

## ปรัชญาไทวตเวทานตะของสังกรจารย์และมโนทัศน์เรื่องมายา

ปรัชญาเวทานตะ หรือที่เรียกว่า อุตรมีมามสาหรือ ชฎานมีมามसानัน แดกแขนงจากการตีความคัมภีร์อุปนิษัทและภควัทคีตา แต่เราอาจถือว่าปรัชญาเวทานตะเริ่มต้นเป็นรูปเป็นร่างชัดเจนจากการประพันธ์พรหมสูตรหรือเวทานตสูตรของพาทรายณะ ซึ่งถือเป็นการจัดระเบียบหมวดหมู่ทางความคิดของปรัชญาเวทานตะให้เป็นระบบเป็นครั้งแรก จากนั้นปรัชญาเวทานตะได้แตกแขนงย่อยออกไปอีกหลายสำนัก เนื่องจากการตีความคัมภีร์แตกต่างกันออกไป โดยมีสำนักที่สำคัญคือ อไทวตเวทานตะ ซึ่งเริ่มขึ้นในสมัยของเคาฑปาทะ แต่รุ่งเรืองถึงที่สุดในสมัยของสังกรจารย์ซึ่งเป็นคณาจารย์คนสำคัญที่สุด โดยสังกรจารย์นั้นเป็นศิษย์ของ โควินทปาทะ ซึ่งเป็นศิษย์ของเคาฑปาทะอีกทอดหนึ่ง สำนักเวทานตะที่มีชื่อเสียงอีกสำนักหนึ่งคือ วิชาญาไทวตเวทานตะ ซึ่งมีรามานูชาจารย์เป็นคณาจารย์คนสำคัญ สำนักเวทานตะของสังกรจารย์และรามานูชาจารย์เป็นที่รู้จักแพร่หลายกว่าเวทานตะสำนักอื่นๆ เพราะสองสำนักนี้ได้เสนอแนวคิดทางปรัชญา ซึ่งได้กลายเป็นกระแสความคิดสำคัญสองกระแสในหมู่ชาวอินเดีย คือ

1. แนวทางที่เห็นว่าความจริงสูงสุดเป็นนามธรรมล้วนๆ
2. แนวทางที่เห็นว่าความจริงสูงสุดเป็นองค์ภาวะแบบพระเป็นเจ้าที่มีลักษณะบุคคล

(personal God)

ที่สำคัญสำนักปรัชญาทั้งสองนี้ยังสามารถรักษาหลักการของตน โดยมีผู้สืบทอดทางความคิดจนถึงปัจจุบัน ที่จริงแล้วนอกจากสำนักทั้งสองยังมีสำนักเวทานตะของคณาจารย์ท่านอื่นๆ ที่มีชื่อเสียงโด่งดังเท่าเช่น เวทานตะของท่านวัลลภาจารย์ นิมพารกาจารย์ และใจตันขมมหาปรภู เป็นต้น

กล่าวโดยเฉพาะถึงปรัชญาอไทวตเวทานตะของสังกรจารย์ นอกจากจะเป็นที่เคารพในหมู่ผู้นับถือศาสนาฮินดูในประเทศอินเดียแล้ว ยังเป็นที่สนใจในหมู่นักปรัชญามากที่สุด เนื่องจากความซับซ้อนละเอียดอ่อนทางความคิด การอ้างเหตุผลที่มีความแยบยล มีประเด็นแง่มุมต่างๆ ชวนให้เกิดการวิเคราะห์ถกเถียงในวงกว้าง ขณะเดียวกันนักปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่ก็ถือว่าสังกรจารย์เป็นนักปรัชญาที่ยิ่งใหญ่ที่สุดท่านหนึ่งของอินเดีย ดังนั้นก่อนที่จะเราจะเข้าไปสู่หลักปรัชญาและข้อถกเถียงต่างๆ ในอไทวตเวทานตะ เราควรทำความรู้จักกับชีวิตสังกรจารย์เสียก่อน เพื่อสามารถมองเห็นภูมิหลังและบริบทแวดล้อมของการสร้างสรรค์ผลงาน

## ประวัติ ช่วงเวลาที่มีชีวิตอยู่และผลงานของสังกรจารย์

ประวัติสังกรจารย์ที่เล่าสืบต่อกันมาอย่างปรึภปรานั้น มีบันทึกไว้ในคัมภีร์ สังกรทิวชัย ซึ่งเขียนขึ้นโดยท่านมาฆววิทยารณะ นักบวชในสำนักของท่านวิชาตริระ ท่านวิชาตริระผู้นี้ เป็นหัวหน้าสำนักนักบวช(มฺฐ)แห่งศฤงคเริ ซึ่งสังกรจารย์เป็นผู้สถาปนาขึ้น ตามบันทึกของมฺฐ ท่านวิชาตริระมีชีวิตอยู่ในช่วง ค.ศ. 1228-1333 ดังนั้นจึงเป็นไปได้ว่า คัมภีร์สังกรทิวชัยเขียนขึ้น ในช่วง ค.ศ. 1380-1386 ซึ่งท่านมาฆววิทยารณะ ได้ขึ้นดำรงตำแหน่งเป็นหัวหน้ามฺฐดังกล่าวต่อจากท่านวิชาตริระ<sup>1</sup>

### 1.ประวัติสังกรจารย์

ประวัติของสังกรจารย์ในคัมภีร์สังกรทิวชัยมีอยู่ว่า สังกรจารย์เป็นชาวมลพาร์ เกิดที่หมู่บ้านพรหมณ์ชื่อกาลทิ ในแคว้นเกรลา บิดาเป็นพรหมณ์ชื่อศิวคุรุ มารดาชื่ออารยาเป็นบุตรของมฆบัณฑิต เมื่อทั้งสองแต่งงานกันเป็นเวลานานแต่ไม่มีบุตร จึงพากันไปขอพรจากเทวรูป พระศิวะ จากนั้นอารยาจึงตั้งครรภ์และให้กำเนิดบุตร ศิวคุรุให้นามบุตรของตนว่า “สังกระ”<sup>2</sup> ด้วยเหตุนี้ในหมู่สานุศิษย์ของสังกรจารย์จึงเชื่อว่าสังกรจารย์เป็นพระศิวะอวตารลงมาในโลก เพื่อสอนหลักอโหวตะและทำลายพวกมิถชาติ ต่อมาเมื่อสังกระอายุได้ 3 ขวบบิดาก็เสียชีวิต อายุได้ 5 ขวบมารดาจัดให้มีพิธีอุปนชนสัมสการสวมสายัษโญปวีต เข้าเรียนเป็นพรหมจารีในสำนักครู(คุรุกุล) โดยสามารถร่ำเรียน ได้ก้าวหน้าต่างจากเด็กอื่นๆ ภายใน 2-3 เดือนก็เจนจบพระเวทและปรัชญาสำนักต่างๆ<sup>3</sup> เมื่ออายุได้ 7 ปีออกจากสำนักครูกลับมาดูแลมารดา แต่ไม่นานก็ออกบวชเป็นสันยาสีในสำนักของโควินทปาทะ<sup>4</sup> จากนั้นใช้ชีวิตเดินทางไปทั่วอินเดียทำวิวาทะหลักปรัชญากับสำนักต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นไวษณวนิกาย ศาสนาเซน ไสวณิกาย เป็นต้น จนคณาจารย์ของสำนักนั้นๆ ได้รับความพ่ายแพ้ ในที่สุดสังกรจารย์ก็ไปสิ้นชีวิตที่เกทารนาถในเทือกเขาหิมาลัยทางตอนเหนือของประเทศอินเดีย เชื่อกันว่าสังกรจารย์สิ้นชีวิตเมื่อมีอายุเพียง 32 ปี<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Madhva-Vidyaranya, Sankara - Dig – Vijaya : The Tradition life of Sri Sankaracharya, trans SwamiTapasyananda(Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2005), pp. xi – xii.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 10 -17.

<sup>3</sup> Ibid., pp. 27 -28 .

<sup>4</sup> Ibid., pp. 40-47.

<sup>5</sup> ตุนทร ณ รังษี, ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ, พิมพ์ครั้งที่ 3.(กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545.), หน้า 282.

คังกรจารย์มีศิษย์ที่สำคัญสี่คนคือ ปัทมปาทะ สุเรศวรจารย์ ไตฎกจารย์ และ หัสตามลกะ ซึ่งได้ไปเป็นหัวหน้าสำนักนักบวช(มัฐ)ที่คังกรจารย์ได้สถาปนาไว้ทั้งสิ้น 4 แห่ง คือที่ศุงเครี ทางภาคใต้ของอินเดีย ที่เมืองปรีทางภาคตะวันออก ที่เมืองทวารกาทางภาคตะวันตก และที่พัทรินาด ทางภาคเหนือของอินเดีย สำนักต่างๆเหล่านี้ยังคงมีสืบมาถึงปัจจุบัน

## 2. ช่วงเวลาที่คังกรจารย์มีชีวิตอยู่

นักวิชาการยังคงถกเถียงเรื่องช่วงเวลาที่คังกรจารย์มีชีวิตอยู่ นักบูรพทิศศึกษาเช่น ศาสตราจารย์Max Muller และ ศาสตราจารย์MacDonell ได้กำหนดช่วงเวลาที่คังกรจารย์มีชีวิต คือ ในช่วง คริสตศตวรรษที่ 788 ถึง 820 ซึ่งนักปรัชญาอินเดียอย่าง ดร. ราชกฤษณ์ ก็ยอมรับช่วงเวลาดังกล่าว<sup>6</sup>

แต่สวามีตปัสยานันทะผู้แปลคังกรทิกวิชัย เห็นว่า น่าจะเป็นความเข้าใจผิดของนักวิชาการที่ระบุช่วงชีวิตของคังกรจารย์ ให้อยู่ในช่วงปีค.ศ. 788-820 เพราะมักอ้างอิงจากบันทึกของมัฐต่างๆ หรือจากการเทียบเวลากับคัมภีร์คังกรทิกวิชัย สวามีตปัสยานันทะเห็นว่า ความเข้าใจผิดดังกล่าวเกิดขึ้นเพราะความสับสนบางประการ เนื่องจากตามประเพณีของสำนักนักบวชหรือมัฐทั้ง 4 แห่งของคังกรจารย์นั้น จะเรียกหัวหน้านักบวช (สันยาสี) ของแต่ละมัฐว่า “คังกรจารย์” ซึ่งหมายถึงตำแหน่งของหัวหน้านักบวชนั่นเอง เช่น คังกรจารย์แห่งศุงเครีเป็นต้น\* คังกรจารย์ในที่นี้จึงไม่ได้หมายถึง “ชื่อเฉพาะ” ของบุคคล คือ คังกรจารย์ท่านแรก (อาทิสังกรจารย์) แต่เป็นการเรียกโดยตำแหน่ง ดังนั้นสวามีตปัสยานันทะเห็นว่า คังกรจารย์ที่มีชีวิตอยู่ในช่วง ค.ศ. 788-839 คือ ท่าน “อภินวคังกรจารย์” ซึ่งดำรงตำแหน่งหัวหน้ามัฐแห่งกาณูจิปุรัม ในระหว่าง ค.ศ. 801-839 ไม่ใช่ อาทิสังกรจารย์<sup>7</sup>

<sup>6</sup> S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja* (London: George Allen & Unwin LTD, 1928), p.13.

\* ในปัจจุบันตำแหน่งดังกล่าวยังคงมีอยู่ โดยมีนักบวชสามท่านที่ได้รับเลือกให้เป็นคังกรจารย์ของทั้งสี่มัฐ แต่เนื่องจากตำแหน่งของคังกรจารย์แห่งพัทรินาดมัฐว่างลงมาระยะหนึ่ง คังกรจารย์แห่งทวารกามัฐท่านปัจจุบันได้ดำรงตำแหน่งคังกรจารย์แห่งพัทรินาดด้วย นอกจากมัฐทั้งสี่นี้แล้ว มัฐบางแห่งก็อ้างว่ามีตำแหน่งคังกรจารย์เช่นเดียวกัน โดยถือเอาจากบันทึกของมัฐและตำนานที่เล่าที่สืบทอดต่อกันมา เช่น กาม โภกิมัฐ แห่งกาณูจิปุรัม เป็นต้น

<sup>7</sup> Madhva-Vidyaranya, *Sankara - Dig - Vijaya : The Tradition life of Sri Sankaracharya*, p. xv.

นอกจากนี้ในบทประพันธ์ประเภททศวรรเสริญขนาดสั้นชื่อ “เทวปราชญ์มาปน สุตาคม” ซึ่งเชื่อว่าสังกรจารย์เป็นผู้แต่งขึ้น ในบททศวรรนี้ สังกรจารย์กล่าวถึงตนเองว่ามีอายุถึง 80 ปี ต่างกับที่เคยเชื่อกันว่า สังกรจารย์มีอายุเพียง 32 ปี

T.S. Narayan เห็นว่าสังกรจารย์น่าจะมียุคชีวิตในช่วง 488-477 ปีก่อนคริสตกาล<sup>8</sup> แต่ข้อนี้ สวามิตปัสยานันท์เห็นว่าเป็นไปได้ เพราะว่า ช่วงเวลาดังกล่าว เป็นช่วงเวลาตรงกันสมัย พุทธกาล(567-487 ก่อนคริสตกาล ) เนื่องจากว่าสังกรจารย์วิพากษ์วิจารณ์ปรัชญาพุทธศาสนา เมื่อ พระพุทธศาสนามีการเกิดขึ้นของมหายานและ ได้แตกแขนงออกมาเป็นสำนักต่างๆแล้ว เช่นใน พรหมสูตรของพาทรายณะที่สังกรจารย์อธิบาย มีการอ้างถึงสำนักพุทธศาสนา เช่น ไวยาณิกะ โยคจาร และมาชยามิกะ เป็นต้น<sup>9</sup>

Sri N. Ramesam เห็นว่าสังกรจารย์น่าจะมียุคชีวิตในช่วง 100 ปีก่อนคริสตกาล เนื่องจากมีความสัมพันธ์ระหว่างกุมาริลภคตจารย์ และสังกรจารย์ โดยที่สังกรจารย์ได้เคยพบกับกุมาริล<sup>10</sup> และกุมาริลก็มีการอ้างอิงงานนิพนธ์ของกวีกาลิทาส ซึ่งมีชีวิตในช่วง 150 ปีก่อนคริสตกาล ดังนั้นหากพิจารณาจากช่วงอายุและความสัมพันธ์ระหว่างปตัญชลี คณาจารย์แห่งสำนักโยคะ (ซึ่งมีอายุ ในช่วง 200 ปีก่อนคริสตกาล) กวีกาลิทาส กุมาริล เคาชปาทะ โควินทปาทะ และสังกรจารย์ ก็มีความ สอดคล้องและเป็นไปได้

นอกจากนี้ยังมีการขุดค้นทางโบราณคดีที่สำคัญ ที่แคว้นแคชเมียร์(กัสมิระ) โดยขุดค้นวัดเก่าแก่บนเนิน “สังกรจารย์” ซึ่งสร้างขึ้นในสมัยเจ้าชายชาลูกะ พระราชโอรสของพระเจ้าอโศก ซึ่ง ทรงครองแคว้นแคชเมียร์หลังการสวรรคตของพระราชบิดาในช่วง 180 ปีก่อนคริสตกาล และมี บันที่กว่าเป็นช่วงเวลาสังกรจารย์ได้มาเยือนแคว้นแคชเมียร์พอดี<sup>11</sup>

แม้ว่าจะมีความสอดคล้องดังกล่าว แต่ก็มีข้อโต้แย้งอีกว่า ในงานนิพนธ์ของ พระพุทธศาสนาชื่อ “กมลศिला” ในภาษามาลาแลมอ้างว่าในพรหมสูตรภาษาของสังกรจารย์มี การอ้างอิงคัมภีร์ “อารมณปริกษ” ของพระทินคนาค(Dinganaga) พระภิกษุรูปนี้ มีชีวิตในช่วง ค.ศ.450 แต่ Dr. Warriar ก็แย้งว่า มีการอ้างอิงในพระพุทธานุชาของพระธรรมกิติ ในหนังสือ

<sup>8</sup> T.S. Narayan Sastri, cited in Ibid., p. XVI.

<sup>9</sup> Acharya Sankara, *The Quintessence of Vedanta of Sri Sankaracharya : Sarva vedanta siddhanta sara sangraha*, 5 th ed. trans. Swami Agamananda (Kalady: Sri Ramakrishna Advaita Ashrama, 2002), p. XV.

<sup>10</sup> ดูใน Ibid., p. 208. โศลก 564.

<sup>11</sup> Ibid., p. XXI.

อุปเทศาสตร์ของสังกรจารย์ พระธรรมกิติผู้นี้ เข้ามาในอินเดียในช่วง ค.ศ. 690<sup>12</sup> คร.มาเอคะ ผู้แปลอุปเทศาสตร์จึงเห็นว่าสังกรจารย์น่าจะมีชีวิตในช่วง ค.ศ.700-759<sup>13</sup>

ดังนั้นช่วงเวลาที่ยังกรจารย์มีชีวิตอยู่ตามที่นักวิชาการถกเถียงกัน จึงกินเวลาดังแต่ 509 ปี ก่อนคริสต์กาล ไปจนถึง ค.ศ. 788

ศุคท้าย Sri S.Suryanarayanan Sastry เห็นว่า ในช่วง ค.ศ. 788-820 เป็นช่วงเวลาของ อภินวสังกรจารย์อย่างแน่นอน ดังนั้นช่วงเวลาที่มีความเป็นไปได้มากที่สุดที่ยังกรจารย์มีชีวิตอยู่ คือ ช่วง คริสตศตวรรษที่ 5-7 ก่อนเข้าสู่คริสตศตวรรษที่ 8 ข้ออ้างนี้ เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปในปัจจุบัน<sup>14</sup>

### 3. ผลงานของสังกรจารย์

สังกรจารย์นับว่าได้สร้างสรรค์ผลงานหลากหลายรูปแบบไว้มากที่สุดคนหนึ่งในบรรดานักปรัชญาทั้งหลาย ซึ่งมีทั้งงานทางปรัชญาและงานกวีนิพนธ์ ฯลฯ ผลงานของสังกรจารย์สามารถแบ่งออกได้เป็นสามลักษณะ คือ

#### 3.1 งานประเภทอรรถาธิบายหรือภาษาขะ(commentary)

งานประเภทนี้จัดว่าเป็นงานนิพนธ์ที่สำคัญที่สุดของสังกรจารย์ เพราะเป็นการแสดงความคิดทางอโหวตเวทานตะอย่างชัดเจน โดยอ้างอิงหรือตีความจากคัมภีร์สำคัญ ซึ่งวิธีการนี้เป็นที่นิยมกันทั่วไปในหมู่นักปราชญ์อินเดีย โดยที่นักปราชญ์มักจะอธิบายความของคัมภีร์ต่างๆตามความคิดเห็นของสำนักตน ในทางหนึ่งก็เพื่อจะแสดงให้เห็นว่า คัมภีร์เหล่านั้นมีความหมายโน้มเอียงไปในทางที่ตนอธิบายหรือสนับสนุนความคิดที่มีอยู่ในสำนักตน กล่าวคือใช้คัมภีร์สำคัญเป็นฐานรองรับความน่าเชื่อถือนั่นเอง งานภาษาขะที่สำคัญของสังกรจารย์ คือ

3.1.1 พรหมสูตรภาษาขะ อรรถาธิบายคัมภีร์พรหมสูตรหรือเวทานตะสูตรของท่านพาทาราณะ

3.1.2 อุปนิษัตภาษาขะ อรรถาธิบายคัมภีร์อุปนิษัต ซึ่งคัมภีร์อุปนิษัตที่เชื่อกัน

<sup>12</sup> Dr. A.G.Krishna Warriar, cited in Madhva-Vidyaranya, *Sankara - Dig - Vijaya : The Tradition life of Sri Sankaracharya*, p. xvi.

<sup>13</sup> Śankāra, *A Thousand Teachings : The Upadeśahassī of Śankāra*, trans. Sengaku Mayada(Tokyo: University of Tokyo Press, 1977), p. XI.

<sup>14</sup> Sri SS.Suryanarayanan Sastry, cited in Madhva-Vidyaranya, *Sankara - Dig - Vijaya : The Tradition life of Sri Sankaracharya*, pp.xxxiii -xxxiv.

ว่า ศังกราจารย์เป็นผู้แต่งอรรถาธิบายมีทั้งสิ้น 11 อุปนิษัท ได้แก่ ฉาน โทคยะ, พฤทธารัชยกะ, ไตคฺติริยะ, ไอคฺเรยะ, เสวตาสวตฺระ, เกณะ, กฐะ, อิศะ, ปรีศนะ, มุณฑกะ, มาณชุกยะ<sup>15</sup> นอกจากนี้ยังมีการอ้างว่าศังกราจารย์นิพนธ์ภาษาชะของนฤสิงหตาปนียอุปนิษัทด้วย<sup>16</sup>

3.1.3 ภควิทิตีตาภาษาชะ อรรถาธิบายคัมภีร์ภควิทิตีตา คัมภีร์ภควิทิตีตานี้สำนักเวทานตะทั้งหลายถือว่ามีความสำคัญมากเช่นเดียวกับอุปนิษัท

นอกจากภาษาชะของคัมภีร์ข้างต้นแล้ว ยังเชื่อกันว่าศังกราจารย์แต่งอรรถาธิบาย บทสวดมนตร์ชื่อ ศรี วิษณุสหัสสรนามสโตตฺระ หรือพระนาม 1008 ของพระวิษณุ และภาษาชะของโยคะสูตรอีกด้วย

### 3.2 งานนิพนธ์แสดงทรรศนะทางปรัชญา

งานนิพนธ์ประเภทนี้มีใช้งานที่เป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์อื่นหรืออรรถาธิบายงานอื่นๆ แต่เป็นงานนิพนธ์สำหรับแสดงทรรศนะของสำนักอโฑวตเวทานตะโดยตรง และมักอยู่ในรูปบทร้อยกรอง เช่น

3.2.1 วิเวกจุทามณี

3.2.2 อุปเทศสหัสรี หรือบทสังสอน 1000 บท

3.2.2 สรวทานตลิตฺธานตสวระ สังครหะ

3.2.4 อาตมโพทะ

เป็นต้น

### 3.3 งานประเภทบทสวดสรรเสริญ

งานนิพนธ์ประเภทนี้เป็นงานกวีนิพนธ์บทสวดสรรเสริญเทพเจ้าต่างๆของศาสนาฮินดู (สโตตฺร) ซึ่งมีอยู่เป็นจำนวนมาก โดยทั่วไปมักเป็นงานนิพนธ์ขนาดสั้นมีความยาวไม่กี่โคลก เช่น ศิวปัญจาภษระ สโตตฺระ , คณศปัญจรัตนัม ,รามกุชังคประยาดสโตตฺระ ฯลฯ แต่ที่ถือกันว่ามี ความสำคัญมากที่สุดคือ “ทักษิณามูรติ สโตตฺร” ซึ่งเป็นบทสรรเสริญเทพเจ้าองค์หนึ่งที่เชื่อกันว่าเป็น พระศิวะอวตาร อันเป็นที่เคารพนับถือในภาคใต้ของอินเดีย โดยในหมู่่อโฑวติน ถือว่าเทพเจ้า

<sup>15</sup> S. Radhakrishnan, *The Principle Upanishad*, 6th ed. (Delhi: Oxford University Press, 1989), p. 21.

<sup>16</sup> S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śāṅkara and Rāmānuja* (London: George Allen & Unwin LTD, 1928), p.17.

พระองค์นี้เป็นรูปหนึ่งของครูในทางเวทानตะด้วย บทสรรเสริญชิ้นนี้ จึงมีนัยทางปรัชญาอโฏวตะแฝงอยู่ ต่อมาบทสรรเสริญนี้ได้ถูกอรรถาธิบายโดยศิษย์ของสังกรจารย์ คือ สุเรศวราจารย์ ภายขณะนี้ชื่อว่า “มาน โสกลาส” อันจัดว่าเป็นงานสำคัญทางอโฏวตะอีกชิ้นหนึ่ง

### 3.4 งานเบ็ดเตล็ด

งานเหล่านี้มักเป็นร้อยกรองสั้นๆ แสดงคำสอนทางปรัชญา หรือความเห็นอย่างสังเขป โดยเฉพาะเป็นเรื่องๆ ไป หรือเพื่อเป็นคติเตือนใจ งานนิพนธ์ประเภทนี้ก็มีเป็นจำนวนมาก เช่น ปัญจิการัม , วาควุดคติ, ปรัสโนตตรัตนะ มาลิกา, ทศโศลก, มายาปัญญาัม, กาศิปัญจัม, มาตฤปัญญาัม, ปรา ปูชา, นิรวาณายฎัม เป็นต้น

## ปรัชญาอโฏวตะเวทานตะของสังกรจารย์

### 1. ปรัชญาอโฏวตะเวทานตะก่อนสังกรจารย์

หากเราพิจารณาเนื้อหาที่กล่าวไว้ในคัมภีร์ที่สำคัญข้างต้น อันได้แก่พรหมสูตร อุปนิษัต และภควัทคิตา เราก็อาจกล่าวได้ว่า ค้นเค้าของความคิดต่างๆทางเวทานตะมีมาในคัมภีร์เหล่านี้อยู่แล้ว เพียงแต่มีผู้นำมาอธิบายขยายความหรือพัฒนาไปในแนวทางต่างๆเท่านั้น คัมภีร์เหล่านี้ มีประเด็นสำคัญว่าด้วย ลักษณะของความจริงสูงสุด ที่เรียกว่า “พรหมัน” หรือ “อาตมัน” ว่าเป็นเช่นไร โลกและการสรรค์สร้างโลกเป็นอย่างไร ธรรมชาติของโลก, ชีวะ, กรรม, พระเป็นเจ้าหรืออิศวรเป็นอย่างไร ฯลฯ ที่จริงไม่เพียงแต่อุปนิษทจารย์เท่านั้นที่สนใจในประเด็นเหล่านี้ คณาจารย์ในทุกสำนักของปรัชญาอินเดียต่างมีความสนใจในประเด็นต่างๆเหล่านี้ร่วมกันทั้งสิ้น และเมื่อกกล่าวเฉพาะในปรัชญาอโฏวตะเวทานตะ นักวิชาการมักถือว่า เคาทปาทะ เป็นคณาจารย์คนแรก เพราะได้เสนอความคิดทางอโฏวตะอย่างเป็นระบบ<sup>17</sup> แต่ในหมู่นักบวชและผู้นับถือคำสอนสำนักนี้ มักเชื่อกันว่าคำสอนทางอโฏวตะมีมาก่อนรุ่นของเคาทปาทะ ถึงขนาดย้อนกลับไปได้ว่าคำสอนของอโฏวตะได้ถูกส่งผ่านจากรุ่นสู่รุ่นมาเรื่อยๆ ตั้งแต่พระเป็นเจ้า ผ่านมาทางเทพเจ้า ฤาษี และบรรดาคณาจารย์ต่างๆ เรื่อยมาถึงเคาทปาทะ และยังคงส่งผ่านมาจนถึงปัจจุบัน โดยเรียกการสืบเนื่องทางคำสอนนี้ว่า “คุรุปรัมปรา” ซึ่งคณาจารย์ทั้งหลายมักใช้อ้างความสัมพันธ์ของตนกับเจ้าสำนักหรือผู้สถาปนาแนวคิดของสำนักนั้นๆ

เคาทปาทะผู้มีความสัมพันธ์โดยตรงกับสังกรจารย์ กล่าวคือ เคาทปาทะเป็นอาจารย์ของโควินทปาทะ ซึ่งเป็นอาจารย์ของสังกรจารย์(ภควัทปาทะ)อีกทอดหนึ่ง งานนิพนธ์ที่สำคัญที่สุด

<sup>17</sup> Ibid., p.18.

ของเคาปาตะ คืองานอรรถาธิบาย มานุกยอุปนิษัที่เรียกว่า มานุกยการิกาหรือมักเรียกตามนามผู้แต่งว่า เคาปาตการิกา

### 1.1 ทรรศนะของเคาปาตะ

ทรรศนะที่สำคัญที่สุดของเคาปาตะ คือทฤษฎีที่เรียกว่า “อชาติวาตะ” หรือทฤษฎีเรื่องความไม่มีการเกิดขึ้น โดยมีความหมายว่า โลกนี้เป็นเพียงปรากฏการณ์ของสิ่งสัมบูรณ์หรือพรหมันเท่านั้น โดยที่โลกไม่เคยถูกสร้างหรือเกิดขึ้นจริงๆเลย เพราะพรหมันในฐานะที่เป็นสิ่งสัมบูรณ์นั้น ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง และไม่เคยมีการเกิดขึ้น ในมานุกยการิกากล่าวว่า

“ สิ่งอันมีอยู่แล้วย่อมไม่มีการเกิด และสิ่งอันมิได้มีอยู่ก่อนก็ ย่อมไม่มีการเกิด เช่นกัน บุคคลเหล่านี้ เมื่อทำวิวาทะกันอยู่ แท้จริงแล้ว ย่อมเป็นอทิวาตะ และเขาเหล่านั้นย่อมแสดงความไม่มีจริงแห่งการเกิด”<sup>18</sup>

และ

“ เรารับรองความไม่เกิด(อชาติวาตะ) ซึ่งเขาเหล่านั้นแสดงแล้ว เราไม่วิวาทกับเขาเหล่านั้น ( โอ ศิษย์ทั้งหลาย), จงเข้าใจ(ปรัชญา)นี้ ซึ่งอยู่พ้นการโต้แย้ง”<sup>19</sup>

เหตุที่ต้องกล่าวถึงทรรศนะเรื่อง อชาติวาตะ ของเคาปาตะ ในเรื่องนี้เพราะว่า ทรรศนะดังกล่าว เป็นฐานอันสำคัญในการพัฒนาความคิดของปรัชญาอไววตะในเวลาต่อมา เนื่องจากทฤษฎีอชาติวาตะนี้ ทำให้เห็นว่าโลกนั้นมีสถานภาพที่ ไม่ได้เกิดมีมีจริงๆเลย เพราะการเกิดของโลกไม่มีตั้งแต่ต้น ดังนั้น โลกจึงเป็นเพียงปรากฏการณ์ของพรหมันเท่านั้น ในสมัยของคังกรจารย์ แม้จะรับ

<sup>18</sup> มานุกยการิกา ใน Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkārācārya, 2<sup>nd</sup> ed. Vol.2. trans. Swami Gambhirananda (Kolkata: Advaita Ashrama, 1989), p.325. ภาษาอังกฤษ “A thing that already exists does not pass into birth ;and a thing that does not pre -exist cannot pass into birth. These people, while disputing thus, are really non -dualis, and they thus reveal the absence of birth” ภาษาสันสกฤต “ภูตฺ น กิจิตทภูตฺ ในวชายเต, วิวทฺ โท’ทฺวยา หุเขวมชาติ ชฺยาปฺยนติ”

<sup>19</sup> มานุกยการิกา ใน Ibid., p.326. ภาษาอังกฤษ “We approve the birthlessness that is revealed by them ; we do not quarrel with them.(O disciples), understand this(philosophy)that free from dispute.” ภาษาสันสกฤต “ชฺยาปฺยมานามชาติ ไตรนุโมทามเห วยม, วิวทาโม น ไตะ สารุชฌวิวาทฺ นิโพชเต”



เอาความคิดดังกล่าวมา โดยสังกรจารย์ยอมรับเช่นเดียวกับเขาปาทะว่าความจริงมีเพียงสิ่งเดียวคือพรหมัน แต่สำหรับสถานภาพของโลกในทัศนะของสังกรจารย์ต่างจากเขาปาทะที่ถือว่าโลกไม่จริงหรือไม่ได้อยู่โดยสิ้นเชิง

ในทัศนะของสังกรจารย์ โลกแม้จะเป็นเพียงปรากฏการณ์ของพรหมันเช่นเดียวกับเขาปาทะ แต่ไม่อาจชี้ชัดลงไปได้ว่ามันมีอยู่หรือไม่มีอยู่ (อนิรวจนียะ) การขยายความคิดนี้มีหลักการเรื่อง “มายา” เป็นแกนสำคัญ ซึ่งเราจะอภิปรายเรื่องนี้โดยละเอียดต่อไป แต่ก่อนที่จะอภิปรายเรื่องมายาและปัญหาเกี่ยวกับเรื่องนี้ เราจะกล่าวถึงหลักปรัชญาอโฑวตเวทานตะของสังกรจารย์โดยทั่วไปก่อน

## 2. ปรัชญาอโฑวตเวทานตะของสังกรจารย์

สังกรจารย์สรุปสาระสำคัญในปรัชญาอโฑวตเวทานตะของเขาเอง ไว้ในรูปโคลกสั้นๆ ในงานนิพนธ์เบ็ดเตล็ด ชื่อ “พฺรหฺมชฺฌานวที” ซึ่งมักเป็นข้อความที่นักปรัชญาอินเดียในชั้นหลังนิยมนำมากล่าวถึงเมื่อจะสรุปหลักการของอโฑวตเวทานตะ ว่า

“พรหมันคือสิ่งจริงแท้ โลกเป็นมายา(มฤยา) ชีวะไม่ได้แยกจากพรหมัน”<sup>20</sup>

จากโคลกข้างต้น สามารถแยกเป็นสามข้อหลักหรือเป็นหัวใจของสำนักนี้

1. พรหมันคือสิ่งจริงแท้เพียงสิ่งเดียว
2. โลกเป็นมายา
3. ชีวามันไม่ได้แยกต่างจากพรหมัน

และ สุนทร ฌ รังยี สรุปหลักการของอโฑวตเวทานตะของสังกรจารย์ไว้เป็นข้อๆว่า

1. สิ่งจริงแท้อันติมะ(ultimate reality)มีเพียงสิ่งเดียว สิ่งนั้นคือพรหมัน
2. ในแง่ของความจริงอันติมะ โลกไม่ใช่สิ่งจริงแท้ แต่เป็นเพียงปรากฏการณ์หรือการปรากฏ(appearance)ของพรหมัน ด้วยอำนาจมายา ซึ่งเป็นอำนาจที่อนุสัยอยู่ในพรหมัน
3. ชีวามันยึดด้วยอำนาจของอวิชาว่า ตนเองแตกต่างจากพรหมัน และเข้าใจผิดว่าพรหมันเป็น โลกแห่งความหลากหลาย

<sup>20</sup> Sri Swami Sivananda, *All about Hindunism*,(Himalayas:The Divine Life Society, 2003), p.219.

#### 4. อภิชยาข้อมปลาสนาการไปเมื่อวิทยาเกิดขึ้น โภคะข้อมชื่อว่าได้บรรลุ เมื่อวิทยาถูกทำให้ปลาสนาการไปด้วยอำนาจของวิทยา<sup>21</sup>

จากข้อสรุปข้างต้นเราพอจะเห็นว่าหลักกว้างๆของปรัชญาทิวตะ แต่ข้อสรุปดังกล่าวเก็บความไว้มาก และเห็นได้ว่าหลักปรัชญาของสังกรจารย์ประกอบด้วยมโนทัศน์ที่สำคัญคือ พรหมัน โลก มายาและอภิชยา และ โภคะ ดังจะได้อธิบายเป็นหัวข้อดังนี้

##### 2.1 พรหมัน

ความจริงสูงสุดคือพรหมัน เป็นหัวใจสำคัญของทุกสำนักดั่งที่ได้กล่าวมาแล้ว สังกรจารย์ถือว่าพรหมันเป็นเพียงความจริงหนึ่งเดียว แต่ความจริงนี้เป็นฐานของสิ่งอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นโลกหรือชีวะดมัน พรหมันในทัศนะของสังกรจารย์นั้นไม่อาจอธิบายได้ว่ามันเป็นอย่างไรกันแน่ เพราะพรหมันในแง่ที่เป็นความจริงสูงสุดนั้น พ้นไปจากการคิดคำนึงและคำพูดของมนุษย์โดยสิ้นเชิง ในแง่นี้เรียกพรหมันว่า “นิรคุณพรหมัน” แปลว่า พรหมันที่ปราศจากคุณสมบัติ ที่เรียกว่ามัน ปราศจากคุณสมบัตินั้น เพราะคุณสมบัติต่างๆเป็นสิ่งที่เกิดจากการแยกแยะ แต่การแยกแยะเกิดขึ้นในระดับการรับรู้โลกแห่งพหุภาพเท่านั้น เมื่อเข้าถึงพรหมันแล้วความแตกต่างของคุณะก็ไม่มีจริงอีกต่อไป แม้ในอุปนิษัตที่มีพยายามที่จะบอกว่า พรหมันเป็นอย่างไรนั้น สังกรจารย์ถือว่าเราอาจบอกได้มากที่สุดเกี่ยวกับพรหมันด้วยการกล่าวว่า มันไม่ใช่ สิ่งนั้น หรือสิ่งนี้(เนติ เนติ) คือสามารถกล่าวถึงมัน ได้มากที่สุดในแง่นิเสธเท่านั้น หรืออาจกล่าวถึงมันว่าเป็น สัต คือ ความจริง , จิต มีธรรมชาติเป็นจิตหรือสภาวะตรงข้ามกับวัตถุ และ อานันทะ เป็นบรมสุข ( สหุจิตานนุท) แต่กระนั้นสังกรจารย์ก็ถือว่า วลีเหล่านี้แม้จะใกล้เคียงที่สุด แต่ก็ไม่สามารถอธิบายถึงธรรมชาติจริงๆของพรหมันได้เลย สังกรจารย์กล่าวถึงพรหมันว่า

“ ดั่งนั้น พรหมันสูงสุดเพียงหนึ่งเดียวนั้น เป็นความจริงหนึ่งเดียวที่ไม่เป็นสอง เป็นจิตบริสุทธิ์ ปราศจากมลทิน สงบรำงับ ไม่มีจุดเริ่มต้น ไม่มีจุดสิ้นสุด อยู่พ้นการกระทำทั้งหลาย มีลักษณะเป็น อานันทสุขในตัวเองเสมอ ”<sup>22</sup>

<sup>21</sup> สุนทร ณ รังษี, ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ, หน้า 290.

<sup>22</sup> Śrī Śaṅkārācārya, Vivakacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkārācārya., trans. Svāmī Turiyānanda (Chennai: Sri Ramakrishna Math, 1991), p.107. ภาษาอังกฤษ “ Therefore, The Supreme Soul is alone real – One without a second, pure consciousness, without any blemish, quiet, beginningless, endless, beyond all actions, always

“ ฟ้นไปจากความต่างทั้งหลาย ซึ่งสร้างโดยมายา  
(พรหมัน)ดำรงอยู่ตลอดกาล ไม่เปลี่ยนแปลง ปราศจากภาคส่วน  
ไม่สามารถชั่งวัดได้ ปราศจากรูป ปราศจากนาม ไม่มีจุดสิ้นสุด  
รู้และประจักษ์แจ้งตนเองเพียงเท่านั้น”<sup>23</sup>

“(พรหมัน)นั้น ไม่สามารถเลียงฟ้นได้, ดึกว่าสิ่งทั้งปวง  
ฟ้นจากการคิดคำนึงและคำพูด ไม่สามารถอธิบายได้ เป็นสิ่งบริบูรณ์  
จงรู้เถิดว่า นั่นเป็นอาตมันของตัวท่านเอง”<sup>24</sup>

การที่อโฑวตะ ถือว่าพรหมันเป็นเพียงความจริงแท้สิ่งเดียวนี้ ทำให้นักวิชาการเห็นว่า  
อโฑวตะเวทานตะ เป็นเอกนิยม(Monism) หรืออย่างที่ Dr.T.M.P.Mahadevan เห็นด้วยกับ Dr. R.P.  
Singh ว่า ปรัชญา อโฑวตะของสังกราจารย์เป็น “เอกนิยมในเชิงคุณค่า”(Axiological Monism)  
เหตุที่เรียกดังนี้ เพราะว่า ความคิดในทางอภิปรัชญา เรื่อง “ความจริง”(Reality) เป็นความคิดเรื่อง  
คุณค่า (Value) ซึ่งหมายถึง พรหมันถูกทำให้เท่ากับคุณค่าสูงสุด(highest value) หรือเรียกอีกทาง  
หนึ่งว่า “เอกนิยมแห่งความดี” (Monism of Good) ซึ่งมีความหมายคล้ายกับ เอกนิยมในเชิงคุณค่า  
วิชา กล่าวคือ พรหมันคือความจริงสูงสุดในฐานะที่เป็น โมกษะ เป็นคุณค่าสูงสุด โดยถือว่า  
พรหมัน อาตมัน โมกษะ และอนันตะ เป็นอย่างเดียวกัน<sup>25</sup> หรือนักวิชาการบางท่านมองว่า  
ปรัชญาอโฑวตะเป็น สัมบูรณ์นิยม(Absolutism) เพราะเหตุว่า พรหมันนั้น ไม่มีธรรมชาติที่เป็นวัตถุ

---

Blissfulness Itself.” ภาษาสันสกฤต “ อตะ ปรี พุรหุม สททุตีขั วิศทุทวิชญานจณ นิรลขณนุ, ปุรสาณุตมาทุยณุตวิ  
หีนมกูริย นิรนุตรานนุทรสสุวรูปม. ”

<sup>23</sup> Ibid., pp.107-108. ภาษาอังกฤษ “ Dispelling all distinctions that are created by Māyā, it ever  
exists – unchangeable, without parts, not to be measured, without form, without name, endless, self-conscious,  
and manifest alone. ” สันสกฤต “ นิรสุตมายา กฤตสรวเกท นิตยัม สุขัม นิษุกลมปุรเมษม , อรูปมวยุคตมนา-  
-ชยมวยุย ชโยติตะ สวยัม กิณูจิติทิ จกาสุติ. ”

<sup>24</sup> Ibid., pp.108-109. ภาษาอังกฤษ “ That which cannot be avoid, better than all, beyond the  
conception of mind and words, that which cannot defined, perfect – knoe that as thine own Self” ภาษา  
สันสกฤต “ อเฮยมนูปาเทยัม มโนวาจาโมโจจรม, อปุรเมษมนาทุยณุต พุรหุม ปุรณมหม มหะ.”

<sup>25</sup> T.M.P.Mahadevan, “The Metaphysics of Samkara,” Philosophy East and West .3, No.4 (Jan.  
1954): 1.

เลข แต่เป็นความจริงหรือภาวะสัมบูรณ์ที่มีธรรมชาติเป็นจิตล้วนๆ และเป็นสิ่งสูงสุดเหนือการอธิบาย<sup>26</sup>

จะอย่างไรก็ตาม มีข้อสังเกตที่น่าสนใจอยู่ประการหนึ่ง ศังกราจารย์ไม่ได้เรียกลักษณะของท่านเองว่า “เอกนิยม” (Monism) หรือมีชื่อที่สื่อความหมายไปในทางนั้น แต่ท่านเรียกสำนักนี้ว่า “อโทวตะ” ความหมายของมัน แปลว่า ไม่เป็นทวิ หรือ ไม่เป็นสอง (non-dualism) ศังกราจารย์ถือว่า บรรดาวิเภทภาพหรือความแตกต่างหลากหลายนั้นมิได้มีอยู่จริง และความคิดแบบทวินิยมก็ใช้ไม่ได้ เพราะ ในความจริงสูงสุดไม่มีการแบ่งแยกใดๆทั้งสิ้น จึงไม่ยอมรับทวิภาวะ ที่จริงการเรียกสำนักของตนว่าไม่เป็นสองนั้น น่าจะหมายถึงเรื่องการอธิบายเรื่อง โลกและมายาน์ศนะของสำนักนี้เป็นสำคัญ ปัญหาทางปรัชญาเรื่อง โลกมีอยู่จริงหรือไม่ ดังที่เป็นที่นิยมถกเถียงกันในปรัชญาอินเดีย นั้น ศังกราจารย์ไม่รับว่ามันมีอยู่หรือมัน ไม่มีอยู่โดยสิ้นเชิง เพราะ โลกในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์หนึ่งนั้น ยากที่จะตัดสินลงไปได้ว่ามันมีอยู่หรือ ไม่มีอยู่ เพราะมันทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่ สถานภาพมาษาเองก็เช่นกัน ซึ่งจะกล่าวถึงอย่างละเอียดต่อไป

พรหมันในแง่ที่เป็นนิรุกณนั้น “ปรากฏ” ออกมาเป็น “สคุณพรหมัน” ซึ่งหมายถึงพรหมันที่มีคุณสมบัติต่างๆ หรือเรียกว่า “อิศวร” ซึ่งหมายถึง พระเจ้ามีลักษณะเป็นบุคคล (personal God) พรหมันในแง่นี้ไม่ได้แยกออกมาจากนิรุกณพรหมันเป็นเอกเทศ แต่ปรากฏโดยอำนาจมาษาที่แนบเนื่องอยู่ในพรหมันนั่นเอง แต่ทั้งนี้ก็มีได้หมายความว่า มีพรหมันสองอย่าง พรหมันนั้นมีเพียงหนึ่งเดียว แต่ปรากฏให้เห็นอีก “ด้านหนึ่ง” เท่านั้น ในแง่นี้พลังมาษาของพรหมัน เท่ากับหน้าที่ในลักษณะของการฉายภาพของพรหมันให้ปรากฏเป็นสิ่งที่อื่นๆ (วิกเขกปะ) สคุณพรหมันนั้นเกี่ยวข้องกับ มโนทัศน์เรื่องการสร้างโลก การควบคุมผลของกรรม ตลอดจนเป็นฐานรองรับความจริงของความเชื่อเกี่ยวกับพระเป็นเจ้า มหาเทพ และเทพเจ้าต่างๆ ในศาสนาฮินดู รวมทั้งทำให้ข้อปฏิบัติต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการกระทำในแนวทางของภักติมีความหมาย ศังกราจารย์กล่าวว่า

“ คำตอบ(ของเวทานดิน) คือ พรหมันเป็นที่รู้ได้ ในสองด้าน –หนึ่ง ในฐานะสิ่งที่ถูกครอบงำจำกัด ด้วยการประกอบขึ้นจากความแตกต่างหลากหลายของจักรวาล ซึ่งประกอบด้วยนามและรูป(สคุณพรหมัน - ผู้วิชัย) และอีกด้านหนึ่ง ปรากฏจากองค์ประกอบเงื่อนไขใดๆทั้งหมด และตรงข้ามกับอย่างแรก (นิรุกณพรหมัน - ผู้วิชัย) ”<sup>27</sup>

<sup>26</sup> เอ็ม หิริขันธ์, สารัตถะปรัชญาอินเดีย, แปลโดย วิจิตร เกิดวิศิษฎ์ (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2531), หน้า 174.

<sup>27</sup> Śrī Śaṅkārācārya, *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkārācārya*, 8 th ed. trans. Swami

“จิตบริสุทธิ์ มีมาายเป็นส่วนประกอบและสะท้อนตัวเองในมาหา (สิ่งนี้)ประกอบด้วยคุณสมบัติทั้งปวง เป็นการรู้และกอรปด้วยความบริบูรณ์แห่งสัตตวะ สิ่งนี้เป็นเหตุของการสรรค์สร้าง การรักษา และการประลัยของจักรวาล”<sup>28</sup>

แต่หากจะวิเคราะห์ห้ดูแล้วเป็นไปได้ว่าสังกรจารย์ต้องยอมรับเรื่องอิศวร หรือพระเจ้าที่มีลักษณะของมหาเทพ ซึ่งเป็นที่นิยมเชื่อถือแพร่หลายในยุคของสังกรจารย์ ในขณะที่เดียวกันหลักทางปรัชญาของเขาเป็นเรื่องนามธรรมล้วนๆความพยายามเสนอเรื่อง สกุนพรหมัน เพื่อประสานเอาแนวคิดทั้งสองไว้ด้วยกัน แต่นั่นจะทำให้เกิดข้อถกเถียงหรือไม่ นักวิชาการบางท่านเห็นว่า อิศวรในแนวคิดของสังกรจารย์นี้ อาจเป็นปัญหาที่สุุดในบรรคาน โนทัศน์ทั้งหมดซึ่งจะได้วิจารณ์ต่อไป

## 2.2 ชีวามัน

เมื่อเรากล่าวถึงพรหมันแล้ว มีอีกคำหนึ่งที่เรากำลังพิจารณา คำนี้คือ “ชีวามัน” ชีวามันหมายถึง อาตมันของชีวะ ชีวะในที่นี้หมายถึงชีวิตนั่นเอง ซึ่งเป็นคำที่มีความหมายในลักษณะมวลรวมของส่วนย่อยต่างๆที่ประกอบขึ้นมาเป็นชีวิต ซึ่งมีทั้งส่วนที่เป็นสสารวัตถุและจิต มีคุณสมบัติของการเป็นผู้กระทำ(doer) ผู้เสพเสวย(enjoyer) ผู้รู้(knower)<sup>29</sup>

ตามหลักปรัชญาอโหวตะแล้ว ชีวามันมิได้หมายถึง อาตมันย่อยหน่วยหนึ่งๆที่แยกออกมาต่างหากจากพรหมันเหมือนตามที่สอนในสำนักอื่นๆเช่นในเวทานตะของรามานุชาจารย์

---

Gambhirananda (Kolkata: Advaita Ashrama, 2004.), p.62 ภาษาอังกฤษ “ The answer(of the Vedantin ) is : Brahman is known in two aspects – one as possessed of the limiting adjunct constituted by the diversities of the universe which is a modification of name and form, and the other devoid of all conditioning factors and opposed to the earilier.”

<sup>28</sup> Acharya Sankara, *The Quintessence of Vedanta of Sri Sankaracharya : Sarva vedanta siddhata sara sangraha*, 5 th ed. trans. Swami Agamananda , p.110. ภาษาอังกฤษ “ Pure consciousness has Maya for its adjunct and is reflected in and though it. It is then endowed with the quality of all –knowingness and with an abundance of sattwa. It is that which is the cause of the creation, preservation, and dissolution of the universe.” ภาษาสันสกฤต “ มาโยปาหิตใจตมย สภาส สตุตวพฤหิตม , สรวชญตวาทิคุณก สฤชญิสฤติคุณนต การณม”

<sup>29</sup> Śrī Śaṅkārācārya , *Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Śaṅkārācārya*, trans. Swāmi Nikhilānanda (Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2004), p.169.

อาดมันในความหมายของรามานูจาจารย์นั้น แตกต่างจากอาดมันใหญ่(ปรมาत्म)หรือองค์พระผู้เป็นเจ้า แต่ก็เป็นส่วนประกอบหรือภาคส่วนหนึ่งของพระองค์ เปรียบดังแขนขาของร่างกาย<sup>30</sup> แต่ในหลักอทิวัตตะ ชีวาत्म โดยเนื้อแท้ไม่ได้ต่างจากพรหมัน คือการเห็นความแตกต่างระหว่างพรหมันกับชีวาत्मหรืออาดมันนั้นปรากฏเฉพาะในมายา หรือเมื่อวิทายังไม่ถูกขจัดออกไปเท่านั้น แต่เมื่อความรู้แจ้งเกิดขึ้นจะไม่มีความต่างที่ว่านั้น ศังกราจารย์กล่าวว่า

“โดยการขจัดอุปาทิ\* ด้วยการช่วยเหลือจากข้อความในคัมภีร์  
 “ไม่ใช่สิ่งนั้น ไม่ใช่สิ่งนี้(เนติ เนติ)” ก็ประจักษ์แจ้งความเป็นหนึ่งเดียวกัน  
 ของชีวาत्मและปรมาत्म โดยโอองการของข้อความสำคัญ  
 แห่งพระเวท (มหาวากย)”<sup>31</sup>

### 2.3 โลก

สำหรับศังกราจารย์แล้ว เมื่อกล่าวถึงโลก(ชคท) เขามักกล่าวว่า มันเป็นภาพลวง (มิดยา) เท่านั้น ไม่ได้มีอยู่จริงเลย แต่การกล่าวเช่นนี้ เป็นการพูดต่อเมื่อมีการเปรียบเทียบกับพรหมันในฐานะที่เป็นสิ่งจริงแท้เท่านั้น หากกล่าวอย่างเคร่งครัดแล้ว สถานภาพของโลกเป็นสถานภาพที่แปลกประหลาด มันไม่อาจกล่าวได้ว่ามันมีอยู่หรือไม่มีอยู่จริงๆ ในฐานะชีวะที่ยังไม่หลุดพ้น เราสามารถมีประสบการณ์ต่อโลกแห่งความหลากหลาย ในฐานะโลกแห่งประสบการณ์ได้ เรามองเห็น ได้กลิ่น ลิ้มรส สัมผัสต่อสิ่งต่างๆในโลกได้ มีความสุขและความทุกข์ โดยเนื้อแท้ของโลกเป็นวัตถุที่ปราศจากสัมปชัญญะ ไม่เหมือนพรหมันที่เป็นธรรมชาติแบบจิต แม้เราจะรับรู้โลกโดยประสาทสัมผัสหรือมีประสบการณ์ต่อมันได้ แต่ตามหลักอทิวัตตะโลกก็ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นมาจริงๆ มันเป็นเพียงการปรากฏ(appearance)เท่านั้น

<sup>30</sup> S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, p.258.

\* อุปาทิ เป็นศัพท์เฉพาะ ในทางเวทานตะหมายถึง สิ่งที่เขาไปจำกัดความจริงสูงสุดให้ปรากฏในรูปและนามต่างๆ ตัวอย่างของอุปาทิ ในทางเวทานตะ เช่น เหยือกหรือถ้วย จำกัดธรรมชาติที่ไร้ขอบเขตของอวกาศ จิตหรือความคิดจำกัดธรรมชาติของอาดมัน เป็นต้น

<sup>31</sup> Śrī Śaṅkārācārya, *Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Śaṅkārācārya*, trans. Swāmi Nikhilānanda, p.156. ภาษาอังกฤษ “By negating all the *upadhis* the help of the scriptural statement “It is not this, It is not this,” realize the oneness of the individual soul and the Supreme Soul by means of the great Vedic aphorisms.” ภาษาสันสกฤต “นิมิชฺช นิจิ โลปาธิเนเนติ เนติติ วากยตะ, วิทยาโทกยฺ มหาวากุไซรุชีวาत्मปรมาत्मโนะ.”

“พระองค์(อิสวร) ผู้รู้ธรรมชาติของสิ่งทั้งปวง ตรัสว่า “ข้ามิใช่ธาตุต่างๆ หรือมีธาตุต่างๆ ในข้า” และ โลกนี้มีใช้สิ่งใดนอกจากการประกอบกันขึ้นของธาตุต่างๆ ดังนั้น โลกไม่จริง”<sup>32</sup>

“ สิ่งใดที่ปรากฏไม่สามารถจริงได้ รากฐานของมันคือสิ่งที่จริง และการปรากฏนั้นเกิดขึ้นเฉพาะในอภิปรัชญา”<sup>33</sup>

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า พรหมนั้นเท่านั้นที่เป็นความจริงแท้เดียว โลกจึงไม่อาจเป็นสิ่งที่จริงอย่างพรหมนั้นได้ เพราะจะขัดแย้งในตัวเอง ความขัดแย้งระหว่างประสบการณ์ ในฐานะมนุษย์ที่ใช้ประโยชน์จากโลกกับหลักการเรื่องความจริงหนึ่งเดียวของอไทวตะ เป็นส่วนหนึ่งที่ผู้วิจัยเห็นว่ก่อให้เกิดการนำมโนทัศน์เรื่องมายามาใช้ โดยสามัญสำนึก มนุษย์เห็นว่าโลกมีอยู่ อาศัยประสาทสัมผัสของตนและเห็นตนเองเป็นส่วนหนึ่งของโลก เราทุกข์ สุข และกระทำการต่างๆบนโลกที่มีขอบเขตนี้ แต่ความคิดเรื่อง โลกอื่น(other - world)ก็มิอยู่ในจิตใจอีกภาคส่วนของมนุษย์ ชาวอินเดียมีลักษณะของการครุ่นคำนึงเรื่องนี้มากเป็นพิเศษ โดยเฉพาะในทางปรัชญาและศาสนา จริงๆแล้วศาสนาทั้งหลายในโลกก็เนื้อหาส่วนหนึ่งเป็นเรื่องของการครุ่นคิดและแสวงหาความจริงเกี่ยวกับโลกอื่น มากบ้างน้อยบ้างแตกต่างกันออกไป แต่ในหมู่ชาวอินเดีย ลักษณะเช่นที่ว่าได้ปรากฏออกมาอย่างโดดเด่น ทั้งในพื้นที่ทางศาสนา ปรัชญาและการดำรงชีวิตประจำวัน

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างโลกและพรหมัน ในพวกเวทานตะแบ่งความคิดเกี่ยวกับโลกและพรหมันออกเป็นสองอย่าง พวกแรกคิดว่าพรหมันเปลี่ยนแปลงไปเป็นโลกจริงๆ พวกนี้เรียกว่า “พรหมปริณามวาทะ” ส่วนอีกพวกเห็นว่าพรหมันไม่ได้กลายเป็นโลก เพียงแต่ปรากฏให้เห็นเป็นโลกเท่านั้น พวกนี้เรียกว่า “พรหมวิวัตวาทะ” ศังกราจารย์มีความคิดเห็นแบบพวกหลัง เนื่องจากเขาพาหะมีความคิดเช่นนี้มาก่อน และส่งผ่านความคิดมายังศังกราจารย์ อีกทั้งการยืนยัน

<sup>32</sup> Śrī Śaṅkārācārya, *Vivakacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkārācārya*, trans. Svāmī Turīyananda, pp.105-106. ภาษาอังกฤษ “ He (The Lord), who knows the reality of all things, said, “I am not elements neither are the elements in Me.” And this world is nothing but the composition of the elements. Therefore, the world is not real.” ภาษาสันสกฤต “ อีสวโร วสุตตคฺวชฺโญ น จาหิ เตชวฺวสุตฺติเต, จ น มตฺสฺถานิ ภูตานิคฺเชวเมว วุชฺฉิกฺลฺลฺยตุ ”

<sup>33</sup> Ibid., p.106. ภาษาอังกฤษ “What appears cannot be real. The basis is the real thing, and the appearance is only through ignorance.” ภาษาสันสกฤต “ อตะ ปฤถฺจนาสฺติ ชคฺคฺปราคฺมเน ปฤถฺกฺปฺรตีตฺสฺตุ มฤษา คุณาทิวตฺ อาโรปิตฺสฺยาสฺติ กิมนฺวตฺตา’ชฺชฺฐานมภาติ ตถา ภูรเมณ ”

ว่าโลกเป็นเพียงการปรากฏนี้เอง ที่ช่วยยืนยันว่าพรหมันมีเป็นความจริงหนึ่งเดียวด้วย การปรากฏของโลกนั้น พรหมันอาศัยพลัง(ศักดิ์)ที่แนบเนื่องอยู่ในตนเอง ปรากฏให้เห็นเป็นโลก สำหรับชีวิตมันที่ยังไม่หลุดพ้น

#### 2.4 กรรม

กรรมนั้นจัดได้ว่าเป็นมโนทัศน์กลางของทุกสำนักในปรัชญาอินเดีย ในทางหนึ่ง กรรมเป็นกฎทางศีลธรรม เป็นเครื่องรับรองความยุติธรรมทางศีลธรรม กล่าวคือ การกระทำของเราหรือสิ่งที่เราได้รับก็มีส่วนหนึ่งที่มาจากอดีตชาติหรือสิ่งที่เราทำได้ทำไว้ก่อน ส่วนสิ่งที่เรากระทำในปัจจุบันก็จะส่งผลต่อเราในอนาคต และ กรรมเป็นการอธิบายปัญหาเรื่องความชั่วร้าย (evil) ของโลก เช่นหากถามว่าทำไมมนุษย์จึงเกิดมาต่างกัน บางคนร่ำรวยบางคนยากจนหรือพิการหรือโลกมีสถานะที่ทำให้คุณต่างๆแก่คนไม่เท่ากัน ข้อนี้เพราะว่าโลกเป็นไปตามกรรมของชีวิต โลกนี้ปรากฏในลักษณะที่เหมาะสมแก่การให้ผลกรรมของชีวิตแต่ละหน่วย แต่ทั้งนี้ตามหลักของอโฏฏคะนั้น กรรมก็มีเฉพาะเมื่อความหลุดพ้นยังไม่เกิดขึ้นเท่านั้น เมื่อความหลุดพ้นเกิดขึ้นแล้ว กรรมในฐานะกฎทางศีลธรรมก็ไม่ได้มีอยู่อีกต่อไป ผู้บรรลุถึงพรหมันไม่มีการกระทำที่ก่อให้เกิดผลกรรม เพราะกรรมทำให้เกิดการเวียนว่ายในสังสาระ กรรมจึงเป็นสิ่งที่อยู่ในระดับโลกแห่งปรากฏการณ์เท่านั้น อีกประการหนึ่งเพราะในสถานะพรหมันบริสุทธิ์ กรรมมิได้มีอยู่เลย การเข้าถึงพรหมันจึงทำให้กรรมหายไป

“ สิ่งใดก็ตามที่บุคคลทำไม่ว่า บุญหรือบาป ในสถานะของความฝัน ซึ่งเป็นผลจากอวิชชา สามารถให้ผลแก่เขาเมื่อยามตื่น ได้หรือ? ”<sup>34</sup>

“ ศิษย์กล่าว

ดีแล้ว, ข้าฯเข้าใจแล้ว หลังการรู้แจ้ง กรรมทั้งหลายก็สูญสิ้นไป”<sup>35</sup>

#### 2.5 โลกยะ

<sup>34</sup> Ibid., p.202. ภาษาอังกฤษ “ Whatever one does – good or bad – in the state of dream ; which is the result of ignorance, does that affect him when awakened? ” ภาษาสันสกฤต “ ยศกฤตํ สวप्นเวลาอำ ปุณชิ วา ปาปมฤคณม, สวโปคคฤตํสุย กิณคคฤคยาศวรุคย นรกาย วา ”

<sup>35</sup> Ibid., p.203. ภาษาอังกฤษ “ Good, I understand. After knowledge, all actions vanish ” ภาษาสันสกฤต “ ชูญาโนทยาคุปรารพฐิ กรุม ชูญานานุน นศยติ ”



ปรัชญาอินเดียมีลักษณะอันจำเพาะอยู่ประการหนึ่ง กล่าวคือศาสนาเป็นฐานของปรัชญาทุกแขนง ปรัชญาอินเดียสำนักต่างๆล้วนงอกเงยจากหลักคำสอนในศาสนาทั้งสิ้น หรืออาจกล่าวอีกอย่างว่า ศาสนาและปรัชญาอินเดียไม่สามารถแยกออกจากกันได้ การกระทำ หลักปฏิบัติ และความเชื่อทางศาสนามักมีคำอธิบายทางปรัชญารองรับ ส่วนข้อถกเถียง ข้ออ้าง และประเด็นต่างๆทางปรัชญาก็มาจากหลักการของศาสนา เป้าหมายของปรัชญาอินเดียจึงไม่ได้มีแค่เพื่อการวิเคราะห์ถกเถียงประเด็นด้วยเหตุผลเท่านั้น แม้ว่าการถกเถียงกันในทางปรัชญาจะเป็นส่วนสำคัญอันหนึ่งที่ทำให้ปรัชญาอินเดียมีพลวัต แต่ปรัชญาอินเดียมีเป้าหมายที่สำคัญกว่านั้นคือความหลุดพ้นหรือโมกษะ หลักปรัชญาอินเดียเสนอให้ผู้ศึกษาปรัชญาเพียรพยายามที่จะเข้าถึงความหลุดพ้นให้ได้ โดยปรัชญาทำหน้าที่ให้ข้อมูล เสนอความคิดเห็นวิเคราะห์วิจารณ์และให้หลักปฏิบัติ ปรัชญาอินเดียจึงมีลักษณะของ “ปรัชญาชีวิต” (philosophy of life) โดยแท้ ดังนั้น โมกษะหรือความหลุดพ้นเป็นเป้าหมายทั้งในแง่ปรัชญา ศาสนา และชีวิตประจำวัน

โมกษะในปรัชญาอโฏวตะ คือการรู้แจ้งความจริงหนึ่งเดียวหรือพรหมัน วิทยาหรือความรู้ที่ถูกต้องทำให้บุคคลหลุดพ้นจากการติดข้องทั้งหลายได้ มายาหรือวิद्याจะปลาสนาการไปโดยสิ้นเชิง ตัวอย่างอุปมาที่อโฏวตะนิยมนำมาใช้คือเรื่อง ขดเชือกที่เราสะดุ้งเห็นเป็นงู ความเป็นงูนั้นไม่ได้มีอยู่จริงเพราะมันแค่ปรากฏให้เห็นเป็นอย่งนั้น ตัวงูไม่ได้มีอยู่ สิ่งมีอยู่คือขดเชือก ในที่นี้ภาพปรากฏของงูคือมายาหรือสิ่งอื่นๆที่ปรากฏแบบมายา ส่วนขดเชือกคือพรหมัน การติดข้องคือการเห็นงูในขดเชือก โดยไม่รู้ว่ามีงูไม่มีจริง ส่วน โมกษะหรือความหลุดพ้น คือการเห็นความจริงว่า งูที่เห็นเป็นเพียงขดเชือก เมื่อเห็นความจริงว่าเป็นขดเชือกแล้ว ภาพปรากฏของงูย่อมหายไปตลอดกาล

โมกษะในทางอโฏวตะจึงไม่ใช่การที่บุคคลกลายไปเป็นสภาวะอย่างใดอย่างหนึ่งหรือกลายไปเป็นบุคคลอื่น แต่คือการประจักษ์ความจริงเท่านั้น แต่การประจักษ์แจ้งดังกล่าวส่งผลให้คนคนนั้นเป็นอิสระจากสิ่งทั้งปวง และ โมกษะยังทำให้บุคคลเข้าถึงบรมสุข(อานันท) ความสุขแห่งโมกษะ ไม่ใช่ความสุขอย่างที่เราได้รับในทางประสาทสัมผัส หรือในลักษณะของอารมณ์ ความรู้สึกทางจิตใจแต่เป็นความสุขที่เหนือกว่าการนิยามใดๆ ศังกรจารย์ถือว่าความสุขต่างๆที่เราได้รับในทางประสาทสัมผัสนั้นเป็นเพียงส่วนเสี้ยวเล็กๆ ที่มีที่มาจากความสุขที่ยิ่งใหญ่กว่า คือพรหมัน ความสุขในทางประสาทสัมผัสจึงไม่อาจเทียบกับอานันทสุขได้

“ ดังเช่น การเรืองแสงของดอกกุหลาบ มิได้เกิดจากสิ่งใด  
นอกจากแสงอันสุกสกาของดวงจันทร์ฉันใด

ประสบการณ์ความสุขของเรา ก็มีไข่อื่น ไกล เป็นแต่เพียงการปรากฏส่วนหนึ่งแห่ง  
อานันทสุข และความจริงสูงสุด ได้แก่ พรหมัน”<sup>36</sup>

“ เขามีดวงใจ ที่เต็มเต็มด้วยอานันทสุขแห่งพรหมัน  
ไม่แยแสต่อสิ่งภายในและภายนอก, นี่คือนิยามแห่งชีวิตมุกตะ,  
ผู้เป็นอิสระแม้ในร่างกายนี้”<sup>37</sup>

สังกรจารย์เห็นว่า การบรรลุโมกษะมีสองลักษณะ คือ

1. การบรรลุในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ เรียกการที่บรรลุเช่นนั้น “ชีวิตมุกติ” ผู้ที่บรรลุ  
โมกษะในลักษณะนี้ยังคงมีชีวิตอยู่ในโลกไปจนกว่าจะสิ้นอายุ อุปมาเหมือนกับ  
เป็นหมูนที่แม้ว่าจะหยุดใช้มือหมุนแล้ว แต่ก็ยังหมุนอยู่ต่อไปอีกระยะหนึ่ง
2. การบรรลุเมื่อตายไปแล้ว เรียกว่า “วิทเทมุกติ” เป็นการบรรลุอย่างบริบูรณ์

“ ตามลำดับเวลา เมื่อบุคคลผู้บรรลุ โมกษะในชีวิต(ชีวิตมุกติ-ผู้วิจัย)  
ละจากร่างไปแล้ว เขาผู้นั้นย่อมเข้าสู่วิทเทมุกติ  
และพ้นไปจากการรับรู้ร่างกาย สภาวะของผู้นั้น  
อาจเทียบได้กับสายลมที่เข้าสู่ความสงบ”<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Acharya Sankara, *The Quintessence of Vedanta of Sri Sankaracharya : Sarva vedanta siddhanta sara sangraha*, 5 th ed. trans. Swami Agamananda, pp. 251-252. ภาษาอังกฤษ “ Just as the brilliancy of the water lily is due to no cause other than the brilliant light of the moon, so also our experience of happiness derives its origin solely from the fact that it is but a partial manifestation of the Supreme Bliss and the Supreme Reality, viz. the Atman. ” ภาษาสันสกฤต “ यदा कुवल โย ललास कुज न तु र सु ไซว ปร सा त त्ते, त दान नु तो त - โย ปร ये या सु मु र ना ते वा व सु तु नः . ”

<sup>37</sup> Sri Śaṅkārācārya, *Vivakacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkārācārya*, trans. Svami Turiyananda, p.198. ภาษาอังกฤษ “ He whose heart is filled with the blissfulness of Brahman regardless of internal and external things- that is sign of jivanmukta, free even in this body” ภาษาสันสกฤต “ พุ ร ห ม า น น ท - ร ส า ส ว า ทา ส ก ต จิ ต ต - ย า ย ต ะ, อ น ต ร พ หิ ร วิ ช ญ า น ิ ชี ว น มุก ต ส ย ล ก ษ ณะ ม ”

<sup>38</sup> Acharya Sankara, *The Quintessence of Vedanta of Sri Sankaracharya : Sarva vedanta siddhanta sara sangraha*, 5 th ed. trans. Swami Agamananda, p.372. ภาษาอังกฤษ “ In the course of time, when the person who has attained liberation in life give up his physical body, he enters videhamukti , and is devoid of

การบรรลุโมกษะสองแบบในทางอโหฺวะตะนั้นคล้ายคลึงกับนิพพานในพระพุทธศาสนาซึ่งก็มีสองแบบในลักษณะเดียวกัน กล่าวคือ สอุปาทิเสสนิพพานเทียบได้กับชีวิตันมุกติ ส่วนวิเทหมุกติเทียบได้กับอนุปาทิเสสนิพพาน

แม้ว่าการบรรลุในข้อ 1 คือชีวิตันมุกตินั้น ผู้บรรลุจะรู้แจ้งความจริงแท้แล้วก็ไม่อาจกล่าวได้ว่าเข้าถึงความเป็นเอกภาพกับพรหมณ์อย่างสมบูรณ์ ต่อเมื่อร่างกายได้แตกดับแล้วเข้าถึงวิเทหมุกติจึงเรียกได้ว่าเข้าถึงอย่างสมบูรณ์<sup>39</sup>

เหตุที่ไม่ถือว่าชีวิตันมุกติเป็นเอกภาพกับพรหมณ์อย่างสมบูรณ์ เนื่องจากว่า ชีวิตันมุกติยังมีร่างกาย ร่างกายนั้นเป็นองค์ประกอบทางวัตถุซึ่งเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งของมายา จัดว่าเป็นสิ่งกีดขวางอย่างหนึ่ง เมื่อตายแล้วร่างกายแตกดับเครื่องกีดขวางดังกล่าวก็หมดไป

### 3. มโนทัศน์เรื่องมายา

มายา นับว่าเป็นมโนทัศน์ที่โดดเด่นของสำนักอโหฺวะตะเวทานตะ แม้ว่าอโหฺวะตะจะมีมโนทัศน์เรื่องพรหมณ์เป็นแกนกลาง แต่มายาก็ถูกนำมาใช้เชื่อมประสานมโนทัศน์และแก้ข้อขัดแย้งต่างๆ ทำให้ปรัชญาอโหฺวะตะมีความซับซ้อนในเชิงการใช้เหตุผล การยึดถือหลักมายาอย่างเหนียวแน่นนี้เอง จึงทำให้อโหฺวะตะ เป็นสำนักคิดแบบมายาวาทะที่สำคัญที่สุดในฝ่ายอัสติกะ และมักถูกนำมากล่าวถึงและวิพากษ์วิจารณ์มากที่สุด

ก่อนอื่นเราต้องเข้าใจว่า “มายา” ในที่นี้เป็นทั้งคำคำหนึ่งและชื่อของมโนทัศน์อันหนึ่ง แต่การใช้มโนทัศน์เรื่องดังกล่าวก็สัมพันธ์อยู่กับคำที่ใช้และการตีความความหมายของคำทั้งในทางนิรุกติศาสตร์และอื่นๆ ในเบื้องต้นเราจึงต้องพิจารณาทั้งในเชิงความหมายของคำและมโนทัศน์ที่ใช้ซึ่งสัมพันธ์กัน

คำว่ามายา หรือมโนทัศน์เรื่องนี้ มีใช้มาก่อนตั้งกรจารย์นานมาก แม้วานักปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่จะยกย่องว่า ตั้งกรจารย์เป็นผู้ที่ทำให้มโนทัศน์เรื่องมายาพัฒนาขึ้นถึงจุดสุดยอดก็ตาม นักวิชาการเห็นว่ามายา มีใช้มาตั้งแต่ยุคพระเวท โดยปรากฏมาตั้งแต่สมัยฤคเวทแล้ว<sup>40</sup> ดังนั้นตั้งกรจารย์จึงเป็นพวกมายาวาทะ ที่ไม่ได้สถาปนาแนวคิดเรื่องมายาขึ้นมาใหม่เองทั้งหมด แต่เป็น

the consciousness of the body. His state may be compared to the wind becoming calm.” ภาษาสันสกฤต

“ชีวิตันมุกติปท คยูกตุวา สุวเทเห กาลสาตุกฤเต, วิสาตุยเทหมุกตุควุ ปวโน’สฺปนฺนทามิว. ”

<sup>39</sup> สุนทร ณ รั้งยี, ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ, หน้า 344

<sup>40</sup> L.Thomas O’Neil, *MĀYĀ in Śamkara : Measuring the Immeasurable*(Delhi: Shri Jainendra

Press, 1980), p.29.

การรับช่วงต่อจากยุคก่อน และมาปรับปรุงอธิบายในทางของตน ซึ่งเป็นวิธีการที่ใช้กันโดยทั่วไปในปรัชญาอินเดีย อีกทั้งคำว่ามายานี้ไม่ได้มีใช้เฉพาะในหมู่นักปรัชญา ฝ่ายอาสติกะหรือฝ่ายฮินดูเท่านั้น ยังถูกใช้โดยนักปรัชญาทางพุทธศาสนา เช่นในฝ่ายมหายานิกเป็นต้น ที่จริงแล้ว แม้ว่าสังกรจารย์จะได้ชื่อว่าเป็นผู้พัฒนาแนวคิดเรื่องมายาในฝ่ายอาสติกะ แต่ท่านเองถูกโจมตีโดยคณาจารย์ฮินดูฝ่ายอื่นๆว่า “เป็นพุทธที่ปลอมเข้ามา” โดยเฉพาะอย่างยิ่งการโจมตีจากฝ่ายฮินดูเอกเทวนิยมเช่น ชมนุนาจารย์และรามานุชาจารย์ โดยกล่าวหาว่า มายาวาทะของสังกรจารย์เป็นของแปลกปลอมจากศาสนาพุทธ เป็นหลักการที่ผิด แม้แต่ในคัมภีร์ปัทมปุราณะของฮินดู ก็กล่าวโทษหลักมายาไว้ว่าเป็นหลักการที่ผิดของศาสนาพุทธซึ่งถูกประกาศในรูปหลักของศาสนาพราหมณ์ ในกลีษุคนี้<sup>41</sup> แต่ในหมู่นักพุทธเองก็มักถือว่าสังกรจารย์เป็นผู้ทำสังกรรมปฏิรูปโดยกลืนเอาหลักการในพุทธศาสนามาเป็นของฮินดู รวมทั้งเลียนแบบระบบการจัดตั้งองค์กรนักบวชแบบพุทธมาใช้ จนเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้พุทธศาสนาสาปสูญไปจากอินเดีย

อย่างไรก็ตาม ในทางปรัชญาหลักมายาของสังกรจารย์ก็เป็นที่ถูกกล่าวถึงและเป็นหัวข้อที่ถกเถียงวิพากษ์วิจารณ์มากที่สุดหลักการหนึ่งจนถึงปัจจุบัน นักปรัชญาอินเดียมักจะยกย่องหลักการนี้ไว้อย่างสูงว่า เป็นหลักการที่สอดคล้องในเชิงตรรกะที่สามารถแก้ความไม่ลงรอยข้อขัดแย้งต่างๆ ให้ปรัชญาฝ่ายอโทวะตะมีความสมเหตุสมผลสูงได้ ในเมื่อเราได้กล่าวแล้วว่าหลักมายามีมาก่อนยุคของสังกรจารย์ ดังนั้นเราจะเริ่มต้นจากการนิยามความหมายหรือการใช้ในเชิงโน้ตส์ของมายา โดยเริ่มพิจารณาจากความหมายในเชิงนิรุกติศาสตร์ จากนั้นจะพิจารณาความหมายที่ใช้ในยุคฤคเวท เพื่อให้เห็นความเหมือนและความต่าง รวมทั้งพัฒนาการของหลักการนี้ที่ถูกใช้ในเวลาต่อมา โดยสังกรจารย์

### 3.1 ความหมายของมายาในแง่ นิรุกติศาสตร์(etymology)

นักนิรุกติศาสตร์และนักภารตวิทยาหลายท่านเห็นว่า “มายา” นั้นเกิดจาก “ธาตุ” (root) ในภาษาสันสกฤตคือ ธาตุ “มา” (√mā) ซึ่งธาตุดังกล่าวนี้มีความหมายว่าการ “ชั่ง ตวง วัด”(measure) นอกจากนี้โดยนัยอื่นๆ หมายความว่า “สร้างขึ้น” (to build)<sup>42</sup>

Monier Williams ให้นิยามมายาว่า เป็นศัพท์ที่เกิดจาก มาธาตุ แล้วเติมปัจจัย “ยา” (yā) การเติมปัจจัยดังกล่าวจะทำให้เกิดความหมายว่า “ความเกี่ยวข้องกับการชั่งตวงวัด” (relating to measuring)<sup>43</sup> และ Donald A. Bruce สรุปว่า ความหมายของมายาในเชิงนิรุกติศาสตร์ มีความหมายเป็นสั้นๆ กล่าวคือ

<sup>41</sup> S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, p.37.

<sup>42</sup> Ibid., p. 35.

1. การชั่งตวงวัด (measure)
  2. วัดกับ, เปรียบเทียบ, (measure with , compare)
  3. ให้หรือจัดสรรกับ (mete out)
  4. ชั่งตวงวัด, จัดเตรียม, ก่อรูป, สร้าง, ทำ (measures , arranges , forms, builds , makes)
- โดยความหมายขั้นแรกสุดของ มาธาตุ คือ ชั่งตวงวัด(to measure)<sup>44</sup>

เป็นที่น่าสังเกตว่าความหมายในทางนิรุกติศาสตร์ของคำว่ามายา ไม่ได้มีความหมายแม้แต่ในทางเดียวเลยว่า ความหลงหรือการหลอกหลวง(illusion) แม้ว่าในเชิงของการใช้หรือในฐานะมโนทัศน์อันหนึ่งมันจะมีนัยยะของความลวงอยู่บ่อยครั้งก็ตาม เนื่องจากนักวิชาการจำนวนมากขาดการพิจารณาความหมายของตัวคำศัพท์มายาในทางนิรุกติศาสตร์นี้เอง จึงอาจทำให้เกิดการยึดกับความหมายใดความหมายหนึ่งเป็นพิเศษและอาจทำให้เกิดปัญหาตามมา เช่นการตีความอย่างคับแคบเพราะการยึดเอาความหมายเดียว เป็นต้น

ทั้งนี้ความหมายในเชิงนิรุกติศาสตร์มีนัยยะสำคัญต่อการทำความเข้าใจปรัชญาไทวตะและข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเรื่องของมายาด้วย กล่าวคือ ในทางหนึ่งคังกรจารย์เองใช้คำว่ามายาไว้หลายที่ในงานต่างๆของเขา และ ตัวคำเองก็ดูเหมือนว่าจะถูกใช้ในความหมายหลายนัย นอกจากนี้คังกรจารย์มีการใช้คำที่หลากหลายในมโนทัศน์หนึ่งๆด้วยดังเราจะเห็นว่า มีการใช้ทั้งคำว่า มายา อวิทยา อชฎยาน และมิดยา เป็นต้น จึงมีความขัดแย้งในเชิงความหมายพอสมควร

นักวิชาการบางท่านเห็นว่า การใช้มโนทัศน์เรื่องมายาในอไทวตะเวทานตะของคังกรจารย์เป็นการใช้ที่ตรงตามความหมายในเชิงนิรุกติศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่การใช้ภาษา กล่าวคือในการ โต้แย้งและการกล่าวถึงพรหมัน การกล่าวถึงและข้อโต้แย้งนั้นยังคงเป็นมายา ในความหมายของการชั่งตวงวัด ครอบงำที่บุคคลยังอยู่ในความหลากหลายของนาม-รูปในโลก การกล่าวถึงหรือถกเถียงเรื่องพรหมัน คือความพยายามชั่งวัดพรหมันที่ไม่สามารถวัดได้นั่นเอง ในทางหนึ่งการถกเถียงเรื่องพรหมันดังกล่าวก็เป็นมายาโดยตัวมันเองด้วย หมายถึงมายาคือการตัดสินการชั่งวัดระหว่างพรหมันที่มี ความต่าง(Brahman with distinction) และพรหมันที่ปราศจากความต่าง(Brahman without distinction) และใช้อุปมาเปรียบเทียบระหว่างการเงิบ และการอธิบาย เมื่อสอบถามถึงพรหมัน<sup>45</sup>

ผู้วิจัยเห็นว่านอกจากการใช้ในแง่ของภาษาโดยเฉพาะในเรื่องการถกเถียงถึงพรหมันแล้ว

<sup>43</sup> Monier Williams cited in L.Thomas O'Neil, *MĀYĀ in Śaṅkara : Measuring the Immeasurable*, p.202.

<sup>44</sup> Ibid., p. 101

<sup>45</sup> Ibid., pp. 202-203

ความหมายเกี่ยวกับการซังดวงวัดของมายานั้น เกี่ยวข้องกับอภิปรัชญาของสังกรจารย์ด้วย พรหมันของสังกรจารย์ในแง่ความจริงสูงสุดที่เป็น "นิรคุณพรหมัน" นั้น ไม่สามารถจะบอกได้จริงๆ ว่าเป็นอย่างไร และเราไม่อาจคิดถึงพรหมันได้จริงๆ ด้วยความคิดของเรา ในแง่นี้ นิรคุณพรหมันจึงเป็นความจริงที่ "ปราศจากขอบเขต" หมายความว่าไม่อาจซังวัดได้ด้วยวิธีการใดๆ เลย เพราะพรหมันไม่ถูกจำกัดด้วยนาม-รูป ไม่ถูกจำกัดด้วยกาลและเทศะ ไม่ถูกจำกัดด้วยความคิดหรือทรศนะใดๆ

ดังนั้น มายาคือการปรากฏของสิ่งที่ไม่อาจซังวัดได้ (พรหมัน) ให้กลายเป็นสิ่งที่ซังวัดได้ หรือสิ่งที่มีขอบเขตจำกัด เช่น โลกแห่งประสบการณ์ และอิศวร เป็นต้น จากข้อพิจารณาข้างต้น เมื่อธาคูมา เดิมปัจฉัย ยา ก็จะมี ความหมายว่า "เกี่ยวข้องกับการซังดวงวัด" ก็สอดคล้องกับมโนทัศน์ดังกล่าว ส่วนนัยยะอื่นของมายา เช่น "การก่อรูป" "การสร้าง" ก็แสดงแนวคิดเรื่องความเป็นสาเหตุ (causation) เพราะมายาเกี่ยวข้องกับการเกิดของโลก แม้ว่าในทางอโฑวตเวทานตะ การเกิดของโลกไม่ได้มีขึ้นจริงๆ ดังที่ได้อธิบายมาแล้ว โลกมิได้ถูกสร้างขึ้นมาจริงๆ แต่เพียงปรากฏจากพรหมันเท่านั้น เพราะฉะนั้นเมื่อการเกิดหรือการก่อรูปเป็นแต่เพียงการปรากฏ มายา จึงมีความหมายในเชิงของความลวงอยู่ด้วย

อีกประการหนึ่งเราจะต้องไม่ลืมว่า พรหมันนั้น ไม่มีธรรมชาติเป็นวัตถุ แต่โลกมีธรรมชาติที่เป็นวัตถุ ความเป็นวัตถุเป็นสิ่งที่จำกัดโดยธรรมชาติตัวเองอยู่แล้ว เพราะสามารถรับรู้ได้โดยประสาทสัมผัสและมีลักษณะของความไม่คงทน ส่วนอิศวรแม้จะเป็นด้านหนึ่งของพรหมัน แต่อิศวรนั้นต่างจากนิรคุณพรหมันตรงที่สามารถอธิบายหรือเข้าใจได้ด้วยความคิดและคำพูด หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่ามีความจำกัดในแง่ที่สามารถอธิบายได้ด้วยความคิดและคำพูด การถูกจำกัดได้นี้ สอดคล้องกับความหมายในเชิงนิรุกติศาสตร์เพราะการจำกัด หรือการกล่าวถึงได้ในแง่คุณสมบัติต่างๆ คือการถูกซังดวงวัดหรือเปรียบเทียบในแง่หนึ่งนั่นเอง

ผู้วิจัยเห็นว่าแม้ว่า มายาตามทรศนะของสังกรจารย์จะมีความสอดคล้องกับความหมายในทางนิรุกติศาสตร์ คือ นัยเรื่องการจำกัดความจริงสูงสุดด้วยการทำให้ซังดวงวัดได้ก็ตาม แต่ความหมายในทางนิรุกติศาสตร์ก็ได้ครอบคลุมความหมายของมายาที่สังกรจารย์ใช้ทั้งหมด ซึ่งจะอภิปรายโดยละเอียดต่อไป แต่ก่อนจะกล่าวถึงมายาตามทรศนะของสังกรจารย์ ก็จะขอกกล่าวถึงมายาก่อนสมัยของสังกรจารย์ โดยเริ่มจากความหมายของมายาที่ใช้ในสมัยฤคเวทและมายาในทรศนะของเคาฑปาตะ โดยสังเขป ตามลำดับ

### 3.2 “มายา” ก่อนสมัยคังกราจารย์

#### 3.2.1 ความหมายของมายาในสมัยฤคเวท

P.D.Shastri รายงานไว้ในหนังสือของเขาว่า มีคำว่ามายาปรากฏในรูปศัพท์ต่างๆ เช่น มายา มายี มายยา ฯลฯ ในคัมภีร์ฤคเวทประมาณ 101 แห่ง<sup>46</sup> แต่คำว่ามายาที่ปรากฏและใช้ในฤคเวทนั้น ไม่ได้มีความหมายอย่างเดียวกับที่มักยึดถือหรือตีความกันในสมัยหลัง

มายาในฤคเวท มักหมายถึง “พลังอำนาจวิเศษแบบหนึ่ง” (A kind of magical power) เช่น การที่พระอินทร์ใช้อำนาจ “มายา” แปลงเป็นรูปต่างๆ<sup>47</sup> เป็นต้น แต่มายาไม่ได้มีความหมายเดียว นักวิชาการอย่าง L. Thomas O’Neil เห็นว่ามายาตามที่ปรากฏในฤคเวทนั้น จะต้องแยกพิจารณา ตามที่ปรากฏเป็นกรณีๆ ไป เขาอ้างการตีความของ J.Gonda ต่อฤคเวท เช่น ในมณฑลที่ 3 สุกตะที่ 10 และบทอื่นๆ ที่กล่าวถึงอำนาจของพระวรุณและพระมิตร เทพเจ้าสำคัญสองพระองค์ในสมัยฤคเวท ซึ่งเกี่ยวข้องกับรุ่งอรุณและการเกิด พลังมายาที่ปรากฏในบทดังกล่าวนี้ ตีความได้ว่า หมายถึง “พลังแห่งการสรรค์สร้าง หรือก่อร่างสิ่งต่างๆ ให้มีลักษณะ ด้วยรูปแบบและมิติ”<sup>48</sup> และยกตัวอย่าง มนตร์ในฤคเวท คือ

“ความยิ่งใหญ่ คือพลัง(มายา)ของพระวรุณและพระมิตร ซึ่งโชติช่วงชัชวาล  
ได้แผ่ปกไปทุกแห่งหน ด้วยความรู้ังโรจน์ของพลังนั้น”<sup>49</sup>

นอกจากนี้คำว่ามายาที่ปรากฏในฤคเวทบทอื่นๆ เช่น ใน มณฑลที่ 10 สุกตะ 54 มนตร์ที่ 2 กล่าวถึงพระอินทร์ว่ามีอำนาจในการเนรมิตสิ่งแปลกประหลาดต่างๆ ได้ หรือในบทอื่นๆ ที่กล่าวว่า พระองค์ทรงรบบพุ่งกับศัตรูที่ถูกเนรมิตขึ้นมา เป็นต้น<sup>50</sup>

<sup>46</sup> P.D.Shastri cited in L.Thomas O’Neil, MĀYĀ in Śaṅkara : Measuring the Immeasurable, pp. 29 -30.

<sup>47</sup> Śrī Śaṅkārācārya , Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Śaṅkārācārya,trans. Swāmi Nikhilānanda (Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2004), p.51.

<sup>48</sup> J.Gonda cited in L.Thomas O’Neil, MĀYĀ in Śaṅkara : Measuring the Immeasurable, p.31.  
ภาษาอังกฤษ “power of creating or constructing objects characterized by form and dimension”

<sup>49</sup> Ibid., p.30. ภาษาอังกฤษ “Great is the power(maya) of Varuna and Mītra, which bright hath spread in every place its splendor”

<sup>50</sup> Ibid., p. 32.

Gonda ตีความว่า มายาในกรณีหลังนี้หมายถึง “พลังหรือความสามารถ ที่จะสร้างปรากฏการณ์อันน่าเหลือเชื่อ ซึ่งระดับความจริงหย่อนไปบางส่วน”<sup>51</sup> หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งว่า พลังหรือความสามารถที่จะทำในสิ่งที่เป็นไปได้นั่นเอง

การตีความมายาในฤคเวท ตามทฤษฎีของ Gonda มีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจ มายาในหลักของสังคราจารย์ เนื่องจากว่า ความหมายของมายาในฤคเวทเป็นความหมายที่มีความเก่าแก่ดั้งเดิมที่สุด แม้ว่าสังคราจารย์จะมีชีวิตอยู่หลังยุคพระเวทนานมาก แต่เป็นไปได้ที่การใช้หลักมายาของสังคราจารย์จะมีความหมายต่างจากความหมายเดิม โดยสิ้นเชิง และตามประวัติของสังคราจารย์เอง ท่านก็เป็นผู้ที่ร่ำเรียนพระเวทตามแบบขนบมาจากสำนักของครู(คุรุกุล)ซึ่งแน่นอนว่า ย่อมมีความชำนาญและคุ้นเคยความคิดต่างๆในพระเวทเป็นอย่างดี

ในที่นี้เราได้ทราบแล้วว่า ความหมายของมายาที่ใช้ในยุคฤคเวทนั้นมีอยู่สองลักษณะ คือ ในลักษณะของพลังในพลังในการสร้างสิ่งให้อยู่ใน รูปแบบและมิติ สองคือพลังในการทำสิ่งที่ผิดจากภาวะปกติ ซึ่งเป็นพลังของเทพเจ้าท่านนั้น ในความหมายอย่างที่สองนักวิชาการบางท่าน อย่าง P.D. Shastri เห็นว่า มีลักษณะใกล้เคียงกับความหมายที่มักเข้าใจกัน คือความหมายในลักษณะของความลวง (illusion) และเห็นว่ามี ความหมายเช่นเดียวกับ คำสันสกฤตที่มักใช้ในพระเวท เช่นคำว่า กปฏ, วาญณา ในความหมายว่า การหลอกลวง (deception)<sup>52</sup>

นอกจากนี้ยังอธิบายว่า พลังของมายาในแบบที่สองยังมีความหมายถึง พลังในลักษณะที่มีความลึกลับ (mystery) ไม่ใช่พลังที่มีความหมายในเชิงกายภาพ (physical) ใดๆ โดยพลังของมายาในความหมายที่สองนี้มีลักษณะของ “พลังลึกลับแห่งเจตน์จำนง” ( a mysterious power of will) ซึ่งมาจากคำสันสกฤตว่า “สติกฺลฺปสฺกฺติ” หรือ “อิจฺญาสฺกฺติ”<sup>53</sup> พลังลึกลับแห่งเจตน์จำนงน่าจะมี ความหมายว่า การปรากฏขึ้นของสิ่งอันแปลกประหลาดต่างๆเหล่านั้น เป็นไปตามเจตน์จำนงของเทพเจ้า แต่เนื่องจากมันเป็นสิ่งผิดจากสามัญวิสัย หรือผิดจากธรรมชาติ จึงยากที่จะเข้าใจได้ว่าพลังเหล่านั้นคืออะไร มันจึงเป็นพลังหรืออำนาจที่ลึกลับประการหนึ่ง

ทั้งนี้ Gonda เห็นว่า การให้ความหมายของมายาที่มีนัยเท่ากับ การหลอกลวง (deception)หรือความลวง(illusion)เท่านั้น ไม่น่าจะตรงกับการใช้ในฤคเวททั้งหมด แม้ว่าในหลาย

<sup>51</sup> Ibid., p.33. ภาษาอังกฤษ “the power and ability to produce marvelous phenomena which lack a certain degree of reality”

<sup>52</sup> P.D.Shastri cited in L.Thomas O’Neill, MĀYĀ in Śāṅkhya : Measuring the immeasurable, p.33.

<sup>53</sup> Ibid.



ครั้งมันจะถูกใช้ในความหมายนี้ก็ตาม แต่ความหมายที่สำคัญ คือ หมายถึงพลัง(power) อย่างหนึ่ง กระนั้นก็ไม่เห็นเหตุผลที่จะตัดความหมายที่มีนัยเรื่องการหลอกลวงหรือความลวงออกไป<sup>54</sup>

เป็นที่น่าสนใจว่า คำว่ามายาได้รับการแปลความหมายในภาษาอังกฤษด้วยคำว่า illusion เป็นครั้งแรกในงานแปล อถุรเวท จากภาษาเยอรมันซึ่งแปลจากต้นฉบับภาษาสันสกฤต เป็นภาษาอังกฤษ โดย W.D Whitney นักปราชญ์ทางภาษาสันสกฤตคนสำคัญ ซึ่งหนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์ในราวปี 1905<sup>55</sup> ชาวตะวันตกที่ศึกษาปรัชญาอินเดียในเวลาต่อมาจึงน่าจะคุ้นเคย มายาในความหมายเช่นนี้มากที่สุด

### 3.2.2 มายาในทรรศนะของเคาชาปาตะ

เราได้กล่าวไปแล้วว่า สำหรับเคาชาปาตะ โลกเป็นความลวงแท้ๆ คือ โลกไม่จริง โดยสิ้นเชิง ซึ่งข้อนี้ได้ปรับปรุงแก้ไขในสมัยของสังกรจารย์ ส่วนทรรศนะในเรื่องมายาของเคาชาปาตะนั้น เคาชาปาตะกล่าวถึงมายาว่า

“ ดั่งเช่นความฝันและมายากล  
หรือดั่งเช่นนครของคนธรรมดาบนท้องฟ้า ที่(เรา)รู้ว่าไม่จริง  
ดั่งนั้นจักรวาลทั้งหมดนี้พึงรู้ว่าไม่จริงด้วยข้อความในอุปนิษัท  
โดยผู้มีปัญญา”<sup>56</sup>

“ สิ่งทั้งหมด(ของร่างกายและประสาทสัมผัส)  
ทั้งหมดนี้ปรากฏขึ้นดั่งความฝันด้วยมายาของอาตมัน ”<sup>57</sup>

ดร. ราชกฤษณ์สรูปความหมายของมายาที่ใช้ในสมัยของเคาชาปาตะดังนี้

<sup>54</sup> Ibid., pp. 33-34.

<sup>55</sup> Ibid., p. 34.

<sup>56</sup> มาณูทฤยกการิกา ใน Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkarācārya, 2<sup>nd</sup> ed. Vol.2. trans. Swami Gambhirananda, p.250. ภาษาอังกฤษ “ Just as the dream and the magic are seen to be unreal, or as is a city in the sky, so also is this whole universe known to be unreal from Upanishads by the wise.” ภาษาสันสกฤต “ สุวปฺนมาเย ชลา ทฤยญฺ คนฺธรวนาครํ ชลา, ตลา วิศฺวมิทํ ทฤยญฺ เวทานฺเตษฺ วิจฺญฺ โฉนะ.”

<sup>57</sup> Ibid., p.277. ภาษาอังกฤษ “ The aggregates( of bodies and sense) are all projected like dream by the Maya of the Self.” ภาษาสันสกฤต “ ตํมาตาอะ สุวปฺนวตฺสฺรเว อาคฺมมายาวิสฺตรฺชิตาะ.”

“ คำว่ามายา ไม่ได้ถูกใช้โดยเคาปาตะ ด้วยความเคร่งครัดใดๆ มันถูกใช้เพื่อแสดงถึง (1.)คุณสมบัติที่ไม่อาจเข้าใจได้ของความสัมพันธ์ระหว่าง อาตมันและโลก (2.)ธรรมชาติหรือพลังของอิศวร (3.)ลักษณะที่เหมือนความฝันของโลก ซึ่งเห็นได้ชัดเจน ข้อแรกนั้นถูกนำมาทำให้เด่นชัดยิ่งขึ้น โดยสังกรจารย์, ผู้ไม่ใส่ใจในข้อที่สาม”<sup>58</sup>

มายาของเคาปาตะคือพลังของอิศวรที่ปรากฏออกมาเป็นโลก แต่การปรากฏดังกล่าวไม่มีอยู่จริงเลยดังที่ราทกฤษณ์กล่าว ที่จริงแล้วสังกรจารย์ได้รับเอาความคิดทั้งสามข้อของเคาปาตะมาใช้ จะต่างไปบ้างก็เพียงในข้อที่สาม ในแง่การยืนยันว่าโลกไม่มีโดยสิ้นเชิง แต่สำหรับสังกรจารย์โลกเป็นสภาวะที่จะยืนยันว่าไม่มีโดยสิ้นเชิงก็ไม่ได้ มีก็ไม่ได้

สวามีนิลันทะ ผู้แปลอาตมโพธะของสังกรจารย์เห็นว่า ไม่มีความต่างของแนวคิดทางปรัชญาระหว่างเคาปาตะและสังกรจารย์ เพียงแต่ความต่างที่เราเข้าใจนั้นเกิดจากการที่สังกรจารย์และเคาปาตะ เขียนปรัชญาจากคนละจุดยืนเท่านั้น

“ ต้องเข้าใจว่า โดยพื้นฐานไม่มีความแตกต่างระหว่างทรรศนะทางปรัชญาของเคาปาตะและสังกรจารย์ เคาปาตะเขียนปรัชญาของเขาจากจุดยืนของพรหมัน และดังนั้นจึงได้ประกาศว่า โลกไม่มีอยู่ ขณะที่สังกรจารย์กล่าวถึงโลกจากจุดยืนของมายา ที่ซึ่งโลกถูกเห็นว่าเป็นจริง และแสดงหนทางที่จะประจักษ์แจ้งพรหมัน”<sup>59</sup>

ที่จริงแล้วผู้วิจัยเห็นว่าเคาปาตะกล่าวถึงโลกในแง่จากมุมของพรหมันเท่านั้น จึงทำให้ไม่สามารถยืนยันความมีอยู่ของโลกได้ ในขณะที่สังกรจารย์กล่าวถึงโลกจากทั้งสองจุดยืน คือ

<sup>58</sup> S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, p.27. ภาษาอังกฤษ

“ The word maya is not used by Gaudapada with any strictness. It is used to indicated (1) the inexplicability of the relation between the Atman and the world; (2) the nature or power of Ishvara ; (3) the apparent dreamlike character of the world. The first is brought into greater prominence by Samkara , who is indifferent to the third”

<sup>59</sup> Śrī Śaṅkārācārya , *Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Śaṅkārācārya*, trans. Swāmi Nikhilānanda, p.49. ภาษาอังกฤษ “ It must be understood that fundamentally there is no difference between the philosophical views of Gaudapada and Śankara. Gaudapada has written his philosophy from the standpoint of Brahman and has therefore declared the world to be non-existent ; whereas Śankara discusses the universe from the standpoint of *māyā* , where it is seen to be real, and show the way to realization of Brahman. ”

กล่าวถึงในแง่มุมของเคาชปาทะด้วย แต่เน้นไปยังการกล่าวถึงโลกจากมายามากกว่าจึงทำให้โลกของสังกรจารย์ค่อนข้างมีนัยที่ต่างจากเคาชปาทะ จากการกล่าวถึงมายาในสมัยก่อนสังกรจารย์พอสังเขปแล้ว จะได้กล่าวถึงมายาในทรรศนะของสังกรจารย์ต่อไป

### 3.3 “มายา” ในทรรศนะของสังกรจารย์

หากเราถามสังกรจารย์ว่า มายาคืออะไร ในงานเขียนของสังกรจารย์มักจะตอบออกไปในหลากหลายลักษณะ

สังกรจารย์ให้นิยาม มายารวมทั้งอธิบายคุณสมบัติต่างๆ ในหนังสือชื่อ วิเวกจฺหามณีว่า

“ มีสิ่งหนึ่ง ทำให้ต่างไม่ได้ และแบ่งแยกมิได้  
 ไม่มีใครสามารถนิยามว่าคือสิ่งใด  
 แต่สิ่งนั้นคือพลัง(ศักติ)ของพระเจ้า(ปรเมศ)  
 หาดันไม่ได้ (อนาถิ) และกระนั้น (ก็)ถูกเรียกด้วยว่า อวิทยา  
 สิ่งนั้นก่อบรรดด้วยคุณสมบัติสาม สัตตวะ รชัส และตมัส  
 สิ่งนั้นไม่สามารถเข้าใจได้ เว้นแต่โดยอาศัยกิริยาของมัน  
 และใคร คือ โดยผู้ที่รู้แจ้งแล้วเท่านั้น  
 สิ่งนั้นสร้างจักรวาลทั้งหมดนี้ – ผลิตมันทั้งหมด  
 สิ่งนั้นคือมายา”<sup>60</sup>

และ

“ ถ้าเจ้าถามซึ่งรูปแบบของสิ่งนั้น, มันไม่สามารถกล่าวถึงได้  
 เหนือการอธิบายใดๆ  
 สิ่งนั้นไม่ใช่ทั้งจริงหรือไม่จริง หรือทั้งสองอย่างด้วยกัน  
 สิ่งนั้นแยกต่างหากจากอาดมันหรือ? สิ่งนั้นไม่ใช่ทั้งแยกต่างหาก

<sup>60</sup> Śrī Śaṅkārācārya, Vivakacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkārācārya, trans. Svāmī Turiyānanda, p.46.

ภาษาอังกฤษ “There is One- undifferentiated and undivided. Nobody can define what it is, but it has the power of God. Beginningless and, yet, also called ignorance, it has three qualities : sattava, rajas, and tamas. It can not be understood except by its action, and that only by the illumined ones. It has created all this universe- produced it all. It is maya.” ภาษาสันสกฤต “อวยกุตนามนี ปรเมศศกฺติ รนาทฺยวิทฺยา ตฺริคฺฤณาตฺมิกา ปรฺา, การฺยานุ เมยา ตฺฐิไซว มายา ยยา ชคตฺสรวฺมิตํ ปรฺสฺตฺยเต ”

หรือไม่แตกต่างกัน

ไม่ใช่ภาคส่วนของอาตมันและเจ้าไม่สามารถบอกได้ว่าไม่ใช่ภาคส่วน  
ไม่ใช่ร่างกาย สิ่งนั้นนำอัสจรรยที่สุด และอยู่เหนือการอธิบายทั้งปวง”<sup>61</sup>

จากโคลกทั้งสองข้างต้น เราสามารถแยกแยะคุณสมบัติของมายาที่สังกรจารย์ใช้ออกเป็น  
ข้อๆ คือ

1. เป็นพลังของอิศวร
2. เกี่ยวข้องกับการสร้างหรือการปรากฏโลก
3. เป็นสิ่งที่หาต้นกำเนิดไม่ได้(อนาติ)
4. มีคุณะทั้งสามเป็นองค์ประกอบ
5. เหนือกว่าการอธิบาย เนื่องจาก มันไม่อาจบอกได้ว่ามันมีอยู่หรือไม่มีอยู่ หรือทั้งสอง  
อย่าง อีกทั้งก็ไม่อาจบอกได้ว่ามันแยกจากอาตมันหรือไม่แยกออกจากอาตมัน  
(อนีรวจนียะ)
6. ผู้ที่เข้าใจเรื่องมายาจริงๆคือผู้ที่หลุดพ้นแล้วเท่านั้น

ในข้อที่ 6 ผู้วิจัยเห็นว่าผู้ที่ผู้รู้แจ้งบรรลุมฤโภกยะแล้วเท่านั้นจึงจะรู้จักมายาได้จริงๆ เพราะ  
เหตุว่าทางหนึ่ง มายาเป็นพลังอันลึกลับของพรหมัน ตรีบเท่าที่ยังไม่รู้แจ้งพรหมัน ก็ไม่อาจเข้าใจ  
สิ่งที่ปรากฏออกมาจากพรหมันได้ และผู้ที่ยังไม่รู้แจ้งก็ตกอยู่ภายใต้พลังมายาหรือยังอวิทยา จึงไม่  
อาจเข้าใจมันได้จริงๆ เพราะการมองการรับรู้ต่างยังเกิดขึ้นภายใต้อำนาจของมายา เมื่อความรู้แจ้ง  
เกิดแล้วจึงสามารถแยก “ของจริง” และ “ไม่จริง” ออกจากกัน เหมือนการเข้าใจว่าภาพปรากฏเป็น  
เพียงภาพปรากฏ ต่อมาได้เห็นขดเชือกจริงๆแล้วเท่านั้น ในข้อนี้อาจคล้ายคลึงกับในปรัชญาสาขชยะ  
การรู้แจ้งในปรัชญาสาขชยะ คือการแยกแยะออกได้ ระหว่างปุรุชะกับประกฤติ กล่าวคือ ปุรุชะ  
สามารถเห็นตนเองแยกออกจากประกฤติได้ เพราะในภาวะที่ยังไม่หลุดพ้น ชีวะก็ถูกรอบงำด้วย  
ประกฤติจินไม่อาจแยกส่วนที่เป็นปุรุชะและประกฤติได้ และจาแง่มุมนี้ หากจะกล่าวในแง่ของการ  
ไม่รู้จุดเริ่มต้นของมายา การไม่มีจุดเริ่มต้นของมายา-อวิทยานั้นเราไม่อาจรู้ได้ด้วยจิตเพราะจิตหรือ

<sup>61</sup> Ibid., pp.46-47. ภาษาอังกฤษ “If you ask of its form, it cannot be stated. It is beyond description. It is neither real nor unreal ; neither is it the mixture of the two. Is it separate from Atman? It is neither separate, nor yet non-separate; not part of the Atman , yet neither can you say it is not part. It is not the body. It is most wonderful and beyond all description.” ภาษาสันสกฤต “ สนนนาปฺยสนฺนาปฺยชฺยตฺมิกาน โน ภินฺนาปฺยภินฺนาปฺยชฺยตฺมิกาน โน, สางคาปฺยนฺจกา หุชฺยชฺยตฺมิกาน โน มหาทฺฤตา” นีรวจนีชฺรปทา”

ความคิดคือตัวสร้างกรอบของ กาลและเทศะดังที่กล่าวไว้แล้ว แต่จิตเองก็เป็นผลผลิตของอภิตยา เช่นกัน มันจึงไม่อาจคิดออกไปพ้นกรอบดังกล่าวได้ ความจริงของมายาจึงไม่อาจคาดคะเนหรือคิดได้ในสถานะที่ยังไม่หลุดพ้น เพราะนอกจากอภิตยายังคงครอบงำอยู่แล้ว เราก็ทำได้แค่เพียงการคาดคะเนซึ่งไม่สามารถให้ผลจริงๆ ได้ เพราะความรู้เกี่ยวกับมายาต้องเป็นประสบการณ์ ตรงเท่านั้น นอกจากคุณสมบัติต่างๆ ที่ได้กล่าวไว้ข้างต้นแล้ว ผู้วิจัยเห็นว่าเราสามารถแบ่งความหมายของมายาที่สังกรจารย์ใช้ในงานนิพนธ์ต่างๆ ออกได้เป็น 3 แง่มุมคือ 1.มายาในแง่พลังของอิศวร 2.มายาในแง่ของประภคติ 3.มายาในแง่ของความลวง แต่ก่อนจะอภิปรายทั้งสามหัวข้อโดยละเอียด จะกล่าวถึงความเป็นอนาติของมายาพอสังเขปเพื่อขยายความ โสลกข้างต้นของสังกรจารย์

ความเป็นอนาติของมายา

ความเป็นสิ่งที่หาต้นกำเนิดไม่ได้(อนาติ)ของมายานั้น T.M.P.Mahadevan นักปรัชญาอินเดียคนสำคัญผู้เป็นอโหวติน(ผู้เลื่อมใสยึดถืออโหวตนะ)กล่าวว่า

“มายา-อภิตยา ไม่มีจุดเริ่มต้น, ไม่อาจกำหนดได้, และมีธรรมชาติเป็นสิ่งที่มียู่จริง, มายาถูกกล่าวว่าไม่มีจุดเริ่มต้น เพราะว่าถ้ามีการเริ่มต้นของมายา มายาก็เป็นสิ่งที่ทำนายได้, จะต้องมีบางสิ่งที่เกิดก่อน และนี่จะนำไปสู่การถอยกลับอย่างไม่สิ้นสุด (infinite regress) แต่มายา-อภิตยา ก็ ไม่ใช่สิ่งที่ไม่มีจุดเริ่มต้น ตามนัยซึ่งพรหมัน – อดมันเป็นอยู่ ถ้ามายาไร้จุดเริ่มต้นจริงๆ ก็จะไม่มีการจบสำหรับมัน ดังนั้นความไม่มีจุดเริ่มต้นของมายา เหมือนกับการไหลของน้ำที่เกิดขึ้นตลอดเวลา”<sup>62</sup>

ดร.มหาเทวันเห็นว่าถ้าเราถือว่ามายามีการเกิด มันเองก็ต้องเกิดจากสิ่งอื่น หรืออย่างน้อยต้องมีสิ่งอื่นเกิดก่อนมัน ดังนั้นก็จะไม่อาจกล่าวได้ว่ามันเป็นปฐมเหตุหรือมูลการณะของโลก หรือเป็นเหตุแห่งการปรากฏของโลก จึงต้องยืนยันความไม่มีจุดเริ่มต้นของตัวมัน ปัญหาเรื่องการถอยกลับไม่สิ้นสุดนี้เช่นเป็นเดียวกับปัญหาเรื่องการอ้างพระผู้สร้างโลกในศาสนาเทวนิยมเพราะหากมี

<sup>62</sup> Donald A. Bishop(ed.), *Indian Thought : An introduction*, (New Delhi: Prem Printing Press, 1975), pp.291-292. ภาษาอังกฤษ “Maya –Avidya is beginningless, indeterminable, and of the nature of the existent. It is said to be beginningless because, if a beginning is predicted of it , there would be something antecedent to it , and this would lead to infinite regress. But maya-avidya is not beginningless in the sense in which Brahman-Atman is. If it were really beginningless, there would be no end to it. So the beginninglessness of maya is like that of a perennial stream.”

สิ่งใดมีมาก่อนพระเป็นเจ้าพระองค์จะเป็นปฐมเหตุของการสร้างไม่ได้และวิวัฒนาการของโลกจะย้อนกลับไปไม่สิ้นสุด แต่ในอีกทางหนึ่งดูเหมือนว่าหากพูดถึงมายาในนัยซึ่งพรหมันมีอยู่ในฐานะที่มันเองเป็นเพียงส่วนหนึ่งของพรหมัน และหากการรู้พรหมันเกิดขึ้นเมื่อใด จุดสิ้นสุดของมันก็มีขึ้นทันที เพราะการอิงอาศัยกับพรหมันนี้เองทำให้จุดจบของมันเป็นไปได้ ดูเหมือนว่าคร.มหาเทวันจะมองว่าความเป็นอนาติของมายาก็เช่นเดียวกับสถานภาพความมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของมัน คือในทางหนึ่งมันอาจกล่าวได้ว่ามันไม่มีจุดเริ่มต้น ในแง่ความเป็นมูลการณะของโลก แต่มันมีที่สิ้นสุด เพราะการรู้แจ้งโดยหากกล่าวในแง่มุมมองจากพรหมัน มันเองก็กล่าวไม่ได้ว่ามันไม่มีจุดเริ่มต้น จุดเริ่มต้นในแง่มุมมองของพรหมันนี้ไม่ได้มีความหมายในเชิงเวลาเพราะพรหมันอยู่นอกกาลและเทศะ แต่หมายถึงพรหมันเป็นฐานของมายาก่อนหรือมายานั้นต้องแผ่ออกมาจากพรหมัน ในแง่นี้มันจึงมีจุดเริ่มต้น

ผู้วิจัยเห็นว่าความเป็นอนาติของมายา ก็เช่นเดียวกับการกล่าวถึงจุดเริ่มต้นของสังสารวัฏในพุทธศาสนา เราไม่อาจกล่าวได้จริงๆว่ามันมีจุดเริ่มต้น เพราะเราไม่อาจทราบได้จริงๆว่ามันเริ่มตั้งแต่เมื่อไร อย่างไร เราทราบเพียงว่าเราอยู่ในท่ามกลาง อยู่ในกระแสที่กำลังเคลื่อนที่ไปเรื่อยๆ คร.มหาเทวันจึงกล่าวว่าจุดเริ่มต้นของมันเหมือนการไหลไปของน้ำ แต่หากความรู้แจ้งเกิดขึ้น จุดสิ้นสุดของมายาก็จะมีได้

ส่วน อนิรวจนียะ หรือ “การไม่สามารถกำหนดชี้ชัดลงไปได้” หรือ “การไม่สามารถอธิบายได้ด้วยคำพูด” ของมายาตามทรรศนะสังคราจารย์ หากพิจารณาในเบื้องต้นแล้ว คล้ายกับสังคราจารย์ทำสิ่งที่ขัดกับหลักตรรกหรือสามัญสำนึก คือกล่าวว่า สิ่งหนึ่ง จะว่ามีก็ได้ ไม่มีก็ได้ หรือไม่ทั้งสองอย่าง หรือในทางกลับกัน สิ่งนั้นจะว่ามีก็มี จะว่าไม่มีก็ไม่มี ทั้งนี้ความเข้าใจเรื่องตรรกศาสตร์ของอินเดียไม่ได้แตกต่างกับปรัชญาตะวันตกในแง่ของการปฏิเสธคู่ตรงข้าม แต่คำที่ใช้เหล่านี้คือ “ความมีอยู่” หรือ “ความจริง” ในการพูดเรื่องอนิรวจนียะนี้ มีนัยสำคัญบางประการในระบบปรัชญาอโฑวตะ ซึ่งเราจะอภิปรายอย่างละเอียดต่อไปในประเด็นระดับของความจริงกับสถานภาพของโลก เพราะเป็นประเด็นสำคัญที่เกี่ยวข้องกับประเด็นปัญหาในการวิจัย ดังนั้นเราจะกล่าวถึงมายาในสามแง่มุม ตามทรรศนะของสังคราจารย์ก่อน

### 3.3.1 มายาในแง่พลังของอิศวร

มายาในแง่ นี้ นับว่ามีความสอดคล้องกับมายาตามที่ปรากฏในคัมภีร์ฤคเวท และที่ใช้ก่อนสมัยของสังคราจารย์ และเป็นการกล่าวถึงมายาในเชิงบวก คือในเชิงพลังแห่งการปรากฏ และผู้ใช้พลังนี้คืออิศวร สังคราจารย์กล่าวถึงมายาในแง่พลังของอิศวรว่า

“เนื่องด้วยอิศวรมีพลังที่ไม่มีที่สิ้นสุด ด้วยการเชื่อมโยงกับพลังมายาของพระองค์

ก็ได้ปรากฏเป็นจักรวาลทั้งหมด ซึ่งประกอบด้วยสิ่งที่มีความรู้สึกและไม่มี  
ความรู้สึก”<sup>63</sup>

มาชาในแง่ของพลังของอิศวรนี้ เป็นแง่มุมที่สังกัจจายน์นำมาขยายของอโทวตะมา  
เชื่อมโยงกับการสร้างโลกตามที่ปรากฏในคัมภีร์พระเวท พลังของอิศวร(อิศวรศกฺติ)นี้เป็นพลังใน  
การสร้างสรรค(สฤญญศกฺติ) แต่ตามทฤษฎีของอโทวตะนั้น การสร้างโลกจะมีขึ้นจริงไม่ได้ เพราะ  
โลกเป็นเพียงแต่การปรากฏเท่านั้น อิศวรที่เป็นสฤญญพรหมันเป็นผู้ใช้พลังนี้ของพระองค์เอง ดู  
เหมือนว่าสังกัจจายน์ต้องการตัวกลางระหว่างนิรฤญพรหมันกับการสร้างโลก และถือว่าอิศวรเป็น  
ตัวกลางในกระบวนการนี้ เพราะนิรฤญพรหมันเป็นธรรมชาติบริสุทธิ์ล้วนๆ แต่มาชาก็เป็นพลังที่  
ปราศจากสัมปชัญญะ มาชาจึงต้องถูกใช้โดยผู้ทรงปัญญาหรือผู้มีพลังอันยิ่งใหญ่ และอิศวรคือพระ  
เจ้าแบบบุคคลที่ทรงไว้ซึ่งพระสรพนาภูพานั้น จึงเหมาะที่สุดที่จะเป็นผู้ใช้พลังมาชา และการนำ  
มโนทัศน์เรื่องอิศวรมาใช้นี้ก็ช่วยให้การกล่าวถึงอิศวรในคัมภีร์พระเวททงไว้ซึ่งความถูกต้องและ  
ศักดิ์สิทธิ์

แม้ว่าอิศวรจะทรงทำให้โลกปรากฏขึ้น โดยที่โลกนั้นไม่ได้จริงอย่างสมบูรณ์ แต่อโทวคิน  
ก็ไม่ได้เรียกพระองค์ว่ามาชากร (ผู้กระทำมาชา)หรือพระเจ้าที่มีลักษณะของผู้หลอกลวง เพราะ  
พระองค์ไม่ได้ทรงมีเจตนาจะหลอกลวงชีวิตด้วยการสร้างโลกที่เป็นเพียงแต่ปรากฏการณ์นี้ แต่อโท  
หลังไหลออกมาจากธรรมชาติอันบริบูรณ์ของพระองค์เอง ในปรัชญาอโทวตะมักเรียกพระเจ้าว่า  
พระองค์ทรงเป็น มาชิน หรือมาชินาม คือผู้ปกครองมาชา เพราะพระองค์ทรงใช้มาชาซึ่งเป็นพลัง  
ของพระองค์ แต่ในขณะที่เดียวกันก็ทรงรู้พระองค์ว่าทรงเป็นพรหมันอยู่ตลอดเวลา หรือทรงอยู่ใน  
ภาวะเช่นเดียวกับผู้บรรลุมฤกษะอยู่ตลอดเวลา

แม้ว่าพระเจ้าจะทรงมีพลังมาชา ซึ่งเป็นพลังที่แนบเนื่องในพระองค์เอง และในปรัชญา  
อโทวตะของสังกัจจายน์จะถือว่า มาชาเป็นสิ่งที่เดียวกับอวิชา แต่ก็ได้หมายความว่าพระเจ้าจะทรง  
ถูกอวิชาครอบงำ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าทรงรู้พระองค์เสมอว่าเป็นพรหมัน นี่ก็ข้อแตกต่างหนึ่ง  
ระหว่างชีวะและอิศวร และมาชาถูกเรียกว่าอวิชาเฉพาะในความหมายของการรับรู้ของชีวะต่อ  
ตนเองและโลกที่ไม่ตรงกับความจริงเท่านั้น อิศวรไม่ถูกระทบจากพลังของพระองค์และสิ่งสร้าง

<sup>63</sup> Acharya Sankara, *The Quintessence of Vedanta of Sri Sankaracharya : Sarva vedanta*

*siddhata sara sangraha*, 5 th ed. trans. Swami Agamananda, pp.117-118. ภาษาอังกฤษ “As Iswara is endowed  
with limitless power, the Lord projects, in conjunction with His adjunct, Maya, the whole universe comprising  
of both the sentient and the non – sentient.” ภาษาสันสกฤต “อนนตศกฺติสฺปนุ โน มาโยปาทิก อิศวระ, อิกฺษยามาเต  
รณ สฤชติ วิศฺวเมตฺจจฺราจรม.”

ของพระองค์เอง<sup>64</sup> ดังเช่นการปรากฏของขดเชือกเป็นงู ภาพปรากฏของงูขมไม่ทำให้เชือกเกิดความเปลี่ยนแปลงใดๆทั้งสิ้น และมายาเองก็ไม่ได้แยกออกมาเป็นหนึ่งอย่างเด็ดขาดจากพรหมัน เพราะมายาคืออาศัยพรหมันในการมีอยู่ของตนเอง แต่พรหมันถึงแม้ปราศจากมายาก็ตั้งอยู่ได้เอง ส่วนมายาเป็นการอิงอาศัยเพียงทางเดียว ดังที่ ดร.ราชกฤษณ์เรียกว่า One – side Dependence เขากล่าวถึงเรื่องนี้ว่า

“ ขณะที่โลกอิงอาศัยกับพรหมัน , อย่างหลัง ไม่ได้อิงอาศัยโลก  
นี่คือการอิงอาศัยเพียงข้างเดียว และ เป็นความไม่อาจจะเข้าได้ในเชิงตรรก  
แห่งความสัมพันธ์ระหว่าง ความจริงสูงสุดและ โลกซึ่งถูกเผยให้เห็นด้วยคำว่า  
'มายา' ”<sup>65</sup>

นักปรัชญาอาวุโสมักใช้อุปมา เรื่องขดเชือกที่สะดุ้งเห็นเป็นงู ในการอธิบายเรื่องมายากับการอิงอาศัยทางเดียว กล่าวคือ ภาพปรากฏของงูจำต้องอาศัยขดเชือกเป็นที่รองรับ หากปราศจากขดเชือก ภาพปรากฏของงูก็หายไปด้วย แต่หากภาพปรากฏของงูหายไป ขดเชือกนั้นก็ยังมีอยู่ นี่คือความหมายของอนิรวนนิยะในทางหนึ่ง คือ มายาถ้าจะบอกว่ามันมีอยู่ก็เพราะมันอิงอาศัยกับพรหมันที่เป็นสิ่งจริงแท้ ถ้าจะบอกว่ามันไม่มีอยู่ก็เพราะมันไม่สามารถแยกออกมาเป็นอิสระจากพรหมันได้ การปรากฏของมันต้องอาศัยพรหมันตลอดเวลา มันจึงไม่อาจจัดได้ว่ามันมีหรือไม่มีหรือทั้งสองอย่าง

ผู้วิจัยเห็นว่า หากเราพิจารณามายาในแง่พลัง(ศักดิ์)อย่างละเอียดจะพบว่า มายาในแง่ของพลังนี้ ไม่ได้ถูกใช้ในขั้นตอนเดียวโดยอิศวรเท่านั้น ตามหลักอเทวนิยม นิคคุณพรหมันได้ปรากฏออกมาเป็นสฤณพรหมันหรืออิศวรด้วย อำนาจมายานี้เป็นการใช้มายาในระดับแรก จากนั้นอิศวรก็ใช้พลังมายาของพระองค์ปรากฏเป็น โลกอีกทอดหนึ่ง และชีวะก็อาจมีอำนาจในลักษณะมายาในตัวเองด้วย หากเราพิจารณาจากการกล่าวถึง สภาวะการรับรู้ตามระดับของชีวะ คือ ระดับที่ตื่นอยู่ระดับการหลับที่มีฝัน(สุพฺน) และระดับหลับที่ไม่มีฝัน ในสภาวะการตื่นอยู่นั้น ชีวะมีประสบการณ์ต่อ โลก ซึ่งโลกที่ชีวะรับรู้นี้เกิดจากพลังมายาของอิศวร ในระดับการหลับที่มีฝันนั้น

<sup>64</sup> Ibid., p. 186.

<sup>65</sup> Donald A. Braue, *MĀYĀ in Radhakrishnan's thought : Six Meaning Other than*

“Illusion”, (Delhi: South Asia Book, 1985), p. 129. ภาษาอังกฤษ “While the world is dependent on Brahman, the latter is not dependent on the world. This one – side dependence and the logical inconceivability of relation between the Ultimate Reality and the world are brought out by the word ‘maya’”



โลกและร่างกายในความฝันปรากฏขึ้นในจิตของชีวะด้วยอำนาจของชีวะเอง ในแง่ชีวะจึงมีอำนาจในระดับหนึ่ง ดังกรจารย์ถือว่าไม่ว่าจะเป็นภาวะที่ตื่นอยู่หรือภาวะหลับฝัน ก็ล้วนไม่จริงเท่าๆกันทั้งสิ้น เพราะยังรับรู้ความแตกต่างหลากหลายและรับรู้เพียงปรากฏการณ์เหมือนกัน<sup>66</sup> และเมื่อเรากล่าวถึงมายาในแง่ของอภิปรัชญา อภิปรัชญาหรือการรับรู้ที่ผิดไปจากความเป็นจริงนี้ ก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นสิ่งที่แนบเนื่องอยู่ในชีวะด้วย แต่ทั้งนี้มายาที่ปรากฏในสามระดับนั้น ไม่เท่ากันในแง่ของระดับพลังอำนาจที่จะทำให้สิ่งอื่นปรากฏ ด้วยพลังมายาของนิรคุณพรหมันก็สามารถปรากฏเป็นอิศวรผู้ยิ่งใหญ่ ด้วยมายาของอิศวรก็ปรากฏเป็นโลกซึ่งชีวะทั้งหลายในโลกต่างรับรู้ได้เหมือนกัน ส่วนมายาหรืออภิปรัชญาของชีวะปรากฏเพียงแก่ตัวตนและโลกในความฝันซึ่งรับรู้ได้เฉพาะตนเองเท่านั้น ทั้งนี้ก็อาจเข้าใจได้ว่าทั้งอิศวรและชีวะก็มีความเป็น พรหมันอยู่ด้วยจึงมีมายาเป็นพลังอำนาจของตนเอง แต่ความต่างในระดับพลังนี้ เกิดจากความต่างของอิศวรและชีวะเองด้วย เพราะอิศวรมีความใกล้เคียงนิรคุณพรหมันมากกว่าชีวะ เพราะอิศวรระลึกรู้ตนเองว่าเป็นพรหมันตลอดเวลา ส่วนชีวะยังไม่เกิดความรู้แจ้งถูกครอบคลุมด้วยร่างกายจึงมีพลังอำนาจที่จำกัด แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่ามายาอยู่สามมายา แต่มีมายาเดียวที่ปรากฏในสามลักษณะ

โดยสรุป การที่สังกรจารย์เรียกมายาว่าเป็นอิศวรศักดิ์ หรือพลังของอิศวรนั้นจึงมีความหมายเกี่ยวกับการปรากฏและการสรรค์สร้างโลกโดยเฉพาะ

### 3.3.2 มายาในแง่ของประภคติ

จากโคลกที่กล่าวถึงมายาในตอนแรก ที่ว่ามายาประกอบด้วยคุณทั้งสามนั้น สังกรจารย์คงได้หยิบเอาความคิดเรื่องวิวัฒนาการจากปรัชญาสาขชยะมาใช้เป็นแนว ข้อนี้ก็ยังคงเกี่ยวข้องกับการปรากฏเป็นโลกจากพรหมัน หรือที่มักกล่าวอีกอย่างว่า การสร้างโลกของอิศวร โดยที่ไม่มีการสร้างขึ้นมาจริงๆ นอกจากการสืบต่อทางความคิดจากสาขชยะแล้ว ในคัมภีร์สำคัญอย่างอุปนิษัตก็มีการระบุว่าประภคตินั้นคือมายา เช่นข้อความในเสวตาศวตระอุปนิษัตว่า

“บุคคลควรรู้ว่าประภคตินั้น คือ มายาอย่างแน่นอน  
และพระเป็นเจ้า(นมหาพร)เป็นผู้ปกครองมายา(มายิน)เป็นแน่  
จักรวาลทั้งหมดนี้ ถูกแผ่ชานออกมาโดยสิ่งที่เป็นที่เป็นที่แน่นอนของพระองค์”<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Ibid., p.228.

<sup>67</sup> Śvetāśvatara Upaniṣad with the commentary of Śaṅkārācārya, 3rd ed. trans. Swami

Gambhirananda (Kolkata: Advaita Ashrama, 1989), p.150. ภาษาอังกฤษ “One should know that Nature is surely

ตั้งทราจ เรย์อธิบายข้อความในอุปนิษิตข้างต้นว่า

“ ... ปรกฤติมิ,คือ ปะระฤติ ,ที่ถูแแสดงให้เห็น ในทุกหนแห่ง  
แต่กาลก่อนในฐานะที่เป็น ‘วัสดุเหตุของจักรวาล’  
คือ มายาอย่างแน่นอน, ...  
...มเหศวระ คือพระผู้ยิ่งใหญ่ และเป็นพระเป็นเจ้า(อิศวร)ด้วย  
(พึงรู้ว่า)พระองค์อยู่ในฐานะที่เป็น มายินาม ผู้ปกครองมายา  
- ผู้ซึ่งเปิดเผยวัตตุดสสาร,ปรากฏการณ์ เป็นต้น. ...”<sup>68</sup>

ตั้งทราจาร์ยยืนยันข้อความของอุปนิษิตและเห็นว่าการใช้คำว่าแผ่ออกมาโดยสิ่งที่เป็นแขน  
ขา(limbs) ในอุปนิษิต ไม่ได้หมายความว่าออกมาจากแขนขาจริง ๆ แต่เป็นแขนขาแบบมายา  
(illusionary limbs)เพราะ ถ้ามันออกมาจากพระเจ้าจริง ๆ ก็จะมีคหลักกอไหวตะ” คือมายาหรือ  
ปะระฤติไม่อาจถูกสร้างแยกออกมาจากพระเจ้าได้ แต่มันปรากฏออกมาโดยอิงกับพระเจ้าเท่านั้น

ตามหลักปรัชญาสาขชยะ ปุรุชหรือ ธรรมชาติสูงสุดในเชิงจิตหรือที่มีสัมปชญญะ เข้าไค้  
ปะระฤติ ซึ่งคือธรรมชาติฝ่ายวัตตุดอันเป็นมูลฐานของการกำเนิด โลก จากนั้นจะเกิดคความไม่สมคูลย์  
ของคณะทั้งสามที่อยู่ในปะระฤติ อันได้แก

1. สัตตวะ อันหมายถึงคุณลักษณะของความจริง คความดี คความสุข คการส่องสว่าง ฯลฯ ลี  
แทนสัตตวะคือ สีขาว
2. รชัส อันหมายถึงคุณลักษณะของความเคลื่อนไหว คความเจ็บปวด คความรุนแรง ฯลฯ ลี  
แทนรชัส คือ สีแดง

---

maya, and the supreme Lord is the Ruler of maya to be sure. This whole universe is verily pervaded by what are His limbs” ภาษาสันสกฤต “มายาม ตู ปะระฤติ วิทฺยานมายินิ จ มเหศวรม, ตสฺยวชวภูไตตตฺวชปไต ชคค”

<sup>68</sup> Ibid., p.151. ภาษาอังกฤษ “prakrtim, Nature, presented everywhere earlier as the material cause of the universe ; is surely maya , Maya ...Maheshvarah is He who is great (mahan) and also the Lord (ishvara).(Know) Him as mayinam, the Ruler of Maya – who imparts substance, appearance,etc.”

<sup>69</sup> Ibid.

3. คมัส อันหมายถึงคุณลักษณะของ ความมืด ความโง่เขลา เฉื่อยชา เชื่องซึม ฯลฯ มัน  
 แข็งกับสัจตวะในลักษณะของคุณสมบัติที่ตรงกันข้าม มันแข็งกับวรัศนีในแง่ของความ  
 หยุคนิ่ง สีแทนคมัส คือสีดำ<sup>70</sup>

เมื่อเกิดความไม่สมดุลของคุณะทั้งสามแล้ว ประกฤติจะวิวัฒนาการเป็น โลก ซึ่งสิ่งต่างๆ  
 อันมีในโลกล้วนประกอบด้วยคุณทั้งสามมากน้อยแตกต่างกันออกไป ข้อต่างอย่างสำคัญระหว่าง  
 สองขะกับอไทวตะคือ สองขะเป็นทวินิยม(dualism) ซึ่งยอมรับว่ามีความจริงสูงสุดสองสิ่ง คือ  
 ปुरुชะและประกฤติ โดยเป็นความจริงคนละแง่ ปुरुชะคือความจริงในแง่จิตหรือเจตน์จำนง แต่  
 ปราศจากอุปกรณแห่งความเคลื่อนไหว ส่วนประกฤติเป็นความจริงในแง่วัตถุแต่ปราศจากเจตน์  
 จำนง ทั้งสองอย่างต้องการซึ่งกันและกัน ปुरुชะต้องการความบันเทิงและการหลุดพ้นส่วนประกฤติ  
 ต้องการเป็นที่รู้จักและเป็นสิ่งให้ความบันเทิงแก่ประกฤติ<sup>71</sup> แต่ในทัศนะของอไทวตะนั้น ประกฤติ  
 จะเป็นความจริงแท้ก็อีกอย่างไม่ได้ เพราะหากปुरुชะเทียบได้กับพรหมันแล้ว ก็จะต้องเป็นแค่ความ  
 จริงเพียงอย่างเดียวเท่านั้น ส่วนประกฤตินั้นต้องมีลักษณะเป็นมายา ในแง่ของการเป็นมูลฐานใน  
 การปรากฏเป็น โลก ตัวมันเองจะเป็นความจริงเท่ากับปुरुชะหรือพรหมันไม่ได้ เพราะขัดกับหลัก  
 ความจริงหนึ่งเดียวของพรหมัน

ผู้วิจัยเห็นว่ามิใช่ข้อสังเกตคือ ถ้ามายามีลักษณะเช่นเดียวกับประกฤติหรือเป็นประกฤติเองคือ  
 มันประกอบด้วยคุณะทั้งสามแล้ว มันย่อมต้องมีสัจตวะคุณเป็นส่วนประกอบด้วย สัจตวะคุณ คือ  
 คุณะที่มีความหมายของความจริง ในแง่นี้ มันย่อมต้องมีภาคส่วนของความจริงอยู่บ้าง เราได้กล่าว  
 ไว้แล้วว่าในความพยายามอธิบายพรหมันนั้น ทั้ง อุปนิษิตและคณาจารย์อไทวตะ มักกล่าวว่า  
 พรหมันเป็นสัจ จิต และอนันตยะ( สทฺธิทานนุท) สัจ ของพรหมันมักแปลว่า ความจริง แม้เราไม่  
 อาจถือว่า สัจตวะคุณในประกฤติหรือมายามีลักษณะของสัจในการกล่าวถึงพรหมัน หรือเป็นอย่าง  
 เดียวกัน เพราะพรหมันเป็นสิ่งที่พ้นไปจากคุณะทั้งสาม แต่อย่างน้อยที่สุด ก็แสดงให้เห็นว่าตัวมายา  
 เองคงต้องมีความจริงอยู่ อีกประการหนึ่ง มายาในทางอไทวตะ ถือว่ามีสัจส่วนของสัจตวะคุณ  
 มากกว่าคุณะอย่างอื่น<sup>72</sup> ข้อนี้ต่างกับอัสวรเล็กน้อย คือแม้ว่าอัสวรจะมีคุณะเป็นส่วนประกอบ  
 เช่นเดียวกัน แต่ถือว่าอัสวรมีแต่สัจตวะคุณเพียงอย่างเดียว เพราะอัสวรทรงรู้พระองค์ว่าเป็นพรหมัน  
 อยู่ตลอดเวลา<sup>73</sup>

<sup>70</sup> สุนทร ฌ รังษี, ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ, หน้า216-217.

<sup>71</sup> อ้างแล้ว, หน้า 222.

<sup>72</sup> อ้างแล้ว, หน้า 133.

<sup>73</sup> Acharya Sankara, The Quintessence of Vedanta of Sri Sankaracharya : Sarva vedanta

สังกรจารย์ยังถือว่า สัตตวคุณ เป็นประโยชน์ต่อการหลุดพ้นด้วย เพราะสัตตวคุณ  
เกี่ยวข้องกับคุณลักษณะที่ีต่างๆของจิตและเกี่ยวกับพรหมัน สังกรจารย์กล่าวว่า

“ สัตตวะ คือความบริสุทธิ์ สัตตวะเป็นประโยชน์สำหรับความหลุดพ้น  
ในเรื่องนั้น กล่าวคือ (สัตตวะ)สะท้อนฉายาของพรหมัน”<sup>74</sup>

“ สัตตวะบริสุทธิ์ คือ ความเป็นอันนันทสุข, การประจักษ์แจ้งอาตมัน, การรู้ถึง  
ความสาคติสูงสุด ความชื่นบาน และคุณสมบัติของความถาวรของอาตมัน”<sup>75</sup>

ส่วนรชสคุณในแง่ของอไทวตะนั้น สังกรจารย์กล่าวว่า มีคุณสมบัติที่เกี่ยวข้องกับการฉาย  
ปรากฏ<sup>76</sup> เพราะรชสเกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหว และเกี่ยวข้องของคุณสมบัติในเชิงลบของจิต เช่น  
ความโลกความโกรธ ความโอหังเป็นต้น<sup>77</sup> ดังนั้นในแง่ของการปรากฏเป็นโลกและพหุภาพ ก็น่าจะ  
เป็นส่วนที่มาจากรชสคุณของมายา

ส่วนตมัสคุณ คือคุณะที่เกี่ยวข้องกับการปกปิด และความหลงผิดต่างๆ สังกรจารย์กล่าวว่า

“ คุณสมบัติของตมัส คือการปกปิด ดังเช่นการเคลื่อนไหวเป็นคุณสมบัติ  
ของรชส ตมัสทำให้สิ่งต่างๆปรากฏอย่างทีี่สิ่งเหล่านั้นไม่ได้เป็น  
และนั่นคือสาเหตุของการติดข้อง”<sup>78</sup>

นอกจากนี้ คุณสมบัติอื่นๆของตมัสทำให้เกิดความคิดข้องอีกเช่น ความหลงผิด การ  
คิดเห็นตรงข้ามกับอาตมัน ความเขลา ความเชื่องซึม เป็นต้น<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Śrī Śaṅkārācārya, *Vivakacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkārācārya*, trans. Svāmī Turīyānanda, p.51.  
ภาษาอังกฤษ “Sattva is pure. It becomes useful for liberation. Therein is reflected the shadow of the Ātman.”

<sup>75</sup> Ibid., p.52. ภาษาอังกฤษ “Pure sattva is blissfulness, realization of Self, supreme peace of  
attainment, cheerfulness and an abiding quality in the Self.”

<sup>76</sup> Ibid., p.48.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid., p.49. ภาษาอังกฤษ “The property of tamas is to cover, as scattering is the property of rajās.

It makes things appear to be what they are not, and that is cause of bondage.”

<sup>79</sup> Ibid., p.50.

ดังนั้นคุณสมบัติของมายาในแง่ที่เป็นประภคิต ในส่วนที่เกี่ยวกับการปรากฏเป็นสิ่งต่างๆ คือรชัศคูน และส่วนที่ปกปิด หรือทำให้เกิดความหลง คือส่วนที่เป็นคัมศคูน ดังนั้น มายาในแง่มุมที่เป็นความลวงนั้น ก็อาจกล่าวได้ว่า เป็นการเกิดขึ้นจากส่วนที่เป็นคัมศคูนนั่นเอง

แม้ว่าคูนะต่างๆจะเกี่ยวข้องกับอิศวรและมายา แต่เราจะต้องไม่ลืมว่า ในพรหมันนั้นไม่มีคูนะใดคูนอยู่เลย คูนะต่างๆมีอยู่ในระดับที่มีมายาเท่านั้น ดังนั้น สัตคควคูนแม้ว่าจะเกี่ยวข้องกับความจริงและสะท้อนพรหมัน แต่ก็ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ในพรหมันหรือเป็นสิ่งเดียวกับ สัต ของพรหมัน และหากกล่าวจากระดับของความจริงสูงสุด คูนะทั้งสามก็ไม่ได้มีอยู่จริง เพราะปรากฏทราบเท่าที่มายามีอยู่เท่านั้น

### 3.3.3 มายาในแง่ของความลวง

เราได้กล่าวถึงมายาในแง่ที่เกี่ยวกับข้องกับพลังของอิศวร และมายาในแง่ประภคิตรวมทั้งคูนะสมบัติต่างๆของมายาแล้ว แต่มีอีกแง่มุมหนึ่งที่สำคัญมากและเป็นแง่มุมที่รับรู้กันมากที่สุด คือแง่ของ “ความลวง” (illusion)

ในบทประพันธ์ชื่อมายาปลณจกมคังกรรจรยักล่าวถึงมายาในแง่ของความลวงว่า<sup>80</sup>

“ มายานั้นเชี่ยวชาญในการทำสิ่งที่เป็นไปได้ ทำให้เราละลิกเห็นความต่างระหว่างโลก อิศวร และชีวะในจิตของเรา,ซึ่งแท้จริงเป็นเอกภาพ นิรันดร์ ไร้ส่วนย่อย แบ่งแยกไม่ได้ และ เป็นพ้นจากความแตกต่างทั้งปวง”<sup>81</sup>

“ มายานั้นเชี่ยวชาญในการทำอันเป็นไปได้ คือการลวงในทันใด โอ้ อนิจจา! แม้แต่เหล่าคน ผู้กระจ่างแจ้งในดับทหนักันแห่งพระเวทและเวทานตะ(ศรุต) โดย(ให้เขาผู้นั้น)แสวงหาทรัพย์สมบัติ เป็นคัน และทำให้เขาเหล่านั้นไม่ต่างจาก สัตว์จคูปาท”<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Kamakoti Peeth , Mayapanchakam [Online] available from : <http://www.kamakoti.org/shlokas/kshlok26.htm> [2007, Sepember 12]

<sup>81</sup> Ibid., ภาษาอังกฤษ “Maya is skilful in accomplishing the impossible brings about the distinctions of the world. Ishvara ,and jiva in my consciousness, which is unique and eternal, partless and impartite, and which is free from all distinctions.” ภาษาสันสกฤต “นิรุปนนิคยนิรศเก”ปฺยขณฺเจ มยิ จิติ สรววิกฤษนาทิสุนเย , มฤษติชค-ทีศชีวะเกท, ตฺวมฤษติคฤษนาปฤษีตี มายา.”

“ มายานั้นเชี่ยวชาญในการทำให้เหตุแห่งความคิดอันเป็นไปไม่ได้ เกิดปรากฏ เป็นผลขึ้นว่า ‘ข้าคือพราหมณ์’ ‘ข้าคือไวศยะ’ เป็นต้น และความหลงในบุตร ภรรยา เคหะบ้านเรือน(ปรากฏขึ้น)ในอนันตะจิต ซึ่ง(จริงๆแล้ว)เป็นอิสระจากความแตกต่างแห่ง คุณสมบัติ สีและวรรณะ”<sup>82</sup>

มายาในแง่ของ “ความลวง” นี้ หากเราพิจารณาจะเห็นได้ว่ามันมีความหมายที่เข้าใจได้ดังนี้ คือ

1. การปรากฏของสิ่งที่ไม่จริงให้เสมือนว่ามีอยู่จริง
2. การสร้างความแยกแตกต่าง โดยไม่มีความแยกต่างนั้นจริงๆ
3. การรับรู้ที่ผิดไปจากความเป็นจริง

ในข้อแรก เป็นการกล่าวถึงความลวงในแง่หน้าที่ในการทำให้โลก อิศวร และชีวะ ปรากฏออกมา และชีวะหลงเห็นว่ามันเป็นสิ่งจริง ทั้งที่มีเพียงพรหมันเป็นความจริงแท้เพียงอย่างเดียว ข้อที่สองนอกจากสร้างความแตกต่างในโลกพหุภาพแล้ว ยังสร้างให้เสมือนว่า ชีวคัมมัน พรหมัน แยกออกจากกัน โดยในความเป็นจริง มีเพียงพรหมันหนึ่งเดียวซึ่งปราศจากความต่างใดๆ ในข้อสุดท้ายเป็นแง่มุมในเชิงการรับรู้ คือหากมองในแง่การรับรู้ของชีวะ มายาหรือในนามว่า อภิปญา สร้างการรับรู้ที่ผิดจากความเป็นจริง อุปมาเหมือนการนำกระจกสีเหลือง ไปกั้นที่สังข์ก็ทำให้มองเห็นสังข์เป็นสีเหลือง เป็นต้น หรือเราอาจกล่าวอย่างที่นักปรัชญาอโฑวะตะมักสรุปว่า มายามีหน้าที่สองแง่มุม ในแง่มุมหนึ่งมันฉายภาพของพรหมันให้ปรากฏเป็นสิ่งที่ต่างๆเรียกว่า วิกฤษปะ ในอีกแง่หนึ่งมันซ่อนเร้นหรือปกปิดความจริงไว้ เรียกว่า อวาระณะ นอกจากนี้เรายังสังเกตได้ว่า จากโคลกข้างต้น ในแง่ของความลวงทั้งสามข้อนั้นมีนัยเชิงคุณค่าอยู่ด้วย กล่าวคือ สังกรจารย์แสดงให้เห็น

<sup>82</sup> Ibid., ภาษาอังกฤษ “Maya is skilful in accomplishing the impossible deludes at once, alas, even those who can clarify hundreds of Veda and Vedanta texts by showing up wealth , etc. and makes them non – different from quadrupeds.” ภาษาสันสกฤต “ศิริตศนนิคมานุต โศรทกาน- ปุยหห ธนาทินทรคณน สทุยะ, กลุชยติ จตุษปทาทุยภินนา- นฆฤคฆฎนาปฎียสี มายา”

<sup>83</sup> Ibid., ภาษาอังกฤษ “Maya is skilful in accomplishing the impossible causes the appearance of notions of ‘I am a Brahmin’, ‘I am Vaishya’, etc., and the passion for son, wife and house in bliss-consciousness which is free from the distinctions of quality , colour, and caste” ภาษาสันสกฤต “อปคคคุณวรุณชาติเกเท สุขจิตติ วิปฺราวิทาทุยหังฤตี จ, สมุชฺยติ สุตทารเคห โมหํ ตวฆฤคฆฎนาปฎียสี มายา.”

เห็นว่า สิ่งมนุษย์คิดถือว่าจริง มีค่า เช่นบุตร ภรรยาทรัพย์สินล้วนแต่ไม่จริงทั้งสิ้น แต่เพราะความหลงผิดโดยมาหา จึงทำให้เราเข้าใจไปว่าสิ่งเหล่านี้จริงและมีค่า

และหากวิเคราะห์ดูจะเห็นได้ว่า มโนทัศน์เรื่องมาหาเข้ามาทำหน้าที่อธิบายคู่ความสัมพันธ์ของสิ่งต่างๆ ในปรัชญาอทุไวคเวทานตะ คือ

1. พรหมัน(นิรคุณพรหมัน)กับสคุณพรหมันหรืออีศวร
2. พรหมันและโลก
3. อีศวรและโลก
4. พรหมันและชีวาตมัน

ข้อสังเกตเกี่ยวกับของคู่ความสัมพันธ์เหล่านี้คือ ล้วนเป็นความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งอื่นๆ กับพรหมันทั้งสิ้น ในแง่นี้มาหาคือ “ความสัมพันธ์” ระหว่างสิ่งจริงแท้(พรหมัน) กับสิ่งไม่จริงหรือภาพปรากฏของพรหมัน(โลก, อีศวร) หรือสิ่งที่ถูกทำให้เข้าใจผิดว่าตนต่างจากพรหมัน คือชีวาตมัน ความสัมพันธ์เช่นที่ว่าคือหลักในการเชื่อมโยงระหว่างสิ่งที่จริงกับไม่จริงเข้าด้วยกัน โดยอาศัยเรื่องการฉายปรากฏชัด หรืออีกแง่หนึ่งซึ่งเป็นหน้าที่ของมาหาเช่นกันคือในแง่ของการ “ปกปิด” ความจริงแท้จากการเห็นของชีวะ หากมองจากแง่มุมของผู้รับรู้ มาหาแง่นี้ถูกเรียกว่า อวิทยาคังทีได้กล่าวไว้แล้ว

ที่จริง อวิทยาในแง่ที่ปกปิดการรับรู้ความจริงของชีวะนั้น เป็นที่ถกเถียงกันเองในหมู่นักบวชถึงเวทานตะว่า เป็นอันเดียวกับมาหาหรือไม่ แต่ในอทุไวคเวทานตะของสังกรจารย์ อวิทยาเป็นหนึ่งในเดียวกับมาหา เพียงแต่มันถูกกล่าวถึงในคนละแง่มุมเท่านั้น ในแง่จักรวาล(Cosmic)มันถูกเรียกว่ามาหา ในแง่ของการรับรู้ในระดับชีวะ มันถูกเรียกว่าอวิทยา หรือกล่าวได้ว่าในแง่ของการฉายปรากฏ มันถูกเรียกว่ามาหา แต่ในแง่การปกปิดการเห็นความจริงของชีวะ มันถูกเรียกว่าอวิทยา

นอกจากนี้ สังกรจารย์มักใช้ อุปมาต่างๆ ในการกล่าวถึงมาหาในแง่ความลวง เช่น อุปมาที่มีชื่อเสียงที่สุดคือ เรื่อง การสะอึกเห็นงูในขดเชือก(snake on the rope)

“อย่างไรก็ตาม อาตมัน ซึ่งดำรงอยู่อย่างไม่มีขอบเขต มันสามารถมีการเกิดขึ้น  
 อย่างเป็นเหตุเป็นผล ในรูปของจักรวาล โดยมาหา ดังเช่นภาพลวง ของงูในขดเชือก  
 แต่อาตมันที่ปราศจากการเกิด ไม่สามารถเกิดขึ้น ได้จริงในความหมายที่แท้”<sup>84</sup>

<sup>84</sup> มาณฑุกฤตกริกายาษะ ใน Eight Upaniṣads with the commentary of Śāṅkarācārya, 2<sup>nd</sup> ed.

Vol.2. p. 301. ภาษาอังกฤษ “though the Self that exist is incomprehensible, It can reasonably have birth in form of the universe though Maya like the illusion of snake on the rope ; but the birthless Self cannot have any birth in the real sense. ”

“ จงฟังอย่างตั้งใจ และข้าฯจะบอกเจ้าว่า เหตุใดผู้รู้แจ้งพรหมันจึงประกาศว่าโลกไม่จริง ดังเช่นขดเชือกเท่านั้นที่มีอยู่ เมื่อภาพลวงของงูในขดเชือกนั้นถูกปฏิเสธ ดังนั้นเมื่อโลกถูกเห็นว่าเป็นไม่จริงและถูกปฏิเสธ ทั้งหมดที่เหลืออยู่ คือ พรหมันที่ไม่เป็นทวิลักษณ์”<sup>85</sup>

นอกจากอุปมาเรื่องเชือกและงูแล้ว ศังกราจารย์มักใช้อุปมาที่กล่าวถึงลักษณะที่เป็นความลวงของมายาแบบอื่นๆอีก เช่น การเห็นเหรียญเงินในเปลือกหอยมุก<sup>86</sup> ภาพเงาน้ำที่ปรากฏในทะเลทราย<sup>87</sup> ความฝันที่หายไปเมื่อตื่นขึ้น<sup>88</sup> เป็นต้น

กล่าวเฉพาะถึงการใช้อุปมาเรื่องงูในขดเชือกนี้ ประการแรกศังกราจารย์คงต้องการเน้นความหมายของมายาในเชิงความสัมพันธ์กับพรหมัน เนื่องจากว่าทั้งอุปมาเรื่องงูในขดเชือกและเหรียญเงินในเปลือกหอยมุก ภาพปรากฏของทั้งสองสิ่งจะต้องมีสิ่งรองรับคือขดเชือกและเปลือกหอย ภาพปรากฏดังกล่าวจะเกิดขึ้นมาลอยๆไม่ได้ ต่างจากภาพปรากฏของน้ำในทะเลทรายหรือภาพลวงตาล้วนๆ ซึ่งไม่มีสิ่งใดรองรับอยู่ กล่าวคืออุปมาเรื่องงูในขดเชือกนี้เน้นความไม่มีอยู่เป็นเอกเทศของภาพปรากฏ การปรากฏจะต้องมีสิ่งที่ยังรองรับอยู่ แต่ตัวภาพปรากฏเองไม่ได้มีอยู่ ภาพปรากฏจึงไม่ใช่อีกสิ่งหนึ่งที่เกิดขึ้นจากสิ่งรองรับหรือแยกต่างหากออกมาเป็นอีกสิ่ง แต่แนบเนื่องอยู่ในสิ่งที่รองรับภาพปรากฏนั้น ข้อนี้ตรงกับทรรศนะเรื่องพรหมวิรัตวาทะ คือการที่พรหมันปรากฏเป็นสิ่งอื่นๆ โดยที่พรหมันมิได้กลายเป็นสิ่งนั้นอันเป็นทรรศนะพื้นฐานของอโทวตะ นอกจากนี้ยังแสดงว่าสิ่งที่ปรากฏไม่สามารถส่งผลต่อสิ่งจริงที่รองรับมันอยู่ได้ เพราะภาพปรากฏของงูขมไม่อาจส่งผลใดๆต่อขดเชือก แต่กระนั้นภาพปรากฏดังกล่าวก็ส่งผลต่อผู้เห็นได้ เช่นทำให้เกิดความกลัวหรือวิ่งหนีไป เป็นต้น

<sup>85</sup> Acharya Sankara, *The Quintessence of Vedanta of Sri Sankaracharya : Sarva vedanta siddhata sara sangraha*, p.256. ภาษาอังกฤษ “ Listen attentively, I shall tell you why the knowers of Brahman declare that the world is unreal just as the rope alone is , when the illusion of the snake in it has been negated, so also when the world come to be regarded as unreal and has been negated, all that remain is non-dual Brahman” ภาษาสันสกฤต “ ในเยชเต ตตฺปรการํ เคว กุญฺยามิ ศฺรณฺญ สาทรม, อเหรฺคุณฺวิรัตฺสยฺ คุณมาศฺรฺสยฺ วสฺตุ-คฺะ.”

<sup>86</sup> Ibid., p.108.

<sup>87</sup> Sri Śaṅkārācārya, *Vivakacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkārācārya*, trans. Svāmī Turīyānanda , p.185.

<sup>88</sup> Ibid., p.202.



ประการต่อมาอุปมาเรื่องนี้แสดงสภาพที่ไม่คงทนของภาพปรากฏ กล่าวคือ เมื่อบุคคลพบว่างูที่ตนเห็นในตอนแรกนั้นเป็นเพียงขดเชือก ภาพปรากฏของงูในขดเชือกนั้นจะหายไปตลอดกาล เหมือนกับการที่บุคคลเมื่อเข้าถึง โลกยะแล้ว มายาก็ไม่ได้มีอีกต่อไป

แม้ว่าอุปมาเรื่องขดเชือกที่ปรากฏเห็นเป็นงูนี้ จะสอดคล้องและสามารถรองรับ โนทส์ที่สำคัญหลายอย่างในอโฑวตะที่เกี่ยวกับมายา แต่ผู้วิจัยเห็นว่ามีส่วนที่อุปมานี้ต่างจากมโนทส์เรื่องมายาของอโฑวตะ กล่าวคือ ตามอุปมานี้ การที่บุคคลจะเห็นขดเชือกเป็นงูได้ ขดเชือกจะต้องมีลักษณะที่คล้ายกับงู แต่พรหมันไม่อาจบอกได้ว่าเป็นเช่นไรจริงๆ และในพรหมันก็ไม่ได้มีคุณสมบัติใดๆอยู่ ตามหลักอโฑวตะ พรหมันจะมีลักษณะบางอย่างเหมือนกับสิ่งอื่นๆไม่ได้ มายาแม้ว่าออกมาจากพรหมันแต่ตัวมายาเองก็ไม่ใช่สิ่งที่จริง ดังนั้นข้อนี้จึงเป็นข้อแรกที่ไม่สอดคล้องกับหลักอโฑวตะ

ประการที่สองการที่บุคคลจะรับรู้ในขดเชือกได้ จะต้องมิงูจริงๆภายนอกที่บุคคลเคยมีประสบการณ์ของงูจริงๆมาก่อน จึงจะสามารถเห็นงูในขดเชือกได้ แต่ตามหลักอโฑวตะมายามีเพียงความจริงเดียวที่รองรับอยู่คือพรหมัน ซึ่งไม่ได้เหมือนกับมายา และนอกจากพรหมัน ก็ไม่ได้มีสิ่งจริงอื่นอีกเลย กล่าวคือ ถ้าพิจารณาจากอุปมานี้ ภาพปรากฏของงูในขดเชือกจะปรากฏขึ้นได้ จะต้องมียูที่จริงรองรับอยู่สองประการ อย่างแรกคือขดเชือก อย่างที่สองคืองูจริงๆภายนอกที่บุคคลเคยมีประสบการณ์ แต่ตามหลักอโฑวตะสิ่งที่จริงมีเพียงพรหมัน ซึ่งตามอุปมานี้คือขดเชือกเท่านั้น ดังนั้นจากแง่มุมนี้อุปมาเรื่องงูในขดเชือกจึงไม่สอดคล้องกับหลักของอโฑวตะ

ย้อนกลับมาเรื่องความลวงของมายา มายาในแง่ของความลวงนี้เกี่ยวข้องกับสถานภาพของโลกและชีวะ หากถือว่าโลกมีสถานภาพเป็นเพียงความลวงแท้ๆ มายาในแง่นี้จะนำไปสู่ปัญหาบางประการในเชิงจริยศาสตร์ กล่าวคือคุณค่าของการกระทำและสิ่งที่ยึดถือต้องตั้งอยู่บนฐานของการมีอยู่ของโลก แต่หากโลกไม่มีอยู่หรือเป็นเพียงความลวงแล้วปัญหาเรื่องการแยกแยะคุณค่าจะเกิดขึ้น ซึ่งเราจะพิจารณาเรื่องนี้อย่างละเอียดในบทต่อไป

โดยสรุป ในบทนี้เราได้เห็นภาพรวมของการกล่าวถึงเรื่องมายา และเห็นการอธิบายมายาในแง่มุมทาง ภาววิทยา(ontology)ของสังคราจารย์ต่อคำถามที่ว่า “มายาคืออะไร” การอธิบายในทางภาววิทยาดังกล่าวมีความสำคัญ เพราะมโนทส์ที่สัมพันธ์เรื่องมายาเป็นเหมือนเชือกที่ร้อยเรื่องอื่นๆไว้ด้วยกันเป็นเนื้อเดียว ความสำคัญของมโนทส์มายาที่กล่าวมานี้ เมื่อคณาจารย์สำนักอื่นๆต้องการจะโจมตีหลักอโฑวตะเวทาคะ จึงมุ่งโจมตีมโนทส์เรื่องมายาเป็นสำคัญ เพราะหากหลักการเรื่องมายาถูกทำลายลงแล้ว ก็เท่ากับว่าปรัชญาอโฑวตะทั้งระบบจะถูกทำลายลงด้วย แต่การโจมตีหลักการมายาโดยมากมักเป็นการโจมตีในทางอภิปรัชญา หรือญาณวิทยา เช่น การถามถึงที่ตั้งของมายาว่าตั้งอยู่ที่ใด และเหตุใดพรหมันที่มีความบริบูรณ์ที่สุดจึงถูกจำกัดขอบเขต หรือ โลกแห่งประสบการณ์ของเราในฐานะสิ่งที่ป็นวัตถุสสารปรากฏออกจากสิ่งที่ป็นสัมปัญญาหรือจิตจาก

พรหมันโดยอาศัยมาหาได้อย่างไร เป็นต้น ข้อพิจารณาทางอภิปรายคั่งที่ยกตัวอย่างนี้ ศังกรจารย์  
ได้ตอบไว้ในงานนิพนธ์ของท่านแล้วพอสมควร นักปรัชญาในยุคหลังมักหยิบยกเป็นประเด็นๆ เพื่อ  
นำไปสู่ข้อถกเถียงทางอภิปรายหรือญาณวิทยา ซึ่งในงานวิจัยชิ้นนี้ไม่ได้มุ่งหมายจะถกเถียงใน  
พื้นที่เหล่านั้นเป็นพิเศษ แต่ในงานวิจัยชิ้นนี้ เราจะพิจารณา ข้อโต้แย้งอื่นๆ ซึ่งไม่ใช่โต้แย้งในทาง  
อภิปรายล้วนๆ แต่เป็นข้อโต้แย้งจากมุมมองในเชิงจริยศาสตร์ ที่สัมพันธ์แนบแน่นกับอภิปราย  
โดยเป็นข้อโต้แย้งในเรื่องมายากับสภาพภาพของความคิดชั่วในปรัชญาอไถวตะ