเสธความมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้า แต่เป็นเพียงการปฏิเสธว่าพระองค์ไม่ได้เป็นผู้สร้างโลกโดยตรง เพราะว่าพระผู้เป็นเจ้านั้นมีอยู่และเป็นสาเหตุทางอ้อมในการเกิดขึ้นของจักรวาล โดยประภคิตซึ่งมีพลังสร้างสรรค์ได้เข้าไปอยู่ใกล้กับพระผู้เป็นเจ้า A.K. Mazoomdara ได้เห็นว่า "สาเหตุนั้นไม่ได้มีความสำคัญเท่ากับการมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้า การปฏิเสธว่าไม่มีสาเหตุก็ไม่ได้หมายความว่าจะเป็นการปฏิเสธการมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้า แม้ว่าพระผู้เป็นเจ้าจะไม่ได้สร้างโลกโดยตรงก็ตามแต่การที่พระองค์ไม่ได้เป็นสาเหตุก็มีได้หมายความว่าพระองค์ไม่มีอยู่ เพราะว่าพระองค์อาจมีอยู่ในอีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งเป็นการมีอยู่ในฐานะผู้ดูก็ได้"

สำหรับสาเหตุของการติดข้อง ทั้งในปรัชญาสาางขยะและโยคะถือว่า การติดข้องอยู่ในความทุกข์ของคนเรานั้นเกิดจากความไม่รู้หรืออริยา หมายถึงความไม่รู้ซึ่งเป็นไปด้วยอำนาจของกฎแห่งกรรม ที่ส่งผลสืบเนื่องจากภพหนึ่งไปยังอีกภพหนึ่ง แต่เราก็ไม่สามารถที่จะสืบสาวหาต้นตอว่ามีความเป็นมาเมื่อไร ดังนั้นความสัมพันธ์ระหว่างอาตมันกับชีวิตของบุคคล หลังจากที่ถูกพ้นจากความติดข้องแล้วก็จะเข้าถึงอาตมันซึ่งบริสุทธิ์ เป็นสิ่งที่ไม่มิชอบเขต เวลา และนิรันดร ด้วยเหตุนี้จุดมุ่งหมายที่สำคัญของปรัชญาโยคะ จึงมีความเห็นคล้ายกับพุทธปรัชญาในแง่ที่ว่า ความรู้ของมนุษย์นั้นไม่ควรแสวงหาว่าอะไรเป็นสาเหตุแรกของสิ่งต่าง ๆ แต่สิ่งที่ควรสนใจก็คือ การที่จะปฏิบัติเพื่อบรรลุลความหลุดพ้นเป็นสำคัญ^๑

^๑A.K. Mazoomdara: Personality, p. 14, Quoted in Lad, *ibid.*, p. 102.

^๒Mircea Eliade, *Yogo: Immortality and Freedom*, pp. 18-19.

อริยหาหรือความรู้ที่ผิดดังกล่าว ในทรรศนะของโยคะเห็นว่า หมายถึงความไม่รู้ธรรมชาติที่แท้จริงของตัวตน และยังไม่สามารถแยกความแตกต่างระหว่างปุระะกับประกฤติ หรือเห็นว่าประกฤติคือปุระะ เมื่อใดที่ปุระะเข้าใจตัวเองว่าไม่ใช่ประกฤติด้วยความรู้แจ้งแล้ว สาเหตุของการติดข้องก็จะสูญหายไปด้วย ปัญหาคือประกฤติกับปุระะมีความเกี่ยวข้องกันอย่างไร นั่นก็คือมายาก่อให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งทั้งสองชั้น เมื่อใดมายาถูกทำลายไปด้วยความรู้ที่ถูกต้องแล้ว ก็จะพบว่าประกฤติกับปุระะนั้นโดยแท้จริงแล้วไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกันอย่างไร ภัควัทปุราณะ (Bhāgvat Purāna) กล่าวว่า การรวมตัวของปุระะและประกฤติเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยความบังเอิญ เนื่องมาจากประกฤติกับปุระะ เข้าไปใกล้กันเท่านั้น

ความเห็นในเรื่องการติดข้องซึ่งเกิดจากความเข้าใจผิดของปุระะนั้น สางขยะและโยคะได้แยกประเภทออกเป็น ๓ อย่างกล่าวคือ

ประการแรก การติดข้องโดยธรรมชาติ (Natural) มีสาเหตุจากความเข้าใจผิดในธรรมชาติของประกฤติและเป็นปุระะ

ประการที่สอง การติดข้องโดยวิวัฒนาการ (Evolutional) คือการยึดถือการวิวัฒนาการของประกฤติในหลายรูปแบบ เช่น ประสาทสัมผัสทำให้เข้าใจว่าประกฤติเป็นปุระะ

ประการที่สาม การติดข้องโดยส่วนตัว (Personal) เป็นการติดข้องเนื่องจากบุคคลที่ยอมอุทิศตน โดยไม่รู้ธรรมชาติอันแท้จริงของปุระะ

กบิล นักปรัชญาคนสำคัญได้เน้นถึงความสำคัญของภพและกัมทุกซ์โดยการปฏิบัติ เช่นเดียวกับพุทธปรัชญา แต่การติดข้องของสางขยะและโยคะนั้น เนื่องจากความเข้าใจว่าตัวเองเป็นประกฤติทั้ง ๆ ที่ตัวเองเป็นปุระะ และคิดว่ามีการวิวัฒนาการเกิดขึ้น เมื่ออริยอายุติลง วิทยาภักก็เกิดขึ้น ทำให้ไม่เข้าใจผิดอีกต่อไป

ทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญาโยคะ รวมทั้งปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่ยกเว้นแนวความคิดที่ได้รับอิทธิพลจากทรรศนะความหลุดพ้นแบบใช้ความภักดี ความหมายของการหลุดพ้นจะหมายถึงการหลุดพ้นจากความชั่วและความทุกข์อย่างสิ้นเชิง สภาวะของความหลุดพ้นเป็นสภาวะที่ผู้บรรลุได้ตระหนักถึงสภาวะแห่งความเป็นอยู่จริง ปราศจากความงอแงและความทุกข์ยาก

หึ่งปวง ในเมื่อเราเข้าใจว่าความทุกข์เป็นลักษณะของมนุษย์ ส่วนพรหมันจะไม่มี ความทุกข์แต่อย่างใด^๑ ความหลุดพ้นหรือการบรรลุโยกษะซึ่งเป็นสิ่งที่แท้จริง จึงเป็นการดับศัลหาอย่างสิ้นเชิงในที่สุด^๒

เกี่ยวกับสภาวะของความหลุดพ้นของปรัชญาโยคะ เรียกว่า ไกววัลย์ (kaivalya) เป็นสภาวะที่ปุรุષะซึ่งมีสคิสัมปชัญญะ เป็นแก่นแท้ ได้รู้ถึงสภาวะธรรมชาติของตนเองอย่างแท้จริง โดยรู้ว่าตัวเองไม่ใช่ประภคฤติ ในแง่นี้จึงแตกต่างจากพวกไวทานดิน ซึ่งถือเอาความหลุดพ้นเป็นสภาวะความสุข แต่สภาวะไกววัลย์เป็นสภาวะที่สคิสัมปชัญญะว่างเปล่า... เมื่อปุรุษะผ่านพ้นไปจากที่ประชุมแห่งคุณ หรือประภคฤติทุกประการแล้ว แปลว่าปุรุษะตั้งอยู่ในความโดดเดี่ยวโดยไม่มีสิ่งใดเป็นที่พึ่งอาศัย นั่นคือปุรุษะตั้งอยู่ในภาวะแห่งความเป็นผู้เดียว เป็นเอกภพล้วน โดยไม่มีวิฤตฤติ คุณ กิริยาใดเข้ามาระคนเจือปนอยู่ด้วย เมื่อไม่มีสิ่งใดเข้ามาระคนเจือปนอยู่ด้วย ก็เป็นอันว่าปุรุษะย่อมไม่ตั้งอยู่ในภาวะของสิ่งอื่น ๆ คือตั้งมั่นอยู่ในภาวะของตนเองจึงกล่าวไว้ว่าไกววัลย์ก็คือ ความตั้งมั่นอยู่ในภาวะของตน^๓

E.H. Johnson กล่าวไว้ว่า พวกสาขชยะรุ่นแรก ๆ คือการที่หลุดพ้นเป็นการข้ามคุณะหึ่งสาม คือ สัตวะ รัชส และตมัส ซึ่งไม่เหมือนกับสาขชยะในรุ่นหลังมารวมกัน และทางรอดก็คือการทำลายให้รัชส ตมัส หมดไป^๔ แนวความคิดนี้ไม่ได้แตกต่างจากสาขชยะรุ่นหลังมากนัก มีความแตกต่างกันในทรรศนะบางอย่าง ที่ว่าสาขชยะยุคแรกเห็นว่าการเพิ่มสัตวะ คุณะ เป็นความหลุดพ้นในแง่ของศีลธรรม แต่สาขชยะรุ่นหลังเน้นถึงการข้ามพ้นคุณลักษณะ ๓ ประการ ซึ่งเป็นการมองความหลุดพ้นในด้านอภิปรัชญา การเปลี่ยนแปลงความคิดมาสู่การบรรลุความหลุดพ้น ก็คือการเพิ่ม

^๑Ibid., p. 33.

^๒Ibid., p. 381.

^๓สวามิ สัตยานันทนุรี, ปรัชญาฝ่ายโยคะ, หน้า ๖๖๘-๖๖๙.

^๔E.H. Johnson, Essay on the Early Sāṅkhya, p. 35, Quoted in, Lad, *ibid.*, p. 100.

สภาวะ คุณะ ให้มีความเข้มข้น และมีจำนวนมากกว่าคุณะอื่น ๆ เหมือนกับการเสริมความคิดในยุคแรกของมีมามสา ซึ่งมีอุดมคติเรื่องสวรรค์มาสู่โมกษะในยุคหลังของมีมามสาและเวทานตะ

ปรัชญาสาขชยะและโยคะต่างมีความเชื่อในเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ เช่นเดียวกับปรัชญาอินเดียระบบอื่น ๆ เป็นส่วนใหญ่ แต่สิ่งที่เกิดใหม่นั้นไม่ใช่ปุรุชะ เพราะว่าปุรุชะได้แก่กระจายทั่วไปหมด เป็นการประสิดซึ่งประกอบด้วยอวัยวะ ประสาทสัมผัส รวมทั้งพุทธิ อหังการและปฐมธาตุ ซึ่งแนบติดกับปุรุชะ แต่เมื่อปุรุชะบรรลุลความหลุดพ้นแล้วก็จะละทิ้งสิ่งเหล่านี้ออกไป การเกิดใหม่และความตายเป็นการเปลี่ยนแปลงกายหยาบ ไม่ใช่กายที่ประสิดและร่องรอยของกรรมซึ่งสะสมในกายประสิดนี้ จะชำระให้หมดไปได้ก็โดยความรู้แจ้งเท่านั้น

ความสัมพันธ์ระหว่างอภิปรัชญาและการปฏิบัติมีความสอดคล้องกัน ในแง่ที่ว่าอภิปรัชญาของสาขชยะและโยคะ เป็นรากฐานอันสำคัญในการปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้น เช่นเดียวกับระบบอื่น ๆ ของปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่... ด้วยเหตุที่ว่า ทฤษฎีจริยศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นทฤษฎีใดก็ตาม ต้องมีรากฐานอยู่บนอภิปรัชญา แนวความคิดเกี่ยวกับความประพฤติของมนุษย์และความจริงสูงสุดจึงมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด เพราะว่าในขณะที่เราคิดว่ามีความจริงสูงสุด เราจึงมีการปฏิบัติเพื่อจุดมุ่งหมายนั้น ดังนั้นจุดมุ่งหมายและการกระทำจึงต้องไปด้วยกันด้วย^๑

สำหรับเป้าหมายของความหลุดพ้นนั้น กบิล ซึ่งเป็นนักปรัชญาอินเดียยุคโบราณที่สำคัญยิ่งคนหนึ่ง ได้นิยามความหมายของความหลุดพ้นว่ามีเป้าหมาย ที่จะเข้าถึงภาวะที่สิ้นสุดความทุกข์ทรมานอย่างสิ้นเชิง ดังนั้นจึงเป็นความประสงค์ของมนุษย์ทุกคนไม่ว่าเขาจะนับถือลัทธิศาสนาใดก็ตาม เขามีความปรารถนาที่จะหลุดพ้นจากความทุกข์ทรมานด้วยวิธีทางต่าง ๆ โดยการปฏิบัติให้บรรลุเป้าหมาย ด้วยวิธีการต่าง ๆ แม้ว่าวิธีการเหล่านั้นอาจจะไม่ได้ช่วยให้เขาฝ่าฟันความทุกข์สิ้นสุดลงอย่างสิ้นเชิง^๒ ธรรมชาติของโยคะจึงเห็นว่าการปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นจึงเป็นจุดมุ่งหมายอันสำคัญยิ่ง

^๑S. Radhakrishnan, Eastern Religion & western thought, p. 80.

^๒Swami Prabhavananda, "The Way to Liberation", Vadanta for Modern Man, p. 251, Edited by Christopher Isherwood.

✓ วิธีทางที่จะบรรลุลความหลุดพ้นในความเห็นของโยคะ ซึ่งเรียกว่าไกรถย^๑ เป็นทรรศนะที่แสดงให้เห็นว่า วิธีการที่จะบรรลุลจุดหมายนี้ มีทั้งในด้านปัญญาและศีลธรรม ...ตามข้อปฏิบัติซึ่งปศุณยสี ได้บัญญัติไว้ได้แก่ข้อปฏิบัติที่เรียกว่าโยคะ ซึ่งจะนำไปสู่การบรรลุลความหลุดพ้นในที่สุด ๘ ประการ คือ

- (๑) ยมะ (๒) นียมะ (๓) อาสนะ (๔) ปราณายมะ (๕) ปรัตยาหาระ
(๖) ธาธนะ (๗) ธยานะ และ (๘) สมาธิ^๑

ยมะ เป็นการงดเว้นเกี่ยวกับประทุษร้าย (อหิงสา) มีความสัจย์ (สัตยะ) เว้นจากการเอาสิ่งของผู้อื่นในลักษณะที่ไม่ถูกต้อง (อัสเตยะ) การประพฤติพรหมจรรย์ (พรหมจริยะ) และการไม่โลภอยากได้สิ่งของของผู้อื่น (อปริกฺรหะ)

นียมะ เป็นการปลูกฝังคุณสมบัติให้มีความบริสุทธิ์ (เศาจะ) ความพอใจด้วยสิ่งที่ตนมีอยู่ (สันโตษ) ความอดทน (ตบะ) การเอาใจใส่ต่อการศึกษา (สวาธยายะ) และการอุทิศตนต่อพระเจ้า (อิศวรปนิธาน)

อาสนะ เป็นการควบคุมร่างกายให้อยู่ในอิริยาบถที่สบาย เพื่อให้จิตสามารถตั้งมั่นอยู่ในสมาธิ

ปราณายมะ เป็นการควบคุมลมหายใจเข้าออก

ปรัตยาหาระ หมายถึงการควบคุมจิตไม่ให้ติดข้องกับวัตถุ มีจิตใจเข้มแข็ง มีการสำรวมระวังอินทรีย์จากอารมณ์ภายนอก

ธาธนะ คือการทำจิตใจให้อยู่ในอารมณ์ที่แน่นอน เป็นหลักในการปฏิบัติสำหรับจิตเพื่อควบคุมให้จดจ่ออยู่กับอารมณ์ที่ต้องการ

ธยานะ หมายถึงการนำเห็นุณานต่อจากธาธนะ โดยการรักษาสมาธิจิตให้ดำเนินติดต่อกันไปโดยไม่ขาดสาย

^๑Eliade, *ibid.*, pp. 48-59.

สมาธิ เป็นขั้นสุดท้ายของการปฏิบัติโยคะ โดยจัดแน่วแน่งอยู่ในอารมณ์ที่พิจารณาสมาธินี้ แบ่งออกเป็นขั้นต่ำและขั้นสูง ซึ่ง เรียกว่า สัมปรัชญาตสมาธิ และอสัมปรัชญาตสมาธิ ขั้นสูงเป็น จุดหมาย ส่วนขั้นแรกเป็นขั้นที่พหุยังคงทำหน้าที่ แม้ว่าจะมีสมาธิเกี่ยวกับวัตถุของสมาธิ เฉพาะ อย่างอยู่เต็มทีทุกสิ่งถูกตัดหมด แม้กระทั่งความจริงที่ว่าบุคคลกำลังมีทรศนะ เกี่ยวกับวัตถุนั้น สมาธิ นี้ เป็นสมาธิที่มีความสำคัญ บ่อเกิดของความหลุดพ้นมวลจะถูกกำจัดให้หมดไปและพหุธิก็จะฉายแสง ออกมาด้วยอำนาจของสัตวธาตุมากขึ้น

ส่วนในอสัมปรัชญาตสมาธิ เป็นความรู้สึกที่เกี่ยวกับวัตถุไม่มี ฉะนั้นสมาธินี้จึงเรียกว่า อยู่เหนือความสำนึก พหุธิจะยุติในตอนนี้และการรู้วัตถุก็หายไปอีก พหุธิจะยุติการทำหน้าที่ของมัน ในตอนนั้น หรือวัตถุของมันจะแผ่หายไปไปในบ่อเกิดของมัน ในสภาพเช่นนี้ไม่ใช่เพียงวัตถุติดภายในที่เกิดขึ้นจากการข่มของรชิสและตมิสจะไม่มี แต่ที่ เกิดขึ้นจากสัทวะก็ไม่มีเช่นกัน เมื่อพหุธิมี สมาธิอยู่กับอิตตาหรือปุระชะ ในรูปสุดท้ายของอสัมปรัชญาตสมาธิก็สูญหายไป โดยที่ปุระชะอยู่ตามลำพัง โดดเดี่ยว ซึ่งถ้าจะเปรียบสภาพจิตธรรมตาของเรากับผิวน้ำที่มีคลื่นในทะเลสายซึ่งสะท้อนภาพวัตถุ เช่น ต้นไม้บนฝั่ง เป็นภาพที่บิดเบือน สภาพของอสัมปรัชญาตสมาธิก็คล้ายกับผิวน้ำที่สงบ มีภาพที่สะท้อน โดยไม่บิดเบือนและอสัมปรัชญาตสมาธิเปรียบได้กับสภาพที่ต้นไม้มองตัวของมันเอง ไม่มีภาพใด ๆ ปรากฏในทะเลสาบเลย เพราะน้ำในทะเลสาบแห้งเหือดหมดไป สมาธิอย่างที่สองนี้จึงเป็นจุดหมาย ปลายทางของสมาธิโยคะในที่สุด

ปรัชญาโยคะยังได้แบ่งระดับของชีวิตออกเป็น ๓ ระดับคือ ที่เราจะแสดงความแตกต่าง ให้เห็นได้คือ ชีวิตขั้นแรกเป็นชีวิตที่รชิส และตมิส เป็นองค์ปัจจัยควบคุมที่สำคัญ ชีวิตขั้นที่สองเป็น ชีวิตที่สัทวะมีอำนาจควบคุมอยู่ และชีวิตขั้นที่สามเป็นชีวิตที่ข้ามพ้นจากอำนาจของสัทวะ

จะเห็นว่าปรัชญาโยคะ ได้เน้นถึงการหยุดความเคลื่อนไหวของจิตเพื่อที่จะบรรลุความ หลุดพ้นเป็นสำคัญ ...ในโยคะวคิชฐะได้อีกกล่าวว่า " เมื่อบุคคลตื่นขึ้นโดยมีความรู้เกี่ยวกับพรหมัน อย่างแท้จริง จิตที่ไม่บริสุทธิ์ก็จะสิ้นสุดลง ความกระหายดับลง ตัวตนดับลง และทรงของความ หลอกหลวงก็ได้พังทลายลงเป็นเสี่ยง ๆ เมื่อบุคคลได้บรรลุถึงความสงบที่อยู่เหนือสัทธา โดยการ

เข้าใจว่ามีสิ่งที่สูงสุดซึ่งบริสุทธิ์ เป็นความจริงอันถิระแล้ว จะไม่มีสิ่งใดทั้งในโลกนี้หรือโลกแห่งสวรรค์ จะมาสามารถขัดขวางเขาให้เข้าถึงสภาพความสุขอย่างแท้จริงได้อีกต่อไป”^๑

บุคคลที่บรรลุความหลุดพ้นแล้วก็ จะเข้าถึงสภาพไภวัญญูนิรันดร และไม่มี การเสื่อมจากสภาพนั้นอีก ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายของชีวิตหลังตายไปแล้ว และยังมีภูมิอื่นอีกที่เราเข้าถึงได้ในชีวิตนี้ คือชีวิตนุกติ ซึ่งปรัชญาาระบบนี้ยอมรับว่าเป็นสภาพที่ปุระจะยังมีความสัมพันธ์กับพุทธิ แต่เป็นพุทธิที่กำจัดความบกพร่องต่าง ๆ ออกไปหมดและตรัสรู้แล้ว ทรรคนะเกี่ยวกับชีวิตนุกติที่มีต่อโลกของโยคะ จึงมีส่วนคล้ายคลึงกับบุคคลที่มีความสมบูรณ์ในอุดมคติของปรัชญาอายุเว โศษิกะ ซึ่งถือว่าบุคคลที่หลุดพ้นยังเกี่ยว ข้องกับชีวิต แต่ก็ไม่ได้ยึดถืออะไรอีกต่อไปเช่นกัน

๔.๔ ทรรคนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญามีามสา

มีามสาเป็นปรัชญาซึ่งอธิบายความหมาย แห่งข้อกำหนดที่กล่าวไว้ในพระ เวท มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับปรัชญาเวทานตะ เพราะทั้งมีามสาและเวทานตะมีหลักคำสอนสืบเนื่องมาจากพระ เวท โดยพยายามอธิบายความหมายแห่งคำสอนในพระ เวทไปตามทรรคนะของตน ตอนที่หนึ่งของพระ เวทได้แก่ ตอนที่ เป็นมันตระและพราหมณะ เรียกว่ากรุมกาทะหรือกรุมกัณท์ เกี่ยวกับการกระทำ พิธีกรรมและการบูชาญู ส่วนตอนปลายของพระ เวทเป็นตอนที่ เป็นอุปนินิธ เรียกว่า ชญาน กาทะ หรือชญาณกัณท์ เกี่ยวกับคำสอนว่าด้วยสิ่งที่แท้จริง นักปราชญ์คนสำคัญของมีามสาชื่อ ประภากร (Prabhākara) และกุมาริล (Kumārila)

ปรัชญามีามสาจึงเป็นปรัชญา เกี่ยวกับคำสอนตอนต้นของคัมภีร์พระ เวท เรียกว่า ปูรวมี-มามสา โดยพูดถึงธรรมะเป็นส่วนใหญ่ ส่วนเวทานตะพิจารณาเกี่ยวกับ "พรหมัน" หรือพรหมเป็นส่วนใหญ่ ฉะนั้นบางครั้งปูรวมีามสาจึงเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าธรรมมีามสา ส่วนเวทานตะเรียกว่าพรหมมีามสา ความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญามีามสาและ เวทานตะนี้ ในยุคก่อนสังกรจารย์ซึ่งเป็น



^๑Prabhavananda, *ibid.*, pp. 254-255.

คณาจารย์แห่งลัทธิเวทาคตะ จึงถือว่ามิมามสาและเวทาคตะ เป็นปรัชญาาระบบเดียวกัน เพราะเห็นว่า การกระทำและความรู้นั้นต้องควบคู่กันไป ทัศนคติแบบนี้ เรียกว่ากรรมชญาณสมุจจยาทะ

การศึกษาปุรวมิมามสา เป็นสิ่งสำคัญที่จะเป็นวิธีที่ดีสำหรับทำให้อาดมันบริสุทธิ ดังที่สังกราคาจารย์มีทัศนคติว่ากรรมหรือการกระทำและความรู้นั้น เป็นสิ่งที่ขัดแย้งกัน เหมือนกลางวันกับกลางคืน และจักรรรมให้อยู่ในประเภทของอวิชา ซึ่งก็ต้องยอมรับว่ากรรมและอุปาสนาหรือสมาธิ เป็นสิ่งที่ช่วยให้จิตใจบริสุทธิสะอาด แม้ว่าทั้งสองอย่างนี้จะไม่ใช้เหตุผลโดยตรงที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้นก็ตาม ปุรวมิมามสาจึงมีความสำคัญเนื่องจากเวทาคตะ เป็นสิ่งที่สืบเนื่องมาจากมิมามสา

มิมามสา หรือปุรวมิมามสา เป็นระบบปรัชญาหนึ่งในกระบวนซึ่งจัดอยู่ในสายนาสติกะ เพราะถือว่าพระเวทเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ดำรงอยู่ช้านันรัตน ไม่มีผู้แต่งและมีความถูกต้องสมบูรณ์ พระเวทเป็นคัมภีร์แห่งพิธีกรรมที่กล่าวถึงข้อที่พึงปฏิบัติต่าง ๆ ...มิมามสาได้พยายามตีความคำสอนของพระเวทในแง่ปรัชญา โดยทำการสอบสวนอย่างละเอียดเกี่ยวกับธรรมชาติและความถูกต้องแห่งความรู้^๑ และมุ่งจุดหมายปลายทางที่การหลุดพ้นจากทุกข์ทั้งปวงในที่สุด

มิมามสาเป็นปรัชญาประเภทพหุสัจจวาท (Pluralistic Realism) เนื่องจากเชื่อในความมีอยู่จริงของโลกภายนอก และชีวาตมัน ซึ่งถืออยู่เป็นจำนวนนับประมาณีได้ เช่นเดียวกับร่างกาย เป็นที่อยู่แห่งอาดมันอันนับจำนวนมิได้ นอกจากนั้นยังเชื่อว่ามีปรมาณูเป็นจำนวนมากเช่นกัน เชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรม อำนาจลึกลับที่มองไม่เห็น ความหลุดพ้นจากความทุกข์หรือโมกษะ เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ มิมามสาปฏิเสธความเชื่อที่ว่าโลกมีการสร้างสรรค์และมีการทำลายเป็นครั้งคราว เพราะโดยแท้จริงแล้วโลกนี้ไม่มีใครสร้างและไม่มีใครแตกสลาย โลกดำรงอยู่อย่างนี้ตลอดไป ไม่มีการเปลี่ยนแปลงไปจากที่เป็นอยู่

เกี่ยวกับปหารตะ (categories) ประการถือว่ามีปหารตะอยู่ ๗ ประการ คือ สสาร หรือหริพะยะ คุณสมบัตินิติหรือคุณะ การกระทำหรือกรรมะ สากลภาพหรือสามัญยะ อนุสยภาพหรือปรตัตนตรา พลังหรือศักตี และความคล้ายคลึง (สาทฤศยะ) ในปหารตะ ๕ ประการแรกมีลักษณะ

^๑S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 375.

และความหมาย เหมือนกับปรัชญาไว เซอิกะ เพียงแต่อนุสภาพของมีมามสา เรียกว่า ปรตันตรตา ส่วนไว เซอิกะ เรียกว่า สมวาเย สำหรับศักดิ์และสาเหตุยะไม่มีในไว เซอิกะ

คณาจารย์อีกคนหนึ่งของมีมามสาคือกุมาริล เห็นว่าปหารละมีเพียง ๔ เท่านั้น คือ สสาร คุณสมบัติ กิจกรรม สากลภาพ และการปฏิเสธ สำหรับการปฏิเสธมี ๔ ชั้น คือความไม่มีอยู่ก่อน ความไม่มีในภายหลัง ความไม่มีที่เนื่องกัน และความไม่มีโดยเด็ดขาด ปหารละที่ว่าด้วยปัจเจกภาพ หรือวิเศษะ และอนุสภาพหรือปรตันตรตา กุมาริลไม่ยอมรับ แต่มีทรรศนะสอดคล้องกับประการเกี่ยวกับปัจเจกภาพ โดยสงเคราะห์ปัจเจกภาพเข้ากับคุณสมบัติแห่งความชัดเจน เรียกว่า ปรตุฏกตวะ สำหรับอนุสภาพ เข้ากับคุณสมบัติเป็น เอกภาพในพหุภาพ เรียกว่า ตาทาตมยะหรือ เกทาเกทะ กุมาริล ไม่ยอมรับพลังและความคล้ายคลึงว่าเป็นปหารละต่างหากโดยสงเคราะห์สองสิ่งเข้ากับสสาร เขา ยอมรับสสาร ๔ ประเภทของไว เซอิกะและผนวกเพิ่มขึ้นอีก ๒ อย่างคือ ความมืดและเสียง ซึ่ง ประการไม่ยอมรับ ๒ อย่างนี้ หักนั้นโดยทั่วไปแล้ว ปหารละของมีมามสา กับนยาเยและไว เซอิกะ มีความเหมือนกัน เป็นส่วนใหญ่

ทรรศนะเกี่ยวกับชีวิตมันซึ่งทั้งประการและกุมาริล มีทรรศนะต้องกันว่าชีวิตมันมีอยู่ เป็นจำนวนมาก เป็นสิ่งที่เที่ยงแท้มีอยู่ทั่วไป กระจายอยู่ทุกหนทุกแห่งที่เรียกว่ามีลักษณะวิญ ไม่มีขอบเขตจำกัด เป็นสสารซึ่งเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของความรู้สึกตัว ชีวิตมันเป็นผู้รู้ เป็นผู้แสวง ทุกข์ สุข และเป็นผู้กระทำการม ชีวิตมันนั้น เป็นสิ่งที่แตกต่างจากร่างกาย จิตใจ และความเข้าใจ ชีวิตมันเป็นผู้แสวงอารมณ์ ร่างกายเป็นพาหนะสำหรับการแสวงอารมณ์ ประสาทรับสัมผัสเป็น เครื่องมือในการแสวงอารมณ์ ความรู้สึกในภายในและวัตถุภายนอกเป็นสิ่งที่ชีวิตมันรับรู้ ในการแสวงอารมณ์ดังกล่าวนี้ มีมามสาไม่ได้ถือว่าความรู้สึกตัว เป็นคุณสมบัติสำคัญของชีวิตมัน ความรู้สึกตัว เป็นเพียงคุณสมบัติที่มีขึ้น เพราะเหตุที่ชีวิตมันมาอยู่ร่วมกับร่างกาย นั่นคือ โดยตัวของมันเอง ชีวิตมันเป็นสิ่งที่ปราศจากความรู้สึกตัว มันมาที่มีความรู้สึกตัวขึ้นก็ต่อเมื่อมันมาอยู่ร่วมกับร่างกาย และในขณะที่บรรลุลความหลุดพ้นหรือโมกษะ ชีวิตมันได้หลุดพ้นไปจากความผูกพันของร่างกายแล้ว มันจะอยู่ในภาวะบริสุทธิ์ปราศจากความรู้สึกตัวตลอดไป^๑

^๑Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy,

นอกจากนั้นประการยังมีความเห็นสอดคล้องกับนยายะและไว เคธิกะ ในแง่ที่ว่าชีวิตมัน นั้นเป็นสิ่งที่ปราศจากความรู้สึกตัว ส่วนความรู้สึกตัว เป็นคุณสมบัติซึ่งมีขึ้นโดยบังเอิญ ในเวลาที่ ชีวิตมันมารวมกับร่างกายแล้ว ฉะนั้นคุณสมบัติที่แท้จริงของชีวิตมันก็คือความสามารถในการแสวงหา อารมณ์สุขทุกข์ และมีเจตนาหรือเจตจำนง ซึ่งเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นด้วยอำนาจของกุศลและอกุศลที่ชีวิตมัน ได้เคยกระทำไว้ เมื่อเวลาบรรลุความหลุดพ้นซึ่งเกิดขึ้นด้วยอำนาจของกุศลและอกุศลหมดสิ้นไป ชีวิตมันก็จะดำรงอยู่ในภาวะของสสารที่บริสุทธิ์ ซึ่งปราศจากคุณสมบัติทุกอย่าง ชีวิตมันอยู่ในภาวะ ที่ไม่มีความรู้สึกตัวและปราศจากความรู้สึก เป็นสุข

สำหรับกุมาริลมีความเห็นแตกต่างจากประการและนยายะ-ไว เคธิกะกุมาริลมีทรรศนะว่า ความรู้สึกตัว เป็นการเปลี่ยนแปลงซึ่ง เป็นกระบวนการทำให้ชีวิตมันสามารถรับรู้สิ่งต่าง ๆ ได้ กุมาริลเห็นพ้องกับปรัชญาเซนในแง่ที่ว่า ชีวิตมัน เป็นทั้งสิ่งที่มีเอกภาพ (identity) และวิริธภาพ (difference) และ เป็นสิ่งที่ปราศจากความเปลี่ยนแปลงและมีความเปลี่ยนแปลง ส่วนในสถานะแห่ง สสาร ชีวิตมัน เป็นสิ่งที่คงที่และดำรงอยู่ในสถานะอย่างเด็ดขาดตลอดกาล ในสถานะแห่งคุณสมบัติมัน เป็น สิ่งที่เปลี่ยนแปลงและแปรเปลี่ยนไปได้มากมายหลายแบบ สสารดำรงอยู่ในสถานะอย่างเด็ดขาดตลอดไป สิ่งที่เปลี่ยนแปลงคือ คุณสมบัติของสสารแต่การเปลี่ยนแปลงในด้านคุณสมบัติ ไม่เป็นผลกระทบกระเทือน ต่อความเที่ยงแท้ของชีวิตมันแต่อย่างใด^๑

กุมาริลเห็นว่า ชีวิตมัน เป็นสิ่งที่มีทั้งความรู้สึกตัวและความไม่รู้สึกตัว ไม่ใช่ชีวิตมัน ไม่มีความรู้สึกตัวเลย เหมือนทรรศนะของประการและนยายะ-ไว เคธิกะ เพราะว่าในสถานะแห่ง สสารนั้น เป็นสิ่งที่ปราศจากความรู้สึกตัว แต่ในสถานะแห่งคุณสมบัติมัน เป็นสิ่งที่มีความรู้สึกตัว ดังนั้น ชีวิตมันจึงมีลักษณะในแง่ที่สามารถรู้หรือรับรู้สิ่งต่าง ๆ ได้ อย่างไรก็ตามกุมาริลเห็นพ้องกับประการ และนยายะ-ไว เคธิกะ ในแง่ของการบรรลุโมกษะ ชีวิตมันจะมีสภาพเป็นสสารบริสุทธิ์ซึ่งปราศจาก คุณสมบัติใด ๆ ทั้งสิ้น

^๑Ibid, p. 234.

ทรศนะเกี่ยวกับธรรมะของมิมามสา ธรรมะ เป็นสิ่งที่ปรัชญามีามามมุ่งหาข้อเท็จจริง ไซมิณีผู้ให้กำเนิดลัทธิมิมามสา ให้คำนิยามเกี่ยวกับธรรมะว่า "ธรรมะเป็นคำสั่งหรือบทบัญญัติที่กำหนด ใ้มนุษย์ต้องกระทำกรรม"^๑ ส่วนที่ลัทธิธรรมขึ้นธรรมดาเป็นสิ่งที่จะต้องเรียนรู้ด้วยการอาศัยหรือใช้ชีวิต คลุกคลีอยู่กับโลกีย์วิสัย แต่ธรรมะและโมกษะซึ่งเกี่ยวกับเรื่อง ของจิตใจโดยตรงนั้น เป็นสิ่งที่เปิดเผยให้ประจักษ์โดยพระเวท เพราะว่าพระเวทกล่าวถึงข้อที่เราควรกระทำและสิ่งที่เราไม่ต้องกระทำ ความศักดิ์สิทธิ์และความขลังของพระเวท เป็นสิ่งที่ได้รับการสนับสนุน โดยความสำนึกทางสังคมและสติ สำนึกของแต่ละคน

ตามทรศนะของมิมามสาธรรมและอธรรม เป็นสิ่งที่มีความเกี่ยวข้องกับความสุขหรือความ ทุกข์ที่บุคคลจะได้รับในภพหน้า กรรมใดที่บุคคลกระทำสอดคล้องกับธรรมะ กรรมนั้นก็ เป็นกรรมดี จะก่อให้เกิดผลเป็นความสุข ตรงกันข้ามกรรมใดที่บุคคลกระทำสอดคล้องกับอธรรม กรรมนั้น เป็น กรรมชั่วซึ่งจะก่อให้เกิดผลเป็นความทุกข์เดือดร้อน และกรรมที่บุคคลกระทำลงไปนั้นจะก่อให้เกิด อำนาจลึกลับที่มองไม่เห็นขึ้นในตัวของชีวาคมัน เมื่อใดอุปสรรคมีขัดขวางการให้ผลของกรรมได้ ถูกขจัดให้หมดไป และเวลาที่เหมาะสมมาซึ่ง กรรมที่กระทำไว้ก็จะก่อให้เกิดผลขึ้นมาตามควรแก่ กรรมนั้น ๆ อำนาจที่มองไม่เห็นซึ่งเกิดจากการกระทำกรรมนี้ เรียกว่า อปุระวะ ซึ่งคล้ายกับลัทธิ นยายะที่เรียกว่า อทฤชฎะ อปุระวะ เป็นสิ่งที่เชื่อมโยงระหว่างกรรมและผลแห่งกรรม เป็นพลังศักยะ หรือศักดิ์ที่แฝงอยู่ในการกระทำซึ่งเป็นเหตุให้เกิดผลขึ้นตามควรแก่การกระทำนั้น

✓ มิมามสาแบ่งกรรมหรือการกระทำออกเป็น ๓ อย่าง คือ

(๑) กรรมที่ต้องกระทำ กรรมชนิดนี้เป็นกรรมที่ต้องกระทำ ถึงแม้ว่าการกระทำ กรรมชนิดนี้อาจไม่ก่อให้เกิดทุกข์ แต่การงดเว้นไม่กระทำจะทำให้เกิดบาปหรือมีโทษ กรรมที่ต้อง กระทำนี้ยังแบ่งออกเป็น ๒ อย่าง คือ กรรมที่ต้องทำเป็นประจำวัน เรียกว่า นิตยะ เช่นการสวด มนต์และกรรมที่จะต้องทำตามโอกาสที่กำหนดไว้โดยเฉพาะ เรียกว่า ไนमितติกะ

(๒) กรรมที่ทำก็ได้ไม่ทำก็ได้ กรรมชนิดนี้เราจะทำหรือไม่ทำก็ได้ การทำกรรมชนิดนี้ จะก่อให้เกิดบุญ แต่การไม่ทำไม่ได้ก่อให้เกิดโทษหรือบาป ตัวอย่างของการทำกรรมชนิดนี้ เช่น

^๑S. Radhakrishnan, Indian Philosophy. Vol. II, p. 417.

การบูชาตัณหา ซึ่งปรัชญามีมามสาและปรัชญาฮินดูอื่น ๆ ถือว่าจะทำให้ไปบังเกิดในสวรรค์ แต่การไม่ได้ทำการบูชาตัณหา ก็ไม่ก่อให้เกิดบาปแต่อย่างใด กรรมที่ทำก็ได้ไม่ทำก็ได้นี้เรียกว่า กามยะ เกิดในสวรรค์ ส่วนการกระทำกรรมประการหลังก่อให้เกิดบาปและนำไปสู่นรก ฉะนั้นผู้ปรารถนาความหลุดพ้นจึงควรก้าวให้พ้นระดับของบุญและบาป และอยู่เหนือระดับของสวรรค์และนรก

(๓) กรรมที่ต้องห้าม เป็นกรรมที่เป็นข้อห้าม เพราะการฝ่าฝืนจะก่อให้เกิดบาป เรียกว่า ประหีลิตะ นอกจากนั้นกรรมอีกอย่างหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับการกระทำกรรมชนิดนี้ เรียกว่ากรรมล้างบาป หรือปรายศจิตตะ

ทรรณะเกี่ยวกับโมกษะหรือความหลุดพ้นมีปรากฏในตอนหลัง เพราะว่าในตอนแรกมีมามสา มีความเชื่อ แต่เฉพาะเรื่องธรรมะอย่างเตียา ฉะนั้นจุดประสงค์สูงสุดของมีมามสาจึงเป็นเพียงการให้ได้ไปเกิดในสวรรค์ แต่ต่อมาทั้งประเภทกรและกุนาริลต่างก็เห็นว่า ความปรารถนาขั้นสุดท้ายของมนุษย์คือการหลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวง

มีมามสาเห็นว่า การที่ชีวิตมันต้องมาประสบความสุขความทุกข์ และเวียนว่ายตายเกิด อยู่ในวิภวสังสาร ก็เพราะเหตุที่มันเกี่ยว ข้องพันพันกับร่างกาย ประสาทรับสัมผัส จิตและความเข้าใจ จากการที่ต้องมาพันพันเช่นนี้ ทำให้ชีวิตมันเกิด เป็นผู้รับรู้ ผู้เสวยอารมณ์ และผู้กระทำการ การคิดขบคิดดังกล่าว เป็นผลมาจากกรรมหรือการกระทำซึ่งเป็นเหตุให้ต้องเวียนว่ายตายเกิด ดังนั้นการขจัดการเวียนว่ายตายเกิดจึงต้องละ เว้นการกระทำกรรมต่าง ๆ ซึ่งจะมีผลทำให้ความพันพันของชีวิตมันกับร่างกาย ประสาทรับสัมผัส จิตและความเข้าใจสิ้นสุดยุติลงโดยอัตโนมัติ ต่อจากนั้นชีวิตมันก็จะกลับคืนสู่สภาวะแห่งสสารบริสุทธิ์ซึ่งปราศจากคุณสมบัติทุกอย่าง ไม่มีแม้กระทั่งความรู้สึกตัวและความรู้สึกเป็นสุข สถานะดังกล่าวนี้เรียกว่า เป็นสถานะแห่งการบรรลุโมกษะ^๑

ประเภทกรและกุนาริลเห็นพ้องต้องกันว่า การงดเว้นจากการกระทำกรรมนั้นไม่ได้หมายถึงการงดไม่กระทำกรรมหมดทุกอย่าง แต่หมายถึงการงดเว้นจากการกระทำกรรมที่ทำก็ได้ไม่ทำก็ได้ และกรรมที่ต้องห้ามเท่านั้น การกระทำกรรมประการแรกก่อให้เกิดบุญและนำไปสู่การเกิดในสวรรค์ ส่วนการกระทำกรรมประการหลังก่อให้เกิดบาปและนำไปสู่การ ความหลุดพ้นจึงควรก้าวให้พ้นระดับของบุญและบาปและอยู่เหนือระดับของสวรรค์และนรก

^๑Sharma, ibid., p. 237.

อย่างไรก็ตาม การกระทำที่จำเป็นต้องกระทำซึ่งบัญญัติไว้ในพระเวทนั้น เป็นสิ่งที่ควรกระทำ ประการเชื่อในการกระทำ เพราะมันเป็นสิ่งที่ต้องกระทำ ไม่ใช่กระทำเพื่อหวังผลอย่างใดอย่างหนึ่ง เพราะว่าการปฏิบัติตามบทบัญญัติของพระเวทนั้น เป็นการกระทำที่มีคุณค่าสูงสุด การกระทำดังกล่าวนี้จะต้อง เป็นไปในลักษณะที่ปราศจากอุปาทาน โดยไม่ต้องกังวลถึงผลที่จะเกิดขึ้น เป็นการกระทำที่ทำได้เพราะพระเวทได้บัญญัติไว้เช่นนั้น^๑

สำหรับกุมาริล เชื่อในเรื่องของความสุขทางจิตโดยถือว่า การกระทำตามบทบัญญัติของพระเวทนั้น เป็นวิธีที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ทั้งปวง ด้วยการกำจัดอกุศลกรรมที่เคยกระทำไว้ในอดีต และงดเว้นไม่กระทำอกุศลกรรมเพิ่มขึ้นอีก

ประการที่ถือว่ากรรมหรือการกระทำเป็นสิ่งที่มีความสำคัญที่สุด แม้ว่าความรู้จะเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับความหลุดพ้นด้วยเหมือนกันก็ตาม กุมาริล เชื่อในความกลมกลืนกันระหว่างกรรมและความรู้ เขาถือว่าการบำเพ็ญสมาธิ เป็นการกระทำอย่างหนึ่งที่น่าไปสู่ความรู้และในที่สุดจะนำไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์หรือโมกษะ^๒

ปรัชญามีมามสาเหมือนกับปรัชญาอินเดียระบบอื่น ๆ ในแง่ที่ว่า การที่จะไม่ติดข้องนั้น ต้องปลีกตัวออกจากความกังวลทางโลก พร้อมทั้งมีศรัทธาในคำสอนเป็นคุณสมบัติเบื้องต้น ถ้าหากไม่มีคุณสมบัติเหล่านี้ ความหมายอย่างจริงจังในการที่จะทำให้ความหลุดพ้นขั้นสุดท้ายด้วยความมั่นคงก็ย่อมเป็นไปได้

มีมามสาเห็นว่ากรรมเป็นต้นเหตุของพันธะต่าง ๆ ซึ่งเหมือนกับความเชื่อของนักคิดชาวอินเดียโดยทั่วไป เมื่อใดที่เหตุถูกกำจัดแล้ว ผลก็ต้องยุติไปในตัวด้วย นักคิดฝ่ายมีมามสายังเห็นเพิ่มเติมอีกว่า การเว้นจากกรรมน่าจะก่อให้เกิดผลอัตโนมัติในการทำให้อาดมันกลับคืนสู่สภาวะดั้งเดิมได้ เพื่อที่จะบรรลุความหลุดพ้น

^๑Ibid, p. 237

^๒Ibid.

เกี่ยวกับบทบาทของความรู้จักอาตมัน จะเป็นผลทำให้ความหลุดพ้นมีความมั่นคงยิ่งขึ้นนั้น ตามมติของกุมาริลเห็นว่า ยังมีความสงสัยบางประการเนื่องจากมีข้อขัดแย้งระหว่างคัมภีร์โศลกฤติกะ กับคัมภีร์ตันตรวฤติกะ ในแง่นี้ แต่ตามทรรศนะของปารกสารถิเห็นว่า ความรู้เกี่ยวกับอาตมันหรือ ญาณพิเศษ ที่เกิดจากสมาธิเกี่ยวกับธรรมชาติที่แท้จริงของมัน เป็นอุปกรณ์ที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้น ได้ เช่นเดียวกันสามัญของประการเองก็ยอมรับความจำเป็นของชญาณ ในฐานะที่เป็นวิธีที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้นพร้อมกับการกระทำหน้าที่โดยไม่มีเงื่อนไขใด ๆ อีกต่อไป

๔.๔ ทรรศนะเกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญา เวทานตะ

ปรัชญาเวทานตะเป็นความคิดที่พัฒนามาจากอุปัชฌ์พรหมสูตร และภควทศิตา คัมภีร์ทั้งสามซึ่งเรียกว่า ปรูสธานตริย หรือพื้นฐาน ๓ ประการของปรัชญาเวทานตะ ปรัชญาเวทานตะนี้ที่สำคัญที่สุดก็คือปรัชญาอทไวตะ เวทานตะของคิงกรรอาจารย์ และวิษิกฎาอทไวตะ เวทานตะของรามานุชะ แท้จริงปรัชญาเวทานตะนอกจากปรัชญาของท่านทั้งสองดังกล่าวแล้ว ยังมีปรัชญาเวทานตะที่เป็นบ่อเกิดของปรัชญาทั้งสอง และเป็นปรัชญาที่พัฒนาการในสมัยต่อมา แต่ในการวิจัย เรื่องความหลุดพ้นเกี่ยวกับปรัชญาเวทานตะจะขอจำกัดขอบข่ายอย่างมากแล้ว เฉพาะรายที่สำคัญ เฉพาะอทไวตะ เวทานตะ และวิษิกฎาอทไวตะของนักปรัชญาทั้งสองดังกล่าว ทั้งนี้เพราะว่าปรัชญาเวทานตะทั้งสองระบบนี้ เราอาจจะถือได้ว่าเป็นตัวแทนหรือ เป็นแก่นที่ครอบคลุมสาระดะของปรัชญาเวทานตะไว้ เป็นส่วนใหญ่

อทไวตะ เวทานตะของคิงกรรอาจารย์

คิงกรรอาจารย์เป็นคณาจารย์ซึ่งได้พัฒนาแนวความคิดปรัชญาเวทานตะของเคาทปาทะ โดยได้เขียนนรรถถาอธิบายอุปนิษัที่สำคัญไว้หลายอุปนิษั เช่น ฉาทโทคยะ พุทททารถยกะ เกนะ กฐะ ฮีสะ เป็นต้น และได้วางรากฐานแนวความคิดปรัชญาอทไวตะ เวทานตะให้มีความมั่นคงจนเป็นลัทธิหนึ่งที่มีอิทธิพลแพร่หลายที่สุดในอินเดียทุกวันนี้

ปรัชญาอทไวตะ เวทานตะของคิงกรรอาจารย์มีแนวความคิดสำคัญว่า สิ่งที่แท้จริงอันติมะ (Ultimate reality) มีเพียงสิ่งเดียวคือพรหมัน พระเจ้าอาตมันและโลกเป็นเพียงปรากฏการณ์หรือการปรากฏของพรหมัน (appearance) ชิวาตมันนั้นมีความหลงผิด เพราะอำนาจของอริทยา เป็นเหตุทำให้เห็นว่าตนเองแตกต่างจากพรหมัน และเข้าใจผิดว่าพรหมัน เป็นโลกแห่งความหลากหลาย

หลาย (diversity) ดังนั้นอริยาย่อมสูญสิ้นไปเมื่อเกิดวิหยาขึ้นมา และเมื่อวิหยาปลาสนาการไปด้วยวิหยาแล้ว ก็จะมีบรรลุมกษะในที่สุด^๑

ปรัชญาทิวตะเวทานตะ ถือว่าอาดมันและพรหมันเป็นสิ่งเดียวกัน คือ เป็นวิญญาณบริสุทธิ์ หรือสัมปัญญะบริสุทธิ์ (pure consciousness) มีสภาพที่รู้สึกตัวตลอดเวลา อาดมันไม่ใช่วัตถุ เพราะว่าอาดมันไม่ได้อิงอาศัยวัตถุอื่น ไม่ใช่ประสาทสัมผัส ไม่มีรูปร่างและขนาด เป็นสิ่งซึ่งดำรงอยู่เหนือความเป็นไปของสิ่งทั้งปวงมีอยู่ทั่วไป ไม่เคยนอนหลับในกาลไหน ๆ แผล่ข่านอยู่ทั่วไป ในบางครั้งอาจสำแดงออกมาในรูปของพระอิศวร โดยการสำแดงนั้นไม่ได้ทำให้อาดมันหรือพรหมันเปลี่ยนแปลงไปด้วย

การที่เรียกสิ่งเดียวกันว่าอาดมันและพรหมัน ก็เนื่องจากการพูดถึงสิ่งแท้จริงอันหิมะนั้นในแง่ต่างกัน ถ้ามองในแง่ที่เป็นตัวตนหรือแก่นกลางของชีวิต คือเป็นผู้รู้ (subject) เรียกว่าอาดมัน แต่ถ้ามองในแง่สิ่งที่ถูกรู้ (object) เรียกว่าพรหมัน^๒ โดยแท้จริงแล้วสิ่งที่เรียกว่าอาดมันหรือพรหมันนี้ดำรงอยู่เหนือทวิภาพ (duality) และวิริธภาพ (diversity)

พรหมัน เป็นสิ่งแท้จริงเพียงสิ่งเดียว นอกจากพรหมันแล้วไม่มีอะไรที่แท้จริงเพียงแท้พรหมันจึงเป็นทุกสิ่งทุกอย่าง ฉะนั้นทุกสิ่งทุกอย่างก็คือพรหมัน มันเป็นสิ่งสมบูรณ์ที่ปราศจากคุณสมบัติทุกอย่าง เราไม่อาจปฏิเสธความมีอยู่ของอาดมันและพรหมันได้ เพราะความคิดที่จะปฏิเสธย่อมชี้บ่งถึงสิ่งที่ถูกปฏิเสธ และยืนยันความมีอยู่ของตัวผู้ปฏิเสธ นอกจากจะปฏิเสธไม่ได้แล้วยังเป็นสิ่งซึ่งสงสัยความมีอยู่ของมันไม่ได้ นั่นก็คือ พรหมัน เป็นสิ่งที่มีอยู่โดยปราศจากข้อสงสัย เพราะบรรดาความสงสัยทั้งปวงของเรานั้นจะเป็นไปได้ก็ เพราะว่าพรหมันมีอยู่ การสงสัยย่อมถ่วงถ่วงถึงความมีอยู่ของตัวผู้สงสัย ซึ่งทั้งตัวผู้สงสัยและตัวผู้ปฏิเสธไม่อาจเป็นความจริงที่มีอยู่เป็นเอกเทศต่างหากจากพรหมัน การปฏิเสธความมีอยู่ของพรหมันก็คือการปฏิเสธความมีอยู่ของตัวเอง และการสงสัยถึงความมีอยู่ของพรหมันก็คือความสงสัยความมีอยู่ของตัวเอง การปฏิเสธหรือการสงสัยเช่นนั้นจึง

^๑Jadunath Sinha, Outlines of Indian Philosophy, pp. 364-365.

^๒S. Radhakrishnan, Indian Philosophy. Vol. II, pp. 537-538.

เป็นสิ่งที่ไร้ความหมาย เพราะถ้าตัวเราเองไม่มีอยู่แล้ว การสงสัยหรือการปฏิเสธย่อมจะมีไม่ได้

ทรรศนะของอโหวตะ เวทานตะของสังกกราจารย์เกี่ยวกับพรหมัน อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่าเป็นปรัชญาที่ยอมรับว่าพรหมันนั้น เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสิ่งที่เรียกว่าอาดมัน เป็นสิ่งสัมบูรณ์ซึ่งมีลักษณะเป็นอตรรกภาพ ที่อยู่ในเหนือปรากฏการณ์ทางธรรมชาติทุกอย่าง เป็นสิ่งแท้จริงเพียงอย่างเดียว ทั้งทั้งปวงปรากฏขึ้นดำรงอยู่และเสื่อมสลายไปในสิ่งที่เรียกว่าพรหมัน พรหมันจึงเป็นมูลภาวะของความ เป็นไปทุกอย่างในสากลจักรวาล นอกจากพรหมันแล้วก็ไม่มีอะไรอีกที่เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง พรหมันจึงเป็นสิ่งที่มีอยู่เป็นหนึ่งไม่ใช่สอง มีความเป็นเอกอยู่ตลอดเวลา มีความเที่ยงแท้ไม่เปลี่ยนแปลงนิรันดร เป็นสิ่งที่แท้จริงอันติมะซึ่งไม่เหมือนกับอะไรและไม่แตกต่างจากสิ่งใด ไม่มีอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งในเวลาใดเวลาหนึ่ง เพราะมันอยู่เหนือกาลและเทศะ เป็น เบื้องต้นของสรรพสิ่งและเป็นที่สิ้นสุดของสรรพสิ่ง แต่ตัวของมันเองไม่มี เบื้องต้นและไม่มีที่สิ้นสุด เป็นสิ่งที่ไม่สามารถกำหนดลักษณะได้ด้วยประการทั้งปวง ดำรงอยู่เหนือความคิด วิธีที่จะบรรยายถึงมันให้ใกล้เคียงได้จึงมีวิธีเดียว นั่นคือการปฏิเสธว่าไม่ใช่สิ่งนั้น ไม่ใช่สิ่งนี้ ไม่ใช่อะไรทุกอย่างที่เรารู้จัก แต่แม้ว่าจะใช้คำพูดบรรยายไม่ได้และคิดไม่ถึง ก็ไม่ได้หมายความว่าพรหมันไม่มีอยู่ เพราะโดยแท้จริงแล้วพรหมันเป็นสิ่งที่มีอยู่ตลอดเวลา และเป็นมูลภาวะของสรรพสิ่งด้วย

ทรรศนะเรื่องความหลุดพ้นของปรัชญาอโหวตะ เวทานตะ

อโหวตะ เวทานตะกล่าวว่า พรหมันและอาดมันเป็นตัวตนสูงสุด เป็นสิ่งเดียวกัน โลกเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากมายา อภิปยาทำให้ชีวิตของบุคคลต่างแตกต่างจากพรหมัน และเข้าใจผิดว่าพรหมันเป็นโลกแห่งพหุธาตุอย่างทีบุคคลเข้าใจผิดคิดว่า เชือกเป็นงูเช่นนั้น เมื่อใดที่อภิปยาหรือความรู้ชอบเกิดขึ้น อภิปยาหรือความไม่รู้ก็หมดไป ความรู้ที่อยู่เหนือเหตุผลเป็นความรู้โดยตรงที่ประกอบขึ้นด้วยญาณทัศนะ ในอาดมันซึ่งปราศจากทริภาวะ เพราะเป็นความรู้ที่นำไปสู่ความหลุดพ้นหรือโมกษะ มายาเป็นทฤษฎีซึ่งเป็นทางออกของอโหวตะ เวทานตะ ในแง่ที่อธิบายความเป็นเอกภาพระหว่างพรหมัน ออาดมัน อชีวาตมัน และโลก มีคำหลายคำที่มีความหมายคล้ายกันกับคำว่า มายา ในปรัชญาเวทานตะ เช่น อภิปยา อชฎานะ วิจารณ์ตะ เป็นต้น^๑

^๑Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy,

ทรงชนะทั่วไปของปรัชญาเวทาคะ เห็นว่ามายากับอริยามีความหมายอันเดียวกัน และแบ่งหน้าที่ของมายาออกเป็นสองประการคือ อารณะ หมายถึงหน้าที่ของมายาหรืออริยาในการปกปิดหรือซ่อนสิ่งที่แท้จริงไว้ ทำให้ชีวะไม่อาจมองเห็นพรหมันได้ตามความเป็นจริง อีกประการหนึ่งคือส่วนที่เรียกว่าวิเศษปะ หมายถึงหน้าที่ในการฉายภาพของพรหมันออกมาให้ปรากฏเป็นโลกแห่งวิริสภาพ (diversity)^๑

เกี่ยวกับความหลุดพ้นในปรัชญาทไวตะเวทาคะ มีผู้ตั้งข้อสงสัยว่า เมื่อโลกเป็นเพียงภาพมายา ตัวของเราเองก็เป็นเพียงมายา ดังนั้นวิธีการที่เราจะใช้พิจารณาหรือปฏิบัติเพื่อให้เข้าถึงความหลุดพ้นก็ย่อมเป็นมายาเช่นกัน ปัญหาคือสิ่งที่เป็นมายาอาศัยสิ่งที่เป็นมายา แล้วจะสามารถบรรลุความหลุดพ้นได้อย่างไร

คิงกรจารย์กล่าวโต้แย้งข้อสงสัยดังกล่าวว่า การหลุดพ้นนั้นเป็นไปได้ โดยเปรียบเทียบเหมือนกับบุคคลที่ตกอยู่ในโคลนตมจะหลุดพ้นขึ้นจากโคลนตมได้ก็โดยอาศัยโคลนตมนั้นเอง ช่วยในการพยุงตัวให้หลุดพ้นขึ้นมาได้เช่นเดียวกัน ชีวะอันเป็นมายาก็อาศัยวิธีการที่เป็นมายาทำตนให้หลุดพ้นจากสภาพอันเป็นมายา เข้าถึงสภาพที่แท้จริงได้ และในชีวิตของเรามีการผิดต่าง ๆ มากมายที่แสดงให้เห็นว่าสิ่งที่ไม่จริงแท้ปรากฏเป็นสาเหตุของสิ่งที่จริงแท้ได้ เช่นภาพสะท้อนในวัตถุซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่จริง แต่กระนั้นก็สามารถทำให้มองเห็นลักษณะของวัตถุสิ่งที่เป็นที่มาของภาพสะท้อนนั้นได้ถูกต้องตามความเป็นจริง^๒

ด้วยเหตุนี้ ปรัชญาทไวตะเวทาคะจึงเห็นว่า โลกที่เราอาศัยอยู่นี้อยู่เป็นโลกที่มีอยู่จริง ทรายเท่าที่ชีวะยังไม่เข้าถึงความเป็นเอกภาพของพรหมัน ดังนั้นตลอดเวลาเช่นนี้บรรดาข้อปฏิบัติต่าง ๆ ที่อาศัยเพื่อให้เข้าถึงโมกษะย่อมเป็นการปฏิบัติจริง ๆ เพราะว่าโลกและสิ่งต่าง ๆ จะปรากฏเป็นเพียงภาพมายาหรือภาพลวงตา ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่จริงแท้ก็ต่อเมื่อชีวะได้ผ่านพ้นจากชั้นโลกียะเข้าสู่ชั้นโลกุตระแล้วเท่านั้น

^๑Ibid, pp. 273-274.

^๒Ibid, p. 278.

ซึ่งกรรจารย์ได้แยกสถานะแห่งความเป็นจริงเป็น ๒ อย่าง คือสถานะแห่งโลกยวิสัย (Imperical stand point) และสถานะแห่งโลกุตรวิสัย (Absolute stand point) สถานะทั้งสองนี้แตกต่างกันเหมือนกับสถานะแห่งจินตนาการ กับสถานะแห่งความเป็นจริงในประสบการณ์^๑

สิ่งที่ปรากฏในจินตนาการเป็นสิ่งที่ไม่จริง หรือไม่มีอยู่จริงก็ต่อเมื่อเราเปรียบเทียบกับสิ่งที่มียู่จริงในโลกแห่งปรากฏการณ์ ท่านองเดียวกัน เราจะรู้ถึงโลกแห่งประสบการณ์หรือสิ่งทั้งปวงในโลกแห่งประสบการณ์เป็นสิ่งที่ไม่จริงแท้ก็ต่อเมื่อเราได้ก้าวเข้าไปถึงสภาพอันแท้จริง อันตมะนั้น อุปรมาอย่างที่เราว่าปรากฏการณ์ในความฝันไม่เป็นความจริงก็ต่อเมื่อเราได้ตื่นจากการนอนหลับแล้ว ในกรณีของความฝันนี้แม้ว่าเมื่อตื่นขึ้น สิ่งที่ปรากฏในความฝันจะเลือนหายไปหมด แต่ความรู้สึกว่าได้พบเห็นสิ่งเหล่านั้นก็ไม่ได้เลือนหายไปด้วย ฉะนั้นวิญญานหรือความรู้สึก (pure consciousness) ซึ่งเป็นสิ่งจริงแท้และดำรงอยู่ได้ตลอดไป

✓ ทรรณะเกี่ยวกับกรรมและการเกิดใหม่ อทวณะ เวทานณะมีความเห็นคล้ายกับระบบอื่นของปรัชญาอินเดีย เป็นส่วนใหญ่ โดยถือว่าปัจเจกภาพของบุคคลแต่ละคนนั้น เป็นสิ่งที่เกิดสืบเนื่องมาจากกรรมหรือการกระทำที่มีขึ้นโดยอริยาเป็นมูลรากอีกต่อหนึ่ง ชีวิตในโลกเป็นชีวิตแห่งการทำการกรรมและเสวยผลของกรรม เมื่อใดที่บรรลุมฤกษะแล้ว เมื่อนั้นกรรมที่ทำไว้จึงจะหมดฤทธิ์ให้ผลและการเกิดใหม่ก็จะไม่มีอีกต่อไป การเป็นอิสระจากอำนาจของกรรมจึงเป็นจุดสิ้นสุดในการเรียนว่าตายเกิดของมนุษย์ ... เมื่อใดสามารถขจัดอริยาให้หมดสิ้นไปได้ เมื่อนั้นจึงจะบรรลุนิพพานจากความหลุดพ้นจากอำนาจของกรรม ฉะนั้นการปฏิบัติตามข้อปฏิบัติทางศีลธรรมจึงเป็น เพียงแนวทางนำไปสู่ความหลุดพ้นเท่านั้น หากใช้เป็นจุดหมายปลายทางไม่ เพราะกรรมที่กระทำลงไปด้วยความหวังในผลที่เกิดขึ้น จะทำให้ต้องตกอยู่ในอำนาจของกรรมอยู่ต่อไป แต่กรรมที่กระทำด้วยความรู้สึกปล่อยวางหรือทำเพื่ออุทิศตนเพื่อพระเจ้า จะทำให้จิตใจบริสุทธิ์จากกิเลสหรือทั้ง เศร้าหมองทั้งปวง^๒

^๑Ibid., p. 279.

^๒S. Radhakrishnan, Indian Philosophy. Vol. II, pp. 634-635.

แต่ไม่ได้หมายความว่าชีวิตของเรานั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับกรรมเก่าเพียงอย่างเดียว แต่กรรมใหม่ที่กระทำใหม่ก็มีส่วนกำหนดวิถีชีวิตของเราด้วย เพราะว่ามนุษย์มีเสรีภาพที่จะกระทำการใด ๆ ได้ตามเหตุสมควร ส่วนพระผู้เป็นเจ้าทรงมีหน้าที่เป็นสื่อกลาง ผู้คอยช่วยเหลือ สงวนผลแห่งการกระทำของเราไว้ให้เท่านั้น จะไม่ทรงบังคับให้ผู้ใดกระทำความที่พระองค์ต้องการ

มนุษย์โดยธรรมชาติมีความรู้สึกที่จะรักและเกลียดชัง ถ้าหากมนุษย์ดำเนินชีวิตตามความรู้สึกโดยธรรมชาติแล้ว ก็จะไม่อาจหลุดพ้นจากกระแสธารของสังสารวัฏได้ แต่มนุษย์สามารถขจัดกิเลสตัณหาให้หมดสิ้นไปได้ด้วยกำลังอันแรงกล้าแห่งเจตจำนงของตนเอง เพราะว่ามนุษย์โดยสภาพแท้จริงมิได้เป็นผลรวมแห่งความรู้สึกตามธรรมชาติเท่านั้น หากเป็นสิ่งที่มีความแห่งอนันตภาวะ (infinite) อยู่ในตัวเองด้วย นั่นก็คือตัวตนอันแท้จริงหรืออาตมันซึ่งดำรงอยู่ในลักษณะของสิ่งซึ่งเป็นเอกภาพกับสิ่งสมบูรณ์หรือพรหมัน ที่ดำรงอยู่เหนือสมมติบัญญัติ หรืออยู่เหนือโลกีย์สัจจะตลอดกาล^๑

จะเห็นว่าการเกิดใหม่ของมนุษย์ในภพของสังคราจารย์ได้ยอมรับแนวคำสอนของอุปนิษัตินั้นแล้วว่า เมื่อร่างกายแตกดับไปแล้วก็ยังมีผลแห่งการกระทำอยู่ ผลแห่งการกระทำนี้จะทำให้ชีวิตเกิดมีขึ้นใหม่ตามลักษณะแห่งผลนั้น ๆ ยามใดที่ยังไม่บรรลุถึงชีวิตนรันดร บุคคลจะยังต้องเวียนว่ายตายเกิดอยู่ในวัฏสังสาร ซึ่งเป็นขบวนการของกาลเวลาซึ่งชีวิตจะต้องวนเวียนอยู่ในวงจรการเกิดและการตาย จนกว่าจะสามารถก้าวขึ้นสู่ชีวิตระดับเหนือกาลเวลาด้วยญาณพิเศษ (intuition) อันถูกต้องในการรับรองความคิดเกี่ยวกับเรื่องนี้ ก็หมายความว่าสังคราจารย์มีความเห็นคัดค้านพวกวัตถุนิยมที่ถือว่าวิญญาณคือสิ่งเดียวกับร่างกาย เมื่อร่างกายดับวิญญาณก็ย่อมดับด้วย วิญญาณเป็นสิ่งที่เป็นอิสระไม่ขึ้นอยู่กับร่างกาย แม้จะต้องอาศัยอยู่ในร่างกายก็ตาม เมื่อร่างกายแตกดับไป วิญญาณหรือชีวาตมันจะยังคงอยู่ และชีวาตมันนี้เองที่จะเป็นผู้กำหนดชีวิตในอนาคต บรรดาความรู้ที่เราสะสมไว้ก็ดี บุคคลิกภาพที่เป็นลักษณะประจำตัวของเราก็คือ จะติดตามตัวเราไปสู่ภพใหม่ โดยชีวิตของสารุชนจะสูงส่งขึ้นไป ส่วนชีวิตของทรชนจะตกต่ำลง



หลักปฏิบัติที่จะนำมาปฏิบัติ เพื่อบรรลุความหลุดของสังคราจารย์นั้นแบ่งเป็น ๒ ชั้น^๑ ชั้นแรก ทำให้มีคุณสมบัติเหมาะสมในการศึกษาโหวตอย่างจริงจัง และอีกชั้นหนึ่ง เป็นการฝึกฝนอย่างเหมาะสมตามแบบ เวทานตะ ซึ่งมุ่งหมายจะทำให้เกิดการรู้แจ้งตนเองได้โดยตรง ในหลักปฏิบัติสองชั้นนี้ หลักปฏิบัติชั้นแรกได้แก่กรรมโยคะตามที่ได้อธิบายไว้แล้วในตอนที่ว่าด้วยปรัชญาภคัทศิตา จุดมุ่งหมายของกรรมโยคะนี้ก็คือปลุกฝังคุณสมบัติเกี่ยวกับความไม่ยึดถือ (detachment) ให้เกิดขึ้น ส่วนข้อปฏิบัติในชั้นต่อมาได้แก่ สรวณะ มนนะ และนิธิธยาสนะ ข้อปฏิบัติทั้ง ๓ นี้มีสาระสำคัญโดยย่อดังนี้

(๑) สรวณะ หลักปฏิบัติข้อนี้ได้แก่การศึกษาและถกปัญหาเกี่ยวกับคำสอนที่มีอยู่ในคัมภีร์อุปนิษิต โดยอาศัยความช่วยเหลือของครู ผู้รู้แจ้งซึ่งจะตีคัมภีร์อุปนิษิตได้สอนไว้ ความหมายของหลักข้อนี้มี ๒ ประการคือ ประการแรก หมายความว่าอันติมสัจจะทางปรัชญาเราจะเรียนได้โดยอาศัยการศึกษาคัมภีร์ประเภทวิวรัญ ประการที่สอง หลักนี้เน้นความจำเป็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ส่วนตัวกับครูผู้สามารถ ถ้าจะให้การศึกษานั้นมีผลดี และแสดงให้เห็นอีกว่าเพียงแต่การศึกษาคัมภีร์ยังไม่อำนวยประโยชน์ได้มากพอ

(๒) มนนะ หลักนี้หมายถึงการคิดหาเหตุผลด้วยตนเอง คือหลังจากที่รู้แน่ชัดเกี่ยวกับคำสอนของอุปนิษิตแล้ว ก็คิดหาเหตุผลว่าคำสอนนั้น เป็นจริงอย่างไร และเพราะเหตุไร จุดมุ่งหมายอันสำคัญของวิธีนี้มีใช้การค้นหาคำความจริง เพราะการกระทำเช่นนั้นได้ เรียนรู้มาแล้ว จากชั้นสรวณะ แต่เป็นการกำจัดความสงสัย (อสมภวานา) ที่เกิดขึ้นว่าคำสอนนั้นอาจจะไม่ถูกต้อง หลักนี้มีความมุ่งหมายเพื่อเปลี่ยนคำสอนที่ได้รับมาด้วยศรัทธาให้เป็นทรรศนะหรือเป็นความรู้แจ้งที่แท้จริงของตนเอง และหลักนี้ก็เป็นการแสดงฐานะเกี่ยวกับเหตุผลในปรัชญาโหวตตะ ข้อน่าสังเกตในที่นี้ก็คือ การยอมรับคุณค่าของการคิดหาเหตุผลแบบวิเคราะห์ เช่นนี้น่าจะเป็นลักษณะพิเศษในลัทธิซึ่งมีความมุ่งหมายขั้นสุดท้ายเป็นประสบการณ์ที่อยู่เหนือเหตุผล

(๓) นितिธยาสนะ มนนะทำให้ทรรศนะของตนมีความมั่นคง แต่อาจจะยังมีอุปสรรคในการทำตนให้เกิดความรู้แจ้ง เพราะแม้จะมีทรรศนะที่มั่นคงอย่างนั้นแล้วก็ยังมีการยืนยันโดยไม่ได้

^๑M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy, p. 379.

ตั้งใจจากความเคยชินของความคิดเก่า ๆ (วิปริตภาวนา) เกิดขึ้นได้น้อย ๆ ซึ่งเป็นความคิดที่เข้ากันไม่ได้กับสิ่งที่ได้เรียนรู้มา นิธิธยานะจึงมีความมุ่งหมายเพื่อเอาชนะอุปสรรคชนิดนี้ วิธีนี้ได้แก่การทำสมาธิเกี่ยวกับ เอกภาพระหว่างชีวาคมันของตนกับพรหมัน ซึ่งเป็นคำสอนที่เป็นหัวใจของคำสอนเวทानตะ วิธีนี้ควรจะดำเนินต่อไปจนกว่าความรู้ที่เป็นภยาคมันจะภายในที่ตนปรารถนาเกิดขึ้น และความเป็นเอกภาพนั้นกลายเป็นภาวะโดยตรง (อปโรکش) เมื่อภาวะนี้เกิดขึ้นแก่บุคคลใด บุคคลนั้นก็บรรลุชีวิตมฤตตะ ไม่ต้องสงสัยเลยว่าข้อเท็จจริงอันดีมีค่าในทางปรัชญานี้ เราจะรู้ได้โดยอาศัยหลักฐานจากคัมภีร์อุปนิษัท แต่ถ้าความรู้ที่ได้รับจากอุปนิษัท เป็นความรู้ที่จะทำให้เกิดความหลุดพ้นที่แท้จริง บุคคลจะพิสูจน์ความรู้นี้ได้โดยอาศัยประสบการณ์ขณะที่มีชีวิตอยู่ของตนในรูปคำกล่าวที่ว่า "ข้าพเจ้าเป็นพรหม" หรือ "อหัมพรหมะ ฮัมมิ" ประสบการณ์โดยตรงหรือญาณทัศนะที่เห็นความจริงอสังกัพัธโดยตรง ซึ่งมีชื่อเรียกว่า "ริวทหนูวะ" เพื่อให้มีความแตกต่างจากประสบการณ์ของสามัญชนธรรมดาที่เห็นหลักการตัดสินขั้นสุดท้าย เกี่ยวกับสัจจะในลัทธิอิทโวะตะ เวทานตะนี้

ชีวิตของผู้บรรลุชีวิตมฤตตะนี้มีลักษณะเป็นสอง คือเป็นสงฆาธิหรือญาณในขณะที่เขาเพ่งภายใน และจะทำให้ตนศูนย์เข้าเป็น เอกภาพกับพรหมันหรือเป็นภาวะที่เรียกว่า "วฤตฐานะ" หรือ "การกลับคืนมาสู่ชีวิตสามัญธรรมดา" เมื่อภาพของโลกปรากฏขึ้นมาอีก แต่มิได้ทำให้เขาหลงผิดอีกได้ เพราะเขาได้รู้ชัดความเท็จในแง่เมตาฟิสิกซ์มาแล้ว วิถีภาพยังคงปรากฏมีอยู่ในขณะนั้น ยกตัวอย่างเช่น เหมือนดวงอาทิตย์ยังคงปรากฏเคลื่อนที่ไป แม้เราจะรู้ชัดว่ามีมันอยู่คงที่ ผู้บรรลุชีวิตมฤตตะยังคงมีความทุกข์และความสุขกาย แต่ตามความเป็นจริงไม่มีสิ่งใดมีความสำคัญแก่เขา เขาไม่จำเป็นต้องเลิกกิจกรรมทุกอย่างตามตัวอย่างชีวิตที่เข้มงวดที่ท่านสังกระปฏิบัติ แต่ก็ได้เป็นชีวิตที่ดำเนินไปจากแรงกระตุ้นที่เห็นแก่ตัวหรือแม้กระทั่งจากความรู้สึกที่ผูกพันกับบุคคลอื่น ความรักที่เมามัวสำหรับจิตใจที่คับแคบ ซึ่งเป็นลักษณะปกติธรรมดาของบุคคลทั่วไป และเป็นผลทำให้เกิดการยึดถือต่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยเฉพาะ ก็จะถูกกำจัดไปด้วยความรู้แจ้งและกลายเป็นความรักที่เสมอภาคสำหรับทุกสิ่งหมด พื้นฐานสำหรับความรักสากลมีอยู่ในคำสอนอุปนิษัทที่กล่าวว่า "สุเจ้าเป็นสิ่งนั้น" เราควรปฏิบัติต่อผู้อื่น เช่นกับที่เราปฏิบัติต่อตัวเราเอง เพราะเขาเหล่านั้นทั้งหมดเป็นตัวเราเองซึ่งเป็นธรรมชาติที่วางกฎทองเกี่ยวกับหลักจริยธรรมไว้บนพื้นฐานที่มั่นคงที่สุด ในอุปนิษัทกล่าวไว้ว่า "ผู้เห็นสัตว์ทั้งปวงในตัวเขา

เองและเห็นตัวเองในสัตว์ทั้งปวง เขาผู้นั้นย่อมไม่ซึ่งผู้ใด"^๑ กฎสามัญของจริยธรรมแห่งสังคมและพิธีกรรมซึ่งมีความสำคัญต่อบุคคลผู้พากเพียรเพื่อภาวะสมบุรณ์นั้น หมดความหมายสำหรับ เขาก็ต่อไป ผู้บรรลุชีวิตมุกตีย่อมเป็นผู้ประกอบด้วยคุณธรรมโดยอัตโนมัติ หรือในทันทีหลังจากที่ได้ข้ามพ้นขั้นของการแตกร้าง (หรือวิริธภาพ) ไปแล้ว แรงกระตุ้นและความต้องการในตัวเขาเป็นอันเดียวกัน ต่อจากนั้นเขาก็ไม่รู้แจ้งคุณธรรมอีกแต่เป็นผู้เปิดเผยคุณธรรม ในบุคคลผู้ได้ตื่นขึ้นสู่ความรู้อัจฉอาดมัน คุณธรรมต่าง ๆ เช่นกรุณาได้มีความหมายถึงความพยายามของจิตใด ๆ เลย คุณธรรมเหล่านั้นเป็นธรรมชาติที่สองอยู่กับตัวเขา ในที่สุดเมื่อเขาพราวจากกายเนื้อของเขาแล้ว เขาก็ไม่เกิดอีกต่อไป แต่จะยังคงเป็นพรหมัน ีคือความหลุดพ้นแบบวิ เทหมุกติ

เวทานตะของรามานูชะ (Ramanuja Vedanta)

รามานูชะ เป็นนักคิดของระบบปรัชญาเวทานตะอีกคนหนึ่งที่สำคัญ ทรรศนะทางปรัชญาของเขาเรียกว่า วิศษฎาฑไวะระ รามานูชะมีแนวความคิดเกี่ยวกับการสร้างโลกของพระผู้เป็นเจ้าว่าเป็นการเกิดขึ้นจริง ๆ จากผลการสร้างของพระองค์ ฉะนั้นโลกและชีวาตมันจึงเป็นสิ่งที่จริงแท้เช่นเดียวกับพระผู้เป็นเจ้า ทรรศนะเช่นนี้จึงต่างจากของคังกราคจารย์ที่ถือว่าไม่มีการสร้างโลกจริง ๆ และโลกก็ไม่ได้มีอยู่จริงหรือเป็นสิ่งแท้จริง เป็นเพียงภาพลวงตาที่เกิดขึ้นด้วยอำนาจมายา แต่รามานูชะเห็นว่าพรหมันนั้นได้เปลี่ยนแปลงตนเองเป็นโลกจริง ๆ ฉะนั้นลักษณะเวทานตะของรามานูชะจึงเป็นแบบเทวนิยม (theism)

ค้ายเหตุที่รามานูชะ เชื่อในทฤษฎีสัตการยาท^๒ ซึ่งถือว่าผลเป็นสิ่งที่มียู่ก่อนแล้วในสิ่งที่ เป็นเหตุ การสร้างโลกจึงมีความหมายเช่นเดียวกับทรรศนะของสาางขยะ คือการสร้างโลกหมายถึง การคลี่คลายของโลกซึ่งเป็นผลออกมาจากสิ่งที่เป็น เหตุ การทำลายจึงเป็นการกลับคืนของสิ่งที่เป็น ผลเข้าสู่สิ่งที่เป็น เหตุตามเดิม ดังนั้นสิ่งที่ เป็นผลจึงไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ หากเป็นสิ่งที่มียู่แล้ว

^๑Isā Upanishads 6, Quoted in M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy, p. 381.

^๒S. Radhakrisnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 678.

ในวัตถุปัจจัย (material cause) ของเหตุที่ทำให้มีเกิดขึ้นนั่นเอง ทฤษฎีสัตถการยวาทแบบของรามานุชะ เรียกว่าปริณามวาท คือสิ่งที่ เป็น เหตุได้ เปลี่ยนแปรตัวเองไปเป็นสิ่งที่ เป็นผลจริง ๆ เหมือนอย่างนมสดได้แปรเปลี่ยนไปเป็นนมเปรี้ยวจริง ๆ หรือทองคำแท่งได้แปรเปลี่ยนไปเป็นทองรูปพรรณจริง ๆ การเกิดขึ้นของสิ่งที่ เป็นผลไม่ได้ เป็นเพียงการปรากฏของสิ่งที่ เป็น เหตุอย่าง ที่ ศังกราจารย์กล่าวไว้

ทรรศนะของรามานุชะจึง เห็นว่า สิ่งทั้งปวงในสากลจักรวาลนั้น ได้วิวัฒนาการดลี่คลายออกมาจากพรหม^๑ ที่ เรียกว่าพรหมปริณามวาท รามานุชะ เห็นว่าประภคตินั้นมีอยู่เหมือนระบบสาขชยะ แต่ต่างกับสาขชยะที่ถือว่าประภคติ เป็นอันตมสสารซึ่งดำรงอยู่อย่างอิสระ ไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งใด ส่วนประภคติของรามานุชะต้องขึ้นอยู่กับพระผู้ เป็น เจ้าที่ควบคุมความเป็นไปของประภคติ สิ่งที่มีอยู่จริงนั้น ไม่จำเป็นต้อง เป็นอิสระก็ได้ อย่างโลกและชีวาตมัน แม้จะต้องอิงอาศัยพระผู้เป็นเจ้า แต่ก็เป็นสิ่งที่จริงแท้ เพราะมัน เกิดจากพระผู้เป็น เจ้าถูกควบคุมโดยพระผู้เป็น เจ้า อนึ่ง เมื่อเกิดการประลัยก็ไม่ได้สูญหายไปไหน หากกลับคืนสู่สภาพของพระองค์นั้น เอง^๒

อย่างไรก็ตาม การสร้างโลกของพระผู้เป็น เจ้าไม่ได้หมายความว่า เมื่อก่อนไม่มีโลกอยู่ แล้วพระผู้เป็น เจ้าก็ทรง เนรมิตให้โลกเกิดขึ้นจากความว่างเปล่า หากหมายถึงว่าเป็นผลจากการที่สสารอันละเอียดอ่อนซึ่ง เรียกว่าประภคติค่อย ๆ วิวัฒนาการไปเป็นธาตุที่หยาบอันเป็นส่วนประกอบของโลก ตลอดจนการที่ชีวาตมันซึ่งปราศจากร่างกาย เกิดมีร่างกายขึ้นตามสภาพแห่งกรรมที่ตนเคยกระทำไว้ในอดีต การที่โลกต้อง เกิดขึ้นก็เพื่อ ให้ชีวาตมันได้ เสวยผลแห่งอดีตกรรมของตน ทั้งที่เป็นกุศลและอกุศล กระบวนการของชีวิต เป็นสิ่งที่มี เบื้องต้นไม่ปรากฏการทำกรรมและการเสวยผลของกรรมของชีวาตมัน จึงมีอยู่เรื่อย ๆ ไปจนกว่าชีวาตมันจะ เข้าถึงความหลุดพ้น หรือบรรลุมโงกษะแล้ว เท่านั้น จึงจะทำให้การ เรียนว่าตาย เกิดในวิภวสสาร เพื่อ เสวยผลของกรรมในอดีตที่ทำได้ให้สิ้นสุดลง

^๑Jadunath Singha, Outline of Indian Philosophy, p. 435.

^๒Ibid., p. 428.

เกี่ยวกับทฤษฎีมายา ซึ่งเป็นหลักการที่สำคัญของปรัชญาออร์ทอดอกซ์ของคิงกราจาร์ย นั้น รามานูชะไม่เห็นด้วย เพราะถือว่ามายาหมายถึงอำนาจของพระผู้เป็นเจ้าที่พระองค์ทรงใช้สร้าง โลกขึ้น ส่วนอริหยาก็เป็นความเขลาของชีวะ ด้วยอำนาจของความไม่รู้นี้เองทำให้ชีวะเกิดความ หลงผิดคิดว่าตัวเองเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับร่างกาย ประสาทสัมผัสและจิต ซึ่งสิ่งเหล่านี้ก็เป็นผลมา จากวิวัฒนาการออกมาจากประภคิตทั้งสิ้น มายาของอริหยาในทรรศนะของรามานูชะ จึงไม่ใช่สิ่ง เดียวกันเหมือนอย่างคิงกราจาร์ย โดยถือว่า มายาคืออำนาจของพระผู้เป็นเจ้า ส่วนอริหยาคือ ความโง่เขลาหรือความไม่รู้ความจริงของชีวะ^๑

ตามทรรศนะของรามานูชะ การติดข้องในสังสารวัฏของชีวะตามัน เกิดขึ้นด้วยอำนาจของ กรรม ฉะนั้นความรู้เพียงอย่างเดียวไม่อาจขจัดการติดข้องดังกล่าวนี้ได้ เพราะมันจะถูกทำลาย ลงได้ก็ด้วยกรรม ความรู้ ความเลื่อมใส และความภักดีต่อพระผู้เป็นเจ้าเท่านั้น ความโง่เขลาหรือ ความไม่รู้ของชีวะตามันจะถูกขจัดให้สูญสิ้นไปโดยการทำให้กรรมทั้งหลายหมดไป แต่การกระทำดัง กล่าวนี้ได้ก็ต้องอาศัยความช่วยเหลือของพระผู้เป็นเจ้าด้วย กล่าวคือ ชีวะจะต้องมีความ เลื่อมใส และความภักดีในพระผู้เป็นเจ้าอย่างมั่นคง จนทำให้พระองค์ทรงพอพระทัยแล้วก็จะทรงช่วย เหลือ ให้หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏและบรรลุลึงโมกษะชำนีรันดระ

รามานูชะ เห็นว่าสิ่งที่ เป็นสาเหตุทำให้ชีวะตามันต้องติดข้อง เวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ ได้แก่ อริหยาและกรรม^๒ แต่เขาก็ไม่ได้บอกว่าชีวะตามันซึ่งโดยภาวะอันแท้จริงของมัน เป็นสิ่งบริสุทธิ์ มาแต่เดิม ต้องมาพัวพันกับกรรมได้อย่างไร เขามีแนวความคิดทำนองเดียวกับปรัชญาเซนที่ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างชีวะตามันกับกรรม เป็นสิ่งที่มีเบื้องต้นไม่ปรากฏ เพราะเราไม่อาจสืบสาวไป ได้ว่าชีวะตามัน เริ่มทำกรรมตั้งแต่เมื่อไรและอย่างไร ด้วยเหตุนี้จึงจำเป็นต้องยอมรับว่ากระบวนการ ของชีวิตเป็นสิ่งที่ไม่มีเบื้องต้น แต่กระบวนการในสังสารวัฏนี้ก็สิ้นสุดลงได้ด้วยการบรรลุโมกษะ

^๑Chandradhar Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 358.

^๒Ibid., p. 360.

การหัดขี่นั้น เกิดขึ้นด้วยอำนาจของกรรมที่กระทำไว้ ชีวาทมันต้องเข้ามาพัวพันกับร่างกายและท่องเที่ยวเวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสารเพื่อชดใช้ผลกรรมที่ทำได้ การเวียนว่ายตายเกิดนี้คือ เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นและเป็นไปจริง ๆ ฉะนั้นเพื่อให้หลุดพ้นจากกระบวนการณ์เช่นว่านี้ ชีวาทมัน จำต้องพยายามขจัดอำนาจของกรรมเก่าให้หมดไปโดยความรู้ชอบ และการกระทำชอบหรือการกระทำที่ไม่ส่งผลให้เป็นการเวียนว่ายตายเกิดต่อไป

การกระทำชอบตามทรรศนะนี้ คือการกระทำที่จะเป็นเหตุให้เกิดความรู้ชอบ ได้แก่ การศึกษาให้มีความรู้ ความเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งในปुरुวิมมามสาและอุตตรมิมามสาหรือเวทานตะ การศึกษามิมามสาททั้งสองนี้ เป็นกระบวนการณ์อันเดียวกันเพียงแต่ต้องศึกษาไปตามลำดับ เริ่มจากปुरुวิมมามสาก่อนแล้วจึงศึกษาอุตตรมิมามสา

✓ เกี่ยวกับการปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นนั้น ได้แก่ การปฏิบัติหน้าที่ตามที่กำหนดไว้ในคัมภีร์พระเวทจะช่วยให้ชีวาทมันขจัดความเศร้าหมองที่เกิดจากกรรมให้หมดไปได้ แต่มีข้อแม้ว่าการปฏิบัติดังกล่าวต้องเป็นไปอย่างถูกต้องตามที่พระเวทกำหนดไว้ทุกประการ ถึงแม้ว่าการปฏิบัติตามหน้าที่เช่นนั้นก็เป็นการกระทำกรรม แต่กรรมประเภทนี้เป็นกรรมที่นำไปสู่ความหลุดพ้น เป็นกรรมที่กระทำเพื่อทำลายอำนาจของกรรมเก่าให้หมดไป ฉะนั้นกรรมที่ทำใหม่นี้ต้องทำด้วยความปลอ่อย่างวางไม่หวังผลตอบแทน ทว่าไปเพื่อให้พระผู้เป็นเจ้าของพระหทัยเท่านั้น เมื่อชีวาทมันได้กระทำเช่นนี้แล้วมันจะเกิดความรู้สึกว่า เพียงการกระทำเช่นนั้นอย่างเดียวนั้นไม่เพียงพอที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้น ต่อจากนั้นชีวาทมันก็จะหันไปเข้าใจถึงธรรมชาติอันแท้จริงของพระผู้เป็นเจ้าของ ชีวาทมันและสสาร เมื่อได้ศึกษาเวทานตะแล้วชีวาทมันก็จะได้รับความรู้แจ้งว่า ชีวาทมันและสสารเป็นเพียงคุณลักษณะของพระผู้เป็นเจ้าของทั้งสองรวมกันเป็นร่างกายของพระองค์ ส่วนพระองค์ทรงเป็นวิญญาณของสสารและชีวาทมันทรงควบคุมทั้งสองอย่างนี้จากภายใน

วิถีทางที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้นก็คือ ความรู้ที่แท้จริงไม่ใช่เป็นความรู้ที่เพียงแต่ได้รับการบอกเล่าจากผู้อื่นหรือจากคัมภีร์เท่านั้น ความรู้ที่แท้จริงตามทรรศนะของรามานูจะหมายถึงความภักดีสูงสุดที่มีต่อพระผู้เป็นเจ้าของ ผู้ที่ได้ชื่อว่ามีภักดีสูงสุดต้องยอมมอบกายถวายชีวิตทั้งหมดแด่พระผู้เป็นเจ้าของ ทั้งยังมีความภักดีที่แน่วแน่ต่อพระองค์ ราลึกถึงพระองค์อยู่ตลอดเวลา ไม่เอาใจไปฝากฝังกับสิ่งอื่น ฉะนั้นการเจริญสมาธิเพื่อทำใจให้สงบจึงยังไม่เป็นการเพียงพอ เพราะต้องอาศัยความ

ภักดีสูงสุดต่อพระผู้เป็นเจ้านาย เพื่อที่จะได้มีความรู้แท้จริงเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า และจะทำให้ผู้มีความรู้นั้นบรรลุโมกษะ เข้าถึงความหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดในที่สุด

ความภักดีต่อพระผู้เป็นเจ้าอย่างนี้เรียกว่า ประปัตติ (Prapatti) ซึ่งถือเป็นวิธีที่เป็นทางตรงซึ่งนำไปสู่ความหลุดพ้น^๑ เมื่อบุคคลยอมมอบกายถวายชีวิตด้วยความภักดีต่อพระองค์ พระผู้เป็นเจ้าก็จะทรงพอพระทัย และทรงให้การพิทักษ์คุ้มครองแก่บุคคลนั้น วิธีการที่จะเข้าถึงความหลุดพ้นแบบนี้ เป็นวิธีที่บุคคลทุกชั้นวรรณะมีสิทธิที่จะใช้ปฏิบัติได้เท่าเทียมกัน

ยิ่งกว่านั้นวิธีที่บุคคลสามารถทำให้พระผู้เป็นเจ้าทรงพอพระทัยด้วย การแสดงความจงรักภักดีอันแน่วแน่ต่อพระองค์ ยังถือว่าเป็นวิธีที่ดีกว่าวิธีการอื่น ๆ วิธีนี้เรียกว่าประปัตติ ยังมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า สรณาคติ ซึ่งเป็นการยึดถือพระผู้เป็นเจ้าเป็นสรณะหรือเป็นที่พึ่ง เป็นการมอบตนเองให้อยู่ภายใต้การควบคุมของพระองค์อย่างเต็มที่ ขั้นตอนของประปัตตินี้มีหลายประการกล่าวคือ เริ่มจากการคิด การพูด ทำสิ่งใด ๆ ต้องเป็นไปโดยทำให้พระผู้เป็นเจ้าทรงพอพระทัย หลีกเลี่ยงการกระทำในสิ่งที่พระผู้เป็นเจ้าไม่ทรงพอพระทัย มีความเชื่อมั่นว่าพระผู้เป็นเจ้าจะทรงให้ความคุ้มครอง โดยการอ่อนน้อมให้พระองค์ทรงให้ความคุ้มครอง และยอมมอบกายถวายชีวิต พร้อมทั้งอุทิศตนให้ขึ้นอยู่กับพระกรุณาของพระองค์โดยสิ้นเชิง

โดยทั่วไปแล้ว เชื่อกันว่า พระผู้เป็นเจ้าจะทรงพิทักษ์คุ้มครองแก่ผู้ที่จงรักภักดีและยอมมอบกายถวายชีวิตแก่พระองค์ แต่มีข้อแตกต่างระหว่างประปัตติกับความภักดี รามานูซะเห็นว่า ความภักดีเป็นการเข้าไปอยู่ในความรู้โดยตรงเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า ส่วนประปัตติเป็นการรำลึกถึงพระองค์อยู่เสมอเป็นเพียงวิธีการนำไปสู่ความภักดีสูงสุดหรือความรู้แจ้งในพระผู้เป็นเจ้า อย่างไรก็ตามมีข้อสังเกตประการหนึ่งเกี่ยวกับประปัตตินั้น ถึงแม้ว่าจะเป็นวิธีที่ดีว่าทุกคนสามารถปฏิบัติได้ แต่การมอบการถึงพระผู้เป็นเจ้าอยู่เสมอเช่นนั้น รามานูซะก็ยังถือว่าคนในวรรณะ ๓ วรรณะ คือ กษัตริย์ พรหมณ์ และแพศย์เท่านั้นที่ประพฤติปฏิบัติได้ ส่วนวรรณะศูทรถูกกีดกันในวิธีการแบบนี้ เพราะการศึกษาคัมภีร์มีมาเสมอ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวิธีประปัตตินั้นพวกศูทรไม่มีสิทธิ์ที่จะทำได้

^๑S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 705.

ความหลุดพ้นหรือโมกษะตามทรรศนะของรามานูชะ หมายถึงการรู้แจ้งของชีวาตมัน เกี่ยวกับสภาวะอันแท้จริงของตนเองว่าเป็นส่วนประกอบของร่างกายของผู้เป็นเจ้า ไม่ได้หมายถึงการที่ชีวาตมัน เข้าร่วม เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสิ่งสมบูรณ์เหมือนบางระบบในปรัชญาอื่นแท้ทีเดียว ความรู้แจ้งดังกล่าวจะส่งผลคือเป็นการทำลายอำนาจของกรรมให้หมดสิ้นไปโดยสิ้นเชิง อันเป็นเหตุให้ชีวาตมันมีความบริสุทธิ์ภายใน และทำให้ได้รับพระกรุณาของพระผู้เป็นเจ้า ซึ่งพระองค์จะทรงคลงบันดาลให้สมาธิที่ปฏิบัติอยู่เปลี่ยนแปลงเป็นความรู้แจ้ง เกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า ฉะนั้นสำหรับรามานูชะแล้วถือว่าไม่มีการบรรลุโมกษะแบบชีวันมุกติ^๑ เพราะตราบใจที่ชีวาตมันยังคง เกี่ยวข้องอยู่กับกายเนื้อ อำนาจของกรรมก็ยังคงมีอยู่ตรานั้น และตราบใจที่อำนาจของกรรมยังมีอยู่ชีวาตมันก็ยังไม่อาจทำความบริสุทธิ์ ภายในให้เกิดขึ้นได้ตรานั้น ดังนั้นถ้าปราศจากพระกรุณาความช่วยเหลือของพระผู้เป็นเจ้าแล้ว ชีวาตมันก็ไม่มีทางจะบรรลุโมกษะได้ เพราะสมาธิที่บำเพ็ญจะไม่สามารถเปลี่ยนแปลงเป็นความรู้แจ้งขึ้นมาได้โดยลำพังตนเอง เมื่อความรู้แจ้งไม่มีการบรรลุโมกษะก็เป็นไปได้ด้วย

บทบาทที่สำคัญในการบรรลุโมกษะของชีวาตมันจึงขึ้นอยู่กับพระกรุณาความช่วยเหลือของพระผู้เป็นเจ้า จะเห็นว่าการสิ้นสุดแห่งอำนาจของกรรม และการเกิดขึ้นของความรู้แจ้ง เกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า เกิดขึ้นพร้อมกัน ทั้งสองอย่างนี้เกิดขึ้นโดยความช่วยเหลือของพระผู้เป็นเจ้า และความช่วยเหลือของพระผู้เป็นเจ้านี้มีขึ้นก็ด้วยอิทธิพลของสมาธิและประปัติ หรือการจงรักภักดีต่อพระผู้เป็นเจ้าอย่างเต็มที่ ผลที่ตามมาคืออำนาจของกรรมที่เคยกระทำไว้ก็จะถูกทำลายให้ปลานการไปเปรียบเหมือนการเกิดขึ้นของแสงสว่าง ซึ่งทำให้ความมืดปลานการไปฉะนั้น การเกิดขึ้นของแสงสว่างกับการปลานการไปของความมืดจึงเป็นไปพร้อม ๆ กัน ฉะนั้นเมื่อความรู้แจ้งเกิดขึ้นและเป็นการสิ้นสุดของกรรมแล้วจึงจะบรรลุโมกษะ

รามานูชะเห็นว่า ชีวาตมันที่หลุดพ้นแล้วนั้นจะไม่เข้าสู่ความเป็น เอกภาพกับพรหมันอย่างที่กำลังกล่าวในปรัชญาอทไวตะเวทานตะ หากแต่เพียงชีวาตมันมีลักษณะคล้ายกันกับพระผู้เป็นเจ้า เท่านั้น กล่าวคือชีวาตมันจะรู้แจ้งว่าตนเอง เป็นร่างกายของพระผู้เป็นเจ้าและ เกี่ยวเนื่องโดยตรงกับพระองค์

^๑Ibid., p. 170.

พร้อมกับเสวยความสุขอันเกิดจากการบรรลุมโงคะ เช่นเดียวกับพระองค์ อย่างไรก็ตาม แม้จะบรรลุมโงคะแล้วชีวิตมันก็ยังคงดำรงความเป็นปัจเจกภาพของตนอยู่เรื่อยไป เพราะหากปราศจากปัจเจกภาพแล้วการเสวยความสุขแห่งมโงคะที่เนื่องกับพระผู้เป็นเจ้าของเจ้าก็ไม่อาจมีได้

เกี่ยวกับชีวิตมันที่หลุดพ้นแล้วนั้น รามานูซกล่าวว่าแม้มันจะมีลักษณะคล้ายพระผู้เป็นเจ้าของเจ้า แต่ก็แตกต่างจากพระองค์ คือชีวิตมันมีลักษณะเป็นปรมาณู (atomic) และเป็นสิ่งจำกัด (finite) แต่พระผู้เป็นเจ้าของเจ้าเป็นสิ่งที่ไม่จำกัด (infinite) ชีวิตมันเป็นคุณลักษณะและเป็นร่างกายของพระผู้เป็นเจ้าของเจ้า ส่วนพระผู้เป็นเจ้าของเจ้าดำรงอยู่ในฐานะเป็นวิญญาณของชีวิตมันทั้งปวง อีกประการหนึ่ง พระผู้เป็นเจ้าของเจ้าทรงมีอำนาจควบคุมสรรพสิ่งทั้งหมดและทรงมีอำนาจยิ่งใหญ่ในฐานะผู้สร้าง ผู้พิทักษ์ และผู้ทำลายสากลจักรวาล แต่ชีวิตมันไม่มีอำนาจที่ยิ่งใหญ่แบบพระผู้เป็นเจ้าของเจ้าดังกล่าว^๑

ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

^๑Sharma, *ibid.*, pp. 253-254.