

มายาและสถานภาพของความคิด - ชั่ว ในปรัชญาเวทานตะของสังคราจารย์

1. ปัญหาเรื่องสถานภาพของความคิดชั่วในปรัชญาเวทานตะของสังคราจารย์

ในทางจริยศาสตร์มักมีข้อถกเถียงที่สำคัญคือ อะไรคือสิ่งที่เรียกว่าความคิดหรือความชั่ว หรือ อะไรคือเกณฑ์ในการตัดสินการกระทำว่าดีหรือไม่ดี แต่เราจะยังไม่เข้าไปสู่ข้อถกเถียงดังกล่าวในตอนี้ เราจะพิจารณาปัญหาทางจริยศาสตร์ที่เชื่อมโยงกับอภิปรัชญาก่อน

โดยพื้นฐานที่สุด ความคิด-ชั่วเป็นสิ่งที่แนบเนื่องกับการกระทำ หรือกล่าวอีกอย่างว่า จริงๆ การตัดสินดี-ชั่วคือการตัดสินการกระทำนั่นเอง แต่การกระทำที่จะถูกนำมาตัดสินได้ จะต้อง มีการกระทำนั้นเกิดขึ้นจริงๆ การหมิ่นก่นของเงาไม่อาจตัดสินได้ว่าเป็นการกระทำที่ดีหรือชั่ว เพราะการกระทำนั้น ไม่ได้เกิดขึ้นจริง แม้ว่ามันจะดูเหมือนจะมีการกระทำเกิดขึ้น แต่เงาก็เป็นแค่เงาเท่านั้น การหมิ่นก่นของเงาก็เท่ากับเป็นแค่การวูบไหวของเงาเท่านั้น

จากพื้นฐานดังกล่าว หากการกระทำของมนุษย์จะสามารถนำไปตัดสินในเชิงคุณค่าได้ จะต้องอยู่บนฐานที่ว่า มนุษย์ในฐานะผู้กระทำ (agent/กรตุตา) จะต้องมียุ่อยู่จริง บนโลกที่มีอยู่จริง แต่หากโลกและมนุษย์ไม่มีอยู่จริง การกระทำนั้นก็ไม่มีจริง หมายความว่า มันไม่อาจถูกนำมาตัดสินในเชิงคุณค่าได้

ดังนั้น สถานภาพของความคิด-ชั่ว (status of good - evil) จึงตั้งอยู่บน สถานภาพของการกระทำ (status of action) และสถานภาพของโลก (status of the world)

ในบทที่แล้ว เมื่อปรัชญาอโหฤตเวทานตะของสังคราจารย์เสนอแนวคิดเรื่องมายา ซึ่งทำให้เกิดความเข้าใจจากแง่มุมหนึ่งของมายามีหมายถึงความลวงว่า สถานภาพของโลก “ไม่จริง” ทำให้การกระทำต่างๆ ของมนุษย์ไม่จริงและเกิดปัญหาในแง่การตัดสินทางศีลธรรม ในข้อนี้ทำให้ นักปรัชญาตะวันตกบางส่วนเกิดความสงสัยและโต้แย้งหลักการมายาของสังคราจารย์

ดร.ราชกฤษณ์ นักปรัชญาอินเดียคนสำคัญ รายงานในหนังสือของเขาเกี่ยวกับข้อโต้แย้งจากนักปรัชญาตะวันตก ต่อปัญหาในเชิงจริยศาสตร์ (ethical problem) หากยอมรับหลักการมายาว่า

“ถ้าทุกสิ่งที่มีอยู่นั้นคือพรหมัน, และถ้าโลกแห่งความหลากหลายเป็นเงา จะไม่สามารถที่จะมีความแตกต่างจริงระหว่าง ดีและชั่ว ถ้าโลกเป็นเพียงเงา บาปก็เล็กน้อยกว่าเงาเสียอีก เหตุนี้ ทำให้มนุษย์จึงไม่ควรเล่นสนุกกับบาปและสนุกกับอาชญากรรมแล้ว ในเมื่อพวกเขาเป็นเพียงเงาเท่านั้น? เราจะ ได้ประโยชน์

อะไรถ้าเราต่อสู้กับสัตว์ป่าร้ายและสละประโยชน์ส่วนตนในการแสวงหาคคุณค่าในความฝันแห่งชีวิตนี้? ถ้าความต่างของศีลธรรมเป็นสิ่งที่จริง, ชีวิตคือความจริง, ถ้าชีวิตไม่จริง ดังนั้นพวกมัน(ความต่างของศีลธรรม - ผู้วิชัย)ก็ไม่จริง... ถ้าเราไม่ยอมรับธรรมชาติของโลกที่เป็นมายา คุณธรรมและความชั่วร้ายก็ย่อมมีน้ำหนักทางศีลธรรมสำหรับการไปสู่จุดหมาย”¹

นอกจากข้อโต้แย้งข้างต้นแล้ว ยังมีข้อโต้แย้งที่เกี่ยวกับความจริงจังในเชิงจริยธรรม (ethical seriousness) ซึ่งหมายถึง การมีความเอาใจใส่ ชีตมั่นหลักการทางศีลธรรมและปฏิบัติตามอย่างจริงจัง ข้อนี้หลักการมาถูกแย้งว่า ถ้ามาเป็นเพียงความหลงแล้ว ความจริงจังในเชิงจริยธรรมจะเป็นไปไม่ได้ เหตุเพราะบุคคลจะพากันมุ่งความสนใจไปยังโลกอื่น(other - world) ซึ่งหมายถึงความจริงที่อยู่นอกเหนือจากโลกนี้ เช่นพรหมัน ดังนั้นการกระทำต่างๆในโลกนี้จึงไม่ถึงว่าจริงจัง² หรือไม่ต้องทำให้มันกลายเป็นเรื่องจริงจัง

จากข้อโต้แย้งที่ขมาข้างต้น เราพอจะสรุปข้อโต้แย้งดังกล่าวออกเป็นประเด็นต่างๆ ได้ดังนี้

1. ปัญหาเรื่องการตัดสินคุณค่าของการกระทำ ซึ่งตั้งอยู่บนสถานภาพของโลก ความไม่จริงของโลกทำให้การกระทำไม่จริง ทำให้ไม่สามารถตัดสินคุณค่า หรือแยกความต่างของการกระทำในเชิงคุณค่าได้
2. ปัญหาเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรมกล่าวคือถ้าการกระทำมีค่าทำกันหมด หรือไม่มี ความหมายแล้ว จึงไม่มีแรงจูงใจที่จะสละความสุขเพื่อกระทำการที่เรียกว่าความดีหรือองคเวณการกระทำที่เรียกว่าความชั่ว อาจทำให้เกิดความปั่นป่วนในสังคมมนุษย์ และในเชิงอภิปรัชญา ตามหลักของอโฑวตะหากชีวาตมันไม่ได้แตกต่างจากพรหมันอยู่แล้ว ทำไมเราจึงต้องดิ้นรนขวนขวายในการไปสู่พรหมันที่เราเป็นอยู่แล้วอีก ดังนั้นไม่มี

¹ S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, p.187. ภาษาอังกฤษ “If all that exists is Brahman, and if the world of plurality is a shadow, there can not be any real distinction between good and evil. If the world is a shadow, sin is less than a shadow. Why should not a man play with sin and enjoy a crime, since they are only shadow? What shall it profit us if we fight wild beasts and sacrifice our interests in seeking virtue in this dream of life? If moral distinctions are valid, life is real; if life is unreal, then they are not valid...if we do not accept the merely illusory nature of the world. Virtue and vice have moral weight for the supreme end”

² Donald A. Braue, *MĀYĀ in Radhakrishnan's thought : Six Meaning Other than "Illusion"*, pp.12-13.

เหตุผลสำหรับแรงจูงใจหรือข้อเรียกร้องให้ต้องกระทำความคิด หรือการสละความสุข
ไปแสวงหาความหลุดพ้น

3. ปัญหาเรื่องความจริงจังในเชิงจริยธรรม เพราะมุ่งไปสู่ความจริงอื่นนอกเหนือจากโลก
นี้จึงทำให้ไม่สนใจหรือจริงจังกับการกระทำในโลก รวมทั้งการกระทำในเชิงจริยธรรม

นอกจากปัญหาในเชิงจริยศาสตร์ทั้งสามข้อข้างต้น จากข้อโต้แย้งแรกที่ยกมานั้นยัง
เสนออีกว่า ถ้ายืนยันว่าโลกจริงเพื่อให้การกระทำมีค่าทางจริยศาสตร์แล้ว ก็จะขัดกับหลักมายาหรือ
ต้องยกเลิกหลักมายาไปเสีย แต่หากไม่ยืนยันความมีจริงของโลกก็จะเกิดผลเสียทางจริยธรรมดังที่
กล่าวมา นี่คือการโต้ตอบกับหลักมายาวาทะโดยตรง

นอกจากนี้แล้วอาจเกิดข้อโต้แย้งตามมาอีกสองประการอันเกิดขึ้นจากการพิจารณา
ภายในหลักของอโฏวตะเวทานตะเอง คือ

1. ในปรัชญาอโฏวตะ แม้จะไม่กล่าวถึงเกณฑ์การตัดสินทางจริยธรรมหรือกล่าวถึง
เรื่องดี-ชั่วตรงๆ แต่ก็มีหลักคำสอนเกี่ยวกับการสละวาง และการฝึกฝนตนเองใน
แนวทางต่างๆ ถึงขนาดมีการจัดตั้งสถาบันนักบวชที่เข้มแข็ง ดังนั้นการกระทำเช่นนี้หากถือ
ว่ามาษาเป็นความหลงแล้ว และการกระทำในโลกไม่จริง เท่ากับสำนักอโฏวตะทำสิ่งที่
ขัดแย้งกับหลักอภิปรัชญาของตนเอง และการเน้นคำสอนเรื่องการสละวางเช่นการออก
บวช โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อความหลุดพ้นเท่านั้น ในแง่นี้ก็อาจถูกวิจารณ์ได้อีกว่า
2. เพราะมุ่งเน้นการสละ เพื่อไปสู่ความหลุดพ้น หรือเห็นเพียงความหลุดพ้นเป็น
เพียงสิ่งเดียวที่ควรกระทำให้แจ้งในชีวิต ชีวิตทางโลกไม่เป็นสิ่งควรรื่นรมณ์ แต่ควรสละ
จากแง่นี้ก็อาจถูกวิจารณ์ได้อีกว่า เป็น พรตนิยม(Asceticism) และไม่ให้ทางเลือกสำหรับการ
ใช้ชีวิตในโลก
3. หากรับว่าโลกเป็นมาษาอย่างแท้จริงแล้วหลักการบางอย่างอันเป็นที่รับรอง
ร่วมกันในปรัชญาสำนักต่างๆของอินเดียจะใช้ไม่ได้ เช่นหลักกรรม ซึ่งเกี่ยวข้องกับเรื่อง
การกระทำและการตัดสินทางจริยธรรมด้วย

เราได้เห็นแล้วว่าปัญหาจากหลักอภิปรัชญานำมาสู่ข้อโต้แย้งทางจริยศาสตร์มากมาย
เพียงใด ประเด็นต่างๆที่กล่าวมาในข้างต้น โดยเฉพาะประเด็นสำคัญคือ สถานภาพของความคิดชั่ว
กับมายาวาทะนั้น ศังกราจารย์ไม่ได้ตอบเรื่องนี้ตรงๆ หรือให้ความสนใจในการแก้ไขข้อโต้แย้งใน
เชิงจริยศาสตร์มากนัก เพราะงานนิพนธ์จำนวนมากของศังกราจารย์มักจะเป็นการแก้ไขข้อโต้แย้ง
ในทางอภิปรัชญามากกว่า ดังนั้นเราอาจต้องอาศัยการตีความทั้งของศังกราจารย์และของนักปรัชญา
ท่านอื่นๆในรุ่นหลัง ที่จริงแล้วนักปรัชญาอินเดียในรุ่นหลังบางท่านให้ความสนใจต่อประเด็น

ดังกล่าวมากเป็นพิเศษ หรือถึงขนาดถือเป็นหน้าที่ของตนในการแก้ไขความคิดเห็นที่ผิดที่มีต่อปรัชญาอินเดีย ผู้วิจัยเห็นว่าเราอาจพิจารณาข้อโต้ตอบกับประเด็นแย้งดังกล่าวข้างต้น ซึ่งกระทำภายใต้ความเคารพในปรัชญาฮินดูและปรัชญาอินเดีย โดยการตีความใหม่ นักปรัชญาอินเดียที่เราจะพิจารณาข้อโต้แย้งต่างๆ ในที่นี้คงไม่มีใครดีไปกว่า คร.ราชกฤษณ์

2. การตีความมายาของคร.ราชกฤษณ์

คร. สรวปัลลี ราชกฤษณ์ (S. Radhakrishnan 2431 - 2518) เป็นนักปรัชญาอินเดียที่มีชื่อเสียงทั่วโลก ไม่เพียงในฐานะนักปรัชญาเท่านั้น ท่านยังมีชื่อเสียงในฐานะประธานาธิบดีของอินเดียด้วย ในบริบทแห่งสังคมอินเดีย ราชกฤษณ์ พยายามอย่างยิ่งที่จะปกป้องปรัชญาอินเดียจากข้อวิจารณ์ต่างๆ ทั้งจากนักปรัชญาอินเดียเองและจากนักปรัชญาตะวันตก แรงบันดาลใจอันสำคัญที่ทำให้ราชกฤษณ์ลุกขึ้นมาปกป้องปรัชญาอินเดีย เกิดขึ้นในสมัยที่เขายังศึกษาอยู่ในวิทยาลัยมิชชันนารีในมัทราส ครูผู้สอนชาวตะวันตกมักจะวิจารณ์หลักความเชื่อต่างๆ ของศาสนาฮินดูอย่างเสียหายๆ ทำให้ราชกฤษณ์พยายามศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับปรัชญาของอินเดีย เพื่อที่จะได้โต้ตอบกับข้อวิจารณ์เหล่านั้น³

แม้ว่าราชกฤษณ์จะเชี่ยวชาญในปรัชญาอินเดียทุกสำนัก แต่ดูเหมือนว่าเขาจะให้ความสำคัญต่อเวทาคะ โดยเฉพาะฮินดูเป็นพิเศษ ในส่วนแรกของหนังสือเกี่ยวกับเวทาคะของสังกรจารย์และรามานุชะ ราชกฤษณ์ให้เกียรติและยกย่องสังกรจารย์ไว้อย่างมาก⁴ กระนั้นเขาเองก็ยอมรับว่าตนเองมีวิธีคิดที่ต่างไปจากสังกรจารย์บ้างและค่อนข้างไม่เห็นด้วยกับการตีความของรามานุชะ และถือว่าการตีความและการวิจารณ์ของเขาเกี่ยวกับทฤษฎีมายาเกี่ยวข้องกับข้ออยู่ร่วมกับทัศนคติของสังกรจารย์ ดังนั้นเขาจึงถือว่าทฤษฎีเกี่ยวกับมายาที่เขาตีความไม่ได้เป็นไปตามแนวจารีตทั้งหมด⁵ ในที่นี้เราจะถือว่าเขาเป็น “เวทาคติน” ผู้หนึ่งที่พยายามตีความแนวคิดต่างๆ ของสังกรจารย์ด้วยตนเองเพื่อแก้ไขปัญหาดังกล่าวและจะประเมินว่าการตีความของราชกฤษณ์นั้นเหมือนหรือแตกต่างกับสังกรจารย์อย่างไร

สำหรับการแก้ปัญหาโดยเฉพาะเรื่องสถานภาพของโลกและการกระทำในเชิงจริยศาสตร์นั้น ราชกฤษณ์ใช้วิธีแก้ปัญหาคือเป็นสามลักษณะ คือ

³ อติศักดิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย, พิมพ์ครั้งที่ 3.(กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2545), หน้า 137.

⁴ S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, pp. 11-12.

⁵ Donald A. Braue, *MĀYĀ in Radhakrishnan's thought : Six Meaning Other than "Illusion"*, pp. 23-24.

1. แก่ที่หลักอภิปรัชญาอย่างตรงไปตรงมา โดยแสดงให้เห็นว่าสถานภาพของโลกจริง ซึ่งจะทำให้ข้อโต้แย้งต่างเกี่ยวกับการกระทำหมดไปทันที เพราะมีฐานทางอภิปรัชญารองรับการกระทำ ซึ่งสามารถให้ค่าทางจริยศาสตร์ได้ ทั้งนี้โดยอาศัยการตีความ “มายา” ไม่ให้มีเพียงความหมายว่า เป็นความลวง(illusion) และไม่ขัดแย้งกับหลักการของ อโฏวตะเรื่องความจริงหนึ่งเดียวของพรหมันด้วย
2. แสดงให้เห็นความสับสนหรือความเข้าใจผิด ในเรื่องระดับของ “ความจริง” ในอโฏวตะ รวมทั้งความเข้าใจเกี่ยวกับจริยศาสตร์ของเวทานตะในลักษณะที่เป็นลำดับขั้น
3. เสนอคุณค่าทางศีลธรรมที่มีอยู่ในหลักของอโฏวตะ โดยอาศัยการตีความ

ในข้อแรก ราชกฤษณ์เสนอว่า การตีความ มายาในความหมายเดียว คือความหมายว่า “ความลวง”(illusion)จะทำให้เกิดปัญหาดังกล่าวทันที เพราะสถานภาพของโลกจะตกไปสู่การเป็นความลวงล้วนๆ แต่การจะยืนยันว่าโลกจริงอย่างในสำนักอื่นๆ ก็จะขัดแย้งกับหลักความจริงหนึ่งเดียวของคังกรจารย์ ดังนั้น “มายา”จะต้องถูกตีความในนัยอื่นๆ ที่ไม่ใช่ความลวงเพียงอย่างเดียว ราชกฤษณ์สรุปความหมายของ มายา ตามที่ใช้ในปรัชญาอโฏวตะนั้นว่ามี 6 นัย เขากล่าวว่า

“เราอาจนำนัยสำคัญที่แตกต่างกัน ในคำว่ามายา ซึ่งถูกใช้ในปรัชญาอโฏว-เวทานตะมาพิจารณาร่วมกันคือ (1) โลกนั้นมีได้แสดงลักษณะที่**ในเชิงปรากฏการณ์ที่ขัดแย้งในตัวเองซึ่งมีการใช้คำว่ามายาอธิบาย** (2) **ปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างพรหมันและโลก มีความสำคัญสำหรับเราผู้ซึ่งยอมรับธาตุแท้อันบริสุทธิ์ของ พรหมัน โดยการหยั่งรู้ และสิ่งที่ต้องการคือการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างพรหมันกับโลก, ซึ่งเราเห็นได้ในเชิงตรรกะ เราไม่สามารถเข้าใจว่า ความจริงสูงสุด สัมพันธ์กับโลกแห่งความหลากหลายได้อย่างไร, ในเมื่อทั้งสองอย่างแตกต่างกัน , และทุกความพยายามในการอธิบายก็ล้มเหลวหมด, ความไม่สามารถจะเข้าใจได้นี้ ถูกแสดงโดยคำว่า มายา** (3) **ถ้าพรหมันจะนับว่าเป็นสาเหตุของโลก,ก็เป็นเพียงในแง่ที่ว่า โลกขึ้นอยู่กับพรหมัน, ในขณะที่อย่างหลังไม่มีทางจะถูกสัมผัสโดยโลก และ โลกซึ่งขึ้นอยู่กับพรหมันนี้ ถูกเรียกว่า มายา** (4) **หลักการที่ถูกอ้างว่า เป็นมูลเหตุของการปรากฏ ของพรหมัน ในฐานะโลก เรียกว่ามายาเช่นกัน** (5) **ถ้าเราจำกัดความสนใจของเราไปยังโลกแห่งประสบการณ์ และใช้วิภาษวิธี ของตรรกะ, เราจะเข้าใจ หลักการของ ภาวะบุคคลที่สมบูรณ์(คือ), อีศวร ผู้ซึ่งมีพลังแห่งการสำแดงตนเอง พลังหรือสมรรถนะนี้ ถูก**

เรียกว่ามายา (6) พลังแห่งแห่งอิศวรนี้ กลับกลายเปลี่ยนแปลงไปสู่ อุปาทิ หรือ การจำกัดของสสารอันไม่แปรสภาพ(อวฺยากรต ปฺรกฤติ) ซึ่งเป็นที่มาของสิ่งที่มีอยู่ทั้งหมด, มันคือสิ่งที่อิศวรผู้สูงสุด ทำให้จักรวาลปรากฏ”⁶

แม้ว่าราชกฤษณ์จะไม่ได้ให้มายามีความหมายใดๆเลยว่าการลวง แต่จะเห็นได้ว่า ในแง่หนึ่ง เขายอมรับว่าความสัมพันธ์ของโลกและพรหมันเป็นเรื่องที่ยากจะเข้าใจได้โดยความคิดเพราะมนุษย์มีข้อจำกัดในการรับรู้ และยังคงยืนยันว่าพรหมันเป็นความจริงเด็ดขาด โดยเปลี่ยนสถานภาพของโลกจากความลวงแท้ๆ กลับไปเน้นในเชิงที่แสดงว่ามายาเป็นพลังงานหรือเป็นมูลเหตุปัจจัยในทางสร้างสรรค์ของอิศวร หรือแสดงให้เห็นชัดเจนในมิติของความแนบแน่นของมันกับความจริงสูงสุด เพื่อจะแสดงให้เห็นว่า มันมีความเกี่ยวเนื่องกับความจริงอยู่บ้าง

Donald A. Braue เห็นว่า จากงานเขียนต่างๆของราชกฤษณ์ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องมายา ราชกฤษณ์ตีความมายาไปในแนวต่างๆ ซึ่งสรุปได้ใน 6 ความหมายดังนี้

1. มายาในฐานะที่เป็น ความลึกลับระหว่างความสัมพันธ์ของพรหมัน – โลก ,อากมัน – โลก, ชีวิตมัน พรหมัน(Maya as Inexplicable Mystery)
2. มายาในฐานะที่เป็น พลังในการสรรค์สร้างหรือการปรากฏของอากมัน (Maya as Power of Self Becoming)
3. มายาในฐานะที่เป็น ทวิภาพระหว่างปุรุชะกับประกฤติ(Maya as Duality of

⁶ S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, pp.139-140.

ภาษาอังกฤษ “We may bring together the different significations in which the term maya is used in the Advaita Philosophy. (1) That the world is not self-explanatory shows its phenomenal character, which is signified by the word maya. (2) The problem of the relation between Brahman and the world has meaning for us who admit the pure being of Brahman from the intuitive standpoint and demand an explanatory of its relation to the world, which we see from the logical standpoint. We can never understand how the ultimate reality is related to the world of plurality, since the two are heterogeneous, and every attempt at explanation is bound to fail. This incomprehensibility is brought out by the term maya. (3) If Brahman is to be viewed as the cause of the world, it is only in the sense that the world rests on Brahman, while the latter is in no way touched by it, and the world which rest on Brahman is called maya.(4) The principle assumed to account for the appearance of Brahman as the world is also called maya.(5) If we confine our attention to the empirical world and employ the dialectic of logic , we get the conception of a perfect personality, Ishvara, who has the power of self-expression. This power or energy is called maya. (6) This energy of Ishvara becomes transformed into the upadhi, or limitation the unmanifested matter (avyakta prakrti), from which all existence issues. It is the object through which the supreme subject Ishvara develops the universe ”

Consciousness and Matter)

1. มายาในฐานะที่เป็น ประภคติในระดับปฐมเหตุ ที่เป็นปัจจัยในการรังสรรค์โลก

(Maya as Primal Matter)

2. มายาในฐานะที่เป็น การปกปิดความจริงจากการเห็นของมนุษย์

(Maya as Concealment)

3. มายาในฐานะที่เป็น การอิงอาศัยข้างเดียว ได้แก่ความสัมพันธ์ระหว่างโลกและพรหมัน

(Maya as One – side Dependence)⁷

มายาในข้อแรกราชกฤษณ์เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างพรหมันกับโลกเป็นเรื่องยากที่จะเข้าใจได้จริงๆ ในแง่ที่ว่า พรหมันในฐานะที่เป็นสิ่งสูงสุดกับโลกแห่งวัตถุ เพราะแม้ว่าจะอธิบายว่ามันปรากฏออกมาให้เห็นเป็นโลกก็ตาม แต่การเข้าใจดังกล่าวเกิดจากการอนุมานเพราะเราไม่ได้มีประสบการณ์ต่อความสัมพันธ์นั้น ในข้อนี้ความคิดเห็นของราชกฤษณ์คล้ายกับเคาปาทะ และสังกรจารย์ ในแง่ที่ว่า ความสลับหรือการอธิบายไม่ได้ นั่น เพราะ ประการแรก เราจะเข้าใจมายาได้จริงๆ ต่อเมื่อเราเข้าสู่ความหลุดพ้นแล้วเท่านั้น และการหลุดพ้นนั้นจะต้องผ่านประสบการณ์ของ “นิรวิกल्पสมาธิ” หรือประสบการณ์ตรงต่อเอกภาพของพรหมัน ซึ่งเป็นประสบการณ์ที่พ้นไปจากความคิด และมโนทัศน์ใดๆ โดยสิ้นเชิง อีกประการหนึ่ง ความไม่สามารถจะอธิบายความสลับนี้ ก็เข้ากับหลัก อนิรวจนีย ในอโฑวตะ เพราะ อนิรวจนีย คือ การไม่สามารถระบุชี้ลงไปได้ เพราะมายามีสถานภาพอันแปลกประหลาด คือ ไม่อาจกล่าวถึงสถานภาพของมายาในทางใดทางหนึ่งได้จริงๆ มันจึงเป็นความสลับประการหนึ่ง และข้อนี้ยังชี้ให้เห็นความจำกัดของการใช้เหตุผลของมนุษย์ต่อการเข้าใจความจริงด้วย

ส่วนในข้อที่สองนั้นเกี่ยวข้องกับทฤษฎีการสร้างสรรคโลก ที่จริงแล้วความหมายของมายาในข้อที่สองนี้ Braue เห็นว่า สอดคล้องกับความหมายตามนิรุกตศาสตร์ของมายาที่หมายถึงการขังดวงวัด หรือการก่อรูปที่เราได้กล่าวไว้ในตอนต้นของบทนี้ ในแง่ที่ว่า เป็น การก่อให้เกิดรูปแบบในสิ่งที่ไร้รูปแบบ(molding the forms in formless)⁸ หรือการทำสิ่งที่ขังวัดไม่ได้ให้กลายเป็นสิ่งที่ขังวัดได้นั่นเอง แม้ว่าราชกฤษณ์จะไม่ได้พิจารณาจากหลักนิรุกตศาสตร์ แต่ในข้อนี้มีนัยสำคัญบางประการซึ่งเกี่ยวข้องกับอัสวรและความหมายในเชิงนิรุกตศาสตร์ กล่าวคือ ในที่นี้ราชกฤษณ์เห็นว่า มายาเป็นพลังในเชิงการสร้างสรรค(creative power) โดยเห็นว่า พลังในเชิงสร้างสรรคนี้ เท่ากับ

⁷ Donald A. Braue, *MĀYĀ in Radhakrishnan's thought : Six Meaning Other than "Illusion"*, p.102.

⁸ Ibid., p.108.

พลังในการสำแดงตนเอง(power of self – expression)⁹ โดยหมายถึงคำว่า “อาคตมวิภูติ”ในสันสกฤต เขาถือว่าในแง่ทฤษฎีอาคตมต้องการพลังในการสำแดงตนเองเพื่อจะปรากฏเป็นโลก ซึ่งพลังนี้ถูกใช้โดยอิศวร เราอาจกล่าวได้อีกอย่างว่า เป็นพลังในการจำกัดตัวเอง(power of self- limiting) ซึ่งหมายถึง การจำกัดตนเองของพรหมัน ซึ่งปราศจากขอบเขต ให้ออกมาในนามรูปต่างๆที่มีขอบเขต ทั้งหมดนี้หมายความว่า ราชกฤษณมองเห็นมายาในแง่ พลังแห่งการสร้างสรรค์(power of creation/ สฤยภูติ)ด้วย¹⁰

ความหมายที่ราชกฤษณตีความนี้ก็มีความสอดคล้องกับที่สังกรจารยกล่าวถึงมายาในแง่ของ วิเศษยะ หรือการปรากฏออกเป็นสิ่งต่างๆซึ่งเป็นพลังที่แนบเนื่องอยู่ในพรหมันด้วย แต่ดูเหมือนว่าราชกฤษณจะมุ่งเน้นความหมายในเชิงการสร้างสรรค์เป็นพิเศษ ทั้งนี้เพื่อจะขจัดความเข้าใจในแง่ของการเป็นความหลงแท้ๆออกไป

มายาในข้อสองที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีความหลงในแง่การปฏิเสธความหมายดังกล่าว สำหรับราชกฤษณแล้ว มายาในข้อที่สองไม่สนับสนุนว่าโลกเป็นเพียงความหลงเลย เพราะว่า พลังในการสร้างสรรค์ ไม่อาจเป็นพลังของความหลงได้ ราชกฤษณมีข้อสังเกตบางประการเกี่ยวกับคัมภีร์เวทานตะเช่นอุปนิษทว่า แม้เรื่องการสร้างโลกในอุปนิษทจะไม่ถูกเน้นมากนัก แต่ผู้เขียนคัมภีร์เหล่านั้นก็ไม่ได้ยืนยันว่าโลกเป็นความหลงแท้ๆ เพราะพวกเขาเหล่านั้นก็ยังพยายามอธิบายหรือพิจารณาเรื่องความจริงของโลกอย่างจริงจัง

“การอธิบายต่างๆ ของเรื่องการสร้างสรรค์ในอุปนิษท เอาจริงเอาจังมากนัก, แต่การอธิบายเหล่านั้นก็แสดงอย่างชัดเจนว่าผู้รจนาคัมภีร์อุปนิษท ไม่ได้เห็นว่าโลกมีฐานะเป็นความหลงแท้ๆ พวกเขาเห็นว่า โลกนั้น มีสถานะที่จริง และตั้งอกตั้งใจอธิบายความจริงของโลกอย่างเอาจริงเอาจัง”¹¹

ข้อพิจารณานี้ของราชกฤษณมีน้ำหนักพอสมควรเนื่องจากว่า อุปนิษทอาจารย์ทั้งหลายมีอำนาจอย่างเต็มที่ ที่จะไม่เขียนหรือกล่าวถึงความจริงหรือข้อพิจารณาต่างๆเกี่ยวกับโลกในอุปนิษทเลยก็ได้ ถ้าโลกเป็นความหลงแท้ๆ ข้อนี้สังกรจารยเองก็มีลักษณะเช่นเดียวกับอุปนิษทอาจารย์

⁹ Ibid., p.108.

¹⁰ Ibid., p.112.

¹¹ Ibid., pp.113-114. ภาษาอังกฤษ “The accounts of creation in the Upanishad are not to be taken seriously ; but they clearly show that the Upanishad writers did not conceive the world as pure illusion. They regarded the world as real and seriously set about accounting for its reality. ”

เหล่านั้น ในแง่ของการไม่ปฏิเสธที่จะกล่าวถึงและพิจารณาคุณลักษณะต่างๆ โลก อีกทั้งราชกฤษณ์ ยังถือว่าสำหรับอุปนิษิตาจารย์เหล่านั้น ถือว่าพระเจ้าในฐานะที่ทรงเป็น “มายา” หรือผู้ปกครอง มายานั้นซึ่งหมายความว่า “การสร้างสรรค์อันน่าอัศจรรย์” นี้เป็นผลผลิตของพระองค์ และบรรดา อุปนิษิตาจารย์ทั้งหลายไม่ได้สนับสนุนความคิดที่ว่า การปรากฏของโลกไม่มีการดำรงอยู่จริงใด รองรับ นอกเหนือจากในจิตที่ถูกหลง เพราะพลังในเชิงการสร้างสรรค์ของพระเจ้าไม่ได้หมายความว่ารูปแบบและสิ่งต่างๆจะต้องกลายเป็นเพียงความลวงเท่านั้น¹²

ในที่นี้แสดงให้เห็นว่า ราชกฤษณ์มีทัศนะในเชิงบวกต่อการตีความพลังของพระเจ้าในเชิง การสร้างสรรค์หรือการปรากฏ ถ้าหากเราจะถามว่าราชกฤษณ์ละเลยความหมายในแง่ความลวง หรือไม่ เพราะหากเราย้อนกลับไปดู คัมภีร์ก็ให้ความหมายของมายาว่ามีแง่มุมหนึ่งที่ว่า เป็นความลวง ซึ่งถ้าเป็นเช่นนี้หมายความว่าราชกฤษณ์ปฏิเสธสิ่งซึ่งกรจารย์กล่าวและหลบเลี่ยง หรือตัดหลักการของ อโทวะตะออกบางส่วนหรือการที่ราชกฤษณ์ทำให้สถานภาพของโลกมีอยู่ จริงๆ จะกลายเป็นสิ่งที่ขัดกับหลักการพื้นฐานของอโทวะตะหรือไม่ ผู้วิจัยเห็นว่าราชกฤษณ์ไม่ได้ ละเลยความหมายในแง่ของความลวงหรือเลี่ยงที่จะไม่กล่าวถึงมัน แต่เปลี่ยนมุมมองหรือจุดเน้นเสีย ใหม่ โดยไม่ทำให้พรหมันขาดจากการเป็นความจริงแท้หนึ่งเดียว และยังคงสามารถยืนยันความจริง ของโลก ไปพร้อมกับรักษานัยของความลวงเอาไว้ได้ด้วย ทั้งนี้ เราจะเข้าใจนัยของความลวง ดังกล่าวด้วยการเข้าใจการแบ่งระดับความจริงของอโทวะตะที่ราชกฤษณ์เองใช้ในการแก้ปัญหา เรื่องสถานภาพของโลกด้วย ซึ่งจะกล่าวต่อไป

มายาในความหมายที่ 3 นั้น ราชกฤษณ์ หมายถึงหลักของปุรุชะและประกฤติตามที่มีอยู่ ปรินญาสาขขะ ซึ่งราชกฤษณ์เองเห็นว่า ทวิภาพระหว่างสองสิ่งนั้นจะเป็นทวิภาพจริงๆไม่ได้ เพราะหลักของเวทานตะไม่เป็นทวินิยม ข้อนี้จึงเป็นการรวมเอาทัศนะของสาขขะมากล่าวในเชิง อโทวะตะนั่นเอง และข้อนี้ก็เกี่ยวพันกับความหมายของมายาในข้อที่ 4 กล่าวคือ ในข้อที่ 4 นั้น มายา ในฐานะที่เป็นประกฤติอันหมายถึงเป็นมูลกำเนิดของโลก ซึ่งข้อนี้ราชกฤษณ์ก็นาม โนทัศน์ของ สาขขะมารวมกับอโทวะตะเช่นเดียวกัน ทั้งนี้เพื่อจะแสดงความหมายในเชิงการปรากฏของความ หลากหลายแตกต่างจากพรหมัน ซึ่งเป็นความจริงที่เป็นหนึ่งเดียว สำหรับราชกฤษณ์แล้ว ทวิภาพ ระหว่างปุรุชะกับประกฤติในสาขขะ ถูกเรียกในทางเวทานตะว่าเป็น ทวิภาพระหว่างอิศวรและ มายา ทั้งนี้ราชกฤษณ์ไม่ได้เน้นอย่างที่คัมภีร์กรจารย์ทำว่า ประกฤติหรือความสัมพันธ์ระหว่างมัน กับพรหมันหรือความจริงเป็นเพียงความลวง แต่เน้นแง่มุมที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ของมันกับความ จริง เช่นเดียวกับเวลาที่กล่าวถึง พลังของอิศวร

¹² Ibid., p.114.

ส่วนมาษาในข้อที่ 5 ของราชกฤษฎีกา ในฐานะสิ่งปกปิด ราชกฤษฎีกาเชื่อใน “บางสิ่งที่สำคัญกว่า” ซึ่งอยู่เบื้องหลัง โลกแห่งปรากฏการณ์¹³ ราชกฤษฎีกาคิดว่า สิ่งต่างๆ ในโลก ปรากฏการณ์ปกปิดหรือซ่อนธรรมชาติแท้หรือความจริงที่เป็นเอกภาพหรือความกลมกลืนของทั้งหมดไว้ ในแง่นี้มาษาที่ปรากฏออกมาไม่ใช่ความลวง แต่เป็น “ที่มาของความลวง”(source of delusion¹⁴) และที่มาของความลวงนี้ ราชกฤษฎีกาหมายความว่ามันทำให้เกิดความยึดมั่นและความเชื่อที่ผิดเกี่ยวกับตัวตนของมนุษย์ (persistent and false belief about human self)¹⁵ ราชกฤษฎีกาคิดว่า ความเป็นปัจเจกที่แบ่งแยกตนเองออกจากสิ่งต่างๆ เป็นการครอบงำโดยมาษา ในฐานะที่มาของความลวงนั้น โดยเกี่ยวพันอยู่กับโลกภายนอก การหันไปจากอำนาจมาษาในแง่นี้จึงหมายถึง การเข้าไปสู่ความจริงหนึ่งเดียวที่ปราศจากการแบ่งแยกแตกต่าง ในความหลงผิดซึ่งคิดว่าตนเองเป็นผู้กระทำและเสพเสวยสิ่งต่างๆ จนกว่าจะเกิดความหลุดพ้น จึงจะเข้าใจความจริงว่า ปัจเจกภาพที่ตนยึดถือเช่นนั้นเป็นเพียงความหลงผิด ดังนั้นในทางหนึ่งมาษาก็อาจเรียกได้ว่าเป็น “ที่มาของความลวงแห่งปัจเจกภาพ” (source of delusion of individuality)¹⁶ เราจะเห็นได้ว่ามาษามาตามความหมายของราชกฤษฎีกาก็มีความหมายเช่นเดียวกับอภิปรัชญา จากมุมมองของอภิปรัชญา ราชกฤษฎีกาเห็นว่า นัยสำคัญของมาษาในข้อที่ห้านี้ ไม่ใช่ความหมายในเชิง ภาววิทยา(ontological concept)เพียงอย่างเดียว แต่มันมีความหมายในเชิงคุณค่าด้วย เขาเห็นว่ามันมีนัยของ “การเห็นที่ผิดเพี้ยนไปในเชิงคุณค่า”(distorsion of vature) กล่าวคือ เขาเห็นว่าผู้คนที่ยึดถือเอาคุณค่าเทียม เมื่อพวกเขาตกอยู่ใต้อำนาจการครอบงำของมาษา ซึ่งทำให้ยึดติดกับตนเองและโลก จนไม่สามารถก้าวข้ามไปสู่ความจริงที่อยู่เบื้องหลังได้¹⁷

ในข้อที่ 6 มาษาในฐานะของการอิงอาศัยข้างเดียวนั้น ราชกฤษฎีกาหมายถึง มาษาในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างโลกและความจริงแท้หรือพรหมัน เขาอธิบายเช่นเดียวกับสังกกราจารย์ว่า โลกต้องอาศัยพรหมันในการปรากฏของมัน แต่ในทางกลับกัน พรหมันไม่ต้องอาศัยหรืออิงกับโลก นี่คือความหมายแรกของการอิงอาศัยเพียงข้างเดียว ราชกฤษฎีกาเห็นว่าอุปมาเรื่องขดเชือกและงูที่สังกกราจารย์ใช้นั้น ก็เพื่อจะแสดงเน้นความหมายของการอิงอาศัยเพียงทางเดียวนี้เอง อีกความหมายหนึ่งเกี่ยวกับการอิงอาศัยข้างเดียวนี้นั้น ราชกฤษฎีกาชี้ให้เห็นว่า สาเหตุไม่ถูกกระทบโดยผล ซึ่งเป็นไปตามทฤษฎีวิวัตของอทุไวตะ ซึ่งหมายถึง เหตุไม่ได้กลายหรือเปลี่ยนแปลงไปเป็นผล

¹³ Ibid., p.121.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., p.123.

¹⁶ Ibid., p.124.

¹⁷ Ibid., pp.126-127.

จริงซึ่งเรียกว่าทฤษฎีปริณาม ดังเช่นนมที่เปลี่ยนไปเป็นนมส้ม แต่มันเพียงแค่ปรากฏออกมาให้เห็นเป็นผลเท่านั้น เช่นในกรณีที่ขดเชือก ปรากฏให้เห็นเป็นงู โดยที่ขดเชือกนั้นไม่ได้กลายเป็นงู จริงๆ และขดเชือกก็ไม่ได้รับผลกระทบใดๆจากภาพงูที่ปรากฏขึ้นด้วย จากตัวอย่างอุปมาพรหมันเองก็ไม่ได้รับผลใดๆจากโลก แต่โลกต้องอาศัยพรหมันในการปรากฏของมัน นับสำคัญของการอิงอาศัยข้างเดียวของราชกฤษณ์ แสดงความแนบแน่นระหว่างพรหมันและโลก โดยโลกแห่งปรากฏการณ์มีฐานอยู่บนความจริงแท้ที่อยู่เบื้องหลัง ดังนั้นโลกที่ปรากฏแก่เราว่าจริง โดยที่ความจริงของมันนั้นถูกจำกัดและไม่สมบูรณ์ ดังนั้นมันจึงต้องการสิ่งที่จริง เป็นฐานให้กับมัน¹⁸ แต่มันก็มีความจริงอยู่ เพราะมันมีอิงอาศัยกับสิ่งที่จริง

เราได้พิจารณาการตีความมาของราชกฤษณ์ในทั้งหกความหมายแล้ว มีข้อสังเกตประการหนึ่ง คือ ราชกฤษณ์ไม่ได้ทำลายหรือทำให้มัน โทศน์เกี่ยวกับมายาในแง่ที่เป็นความลวงหายไปโดยสิ้นเชิง หรือหลบเลี่ยงที่จะกล่าวถึงมัน สิ่งที่ราชกฤษณ์ทำคือตรงต่อการเข้าใจความหมายของมาตามประเพณีของอโฑวตะของสังกราจารย์ เพียงแค่เปลี่ยนมุมมองหรือจุดเน้นของมันใหม่ และตีความให้มีความกว้างขวางหลากหลายมากขึ้น เราจะเห็นได้ว่าราชกฤษณ์เปลี่ยนจุดเน้นจากการพูดถึงมายาในแง่ความลวงหรือความไม่จริง เคลื่อนย้ายมาเน้นเรื่องความจริงแทน หากจะสรุปในที่นี้ ราชกฤษณ์ได้มุ่งเน้นแง่ที่เป็นความจริงของมันที่มักจะถูกละเลย โดยแง่มุมที่เป็นความจริงของมายานี้ ตั้งอยู่บนความสัมพันธ์ระหว่างมันและความจริงสูงสุดนั่นเอง แต่ทั้งนี้มันจะจริงทั้งหมดหรือจริงอย่างบริบูรณ์ไม่ได้ เพราะจะขัดกับหลักความจริงหนึ่งเดียว แ่งมุมที่เป็น“ความจริง”ของมายาจึงมีลักษณะเฉพาะบางประการ ทั้งนี้จะต้องทำความเข้าใจเรื่องความจริงในอโฑวตะต่อไป นอกจากนี้ราชกฤษณ์ยังเห็นด้วยว่าปัญหาเกี่ยวกับสถานภาพของโลกและประเด็นทางจริยศาสตร์นั้นเกิดขึ้นจากความสับสนบางประการในเรื่องความหมายและลำดับชั้นของความจริง รวมทั้งลำดับชั้นในเชิงจริยศาสตร์ด้วย

3. ความหมายของ “จริง” และ “ไม่จริง” ในอโฑวตะ

ก่อนจะอภิปรายเรื่องปัญหาเกี่ยวกับความสับสนต่างๆ เราจะมาดูว่าความหมายของความจริงในปรัชญาอโฑวตะเป็นอย่างไรเพื่อที่จะทำความเข้าใจใน ปัญหาที่เกิดจากความสับสน ได้ดีขึ้น

ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วในข้างต้นว่า สถานภาพของมายาและโลกมีความแปลกประหลาดอยู่ ดังที่อโฑวตะเรียกว่า มันเป็น “อนิรวณียะ” หรือ ความไม่อาจชี้ชัดหรือแสดงด้วยคำพูดได้ อนิรวณียะนี้ เกี่ยวข้องกับสถานภาพของมัน

¹⁸ Ibid., p.131.

การใช้มนต์ศรณีนีรวนียะ เกิดขึ้นจากคำถามที่ว่า มายาหรือโลกมีอยู่จริงหรือไม่ ตามทัศนะของโฑวตะ เราได้แสดงไปแล้วในโคลกของสังกรจารย์ ในบทที่แล้วว่า จะว่าจริงก็ได้ จะว่าไม่จริงก็ได้ หรือกล่าวในอีกลักษณะหนึ่งว่า จะว่าจริงก็ได้ จะว่าไม่จริงก็ได้ หากเราหยุดเพียงเท่านี้ สังกรจารย์ก็ดูเหมือนว่าจะทำสิ่งที่ขัดกับตรรกะ คือ ยืนยันว่าสิ่งหนึ่งทั้งมีและไม่มี ซึ่งผู้ที่มีความเข้าใจในตรรกะและเสนอปรัชญาอย่างเป็นระบบอย่างสังกรจารย์ไม่น่าจะทำสิ่งที่ผิดพลาด ดังนั้นเราจะมาพิจารณาว่า มนต์ศรณีนีรวนียะ เรื่อง “จริง” และ “ไม่จริง” หรือ มีอยู่ และ ไม่มีอยู่ ที่ถูกยึดถือโดยโฑวตะเป็นอย่างไร สำหรับความ ไม่มี หรือ ไม่จริงนั้น สังกรจารย์ยืนยันข้อความของมาณชุกยการิกาวา

“ไม่สามารถมีการเกิดขึ้นสำหรับ สิ่งที่ไม่มีอยู่
ไม่ว่าจะในมายาหรือในความจริง
เพราะว่า บุตรของหญิงหมั้น ไม่มีการเกิด
ไม่ว่า มายาหรือในความเป็นจริง”¹⁹

สิ่งที่ไม่มีจริงที่มักยกเป็นตัวอย่างในโฑวตะนั้น เช่นบุตรของหญิงหมั้น ,ดอกฟ้า,วิมานคนธรรมดาในอากาศเป็นต้น สิ่งเหล่านี้ไม่มีจริงทั้งในมายาและในความจริง ส่วนสิ่งที่จริงก็คือพรหมเท่านั้น ในแง่นี้เราจะเห็นว่า ความไม่จริงในความหมายของโฑวตะนั้น หมายถึง อภาวะ (non-existent) คือมันไม่จริงหรือไม่มีอยู่โดยสิ้นเชิง(อดชยานตาสต) และ “จริง” ในความหมายของโฑวตะนั้น มีคุณสมบัติดังที่ Richad Brooks เสนอไว้สามประการคือ

1. สามารถรับรู้ได้(experienceable)
2. ไม่ใช่ที่ลวงตาหรือ ไม่ใช่จินตนาการ (nonillusory or nonimaginary)
3. มั่งคง ทนทาน หรือ ถาวร(stable, lasting or permanent)²⁰

สำหรับดอกฟ้า หรือบุตรของหญิงหมั้นนั้นขาดจากความหมายของความจริงทั้งสามข้อ

¹⁹ มาณชุกยการิกา ใน Eight Upaniṣads with the commentary of Śāṅkārācārya, 2nd ed. Vol.2. trans. Swami Gambhirananda, p.301. อังกฤษ “There can not be no birth for a non – existent object either through Maya or in reality, for son of barren women is born neither through Maya nor in reality .” สันสกฤต “อศโต มายา ชนม คตวโต ในว ชุชเต , พนุชยาปฺจโร น คตวเวน มายา วาปี ชายเต ”

²⁰ Richad Brooks, “The Meaning of ‘Real’ in Advaita Vedanta,” Philosophy East and West 19, No.4 (Oct. 1969):389.

ส่วนพรหมันมีคุณสมบัติทั้งสามข้อข้างต้น แต่มาหาหรือ โลกนั้น แม้จะรับรู้ได้ แต่ก็ขาดคุณสมบัติที่สำคัญในข้อสุดท้าย นอกจากนี้หากกล่าวอย่างเคร่งครัด พรหมันยังมีคุณสมบัติที่เกี่ยวข้องกับความจริงที่สำคัญอื่นๆอีก คือ การไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่น หรือคุณสมบัติของความเป็นอิสระ, ไม่มีขอบเขตจำกัด, ไม่มีส่วนเสี้ยว, ไม่มีการเปลี่ยนแปลง, แบ่งแยกไม่ได้, ไม่มีการกระทำ, เป็นหนึ่งเดียว, และเป็นนิรันดร์²¹

ดังนั้นเราจะเห็นว่าความจริงในอโทวตะ ถูกแบ่งออกเป็นสามระดับ

1. สิ่งที่จริงอย่างสมบูรณ์ ซึ่งมีคุณสมบัติของความจริงครบถ้วนทุกประการ มีเพียงสิ่งเดียวคือพรหมัน
2. สิ่งที่ไม่จริงอย่างสมบูรณ์ คือขาดคุณสมบัติของความจริงทุกอย่าง
3. สิ่งที่จริงอยู่ตรงกลางระหว่าง จริงอย่างสมบูรณ์และไม่จริงอย่างสมบูรณ์ มันมีคุณสมบัติบางข้อของความจริง เช่น มันปรากฏให้เห็นและรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่มันก็ขาดคุณสมบัติของความจริงอีกหลายข้อ

โลกในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์ที่สามารถรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส และการที่มันเองไม่ได้แยกออกมาจากพรหมันโดยสิ้นเชิง ในแง่นี้มัน “จริง” หรือมีอยู่ แต่เนื่องจากว่ามันเองไม่อาจเป็นอิสระเพราะมันต้องอาศัยพรหมันในการปรากฏ และมันไม่คงทนถาวร เพราะมันจะหายไปเมื่อการหลุดพ้นเกิดขึ้น ในแง่นี้มันจึงมีความว่า “ไม่จริง” อยู่ด้วย นอกจากนี้สำหรับนักปรัชญาอโทวตะในยุคหลังศตวรรษที่ 19 นั้น ถือว่าสิ่งใดที่เป็นความจริงแท้ จะต้องมีอยู่ในสามกาล(ตริกาลาพาหุคฺว) ด้วย แต่โลกหรือมาหาปรากฏเฉพาะในท่ามกลางเท่านั้น²² มีเพียงพรหมันที่ปรากฏอยู่และไม่เปลี่ยนแปลงเลยในสามกาล มันจึงไม่อาจนับว่าจริงอย่างพรหมันได้

ราชกฤษณะเห็นว่า ความสับสนในระดับของความจริงนี้ ทำให้เข้าใจว่ามันคือความลวงล้วนๆ แต่มันมีความจริงอยู่บ้างในฐานะที่เป็นภาคส่วนของความจริงทั้งหมด²³ นอกจากนี้ราชกฤษณะยังเห็นว่า การให้โลกมีความหมายว่าเป็นความลวงล้วนๆ มีข้อผิดพลาดในเชิงตรรกอีกประการหนึ่ง เพราะนักปรัชญาที่ยึดถือแนวคิดเรื่องความลวงเหล่านั้น ทำให้ เกิดความจริงที่แยกออกจากกันสองอย่าง อย่างแรกคือ โลกที่เป็นความลวงหรือปรากฏการณ์ และ อย่างที่สองคือ พรหมันที่เป็นความจริงแท้ โดยจริงๆแล้วการทำแบบนี้ขัดแย้งกับหลักจริงๆของอโทวตะ เพราะว่

²¹ Ibid., p.391.

²² Ibid., p.390.

²³ S.Radhakrisnan, “The Ethics of the Vedanta,” *International Journal of Ethics* 24, No.2 (Jan.

โลกไม่อาจแยกออกมาจากพรหมันได้เป็นอีกสิ่งได้ ตัวมันเองคือพรหมันที่ปรากฏออกมาในความแตกต่างหลากหลายหรือโลก²⁴

ในทัศนะของสังกกราจารย์เอง โลกนั้นจริงและมีผลตราบเท่าที่ความรู้แจ้งยังไม่เกิดขึ้น มีข้อความในพรหมสูตรภาษาขะว่า

“การใช้ประสบการณ์นั้นจริง ตราบเท่าที่ยังไม่รู้แจ้งว่าพรหมันคืออาตมัน
แม้การใช้ประสบการณ์ที่เกี่ยวกับความฝันก็จริง ตราบเท่าที่ยังไม่รู้”²⁵

และในอาตมโพธิะว่า

“โลก ปรากฏว่าเป็นจริง ตราบเท่าที่ อทริภาวะ พรหมัน, ซึ่งเป็นรากฐานของทุกสิ่ง
ยังไม่เป็นที่รู้แจ้ง, เช่นเดียวกับภาพลวงของเงินในเปลือกหอยมุก”²⁶

จากทัศนะของสังกกราจารย์เอง โลกมีความหมายว่ามันไม่จริงหรือเป็นความลวง เมื่อมีการกล่าวในระดับความจริงสูงสุด หรือเทียบกับความจริงสูงสุด(พรหมัน)เท่านั้น แต่หากกล่าวในระดับของตัวมันเองและภายใต้การรับรู้ของเรา มันมีอยู่จริง แต่เป็นการมีอยู่จริงภายใต้เงื่อนไขหรือข้อจำกัดนั่นเอง

ราชกฤษณ์เน้นว่า ข้อโต้แย้งต่างๆเกี่ยวกับมาฮาโดยเฉพาะในประเด็นทางจริยศาสตร์ ที่เกิดจากความเข้าใจว่ามาฮาเป็นความลวงล้วนๆนั้น มักตั้งอยู่บนความสับสนระหว่างความจริง (reality) และการดำรงอยู่ (existence) ระหว่าง นิรันดร (eternal) และชั่วคราว (temporal) เขายืนยันว่าสังกกราจารย์ไม่ได้กล่าวว่าลำดับของเหตุการณ์ในระดับชั่วคราว ที่ไม่สมบูรณ์และบกพร่อง จะจริง

²⁴ S.Radhakrisnan, “The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya,” International Journal of Ethics 24, No.4 (Jan. 1914):445.

²⁵ Sankaracharya, Brahmasutrabhasya cited in T.M.P. Mahadevan, Sankaracharya(New Delhi: National Book Trust, 1968), p.97. ภาษาอังกฤษ “All empirical usages are true before the realization that Brhaman is Self, even as the empirical usage relating to dream is true before one wakes up.”

²⁶ Śrī Śāṅkārācārya , Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Śāṅkārācārya, pp.131-132.
ภาษาอังกฤษ “ The world appears to be real as long as the non-dual Brahman , which is the basis of all, is not know. It is like the illusion of silver in an oyster-shell.” ภาษาล้านสกลฤค “ดาวตุสตุย๋ ชคทฤภาติ สุกฤคการชคั ขธา , ขาวนุน ชณยเต พุรหุม สรวาธิชฐานมทวยม ”

เช่นเดียวกับ ความจริงพรหมันที่ไร้กาลเวลา ดังนั้น ความจริงในเชิงอภิปรัชญาใน ความเป็นเอก
ภาวะของพรหมัน จึงไม่ได้ตัดสินความถูกต้อง ของความต่างในเชิงจริยศาสตร์ในระดับ
ประสบการณ์²⁷ ในที่นี้ราชกฤษณ์แยกว่า ในระดับของประสบการณ์นั้นไม่อาจถือเอาความเป็นสิ่ง
จริงแท้เดียวของพรหมันมาใช้ตัดสินได้ หรืออีกอย่างหนึ่ง ในระดับของประสบการณ์นั้นมีเกณฑ์
การตัดสินของมันเป็นเอง ซึ่งจะสับสนและนำไปปนกับอีกระดับไม่ได้ ราชกฤษณ์อ้างว่า ศังกรจารย์ก็
มีวิธีคิดคล้ายเช่นนี้ โดยยกตัวอย่างสิ่งที่ศังกรจารย์กล่าวในพรหมสูตรว่า ไฟนั้นมีหนึ่งเดียว แต่เรา
รังเกียจไฟที่ใช้เผาศพไม่รังเกียจไฟอื่น พระอาทิตย์มีหนึ่งเดียวแต่เรารังเกียจแสงของมันที่ส่องไปใน
ที่สกปรก ไม่รังเกียจส่วนที่ส่องไปยังที่สะอาด บางสิ่งในโลกเป็นที่ปรารถนาบางสิ่งก็ไม่²⁸ การ
ยกตัวอย่างข้อความดังกล่าวของศังกรจารย์เพื่อแสดงให้เห็นว่า เราต้องแยกความจริงออกเป็นสอง
ระดับหากว่าเราจะต้องพิจารณาสิ่งต่างๆ ในแง่คุณค่า เพราะการสับสนระหว่างสองระดับ ทำให้ การ
ตัดสินคุณค่าในระดับประสบการณ์เป็นไปได้

ดังนั้น นอกจากความจริงในระดับของพรหมัน เงื่อนไขเดียวที่ทำให้ความจริงในระดับ
ปรากฏการณ์กลายเป็นเพียงภพาคือการบรรลุลหุดพัน ฉะนั้นคราบเท่าที่การบรรลุลหุดพันยัง
ไม่เกิดขึ้น โลก, อิศวร, กรรม ,สังสารวัฏ, นรก, สวรรค์ ฯลฯล้วนจริงทั้งสิ้น

ในแง่หนึ่งเท่ากับได้ยืนยันสถานภาพของโลกว่าจริง และการจริงในระดับชั่วคราวหรือ จริง
เฉพาะในท่ามกลางนั้นก็เพียงพอที่จะทำให้โลกเป็นฐานรองรับสถานภาพของการกระทำบนโลกว่า
จริง และสามารถตัดสินความต่างของการกระทำหรือ ประเมินการกระทำในเชิงคุณค่าได้ ในที่นี้
เท่ากับสามารถแยกแยะการกระทำออกเป็นดีหรือชั่วได้ด้วยเกณฑ์การตัดสินต่างๆ ซึ่งเราจะไม่เข้าไป
ไปสู่การถกเถียงเรื่องเกณฑ์การตัดสินเหล่านั้น แต่ได้แสดงให้เห็นว่า หากสามารถแก้ไขสถานภาพ
ของโลกหรือภพาคในแง่ภววิทยาแล้ว ก็จะสามารถแก้ไขข้อขัดข้องในเชิงจริยศาสตร์ได้ด้วย

อีกประเด็นเกี่ยวข้องกับการรับรู้ของมนุษย์ คือ คราบเท่าที่เรายังรับรู้สิ่งต่างๆ ในเชิงทวิ
ลักษณ์ เราก็ไม่อาจปฏิเสธชั่วได้ เพราะเรายังรับรู้ความต่างของมันอยู่และประสบการณ์ตรง
ต่ออหิวาจะยังไม่เกิดขึ้นจริงๆ สำหรับเรา เราจึงปฏิเสธมันไม่ได้ และจะถือว่าโลกเป็นความหลง
แท้ๆก็ไม่ได้คราบเท่าที่เรายังรับรู้มันในทางประสาทสัมผัสว่ามันจริง ในที่นี้สถานะการรับรู้ในเชิง
ทวิลักษณ์ของเราเองเป็นอีกเงื่อนไขที่ทำให้เราไม่สามารถละเมียดกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมได้ เราจะ
ปฏิเสธความหมายของความดีชั่วได้ก็ต่อเมื่อ การรับรู้ของเราไม่ถูกแบ่งออกเป็นทวิลักษณ์อีกต่อไป
ซึ่งหมายถึงกรณีเดียว คือการบรรลุลหุดพัน สวามินิจิลาณันทะผู้แปลอาตม โภระของศังกรจารย์

²⁷ S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, p.185

²⁸ *Ibid.*, pp.187-188.

เห็นว่าหลักเวทานตะไม่ปฏิเสธความจริงของโลกในระดับปรากฏการณ์ และการยึดถือหลักทางศีลธรรมจะต้องปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัด ท่านกล่าวยืนยันว่า

“ปรัชญาเวทานตะยอมรับความจริงของโลกในเชิงปรากฏการณ์ ในขณะที่อยู่ในสภาพแห่ง อวิชชา, ครอบงำที่บุคคลยังเชื่อในการมีอยู่ของสิ่งสัมผัส, บุคคลไม่สามารถปฏิเสธ ความดีและความชั่ว, ความเจ็บปวดและความเพลิดเพลิน, และธรรมที่เป็นคู่ตรงข้ามอื่นๆ, สำหรับบุคคลที่ยังไม่รู้แจ้ง คำสั่งเพื่อการฝึกฝนวินัยในเชิงศีลธรรม, การสวดมนตร์และการบูชาที่มีความจำเป็น ครอบงำที่เขายังรับรู้ ความต่างระหว่างความดีและความชั่ว, เขาต้องแสวงหาความดีและรังเกียจความชั่ว ด้วยเหตุนี้เท่านั้น ในระยะยาว เขาจะไม่ถูกผู้ที่เห็นว่าโลกแห่งประสาทสัมผัสเป็นจริง ถือว่าเขาเป็นผู้หลงผิด แม้ผู้รู้แจ้งความจริงแล้ว จะไม่ได้มุ่งมั่นจริงจังที่จะแสวงหาความดี กระนั้นเขาก็มิได้ทำชั่ว”²⁹

นอกจากนี้เมื่อ โลกจริงก็จะตอบปัญหาในเรื่องของแรงจูงใจและความจริงจังทางศีลธรรม (ethical seriousness) ได้ในบางส่วนหนึ่ง กล่าวคือ ในแง่ของความจริงจังทางศีลธรรมนั้น หากโลกที่เราอาศัยอยู่นี้จริง ในทางหนึ่งการกระทำทุกอย่างของเราจะเป็นสิ่งมีค่าและมีผลในทางศีลธรรมด้วย เราจึงจำเป็นจะต้องใส่ใจต่อทุกการกระทำของเรา ความสนใจใน โลกอื่น (other - world) นั้นตั้งอยู่บนฐานที่ว่าโลกที่เราอาศัยอยู่เป็นเพียงความลวงหรือไม่มีจริงเราจึงเพ่งความสนใจไปยังที่ๆจริงกว่า แต่หากโลกของเราเป็นจริงแล้ว ความสนใจที่จะมีต่อ โลกอื่นจะลดลงเอง

ส่วนปัญหาเรื่องแรงจูงใจในทางศีลธรรมนั้นก็แก้ไขได้ เพราะในแง่หนึ่งการกระทำในโลกของเราถูกรองรับด้วยหลักกรรม แปลว่าการกระทำทุกอย่างของเรามันให้ผลได้ ดังนั้นเมื่อเราต้องรับผิดชอบการกระทำทุกอย่างของเรา เราย่อมมีแรงจูงใจที่จะแสวงหาผลที่ดีขึ้นในอนาคต อันเกิดจากการกระทำของปัจจุบันเอง หากโลกมีสถานภาพที่จริง การเสียดสละตนทำความดี หรือการทำ

²⁹ Śrī Śaṅkārācārya , Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Śaṅkārācārya, pp.132-133.

ภาษาอังกฤษ “Vedanta philosophy admits the reality of phenomenal world during the state of ignorance. As long as one believes in the existence of reality, one can not deny good and evil, pain and pleasure, and the other pairs of opposites. For an unilluminated person there is an imperative need of practicing ethical disciplines, prayer, and worship. As long as he perceives a distinction between good and evil, he must follow the good and shun the evil ; only thus, in the long run, can he not be treated as illusory by one who still experiences the sense-perceived world as real. Though the a knower of truth does not consciously strive after good, yet he can not do evil. ”

ความช่วยอมให้ผลอย่างแน่นอน ส่วนในแง่ที่กล่าวว่า ถ้าความจริงเราเป็นพรหมันอยู่แล้ว ทำไมเราต้องชวนขยายแสวงหาความหลุดพ้นหรือ โมกษะ เพื่อที่จะกลับไปสู่พรหมัน หรือเป็นตัวองอีก เหมือนกับ นาย.ก เพียรพยายามเพื่อจะเป็นนาย.ก ความพยายามในการแสวงหาความหลุดพ้นจึงเป็นเรื่องน่าขัน และไม่ก่อให้เกิดแรงจูงใจ ในแง่นี้ เราต้องเข้าใจว่าเป็นความเข้าใจที่สับสนระหว่างความจริงในระดับสมบูรณ์กับสภาวะในปัจจุบัน แม้ว่าโมกษะตามความหมายของอโฏตตะนั้น ไม่ได้หมายความว่า บุคคลหนึ่งกลายเป็นสิ่งอื่น แต่มันเป็นเพียงการรู้แจ้งความจริงเท่านั้น ไม่ได้มีสภาวะของการเปลี่ยนแปลงของบุคคล แต่การรู้แจ้งจะปลดปล่อยพันธนาการเครื่องร้อยรัดทั้งปวง ออก แล้วทำให้คนผู้นั้นเป็นอิสระอย่างแท้จริง การกล่าวว่าอาตมันไม่ต่างกับพรหมัน หรือ ความจริง มีหนึ่งเดียวคือพรหมัน ไม่ได้หมายความว่า มนุษย์ที่มีเครื่องร้อยรัดหรือความหลงผิดครอบงำจะไม่ต้องแสวงหาความจริงแห่งตน แต่ต้องเข้าใจว่า การแสวงหาความหลุดพ้นหรือ โมกษะนั้น มีความหมายถึงการสลัดเครื่องร้อยรัดทั้งปวงออกไป และทำให้เราเข้าใจความจริง โดยที่เราไม่ได้กลายเป็นสิ่งอื่น ข้อเท็จจริงในระดับประสบการณ์คือ เราอยู่ในโลกที่ไม่สมบูรณ์ มีความทุกข์ ความเจ็บป่วย ความหลงผิด การดิ้นรน มีการเวียนว่ายตายเกิด มีความยึดมั่นถือมั่น การแบ่งแยก ฯลฯ ความหลุดพ้นคือการก้าวข้ามสภาพเหล่านี้โดยอาศัยการรู้แจ้งความจริงหรือการมีความรู้ที่ถูกต้องเกิดขึ้น ในแง่นี้ก็มิมีน้ำหนักมากพอที่จะเป็นแรงจูงใจให้ มนุษย์แสวงหาความหลุดพ้น

ในทัศนะของผู้วิจัยเกี่ยวกับแรงจูงใจทางศีลธรรมนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าหากเราพิจารณาความหมายของมายาในแง่ของความลวงของสังกัจจายน์เราจะพบว่า สังกัจจายน์กล่าวถึงมายาในแง่ความลวงออกเป็นสองลักษณะ ประการแรก เป็นการกล่าวถึงความลวงในเชิงอภิปราย คัมภีร์ภควัทที่สังกัจจายน์ กล่าวเรื่องภพในขณเชือก เป็นต้น ประการที่สองเป็นการกล่าวถึงมันอย่างมีนัยในเชิงคุณค่า ที่จริงแล้วผู้วิจัยเห็นในแง่มุมมองที่ต่างออกไปจากภควัทธรรมในเรื่องความลวงบางประการ กล่าวคือ ความลวงที่ถูกกล่าวในเชิงคุณค่าของสังกัจจายน์นั้น จริงๆแล้วมีความสำคัญในเชิงแรงจูงใจทางศีลธรรมประการหนึ่ง เราจึงไม่จำเป็นต้องปฏิเสธความหมายของมันในแง่ความลวงทั้งหมดดังเช่นที่ภควัทธรรมทำ

สำหรับความลวงที่สังกัจจายน์กล่าวที่มีนัยเชิงคุณค่านั้น สังกัจจายน์พยายามแสดงให้เห็นว่า สิ่งที่เราถือว่าจริงและมีคุณค่าในชีวิตประจำวัน หรือสิ่งที่สังคมยึดถือเป็นคุณค่า เช่น ทรัพย์สินเงินทอง บุตรภรรยา ระเบียบวรรณะ เกียรติคุณ ชื่อเสียง แม้กระทั่งการทำมาหากิน ศีลธรรม การบูชาและขัตติยกรรมต่างๆ เมื่อหลุดจากแง่มุมของความจริงสูงสุดนั้น มันไม่มีความหมายโดยสิ้นเชิง การตัดสินใจคุณค่าเกิดขึ้นได้เพราะมีความต่าง แต่สังกัจจายน์ถือว่า ความต่างก็ไม่ใช่อุบัติเหตุเมื่อกล่าวจากระดับของความจริงสูงสุด ความลวงจากแง่มุมนี้จึงทำให้มนุษย์เห็นสิ่งที่ตนเองยึดถือว่ามีคุณค่าเป็นเพียงคุณค่าเทียมเท่านั้น แม้แต่ชีวิตหรือตนเองก็ปราศจากความหมาย ความหมายต่อการแสวงหาความสุขเทียม(ไวราคะ)ในฐานะที่เป็นพลังกระตุ้นในแสวงหาความหลุดพ้นจะเกิดขึ้น ที่

จริงประเด็นนี้เกี่ยวกับเรื่องธรรมชาติของการแสวงหาความสุขของมนุษย์ด้วย เป็นเรื่องธรรมดาที่มนุษย์จะแสวงหาสิ่งที่ดีกว่าเดิม หรือความสุขที่ละเอียดปราณีตกว่าเดิม การตระหนักว่ามีสิ่งที่ดีกว่า มีความสุขที่ยิ่งใหญ่กว่าที่ตนได้เคยสัมผัสมาตลอด ซึ่งเป็นจะไม่เปลี่ยนแปลงเป็นนิรันดร คงจะทำให้มนุษย์ละจากความสุขจอมปลอมชั่วคราวในโลกไปสู่ความหลุดพ้นหรือไปสู่บรมสุขได้ ข้อนี้ น่าจะเป็นแรงจูงใจอย่างสำคัญในทางศีลธรรม แต่ทั้งนี้ เราต้องมีความเข้าใจเกี่ยวกับระบบจริยศาสตร์ของสังกกราจารย์ด้วย เพราะจากแง่มุมนี้นักวิชาการมักโต้แย้งว่าสังกกราจารย์ปฏิเสธคุณค่าที่ยึดถือกันในโลกหรือทำลายคุณค่าทางจริยธรรมที่ยึดถือกัน การคิดเช่นนี้ก็ตั้งอยู่บนความไม่เข้าใจจริยศาสตร์ในระบบของสังกกราจารย์ มีลักษณะที่เป็นลำดับขั้น และความสับสนในการพูดเรื่องระดับของความจริงดังที่กล่าวมา

จากเรื่องระดับของความจริงที่เราได้กล่าวมาแล้ว แสดงให้เห็นว่าคุณค่าหรือกฎเกณฑ์ต่างๆ ในทางศีลธรรมยังใช้ได้ ในมุมมองของผู้ที่ยังไม่หลุดพ้น มันไร้ความหมายเมื่อหลุดจากแง่มุมของความจริงสูงสุดหรือผู้ที่หลุดพ้นแล้วเท่านั้น ความหมายของลำดับขั้นทางศีลธรรม หมายถึง คุณค่าที่แม้ว่าจะมองจากมุมมองของความจริงสูงสุดมันจะไม่จริงก็ตามแต่มันก็เป็นกระบวนการขั้นตอนที่เราจะต้องปฏิบัติในช่วงระยะหนึ่งแล้วก้าวข้ามไป แม้ว่าสังกกราจารย์ถือว่ากรรมนั้น ไม่ได้มุ่งตรงต่อความหลุดพ้น และได้ปฏิเสธหลักกรรมในมิมามสา เขาเห็นว่า วิชา/บุญาน หรือความรู้ที่แท้ เป็นเพียงสิ่งเดียวที่จะขจัดมาษาได้ สังกกราจารย์กล่าวว่า

“การกระทำ(กรรม)ไม่สามารถขจัดอวิชชาออกไปได้
กรรม ไม่ได้เป็นปฏิปักษ์กับอวิชชา
ความรู้(วิทยา)อย่างเดียว ขจัดอวิชชาได้ คุณแสงขจัดความมืด”³⁰

แต่หากความรู้เจ้านั้นยังไม่เกิดขึ้นแก่เราในบัดนี้ เราก็ยังสามารถเดินตามวิถีของการทำดีในโลกมาษาไปได้ก่อน ประการหนึ่งแม้ว่าในระดับความจริงสูงสุด การกระทำดีต่างๆ จะไม่ใช่ทางตรงต่อความหลุดพ้น แต่มันเป็นเครื่องมือที่จะช่วยขจัดเกลียดใจให้สะอาดขึ้น ขจัดหรือลดคุณลักษณะที่ไม่ดีบางประการของจิต เช่น ความโกรธ ความโลภ ให้เบาบางลงไป ซึ่งจะช่วยให้ความรู้เกิดได้ง่ายขึ้น สังกกราจารย์อ้างคำกล่าวของฤๅษีชาชฎวาลกยะ ในเสวตาสวตรอุปนิษทภายะของเขาว่า เหมือนกระจกเงาที่ขัดทำความสะอาดแล้วย่อมจะส่องสะท้อนได้ง่าย

³⁰ Ibid., p.126. ภาษาอังกฤษ “Action cannot destroy ignorance, for it is not in conflict with ignorance. Knowledge alone destroys ignorance, as light destroys dense darkness.” ภาษาสันสกฤต “อวิโรชิตยา กรุม นาวิทยาม วินิวรดเขต, วิทยาวิทยาม นิหนตุเว เตชสุติมิรสุมวตุ”

“ตั้งกระจกที่ไม่สะอาด ย่อมไม่สามารถ ส่องสะท้อนรูปใดๆ ได้ฉันใด,
บุคคล ผู้ที่จิต ไม่สะอาด ย่อมไม่เหมาะสมแก่ความรู้เกี่ยวกับอาตมัน”³¹

ฉะนั้นการสอนเรื่องข้อปฏิบัติต่างๆ ในอโฏตตะ ซึ่งโดยมากหยาบหยาบมาจากปรัชญาโยคะ เช่น ขมะและนิขมะ การทำสมาธิ ฯลฯ³² จึงไม่ได้ขัดแย้งกับตัวเอง หากเรามองว่าสังกัจจายน์ดีถือว่า มันเป็นขั้นตอนหรือกระบวนการหนึ่งในทางจิตวิทยา เป็นการศึกษาเตรียมพร้อมในขั้นแรกเพื่อจะรองรับความรู้ที่แท้ เมื่อความรู้เกิดขึ้น เท่ากับก้าวข้ามระดับทางจิตวิทยาขั้นนั้น ไปสู่ขั้นที่สูงกว่า แต่หากยังไม่ก้าวข้ามไปสู่ขั้นที่สูงกว่า มันยังคงให้ผลที่ดีและเป็นปัจจัยที่จะช่วยให้เกิด โอกาสที่จะหลุดพ้นในอนาคต แม้กระทั่งการกระทำกรรมดีโดยทั่วไปก็เป็นสิ่งควรทำ กล่าวคือหากเรายังไม่สามารถหลุดพ้นได้ในชาตินี้ ความดีที่ทำการจะช่วยให้เราได้รับผลดีในชาติหน้า และนั่นจะเป็นโอกาสในการแสวงหาความหลุดพ้นต่อไป เพราะตรารบใดที่ยังไม่หลุดพ้น สังสารและกรรมก็จะให้ผลไปเรื่อยๆ ดังนั้นการกระทำต่างๆ แม้แต่ในโลกมายาก็มีคุณค่า ในฐานะที่เป็นขั้นตอนหรือกระบวนการในการเตรียมความพร้อมก่อนความรู้แจ้งจะเกิดขึ้น และมันมีผลยาวไปจนกว่าจะหลุดพ้นด้วย มันจึงมีน้ำหนักพอที่จะเป็นแรงจูงใจทางศีลธรรมได้

นอกจากนี้ เราควรพิจารณาเรื่องกรรมเป็นพิเศษ คำว่ากรรมในที่นี้สัมพันธ์กับกรรมในทัศนะของมีมามสาซึ่งสังกัจจายน์ปฏิเสธหลักดังกล่าวอย่างแข็งขัน สำหรับมีมามสา “ธรรมะ” หมายถึง “คำสั่งหรือบทบัญญัติให้มนุษย์ต้องกระทำกรรม”³³ โดยกรรมชนิดใดที่เรียกว่ากรรมดีหรือไม่ดี ซึ่งมนุษย์ต้องปฏิบัติหรือละเว้น ถูกเปิดเผยโดยพระเวท โดยมากกรรมในทัศนะของมีมามสา มักเกี่ยวข้องกับพิธีกรรม, ยัชฌกรรมและข้อบัญญัติต่างๆ ในพระเวท แนวโน้มในการปฏิเสธคุณค่าของยัชฌกรรมมีมาตั้งแต่สมัยของอุปนิษัทอาจารย์ทั้งหลายแล้ว และสืบเนื่องมาถึงสมัยสังกัจจายน์ แต่หากสังกัจจายน์ปฏิเสธคุณค่าของกรรมหรือบัญญัติให้ต้องกระทำกรรมต่างๆ โดยสิ้นเชิง ก็จะเป็นการทำลายความน่าเชื่อถือของกับพระเวท ดังนั้นเขาจึงเลี่ยงไปกล่าวเชิดชูคุณค่าของความรู้แจ้งและลดความหมายของกรรมลง จากเดิมที่พวกมีมามสาเคยยึดว่ามันเป็นสิ่งสูงสุด เป็นทางสู่

³¹ Śvetāśvatara Upaniṣad with the commentary of Śaṅkārācārya, 3rd ed. trans. Swami Gambhirananda p.13 ภาษาอังกฤษ “As an unclean mirror is not able to reflect any form, so one whose mind has not been refined is not fit for the knowledge of the Self”

³² Śaṅkāra, A Thousand Teachings : The Upadeśasāhasrī of Śaṅkāra, trans. Sengaku Mayada(Tokyo: University of Tokyo Press, 1977), p. 88.

³³ สุนทร ณ รั้งสี, ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ, หน้า 270

ความหลุดพ้น ไปเป็นแค่ กรรมเป็นแต่เพียงส่วนเสริมหรือตัวช่วยในการแสวงหาความหลุดพ้น เท่านั้น มันไม่อาจเป็นทางตรงสู่ความหลุดพ้นได้ และที่จริงแล้วตัวมันเองเป็นเครื่องร้อยรัดประการหนึ่งด้วย เพราะเหตุว่าการกระทำกรรม ผู้กระทำต้องหลงยึดเอาว่าตนเองเป็นผู้กระทำ(कर्ता)และเป็นผู้เสวยผลกรรมนั้น การหลงถือเอาว่ามีตัวตน(อหังการ)เป็นความหลงผิดอย่างหนึ่ง เพราะเป็นการแยกตนเองออกจากความจริงหนึ่งเดียวคือพรหมัน ในแง่นี้กรรมจึงเป็นเครื่องร้อยรัด ดังนั้นสำหรับสังคราจารย์กรรมและความรู้จึงต้องแยกกัน ความรู้เท่านั้นที่ทำให้บุคคลหลุดพ้นได้ ดังนั้นถ้าเราถามว่าในอโฏวตะกรรมเกี่ยวข้องกับความหลุดพ้นอย่างไร หรือการกระทำดีเกี่ยวข้องกับความหลุดพ้นอย่างไร ก็อาจตอบได้ว่ามันไม่ใช่ทางตรงหรือเกี่ยวข้องโดยตรงกับความหลุดพ้น มันเป็นเพียงเครื่องช่วยให้จิตใจสะอาดและพร้อมสำหรับความรู้ซึ่งเป็นทางตรงสู่ความหลุดพ้นจริงๆ

แม้ว่าสังคราจารย์จะปฏิเสธเรื่องกรรม แต่ก็แสดงให้เห็นว่า สำหรับผู้ที่ไม่มุ่งไปสู่ความหลุดพ้น กรรมดีหรือบุญดีต่างๆเหล่านี้ก็สมควรทำ เพราะให้ผลเป็นความสุขทางโลกย์และนำไปสู่การเสวยสุขสวรรค์ได้ หรือหากทำกรรมชั่วก็จะได้รับผลเป็นความทุกข์และลงสู่นรก³⁴ กรรมในฐานะกฎทางศีลธรรมให้ผลจริงตรงเท่าที่ความรู้แจ้งยังไม่เกิดขึ้น เราจึงต้องรับผลทุกอย่างที่เราทำ แต่ในขณะที่เดียวกันสังคราจารย์ก็พยายามแสดงข้อเสียของการพอใจแต่กรรมเท่านั้นว่า มันเป็นปัจจัยของการเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งที่จริงแล้วโลกนี้เป็นโลกแห่งความทุกข์ ความไม่แน่นอนและการตาย หากมนุษย์เป็นผู้มีปัญญาก็ควรที่จะเลือกทางที่จะไปสู่อมตภาพหรือการไม่ต้องเวียนว่ายตายเกิดอีกต่อไป ในแง่นี้สังคราจารย์ไม่ได้ปฏิเสธหรือเป็นพรตนิยมอย่างเต็มที่ เพราะถือว่าหากมนุษย์พอใจที่เลือกเอาแต่ความสุขในโลกหรือความสุขในสรวงสวรรค์ก็ย่อมทำได้ แต่สังคราจารย์เพียงแต่แสดงข้อดีและข้อเสียของทางเลือกสองทางเพื่อที่มนุษย์จะชั่งวัดและเลือกด้วยตนเอง ในข้อนี้เราจึงไม่อาจถือว่าสังคราจารย์เป็นพรตนิยมอย่างเต็มที่ได้

ถ้าเราจะถามต่อไปอีกว่า แล้วอะไรคือความดีและความชั่วจริงๆในทัศนะของอโฏวตะสังคราจารย์ไม่ได้สนใจหาเกณฑ์ในการแบ่งการกระทำว่า สิ่งใดเรียกว่าการกระทำที่ดี สิ่งใดเรียกว่าการกระทำที่ชั่ว เพราะจากหลักของอโฏวตะเอง การแบ่งแยกความต่างใดๆเป็นความลงโดยตัวมันเองอยู่แล้ว เพราะความจริงสูงสุดเป็นเอกภาวะหนึ่งเดียวที่เหนือความต่างใดๆ เรื่องนี้จึงไม่ใช่เรื่องสำคัญของอโฏวตะ สำหรับชาวอโฏวตะแล้วไม่มีสิ่งใดสำคัญไปกว่าการรู้แจ้งความจริงสูงสุดหรือพรหมัน ในแง่นี้เราอาจถือเอาได้ว่าสำหรับปรัชญาอโฏวตะ พรหมันหรือความหลุดพ้นเป็นคุณค่าสูงสุด สิ่งใดที่ถือว่าดี คือสิ่งที่ช่วยให้เข้าใกล้ความจริงสูงสุด สิ่งใดที่ไม่ดีคือสิ่งที่ทำให้ออกห่าง

³⁴ Śvetāśvatara Upaniṣad with the commentary of Śaṅkārācārya, 3rd ed. trans. Swami

จากความจริงสูงสุด ซึ่งในแง่นี้เหมือนกับที่คร.มหาเทวันเรียกปรัชญาของสังคราจารย์ว่า เป็นเอกนิยมในเชิงคุณวิทยา(Axiological Monism)³⁵

ดังนั้น หากเราเอาเกณฑ์นี้มาใช้อย่างเคร่งครัดก็ดูเหมือนว่า สำหรับสังคราจารย์ สิ่งที่เป็นความจริงก็คือความรู้ หลักในอโฏตะการกระทำต่างๆที่ไม่ดีในทางโลกของมนุษย์ ซึ่งนำไปสู่ความทุกข์และการเวียนว่ายตายเกิด มีรากฐานที่สำคัญที่สุด คือ อวิชชา หรือความไม่รู้ ซึ่งคือการเห็นที่ผิดไปจากความจริง หรือการไม่เข้าใจความจริงแท้คือพรหมอันที่เป็นเอกภาวะ ซึ่งกล่าวความที่ชนะของอโฏตะอวิชชาคือมายาในแง่ของชีวิตนั่นเอง จากความหลงผิดหรืออวิชชาที่จะเป็นรากฐานให้เกิดกาม จากกามก่อให้เกิดกรรม (อวิชชากรรม) จากกรรมนี้เองที่ทำให้เกิดการเวียนว่ายในสังสาระต่อไป อวิชชาทำให้เกิดกาม เพราะอวิชชาทำให้ชีวิตหลงไปว่าตนเองคือร่างกายหรือสิ่งต่างๆที่ประกอบเข้าเป็นร่างกาย และเกิดความยึดมั่นว่ามีตัวตนที่เป็นจริงแยกต่างหาก³⁶ กามหรือความปรารถนาจึงเกิดจากความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนที่มีขอบเขตจำกัดนี้ โดยเพื่อที่จะบำรุงเลี้ยงความสุขทางประสาทสัมผัสต่างๆ จึงนำไปสู่การกระทำและเวียนว่ายในสังสาระด้วยผลของการกระทำ จากแง่นี้เราจะเห็นว่าความรู้(วิทยา)และความไม่รู้(อวิชชา)มีความสำคัญมาก เพราะการกระทำต่างๆ ตั้งอยู่บนความรู้และการขาดความรู้ การขาดความรู้ก่อให้เกิดความดิ้นรนและการกระทำต่างๆที่ผิดการมีความรู้ที่แท้ปลดปล่อยจากเครื่องร้อยรัดทั้งหลายนั่นเอง

4. ข้อพิจารณาเรื่องชีวิตนฤคตะกับการกระทำดี-ชั่ว

ประเด็นปลีกย่อยหนึ่งที่แยกออกมาจากการตอบเรื่องมายาและสถานภาพความดี-ชั่ว คือ เรื่องการกระทำของผู้ที่หลุดพ้นแล้ว ดังที่ได้อภิปรายในข้างต้นไปแล้วว่า โลก , กรรม , พระเป็นเจ้า, ข้อกำหนดทางศีลธรรมต่างๆ มีความหมายและเป็นจริงตรงเท่าที่ความรู้แจ้งไม่เกิดขึ้น แต่หากมีความรู้แจ้งเกิดขึ้นแล้วสิ่งเหล่านี้จะไม่มี ความหมายหรือมีอยู่จริงอีกต่อไป ในเมื่ออโฏตะรับรองว่าผู้หลุดพ้นแล้วแต่ยังมีชีวิตอยู่(ชีวิตนฤคตะ)ไม่หลงเห็นสิ่งพวกนี้ว่าจริงหรือมีความหมายแล้ว ทำไมอโฏตะจึงกล่าวว่า ชีวิตนฤคตะกระทำแต่ความดีโดยไม่ได้อึดในผล และกระทำสิ่งต่างๆเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น³⁷ ในเมื่อความต่างระหว่างดีชั่วสำหรับชีวิตนฤคตะไม่มีอีกต่อไป³⁸ ทำไม

³⁵ T.M.P.Mahadevan, "The Metaphysics of Samkara," *Philosophy East and West* .3, No.4 (Jan. 1954): 1.

³⁶ S. Radhakrishnan, *The Vedānta according to Śaṅkara and Rāmānuja*, p.189.

³⁷ Śrī Śaṅkārācārya, *Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Śaṅkārācārya*, p.175

³⁸ Śrī Śaṅkārācārya, *Vivakacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkārācārya*, p.197.

ชีวิตนรกจะถึงยังเลือกที่จะกระทำสิ่งที่ในระดับโลกสมมุติเรียกว่าความดี หรือไม่กระทำชั่วหลักศีลธรรมที่เป็นสิ่งสมมุติ³⁹

ผู้วิจัยเห็นว่าประเด็นนี้น่าจะตอบจากการพิจารณาหลักของสังกัจจายน์ได้สามข้อ คือ

1. กระบวนการก่อนที่ความรู้แจ้งจะเกิดขึ้น ดังที่เราได้กล่าวมาแล้ว เช่นการปฏิบัติหลักทางศีลธรรมต่างๆ การฝึกฝนสมาธิในทางโยคะ ฯลฯ ถือเป็นกระบวนการในการขัดเกลาคุณลักษณะทั้งของจิตและการกระทำ ด้วยกระบวนการดังกล่าวคุณลักษณะที่ไม่ดีต่างๆของจิตเช่นความโลภความโกรธ ฯลฯ จะถูกขจัดออกไปเมื่อความรู้แจ้งเกิดขึ้นคุณลักษณะเหล่านั้นก็หมดไปโดยสิ้นเชิง สิ่งที่แสดงออกจึงเกิดจากผลของการขัดเกลาดังกล่าว การแสดงออกโดยที่จิตปราศจากคุณลักษณะที่ไม่ดีย่อมเรียกว่าการกระทำดีตามความหมายสามัญ อีกทั้งผู้ที่เป็ชีวิตนรกผ่านการใช้ชีวิตด้วยการทำความดี การเสียดสละตนในรูปแบบต่างๆ การกระทำในสิ่งที่เรียกว่าความดีตามแบบสมมุติเป็นเวลาพอสมควรนั้นน่าจะได้กลายเป็นความเคยชิน จนเมื่อได้บรรลุนั้นแล้วก็ยังปฏิบัติเช่นที่ได้เคยปฏิบัติมาตลอด

2. ผลจากการบรรลุโมกษะที่น่าสนใจมีอยู่สองประการที่น่าจะเกี่ยวข้องกับการทำความดี(ในความหมายสามัญ)ของชีวิตนรก โดยเฉพาะในเชิงความสัมพันธ์กับบุคคลอื่น คือ การไม่หลงผิดยึดมั่นในตัวกู- ของกู(me-mine) และการไม่แบ่งแยกสิ่งทั้งหลาย ในข้อแรกการยึดมั่นในตัวตน-ของตานั้นเป็นที่มาของการกระทำที่ไม่ดีในความหมายสามัญหลายประการ เพราะหลงยึดว่ากายคือตัวตนที่มีขอบเขตจึงบำรุงบำเรอความสุขด้วยประการต่างๆและพยายามครอบครองสิ่งต่างๆเพื่อตน เมื่อละความยึดมั่นในตัวตนได้แล้วการกระทำเพื่อความสุขของตนจึงไม่มีอีกต่อไป ส่วนการไม่แบ่งแยกสิ่งต่างๆนั้น ในภาวะที่ยังไม่หลุดพ้นเรามองสิ่งต่างๆแยกออกจากกันและเข้าไปตัดสินคุณค่า เพราะความไม่เท่าเทียมกันในการมอง เช่น คนนี้เป็นลูกคนนี้เป็นศัตรู คนนี้คือพราหมณ์อีกคนคือจัณฑาลเป็นต้น การแบ่งแยกดังกล่าวเกิดเพราะไม่อาจมองเห็นเอกภาพของสรรพสิ่งได้ ความรักและความซึ้งจึงเกิดขึ้น เราจึงปฏิบัติต่อคนที่รักด้วยสิ่งดีนานาประการ และในทางกลับกันก็ มุ่งร้ายทำลายต่อคนที่เราเกลียดชังหรือเป็นศัตรู เราเคารพสมณพราหมณ์และรังเกียจจัณฑาลหรือคนต่ำต้อยทางสังคม การกระทำที่ดีและไม่ดีจำนวนมากาย เกิดจากรัก-ซึ้งที่มองเห็นสิ่งต่างๆไม่เท่าเทียมกันนี้เอง เมื่อมองเห็นสิ่งต่างๆเท่าเทียมกันแล้วก็ปฏิบัติต่อทุกสิ่งเท่าเทียมกัน ในข้อนี้ชีวิตนรกจะจึงไม่ได้กระทำชั่วอันเกิดจากความซึ้ง และไม่ปรนเปรอความสุขเฉพาะแก่บางคนเพราะรัก

3. ผู้ที่หลุดพ้นแล้วได้เสพเสวยอนันตสุขอันยิ่งใหญ่ ซึ่งไม่มีความสุขใดในทางโลกเทียบได้ แต่เมื่อชีวิตนรกมองย้อนกลับไปดูชาวโลก ก็เห็นว่าคนเหล่านั้นล้วนวิ่งวุ่นอยู่กับความสุขต่างๆในโลกที่เมื่อเทียบกับอนันตสุขที่ตนได้รับแล้วเป็นเพียงความสุขเทียม อีกทั้งเห็นว่าคนในโลกต้อง

³⁹ Śrī Saṅkārācārya, Ātma bodha : Self – Knowledge of Śrī Saṅkārācārya, p.133.

พากันเวียนว่ายตายเกิด ได้รับความทุกข์นับครั้งไม่ถ้วนเพราะไม่รู้แจ้งในความจริงแท้ เมื่อเห็นผู้อื่น เป็นทุกข์อาศัยว่าจิตได้รับการขัดเกลามาเป็นอย่างดี ก็เกิดเมตตากรุณาขึ้นแก่คนเหล่านั้น และเห็นว่า ตนเองหมดสิ่งที่จะต้องทำแก่ตนแล้วจึงได้ใช้เวลาที่เหลืออยู่ในการทำประโยชน์แก่ผู้อื่น เพื่อที่คน เหล่านั้นจะได้รับความสุขที่แท้จริงแบบคนบ้าง ข้อนี้ผู้ที่เป็นชีวิตวันมุกตะจึงทำความดีและประโยชน์ แก่ผู้อื่น

5. ปัญหาเรื่องอิสวร

จากข้อพิจารณาทั้งหมด เราได้เห็นแล้วว่ามีความสอดคล้องกันในระบบของคังกราจารย์ อย่างไรและมากเพียงใด แต่สิ่งหนึ่งที่ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นส่วนที่เปราะบางที่สุดในระบบปรัชญา ของคังกราจารย์ และอาจถูกโจมตีได้มากที่สุด คือเรื่อง อิสวรหรือพระเจ้าแบบบุคคล

ปัญหาเรื่องอิสวร โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เกี่ยวกับเรื่องความดี-ชั่ว กรรมและการหลุดพ้น อาจ แบ่งออกได้เป็นข้อๆดังนี้

5.1 ปัญหาเรื่องกรรมกับอิสวร

ในหลักของศาสนาแบบเอกเทวนิยมนั้น ความดีคือสิ่ง ที่ทำให้พระเป็นเจ้าพอ พระทัย ความชั่วคือสิ่งที่ตรงข้าม คือการละเมิดสิ่งที่พระเจ้าบัญญัติหรือทำให้ไม่พอพระทัย ดังนั้น เมื่อเราทำสิ่งที่พระองค์พอพระทัยซึ่งคือกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมต่างๆ พระองค์ก็ประทานผลที่ดีตอบแทน ผลที่ดีนั้นจึงเป็นว่าพระกรุณาธิคุณหรือพระพรหทาน(divine grace) การได้รับผลจากการ กระทำจึงเป็นสิ่งที่ขึ้นกับพระเป็นเจ้า แต่การที่โอโทษะถือว่าผลของการกระทำขึ้นอยู่กับกรรมที่ บุคคลได้ทำไว้ก่อนแล้ว พระกรุณาธิคุณของพระองค์จึงไม่เกี่ยวข้องกับผลของการกระทำของมนุษย์ ไม่เกี่ยวข้องกับดี-ชั่ว เพราะมีกฎแห่งกรรมรองรับอยู่แล้ว แม้ว่าจะบอกว่าพระองค์เป็นผู้ควบคุมกฎ แห่งกรรมอีกทีหนึ่งก็ตาม แต่การควบคุมของพระองค์มีความหมายว่าอย่างไร เพราะตามหลักกรรม พระเจ้าไม่มีสิทธิในการแทรกแซงผลกรรมของมนุษย์เลย เช่นสมมุติว่ามีคนหนึ่งกระทำความชั่วไว้ แต่อ่อนนวยขอให้พระเจ้ากรุณา ก็ไม่มีผลเพราะเค้าย่อมต้องรับผลกรรมตามการกระทำของเขา ใน แง่นี้พระองค์ไม่ได้มีสถานภาพเหนือกฎแห่งกรรม และในภาษานั้นพระองค์มีสถานภาพเช่นเดียวกับ กรรม คือเป็นสิ่งที่ปรากฏด้วยมายาเช่นเดียวกัน จากข้อพิจารณานี้พระเจ้าใน แบบโอโทษะจึงขาด ความยิ่งใหญ่สูงสุด และไม่มีแง่มุมของความกรุณาดีดังพระเจ้าในเอกเทวนิยมจริงๆ

5.2 เรื่อง โมกษะและอิสวร

ในปรัชญาเวทาคะของรามานูจาจารย์นั้น การที่บุคคลจะหลุดพ้นได้ในขั้น

สุดท้ายต้องอาศัยพระกรุณาของพระองค์ พระองค์จึงเป็นพระเจ้าที่ยิ่งใหญ่ที่สุด แต่สำหรับอโฏวตะ นั้นอาจกล่าวได้ว่า เป็นระบบปรัชญาที่ให้คุณค่าแก่นมนุษย์และการรู้แจ้งของมนุษย์ไว้สูงมาก เพราะการ หลุดพ้นของมนุษย์ในอโฏวตะ เป็นสิ่งที่มนุษย์แต่ละคนต้องพากเพียรทำให้เกิดขึ้นด้วยพลังของ ตนเองโดยไม่มีสิ่งอื่นหยาบยื่นให้ อิศวรของอโฏวตะจึงไม่เกี่ยวกับความรู้แจ้งของมนุษย์ และการ หลุดพ้นของมนุษย์นั้นมิใช่ชนะเหนือมายาซึ่งทำให้โลกแห่งปรากฏการณ์หายไปจากการรับรู้เหลือ แต่เอกภาพของพรหมันเท่านั้น ไม่ว่าเรากล่าวถึงมายาในแง่ที่มันเป็นพลังของอิสวรหรือในแง่อโฏวตะ มันก็ไม่อาจต้านทานพลังของการรู้แจ้งของมนุษย์ได้ ดังนั้นพลังในการรู้แจ้งของมนุษย์จึงเหนือกว่า พลังที่มีในอิสวรเสียอีก ยิ่งหากเข้าสู่สภาวะวิเทหภูมิแล้ว วิเทหะมุกติก็มีสถานภาพที่เหนือกว่า อิสวร โดยสิ้นเชิง ในแง่นี้อิสวรกลายเป็นสิ่งที่มีข้อจำกัดและพลังของพระองค์ก็จำกัดเพราะไม่อาจมี อำนาจตลอดไปได้จริงๆ พระเจ้าหรืออิสวรจึงไม่ได้เป็นพระเจ้าที่ยิ่งใหญ่ที่สุด นี่จึงเป็นปัญหาเรื่อง ความยิ่งใหญ่ของพระองค์

ปัญหาเรื่องความยิ่งใหญ่หรือพระสรรพานภาพ(Omnipotent) จึงเป็นปัญหาสำคัญ ของอิสวร ในอโฏวตะเวทาคะ นอกจากนี้ J.J.Novone เห็นว่าพระเจ้าในอโฏวตะ มีความไม่ สมเหตุสมผลคือ พระองค์เป็นสิ่งที่จำกัด แต่สร้างสิ่งที่จำกัดออกมาเช่นกัน พระองค์เองถูกจัดหรือ ปรากฏด้วยอำนาจของมายา แต่พระองค์ก็มีอำนาจมายานั้นไว้จำกัดหรือปรากฏเป็นสิ่งที่อื่นอีก Novone เห็นว่าพระเจ้าในเชิงบุคคลของสังกรจารย์ไม่ได้เป็นเรื่องการแสวงหาในขอบเขตของ เหตุผล แต่เป็นอำนาจอันปฏิเสธไม่ได้ของพระเวท⁴⁰ กล่าวคือสังกรจารย์ต้องสร้างคำอธิบายเรื่อง พระเจ้าในเชิงบุคคล ทั้งๆที่ไม่มีความจำเป็นต่อระบบปรัชญาของท่าน เพราะเป็นสิ่งที่มิกล่าวถึงใน พระเวท การนำอิสวรมาใช้เป็น “คนกลาง” ระหว่างพรหมันและโลก เพราะหากมายาเป็นอำนาจ เบ็ดเสร็จของพรหมันที่พร้อมจะปรากฏออกมาเป็นสิ่งที่ต่างๆ พรหมันก็ไม่จำเป็นต้องปรากฏออกมา เป็นอิสวรแล้วจึงปรากฏเป็นโลกอีกที หรือต้องปรากฏออกมาเป็นอิสวรก่อนแล้วจึงเป็นเหตุของโลก ทั้งพระเจ้าและการรังสรรค์โลกจึงเป็นส่วนเกินในอโฏวตะเวทาคะของสังกรจารย์ ซึ่งอาจต้องจำ ขอมรับมาตามความเชื่อของยุคสมัยและเพื่อปกป้องพระเวท

ที่จริงลึกๆแล้วสังกรจารย์อาจมองพระเจ้าคล้ายกับปรัชญาโยคะว่าเป็นเครื่องมือ อันหนึ่งในการขัดเกลาจิตใจ โดยการแสดงความภักดีการบูชา หรือเป็นวัตถุแห่งการทำสมาธิหรือ เฟ่งจิตเท่านั้น พระเจ้าในที่นี้จึงมีสถานภาพเป็นเพียงอุบายหรือเครื่องมืออันหนึ่งในการปฏิบัติธรรม (ศาสนา) เท่านั้นเอง

⁴⁰ J.J.Navone,S.J., “Samkara and the Vedic Tradition,” Philosophy and Phenomenological Research