மூநிலை மநநம்

1. விஷய ப்ரவேசம்.

இருக்கும் ஒன்றையே அறிந்தவர்கள் விதவிதமாய் கூறுகின்றனர் – ரிக் வேதம்.

அ. வேதாந்த தரிசனத்தின் பெருமை

1. பரமார்த்த சாஸ்திரம் என்றால் என்ன?

எவ்வளவோ காலத்திலிருந்து மனிதன் தான் மற்றும் தன்னைச் சூழ்ந்துள்ள உலகின் உண்மையை அறிய முயன்று கொண்டிருக்கிறான். "இந்த உலகமனைத்திற்கும் ஸாரமாய் ஒரே ஒரு தத்துவமுண்டா அல்லது இது எப்படித் தென்படுகிறதோ அப்படியே நிஜம் என்று நம்ப வேண்டுமா? இதை அறியும் என்னிலும் என்னைப்போலுள்ள உணர்வுள்ள விலங்குகளிலும் உள்ள அறிவின் உண்மை என்ன? இவ்வுலகின் இருப்பிற்கும் அதை விளக்கும் அறிவிற்கும் என்ன சம்பந்தம் ? இவ்வுலகைக் காணும் போது எனக்கு ஒருபோது சுகமும் வேறொருபோது சோகமும் உண்டாகிறதே, இந்த சுகதுக்கங்களின் மூலம் என்ன? நானும் என்னைப் போன்ற மற்ற ப்ராணிகளும் இங்கு இருந்து கொண்டு நமக்கு சுகம் உண்டாகவும் துக்கம் உண்டாகாமல் இருக்கவும் என்னென்னவோ முயற்சிகள் செய்துகொண்டிருக்கிறோமே, இம்முயற்சிகளின் ரகசியமென்ன?" என்று இப்படியெல்லாம் தன்னுள் தான் ஆராய்ந்துகொண்டு, தனக்குத் தெரிந்ததை மற்றவர்களுக்கு விவரித்து இவ்விஷயத்தில் பிறர் சொல்வதையும் கேட்டு விவாதம் செய்த தீர்ப்புகளை வகைப்படுத்தி எழுதி வைத்துக்கொண்டிருக்கிறான். இப்படி சேர்த்து வைத்த அறிவுக்களஞ்சியம் தான் பரமார்த்த சாஸ்திரம் அல்லது தத்துவ சாஸ்திரம். இந்த சாஸ்திரம் இவ்வுலகத்தின் பரமார்த்தத்தை- தத்துவத்தை அதாவது, உமியை நீக்கி தான்யத்தை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு – கண்டுபிடித்துச் சொல்ல வந்துள்ளது.

2. பரமார்த்த சாஸ்திரத்தின் விஷயம் என்ன என்பதில் தர்சனகாரர்களின் தெளிவற்ற நிலை :

பரமார்த்த சாஸ்திரத்தின் அசாதாரண விஷயம் என்ன என்பதில் ஜனங்களுக்கு இன்னும் ஒருமித்த கருத்தில்லை. நம் நாட்டில் பரமார்த்தத்தைக் கண்டு கொண்டுள்ளோம் என்று கருதுபவர்கள் எல்லாம் தம் ஸித்தாந்தத்தையே தர்சனம் என்று சொல்கிறார்கள். தர்சனம் என்னும் சொல்லிற்கு "அனுபவத்தில் அறிந்ததைக் கூறும் சாஸ்திரம்" என்றுதான் அக்ஷரார்த்தம். ஆனால் எந்த தர்சனமும் எல்லோருடைய அனுபவத்திலும் காணக் கூடியதையே விஷயமாக வைத்துக்கொண்டு தன் ஸித்தாந்தத்தை விளக்கவில்லை

என்றே சொல்லவேண்டியிருக்கிறது. ஏனெனில் அந்தந்த தர்சனகாரர்களாகட்டும் பொதுமக்களாகட்டும் ஒரே குரலில் "இவர்களுடையதே சரி" என்ற தீர்ப்பை ஒரு தர்சனக்காரருக்காவது அளித்ததில்லை. இது தான் - "கபிலர் அறிவாளி ஆனால் கணாதர் அல்ல என்பதிற்கு ப்ரமாணம் என்ன? அவர்களிருவரும் அறிவாளிகளென்றால் அவ்விருவரின் அபிப்ராயத்தில் எப்படி கருத்து வேறுபாடு ஏற்பட்டது? " - எனும் கேள்விகள் உதிக்க வழிகோலியது. இக்கேள்விகளை எழுப்பிய மீமாம்ஸகாரர்களின் பேச்சும் எடுபடவில்லை. (வேதம் அபௌருஷேயம் என்னும் ஒப்புதலினால் எழும்பியதால்) நையாயிகர், ஜைனர், பௌத்தர் – முதலானோரும் இதை எதிர்த்தனர். இன்றும் இதை எதிர்ப்பவர் பலர் இருந்து கொண்டுதான் இருக்கின்றனர். இதனால் 'தர்சனம்' என்னும் சொல் அனுபவத்தில் கண்டதைச் சொல்லும் ஸித்தாந்தம் ஆவதற்குப் பதில் அவரவர்கள் கண்டு கொண்டதே ஸித்தாந்தம் என்னும் பொருளில் தான் இருந்து கொண்டிருக்கிறது.

மேற்கத்தினவரிலும் இதே பாடுதான். அறியப்படும் பொருட்கள் அனைத்தின் விஷயங்களுக்கும் அளிக்கப்பட்ட ஏதோ ஒரு அபிப்ராயம் என்னும் அர்த்தத்தில் தான் philosophy என்ற சொல்லை அவர்கள் உபயோகித்துக்கொண்டே வந்துள்ளதால் தத்தம் நோக்கில் தத்துவ நிச்சயம் செய்துகொண்டு தர்க்கத்திற்குப் பொருத்திக்கொண்டு சொன்னதே தத்துவ சாஸ்திரமாகி விட்டது. தர்க்கத்திற்கு நிறுத்தம் இவ்விடம் தான் இருக்க வேண்டும் என்னும் கட்டுப்பாடு இல்லாததால் வேறொரு கோணத்தில் ப்ரபலமான தர்க்கத்தை செய்தவர் தன்னதே ஆன ஒரு 'தர்சனத்தை' இயற்றுவது அந்நாடுகளில் சுலபமே ஆகியுள்ளது. எனவே மிகப்பழைய காலத்திலிருந்து இன்று வரை வேறுவேறு தர்சனங்கள் அந்நாடுகளில் தோன்றிக்கொண்டே வந்துள்ளன. அவைகளில் சில தர்மக்ரந்தங்களுக்குப் பொருந்தும் வகையில் முயற்சிக்கப் பட்டுள்ளன. மற்றும் சில சுதந்திரமான தர்க்கத்தின் மேல்தான் நிற்க முயன்றுள்ளன. எப்படியோ – அனைத்தும் தர்க்கத்தின் துணையுடன் தான் நிற்கின்றன எனும் அங்கீகாரம் அவையனைத்திற்கும் பொதுவான தர்மமாகி இருப்பதால், இன்று எவ்வளவோ தர்சனங்கள் மறைந்து ஏதோ ஒரு ஆவலுடன் படிக்கும் சரித்திரக்காரர்களுக்கு மட்டும் நினைவில் இருக்கின்றன. Philosophy என்னும் சொல்லின் அக்ஷரார்த்தம் 'வித்யா ப்ரேமம்' என்பது. ஆனால் மேல் நாடுகளின் தர்சனங்களில் அறிவின் மேல் இருக்கும் ப்ரேமத்தை விட தர்க்கத்தின் மேல்தான் ப்ரியம் அதிகமாய் இருக்கிறது – என்று சொன்னால் தப்பேதுமில்லை. இது இருக்கட்டும். தற்பொழுது இவர்களும் தர்க்கத்திற்கு அனுபவத்தின் ஆதாரமும் தேவை என்று உணர்ந்துள்ளனர். பௌதிக விஞ்ஞானிகள் பரீட்சித்து, கவனித்து ப்ரயோகித்து உறுதி செய்த விஷயத்தை ஆதாரமாகக் கொள்ளாத எந்த தத்துவ சாஸ்திரமும் தன் பெயருக்குப் பொருத்தமற்றது என்று அவர்கள் அறைகூவல் விடுத்துள்ளனர். மேலும் அவர்கள், எதிரேயுள்ள உலகையும், தற்போதய மக்கள் வாழ்க்கையையும் முழுமையாக விளக்குவதே தர்க்கத்தின் கடமை, மனித மதியினால் ஊகித்த விஷயங்களையே விமரிசிப்பது என்றைக்கும் தர்க்க சாஸ்திரம் எனப்படாது – என்றும் அவர்கள் சொல்லிக் கொண்டிருக்கிறார்கள். இதுமட்டுமல்ல, அறியப்படும் பொருளை முழுமையாக

விமரிசனம் செய்வது தத்துவ சாஸ்திரத்திற்கு மிக அவசியம் என்பதையும் ஓரிருவர் சொல்லிக்கொண்டிருக்கின்றனர்.

இவ்வளவெல்லாம் ஆன பின்னும் தத்துவ சாஸ்திரத்திற்கு அசாதரண விஷயமென்ன என்பதில் கருத்தொற்றுமை மேலை நாட்டினவரிடம் உள்ளது என்று யாரும் கூறமுடியாது. அவர்களில் சிலர் பௌதிக விஞ்ஞானத்தின் ஒட்டுமொத்தமே தத்துவ சாஸ்திரம் என்று மயங்கி உள்ளனர் என்று தெரிகிறது. அவர்கள் சொல்வது – இந்த ஜகத்தின் எத்தனையோ அம்சங்கள் நமக்கு இன்னும் தெரியவே இல்லை; தெரிந்த அம்சங்களையும் நாங்கள் முழுமையாக அறிந்து கொண்டு ஒரு முடிவுக்கு வந்துள்ளோம் என்றும் சொல்வதிற்கில்லை. இதல்லாமல், மனிதனின் அல்பமதியினால் எற்படுத்திக்கொண்டுள்ள புத்தி விசேஷங்களினால் பரமார்த்தத்தை பூர்ணமாய் கிரகித்து விவரிக்க முடியுமா என்ன? பரமார்த்தத்தில் தானும் ஒரு அம்சமாகியிருக்கும் மனது பரமார்த்தத்தை முழுமையாக எப்படி அறியமுடியும்? மனிதனுக்கு இந்திரியங்கள் வாயிலாக அறியப்படும் விஷயங்களேயன்றி, தவம், யோகம் முதலியவைகள் மூலமும் சில அனுபவங்கள் ஆகும் என்ற நம்பிக்கை உள்ளது. இவைகளையெல்லாம் கணக்கில் எடுத்துக்கொண்டால்தானே பரிபூர்ணமான பரமார்த்த நிச்சயம் ஏற்படும்? இக்காரணங்களினால் பரமார்த்த தர்சனம் இத்துடன் முடிவடைந்தது என்றால் அது பைத்தியக்காரனின் பேச்சாகிவிடும். இப்போதைக்கு தர்க்க சம்மதமாய் நாம் செய்துள்ள பரமார்த்த நிர்ணயமே பரமார்த்த தர்சனம்; இந்த அர்த்தத்தில் பரமார்த்த தர்சனமென்றால் பௌதிக விஞ்ஞானத்தின் ஒட்டு மொத்தமே ஆவதால் – அது பௌதிக விஞ்ஞான சாஸ்திரத்தைப் போலவே மாறிக் கொண்டு அந்தந்த காலத்திற்கு தக்கபடி ஒழுங்கு படுத்த வேண்டும் என்பது அவர்கள் அபிப்ராயம். விஞ்ஞானத்தில் ஆதியிலிருந்து உள்ளது என்று அங்கீகாரம் பெற்ற காலம், தேசம், கார்யகாரணம் – முதலிய நம்பிக்கைகளின் உண்மையைக்கண்டு பிடிப்பதே தத்துவ சாஸ்திரத்தின் வேலை என்பது சில மேனாட்டவரின் கருத்து. இதனுடன், தார்மிக, நைதிக நிஜங்களைச் சேர்த்துக்கொண்டு முழு தத்துவத்தை உறுதிப்படுத்துவதே அதனுடைய கடமையென்று வேறு சிலர் கருதுகின்றனர். அது எப்படியோ, தத்துவ சாஸ்திரத்தின் விஷயம் என்ன என்பது நம் தேசத்தைப் போலவே மேல் நாடுகளிலும் இன்னும் ஒரு ஒழுங்குடன் இல்லை என்றே சொல்லலாம்.

3. தர்சனகாரரிடம் ஒரு ஒழுங்குபாடான ஆராயும் முறை இல்லை

தத்துவ சாஸ்திரத்திற்கு விஷயம் என்ன என்பதைக் குறித்து கருத்து வேறுபாடு இருப்பதைப் போலவே, தத்துவ சாஸ்திர விஷயத்தில் அனுசரிக்க வேண்டிய முறையிலும் கூட கருத்து வேறுபாடு எல்லா காலங்களிலும் எல்லா தேசங்களிலும் இருந்துள்ளது. தத்துவ நிர்ணயத்திற்கு மத கிரந்தங்களை ஆதாரமாக வைத்துக்கொண்டு தான் தர்க்கம் செய்யவேண்டும் என்றவர்கள், மேல்நாடுகளில் முந்தைய காலத்தில் மிகவும் ப்ரபலமாய் இருந்தனர். இப்பவும் இந்த கருத்துடையவர்கள் இருக்கலாம். ஆனால் நம் நாட்டில்

தர்சனகாரர்களின் ஸர்வக்ஞத்வத்தின் விஷயத்திற்கு விவாதம் எப்படி உண்டானதோ அப்படிப் பல மத கிரந்தங்களில் எது முதல் ஸ்தானம் வகிக்கத் தகுதி வாய்ந்தது என்னும் விஷயத்திற்கும் விவாதம் நடந்து கொண்டே இருக்கிறது. இதைக் கண்ட பலர் இந்த சாஸ்திரத்திற்கு, பௌதிக விஞ்ஞானத்தைப் போல் அனுபவமே முக்கியமாய் இருக்கவேண்டுமென்றும் அப்படி அனுபவ ஆதாரத்தின் மேல் எழும் தர்க்கமே முதலிடத்தை வகிக்க வேண்டும் என்றும் தீர்மானித்துக் கொண்டுள்ளனர். தர்க்க அனுபவத்திற்கு, தேசம், காலம், ஜாதி, குலம், மதம் முதலிய எல்லைக் கட்டுகள் இல்லாததாலும் சப்தம் முதலிய ப்ரமாணங்களை ஆராயும் போதும் இவையிரண்டையே தஞ்சம் புக வேண்டியிருப்பதாலும், பரமார்த்த நிர்ணயத்திற்கு இவையிரண்டே தகுதி பெற்ற ஸாதனங்கள் என்பது சரியே. ஆனால் நம் நாட்டில் எப்படியோ அப்படியே மேற்கத்தியவர்களிலும் யுக்தி அனுபவங்களையே உபயோகிக்கிறோம் என்று கூறுபவர்களும் கூட மற்ற ஸித்தாந்த கண்டனத்திற்கு இவைகளைத் தயக்கமின்றி உபயோகித்தாலும் தம் ஸித்தாந்த விஷயத்திற்கு மட்டும் தமக்கு சம்மதமான விஷயங்களை தர்மத்தின் பெயரில் திணித்துக் கொண்டிருக்கின்றனர். [1] இக்காரணத்தினால் நம் தேசத்தைப் போல் மேல் நாடுகளிலும் பரமார்த்தத்தைக் குறித்து ஐக்யம் உண்டாக வாய்ப்பு இல்லாமல் இருக்கிறது. இதல்லாமல் அனுபவம் என்றால் எது? யுக்திகள் எவை? ஒரு யுக்தி இன்னொன்றிற்கு எதிர்மறையாகி விட்டால் எதை எதற்காக அனுசரிக்க வேண்டும்? ஒரு அனுபவம் மற்றொன்றிற்கு எதிர்ப்படையானால் எப்படி? என்னும் விஷயத்தை மேல்நாட்டினர் நன்கு ஆராய்ந்திருப்பதாகத் தெரியவில்லை. ஆகையால் அவர்கள் ஆராய்ச்சியிலும் ஒரு முக்கியமான தடை உண்டாகியுள்ளது.

4. வேதாந்திகள் யுக்தி அனுபவங்களை மட்டுமே ஒத்துக்கொண்டுள்ளனர்

இப்போது நாம் பரமார்த்த சாஸ்திரத்தின் ஒரு கிரந்தத்தை ஆரம்பிக்கும் உத்தேசம் என்னவென்றால்:
“பரமார்த்தத்தை யுக்தி அனுபவங்களின் ஆதாரத்திலேயே நிர்ணயிக்க முடியும் என்று அதற்கென்றே கிளம்பி, தத்துவத்தை எவ்வச்சமுமின்றி முழங்கியுள்ள தர்சனம் ஒன்று உண்டு. அத்தர்சனத்தை நாம் நன்கு ஆராய்வதால் இப்போதைய தத்துவ ஆராய்ச்சி முறையில் உள்ள குறைகளை நீக்குவதல்லாமல் பரமார்த்த சாஸ்திரத்தின் ப்ரயோஜனத்தை முழுமையாக அடையலாம் என்னும் நிச்சயம் நமக்கு உண்டாகியுள்ளது. ஆகையால் அந்த தர்சனத்தை வாசகர்களுக்கு அறிமுகப்படுத்த முயன்றுள்ளோம். நாம் இங்கு சொல்லப்போகும் தர்சனம் உபநிஷத்துக்களில் சொல்லப்பட்டுள்ள ப்ரக்ரியைகளின் ஆதாரமுடையது. உபநிஷத்துக்களுக்கு வேதாந்தம் என்னும் வேறு ஒரு பெயர் உள்ளதால் இத்தர்சனத்திற்கு வேதாந்த தர்சனம் என்னும் பெயரும் உள்ளது. எனவே இத்தர்சனத்தைப் பின்பற்றுபவர்களை வேதாந்திகள் என்பர். இத்தர்சனம் சாஸ்திர

[1] Dr.S.ராதாகிருஷ்ணன் எழுதியுள்ள “The Reign of Religion in Contemporary Philosophy என்னும் புத்தகத்தைப் படித்தால் மேலும் விவரங்கள் கிடைக்கும்.)

உபதேசத்தின் மூலம் பிறந்துள்ளது உண்மையேயானாலும், சாஸ்திரத்தையோ அல்லது எதோ ஒரு ஆச்சாரியார் சொன்னதையோ நம்பி அதைப் ப்ரமாணமாகக்கொண்டு இதன் தத்துவத்தைக் கண்டு கொள்ள வேண்டியதில்லை. (நை.ஸி.4-19) இத்தர்சனத்தில் ஒரு அசாதாரண முறையில் அனுபவத்திற்கும் யுக்திக்கும் முக்கியத்வம் அளிக்கப்பட்டுள்ளது. அனுபவங்களில் சட்டென்று தோன்றும் விரோதத்தைப் பரிகாரம் செய்யும் விதமும், அழுத்தத்துடன் நிற்கக்கூடிய ஸத்தர்க்கத்தின் ஸ்வரூபமும் அனைவரும் ஒத்துக்கொள்ளும் வகையில் உறுதியாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

நாம், இந்நூலில் வேதாந்த தர்சனம் காட்டியுள்ள மிக உயர்ந்த அனுபவத்தையும், உயர்ந்த யுக்திகளையும் சாதாரண மனிதனுக்கும் புரியும் வகையில் கூறியுள்ளோம். தர்க்கத்தின் மூலம் தான் தத்துவத்தை உறுதி செய்துகொள்ளவேண்டும் என்பவர்களுக்கு இந்நூலினால் பயன் உண்டு. ஸம்ஸ்க்ருத நூல்களில் நம்பிக்கை இருப்பவர்களுக்கும் கூட அந்தந்த நூல்களில் யுக்தி அனுபவங்கள் சொல்லப்பட்டுள்ள இடங்கள் அந்தந்த அத்யாய எண்கள் மூலம் அங்கங்கு தெரிவிக்கப்பட்டுள்ளன. இது மூல கிரந்தங்களை எளிதில் அறிய துணை புரியும். ஆனால் நாம் எந்த வாக்யத்தையும் வாக்யமென்னும் காரணத்தினாலேயே நம்பியே தீர வேண்டும் என்று ப்ரமாண வசனமாக உதாரணமாக கொடுக்கவில்லை. ஆகையால் அந்தந்த பதங்களின் அக்ஷரார்த்தம் இங்கு கிடைப்பதில்லை. மூலத்தில் இருக்கும் யுக்தியை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு எம் நூலில் சேர்த்துக்கொண்டுள்ளோம் என்பதை வாசகர்கள் நினைவில் வைத்துக் கொள்ள வேண்டும்.

5. வேதாந்திகள் நிறைநோக்கை ஆதாரமாகக் கொண்டு ஆராய்கிறோம் என்று கூறுகிறார்கள்

பரமார்த்தத்தைப் புராணப்ரஸித்தமான தேவலோகத்தின் சிந்தாமணிக்கு ஒப்பிடலாம். அம்மணி யார் எதை நினைப்பரோ அதன் வடிவாக மாறும். பரமார்த்தம் என்பது ஒன்று உள்ளது என்று சிலர், இல்லவே இல்லை என்று சிலர், ஒன்றே ஒன்று என்று சிலர், பல என்று சிலர், பலவித குணங்களுடன் கூடியது என்று சிலர், எந்த குணமும் இல்லாதது என்று சிலர், க்ரியையுடன் கூடியது என்று சிலர், க்ரியையற்றது என்று சிலர், ஞான வடிவானது என்று சிலர், அர்த்த வடிவானது என்று சிலர், காரணரூபமென்று சிலர், கார்ய காரணமற்றதென்று சிலர், சுக ரூபமென்று சிலர், துக்கவடிவென்று சிலர், 'நான்' என்னும் ரூபத்தினது என்று சிலர், நான், நீ என்ற வடிவற்றது என்று சிலர் (ஐ.பா.2-1-1) இப்படி பலப்பலவாய் வாதிகள் வர்ணிக்கிறார்கள். பரமார்த்தம் இவ்வளவு வகையான விகல்பங்களாகத் தோன்றி இன்னும் பல வகையான வேறு வேறு விகல்பங்களுக்கும் இடமளிக்க வாய்ப்பு இருப்பதால் இதைச் சிந்தாமணிக்கு ஒப்பிட்டால் என்ன தவறு? ஆயினும் பரமார்த்தம் என்றால் ஒரேவடிவில் இருக்க வேண்டும் என்று அனைத்து வாதிகளும் ஒத்துக் கொள்கின்றனர். இப்படியிருப்பதால், முழுவதும் எதிர்மறையான

முறைகளில் பரமார்த்தத்தை வர்ணிக்கும் வாதிகளின் சிந்தனை முறையிலேயே ஏதோ குற்றம்/தோஷம் இருக்க வேண்டும் என்று நாம் ஊகிக்க வேண்டியுள்ளது. அந்த தோஷம் அவரவரின் பார்வையில் இருக்கிறது என்றும், வாதிகள் அனைவரும் நிறை நோக்கின் ஆதாரமின்றி வர்ணித்திருப்பதால் பரமார்த்த விஷயத்தில் இக் கருத்து வேற்றுமைகள் ஏற்பட்டுள்ளன என்று வேதாந்திகள் சொல்கிறார்கள்.

வேதாந்தத்திலும் த்வைதம், அத்வைதம், விசிஷ்டாத்வைதம், த்வைதாத்வைதம், சுத்தாத்வைதம்- என்று வெவ்வேறு ஸித்தாந்தங்கள் உண்டு. ஆனால் மற்ற வேதாந்திகள் உபநிஷத்துக்களை ப்ரமாணம் என்று நம்பி எதிர்மறையான அர்த்தத்தைக் கூட உபநிஷத்துக்களின் ப்ரமாணத்தினால் நம்ப வேண்டும் என்று சொல்லிக் கொண்டிருக்கின்றனர். வேதாந்தங்களில் சொல்லும் கர்மம், ஜீவன், ஸம்ஸாரம், படைப்பு, வேறு ஜன்மம், வேறு லோகம் – முதலிய வாதங்களின் விஷயத்தில் எப்படியோ, அப்படியே பரமார்த்த ஞான விஷயத்தில் கூட சாஸ்திர ப்ரமாணத்தினால் தான் ஒருமித்த கருத்து வரவேண்டியுள்ளது என்பது அவர்களது பட்சம். ஆனால் சங்கராசார்யாரை பின்பற்றும் அத்வைதிகளைப் பொறுத்தவரை சாஸ்திரம் அனுபவத்தை உள்ளபடியே சொல்லுமே தவிர இல்லாததைப் புதியதாய் உண்டாக்குவதில்லை. (ப்ரு.பா-2-1-20) 'நெருப்பு தணுப்பாய் உள்ளது, ஒளிர்வதில்லை' என்று நூறு ச்ருதிகள் சொன்னாலும் ப்ரமாணம் ஆவதில்லை. (கீ.பா.18-66) என்று தைர்யமாய் சொல்வார்கள். அவர்கள் உபாஸனை வடிவான ஞானமே அல்லாமல் பரமார்த்த வஸ்துவை உள்ளது உள்ளபடியே கூறும் ஞானமும் உபநிஷத்துக்களில் உள்ளன (ஸூ.பா.1-4-4). ஆகையால் இந்த ஞான விஷயத்திற்கு வெறும் வாக்யமே அல்லாது அனுபவமும் ப்ரமாணமாகியிருக்கிறது (ஸூ.பா.1-1-2) என்று திடமுடன் சொல்லியுள்ளனர். அதற்குத் தகுந்தவாறு அவர்கள் யுக்தியையும் அனுபவத்தையும் சொல்லித்தான் தம் ஸித்தாந்தத்தை வழங்கியுள்ளனர். யுக்தி மற்றும் அனுபவத்தை ஒட்டியே ஞானம் ஆவதால் அதற்குத் தகுந்தவாறு ஸித்தாந்தத்தை ஏற்படுத்திய பின்னரே வெறும் அத்ருஷ்ட விஷயங்களைக் கூறும் கர்மம், ஸம்ஸாரம் முதலிய வாக்யங்களின் பொருளைத் தத்துவத்திற்கு பொருந்தும் வண்ணம் பொருள் கொள்ள வேண்டியுள்ளது என்பது நியாயமாகத்தானே உள்ளது. ஆகையால் நாம் இப்போது அத்வைத வேதாந்திகள் சொல்லும் நிறை நோக்கின் ஞானத்தை மட்டும் விளக்குவோம். [2] வைதிக தர்மத்தையோ, வேறு மதத்தையோ அல்லது எந்த தர்மத்தையும் ஒத்துக்கொள்ளாத சுதந்திரமான ஆராய்ச்சியாளரோ – எவரானாலும் –ஞான வேட்கையுள்ளவர்களுக்கும், இப்பகுதியின் முடிவு ஒத்துக்கொள்ளக் கூடியதாகவே உள்ளது. இப்பகுதியின் பெருமையைக் கண்டபின் இத்தர்சனத்தின்படி நீதி, மதம், சமூகம், அரசியல், படிப்பு முதலியவைகளின் விமரிசனங்களை - பரிசுத்தமாய் விரோதமின்றி ஒம்மனத்துடனும்- செய்ய முடியும் என்றே சொல்லலாம்.

---

[2] சங்கராசார்யார் காலத்திற்கு முன்பே அத்வைத வேதாந்தத்தின் ப்ரகார பேதங்கள் இருந்தன. இப்பவும் சில உள்ளன. ஆனால் நாம் சங்கரர் சொல்லியதைதான் இங்கு "வேதாந்தம்" என்னும் பெயரில் அழைத்துள்ளோம்.

6. வேதாந்திகளின் மூநிலை (அவஸ்தாத்ரய) த்ருஷ்டி

வேதாந்திகள் தாம் நிறை நோக்குடன் (பூர்ண த்ருஷ்டி) ஆராய்கிறோம் என்றும் மற்றவர்கள் குறை நோக்கு என்னும் தோஷத்துடன் ஆராய்வதால் தத்துவத்தை எடுத்துரைக்க முடியாமல் இருக்கின்றனர் என்றும் சொல்கிறார்கள் அல்லவா? அவர்கள் கூறும் நிறை நோக்கு என்பது உலக வழக்கினின்றும் வேறுபட்ட நோக்கல்ல. பிறந்துள்ள ப்ராணிகளிலெல்லாம் இருக்கும் அனுபவத்தை எடுத்துக்கொண்டு பாரபட்சமின்றி, உள்நோக்கி ஆராயும் முறை. இதுவே பூர்ண த்ருஷ்டி.

நாமனைவரும் விழிப்பு, கனவு, தூக்கம் – எனும் மூன்று அவஸ்தைகளையும் இடையறாது அனுபவித்துக்கொண்டிருக்கிறோம். எந்நாட்டிலும் இதை அனுபவிக்காதவர் இல்லை என்றே சொல்லலாம். எனக்குத் தூக்கம் வேண்டாம், கனவு வேண்டாம், விழிப்பு ஒன்றே போதும் என்று எவராவது அடம் பிடித்தாலும் அவை வராமல் இருக்காது. தூங்காமல் இருப்பது என்பது இயற்கைக்கு விரோதம். இப்படியிருந்தபோதிலும், அதென்னமோ ஜனங்கள் விழிப்பு அவஸ்தைக்கே பெருமளவில் முக்கியத்வம் கொடுக்கின்றனர். இது நடைமுறைக்குப் போதுமென்றாலும் விழிப்பு ஒன்றே தம் வாழ்க்கைக்கு சேர்ந்தது என்று எவராலும் கூறமுடியாது. மனிதனின் ஆயுள் இம்மூன்று நிலைகளின் வரிசையிலேயே அளவிடக்கூடியதாய் உள்ளது. நம் அனுபவம் இம்மூன்று அவஸ்தைகளை உட்கொண்டிருந்தாலும் தத்துவவேட்கை உள்ளவர்கள் விழிப்பு நிலை ஒன்றையே ஆராய்ந்துகொண்டிருக்கின்றனர். நம் நாட்டிலோ, புற நாடுகளிலோ, முற்காலத்திலோ, தற்காலத்திலோ மூன்று நிலைகளுக்கும் ஒரே வித மதிப்பளித்து ஆராய்ந்த தர்சனக்காரர்கள் வேதாந்திகளே. வேறெவரும் இல்லை. விழிப்பு, கனவு, தூக்கம் என்னும் சொற்களை உபயோகித்த ஆராய்ச்சியாளர்களே இல்லை என்றில்லை; கனவும், தூக்கமும் விழிப்பிற்குத் தேவை என்னும் காரணத்தினால் அதற்கு ஒட்டிக்கொண்டிருக்கும் கீழ்மட்ட அல்லது முக்கியமற்ற அவஸ்தைகள் என்று எண்ணுபவர்கள் உள்ளனரே தவிர இம்மூன்று அவஸ்தைகளும் சமம் என்று கருதி இம்மூன்றையும் பரீட்சித்து பூர்ணானுபவத்தின் மேல் தம் ஸித்தாந்தத்தை நிலை நிறுத்திய தர்சனகாரர்கள் யாருமே இல்லை.[3] மூநிலையின் விசேஷம் என்ன என்பதை அடுத்த அத்யாயத்தில் விளக்குவோம். அனைவரின் அனுபவத்தையும் ஆதாரமாய்க்கொண்டுள்ள இந்த சுலபமான விளக்கத்தினால் எவ்வளவு ஆழமான ஸித்தாந்தம் வெளிப்படுகிறது. இந்த ஸித்தாந்த ஞானத்தினால் நமக்கு என்ன ப்ரயோஜனம் என்பதை மட்டும் இவ்வத்யாயத்தில் சொல்லி விடுகிறோம்.

[3] ஸர்வ ஸாக்ஷியான ஆத்மாவில் ஏற்றப்பட்டுள்ள விகல்பங்களை நீக்குதல் என்னும் அத்யாரோப அபவாத ப்ரக்ரியையே உபநிஷத்துக்களுக்கெல்லாம் பொதுவாய் உள்ள வேதாந்த ப்ரக்ரியை. இதுவே பூர்ண த்ருஷ்டி. மூநிலை த்ருஷ்டி என்பது அதில் முக்கியமான ஒன்று.

7. வேதாந்தத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ள பரமார்த்தத்தின் ஸ்வரூபம்

வேதாந்தத்தில் இவ்வுலகின் பரமார்த்த ஸ்வரூபத்திற்கு ப்ரம்மம் என்று பெயரிட்டுள்ளனர். ப்ரம்மம் இவ்வுலகம் மற்றும் அதிலுள்ள நம்மனைவரின் ஸ்வரூபமே ஆகியுள்ளதால் அதை நம் **ஆத்மா** என்றும் அழைப்பதுண்டு. அந்த ப்ரம்மம் எதற்கும் கட்டுப்படாது எதையும் சாராது இருப்பதால் அதற்குள் மற்ற எல்லாம் கட்டுண்டிருப்பதால் அதற்கு **ஈச்வரன்** என்ற பெயரையும் கொடுத்துள்ளனர். அது தன்னைத்தானே விளக்கிக்கொண்டு எல்லாவற்றையும் அதன் ப்ரகாசத்தினாலேயே ஒளிர்விக்கிறது என்பதைக் குறிக்க **ஜ்யோதி, தேவன், தேவதை** என்றும் அழைக்கின்றனர். அது என்றும் அழியாத காரணத்தினால் **அக்ஷரம்** என்றும், நம் புலன்களுக்குப் புலப்படாததால் **அவ்யக்தம்** என்றும் பெயர் பெற்றுள்ளது. ப்ராணன், (அனைத்தும் உயிருள்ள காரணத்தினால்) ஆகாயம் (எங்கும் வியாபித்து இருப்பதால்) முதலிய வேறு பெயர்களும் அதற்கு உண்டு. இங்கு நாம் கூறியுள்ள ஸ்வபாவம் பரமார்த்தத்தில் உள்ளதா இல்லையா என்பதை இந்நூலில் நாம் கூறப்போகும் விஷய ஆராய்ச்சியின் முடிவில் தான் தெரியப்படுத்த வேண்டியுள்ளது. அப்பதங்களுக்கு வழக்கில் என்ன அர்த்தம் இருந்தாலும் அதை இப்போதைக்கு விட்டுவிட்டு, பரமார்த்தத்திற்கே இவ்வித பெயர்கள் கொடுக்கப் பட்டுள்ளன என்பது தான் தற்போதைக்கு நினைவில் கொள்ள வேண்டியது.

உபநிஷத்துக்களில் பரமார்த்தத்தைக் குறிக்கும் சில சொற்களை ஆழ்ந்து கவனித்தால் வேதாந்த ஸித்தாந்தத்தின் ஸ்வரூபம் நமக்கு விளங்கும்.

"ப்ரம்மம் –

ஸத்யம் ஞானம் அநந்தம் (தை.2-1), விஞ்ஞானம், ஆநந்தம் (ப்ரு.3-9-28),

நான் ப்ரம்மமாய் இருக்கிறேன் (ப்ரு 1-4-10), நீ அதுவாய் இருக்கிறாய் (சா.6-8,7), இந்த ஆத்மா ப்ரம்மனே (ப்ரு 2-5-9, 4-4-5), இவை அனைத்தும் ப்ரம்மமே , (மா.2, மு.2-2-11), இங்கு பன்மை என்பதில்லை (க. 2-1-11)"

இப்படிப்பட்ட வாக்யங்கள் உபநிஷத்துகளில் ஏராளமாய் உள்ளன. வேதாந்த தர்சனத்தின்படி நம்முள் காணப்படும் உலகனைத்தும் ஒரே ஒரு பரமார்த்தமாய் இருக்கிறது; இதில் சேதனம் அசேதனம் என்னும் பிரிவில்லை. அனைத்தும் ஒரே ஸச்சிதானந்த வஸ்துவாய் இருக்கிறது. பொதுவாக நம் சிந்தனைப் போக்கில் இவையெல்லாம் பைத்தியக்காரனின் பிதற்றல் போல் தென்படும். இவையெல்லாம் இந்திரியங்களுக்கு எதிர்மறையாய் இருப்பதால் இந்த உபநிஷத் வாக்யங்களுக்கு இந்த அர்த்தமில்லை என்று பிற வேதாந்திகளும் கூறுகின்றனர். ஆயினும் அத்வைத வேதாந்திகள் மட்டும் "இங்கு சொல்லப்பட்டுள்ளவை பரமார்த்தமே ஆகியுள்ளது" என்று அனுபவத்தின் மூலம் அறிந்து கொள்ள முடியும்; மூநிலை பரீட்சையின் மூலம் இதை நாம் அறிந்து கொள்ள முடியும் என்று தைர்யமாகக் கூறுகிறார்கள். எனவே தத்துவ

ஆராய்ச்சியில் ஈடுபாடுடையவர்கள் அவர்கள் கூற்றைப் பரீட்சித்துத் தம் அபிப்ராயத்தை மக்களுக்கு தெரியப்படுத்துவது பொருத்தமே.

ஆ. வேதாந்த ஞானத்தின் ப்ரயோஜனம்

8. ப்ரம்ம ஞானத்தினால் கிட்டும் பலவகையான பலன்கள்

வேதாந்தத்தில் சொல்லியபடி பரமார்த்தம் அல்லது ப்ரம்மம் ஸச்சிதாநந்த ஸ்வரூபமாகியும் இருப்பதால் அதுவே நம்மனைவரின் ஆத்மா என்றும் அறிவதால் என்ன ப்ரயோஜனம்? இதற்கு வேதாந்திகளின் பதில்: அதனால் சோக மோஹங்கள் தொலையும், சந்தேகங்கள் விலகும், கடினமாய் உழைப்பதால் வரும் அயர்வு, பயப்படுபவர்களின் பயம், துக்கத்துடன் கூடியவர்களின் துக்கம் போகும். ஏழைகளுக்கு பெரும் பாக்யம் கிடைத்தது போலாகும், பேடிகளுக்கு தைர்யம் வரும். எல்லா கார்யங்களிலும் வெற்றி கிட்டும், அனைத்து இஷ்டார்த்தங்களும் நிறைவேறும். இவைகளில் அதிசயம் ஒன்றுமில்லை. அத்யாத்ம வித்யையை உலகுக்கு அருளிய மஹரிஷிகளின் சரித்திரத்தைப் படித்தால் போதும், இவைகளின் உண்மை புரிந்துவிடும்.

அந்த மஹரிஷிகள் மஹாஞானிகளாய் இருந்தனர். அரசர்கள் எல்லாம் அவர்களை கௌரவத்துடன் கண்டதால் செல்வமோ, செல்வாக்கோ, விஷயபோகமோ அவர்களுக்கு வேண்டியிருக்கும் பட்சத்தில் அவர்களது விருப்பத்தை நிறைவேற்றுவதில் அவ்வரசர்களுக்கு தொல்லை ஒன்றும் இருக்கவில்லை. ஆயினும் அவர்கள் நகரவாசத்தை விட்டுவிட்டு, காட்டிற்குச் சென்று நித்ய ப்ரம்மசர்யத்துடன் பரமாத்ம சிந்தனையிலேயே காலத்தைக் கழித்தனர். அவர்களில் சிலர் தம் ஆச்ரமத்திற்கு வந்த அரசர்களுக்கும் அவர்கள் சேனைகளுக்கும் தகுந்த உபசாரம் செய்து (தம்முடைய யோக ஸித்தியினால்) அனுப்பிய சம்பவங்களும் நம் புராணங்களில் உண்டு. அந்த ஸித்திகளின் ஸ்வரூபத்தையே அறியாத நமக்கு அவை கட்டுக் கதை என்றே தோன்றும். உலகெல்லாம் பூஜ்யரென்று அழைக்கப்பட்டு, தம் இச்சைகளையெல்லாம் ஈடே ற்றிக்கொள்ளும் எல்லா வித ஸாதனங்களும் தம்மிடமே இருக்கும்போது பரம வைராக்யத்துடன் அவைகளை ஏரெடுத்தும் பாராமல் அத்யாத்ம சிந்தனையிலேயே முழுகியிருப்பதென்றால் பரமாத்ம ஞானத்திற்கு அவர்கள் எத்தகைய மதிப்பை அளித்திருக்க வேண்டும்?

9. ப்ரம்மஞானம் அஸுரப் பண்பை நீக்கி துக்கத்திலிருந்து காப்பாற்றும்

மனிதனின் ஸகல துயரங்களுக்கும் சரியான ஆத்மஞானம் இல்லாததே என்றும், அனைத்தையும் ஆத்ம நோக்கில் பார்க்காமல் தேஹ புத்தியுடன் நோக்குவதாலேயே எல்லா அநர்த்தங்களும் உண்டாகின்றன. எனவே ஆத்ம ஞானத்தை சம்பாதித்துக்

கொள்ள வேண்டும் என்னும் அவாவே பரம மங்களமானதென்று நம் முன்னோர்கள் சொல்லியுள்ளனர். யார் ஆத்மாவை அறிந்து கொள்ளாமல் அதன் நினைவின்றி அநாத்மா விஷயங்களிலேயே முழுகியிருக்கின்றனரோ, அவர்கள் தற்கொலை செய்து கொண்டிருக்கும் மஹாபாதகர்கள். அவர்கள் அந்த பாதகத்தின் விளைவாய் அஸுர ஜன்மத்திலேயே பிறந்து கொண்டிருக்கின்றனர். அவர்களை மனிதர்கள் என்று கருதுவதே தவறு. அவர்கள் இருந்தாலும் இறந்தாலும் ஒன்றே. அவர்கள் வாழ்வு எப்படிப்பட்டதென்றால், அடர்ந்த இருள் படர்ந்த, இவ்வளவு ஆழம் என்று தெரியாத பாழும் கிணற்றில் விழுந்து கீழே சென்றுகொண்டே இருப்பவரைப் போல்தான் ஆத்மாவை அறியாதவர்கள் பாடு என்று உபநிஷத்தில் (ஈ.உ.3) வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. இப்படிப்பட்ட கீழ்நிலைக்குச் செல்லா வண்ணம் இந்த புனித க்ரந்தங்கள் ஆத்மாவின் உண்மை ஸ்வரூபத்தையும் உலகின் பரமார்த்தத்தையும் நமக்குப் போதித்துள்ளன. ஆகையால் ஞானத்தின் ப்ரயோஜனம் என்னவென்றால் தற்கொலையிலிருந்து தப்பி அஸுரப் பண்புகளிலிருந்து விடுபட்டு மனிதத் தன்மை மட்டத்திற்கு உயர்வதே ஆகும். விஞ்ஞானம் கண்டுபிடித்துக் கொடுத்துள்ள புதுப் புதுக் கருவிகளை எப்படி உபயோகப் படுத்த வேண்டும் என்றறியாத ஜனங்கள் தத்தம் விருப்பு, வெறுப்புகள், அதன் விளைவாகப் பஞ்சம், வரட்சி, போர் முதலிய அபாயங்கள் எப்போது வந்து விடுமோ என்ற பயத்திலேயே இருக்கின்றனர். இவற்றில் ஏதாவதொன்று வந்துவிட்டாலும் இதற்கு யார் பொறுப்பு என்று கண்டுபிடிக்காமல் ஒருவரை ஒருவர் பழித்துக்கொண்டும், இகழ்ந்து கொண்டும், தம்முடைய விருப்பு வெறுப்புகளை சாணைத் தீட்டிக் கொண்டே இருக்கின்றனர். இயற்கையின் சீற்றத்தால் மக்களும், நாடுகளும் அழிந்தால் திக்குத் தெரியாமல், ‘அய்யோ, குய்யோ’ என்று அலறுகின்றனர். இப்படிப்பட்ட நிலையில் விஞ்ஞானம் என்ன சொல்கிறது? எந்த ஒரு வழியையும் சொல்லாமல், ‘எனக்குத் தெரிந்தது இவ்வளவு தான், இனி உங்கள் புத்தி உங்கள் கையில்’ என்று கூறி நிராசையை ரொப்புகிறது. அச்சமயத்தில் பரமார்த்தத்தின் துணையிருந்தால், ஜனங்கள் அஸுரத்வத்தை விட்டுவிட்டு மனுஷ்யத்வத்திற்கு வருவார்கள் என்பது மட்டுமல்ல; தானம், தர்மம், தயை, பரோபகாரம், முதலிய அத்யாத்மக் கொடிகளை மேலேற்றி மனிதத் தன்மையிலிருந்து தெய்வத் தன்மைக்கு ஏறுவதும் உண்டு. இது ஒரு மஹாப்ரயோஜனம் இல்லையா?

10. வேதாந்தத்தில் சொல்லியிருக்கும் நம் ஸ்வரூபம் அஸம்ஸாரி

உபநிஷத்துக்களில் சொல்லப்பட்டுள்ள நம் ஸ்வரூபத்திற்கும் நாம் இப்போது அறிந்துகொண்டிருக்கும் நம் ஸ்வரூபத்திற்கும் உள்ள வேறுபாடு மேரு மலைக்கும் கடுகிற்கும் உள்ள வேறுபாட்டைப் போன்றது. நம்மைப் பற்றி இப்போது நமக்கு இருக்கும் அறிவு எத்தகையது? “நம்மிடம் எவ்வளவோ குற்றம் குறைகள் இருக்கின்றன. பசி, தாகம், மூப்பு, சாவு இவை நம்முடன் ஒட்டிக் கொண்டிருக்கின்றன. நோய் நொடிகள் நம்மை விடாது. நம் ஆசைகளும் ஸங்கல்பங்களும் ஆயிரக்கணக்கில் உள்ளன. அவைகளில் நிறைவேறாத ஆசைகளே அதிகம். நாம் ஓரிடத்தில் ஒரு காலத்தில் பிறந்து, சில காலம்

எப்படியோ வாழ்ந்து கடைசியில் ஒரு நாள் மண்ணாகி விடும் சுதந்திரமற்றவர்கள்" என்னும் புத்தி தான் நம்முள் வேரூரியிருக்கிறது. ஆனால் ஸ்ருதியில் கூறப்பட்டுள்ள நம் வாஸ்தவ ஸ்வரூப வர்ணனையைக் கேளுங்கள்: "ஆத்மனில் எவ்வித தோஷமும் இல்லை, மூப்பில்லை, சாவில்லை, சோகமில்லை, மோஹமில்லை, பசியில்லை, தாகமில்லை. அவனால் நிறைவேற்றிக்கொள்ள முடியாத விருப்பங்களோ, ஸங்கல்பங்களோ இல்லை. அவனையே தேடவேண்டும். அவனையே அறிந்துகொள்ளவேண்டும். இவ்வாத்மாவை எவர் நன்கு அறிந்து உறுதி செய்துகொள்வரோ, அவருக்கு எல்லா லோகங்களும் எல்லா காமங்களும் வசப்படும்". (ப்ரு.உ.3-5-1, சா.8-7-1)

11. நடைமுறையில் நமக்கு சாவு உண்டு. ஆயினும் பரமார்த்த நோக்கில் நாம் மரணமற்றவர்கள்

இங்கு சிலர் இவ்வாறு ஆக்ஷேபிக்கலாம்: நம் ஸ்வரூபம் உபநிஷத்துக்களில் வர்ணித்திருப்பதைப் போலவே இருந்திருந்தால் இந்த அண்டப் புளுகை நம்பலாம். ஆனால் உண்மை நிலை என்ன? நமக்கு மூப்பு, சாவு இல்லை என்று சில முட்டாள்கள் நினைத்துக்கொண்டிருக்கலாம். ஆனால் எந்த சிந்தனையாளன் தான் இதை நிஜமென்பான்? எல்லா பிராணிகளும் பிறந்து, வளர்ந்து, மாறுபட்டு, பசி, தாகம் இவற்றினால் சங்கடப்பட்டு, நோய் நொடிகளினால் அவதிப்பட்டு, முதுமை அடைந்து, பழைய மரங்கள் சாய்வது போல் சாய்ந்து, மறைவது யாருக்குத்தான் தெரியாது? பலசாலி, நோஞ்சான், ஏழை, பணக்காரன், விவசாயி, அரசன், ஆசிரியர், அறிவிலி, அறிவாளி, ஆஸ்திகன், நாஸ்திகன், எவரே ஆகட்டும், காலனின் கையில் அகப்படாமல் இருக்க முடியுமா என்ன? சாவை வெல்லும் முறையை உலகிற்கு போதித்த ரிஷிகளாகட்டும் அவர்கள் அபிப்ராயங்களை விவரித்த குருமார்களாகட்டும், எவராவது காலனின் பிடியிலிருந்து தப்பியது உண்டா? எவரும் சிரஞ்சீவிகளாய் இப்போது இல்லை. இப்படியிருக்கையில் மூப்பு, சாவுகளைக் காணா ஸ்வரூபம் நம்முடையது என்று சொல்லிக்கொள்பவரை என்னவென்பது? நம் சாஸ்திரங்களில் இப்படிப்பட்ட பாட்டிக் கதைகளே இருந்தால் இக்காலத்திற்கு அவை தேவையில்லை என்பதற்கு வேறு காரணமே வேண்டாமே.

இவ்வாட்சேபம் இயல்பென்றே தோன்றினாலும் இதற்கு சாஸ்திரங்களில் பரிகாரம் இல்லாமலில்லை. பிறப்பு, வளர்ப்பு, தேய்வு, சாவு முதலியவை எல்லோருக்கும் இயல்பு என்பது ஒரு கோணத்தில் உண்மையே. ஆனால் வேதாந்தத்தின் நோக்கில் ஜனனம், மரணம் என்பவை வெறும் வியவஹாரமென்றும் இத்தோற்ற அளவிலான ஜனன மரணங்கள் நம் நிஜமான ஸ்வரூபத்திற்கு சிறிதும் ஒட்டாது என்றும் தெளிவாய் தெரிவிக்கின்றன. ஜனன மரணங்கள் வெறும் தோற்றமே தானா? ஜனங்கள் சாவதை நாம் பார்த்ததில்லையா? உண்மைதான்; ஆனால் இது உன்னிப்பார்க்காத நம் நோக்கில் தான். வேதாந்தத்தின் நோக்கில் நம்மனைவரின் ஆத்மா எவ்வித விகாரமுமின்றி என்றைக்கும் ஒரே ஸ்வரூபத்தில் இருந்துகொண்டிருக்கிறது என்பதை சந்தேகத்திற்கு இடமின்றி

அறிந்து கொள்ளலாம். வேதாந்தத்தின் இந்நோக்கிற்கு **பரமார்த்த த்ருஷ்டி** என்று பெயர். பரமார்த்த த்ருஷ்டியின் ஸ்வரூபத்தையும் அந்த த்ருஷ்டியின் மூலம் நம் ஆத்மாவின் உண்மையான ஸ்வரூபத்தைக் கண்டு கொள்ளும் விதத்தையும் பின்னால் தெரிந்து கொள்வோம். இப்போதைக்கு இவ்வளவு தெரிந்து கொண்டால் போதும்; பரமார்த்த த்ருஷ்டி என்பது யாரோ ஒரு மஹாத்மாவின் அனுக்ரஹத்தினால் எங்கோ ஒருவருக்கு வரும் ஒரு விசேஷமான த்ருஷ்டியில்லை. இப்படிப்பட்ட த்ருஷ்டி ஒன்று இருக்கிறது என்று சிரத்தையுடன் நம்ப வேண்டியதுமில்லை. அனைவருக்கும் இருக்கும் அனுபவத்தைத் தள்ள வேண்டியதுமில்லை. எந்த ஆராய்ச்சியும் செய்யாமல் இருக்கும் போது நம் இயல்பான நோக்கில் நாம் விசேஷங்களின் தத்துவத்தை 'இது தான் சரி' என்று நிச்சயித்துக்கொள்கிறோம் அல்லவா? இப்படிப்பட்ட இயல்பான நோக்கை **வ்யாவஹாரிக த்ருஷ்டி, லௌகிக த்ருஷ்டி** என்பர். லௌகிக த்ருஷ்டியினால் கண்டு கொண்டதெல்லாம் அப்படியே இருக்கவேண்டும் என்னும் நிர்பந்தம் இருப்பதில்லை. தண்ணீர் என்பது ஒரே பதார்த்தம் என்று பழைய காலத்தில் நினைத்தனர். விஞ்ஞானம் நீரில் ஆக்ஸிஜன், ஹைட்ரஜன் என்னும் இரண்டு அநிலங்கள் சேர்க்கையினால் ஆனது என்று கண்டுபிடித்தது. விஞ்ஞான ஆராய்ச்சியெல்லாம் நம் லௌகிக நோக்கின் தீர்ப்புக்களை அவ்வப்போது மாற்றிக்கொண்டே வந்திருப்பது தெரிந்ததே. ஆனால் நாம் இப்போது சொல்லும் சாஸ்திர த்ருஷ்டி அல்லது பரமார்த்த த்ருஷ்டி அப்படிப்பட்டதல்ல. அது தத்துவத்தை உள்ளது உள்ளபடியே அறிவிப்பதால் இந்நோக்கில் செய்யப்பட்ட நிச்சயம் மாறும் சம்பவமே இல்லை. இந்த த்ருஷ்டியை அனுசரித்துத் தத்துவத்தைக் கண்டுகொண்டால் நம் ஆத்மா உண்மையில் மரணமற்றவன் என்பது விவாதத்திற்கு இடமில்லாமல் போகும். நம் ஆத்மாவாகியிருக்கும் ப்ரம்மத்திற்கு 'காலன் அஞ்சி ஓடிக்கொண்டிருக்கிறான்' (தை.2.8) 'அவனுக்கு ம்ருத்யு ஊறுகாயாகியிருக்கிறான்' (க.1.2.25), 'அந்த ஸ்வரூபத்தை அறிந்து கொள்ளும் மர்த்யன் அம்ருத்யுவாகியிருக்கிறான்' (ப்ரு.4.4.7) என்று ஸ்ருதிகள் சொல்லியிருப்பது வெறும் புகழ்ச்சியல்லவென்பதும் அது வஸ்து ஸ்திதியே என்பதும் உறுதியாகிவிடும்.

இ. வேதாந்த ஞானத்தின் மஹிமை

12. நம் ஆத்மனே இவ்வுலகின் ஆத்மா என்கிற ஸித்தாந்தத்தினால் ஆகும் ப்ரயோஜனம்

இவ்வுலகின் பரமார்த்த ஸ்வரூபமே ப்ரம்மம் என்றும் நம் ஆத்மா பரமார்த்த த்ருஷ்டியில் ப்ரம்மமே ஆகியிருக்கிறது என்றும் இதுவரை நாம் சொல்லி இருப்பதைக் கவனமாய் மனதில் இருத்திக்கொள்ளும் வாசகர்களுக்கு வேதாந்த தர்சனத்தின் மற்றொரு விசேஷம் கண்டிப்பாய் மனதில் மின்னும். அது என்னவென்றால் ப்ரம்மம் நம் ஆத்மனாய் இருப்பதல்லாமல் இவ்வுலகமனைத்திற்கும் ஆத்மனாய் இருக்கிறது என்று இத்தர்சனத்தில் சொல்லியுள்ளதால் நம் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை அறிவதும் இவ்வுலகத்தின் ஸாரத்தை

அறிவதும் ஒன்றே என்பது புலப்படும்; எனவே தான் ஸ்ருதியில் இவ்வாத்மாவின் விஷயத்தைக் கேட்டு, ஆராய்ந்து, அறிந்து கொண்டால், ஆராயாமல் இருந்ததையும் ஆராய்ந்தது போலாகும், கேட்காமல் இருந்ததையும் கேட்டது போலாகும். (ப்ரு.2.4.5, சா.6.1.5) ஒரு மண் உருண்டையினுண்மையை அறிந்துகொண்டால் எப்படி மண்ணினால் ஆன பானை, குடம், குவளை முதலியவைகளின் தத்துவத்தை அறிந்தது போலாகுமோ, அப்படித் தான் இவ்வுலகின் ஆத்மாவை அறிந்து கொண்டால் எல்லாவற்றையும் அறிந்தது போல்தான் (சா.6.1.4) என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. இப்படி நம் ஸ்வரூப அறிவே இவ்வுலக முழுவதின் அறிவாக இருக்கிறது என்பதைக் குறிப்பிடத்தான் இந்த ஞானத்தை 'ப்ரம்ம ஞானம்', 'ஆத்ம ஞானம்,' 'ப்ரம்மாத்ம ஞானம்' என்னும் பெயர்களினால் குறிப்பிட்டுள்ளனர். நம் ஆத்மாவை அறிந்து கொண்டால் எப்படி அனைத்தையும் அறிந்தது போலாகும் என்னும் சந்தேகத்திற்கு பரிஹாரம் தானே பின்னால் தெளிவாகும். வேதாந்திகள் மற்றவர்களின் சிந்தனையைத் தவிர்த்து தத்தம் முக்தியை மட்டும் பார்த்துக்கொள்ளும் சுயநல மிக்கவர்கள் என்னும் பழி எவ்வளவு ஆதாரமற்றது என்பதும் புரியும். ஏனென்றால் வேதாந்திகள் செய்யும் ஆத்ம விசாரத்தில் ஜீவதத்துவம், ப்ரபஞ்ச தத்துவம், ஈச்வர தத்துவம், ஞான தத்துவம், நீதி தத்துவம், தர்ம தத்துவம், உபாஸனா தத்துவம், புருஷ தத்துவம் முதலிய விஷயங்களும் அவற்றின் ஆராய்ச்சியும் அடங்கியுள்ளது.

வேதாந்தம், ஒவ்வொன்றின் உண்மையையும் அறுதியிட்டுக் கூறும் தர்சனம் என்பதை நினைவில் வைத்துக்கொண்டால் மற்ற ஸித்தாந்தங்களுக்கும் இந்த தர்சனத்திற்கும் இருக்கும் தாரதம்யம் நன்கு விளங்கும். இத்தர்சனத்தின் பெருமையும் விரியும். எப்படியென்றால்:

வேதாந்தம் ஒரு மதமல்ல. ஆயினும் அதில் எல்லா மதங்களிற்கும் ஆதாரத்தூண் போல் இருக்கும் மூல தத்துவங்களை ஸ்தாபிக்கும் யுக்திகள் (reasoning/logic) கிடைக்கும்.
வேதாந்தம் தர்க்க சாஸ்திரமல்ல. ஆயினும் அது தர்க்கத்திற்கு அடித்தளமான, விலக்கவே முடியாத அனுபவத்தை விளக்கி, நடைமுறை அல்லது வியாவஹாரிக தர்க்கத்திற்கு வரம்பு உண்டு என்பதைக் காட்டிக் கொடுத்துள்ளது.
வேதாந்தக் கோட்பாடுகள் எந்த ஒரு விசேஷ அனுபவத்தின் மீதோ நன்நடத்தையின் ஆதாரத்தின் மேலோ இல்லை. ஆயினும் அது யோகிகளின் அனுபவங்கள், உபாஸகர்களின் மனோபாவங்கள், வேறு வேறு மதங்களில் சொல்லப்பட்டுள்ள புராணங்கள் மற்றும் கர்மங்கள் – இவைகளின் இரகசியத்தையெல்லாம் பிட்டு வைத்துள்ளது.
வேதாந்தம் சாஸ்திர ப்ரமாணத்தையும் சார்ந்தில்லை. ஆயினும் ப்ரமாண ஸாமான்யத்தின் தத்துவத்தையும் சாஸ்திர ப்ராமாண்யத்தின் உரை கல்லையும் குறிப்பாய் காட்டுகிறது.
வேதாந்தம் விஞ்ஞானத்தின் பரிசீலனை முறையைக் கையாண்டு தன் ஸித்தாந்தத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்டிருப்பதில்லை. ஆயினும் விஞ்ஞானத்தின் பொதுவான தத்துவங்களின் ஜீவனாடியை உறுதிப்படுத்தக்கூடிய பல யுக்தி விசேஷங்களையும்

அளித்துள்ளது. இப்படி வேதாந்த தர்சனத்தின் நடைமுறை ப்ரயோஜனங்கள் பலவாறாய் இருந்து நம்மனைவருக்கும் அவசியமாய்த் தேவைப்படுவதாயும் உள்ளது.

13. வேதாந்தத்தினால் மனித வாழ்க்கையில் ஏற்பட்டுள்ள நிரந்திர மாற்றங்கள்

வேதாந்தம் லௌகிக, வைதிக சாஸ்திரங்களுக்கு ஒத்ததாய் அவைகளின் உயிர் நாடி போல் இருக்கிறது என்று நாம் சொல்லியிருப்பதை வைத்து இந்த தர்சனம் சாஸ்திர ஞானம் இருப்பவருக்குத்தான் ப்ரயோஜனமாகும் என்று கருதுதல் கூடாது. தர்க்கமே முக்கியமாய் இருக்கும் பிற தர்சனங்கள் சாதாரண மனிதர்களுக்கு எட்டாது என்பது உண்மை தான். ஆனால் வேதாந்த விசாரம் அப்படியல்ல- ஏனென்றால் கர்மம், புண்யம், பாவம், ஜன்மம், பந்தம், மோக்ஷம் முதலிய சொற்கள் நம் தேசத்தின் மூலை முடுக்குகளிலும் இருக்கின்றன. ஏனெனில் இவை அனைவராலும் நடைமுறையில் கொண்டுவரக்கூடிய விஷயங்களே ஆகியுள்ளன. இவ்விஷயங்களின் வாதங்களை புத்தி கூர்மையுடையவர்கள் எவ்வளவு வேண்டுமானாலும் சோதித்துத் திருப்தி அடையலாம். மற்றவர்களும் இவைகளை நம்பினாலே இவ்வுலகில் ஸுகமாய் வாழ்ந்து பரத்திலும் ஒரு நல்ல கதியை அடையலாம் என்று எதிர்பார்க்கலாம். தர்க்கமே முக்கியமாயுள்ள தர்சனங்களை கண்டுபிடித்த தத்துவ ஆராச்சியாளர்கள் தம் அறிவுக் கூர்மையை மக்கள் மத்தியில் காண்பித்தனரே தவிர, தம் ஆராய்ச்சியின் மூலம் சாதாரண மக்களின் வாழ்க்கையில் எந்த ஒரு நல்ல மாற்றத்தையும் செய்தனர் என்று கூறுவதற்கில்லை. மேலும் இவர்களில் ஒரு சிலராவது தம் ஸித்தாந்தத்தின் பயனாய் தம் வாழ்க்கையை ஸாத்விகமாய் மாற்றிக் கொண்டனரோ இல்லையோ அதுவும் தெரியவில்லை. சில தர்க்கவாதிகள் பெயர் கூட மக்கள் மனதில் பதியவில்லை. மாறாய், வேதாந்தத்திலேயே மூழ்கியிருந்த மஹாத்மாக்கள் தம் வாழ்க்கையையே இந்த ஸித்தாந்தத்திற்குப் பணயம் வைத்தனர் என்பதற்கு ஏராளமாய் சான்றுகளுள்ளன. அவர்களின் பக்தி, ஞானம், வைராக்யம் என்னும் தண்ணொளி தம் சுற்று வளையங்களிலெல்லாம் பரவி சுகத்தை உண்டு பண்ணிக் கொண்டிருந்தது. நம் நாட்டின் சாதாரண மனிதர்களின் பேச்சில் உபயோகத்திலிருந்த சில வாக்கியங்களை நினைத்தாலே, இந்த அத்யாத்ம வித்தையை அறிந்தவர்களை எவ்வளவு தூரம் மதித்தனர் என்பது நன்றாகப் புரியும்.

"கங்கை பாவத்தைப் போக்கும்
சந்திரன் தாபத்தைப் போக்கும்
அரசன் ஏழ்மையை போக்குவான்
ஆனால் பாவத்தை, தாபத்தை, ஏழ்மையை ஒரேயடியாய் போக்குபவர்கள் ஸாதுக்களே"

"தீர்த்தங்களென்றால் நீர் நிரம்பிய நதிகளல்ல
தெய்வமென்றால் கல், மண் இவற்றால் ஆன விக்ரஹமல்ல. உண்மையில் ஸாதுக்களே தீர்த்தம், ஸாதுக்களே தெய்வம்; தீர்த்தங்களும், மூர்த்தங்களும் பலகாலம்

வழிபட்டவர்களைப் புனிதமாக்குபவை; ஆனால் ஸாதுக்களோ தம் தர்சன மாத்திரத்தினாலேயே மக்களைப் புனிதமாக்குகின்றனர்".

வேதாந்த தத்துவங்களைப் பரமேச்வரனின் அனுக்ரஹத்தினால் கண்டு கொண்ட ரிஷிகளையும், வேதாந்த தத்துவங்களை விவாதித்து அவைகளை அனுபவத்திற்கு கொண்டு வந்ததல்லாமல் லோக கல்யாணத்திற்காக அவைகளை க்ரந்த வடிவில் கொண்டு வந்த மஹான்களையெல்லாம் இன்றைக்கும் ஜிக்ஞாஸுக்கள் (தத்துவ வேட்கையுடையவர்கள்) நினைவு கூர்வர். மனிதனின் நடவடிக்கைகளின் மேல் இத்தகைய உன்னதமான மாற்றங்களை உண்டு பண்ணக் கூடிய வேதாந்தம் பலருக்கும் ப்ரியமாய் இருப்பதிலென்ன ஆச்சரியம்? இத்தர்சனத்தின் பாவம் (भाव:) ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் உள்ள ஸ்ருதி, ஸ்ம்ருதி, புராணம், காவியம், நாடகம் முதலியவைகளில் நிரம்பி வழிந்தோடுகின்றது. அந்தந்த பிராந்திய மொழிகளிலும் உள்ள காவியம், பாட்டு, க்ராமீய பாடல்கள், தத்துவம், கீர்த்தனை, பழமொழிகள் என்று பல வடிவங்களைத் தாங்கி எங்கும் பரவியுள்ளது. எங்கு சென்றாலும் இதற்குக் கௌரவமே, எல்லா அந்தஸ்திலும், நம்முடைய எல்லா மதங்களிலும், எல்லா ஜாதிகளிலும், எல்லா குலங்களிலும், எல்லா வயதிலும் இதற்கு கௌரவம் உண்டு. இப்படிப்பட்ட பெருமையுடையது இது!

14. இன்றைய கல்வி முறையில் வேதாந்தத்திற்கு கௌரவம் கிடைக்க வேண்டியதின் அவசியம்

பௌதிக விஞ்ஞானம், வேதாந்தத்தை வெளிக் கொணர்ந்த ரிஷிகளின் காலத்தில் தோன்றியிருக்கவில்லை. கார், ரயில், விமானம், டெலிக்ராம், ரேடியோ போன்ற ஸாதனங்களோ, அச்சு இயந்திரங்களோ, ஞான பிரசாரத்திற்குத் தேவையான ஸாதன விசேஷங்களோ அக்காலத்தில் இருந்தன என்பதற்கு ப்ரமாணங்கள் இல்லை. மனிதனின் ஆரோக்கியத்திற்கோ, சுகமான வாழ்க்கைக்கோ தேவையானவற்றை கண் இமைக்கும் நேரத்தில் நிர்மாணம் செய்யக்கூடிய இயந்திரங்கள் அப்போது இருக்கவில்லை. இவையெல்லாம் இல்லாது, அனுபவிக்க வழியில்லாமல் உபயோகமற்ற அத்யாத்ம விசாரத்தில் ஈடுபட்டனர் என்றோ, நவநாகரிகரான நமக்கு அவர்கள் ஆராய்ச்சி எதற்கும் பயன்படாது என்று நாம் கூறிக்கொள்ள வாய்ப்பே இல்லை. ஏனென்றால் ரிஷிகள் தனிமையை விரும்பியது வைராக்கியத்தினாலேயே ஒழிய ஈடேறாத ஆசையினால் அல்ல என்பதை முதலிலேயே கூறியுள்ளோம். உலகில் அனைவரும் ஆநந்தமாக இருக்க, இகபர ஸுக சாதனமான அறிவுப்பெட்டகம் போன்றிருக்கும் பல சாஸ்திரங்களை அவர்கள் இயற்றியுள்ளனர். தர்மம், அர்த்தம், காமம் இம்மூன்றையும் அனைத்து கோணங்களிலிருந்தும் ஆராய்ச்சி செய்து அவைகளின் வரம்புகளைக் காட்டியுள்ளனர். இதல்லாமல் இம்மஹாத்மாக்கள் 'அநந்தமாய் காணப்படுகின்ற இந்த சேதனாசேதன ப்ரபஞ்சத்தின் ரகசியமென்ன? இது எப்படி எங்கிருந்து வந்தது? இதற்கும் நமக்கும் என்ன சம்பந்தம்? இதற்கு ஆதாரமான பரமார்த்த தத்துவம் ஒன்று உள்ளதா? இருந்தால் அதை அறிவது எப்படி? முதலிய மங்களகரமான விசாரங்களின் மஹா தவத்திலேயே தம்

வாழ்நாளைக் கழித்துள்ளனர். இம் மஹான்களின் உபதேசம் ஏதோ ஒரு காலத்தையோ தேசத்தையோ கருதி செய்யப்பட்டதல்ல. இவ்வுலகில் உள்ள ஒவ்வொருவருக்கும் என்றைக்கும் அவசியமானது அது. இந்தக் காலத்தினரான நாம் அறிவாளிகள் என்று நம்மை நாமே புகழ்ந்து கொண்டிருந்தாலும் நம் அறிவு, சுயநலத்தை மறந்து கண்ட இடத்திலும் ஏதோ ஒரு விநோதத்தைக் காணும் சிறு குழந்தைகளின் அறிவுக்கு சமமாகி உள்ளது. நம் ஸ்வரூபமென்ன? நாம் எங்கிருந்து வந்தோம்? எங்கே செல்கிறோம்? முதலிய முக்கிய கேள்விகளுக்கு விஞ்ஞானம் எந்த பதிலையும் அளிக்காது மௌனமாகி இருக்கிறது. அது கண்டுபிடித்துள்ள எந்த ஸாதனமும் ஆத்ம ஞானத்திற்கு எள்ளளவும் துணை செய்வதில்லை. மேலும் அந்த ஸாதனங்களெல்லாம் அதிக அளவில் செல்வந்தர்கள் மட்டும் உபயோகிப்பதும், ஏழைகளை அடிமைகளாக்கிக் கொள்வதும், அதிகாரம் உள்ளவர்கள் மற்றவர்களை ஓட ஓட விரட்டுவதும் முதலியவைகளுக்கே அதிகமாகத் துணை புரிகின்றன.

கோடிக் கோடியாய் பணத்தை செலவழித்து கல்வி ஸ்தாபனங்களை நிறுவி கல்வியைப் பரப்புகிறோம் என்று பெருமைப் பட்டுக் கொள்ளும் நாம், அந்த ரிஷிகள் ஆராய்ந்து இருக்கும் விஷயத்தை இன்னும் பலமான யுக்திகளுடன் தெளிவாக்கி உறுதியுடன் நிற்கவல்ல சாதாரண மனிதர்களுக்கும் சாந்தி கொடுக்கக்கூடிய ஒரே ஒரு தர்சனத்தைக் கூட நாம் வெளிக்கொணர்ந்ததில்லை. இவ்விஷயத்தில் நாம் முன்னேறுவது இருக்கட்டும், நம் முன்னோர்கள் செய்துள்ள அந்த ஆராய்வுகள் இந்திரியங்களுக்கு எட்டாதவைகளாததாலும், சாஸ்திரத்தை மீறியிருப்பதாலும் அவை நம் வாழ்க்கைக்கு தொடர்பில்லாதலால் அவைகளின் பக்கம் திரும்பவும் வேண்டாம் என்று சொல்லிக் கொண்டு அசட்டையுடன் திரிகிறார்கள். விஞ்ஞான யுகம் என்று பெயர் வைத்துக்கொண்டிருக்கும் இந்த காலத்திற்கு இதை விட எந்த பெரிய களங்கம் உண்டாக முடியும்?

வேதாந்த அப்யாஸம் பல காரணங்களினால் தற்போது குறைந்துள்ளது. மேல் நாட்டு நாகரிகத்தை மெச்சி அவர்களின் உடை, உணவு, நடைமுறைகள் மட்டுமின்றி அவர்கள் மொழி, ஆராய்ச்சி முறைகள் இவற்றிலேயே காலத்தைக் கழித்து, நம்மவர்களுக்கு நம் நாட்டிற்கே உரித்தான ஒரு கலாச்சாரம் இருக்கிறது என்பதே மறந்து விட்டது. இப்போது ஸ்ருதி, ஸ்ம்ருதி, புராணம், தர்சனம் என்பதெல்லாம் ஜனங்களின் மேன்மைக்கு என்றில்லாமல் வெறும் வயிற்றுப் பாட்டுக்கு என்று பிழைப்பவர்களிடையே மட்டும் இருக்கிறது. படிப்படியாய் இதுவும் கவனிப்பாரின்றி சொட்டு நீரில் உயிரைப் பிடித்துக் கொண்டு வாழும் காலம் வந்தது. பழைய எண்ணங்களைக் குருட்டு நம்பிக்கை என்று தழுவிக்கொள்ளும் பெண்களையும், வயதானவர்களையும், படிப்பற்றவர்களையும் “வேதாந்திகள்”, “பைராகிகள்”, ’ஸாதுக்கள்”, “யோகீச்வரர்கள்” என்று பெயர் வைத்துக்கொண்டு ஏமாற்றுபவர்களின் எண்ணிக்கை அதிகமாயுள்ளது.

இப்படியாகிவிட்டதே என்று நாம் வருந்தும்போது இறைவன்அருளினால் வேறொரு விதமான விழிப்புணர்வு நம் நாட்டில் எழுந்தது. பாரத தேசத்தின் பழம்பெரு

கலாச்சாரத்தைப் பரிசீலித்து அதன் மகத்துவத்தை உலகின் முன்வைக்கும் பட்சபாதமற்ற மேல்நாட்டு வித்வான்களின் நிழல் நம்மவர்கள் மேல் விழுந்தது. அதன் பயனாய் இவர்கள் நம் நாட்டின் கலாச்சாரத்தின் இண்டு இடுக்கெல்லாம் தேடவேண்டும் என்னும் ஆவலைக் கிளப்பியுள்ளனர். பிற விஷயங்களைப் போலவே வேதாந்த விஷயங்களும் வெளி நாட்டு மொழிகளிலும், ஸம்ஸ்க்ருதத்திலும், நாட்டின் பிற மொழிகளிலும் நல்ல க்ரந்தங்கள் வெளி வந்துள்ளன. வேதாந்தம் எந்த மேல் நாட்டு தர்சனத்திற்கும் குறைவானது அல்லவென்றும் இதனை நன்கு பயின்று இதன் பெருமையை உலக மக்கள் முன் வைப்பது தம் கடமை என்று எண்ணும் பல மஹான்கள் இதற்காக உழைத்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள். ஆனால் இது போதாது. **'பாரத நாட்டின் செல்வமான அத்யாத்ம வித்யை நம்முடையது'** என்னும் பெருமை ஹிந்துக்களுள் தோன்றவேண்டும். அதன் தத்துவம் முன்பை விட தற்போது அதிகம் தேவையாகியுள்ளது என்பது நமக்குப் புரிய வேண்டும். நாம் கௌரவமுடைய வித்யா ஸம்ஸ்காரமுடையவர்கள் என்று சொல்ல வேண்டுமென்றால் இந்த தர்சனத்திற்கு நம் தேசத்தில் ஏற்பட்டுள்ள கல்வி முறைகளிலெல்லாம் தகுந்த இடமளிக்க வேண்டும் என்பது நம்மனைவருக்கும் தோன்றவேண்டும்.

ஈ. வேதாந்த ஆராய்ச்சிக்கு தகுந்தவர் யார்?

15. வேதாந்தத்திற்கு நன்கு பகுத்தறியக்கூடிய சக்தியும் அவாவும் இருந்தால் எல்லோரும் தகுதியுடையவர்களே

வேதாந்த தர்சனத்தில் பரமார்த்த விசாரம் இருக்கும் என்று சொல்லியாயிற்று. மற்றும் இவ்வுலகமனைத்திற்கும் ஸாரமாய் ஆத்மாயிருப்பதால் அது நமக்கும் ஆத்மனே என்றும் தெரிவித்தாயிற்று. இப்படியிருப்பதால் யார் யாருக்கு தம் ஆத்மாவை, அதாவது, தம் நிஜமான ஸ்வரூபத்தைத் தெரிந்துகொள்ளவேண்டும் என்னும் தவிப்பு இருக்கிறதோ அவரனைவரும் இந்த ஆராய்ச்சிக்குத் தகுதியுடையவர்களே. எவருக்கு ஆத்ம விசாரம் செய்ய மனமுள்ளதோ, எவருக்கு ஆராயும் தகுதியிருக்கிறதோ அவரனைவரும் தகுதியுள்ளவர்களே. ஆயினும் வேதாந்த விசாரத்திற்கு தேவையான விசேஷத்தகுதி என்ன என்பதைத் தெரிந்து கொள்வது அவசியம். வேதாந்த தர்சனத்திற்கு உபநிஷத்துக்களே மூலம். உபநிஷத்துக்கள் ஸ்ருதிகள். ஸ்ருதிக்கு பெண்கள், சூத்திரர், மிலேச்சர் முதலியவர்கள் இவ்வாராய்ச்சிக்குத் தகுந்தவர் அல்லர் என்று சிலர் கூறுவதுண்டு. அவர்கள் கருத்து சரியல்ல என்று நமக்குத் தோன்றுகிறது. ஆத்மா என்றால் தத்தம் ஸ்வரூபம். தம் ஸ்வரூபத்தைத் தாமே ஆராய்ந்து தெளிதலுக்குத் தமக்குத் தகுதி இல்லை எனும் பேச்சிற்கு இடமே இல்லை. சாஸ்திரங்களில் வகுக்கப்பட்ட வர்ணாச்ரமப் பிரிவுப் படி வேதாத்யயனத்திற்கு த்விஜர்களுக்கு மட்டும் அருகதை இருந்தாலும் வேதத்தில் கூறப்பட்டுள்ள கர்மங்களைத் தத்தம் யோகியதைக்குத் தகுந்தவாறு செய்ய எல்லோரும் அருகதையுடையவர்களே. நாம் இப்போது எடுத்துக்கொண்டிருக்கும் விஷயம் வேதாத்யயனம் அல்ல. கர்மானுஷ்டானமும் இல்லை. வேதாந்தத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ள அத்யாத்ம ஆராய்ச்சி. சரியான தகுதியுள்ளவர்களுக்கு

அதிகாரம் இல்லை என்று நம் சாஸ்திரக்காரர்கள் எங்கும் கூறவில்லை. கூறியிருந்தால் அது யுக்திக்குப் பொருந்துவதும் இல்லை. உபநிஷத்தை அத்யயனம் செய்துகொண்டு அவைகளை நேரடியாய் ஆராய வல்லவர்கள் அப்படிச் செய்யலாம். முடியாதவர்கள் புராணம் முதலியவைகளை ச்ரவணம் செய்து அவைகள் மூலம் ஆராயலாம். இதுவும் முடியாதவர்கள் தம் தம் மொழிகளிலேயே இருக்கும் நூல்களிலிருந்து வேண்டிய அறிவைப் பெற்று ஆராயலாம். அத்யாத்ம விசாரத்திற்கு அனுபவமே கடைசியான குறியாய் இருப்பதால் அனுபவத்திற்குப் பொருந்தும் வண்ணம் ஆராயவல்ல சக்தியும், அவாவும் மிக முக்கியம் என்று சொல்ல வேண்டியதே இல்லை.

16. வேதாந்த அதிகாரிகளில் இருந்தே தீரவேண்டிய ஸாதன சதுஷ்டயம்

இந்த தர்சனத்தில் சொல்லியிருக்கும் விஷயம் என்ன என்னும் குதூகலத்துடன் மட்டும் படிப்பவர்களை நாம் ‘அதிகாரி’ என்று சொல்வதில்லை. இங்கு கூறப்பட்டுள்ள பரமார்த்த ஸ்வரூபத்தை அறிந்துகொண்டே தீர வேண்டும் என்னும் தீவிர இச்சையுடைய முமுக்ஷுக்கள் (அஞ்ஞானத் தளையிலிருந்து விடுவித்துக்கொள்ள விரும்புவர்கள்) இதற்கு அதிகாரிகள். நமக்கு இவ்வுலகில் ஏற்பட்ட அனைத்து அனர்த்தங்களுக்கும் பரமார்த்தத்தை அறியாததே காரணமென்றும், பரமார்த்தத்தை அறிந்துகொள்வதே அவைகளினின்றும் விடுபடுவதற்கு வழி என்றும் எவர் உறுதியுடன் நம்பியுள்ளனரோ அவர்கள் தான் வேதாந்த விசாரத்தை விருப்பத்துடன் செய்வார்கள் என்பது ஸ்வாபாவிகம். பரமார்த்தம் என்று ஒன்று இருந்தால் அதற்காக எதை வேண்டுமானாலும் த்யாகம் செய்வேன் என்னும் <u>வைராக்யம்</u> ஜிக்ஞாஸுக்களிடத்து இருக்க வேண்டியது அவசியம். எவருக்குப் பிற விஷயங்களில் ஈடுபாடு பலமாக உள்ளதோ அவருக்குப் . பரமார்த்தத்தில் அசாதாரணமான விருப்பம் உண்டாகாது. பரமார்த்தமே நிலைப்பதாதலால் இம்மூன்று நாள் வாழ்க்கையின் சுகத்திற்காகத் தத்துவ விசாரத்தை விடுவது சரியல்ல என்னும் <u>விவேகம்</u> வைராக்யத்திற்குத் துணை புரியும். இது மட்டுமல்லாமல் பரமார்த்தத்தைக் கண்டு கொள்ள வேண்டும் என்னும் அவா இருப்பவர்கள் ஷம, (மனக் கட்டுப்பாடு) தம, (இந்திரியக் கட்டுப்பாடு) உபரதி, (வேறு வேலைகளில் ஈடுபடாமல் இவ்வாராய்சியையே தன் முக்கிய வேலையாய் செய்வது) திதிக்ஷா, (சுக துக்கங்களின் ஏற்றத்தாழ்வுகளை சகித்துக்கொண்டு, பரமார்த்த விஷயத்திலேயே மனதை ஈடுபடுத்துவது) ச்ரத்தை, (உபநிஷத்துக்களில் சொல்லப் பட்டுள்ள உபதேசத்தின் கருத்துக்களை எந்த விதமான தப்பு அபிப்ராயமின்றி அதைக் கௌரவத்துடன் ஏற்பது) சமாதானம் (மனதைப் பரமார்த்த சிந்தனையிலேயே ஊறவைக்க முயற்சிப்பது) என்னும் இவ்வாறு சாதனங்களும் இருந்தே தீரவேண்டும் என்று வேதாந்திகள் சொல்கிறார்கள். தத்துவ விசாரம் செய்வதற்கு பகுத்து அறியும் சக்தி இருக்க வேண்டிய அவசியத்தை ஒத்துக்கொள்வது அனைவருக்கும் சுலபம். ஆனால் இதற்கு ஷமம் முதலியவை தேவை என்பது நமக்குப் புரிவதில்லை. இது ஆராய்ச்சியின் கடைசியில் புரியும் விஷயமானாலும் இங்கு இவ்வளவு மாத்திரம் சொல்லமுடியும் : நாம் செய்யும் ஒவ்வொரு ஆராய்ச்சியும் நம் மனதின் வாஸனைகளை அனுசரித்து ஒவ்வொரு திசையில் செல்லும். விசாரத்தில் பண்டிதரானாலும், தம் மனதிலுள்ள வாஸனைகளின்

அழுத்தத்தால் தமக்கும் தெரியாமலேயே வழி தவறிச் சென்று தப்பான முடிவுக்கு வந்து விடுவர் என்பது அனுபவத்திலுள்ளது. ஆகையால் ஷமம் முதலியவை மிக மிக முக்கியம். விவேகம், வைராக்யம், ஷமாதி ஷட்கம், முமுக்ஷுத்வம் என்னும் நான்கும் யாருக்கு இருக்குமோ அவர் அவசியமாய் இந்த ஜன்மத்திலேயே பரமார்த்த தத்துவத்தை நேராய் கண்டு கொண்டு ஆநந்தமாய் இருக்கலாம் என்பது வேதாந்திகள் கூற்று. இது எவ்வளவு உண்மை என்பதை அடுத்த அத்யாயத்தில் வாசகர்கள் தாமே கண்டு கொள்ளலாம்.

2. பரமார்த்த விசாரம்

“இது பூர்ணம், அது பூர்ணம், பூர்ணத்திலிருந்து பூர்ணம் வந்துள்ளது. பூர்ணத்திலிருந்து பூர்ணத்தை எடுத்தால் பூர்ணமே எஞ்சியிருக்கும்”. (ப்ருஹதாரண்யகம்)

அ. மூநிலை த்ருஷ்டி (அவஸ்தாத்ரய த்ருஷ்டி)

17. வேதாந்திகள் அவஸ்தைகளை ப்ரமாண த்ருஷ்டியுடன் காண்பதில்லை

கடந்த அத்யாயத்தில் பரமார்த்தத்தை கண்டுபிடிக்க செய்திருக்கும் முயற்சிகளிலெல்லாம் உபநிஷத்துக்களின் ஆதாரத்துடன் உண்டான வேதாந்த தர்சனம் தன்னதேயான ஒரு உயர்ந்த இடத்தைப் பெற்றிருக்கிறது என்றும், இந்த முதன்மையான இடத்திற்கு அந்த தர்சனம் பின்பற்றியிருக்கும் நிறைநோக்கே காரணம் என்றும் சொல்லியுள்ளோம். மூநிலை த்ருஷ்டியே [4] பூர்ண த்ருஷ்டியாய் இருப்பதால் இந்நோக்குடன் செய்த ஸித்தாந்தமே அனுபவத்திற்கும், யுக்திக்கும் பொருந்தியுள்ளதென்றும் பிற தர்சனங்களின் நோக்கு அபூர்ணமாய் இருப்பதாலேயே அவை நிலை பெறவில்லை என்றும் சொல்லியுள்ளோம்.

இந்த மூநிலை நோக்கின் ஸ்வரூபமென்ன? பிற த்ருஷ்டிகளைவிட இது உயர்வானது என்றால் இதன் பெருமைதான் என்ன? இதுவே பூர்ண த்ருஷ்டி என்று சொல்வதற்கு என்ன ஆதாரம்? இந்நோக்கை அடித்தளமாய் கொண்டு இத்தர்சனத்தில் செய்திருக்கும் ஆராய்ச்சி முறை எது? இவ்வாராய்ச்சியின் முக்கிய தீர்ப்புக்கள் யாவை? இவைகளை இவ்வத்தியாயத்தில் சிறிதளவு விவரிப்போம்.

மூநிலை நோக்கின் ஸ்வரூபம்:
விஞ்ஞானமோ, பிற தர்சனங்களோ, தர்ம க்ரந்தங்களோ அவஸ்தைகளுக்கு முக்யத்வம் கொடுக்கவில்லை. ப்ரமாணங்களுக்கே உயர்ந்த இடத்தை அளித்துள்ளன.

---

[4] அத்யாரோப அபவாத ப்ரக்ரியையில் மூநிலை த்ருஷ்டியே முக்கியமென்னும் அபிப்பிராயத்தினால் இப்படி கூறப்பட்டுள்ளது. கடந்த அத்யாயத்தின் (5) ஐக் காண்க.

விஞ்ஞானிகளும், தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்களும் இந்திரியங்களுக்குத் தோன்றும் விஷயங்களைப் பரிசீலிப்பதிலேயே கவனமுடையவர்களாகி இருக்கின்றனர். அவர்கள் ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தையே விமர்சனத்திற்கு விஷயத்தை அளிக்கும் முக்கிய ஸாதனமென்று எண்ணுகிறார்கள். மிக நுணுக்கமான இயந்திரங்களைக் கண்டு பிடித்திருந்தாலும் அவைகளெல்லாம் ப்ரத்யக்ஷமென்னும் கரணத்திற்கு உபகரணங்களே ஆகியிருப்பதால், விஞ்ஞானத்தில் ப்ரயக்ஷமே மூல ஸாதனமாகியுள்ளது என்றால் அதில் தப்பொன்றும் இல்லை. விஞ்ஞானிகளே ஆகட்டும், தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்களே ஆகட்டும், வேறு எதையும் விமர்சனத்திற்கு எடுத்துக்கொள்ளாமல், இந்திரியங்களுக்கும் மனதிற்கும் தெரியக்கூடிய விஷயங்களை மட்டுமே ஆராய்கின்றனர். விஞ்ஞானிகள் தாம் கண்டவைகளையே பகுதி பகுதியாய் ஆராய்ந்து அவைகளின் விசேஷ வடிவங்களை நன்கு பரிசோதனை செய்து யுக்திகளுடன் முன்பின் விரோதமின்றி தத்துவத்தை உறுதிப்படுத்துகின்றனர். ஆனால் தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்கள் அவைகளை முழுமையாக எடுத்துக்கொண்டு அவைகளின் பொதுவான வடிவங்களை ஆராய்கின்றனர். இந்த வித்தியாசத்தை விட்டால் இவர்களிருவரும் ஒன்றே. ப்ரத்யக்ஷம், அனுமானம் என்னும் ப்ரமாணங்களை உபயோகிப்பது இருவருக்கும் பொதுவாக இருக்கிறது. தர்மத்தில் விருப்பம் இருப்பவர்கள் தத்தம் ச்ரத்தை, நம்பிக்கைகளையும் அனுபவ விசேஷங்களையும் முக்கியமாய் ஆராய்கிறார்கள். இந்த ஆராய்ச்சிக்கு தர்ம க்ரந்தங்களும், சான்றோர் வாக்யங்களும் ப்ரமாணமாய் எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டுள்ளன. எனவே ப்ரத்யக்ஷம், அனுமானம், சப்தம்- என்னும் ப்ரமாணங்களை உபயோகிப்பது, அப்பிரமாணங்களின் விஷயங்களையே பரிசீலிப்பது – இவை வேதாந்திகளல்லாதவருடைய முறை என்று சொல்லலாம். (விஞ்ஞானவாதிகள் எல்லாவற்றையும் விஞ்ஞானத்திலேயே அடக்கி தத்துவ விசாரத்தை செய்கிறார்கள் என்றாலும் பரம்பரையாக ப்ரமாணங்களையே நாடுகிறார்கள்). வேதாந்திகளின் ஆராய்ச்சி முறை இத்தகையதல்ல. அவர்கள் ப்ரமாண த்ருஷ்டியுடன் விஷயங்களைப் பார்ப்பதில்லை. ப்ரமாணங்கள், அவைகளின் விஷயங்கள் – எல்லாவற்றையும் சேர்த்துக்கொண்டுள்ள ஒட்டுமொத்த அவஸ்தைகளையே ஆராய முனைவர். மூன்று அவஸ்தைகளையும் தம் அவஸ்தைகளென்றே என்றே ஆராய்வர். இதுவே மூநிலை த்ருஷ்டியின் ஸ்வரூபம்.

18. மூநிலை த்ருஷ்டியில் இருக்கும் விசேஷங்கள்

அவஸ்தா த்ருஷ்டியில் இருக்கும் விசேஷம் என்ன என்றால் அது அனுபவத்திற்கு கொடுக்க வேண்டிய முழுமையான மதிப்பீட்டைக் கொடுத்திருப்பதே. ப்ரத்யக்ஷம், அனுமானம், சப்தம்- என்னும் ப்ரமாணங்களிலிருந்து தான் விஷய பரிசீலனை செய்ய வேண்டுமென பலர் அபிப்ராயப்படுகின்றனர். ஆனால் ப்ரமாணங்களின் ப்ரமாணத்தன்மையை எப்படி தீர்மானிப்பது? என்று அவர்களைக் கேட்டால் சரியான விடை கிடைப்பதில்லை. அது அதிக ப்ரஸங்கமான கேள்வி என்றும் ப்ரமாணங்களினால் பரிசீலனை செய்யப்பட வேண்டியது என்னும் மூல நியமத்தை ஒத்துக்கொள்ளாவிட்டால் எந்த தத்துவமும் நிச்சயிக்கப் படுவதில்லை என்றும் அவர்கள் கூறுகின்றனர். இது

சரியாகப் படவில்லை. ஏனென்றால் ஒருவர் ப்ரமாணத்துடன் நிச்சயித்ததையே மற்றொருவர் தவறு என்று காண்பித்துக்கொடுக்கிறார். அப்போது தர்க்கம் சரியாக இல்லை என்று ப்ரமாணவாதிகள் சொல்லலாம். ஆனால் இத்தகைய சந்தர்ப்பத்தில் ப்ரமாண தோஷத்தினால் நிச்சயமாகவில்லையா என்பதை எவ்வாறு அறிவது என்னும் கேள்வி அப்போதும் இருக்கும். ஆனால் மூநிலை வாதத்தில் இக்கஷ்டம் இருப்பதில்லை. ஏனென்றால் ப்ரமாணங்களினால் ஸித்தமாய் இருப்பதே பரமார்த்தம் என்று சொல்பவர் கூட ப்ரமாணங்களினால் உண்டாகும் அனுபவத்திற்கு மதிப்பு அளித்தே தீர வேண்டுமாதலால், ப்ரமாணங்களுக்கும் அடித்தளமாய் இருக்கும் அனுபவத்தை முக்கியமாக வைத்துக்கொண்டு தான் நிச்சயிக்க வேண்டும் என்பது எல்லோராலும் அங்கீகரிக்கப் பட்டுள்ளது. இந்த அனுபவம் விழிப்பு, கனவு, தூக்கம் – என்னும் மூன்று அவஸ்தைகளிலும் இருப்பதால், அனுபவத்திற்குப் புலப்படும் விஷயத்தின் மற்றும் அனுபவத்தின் உண்மையை அறிந்து கொள்ள இம்மூன்று அவஸ்தைகளையும் ஆராய எடுத்துக்கொள்வது பூர்ண த்ருஷ்டிக்கு அவசியம். இப்படி அவஸ்தைகள் மூன்றையும் ஆராய்வது என்பது இத்ருஷ்டியில் இருக்கும் விசேஷம். அவஸ்தைகளை சமமாய் பரிசீலிக்கும் போது அந்தந்த அவஸ்தைகளுக்குட்பட்டதை சேர்த்துக் கொள்ளாவிட்டால் முடிவு முழுமையானதாக இருக்காது என்பது தானாகவே தெரிந்து விடும். வேதாந்திகள் இதை உணர்ந்துள்ளனர். இது இத்ருஷ்டியின் இரண்டாம் விசேஷம். இனி அவஸ்தைகள் மூன்றையும் பரிசீலித்த பின்பும் அவைகளை விட வேறொரு அவஸ்தை இருந்தால் அப்போதும் ஸித்தாந்தம் அபூர்ணமாகியே இருக்கும். ஆனால் கனவு, நனவு, தூக்கம் என்னும் மூன்று அவஸ்தைகளுக்குள் அடக்கமாகாத அவஸ்தையே இல்லை என்று இத்தர்சனத்தில் காண்பிப்பதால் (40 பிரிவு) இந்த அர்த்தத்திலும் இந்த நோக்கு பூர்ணமாகியே உள்ளது. இங்கு சுருக்கமாய் சொல்லியிருக்கும் மூன்று விசேஷங்களையும் இந்த அத்யாயத்தில் விவாதித்து முடிவுக்கு வருவோம். இம் மூன்று விசேஷங்களும் இருப்பதால் மூநிலை த்ருஷ்டி ஒன்றே பூர்ணமானது என்று வேதாந்திகள் கூறுகிறார்கள்.

19. வேதாந்தத்தின் ஆராய்ச்சி முறை

மூநிலை த்ருஷ்டியை ஆதாரமாய்க்கொண்டு வேதாந்தத்தில் செய்திருக்கும் ஆராய்ச்சி முறை இத்தர்சனத்திற்கே உரியது. எப்படி என்றால் நனவு, கனவு, தூக்கம் – என்று அவஸ்தைகள் மூன்றே ஆகியுள்ளதால் இந்த மூன்று அவஸ்தைகளையும் பரிசீலித்து அதன் மூலம் நமக்கு உண்டாகும் தெளிவைப் பொருத்திப் பார்த்தால் பரமார்த்தம் உள்ளது உள்ளபடியே தெரிந்தாக வேண்டும். அவஸ்தைகளை ஒவ்வொன்றாய் பிரித்து ஆராய்வதால் ஏற்படும் முடிவு சரியா, தவறா – என்பதை இதிலிருந்து மட்டுமே சொல்லிவிட முடியாது. இம்முடிவு கடைசி வரை உறுதியாய் இருக்குமோ இருக்காதோ என்பதைச் சொல்ல அதை மற்ற கருத்துக்களுடன் சேர்த்து அலசவேண்டும். இப்படி அலசிய பின் நாம் செய்யும் தீர்மானம் குற்றமற்றது, முடிவானது என்பதை யுக்தியுடன்

பொருத்திக் காண்பிக்க வேண்டும். வேதாந்த தர்சனம் இவ்வெல்லா முறைகளையும் பின்பற்றியுள்ளது என்பது குறிப்பிடத்தகுந்தது.

20. வேதாந்த ஆராய்ச்சியினாலாகும் தீர்மானம்

மூநிலை த்ருஷ்டியை அனுசரித்து ஆராய்ந்தபின் எழும் முக்கிய தீர்வு என்னவென்றால் நம்முடைய நிஜமான ஆத்மஸ்வரூபம் தான் இவ்வுலகின் ஸாரமாயுள்ள ப்ரம்மம். இந்த ப்ரம்மம் நம் உலகில் காணப்படும் இருப்பு, அறிவு மற்றும் ஆநந்தத்தின் மூலம். இதில் தான் த்ரவ்யம், குணம், கர்மங்களின் ப்ரபஞ்சமனைத்தும் காணப்படுகின்றன. இந்த உண்மையை அறியாதவர்கள் தத்தம் புத்திக்கு எட்டிய அளவு உலகைப் பிரித்து, விமரிசித்து பல சாஸ்திரங்களை ஏற்படுத்திக் கொண்டுள்ளனர். உலகில் இதுவரை உண்டாகியுள்ள உபாஸனா ஸம்ப்ரதாயங்களில் ஈச்வரன் என்று சொல்லியிருப்பது இந்த ப்ரம்மத்தையே. இந்த உபாஸனைகளில் ஈச்வரனின் கல்யாண குணங்களென்று சொல்லியிருப்பவைகளுக்கெல்லாம், உலகில் காணப்படும் நற்குணங்களுக்கெல்லாம், நன்நடத்தைகளுக்கெல்லாம் இதுவே ஆதாரம். ஆயினும் இது, தான் இருக்கும் நிலையில் தன்னில் எவ்வித பேதமோ, குணமோ, க்ரியையோ, ஸம்பந்தமோ இல்லாததாக உள்ளது. அதன் ஞானமே மனித வாழ்க்கையின் பரம உத்தேசம், பரம ப்ரயோஜனம். இந்த ஞானத்தினால் அடையமுடியாத புருஷார்த்தமே இல்லை. மூன்று அவஸ்தைகளையும் ஆராயவேண்டியதின் அவசியம்

21. ப்ரக்ருதியில் மூன்று அவஸ்தைகளுக்கும் கௌரவமுண்டு.

ஜகத் தத்துவத்தை நிச்சயிக்கக் கிளம்புவர்கள், அந்த ஜகத்தின் ஒரு பாகத்தைப் பரீட்சிப்பதோடு நின்று விடக்கூடாது. இதைப்போல் நம்முடைய எல்லா அனுபவங்களின் தத்துவ நிச்சயத்திற்கு ஒரு அவஸ்தை அனுபவத்தை மட்டும் ஆராய்வது போதாது என்பது தானே தெளிவாகிறது அல்லவா? அதென்னமோ நமக்கு இயல்பாகியே நனவின் மீதே அதிகப் பற்றுள்ளது. இதைத் தான் நாம் நன்கு ஆராய வேண்டும். இது நாளுக்கு நாள் புதுப்புது வடிவங்களைத் தாங்குகிறது. ஒவ்வொரு கணமும் அதில் எண்ணற்ற ப்ராணிகள் தோன்றிக்கொண்டும், இறந்து கொண்டும் இருக்கின்றன. இதில் நாமும் இருக்கிறோம். இந்த ப்ரபஞ்சத்தில் நாம் இருக்கும் பாகம் எவ்வளவுதான் சிறியதாக இருந்தாலும் நாம் இருக்கும் வரையாவது இதில் நமக்கு கிடைத்த அளவு, தெரிந்த அளவு, நடைமுறையில் உபயோகித்துக் கொள்வது நமக்கு ப்ரயோஜனமாகும். ஆனால் கனவு, தூக்கம் இவற்றை ஆராய்வதால் இவ்வுலகின் உண்மையை அறிவது எப்படி? தூக்கம் என்றால் என்ன? சரீரமும், இந்திரியங்களும் உழைத்துச் சோர்ந்ததினால் வரும் அயர்வு அல்லவா? கனவு என்பது, மிகுதியான உணவு, பானம், உழைப்பு – இவைகளில் ஏதோ ஒரு காரணத்தினால் நரம்பு மண்டலத்திற்கு ஏதோ ஒரு தடை உண்டாவதினால் ஆவதல்லவா? என்று தோன்றுவது இயற்கையே. ஆனால் இக்கருத்து ஒரு தலைப் பட்சமானது என்பதைச் சிறிது சிந்தித்தாலே புரிந்து விடும். ஏனென்றால் நனவு, கனவு, தூக்கம் எல்லா

ப்ராணிகளுக்கும் வருவது போல் மனிதர்களுக்கும் வரும். மனிதனுக்கு நனவு ஒன்றே அவசியமானது என்றால் கனவையும், தூக்கத்தையும் இறைவன் ஏன் படைத்தான்?

உறக்கம் வெறும் களைப்பைப் போக்கிக் கொள்வதற்கென்றால் குறைந்த வேலை செய்பவர்களுக்குக் குறைவான தூக்கமும், அதிக வேலை செய்பவர்க்கு அதிக தூக்கமும் வரவேண்டும். எந்த வேலையும் செய்யாத குழந்தைகளுக்கு மிகக் குறைந்த அளவில் தான் தூக்கம் வரவேண்டும். எவ்வளவோ நாட்கள் வேலை செய்து உழைத்து ஓய்வு விரும்பும் வயதானவர்களுக்கு இவ்வனைவரை விட அதிக தூக்கம் வர வேண்டும்.

ஆனால் உண்மை நிலை என்ன? சோம்பேறிகளுக்கும் தூக்கம் வருகிறது. வயதானவர்களுக்கு இரவுத் தூக்கம் குறைவே. குழந்தைகள் வெகுவாய்த் தூங்கிக் கொண்டே இருக்கின்றன.

தூங்கி எழுந்தவுடன் உற்சாகமும், உல்லாசமும் அதிகரிக்கின்றன, ஆரோக்கியமும் கூடுகிறது. எனவே உறக்கம் என்பது வெறும் ஓய்வல்ல. அதிலும் நமக்கு வெகுவாய் வேண்டியுள்ள ஏதோ ஒரு விசேஷம் இருக்கின்றது என்று சொல்லலாம்.

இதைப் போலவே கனவும், நரம்பு மண்டலத்தின் ஏதோ ஒரு மாறுபாட்டின் விளைவல்ல. ஏனென்றால் உணவு முதலியவைகளில் கட்டுப்பாட்டுடன் இருப்பவர்களுக்குக் கூட கனவு வருகிறது. உறக்கமும், கனவும் நாம் வேண்டாமென்றாலும் வருவதாலும், அவைகள் இப்படித்தான் இருக்க வேண்டும் என்னும் நம் விருப்பத்திற்கு உட்படாமல் இயற்கையாகவே வருவதாலும், விழிப்பைப் போலவே அவையும் நமக்கு அத்தியாவசியமானவை என்று சொல்லத்தான் வேண்டும். எனவே ஆழ்ந்த உறக்கமும், கனவும் விழிப்பு நிலைக்குத் தேவையான அனுகூலத்தை அல்லது ப்ரதிகூலத்தை ஏற்படுத்தும் சார்பு அவஸ்தைகள் என்று கருதுவதை விட அவைகள் ஏதோ ஒரு சுயப்ரயோஜனத்தை முன்னிட்டே படைக்கப்பட்டுள்ள சுதந்திரமான அவஸ்தைகள் என்று கருதுவதே சாலத்தகும்.

22. மூன்று அவஸ்தைகளையும் ஒரே சமமாய் காணுதல் வேண்டும்

விழிப்பு, கனவு, தூக்கம்- மூன்றும் நமக்குத்தான் வருகிறது. இதில் விழிப்பு நிலை ஒன்றே நம்முடையது என்று கருதுவது, கனவு உறக்கம் இவைகளை முற்றிலும் ஒதுக்குவது இவை எதுவும் சரியில்லை. விழிப்பு நிலையில் காணப்படும் வஸ்துக்கள் விழிப்பு நடை முறைக்கே உபயோகமாவது உண்மை. ஆனால் கனவில் காணும் தோற்றங்கள் கனவின் நடைமுறைக்கு உபயோகமாவதில்லையா? கனவில் கண்டது எப்படி விழிப்பிற்கு உதவாதோ அப்படியே விழிப்பில் கண்டதும் கனவில் உதவாது; இப்படியிருந்தாலும் கூட விழிப்பு நிலைக்கே அதிக மதிப்பளித்துக் கனவைக் கீழ் மட்டத்திற்குத் தள்ளுவதின்

காரணம் விழிப்பின் மேல் இருக்கும் வீண்பற்று என்று கூறலாமே தவிர தத்துவத்தின் பற்று எனலாகாது.
ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் நாம் எந்த வியாபாரமுமின்றி இருக்கிறோம். விழிப்பில் என்னென்னமோ வேலைகள் செய்கிறோம். கனவில் ஏதேதோ வியவஹாரங்கள் இருப்பதைப் போல் தோன்றுகிறது. இப்படியிருக்க – வியவஹாரம் இல்லாமல் இருப்பது நம் ஸ்வபாவமல்ல என்று நாம் பொதுவாகக் கருதுகிறோம். இதற்கு நம் விழிப்பு நிலையின் பற்றைத் தவிர வேறு என்ன காரணம் கூறமுடியும்? வியவஹாரத்தில் நமக்கு நனவினால் அதிக அளவு உபயோகம் இருந்தாலும் தத்துவத்தை நிர்ணயிக்க நம்முடையேதான மூன்று அவஸ்தைகளின் அனுபவத்தையும் ஒரே சமநிலையில் காண முதன்முதலில் நாம் பயிலவேண்டும் என்பது இதிலிருந்து தெளிவாகிறது.

23. மூநிலை த்ருஷ்டி இல்லாதவர்களுடைய ஆராய்ச்சி முறையில் இருக்கும் தோஷம்

மூநிலை மார்க்கத்தின் பெருமையைக் கூற வேண்டுமானால் அந்த வழியைப் பின்பற்றாது இருப்பவர்களின் ஆராய்வில் இருக்கும் சில குறைகளைக் காண்பிக்க வேண்டியுள்ளது. பௌதிக சாஸ்திரங்கள் விழிப்பு நிலையையே பின்பற்றி ப்ரபஞ்சத்தைப் புறக்கண்ணினாலேயே பார்த்து அதைப் பலவாறாய்ப் பிரித்து பரீட்சை செய்கின்றன. இதனாலேயே அவைகளுக்குப் புற உலகின் மிக நுணுக்கமான அணுவையோ அல்லது நம் அக உலகில் இருக்கும் அகங்காரத்தையோ தாண்டிச் செல்ல முடியவில்லை.

இப்படித்தான் மேல் நாட்டு தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்களும் விழிப்பு நிலை ஒன்றையே கருத்தில் கொண்டு ஆராய்கின்றனர். பௌதிக வாதிகள் விஷயத்தையே முக்கியமாக வைத்துக்கொண்டிருப்பதால் தம் சோதனைகளுக்குத் தகுந்தவாறு அனைவரும் பொதுவாக ஒத்துக்கொள்ளக் கூடிய ஏதோ ஒரு தாற்காலிக நிர்ணயத்திற்கு வருகிறார்கள். இந்த நிர்ணயம் காலத்திற்குத் தகுந்தவாறு மாறினாலும் பௌதிக சாஸ்திரக்காரர்களுக்கு ஒரே ஒரு த்ருஷ்டியிருப்பதால் அவர்கள் செய்த முடிவு சரி என்றே பலருக்கும் தோன்றக்கூடிய சம்பவமுண்டு. ஆனால் தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்களுக்குத் தர்க்கமே முக்கியமாய் இருப்பதால் அவர்களில் ஒவ்வொருவரும் ஒவ்வொரு கோணத்தை வைத்துக்கொண்டே தர்க்கம் செய்வதால் அவரனைவரும் ஒரே கருத்தைக் கொள்வது முடியாததாக இருக்கிறது. அவர்கள் சாஸ்திரம் முன்னோக்கிச் செல்கிறதா அல்லது பின்னடைவை அடைகிறதா என்று சொல்லமுடியாததாக இருக்கிறது. இவ்வளவு வித்தியாசங்களையும் தவிர்த்தால் பௌதிக சாஸ்திரக்காரர்களுக்கும், தத்துவ சிந்தனை யாளர்களுக்கும் ஆராயும் முறையில் எந்த ஏற்றத்தாழ்வும் இருப்பதில்லை. இருவருக்கும் நனவே ப்ரதானமாகியிருக்கிறது. அது ஒன்றே உண்மையை உரைக்கும் அவஸ்தையாகியிருக்கிறது. மற்ற இரண்டு அவஸ்தைகளின் ஸ்வரூபத்தை அவர்கள் கண்டு கொள்வதேயில்லை. கண்டுகொண்டாலும் அவைகளையும் விழிப்பு அவஸ்தை நோக்கிலேயே மதிப்பிடுவர்.

விழிப்பும், கனவும் வேறு வேறு அந்தஸ்துள்ள இருப்பின் அவஸ்தைகளே என்று பல தத்துவ விசாரகர்கள் அபிப்ராயம் கொண்டுள்ளனர். அவர்கள் கனவுலகக் காட்சிகள் வெறும் தோற்றம் என்றும் ஆழ்ந்த உறக்க நிலை எதற்கும் சேருவதே இல்லை என்றும் கருதி, நனவுலக தத்துவ விசாரத்தைத் தமக்கு எப்படித் தோன்றுகிறதோ அப்படி விளக்குகிறார்கள். இவர்கள் ஆராயும் முறையில் தத்துவத்தை நிலை நாட்டக் கூடிய சம்பவம் என்றுமே இல்லை. எனவேதான், உலகின் உண்மையைக் கண்டுபிடிப்பது தத்துவ சாஸ்திரக் காரர்களுக்கு முடியாது என்றும் தத்துவம் என்பது வேலை வெட்டியில்லாதவர்களின் வரட்டுப் பேச்சின் பலன் என்றும் இதனால் உலகிற்கு எந்த ப்ரயோஜனமும் இல்லை என்று பலரும் சொல்ல ஆரம்பித்துள்ளனர். தத்துவ சாஸ்திரக் காரர்களிலும் சிலர் இந்த சாஸ்திரத்தில் முடிவான தீர்ப்பு என்பது முடியாத ஒன்று என்று ஒத்துக்கொண்டு ஆராய்ச்சி வளர்ச்சி அடைய அடைய பௌதிக சாஸ்திரங்களைப் போலவே, இச்சாஸ்திரமும் வளர்ந்துகொண்டே போகிறது என்று சொல்ல ஆரம்பித்துள்ளனர். உண்மையில் தத்துவ சாஸ்திரத்தில் எந்த தோஷமும் இல்லை. அந்த சாஸ்திரத்திற்கு சரியான ஆராய்ச்சி முறையைப் பின்பற்றாத தோஷத்தையே சாஸ்திர தோஷமென்று கருதுவது சரியல்ல. நனவின் அனுபவத்துடன் மற்ற இரண்டு அவஸ்தைகளின் அனுபவத்தையும் சேர்த்துக் கொண்டு பாரபட்சமின்றி ஆராய்ந்தாலே உண்மை வெளிப்படும். இல்லையேல் என்றும் கருத்தொற்றுமை உண்டாகாது.

24. மூன்று அவஸ்தைகளிலும் ஆராயக்கூடிய விஷயங்கள் உண்டு

தத்துவ விசாரத்திற்கு விழிப்பு, கனவு, தூக்கம் –இம்மூன்று அவஸ்தைகளையும் சமமாய் ஆராய வேண்டும் என்னும் உறுதி அவசியம். நனவில் - அறியும் நாமும், அறியப்படும் விஷயமும், அறியும் ஸாதனமும் இருக்கின்றன. வேலை செய்யும் நாம், வேலை செய்யத் தேவையான கருவிகள், விஷயங்கள் – இவ்வளவும் இருக்கின்றன. சுக துக்கங்களை அனுபவிக்கும் நாம், அதற்குக் காரணமாக இருக்கும் விஷயங்கள், அவ் விஷயங்களிலிருந்து உண்டான சுக துக்கங்களின் அனுபவங்கள் – இவைகளும் இருக்கின்றன. இக் காட்சிக் குவியல்களனைத்தும் நனவில் தென்படுகின்றனவே, இதன் தத்துவமென்ன? இதற்கெல்லாம் மையமாக இருக்கும் ‘நான்’ என்பதின் தத்துவமென்ன? இவைகளின் வேற்றுமை மற்றும் இவைகளினூடே இருக்கும் பரஸ்பர சம்பந்தத்தின் தத்துவமென்ன? இவைகளையெல்லாம் நனவு விஷயத்தில் சேர்த்துக்கொண்டு ஆராய வேண்டியுள்ளது.

ஏறத்தாழ இதைத் தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்கள் ஒத்துக்கொண்டுள்ளனர். ஆனால் கனவு, ஆழ்ந்த உறக்கங்களில் ஆராய என்ன இருக்கிறது என அவைகளை ஒதுக்குபவர்களே அதிகம். சிறிதளவு உள்நோக்கி ஆராய்ந்தாலே அவைகளின் விஷயத்திலும் தெரிந்து கொள்ளவேண்டியது நிறைய உள்ளது என்பது புரியும். *நனவில் நாம் இவ்வளவு*

ஆச்சரியமான உலகம் என்று எண்ணி ஈடுபட்டுக்கொண்டிருக்கும் போதே, ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அவ்வளவு காட்சிக் குவியல்களும் துடைக்கப்பட்டு எங்கு எறியப்படுகின்றன? உலகின் ஆச்சரியமான காட்சிகளும், நம் ஈடுபாடுகளும், ஸங்கல்பங்களும் எங்கே எவ்வடிவில் இருக்கின்றன? அப்போது நாம் எந்த ஸ்வரூபத்தில் இருக்கிறோம்? இவ்வளவு காட்சிகளையும் நாள்தோறும் நழுவச்செய்து இவைகளை விட மிகவும் மாறுபட்ட, வர்ணிக்க இயலாத ஒரு அனுபவத்தை உண்டுபண்ணிக் கொண்டிருக்கும் அந்த அற்புத சக்தியின் தன்மை என்ன? எந்த காரணத்தினால் நாம் அந்த அனுபவத்தை விட்டு விட்டு மறுபடி இங்கு வருகிறோம்? நனவிற்கும் உறக்கத்திற்கும் இருக்கும் சம்பந்தம் என்ன?- இப்படிப்பட்ட கேள்விகளே உறக்க விஷயத்தில் நாம் ஆராய வேண்டிய அம்சங்கள்.

இனி கனவின் பக்கம் திரும்பினாலோ அதுவும் ஒரு விசேஷ காட்சியே! நனவுலகிலிருந்து எதுவும் அங்கு வராது. ஆயினும் அங்கு ஒரு நொடிக்குள் நனவுலகைப்போல் காலம், தேசம், நிமித்தம், க்ரியை, காரகம், பலன், அறிவு, சுகம், துக்கம் முதலிய அனைத்தும் உள்ள இன்னொரு உலகே ஒரு நொடிக்குள் படைக்கப்பட்டு விடுகின்றதே என்ன ஆச்சரியம்! கனவு என்பது மனதின் ப்ரமை என்றும், பொருளற்றது என்றும் நாம் கருதுவது உண்மையே. ஆனால் கனவு வந்தவுடன் அது கனவு என்றும் அறியாது எல்லாம் உண்மை என்றே கருதிவிடுகிறோமே, தினந்தோறும் நிகழும் இந்த கண்கட்டு வித்தையைச் செய்து காண்பிக்கும் மாயாவி யார்? நாம் என்றைக்கும் காண முடியாத, நினைத்தும் பார்க்க முடியாத காட்சிகளை நம் முன் நிறுத்துபவர் யார்? இந்த நாடக மேடையில் நமக்கும் தெரியாமல் அதில் பங்கு வகிக்கிறோமே? கனவில் காணும் சில பதார்த்தங்கள் நனவினைப் போலவே தெரிகின்றனவே அது எப்படி? இந்த நனவுப் பதார்த்தங்களுக்கும் அவைகளுக்கும் என்ன சம்பந்தம்? நாள்தோறும் கனவு காணும்போது அது உண்மையாகவே தோன்றினாலும் எழுந்தவுடன் அது வெறும் தோற்றமே என்று நிச்சயித்து விடுகிறோமே, இதற்கு என்ன காரணம்? கனவுகள் இவ்வளவுதான் என்னும் கட்டுப்பாடு இல்லை. ஆயினும் ஒவ்வொரு கனவின் அனுபவமும் நமக்கு எப்போதுமே இருந்து கொண்டிருப்பதைபோல் தோன்றுகிறதே, இது எப்படி நிகழ்கிறது? இப்படிப்பட்ட கேள்விகள் கனவின் விஷயத்தில் ஆராய வேண்டிய அம்சங்கள்.

இ. மூநிலை ஆராய்ச்சியின் அடையாளங்கள்

25. ஆராய்வின் அவசியம்

மூநிலை, வேதாந்த தர்சனத்திற்கே உரித்தானது என்பது இதுவரை கூறிய விவரங்களிலிருந்து தெளிவாகிறது. மூன்று அவஸ்தைகளையும் ஆராய வேண்டிய அவசியத்தையும் நனவை மட்டும் முக்கியமாக வைத்துக்கொண்டால் ஆராய்ச்சி முழுமையடையாது என்பதையும் இதுவரை பார்த்தோம். இப்போது மூநிலை ப்ரக்ரியையை இன்னும் சிறிது விவரித்து இவ்வவஸ்தைகளின் வழியிலுள்ள

அடையாளங்கள் எவை என்பதை அறிவதும் அவசியம். ஏனென்றால் மூன்று அவஸ்தைகளைக் கணக்கில் எடுத்துக்கொண்டாலும் அவைகளைச் சரியான கோணத்தில் பார்க்காவிட்டால் விஷய பரிசீலனையில் தவறு ஏற்பட வாய்ப்பு உண்டு. ஒரு நியாயவாதி- வாதி, ப்ரதிவாதிகள் சாட்சி என்று அழைத்து வந்திருக்கும் நபர்களையெல்லாம் விசாரிக்கலாம், அவரவர்களின் பத்திரங்களையெல்லாம் படித்துப் பார்க்கலாம்; ஆனால் அந்தந்த சாட்சிகளின் மற்றும் பத்திரங்களில் இருக்கும் ஏற்றத்தாழ்வுகளை சரியாக ஒப்பிட்டுப் பார்க்காவிட்டால் அல்லது அப்படிப் பார்த்தும் அந்த ஆதாரங்களிலிருந்து சரியான முடிவைக் கொடுக்கவல்ல வியாபக யுக்தியை உபயோகிக்காவிட்டால் அவன் விசாரணை தத்துவ நிச்சயத்தின் நோக்கில் உபயோகமற்றதாகுமல்லவா? அதைப்போலவே ஜிக்ஞாசுக்கள் மூன்று அவஸ்தைகளையும் பார்க்க வேண்டிய கோணத்தில் பார்க்காவிட்டால் அல்லது ஆராய்ந்த பின் தெரியும் உறுதியான அனுபவங்களை ஒன்று திரட்டி வ்யாபக யுக்திகளை உபயோகிக்காவிட்டால் அது பரமார்த்தத்தை நிர்ணயிக்கும் ஸாதனமாகாது. மூநிலை மார்க்கம் என்னும் தன் கனம் பொருந்திய பெயருக்குத் தகுந்ததாகாது. பிற நாடுகளில் தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்கள் மூநிலை சோதனையை ஆராய்வின் ஒரு முக்கியமான அங்கம் என்று வைத்துக்கொள்வதில்லை. ஆயினும் பாரத தேசத்தின் பல தர்சனக்காரர்கள் இவ்வவஸ்தைகளை ஆராய்ந்துள்ளனர். ஆனால் அவர்கள் இம்மார்க்கத்தின் அடையாளங்களை லட்சியம் செய்யாமல் அவரவர்க்குத் தோன்றியவாறு ஆராய்ந்து நிறைநோக்கிற்குப் பொருந்தாத வேறு வேறு தர்க்கங்களையும் இதில் சேர்த்துள்ளனர். இதனால் அவர்களுக்கு இந்த ஆராய்ச்சியினால் கிடைக்க வேண்டிய பரமபலன் கிடைக்காமல் போனது. இந்தக் காரணத்தினால் மூநிலை மார்க்கத்திலிருந்து வழி தவறி ஏதோ ஒரு குறுக்குப் பாதையில் அகப்பட்டுக்கொள்ளாமல் இருக்க வேண்டுமானால் இம்மார்க்கத்தின் முக்கிய லக்ஷணங்கள் எவை என்று முதலில் ஆராய வேண்டிய அவசியமுள்ளது.

26. அவஸ்தைகளின் விஸ்தீர்ணம்

அவஸ்தைகளின் பரப்பைப் புரிந்து கொள்வது மூநிலை மார்க்கத்தின் முதல் லக்ஷணம். அவஸ்தா ஆராய்ச்சி என்பது அவஸ்தைகளில் காண்பவைகளையெல்லாம் ஒன்று திரட்டி, தன் அறிவிற்கு விஷயமாக்கிக் கொண்டு பின் ஆராய்வது. இப்படி செய்வது ஆராயும் சுபாவம் இல்லாதவற்கு மிகவும் கடினம். பொதுவாக ஜனங்களின் கருத்து என்னவென்றால்:

1. இவ்வுலகம் என்று தோன்றி என்று அழியுமோ – யாருக்கும் தெரியாது.
2. இதன் பரப்பு எவருடைய கற்பனைக்கும் எட்டாது.
3. இதனுடைய புதுப்புது மாற்றங்கள் எப்படிப்பட்ட முன்னோக்கு உடையவர்களின் அறிவிற்கும் எட்டா வண்ணம் படுவேகமாக நடைபெற்றுக் கொண்டே இருக்கின்றன.

இப்படி தேச, கால வஸ்து பரிணாமங்களுடன் வரையறையற்றுத் தோன்றும் இவ்வுலகில் 'நான் சில வருடங்களுக்கு முன் எங்கோ பிறந்து, வளர்ந்து இன்னும் சில காலத்துக்குப் பின் இவ்வுலகை விட்டுச் சென்று விடுவேன். இந்த அநாதியாய், அநந்தமாய் என்றைக்கும் இருந்துகொண்டிருக்கும் ப்ரபஞ்ச வெள்ளத்தில் என் ஆயுள், கடலில் இப்போது தோன்றி இன்னொரு கணத்தில் உடையும் நீர்க்குமிழியின் ஆயுளைப் போலுள்ளது. இவ்வுலகின் அடியையோ, முடியையோ ஆழத்தையோ கண்டு பிடித்து இதன் உண்மையை உறுதிப்படுத்தி இதுதான் முடிவானது என்று சொல்வதோ என்றைக்கும் நடக்காது' என்றுதான் ஜனங்கள் வெகுவாய் நம்பியுள்ளனர்.

ப்ரபஞ்சம் என்றால் என்ன? நாம் விழிப்பு நேரத்தில் பார்க்கும் காட்சிக் குவியல்கள் தானே? நாம் விழித்திருக்கும்போது இவையெல்லாம் பரந்து இருக்கின்றன. தூங்கினவுடன் எங்கோ அடங்கி விடுகின்றன. இப்படி இருக்கையில்

1. இந்த ப்ரபஞ்சம் தானே சுதந்திரமாக இயங்கிக் கொண்டிருக்கிறதென்றும் அதனுள் நாம் இருக்கிறோமென்றும் கருதக் காரணம் என்ன?
2. நம் தேகமும், இந்திரியங்களும், ப்ராணன், மனது எல்லாம் இந்த ப்ரபஞ்சத்தினுள் இருப்பதாக நமக்குத் தோன்றுவது உண்மையா?
3. நமக்கு விழிப்பு இருக்கும் போது இருந்து இல்லாதபோது மறையும் ப்ரபஞ்சம் தன்னளவில் தானே இருந்து கொண்டிருக்கிறது என்று கருதுவது சரியா?

இக்கேள்விகளை சிறிது ஊன்றி ஆராய்ந்தால் நமக்குக் கிடைக்கும் பதில் :

1. நாம் இயற்கையாகவே 'விழிப்பு' என்னும் சொல்லிற்குக் கொடுத்துள்ள அர்த்தம் குறுகியதாகவும், வஸ்துவின் நிலைக்கு எதிராகவும் உள்ளது. இன்னும் சரியாகச் சொல்லவேண்டுமானால் <u>'விழிப்பு' என்றால் ப்ரபஞ்சத்தினுள் என் மனதின் ஒருவகையான நிலை மட்டுமல்ல. பின் என்னவென்றால் என் இந்திரியங்களுக்கும் மனதிற்கும் தென்படும் அனைத்தும் இதனுள் அடக்கமாகியிருக்கின்றன</u>.
2. இந்திரியங்களினால் நான் பார்த்து, கேட்டு, முகர்ந்து, தொட்டு, ருசிப்பவைகள், மனதினால் அனுபவிப்பவை, கற்பனை செய்பவை, ஊகிக்க முடிந்தவை முதலிய எல்லாம் அதனுள் அடக்கமாகி இருக்கின்றன.
3. மனிதர்கள், விலங்குகள், பொருட்கள், சூரியன், சந்திரன், நட்சத்திரங்கள், தேவதைகள், பூதங்கள், கதைகளில் அல்லது மனக்கோளாறு உள்ளவர்களின் மனதில் தோன்றும் உலகின் மனிதர்கள், பொருட்கள்; இவை மட்டுமல்ல, இவைகளுடன் நம் சரீரம், ப்ராணன், மனது, புத்தி, அஹங்காரம் – இவையனைத்தும் இந்த அவஸ்தையுள் சேரும். (மா.பா.3.) இப்படி பரந்து விரிந்துள்ளது இந்த அவஸ்தா த்ருஷ்டி!

இதைக் கவனத்தில் வைத்துக்கொள்வது **மூநிலை ஆராய்ச்சி மார்க்கத்தின் முதலாம் அடையாளம்.**

27. நனவு, கனவுகளில் தோன்றும் உலகம் அந்தந்த அவஸ்தைக்கே கட்டுப்பட்டது.

நனவின் மேற்கூறிய பரப்பை மனதில் கொண்டாலேயே ஆராயும் இயல்பற்ற நம் நோக்கு தலைகீழாகி விடும். நாம் ப்ரபஞ்சத்தினுள் தான் விழிக்கிறோம் என்று அறிந்துகொள்வதற்குப் பதில், இவ்வுலகமே நம் விழிப்பு நிலையில் காணக்கூடியது என்பது உடனே புலனாகும். பலவாறான நம் கனவுகள் ஒவ்வொன்றிலும் தோன்றும் ப்ரபஞ்சங்கள் அந்தந்தக் கனவுகளிலேயே இருந்துகொண்டிருப்பது தெளிவாகவே உள்ளது. இப்படி, கனவு, நனவுகளில் காணப்படும் ப்ரபஞ்சம் அந்தந்த அவஸ்தைக்கே கட்டுப்பட்டுள்ளது என்னும் மஹா தத்துவத்தை மனதில் இருத்திக்கொள்வது மூநிலையின் <u>இரண்டாவது அடையாளம்</u>.

சாதாரணமாக, ப்ரபஞ்சம் அவஸ்தைக்குக் கட்டுப்பட்டது என்று சொன்னால் பலருக்கு அதில் நம்பிக்கையே இல்லை. இதற்கு மாறாகப் ப்ரபஞ்சமே நம் எல்லா அவஸ்தைகளுக்கும் அஸ்திவாரம் என்று கருதிக்கொண்டுள்ளோம்.

நான் விழித்திருந்தாலும், தூங்கினாலும், ப்ரபஞ்சம் என்பது தன் பாட்டுக்கு இருந்து கொண்டிருக்கிறது.

இப்ரபஞ்சத்தில் நான் மட்டுமல்லாது பிற மனிதர்கள், விலங்குகள், பறவைகள், ஜட வஸ்துக்கள் – எல்லாம் இருந்து கொண்டிருக்கிறன.

பால்யம், யௌவனம், கௌமாரம், வயோதிகம் என்னும் பருவங்களும், நனவு, கனவு, உறக்கம் என்னும் அவஸ்தைகளும் இதிலேயே ஒன்றன்பின் ஒன்றாக வந்துகொண்டிருக்கின்றன என்றிவ்வாறாக நினைத்துக்கொண்டுள்ளோம் மற்றும் இதுதான் சரியென்றும் நம்பிக்கொண்டுள்ளோம்.

அவஸ்தைகளின் ஸ்வரூபத்தை நாம் உள்ளதை உள்ளவாறே அறியாமல் இருப்பதே விழிப்பு நிலையின் தாக்கத்தினால் தான். இத்தாக்கத்தை அல்லது பற்றை ஒழித்துப் பரீட்சித்தால் இந்நம்பிக்கையிலுள்ள குறைபாடு உடனே விளங்கும்.

- முதன்முதலில் நாம் ப்ரபஞ்சம் என்று கருதியிருப்பது முழுமையான ப்ரபஞ்சமே அல்ல. அது இந்திரியங்களுக்குப் புலப்படுமளவு ப்ரபஞ்சத்தின் ஒரு பாகமாக உள்ளது. ஆனால் இந்திரியங்களை நாம் எப்படி அறிகிறோம்? நம்முள் ஆகும் சுக துக்கங்களை அனுபவிக்கும் மனதை எப்படி அறிகிறோம்?
- நம் சரீரத்தினுள் இருக்கும் ப்ரபஞ்சத்தின் இந்த பாகத்தையும் தன்னுள்ளேயே வைத்துக்கொண்டிருக்கும் விழிப்பு அவஸ்தையை, இந்திரியங்களுக்குப் புலப்படும் இந்த வெளி உலக பாகம் தன்னுள் அடக்கிக்கொள்ளாதா? என்றைக்கும் முடியாது.
- இதைப்போலவே கனவையும், உறக்கத்தையும் நாம் இந்த நனவு நிலை இந்திரியங்களின் துணையுடன் என்றைக்கும் காண இயலாது.

இப்படியிருந்தும் அந்த இரண்டு அவஸ்தைகளும் இந்த ப்ரபஞ்சத்தினுள்தான் ஆகின்றன என்று கற்பிப்பது என்ன நியாயம்? ஒவ்வொரு கனவிலும் நமக்குப் ப்ரபஞ்சம் என்று தோன்றும் ஒரு காட்சிக்குவியல் தெரிகிறதே. அந்தப் ப்ரபஞ்சம் இந்த விழிப்பு உலகையோ, இந்த விழிப்பையோ தன்னுள் அடக்கிக்கொண்டிருக்கிறது என்று நாம் என்றாவது கருதியதுண்டா? இல்லை. எவ்வளவோ விதமாகக் கனவுகள் வருகின்றனவே அந்தக் கனவு உலகங்களில் ஏதாவது ஒன்று அந்தக் கனவு போனபின்னும் எங்கேயோ இருந்துகொண்டிருக்கும் என்றாவது நினைத்ததுண்டா? இல்லவே இல்லை. இப்படியிருக்க நனவு உலகு மட்டும் விழிப்பை விட்டு சுதந்திரமாக இருக்கவல்லது என்று ஊகிக்க என்ன ஆதாரமுள்ளது?

28. அனுபவத்தின் பெருமை

நாம் எதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டுமானாலும், ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்களேயன்றி அனுபவமும் தேவை என்பதை நினைவில் வைத்துகொள்வது மூநிலை மார்க்கத்தின் மூன்றாம் அடையாளம். இதைக் கடந்த பகுதியிலேயே சிறிதளவு சொல்லியுள்ளோம். இங்கு இன்னும் விரிவாகப் பார்ப்பது அவசியமாகியுள்ளது. ஏனென்றால் 'இந்திரியங்களின் அனுபவம்', 'சுக துக்க அனுபவங்கள்' என பழக்கத்தில் அனுபவம் என்ற சொல் வேறு அர்த்தத்திலும் உபயோகிக்கப்படுகிறது. இந்திரியங்களினால் ஆகும் அனுபவங்களை 'உணர்ச்சி'[5] என்றும், மனதினாலாகும் சப்தம் முதலிய அனுபவங்களுக்கு 'ப்ரத்யயம்'[6] என்றும் சாஸ்திரத்தில் பெயர் கொடுக்கப் பட்டுள்ளது. அதையே நாமும் இங்கு உபயோகிப்பது நல்லது.

ப்ரத்யயம் என்றால் மனதில் ஏற்படும் விஷய வடிவைத் தாங்கிய ஒரு வித அறிவு. சந்தேகம், நிச்சயம், ஸம்பாவனை, தப்பாகப் புரிந்துகொள்ளல்- முதலியவை ஆராயப்பட்ட விஷயத்தைக் குறித்து நமக்கு மனதில் உண்டாகும் ப்ரத்யயத்தின் வேறு வேறு வடிவங்கள் தான். இனி மனதிலேயே உண்டாகும் சுகம், துக்கம், பயம் முதலியவைகளுக்கு 'வேதனை' என்னும் பெயரை வைத்துக்கொள்ளலாம். (இந்த நூலில் நாம் இங்கு கொடுத்துள்ள பாரிபாஷிக சொற்களை (technical words) இந்த விசேஷ அர்த்தத்திலேயே உபயோகிப்போம்).

ஒருவர் கோபத்துடன் இருக்கும்போது அவருக்கு 'குரோதம்' என்னும் 'வேதனை' உண்டாகும். கோபம் தணிந்தபின் அக்கோபத்தின் விஷயத்தில் அவருக்கு ஏற்படும் அறிவை அல்லது எண்ணங்களைக் கோபத்தின் 'ப்ரத்யயம்' என்று அழைக்கவேண்டும். எந்த அர்த்தத்தில் கோபத்தின் 'வேதனை' அனுபவம் எனப்படுமோ அதே அர்த்தத்தில் கோபத்தின் ப்ரத்யயம் அனுபவம் எனப்படாது என்பது தெளிவு. விஷயத்தை அனுசரித்து

[5] sensation

[6] Emotion/thinking

ஆவதெல்லாம் 'அனுபவம்' என்னும் சொல்லிற்குப் பொருந்துமேயானாலும் வெவ்வேறு மட்ட அனுபவங்களை மனதில்கொண்டு ஆராயவேண்டியிருப்பதால் ஒவ்வொரு வகை அனுபவத்திற்கும் ஒவ்வொரு பெயர் இருந்தால் ஆராய்ச்சி சுலபமாகும். இப்போது நாம் சொல்லக் கிளம்பியிருக்கும் அனுபவம் எண்ணமும் அல்ல, ப்ரத்யயமும் அல்ல, வேதனையும் அல்ல. நாம் விழித்திருக்கும் போது ப்ரமாணங்களின் மூலம் புறப் பொருட்களை அறிந்து அவைகளினால் ஆகும் சுக துக்கங்களை அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறோம். ப்ரமாணங்களினால் ஆகும் அனுபவம் மற்றும் சுக துக்கங்களினால் ஆகும் அனுபவம் – இவ்விரண்டும் சேர்ந்துள்ள நனவு நிலையை நாம் எப்படி அனுபவிக்கிறோம்? 'நாம் இப்போது விழித்திருக்கிறோம்' என்னும் எண்ணமே (அறிவே) நமக்குப் ப்ரத்யயம் மூலம் தான் உண்டாகிறது. ஆனால் இந்த ப்ரத்யயத்திற்கு காரணமாகியிருக்கும் அனுபவம் எப்படி உண்டாகிறது? கோபத்தின் ப்ரத்யயத்திற்கு கோப வேதனை மூலமாக இருப்பதைப் போல விழிப்பு என்னும் ப்ரத்யயத்திற்கு மூலமாக உள்ள விழிப்பு அனுபவம் எப்படி உண்டாகிறது? இதை நாம் மனதில் நன்கு பதிய வைத்துக் கொள்ளவேண்டும்.

விழிப்பை நாம் எந்த ஸாதனத்தின் மூலம் அறிகிறோம்? விஷயங்களை இந்திரியங்கள் மூலமாகவும், சுக துக்கங்களை மனதின் மூலமாகவும் அறிவது போல் விழிப்பின் அனுபவத்திற்கு நமக்கு எந்த சாதனமும் இல்லை என்பது புரியும். **நாம் கனவையும், ஆழ்ந்த உறக்கத்தையும் எப்படி நேரடியாய் எந்த இந்திரியங்களின் துணையுமின்றி அனுபவிக்கிறோமோ அப்படியே விழிப்பையும் நேரிடையாய் வேறொரு கரணத்தின் தேவையின்றியே அனுபவிக்கிறோம் அல்லவா? இது மிக முக்கியமான விஷயம்**. ஏனென்றால் பிற தர்சனங்களில் ப்ரமாணங்களுக்குத் தான் உயர்ந்த இடம் அளிக்கப் பட்டுள்ளது. ஆனால் **வேதாந்தத்தில் அனுசரித்துள்ள மூநிலை ப்ரக்ரியையில், ப்ரமாணத்திற்கும் அடித்தளமான இந்த அனுபவம் தான் நமக்கு இருக்கும் அறியும் சாதனங்களிலெல்லாம் உயர்ந்தது என்று கூறப்பட்டுள்ளது.** தத்துவ சாஸ்திரத்திற்கெல்லாம் மூலாதாரமாகியிருக்கும் இந்த அனுபவத்தைக் கண்டு கொள்ளாததால் தான் பிற தர்சன ஸித்தாந்தங்கள் எடுபடவில்லை. இந்த முக்கிய தாரதம்யத்தினால் உண்டாகும் ஸித்தாந்த தாரதம்யம் இந்நூலில் தகுந்த இடங்களில் ஆங்காங்கே காண்பிக்கப் பட்டுள்ளது.

29. அவஸ்தைகள் ஒன்றுக்கொன்று சம்பந்தமற்றவை

மூன்று அவஸ்தைகளும் ஒன்றுக்கொன்று சம்பந்தமின்றி சுதந்திரமாக இருக்கின்றன என்பதைக் கவனத்தில் வைத்துக் கொள்வது இம்மார்க்கத்தின் நான்காவது அடையாளம். பொதுவாக நம் கருத்து எப்படியுள்ளது என்றால் 'விழிப்பு என்பது இம்மூன்றில் மற்றவைகளை விட முக்கியமான அவஸ்தை. இதில் தான் நிஜமானதெல்லாம் இருந்துகொண்டிருக்கின்றன. கனவில் காண்பதெல்லாம் வெறும் தோற்றமே, ஆழ்ந்த

உறக்கத்தில் ஒன்றுமில்லை'; இப்படி விழிப்பு நிலைக்கு அதிக முக்கியத்துவம் கொடுத்து அதன் நோக்கிலேயே மற்ற இரண்டு அவஸ்தைகளையும் அளப்பது நம் அனைவருக்கும் மட்டுமல்லாது பல தர்சனகாரர்களுக்கும் உள்ளது. இக்கருத்திலிருந்து விடுபட்டு சுதந்திரமாக ஆராய்ந்தாலொழிய தத்துவ ஆராய்ச்சிக்கு நாம் தகுந்தவராகோம். அநாவசியமான பட்சபாதத்தை விட்டுவிட்டு, மேலே சொல்லப்பட்டுள்ள அனுபவ நோக்கில் பார்த்தால் எப்படித் தெரியும் என்பதைப் பாருங்கள்.

நனவு, கனவு, உறக்கம் இம்மூன்றும் நமக்குத்தான் வருகின்றன. இவைகளில் ஒன்றை அனுபவிக்கும் போது மற்ற இரண்டும் இருப்பதில்லை. நனவு இருக்கும்போது கனவு, உறக்கம் இருப்பதில்லை. கனவு இருக்கும் போது நனவு, உறக்கம் இருப்பதில்லை. வெறும் உறக்கம் இருக்கும்போது நனவு, கனவு இல்லை. நனவிலோ, கனவிலோ தென்படும் தோற்றங்கள் நமக்கு வெளியே இருப்பதைப் போல அந்தந்த காலங்களில் தோன்றினாலும் அவைகள் அந்தந்த அவஸ்தைக்கு மட்டுமே கட்டுப்பட்டவை. அதை விட்டு அவைகள் தாமாகவே சுதந்திரமாக இருப்பதே இல்லை. எனவே நாம் ஒரு அவஸ்தையை விட்டு இன்னொன்றை அடையும்போது கடந்து போன அவஸ்தை முழுமையாக நம்மை விட்டு அகன்று விடுமே ஒழிய அதன் எந்தத் துணுக்கும் ஒட்டிக்கொண்டிருப்பதில்லை. இப்படி அவஸ்தைகள் ஒன்றுக்கொன்று சம்பந்தப்படாமல் தாமாகவே சுதந்திரமாகத் தோன்றிக் கொண்டிருக்கின்றன என்பதை கவனத்துடன் சிந்தித்தால், அம்மூன்றையும் சம நோக்கில் ஆராய்ந்து தத்துவ நிச்சயம் செய்ய வேண்டும் என்பது புலனாகும். ஒரே ஒரு அவஸ்தைக்கு மட்டும் அதிக மதிப்பளித்து மற்ற இரண்டையும் ஒதுக்குவது என்னும் குறைநோக்கு நீங்கும்.

30. மூநிலை ப்ரக்ரியையில் உபயோகிக்கும் வ்யாபக யுக்தி

மூநிலை மார்க்கத்தில் மற்றொரு மைல்கல்லைக் கூறிவிட்டு இந்த பாகத்தை முடிப்போம். அவஸ்தைகள் மூன்றாக இருப்பதாலும் அவைகள் ஒவ்வொன்றும் மற்ற இரண்டின் தொடர்பில்லாமல் சுதந்திரமாயிருப்பதாலும் அவைகளில் ஏதாவதொரு அவஸ்தையில் நமக்கு உண்டாகும் அனுபவத்தின் ஆதாரத்தின் அடிப்படையில் நாம் செய்துள்ள யுக்திகள் அந்தந்த அவஸ்தைக்கு மட்டும் தான் பொருந்துமே தவிர மற்ற அவஸ்தைகளுக்கும் அந்த யுக்திகள் பொருந்தியே தீர வேண்டுமென்பதில்லை. அனுபவத்தில் வேறு எந்த பாதகமும் இல்லாவிட்டால் அந்த யுக்திகளை வேறொரு அவஸ்தைக்கும் பொருத்திக் கொள்ளலாம். ஆனால் ஏதாவதொரு பாதகம் விளைந்தால் அந்த யுக்தியை குறுகிய யுக்தி என்று கருதவேண்டும். எல்லா அவஸ்தைகளுக்கும் பொருத்தமான பரவலான யுக்தி எது (வியாபக யுக்தி) ஓரிரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் மட்டும் பொருந்தும் குறுகிய யுக்தி எது என்பதை அந்தந்த இடத்திலேயே நிச்சயிக்க வேண்டியிருப்பதால் இனி வரப்போகும் எல்லா யுக்திகளையும் ஆராய அவகாசம் இல்லாததால் இங்கு ஈரொரு சான்றுகளை அளித்து அடுத்த பகுதிக்குப் போவோம்.

விழிப்பு நிலையில் ஏதாவதொரு காரணத்தினால் ஏதோ ஒரு கார்யம் ஒரு குறிப்பிட்ட காலம் முதலியவைகளை எதிர்நோக்கியே நிகழ்கிறது. உதாரணமாக ஒரு பசு கன்றை ஈய, இவ்வளவு மாதங்கள் தேவை என்று ஒரு நியமம் உள்ளது. ஆனால் கனவில் இப்படியில்லை. அங்கு ஒரு பசு நம் கண் முன்னேயே சினையாகி, ஐந்து அல்லது ஆறு நிமிடங்களில் கன்றையும் ஈன்ற மாதிரி நமக்குத் தென்படும். இது கனவு நிலைக்கு எதிர்மறையான நிகழ்வு அல்ல என்பது நமக்குத் தெரியும். ஆயினும் ஒருவன் தனக்கு நனவில் ஏற்கனவே இருக்கும் அனுபவத்தினால் கனவில் பசு கன்றை ஈயவேயில்லை, ஏனென்றால் அதற்குக் கன்றை ஈயத்தேவையான கால அளவு இருக்கவில்லை என்று வாதித்தால் அது குறுகிய யுக்தியுடையதாகிறது. ஏனென்றால் கனவில் அது கன்று ஈன்றதைத் தானே பார்த்திருப்பான். ஆனால் விழிப்பு நோக்கில் அதை மறுத்து தேவையான கால அளவு இல்லாததால் கன்று ஈன்றதையே பொய் என்று வாதிக்கிறான். இதற்கு மாறாய் ஒருவன், கனவில் கன்று ஈன்றது உண்மை; ஆனால் அது கனவு அனுபவமானதால் கனவு நிலையின் விதிமுறைகளை அனுசரித்து கன்று பிறந்தது. எனவே கனவில் எனக்கு எந்த மறுப்பும் இவ்விஷயத்தில் தோன்றவில்லை என்று சொன்னால் அவன் அனுபவத்தை ஒட்டியுள்ள வியாபக யுக்தியை உபயோகித்தவனாகிறான். இதைப்போல் கனவிலும், நனவிலும் நமக்கு ஏதாவதொரு காட்சி இருந்து கொண்டே இருக்கும்; ஆழ்ந்த உறக்கமும் கனவு, நனவைப்போல் ஒரு அவஸ்தையே. ஆழ்ந்த உறக்கத்திலும் காட்சிக்கு உரிய பதார்த்தம் ஒன்று இருந்தே தீரவேண்டும் என்று வாதிப்பது குறுகிய யுக்தியாகும். "கனவு, நனவுகளில் காட்சி தென்படுவதாலும், ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் யாருக்கும் ஒன்றும் தெரியாததாலும் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் காட்சி இல்லை என்பதே சரி. உறக்கம் என்றால் எக்காட்சியையும் காணாத அவஸ்தை என்றே பொருள்" என்பது வியாபக யுக்தியாகும். அனுபவத்தையொட்டிய யுக்தி வியாபக யுக்தி. அனுபவத்திற்கு நேரெதிரான யுக்தி குறுகிய யுக்தி. இதை நினைவில் இருத்திக்கொண்டால் எந்த சந்தர்ப்பத்தில் வேண்டுமானாலும் அந்தந்த யுக்தியின் மதிப்பை ஒப்பிட்டுப் பார்த்துக்கொள்ளலாம்.

இதுவரை நாம் சொன்ன ஐந்து மைல்கல்களையும் (அடையாளங்களையும்)மறக்காமல் இருந்தால் மூநிலை நெடுஞ்சாலையில் செல்ல அனுகூலமாக இருக்கும். இனி இந்த மார்க்கத்தையொட்டி வேதாந்திகள் செய்திருக்கும் திருப்திகரமான ஸித்தாந்தம், இம்மார்க்கத்தின் ரகசியத்தை அறியாத பிற வாதிகள் இவர்கள் மேல் கூறும் மறுப்புகளையும் அதற்கு வேதாந்திகள் கொடுக்கும் பதிலையும் வேறு வேறாய்ப் பிரித்துக்கொண்டு காண்போம்.

ஈ. மூநிலை ப்ரக்ரியையில் ஆக்ஷேப ஸமாதானங்கள்

31. மூநிலை ப்ரக்ரியையில் இருக்கும் மறுப்புக்கள் (ஆக்ஷேபங்கள்)

வேதாந்திகள் பரமார்த்த நிச்சயத்திற்கு எடுத்துக்கொண்டிருக்கும் மூநிலை ப்ரக்ரியையின் விசேஷங்களைத் தகுந்த அளவு அறிமுகப்படுத்தியுள்ளோம். இப்போது மூநிலை

நோக்கே நிறை நோக்கு என்று சொல்ல என்ன ஆதாரம்? இந்த ப்ரக்ரியையில் எவ்வித மறுப்புகளும் இல்லையா? இம்முறையின் பொதுவான சில மறுப்புகளை ஆராய்வோம். அவஸ்தைகளுள் முக்கியமாய் நனவு நிலையில் தெரியும் அற்புதமான உலகைத் தெரிந்த அளவிலாவது ஆராய்வது அவசியம்.

1. அவஸ்தைகளை ஒன்றாகச் சேர்த்து ஆராய்ந்தால் கிடைப்பதுதான் என்ன? (32)
2. ஒன்றுக்கும் உபயோகமற்ற கனவு, உறக்கத்தை ஆராயாமல் விழிப்பு நோக்கிலேயே எல்லாவற்றையும் ஆராய்ந்தால் என்ன தான் தோஷம்? (33)
3. மூன்று அவஸ்தைகளையும் பரிசீலித்துப் பார்த்தால், பரமார்த்தம் கிடைக்கும் என்று சொல்பவர்கள் பரமார்த்தம் என்று ஒன்று இருக்கின்றது என்று முன்னதாகவே கற்பித்துக் கொள்வதற்கு என்ன ஆதாரம்? (34)
4. பரமார்த்தம் என்று ஒன்று இருக்கிறது என்று வைத்துக்கொண்டாலும் அதை மனிதன் அறிந்துகொள்ள முடியும் என்பதை எப்படி நம்புவது? (34, 36)
5. அது முடியும் என்றாலும் மூநிலைஆராய்ச்சியினாலேயே அந்தப் பரமார்த்தத்தை அறிய முடியும் என்பதற்கு எப்படி நம்பிக்கை ஊட்டுவீர்? (36/37)
6. ஒருவேளை அறிந்து கொள்ள முடியும் என்று வைத்துக்கொண்டாலும் அந்த அறிவே முடிவானது என்று எப்படிச் சொல்வது?(38)

இம்மறுப்புகளை அடுத்தடுத்த பகுதிகளில் பரிசீலிக்கப் போகிறோம்.

32. விஷய விஷயி விபாகம். - முதல் மறுப்பு

1. அவஸ்தைக்குள் இருக்கும் உலகை விட்டு விட்டு அவஸ்தைகளை ஒன்றாகச் சேர்த்து ஆராய்ந்தால் இவ்வுலகின் தத்துவம் எப்படிப் புரியும் ?

அவஸ்தைக்குள் இருக்கும் ப்ரபஞ்சத்தைக் காணவேண்டும் என்பது பௌதிக நோக்கில் சொல்லப்பட்டது, அது பௌதிக ஞானத்தில் நிலைபெற்றவர்களின் பேச்சு. இவர்கள் நோக்கில் மனிதனின் ஞானம் என்பது – இவ்வுலகம்[7]

- ஆதி அந்தமில்லாமல் அநந்தமாய் எந்த வரையரையுமின்றி எப்போதும் இருந்துகொண்டிருக்கிறது.
- இதிலிருக்கும் பதார்த்தத்திற்கு பௌதிக வஸ்துவென்றும், சக்தியென்றும் இரண்டு வடிவங்கள் உள்ளன. இந்த வஸ்து எப்போதும் இயங்கிக்கொண்டே இருக்கிறது. இதன் அசைவுகளுக்கு

---

[7] உலகைப் பற்றிய விஷயத்தில் விஞ்ஞானம் தன் கருத்தை வெகுவாய் மாற்றிக்கொண்டுள்ளது எனலாம். உலகில் இருக்கும் பௌதிக வஸ்து, காலம், கார்ய காரணபாவம் – இவைகளின் விஷயத்தில் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் கருத்துக்கள் மாறியுள்ளன. இப்புதிய கருத்துக்கள் பல இடங்களில் வேதாந்த விசாரத்திற்கு அனுகூலமாகியே உள்ளன. சில வேறு விதமாய்த் தோன்றினாலும் எந்த விரோதமும் உண்மையில் இல்லை என்பது இந்நூலில் செய்யப்பட்டுள்ள ஆராய்ச்சித் தொடரில் வாசகர்களுக்கே புரியும். நாம் இங்கு விஞ்ஞானிகள் பொதுவாக ஆராய வைத்துகொள்ளும் அபிப்ராயங்களையே சிந்திப்போம்.

முடிவே இல்லை. குறுகி, விரிந்து, தோன்றி, மறைவது – இப்படி மாறுதல்களை அடைவதே இதன் இயல்பு.

- விரிந்து, பரந்தோடியுள்ள ஆகாயத்தில் எண்ணற்ற தாரகைகள் இருக்கின்றன. இவைகளில் சில மெல்ல நாசமடைந்து கொண்டிருக்கின்றன. நம் சூரிய மண்டலம் இப்படிப் பட்டவைகளில் ஒன்று. எவ்வளவோ கோடி வருடங்களுக்குப் பின் ஏதோ ஒரு காரணத்தினால் சில க்ரஹங்கள் என்னும் துண்டுகள், சூரியனிடமிருந்து பிரிந்து பின் அந்தச் சூரியனின் ஈர்ப்பிற்க்குட்பட்டு அதையே சுற்றிக் கொண்டு இருக்கின்றன. இப்படிப்பட்டவைகளில் பூமியும் ஒன்று.
- இந்த பூமி எவ்வளவோ காலம் சூடான அநில வடிவில் இருந்து படிப்படியாய் குளிர்ந்து அதில் நீர் படிந்தது. பின் பிராணிகள் தோன்றின. இந்த ப்ராணிகளில் உயர்ந்த இனமே மனித இனம். சுருக்கமாய் சொல்லப்பட்ட இந்த பூகோள வானியல்களின் சித்ர விசித்ரங்களைக் காணும் போது மனிதன் பெருமையடித்துக்கொள்ள இடமேது?
- அகண்ட அநந்தமான விண்ணில் நம் சூரிய மண்டலத்தைப்போல் இன்னும் எவ்வளவு மண்டலங்கள் உள்ளனவோ யாருக்குத் தெரியும்? இப்படியிருக்க நம் பூமியை இவ்வுலகிற்கு ஒப்பிட்டால் அது வெயிலின் ஒரு கீற்றில் தெரியும் ஒரு அணுவளவு தூசி கூட ஆகுமோ இல்லையோ! இப்படிப்பட்ட பூமியில் ஏதோ ஒரு மூலையில் நேற்றுப் பிறந்த மனிதனை எதற்கு ஒப்பிட? இந்த மனித சமுதாயத்தில் இப்போதுதான் முழித்திருக்கும் யாரோ ஒருவன் தன் மூன்று அவஸ்தைகளையும் ஆராய்ந்தால், ஜகத்தின் பரமார்த்தமெல்லாம் தன் கைக்குள் அடக்கம் என்று சொல்வது, நதியின் வெள்ளத்தால் அடித்துச் செல்லப் பட்டுக்கொண்டிருக்கும் நரி தான் போய்விட்டால் இந்த உலகே போய்விடும் என்று கூவுவதற்கு ஈடாகுமே தவிர வேறென்ன? இதுதான் இம்மறுப்பின் அபிப்ராயம்.

இதற்கு பதில் (17, 23)ல் கூறப்பட்டுள்ளது. பௌதிக சாஸ்திரத்தின் நோக்கு நனவு நிலையில் பற்றுள்ள புறக்கண். அது நனவில் தெரியும் விஷயத்தை மட்டும் கணக்கில் எடுத்துக்கொண்டு புற உலகிற்கே முக்கியத்துவம் அளித்து அதில் ஒரு பக்கம் நாம் அடங்கியுள்ளோம் என்று முதலிலேயே கருதிக்கொண்டுவிட்டுள்ளது. ஆனால் சரியாகப் பார்த்தால் இவ்வுலகம் என்பது என்ன?

இதில் கணக்கற்ற நட்சத்திரங்களும், க்ரஹங்களும், வால் நட்சத்திரங்களும் இருப்பது உண்மை; ஆனால் இந்த சூரியன், சந்திரன், நட்சத்திரங்கள் முதலியவைகளுள்ள உலகம் மனிதனின் அறிவில் ப்ரதிபலித்த விஷயமாகியுள்ளதல்லவா? இந்த ப்ரதிபலிப்பின்றி வேறு ஏதோ ஒரு வகையில் இந்த அளவற்ற ப்ரம்மாண்டம் இருக்கிறது என்று எப்படித்தான் தெரிந்துகொள்வது? இக்கோணத்தில் பார்த்தால் என்றென்றும் அளவுக்கு அடங்காது என்று தோன்றும் இவ்வுலகம் பெரியதா அல்லது இவை அனைத்தையும் தனக்கு விஷயமாக்கிக் கொண்டு, தன் வசத்திலிருத்திக்கொண்டுள்ள அறிவு (ஞானம்) பெரியதா? விஷயமான ப்ரபஞ்சம் பெரிதா, விஷயியான ஞானம் பெரிதா? மிகவும் நுண்ணிய வஸ்துவையும் அதே சமயம் வெளி உலகையும் அநாயாஸமாக விஷயமாக்கிக் கொள்ளும் ஞானமே பெரிதென்று உடனே தெரிந்து விடுகிறது. வெளி உலகைத் துண்டு துண்டாக அறிந்து கொள்ளும் இத்தனித்தனி ஞானங்கள் எவ்வளவு தான் உபயோகமாகியிருந்தாலும், எல்லா உலகையும் அறியும் இந்த அகண்டமான பரமார்த்த ஞானத்தைக் குறித்து சிந்திப்பது மிகவும் பொருள் பொதிந்தது என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை. எந்த ஞானம் ப்ரபஞ்ச இருப்பின் உரைகல்லாகியிருக்கிறதோ, எந்த ஞானம்

இல்லாவிட்டால் உலகெல்லாம் இருட்டில் பார்வையற்றவர்களின் முன் நடக்கும் நடனத்தைப் போல் இருக்குமோ, அந்த ஞானமின்றி ப்ரபஞ்ச தத்துவம் எப்படி விளங்கும்? ஞான ஸ்வரூபத்தைப் பற்றி பின்னால் விரிவாகச் சொல்லப்படப்போவதால் இந்த விஷயத்தை இங்கு இத்துடன் முடிப்போம். நாம் கருத்தில் கொள்ள வேண்டியது என்னவென்றால் ப்ரபஞ்சம் எவ்வளவு தான் விரிந்து, விசித்திரமாக இருந்தாலும் இதன் பரமார்த்தமெல்லாம் நம் ஞானத்தின் விஷயத்தினுள்ளேயே அடங்கியுள்ளது. இது நம் நனவு நிலையில் தோன்றுவதால் (27) நனவை ஆராய்ந்தால் அதனுள் இருக்கும் உலகை ஆராய்ந்தது போல்தான். உலகத்தினுள் காணப்படும் காட்சிகளின் உள் விவரங்கள் நமக்கு இந்த முறையில் தெரியாது என்பது உண்மை; ஆனால் முழுமையாக பரமார்த்தத்தைக் கண்டு பிடிக்க வேண்டும் என்னும் நம் லட்சியத்திற்கு அந்த விவரங்கள் தேவையில்லை. முழுமையாக (பூர்ணமாக) இருக்கும் அவஸ்தையை ஆராய்ந்தால் உண்டாகும் ஞானம், அதிலொரு பாகத்தை மட்டும் ஆராயும் ஞானத்தை விடத் தாழ்ந்தது என்று ஊகிக்க எக்காரணமும் இல்லை.

33. விழிப்பு நோக்கில் இருக்கும் குறைபாடு என்ன? – இரண்டாவது மறுப்பு

இனி இரண்டாவது மறுப்பை ஆராய்வோம். பௌதிக சாஸ்திரமும் பிற தர்சனங்களும் விழிப்பு நிலையையே பிடித்துக் கொண்டிருப்பதால் அவைகளில் குறையுண்டென்றும், வேதாந்திகள் மூன்று அவஸ்தைகளையும் வைத்துக்கொண்டு ஆராய்வதால் அவர்களுடையது நிறைநோக்கே என்றும் இதுவரை சொல்லிக் கொண்டு வந்துள்ளோம். ஆனால் விழிப்பு நிலையில் உள்ள தோஷம் என்ன? நாம் பிறந்து, வளர்ந்து அறிவைப் பெறுவது எல்லாம் விழிப்பு நிலையில்தான். நம் சுக துக்கங்களும் இந்நிலையில் தான் உண்டாகின்றன. மற்றும் இந்நிலையில் தான் அவைகளுக்கும் மதிப்பு. ஏனென்றால் நனவில் கிடைக்கும் சுகம் நிச்சயமாய் இன்னின்ன பொருட்களின் மூலம்தான் கிடைக்கும் என்று தெரிந்திருப்பதால் அந்த சுகத்தை மறுபடியும் பெற அவா உண்டாவது இயற்கையே. அதற்கான முயற்சி செய்வதும் சரிதான். இதைப்போலத்தான் துக்கமும், அதன் காரணத்தைக் கண்டுபிடித்து அதை நீக்கிக்கொள்ள செய்யும் முயற்சிகளும். ஆனால் நாளுக்கொரு விதத்தில் தோன்றி மறையும் கனவில் உண்டாகும் சுகதுக்கங்களின் காரணத்தைக் கண்டு பிடித்து நனவைப் போல அங்கு ஏதாவது விதி முறைகளுக்குட்பட்ட நடவடிக்கை எடுக்க முடியுமா? என்றைக்கும் முடியாது. ஆழ்ந்த உறக்கத்திலோ நடைமுறைக்குத் தேவையான எதையும் புதியதாய் கண்டு பிடிக்கும் எதிர்பார்ப்பே இல்லை. இக்காரணத்தினால் விழிப்பு விஷயம் ஒன்றையே ஆராய்வது நம் கடமையாகாதா?

விழிப்பில் நமக்குத் தெரியும் உலகமும் அதில் உள்ள பொருட்களும் சர்வ சாதாரணமாய் கட்டுப்பாடுகளுக்கு உட்பட்டுள்ளன. இன்றைய உலகமே நாளைக்கும் இருக்கும்; இன்றைய வஸ்துக்களும் அவற்றின் தன்மைகளும் நாளையும் இருக்கும் என்று

நம்மனைவருக்கும் அனுபவத்தின் மூலம் உறுதியாகி இருப்பதால் இங்கு ஒருவர் மற்றொருவருக்கு நன்மையோ, தீதோ செய்ய வாய்ப்புள்ளது. இதனால் தான் ஞானிகளும், நலன் விரும்பிகளுமான சாஸ்திரக்காரர்கள் கட்டுப்பாடுடன் இயங்கும் இவ்வுலகில் வஸ்துக்களின் வெவ்வேறான தன்மைகளை சோதனைகள் செய்து ஜனங்களுக்குப் புரியும்படி வேறு வேறு சாஸ்திரங்களை இயற்றிக் கொண்டிருக்கின்றனர். சுயநலமிக்கவர்களுடைய துஷ்ட ஸங்கல்பங்களைத் தடுத்து உலகிற்கு நன்மை செய்யும் பொருட்டு இம்மஹாத்மாக்கள் செய்யும் செயல்களும் இந்த விழிப்பு நிலையில்தான் நடைபெறுகின்றன. இத்தகைய வாய்ப்பு கனவில் உள்ளதா? அங்கு எப்போது என்ன நடைபெறும் என்பதைச் சொல்லவே முடியாது. அப்படியிருக்க அங்கு ஒருவருக்கு ஒருவர் உதவியோ, தீதோ செய்வது தான் எப்படி? விழிப்பு நிலைக்கு அதிக மதிப்பளிக்கும் நோக்கு குறைகளற்றது என்பதற்கு இது ஒரு காரணம். இந்நோக்கின் பெருமையை எடுத்துரைக்க இன்னொரு விஷயத்தையும் இங்கு தெரியப்படுத்தலாம். சாஸ்திரங்கள் தர்மம், அதர்மம், வேறு ஜன்மங்கள், வேறு உலகங்கள் – முதலிய விஷயங்களை உபதேசித்து மனிதன் உயர்ந்த புருஷார்த்தத்தை அடையும் ஆவலை அதிகரித்துள்ளனவே, அச்சாஸ்திரத்தின் உத்தேசம் நிறைவேறவாவது விழிப்பு நிலையல்லாது வேறு கதி உண்டா? சாஸ்திரமோ, ஸத்குருவோ நனவில் அல்லாமல் வேறு எங்கு கிடைப்பார்? செய்த பாவங்களின் கெட்ட பலன்களும், புண்ய கர்மத்தின் நல்ல பலன்களும் உண்டாக வேண்டுமானால் விழிப்பு நிலை வேண்டுமே! சிஷ்யர்களுக்கு ஸத்குரு செய்யும் உபதேசமும் அதன் மூலம் அவர்கள் செய்யும் ஸாதனைகளும் இந்நிலையில் தானே முடியும்? இப்படிப் பார்த்தால் லௌகிக நடவடிக்கைகளல்லாமல் வைதிக வியவஹாரங்களுக்கும் விழிப்பு நிலை தேவை என்பது சந்தேகத்திற்கு இடமின்றி விளங்குகிறது. இவை இப்படி இருக்கட்டும்.

மூநிலை வாதிகளுக்காவது நனவு நோக்கை விடமுடியுமா? முடியாது. ஏனென்றால் தத்துவ ஞானத்தைப் பிறருக்கு போதிப்பதற்கோ, அதன் பலனை நடைமுறையில் மக்களுக்கு எடுத்துக் காண்பிக்கவோ விழிப்பு நிலையைத் தான் சரணடைய வேண்டும். இந்நிலையின்றி வேறு எந்நிலையில் தான் அவர்கள் நம்மைக் காண்பது? நாம் அவர்கள் உபதேசங்களை எந்த நோக்கில் தான் கேட்பது? இப்படி எப்படிப் பார்த்தாலும் விழிப்பு நிலை நோக்கு குற்றமற்றது, குறைகளற்றது, அதிக ப்ரயோஜனமுள்ளது, தவிர்க்கவே முடியாதது என்று ஒத்துக் கொள்ளத்தான் வேண்டும். விழிப்பு நிலை தோஷமுள்ளது என்று சில வாதிகள் ஜனங்களை மயக்கி வைத்திருக்கிறார்கள் என்றும், பௌதிக சாஸ்திரம், நீதி சாஸ்திரம், பக்தி சாஸ்திரம் முதலியவைகளினால் மக்களுக்குக் கிடைக்கும் பெரும் பயனுக்கு இது ஒரு பெரிய தடை என்றும் தோன்றுகிறது. விழிப்பு நோக்கை விட்டு விட்டு மூநிலை த்ருஷ்டி என்னும் வேறொரு நோக்கில் ஆராய்கிறோம் என்று சில புது வாதிகள் கிளம்பியுள்ளனர். இதனால் எந்த பயனும் கிடைக்கப் போவதில்லை. எனவே, எந்த வாதியும் விழிப்பு நோக்கை நழுவ விடமாட்டார். ஆதலால் மூநிலை பரீட்சை என்பது அஸாதாரண ப்ரக்ரியை அல்ல என்றே முடிவாகிறது.

நனவு நிலையைக் குறித்து சொல்லவேண்டியதையெல்லாம் கூடிய மட்டும் நம்மால் இயன்ற அளவு அழுத்தத்துடன் சொல்லியுள்ளோம். மூநிலை மார்க்கத்தில் காலே வைக்காமல் ஆராய முற்படும் லௌகிகர்களோ, சாஸ்திரக்காரர்களோ, நனவு நிலையை கெட்டியாகப் பிடித்துக் கொண்டிருப்பதே, தத்துவ நிச்சயத்திற்குப் பெரும் தடையாகியுள்ளது. இதன் நிறை குறைகளை கவனமாய் சோதிப்பது தத்துவ விசாரம் செய்பவருக்கு மிக மிக அவசியமாகிறது. தத்துவ விசாரத்தை அனைவரும் விழிப்பிலேயே செய்ய வேண்டியுள்ளது என்றும் அதனாலுண்டாகும் ப்ரயோஜனத்தை நனவிலேயே அடைய வேண்டியிருக்கிறது என்றும் மறுப்பில் சொல்லியுள்ளதல்லவா? இது சரிதான். ஏனென்றால் தத்துவத்தை அறியாமல் இருப்பதும் விழிப்பு நிலையே ஆகியிருப்பதால் அதை அறிந்து கொள்ள வேண்டியதும் விழிப்பிலே தான் என்பது ஒத்துக்கொள்ளத் தகுந்தது. ஆனால் ஆராய்ச்சியை எந்த நோக்கில் செய்ய வேண்டும்? நாம் விழிப்பிற்கு மட்டும் கட்டுண்டுள்ளோம் என்னும் நோக்கிலா? அல்லது இதற்கு வெளியே உள்ளோம் என்னும் நோக்கிலா? இது தான் கேள்வியே!

நமக்கு விழிப்பு வருவது உண்மை. ஆனால் அதைப் போல நமக்கு கனவு வருவதும் உண்மையில்லையா? தூக்கம் (deep sleep) வருவது உண்மையில்லையா? எனவே அனுபவத்தையொட்டிப் பார்த்தால் நாம் விழிப்பிற்கோ, கனவிற்கோ தூக்கத்திற்கோ கட்டுண்டவர்களில்லை. நமக்கு இம்மூன்று நிலைகளும் வந்து போய்க் கொண்டிருக்கின்றன. இப்படியிருக்கையில் இம்மூன்று நிலைகளில் ஏதோ ஒரு நிலைக்கு ஒட்டிக் கொண்டு ஆராய முயன்றால் தத்துவம் அது எப்படி உள்ளதோ அப்படியே எப்படி விளங்கும்? நமக்கு வரும் சுக துக்கங்கள், உபகாரங்கள் செய்தல், செய்யாமை முதலியவைகளுக்கு விழிப்பு நிலையில் நாம் மதிப்பளிக்கிறோம் என்பது உண்மை. சரி. ஆனால் இதற்கும் தத்துவத்திற்கும் என்ன சம்பந்தம்? தத்துவம் நம் விருப்பு வெறுப்புகளுக்கு உட்பட்டதல்ல. இவைகளுக்கு உட்பட்டதே தத்துவம் என்று நாம் நிர்ணயித்துக்கொள்வோமானால் விழிப்பு நோக்கில் ஆராய்ந்ததே தத்துவம் என்றாகி விடலாம். ஆனால் தத்துவத்தில் நமக்கு வேண்டியது, வேண்டாதது என்பதில்லை. எது எவ்விதத்தில் உண்மையாகி இருக்கிறதோ அதே அதின் தத்துவம். உதாரணமாக, யாருக்கும் ஏழ்மை வேண்டாம், செல்வந்தர்களாய் சுகமாக இருப்பதே அவர்கள் விருப்பம். ஆனால் உண்மை நிலை என்ன? நமக்கு ஏழ்மையில் விருப்பம் இல்லாததால் ஏழைகளே இல்லை என்றாகிவிடுமா? இவ்விஷயத்தில் இதுவே தத்துவம். (fact of life). இதைப்போலவே நாம் விழிப்பு நிலையில் உண்டாகும் சுக துக்கங்களுக்கு அதிக மதிப்பளித்துக்கொண்டிருக்கலாம். ஆனால் இதுவே தத்துவ ஆராய்ச்சிக்குப் போதுமென்று சொல்லமுடியாது.

விழிப்பு உலகம் என்றைக்கும் இருந்தபடியே இருக்கும், இதிலிருக்கும் வஸ்துக்கள் இடம், காலம், நிமித்தங்களின் கட்டுப்பாட்டிற்கு உட்பட்டவையாதலால் அவைகளினால் நமக்கு ஆகக்கூடிய சுகத்தை அடையவோ, துக்கத்தை நீக்கவோ முயற்சிக்கலாம் என்றும், கனவுலகில் அப்படி ஒன்றும் செய்ய முடியாது அல்லது அவ்வளவு மதிப்பு அதற்கில்லை என்றும் அவர்களே மறுக்கின்றனர்.

இந்தக் கருத்து நனவு உலகின் பற்றினால் தான் உண்டாகியுள்ளது என்பதை நாம் முதலில் நினவு கூறவேண்டும். ஏனெனில் விழித்திருக்கும்போது விழிப்புலகில் நமக்கு அது ஒன்றே மதிப்புள்ளது என்னும் பற்று இருக்கும்போது கனவு நேரத்தில் கனவுலகிலும் அதேயளவு பற்று இருந்தே தீரும். அப்போது 'இது வெறும் கனவு' என்று நாம் அதை ஒதுக்குவதில்லை. கனவு ஒவ்வொரு கணத்திலும் ஒவ்வொரு விதமாய் தோன்றுகிறது என்றும் அதில் தென்படும் பொருட்களில் எந்த ஒரு ஸத்யத்தன்மையும் இல்லை என்று எண்ணுவது கூட நனவு நோட்டத்தில் தான். நாம் கனவு காணும்போது அந்நேரத்தில் அப்படித் தோன்றுவதேயில்லை. நனவுலகில் பலர் நம்மைப்போலவே இருந்துகொண்டு இதனை மதிப்பீடு செய்வதாலும், கனவும், தூக்கமும் நம்முடைய சொந்த அவஸ்தைகளே ஆகியிருந்தாலும் அவ்விரண்டிற்கும் விழிப்பு நிலைக்குக் கொடுக்குமளவு உயர்ந்த இடத்தைக் கொடுப்பது சரியல்ல என்னும் மறுப்பு உண்டல்லவா?

இதற்கு இரண்டு விதத்தில் பதிலளிக்கலாம்.

a. நனவுலகம் அனைவருக்கும் பொதுவானது என்றும் தூக்கமும் கனவும் அப்படியல்ல என்பதை உண்மையென்றே வைத்துக்கொண்டாலும் நனவிற்கு எப்படி உயர்வான இடம் அளிக்கப்பட்டது? பலரும் ஒத்துக்கொண்டதாலேயே அது பரமார்த்தம் என்று சொல்ல முடியுமா? என்றைக்கும் இல்லை.
b. விழிப்பு எல்லோருக்கும் பொதுவான அவஸ்தை என்று வைத்துக்கொண்டால் கூட அதற்கு உயர்ந்த மதிப்பு வந்து விடாது. ஆனால் வஸ்து ஸ்திதியைப் பார்த்தால் விழிப்பும், கனவு மற்றும் தூக்கம் போல் அவரவர்களின் சொந்த அனுபவமே ஒழிய, பலரின் கூட்டு அனுபவம் கிடையாது. நாம் தனியாகத்தான் கனவு காண்கிறோம், நாம் தனியாகத் தான் தூங்குகிறோம். அது போல் நாம் தனியாகத்தான் விழித்துக்கொள்கிறோம் என்பது தானே நம் அனைவரின் அனுபவம்?
c. பிறர் கனவு காண்பதையோ தூங்குவதையோ எப்படி நாம் நேரடியாக அறிய முடியாதோ அப்படியே மற்றொருவர் விழித்துக்கொண்டுள்ளார் என்பதையும் நாம் நேரடியாய் அறியோம். மற்றவர்கள் தூங்கிக்கொண்டிருக்கிறார்கள் என்று நாம் சொல்வது நனவில் நாம் செய்யும் கற்பனையே. மற்றவர்கள் கனவு கண்டார்கள் என்றும், விழித்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள் என்பதும் நாம் விழிப்பில் செய்யும் முடிவுதான். இது எப்படியென்றால், பிறருடைய மகிழ்ச்சியையோ, துயரத்தையோ நாம் அனுபவிக்க முடியாவிட்டாலும் அவர்களின் நடவடிக்கைகளின் மூலம் அவர்களின் வேதனையையோ, மகிழ்வையோ புரிந்து கொள்கிறோம். அப்படித்தான் இதுவும்.

இவ்வாறு பிறருடைய நனவு, கனவு, தூக்கத்தை நாம் அவர்கள் வாக்கு மூலமோ, நடவடிக்கை மூலமோ கற்பனை செய்வதால் பூர்ணானுபவத்தில் உண்டாகவேண்டிய தத்துவ நிச்சயம் என்றைக்கும் உண்டாகாது. இந்த அபூர்ணமான விழிப்பு நிலையில்

செய்யப்பட்ட முடிவு குறையற்றதாக இருக்கவே முடியாது. மற்றும் **பா**தமும் (sublation) ஆகாது.

மேல் சொன்ன காரணங்களினால் வேதாந்திகளும் பிற சாஸ்திரக்காரர்களும் நனவு நிலையில்தான் தத்துவ நிச்சயம் செய்ய வேண்டியிருந்தாலும் வேதாந்திகள் இவர்களிலிருந்து வேறு பட்டவர்கள். மற்றவர்கள் நனவு நிலை ஒன்றையே கருத்தில் கொண்டு மற்ற இரண்டு நிலைகளைப் பட்டத்திற்குக் கட்டும் வால் போல் தான் காண்கின்றனர். வேதாந்திகள் மட்டும் பட்சபாதமற்ற மூநிலை நோக்கைக் கையாளுகின்றனர். இந்நோக்கில் வேதாந்திகளுடைய ப்ரக்ரியை அசாதாரணமானது மற்றும் சுதந்திரமானது என்பதை மறுக்க முடியாது.

34. பரமார்த்தம் என்று ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக்கொள்க:
(மூன்றாவது மறுப்பு மற்றும் பதில்)

மறுப்பு: மூன்று அவஸ்தைகளையும் பரிசீலித்துப் பார்த்தால், பரமார்த்தம் கிடைக்கும் என்று சொல்பவர்கள் பரமார்த்தம் என்று ஒன்று இருக்கின்றது என்று முன்னதாகவே கற்பித்துக் கொள்வதற்கு என்ன ஆதாரம்?

பதில்: இவ்வுலகில் இருப்பு, அறிவு, சுகம் – முதலிய வடிவங்களில் காணப்படும் காட்சிகளின் அடித்தளத்தில் ஏதோ ஒரு மாறாத பரமார்த்தம் இருக்கிறதென்றும், அதொன்றுதான் எல்லாக் காட்சிகளாய் தென்படுகின்றதென்றும் கருதித்தானே இந்த ஆராய்ச்சி தொடங்கியுள்ளது? உலகின் காட்சிகள் பலவகைப்பட்டதென்றும், கணந்தோறும் மாறிக்கொண்டே இருக்கின்றன என்றும், சுதந்திரமாக இருக்கின்றன என்றும் அவை மாறாமல் இருக்கும்போது அவைகளைத் தத்துவம் என்றோ எப்படிக் கூறுவது?

புறவுலகை உன்னிப் பார்க்கும் போது - கல், மண் முதலிய ஜட வஸ்துக்கள் உட்பட அனைத்தும் மாறிக்கொண்டே இருக்கின்றன. சேதன ப்ராணிகளும் பிறப்பு, இறப்பு, மாறுபாடடைவது, தேய்வது முதலிய விகாரங்களை அடைந்து கொண்டே இருக்கின்றன. அகவுலகிலும் மாற்றங்கள் விடாது தோன்றிக்கொண்டே இருக்கின்றன. இவ்விருவகை மாற்றங்களும் அநவரதமும் தொடர்ந்து கொண்டே இருக்கின்றன.

மாறுதல்கள் என்பது கூட சில வஸ்துக்கள் இருப்பதாயும் அவை மாறிக்கொண்டே இருக்கின்றன என்று கருதித்தான் சொல்லப்படுகின்றன. இந்த மாறுபாடு என்னும் விகார வெள்ளத்தில் அகப்படாத வஸ்து உள்ளதா என்ன? உள்ளே அறிவென்றும் வெளியே இருப்பென்றும் தோன்றுவதனைத்தும் பாய்ந்தோடும் விகார வெள்ளமே ஆகியுள்ளது.

எப்படி ஓயாது பாயும் நதியை நீரென்றும், சுழி என்றும், அலை என்றும் விதவித வடிவங்களைக் கற்பனை செய்கிறோமோ அப்படித்தான் செயலீடுபாடுடைய இவ்வுலகில்

வடிவங்களை நாம் கற்பனை செய்கிறோம். உண்மையில் அறிவு[8] என்பதும் இந்த சலனமே; அவஸ்தைகளும் சலனங்களே; இப்படி அனைத்தும் சலனமே, விகாரமே ஆகியிருக்கும்போது சலனமற்ற (மாறுதல்களற்ற) கூடஸ்த நிர்விகார பரமார்த்தம் என்பது எங்குள்ளது?

இதற்கு பதில்: இந்த ஆக்ஷேபத்திற்கு விடை முழு நூலையும் படித்த பின்னர் தான் கிடைக்கும். ஆயினும் சுருக்கமாக ஒரு வகையான விடையை இங்கு காணலாம். தத்துவ ஆராய்ச்சியின் வேரையே வெட்டும் இந்த மறுப்பிற்கு இங்கு ஒரு பொதுவான விடையை அளிக்காமல் மேலே தொடரமுடியாது.

பரமார்த்தம் ஒன்று இருக்கின்றது என்று வைத்துக்கொள்ளாமல் தத்துவ சாஸ்திரம் ஒரு அடியைக்கூட எடுத்து வைக்கமுடியாது. இது தத்துவ சாஸ்திரத்திற்கு மட்டுமே அல்லாது எல்லா சாஸ்திரங்களுக்கும் பொருந்தும். உதாரணமாக உலகில் சக்தி என்று ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக்கொண்டு தான் சக்தி சாஸ்திரம் (Science of energy) பிறந்துள்ளது. வானியல்- நட்சத்திரங்கள் முதலியவை உண்மையில் உள்ளன என்று வைத்துக் கொண்டு தான் கிளம்பியுள்ளது. பூகோள சாஸ்திரம்- பூகோளம் என்று ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக்கொண்டுதான் தன் விஷயத்தைச் சொல்ல வந்துள்ளது.

மறுப்பு: பௌதிக சாஸ்திரங்களுக்கு, இந்திரியங்களுக்குப் புலப்படும் ப்ரபஞ்ச பாகம் விஷயமாகி இருப்பதால், அவை தத்தம் விஷயங்கள் இருக்கின்றன என்று வைத்துக் கொண்டுதான் ஆராய முனைகின்றன. ஆனால் இந்திரியங்களுக்கு அப்பாற்பட்டதை இருக்கிறது என்று வைத்துக்கொள்வது எப்படி?

பதில்: சாஸ்திரங்களுக்கு விஷயம் எதுவேண்டுமானாலும் இருக்கலாம் – அது இந்திரியங்களுக்குப் புலப்பட்டாலும் சரி, இந்திரியங்களுக்கு அப்பாற்பட்டதானாலும் சரி, அவ்விஷயத்தின் தத்துவம் ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக்கொள்ளாதிருந்தால் ஆராய்ச்சியை மேற்கொள்ள அவகாசம் எப்படி இருக்கும்?

மறுப்பு: வஸ்து சாஸ்திரம் வஸ்து தத்துவத்தைக் கண்டு பிடிக்கவே வந்துள்ளது; ஆனால் அதைக் கண்டு பிடிக்கும் முன்னரே வஸ்துக்களின் தத்துவம் ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக்கொண்டது எப்படி?
பதில்: இப்படித்தான் ஒவ்வொரு சாஸ்திரமும் தன் தன் சாஸ்திரத்திற்கு தத்துவம் ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக்கொண்டுதான் கிளம்பியிருக்கும். அத்தகைய தத்துவம் இல்லை என்று உறுதியாகத் தெரியும் வரை ஆராய்ந்தே தீரும். அப்படித்தான் பரமார்த்த

---

[8] வஸ்துவின் பதத்தை வைத்துக்கொண்டு பொருள் கொள்ளாமல், சந்தர்ப்பம், குணம் பார்த்து அர்த்தம் செய்துகொள்ள வேண்டும். அறிவு என்னும் சொல்லை இடத்திற்குத் தகுந்தபடி தனித்தனிஅறிவு என்றும் அதாவது புத்தியில் ஏற்படும் அறிவு என்றும் அல்லது ஞானம் அல்லது பேரறிவு என்றும் பொருள் கொள்ள வேண்டும்.

சாஸ்திரமும் தனக்கும் விஷயம் ஒன்று உள்ளது என்று ஏன் வைத்துக்கொள்ளக்கூடாது? உலகின் பல சிந்தனையாளர்களும் உலகின் ஆதார தத்துவம் ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக்கொண்டே ஆராய்கிறார்கள். அவர்கள் முயற்சி பலனளிக்கிறதோ இல்லையோ தத்துவம் ஒன்று உள்ளது (there is a universal and intuitive faith in the human heart) என்னும் நம்பிக்கையே ஒரு ஆதாரமாய் உள்ளது என்று சொல்லலாம்.

தத்துவ சாஸ்திர அறிஞர்கள் இதுவரை எதையும் கண்டுபிடிக்கவில்லை என்றோ அவர்களுள் கருத்தொற்றுமை சிறிதும் இல்லை என்றோ சொல்லவும் முடியாது. தத்துவ சாஸ்திர சரித்திரத்தைப் பார்த்தால் இதுவரை பல விஷயங்கள் நிலை நாட்டப்பட்டு, பெரும்பான்மையோருக்கும் சம்மதமாகியுள்ளன.

இவ்வளவு ஏன்? இப்போது பரமார்த்தம் என்று ஒன்று இல்லை எனும் எதிராளி கூட (பூர்வ பக்ஷி) ஸித்தாந்திக்குத் தன் அபிப்ராயத்தை ஒத்துக்கொள்ள வைக்க அதாவது ஒத்துக்கொள்ள வைக்க முடியும் என்று கருதித்தானே புறப்பட்டுள்ளான்? இது எதைக் காண்பிக்கிறது? இருவருக்கும் பொதுவான ஒரு ஆராய்ச்சி முறை ஒன்று நன்கு நெறிப்படுத்தப்பட்டு தர்க்கத்தினால் உறுதிப்படுத்த முடியும் என்பதைத் தான் காண்பிக்கிறது. எனவே இவ்வுலக முழுவதற்கும் ஏதோ ஒரு பரமார்த்தம் இருக்கவேண்டும் என்று வைத்துக் கொள்வது அவ்வளவு மடத்தனம் அல்ல என்று ஸித்தமாகிறது.

35. அவஸ்தைகள் மாறுபாடுகளல்ல; உண்மையிலேயே அவஸ்தைகள்.

ஆனால் கூடஸ்தனும், நிர்விகாரமுமான பரமார்த்தம் என்று ஒன்றுள்ளதா? என்னும் கேள்விக்கு மேலே கூறிய பதில் போதாது. நமக்குத் தென்படுபவை எல்லாம் சலனமுடையதாகவே இருப்பதால் கூடஸ்தமான, நிர்விகாரமான தத்துவம் எது என்கிற மறுப்பை பரிசீலிப்பது அவசியம்.

மறுப்பு: உலகில் விகாரமின்றி எதுவும் ஒரு கணமும் இருப்பதில்லை என்பதை ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும். எனவே, ‘வஸ்துக்கள் அப்போது அந்நிலையில் இருந்தன, இப்போது இந்நிலையில் உள்ளன’ என நாம் பேசிக்கொள்வது கற்பனையாகவும், தொடர்புடையதாகவும் தெரிகிறது. அவைகளுக்கு உண்மையில் வெவ்வேறு அவஸ்தைகள் இல்லை. ‘இப்படிப்பட்ட ஒரு வஸ்து இப்படிப்பட்ட காலத்தில் இந்நிலையில் இருந்தது’ என்னும்போது கூட அந்த வஸ்து சலனத்துடன்தான் இருந்திருக்கும். அது ஒன்றென்று நாம் இப்போதைக்கு அச்சலன ஓட்டத்திலிருந்து வேறுபடுத்திக் கொண்டு நம் மனதில் கற்பித்துக்கொண்டோம். ‘அது அப்படி இருந்தது’ என்னும் போதும், அது இருந்தபடியே இருக்கவில்லை, பிறிதொன்றுக்குச் சம்பந்தப்படாமல் வேறாகியும் இருக்கவில்லை. உதாரணமாக ‘நதியின் இக்கரை நீரை விட அக்கரை நீர் வேகமாகப் பாய்கிறது’ என்னும் போதும் நீர் எப்படி ஒரே வெள்ளமாகியிருக்கிறதோ, வெள்ளத்தை விட்டு நீர் எப்படி வேறாக இல்லையோ,

அப்படித்தான் உலகிலுள்ள அனைத்தும் ஒரே சலன வெள்ளமாகியிருக்கிறது.

இன்னுமொரு உதாரணம் – சங்கீதத்தில் வெவ்வேறு ராக ஆலாபனைகளில் பலப்பல ஸ்வரங்களைக் கற்பனை செய்வது போல் நம் மனதுதான் இவ்வுலகில் பல பிரிவுகளைக் கற்பனை செய்துகொண்டு அப்பிரிவுகளனைத்தும் உண்மை என்றும் நம்பிக் கொண்டுள்ளது. ஆனால் இப்பிரிவுகள் உண்மையில் இருப்பதற்கு ப்ரமாணம் கிடையாது என்று வாதிப்பவர்களுக்கு நாம் பதில் சொல்ல முடியாது.
(சில பௌத்த மதத்தினரும், மேலை நாட்டு பர்க்ஸன் முதலியவர்களும் இப்படித் தர்க்கம் செய்துள்ளனர்.)

பதில்: இப்படியிருந்தும் இப்போது நாம் ஆராய முற்பட்டிருக்கும் நனவு, கனவு, ஆழ்ந்த உறக்கம் என்னும் அவஸ்தைகள் இப்படி ப்ரவாஹ ரூபத்திலிருக்கின்றன என்று சொல்வதற்கில்லை. ஏனெனில் :

a. விழித்துக்கொண்டிருப்பவன் உறக்கத்தில் ஆழ்ந்தபோது விழிப்பே தூக்கமாகி மாறிவிட்டது எனலாமா? கூடாது.
b. விழிப்பு நிலையில் த்வைதம் தெரிகிறது. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் ஒன்றுமே தெரிவதில்லை. இவ்விரண்டு ஒன்றுக்கொன்று நேர்மறையான நிலைகள் ஒன்றுடன் ஒன்று சேர்ந்துகொண்டன என்றோ நதி நீரைப்போல் ஒரு அவஸ்தை பாய்ந்து இன்னொன்றாக மாறுதலடைந்தது என்றோ யாராலும் கூறமுடியாது.
c. நனவில் காலமுள்ளது. உறக்கத்தில் இல்லை. எனவே நனவு விரைந்து சென்று காலமற்ற இருப்பான தூக்கமாய் பரிணமிக்கிறது என்றோ அல்லது இப்படிப்பட்ட தூக்கம் ஏதோ ஒரு கணத்தில் விழிப்பாக மாறியது என்றோ கூற முடியாது.
d. தூக்கம் வந்தாலொழிய கனவு வருவதில்லை. விழிப்பில் இருக்கும் நான் ஒரு நொடியில் கனவு கண்டேன் என்று நமக்குத் தோன்றும்போதும் நடுவில் தூக்கம் வந்து நனவு ரத்தான பின் தான் கனவு உண்டாகிறது என்பது நம் அனைவருக்கும் தோன்றுகிறது. (இதிலிருந்து என்ன தெரிகிறது? – ஒரு விதை படிப்படியாக வளர்ந்து மரமாவதைப்போல் நனவு கனவாக மாறவில்லை என்பது தெரிகிறது.)
e. இன்னும் சொல்வதானால், கனவு கண்டபின் நடுவில் ஒரு சிறிது இடைவெளி கூட இல்லாமல் விழிப்பு வந்தே விடுகிறது.
f. எனவே, நனவு, கனவு, தூக்கம் என்பன உண்மையான அவஸ்தைகள் என்று ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும். ஆனால் அவைகளிலுள்ள தோற்றங்கள் ஒன்றுக்கொன்று சிறிதும் தொடர்பின்றி சுதந்திரமாக இருக்கின்றன என்றும் ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும். அவை மூன்றும் ஏதோ ஒரு கால வெள்ளத்திற்குச் சேர்ந்த கற்பனைப் பிரிவுகளல்ல என்றும் ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். அவஸ்தைகள் ஏதாவதொன்றின் பாகங்களாய் இருந்திருந்தால், அவைகள் அனைத்தும் ஒரே கால ஆதாரத்தில் முறைப்படி தோன்ற வேண்டும். ஆனால் உண்மை வேறு. நனவில் இருக்கும் காலம் தொடர்ந்து தூக்கத்தில் இருப்பதில்லை.

அது மறைந்தே விடுகிறது. கனவில் நனவுக் கால நூல் தொடர்வதில்லை. அங்கு தோன்றும் காலமே வேறு. (சூத்ர.பா.3-2-3)

எந்த வித ஒரு பொதுவான கால அளவும் இல்லாத இவ்வவஸ்தைகளை ஒரே காலவெள்ளத்திற்குச் சேர்ப்பது அனுபவத்திற்கு முரணானது. எனவே, அவஸ்தைகள் நம் கற்பனையல்ல, உண்மையானவை. இதைப்போல் விகாரமற்ற பரமார்த்தம் இருக்கக்கூடும் என்னும் அங்கீகாரத்திற்கு எந்த விரோதமும் இல்லை. அனைத்தும் விகாரமே, அவஸ்தைகள் என்பவையே இல்லை என்பது அனுபவ விரோதமாக உள்ளது.

36. பரமார்த்தத்தைக் கண்டு பிடிக்க முடியும்

(நான்காவது மறுப்பு மற்றும் அதன் பதில்)

மறுப்பு: பரமார்த்தம் என்று ஒன்று இருக்கிறது என்று வைத்துக்கொண்டாலும் அதை மனிதன் அறிந்துகொள்ள முடியும் என்பதை எப்படி நம்புவது? (34, 36)

நமக்குத் தென்படும் காட்சிக்குவியலில் அவஸ்தைகள் உண்டென்றும் அனைத்தும் விகார வெள்ளம் மட்டுமல்ல என்பதையும் ஒத்துக்கொள்வோம்.

இப்போது சில கேள்விகள் எழும்.

1. இந்த அவஸ்தைகளின் தத்துவத்தைக் கண்டு பிடிக்க முடியுமா?
2. அவஸ்தைகளிலுள்ள இக்காட்சிக் குவியல்கள் அவை தோன்றுகிறபடியே உள்ளனவா அல்லது அவைகளின் ஆதாரமாய் இன்னொரு தத்துவம் உள்ளதா?
3. இம்மூநிலைகளை ஆராய்வதினாலேயே அவைகளின் தத்துவம் கிடைத்துவிடும் என்று நம்புவது சரியா?
4. அவஸ்தைகளின் அறிவோ அல்லது அவைகளில் தென்படும் பதார்த்தங்களின் அறிவோ மாறிக்கொண்டே இருக்கும்போது அறிவும் மாறுகிறது. ஒவ்வொரு அவஸ்தையின் அறிவும் ஒவ்வொரு மாதிரி, ஒவ்வொரு காட்சிப்பொருளின் அறிவும் ஒவ்வொரு மாதிரி இருக்கிறது. இப்படி அறிவு, அறியப்படும் பொருள் – இரண்டும் மாறிக்கொண்டே இருக்கும்போது எப்பொருள் மாறாமல் இருக்கிறது?

பதில்: இம்மறுப்பு எவ்வளவுதான் பலமாக இருந்தாலும், மூநிலை ஆராய்ச்சிக்கு இதனால் எவ்வித பாதகமுமில்லை. ஏனெனில் இந்திரியங்களின் நோக்கில் பார்க்கும்போது ஒரு சந்தேகம் எழலாம்:

- இவ்வுலகு நமக்கு எப்படித் தெரிகிறதோ அப்படியே இருக்கிறதா அல்லது இத்தோற்றத்தைவிட வேறான ஒரு ஸ்வரூபம் இருக்கிறதா? நாம் உலகை இந்திரியங்களின் வாயிலாகப் பார்க்கிறோம். இவ்விந்திரியங்களை விட்டுவிட்டுப் பார்த்தால் எப்படியிருக்கும் ?
- ஆனால் அவஸ்தைகள் விஷயத்தில் இச்சந்தேகம் எழ வாய்ப்பில்லை. ஏனென்றால் அவஸ்தைகளை நாம் இந்திரியங்களின் துணையின்றி நேரடியாய் நமக்கே உண்டாகும் அனுபவம் (intuition) மூலமாக அறிகிறோம். இந்த அனுபவத்தினால்

உண்டாகும் தீர்மானங்களைத் தொகுத்து உண்மையை நிச்சயிக்க நமக்கு யுக்தி (reasoning) உள்ளது. இப்படியிருக்கையில் தத்துவத்தை நிச்சயிக்க ஸாதனமேயில்லை என்று எப்படிக் கூறலாம்?

- அவஸ்தைகள் மற்றும் அவைகளில் தோன்றும் காட்சிகளின் மாற்றங்கள் தனித்தனியாக ஆகிக்கொண்டிருக்கின்றன. இவைகள் வெவ்வேறாக ஆகிக்கொண்டிருப்பதை அறிய ஒருவர் இருந்தாலொழிய இம்மாற்றங்களை உறுதிப்படுத்தவே முடியாது. இம்மாற்றங்களிலிருந்து விடுபட்ட 'நான்' இவைகளின் போக்கு வரவை அறிய வேண்டுமானால், 'நான்' அம்மாற்றங்களிலிருந்து விடுபட்டவனாக இருக்கவேண்டும் என்பதை ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும். இந்த 'நான்' என்னும் நம் ஸ்வரூபத்தில் எந்த மாற்றமும் இருப்பதில்லை. நெருப்பில் சூடிருப்பதைப்போல.

எனவே, அவஸ்தைகளும் அவற்றின் அறிவும் வந்து போய்க்கொண்டிருந்தாலும் அவைகளை எவ்விதத்திலும் மாறாத ஸ்வரூபத்தினால் அறியும் ஒரு தத்துவம் இருக்கிறதென்றே அனைவரும் ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும். இந்த கூடஸ்தனான நம் ஸ்வரூப அறிவினால் எல்லாவற்றின் பரமார்த்தத்தையும் நாம் கண்டுகொள்ளமுடியும் என்னும் ஸித்தாந்தத்திற்கு எந்த மறுப்பும் இருப்பதில்லை.

37. மூநிலையை ஆராய்ந்தால் எல்லாவற்றையும் ஆராய்ந்தது போல்தான்

மறுப்பு : நம்முடைய மூநிலைகளையும் ஆராய்வதாலேயே இம்முழு உலகின் பரமார்த்தத்தையும் ஆராய்ந்தது போலாகுமா?

பதில்: மூநிலையின் விஸ்தீர்ணத்தை(26) மறந்தவர்களுக்குத் தான் இச்சந்தேகம் எழும். 'நம் விழிப்பு' 'பிறர் விழிப்பு' என்னும் பேதம் விழிப்பு என்னும் சொல்லின் பொருளை அறியாத புத்தி தோஷத்தினால் உண்டாகியுள்ளது. நான், நீ, அவர்கள், பதார்த்தங்கள் என்பவை எல்லாம் நம் நனவு நிலையில் தோன்றுவதால் அந்நிலைக்கே உரியவை. இவ்வுலகில் பலரும் விழித்து, உறக்கத்திற்குச் செல்கிறார்கள் என்னும் எண்ணமும் விழிப்பிற்கே சேர்ந்தது. **ஆகையால் நம் நனவை ஒட்டு மொத்தமாய் ஆராய முயலும்போது நம் விழிப்பிற்குப் புறம்பாக ஜனங்களோ அவர்களின் மூநிலையோ (நனவு, கனவு, தூக்கம்) இருப்பதில்லை.**

எனவே நிறைநிலையை நோக்கிச் சென்றுகொண்டிருக்கும் எனக்கு, நனவு, கனவு, தூக்கம் என்றால் என் மூநிலை என்றே பொருள் கொண்டால் அவஸ்தாத்ரயம் என்னும் மூநிலை ஆராய்ச்சியில் அடங்காதவையே இல்லை. மூநிலையையும் அறிந்து கொண்டால் பின் எதையும் அறிந்துகொள்ளத் தேவையில்லை என்று மாண்டூக்யத்தில் (4-88) சொல்லியிருப்பதை மறுக்க முடியாது.

38. மூநிலை ஸித்தாந்தம் பாதிக்கப்படாதது.

மறுப்பு: மூநிலை ஆராய்ச்சியினால் ஏற்பட்ட தீர்ப்பே முடிவானது என்பதை எப்படி நம்புவது? என்னும் மறுப்பு எஞ்சியுள்ளது.
இதுவரை உலகில் எவ்வளவோ ஸித்தாந்தங்கள் தோன்றி மறைந்துள்ளன. இனி எவ்வளவு தோன்றப்போகிறதோ தெரியாது. வேதாந்த ஸித்தாந்தம் தலை எடுக்கும் முன்னரே இருந்த பல தர்சனங்கள் வேதாந்தத்தில் கண்டிக்கப்பட்டுள்ளன என்று வைத்துக்கொண்டாலும், வேதாந்திகள் சமீப காலத்தில் தோன்றியுள்ள பல தர்சனங்களை முன்னோர்கள் எதிர்நோக்கியிருந்தனர் என்றோ எல்லாவற்றிற்கும் ப்ரபலமான யுக்திகளை அவர்கள் முன்னரே தொகுத்திருந்தனர் என்றோ சொல்லமுடியாது. ஒருவேளை அப்படியே ஒத்துக்கொண்டாலும் அநந்தமான காலத்தில் இந்த வேதாந்த தர்சனத்திலிருக்கும் யுக்திகளை இன்னும் பலமான யுக்திகளினால் தள்ளக்கூடிய ஸித்தாந்தம் ஒன்று பிறக்காது என்றோ யார்தான் சொல்லமுடியும்? வேதாந்தத்தைவிட யுக்திகளடர்ந்த தர்சனமொன்று தலையே எடுக்க முடியாது என்று யார்தான் சொல்ல முடியும்? – இதுதான் மறுப்பு.

பதில்: அவஸ்தாத்ரய ப்ரக்ரியையின் ஆராய்ச்சி முறையை பரீட்சித்திருப்பவற்கு இந்த மறுப்பு ஆதாரமற்றது என்பது உடனே விளங்கி விடும். ஏனென்றால் காலத்தில் தோன்றி மறையும் வஸ்துக்கள் இவ்வளவு தான் என்றோ இப்படிப்பட்டவை என்றோ திட்ட வட்டமாக எவராலும் கூறமுடியாது என்பது உண்மை. யாரோ ஒருவர் ஒரு காலத்தில் தன் நுண்ணறிவினால் ஒரு தர்சனத்தை கண்டு பிடித்தால் இன்னும் சூக்ஷ்மமான அறிவினால் இன்னொருவர் முன்னவரின் யுக்திகளை பலமிழக்கச் செய்து வேறொரு பெரும் சக்தியையுடைய ஸித்தாந்தத்தை ஏற்படுத்தமுடியும் என்று எண்ணுவது இயல்பே. ஆனால் எண்ணத்திற்குள்ளோ காலத்திற்குள்ளோ சிக்காமல் ஒரு தத்துவத்தை யாராவது அனுபவ பலத்தினால் கண்டுபிடித்தால் அதை எக்காலத்திலும் எவ்வளவு பலமான யுக்தியாக இருந்தாலும் எப்படி வீழ்த்தி விட முடியும்? **வேதாந்தம் வெறும் கற்பனையினால் ஏற்படுத்தப்பட்ட தார்கீக தர்சனமல்ல.** இதன் ஆராய்ச்சிக்கு விஷயமாகியுள்ள நனவு, கனவு, தூக்கம் என்னும் அவஸ்தைகள் எக்காலத்திற்கும் கட்டுண்டவையல்ல. இதற்குப் பதிலாக காலமே விழிப்பிலும், கனவிலும் அடக்கமாகி இருக்கும் ஒருவகை காட்சிப் பொருளாக இருக்கிறது. இந்த நிலைகளைப் புறத்தே இருந்து பார்ப்பவருடைய ஸ்வரூபமோ எந்தக் காலகட்டிற்கும் அகப்படும் சம்பவமேயில்லை. இப்படிக் காலக்ஷேத்திரத்தையே தாண்டியிருக்கும் வேதாந்த விஷயம் ஏதோ ஒரு காலத்தில் பாதிக்கப்படலாம் என்னும் சந்தேகத்திற்கு இடமேது? விசாரம் (ஆராய்ச்சி) முழுமையாக முறைப்படி நடைபெற்றுள்ளது என்பது திண்ணமாகிவிட்டால் அதிலிருந்து ஏற்படும் முடிவானது யாராலும் எக்காலத்திலும் பாதிக்கப்படும் சம்பவமே இருக்காது.

மறுப்பு: இம்மூன்று நிலைகளைத் தவிர மூர்ச்சித்தல், பித்துபிடித்தல் முதலிய அவஸ்தைகளும் இருப்பதால் அவைகளையும் ஆராயாவிட்டால் அது அபூர்ண த்ருஷ்டியே ஆகுமல்லவா?

பதில்: (40) வது பிரிவில் எப்படி எல்லா நிலைகளும் இம்மூநிலையில் அடக்கமாகியுள்ளன என்பதை சந்தேகத்திற்கு இடமின்றி நிலைநாட்டுவோம். எனவே நம் ஆராய்ச்சியில் எந்த தோஷமும் இல்லை என்னும் முடிவுடன் விசாரத்தை ஆரம்பிப்போம்.

உ. மூநிலை ப்ரக்ரியையின் முக்கிய அம்சங்கள்

39. மூநிலை (அவஸ்தாத்ரயம்) என்றால் என்ன?

அவஸ்தை அல்லது மூநிலை என்னவென்று யாராவது கேட்டால் 'ஸ்திதி' அல்லது ஒரு நிலை என்று பதிலளிப்பர். ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் இது அவஸ்தை எனப்படுகிறது. இதில் நிலையின் ஸ்வரூபம் வெளிப்படுவதில்லை. அவஸ்தை என்னும் சொல்லில் 'அவ' என்னும் உபஸர்க்கமும், 'ஸ்தா= நில்' என்னும் வினையடியும் சேர்ந்துள்ளன. இதற்குப் பொருள் இறங்கி நிற்றல். எந்தப் பொருளும் நிற்பதற்கு முன் அது மாறுதலடைந்து கொண்டிருக்கிறதென்றோ, நகர்ந்து அல்லது அசைவுக்குட்பட்டோ இருக்கும் என்று நாம் சாதாரணமாகக் கருதுவோம். ஒரு உதாரணத்தின் வாயிலாக இதை விளக்குவோம். ஒரு மாம்பிஞ்சு காயாகி, பழமாவதைப்போல் தான். இங்கு பிஞ்சு சிறியதாகவும், காய் , பழமாகிப் பெரியதாகி சிறிது காலத்திற்குப் பின் வற்றி மறுபடியும் சிறிதாகிவிடும் – இவை மாங்காயின் உருவில் ஏற்படும் மாறுதல்கள்; மாங்காய் பிஞ்சாகியிருக்கும்போது புளிப்பாகவும், பழமாகும் போது இனிப்பாகவும் மாறுகிறது; இவை அதன் ருசியில் ஏற்படும் மாறுதல்கள்; இப்படியே அதன் வர்ணத்திலும், வாசனையிலும், தொடு உணர்ச்சியிலும் மாறுதல்கள் ஏற்பட்டுக்கொண்டே இருக்கின்றன. இம்மாறுதல்களை அடைந்து கொண்டிருக்கும் போது பிஞ்சு, காய், பழம் என்னும் மூன்று வெவ்வேறு வடிவங்களில் சிறிது காலம் இருப்பதால் இவை மூன்றும் அவ்வஸ்துவின் 'அவஸ்தை' அல்லது 'நிலை' எனப்படுகிறது. இது அவஸ்தை என்னும் சொல்லின் ஒரு பொருள். இச்சொல்லை பிறிதொரு பொருளிலும் உபயோகிப்பதுண்டு. ஒரு மாங்காய் ஏதோ ஒரு காரணத்தினால் கீழே விழும்போது ஏதாவதொரு கிளையில் சிக்கிக் கொண்டுவிட்டால் அல்லது கீழே விழுந்து அங்கேயே இருந்தால் அப்படி இருப்பதையும் அதன் ஒரு அவஸ்தை என்றே அழைப்பர். இச்சந்தர்ப்பத்தில் அவஸ்தையென்றால் சலனமுடையதாக இருந்தது நின்று விட்டது என்று பொருள். மாங்காய், பிஞ்சு என்ற அவஸ்தையிலிருந்து காய் எனும் அவஸ்தைக்கு மாறி பின் பழம் என்னும் அவஸ்தைக்குத் திரும்பும் என்று கருதுவதைப் போல், அது மேலிருந்து கீழே விழுந்தபின் சலனாவஸ்தையிலிருந்து சலனமற்ற அவஸ்தைக்கு வந்தது என்று கருதுவர். இப்படி நடைமுறையில் அவஸ்தை என்ற சொல்லுக்கு இரண்டர்த்தங்கள் உண்டு. விழிப்பு, கனவு, தூக்க அவஸ்தை என்று

சொல்லும்போது இவ்விரண்டில் ஏதாவதொரு பொருளைக் கொள்ள வேண்டுமா அல்லது மூன்றாவதொரு பொருளைக் கொள்ள வேண்டுமா? இதுதான் கேள்வியே.

1. நமக்கு நனவு, கனவு, தூக்க நிலைகள், மாங்காய் பழம் ஆவதைப்போல் காலவசத்தால் ஆவதில்லை. பிஞ்சு காயானபின் அக்காய் முதலில் தான் இருந்த பிஞ்சு நிலைக்குத் திரும்புவதில்லை. ஆனால் நம் அவஸ்தைகள் இப்படியில்லை. கனவிலிருந்தும், ஆழ்ந்த உறக்கத்திலிருந்தும் விழிப்பு நிலைக்கு நாம் சுலபமாய் வந்து விடுகிறோம். இதுமட்டுமல்லாமல், நாம் மூநிலைகளையும் திரும்பத் திரும்ப அடைந்து கொண்டே இருக்கிறோம். (அவைகள் காலத்திற்குக் கட்டுப்பட்டிருந்தால் அவை முன்னோக்கிச் செல்லுமே ஒழியத் திரும்பத் திரும்ப வராது.)

2. பிஞ்சு காயாகும்போது தன் ருசி, அளவு, வாசனை, வண்ணங்களிலிருந்து வேறு உருவத்தை அடைவது போல், விழிப்பில் தோன்றும் நம் சரீரம், மனது, இந்திரியங்கள் முதலியவைகளை நாம் மாற்றிக்கொள்வதில்லை. இவைகளை விழிப்பினுடனேயே விட்டு விட்டுக் கனவை காண்கிறோம். பிஞ்சு காயாக மாறிய போது அதற்குப் புதிய வண்ணம், வாசனை உண்மையிலேயே வந்ததைபோல் நமக்குக் கனவு சரீரம் முதலியவை உண்மையிலேயே வந்து ஒட்டிக்கொள்வதில்லை. நாம் விழித்தவுடனேயே நம்மை விட்டு மறைந்து விடுகின்றன. எனவே, விழிப்பும் கனவும் நமக்குக் காலவசத்தால் வரும் மாறுதல்கள் என்று கூறுவதற்கு எந்த அனுபவத்தின் துணையுமில்லை.

3. இதைப்போலவே நாம் விழிப்பு, கனவுகளை அடைவது – ஒரு இடத்திலிருந்து இன்னொரு இடத்திற்குப் போய் நிற்பதைப்போன்ற அவஸ்தை என கூறவும் முடியாது. ஏனெனில் ஒரு பொருள் ஒரு இடத்திலிருந்து மற்றொரு இடத்திற்கு செல்லும்போது அவ்விரண்டு இடங்களுக்கும் பொதுவாய் ஒரு ஆதாரம் இருக்க வேண்டும். உதாரணமாக, ஒரு கால் பந்து ஒரு பக்கத்திலிருந்து இன்னொரு பக்கம் போய் நிற்கத் தரை அவ்விரண்டு பக்கங்களைச் சேர்க்கும் ஆதாரமாய் இருக்கிறது. அதேபோல் ஒரு பறவை ஒரு இடத்திலிருந்து மற்றொரு இடத்திற்குப் பறக்க ஆகாயம், காற்று ஆதாரமாய் இருக்கின்றன. இதைபோல் ஏதோ ஒரு ஆதாரத்தின் துணையுடன் விழிப்பை விட்டுக் கனவிற்குப் போவது கற்பனையில் கூட முடியாது. ஏனென்றால் விழிப்பிற்கும், கனவிற்கும் பொதுவான ஒரு ஆதாரம் அனுபவத்தில் இல்லை.

4. ஓர் ஊரிலிருந்து மற்றொரு ஊர் செல்லக் கால்நடையாகவோ, வண்டியிலோ செல்வதைப் போல் விழிப்பிலிருந்து கனவிற்குச் செல்ல நாம் எந்த ஸாதனத்தையும் உபயோகிப்பதில்லை. இவ்வளவு தூரம் பிரயாணம் செய்ய இவ்வளவு நாட்கள் தேவை என்று நாம் கணக்கிடுவதைப் போல, விழிப்பிலிருந்து கனவு இவ்வளவு தூரம் அல்லது இவ்வளவு கால இடைவெளி உள்ளது என்று அளக்க முடியாது.

5. வெவ்வேறு இடங்களில் இருக்கும் இரண்டு ஊர்கள் ஒரே காலத்தில் மற்றும் ஒரே வெளியில் (space) இருப்பதைப்போல் நனவு, கனவுகள் ஒரு பொதுவான காலத்திலோ, வெளியிலோ இருக்கின்றன என நாம் கருதுவதில்லை.

இக்காரணங்களினால் நனவு, கனவு நிலைகள் நமக்குக் காலத்தினால் உருவாக்கப்பட்ட மாறுதல்களென்றோ ஒரு இடத்திலிருந்து மற்றொரு இடத்திற்குச் சென்று நிற்கக் கூடிய ஓய்வு மையம் என்றோ கருத முடியாது.

கேள்வி: அப்படியானால் விழிப்பு, கனவு, தூக்கத்தை ‘அவஸ்தை’ என்று கருதக் காரணமென்ன?
பதில்: வேதாந்தத்தில், இம்மூநிலை ஆராய்ச்சி பரமார்த்தத்தைக் கண்டு பிடிக்கவென ஏற்படுத்தப் பட்ட ஒரு பாதை என்று கூறப்படுகிறது. அவஸ்தை என்றால் **பரமார்த்தம் தோன்றிக் கொள்ளும் விதம் என்று பொருள் – ‘இருப்பது எப்போதும் இருக்கும், இல்லாதது எப்போதும் இருக்காது’** என்பது தானாகவே ஏற்பட்டுள்ள நியமம். (ஸ்வதஸித்த நியமம்) பரமார்த்தம் தன் நிலையிலிருந்து என்றும் வழுவாது. அது ஒவ்வொரு நோக்கிலும் ஒவ்வொரு விதமாகத் தோன்றிக்கொள்கிறது. எவ்வளவு விதமாகத் தோன்றினாலும் அத்தோற்றத்தின் மூலம் பரமார்த்தமே. அது தன் வடிவில் எவ்வித மாறுதலையையும் அடைவதில்லை. எவ்வளவு விதமாகத் தோன்றினாலும் ஒவ்வொரு வகையும் அதன் ஒரு ‘அவஸ்தை’ எனப்படும். உதாரணமாக, ஒருவனிடம் ஐந்து ரூபாய்கள் இருந்தால் அந்த ரூபாய்களை அவன் ஐந்து ஒரு ரூபாய் நோட்டாகவோ, 2+2+1 ரூபாய்நோட்டாகவோ, நாணயங்களாகவோ, சில்லரைகளாகவோ வைத்திருக்கலாம். அவன் அதை எவ்விதத்தில் வைத்திருந்தாலும் அதன் மதிப்பு கூடவோ, குறைவதோ இல்லை. இதைப்போல் பரமார்த்தம் நனவு, கனவு, தூக்கம் என்ற மூன்று வடிவங்களில் தோன்றிக்கொண்டிருக்கிறது. நனவில் ஒரு விதமாகவும், கனவில் ஒரு விதமாகவும் அது நம் அனுபவத்திற்கு வருகிறது. எப்படித் தெரிந்தாலும் அவ்வளவு வகைகளில் ஒவ்வொன்றும் அதன் ஒரு அவஸ்தை எனப்படுகிறது.

40. அவஸ்தைகள் மூன்றே

வேதாந்தத்தில் ஒரு முக்கியமான கேள்வி “அவஸ்தைகள் எவ்வளவு?” அவஸ்தைகள் மூன்றே. (மூநிலை = மூன்று + நிலை) ஏனெனில் ‘அவஸ்தாத்ரய’ என்னும் சொல்லில் அவஸ்தா என்றால் நிலை என்றும், த்ரய என்றால் மூன்று என்றும் பொருள். அவஸ்தாத்ரயத்தை ஆராய்ந்தால் பரமார்த்தத்தை ஆராய்ந்தது போலாகும் என்னும்போது அவஸ்தைகள் மூன்றே என்னும் அபிப்பிராயம் அடங்கியுள்ளது. ஆனால் அவஸ்தைகள் மூன்றை விட அதிகமாயிருந்து இம்மூன்று நிலைகளை மட்டும் ஆராய்ந்தால் நம் தீர்ப்பு

முழுமையாகாது, நிறைநோக்கைக் கொண்டதாகாது. இம்மூன்று நிலைகளைவிட இன்னும் சில அவஸ்தைகள் உண்டென்றே தெரிகிறது.

1. பகற்கனவு காணும்போது ‘நான் இப்படிச் செய்ய வேண்டும், அப்படிச் செய்ய வேண்டும்’ என்று மனதில் ஸங்கல்பித்துக்கொள்கிறோம். இது ‘மனோரதம்’ என்னும் அவஸ்தை.

2. அறிந்தோ அறியாமலோ சிலர் அமலேறும் பொருட்களை உண்டு மெய் மறப்பர். இது ‘மதம்’ என்னும் அவஸ்தை.

3. ஏதோ காரணத்தினால் மனம் பாதிப்படைந்து சிலருக்குப் பித்து பிடிக்கலாம். இது ‘உன்மாதம்’ என்னும் அவஸ்தை.

4. தேகத்திற்கு, அபாயமோ, நோயோ, பயமோ உண்டாகி மயக்கமடையலாம்; இது ’மூர்ச்சாவஸ்தை’.

5. குளிர் காய்ச்சல் முதலிய காரணங்களினால் என்னென்னவோ தோற்றங்கள் வந்து பிதற்ற ஆரம்பிக்கலாம். இது ‘ஸ‘ஸன்னிபாத அவஸ்தை’

6. சிலர் தூக்கத்தில் நடப்பது, பேசுவது முதலிய செய்தாலும், விழித்தபின் அது சிறிதும் நினைவில் இருப்பதில்லை. (somnambulism)

7. இன்னும் சிலர் மந்தமாகி, சுறுசுறுப்பின்றி இருப்பர் அல்லது தூக்கம் வருமுன் அரைகுறை விழிப்பில் இருப்பர். இது தூஷ்ணீம் அவஸ்தை.

8. மந்திர, தந்திரங்கள், வசியம் முதலியவைகளைச் செய்பவர்கள் சிலர் மெய் மறந்து விடுவர். அப்போது அவர்களுக்கு முள் குத்தினாலும், நெருப்பு சுட்டாலும் தெரிவதில்லையாம். இந்நிலையில் அவர்களுக்கே தெரியாத சில சம்பவங்களைச் சொல்லி இனி வரப்போகும் சம்பவங்களையும் கூறுவர். அவைகள் உண்மையாகச் சம்பவிக்கவும் கூடும். இதை வசியம் (hypnotism) என்பர்.

9. நம் நாட்டில் சில யோகிகள் புறவுலகு நினைவேயற்று நீண்ட காலம் இருப்பர். இதை ‘ஸமாதி’ அவஸ்தை எனலாம்.

10. சாவு வரும்போது ‘மரணாவஸ்தை’ என்பர்.

11. ஸம்ஸாரத்திலிருந்து விடுபட்டவர் ‘முக்தாவஸ்தை’ யிலிருப்பார்.

மேலே கூறப்பட்டவைகளில் ஒரு நிலை போல் இன்னொரு நிலை இருப்பதில்லை. இவ்வெல்லா நிலைகளையும் ஆராய்வது அவசியம். நனவு, கனவு, தூக்கம் எனும் மூநிலைகளை மட்டும் ஆராய வேண்டுமென்றால் அவற்றின் உயர்வு தான் என்ன? இதற்குப் பதில் கொடுத்தே ஆகவேண்டும்.

சிலர் நனவு, கனவு, தூக்கம் மனிதர்களுக்குப் பொது என்றும் மற்ற அவஸ்தைகள் ஒரு சிலருக்கு எப்போதாவது வரக்கூடியவையாதலால் அவைகளை ஆராயத்தேவையில்லை

என்கின்றனர். இப்பதில் திருப்திகரமாய் இல்லை. ஏனெனில் தத்துவத்தை கண்டுபிடிக்க எந்த ஒரு அவஸ்தையையும் விட்டுவிட இயலாது. அது எவ்வளவுதான் அபூர்வமாயிருந்தாலும் சரி.   நிறை நிலை நோக்கிற்கு எல்லா சாமான்ய நிலைகளையும், அபூர்வ நிலைகளையும் விமர்சனத்திற்கு ஈடுபடுத்துவது அவசியம்.
இதற்கு வேதாந்திகளின் பதில்: மேலே கூறப்பட்ட எல்லா அவஸ்தைகளையும் நாம் ஆராயத்தேவையில்லை. ஏனெனில் அவை நம் நேரடி அனுபவங்கள் அல்ல. அவை நம் விழிப்பு நிலைக்கே கட்டுண்டவை. விழிப்பு என்னும் ஒரேஅவஸ்தையில்தான் இவைகள் தோன்றிக்கொண்டிருக்கின்றன (27) எல்லா நிலைகளிலும் தோன்றிக்கொண்டிருக்கும் பரமார்த்தம் தான் இப்படி வெவ்வேறு அவஸ்தைகளாகத் தோன்றிக்கொண்டிருக்கிறது என்பதைத்தான் நாம் இங்கு ஆராய்ந்துகொண்டிருக்கிறோம்.

ஆக்ஷேபம்: இந்நிலைகளை மற்றொரு கோணத்திலிருந்து ஆராய்வது அவசியம். நம் விழிப்பு நிலையில் மற்றவர்களின் நிலைகளை நாம் ஆராய்வது தேவையில்லாவிடினும் அவை நம்முடைய அனுபவங்களே ஆகியிருந்தால், அவைகளை ஆராய்வதா வேண்டாமா?

பதில்: இவ்வாட்சேபத்திற்கு இடமேயில்லை. ஏனெனில் நிறை நோக்கிற்கு அனைத்து நிலைகளும் ஆராயப்பட வேண்டும். நாம் இப்போது இவ்வெல்லா நிலைகளும் மூநிலைகளின் புறத்தே உள்ளனவா என்று ஆராயவேண்டும்.

1. நாம் இன்னும் முழுமையாக விழித்துக் கொண்டிருக்கிறோமோ இல்லையோ, வெளியே ஒரு உலகம் உள்ளது என்று வைத்துக்கொண்டு நாம் அனுபவிக்கும் எல்லா நிலைகளும் இதில் அடங்கியுள்ளன என்றே கருதிக்கொண்டுள்ளோம்.
2. எந்த அவஸ்தையிலாவது புற உலக அறிவு சிறிதும் இல்லை என்றாலும் தத்துவ விசார நோக்கில் அந்நிலைகளுக்கும் ஆழ்ந்த உறக்க நிலைக்கும் எந்த வேறுபாடும் இல்லை.
3. இன்னும் ஆழ்ந்து நோக்கினால், நமக்கு இதுவரை ஆகியுள்ள, இனிமேல் ஆகக்கூடிய அவஸ்தைகளெல்லாவற்றையும் இரண்டு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம்.

அ. நமக்குப் புதிது புதிதாய் தோன்றும் நிலை
ஆ. எவ்விதத் தோற்றங்களுமின்றி நாம் மட்டும் இருக்கும் நிலை

இக்கோணத்தில் பார்த்தால் புறத்தோற்றங்களின் அனுபவமிருக்கும் நனவு, கனவு இரண்டும் ஒரே அவஸ்தை என்றாகிவிடும்; மனோரதம், உன்மாதம், ஸன்னி, ஜட அவஸ்தை, வசிய அவஸ்தை – இவையெல்லாம் அதே விழிப்பு அவஸ்தைக்குச் சேர்ந்து விடும் (3.அ முதல் பிரிவு).
நான், மற்றவை என்னும் அறிவே இல்லாததால் தூக்கம், மூர்ச்சை, மதம், ஸமாதி, முதலியவை (3.ஆ) இரண்டாம் பிரிவிற்குச் சேரும்.

4. மரணம் என்பது உண்மையில் ஒரு அவஸ்தை இல்லை. ஏனென்றால் ஒருவர் இறப்பு நம் விழிப்பிற்குச் சேர்ந்தது. நம் மரண அனுபவம் நமக்குத் தெரியாததாகையால் அவ்வநுபவத்தை ஆராய முடியாது.

5. முக்தியையும் இப்படியே அறிந்துகொள்ளவேண்டும்.

6. இவ்வாறு நம் அனுபவங்களையெல்லாம் புற அறிவு இருப்பது, இல்லாதிருப்பது என்னும் இவ்விரண்டு வகைகளை விட்டால் நமக்கு வேறொரு வகையில் அனுபவம் உண்டாகலாம் என்று நினைக்கவே முடியாது. ஆகையால் நனவு, கனவு என்னும் **தர்சன வ்ருத்தி** அவஸ்தை (3.அ), ஆழ்ந்த உறக்கம் என்னும் **அதர்சன வ்ருத்தி** அவஸ்தை (3.ஆ) இவையிரண்டையும் ஆராய்ந்த பின் வேறு எதுவும் எஞ்சுவதேயில்லை.

எனவே கனவு, நனவு, ஆழ்ந்த உறக்கம் என்னும் இம்மூநிலைகளே நம் நிறை நிலை ஆராய்ச்சிக்குப் போதும். இம்மூன்றை ஆராய்ந்தாலே பிற எல்லா அவஸ்தைகளையும் ஆராய்ந்தது போலத்தான். (மாண்.கா.பா.4-88) விழிப்பு நோக்கில் அந்த அவஸ்தைகளின் விசேஷங்கள் தெரிந்தாலும் தத்துவ நிர்தாரணம் செய்யும் லட்சியத்தோடு கிளம்பியுள்ள நம் வேலைக்கு இம்மூநிலை ஆராய்ச்சியே போதும்.

41. அவஸ்தைகளுக்கு இருக்கும் பரஸ்பர தொடர்பு

அவஸ்தைகள் மூன்றே என்று உறுதி செய்தபின் அவைகள் ஒவ்வொன்றுக்கும் இருக்கும் தொடர்பு என்ன? என்பதைச் சிந்திப்போம். இதற்கு முன்பே (29ல்) மூநிலை மார்க்கத்தின் அடையாளங்களைக் கூறுமிடத்து மூன்று நிலைகளுக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் இல்லை என்றும் அது இம்மார்க்கத்தின் ஒரு விசேஷ அடையாளம் என்றும் கூறியுள்ளோம். இப்படியிருந்தும் அவைகளுக்கு ஏதோ ஒரு சம்பந்தம் இருக்கவேண்டும் என்னும் எண்ணம் நமக்கு இயல்பாகவே உள்ளது.

1. இரண்டு பதார்த்தங்கள் உள்ளன. ஆனால் அவற்றிற்குத் தொடர்பு கிடையாது என்றால் அது நம் புத்திக்கு எட்டுவதேயில்லை. தொடர்பில்லாத இரண்டு வஸ்துக்களைக் கற்பனை செய்யக்கூடிய சாமர்த்தியமும் இல்லை.

2. இரண்டு வஸ்துக்கள் என்றால் அவைகளுக்குக் கால அல்லது தேச தொடர்பு இருக்க வேண்டும். ஜாதி, வ்யக்தி, முழுமை அதன் ஒரு பாகம் (அம்சம், அம்சி) அல்லது ஆச்ரய ஆச்ரயி சம்பந்தம் இருக்கவேண்டும். விஷயத்தைக் கச்சிதமாகப் புரிந்துகொள்ளவோ, பிறருக்கு எடுத்துச்சொல்லவோ சம்பந்த ஞானம் இருக்க வேண்டும். இல்லாவிடில் நடைமுறை வாழ்வே இல்லை. இப்படியிருக்கையில், அவஸ்தைகளுக்கு எந்த சம்பந்தமும் இல்லை என்று எப்படி சொல்வது?

3. உண்மையில் அவை அவஸ்தை என்னும் ஜாதிக்கே சேர்ந்தவை. கனவு என்பது விழிப்பின் வாஸனையுடன் கூடியது என்றும் தூக்கம் என்பது சரீரேந்திரியங்கள்

முதலியவைகளுக்குக் கிடைக்கும் ஓய்வு என்னும் கருத்து இருப்பதால் காலத்தால் ஆன தொடர்பும், கார்ய காரண வடிவ சம்பந்தமும் அவைகளிலிருக்கும் என்று கூறலாம். ஆகையால் அவஸ்தைகளுக்குத் தொடர்பு இல்லை என்பது சரியில்லை என்று பலருக்குத் தோன்றுகிறது.

பதில்: இக்கருத்துக்களில் விழிப்பின் பற்றே தாண்டவமாடுகிறது. முன்னால் (33ல்) விவரித்துள்ளபடி, பட்சபாதமற்ற மூநிலை நோக்கை விட்டு விட்டு விழிப்பு நிலையைப் பிடித்துக்கொண்டிருப்பவர்களுக்கு இப்படித் தப்பாய் தோன்றுவதில் வியப்பு ஒன்றும் இல்லை. இவை சரியல்ல என்பதை இனி கூறப்போகும் அனுபவத்துடன் கூடிய யுக்திகள் நிரூபிக்கும்.

- நமக்கு நனவு, கனவு, தூக்கம் ஒன்றன்பின் ஒன்று முறைப்படி வருபவைகளென்றும் அவைகளுக்குக் கார்ய காரண சம்பந்தமிருக்கும் என்றும் நம்பிக் கொண்டிருக்கிறோம். இது உண்மையென்றால் அவைகளின் நடுவில் ஏதாவது இடைவெளி இருக்கவேண்டும். இல்லாவிட்டால் ஒரே அவஸ்தை வர வர வேறு வேறு வடிவத்தை அடைவதாவது நம் அனுபவத்திற்கு வரவேண்டும். இரண்டும் நம் அனுபவத்தில் இல்லை.
- அதேபோல் கனவிற்கும் நனவிற்கும் இடைப்பட்ட நிலையையும் யாரும் கண்டதில்லை. அப்படிப் பார்த்திருந்தால் இவையெல்லாம் ஒரே நிலையாய் இருந்திருக்கும்.
- அவஸ்தைகளுக்கு காலத்தால் ஆன ஒரு வரிசையையோ, கார்ய காரண தொடர்பையோ கற்பிப்பதற்கு அனுபவத்தின் ஆதாரமில்லை.

இன்னுமொரு யுக்தி:

அவஸ்தைகள் ஒன்றன்பின் ஒன்று வருகின்றன என்பதே உண்மையாகியிருந்தால் அல்லது இவைகளுக்குக் காலத் தொடர்பு உண்டு என்பதே உண்மையானால், அவைகள் ஒரே காலத்தில் நடந்த சம்பவங்களாகியிருக்க வேண்டுமல்லவா? அப்படியானால் இவைகள் ஒரே சீராய் ஒன்றன்பின் ஒன்று வருகின்றன என்று எந்தக் காலஅளவைக் கொண்டு நிர்ணயிப்பது? ஒரு மேற்கோளினால் இதை விளக்குவோம்.

ஞாயிற்றுக்கிழமை காலை ஏழு மணிக்கு ஒரு பெருங்காற்று வீசியது. எட்டு மணிக்கு அந்த காட்டில் எவ்வளவோ மரங்கள் வேரோடு சாய்ந்தன என்று சொல்லும்போது, ஞாயிறு காலை என்னும் ஒரே காலத்தை வைத்துக்கொண்டு, காற்று வீசியது, மரங்கள் சாய்ந்தன என்னும் இரண்டு சம்பவங்களை வரிசைப்படுத்திக்கொள்கிறோம். காற்று வீசியது முதலில் என்றும் பின் மரங்கள் சாய்ந்தன என்றும் இரண்டுக்கும் கார்ய காரணத் தொடர்பை ஏற்படுத்திக் கொள்கிறோம். ஆனால் ஞாயிறு மதியம் நான் மூன்று மணி நேரம் தூங்கினேன். அப்போது வந்த ஒரு கனவில் முப்பது வருடங்கள் நான் பலப்பல வியவஹாரங்களைச் செய்தது போலவும், பலவாறான சுகதுக்கங்களை அனுபவித்தது போலவும் இருந்தது என்று விழித்தபிறகு தான் சொல்கிறோம். விழித்த பிறகு கனவு தோன்றியது என்று சொன்னால் இவ்விரண்டிற்கும் ஆதாரமாய் எந்த பொதுவான

காலத்தை வைத்துக்கொள்ளவேண்டும்? விழிப்பின் மூன்று மணி நேரம் கனவில் முப்பது வருடங்களாகியுள்ளது. விழிப்பின் காலம் கனவிற்கு மிகக் குறைவாகவும், கனவின் காலம் விழிப்பிற்கு மிக அதிகமாயும் உள்ளது. விழிப்பில் நாம் கண்ட காலபுத்திக்கும், கனவில் கண்ட கால புத்திக்கும் சிறிதும் தொடர்பு இல்லை. மேலும் அந்தந்த கால புத்தி அந்தந்த அவஸ்தைகளில் மட்டுமே இருப்பதால் இந்த இரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் பொருந்தும் காலம் இருப்பதே இல்லை என்பது தெள்ளத்தெளிவு. அவஸ்தையென்றால் காலத்தில் நம்மில் உண்டாகும் ஒரு மாறுபாடு என்று நாம் வைத்துக்கொண்டதும், அந்தக் காலம் விழிப்பு காலமே என்று விழிப்பு நோக்கில் அவஸ்தைகளை அளப்பதும், அவஸ்தைகள் ஒன்றன்பின் ஒன்று வந்து செல்கின்றன என்றும், அவைகளுக்குக் காலத் தொடர்பு இருக்கிறது என்றும் பலவாறான தவறுகள் உண்டாகக் காரணமாகி இருக்கின்றன என்பது இதிலிருந்து தெளிவாகிறதல்லவா?

பரமார்த்தம் தோன்றிக்கொள்ளும் விதம் தான் அவஸ்தைகளே (39) ஒழிய, அவை இருக்கும் விதமோ, கால வசத்தால் ஆகும் மாறுதல்களோ அல்ல. இந்த லக்ஷணத்தை நன்கு அசை போடவேண்டும். இல்லாவிடில் இத்தகைய கேள்விகள் தொடர்ந்து கொண்டே இருக்கும். தொடர்பு என்பது அவஸ்தைக்குள் நமக்குத் தென்படும் காட்சிகளுக்கு இருக்கக்கூடியது. ஒவ்வொரு அவஸ்தையிலும் பரமார்த்தம் பூர்ணமாய் அடக்கமாகி உள்ளதே தவிர ‘இருப்பின் இவ்வளவு பாகம் இந்த அவஸ்தையிலும், அவஸ்தைகளுக்குப் புறம்பாக பரமார்த்தத்தின் ஏதோ ஒரு துணுக்கு வேறெங்கோ மறைந்தும் இருப்பதில்லை’. ஆகையால் அந்தந்த அவஸ்தையின் காலமோ, தேசமோ, தொடர்போ அந்தந்த அவஸ்தைக்குப் புறம்பாகச் சிறிதும் வெளியே செல்ல முடியாது. இவ்வளவு எதற்கு? அது பரமார்த்தமாய் இருந்து கொண்டே அவஸ்தை வடிவிலும் தோன்றிக்கொண்டிருக்கிறது என்னும் ரகசியத்தை யார் அறியவில்லையோ, அவர்கள் தான் அவஸ்தைகளுக்கு ஏதாவது தொடர்பு இருக்க வேண்டும் என்றும், மற்றும் அந்தத் தொடர்பை ஏற்படுத்த உலகையும், உலகத்துடன் கூடிய காலத்தையும் அவைகளுக்குக் கார்ய காரண உறவையும் கற்பித்துக் கொண்டுள்ளனர். ஆனால் ஒவ்வொரு அவஸ்தையிலும் நமக்குத் தென்படும் காட்சிக்குவியல்களே ப்ரபஞ்சம் அல்லாது வேறில்லை. எனவே அவஸ்தைகளில் உலகம் அடக்கமாகியுள்ளதே தவிர ப்ரபஞ்சத்தில் அவஸ்தைகள் உண்டாவதில்லை (27) என்னும் மூல சூத்திரத்தை மனதில் வைத்திருப்பவர்களுக்கு, அவஸ்தைகளுக்கு இருக்கும் சம்பந்தம் என்ன என்று கேட்கும் பிசாசு என்றும் ஆட்டுவிக்காது.

42. மூநிலைகள் பரஸ்பரம் வேறானாலும் அவை பரஸ்பரம் பின்னமல்ல.

இதுவரை செய்த ஆய்வினால் என்ன முடிவு எழுந்தது?

- அவஸ்தைகள் மூன்று என்பது விழிப்பு நோக்கில் சொல்லப்பட்ட ஒரு தவறான கருத்து. அவஸ்தைகள் எந்த ஒரு காலத்திலோ தேசத்திலோ இல்லை என்பது முன்னரே யுக்திகளினால் காண்பிக்கப் பட்டுள்ளது. அப்படியானால் இந்த மூன்று என்னும் எண் எப்படி ஒட்டிக்கொண்டது? எண் என்பது ஒரு இடத்தில் ஒன்றன் பக்கம் ஒன்று இருக்கக்கூடிய வஸ்துக்களுக்கோ அல்லது ஒரே கால வெள்ளத்தில்

ஒன்றன் பின் ஒன்று நடக்கக்கூடிய சம்பவத்திற்கோ உண்டாகக் கூடிய தர்மம். எனவே காலக்ரமமோ தேச ஆதாரமோ இல்லாமல் அவஸ்தைகளை அவஸ்தைகள் என்றழைப்பதே தவறு.

- மேலும் த்ரவ்யம், குணம், கர்மம் என்னும் பிரிவோ அல்லது அந்த த்ரவ்யம், குணம், கர்மம் ஒன்றொன்றுக்கும் ஸாமான்ய விசேஷ பாவத்தையோ அல்லது ஏதோ ஒரு தொடர்பையோ கற்பனை செய்வது நாம் விழிப்பு நிலையில் காணும் காட்சிகளுக்குப் பொருந்துமே ஒழிய, அந்த முழு அவஸ்தைக்கும் என்றைக்கும் பொருந்தாது.

- பேசும் மொழிகளெல்லாம் விழிப்பு நிலையின் அனுபவங்களைக் கூறவே பிறந்துள்ளன. இத்தகைய மொழியை, விழிப்பு, கனவு நிலைகளைக் கடந்த அனுபவத்தை விளக்க உபயோகித்துக்கொண்டு, அதன் அக்ஷரார்த்தத்தையே வைத்துக்கொள்ளவும் வேண்டும் என்று கூறுவது அறிவின்மையினால் தானே? (41ல்) அவஸ்தைகளின் சம்பந்தத்தை தெரிவித்த ஆக்ஷேபத்தில், தொடர்பற்ற இரு வஸ்துக்களை கற்பிப்பதற்கு முடியாது என்று கூறியிருப்பது இந்த நுணுக்கத்தை அறியாததால் தான். வஸ்துக்கள் த்ரவ்யம், குணம், கர்மம், ஸாமான்யம், விசேஷம், ஸமவாயம், (பிரிக்கமுடியாத சம்பந்தம்), இன்மை (அபாவம்) என்று தோன்றுவதெல்லாம் விழிப்பு புத்திக்குத்தான். இந்த புத்திக்குச் சம்பந்த ஞானமின்றி எதையும் அறிய இயலாது. ஆகையால் வெறும் விழிப்பு நிலையையே பற்றிக்கொண்டிருப்பவர்களுக்கு சம்பந்த ஞானமின்றி அனுபவமே உண்டாகாது என்னும் ப்ரமை உண்டாவது இயற்கையே.
- ஆனால் அவஸ்தையையே விஷயமாக்கிக்கொண்டு பார்க்கும் அனுபவமொன்று (28) உள்ளது; இதற்கு நிர்விகல்ப அனுபவமென்று பெயர். மூநிலை மார்க்கத்தில் மட்டுமே இந்த அனுபவம் கணக்கில் எடுத்துக்கொள்ளப்படுகிறது. இதன் கோணத்தில் பார்த்தால் விழிப்பு நிலையே அதற்கு விஷயமாகிவிடும். அப்போது விழிப்பு நிலைக்குள் இருக்கும் புத்தியின் அனுபவத்தில் உண்டாகும் த்ரவ்யம், குணம், கர்மம், சம்பந்தம் – முதலியவை எதுவும் இருக்காது. இந்த அனுபவத்தின் (நிர்விகல்ப) ஆதாரத்தில் பார்க்கும்போது விழிப்பு நிலை என்று ஒன்று இல்லை. ஏனெனில் அதில் எந்த எண்ணும் இல்லை. இனி அதற்கு இரண்டாவதான மற்றொரு அவஸ்தை என்பது எங்கிருந்து தான் வர முடியும்? எனவே அவஸ்தைகள் மூன்று என்பதும் பொருந்தாது. ஒரு கயிற்றையே பாம்பு, நீரொழுக்கு, பூமாலை, நிலப்பிளவு என்று கருதும் நாம், பரமார்த்தத்தையே நனவு, கனவு, ஆழ்ந்த உறக்கம் எனத் தப்பாய் கருதிக்கொண்டிருக்கிறோம். உதாரணத்தில், பாம்பு இருக்கும்போது நீரொழுக்கு இல்லை, நீரொழுக்கு இருக்கும்போது நிலப்பிளவு இல்லை. நிலப்பிளவு இருக்கும்போது மற்ற இரண்டும் இல்லை. இது கயிறே என்னும் உண்மை விளங்கும்போது எதுவும் இல்லை.
- இப்படித்தான் நனவு, கனவு, ஆழ்ந்த உறக்கம் – இவைகளில் ஒன்று இருக்கும்போது மற்றொன்றிருப்பதில்லை. பரமார்த்தத்தை நாம் கண்டு

கொள்ளும்போது இம்மூன்றும் இருப்பதில்லை. மதிமயக்கத்தினால் இவைகளை ஒன்று, இரண்டு, மூன்று என்று எண்ணுவதே தவறானாலும், வேதாந்திகள் இந்த கல்பனா வியவஹாரத்தை விழிப்பு நோக்கினுடன்தான் உபயோகிக்கின்றனர். இது ஜிக்ஞாசுக்களுக்கு உபதேசத்தின் பொருட்டே தவிர உண்மையில் இவை மூன்று என்பதை அவர்கள் ஒத்துக்கொள்வதேயில்லை.

இனி நாம் அவஸ்தைகள் மூன்று என்று கூறும்போதெல்லாம் வாசகர்கள் இந்த ரகசியத்தை மனதில் வைத்துக்கொள்ளவேண்டும்.

43. மூநிலை ஸாக்ஷி

அவஸ்தாத்ரய ப்ரக்ரியையின் மற்றொரு படியை வாசகர்களுக்குக் காண்பித்து, இப்பகுதியை முடிப்போம். அவஸ்தாத்ரய ப்ரக்ரியையில் எல்லாவற்றிற்கும் மேலான தேடல் எது என்றால் இந்த அவஸ்தையைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் ஆத்மா அல்லது ஜிக்ஞாசுவின் ஸ்வரூபம். இதற்கு முன்னால் (32ல்) நாம் சொல்லியுள்ள விஷய விஷயி (subject, object) பிரிவை ஞாபகப்படுத்திக்கொண்டால், அவஸ்தை என்பது அதைப் பார்க்கும் விஷயியான நம் ஸ்வரூபமில்லாமல் தோன்றவே தோன்றாது என்பது உடனே விளங்கும். இந்த விஷயிக்கும், விழிப்பில் புற உலகை அறியும் விஷயிக்கும் இருக்கும் ஒரு முக்கிய வேறுபாட்டை மேலே கூறியுள்ளோம். விழிப்பில் நாம் எதையாவது அறியவேண்டுமானால் நமக்கு புத்தியின் துணை வேண்டும். ஆனால் அவஸ்தையை அறிய நமக்கு வேறு எந்தத் துணையும் வேண்டியதில்லை. விழிப்பில் நமக்கு ஏற்படுவது த்ரவ்யம், குணம், கர்மம் முதலியவைகளாய் பிரிக்கும் ஸவிகல்ப அனுபவம். மூன்று அவஸ்தைகளையும் நாம் ஒன்றாய் அறியும் போது ஏற்படுவது நிர்விகல்ப அனுபவம். இவ்வனுபவத்தின் பலத்துடன் தான் நாம் கனவு, நனவு, உறக்கம் என்னும் மூநிலைகளையும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறோம். கனவு, நனவு, தூக்கம் என்று விகல்பம் செய்துகொண்டிருப்பது புத்திதானே ஒழிய, இந்த நிர்விகல்ப அனுபவமல்ல. இவைகளுக்குப் பரஸ்பரம் தொடர்பு இல்லை என்று கூறுவதற்கு நமக்கு இந்த அனுபவமே ஆதாரமாய் உள்ளது. இந்த மூன்று அவஸ்தைகளின் போக்கு வரவை ஒரே ரூபத்திலிருந்து கொண்டு எல்லாவற்றையும் நேரடியாகத் தன் ஸ்வரூப அனுபவத்தினாலேயே பார்த்து அறியும் நம் ஸ்வரூபத்தை வேதாந்திகள் ஸாக்ஷி என்றழைக்கின்றனர். மூநிலை நோக்கைத் துணையாகிக்கொண்ட வேதாந்திகளல்லாது எவரும் தம் சாஸ்திரத்தில் ஸாக்ஷியின் ஸ்வரூபத்தை இவ்வாறு விவரித்தது இல்லை. (ஸூ.பா.1-1-4). இந்த ஸாக்ஷியின் ஆதாரத்துடன் வேதாந்திகள் எந்தெந்த தீர்மானங்களச் செய்து கொண்டுள்ளனர் என்பதை அடுத்த பிரிவில் காண்போம்.

ஊ. மூநிலை ஆராய்வினால் ஏற்படும் முக்கிய தீர்மானங்கள்

44. ஆத்மா ஸத்ரூபன் – (முதல் தீர்மானம்)

- நம் ஆத்மா என்றென்றும் இருக்கக்கூடியது. அது இல்லை என்று எண்ணுவது கூட முடியாது. ஆத்மா இல்லாமல் நம் வியவஹாரமே நடக்காது. நாம் அந்த ஆத்மா வடிவில் இருந்து கொண்டே அனுபவ வடிவான அதன் ஆதாரத்துடன் தான் மற்றவைகளை 'இருக்கிறது', 'இல்லை' என்று அறியமுடிகிறது.
- அவஸ்தைகளுக்கோ அதில் தோன்றும் வஸ்துக்களுக்கோ இருப்பு அதனிடமிருந்தே உண்டாகிறது. அவஸ்தையில் இருக்கும் வஸ்துக்களுக்கு விகாரங்களுண்டு, போக்கு வரவு உண்டு. ஆனால் இவைகளையெல்லாம் பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் ஆத்மாவின் இருப்பு என்றும் இல்லாமல் இருப்பதே இல்லை. 'ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் நானில்லை'. ஏனென்றால்-நான், மற்றவர் என்னும் அறிவே அங்கிருப்பதில்லை என்று சிலர் கருதலாம். ஆனால் எந்த அனுபவத்தின் துணையினால் இப்படி கருதினாரோ அந்த அனுபவம் உறக்கத்தில் உண்டு என்று அவர்கள் ஒத்துக்கொண்டே ஆகவேண்டும். இந்த அனுபவமே அவர்கள் ஸ்வரூபமாகி இருக்கிறது. ஆகையால் நம்மனைவரின் ஆத்மாவும் ஸத்ரூபமே என்றால் – இருப்பின் ஸ்வபாவமாகியுள்ளது. இதைத் தான் பேரிருப்பு என்று கூறியுள்ளோம். இது முதல் தீர்மானம்.

45. ஆத்மா சித்ரூபன் (இரண்டாவது தீர்மானம்)

- ஆத்மா எல்லா அவஸ்தைகளையும் அறிகிறது. இதனால் தான் அவஸ்தைகள் இருக்கின்றன என்று நமக்குத் தெரிகிறது.
- ஆத்மாவில் அறிவில்லை என்று எண்ணக்கூடமுடியாது. ஏனெனில் அப்படி எண்ணவோ கற்பிக்கவோ கூட அறிவின் துணை வேண்டும். ஆத்மா அறிவு ஸ்வரூபமானது என்று வைத்துக்கொள்வதால் தான் மற்ற பதார்த்தங்களுக்கு இருப்பே தெரியும். மற்றும் அவைகளில் சிலவற்றிற்கு அறிவுள்ளது இன்னும் சிலவற்றிற்கு இல்லை என்றும் தெரியும்.
- விழிப்பில் நாம் புத்தியினால் அறிகிறோம்; புத்தியில் உண்டாகும் அறிவிற்கு இருப்பும், மாற்றமும் இருப்பது போல் நமக்குத் தோன்றுவதால் தான் அனைவரும் அறிவைப் பெற முயல்கின்றனர். இப்படி புத்தியில் உண்டாகும் அறிவு மாறிக்கொண்டே இருந்தாலும் ஆத்மாவின் அறிவு மாறுவதில்லை. ஆத்மாவின் அறிவு எப்பொழுதும் ஒரே வடிவில் இருப்பதால் தான் மற்ற அறிவுகளின் போக்கு வரவை நிச்சயிக்க முடிகிறது.
- ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் எந்த அறிவும் உண்டாவதில்லையாதலால் நம் ஆத்மாவின் அறிவு அப்போது இருப்பதில்லை என்று சொல்லமுடியாது. ஏனெனில் அப்போது எந்த அறிவும் இருப்பதில்லை என்று சொல்லும் அறிவு அப்போதும் ஆத்மாவில் இருக்கிறது என்று இம்முறைப்படி ஒத்துக்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. ஆகையால்

ஆத்மா எப்போதும் சித்ரூபனாகி இருக்கிறது – இது பேரறிவு என்று இங்கு அழைக்கப்பட்டுள்ளது. இது இரண்டாவது தீர்மானம்.

46. ஆத்மா ஆநந்த ரூபன் (மூன்றாவது தீர்மானம்)

- ஆத்மா தன் ஸ்வரூபத்தில் எவ்வித ஏற்றத் தாழ்வுகளின்றி எக்குறைவுமின்றி இருக்கிறது.
- துக்கத்தின் லேசமும் கிடையாது. நம் ஆத்மா நமக்கு ஒரு போதும் வேண்டாம் என்று தோன்றுவதில்லை. நமக்கு எவ்வளவு துன்பம்/சுகம் வந்தது போல் தோன்றினாலும் நம் ஸ்வரூபத்தில் நமக்கு வெறுப்பு கிடையாது.
- புறப்பொருட்களின் மூலமோ அல்லது அகத்திலோ இன்பம் காணும்போது நாம் நம் ஆநந்த ஸ்வரூபத்திற்கு அருகே போவோம்.
- ஆழ்ந்த உறக்கத்தின் போதும் நம் ஆநந்தத்திற்குக் குறைவில்லை. அப்போது எல்லாவற்றையும் விட அதிக அளவில் ஆநந்த ஸ்வரூபர்களாகி இருப்போம். ஆகையால் நம் ஆத்மா ஆநந்த ஸ்வரூபமே ஆகியிருக்கிறது. இது தான் இங்கு பேராநந்தம் என்று சொல்லப்பட்டுள்ளது. இது மூன்றாவது தீர்மானம்.

47. ஆத்மாவிற்கு இருப்பு, அறிவு, ஆநந்தம் என்பவை குணங்களல்ல. இவை அதன் ஸ்வரூபமேயாகியுள்ளது. (நான்காவது தீர்மானம்)

ஆத்மாவின் இருப்பு இருப்பல்ல. இருப்பே அதன் ஸ்வரூபம். ஆத்மா அறிபவனல்ல. அறிவின் ஸ்வரூபமே. ஆநந்தம் உள்ளதல்ல. ஆநந்த ஸ்வரூபமே. இருப்பு, அறிவு, ஆநந்தம் என்பவை ஆத்மாவிற்கு மற்ற எதுவிலிருந்தும் வரவேண்டியதில்லை. வருவதும் இல்லை. அவஸ்தைகள் வந்தாலும் போனாலும் இருப்பு, அறிவு, ஆநந்தம் என்பவை இவைகளின் ஸ்வரூபமே ஆகியுள்ளது. ஆத்மாவினால் தான் அவஸ்தைகளில் தோன்றும் பதார்த்தங்களில் **இருப்பு, அறிவு, ஆநந்தம் என்பவை வெளிப்படுகின்றன. (இது நான்காவது தீர்மானம்).**

48. ஆத்மா தூய ஸச்சிதாநந்த ஸ்வரூபம் – பேருணர்வு (Pure Consciousness)

(பேரிருப்பு, பேரறிவு, பேராநந்தம் அல்லது தூய இருப்பு, தூய அறிவு, தூய ஆநந்தம்)

ஆத்மாவின் இருப்பு, தூய இருப்பு. அதில் மற்றொன்றின் கலப்படம் இல்லை. நடைமுறையில் வஸ்துக்கள் இருக்கின்றன என்று கூறும்போது அவைகளில் அநேக குணங்கள் சேர்ந்துள்ளன. ஆனால் ஆத்மா ஸ்வரூபமான இருப்பில் எந்த குணமும் இல்லை. இதைப்போலவே ஆத்மாவின் அறிவு பேரறிவு. அதற்கு எந்த விஷயமும் கிடையாது. நடைமுறையில் ஒருவனுக்கு அறிவு இருக்கின்றது என்றால் அவன் சிலபல விஷயங்களை அறிந்துள்ளான் என்று பொருள். ஆனால் ஆத்மாவின் அறிவிற்கு அப்படி எந்த விஷயமும் தேவையில்லை. ஆத்மாவின் ஆநந்தமும் எந்த ஒரு விஷயத்தொடர்பும் உள்ளதல்ல. உலகில் ‘நான் மகிழ்ச்சியாயுள்ளேன்’ என்று மக்கள் வியவஹரிக்கும்போது

‘இப்படிப்பட்டஒரு விஷயத்தால் சுகம் ஏற்பட்டது’ என்று தான் அவ்வாக்கியத்தின் பொருள். ஆனால் ஆத்மாநந்தம் தூய ஆநந்தமே தவிர எதனுடைய சம்பந்தத்தினாலும் வருவதல்ல. இப்படி ஆத்மா பேரிருப்புடையவன், பேரறிவு வடிவானவன், பேராநந்த ஸ்வரூபன் – இது ஐந்தாவது தீர்மானம்.

49. ஆத்மா அத்விதீய ஸ்வரூபம்

ஆத்மாவில் இருப்பு, அறிவு, ஆநந்தம் – இவை மூன்றல்ல. நெருப்பில் நிறம், சூடு, வெளிச்சம் – இவைகளைப்போல் ஒன்றே மூன்று கோணங்களில் மூன்றாகத் தெரிகிறது. அவ்வளவு தான். இந்த தூய ஸச்சிதாநந்தரூபம் தன்னுள்ளோ தன்னைவிட வேறொன்றிலிருந்தோ எவ்வித பேதத்தையும் அடைவதில்லை. (ஸூ.பா.2-3-7) அவஸ்தைகள் இதைவிட வேறாய்த் தெரிந்தாலும் உண்மையில் வேறல்ல. ஏனெனில் இரண்டு வெவ்வேறு வஸ்துக்கள் என்று சொல்லவேண்டுமானால் அவைகளுக்கு காலத்தின் அல்லது தேசத்தின் ஆதாரம் வேண்டும். ஆனால் ஆத்மனோ, அவஸ்தையோ, காலத்தில் இல்லை. தேசத்திலும் இல்லை. கால தேசங்கள் அவஸ்தைக்குள் தோன்றுபவையாயுள்ளன. இக்காரணத்தினால் ஆத்மா அத்விதீயனாயுள்ளது என்றால் தனக்கு இரண்டாவது என்று கூறிகொள்ள ஒன்றும் இல்லாத தத்துவமாயுள்ளது. கனவு, நனவுகளில் ஆத்மாவிற்கு விஷயமாகியுள்ளது என்று தோன்றும் அநாத்மா தெரிந்தாலும் அது ஆத்ம சைதன்யத்தினாலேயே முழுமையாக வியாபிக்கப்பட்டுள்ளதால் அவை உண்மையில் ஆத்மாவே ஆகியுள்ளன. ஆழ்ந்த உறக்கத்திலோ ஆத்மா தானொன்றே இருக்கின்றது. ஆகையால் ஆத்மாவிற்கு இரண்டாவது என்று தோன்றும் தோற்றம் கூட இல்லை என்றாயிற்று. ஆத்மனில் கனவு, நனவு வடிவில் தோன்றும் தோற்றங்களும் உண்மையில் ஆத்ம ஸ்வரூபமே என்றாயிற்றல்லவா? இக்கோணத்தில் பார்த்தால் ஆத்மா எப்போதும் கூடஸ்த, அத்விதீய, தூய ஸச்சிதாநந்தரூபம் என்று கூற வேண்டும். இந்த அர்த்தத்தில் தான் ஆத்மாவை ப்ரம்மம் என்று வேதாந்திகள் அழைக்கின்றனர். இது ஆறாவது தீர்மானம்.

50. ஆத்மா வாக்கு மனதிற்கு அப்பாற்பட்டது

ஆத்மாவை தூய ஸச்சிதாநந்தரூபம் என்று அழைப்பதும் ஒருவகை வியவஹாரமே ஆகியுள்ளது. உண்மையில் ஆத்மாவின் இருப்பு என்பது ஆத்மா இல்லை என்கிற கருத்தை நீக்கத்தான் சொல்லப்பட்டது. இதைப்போலவே அறிவு என்பது ஜடவஸ்து வடிவினன் என்பதை நீக்கவும், ஆநந்தம் என்பது துக்க வடிவினன் என்பதை நீக்கவே சொல்லப்பட்டன. (தை.பா.2-1). ஆத்மா இப்படிப் பட்டது, அப்படிப்பட்டது என்று எவ்விதத்திலும் வர்ணிக்க முடியாது. எந்தச் சொல்லாலும் எந்த எண்ணத்தினாலும் அறியவே முடியாத ஸ்வரூபமாகி இருப்பதே ஆத்மாவின் பரமார்த்த ஸ்வரூபம் (தை.2-9).

இப்படி அனுபவத்தின் துணை கொண்டு யார் சந்தேகமற அறிந்து கொள்வாரோ அவரே ஞானி, செய்யத் தகுந்ததை செய்தவராகின்றார். இது ஏழாவது தீர்மானம்.

இனி வரும் அத்யாங்களில் இதுவரை சுருக்கமாய் கூறியுள்ள தீர்மானங்களை பேரிருப்பு, பேரறிவு, பேராநந்தம் இம்மூன்றின் கோணங்களிலும் மறுபடியும் ஆரோய்வோம்.

3. பேரிருப்பின் பரமார்த்தம்

'ஐயா, பிறக்கும் ப்ராணிகளெல்லாம் 'ஸத்' என்னும் காரணத்தினால் வந்துள்ளன.'ஸத்'தை ஆச்ரயித்துக் கொண்டு இருப்பவை, ஸத்திலேயே மறைவன'. – சா.உ. 6-2-1

அ. ஆத்மாவே உண்மையான இருப்பு

51. ஆத்மா அநாத்மா விவேகம்

மேற்கூறிய தீர்மானங்களில் பல சந்தேகங்கள் எழக்கூடும். உதாரணமாக, இருப்பே அறிவாகவும், ஆநந்தமாகவும் எப்படி ஆகும்? 'எந்தவிதத் தொடர்புமற்ற' என்பதை எப்படிப் புரிந்துகொள்வது? நம் முன்னால் வெவ்வேறு பொருட்கள் இருக்கும்போது, இருப்பு, அறிவு மற்றும் ஆநந்த ஸ்வரூபமான ஆத்மா ஒன்றே பரமார்த்தம் என்பதை எப்படி நம்புவது? இப்படிப்பட்ட பல சந்தேகங்களை விலக்க, விரிவான ஆராய்ச்சி தேவை. எனவே, இந்த அத்யாயத்தில் இருப்பின் கோணத்தில் பரமார்த்தத்தை உறுதி செய்துகொண்டு மற்ற இரண்டு கோணங்களையும் அடுத்தடுத்த அத்யாயங்களில் காணலாம்.

இனி நாம் ஆத்மா, அநாத்மா என்னும் சொற்களை அடிக்கடி உபயோகிப்போம். ஆத்மா என்றால் இதுவரை நாம் காட்டிக்கொடுத்துள்ள மூநிலைக்கும் ஸாக்ஷியான நம் ஸ்வரூபம். அநாத்மா என்றால் ஆத்மா அல்லாதது. அவஸ்தை, அவஸ்தையில் தோன்றும் உலகம், அவ்வுலகில் தோன்றும் வெவ்வேறு பொருட்கள், அவைகளின் தர்மங்கள், தொடர்புகள்-இவையனைத்தையும் அநாத்மா என்ற சொல்லில் சேர்க்கலாம். எனவே இவ்விரு பாரிபாஷிக சொற்களை நினைவில் வைத்துக்கொள்ளுதல் அவசியம். ஆத்மா என்றால் தப்பாய் புரிந்து கொள்ளும்போது 'நான்' என்று பொருள். மனிதன் எவையெவைகளைத் தன் ஸ்வரூபமென்று கருதுகிறானோ அவையெல்லாம் ஒருவிதத்தில் ஆத்மாவே ஆகியிருக்கும். உதாரணமாக, நான் பலசாலி, நோயுற்றவன், நோஞ்சான் – என்று சொல்லும்போது, தேஹம் வரை இருப்பதை நான் என்று சொல்லிக்கொள்கிறோம். இவ்வாத்மாவிற்கு **சரீராத்மா** என்று பெயர்.'நான் பார்க்கிறேன், கேட்கிறேன், அறிகிறேன், வாழ்கிறேன், என் ஆயுள் மிகக்குறைவு' – என்று ப்ராணன் வரை நான் என்று

கருதுகிறோம். இவ்வாத்மாவிற்கு **ஜீவாத்மா** என்று பெயர். இதைப்போலவே இது எனக்குப் புரிந்தது, புரியவில்லை என்று சொல்லும்போது புத்தி வரை இருப்பதை நம் ஆத்மா என்று கருதுகிறோம். இவ்வாத்மாவிற்கு **விஞ்ஞானாத்மா** என்று பெயர். 'நான் சுகி, நான் துக்கி' என்னும்போது அஹங்காரம் வரை இருப்பதை ஆத்மா என்னும்போது அதை **போக்த்ராத்மா என்கிறோம்.** 'ஆனால் நான் விழிப்பு அவஸ்தையையே பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறேன்; இந்த அவஸ்தை முழுவதும் எனக்கு விஷய மாகியிருக்கிறது' என்னும்போது இதுவரை சொன்ன எந்த ஆத்மாவும் பொருந்தாது. இதற்கு முன் நாம் சுருக்கமாக வர்ணித்த ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்தையே அங்கு ஆத்மா என்று கூறினோம். இவ்வாறு இடத்திற்குத் தக்கவாறு ஆத்மா என்னும் சொல்லிற்கு வெவ்வேறு அர்த்தம் இருப்பதால் நாம் இச்சொல்லை எந்த அர்த்தத்தில் உபயோகிப்போம் என்பதை முதலிலேயே சொல்லிவிடுவது நலம். இந்த அவஸ்தை முழுவதையும் பார்க்கும் நம் ஸ்வரூபத்தையே நாம் இங்கு 'ஆத்மா' என்று அழைக்கிறோம். இந்த ஆத்மாவைத்தான் நாம் இருப்பு, அறிவு, ஆநந்தம் என்று சொல்வது. வாசகர்கள் இதை மறக்கக்கூடாது. ஏனெனில் வேதாந்தத்திற்கு விஷயமாகி இருக்கும் ஆத்மா யாரென்று புரியாவிட்டால் இவ்வாராய்ச்சியில் எந்த ஸ்வாரஸ்யமும் இராது.

52. இருப்பு என்பதற்கு சிலர் கூறும் லக்ஷணங்கள்

ஆத்மா 'பேரிருப்பு' என்று சொல்லும்போது இருப்பு என்றால் என்ன என்பதை உறுதி செய்துகொள்ளவேண்டும். ஏதோ ஒரு தேசத்தின் அல்லது காலத்தின் ஆதாரத்தில் தோன்றி நமக்கு ஏதோ ஒரு வகையில் உபயோகமாயிருந்தால் அதை 'இருக்கிறது' என்று சொல்கிறோம். உதாரணமாக, குளத்தில் நீர் இருக்கிறது, அதை தொட்டால் கை ஈரமாகும், குடித்தால் தாகம் தீரும். எனவே நீர் 'இருக்கிறது' எனலாம். இதைப்போல, 'இப்போது என் மனதில் ஒரு எண்ணம் மிகுந்த தொல்லை அளித்துக்கொண்டிருக்கிறது என்னும்போது அவ்வெண்ணம் ஒரு தேசத்தில் இல்லாவிட்டாலும் இப்போது (காலத்தில்) 'இருக்கிறது' என்று சொல்லலாம். ஏன்? அது ஒரு கார்யத்தை விளைவித்துள்ளது. ஆனால் ஆத்மா எந்த இடத்தில் எந்த காலத்தில் எந்த எண்ணத்தினால் தெரிகிறது, எப்படிப் பயனுள்ளது என்று கேட்டால் பதிலில்லை. இந்த இடத்தில் இல்லாவிட்டால் வேறெங்கோ, முற்காலத்திலோ, பிற்காலத்திலோ அது நமக்கு நன்மையோ தீமையோ செய்யும்போது அதை "இருக்கிறது" எனலாம். ஆனால் ஆத்மா இந்த எந்தப் பொருளிலும் ப்ரத்யக்ஷமாய் இல்லாவிட்டால் போகட்டும், பரோக்ஷமாகக்கூட இருக்கிறது என்று சொல்லமுடியாது. இப்படியான சந்தேகம் சிலருக்கு வரலாம்.

53. இந்த லக்ஷணத்திலிருக்கும் தோஷம்

மேல் கண்ட சந்தேகங்கள் விலக, முதலில் இங்கு சொன்ன லக்ஷணங்கள் சரிதானா என்று பார்க்க வேண்டும்.

1. ஒரு காலத்திலோ, தேசத்திலோ தோன்றுவதை 'இருக்கிறது' என்று சொல்வதானால் காலமோ, தேசமோ இருக்கிறது என்று சொல்லவே தகுந்ததாயில்லை. ஏனெனில், காலம் மற்றொரு காலத்திலோ தேசத்திலோ இல்லை. இதைப்போலத்தான் தேசமும் மற்றொரு தேசத்திலோ, காலத்திலோ இல்லை.

மறுப்பு: காலம், தேசம் என்று இரண்டு பதார்த்தங்கள் அல்ல என்றும் இவ்விரண்டும் சேர்ந்து நான்கு அளவுகளுள்ள (dimension) பதார்த்தம் ஆகின்றன என்று ஐன்ஸ்டீன் முதலிய விஞ்ஞானிகள் சொல்கின்றனர். தேசமானது நீளம், அகலம், ஆழம்(அல்லது உயரம்) என மூன்று அளவுகளுள்ளதாயும், காலம் நான்காவது அளவாயும் உள்ளது என்கின்றனர்.

பதில்: அப்போதும் கூட காலமும், இடமும், மற்றொரு காலத்திலோ, இடத்திலோ இல்லை என்னும் வாதம் இருந்தே தீரும்.

2. எது தோன்றுகிறதோ அது இருக்கிறது என்று சொல்வதானால் கானல் நீரையும் 'இருக்கிறது' எனலாமே? ஆனால் இப்படியில்லையே?

மறுப்பு: இதற்கு ஒரு வழியை எவர் வேண்டுமானாலும் சொல்லலாம். சும்மா 'இருக்கிறது' என்று தோன்றிய அளவிலேயே இருப்பு உண்மையாகுமா? அது உபயோகத்திற்கு வரவேண்டாமா? உதாரணமாக நீர் என்று தோன்றிய பதார்த்தம் துணியை நனைக்க வேண்டும், குடித்தால் தாகம் அடங்க வேண்டும் என்னும் பயன்களைக் கொடுத்தால் அப்போது நீர் இருக்கிறது' என்போம். இப்படியில்லாமல் சும்மா 'இருக்கிறது' என்று தோன்றினால் அது உண்மையான இருப்பு அல்ல. வெறும் ப்ராந்தியின் இருப்பு. ஆகையால் தோற்றமுடையது பயனை உண்டாக்கினால், அது 'இருக்கிறது' என்று சொல்லப்படும் லக்ஷணத்தோடு கூடியது என்று சொல்ல வேண்டியுள்ளது.

பதில்: இப்படித் தீர்மானம்/முடிவு செய்த பின்னும் லக்ஷணத்தில் தோஷம் விலகுவதில்லை. ஏனெனில் கனவில் நமக்குத் தோன்றும் நீரினால் அங்கு தாகம் நீங்குகிறது, துணி நனைகிறது, குளிக்கவும் உபயோகமாகிறது. ஆனால் இத்தண்ணீர் உண்மையில் இருக்கிறது என்று நாம் எண்ணுவதில்லை. ஆகையால் ப்ரயோஜனம் உள்ளது இருப்பின் லக்ஷணமென்பது சரியல்ல என்றாயிற்று.

மறுப்பு: பூர்வபக்ஷவாதிகள் இன்னொரு விதத்தில் லக்ஷணத்தை திருத்த முயலலாம். எப்படி என்றால் கனவில் தோன்றும் வஸ்துக்கள் நம் நம் கனவில் மட்டும் தோன்றுகின்றன. ஆனால் விழிப்பில் நாம் 'இருக்கிறது' என்று சொல்லும் பொருட்கள் அனைவருக்கும் 'இருக்கிறது' என்றே தோன்றுகிறது. ஆகையால் தனி நபர் ஒருவருக்கு

தோன்றுவது இல்லாமல் இருக்கலாம் ஆனால் 'இருக்கிறது' என்று அனைவருக்கும் தோன்றுவதை சந்தேகிக்க முடியாது. ஒரு வஸ்து ஒருவனுக்கு 'இருக்கிறது' என்று தோன்றி பிறகு அவனுக்கே இல்லாது போனால் அல்லது ஒருவனுக்குத் தோன்றி அதே காலத்தில் மற்றவர்களுக்குத் தோன்றாவிட்டால் அவன் இந்திரியங்களிலோ, மனம் புத்திகளிலோ ஏதோ குறையிருக்கலாம் என்றே கூறலாம். ஆனால் எல்லோருக்கும் 'இருக்கிறது' என்றே தோன்றுவதை இல்லை என்று கூறமுடியாது. ஏனெனில் அனைவரின் இந்திரியங்களிலும் ஒரே காலத்தில் குறைகள் இருக்கின்றன என்றோ அனைவரும் புத்தியற்றவர்கள் என்றோ கூறவே முடியாது. சரியும் அல்ல. ஆதலால் அனைவருக்கும் 'இருக்கிறது' என்று தோன்றி உபயோகமாகும் வஸ்துவை உண்மையில் இருப்பு உள்ளது என்று கருதலாமா என்று யாராவது கேட்கலாம்.

பதில்: இருக்கும் பதார்த்தம் அனைவருக்கும் தோன்றவேண்டும் என்னும் நியமம் தற்சமயம் உள்ள தடையை நீக்காது. ஏனெனில் கனவில் ஒருவருக்கு மட்டும் பொருட்கள் தெரிகின்றன என்றும், விழிப்பில் அனைவருக்கும் தெரிகிறது என்பதே சரியில்லை. ஏனெனில் இந்த பாகுபாட்டைக் கற்பிப்பதே விழிப்பு நிலையின் பற்றுதான். (23, 33). இப்போதைக்கு இத்தோஷத்தை ஒதுக்கினாலும் இருப்பின் இந்த லக்ஷணத்தில் மற்றொரு தோஷமுண்டு. இருப்பென்றால் என்ன என்னும் கேள்விக்கு அனைவருக்கும் இருக்கிறது என்று தோன்றுவது என்னும் பதில் திருப்திகரமாய் இல்லை. எவ்விதப் பொருள் இருக்கிறது என்று தோன்றுகிறது? வஸ்து எப்படி இருந்தால் அதை இருக்கிறது என்போம்? என்பதே இங்கு கேள்வி. இக்கேள்விக்கு இதுவரை நாம் விடையைக் கண்டு கொள்ளவில்லை. 'இருப்பதானால் இருக்கிறது என்று கருதவேண்டும்' என்றே பதில் அளித்தது போல் ஆகும்.

மேலும் எல்லோருக்கும் இருப்பது போல் தோன்றினால் இருக்கிறது என்று சொல்வதானால் ஏதாவது ஒரு வஸ்துவை இருக்கிறது என்று நிச்சயிப்பதற்கு எல்லா காலத்தின் எல்லா தேசங்களின் மனிதர்களையும் ஓரிடத்தில் வரவழைக்க வேண்டும். இது நடைமுறையில் ஸாத்யமேயில்லை. அனைவரும் ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும் என்று சொல்பவர்கள் அந்த எல்லா மனிதர்களும் இருக்கிறார்களா இல்லையா என்பதை எந்த எல்லாருடைய சம்பந்தத்துடன் நிச்சயிக்க வேண்டும்? இப்படி ஒரு ஒழுங்கில்லா வாக்கியத்தினால் எந்த லக்ஷணத்தையும் உறுதிப்படுத்த முடியாது.

இன்னொரு முக்கியமான தோஷத்தைக் காண்பிப்போம்: தோற்றம் இருக்கிறது என்று கூறுவோமேயானால் அது எந்த ஞானத்திற்குத் தோன்றுகிறதோ, அந்த ஞானம் இருக்கிறதா இல்லையா என்பதை நிச்சயிப்பது எப்படி? அந்த ஞானமும் தன்னைவிட வேறான மற்றொரு ஞானத்திற்குத் தோன்றி தன் இருப்பை அடைவதானால் அந்த புதிய ஞானம் இன்னொன்றிற்கு அது மற்றொன்றிற்கு- இப்படித் தோன்றிக்கொண்டே இருக்குமானால் (அநவஸ்தா தோஷம்) இந்த ஞான வரிசை எங்கு போய் நிற்கும்? எந்த

ஆதாரத்துடன் இந்த வரிசையை ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும்? அப்படி ஒத்துக்கொள்ளா விட்டால் இதற்கு முன்னரே ஏதோ ஒரு ஞானம் தோற்றங்களின்றி "நமக்குள்ளே இருந்தாகவேண்டும்" என்று ஒத்துக்கொள்ளவேண்டுமல்லவா? அதை ஒத்துக் கொண்டால் 'தோன்றுவதுதான் இருப்பு' என்னும் லக்ஷணம் எப்படிப் பொருந்தும்?

54. இருப்பின் லக்ஷணம்; உண்மையான இருப்பு எது?

எனவே இருப்பு என்பதிற்கு இவையெல்லாம் லக்ஷணமல்ல. **எது இல்லை என்று நினைக்கக்கூட முடியாதோ அது உண்மையில் இருக்கும். எது தன் ஸ்வரூபத்தை விட்டு மாறாதோ, மாறும் சம்பவமே இல்லையோ அதே நிஜமாய் இருக்கத் தகுந்தது.** (தை.பா.2-1) உண்மையாய் இருக்கும் வஸ்துவின் ஸ்வரூபம் என்றும் மாறுவதே கிடையாது. இந்த அர்த்தத்தில் நமக்குத் தெரியும் எந்தப் பொருளும் இருக்கிறது என்று சொல்லக்கூட தகுந்ததாயில்லை. நம் ஆத்மா ஒன்றே உண்மையில் இருப்பது. மூநிலை ஆராய்ச்சி இதை நமக்குப் புரிய வைக்கிறது. எப்படியென்றால் – விழிப்பு மற்றும் கனவு நிலைகளை ஆராய்ந்தால் அது, 'நான், 'மற்றவை' என்று இரண்டு வகையாய்த் தெரிகிறது. நம் ஆத்மா இவ்விரண்டையும் ஒன்றாக்கி ஒரே நோக்கில் ஸாக்ஷியாய் பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறது. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் எதுவும் தெரிவதே இல்லை. அப்போதும் இதே ஸாக்ஷி, இதே ஆத்மா இருந்து கொண்டிருக்கிறது. அப்போது நம் ஆத்மா இல்லாதிருந்தால் நமக்கு 'எதுவும் தெரியவில்லை' என்று விழிப்பில் சொல்வதற்கே முடியாது. எனவே ஆத்மா விழிப்பு, கனவு, உறக்கம்- என்னும் மூன்று அவஸ்தைகளுக்கும் ஸாக்ஷியாய் இருந்துகொண்டே இருக்கிறது. அதன் ஸ்வரூபத்தில் எந்த மாற்றமும் உண்டாகியிருப்பதில்லை. நாம் (40ல்) சொல்லியபடி கனவு, நனவு, உறக்கம் என்னும் மூன்று அவஸ்தைகளைத் தவிர வேறொரு அவஸ்தையே இல்லாததால், இவைகளைத் தவிர வேறொரு அவஸ்தை இருக்கக்கூடும் என்று எண்ணுவதுகூட முடியாது. எனவே மூநிலைகளுக்கும் ஸாக்ஷியாய் ஆத்மா எப்போதும் ஒரே வடிவில் இருப்பது என்பது தெளிவு; மேலும் இவ்வாத்மா எப்போதாவது இல்லாமல் போகலாம் என்று சந்தேகப்படக்கூட இடமளிக்காத வஸ்து என்றாயிற்று. (மா.பா.7) ஆனால் கனவு, நனவுகளில் தோன்றும் 'நான், பிற' என்னும் கூறுகளின் காட்சி இப்படியல்ல. இவற்றிற்கு அந்தந்த நிலைகளில் மட்டுமே ப்ரவேசம் இருக்கும். நனவில் இருக்கும் இக்காட்சிகள் கனவில் இருப்பனவற்றை விட வேறாகியிருப்பன என்றும், இவை உறக்கத்தில் நுழைய சிறிதும் அவகாசம் இருப்பதில்லை என்று நம் அனுபவத்தில் உறுதியாகி உள்ளது. ஆகையால் இவைகள் உண்மையில் இருக்கின்றன என்று கூறவே முடியாது.

ஆ. இருப்பின் மூன்று நிலைகள்

55. அநாத்மாவின் இருப்பு எத்தகையது?

அப்படியென்றால் அவஸ்தைகளுக்கோ அவைகளில் தென்படும் பதார்த்தங்களுக்கோ எந்த இருப்பும் இல்லையா? இல்லாவிடில் அவை இருக்கின்றன என்னும் எண்ணம் நமக்குத் விடாமல் உண்டாகக் காரணமென்ன? இவ்வினாவிற்கு விடையைத் தேடவேண்டும். விழிப்பில் சில பதார்த்தங்கள் தோன்றும் சமயத்தில் இருக்கின்றது என்று தோன்றினாலும் உண்மையில் அவை இல்லையென்னும் புதிய அறிவு உண்டாகி அவை இருக்கின்றன என்னும் பழைய அறிவைத் தள்ளிவிடும். உதாரணமாக சிப்பியில் வெள்ளி, கயிற்றில் பாம்பு முதலியவை தாம் தோன்றும் காலத்தில் ஸத்யமென்று தோன்றினாலும் வஸ்துவை நன்கு பரிசீலித்த பின் அவை அங்கு இருக்கவே இல்லை என்பது விளங்கிவிடும். ஆகையால் இத்தகைய வெற்றுத் தோற்றங்களுக்கு எந்த இருப்பும் இல்லை என்றால் ஒத்துக்கொள்ளலாம். ஆனால் எந்த வஸ்துவை எந்த காலத்தில் எந்த இடத்தில் எப்படிக் கண்டோமோ அதற்கு இருப்பு இல்லை என்று எப்படிச் சொல்வது? என்னும் சந்தேகம் எழும்புவது இயல்பே. நம் முன் காணப்படும் இவ்வுலகும் இதன் போக்கு வரவுகளும் உண்மையில் இல்லவே இல்லை என்று சொல்வதானால், இங்கு நாம் செய்யும் லௌகிக வைதிகக் கர்மங்களுக்கும் அவைகளின் பலனுக்கும் எந்த மதிப்பும் இல்லையா? நம் ஆசைகள், எதிர்பார்ப்புகள், லாபம், நஷ்டம், வெற்றி, தோல்வி, சுகம், துக்கம், தர்மம், அதர்மம், அபகாரம், உபகாரம், ஸ்வர்கம், நரகம், விசாரம், அறிவு இவையெல்லாம் பகற்கனவுகளா? என்று பலர் கேட்கத் தொடங்கலாம்.

மூநிலை ஆராய்ச்சித் தொடரையும் அதன் பலத்தையும் அறிந்துகொள்ள முடிந்தவர்களுக்கு இக்கேள்விக்குப் பதில் தெரியாமல் இருப்பதில்லை. ஏனென்றால் நனவோ, கனவோ, ஆத்மாவை விட்டுத் தனியாக இருப்பவை அல்ல. அவைகளின் இருப்பே ஆத்மாவினுடையது. எனவே, உலகம் பொய்யாவதற்குப் பதில் என்றைக்கும் உண்மையாய் இருந்து கொண்டிருக்கும் ஆத்மாவே ஆகியிருக்கும். (சா.பா. 6-2-1). (56, 57)ல் இவ்விஷயத்தை நன்கு விளக்குவோம். அந்த நிலைக்கு ஏற முடியாதவர்களுக்கு ஒரு பதில் உள்ளது. அது என்னவென்றால்

- முதலிலேயே சொன்னபடி ஆத்மா என்றைக்கும் மாறாத, இல்லை என்று சொல்ல முடியாத ஸ்வரூபமுடையதாதலால் அதன் இருப்பு பாரமார்த்திக இருப்பு – **பாரமார்த்திக ஸத்து**. (என்றைக்கும் இருக்கும் நிஜமான இருப்பு) எனப்படும்.
- இதனாலேயே விழிப்பில் நாம் காணும் வஸ்துகளுக்கு எந்த இருப்பும் இல்லை என்றில்லை. ஏனென்றால் அந்த பதார்த்தங்கள் எல்லாம் வெகுவாய் 'இருக்கிறது' என்னும் வியவஹாரத்திற்குத் தகுந்தவையாயுள்ளன. உலகில் நமக்குத் தென்படும் பொருட்களில் சில (பஞ்ச பூதங்கள்) காலாகாசங்களைப் போல் நித்யமாகத்

தோன்றலாம். இன்னும் சில பூமி, நக்ஷத்திரங்களைப் போல் நீண்ட காலம் இருப்பவை என்று தோன்றலாம். நீர்க்குமிழ், காற்றில் வைத்த தீபம் முதலியவைகளைப்போல் அல்ப காலம் இருப்பதைபோல் தோன்றலாம். இந்த பேதம் எப்படி இருந்தாலும், நித்ய வஸ்துகளும், அநித்ய வஸ்துகளும் தாம் இருக்கும் கால அளவு வரை இருப்பவையென்றே தோன்றும். அவைகள் உண்மையில் இருப்பவை என்று நம்பித்தான் நாம் அவைகளை உபயோகித்துக் கொண்டு இருக்கிறோம். ஆகையால் அவைகளுக்கும் இருப்பு உண்டு. அப்பதார்த்தங்களின் இருப்பு எப்படி நிஜமாய் இருக்கிறதோ அப்படியே அவை நாசமடைந்தபின் அவைகளின் இல்லாமையும் உண்மை என்றே நாம் முழுமையாய் நம்பியுள்ளோம். மழை அதிகமாய்ப் பெய்தாலும் அல்லது மழையே இல்லாது போனாலும் அதனதன் மதிப்பும் உண்டு மற்றும் அவை நம்மைப் பாதிப்பதும் திடம். எனவே தான் நமக்குத் தோன்றும் பாவ, அபாவ வடிவப் பதார்த்தங்கள் எல்லாம் இருக்கின்றன என்றே நாம் கருதுகிறோம். வியவஹார நோக்கில் அவை விழிப்பு நிலையைத் தாண்டிச் செல்ல முடியாததால் வியவஹாரத்திற்கு மட்டும் உபயோகமாகும் அவைகளின் இருப்பை **வியாவஹாரிக ஸத்து** என்றழைக்கலாம்.

- விழிப்பில் சில நேரம் ப்ராந்தியினால் காணப்படும் சிப்பியில் வெள்ளி, கயிற்றில் பாம்பு, இரண்டாவது திங்கள் முதலியவைகளுக்குக்கூட இருப்பு உண்டு. அவை தோன்றும் காலம் வரை அவைகளும் ‘இருக்கின்றன’ என்றே கருதுவோம். அவை சிப்பி வெள்ளியல்ல, கயிறு பாம்பல்ல என்ற உறுதி ஏற்பட்டவுடன் மறைந்து விடுகின்றன. நடைமுறையில் இவைகளுக்கு இருப்பு இல்லாவிட்டாலும் அவைகளுக்குப் ப்ராதிபாஸிகஸத்து உண்டு. நம் அனுபவத்தில் எவையெல்லாம் தோன்றுகின்றனவோ அவைகளுக்கெல்லாம் இருப்பு (ஸத்து) இருந்தே இருக்கும். இருப்பு இல்லை என்பதே கிடையாது. நாம் இல்லை என்று கூறுவது கூட ஒருவித இருப்பே தவிர வேறல்ல.

56. ஆத்மாவின் இருப்பே அநாத்மாவிலும் உள்ளது

இங்கு ஒரு விஷயத்தை நினைவில் வைத்துக்கொள்ளவேண்டும். அவஸ்தைகளிலோ அவைகளில் தோன்றும் உலகிலோ தோன்றும் இருப்பு அவைகளின் சுதந்திரமான சொந்த இருப்பென்று எண்ணக்கூடாது. இந்நோக்கில்தான் (54ல்) ‘அவைகள் உண்மையில் இருப்பவை என்று சொல்லத் தகுதியற்றவை’ என்று கூறியிருப்பது. இதைத் தெளிவாக்க ஒரு உதாரணத்தைக் கொடுக்கலாம். நீரையோ அல்லது இரும்பையோ சூடாக்கினால் அதில் ஏற்படும் சூடு எது? பாயாஸம், ரவாலாடு முதலியவைகளில் இருக்கும் இனிப்பு எது? நெருப்பின் சூடு ஒன்று, நீரில் அல்லது இரும்பில் தோன்றும் சூடு மற்றொன்று என்றோ, சர்க்கரையின் இனிப்பு என்று ஒன்று, பாயாஸம், ரவாலாடு இவைகளில் இருக்கும் இனிப்பு மற்றொன்று என்றோ கருதுவோமா? இல்லை. இதைப்போலத்தான் ஆத்மாவின் ஸந்நிதியிலேயே தோன்றும் அநாத்ம வடிவ அவஸ்தைகளுக்கோ அவைகளில் தென்படும் உலகிற்கோ தமதேயான தனிப்பட்ட ஒரு இருப்பு உண்டு என்று

கருதுவதும் தப்பே. தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்திரத்தில் சொல்லியபடி அந்த ஆத்மாவின் ஸத் வடிவ தோற்றமே அஸத்கல்பமான பதார்த்தங்களிலும் சேர்ந்து காணப்படுகிறது.

57. ஆத்மாவின் இருப்பு ஸத்தா ஜாதியல்ல

விழிப்புலகில் நமக்குத் தென்படும் பதார்த்தங்களை தார்கிகர்கள் த்ரவ்யம் (பொருள்) , குணம், கர்மம், ஸாமான்யம்,(பொது) விசேஷம்,(தனித்தன்மை) ஸமவாயம், (நெருங்கிய தொடர்பு) அபாவம் (இல்லாமை)– என்று ஏழு வகைகளாய்ப் பிரித்துள்ளனர்.

- பூமி, நீர், அக்னி, வாயு, ஆகாசம், காலம், திசை, ஆத்மா, மனது – இவை ஒன்பது த்ரவ்யங்கள்.
- இவைகளிலுள்ள ரூபம், ரஸம், மணம் முதலியவை குணங்கள்.
- ஏறுவது, இறங்குவது முதலியவை கர்மங்கள்.
- பூமி, நீர், வடிவம், ருசி முதலியவைகளிலிருக்கும் பூமித்தன்மை, நீர்த்தன்மை, வடிவத்தன்மை, ருசித்தன்மை முதலியவைகளும், த்ரவ்யம், குணம், கர்மம் இவைகளிலிருக்கும் த்ரவ்யத்தன்மை, குணத்தன்மை, கர்மத்தன்மை - இவைகளும் ஸத்தா என்பதும், ஸாமான்யங்கள் அல்லது ஜாதிகள்(பொதுவானவை);
- பானைதன்மை முதலிய ஸாமான்யங்களும் பானை முதலிய வ்யக்திகளும் சேர்ந்து கொண்டிருக்கும் நித்ய நெருங்கிய ஸம்பந்தத்திற்கும், த்ரவ்ய குணங்களும் த்ரவ்ய கர்மங்களும் சேர்ந்து கொண்டிருக்கும் நித்ய ஸம்பந்தத்திற்கும் ஸமவாயம் என்று பெயர்.
- ப்ருத்வீ முதலிய பரமாணுக்களிலும், காலம், ஆத்மா, மனது- இவைகளிலும் இருக்கும் பேதங்களைக் கூறும் பதார்த்தங்கள் விசேஷங்களாகும்.

    த்ரவ்யம் முதல் விசேஷம் வரை நாம் விவரித்துள்ள பதார்த்தங்களைல்லாம் பாவ (भाव) ரூபமாகி இருக்கின்றன. பாவ(भाव))மல்லாதது அபாவம்.
    இவை வைசேஷிகர் கூற்று.

வைசேஷிகரின் ப்ரக்ரியையை வர்ணிப்பதோ விளக்குவதோ, கண்டிப்பதோ இங்கு முக்கியமல்ல. ஆனால் அவர்களின் ஸத்தா (இருப்பு) என்னும் ஸாமான்யத்தைப் (ஜாதியை) பற்றி சில விஷயங்களைச் சொல்ல வேண்டியுள்ளது.

இக்காலத்தில் இவர்களின் ஸித்தாந்தத்தை அனுசரிப்பவர்கள் இல்லாவிட்டாலும் நம் நாட்டு சாஸ்திரகாரர்களில் சிலருக்கு த்ரவ்ய குணப் பிரிவுகளை வைத்துக்கொண்டு ஆராயும் பழக்கம் இன்னும் உள்ளது. வைசேஷிகர் சொல்வது:

ஜாதிகள் எனப்படுபவை வ்யக்திகளில் நித்யமாய் 'ஸமவாயம்' என்னும் ஒருவகைத் தொடர்பால் சேர்ந்து கொண்டுள்ளன. உதாரணமாக ஒரு பானையில் பானைத்தன்மை, மண்தன்மை. த்ரவ்யத்தன்மை, ஸத்தா – என்னும் ஸாமான்யங்களெல்லாம் ஒன்றை விட மற்றொன்று அதிக அளவில் பரவியுள்ள ஸாமான்யமாகியிருக்கின்றன. எப்படி என்றால் பானைத்தன்மை என்பது பானையில் மட்டும் இருக்கும்; ஆனால் மண்தன்மை

பானைகளிலும், மண்ணினாலான எல்லா பொருட்களிலும் உள்ளது. த்ரவ்யத்தன்மை ப்ருத்வியில் மட்டுமல்லாது அப்பு, தேஜ, முதலிய த்ரவ்யங்களிலும் சேர்ந்துள்ளது. அதன் ஸத்தா (இருப்பு) த்ரவ்யம், குணம், கர்மம் இம்மூன்றிலும் இருக்கும் ஸாமான்யமாய் (அல்லது ஜாதியாய்) இருக்கும்.

இந்த ஸித்தாந்தத்தின்படி ஸத்தா அல்லது இருப்பு என்பது உண்மையில் வஸ்துக்களில் சேர்ந்து கொண்டிருக்கும் ஒரு தர்மம் என்பதையும்,ரோஜாப்பூவில் நறுமணம் சேர்ந்திருப்பதைப்போல், அது அவைகளில் என்றைக்கும் சேர்ந்தே இருக்கும் என்பதையும் கவனிக்க வேண்டும். இது த்ரவ்யங்களில் சேர்ந்திருக்கும் பரஸாமான்ய (வியாபகம்) என்பது வைசேஷிகரின் கருத்தாதலால், அவர்களின் ஸித்தாந்தத்தின்படி நமக்கு விழிப்பில் தெரியும் பதார்த்தங்களிலல்லாமல் அது ஆத்மாவிலும் இருந்து கொண்டிருக்கிறது. பாயாஸத்தில் சர்க்கரை சேர்ந்திருப்பதால்தான் பாயாஸம் இனிப்பாக இருப்பதைபோல் த்ரவ்யங்களிலெல்லாம் ஸத்தா சேர்ந்திருப்பதால் தான் அவை 'இருக்கின்றன' எனும் வியவஹாரத்திற்குத் தகுந்தவைகளாகியுள்ளன என்று சொல்கிறார்கள்.

மேல் நாடுகளிலும் சில காலம் முன் வரை இக்கருத்து நிலவியது என்று தெரிய வருகிறது. இவை வெறும் கற்பனையே தவிர இவை உண்மையில் உள்ளன என்பதிற்கு ப்ரமாணம் கிடையாது.

இது எப்படியோ இருக்கட்டும். இப்போது ஆராய எடுத்துக்கொண்டிருக்கும் 'இருப்பு' எவ்வித ஸாமான்யமல்ல என்பதை எளிதில் புரிந்து கொள்ளலாம். ஏனென்றால் (43ல்) கூறியபடி ஆத்மா அவஸ்தைகளையும் அவைகளில் தோன்றும் உலகையும் பார்க்கும் ஸாக்ஷியாக இருக்கிறது. அது எதன் அனுபவத்தைப் பெற்றாலும் அதற்கு அது விஷயமாகவே இருக்கும். ஆகையால் விழிப்பில் தென்படும் பதார்த்தங்களில் இருக்கும் இருப்பும் இவ்வாத்மாவிற்கு விஷயமாகியிருக்கும். இருப்பு என்பது பதார்த்தங்களில் இருக்கும் ஒரு வித ஜாதியே என்று ஒத்துக்கொண்டாலும், அதையும் ஆத்மா விஷயமாக்கிக் கொண்டு விளக்குவதால், அதை வெளியே தள்ளித்தான் இருக்கும். ஆனால் ஆத்மாவின் இருப்பு இத்தகையதல்ல. ஆத்மா தன் இருப்பைத் தானே விஷயமாக்கிக் கொண்டு அறியவே முடியாது. ஏனெனில் அவ்விருப்பு அதன் தர்மமல்ல, ஸ்வரூபமே ஆகியுள்ளது.

மறுப்பு:ஆத்மா தன்னையே இருப்பு, அறிவு என்று இரண்டு பாகங்களாகச் செய்து கொண்டு அறிவென்னும் பாகத்தினால் இருப்பென்னும் பாகத்தை அறிகிறது என்று சொல்ல முடியாதா?

பதில்: முடியாது. ஏனெனில் பாகங்களின் இருப்போ அல்லது அவைகளின் இல்லாமையோ இரண்டும் ஆத்மாவிற்கு விஷயமான அநாத்மாவிற்குச் சேர்ந்து கொண்டு ஆத்மா எப்போதும் விஷயியாகவே இருக்கும். அநாத்மா எப்போதும் விஷயமாகியே இருக்கும். ஆகையால் ஆத்மனிலிருக்கும் ஆத்மாவின் ஸ்வரூபமேயான இருப்பு

ஆத்மாவை விட வேறாய் அதற்கு விஷயமாய்த் தோன்றும் அவஸ்தையின் அல்லது அவஸ்தையில் தோன்றும் உலகின் இருப்பைவிட வேறானது என்பது ஸித்தமாகிறது. எனவே ப்ரபஞ்சத்திலிருக்கும் த்ரவ்ய, குண, கர்மங்களில் தோன்றும் இருப்பு, தார்கிகர் சொல்வதுபோல் ஜாதி, ஸாமான்யம் என்று ஒத்துக்கொண்டாலும் ஆத்மாவின் இருப்பு ஜாதியல்லவென்றே ஸித்தமாகிறது.

58. ஆத்மாவின் இருப்பு வெறும் கற்பனையல்ல

சில விஞ்ஞானவாதிகளின் வாதம் இப்படியுள்ளது:
மறுப்பு: ஆத்மாவின் இருப்பு ஒரு ப்ரத்யய (விஞ்ஞானம், அறிவு, எண்ணம்) விசேஷமல்ல. இருப்பு என்பது வஸ்துக்களிலிருக்கும் ஸாமான்யமல்ல. அது ஒரு வகை புத்தி ப்ரத்யயமே. ப்ரத்யயம் இல்லாமல் புற உலகே இல்லாததால் இந்த எண்ணமே இருப்பு.
பதில்: 1. ப்ரத்யயமே இருப்பானால் எல்லா ப்ரத்யயங்களும் இருப்பே ஆகவேண்டும். ஒரு ப்ரத்யயம் பானை என்றும், மற்றொன்று துணி என்றும் தோன்றக் காரணமே இல்லை. ப்ரத்யயமே இருப்புமாகி, பானை, துணி போன்றவைகளாயும் இருந்திருந்தால், தற்சமயம் அது இருப்பென்றும் மற்றொரு சமயம் அது பானையென்றும் ஏன் தோன்றுகிறது ?

2. ஆயினும் பொதுவாக இது பானை, இது பானை ப்ரத்யயம் என்று வேறுபடுத்தித்தான் ஜனங்கள் அறிவரே தவிர இரண்டும் ஒன்றே என்று எவரும் கருதுவதில்லை. ஆகையால் விஞ்ஞான வாதம் அனுபவத்திற்கு முரணாக உள்ளது. (92ல் இது இன்னமும் விரிவாக்கப் படும்.)

3. ப்ரத்யயமே இருப்பாகி இருந்திருந்தால் 'இப்போது எண்ணம் இருக்கிறது, இப்போது இல்லை' என்று நமக்கு அனுபவம் ஆகவே கூடாது. ஏனென்றால் இவ்வாதத்தின்படி அனைத்தும் ப்ரத்யயமே ஆகியிருப்பதால், இல்லை என்பதும் ப்ரத்யயமே. ப்ரத்யயமே இருப்பு என்று இருந்திருந்தால் ப்ரத்யயம் இல்லை என்னும் அனுபவம் உண்டாகிறதே?

4. ப்ரத்யயம் உள்ளது, ப்ரத்யயம் இல்லாதது இரண்டும் நமக்குத் தெரிவதால் இவ்விரண்டிலிருந்தும் வேறுபட்டவன் நான் என்பது தெளிவாகிறது. (ஸூ.பா. 2-2-28). இது இப்படியிருக்க விஷயமான ப்ரத்யயத்தின் இருப்பும், விஷயியான ஆத்மாவின் இருப்பும் ஒன்றே என்பது எப்படிப் பொருந்தும்?

சில மேல் நாட்டவரின் கருத்து என்னவென்றால் :

1. ப்ரத்யயம் (விஞ்ஞானம்) என்பது 'என் விஞ்ஞானம்', 'உன் விஞ்ஞானம்' என்று தனித்தனியாகக் கூறமுடியாது.

2. விஞ்ஞானம் உண்மையில் மற்றொன்றை ஆச்ரயித்து இருப்பதில்லை. அது சுதந்திரமான ஸாமான்யமாய் இருக்கிறது.
3. உலகமெல்லாம் இப்படி சுதந்திரமாக இருக்கும் விஞ்ஞானங்களின் சக்கரமே ஆகியுள்ளது. இருப்பும் இந்த சக்கரத்தில் ஒரு விஞ்ஞானமே.
4. இந்த விஞ்ஞானங்கள் ஒன்றுடன் ஒன்று தொடர்பு உடையவை. அவைகளை ஒன்றிலிருந்து ஒன்று பிரித்தும் பார்க்கலாம். ஒரு மேற்கோள்: 'இருப்பு' என்பது, வஸ்து மற்ற குணங்களை யெல்லாம் விட்ட பின் எஞ்சும் அதன் ஸ்வரூபம். ஒரு பூவைப் பூ என்றறிய அதிலிருக்கும் அநேக குணங்கள் காரணமாகியிருக்கும். இக்குணங்கள் வெவ்வேறு மனிதர்களுக்கு வெவ்வேறாய் தோன்றுவது அவர்கள் எந்த அளவில் அதை அறிந்துள்ளனர் என்பதைப் பொருத்தது. அவர்கள் அப்பூவை எவ்வளவு விதத்தில் அறிந்தாலும் அது ஒரு இருப்பு என்னும் விஷயத்தில் கருத்து வேறுபாடு இருக்க முடியாது.
5. இப்படி எந்த குணமுமில்லாத வெறும் இருப்பு என்றால் ஒன்றும் இல்லாததே ஆகிறது. இந்த அர்த்தத்தில் ஸத்தும் அஸத்தும் ஒன்றே ஆகின்றன. இருப்புக்கு ஒரு குணமும் இல்லை. இருப்பின்மைக்கு எந்த தர்மமும் இல்லவே இல்லை. உலகில் உள்ள எல்லா பொருட்களுக்கும் இப்படி குணங்களென்பவை விஞ்ஞானங்களே ஆகியுள்ளன. ஆகையால் இருப்பும் அறிவும் ஒன்றே என்றாயிற்று.
6. இந்த இருப்பு, இருப்பின்மை என்னும் சேர்க்கையிலிருந்து 'ஆவது' என்னும் புதிய அறிவை உண்டு பண்ணலாம். இதைப்போலவே 'ஆவது' என்னும் அறிவும் அதன் விரோதியான மற்றொரு அறிவும் சேர்ந்து இன்னும் ஒரு புதியதான விஞ்ஞான வர்கம் கிளம்பும். இப்படிச் சொல்லிக்கொண்டே போனால் எல்லாவற்றையும் விட உயர்ந்ததான 'நிரபேக்ஷ விஞ்ஞானம்' கிடைக்கும். இதை ஹெகல் என்னும் ஜெர்மன் நாட்டு தத்துவ ஆராய்ச்சியாளரைப் பின்பற்றுவர்கள் சொல்லியுள்ளனர்.

நம் உத்தேசம் இதை விளக்குவதோ அல்லது கண்டிப்பதோ அல்ல. நாம் சொல்லும் இருப்பு இதுவல்ல என்பது புரிந்திருக்கும். ஏனென்றால்

- இந்த வாதத்தை ஜிக்ஞாசு தானே தன் மனதில் கற்பித்துக்கொள்ள வேண்டியிருக்கும். அப்போது தன் ப்ரத்யயத்தின் துணையுடனேயே கற்பித்துக்கொண்ட அந்த விஞ்ஞானத்தில் 'நிரபேக்ஷ விஞ்ஞானம்' எங்கிருந்து வரும்?
- பதார்த்தங்களில் குணங்களையெல்லாம் நீக்கி விட்டால் வெறும் இருப்பு மிஞ்சும் என்பதே வெறும் கற்பனையாகிவிடும். ஏனெனில் குணங்களெல்லாம் அழிந்த பின்னரும் பதார்த்தம் இருக்கும் என்று யாரும் நம்புவதில்லை. எனவே இந்த வாதம் லோகானுபவத்திற்கு விரோதமாயுள்ளது.
- இந்த 'வெறும் அறிவு' என்பது கற்பனைக்கு முற்றிலும் அப்பாற்பட்டது. எந்த வஸ்துதான் எந்த தர்மமும் இல்லாமல் இருக்க முடியும்? வெறும் இருப்பையே எப்படியோ கற்பிக்கலாம் என்று ஒத்துக்கொண்டாலும் அப்போதும் இருப்பிற்கு வெறுமனே இருப்பு என்னும் குணத்தைக் கற்பிக்கத்தான் வேண்டுமல்லவா?

- மேலும் வெறும் இருப்பில் ஒன்றுமே இல்லை என்பதும் அடக்கமாகியுள்ளது என்றாலோ ஒன்றும் புரியவே புரியாது. ஒன்றும் இல்லை என்பதே இருப்பானால் ஒன்றில் ஒன்று அடக்கம் என்று சொல்வதில் அர்த்தமே இல்லை. இருப்பில் இருப்பு அடக்கம் என்னும் வாக்யத்தில் என்ன பொருள் இருக்க முடியும்? இருப்பும் இல்லாமையும் வெவ்வேறு என்றால் அவ்விரண்டையும் ஒன்றை ஒன்று நீக்கக்கூடிய குணங்கள் அவைகளில் இருக்க வேண்டும். ஆனால் வெறும் இருப்பிற்கோ ஒன்றும் இல்லாத இருப்பிற்கோ எந்த தர்மமும் இல்லை என்று ஒத்துக்கொண்டவர்களுக்கு அவை வெவ்வேறு என்று சொல்ல முடியுமா?

இப்படி நம் நாட்டு விஞ்ஞான வாதத்தை விட இந்த விஞ்ஞான வாதம் எல்லா விதத்திலும் கடைத்தரத்தினதாய் உள்ளது. ஆகையால் இந்த அர்த்தத்திலும் புது இருப்பு என்பது விஞ்ஞானமாவதில்லை.

59. உலகத்தின் இருப்பெல்லாம் ஆத்மாவினுடையதே

ஒரு மறுப்பு இங்கு தோன்றக்கூடும் :

1. அவஸ்தைகளிலும் அவைகளுள் இருக்கும் உலகங்களிலும் ஆத்மாவின் இருப்பை விட வேறொரு இருப்பு தெரிகிறதே? இது எத்தகைய இருப்பு? தார்கிகர் சொல்லும் ஸத்தா ஸாமான்யமும் அல்லாமல், விஞ்ஞானவாதிகள் சொல்லும் விஞ்ஞான வடிவும் அல்லாமல் இருந்தால் அதை என்னவென்றறிய?

2. (56ல்) ஆத்மாவின் இருப்பே உலகிலும் காணப்படுகிறது என்று சொல்லப்பட்டுள்ளதே? விஞ்ஞானத்தின் இருப்பே உலகின் இருப்பு என்னும் வாதத்திற்கு எவ்வித மறுப்பு இருக்கிறதோ அதே வகையான மறுப்பு ஏன் ஆத்மஸத்தாவாதத்திற்கும் இருக்கக்கூடாது?

3. (55ல்) உலகில் ப்ராதிபாஸிகம், வ்யவஹாரிகம் என்னும் இருப்புகளுள்ளன என்று சொல்லப்பட்டுள்ளதே? ஆத்மாவின் இருப்பே உலகின் இருப்பு என்று சொன்ன இப்போதைய அபிப்ராயத்திற்கு அது முரணாகாதா?

4. (48ல்) ஆத்மா தூய இருப்பு என்றதிற்கும், அது நிரபேக்ஷ விஞ்ஞானவாதிகள் சொல்லும் வெறும் இருப்பிற்கும் என்ன வித்தியாசம்?

பதில்: இச்சந்தேகங்களுக்கு விழிப்பு ஒன்றையே அல்லாமல் கனவு, தூக்கம் முதலியவைகளையும் ஆராய வேண்டும். ஏனெனில் கனவு, விழிப்புகளில் தோன்றும் அறிவும் அதற்குத் தோன்றும் பதார்த்தங்களும் 'இருப்பவை' என்று தோன்றினாலும்

அவைகளின் இருப்பு சுதந்திரமானவை அல்ல என்பதை அந்த அவஸ்தைகளிலேயே நாம் சந்தேகமற உறுதி செய்ய முடியாது. விழிப்பு, தனக்கு ஸாக்ஷியான ஆத்ம ஒளி இல்லாமல் தோன்றாது. கனவும், உறக்கமும் அப்படித்தான். அவைகளுக்கும் ஸாக்ஷி அறிவு மிக முக்கியம். இம்மூன்று நிலைகளும் ஸாக்ஷி அறிவை விட்டு விட்டு இருக்கலாம் என்று ஊகிக்கக்கூட முடியாது. ஊகித்தால் அவைகளின் இருப்பு பூஜ்யமாகிவிடும். ஆகையால் ஸாக்ஷி இருப்பே அவைகளின் இருப்பு. அது ஸாக்ஷியிலிருந்து இரவல் வாங்கியதே தவிர சுயமாய்த் தன்னுடையதே அல்ல. ஆகையால் அவைகளின் இருப்பின் ஸாரம் ஸாக்ஷியே என்றாகிறது.

இனி ஸாக்ஷியின் ஸ்வரூபத்தைக் குறித்து ஆராயத் தொடங்கினால் அதன் இருப்பு மற்றொன்றின் தயவு இல்லாமல் தானே இருந்து கொள்ளமுடியும். ஸாக்ஷியில் இருப்பு இல்லை என்பதைக் கற்பனைகூட செய்ய முடியாது. ஏனென்றால் அக்கற்பனைக்கும் ஸாக்ஷியின் இருப்பு வேண்டும். ஸாக்ஷியின் அனுபவத்திற்குத் தெரிவதே அவஸ்தைகளின் இருப்பாகையால் ஸாக்ஷியின் இருப்பு மற்றொன்றிலிருந்து வந்திருக்கக்கூடும் என்னும் கற்பனைக்கு அர்த்தமே இல்லை என்றும் கற்பனை செய்ய வேண்டியுள்ளது. ஆகையால் ஸாக்ஷியே அவஸ்தைகளின் இருப்பிற்கு ஸாரம் என்று சொல்லவேண்டியதாயிற்று. அவஸ்தைகளின் இருப்பே இப்பாடுபடும்போது அவஸ்தைகளில் ஒன்றான விழிப்பில் தோன்றும் விஞ்ஞானம் முதலிய பதார்த்தங்களின் இருப்பைக் குறித்து என்ன தான் சொல்வது?ஆகையால் உலகில் எங்கு எந்த இருப்பு இருந்தாலும் அவைகளின் ஸாரம் எல்லாம் ஸாக்ஷியான ஆத்மனே என்பது சந்தேகமின்றி தெரிகிறது.

60. ஸாக்ஷியின் இருப்பே அனைத்து வகை இருப்பும் என்பதற்கு அனுபவத்தின் ஆதாரம்

மறுப்பு:விழிப்பில் ‘உலகின் இருப்பு’, ‘பதார்த்தங்களின் இருப்பு’, ‘விஞ்ஞானத்தின் இருப்பு’, ‘என் இருப்பு’ என்று இப்படி வேறு வேறாய்த் தோன்றக் காரணமென்ன? முன்னால் கூறியபடி கயிறு வியவஹாரிக ஸத்துள்ளதாயும், கயிற்றில் பாம்பு ப்ராதிபாஸிக ஸத்துள்ளதாயும் இருக்கிறது. இவ்விரண்டிலும் உள்ள ஸத்து ஒன்றே என்று எப்படிக் கண்டு கொள்வது?

பதில்: இதற்கும் விடையைக் கனவு ஆதாரத்துடனேயே கண்டுகொள்ளலாம். கனவைப் பாருங்கள்:

1. அதில் விழிப்பைப் போலவே அங்கு ‘நான்’, ‘என் விஞ்ஞானம்’, ‘மற்றவை’ என்று பிரிக்கப்பட்ட உலகமுள்ளது. சில காட்சிகள் ப்ராதிபாஸிக ஸத்தையுடைய பொய்யிருப்புடையவைகளாயும், மற்றும் சில நிரந்திரமான இருப்புள்ளவைகளாயும் தென்படுகின்றன. ஆயினும் அங்கு வெவ்வேறு இருப்பின் பதார்த்தங்கள் உண்மையில் இருக்கின்றன என்று நாம் எண்ணுவதில்லை. அப்போதும் விழிப்பு அவஸ்தையைக் காணும் ஸாக்ஷியே கனவையும் கண்டு கொண்டிருக்கிறது என்பதற்கு ‘கனவைக்

கண்டேன்' என்னும் நினைவே (121க் காண்க) ஆதாரமாயுள்ளது. இப்படிப் பார்த்தால் கனவில் ஸாக்ஷியான நம் ஆத்மாவின் இருப்பு மட்டும் தான் இருக்கிறது. ஆயினும் அங்கும் பிரிவுகள் தோன்றத்தான் செய்கின்றன. ஆகையால் ஸாக்ஷி இருப்பு ஒன்றே இருந்தாலும் அது பலப்பல இருப்புகளாய்த் தோன்றலாம் என்று யுக்தியினால் கற்பிக்கவேண்டியுள்ளது. கனவு, நனவு, இரண்டிற்கும் ஒரே அறிவுதான் ஆதாரம் என்பது தான் தாத்பர்யம்.

2. ஸாக்ஷியின் இருப்பு நனவிலோ, கனவிலோ வெவ்வேறு என்று நாம் கருதியதேயில்லை. எப்போதாவது இல்லாமல் இருக்கலாம் என்று கற்பனை செய்யக்கூட முடிவதில்லை. ஸாக்ஷியைத் தவிர வேறு ஏதாவது விழிப்பிலோ, கனவிலோ தோன்றினால் அது இருக்கிறதா இல்லையா முன்னால் இருந்ததா இல்லையா, பின்னால் இருக்குமோ இருக்காதோ, முன்னால் இருந்தது அதுவேயா அல்லது வேறொன்றா என்று நாம் சந்தேகப்படலாம். (ஸூ.பா.2-2-25) ஆனால் நம் ஸ்வரூபமான ஸாக்ஷியைக் குறித்து இந்த சந்தேகம் என்றும் உண்டாகாது. ஸாக்ஷி காலத்திற்கும் ஸாக்ஷியே ஆகியுள்ளது.

3. இருப்பு என்னும் பாவனையே இந்த ஸாக்ஷி அனுபவத்தினால்தான் நமக்கு வந்துள்ளது. ஸாக்ஷி அனுபவத்தின் ஒளி எதெதன் மீது படுகிறதோ அவையெல்லாம் அவை இருக்கும் காலமளவும் இருக்கிறதென்றே தோன்றும். ஆகையால் அதிலிருக்கும் இருப்பு ஸாக்ஷியினதே அல்லது ஸாக்ஷி இருப்பின் நிழலே என்று ஸித்தமாகிறது. ஒரே இருப்பு பலவாறாய்ப் பிரிந்தது போல் தென்படலாம் என்பதற்குக் கனவு அனுபவமே நமக்கு உதாரணமாகவும் அமைந்தது. இவ்வாறு ஒரே இருப்பு வெவ்வேறாய் தெரிவதற்கு நமக்குக் காரணம் தெரியாமல் இருக்கலாம்; ஆனால் அப்படி தோன்றிக் கொள்வதைப் பற்றி எந்த சந்தேகமும் இல்லை, அல்லவா?

இ. வெறும் இருப்பு அல்லது பேரிருப்பு அல்லது பேருணர்வு

61. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அனைத்தும் பேரிருப்பு/வெறும் இருப்பு மட்டுமே

மேல் சொன்ன அனுபவம் உறக்கத்தை ஆராய்வதால் உறுதிப்படும். ஏனென்றால் அங்கு கனவு, நனவைப் போல் நம் முன் தெரியும் எந்த ஒரு உலகும் இருப்பதில்லை. இவ்விரண்டில் தோன்றுவதைப்போல் அங்கு 'நான்', மற்றவை' என்னும் பாகுபாடுடைய தோற்றங்கள் இருப்பதில்லை. மேலும் மற்றவைகளை அறிய கரணங்கள் உள்ளன என்னும் பாவனையும் அங்கிருப்பதே இல்லை. தோற்றங்களே இல்லாததால் இது நிஜம், இது பொய் என்னும் பிரிவே இல்லை. இப்படி 'அறிவு', 'இருப்பு', 'நான்', 'நீ', 'அவன்', 'உலகம்', 'நிஜம்', 'பொய்' என்னும் எந்தப் பிரிவும் இன்றி நம் ஸாக்ஷியொன்றே இருக்கும் அவஸ்தையாகி இருக்கிறது. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் எதுவும் இல்லையென்று இப்படி நிச்சயமானாலும் அங்கு நம் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபம் இருப்பதில்லை என்று சொல்ல மட்டும்

முடியாது. ஏனென்றால் அந்த ஸாக்ஷி அனுபவத்தில் தான் நாம் தூக்கத்தை உணர்ந்து தூக்கத்தில் எந்தப் பிரிவும் இல்லை என்று இப்போது சொல்கிறோம்.

தூக்கத்தில் நாமே இல்லாவிடில் 'அது நம் தூக்கம் என்னும் அனுபவம் நமக்குத் தோன்றக் காரணமிருந்திருக்காது. தூக்கத்தில் நம் இல்லாமையே உண்மையாகயிருந்திருந்தால் நாமெல்லாம் மரணத்திற்கு அஞ்சுவதைப்போல் அல்லது அதைவிட அதிகமாக தூங்குவதற்கு அஞ்சுவோம். 'தூக்கத்தில் நானில்லை' என்று யாராவது ஒரு அறிவில்லாதவன் சொன்னாலும் சொல்லலாம். ஆனால் அப்படிச் சொன்னதனாலேயே அவன் அந்த அவஸ்தையில் இருந்தானென்றும், 'நான்' என்கிற உணர்வுடன் 'தான்' அங்கு இருக்கவில்லை என்று தற்போது சொல்கிறான் என்று அறிவாளிகள் நிச்சயிக்கிறார்கள். ஆகையால் தூக்கத்தின் உண்மை என்னவாயிற்று? அங்கு நாம் இருப்போம், ஆனால் நான் என்னும் வடிவத்தில் அல்ல. நமக்கு அங்கு 'இது இத்தகையது'என்றறியக்கூடிய தனி அறிவு இருப்பதில்லை (ஸூ.பா.1-3-19, 3-2-7) அந்த அறிவிற்குத் தோன்றும் புற விஷயங்களும் இருப்பதில்லை.(ப்ரு.4-3-23) ஆனால் நம் ஸ்வரூபமான ஆத்மா அங்கேயும் இருக்கும். அந்த ஆத்மா ஸாக்ஷி வடிவில் இருக்கும். அந்த ஸாக்ஷியின் அனுபவ பலத்தினால் தான் நாம் அங்கு ஒன்றையும் அறியவில்லை, அங்கு ஒன்றும் இல்லை என்று சொல்கிறோம்.

அது ஸாக்ஷியும் அல்ல-

இன்னும் ஆழ்ந்து நோக்கினால் நம் ஆத்மா அப்போது ஸாக்ஷியாகவும் இருப்பதில்லை என்று தான் சொல்ல வேண்டும். ஏனென்றால் ஏதாவது விஷயம் இருக்கும்போது தான் நம் ஆத்மா ஸாக்ஷி எனப்படுகிறது. ஆனால் தூக்கத்தில் அனுபவிக்கத்தக்க விஷயம் ஆத்மாவை விட வேறாய் எதுவும் இருப்பதில்லை. 'வெளி விஷயம்', `உள் அறிவு' என்ற பிரிவில்லாமல் இருப்பும் அறிவும் ஒரே ஸ்வரூபத்தில் ஒன்றாகியிருக்கும் 'தூய ஸ்வரூபத்துடன்' நம் ஆத்மா இருந்து கொண்டிருக்கிறது என்று சொல்ல வேண்டி வந்தது.

ஆழ்ந்த உறக்கம் ஒரு அவஸ்தையே அல்ல –

இப்போது 'நான்' 'என்னறிவு', 'என் அறிவிற்குத் தோன்றும் புறவுலகு' – என்று நாம் பார்த்துக்கொண்டிருப்பதெல்லாம் ஆத்மாவிலேயே சேர்ந்து விட்டிருக்கும். இப்போது இருக்கும் ஆத்மா மட்டும் அங்கும் இருக்கும். ஆகையால் நாம் தூக்கம் என்று தற்சமயம் விழிப்பு நோக்கில் கூறுவது உண்மையில் ஒரு அவஸ்தையே அல்ல என்றாகிறது. ஏனென்றால் பரமார்த்தம் தோன்றிக்கொள்ளும் முறைக்கு அவஸ்தை என்று பெயர். (39) ஆனால் தூக்கத்தில் எதுவும் தோன்றுவதில்லை. ஆகையால் அது ஒரு அவஸ்தையே அல்ல. நாம் விழிப்பின் கோணத்தில் , 'விழிப்பைப் போல் அங்கு வேறு எதையும்

காணாததால் ஒன்றும் இல்லாத, ஒன்றும் தோன்றாத அவஸ்தை என்று அதைக் கருதுகிறோம். ஆனால் உண்மையில் அங்கு 'இருக்கக்கூடியது' என்னும் வடிவில் அறிவதற்கு வேண்டிய தனி அறிவோ, அந்த அறிவிற்குத் தெரியக்கூடிய விஷய அறிவோ இருப்பதில்லை. அப்போது எதன் மூலம் எதை எப்படி அறிவது ? (ப்ரு. 2-4-14) அப்போது நம் ஆத்மாவே எல்லா இருப்பும், எல்லா அறிவுமாகி, இருப்பு அறிவுகளுக்குப் பரம ஐக்யம் ஆகியிருக்கும். அப்போது ஆத்மா ஸன் மாத்ரமாய் (பேருணர்வு மட்டும்) இருக்கும் என்று கூறவேண்டும். விழிப்பு நோக்கில் பார்ப்பவர்களுக்கு இந்த ரகசியம் என்றைக்கும் புரியாது/தெரியாது. அவர்கள் தூக்கம் என்னும் இந்த அனுபவத்தில் 'வெறும் இருப்பில் சேர்ந்து போயிருந்தாலும் இதை அறியாமல் இருக்கின்றனர். (சா.6-9-2) இவ்விருப்பு உண்மையில் அவரவர்களின் ஸ்வரூபமே ஆகியிருக்கும். ஆகையால் தம் ஸ்வரூபத்திலேயே சேர்ந்து கொள்கின்றனர் என்ற காரணத்தினால் `ஸ்வபிதி' (ஸ்வ – தன்னில், அபீத – அடங்கினது, பவதி – ஆகும்/தூங்கும்) என்னும் பெயர் வழக்கத்தில் உள்ளது என்று (சாந்- 6-8-1) சொல்லப்படுகிறது. இக்கோணத்தில் பார்த்தால் நம் முன் தோன்றும் உலகெல்லாவற்றின் இருப்புகளும் அதில் தனித்தனியாகியிருப்பதைப் போல் தோன்றும் வெவ்வேறு இருப்புகளும், தூக்கத்தில் 'தூய ஸத்தா' வடிவான நம் ஆத்மாவே ஆகியிருக்கும். இந்த அறிவில் தான் முன்னால் சொன்ன மூன்று வகை இருப்புகளும் வெளிப்பட்டுத் தோன்றிக் கொள்கின்றன என்பது இதனால் இன்னும் நன்றாக உறுதிப் படுகிறது.

62. தூக்கத்தில் உலகம் இல்லை என்பதின் விவரம்

ஆக்ஷேபம் 1 : கனவு இருக்கும் வரை அதில் ஒரு உலகம் இருப்பது போலவும், அவ்வுலகில் வியாவஹாரிக மற்றும் ப்ராதிபாஸிக ஸத்தாவின் பதார்த்தங்கள் இருப்பது போலவும் ஒரு ப்ரமை உள்ளது. ஆனால் இவையெல்லாம் வெறும் தோற்றங்களே தவிர நிஜமல்ல. ஆகையால் நாம் இப்பொழுது பார்த்துக் கொண்டிருக்கும் உண்மையான உலகிற்கோ, இங்கு இருக்கும் பதார்த்தங்களுக்கோ அந்தத் தோற்ற ப்ரபஞ்சத்தையும் அதன் பதார்த்தங்களையும் ஒப்பிடமுடியாது. ஆகையால் கனவு இருக்கும் வரை தோன்றும் காட்சி, கனவில்லாதபோது ஆழ்ந்த உறக்கத்திலோ, விழிப்பிலோ இருக்காது என்பது பொருத்தமே. ஆனால் நம் முன் தற்போது தென்படும் உலகும் தூக்கத்தில் இல்லாமல் போகும் என்பதை எப்படி ஒத்துக் கொள்வது? நாம் தூங்கினதால் மட்டும் இவ்வுலகம் இல்லை என்பதற்கு என்ன காரணம்?

ஆக்ஷேபம் 2: உலக அனுபவம் ஒவ்வொருவருக்கும் ஒவ்வொரு வகையாய் இருப்பதால் ஒருவர் தூங்கும்போது அவருடைய அனுபவங்கள் தொடர்ந்து இருப்பதில்லை என்று சொன்னால் ஒருவேளை சரியாக இருக்கலாம். ஆனால் அவர் தூங்கும்போது உலகமே இருக்காது என்று எப்படிச் சொல்லலாம்? இவ்வுலகில் பலர் நம்மைப் போல் இருப்பதால் அவர்கள் நாம் தூங்கும்போது அவரவர்கள் தொழிலைச் செய்து கொண்டு போகலாமல்லவா?

ஆக்ஷேபம் 3 : மேலும் புற உலகும், அதிலிருக்கும் பதார்த்தங்கள், விலங்குகள், மனிதர்கள் அனைவரும் நம் தூக்கத்தில் அடங்குவார்கள் என்பது நகைப்புக்கு ஈடாகும் பேச்சு! நம் அனுபவத்திலும் இல்லை; நாம் விழிக்கும்போது அவர்கள் நம் தூக்கத்திலிருந்து வெளியே செல்வதும் நம் அனுபவத்தில் இல்லை. நாம் பார்க்கும் எவரும் 'நான் உன் தூக்கத்தில் வந்தேன், நீ விழித்தவுடன் வெளியே வந்துவிட்டேன் ' என்று ஒத்துக் கொள்வதில்லை. இப்படியிருக்கும்போது அனுபவத்திற்கும் யுக்திக்கும் முரணாகத் தூக்கத்தில் எந்த உலகமும் இல்லை என்றும் நம் ஆத்மா மட்டும் தூய இருப்பாக அப்போது இருந்து கொண்டிருக்கும் என்று சொல்வது எப்படி சரி?

பதில்: இத்தகைய மறுப்புகள் எழக் காரணம் (33ல்) கொடுத்துள்ள எச்சரிக்கையை மறந்ததினால் தான்.

முதல் ஆக்ஷேபத்திற்கு பதில்:
கனவு வெறும் தோற்றம் என்பதும், நாம் தூங்கிக் கொண்டிருந்தாலும் இவ்வுலகம் அப்படியே இருந்து கொண்டிருக்கும் என்பதும் விழிப்பின் மேல் உள்ள பற்றினால் உண்டானதே. கனவிற்கும், நனவிற்கும் எந்த ஏற்றத் தாழ்வும் இல்லை என்பதை (71ல்) சொல்லப் போகிறோம். தற்போதைய ஆராய்ச்சிக்கு அது அவ்வளவாகத் தேவையில்லை. ஏனென்றால் கனவுலகு தூங்கும் போது எங்கும் இருப்பதில்லை என்பதை மேல் சொன்ன மறுப்பில் ஒத்துக் கொண்டுள்ளோம். ஆகையால் நனவில் நமக்குத் தோன்றும் உலகு தூக்கத்திலும் இருக்குமா? இருக்காதா? என்பதை உறுதிப் படுத்திக் கொள்ளுதலே இச்சமயம் போதுமானது. விழிப்பில் காணும் உலகை வேறு ஏதோ ஒரு அவஸ்தையில் காணாலாகுமோ? என்று கேட்டால் அதற்கு பதில் : அவ்வுலகு விழிப்பில் தான் தெரியும், அதற்குத்தான் அது கட்டுப்பட்டது (27). நனவு இல்லாதபோது அவ்வுலகோ, உலகில்லாதபோது நனவோ இருக்கும் என்னும் பேச்சிற்கு அர்த்தமே இல்லை. இப்போது பாருங்கள்: விழிப்பு, விழிப்பில் காணும் உலகு – இவ்விரண்டில் உலகை நாம் வெளியே தள்ள முடியாது. ஆனால் நம் அவஸ்தை மட்டும் மாறிக் கொண்டே இருக்கும். விழித்துக் கொண்டவர்கள் நாள் தோறும் தூக்கத்தை அடைபவர்களாய் இருக்கிறார்கள். தூக்கம் வந்தவுடன் நனவு போய் விடுவதால் நனவுடனேயே தோன்றிக் கொள்ளும் உலகும் மறைந்தே விடும். நாம் தூங்கும் போதும் இந்த நனவுலகும் இருக்கும் என்றால் 'அப்போது நாம் தூங்கவும் செய்வோம், விழித்துக் கொண்டும் இருப்போம்' என்று சொன்னது மாதிரி ஆயிற்றல்லவா? இது நகைப்புக்குள்ளாகும் பேச்சு. ஆகையால் தூக்கத்தில் ப்ரபஞ்சம் நமக்கு வெளியே எங்கோ ஒளிந்து கொண்டிருக்கிறது என்று கருதுவது தவறு. எனவே உலகு நம்முள் கலந்து விட்டது என்று நாம் சொன்னதில் எந்த ஆக்ஷேபமும் இல்லை.

ஆக்ஷேபம்: ஆயினும் உலகு நாம் தூங்கும் போது இருக்கத்தான் செய்யும் என்று கருதுகிறோமே, இதற்கு என்ன காரணம்?
பதில்: இந்த நம்பிக்கைக்கு இரண்டு தவறான கருத்துக்களைக் (மித்யா பாவனைகள்) காரணமாகக் கூறலாம்.

'அதே உலகு நேற்றைக்கும் இருந்தது, அதுவேதான் இன்றைக்கும் தெரிகிறது' என்று நாம் விழித்தவுடனேயே தோன்றுவது - ஒன்று.
'நாம் தூங்கா விட்டால் உலகு இல்லாமல் போவதில்லை' என்பது இரண்டாவது.

'அதே உலகுதான் இது' என்பது சரியான கருத்து என்றே கொள்வோம். நாம் விழித்துக்கொண்டே இருந்திருந்தால் இவ்வுலகு இப்படியே தென்பட்டுக் கொண்டிருக்கும் என்பதையும் சரி என்றே வைத்துக் கொள்வோம். இதனாலேயே நனவுலகம் தூக்கத்திலும் இருக்கின்றது என்று சொல்ல முடியுமா? 'அதே உலகுதான் இது' என்று வரும் நினைவும் விழிப்பிற்கே சேர்ந்தது. இவ்வுலகு இப்படியே தென்பட்டுக் கொண்டிருக்கும் என்பதும் **விழிப்பு நிலைக்கே சேர்ந்தது**. இந்நினைப்பு எவ்வளவு தூரம் சரி? தூக்க நோக்கில் ஆராய்ந்து தூக்கத்தில் எந்த உலகும் என்றைக்கும் தெரிவதில்லை, நாம் தூங்கிக்கொண்டே இருந்திருந்தால் அது தோன்றாமலேயே இருந்திருக்கும் என்று வாதித்தால் சரியாகி விடுமா? இல்லை. தூக்க நோக்கில் செய்த தீர்வு விழிப்பிற்கு எப்படிப் பொருந்துவதில்லையோ அப்படி விழிப்பு நோக்கில் செய்த தீர்மானம் தூக்கத்திற்கும் பொருந்துவதில்லை. விழிப்பில் உலகு தெரிகிறது, தூக்கத்தில் இல்லை. இவ்விரண்டும் அனுபவங்களே. இவைகளில் ஒன்று உயர்ந்ததோ மற்றொன்று தாழ்ந்ததோ இல்லை. ஆகையால் இவ்விரண்டு அனுபவங்களுக்கும் சமமான மதிப்பை அளித்து விழிப்புலகம் தூக்கத்தில் இருப்பதே இல்லை என்றுதான் சொல்ல வேண்டும். இதைப்போல கனவுலகும் தூக்கத்தில் இல்லை என்றே சொல்ல வேண்டும். எனவே நம் கனவு, நனவு, தூக்கம் இம்மூன்று அனுபவங்களிலும் இருக்கும் ஆத்மா எப்போதும் இருக்கும் என்றே சொல்ல வேண்டும்.

இரண்டாவது ஆக்ஷேபத்திற்குப் பதில் :

நம்மைப் போல் உலகில் எவ்வளவோ பேர் இருப்பர் என்பது விழிப்பு நோக்கில் சரியே. ஆனால் நாம் முன் சொல்லியது போல் அனுபவக் கோணத்தில் பார்த்தால் உலகும் அதிலுள்ள அனைவரும் விழிப்பு என்னும் அவஸ்தைக்குக் கட்டுப்பட்டவர்களாகவே உள்ளனர். ஆகையால் நாம் தூங்கும் போது நமக்கு விழிப்பு இல்லை என்னும் ஒரே அனுபவம் மேல் சொன்ன உறுதிப்பாட்டிற்குப் போதுமானதாகியுள்ளது. நாம் தூங்கும் போது உலகு நம்மை விட வேறாகியிருந்ததோ இல்லையோ என்னும் விமரிசனத்திற்கு விழிப்புலகில் அடக்கமாய் இருக்கும் மனிதர்களின் கூற்று தேவையில்லை. அவர்களின் கூற்று நம் உறுதியை மேலும் உறுதிப்படுத்தவோ அல்லது சக்தியற்றதாகவோ ஆக்கமுடியாது.

மூன்றாவது ஆக்ஷேபத்திற்குப் பதில் :

நாம் தூங்கும் போது உலகம் நம்முள் அடங்குவதோ, நாம் விழித்தபின் நம்முள்ளிலிருந்து வெளியே வருவதோ நம் அனுபவத்தில் இல்லையே –

1. இந்த ஆக்ஷேபம் அனுபவத்திற்கு எதிர்மறையானது. விழிப்பின் பற்றினால் குழப்பத்துடன் கூடியது. நம்முள் உலகம் வந்து சேர்ந்துகொண்டது நமக்கு எப்போது தெரிய வரும்? தூக்கத்திலா? விழிப்பிலா? தூக்கத்தில் எத்தகைய அறிவும் உண்டாவதில்லை. விழிப்பில் உலகம் இருந்தே தீருமாதலால் அது ஆத்மாவினுள் சேர்ந்துகொண்டதைப் போல் தோன்றக் காரணமில்லை.

2. மேலும் விழிப்பில் ஒரு பாம்பு பொந்துக்குள் சென்றதையும் பின் பொந்திலிருந்து வெளியே வந்ததையும் பார்த்தது போல், விழிப்பு தூக்கத்தினுள் சென்றதையும், வெளியே வந்ததையும் பார்ப்பதற்குத் தூக்கம் என்பது ஒரு பொந்து போல் நமக்கு வெளியே இருக்கும் பொருளா? இல்லை. ஆகையால் இந்த ஆக்ஷேபமும் சரியில்லை. ஆகையால் தூக்கத்தில் ஆத்மாவை விட்டால் மற்றவையெல்லாம் ஆத்மாவிலேயே அடக்கமாகி விட்டிருக்கும் என்பதை ஆக்ஷேபிக்க முடியாதல்லவா? ஆகையால் எல்லாம் தூய அறிவின் வடிவாய் இருக்கும் ஆத்மனே என்பதுதான் கடைசியில் வெளிப்படும் ஸித்தாந்தம்.

63. இருப்பைப் பற்றி இதுவரை கூறியதின் ஸாரம்

ஜிக்ஞாசுவானவன் தன்னுடைய மற்றும் இவ்வுலகின் இருப்பின் பரமார்த்தம், ஸன்மாத்ரமான ஆத்மனே என்பதை இப்போது நன்கு அறிந்துகொள்ளலாம். இதுவரை செய்த ஆராய்ச்சியின் தொகுப்பை இங்குக் கொடுப்போம். இது அடுத்த ஆராய்ச்சிக்கு உதவலாம்.

a. கனவு, நனவு, தூக்கம். இவைகளைத் தவிர்த்து ஆராய்ச்சிக்குத் தகுந்த வேறு எந்த அவஸ்தையும் இல்லாததால் இம்மூன்றையும் அனுபவத்தை ஒட்டி ஆராய்ந்தால் தத்துவதின் ஸாரம் தெரிய வேண்டும்.
b. இம்மூன்று அவஸ்தைகளிலும் பரமார்த்தம் சுதந்திரமாக, முழுமையாகத் தோன்றுகிறது. மற்ற அவஸ்தைகளைச் சார்ந்திருப்பதில்லை.
c. ஆகையால் விழிப்பு கனவிற்குச் சமம், கனவு தூக்கத்திற்குச் சமம், தூக்கத்திற்குச் சமம் விழிப்பு இவைகளில் ஒவ்வொன்றும் பரமார்த்தத்தின் தோற்றமே.
d. இவைகளை நன்கு ஆராய்ந்தபோது இவைகளின் உண்மையே இவ்வுலகின் பரமார்த்தமாகியுள்ளது.

e. விழிப்பிலும், கனவிலும் இந்தப் பரமார்த்தம் நான், மற்றவை என்னும் வடிவில் பகுத்துக்கொண்டு தெரிகிறது; தூக்கத்தில் வெறும் ஸாக்ஷியாய்த் தோன்றுகிறது. ஸாக்ஷி என் ஆத்மாதான்.
f. ஆகையால் ஸாக்ஷியே தன் பரமார்த்த ஸ்வரூபத்தினால் பாசி மணிகளைக் கோர்க்கும் நூலைப் போல மூன்று அவஸ்தைகளிலும் இருந்து, 'நான் அவஸ்தைகளை அனுபவிக்கிறேன்' என்னும் அனுபவத்தைக் கொடுத்துக் கொண்டிருக்கிறது. ஸாக்ஷியே தன் கற்பனையான பரிணாம வடிவாய் அவஸ்தைகளாயும் தோன்றிக் கொண்டிருக்கிறது என்று நிச்சயிக்க வேண்டியுள்ளது.
g. தூக்கம் என்பது ஒரு அவஸ்தை என்று விழிப்பு நோக்கில் சொல்லப்பட்டதேயாகும்; தூக்கம் என்பது உண்மையில் ஸாக்ஷியல்லாது வேறல்ல. ஆகையால் அப்போது ஆத்மா ஸாக்ஷியென்பதும் வெறும் உபசாரத்திற்காகச் சொல்லப்பட்டதே (83). பரமார்த்தமாய் பார்த்தால் தூக்கமும் வெறும் ஆத்மனே. ஆத்மா கனவு, நனவுகளில் தென்படும் இருப்பின் ஸாரமேயாகியுள்ளது.
h. இந்த பேரிருப்பு வடிவான ஆத்மாவில் எந்த அம்சமும் இல்லாததால், விழிப்பில் தோன்றும் நான் என்பது பூர்ண ஆத்மாவே. வெளியே தோன்றும் 'மற்றவை' அல்லது நானல்லாதவை என்பதும் பூர்ணமாய் ஆத்மாவேதான்.
i. விழிப்பில் என்னைப்போல் பலர் இருப்பதைப் போல் தோன்றினாலும் அவர்களில் ஒவ்வொருவரும் பூர்ணமாய் இந்த ஆத்மனே ஆகியுள்ளனர்.
j. இந்த இருப்பே விழிப்பின் இருப்பு, கனவின் இருப்பு, வியாவஹாரிக ஸத்து, ப்ராதிபாஸிக ஸத்து என்று காட்சியளித்துக் கொண்டிருக்கிறது. உண்மையில் பரமார்த்த ஸத் வடிவான ஆத்மாவை விட்டால் வேறு எதுவும் இல்லவே இல்லை.

ஈ. இருப்பின் ரூப பேதங்கள்

64. ஆத்மா அத்விதீய ஸன்மாத்ரன் என்பது ஸத்தாத்ரய வாதத்திற்கு முரணானதல்ல

ஆத்மாவின் இருப்பே உலகின் இருப்பு என்னும் கருத்து ஸத்தாத்ரய வாதத்திற்கு விரோதமல்லவா (59ல்) என்னும் கேள்விக்கு இப்போது விடை கிடைத்தது போலுள்ளது. ஆத்மாவும் உலகும் வேறல்ல; ஆத்மாவும், விழிப்பு கனவுகளென்னும் அவஸ்தைகளும் வேறல்ல. ஆத்மாவே இவ்வவஸ்தைகளாகி, இவ்வவஸ்தைகளிலிருக்கும் **உலகமும் ஆகி தோன்றுகிறது**[9]. எனவே பேரிருப்பு வடிவான ஆத்மாவே கனவு, நனவுகளில் மூவகையான இருப்புகளின் வடிவில் தோன்றுகிறது. ஸாக்ஷியின் உண்மையான இருப்பு (பாரமார்த்திக ஸத்து) அவஸ்தைகள் மற்றும் அவஸ்தைகளில் காணப்படும் பல வகையான காட்சிகளை உட்கொண்ட இருப்பு (வியாவஹாரிகக ஸத்து) மற்றும்

---

[9] இது ஒரு ப்ரக்ரியை. ப்ரமாதாவிற்கு தோற்றத்தை விடுவிக்கக் கூறப்பட்டது.

அவஸ்தைகளில் தென்படும் சில மாயத்தோற்றங்களைக் கொண்ட இருப்பு (ப்ராதிபாஸிக ஸத்து) இவையனைத்தும் 'பேரிருப்பு' அல்லது 'பேருணர்வு' என்னும் பூர்ணத்தில் சேர்ந்துள்ளன. உண்மையில் இருப்பில் எந்த அம்சமும் இல்லாதபோதும் த்ருஷ்டி பேதத்தால் அதே பரமார்த்தமே நமக்கு ஆத்ம வடிவில் பாரமார்த்திக ஸத்து என்றும், அவஸ்தைகளின் வடிவில் வியாவஹாரிக ஸத்தென்றும், ப்ராந்திஸித்த வஸ்துக்களின் வடிவில் ப்ராதிபாஸிக ஸத்து என்றும் மூன்று வகைகளாய் தென்பட்டுக் கொண்டிருக்கிறது. ஆகையால் இருப்பு ஒன்றே என்பது பரமார்த்தம் மற்ற இருப்புகள் அதன் ரூப விசேஷங்களே. ஆகையால் ஸத்தாத்ரய வாதம் ஸன்மாத்ர வாதத்திற்கு முரணானதல்ல.

65. விழிப்பு நிலைத் தர்க்கத்திற்கு விரோதமானாலும், அனுபவத்திற்குப் பொருந்துவதை ஒத்துக் கொள்ள வேண்டும்

இப்போது இன்னொரு கேள்வி எழுகிறது:

கேள்வி: ஒரே இருப்பு ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் தன் ரூபத்திலும் இருந்துகொண்டு விழிப்பு, கனவுகளில் வேறு வடிவமும் தாங்குகிறது என்பது தனக்குத் தானே விரோதமல்லவா? (வ்யாஹதம்). தூக்கத்திலிருக்கும் என்று இதுவரை நாம் நிச்சயித்திருக்கும் பேரிருப்பின் வடிவத்திற்கும், மற்ற இரு நிலைகளில் இருக்கும் வடிவத்திற்கும் வேறுபாடுகள் இருக்கின்றனவே? தூக்கத்திலிருக்கும் இருப்பு ஒரே வடிவினதாய் எந்த விசேஷமும் இன்றி உள்ளது. அதில் பல வகைகளோ (plurality), பேதமோ(differences), பொதுவான அல்லது குறிப்பிட்ட எந்த சம்பந்தமோ (general or specific relationships), தர்மாதர்மி (quality, qualified) பாவமோ, க்ரியையோ (action), நான், மற்றவை (subject-object relationship) எதுவும் இல்லை. விழிப்புலகில் இவையெல்லாம் இருக்கின்றன. அது விசித்திரமாய் இடைவிடாது மாறிக்கொண்டு, புதுப்புது வேஷங்களைத் தரித்துக் கொண்டு, கார்ய காரண பாவங்களைத் தோற்றுவித்துக் கொண்டு, ஜனன மரணங்களின் மேடையாய் உள்ளது. ஆகையால் ஒரே பரமார்த்தம் தன்னில் எந்த விசேஷமுமின்றி பலதரப்பட்ட விசேஷங்களை உடையதாய் இருக்கிறது என்பதை எப்படி நம்புவது? இது யுக்தி விரோதமல்லவா?

பதில்: இத்தகைய கேள்வி மூநிலைகளின் அடையாளங்களைக் கவனத்தில் வைத்துக் கொள்ளாதவர்களுக்கு எழுவது இயல்பே. ஏனெனில் பரமார்த்தம் ஒவ்வொரு அவஸ்தையிலும் பூர்ணமாகத் தோன்றிக்கொள்கிறது. இம்மூன்று அவஸ்தைகளும் ஒன்றுக்கொன்று பரமார்த்தமாய் சமமாகி இருக்கின்றன என்பதை நினைவு கொண்டால் ஸுஷுப்தியில் இருக்கும் தூய உணர்வு நனவு, கனவுகளின் இருப்பே ஆகியுள்ளது என்று முடிவு செய்ய எந்தத் தடையும் இருப்பதில்லை. இவ்வாராய்ச்சி முறைக்கு நாம் ஸாக்ஷி

அனுபவத்தையே ஆதாரமாய்க் கொண்டுள்ளோம். அந்த அனுபவத்தைத் தள்ளக் கூடிய இன்னொரு அனுபவம் இல்லை. பேருணர்வின் ஆதாரத்துடன் தத்துவ நிச்சயத்தை செய்வது அவஸ்தாத்ரய ப்ரக்ரியையின் அடையாளம் (28). ஒரே தத்துவம் நிர்விகாரமாகியும் இருக்கும், ஸவிகாரமாகவும் இருக்கும் என்பது ஒன்றுக்கொன்று முரணானது என்பது விழிப்பு நோக்கில் நாம் செய்யும் தர்க்கம். ஆனால் அனுபவ நோக்கில் உறக்கத்தில் எவ்விசேஷமுமின்றி இருக்கும் பேருணர்வு, விழிப்பில் விசேஷங்களுடன் கூடியதாகவும், விகாரங்களுடன் கூடியதாகவும் தெரிகிறது. எனவே அனுபவத்திற்கு முரணாக தர்க்கம் செய்வதை விட்டு விட்டு அனுபவத்தை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். தர்க்கத்திற்கே அதிக மதிப்பளிப்பதானால் கீழ்க் கண்டவாறிருக்கும்:

a. எதிரில் உட்கார்ந்திருக்கும் மனிதனைக் கண்ட பின்னும் ‘இவன் இங்கு உட்கார்ந்து கொண்டில்லை,
b. ஏனெனில் இவன் மனிதன்.
c. மற்றவர்கள் மனிதர்களாய் இருந்தாலும் யாரும் இங்கு அமர்ந்துகொண்டில்லை,
d. இவன் மனிதனாயிருப்பதால் இங்கு உட்கார்ந்துள்ளான்.

இத்தர்க்கத்தை எவர் தான் ஒத்துக்கொள்ள முடியும்? எனவே அனுபவத்திற்குப் பொருந்தாத இத்தர்க்கத்தை ஒதுக்கிவிடவேண்டுமே தவிர அனுபவத்தையல்ல.

இங்கு அனுபவம் வியாபகமாகவும், தர்க்கம் குறுகியதாகவும் மற்றும் விழிப்பு நிலைக்கே பொருந்தும் வண்ணம் உள்ளது. ஏனெனில் விழிப்பு நிலையில் எந்தப் பொருளும் தான் இருந்தபடியே இருந்து வேறு பொருளாய் மாறுவதை நாம் கண்டதில்லை. மண் பானையாகும்போதும், விதை மரமாகும்போதும் அவைகளில் எவ்வளவோ மாறுபாடுகள் ஏற்படுகின்றன. இதுவே விழிப்பு நிலையின் பொதுவான மற்றும் இயற்கையான நியமம். இப்படியல்லாது பேரிருப்பு ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் தான் இருந்தபடியே இருந்து கொண்டு, கனவாகவும், நனவாகவும் தோன்றுவது நம் அனுபவத்தில் இருப்பதால் வஸ்து இருந்தபடியே இருந்து கொண்டு மாறாது என்னும் தர்க்கத்தை தூய உணர்வு வடிவான ஆத்மாவிற்கு ஒப்பிடக் கூடாது.

வறட்டுத் தர்க்கத்துடன் ஆராய்ந்தால் தத்துவம் என்றைக்கும் விளங்காது என்றும் அதற்கு முடிவே இல்லாமல் போகும் என்றும் ப்ரம்ம ஸூத்ரத்தில் சொல்லியிருப்பதற்கு (ப்ர.ஸூ. 2-1-11) இதுதான் காரணம்.

66. பேரிருப்பே உலகமனைத்திற்கும் காரணம் என்பதின் பொருள்

தர்க்கத்தின் குறையைப் போக்க, தற்போது விழிப்பு நோக்கின் தர்க்கத்தை விட்டுவிட்டு, அனுபவத்திற்குப் பொருந்தும் தர்க்கத்தை அனுசரிப்பதே நலம். இதைத்தான் ‘வ்யாபக யுக்தி’ என்று (30ல்) கூறியுள்ளோம். இப்படிப்பட்ட வியாபக யுக்தி அல்லது ஸத்தர்க்கத்தின் துணையுடன் இப்படிச் சொல்லலாம்: ஆழ்ந்த உறக்கம், கனவு, நனவு

என்று அவஸ்தைகள் மூன்றில்லை. மூன்று என்று நாம் கருதுவதும் விழிப்பின் அபிமானத்தினால்தான் (42). அனுபவக்கண்ணில் நோக்கும் போது ஆழ்ந்த உறக்கம் வெறும் ஆத்மனாகியிருக்கிறது. அது பேருணர்வு. அதில் தேசமோ, காலமோ, நிமித்த நைமித்திக பாவமோ இருப்பதே இல்லை. கனவென்பதும், நனவென்பதும் இருப்பிலிருந்து வேறென்றும், இருப்பிற்கும் அவைகளுக்கும் ஏதோ ஒரு தொடர்பு இருக்கிறது என்றும் நாம் அறிந்துகொண்டிருப்பதே இந்த விரோதத்திற்குக் காரணம். விழிப்பில் இருக்கும் நம் புத்திக்கு சம்பந்த ஞானமில்லாமல் எதையும் அறிய முடியாது. அது தேச, கால, வரையரைக்குட்பட்டப் பதார்த்தங்களை மட்டும் அறியும். ஆகையால் அது சில தர்க்க நியமங்களை ஏற்படுத்திக் கொண்டு அதை அனுசரித்தே, கனவு, நனவு, உறக்கம் என்ற மூன்று நிலைகள் வேறு வேறு என்றும் அவைகளுக்குள் ஏதோ ஒரு தொடர்பு இருக்கிறதென்றும் கற்பித்துக் கொண்டுள்ளது.

உண்மையில் அவஸ்தைகள் மூன்றல்ல. ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வந்ததல்ல. ஒன்றுக்கு ஒன்று சம்பந்தம் உடையவை என்பதும் சரியல்ல. ஆயினும் அவஸ்தைகள் மூன்று என்று புத்தி சொல்வதால் அனுபவத்துடன் கூடிய வியாபக யுக்தியை உபயோகித்து, அவஸ்தைகள் அதைவிட வேறாய் இல்லவே இல்லை என்று நிச்சயித்துக் கொள்ள வேண்டும். அவஸ்தைகள் அப்பேரிருப்பின் விளைவல்ல (விளைவு என்றால் பிரிவு. பிரிவற்ற பேரிருப்பு). விதை முளைத்து மரமாவதைப் போல் இருப்பு வளர்ந்து அவஸ்தைகளாக பிரிவதில்லை. வளர்ச்சிக்கும் தேச, கால, நிமித்தங்களின் துணை தேவை. தேச, கால, நிமித்தங்கள் பரிணாமம் ஆவதில்லை. அவை வஸ்து பரிணாமத்திற்குத் தேவையான உபாதிகள். நாம் அறிந்துள்ள ஸுஷுப்தி என்று சொல்லப்படும் தூய அறிவு வடிவான ஆத்மாவில் எந்த தேசமோ, காலமோ, நிமித்தமோ இருப்பதில்லை. இவைகளின் ஸாரமே ஆத்மா. பேரிருப்பே தேச, கால, நிமித்தங்களாய்த் தோன்றிக் கொள்கிறது. ஆகையால் தேச, கால, நிமித்தங்களின் அவசியமின்றி நடக்கும் இக்காரியம் வழக்கமாகக் கூறப்படும் வளர்ச்சியல்ல/மாற்றமல்ல. விதை மரமாய் பரிணமிக்கும் போது அது உடைந்து தன் வடிவை முழுமையாய் அழித்துக் கொண்டு மரமாகிறது. ஆனால் தூய இருப்பு, விழிப்பு அல்லது கனவாய் மாறும்போது இப்படித் தன் ரூபத்தை மறைத்துக் கொள்வதில்லை. அது விழிப்பு, கனவுகளிலும் அப்படியே இருந்துகொண்டிருக்கிறது. எனவே இக்கார்யம் லோகஸித்தமான பரிணாமமல்ல.

மேலும் பேரிருப்பு, கனவு, நனவுகளாகின்றன என்று நாம் சொல்லும்போது, உலக வழக்கிலிருக்கும் கார்ய காரணத் தொடர்பு இவ்விரண்டிற்கும் இல்லை என்று ஏற்படுகிறது. இருப்பு காரணம் என்றும், இவ்விரண்டு அவஸ்தைகள் கார்யமென்றும் சொல்வதானால் கார்யம், காரணம் என்னும் சொற்களுக்குப் புதிதாய் வேறொரு பாரிபாஷிக அர்த்தத்தையே கற்பித்துக் கொள்ள வேண்டும். காரணம் என்றால் எது தோன்றுகிறதோ அது. எது மாறுபாடுகளையடைவதோ அதுவல்ல. கார்யம் என்றால் எது எவ்வாறு தோன்றுகிறதோ அது. எது உண்டாக்கப்படுகிறதோ அதுவல்ல. எனவே உலகம் என்பது பேரிருப்பின் மாறுதல்களல்ல. ஆனால் பேரிருப்பு தோன்றிக்கொள்ளும் விதமே.

உலகில் காணப்படும் விசேஷங்கள், இவைகளில் இருக்கும் பேதங்கள், தர்மாதர்மி பாவங்கள், க்ரியைகளோ, பொருட்களோ அவைகளின் குணங்களோ, பொய், உண்மைகளின் விவேகம், எதுவும் இருப்பின் கார்யமல்ல. இவையனைத்தும் பேரிருப்பே. இங்குத் தென்படும் வெவ்வேறு வஸ்துக்களேயன்றி அவைகள் வேறு வேறு என்று தோன்றக் காரணமாய் இருக்கும் உபாதிகளும் தூய இருப்பே. இப்படித் தான் இருந்த படியே இருந்து கொண்டு வேறாய்த் தென்படுவதை விவர்த்தம் என்பர். எப்படி கயிறாகவே இருந்து கொண்டு ப்ராந்தியினால் பாம்பாகித் தோன்றுகிறதோ, எப்படி கயிறும், பாம்பும் தனித்தனியாக இல்லையோ, கயிற்றுக்கும், பாம்பிற்கும் ஏதோ ஒரு தொடர்பு உண்டு என்று கருதுவது எப்படித் தவறோ, எப்படி அவை உண்மையில் ஒன்றே ஆகியுள்ளனவோ, அப்படித்தான் விழிப்பெல்லாம் வெறும் இருப்பின் விவர்த்தமே என்று புரிந்து கொண்டால், விழிப்பு, கனவு, தூக்கம் – இவை மூன்றும் வெறும் இருப்பின் வடிவங்களே என்பதில் ஒரு ஸ்வாரஸ்யத்தைக் கண்டது போலாகும். இதை நினைவில் வைத்துக் கொண்டால் உபநிஷத்தில் கூறப்பட்டுள்ள கார்ய காரண பாவத்தின் ஆழத்தைச் சரியாகப் புரிந்துகொண்டது போலாகும்.

1. ‘ஐயா ஒரு மண் கட்டியை அறிந்தால் எப்படி மண்ணினால் ஆன எல்லாவற்றையும் அறிந்தது போலாகுமோ, எப்படி விகாரமென்பது வெறும் பெயரளவேயாகி, பேச்சளவில் விஷயமாகித் தோன்றுகின்றதே ஒழிய, உண்மையில் வஸ்துவாயில்லை’. (சாந்.6-1-4) எப்படி அங்கு மண்ணென்பதே ஸத்யமாகியிருக்கிறதோ, அப்படித்தான் அந்த உபதேசத்தினால் அடையக்கூடிய பரமார்த்தமும் இருக்கிறது. (சாந்.6-1-6)
2. அந்த ஸத் என்பதே ஸூக்ஷ்மமான ஜகன் மூலம், ஸாரம். இது தான் ஸத்யம், இதுதான் ஆத்மா, அதே தான் நீ ஸ்வேதகேதோ’ (சாந். 6-8-7) என்னும் வாக்யங்களுக்கு இதுதான் அபிப்ராயம்.

உ. ஸத்ய மித்யா பிரிவு

67. ஸன்மாத்ரவாத விபாக விஷயத்திலுள்ள ஆக்ஷேபத் தொடர்கள்

இப்போது ஒரு கேள்வித் தொடரே எழுகிறது.
1.a. எல்லாமே தூய இருப்பு என்னும்போது, ஸத்ய மித்யா பிரிவுகள் எப்படி உண்டாயின? இந்தப் பிரிவுகளின்றி வேதாந்தத்தை ஒரு சாஸ்திரம் என்று சொல்வது சரியா? எந்த தத்துவ சாஸ்திரத்திற்கும் விஷயம் எங்கிருந்து வரும்?
1.b. ஸாக்ஷி, அவஸ்தை என்னும் பிரிவை வைத்துக்கொள்ளாமல் வேதாந்த ஆராய்ச்சியே நடக்காதே? இப்படியிருக்க முதலில் இப்பிரிவுகள் எப்படித் தோன்றின என்பதற்கு பதிலே காணோம். (பதில் 68ல்)

2. அவஸ்தைகள் மூன்றானது எவ்வாறு? (பதில் 68ல்)

3. அவஸ்தைகளில் நான், மற்றவை என்னும் பிரிவுகள் எப்படி உண்டாயின?(68ல்)

4. எனக்கு வெளியே தெரியும் உலகு, த்ரவ்யம், குணம், கர்மம் என்று பிரிந்து ஸாமான்ய விசேஷ பாவங்களுடன் கூடியவைகளாய் தென்படுகின்றனவே, இவ்வளவு பேதங்களுக்கும், த்வைதத்திற்கும் என்ன காரணம்? (பதில் 69-70ல்)

5. இவைகளில் எங்கு நோக்கினும் இது ஸத்யம், இது மித்யா என்று வெவ்வேறாகவே வியவஹாரம் உள்ளதே, இது ஏன்? (71-81)

6. எல்லாவற்றிற்கும் மேலாய், விழிப்பு ஸத்யமென்றும், கனவு மித்யா என்றும் பரவலாய்க் கருதப்படுகிறதே, பேரிருப்பு ஒன்றே என்னும் கூற்றிற்கு இது எப்படிப் பொருந்தும்?

a. நாமனைவரும் பொதுவாக நம்பியுள்ளது என்ன? விழிப்பு, ப்ரமாண ஸித்தமான உலகைக் காண்பிக்கும் அவஸ்தை என்றும், கனவு, உறக்க தோஷத்தினால் உண்டாகும் நிலையென்றும் தானே? விழிப்பில் உண்மையான பொருட்களை உபயோகித்துக் கொண்டு, ப்ரயோஜனத்தை அடைகிறோம். கனவில் அனைத்தும் தோற்றங்களே ஆகியுள்ளன.

b. விழிப்பு நிலை அனைவருக்கும் பொது. ஆனால் கனவு ஒவ்வொருவருக்கும் ஒவ்வொரு விதமாய் வருகிறது.

c. நனவில் காணும் உலகு அன்றைக்கும், இன்றைக்கும், என்றைக்கும் ஒன்றே ஆகியுள்ளது. ஆனால் கனவுகள் தினமும் ஒரே மாதிரி இருப்பதேயில்லை. மேலும் ஒரே இரவில் பல கனவுகள் வரலாம்.

d. விழித்தவுடன் ‘இவையெல்லாம் கனவு, வெறும் தோற்றங்களே’ என்று தெரிந்து விடுகிறது. ஆனால் நனவும் பொய்த்தோற்றமே என்பது நமக்குத் தெரிவதில்லை.

7. இவைகளையெல்லாம் பார்த்தால் விழிப்பின் இருப்பை விட கனவின் இருப்பு சிறிது மட்டமானது என்றே சொல்லவேண்டும். அல்லது கனவு வெறும் தோற்றமே தவிர அதொன்றும் இருப்பல்ல என்று சொன்னாலும் சரியே; ‘பேரிருப்பு’ ஒன்றே பரமார்த்தம், அதைவிட வேறு இருப்பே இல்லை என்றதற்கு இவையெல்லாம் முரணாய் இல்லையா? அனுபவத்தில் பேதத்தையும், ஸத்யம், மித்யா பிரிவுகளைக் கண்ட பின்னும் அவைகளை மறுப்பது எப்படி யுக்திக்குப் பொருந்தும்? (பதில் 82-87)

68. பேரிருப்பில் தோன்றும் பிரிவிற்கும் வித்தியாசங்களுக்கும் விழிப்பு நோக்கே காரணம்

(முதல் கேள்விக்குப் பதில்)

மேலே எழுந்துள்ள கேள்வித் தொடர்களுக்கு காரணம், மூநிலை அடையாளங்களை மறந்து விட்டதே. இப்போது ஒவ்வொன்றாய் பதிலளிப்போம்.

a. ஒன்று என்பது எண்ணிக்கை அல்ல

முதல் கேள்வி : எல்லாமே தூய இருப்பு என்னும்போது, ஸத்ய மித்யா பிரிவுகள் எப்படித்தான் உண்டாயின?

இக்கேள்வி பேரிருப்பு ஒன்று, ஸத்யா மித்யா பிரிவுகள் மற்றொன்று என்று கருதியதால் எழுந்துள்ளது. பேரிருப்பு ஒன்று என்று யார் சொன்னார்? தேசம், காலம், நிமித்தம் இவைகளைத் தாண்டிய பேரிருப்பு ஒன்றென்றோ, பலவென்றோ எப்படி எண்ணிக்கையில் அடங்கும்? ஒன்று, இரண்டு முதலிய எண்கள் ஒரு இடத்தில் பக்கம் பக்கம் இருக்கும் வஸ்துக்களுக்கும், காலத்தில் ஒன்றன்பின் ஒன்று நடக்கக் கூடிய சம்பவங்களுக்கும் பொருந்தும். பேரிருப்பு இப்படிப்பட்ட 'ஒன்று' என்னும் எண்ணிக்கையில் எப்படி அடங்கும்? உபநிஷத்தில் 'இரண்டற்ற ஒன்று' என்று இருப்பு கூறப்பட்டுள்ளது. (சாந்.6-2-1) இது ஏன் இவ்விதம் கூறப்பட்டுள்ளது என்றால் இருப்பு இரண்டாவதான மற்றொன்றுடன் இருக்கும் ஒன்றல்ல, இன்னொன்று இருப்பதால் ஒன்றல்ல, (பலவற்றில் ஒன்றல்ல) என்பதைத் தெரிவிக்கச் சொல்லப் பட்டது என்பதை அறியாதவர்கள் பேரிருப்பு ஒன்று என்னும் எண்ணிக்கையில் என்று மயங்குகிறார்கள். காரணம்: விழிப்பு நிலையின் பாரபட்சமே.

b. ஸத்யம் என்று சொல்லும்போது மித்யா என்று ஒன்றும் இருக்கிறது என்பது தாத்பர்யமல்ல

பேரிருப்பு ஒன்றே ஸத்யம் என்று வேதாந்திகள் சொன்னால் மற்றவை வேறாக உண்டென்றும், அவை மித்யா என்றும் த்வைத புத்தியுடையவர்கள் கருதுகின்றனர். ஆனால் உண்மை இப்படியில்லை. ஸத்யம் ஒன்று, மித்யா இன்னொன்று என்று இரண்டு பதார்த்தங்கள் இல்லை ((ப்ரு.வா.1-3-52).

இரண்டாம் மறுப்பிற்குப் பதில் :

ஸாக்ஷி மற்றும் அவஸ்தைகள்

மேல் கூறியதைப்போல 'தூய பேரிருப்பே வடிவான ஆத்மாவே' அவஸ்தைகளுக்கு ஸாக்ஷியாக இருக்கின்றது என்றால் அவஸ்தைகள் ஒன்று என்றும் அவைகளை ஸாக்ஷியாய்ப் பார்க்கும் ஆத்மா இன்னொன்று என்றும் நினைக்கின்றனர்.

i. இதுவும் சரியல்ல. ஏனென்றால் பிரிவுகளேயற்ற பேரிருப்பைத் தவிர அல்லது இருப்பை விட வேறாக ஸாக்ஷியோ அவஸ்தைகளோ இல்லை. ஸாக்ஷி ஒன்றல்ல, அவஸ்தை ஸாக்ஷிக்கு இரண்டாவதும் அல்ல. ஒரு மாங்காய் பக்கத்தில் இன்னொரு மாங்காயை வைத்தால் இரண்டு மாங்காய்கள் ஆவதைப் போல், ஸாக்ஷிக்குப் பக்கத்தில் அவஸ்தைகள் இரண்டு என்று கூட்டிக்கொள்ள முடியாது. ஸாக்ஷியும் அவஸ்தைகளும் ஒரே ஜாதிக்குச் சேரத் தகுந்தவையுமல்ல.

ii. ஸாக்ஷி வெறும் இருப்பே ஆகியுள்ளது. அதில் இருப்பைவிட வேறான ஸாக்ஷித்தன்மை என்று எந்த குணமும் இல்லை.

iii. அவஸ்தையென்பது வெறும் இருப்பை புரிந்துகொள்ளமுடியாத புத்திக்குத் தோன்றும் தோற்றமே. கயிற்றை அறியாதவனுக்கு பாம்பு தெரிந்தால் அப்பாம்பு எப்படி கயிற்றுடன்

இருக்கும் இரண்டாவது பதார்த்தம் அல்லது வஸ்து என்று தோன்றாதோ, அப்படித்தான் அவஸ்தை என்பதும் ஆத்மாவைவிட்டுத் தனித்துத் தோன்றுவதல்ல.

iv. கயிற்றுப் பாம்பு உண்மையில் கயிறே. அந்தக் கயிற்றில் ப்ராந்தியினால் தோன்றும் பாம்பின் வால், படை முதலிய அவயவங்கள் எதுவும் உண்மையில் கயிற்றை விடுத்து வேறாக இல்லவேயில்லை. பேரிருப்பாக இருக்கும் பரமார்த்தத்தையே நாம் அவஸ்தை என்றும், அவஸ்தையில் தோன்றும் உலகென்றும், அதிலிருக்கும் எண்ணிறந்த பிரிவுகளென்றும், பொருட்ளென்றும், குண, கர்மங்களென்றும் என்னென்னவோ கற்பனை செய்துகொண்டிருக்கிறோம். ஒரே மண்ணையே எப்படி பானை, குடம், தட்டு என்று பலவாறாகக் கற்பனை செய்து கொண்டிருக்கிறோமோ அதைப் போலத்தான் இதுவும். (சாந்.பா.6-2-3)

ஸாக்ஷி மற்றும் அவஸ்தைகளைப் பற்றி இன்னும் சில விஷயங்கள் :

அவஸ்தைக்குள் இருக்கும் புத்திக்கு ஆத்மாவின் உணர்வு இருப்பதில்லை. ஆத்ம உணர்வு இருக்கும்போது அவஸ்தை இருக்காது. அப்போது புத்தி புத்தியாய் இராமல் ஆத்மாவே ஆகிவிட்டிருக்கும். (இது135ல் தெளிவாகக் காண்பிக்கப்பட்டுள்ளது)

புத்தி ஆத்மாவையோ, அவஸ்தையையோ இரண்டாய் என்றும் பார்த்ததில்லை. ஆனாலும் ஸாக்ஷி மற்றும் அவஸ்தைகள் என்று இரண்டு சொற்களினால் கூறப்படும் வெவ்வேறு வஸ்துக்கள் உள்ளனவென்றே அது கருதிக்கொண்டிருப்பதால் தான் இந்த இரண்டு எப்படியாயிற்று என்று கேட்டுக்கொண்டே இருக்கிறது.

அனுபவ நோக்கில் அவஸ்தை என்பது கண்ணாடியில் தோன்றும் முகத்தின் ப்ரதிபலிப்பு போலத்தான். அது உண்மையில் ஸாக்ஷியின் ஸாரமான தூய இருப்பே தவிர வேறில்லை. ப்ரதிபிம்பத்திற்குக் கண்ணாடி என்ற ஒரு உண்மையான ஆதாரம் இருக்கவேண்டும். முகம் அதைவிட வேறாய் அதன் முன் இருக்க வேண்டும் என்னும் நியமம் உள்ளது. ஆனால் ஆத்மா இதைப்போல் எதன் முன்னும் இருப்பதில்லை. தேச, காலாதீதமான ஆத்மா கார்ய காரணங்களுக்கு உட்படுவதேயில்லை. ஆகையால் ஆத்மா அவஸ்தையாய் எப்படியோ மாறியுள்ளது என்று சொல்லவே முடியாது. உண்மையில் ஆத்மா எப்போதும் பேரிருப்பாகவே, அதாவது வெறும் இருப்பாகவே, அதாவது தூய இருப்பாகவே அதாவது பேருணர்வாகவே இருக்கிறது. அவஸ்தைகளுக்குத் தான் இருப்பே இல்லை.

ஆத்மா, அவஸ்தை என்னும் இரண்டு சொற்களை உபயோகித்திருப்பதாலும், ஆத்மா நிஜமான இருப்பென்றும் அவஸ்தைகள் உண்மையில் இல்லை என்று சொல்லுவதாலும் ஆத்மா அவஸ்தை என்னும் த்வைதம் ஏற்பட்டே தீரும் என்று வாதிப்பது அவிவேகம்.

ஏனெனில் சப்தார்த்த வியவஹார மாத்திரத்தினால் எந்த வஸ்துவும் ஸித்திக்காது. (ஸூ.பா.2-2-15)

(மூன்றாவது மறுப்பிற்குப் பதில்)

அவஸ்தைகள் மூன்று என்பதும் இப்படித்தான். ஒரு பாட்டி குழந்தைகளுக்குக் கதை சொல்கிறாள்- ஒரு அரசனுக்கு மூன்று குழந்தைகள். இரண்டு குழந்தைகள் பிறக்கவேயில்லை. ஒன்று கர்ப்பத்திற்குள் வரவேயில்லை. ஒன்றுமறியாத சிறுவன் ஒன்று, இரண்டு என்று கேட்டுக்கொண்டு, கூட்டி மூன்று என்று புரிந்து கொள்வதைப் போல, இந்த விழிப்பு புத்தி, கனவு, நனவு, தூக்கம் என்று மூன்று சொற்களைக் கொண்டு மூன்றவஸ்தைகள் என்று எண்ணிக்கொள்கிறது. அவஸ்தைகளே புத்தியின் ப்ராந்திதான். ஒரே கால வெள்ளத்தில், ஒரே வஸ்துவின் விஷயத்திற்கு மூன்றும் இருக்கும் என்று விழிப்பில் இருக்கும் ஒருவன் சொன்னால் அவன் புத்தியின் மடத்தனத்தை என்னென்பது!

ஆனால் புத்தியை இவ்விஷயத்தில் திட்டுவதால் உபயோகமில்லை. ஏனென்றால் அதற்குத் தானொன்றே இருப்பது என்பது ஸாத்யமே இல்லை. மெல்லுவதற்கு அதற்கு ஏதாவதொரு விஷயம் தேவை. அதுவும் பேதத்துடன் கூடியதாக இருக்க வேண்டும் என்பதே இயல்பாக இருக்கிறது. வஸ்து ஒன்றாக இருக்கும்போதும் புத்தி அதைப் பகுதி பகுதியாய் பிரித்தே அறிந்து கொள்கிறது. இப்பிரிவு நின்றுவிட்டால் புத்திக்கு இருப்பே இல்லை. இதைப் போலத்தான் நாம் புரிந்துகொள்ளவேண்டும்.

நான்கு, ஐந்து மற்றும் ஆறாம் மறுப்புகளைக் கீழ் கண்ட பிரிவுகளில் காண்க

அவஸ்தைக்குள் நான், மற்றவை என்னும் பிரிவு (69-70)

த்ரவ்ய குண கர்ம பிரிவுகள் (69-70)

கனவு, நனவு, தூக்கம் என்னும் பிரிவு ((71-81). இப்

மற்ற மறுப்புகளுக்குச் சுருக்கமான பதில்

ஸாக்ஷி அனுபவத்தில் எந்தப் பிரிவும் இல்லை, எந்த த்வைதமும் இல்லை. எப்பாகுபாடும் இல்லாத நிர்விசேஷமான பேரிருப்பு ஒன்றே உள்ளது. புத்தியின் நோக்கில் தான் அனைத்துப் பிரிவுகளும், பன்மைகளும் உள்ளன. விழிப்பு நிலை புத்தியையே (ப்ரத்யயத்தையே) அனுபவமென்று கருதுபவர்கள் இந்த த்வைத மாயையில் மயங்கியுள்ளனர். ஆனால் ஸாக்ஷி அனுபவத்தை ஆதாரமாய் வைத்துக் கொண்டு யார் வியாபக யுக்தியை உபயோகிப்பாரோ அவர்களுக்கு – எவ்விதமான பிரிவுமற்ற (த்ரவ்ய, குண, கர்மம்), த்வைதமற்ற, (நான், மற்றவை) எந்த ஏற்றத் தாழ்வுகளுமற்ற (கனவு கீழ்மட்டம், நனவு மேல் மட்டம்) பேரிருப்பே பரமார்த்தம் என்பது நிச்சயமாகிவிடும்.

69. அறியப்படு பொருட்களின் நிர்தாரணத்திலும் புத்தியின் கையாலாகாத்தனம்

பேரிருப்பு ஒன்றே ஸத்யம் என்னும் வேதாந்த ஸித்தாந்தத்திற்கு நனவுலகின் நாநாத்வம் (plurality/multiplicity) எவ்விதத்திலும் பங்கம் விளைவிக்காது. இதற்கு இன்னொரு யுக்தி உள்ளது. அது:
சந்தேகமேயின்றி புத்தி (அல்லது மனம்) பலப் பல பிரிவுகளையும், பலவாறான பொருட்களையும் அவைகளுள் உறவுகளையும் காண்கிறது. ஆயினும் அவைகளின் ஸாரத்தை உறுதி செய் என்றால் அது தன் கையாலாகாத்தனத்தை ஒத்துக்கொண்டு சும்மா இருந்துவிடும். புத்தியின் பழக்கம் என்ன? எது எப்படி, எப்போது, எவ்வாறு தோன்றுகிறதோ அது அப்படியே இருக்கும் என்று அச்சமயத்தில் நிச்சயித்துவிடும் ஒரு துடிப்பு உள்ளது. ஆனால் அந்த புத்திக்குத் தன் மேலேயே நம்பிக்கை இல்லை. 'மறுபடி ஆராய்ந்து சொல் என்றால், உடனே 'அது அப்படியில்லை, இப்படி' என்று கூறும். உதாரணமாக: இந்த புத்திக்குத் தென்படும் உலகம் 'நான்', 'மற்றவை' என்று இரண்டாகப் பிரிந்து, தேச காலங்களில் இருப்பவை போல் தெரிகிறது, 'மற்றவை என்பது, த்ரவ்ய குண கர்ம, க்ரியா காரக பலன்களுள்ள பிரிவுகள் இருப்பது போலவும் உள்ளது. இப்போது இந்த தோற்றப் பிரிவுகளைக் குறித்து சில கேள்விகளைக் கேட்கலாம்.

நனவு நிலை புத்திக்கு இக்கேள்வியைக் கேட்போம்:

a) 'நான்', 'மற்றவை' என்னும் பிரிவு எதனால் வந்துள்ளது? எந்த ஸாதனம் என்னை மற்றவைகளிலிருந்தும், மற்றவைகளை என்னிடமிருந்தும் பிரிக்கிறது?
புத்தியின் பதில்: என் தேகம் வரை இருப்பது எல்லாம் நான், தேகத்தைத் தாண்டியது எல்லாம் மற்றவை. இப்போது தேகம் நானா, நானில்லையா என்று கேட்டால், தேகம் நான்தான். நான் போகிறேன், நான் நிற்கிறேன் என்று தோன்றும்போது அது சரிதான் என்ற எண்ணம் புத்திக்கு உள்ளது. ஆனால் சில சமயம் என் தேகம் ஒல்லியாகியுள்ளது, இக்கார்யத்திற்காக இந்த தேகத்தை ஒப்படைத்து விடுகிறேன் என்கிற எண்ண ஓட்டங்கள் வரும் போது, 'தேகம் நானல்ல, அது என்னுடையது' என்று இந்த புத்தியே சொல்லி விடும். நான் என்னும் பதார்த்தம் எது என்பதைப் பின்னால் (142ல்) விரிவாகச் சொல்லப் போவதால் தற்சமயத்திற்கு இது போதுமானது. நான் என்னும் பதார்த்தம் எது என்பதில் புத்திக்குத் தெளிவில்லை. ஆகையால் நானல்லாதது எது என்பதை ஒவ்வொரு தடவைக்கும் ஒவ்வொருவிதமாய் சொல்வதென்பது தவிர்க்க முடியாததாகி உள்ளது. 'நான்', 'மற்றவை' என்னும் பிரிவு எதனால் வந்துள்ளது? என்னும் கேள்விக்கு அதனிடம் பதிலில்லை. ஆயினும் 'நான்', 'மற்றவை' என்னும் பிரிவு பரமார்த்தமாகியே உலகில் உள்ளது என்னும் நம்பிக்கையை அது விடுவதாயில்லை.

b) த்ரவ்ய, குணக் கர்மப் பிரிவு என்றால் என்ன என்று கேட்டால் இந்த புத்தி கொடுக்கும் விடை விசித்திரமாயிருக்கிறது. முதலில் த்ரவ்யம் என்றால் த்ரவ்ய லக்ஷணங்களைச் சொல்லாமல் குணங்களுடையது என்கும். உதாரணமாக: எலுமிச்சம்பழம் என்னும் த்ரவ்யத்தில் ஒரு வண்ணம், ஒரு சுவை, ஒரு மணம் எல்லாம் இருக்கும் என்று புத்தி சொல்லும். ஆனால் எவ்வளவு தான் சோதித்தாலும் ஒவ்வொவொரு இந்திரியத்திற்கும் அதனதன் விஷயம்தான் புலப்படுமே ஒழிய அக்குணங்களுக்கு ஆச்ரயமாக இருக்கும் எலுமிச்சம்பழம் என்னும் த்ரவ்யம் நமக்குத் தெரிவதேயில்லை. இக்குணங்களை விட வேறாய் த்ரவ்யம் இருக்கிறது என்பதற்கு என்ன ப்ரமாணம் உள்ளது? முன்பு எதைப் பார்த்தேனோ அதைத்தான் இப்போது தொடுகிறேன் என்னும் அறிவு ஆவதால் குணங்களை விட வேறான குணங்களுக்கு ஆதாரமான த்ரவ்யம் எங்குள்ளது என்று யாராவது கேட்கலாம். ஆனால் இந்த வாதத்தில் ஸாரமில்லை. ஏனென்றால்

இங்கு அனுபவத்தையொட்டி ஆராய்ந்தால், கண்ணிற்கு வடிவம் தான் தெரியும். வேறொன்றும் தெரியாது. கைகளுக்குத் தொடு அறிவுதான் ஆகும். மற்ற எதுவும் ஆகாது. இவ்விரண்டிலிருந்தும் ஒரே பதார்த்தத்தைத் தெரிந்துகொள்வேன் என்னும் பேச்சிற்கே இடமில்லை என்னும்போது இவ்விரண்டு அனுபவ ஆதாரங்களினால் த்ரவ்யம் எப்படி ஸித்தமாகும்? இன்னும் சிறிது விரிவாக ஆராயலாம்:

சப்தம், ஸ்பர்சம், ரூபம், ரசம், கந்தம் முதலியவை இந்திரியங்களுக்குப் புலப்படுபவை. இவைகளைத் தவிர்த்து வேறாக த்ரவ்யம் என்னும் பதார்த்தம் இருந்தால் அதற்கு இந்த சப்தம், ஸ்பர்சம், ரூபம், ரசம், கந்தம் எதுவும் இல்லையென்றாய் விடும்.

அப்படியானால் அவற்றை நாம் அறிவது எப்படி? அது இந்திரியங்களுக்குப் புலப்படாது. இந்திரியங்களுக்குப் பிடிபடும் சப்தம் முதலியவைகளுக்கு ஆதாரமாய் ஒரு பதார்த்தம் இருக்க வேண்டும் என்று கற்பிக்க நமக்கு அனுபவ ஆதாரமில்லை. (ப்ரு. பா.4-3-30) போகட்டும்

த்ரவ்யத்திற்கு அதற்கென்றே சுயமாய் சப்தம், ஸ்பர்சம், ரூபம், ரசம், கந்தம் எதுவும் இல்லையென்றாலும், அது எப்படியோ தானே தானாய் இருந்துகொண்டிருக்கிறது என்று ஒத்துக்கொண்டாலும், அது சப்தம் முதலிய குணங்களுக்கு ஆதாரமாய் இருக்கிறது என்பதற்கு எப்படிப் பொருள் கொள்வது? தூண்கள் கட்டிடத்திற்கு ஆதாரமாய் இருப்பது போல் அல்லது தரை அனைவருக்கும் ஆதாரமாய் இருப்பது போல் அது தன்னில் குணங்களை ஏற்றிக்கொண்டு அவைகளுக்கு ஆதாரமாய் உள்ளது என்று கற்பிக்கவும் முடியாது. ஏனெனில் த்ரவ்யத்திற்கு சுயமாய் இடம், சக்தி, திசை முதலிய எவையும் இருப்பதில்லை. இவையெல்லாம் குணங்களின் மூலம் அதற்கு வருகிறது. இந்தக் கற்பனையை விட்டால் ‘த்ரவ்யம் குணங்களுக்கு

ஆதாரம்' என்பதற்கு வேறு பொருள் எப்படிக் கற்பிக்க முடியும்? இந்த மறுப்பிற்கு விடையை புத்தி ஊகிக்கவே முடியாது.

கேள்வி: த்ரவ்யத்திற்கு இன்னுமொரு லக்ஷணம்: த்ரவ்யம் என்பது கர்மங்கள் செய்ய ஆதாரமாய் உள்ளது எதுவோ அது.
பதில்: இந்த லக்ஷணமும் அதே குறைபாடுடையது. த்ரவ்யத்தின் ஸ்வரூபமே நமக்குத் தெரியாததால் த்ரவ்யத்தில் கர்மம் உண்டாகும் என்னும் பேச்சிற்கே இடமில்லை. அர்த்தமும் இல்லை. கர்மம் என்றால் பரிணாமம் (மாறுபாடு, விகாரம்) என்றோ, சலனம் என்றோ பொருள் கொள்ள வேண்டும். அவயவங்களில் ஆகும் மாறுபாடுகளுக்கு பரிணாமம் என்று பெயர். அவயவியான த்ரவ்யம் இடம் விட்டு இடம் செல்வதற்கு சலனம் என்று பெயர். ஆனால் அவயவங்களைத் தவிர்த்து அவயவியான த்ரவ்யம் ஒன்று இருக்கிறது என்பதற்கு நமக்கு அனுபவ ஆதாரமில்லை. அவயவி அவயவங்களில் உள்ளதா இல்லை தனித்து வேறாகியுள்ளதா? அவயவங்களில் அது எப்படி இருக்கிறது? என்றெல்லாம் கேட்டால் அதை விவரித்துச் சொல்ல அனுபவத்தின் பலமோ அல்லது யுக்தியின் பலமோ இல்லவே இல்லை. (ஸூ.பா. 2-1-18). இப்படியிருக்க இவை த்ரவ்யத்தின் அவயவங்கள் என்று சொல்வது எவ்வாறு பொருந்தும்? த்ரவ்யம் மாறுகிறது என்று நாம் சொல்லும்போதெல்லாம் நமக்கு தெரிவது வெறும் மாறுதல்களேயொழிய மாறுபாடுகளற்ற த்ரவ்யமல்ல. ஆகையால் அதே த்ரவ்யமே இப்போது இப்படி மாறுபாட்டடைந்துள்ளது என்னும் நம்பிக்கைக்கு ஆதாரமே இல்லை என்றாகிறது. எனவே, எப்படி த்ரவ்யம் கர்மத்திற்கு ஆதாரமாகியிருக்கிறது என்றால் பதில் புத்தியிடமிருந்து வராது.

இனி குணத்திற்கும் கர்மத்திற்கும் என்ன வேறுபாடு? இதற்கும் சரியான பதில் கிடைக்கும் என்று சொல்ல முடியாது. குணம் மாறுதல்களை அடைந்துகொண்டே இருப்பதால் அது க்ரியையிலேயே சேர்ந்துவிடும். அப்படியானால் எல்லாமே க்ரியையே என்று சொல்வதானால் இந்தக் க்ரியா வெள்ளத்தில் நமக்கு விகாரமற்ற த்ரவ்ய குணங்கள் இருக்கின்றன என்று எப்படித் தெரிந்தது? என்னும் கேள்வி விடையற்றுப் போகும். இவையெல்லாம் ப்ராந்தியே என்றால் இப்ராந்திக்கு ஆதாரமாய் எந்த அனுபவமுள்ளது? நிர்விகாரமான த்ரவ்யமோ, குணமோ இல்லாதபோது, இது த்ரவ்யம், இது குணம் என்னும் ப்ராந்தி எப்படி வந்தது? – விடையில்லை. த்ரவ்ய குணங்கள் இல்லாவிடினும் அவை இருப்பதைப்போல் காண்பிப்பதே புத்தியின் ஸ்வபாவம் என்றால் க்ரியை இல்லாவிட்டாலும் அது இருப்பது போல் தெரிவிப்பதே புத்தியின் ஸ்வபாவம் என்று ஏன் சொல்லக்கூடாது? என்று இன்னொரு கேள்வி எழும். இப்படி த்ரவ்யம், குணம், கர்மங்களின் ஆராய்ச்சி புத்திக்கு இருக்கும் ஒரு பெரிய தடைக்கல்.

இனி ஸாமான்ய விசேஷங்களின் விஷயத்திலும், த்ரவ்யம் முதலியவைகளுக்கு இருக்கும் சம்பந்தத்தின் விஷயத்திலும் உண்டாகும் பலவாறான சிக்கல்களையும் அவிழ்க்க இயலாமல் புத்தி திணறுவது நம் அனுபவத்தில் உள்ளது.

1. புறப்பொருட்களில் இருப்பு, த்ரவ்யத்தன்மை, குணத்தன்மை, கர்மத்தன்மை, ப்ருத்வீத்தன்மை, ஜலத்தன்மை – முதலிய ஸாமான்யங்கள் உண்மையிலேயே இருக்கின்றன என்பதற்கு நம்மிடம் எந்த அனுபவ ஆதாரமுள்ளது? வெல்லம் இனிப்பாகவும், வெல்லம் சேர்ந்த பண்டமெல்லாம் இனிப்பாக இருப்பதும் நம் அனுபவத்திலுள்ளது. ஆனால் பானைத்தன்மை என்னும் ஸாமான்யம், பானைகளை விட்டுவிட்டு வேறாகவோ அல்லது அது பானைக்குள் புகுந்து அதன்பின் அது பானையானதையோ நாம் என்றும் கண்டதில்லை. பானை உண்டாகும் முன் பானைத் தன்மை எங்கிருந்தது என்று கேட்பதற்கு இடமே இல்லை.

2. பானைத்தன்மை சேர்ந்த பின்னரே அது பானை என்று கருதப்படுவதால் பானைத்தன்மை முன்பே பானையில் இருந்தது என்று கருத வாய்ப்பில்லை. மேலும் பானையல்லாததில் அது இருந்தது என்பது முரணானது.

3. பானைத்தன்மை பானை பிறந்த இடத்திலேயே இருந்ததா அல்லது வேறெங்கிருந்தோ வந்ததா? பதிலில்லை. ஏனெனில் அங்கேயே இருந்ததென்றால் அவ்விடத்தை நாம் பானை என்று முதலிலேயே அறிந்திருக்க வேண்டும் என்னும் சந்தேகம் வரும். அது பிறிதொறு இடத்திலிருந்து வந்தது என்றால் ஸாமான்யமும் த்ரவ்யத்தைப்போல க்ரியையுள்ளதென்றாகும்.

4. இன்னுமொரு கேள்வி: ஸாமான்யம் ஒவ்வொன்றிலும் பூர்ணமாய் உள்ளதா? அல்லது சிறிதளவே உள்ளதா? ஒன்றிலேயே பூர்ணமாக இருந்துவிட்டால் இன்னொன்றில் அது தோன்றக் கூடாது. ஒவ்வொன்றிலும் சிறிய பாகங்களாய்ப் பிரிந்திருந்தால் அது அநித்யமாகிவிடும். ஆகையால் பானைகளில் பானைத்தன்மை, ப்ருத்வீத்தன்மை, த்ரவ்யத்தன்மை முதலிய ஸாமான்யங்கள் இருக்கின்றன என்பதற்கு எந்த அனுபவத்தின் அல்லது யுக்தியின் துணையும் இல்லையென்றே சொல்லவேண்டியுள்ளது. இப்படியிருந்தும் உலகு ஸாமான்யங்களுடனும் விசேஷங்களுடனும் கூடினது என்று சொல்லிக்கொண்டே இருக்கிறது.

5. இனி பிரிவுகளுள் தொடர்பு: த்ரவ்ய, குண, கர்மங்களிலிருக்கும் ஸாமான்ய விசேஷங்கள் தனித்திருப்பவையா அல்லது ஒன்றுக்கொன்று சம்பந்தம் உள்ளவையா?

இதை யாராலும் நிச்சயிக்கவே முடியாது. இவைகளின் ஸ்வரூபத்தையே நிச்சயிக்க முடியாதபோது அவை வெவ்வேறா இல்லையா என்பதை எப்படித் தெரிந்து கொள்வது?

ஒரு பேச்சிற்கு ஒத்துக்கொண்டாலும் அவை வேறு என்றால் என்ன என்பதைப் புரிந்துகொள்ள முடியுமா?

1. வஸ்துக்களில் இருக்கும் பேதம் அவைகளில் இருக்கும் தர்மமா அல்லது ஸ்வரூபமா? எதுவாகியிருந்தாலும் வஸ்துவைப் பார்த்தால், அவை மற்றப் பொருட்களிலிருந்து வேறானது என்று உடனே தெரிய வேண்டும். ஆனால் அனுபவம் அப்படியில்லை.

2. பேதம் என்பது தர்மம் (குணம்) என்றால் தர்மியான பதார்த்தத்தை விட தர்மமான பேதம் வேறல்லவா? வேறல்லாவிடில் தர்மா தர்மி எண்ணம் இருக்காது. வேறாயிருந்தால் தர்மா தர்மிகள் வேறென்று நமக்குத் தெரியப்படுத்தும் பேதம் எது? அப்பேதம் பதார்த்தத்தின் குணமா இல்லையா? என்று புற்றீசல் போல் கேள்விகள் கிளம்புகின்றன. பேதங்கள் எண்ணற்றவை ஆகின்றன.

ஏராளமான தடைகள் இப்பேத விஷயத்திற்குள்ளன. ஆனாலும் பேதம் உண்மையில் உள்ளது என்றே நம் புத்தி அடம் பிடித்துக்கொண்டிருக்கிறது.

70. இன்னதென்று நிச்சயிக்க முடியாத, விழிப்பில் தெரியும் நாம ரூபங்கள் எல்லாம் உண்மையில் பேருணர்வே /பேரிருப்பே.

மேல் கூறியவற்றினால் என்ன தெளிவு பிறந்தது? விழிப்பு நோக்கில் எந்த பதார்த்தத்தையோ, பேதத்தையோ, பிரிவையோ அது தோன்றும் விதத்தில் அதன் ஸ்வரூபத்தை நிச்சயிக்க முடியாது. அவைகள் இருக்கின்றன என்று நமக்குத் தோன்றுவதும் அவைகள் இருக்கின்றன என்று வைத்துக்கொண்டுதான் வியவஹாரமே நடக்கிறது என்பதும் உண்மை. இக்காரணத்தினாலேயே அவைகளுக்கு பூர்ணானுபவத்தினால் ஸித்தமான பேரிருப்பைத் துண்டிக்கும் அளவு அதிகாரம் என்றும் கிடையாது. அவைகள் இருக்கின்றன என்று கூறும் விழிப்பு நிலை புத்தி அவைகளை நமக்குத் தெளிவாக்க முடியாது என்பதிலிருந்தே அவைகளில் எந்த ஸாரமும் இல்லை என்பது விளங்குகிறது. இப்படியிருக்க சோளக்காட்டு பொம்மைக்குப் பயப்படும் விலங்கு மற்றும் பறவைகளைப் போல் அவைகளுக்குப் பயந்து பேரிருப்பு ஒன்றே என்னும் ஸித்தாந்தத்தை ஏன் விடவேண்டும்? விழிப்பில் ‘இருப்பு’ என்பது நமக்கு எங்கெங்கும் தெரிகிறது. ஆனால் விழிப்பில் உள்ள எந்த ஒரு காட்சிக்கும் அது ஒட்டிகொள்ளாமல் தானே தானாய் இருந்துகொண்டிருக்கிறது. (ப்ரு.வா.1-2-12). இதை மனதில் கொண்டு பேரிருப்பின் ஸித்தாந்தத்தின் பெருமையை உணர்ந்துகொள்ளலாம். எப்படி?

பாம்பு, சிப்பி, கானல் நீர் முதலியவை தோன்றும் காலத்திலும் 'இருக்கின்றது' என்றுதான் தோன்றுகின்றன. பிறகு இது பாம்பல்ல கயிறு, வெள்ளியல்ல சிப்பி. கானல் நீரல்ல மணல் மேடு என்று தோன்றும்போதும் 'அவை இருக்கின்றன' என்றுதான் தோன்றுகிறது.

இதைப்போல பானை இருக்கிறது என்றே தோன்றி, ஆராயுங்கால் அது மண்தான் என்று தெரிந்தபின்னும் மண்ணின் வடிவத்திலும் அது இருக்கின்றது என்றே தோன்றுகின்றது. இப்படி எவையெவை தோன்றுகின்றனவோ அவையனைத்தும் இருக்கிறது என்றே தோன்றுகின்றன. பின் ஆராயும்போது அது தனக்கு ஆதாரமாய் இருந்தது போன்ற மற்றொரு பொருளாய் தோன்றுங்காலத்தும் அவ்வடிவில் அது 'இருக்கிறது' என்றே தோன்றுகிறது. வஸ்துக்கள் இன்னின்ன பெயர்களுடனும், இன்னின்ன வடிவங்களுடனும் தோன்றினாலும் அது 'இருக்கிறது' ('is'ness) என்று தான் தோன்றுகின்றன. எனவே விழிப்பு நிலையில் 'இருக்கிறது' என்பது வேறாகாமல், நாமரூபங்கள் மட்டுமே வேறாகின்றன என்பது திடம். (கீ.பா.2-16). இந்நோக்கில் 'இருக்கிறது' அல்லது 'இருப்பு' என்பது நாமரூபங்களுக்குச் சேர்ந்தவை அல்ல என்றும் அது தனக்குத் தானே சுயமாய், சுதந்திரமாய் இருப்பது என்றும் சொல்லவேண்டியுள்ளது.

துணி இருக்கிறது என்றால் நூல்கள் இருக்கின்றன. நூல்கள் பஞ்சு இருப்பதையும், பஞ்சு படிப்படியாக, பூமி, நீர், அக்னி, வாயு, ஆகாயம் என்று பஞ்ச பூதங்கள் வரை சென்று கடைசியில் பேரிருப்பிலேயே முடிவடைகின்றன. (ஸூ.பா.2-1-15). இப்படி பேரிருப்பையே புத்தியின் நோக்கில் பஞ்ச பூதங்களென்றும், பௌதிக வஸ்துக்களென்றும், த்ரவ்ய, குண கர்மங்களென்றும் சொல்கிறோமே தவிர, பரமார்த்தமாய் அப்பேரிருப்பைத் தவிர வேறொன்றும் இல்லவே இல்லை.

இதுவரை நாம் அறியப்படுபொருட்களை முக்கியமாய் எடுத்துக்கொண்டு, அதில் தோன்றும் நாம ரூபங்கள் வெறும் இருப்பேயாகியுள்ளன என்று யுக்தியினால் நிரூபித்தோம். இந்த யுக்தி அறிவதற்கு ஸாதனமாகியுள்ள கரணங்களுக்கும் பொருந்தும் என்பதை மறக்கக்கூடாது. யாராவது கீழ்க்கண்ட கேள்விகளைக் கேட்டால் அவைகளுக்குப் பதிலில்லை அல்லது பதிலளிப்பது கடினம்.

1. இந்திரியங்கள், மனது, புத்தி என்றால் என்ன?
2. இவைகளில் பிரிவுகளும் பேதங்களும் எப்படித் தோன்றின?
3. ப்ரமாணங்களின் ப்ரமாணத்தன்மை எப்படி எங்கிருந்து வந்தது? (ப்ரமாணங்களுக்கு இந்த சக்தி எப்படி வந்தது?)

புத்தி தனக்கு இவையெல்லாம் தெரியுமென்றே கருதுவதால், ஒவ்வொரு வினாவையும் தனித்தனியாக ஆராயும்போது புத்தி ஒரு கணம் 'இப்படி' என்றும், மற்றொரு கணம் 'இல்லையில்லை இது அப்படி' என்றும் உறுதியற்ற பதிலைத்தான் அளிக்கிறது.

அறியப்படு பொருட்களையும், அவைகளின் பிரிவுகளையும், வேறுபாடுகளையும் குறித்து நமக்கு நிச்சயமாக எதுவும் தெரியவில்லையென்றாலும், நம் புத்தி இவையெல்லாம் இருக்கின்றன என்றே உறுதிகொண்டுள்ளது. நாம் செய்த முடிவு என்ன? இவையனைத்திற்கும் 'இருப்பு' என்று ஒன்று உள்ளது என்பது தான்.

.

சரி, இப்போது முடிவான தீர்ப்பு என்ன?

பேரிருப்பே பரமார்த்தம். இதன் தோற்றங்கள் அதாவது அதன் பிரிவுகளான நாம ரூபங்களும், அவைகளில் சேர்ந்துள்ள இருப்பு என்னும் தர்மமும் வெறும் மாயை, பொய்த்தோற்றமே. ஒருவிதக் கண்ணாடியில் நம் சரீரம் இரண்டாகப் பிளந்ததைப்போல் தோன்றும். (இவ்விதக் கண்ணாடி கர்நாடக மாநிலத்தில் ஹளேபீடு என்னும் இடத்தில் இருக்கிறது). இதைப் போல விழிப்பு என்னும் துவாரத்தின் மூலம் பார்த்தால் தூய இருப்பு பிளவுபட்டதுபோல் தோன்றும். ப்ரதிபிம்பம் இரண்டாகப் பிரிந்ததுபோல் தோன்றும்போதும் நம் சரீரம் பிளக்காமலேயே தான் இருக்கிறது. இதைப்போலத்தான் விழிப்பில் பிளவுபடாத பேரிருப்பு, ஸாக்ஷியாய் அதைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறது. உண்மையில் ஸாக்ஷி, புற உலகு, அதில் தோன்றும் இருப்பின் நிழல் இவையனைத்தும் பிரிவுகளற்ற தூய இருப்பே/ பேரிருப்பே/பேருணர்வே.

உ. கனவு, நனவுகளின் இருப்பு ஒன்றே (71-81)

71. கனவு, நனவுகளை ஒப்பிடுவதால் என்ன பயன்?

5வது மறுப்பிற்குப் பதில்

நனவில் தோன்றும் பிரிவு எப்படி புத்தியினால் ஆனதோ, மாயா மாத்ரம் தானோ, அப்படியே தான் கனவு, நனவு என்னும் பிரிவும் விழிப்பு புத்தியையே சேர்ந்தது. இதுவும் மாயத்தோற்றமே தவிர பரமார்த்தமல்ல. தூய இருப்பையே புத்தி இப்படி இரண்டு அவஸ்தைகளாகிப் பிரித்துக் கொண்டு அவஸ்தை படுகிறது. மோஹத்தில் ஆழ்ந்துள்ளது. இவையெல்லாம் நனவு நிலை புத்தியின் வேலை என்று நினைவில் வைத்துக்கொண்டாலே போதுமானது. ஆயினும் கனவு, நனவுகளின் ஒற்றுமையை விரிவாக ஆராய்வதில் ஒரு விசேஷ லாபமும் உள்ளது. அது என்னவென்றால்;

விழிப்பில் தோன்றும் பிரிவும், பேதமும், மாயா மாத்ரமே என்று சொல்லியிருப்பது வரட்டு வாதம் என்று சொல்பவர்களின் வாய்க்குப் பூட்டுப் போட்டது போலாகும். நாம் உலகையும் அதன் பிரிவுகளையும் அது விழிப்புநிலை புத்திக்கு எப்படித் தோன்றுகிறதோ அப்படியே ஆராய்ந்துள்ளோம் மற்றும் அதே புத்தியை உபயோகித்துத் தான் எப்படி அப்பிரிவுகள் இல்லை என்று நிரூபித்தோம். நாம் அனுபவத்தை ஒதுக்கவில்லை. இந்நோக்கில், அதாவது ஸாக்ஷியின் நோக்கில் எந்தப் பிரிவோ, பேதமோ இல்லவேயில்லை. இனி இக்கருத்தைப் பலப்படுத்த இவ்விரண்டு நிலைகளையும் இன்னும் ஆழமாக பரிசீலிப்போம்.

72. விழிப்புலகில் இருக்கும் மூன்று விசேஷணங்களும் கனவுலகிலும் இருக்கின்றன

இனி (67ல்) சொல்லிய மறுப்புகளின் காரணங்களை ஒவ்வொன்றாய் ஆராய்வோம்.

விழிப்பை விட கனவு நிலை கீழ்மட்டத்தினது அல்லது அது வெறும் தோற்றமே (ஆனால் விழிப்பு நிலை தோன்றும் போதும் இருக்கிறது).

நனவு என்பது ப்ரமாணஸித்தமான உலகைக் காண்பிக்கும் நிலை, கனவு, நித்திரையின் தோஷத்தால் உண்டாகும் நிலை என்று பூர்வபக்ஷி சொன்னதை முதலில் ஆராய்வோம். அறிவுக்கரணங்களுக்குப் புலப்படக்கூடிய விழிப்பு உலகில் மூன்று விசேஷங்களை காணலாம். இவை:

1. வெவ்வேறு நாமரூபங்களுடன் பதார்த்தங்கள் தென்படுவது
2. பலவாறான கர்த்ரு, போக்த்ருக்களுடன் (agents of acts and enjoyers) கூடியிருப்பது.
3. நம் வினைகளுக்குத் தகுந்தவாறு தேச, கால, நிமித்தங்களை அனுசரித்துப் பலன்கள் தோன்றுவது (ஸூ.பா.1-1-2)

இம்மூன்றும் இடைவிடாது, பிறழாது தோன்றிக்கொண்டேயிருந்தாலும், அவைகளை மாற்றக்கூடிய சக்தியோ சுதந்திரமோ நமக்கு இல்லாததாலும், அவைகளை அனுசரித்தே நாம் வாழ வேண்டியுள்ளது. அறியப்படுபொருட்களின் உலகம் (world of objects) நம்மை அண்டியிராமல் தானே சுதந்திரமான இருப்புள்ளதாய் இருக்கவேண்டுமென்று சொல்ல வேண்டியுள்ளது. இப்படிப்பட்ட இருப்பு கனவின் தோற்றங்களுக்கு இல்லாததால் அது வெறும் தோற்றமென்றே சொல்லவேண்டும் என்பதுதான் ஆக்ஷேபம்.

பதில்: இது சரியில்லை. ஏனெனில் இவை பரமார்த்த ஸத்யமில்லை. நடைமுறை நாடக மேடையாய் இருக்கும் விழிப்பு நிலையை விட்டுவிட்டு கனவின் பக்கம் திரும்பினால் போதும், இம்மூன்றில் ஒன்று கூட ஸத்யத்வத்திற்கு அடையாளமில்லை என்பது புரிந்துவிடும். ஏனென்றால் கனவிலும் இவை இருப்பது போல்தான் தோன்றும். கனவென்பது விழிப்பைப் போலவே உண்மையான உலகையுடையது என்று நாம் கருதுவதில்லை. ஆயினும் மேல்கூறிய மூன்றும் அவ்வுலகில் காணப்படுகின்றன.

இப்படியிருக்கையில் இம்மூன்றிற்கும் ஸத்யத்வத்திற்கும் என்ன சம்பந்தத்தைக் கற்பிக்க முடியும்?

சிலருக்கு ஒரு சந்தேகம் எழலாம். கனவுலகில் நாம ரூபங்கள் இருந்தாலும் அவை நிச்சயமானவையல்ல; தற்போது வீடாகியிருப்பது மறு கணத்தில் பறவையாய் பறந்துபோகும், மலையாயிருந்தது மடுவாகிவிடும். கனவு காண்பவனைத் தவிர மற்ற எவரும் கர்த்ரு, போக்த்ருவாக இருப்பதில்லை. விழிப்பில் இருக்கும் நம் நண்பர் சிலகாலம் நம்மை விட்டகன்று மறுபடி சந்திக்கலாம், அவரை அடையாளம் கண்டுகொள்ளலாம். ஆனால் கனவில் இப்படியில்லை. யாரோ எப்படியோ அச்சமயத்தில் வந்து சேர்ந்துகொள்வார். தெரிந்த தேச காலங்களின் கட்டுப்பாடுமில்லை. எது எப்போது வேண்டுமானாலும் அங்கு நிகழ்ந்து விடலாம். இப்போது நமக்கு விழிப்பு மற்றும் கனவின் ஏற்றத்தாழ்வுகள் தெளிவாகப் புரிகிறதல்லவா?

இவ்வாக்ஷேபமும் விழிப்பு நிலையின் பற்றினால்தான் உண்டாகியுள்ளது. கனவை நனவு நோக்கில் பார்த்தால் மேலே சொன்ன ஏற்றத்தாழ்வுகள் காணப்படும் என்பதை மறுக்க முடியாது. ஆனால் கனவைக் கனவிலேயே எப்படிப் பார்க்கிறோம்? அது வெறும் தோற்ற உலகு என்ற எண்ணமே வருவதில்லை. நாம ரூபங்கள், கர்த்ருபோக்த்ரு பஹுத்வம், தேச கால நிமித்தங்களிலிருந்து ஆகும் க்ரியாபலம்- என்னும் இம்மூன்றே ஸத்யத்தின் அடையாளமாகியிருந்திருந்தால் கனவில் இம்மூன்றும் இல்லாததைக்கண்டு 'இது மித்யா ப்ரபஞ்சம்' என்று ஏன் அங்கு நிச்சயிப்பதில்லை? உண்மை என்னவென்றால் இம்மூன்றும் கனவில் நமக்கு ஸத்யம் என்றே தோன்றுகிறது. அதன்படியே நமக்குச் சரியென்று பட்ட கார்யங்களையும் செய்கிறோம். ஆகையால் இம்மூன்றும் உள்ளன என்னும் காரணத்தினாலேயே விழிப்பிற்கு எவ்வித உயர்ந்த இருப்பும் வருவதில்லை என்று முடிவாகிறதல்லவா?

73. கனவைப்பற்றிய கற்பனைகளும் அவைகளிலிருக்கும் தோஷங்களும்

நனவு என்பது இயல்பான அவஸ்தை என்றும், கனவு என்பது நித்ரா தோஷத்தினாலான அவஸ்தையென்றும் கூறும் பூர்வபக்ஷியை இப்போது விமரிசிப்போம்:

விழிப்பில் நமக்கு இயல்பாகவே காட்சிகள் அனுபவத்திற்கு வருகின்றன, விழிப்பு நிலையின் தாக்கத்தினால் கனவு வருகின்றன என்னும் அபிப்ராயம் நம்மில் பலமாகவே உள்ளது. இதுதான் கனவு நனவைவிட கீழான அந்தஸ்து உடையது என்னும் கருத்து நிலவ ஒரு முக்கிய காரணம். மற்ற தர்சனக்காரர்களும் இதை உறுதிப்படுத்துவது போலவே உபதேசம் செய்கின்றனர். விஞ்ஞானிகளும் நம்புகின்றனர். இது எவ்வளவு தூரம் உண்மை என்பதை ஆராய்வோம்.

விஞ்ஞானிகள் கருத்து:

பருவகாலம், பகல் நேரம், நாம் உண்ட உணவு, செயல்கள், சிந்தனைகள், முதலியவை கனவு வரக் காரணம் என்பது தான் நம் முடிவு. சரீரத்தில் ஏற்படும் மாற்றங்கள்

இந்திரியங்கள் அனுபவித்த காட்சிகளின் ஸம்ஸ்காரங்கள், அந்தந்த குலம் அல்லது குடும்பத்தில் பொதுவாக உள்ள ஸம்ஸ்காரங்கள், அந்தந்த நபர்கள் அனுபவித்த உணர்ச்சிகள் முதலியவை கனவிற்குக் காரணம் என்று விஞ்ஞானம் சொல்கிறது.

வேதாந்திகளின் பதில்:

நனவில் எந்தச் செயலையும் மிகுந்த விருப்பத்துடன் செய்து ஸம்ஸ்காரத்தை உண்டாக்கிக் கொள்ளாத போதும் கனவுகள் வருவதுண்டு. நனவில் நாம் என்றைக்குமே காணாத காட்சிகளையும் கனவில் காண்பதுண்டு. நனவு, கனவிற்குக் காரணம் என்னும் கருத்திற்கு இது தடைதானே? காலத்திற்கு சமமாய், ஏதோ ஒரு ஸம்ஸ்காரம் ஒரு குறிப்பிட்ட நபரினுள்ளே, ஏதோ ஒரு தெரிந்த கனவில் ஏன், எப்படி எழுகிறது என்பதற்கு விஞ்ஞானம் சரியான விளக்கமளிக்கவில்லை.

உளவியல் நிபுணர்களின் விளக்கங்களும், அவர்களின் அபிப்ராயங்களும்:

நனவில் தவிர்க்க முடியாத சில நிர்பந்தங்கள் இருக்கும். அவைகளிலிருந்து தப்பித்து ஜீவன் சுகமாக இருக்கட்டும் என்று இயற்கைத்தாய் கனவை உண்டுபண்ணியுள்ளாள்.

வேதாந்திகளின் பதில்:

கனவிலும் நமக்கு எத்தனையோ இக்கட்டான சூழ்நிலைகள் எற்படுகின்றன. அவற்றிலிருந்து தப்பிக்கமுடியாமல் சங்கடப்படுவோம். இது அனுபவமேயாகியுள்ளதால் நனவின் சங்கடங்களைத் தவிர்க்கும் அவஸ்தையே கனவென்பது சரியன்று.

உளவியல் நிபுணர்கள்:

நனவின் ஆசைகள் நிறைவேற அல்லது நனவின் சங்கடங்களைத் தவிர்க்கும் அவஸ்தையே கனவு.

வேதாந்திகளின் பதில்:

இக்கருத்தும் தோஷத்துடன் கூடியதே. ஏனென்றால் கனவில் ஆசைகளோ, சங்கடங்களோ இல்லாமலில்லை. மேலும் நனவில் தனக்கு நிறைவு ஏற்பட்ட விஷயத்திலேயே கனவில் குறைபாடுகள் தோன்றலாம். சான்றாக, நனவில் நன்கு உண்டு த்ருப்தியாய் தூங்குபவன், பசியாலும், தாகத்தாலும் வாடுவது போல் கனவு காணலாம்.

உளவியல் நிபுணர்கள்:

நனவில் இருக்கும் ஏற்றத்தாழ்வுகளையும், தொந்தரவுகளையும் சரி செய்து கொள்ளும் அவஸ்தையே கனவு. சான்றாக நனவில் சிலர் ஏழையாகவும், சிலர் பணக்காரராகவும் இருக்கலாம். கனவில் ஏழை பணக்காரனாகி, பணக்காரன் ஏழையாகி, நனவிலிருக்கும் கடன் தொல்லையை சரி செய்து விடலாம் என்று அபிப்ராயமா?

வேதாந்திகளின் பதில்:

இவ்விளக்கமெப்படி தோஷமின்றி இருக்க முடியும்? கனவில் கூட என் ஏழ்மை நீங்கவில்லையே, என் பகைவனை மட்டம் போடமுடியவில்லையே என்று எவ்வளவோ பேர் தவிக்கின்றனரே?

உளவியல் நிபுணர்கள்:

கனவென்பது நாம் கற்க முயலும் ஒரு நிலை.

வேதாந்திகளின் பதில்:

இதுவும் பொருத்தமற்ற கற்பனையே. 'விழித்தவுடன் நான் பொருட்களை அறிய வேண்டியுள்ளதால் முதலிலேயே அறியும் விதத்தைக் கற்றுக்கொண்டு விடுவேன்' என்று

யார்தான் கனவிற்குக் கிளம்புவர்? கனவில் நமக்கு விழிப்பின் நினைவே இருக்காது. கனவில் காணும் காட்சிகள் தான் அப்போது முக்கியம்.

உளவியல் நிபுணர்கள்:

கனவு ஒரு மந்தமான உணர்வற்ற நிலை.

வேதாந்திகளின் பதில்:

இந்த நிலை நாள்தோறும் அனைவருக்கும் வந்துபோவதின் காரணமென்ன? இது எந்த வஸ்துவினால் பிறக்கிறது? எந்த வஸ்துவினால் போகிறது?

பதிலில்லை.

உளவியல் நிபுணர்கள்:

கனவில் தூண்டிவிடும் அம்சம் (awakening factor) முழுமையாகயில்லை.

வேதாந்திகளின் பதில்: இது என்ன தூண்டிவிடும் அம்சம்? எங்கே கண்டுபிடித்தீர்கள்? அது நனவில் முழுமையாக இருக்கிறது கனவில் இல்லை என்பதையெல்லாம் எந்த ஆதாரத்துடன் கற்பிக்கின்றீரோ அது உங்களுக்குத்தான் வெளிச்சம்.

சில வேதாந்திகளின் விளக்கமும் அதன் விமரிசனமும்

நம் நாட்டு வேதாந்திகள் சிலர், விழிப்பு நிலையில் ஜீவன் செய்த வினைகளுக்குத் தகுந்தவாறு இறைவன் கனவுகளைப் படைக்கிறான் என்கின்றனர்.

இதைப்பற்றிய விமரிசனம்: சாஸ்திர ப்ரமாணங்களை நம்பி, இறைவனை வைத்துக்கொண்டு கனவு, நனவுகளின் தொடர்பைக் கூறும் இவர்களின் கூற்று, அனுபவத்தின் ஆதாரத்துடன் தர்க்கத்துடன் சென்றுகொண்டிருக்கும் நம் ஆராய்ச்சியில் விமரிசிக்கத் தகுந்ததல்லாதலால் அதை விட்டுவிடுவோம். பாவிகளுக்கு எப்போதும் கெட்ட கனவுகளே வரும் என்றோ, புண்ணியவான்களுக்கு எப்போதும் நல்ல கனவுகளே வரும் என்றோ சட்டம் கிடையாது என்று மட்டும் இங்கு சொல்லிவிடலாம்.

வேதாந்திகளின் பதில்:

இதுவரை சொன்ன பலதரப்பட்ட கற்பனைகளெல்லாம் நனவுப் பற்றினால் தோன்றியவைகள் என்பதை நினைவு கூறவேண்டும். இது சரியா, தவறா என்பதைத் தீர்மானிக்க கனவு நிலையில் நனவு நிலையை நோக்க ஆரம்பித்தால் போதுமானது. நாம் கனவு காணும்போதே யாராவது, ‘இந்த அவஸ்தையைவிட உயர்ந்த அவஸ்தை ஒன்று உள்ளது, அந்த அவஸ்தையின் ப்ரயோஜனத்திற்காக இப்போதைய அவஸ்தை உண்டாகியுள்ளது’ என்று சொன்னால் நாம் ஒத்துக்கொள்வோமா? இல்லை. கனவில் நமக்கு நனவு நினைப்பே இருக்காது. ஒருவேளை இதன் நினவு வந்திருந்தாலும் நாம் கனவைவிடக் கீழான நிலைக்கே இறக்கி விடுவோம் என்பது மட்டும் திடம். ஏனென்றால் அவ்வப்போது தோன்றும் அனுபவங்களே உயர்ந்தவை என்று கருதுவதே நம் புத்தியின் இயல்பாகி உள்ளது. எனவேதான் நாம் கனவு காணும்போது அதே நிஜமான விழிப்பு ஆகியிருந்தால் எப்படியோ அப்படியேதான் அங்கு நடந்து கொள்கிறோம். கனவு நோக்கில் நனவு விஷயத்தில் செய்து கொள்ளக்கூடிய தீர்ப்பிற்கு நாம் மதிப்பளிக்கத் தயாரில்லை. நனவு நிலையிலிருந்து கனவின் விஷயத்திற்கு அளித்த தீர்ப்பிற்கு மட்டும் மதிப்பளிக்க வேண்டும் என்பது நியாயமா?

(இதே நூலை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்த பூஜ்ய ஸ்வாமி ப்ரகாஷாநந்தேந்த்ர ஸரஸ்வதி அவர்கள் சேர்த்த ஒரு விளக்கம் இங்கு கொடுக்கப் பட்டுள்ளது.)

பொதுவாக நாம் நனவு நோக்கில் கனவைத் தோற்றமென்றும், பட்டத்திலிருக்கும் வால் போன்று நனவில் ஒட்டிகொண்டது என்றும் கருதுகிறோம். ஆனால் கனவு நோக்கில் :

- ***கனவே நனவு போலவும், உண்மைபோலும், சுதந்திரமாக இருப்பது போலவும் அனுபவிக்கப்படுகிறது.***
- ***அது எந்த ஒரு நிலையின் ஸம்ஸ்காரத்தினாலும் வருவதல்ல. கனவில் இருக்கும்போது எவரும் 'இக்கனவு எந்த ஸம்ஸ்காரத்தினால் தோன்றுகிறது?' என்று கேட்பதில்லை.***
- ***இப்போது இருக்கும் விழிப்பு நிலை இருப்பதே இல்லை.***
- ***அப்படியும் விழிப்பு நிலையின் நினைவு தோன்றினால் அது அங்கு இரண்டாம் பட்சமாகத்தான் கருதப்படுகிறது மற்றும் அக்கனவின் தொடர்ச்சியாகத்தான் கருதப்படுகிறது.***
- ***எனவே, நனவோ, கனவோ, அதை அதை அதனதன் த்ருஷ்டியில் நோக்குவதே நலம். இரண்டும் சமம், இரண்டும் தனித்து இயங்குபவை. அவ்விரண்டிற்கும் கற்பிக்கப்பட்ட கார்ய காரண தொடர்பு தவறானது மற்றும் அனுபவத்திற்கு முரணானது.***

74. கனவாராய்ச்சியினால் மனோவியாதிகளை நீக்கலாம் என்னும் வாதம் மற்றும் மூநிலை நோக்கில் அதன் விமரிசனம்

நனவு நிலை வாஸனையிலிருந்து தான் கனவு உண்டாகிறது என்று கூறும் உளவியல் நிபுணர்கள் சிலர் வேறு கோணத்திலிருந்து ஆராய ஆரம்பித்தனர். அவர்கள் என்ன கண்டுபிடித்தனர் என்றால்:

- சில குறிப்பிட்ட கனவுகள் சில குறிப்பிட்ட விழிப்பு நிலை மனதுகளுக்கு வருகிறது. மேலும்
- சிலருக்கு வரும் மனோவியாதிகளுக்கு அவர்களுக்கு உண்டாகும் கனவுகளைக் கொண்டு சிகிச்சை அளித்து வெற்றியும் கண்டுள்ளனர்.

இதை அறிந்த பின் கனவுக்கும், நனவுக்கும் இருக்கும் தொடர்பு இன்னும் திடப்படுகிறது. எனவே இவர்கள் கருத்தை சிறிது ஆராய்வோம்.

இம்மனவியல் நிபுணர்கள் கூறுவது என்னவென்றால்:
"இரண்டு வகைப் பகுதிகள், ஒன்று நினைவினது, மற்றொன்று மறதியினது உள்ளன. நம் உணர்ச்சிகளான, பயம், கோபம், மகிழ்ச்சி, வியப்பு, முதலியவை நினைவுப் பகுதிக்குச் சென்று நிலைக்கும். இன்னும் சில தற்போதைய சூழ்நிலைக்கு உதவாதாதலால் மறதிப் பகுதிக்கு அனுப்பப்படும். இங்கும் அவை நெருக்கியடித்துக்கொண்டு முடங்கியிருக்கும்.

ஆனால் சில உள்ளே செல்லாமல் வாயிலிலேயே இருந்துகொண்டு ஏதோ ஒரு சந்தர்ப்பத்தில் வெளியே வந்து விடும். சூழ்நிலை வெளியேயிருந்து தாக்கினால் அது நனவு எனப்படுகிறது, உள்ளேயிருந்து தாக்கினால் அது கனவு எனப்படுகிறது. விழிப்பின் தீவிர ஆசைகளும், எண்ணங்களும் ஒதுக்கப்படுவதால் அவைகள் கனவில் தென்படுகின்றன. இவ்வித ஆசைகளையும், எண்ணங்களையும் சோதித்துக் கண்டறிந்தால் மனிதனின் உள்ளும், புறமும் ஆராயப்பட்டவைகளாகும். அப்போது மனிதனின் மனோவியாதிகளுக்குச் சிகிச்சை அளிக்கமுடியும்" என்பது அவர்களின் அபிப்ராயம்.

இதிலிருந்து என்ன தெரிகிறது? மனோநிபுணர்கள் கனவுக்கும், நனவுக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு உண்டென்றும், கனவு என்பது ஒரு தனிப்பட்ட அவஸ்தை அல்ல என்று ஒத்துக்கொண்டனர் என்பது தெளிவாகிறது. இவையனைத்துக் கற்பனைகளும் யுக்தி அனுபவங்களுக்கு ஒத்துப்போவதுபோல் தோன்றினாலும், ஆராய்ச்சிக்கு உட்படுத்தும் போது இருக்காது. ஏனெனில் மனதை இரு பகுதிகளாகப் பிரிப்பதே யுக்திக்குப் பொருந்துவதன்று. ஒருவேளை இரண்டு பகுதிகள் உண்டெனக்கொண்டாலும், நனவு அனுபவங்களும் எண்ணங்களும் ஒரு பகுதியில் இருந்துகொண்டு சூழ்நிலைக் காரணமாக வெடித்துக்கொண்டுக் கிளம்பியதை எவரும் கண்டதில்லை. மேலும் நோயாளி தன் கனவின் அனுபவத்தைக் கூறவேண்டும். மருத்துவர் அதனைப் புரிந்துகொள்ளவேண்டும். நோயாளிக்குத் தன் கனவை விவரிக்கும் சாமர்த்யம் உண்டா என்பதை நிச்சயக்க வேண்டும். அவன் கனவை உள்ளது உள்ளபடி சொன்னானா இல்லையா யாருக்குத் தெரியும்? மேலும் மருத்துவர்தான் நோயாளி சொன்னதைச் சரியாகப் புரிந்துகொண்டார் என்று எப்படிச் சொல்வது? அவரால் நோயாளியின் மனயியல்பைக் கண்டுபிடிக்க முடியுமா? இதுவும் சந்தேகத்திற்கு இடமளிக்கிறதல்லவா? மனிதர்களுக்கு எவ்வளவோ கனவுகள் வரும். அவையெல்லாம் நோயினால்தான் வருகின்றன என்றோ, கட்டுப்படுத்தப்பட்ட ஆசைகளின் மற்றும் எண்ணங்களின் பயனாகியே வருகின்றன என்றோ சொல்லமுடியுமா? மேலும் ஒருவருக்கு வரும் கனவுகளெல்லாம் அவருக்கு நினைவிலிருக்குமா? இருந்தாலும் சித்ர விசித்ரமாய் இருக்கும் நூற்றுக்கணக்கான கனவுகளில், நோயாளியின் எண்ணங்களையும், அனுபவங்களையும் சொல்ல இந்தக் கனவுதான் என்று எதைத் தேர்ந்தெடுத்து சொல்ல முடியும்? இவ்வளவையும் வைத்துக் கொண்டுப் பார்த்தால், கனவைப் புரிந்துகொள்வது என்பது அஸாத்யமே என்று தோன்றுகிறது. கனவின் துணையுடன் செய்யும் வைத்தியம் ஒருவித ச்ரத்தா வைத்தியம். அது மந்திரம், தந்திரம், யந்திரம், பேய் வைத்தியம் முதலியவற்றிற்கு இணையானது என்றுகூட சொல்லலாம்.

மேலும் இவ்வுலகில் நோயாளிகளுக்கு மட்டுமே கனவு வருவதில்லை. கனவு என்பது அனைவருக்கும் வரும் ஒரு பொது அனுபவம். இப்படிப்பட்டவருக்கு இத்தகையக் கனவுகள் தான் வரும் என்கிற கட்டுப்பாடு இருந்திருந்தால் கனவுகளை நனவிற்கு சம்பந்தப்பட்டவைகள் என்று வைத்துக்கொண்டு அவைகளின் ஸ்வபாவத்தினால் நனவு மனதின் நிலையை நிச்சயிக்கும் முயற்சியை வேண்டுமானால் மேற்கொள்ளலாம். ஆனால் அப்படி நியமம் ஒன்றுமில்லை. எனவே இத்தகைய ஆராய்ச்சியினால் வாழ்வின்

ரகசியத்தை கண்டு பிடிக்க முடியாது என்றுதான் சொல்லவேண்டியுள்ளது. இது மனவியலில் எவ்வளவுதான் வெற்றியளித்தாலும் சாஸ்திர ரீதியில் கௌரவமான இடத்தை என்றும் பெறாது. ஒரு வேளை பெற்றாலும், இங்கு நாம் செய்து கொண்டிருக்கும் அவஸ்தாத்ரய ஆராய்ச்சியை இம்மியும் பாதிக்காது. ஏனெனில் மனதின் பகுதிப்பாட்டிற்கு விழிப்பு நோக்கே ஆதாரம் என்னும் தோஷம் ஒட்டிக்கொண்டேயிருக்கும். இதுமட்டுமல்லாமல் தம் மனதையும் கனவு, நனவுகளையும் ஆராயாமல் பிறர் மனதையும் அவஸ்தைகளையும் சப்தப்ரமாணத்தினால் ஊகித்து அந்த ஊகத்தின்படி சாஸ்திரத்தின் கட்டடத்தை கட்டிக்கொண்டிருக்கிறார்கள் என்பது இக்கட்சியின் மற்றொரு தோஷம்.

75. கனவு, நனவின் வாஸனையினால் வருவது என்னும் கட்சியிலுள்ள ஆதாரமற்ற கற்பனைகள்

மேல் சொன்னவற்றையெல்லாம் வேறொரு முறையிலும் ஆராயமுடியும்:

1. நனவு வாஸனையினால் கனவு வருகிறது என்பதற்கு என்ன அனுபவ ஆதாரமுள்ளது? எவ்விதமான புற உலகறிவில்லாத அவஸ்தை தூக்கம். கனவு என்றால் ஏதோ புறக்காட்சிகள் அனுபவத்திற்கு வரக்கூடிய அவஸ்தை. இப்படியிருக்க, கனவு சமயத்தில் தூக்கமும் இருக்கும் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? தூங்காமல் நமக்குக் கனவு வராது என்பது அனுபவத்திற்கு ஒட்டியே இருப்பதால் அதை ஒத்துக் கொள்ளலாம். ஆனால் ஒரே சமயத்தில் தூங்கவும் செய்வேன் (என்றால் எவ்விதப் புற அறிவுமின்றி) கனவும் காண்பேன் என்பதை எவ்வாறு ஒத்துக்கொள்ளமுடியும்? இது முரண்பாடுடையதல்லவா?
2. தூக்கத்தில் நனவுலகின் அறிவு, நனவின் தேஹம், இந்திரியங்கள், விஷயங்கள் அவற்றின் நினைவுகள் அனைத்தும் துடைத்துவிட்டதுபோல் இருக்கும். எனவே நனவின் எந்த ஒரு பொருளும் தூக்கத்தைத்தாண்டி கனவிற்குள் நுழையமுடியாது. விழிப்பு நிலையிலிருந்து பிரிக்கவே முடியாத மனம், தான் எப்படியோ நனவு நிலையிலிருந்து நழுவி கனவுக்குள் நுழைந்து தன்னுடன் கொண்டு வந்த வாஸனைகளினால் கனவுலோகத்தை எப்படிப் படைக்க முடியும்?
3. கனவிலும், நனவிலும் பொருட்களின் அனுபவம் ஒரே மாதிரித்தான் இருக்கிறது. ஆயினும் நாம் நனவில் அவை வெளியே இருக்கின்றன என்றும், கனவில் மட்டும் அவை வெளியே இல்லை என்றும் கருதுகிறோம். நனவில் புறப்பொருட்களில் இருந்து வந்த வெளிச்சம் நம் கண்களில் படும்போது அவைகள் நமக்குப் புலப்படுகின்றன என்று சொல்கிறோம். கனவில் நனவின் வாஸனைகள்தான் பொருட்களாய்த் தெரிகின்றன என்கிறோம். இப்பாரபட்சம் எப்படி யுக்திக்குப் பொருந்தும்? கனவில் எந்தப் புறப்பொருளையும் எதிர்பார்க்காமல் மனதே எல்லாவற்றையும் படைக்க முடியுமானால் நனவில் அதேமாதிரி படைக்கமுடியாது என்று நம்புவதற்கு என்ன ஆதாரமுள்ளது?

4. இதுவரை நாம், வாஸனைகளினாலேயே புறப்பொருட்கள் வடிவெடுத்துத் தோன்றுகின்றன என்று ஒத்துக்கொண்டு வாதித்துக்கொண்டே வந்துள்ளோம். ஆனால் உண்மை என்ன? நனவில் எந்த ஒரு பொருளும் வாஸனையினால் தோன்றியுள்ளதை நாம் கண்டதில்லை. நம் மனதின் வாஸனை எவ்வளவு தான் பலமாக இருந்தாலும் அது ஒரு புல்லைக்கூட படைக்கமுடியாது. அப்படியிருந்தும் கனவில் தெரியும் ஒரு உலகு நனவு வாஸனையினால் ஆனது என்று சொல்வது மலடி நூற்றுக்கணக்கான மக்களைப் பெற்றாள் என்பதற்குச் சமம்.

76. கனவு, நனவு-இவ்விரண்டும் சரிசமம். இல்லாவிட்டால் இரண்டும் ஸத்யம் அல்லது இரண்டும் மித்யா

(67b மறுப்பிற்குப் பதில்)
மறுப்பை மறுபடிச் சொல்லி பதிலளிப்போம்.

1. 67 bல் சொல்லியபடி, நாம் விழிப்பில் நிஜமான பொருட்களை உபயோகித்து, பயன்களை அனுபவிக்கிறோம். ஆனால் கனவில் அனைத்தும் தோற்றங்களே. மேலும் நனவு அனைவருக்கும் பொது, கனவு ஒவ்வொருவருக்கும் ஒவ்வொருவிதமாய் வருவது மற்றும் தனிப்பட்டது. எனவே நனவுலகமும் அவ்வுலகின் பொருட்களும் உண்மை. ஆனால் மனதின் வாஸனைகளே கனவுத்தோற்றங்களாய் வடிவெடுக்கின்றன.
பதில்: (75ல்) கூறியபடி வாஸனைகளே உருவெடுக்கின்றன என்பது எவர் விழிப்பு அனுபவத்திலும் இல்லை.
மறுப்பு: சரி. ஆனால் ஸன்னிக்காய்ச்சல் முதலியவைகளில் நமக்கு உருவங்கள் பலவிதமாகத் தெரிகின்றனவே. இதேபோல் கனவிலும் ஏன் தோன்றக்கூடாது? நமக்கு வாஸனைகள் எவ்விதமாய் உருவெடுக்கின்றன என்று விளக்கமுடியாவிட்டாலும் கனவில் அவை தோன்றுகின்றன, விழிப்பில் மறைகின்றன என்பதை மறுக்க முடியாதல்லவா? அனுபவத்துடன் ஒத்திருப்பதைத் தள்ளாமல், வாஸனைகள் வடிவெடுக்கின்றன என்று ஒத்துக்கொள்ளலாமே?
பதில்: இந்த மறுப்பு பலமற்றது. நனவில் நாம் உண்மையான வஸ்துக்களையே உபயோகிக்கிறோம் என்று எப்படிச் சொல்கிறோம்?

1. அவை ப்ரமாணஸித்தமாகியிருப்பதாலா? கனவிலும் நாம் அவைகள் உண்மையிலேயே உள்ளன என்றுதான் காண்கிறோம். (72)

2. நனவின் பொருட்களின் ஸத்யத்வம் அவை உபயோகத்திலிருப்பதாலா? இல்லை. ஏனெனில் நனவில் ஒரு குளத்தில் மூழ்கி எழுந்தால், நம் துணி ஈரமாவதப்போல் கனவிலும் ஆகிறது. நனவில் உண்ட உணவினால் ஏற்படும் த்ருப்தி கனவில் உண்ட போதும் ஏற்படுகிறது. நனவுப்பொருட்களின் மீது உண்டாகும் விருப்பு, வெறுப்பு, தவிப்பு, மகிழ்வு, துக்கம், பயம், முதலியவை கனவுப் பொருட்களின் மீதும் உண்டாகிறது.

கேள்வி: கனவில் சில சமயம் க்ரியா பலன்களின் தொடர்பு ஒழுங்காக இயங்காதது போல் தோன்றலாமல்லவா?
பதில்: ஆமாம். ஆனால் இது விழிப்பின் த்ருஷ்டி தான். கனவின்போது நமக்கு அது ஒழுங்கு தவறியது என்று தெரியவே தெரியாது.
கேள்வி: கனவில் பலருடன் பழகுவோம், நனவிலும் பழகுவோம். கனவின் பொருட்களையோ அவைகளினால் ஆகும் பயன்களையோ, நம்முடன் பழகுபவர்களையோ விழித்தபின் காண்பதில்லையே?
பதில்: நிஜம் தான். நனவிலிருந்தும் இவை எதுவும் கனவுக்கு வராதே! ஆகையால் கனவில் இருக்கும் தோற்றங்கள் பொய்த்தது நனவின் நோக்கில் தான். இதைப்போல் நனவின் தோற்றங்கள் பொய்த்ததும் கனவு நோக்கில்தானே தவிர, அவை தாமாகவே பொய்த்தவையல்ல (சா.பா. 8-5-5) பரமார்த்தத்தை அறியும் வரை இரண்டு அவஸ்தைகளும் அதனதன் காலத்தில் தம்தம் வடிவில் ஸத்யமே, அறிந்தபின் வெறும் அறிவின் வடிவத்தில் இரண்டும் ஸத்யமே. இவ்விஷயத்தில் இவ்விரண்டிற்கும் எந்த ஏற்றத்தாழ்வையும் சொல்லமுடியாது.

77. நனவு, கனவுகளில் தோன்றும் காலத்தின் தன்மை

(6C மறுப்பும் அதன் பதிலும்)

ஆக்ஷேபம்: நனவில் தோன்றும் உலகு அன்றும், இன்றும், என்றும் ஒன்றே; ஆனால் கனவுலகு ஒரு நாளைக்கு ஒரு விதமாயும் ஒரே இரவில் பலவித உலகங்களும் தோன்றுகின்றனவே?

பதில்: இந்த ஆக்ஷேபத்திற்கு மேலே சொன்ன யுக்தியிலேயே பரிகாரம் கிடைக்கும். ஏனெனில் உலகு வெவ்வேறாய் தோன்றுகின்றது என்பது விழிப்பு நோக்கில் உண்மைதான். ஆனால் கனவில் ‘இப்போது தான் என் முன்னால் ஒரு உலகு தயாராகி வந்துள்ளது’ என்ற எண்ணம் வருமா? வராது. எக்காலத்திலிருந்தோ இவ்வுலகு இப்படித்தான் இருந்துகொண்டிருக்கிறது என்பது தான் அனுபவம்.
கேள்வி: கனவுலகு எப்போதும் இருப்பதானால், நமக்கு இப்போது ஏன் தென்படுவதில்லை?
பதில்: எப்படி நனவுலகு எப்போதும் இருப்பது என்று நாம் கருதியிருப்பது கனவில் தோன்றவே தோன்றாதோ அப்படித்தான் இதுவும். இங்கு ‘எப்போதும்’ என்பது அந்த அவஸ்தைக்கு மட்டும் தான் பொருந்தும்.

காலக் கற்பனை:

நனவிலும், கனவிலும் நமக்கு இருக்கும் காலபுத்தியை ஆராய்ந்தால் கீழ்க்கண்டவை தெளிவாகும்:

1. 'என்றென்றும்' இருக்கும் நனவு என்பது சிறிதும் கனவை விட உயர்ந்ததல்ல என்பது புரியும்.

2. கனவு, நனவுகள் சுதந்திரமான அவஸ்தைகளே தவிர ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பற்றவை என்பதும் விளங்கும்.

எனவே இக்காலத்தை இன்னும் சிறிது விரிவாகக் காணலாம்.
காலத்தைக் குறித்து இன்றைக்கும் அன்றைக்கும் கருத்து வேறுபாடுகள் உண்டு.

1. நம் நாட்டு தர்சனக்காரர்கள் சிலர் காலம் என்பதே இல்லையென்றும் அது ஆகாயத்தின் ஒரு வடிவென்றும் சொல்லிக்கொண்டிருந்தனர்.

2. சூரியன் முதலிய புற வெளிச்சங்கள் மூலம் பொருட்கள் புலப்படும்போது அத்தோற்றத்தின் விகாரத்தை அளக்க உபயோகிக்கும் உபாதி த்ரவ்யமே காலம் என்று தார்கிகர் (நையாயிகர்) சொல்வர்.

மேற்கத்திய தர்சனங்களிலும் பலவித கருத்துக்கள் உள்ளன. அவைகளில் சில:

அ. காலம் என்பது மனதின் கற்பனையே.

ஆ. அது எண்ணத்திற்குத் தேவையான விசேஷ வடிவமென்று சிலர்.

இ. அந்தந்த நபருக்கு சம்பந்தப்பட்ட காலமல்லாமல் அனைவருக்கும் பொதுவான ஆதி பௌதிகக் காலம் ஒன்று உள்ளது என்று சிலர்

ஈ. இரண்டு வகைப்பட்ட காலங்கள் – தொடர்புடையது, தொடர்பற்றது

உ. சிலர் கூறுவது: காலமும் தேசமும் சேர்ந்து நான்கு அளவுகளுள்ள தத்துவம் ஒன்று உள்ளது.

மேற்கூறிய அபிப்ராயங்களில் எது உண்மை என்பது நமக்கு இப்போது முக்கியமல்ல. காலம் என்னும் கற்பனை நமக்கு உள்ளது என்பதென்னமோ நிஜம். **அது விழிப்பில் மட்டுமல்ல, கனவிலும் உள்ளது என்பதை மறக்காமல் இருக்க வேண்டும்**

காலக் கற்பனையில் என்னென்ன அடங்கியுள்ளது?

அ. புறத்தே பொருட்கள் புலப்படாமல் அல்லது அகத்தே எண்ணங்களின்றி காலமென்பதில்லை.

ஆ. பொருட்கள் இப்படி இருந்தன, இப்போது இப்படி இருக்கின்றன, பின்னால் இப்படியிருக்கலாம் என்கிற கற்பனையை உண்டாக்கும் புத்தியும் காலத்தினால் உண்டானதே. பொருட்களை மொத்தமாய், 'இருப்பவை' என்றும், கடந்த காலத்தில் இருந்தவை, சில இப்போது இல்லை என்றும், சில அப்போதும் இருந்தன, இப்போதும் அப்படியே இருக்கின்றன, ஏறத்தாழ இருக்கின்றன என்றும், எதிர்காலத்தில் காணக்கூடிய

பொருட்களில் சிலவற்றை இப்போது இல்லாமல் பின்னால் உண்டாகலாம் என்றும் கூறுகிறோம்.
இ. இவைகளிலெல்லாம் காலம் ஒரேயடியாய் பெருக்கியெடுத்து ஓடுகிறது என்று நம்பி அதை அளக்க பகல், இரவு, மணி, நிமிடம் என்று ப்ரமாணங்களைக்கூட கற்பித்துக் கொண்டுள்ளோம். நம்முள்ளும் இவைகளின் அனுபவம் ஒரே மாதிரி இல்லை. விருப்பமான ஒரு அனுபவம் மறைந்தால், போய்விட்டதே என்றும், விருப்பமில்லாத ஒரு அனுபவம் இருந்தால் அல்லது இஷ்டமான ஒரு அனுபவம் இனி வரும் என்று நாம் எதிர்பார்த்துக்கொண்டிருக்கும்போது காலம் மிக மெதுவாக நகர்வதைப்போல நமக்குத் தோன்றும்.
இவ்வளவும் காலபுத்தியில் அடக்கமாகியுள்ள அம்சங்கள்.

கனவு, நனவு காலங்களின் ஒப்பீடு

கனவு, நனவு காலபுத்தியை ஒப்பிட்டுப் பார்த்தால் இவ்விரண்டும் ஒரே மாதிரியாகத் தான் இருக்கும். இரண்டின் காலங்களிலும் கடந்த நினைவுகள், தற்போதைய அனுபவங்கள், வருங்கால எதிர்பார்ப்புக்கள் அனைத்தும் ஒரே மாதிரியாகத் தான் இருக்கின்றன. காலமும் அதற்குத் தகுந்தவாறு தான் பாய்ந்தோடுகிறது. விழிப்பின் நோக்கில் கனவுக்காலம் அல்பமாய் தெரியும். ஆனால் கனவில் அது அல்பமாய்த் தெரியாது. இந்த சம்பவத்திற்குத் தகுந்த அளவு காலாவகாசமில்லை என்று அங்கு தோன்றவே தோன்றாது.

சிலர் கனவு மற்றும் நனவுக் காலத் தொடர்பை ஒரு நாடகத்தினுள் வரும் இன்னொரு நாடகத்தைப் போல் புரிந்து கொள்ளவேண்டுமென்கிறார்கள். விழிப்பினுள் கனவு வருகின்றது என்று வைத்துக்கொண்டாலொழிய இக்காலத்தினுள்அக்காலம் இருக்கிறது என்று சொல்லமுடியாது. இவ்விரண்டு காலங்களும் அந்தந்த அவஸ்தைகளுக்கே கட்டுண்டு கிடக்கின்றன. அவை ஒன்றை விட்டு ஒன்று இருக்கவே இருக்காது. இதுதான் வஸ்து ஸ்திதி.

நனவுலகு என்றென்றும் ஒரே மாதிரித்தான் இருக்கிறது ஆனால் கனவுலகு அப்படியில்லை என்று சொல்வது வஸ்து ஸ்திதிக்குப் பொருந்துமா இல்லையா என்பதைப்பார்ப்போம்:
'என்றென்றும்' என்று எக்காலம் குறிப்பிடப்படுகிறது? விழிப்புக் காலம். கனவில் இது தோன்றியுள்ளதா? இல்லை. இதைப்போலவே கனவுலகு கனவுக்காலத்தில் என்றென்றும் ஒரே மாதிரித்தான் இருக்கிறது என்று தோன்றுகிறதா? இல்லையா? என்று கேட்பது நியாயமே.
இதற்குப் பதில்: கனவுக் காலத்தில் அவ்வுலகு ஒரே மாதிரியாக இருப்பதுபோல்தான் தோன்றுகிறது. ஆனால் கனவுகள் 'ஒவ்வொரு நாளும் ஒவ்வொரு வகையாய் வருகிறது' என்னும்போது 'ஒவ்வொரு நாள்' என்பது எந்த கால வெள்ளத்தைச் சேர்ந்தது? விழிப்பு

காலத்திற்குத் தானே? அப்படியானால் கனவுலகு விழிப்பு காலத்திற்குக் கட்டுப்பட்டில்லை என்று ஆக்ஷேபிப்பது சரியா?

நனவுலகு கனவின் காலப்பெருக்கில் தோன்றாமல் இருப்பதைப்போல் கனவுலகும் விழிப்புக் காலத்தில் தோன்றாது. இதில் ஆச்சரியம் ஒன்றுமில்லை. நனவுலகைப்போலவே கனவுலகு, கனவு நேரத்தில் எப்போதும் இருக்கும் என்று தான் தோன்றும். எனவே நனவிற்கு எந்த உயர்வும் இல்லை. நனவுலகு நனவுக்காலம் இருக்கும் வரை தோன்றும். அதேபோல் கனவுலகும் அதன் காலத்திற்குக் கட்டுப்பட்டது. இரண்டு உலகங்களுக்கும் சம்பந்தமில்லை.

78. கனவு, நனவுகளில் தோன்றும் தேச, நிமித்த புத்தியும் சுதந்திரமாக இருப்பவைகளே

மேல் கூறிய யுக்திகளைக் கனவு, நனவுகளின் தேச, நிமித்த புத்திக்கும் சேர்த்துக்கொள்ள வேண்டும். ஏனென்றால் காலப்ரவாஹம் எப்படி இந்த இரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் வேறாகியே உள்ளதோ அப்படியே தேச, நிமித்த புத்தியும் வேறாகியே உள்ளது. கனவிற்கும், நனவிற்கும் பொதுவான காலம் இல்லாததைப்போல் பொதுவான இடமும் இல்லை. பொதுவான கார்ய காரண ஒழுங்கும் இல்லை. அதது, அததின் அவஸ்தைக்குக் கட்டுண்டிருக்கும். அமாவாசை இரவு மைசூரில் தன் வீட்டு மாடியில் படுத்திருக்கும் பார்சவாயு நோயாளி ஒருவனுக்குப் பட்டப் பகலில் அமைதியாக இருக்கும் கடலின் அலைகளினால் அலைக்கழிக்கப்பட்டு உயிரைக் காப்பாற்றிக்கொள்ள நீந்துவதைப்போல் கனவு வரலாம். எனவே இவ்விரண்டு நிலைகளின் சூழ்நிலைகளையும், பொருட்களையும் எவ்வாறு தொடர்புபடுத்துவது? இவ்விரண்டு அவஸ்தைகளிலும் காணப்படும் சரீரம், இந்திரியங்கள், மனது, புத்தி, அஹங்காரம் இவைகளுக்கு ஒன்றுக்கொன்று வேறுபாடுகள் இருப்பது நம் அனுபவத்திலும் உள்ளது. எனவே எவ்விதத் தொடர்பை இவ்விரண்டு சரீரங்களுக்கும் கற்பிப்பது? இவ்விரண்டும் ஒரே காலப்பெருக்கில் ஒருவருக்கு நடக்கும் சம்பவம் என்று சொல்ல முடியுமா?

கனவு, நனவின் ஸம்ஸ்காரம் என்று சொல்பவர்களுக்கு இங்கு சொல்லியிருப்பதெல்லாம் தடையாகத் தெரியும். ஏனென்றால் இரண்டு அவஸ்தைகளிலும் மனது ஒன்றே என்றால் ஸம்ஸ்காரத்தைக் கற்பிக்கலாம். முன்னால் அனுபவித்துப் பின் ஸம்ஸ்கார வசத்தினால் மற்றொரு அனுபவம் ஆயிற்று என்று சொல்வதற்குக் கூடத் தொடர்ச்சியான, பொதுவான காலப்ரவாஹம் இருக்க வேண்டும். ஆனால் அப்படியில்லை. தேசமும் ஒன்றே இல்லை. இப்படியிருக்க இந்த அவஸ்தைகளுக்குக் கார்ய காரணம் எங்கிருந்து வரும்? இதல்லாமல் விழிப்பு வாஸனையினால் கனவு உண்டாகும் என்னும் வாதம் எந்த ஆதாரத்துடன் நிற்கும்?

79. நனவு காலத்தில் கனவு வரும் என்னும் வாதத்தின் தோஷம்

(6d மறுப்பும், பதிலும்)

மறுப்பு: கனவுகள் ஒரே இரவில் பல வரலாம். ஆனால் ஒன்று இன்னொன்றைப்போல் இராது.

பதில்: இம்மறுப்பில் அர்த்தமே இல்லை என்பது நாம் மேற்கூறிய விஷயங்களிலேயே ஸித்தமாகியுள்ளது. ஏனென்றால் 'ஒரே இரவில்' என்பது நனவுக்காலத்தைச் சேர்ந்தது. ஆனால் இதுவரை செய்த ஆராய்ச்சியில் கனவு, நனவுக் காலங்களுக்குத் தொடர்பில்லை என்பது முடிவாகியுள்ளது. எனவே 'ஒரு மணி நேரம் தூங்கி எழுந்தேன், அதற்குள் இரண்டு, மூன்று கனவுகள் வந்தன' என்று நாம் சொல்லிக் கொள்வது நனவு நோக்கில் சரியென்றாலும், தத்துவ நிச்சய நோக்கில் சரியல்ல. ஏனென்றால் நனவுக் காலத்தில் கனவு வருவதே இல்லை. இப்படியிருக்க ஒரே இரவில் பல கனவுகள் வரும் என்னும் பேச்சு பொருளற்றது. இதைப் போல் 'கால் மணி நேரத் தூக்கத்தில் ஐம்பது வருடங்கள் வியவாஹாரம் செய்தது போல் கனவாயிற்றே, ஒரு ஊசி முனையின் மீது ஆயிரக்கணக்கான போர் வீரர்கள் போரிட்ட மாதிரி கண்டேனே, எவ்வளவு சாப்பிட்டாலும் அங்கு வயிறு நிரம்பவில்லையே, கனவு எப்படி உண்மையாகும்? என்னும் கேள்விகளும்- நனவு தேச, கால நிமித்தங்களைக் கனவிற்குச் சேர்த்ததால் உண்டான தோஷங்கள் என்றறிய வேண்டும். கனவைக் காணும் நனவுக் கண்ணை மூடிவிட்டு கனவைக் கனவு நிலையிலேயே பாருங்கள். எண்ணிலடங்கா கனவுகளில் எதையாவது ஒன்றைத் தேர்ந்தெடுத்துப் பரீட்சித்தாலும் அது மேல் கூறியது போல் நனவிற்கு ஈடாகியே இருக்கும். நனவின் காலம், சம்பவங்கள், விழிப்பு நிலை என்று எதையும் கணக்கில் எடுத்துக்கொள்ளாமல் நம் எண்ணங்களும், வியவஹாரமும் அங்கு நடைபெற்றுக்கொண்டிருக்கும். ஆகையால் எந்த கனவாகட்டும், நனவுக் காலத்தில் வரவே வராது. நனவுக் காலத்தில் கனவுகள் வந்தன என்று எந்த அளவினாலும் கூறமுடியாது. உண்மையில் கனவு, நனவு இரண்டும் சுதந்திரமான நிலைகளே ஆகியுள்ளன.

80. கனவு, கனவுக் காலத்தில் நனவு என்றுதான் தோன்றும்

இனி கடைசி மறுப்பிற்குப் பதில்:

மறுப்பு: கனவிலிருந்து நனவிற்கு வந்தபின் 'இதுவரை நான் கண்டது வெறும் கனவு, நிஜமல்ல' என்று புரிகிறது. இது மாதிரி நனவு வேறெந்த அவஸ்தையிலாவது பாதிதமாகிறதா? கனவு பாதிதமாகிறது ஆனால் நனவு ஆவதில்லை.

பதில்: இந்த ஆக்ஷேபத்தில் பாதிதமாவது மித்யா, பாதிதமாகாதது ஸத்யம் என்னும் பிரிவு செய்துகொள்ளப்பட்டுள்ளது என்பது தெளிவாகிறது. இப்பிரிவினால் தர்க்கத்திற்கு எவ்வளவுதான் உபயோகமிருந்தாலும், இந்த ஏற்றத்தாழ்வை வைத்துக்கொண்டால் எது உண்மை என்பதைக் கண்டுகொள்ள முடியாது. ஏனென்றால் காட்சிகள் உண்மையா அல்லது வெறும் தோற்றமா என்பதை உறுதியாக்க இதனால் எந்த உதவியும்கிடைக்காது. தற்போது பாதிதமானது கனவு, பாதிதமாகாதது நனவு என்று ஒரு நியமத்தைச்

சொன்னோம். இந்த நியமத்தை உபயோகித்து, கனவு இப்படிப்பட்டது என்று அடையாளம் காண்பிக்க முடியாது. ஏனென்றால் கனவு வரும்போது நமக்கு 'இது பின்னால் தடைப்படப்போகிறது ஆகையால் இது கனவு என்னும் அறிவு இருக்குமா? அந்த நிலையில் அது எப்போதும் 'இது விழிப்பு' என்னும் அறிவு தான் இருக்கும். இப்படி அனுபவத்திலிருக்கும் அவஸ்தையெல்லாம் நனவென்றும், ஸத்யமென்றே தோன்றும்போதும் 'தடைப்படத்தகுந்தது கனவே' என்னும் நியமம் ஒரு வேலைக்கும் உதவாது.

இக்கருத்திற்குப் பலம் கொடுக்கும் ஒரு அனுபவமுண்டு:
ஒவ்வொரு கனவும் அதை அனுபவிக்கும் காலத்தில் அது நனவு என்றுதானே தோன்றுகிறது? அங்குள்ள காலமும் நனவு காலத்தைப்போலவே கடந்த காலம், நிகழ்காலம், எதிர்காலம் என மூன்று பிரிவுகளுள்ளதாகியிருக்கிறது. அங்கும் எவ்வளவோ நனவுகள் போய் அவையெல்லாம் அந்த நனவுகளுக்குச் சம்பந்தப்பட்டவைகளாகியே தோன்றும். அந்த நனவிற்குக் கீழான இருப்பை உடைய எவ்வளவோ 'கனவுகள்' அந்த அவஸ்தைக்கு முன்பே ஆனதுபோல நமக்குத் தோன்றுவதல்லாமல் அந்தக் கனவுகளில் எதுவும் ஒன்றைப்போல் மற்றொன்று இல்லை என்றும் தோன்றும். நனவுகள் மட்டும் எப்போதும் ஒரே மாதிரி இருக்கும் என்று அப்போதும் கருதுவோம்.

இத்தகைய கனவுகளில் ஏதாவது ஒன்றினுள் நீங்கள் இருக்கும்போது இந்த விஷயத்தை யாருடனாவது பேச முனைகிறீர்கள் என்று வைத்துக்கொள்ளுங்கள். அப்போது உங்கள் எதிராளி கனவுக்கும் நனவிற்கும் எந்த தாரதம்யமும் இல்லை என்று வாதிக்கிறார் என்று வைத்துக் கொள்ளுங்கள். அந்த சமயத்தில் உங்களுக்கு நனவு என்று தோன்றிய அந்தக் கனவு விஷயத்தில் நீங்கள் எவ்விதமான பாவனையை வைத்துக்கொண்டு வாதிடுவீர்கள்? அக்கனவு உண்மையிலேயே நனவு என்றும் கனவு என்று நீங்கள் எண்ணிய அவஸ்தையை விட எல்லா விதத்திலும் அது உயர்ந்தது என்று அப்போதும் விடாமல் சொல்வீரல்லவா? இப்போது நீங்கள் நனவு என்று கருதிய இந்த அவஸ்தையை விட அப்போது நீங்கள் நனவென்று கருதிய கனவைக் கடுகளவாவது குறைந்ததென்று மதிப்பீடு செய்வீர்களா? என்றும் இல்லை. அப்போதும் நீங்கள் உங்களுக்குப் பிரியமான நனவான அந்தக் கனவிற்கும் அதை விடக் கீழான கனவுகள் என்றே நீங்கள் கருதிய கனவுகளுக்கும் இருக்கும் ஏற்றத்தாழ்வை இப்போதைப் போலவே ஸ்தாபிக்கப் புறப்படுவீர் அல்லவா?
உங்கள் அனுபவத்தை பட்சபாதமின்றி ஆராய்ந்து சொல்வதானால் இவையனைத்தையும் "ஆமாம்" என்று ஒத்துக்கொண்டே தீர்வீர்கள். சரி, இப்போது முடிவு தான் என்ன? கனவு நமக்குத் தோன்றும்போதும் நனவைப்போலவே தோன்றும். அப்போது அங்கு இன்னொரு கனவைக் காணமுடியும். அச்சமயத்தில் நாம் நனவு என்று கருதிய கனவிற்கும், கனவினுள் கனவிற்கும் உண்மையில் ஏதாவதொரு தெரிந்த காலப் பெருக்கு பொதுவாய் இருப்பதில்லை. அவை அக்காலக் கோட்டினுள் ஒன்றன்பின் ஒன்று சென்று விட்டிருக்கும் என்னும் நம் அப்போதைய பாவனை வெறும் ப்ராந்தி மட்டும் தான். இதைப்போலவே

இப்போது நாம் நனவு என்று அறிந்துள்ள அவஸ்தையையும் கனவு என்று கருதிய அவஸ்தையையும் கடக்கும் எந்த ஒரு காலப்ரவாஹமும் கிடையவே கிடையாது; ஆகையால் கனவின் பின் நனவு என்றோ, நனவின் பின் கனவென்றோ சொல்வது விழிப்பு நிலை மேலுள்ள பற்றே தவிர வேறெதுவுமில்லை என்பது உறுதியாயிற்று.

81. கனவு, நனவுகளின் ஒப்பீடு - உபஸம்ஹாரம்

இதுவரை சொன்ன விஷயங்களையெல்லாம் ஒரு வரியில் சொல்வதானால்: விழிப்பு என்று நாம் அடையாளம் காட்டக்கூடிய அவஸ்தையே இல்லை. ஏனென்றால் ஒவ்வொரு அவஸ்தையையும் அதை அனுபவிக்கும் காலத்தில் நனவு என்றே தோன்றுகிறது. இப்படிக் கற்பனை செய்துகொண்ட விழிப்பு நோக்கில் பார்த்தே அதைவிடக் கீழான கனவு ஒன்று உள்ளது என்று கற்பிப்போம். பின் கனவு என்று நாம் சொல்லும் இன்னொரு அவஸ்தையும் மற்றொரு கனவைத் தன்னுள் வைத்திருக்கும் விழிப்பேயாகியுள்ளது என்னும் நினைவும் நமக்கு உள்ளது. இப்படி கனவு நனவு இரண்டும் ஸாபேக்ஷிகபுத்தியே (relative notions) தவிர கனவு, நனவு என்னும் பிரிவு சுதந்திரமாய் உண்மையில் இல்லை.

- நம் மனதிற்குத் தோன்றும் இரண்டு அவஸ்தைகளும் – புறவுலகு மற்றும் அகவுலகு (சரீரம், இந்திரியங்கள், மனது, புத்தி, அஹங்காரம்) – சுதந்திரமாகவே தோன்றிக்கொள்கின்றன. அவை ஒன்றையொன்று சார்ந்தில்லை.
- ஒரு அவஸ்தையில் தோன்றும் சரீராதிகளுக்கும் மற்றொரு அவஸ்தையில் தோன்றும் சரீராதிகளுக்கும் ஒரு தொடர்பும் இல்லை. காலம், தேசம், நிமித்தம் முதலியவைகளும் அப்படித்தான்.
- நம் செயல்களும் அதனால் உண்டாகும் ராகம், த்வேஷம், மகிழ்ச்சி, துயரம் முதலியவைகளும் அப்படித்தான்.
- இரண்டு அவஸ்தைகளிலும் நம்மைப்போலவே பலர் நம்முடன் வியவஹாரம் செய்துகொண்டிருக்கின்றனர்.
- தொடர்ச்சியுடனும், த்ருடமாகவும் இருப்பதுபோல்தான் இரண்டு அவஸ்தைகளும் தோன்றுகின்றன. வேறு விதமாகச் சொல்வதானால் அனுபவிக்கும் காலத்தில் இரண்டும் நனவு போல் தான் தோன்றுகின்றன. இரண்டிற்கும் கற்பிக்கப்பட்ட கனவு அவஸ்தை ஒட்டிகொண்டிருக்கிறது. அந்தக் கனவு அவஸ்தையோ நிலையின்மையுடன், நாநாத்வமுடன் (plurality) வெவ்வேறாகத் தோன்றுகிறது.
- நாம் நனவு என்று கருதும் அவஸ்தை அனைவருக்கும் சமமாய் வருவதென்றும், தூக்கம், கனவு மட்டும் தனி நபரைப் பொருத்தது என்றும் இரண்டு அவஸ்தைகளிலும் தோன்றுகின்றன. ஆயினும் இந்த இரண்டு அவஸ்தைகளின் வேறுபாட்டைக் கற்பனை செய்ய முடியவே முடியாது.

ஒரு அவஸ்தையின் தாக்கம் இன்னொரு அவஸ்தைக்கு இல்லை

நனவு வாஸனையினால் கனவு வருகிறது என்கிறோம். இது நனவு நிலையின் பற்றினால் தான்.

மறுப்பு: நனவின் பரிணாமம் கனவில் ஆகும் என்று நம்புவதற்கு காரணங்கள் இருப்பதைப்போல் கனவின் தாக்கமும் நனவின் மேல் ஆகும் என்பதற்குச் சில சான்றுகளுள்ளன. உதாரணமாக:

1. கனவில் கண்ட சில காட்சிகளின் விளைவாய் உண்டாகும் சந்தோஷம், பயம் முதலியவைகளின் தாக்கம் நனவிலும் ஆகும். கனவில் ஒருவனை ஒரு புலி துரத்திக்கொண்டு வரும்போது அம்மனிதன் அலறி எழுவான். பயத்தினால் அவனுக்குக் காய்ச்சல் வருவதுமுண்டு.
2. கனவில் கண்ட மஹாத்மாக்களை நனவில் கண்டு அவர்களின் அனுக்ரஹத்தைப் பெற்றவர்களும் உண்டு.
3. கனவில் தோன்றிய சில சம்பவங்கள் நனவில் உண்மையில் சம்பவித்திருப்பது நம்மில் சிலர் அனுபவத்திலுள்ளது.
4. நனவில் கேட்கப்பட்ட சில கடினமான கேள்விகளுக்குக் கனவில் பதில் கிடைக்கலாம்.
5. ஒருத்தரை ஒருத்தர் தனித்தனியாக அவரவர்கள் கனவில் சந்தித்ததை விழிப்பில் அவர்கள் சந்திக்கும்போது 'நான் உன்னை என் கனவில் பார்த்தேன்' என்று சொல்லலாம்.

பதில்: இவை அனைத்தும் கனவு, நனவு – இவை இரண்டும் உண்மையில் வேறு வேறு லக்ஷணங்களையுடைய அவஸ்தைகளென்று என்று வைத்துக் கொண்டதல்லாமல் வாஸனைகள் புற விஷயங்களின் வடிவைப்பெறுகின்றன என்றும் வைத்துக்கொண்டு செய்த வரட்டு வாதம் தான். கனவு, நனவு இரண்டும் ஒரே வகையான அவஸ்தைகள் தான் என்று இதுவரை நாம் தெளிவுபடுத்தியுள்ளோம்.

எந்த வாஸனையும் விஷய வடிவை எடுக்க முடியாது என்பதை அனுபவ ஆதாரத்துடன் நிலை நாட்டியுள்ளோம். ஆகையால் நிஜமான ஸித்தாந்தம் என்னவென்றால்:
'கனவு, நனவின் மேல் தாக்கத்தை உண்டு பண்ணுவதில்லை. நனவும் அப்படித்தான். இவ்விரண்டும் ஒன்றையொன்று மாற்றக்கூடியவை என்பது ப்ராந்தியே என்பதைக் கனவின் அனுபவத்தை ஆராய்ந்தாலே புரிந்துவிடும்.

ஏனெனில் கனவினுள் கனவும் ஒன்றின்மேல் ஒன்று பரிணாமத்தை உண்டு பண்ணுவது போலவே தோன்றும். அவைகளில் ஒன்று கனவென்றும் மற்றொன்று நனவு என்றும் தோன்றினாலும் அவை பொய்யே. அவைகளைத் தொடர்பு படுத்தக்கூடிய காலமோ, தேசமோ இல்லவேயில்லை என்பதை மனதிலிருத்திக் கொண்டால் அவைகளில் எவ்வித சம்பந்தமும் இல்லை என்பது உறுதிப்படும். கயிற்றில் பாம்பு மாதிரித் தோற்றத்திற்கும், நீர்க்கோட்டிற்கும் சம்பந்தமுண்டா? இல்லவே இல்லை. ஒன்று இருக்கும்போது

இன்னொன்று இருப்பதில்லை. உண்மையில் இரண்டும் தம் ரூபத்தில் இருப்பதில்லை. இதைப்போலத்தான் கனவும், நனவும். நடைமுறையில் நனவு, கனவு என்னும் அவஸ்தைகள் நமக்கு வருவது பொய்யல்ல. நனவை எப்படி உண்மையில் அனுபவிக்கிறோமோ அப்படியேதான் கனவையும் அனுபவிக்கிறோம். இந்த அர்த்தத்தில் இவ்விரண்டும் ஒன்றைபோலவே மற்றொன்றும் உண்மையாகியுள்ளது. இரண்டிற்கும் இணையற்ற தர்மம் என்று ஒன்றுமில்லை. ஒன்றை உயர்வு என்றோ இன்னொன்றைத் தாழ்வு என்றோ சொல்லவே முடியாது. ஆனால் பரமார்த்தமாய் அவை நிஜம் என்று சொல்லமுடியாது.

கனவும் உண்மை என்று சொல்லும் ஒரு த்வைத வேதாந்தியின் மறுப்பும் அதன் நீக்கமும்

இவர்கள் சொல்வதென்னவென்றால் :

மறுப்பு: நனவைப்போல் கனவும் நிஜம். கனவு நனவை விட கீழான இருப்பு இல்லாவிட்டால் போகிறது. இரண்டு அவஸ்தைகளும் தத்தம் வடிவில் ஸத்யம் என்று சொல்வதில் என்ன ஆக்ஷேபம்? எவ்வளவோ கனவு, நனவுகள் வந்து போகின்றன. ஒவ்வொன்றிலும் ஒவ்வொரு வகையான உலகமிருக்கிறது. ஒரு அவஸ்தையிலிருந்து இன்னொரு அவஸ்தைக்கு எப்பொருளும் செல்லமுடியாது. ஆகையால் இவைகளை வெவ்வேறு ஜாதிக்குச் சேர்ந்தவை என்று வேண்டுமானால் சொல்லுங்கள். ஆனால் அவை ஸத்யமே அல்ல என்றும் அவைகளின் இருப்பு ஒன்றே என்றும் எப்படிச் சொல்லலாம்?

பதில்: இவர்களுக்கு ஸத்யம் என்றால் என்னவென்று புரியவில்லை (54). தன்தன் அவஸ்தைக்குக் கட்டுப்பட்டிருக்கும் உலகோ, தான் தோன்றும் காலத்தில் மட்டும் இருக்கக்கூடிய அவஸ்தையோ, ஒருகாலும் தன்னைக் காணும் கால தேச வரம்பற்ற சுதந்திரமான ஸாக்ஷியின் இருப்பை அடையமுடியாது. அவைத் தாமாகவே இருந்து கொண்டிருக்கின்றன என்பது பொய். அவைகளுக்குக் கால, தேசத் தொடர்பு இருக்கிறது என்பது பொய். அவைகள் கார்ய காரணத்தினால் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று உண்டாகுபவை என்பதும் பொய். தோன்றும் வடிவில் அவை உயர்வோ, தாழ்வோ இல்லை. இருப்பின் ரூபத்தில் அவைகளில் எதற்கும் ஸாக்ஷியின் இருப்பை விட வேறு இருப்பில்லை. முன்பே கூறியுள்ளபடி ஸாக்ஷி வெறும் இருப்பே ஆகியிருப்பதால் அதுவே கனவு, அதுவே நனவு. எனவே கனவோ, நனவோ அவை தோன்றும் ரூபத்தில் பரமார்த்தமல்ல. ஸாக்ஷியைத் தவிர்த்து அவைகளுக்கு ஒருக்காலும் சுதந்திரமான இருப்பே கிடையாது. எனவே சந்தேகத்திற்கே இடமின்றி பேரிருப்பே எல்லாமும் ஆகியுள்ளது என்னும் ஸித்தாந்தத்திற்கு எவ்வித மறுப்பும் இருப்பதில்லை.

ஊ. பேரிருப்பின் இயல்பு (82-87)

82. உறக்கத்தைப் பற்றிப் பொதுவாக நிலவும் தவறான கருத்துக்கள்

இப்பகுதியை முடிக்கும் முன் இதுவரை பேரிருப்பின் விஷயத்தில் செய்த ஆராய்ச்சியின் கருத்துக்களைத் தொகுத்து அளிப்போம்: இதற்கு ஆழ்ந்த உறக்க அனுபவத்தையே முக்கியமாக எடுத்துக்கொள்வோம்.

முதன்முதலில் தூக்கம் என்றால் என்ன என்பதை ஆராய்வோம். விழிப்பு, கனவு நிலைகளைப் பற்றிக் கூட இல்லாத அளவு தப்பு எண்ணங்கள் தூக்கத்தைப்பற்றி இருக்கிறது எனலாம். தூக்க நிலையின் ஸ்வரூபத்தைப் பற்றி நன்றாகத் தெரிந்துகொண்டு விட்டால் பரமார்த்தத்தின் மர்மம் அனைத்தையும் தெரிந்துகொண்டது போலாகும் என்றால் அது மிகையாகாது. அதிசயமும் ஆகாது.

தினமும் நாம் அனுபவித்தாலும், உறக்கம் என்றால் என்ன என்று கேட்டால் கிடைக்கும் சில பதில்கள்:

பதில் 1. இந்திரியங்களின் அறிவின்றி, மனதில் தர்க்கமின்றி இருக்கும் நிலையே தூக்கம். அங்கு எவ்வித சுகமோ, துக்கமோ, விருப்பு வெறுப்போ, செயலோ இருப்பதில்லை.

விமரிசனம்: தூக்கத்தில் எது இல்லை என்று கூறினால் போதுமா? அது எத்தகைய அவஸ்தை என்று யோசிக்க வேண்டாமா? தூக்கம் என்பது கரணங்கள் வேலை செய்யாத ஒரு நிலை, அதில் நமக்குக் கிடைக்கக்கூடிய உபயோகம் ஒன்றுமில்லை என்றிருந்தால், ஏன் ஒவ்வொரு ஜீவனும் நாள்தோறும் தூக்கத்திற்காகத் துடிக்கின்றது?

பதில் 2. ஆழ்ந்த உறக்கத்தின்போது, நாம் உலகின் ஏதோ ஒரு மூலையில் கிடந்துள்ளோம் என்றும், புற உலக அறிவின்றி இருக்கும்போதும் உலகு தன் பாட்டிற்கு இயங்கிக் கொண்டிருக்கும் என்பது பொதுவான கருத்து.

விமரிசனம்: நானின்றி உலகம் இருக்கமுடியுமா? (27)ல் கூறியுள்ளபடி, விழிப்பு உலகம் விழிப்பு நிலைக்கே உரியது. நாம் விழித்தில்லாதபோதும் அது அப்படியே இருக்கலாம் என்று சொல்வது பொருளற்றது. மேலும், தூக்கத்தின் புறத்தே உலகுள்ளது என்று நாம் எண்ணும்போது தூக்கம் என்பது ஒரு அறை (room) என்றோ அல்லது எல்லையுள்ள ஏதாவது ஒரு ப்ரதேசம் என்றோ கருதுவதைப் போலாகாதா? தூக்கம் என்பது ஒரு அனுபவமே தவிர அது தேச காலங்களில் இருக்கக்கூடிய ஒரு வஸ்துவல்ல. இப்படியிருந்தும் நாம் அந்த அவஸ்தைக்கு ஒரு 'வெளி', ஒரு 'உள்'ளைக் கற்பிக்கிறோம். இது தவறல்லவா?

பதில் 3: நான் தூங்கும்போது பிறர் முழித்திருக்கக்கூடும், அவர்கள் நான் எழுந்தபின் அப்படிச் சொல்லவும் கூடும். ஆகையால் உலகு நாம் தூங்கும்போதும் இருக்கவேண்டும்.

விமரிசனம்: இது நடைமுறைக்குச் சரியென்று பட்டாலும், உண்மையைக் கண்டு பிடிக்க இந்நோக்கு துணை புரிவதில்லை. **நான், பிறர், அனைவரும் நனவுலகிற்கே சேர்ந்தவர்கள் என்பது சரிதான். ஆனால் தூக்கக் கண்ணோட்டத்தில் நானெங்கே? நீ எங்கே?**

பதில் 4: எழுந்தபின் அதே உலகைக் காண்கின்றேனே!

விமரிசனம் : தூக்கத்திலிருந்து எழுந்திருந்து நமக்கு வெளியே ஒரு உலகைக் காணும்போது நாம் எழுந்துள்ளோமா அல்லது கனவு காண்கிறோமா என்பதை எவ்வாறு அறிந்துகொள்வது? கனவு நனவுகளுக்கு எந்தவிதமான வேறுபாடும் இல்லை என்று போன பிரிவில் சொன்னதை நினவு படுத்திக்கொள்ளவேண்டும். கனவில் நாம் அதே உலகை எப்போதும் பார்க்கிறோம் என்று தெரிகிறது. ஆனால் அதுதான் நிஜம் என்பதற்கு எவருடைய ஒப்புதலும் இருப்பதில்லை. நனவு உலகு விஷயத்தில் மட்டும் ஏன் பட்சபாதம்? இங்கு அதே உலகைக் கண்டோம் என்பது கனவில் எப்படியோ அப்படியே இதுவும் ஏன் ப்ராந்தியாக இருக்கக் கூடாது? ஆகையால் தூக்கத்திற்கு வெளியே உலகு ஒன்று இருந்து கொண்டிருக்கிறது என்னும் நம்பிக்கை, பரமார்த்த நிர்ணயத்திற்குத் துணை புரியாது. எனவே நாம் உலகின் ஒரு பாகத்திலிருந்து கொண்டு தூங்குகிறோம் என்னும் அபிப்ராயம் தர்க்க சுத்தமல்ல.

பதில் 5 : நனவின் சோர்வை போக்கிக்கொள்ள ஓய்வெடுக்கும் அவஸ்தையே தூக்கம்.

விமரிசனம்: இதுவும் சரியல்ல. ஏனெனில் விழிப்பில் வேலை செய்து சோர்வடைந்த தேஹம், இந்திரியங்கள் தூக்கத்திலும் இருக்கும் என்பதும், நனவு உலகு தூக்கத்திலிருக்கும் என்னும் நம்பிக்கையுள் அடக்கமாகியிருப்பதால் இதுவும் அதைப்போல தர்க்க விரோதமே.

மேல் கூறிய அனைத்தையும் சேர்த்துப் பார்க்கையில் உண்டாகும் முடிவு: தூக்கத்தின் ஸ்வரூபத்தை நாம் நனவு, கனவுகளின் நோக்கில் பார்ப்பதால் அது இல்லாததுபோல் தோன்றுகிறது. உண்மையில் தூக்கமென்றால் அது கனவு நனவுகளின் இல்லாமையல்ல; இந்திரியங்கள், மனது வேலை செய்யாது சும்மா இருக்கும் அவஸ்தையுமல்ல. தூக்கத்திற்குப் புறம்பாக உலகுள்ளது என்பதும் தவறு. இவை அனைத்தும் விழிப்பு நோக்கில் தூக்க விஷயத்தில் நாம் கொண்டுள்ள தவறான கருத்துக்கள்.

83. தூக்கமென்றால் தூய இருப்பே :

சரி. இப்போதுள்ள கேள்வி : உண்மையில் நித்திரையின் ஸ்வரூபமென்ன?

உண்மையில் தூக்கம் ஒரு அவஸ்தையே அல்ல. ஏனெனில் அவஸ்தை என்னும் சொல்லிற்கு காலத்தினாலான விசேஷம் என்று பொருள் கொள்வதானால் தூக்கம் அவஸ்தையே அல்ல. ஏனென்றால் தூக்கத்தில் எந்தக் காலமும் அனுபவத்திலிருப்பதில்லை. மேலும் அவஸ்தை என்னும் சொல்லிற்குப் பரமார்த்தம் தோன்றிக்கொள்ளும் விதம் என்று ஒரு பொருள் கூறலாம். (39). இப்பொருள் கொண்டாலும் உறக்கம் அவஸ்தையாகாது. ஏனெனில் அப்போது ஒன்றும்

தோன்றுவதில்லை. அப்படியானால் தூக்கம் சூன்யமா? இல்லை. ஏனெனில் அங்கு நாம் உள்ளோம், நம் ஸ்வரூபமான ஸாக்ஷி உள்ளதால் தான் நித்திரையைக் குறித்து நாம் இப்போது ஆலோசிக்கவும், பிறருக்கு கூறவும் முடிகிறது. "நித்திரையில் நான் இருந்தால் 'நான்' என்னும் அறிவு ஏனில்லை என்று சந்தேகிக்கக்கூட முடியாது. ஏனெனில் நித்திரையில் 'நான்' என்னும் வடிவத்தில் நானிருப்பதில்லை. நான் என்னும் எண்ணம், 'நீ', 'அவன்', 'மற்றவன்' என்னும் எண்ணங்களுடன் தொடர்புள்ளது. நித்திரையில் 'நான், நீ, அவன்' முதலிய பிரிவுகள் இருக்க வாய்ப்பே இல்லை. ஏனென்றால் பிரிவும் வேற்றுமையும் இருக்க, கால, தேசங்களே காரணமாகியுள்ளன. இவை உறக்கத்தில் இல்லை. கனவு, நனவு இரண்டையும் சேர்த்து நிர்விகல்பானுபவத்தில் அறியும்போது எந்த ஸாக்ஷி வடிவத்தில் அறிவேனோ அந்த வடிவத்தினால் தான் நித்திரையையுமறிவேன். இதுவும் கூட தவறுதான். ஏனென்றால் அங்கு அறிவதற்கு எந்த விஷயமும் இருப்பதில்லை (ப்ரு.4-3-24). 'அங்கு ஒன்றையும் அறியவில்லை, இது என் அனுபவம்' என்று நாம் சொல்வது கூட நனவுப் பற்றுடன் தான். அங்கு விஷயமும் இல்லை விஷயியும் இல்லை. பிற அவஸ்தைகளில் தன்னைவிட வேறான அநாத்மாவிற்கு ஸாக்ஷியாக இருக்கும் நம் ஆத்மா அங்கு, எந்த அநாத்மாவும் இல்லாததற்கு ஸாக்ஷியாக இருக்கிறது என்று சொல்வது கூட இரண்டாம் பட்சம்தான். மேலும் விழிப்பு நிலையினால் களங்கப்பட்டுமுள்ளது. வெளிச்சம், உள்ள பொருட்களை விளக்குவதுபோல் அவைகளின் இல்லாமையையும் விளக்குகிறது. இதேபோல் இங்கும் ஆத்மா எதுவும் இல்லாததற்கும் ஸாக்ஷியாக இருக்கிறது என்று ஒரு அர்த்தத்தில் சொல்லலாம். நித்திரையின் நோக்கில் ஆத்மா அங்கு இருக்கும் விஷயத்தையோ இல்லாத விஷயத்தையோ பார்க்கிறது என்று சொல்லவே முடியாது. ஏனென்றால் இருப்பது, இல்லாதது எதற்கும் அங்கு வாய்ப்பே இருப்பதில்லை. அப்போது ஸாக்ஷி, ஸாக்ஷியல்ல. வெறும் இருப்பே. எனவே தூக்கம் என்றாலும் ஒன்றே, வெறும் இருப்பு அல்லது பேரிருப்பு என்றாலும் ஒன்றே. இதுதான் முடிவாய் நிலைக்கும் ஸித்தாந்தம்.

84. தோற்றம், தோற்றமின்மை, மாற்றம், மாற்றமின்மை என்னும் பிரிவுகள் பேரிருப்பில் இல்லை

கேள்வி: தூக்கத்தில் உலகு என்னவாகிறது ?

பதில்: உலகு தன் அவஸ்தைக்கு மட்டும் கட்டுண்டிருப்பதால் அது தூக்கத்திற்கு உள்ளேயோ வெளியேயோ இருப்பதில்லை. (82). தூக்கம் தூய இருப்பாகவே இருப்பதால், அதற்கு இரண்டாவதாக இன்னொன்று இல்லை என்பது உறுதியாகிறது.

கேள்வி : உலகு தூய இருப்பில் கலந்து விடுகிறது என்று தெய்வ ஸ்ருதிகள் சொல்கின்றன.

பதில்: ஸ்ருதியின் இக்கூற்றும் வியாவஹாரிகமே. ஏனென்றால் உலகு வெறும் இருப்பே ஆகியுள்ளது என்பதைக் காட்டியுள்ளோம்.

குறிப்பு: இவ்வுலகு கால தேச நிமித்தங்களென்னும் கயிற்றினால் பிணைக்கப்பட்டது போல் இருப்பதால், அது முழுமையாக எங்கோ போய் பின் எங்கிருந்தோ வருகிறது என்று சொல்வது பொருத்தமாகயில்லை. தனி ஒரு மனிதனால் பார்க்கப்படும் உலகு, கால, தேசங்களினுள் பகுதிகளை உடையதாய் தெரிகிறது. பகுதிகள் ஒரு இடத்திலிருந்து இன்னொரு இடத்திற்கு நகரலாம் அல்லது ஒரு வடிவத்திலிருந்து இன்னொரு வடிவுக்கு மாறலாம். ஒரு ஊர்தி ஒரு இடத்திலிருந்து மற்றொரு இடத்திற்குச் செல்வதைப்போல் உலகு மாறவோ, நகரவோ முடியாது. ஏனென்றால் உலகு கால தேசத்திற்குள் இருப்பது. எனவே உலகு முழுமையாக பேரிருப்பே ஆகியுள்ள தூக்கத்தினுள் சென்று பின் அதிலிருந்து வருகிறது என்று சொல்வது பொருத்தமற்றது.

உலகு தன் அவஸ்தையை விட வேறில்லை, அவஸ்தை, தூய இருப்பைத் தவிர வேறில்லை. இதனால் தான் கௌடபாதர் 'உலகு இருப்பதானால் அது போகும்; இந்த இரட்டைகள் எல்லாம் மாயா மாத்திரம்தான் உண்மையில் அத்வைதமே (தூய இருப்பு) தான் உள்ளது' (மா.கா.2-17) **என்று கூறியுள்ளார்.**

தூய இருப்பிற்கும், கனவு, நனவுகளுக்கும் கார்ய காரண தொடர்பு இல்லை. கனவு, நனவுகளில் உலகு தனித்தனியாய் இருந்து தூக்கத்தில் காணாமல் போய்விடுவதில்லை அல்லது தூக்கத்தில் எங்கோ ஒளிந்து கொண்டிருப்பதில்லை. எந்த உலகு வ்யக்தம், அவ்யக்தம் என்று பிரிவுள்ளதாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளதோ அது உண்மையில் இரண்டற்ற ஆத்மனே அல்லது பேரிருப்பே ஆகியுள்ளது.

கேள்வி: உலகம் ஆத்மனிலிருந்து பிறந்தது என்று ஸ்ருதி சொல்கிறது. இதற்கு விளக்கம் தேவை.

பதில்: உண்மை தான். இந்த ப்ரக்ரியைக்கு இரண்டு உத்தேசங்களிருக்கின்றன.

- முதல் ப்ரக்ரியை: மண்ணிலிருந்து பிறந்தது மண்ணே ஆகியிருப்பது போல் ஆத்மனிலிருந்து பிறந்தது ஆத்மனேயாகியுள்ளது. கயிற்றிலிருந்து கயிற்றுப் பாம்பு வேறல்லாதது போல் ஆத்மாவிலிருந்து உலகு வேறல்ல என்னும் தெளிவை உண்டாக்குவது ஒரு உத்தேசம். (ஸூ.பா. 2-1-14, கௌ.கா. 2-17, 2-18,3-15)
- இரண்டாவது ப்ரக்ரியை: இந்த உலகு உண்மையில் படைக்கப்பட்டுள்ளது என்று யார் திடமாக நம்பியுள்ளனரோஅப்படிப்பட்டவர்களுக்கு உபாஸனையின் மூலம் தத்துவத்தை அளிப்பது மற்றொரு உத்தேசம். (கௌ.கா.3-16, ஸூ.பா.2-1-14)

தற்போதைய நம் ஆராய்ச்சி உண்மையைத் தேடுதலே தவிர நம்பிக்கைமேல் செய்யும் உபாஸனையைத் தழுவியதில்லை. **தத்துவ ஆராய்ச்சி நோக்கில் எந்த உலகும் தோன்றவே இல்லை என்பதுதான் பரமார்த்தம்.** (ஸூ.பா. 2-1-7, மா.கா.2-27).

ஆத்மா என்னும் தூய இருப்பு ஒன்றே பரமார்த்தம் என்றும் அதனிலிருந்து உலகம் பிறக்கவேயில்லை என்பதையும் தெரிவிக்கும் வேதாந்த சம்மதமான அஜாதி வாதத்தைத் தெரிந்துகொள்ள பூஜ்ய கௌடபாதாசார்யரின் மாண்டூக்ய காரிகையைப் படிக்க வேண்டும். கார்ய காரண பாவம் முழுமையாக மித்யாவாகியுள்ளது என்னும் உயர்ந்த ஸித்தாந்தம் மனதில் உதிக்கும். ஆத்மாவை சரியாகப் புரிந்து கொள்ளாததால் நாம

ரூபங்கள் அதில் கற்பிக்கப் பட்டுள்ளன என்றும் (ஸூ.பா. 2-1-14) அவை பரமார்த்தமாய் ஆத்மா அல்லாமல் வேறல்ல என்றும் (தை.பா. 2-6) பாஷ்யகாரர் சொல்லியிருப்பது இந்த அபிப்ராயத்தைத்தான். ஆகையால் பேரிருப்பு தன் ஸ்வரூபத்தினால் வ்யக்தமுமல்ல, அவ்யக்தமுமல்ல, பரிணாமியும் அல்ல, அபரிணாமியுமல்ல. இவையெல்லாம் ஆத்மாவில் விழிப்பு நோக்கினால் கற்பிக்கப்பட்ட பொய்மையான தோற்றங்களே.

85. பேரிருப்பு விஷயமும் அல்ல, விஷயியும் அல்ல

கேள்வி: ஒரு பொருளிலிருந்து அதன் தன்மைகளையெல்லாம் நீக்கிவிட்டால் இருப்பு மட்டும் எஞ்சும். இது தான் 'தூய இருப்பா' ?

பதில்: இல்லை. எல்லாவற்றையும் நீக்கிவிட்டால், இருப்பை ஒரு வஸ்துவாகக் காணமுடியாது. இது மட்டுமல்ல, இது முயற்கொம்பு போல் மனதின் ஒரு அழகான கற்பனைதான்.

கேள்வி: பின் ஏன் ஆத்மாவை தூய இருப்பு என்கிறோம்?

பதில்: அதற்கு எந்த குணமும் இல்லாததால், மனதின் கற்பனைக்கு அது எட்டாது. மன எண்ணங்கள் அல்லது ப்ரத்யயங்கள் பொருட்களை, குணங்களை, செயல்களை, ஜாதிகளை, சம்பந்தங்களை மற்றும் அவைகளின் இல்லாமையைத் தான் தெரிவிக்க முடியும். ஆத்மா அவஸ்தைகளாய், உலகமாய் மற்றும் அதில் உள்ள பொருட்களாய் தோன்றும்போதும் அது அவைகளை விளக்கும் விஷயியாய், ஸாக்ஷியாய் இருந்து கொண்டிருக்கிறது.

கேள்வி: பின் ஆத்மாவை ஏன் ஸாக்ஷியென்று கூறக்கூடாது?

பதில்: ஆம், கூறக்கூடாது. ஏனெனில் ஸுஷுப்தி என்றழைக்கப் படும் தன் ஸ்வரூபத்திலேயே ஆத்மா விஷயமுமின்றி, விஷயியுமல்லாமல் அவ்விரண்டிற்கும் அடித்தளமாய் இருந்து கொண்டிருக்கிறது. ஆத்மா என்றழைக்கப்படும் தூய இருப்பான இந்த அடித்தளத்தின் மீது தான், முள்ளுக்கரண்டியின் முள்ளைப்போல நித்திய சம்பந்தமாய் விஷய, விஷயி என்று கனவு, நனவுகளில் வெளிப்பட்டு, ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் எப்பிரிவுகளுமின்றி ஒன்றாகிறது.

86. பேரிருப்பு சூனியமுமல்ல, எதிலிருந்தும் பிறந்ததுமல்ல, படைக்கப் பட்டதுமல்ல

கேள்வி: தூய இருப்பு (பேரிருப்பு) எண்ணமுமல்ல (ப்ரத்யயமல்ல), சொல்லுமல்ல என்றால் அது சூனியமல்லவா?

பதில்: அல்ல. ஏனெனில் அது நம்மனைவரின் ஸாரமே ஆகியுள்ளது. ப்ரத்யகாத்மா என்னும் ஸம்ஸ்க்ருத சொல்லிற்கு இதுதான் பொருள்.

1. 'அது, ஸத்யம், அது ஆத்மா, அதே நீ' (சாந்.6-8-7)

2. (அனுபவம்): இத்தூய இருப்பே நம் ஆத்மா என்பதற்கு சான்று: 'நான் தான் தூங்கி, கனவு கண்டு விழித்துள்ளேன்'என்று மூன்று அவஸ்தைகளையும் நம்முடையதென்று கருதிக்கொள்ளும் நம் நித்யானுபவமே ஆதாரமாகியுள்ளது.

3. (யுக்தி): ஏனெனில் ஸாக்ஷியைத் தவிர்த்து மூன்று அவஸ்தைகளில் வேறு எதுவும் இல்லை. நமக்குப் புறம்பாக உள்ள எதை வேண்டுமானாலும் நாம் ஒதுக்கித் தள்ளிவிடமுடியும். ஆனால் நம்முள் இருக்கும் இத்தூய இருப்பை ஒதுக்கவே முடியாது. யுக்தியுடன் இம்மூன்று அவஸ்தைகளையும் சோதித்தாலே ஒவ்வொன்றிற்கும் இருப்பு இத்தூய இருப்பினால் தான் வந்துள்ளது என்பது புரியும். இந்த இருப்பு வேறு எதனாலோ வந்திருக்கலாம் என்று கற்பனை கூட செய்யமுடியாது. ஆனால் தூய இருப்பு எதிலிருந்தும் வந்ததல்ல. வெறும் இருப்பு வெறும் இருப்பினாலேயே ஆகியுள்ளது என்பதற்கு அர்த்தம் இல்லை. விசேஷ வடிவான அவஸ்தைகளின் உலகம் மற்றும் பதார்த்தங்களின் இருப்பிலிருந்து அதை உறுவி எடுப்பது அனுபவத்திற்கு முரணானது. ஏனென்றால் அவை எல்லாம் வெறும் இருப்பில் தான் தோன்றியவை. சூன்யத்திலிருந்து அதைத் தோன்றச் செய்வது என்பது முடியவே முடியாது. ஏனென்றால் சூன்யத்திற்கு, தன்னில் எதுவும் இல்லாததென்பதே பொருள். ஆகையால் ஸத் அல்லது பேரிருப்பு இன்னொன்றிலிருந்து பிறப்பதல்லை. (ஸூ.பா.2-3-9) ஆகையால் நாம் நேரடியான அனுபவத்தினால் கண்டுகொள்ள முடிகின்ற நம் ஆத்மாவான இந்த வெறும் இருப்பை பரமார்த்தமல்ல என்றோ சூன்யமென்றோ சொல்ல எந்த யுக்தியும் இல்லை.

87. அறிவு மற்றும் ஆநந்தம் தூய பேரிருப்பே

எது ஸாக்ஷியோ அல்லது எது தூய இருப்போ அந்த ஸாக்ஷியின் அறிவு வெளிச்சத்தில் தான், அனைத்து இருப்புகளும் ஸித்தமாகின்றன. ஸாக்ஷியின் இருப்பு, அறிவின் ஸ்வபாவமே ஆகியிருப்பதாலும், **தூய இருப்பு/வெறும் இருப்பு என்று இதுவரை சொல்லியிருப்பது அறிவின் ஸ்வபாவம் உடையதாயிருக்கிறது. இது நம்முடைய ஆத்மனேயாகியிருப்பதால் நமக்கு இருக்கும் விருப்பங்களிலெல்லாம் மிகவும் ப்ரியமானதாகி இருக்கிறது. இது ஆநந்தஸ்வபாவமாகியும் உள்ளது.**

பரமார்த்தமான இருப்பைக் கண்டுபிடிக்கப் போகும்போது ஆழ்ந்த உறக்கத்திலேயே அது முதலில் இருப்பாக நமக்குக் கிடைத்தது. எனவே அதுவே அறிவாகவும் ஆநந்தமாகவும் இருக்க வேண்டும் என்று நாம் எதிர்பார்ப்பது இயல்பே. நம் எதிர்பார்ப்பு நம்மை மோசம் செய்யவில்லை. ஏனெனில் **ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் இருக்கும் களங்கமற்ற இருப்பு ஸாக்ஷி அனுபவத்தின் மூலம் நமக்கு விளங்கும்போது அது அறிவு ஸ்வரூபமாயும் இருக்கிறது என்பது புரிகிறது.** இது எப்படி என்பதைக் காண்போம்:

'இதுவரை எதுவும் தெரியாமல் நான் தூங்கினேன்' என்னும் அனுபவத்தில் மூன்று அம்சங்களைக் கவனிக்க வேண்டும். தூக்கத்தில் நான் இருந்தேன். எப்படி இருந்தேன்? அறிவாய் இருந்தேன், அறிவைத்தவிர வேறொன்றுமில்லை. ஒட்டுமொத்தமாய் இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? தூக்கத்தில் நான் இருந்ததல்லாமல் எத்தகைய குணமோ,

பிரிவோ பேதமோயின்றி தூய இருப்பின் வடிவில் ப்ரமாத்ரு, ப்ரமேய வித்தியாசங்களின்றி இருந்தேன். நான் தூங்கவேண்டும், எந்தக் கனவும் என் தூக்கத்தைக் கெடுத்துவிடக் கூடாது என்னும் தவிப்பு நமக்கு இருப்பதாலும், சுகமாய் தூங்கினேன் என்னும் நினைப்பு விழித்த பின்னும் ஆவதால் தூக்கத்தில் எந்த ஆதாரமுமின்றி, எந்த விஷயமுமின்றி, நிர்விசேஷமான ஆநந்த ரூபமும் நம்முடையதே என்பதற்கு வேறு சான்று என்ன வேண்டும்?

இப்படி ஒரே தத்துவம் இருப்பாய், அறிவாய், ஆநந்தமாய் இருக்கிறது என்பது தூக்க அனுபவத்தினாலேயே தெளிவாவதால், இந்த அவஸ்தை ஆராய்ச்சியில் பல உயர்ந்த, மதிப்பிடமுடியாத அம்சங்கள் இருப்பின் விஷயத்தில் விளங்கியது போல், இதே முறையைப் பின்பற்றி அடுத்தடுத்த அத்யாயங்களில் அறிவு மற்றும் ஆநந்த விஷயங்களையும் கடைந்து பார்ப்போம்.

இருப்பின் ஆராய்ச்சி முடிந்தது.

4. அறிவின் பரமார்த்தம்

அ. ஆத்மனே நிஜமான பேரறிவு அல்லது மெய்யறிவு

“அவற்றிற்கு அறிவே முதன்மையானது. அவையெல்லாம் அறிவையே ஆச்ரயித்துக்கொண்டுள்ளன; அறிவே உலகுக்குக் கண், அறிவே ஆச்ரயம், அறிவே ப்ரம்மம்” (ஐ. 3-3)

88. அறிவின் தன்மையை ஆராய்வதின் முக்கியத்வம்

அறிவின் ஆராய்ச்சி அனைத்து தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்களுக்கும் இன்றியமையாதது. ஏனெனில் அனைவரும் உபயோகிக்கும் முக்கிய ஸாதனமே அறிவு தான். அவர்கள் தேடுவதும் இந்த உண்மையான அறிவைத்தான். ஸத்யத்தை/பரமார்த்தத்தை அறிதலே முக்தி/புருஷார்த்த ப்ராப்தி. அதைப் பற்றிச் சிந்தித்துத் தெளிதலே தங்கள் மூச்சுக்காற்று என்று வேதாந்திகள் சொல்வது மிகையல்ல. ஏன்?

- கடந்த அத்யாயத்தில் ஆத்மா தான் தூய இருப்பு என்று அறிந்தோம். இதை எந்த பலத்தினால் நிச்சயித்தோம்? நம்முள் இயல்பாய் இருக்கும் அனுபவத்தின் பலத்தினால் தானே? இதுதான் உண்மையில் அறிவு அதாவது பேரறிவு
- ஆத்மா வெறும் இருப்பாக மட்டும் இருந்துகொண்டு அறிவாக இல்லாதிருந்தால் இருப்பிற்கு என்ன மதிப்பு? அறிவின் துணையோடு மட்டுமே நிர்ணயிக்க வேண்டிய இருப்பு அப்போது சுதந்திரம் எனப்படுமா?

தன் வாழ்க்கையை மனிதன் மிகவும் நேசிக்கிறான். வாழ்க்கை பல வகையான க்ரியைகளையும், அனுபவங்களையும் உடையது. தன் சுற்றும் இருக்கும் உலகின் அழகைப் பார்த்து ரசிக்கிறான், பரவசமடைகிறான், தன்னைப்போல் இருக்கும் பிறருடன்

பழகுகிறான், வேண்டியதை அடைந்து, வேண்டாததை ஒதுக்குகிறான். ஆனால் அவனுடைய செயல் வடிவான வியவஹாரமாகட்டும், போகரூபமான வியவஹாரமாகட்டும் (transactions), இவையனைத்தும் நடைபெற ஒரு உந்துதலோ சக்தியோ தேவை. இந்த உந்துதல்/சக்தி தான் பேரறிவு விளக்கு/வெளிச்சம். அறிவு இல்லாவிடில் இவையெல்லாம் இருட்டுக் காடாகி இருந்திருக்கும். அறிவு இல்லாவிடில், தான் இருப்பதோ, இன்னின்னவை இஷ்டம் என்றோ, தனக்குண்டாகும் சோகம், மோஹம் முதலானவைகளோ எப்படி விளங்கும்? இவ்வெல்லா காரணங்களினால் நம் ஆராய்ச்சியில் அறிவிற்கு உயர்ந்த ஸ்தானம் அளிப்பது நியாயமே அல்லவா?

இந்நோக்கில் நாம் அறிவின் பரமார்த்தத்தைத் தெரிந்துகொண்ட பின்னரே இருப்பின் பரமார்த்த ஆராய்ச்சியை செய்வது நியாயமாகி இருந்திருக்கும். ஏனென்றால் மனிதனுக்கு அறிவைத் தவிர மிக நெருங்கியது வேறெதுவுமில்லை. அறிவின் மூலமாகத் தான் அவனுக்கு வேறெதுவும் சம்பந்தமுடையவைகளாகின்றன. ஆயினும் இருப்பை முதலில் ஆராய்ந்ததும் சரிதான். ஏனெனில் மனிதனுக்கு புற நோக்கு தான் இயல்பாக உள்ளது. புற நோக்கிலேயே தன்னை இழந்திருப்பதும் உண்மையே. (க.2-1-1) எங்கோ ஒருவன் தன்னுள் பேரறிவு இருக்கிறது என்றும் அந்த அறிவின் துணையுடன்தான் எல்லாவற்றையும் அறிந்து செயல் படுகிறேன் என்றும் கண்டு கொள்கிறான். அப்போது அவனுக்கு ‘நான்’, ‘பிற’, ‘அறிவு’, ‘இருப்பு’ என்னும் பிரிவுகள் இருப்பது புரிகிறது. அப்போது அவன் வெறும் செயல் வடிவ வியவஹாரத்தில் மட்டுமன்றி ஆராய்ச்சி வடிவான வியவஹாரத்திலும் ஈடுபாடு கொள்கிறான். இவ்வியல்பை அனுசரித்து இப்போது அறிவின் பரமார்த்தத்தைக் காண முயல்வோம்.

89. அறிவைப் பற்றிய இரண்டு கருத்துக்கள்:

கேள்வி: முதலில் அறிவு என்றால் என்ன?

பதில்: 1. அறிவு நம்முள் தோன்றினாலும் அது a) புற விஷயங்களைச் சார்ந்து இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. b) போக்கு, வரவு உடையது. c) அது தோன்றும்போதே ஏற்றத் தாழ்வுகளுக்கு அகப்படுகிறது d) நம் சரீரத்தில் அவ்வப்போது பிறப்பது அதன் தர்மமாகத் தெரிகிறது.

2. ஆழ்ந்து நோக்கினால், அறிவு சுதந்திரமானதாக இருக்கவேண்டும் என்று புரியும். ஏனெனில் பிற அனைத்தும் இதன் வெளிச்சத்தில் தான் தோன்ற முடியும்.

நம்முள் இருக்கும் இவ்விரண்டு கருத்துக்களையும் தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்கள் பலப்படுத்தி சாஸ்திரத்தின் பலத்தையும் அளித்துள்ளனர். தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்களும் இவ்விஷயத்தில் இரண்டு கட்சிகளாய்ப் பிரிந்துள்ளனர்.

1. விஷயத் தொடர்பால் எப்படியோ அறிவு உண்டாகும் என்று கூறுபவர்கள் ஒரு கட்சி (realists- புறப்பொருள் உண்மை வாதி அல்லது விஷய ஸத்யத்வ வாதி) இக்கட்சியில் பருப்பொருள் விரும்பிகள் (materialists) இப்போதைய பௌதிக விஞ்ஞானிகள் – இவர்களைச் சேர்க்கலாம்.
2. அறிவு நம்முள் சுயமாய்த் தோன்றிகொள்ளும் ஒரு தத்துவம் என்றும் அதன் மூலமாகத்தான் நாம் பொருட்களைத் தெரிந்துகொள்கிறோம் என்றும் கூறுபவர்கள் ஒரு கட்சி (idealists) பௌத்தர்கள் இக்கட்சியினர்.

90. அறிவென்பது பௌதிக வஸ்துவினுடைய குணம் என்னும் கட்சி (Realism)

ப்ரத்யக்ஷத்தை மட்டும் நம்பும் சார்வாகர் அல்லது லோகாயதர்கள் சொல்வதென்ன வென்றால்: மூச்சு விடுவது, நடப்பது, தெரிந்துகொள்வது, நினைவு கூர்வது, இவை யெல்லாம் சரீரத்திற்குள் அனுபவிக்கப்படுகின்றனவே ஒழிய வெளியே அல்ல.

கேள்வி: அறிவென்பது புறத்தேயுள்ள பௌதிக வஸ்துக்களில் தெரிவதில்லையே?

பருப்பொருள் விரும்பி: உண்மை. அவை சரீரத்தில் மாறுதலடைந்த பின்னரே அறிவு அங்கு எப்படியோ தோன்றுகிறது. அறிவு சுதந்திரமானதென்றோ அல்லது ஆத்ம தர்மமென்றோ சொல்வது தவறானது. இவ்வபிப்ராயங்களுக்கு எந்த ப்ரமாணமும் இல்லை.
இக்கட்சியினர் தற்போது நம் நாட்டில் இல்லையென்றே சொல்லவேண்டும். ஆனால் மேல் நாட்டு அறிவாளிகளில் பலர் இப்போதும் இக்கருத்துக்களை கொண்டுள்ளனர். இவர்களுள்ளும் கருத்து வேறுபாடுகள் உள்ளன. அவைகளில் சில:

- அறிவென்பது மனிதனில் மட்டும் இருக்கும் ஒரு குணம் அல்லது தர்மம்.
- நரம்பு மண்டலமும், இந்திரிய கோளகங்களும் இருக்கும் மனிதர்களிலும் சில உயர்மட்ட விலங்குகளிலும் இருக்கும் தர்மம்.
- அது எல்லா ப்ராணிகளிலும் இருக்கிறது.
- எல்லா ஜீவர்களிலும் (தாவரங்கள், விலங்குகளையும் சேர்த்து) உள்ளது.
- உயிருள்ள ஒவ்வொரு ப்ராணியின் செல்களிலும் (cells) உள்ளது.
- பௌதிகமான எல்லா வகை பரமாணுக்களிலும் இருக்கும் ஒரு வித மூல தர்மம்.

91. அறிவு சுதந்திரமானது என்னும் கட்சி (Idealism)

பௌத்தர்களில் ஸௌதாந்திரிகர் என்றும், விஞ்ஞான வாதிகள் என்றும் இரண்டு பிரிவுகளுண்டு.

ஸௌதாந்திரிகர் கூற்று: புற வஸ்துக்களை அறிய நம்முள் இருக்கும் அறிவே ஸாதனம் என்பது உண்மையானாலும் நாம் நேரடியாய் வஸ்துவை உள்ளவாறே அறிந்துகொள்ள முடியாது. ஏனென்றால் வஸ்துக்களெல்லாம் நொடி நேரத்தினவை. அவை மனதில் பதிவுகளை ஏற்படுத்துகின்றன. இப்பதிவுகளை வைத்துக்கொண்டு தான் புறப்பொருட்களைக் கற்பனை செய்கிறோம். அடுப்பில் கண்கூடாகக் கண்ட நெருப்பும் மலை மேல் புகையை கண்டு நெருப்புள்ளது என்பதும் வேறானவை. எப்படி? அடுப்பில் கண்டது நம் மனதில் நேரடியாய் பதியும். மலை மேல் நெருப்பு புகையின் மூலம் பதியும். எனவே முதலில் கண்டது ப்ரத்யக்ஷம் என்றும் இரண்டாவது அனுமானம் என்றும் சொல்லப்படும். இப்படி அறிவின் வியவஹார பேதத்திற்கெல்லாம் சரியான காரணத்தைக் கற்பிக்க முடியுமாதலால் நம் கட்சி, அனுபவத்திற்கு விரோதமில்லை. புறப்பொருள் நம் மனதில் பதிக்கக்கூடிய பதிவையோ. கற்பனையையோ வைத்துக்கொண்டு அது ப்ரத்யக்ஷமா, அனுமானமா என்று நிச்சயிக்கிறோம். இது மறுக்கமுடியாத ஸித்தாந்தம்.

விஞ்ஞான வாதிகளின் கூற்று: ஸௌதாந்திரிகர் சொல்வதுபோல் நம் நடைமுறை செயல்களெல்லாம் நடைபெறுமானால் அறிவை விட வேறாய் வஸ்துவை ஏன் கற்பிக்க வேண்டும்? அறிவே விஷய வடிவாயும் தோன்றுகிறது என்று ஏன் வைத்துக் கொள்ளக் கூடாது?

ஸௌதாந்திரிகர் பதில்: ஒரே அறிவில் கருப்பு, மஞ்சள் என்று வெவ்வேறு வடிவங்கள் காரணமின்றித் தோன்றாததால் இவ்வடிவ வேற்றுமைகளுக்குக் காரணமான விஷயத்தை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும்.

விஞ்ஞான வாதி: 1. இல்லை. கனவைப் பாருங்கள். வித விதமான பொருட்களை அங்கும் காண்கிறோம். அங்கு அறிவைத் தவிர வேறெதுவுமில்லை என்று நாமனைவரும் ஒத்துக்கொள்கிறோம். இக்கனவு உதாரணத்திலிருந்து புறப்பொருட்களின்றி அறிவுதான் பலப்பல வடிவங்களை (எண்ணங்களை) முந்தைய பதிவுகளினால், தானே தாங்குகிறது என்பது நன்கு நிலைநாட்டப்படுகிறது. எனவே விழிப்பிலும் அறிவு வடிவங்கள் மட்டுமே இருக்கின்றனவே தவிர அவைகளுக்குக் காரணமாகி இருக்கும் புறப் பொருட்கள் என்பவை சுதந்திரமாக இல்லை என்று வைத்துக்கொள்வதே சரி.

2. புறப் பொருட்களை (விஷயங்களை) ஒத்துக்கொள்பவரும் கூட அது அறிவினுடனேயே தான் தோன்றும் என்பதை ஒத்துக்கொள்கின்றனர். ஒரு கருப்புப் பொருளின் எண்ணத்தை விட்டுவிட்டால் கருப்பான பொருள் என்று ஒன்று இல்லை. அறிவைத் தவிர்த்து விஷயம் வேறாக இருந்தால் அது அறிவை விழையாமல் ஏன் சுதந்திரமாக இருக்கக்கூடாது?

3. அறிவிற்கு விஷயம் என்றால் என்ன? அறிவின் வடிவாய் இருப்பது தானே? வடிவைத் தவிர்த்து விஷயம் வேறாகியே சுதந்திரமாயிருந்தால் வடிவிற்கும் விஷயத்திற்கும் தொடர்பே இல்லை என்றாகும். எது வேண்டுமானாலும் எந்த அறிவிற்காகட்டும் விஷயமாய் இருக்கலாம் என்று ஏற்படுகிறது. இதை எவரும் ஒத்துக்கொள்வதில்லை. அறிவு தன்னைதானே அறியுமென்றும் அறிவைத்தவிர வேறான விஷயம் இல்லை என்றும் ஸித்தமாகிறது என்பது இவர்கள் கட்சி.

நம் நாட்டில் தார்கிகர்களின் ப்ரத்யக்ஷ வாதம் மெல்ல மெல்ல விஞ்ஞான வாதத்திற்குத் திரும்பியுள்ளபடி, மேல் நாட்டிலும் புறப்பொருள் உண்மை வாதிகளின் கட்சியும் வரவர விஞ்ஞான வாதத்திற்கு வழிகோலியது. இதைச் சிறிது விளக்கமாகத் தெரிந்துகொள்வது நலம்.

1. இங்குள்ளபடியே, அந்நாட்டினவரும் முதன் முதலில் ப்ரத்யக்ஷ ஞானத்தை விஷயங்களை வைத்துக்கொண்டு விளக்க ஆரம்பித்தனர். வஸ்துவின் மேல் விழுந்த வெளிச்சம் கண்ணில் பட்டபின் அது நரம்பு மண்டலம் மூலம் மூளைக்குச் செல்கிறது என்று சரீர சாஸ்திர நிபுணர்கள் சொல்கிறார்கள்.

2. சிலர் சொல்வதென்னவென்றால் மூளை மட்டுமல்ல மனது என்றும் ஒன்று இருக்கிறது. அறிவு என்பது புறத்தூண்டலால் மூளையில் ஏற்படும் ப்ரதிக்ரியை மட்டுமல்ல. புறத்தூண்டல் மூளையின் வழியாக மனதைத் தீண்டும்போது அறிவு ஏற்படுகிறது. புறப்பொருட்களை இவர்கள் ஒத்துக்கொண்டாலும் இவர்கள் வாதம் ஸௌதாந்திரி கர்களின் வாதத்தை ஒத்துள்ளது. நாம் உணர்வதெல்லாம் புறப்பொருட்களின் தொடர்பால் (சப்த, ஸ்பர்ச, ரூப, ரஸ, கந்தம்) உண்டாகிறது என்கிறார்கள். இதை நாம் நம்புவதால் இவ்வுணர்ச்சிகள் புறவஸ்துக்களின் ப்ரதிநிதிகள் எனலாம். நேரடியாய் அவைகளை நாம் தெரிந்துகொள்வதில்லை. ஆனால் அவைகள் உண்டாக்கும் உணர்ச்சிகளை அனுமானம் செய்துகொள்கிறோம். இதை ப்ரதீக ப்ரத்யக்ஷ வாதம் (Theory of Representative perception) என்றழைக்கின்றனர். இவ்வாதத்தில் உணர்ச்சிகள் விஷயங்களைஅனுமானம் செய்யத் துணை செய்வது போல ஸௌதாந்திரிகர்கள் வாதத்தில் ஞான வடிவங்கள் விஷயங்களை அனுமானம் செய்யத் துணை புரிகின்றன.

3. இம்மட்டத்திற்கு இறங்கியதே விஞ்ஞான வாதத்தின் நுழைவிற்கு வாசற்கதவைத் திறந்தது போலாகும். ஏனென்றால் நமக்குத் தெரிந்ததெல்லாம் உணர்ச்சிகளே என்றால் இவைகளைத் தவிர்த்து புறப்பொருட்கள் சுதந்திரமாக உள்ளன என்பதற்கு ப்ரமாணமே இருப்பதில்லை. எனவே உணர்ச்சிகள் புறப்பொருட்களிலிருந்து உண்டாகின்றன என்றோ அல்லது உணர்ச்சிகள் புறப்பொருட்களின் ப்ரதிநிதிகள் என்றோ சொல்ல நமக்கு ஆதாரமே இல்லை. மனதிற்குத் தெரிவதெல்லாம் வடிவங்களும் எண்ணங்களும் தான். மனதின் அனைத்து செயல்பாடுகளும் (அறிவது, நினைப்பது, கற்பனை செய்வது முதலியவைகளெல்லாம் எண்ணங்களே (வ்ருத்திகளே) அன்றி வேறெதுவும் இல்லை. நமக்கு விஷயமாவதெல்லாம் உணர்ச்சிகளே ஆவதால் ஒவ்வொரு உணர்ச்சியையும் ஒவ்வொரு வஸ்து என்று சொல்லிக் கொண்டிருக்கிறோம். இது மேல் நாட்டவர்களில் உண்டான முதன் முதல் விஞ்ஞான வாதம்.

92. விஞ்ஞான வாதத்திலும் விஷய ஸத்யத்வ வாதத்திலும் உள்ள தோஷங்கள்

இவ்விருவரும் ஒருவருக்கொருவர் குற்றங்களைக் கண்டுபிடித்துக்கொண்டிருக்கும் போதே அவர்களின் மூல அபிப்ராயங்களும் மாறிக்கொண்டே வந்துள்ளன. மேலை நாட்டில் இவ்விரு கட்சிகள், பல கட்சிகள் தோன்ற இடமளித்திருந்தாலும் இப்புறப்பொருள் ஸத்யவாதிகளும் விஞ்ஞான வாதிகளும் முதலிலிருந்தபடி தீவிரமாக வேறாகாமல் ஒன்றினுள் ஒன்று சேர்ந்து பின்னிப்பிணைந்து கொண்டுள்ளன. இவ்வளவில் இதை நிறுத்திக்கொண்டு பேரறிவின் ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடுவோம்.

1. அறிவின் தன்மை என்ன?

இவ்வளவு தூரம் அறிவைப் பற்றிக் கூறியிருந்தாலும் இப்புறப் பொருள் ஸத்யவாதிகளுக்கும் விஞ்ஞான வாதிகளுக்கும் மூல அறிவு (பேரறிவு அல்லது consciousness) என்றால் என்ன என்பதைச் சுட்டிகாட்ட இயலவில்லை. அறிவில் அவ்வப்போது தோன்றும் மாறுபாடுகள் புறத்தூண்டுதல்களோ அல்லது அகக் காரணங்களோ ஆனாலும் முதலில் இல்லாத அறிவின் பேதங்கள் எப்படி உண்டாயின? இல்லாவிட்டால் இன்னின்ன அறிவு நமக்கு ஆயிற்று/வந்தது என்னும் அனுபவம் எப்படி வருகிறது? இருவராலும் அறிவின் உற்பத்தியை விளக்க இயலவில்லை.

2. அறிவு எப்படி உண்டாகிறது? (புத்தியில் உண்டாகும் அறிவு)

நம் நாட்டு தார்கிகர்களும் நவீன பௌதிக விஞ்ஞானிகளும் (உடற்கூற்று நிபுணர்கள்) பொருட்கள் நமக்கு விளங்கவேண்டுமானால் அவைகளுக்கு இந்திரியங்களின் தொடர்பு வேண்டும் என்கிறார்கள். இது எப்படி என்று காண்போம்:

- ஆத்மா மனதுடன் தொடர்பு கொள்கிறது. மனது இந்திரியங்களுடனும், இந்திரியங்கள் விஷயங்களுடனும் தொடர்புகொள்ளும்போது ப்ரத்யக்ஷ ஞானம் (அறிவு) ஏற்படுகிறது.
- புறப்பொருட்களிலிருந்து வந்த வெளிச்சம் கண்ணில் பட்டு, நரம்புகளின் வழியாக மூளைக்குச் சென்று அங்கும் மாற்றங்களையடைந்து பொருட்கள் காண்பதற்குக் காரணமாகிறது என்று உடற்கூற்று நிபுணர்கள் கூறுகின்றனர்.

இவ்விருவருக்கும் நாம் சில கேள்விகளைக் கேட்போம்.

❖ உணர்ச்சிகளும் எண்ணங்களும் நம்முள் உதிக்கின்றன. எப்படி எழுகின்றன என்பதல்ல கேள்வி. அவை நம்முள் உள்ளன. 'எனக்கு இப்படிப்பட்ட வேதனை, (உணர்ச்சி) பாவனை (எண்ணம்) உண்டாயிற்று' என்று புரிந்துகொள்வதற்கு பதில் 'இது கல்', 'இது மரம்' என்றுதானே அறிவு ஏற்படுகிறது. ஏன்?

❖ நமக்கும் வஸ்துவிற்கும் நேரடித் தொடர்பு உண்டாகாமல் ஏன் 'இது இன்ன வஸ்து' என்னும் அறிவை மட்டும் நேரடியாகப் பெறுகிறோம்?

❖ நமக்கும் வஸ்துவிற்கும் நடுவே மனது, புத்தி, இந்திரியங்கள் எல்லாம் இருந்தும் நமக்கு ஏன் இவைகளின் அறிவே உண்டாகாமல் தொலைவில் இருக்கும் வஸ்துவின் அறிவு மட்டும் நேரடியாய் உண்டாகிறது ?

இனி விஞ்ஞான வாதிகளுக்குச் சில கேள்விகள்:

மூளை, இந்திரியம், விஷயம் எல்லாமும் அறிவே ஆகியுள்ளபோது, இவை வேறுவேறு என்று நமக்கு ஏன் தோன்றுகிறது?

இக்கேள்விகளுக்கும் கீழ்க்கண்ட இன்னும் சில கேள்விகளுக்கும் அவர்கள் இருவரிடமிருந்தும் விடையில்லை.

1. மனதிற்கு வெளியே உள்ள பொருட்களை எப்படி மனதினால் அறிகிறோம்?

2. பொருட்களை அறியும் போது ஆராய்ச்சியாளர்கள் சொல்லும் மாற்றங்கள் நம்முள் நமக்கு மிக அருகிலிருந்தாலும் அவை ஏன் நம் அனுபவத்திற்கு வருவதில்லை?

3. புறப்பொருள் உண்மை வாதிகளின் இடர்கள்/தடைகள்:

இன்னுமொரு கடினமான கேள்வி: ‘இப்போது நான் இப்படிப்பட்ட புறப்பொருளைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறேன்’ என்னும் வடிவிலேயே ப்ரத்யக்ஷ ஞானம் ஆவது அனைவரின் அனுபவத்திலும் உள்ளது. மனதில் உதிக்கும் உணர்ச்சிகள், எண்ணங்கள் வெளியே உள்ளன என்று நாம் நம்பும் விஷயம் உண்மையில் இருக்கிறது என்பதற்கு என்ன ப்ரமாணம்? எந்த ப்ரமாணமும் இல்லாவிட்டால் நாம் புற விஷயங்களையே காண்கிறோம் என்னும் நம் உறுதியான நம்பிக்கை என்னாவது?

- வஸ்துவாதிகளின் கட்சியில் புறத்தே பொருட்கள் உள்ளன என்பதற்கோ, அவைகளுக்கு நம் மனதை மாற்றக்கூடிய சக்தி உண்டென்பதற்கோ ஆதாரமில்லை.
- ஆதாரம் உண்டென்றாலும், எல்லா பொருட்களும் ஏக காலத்தில் ஏன் மனதில் மாற்றங்களை உண்டாக்குவதில்லை?
- மூளை, இந்திரியங்கள், நரம்பு – முதலியவைகளைத் தானே பார்த்துக் கொள்ள முடியாதாகையால் அடுத்தவர் பேச்சை நம்புவது சாஸ்திரீயமான அறிவாகாது.

ஒருவேளை இவைகள் உள்ளன என்று ஒத்துக்கொண்டாலும் இவ்வளவு துவாரங்களின் வழியாக பாய்ந்து வந்துள்ள வஸ்துவின் ஸ்வரூபத்தை மனது சரியாகப் புரிந்து கொண்டுள்ளது என்பதே நமக்கு நிச்சயமாகத் தெரியவில்லை.

4. புறப்பொருள் உண்மை வாதி விஞ்ஞானவாதி மேல் அடுக்கக்கூடிய கேள்விகள்:

விஞ்ஞான வாதி: இத்தடைகளிலிருந்து தப்ப எல்லாமும் விஞ்ஞானமே, அறிவே என்று சொல்லலாமே.

புறப்பொருள் ஸத்யத்வவாதி : அப்படியென்றால் ஒரே அறிவில் விஷய விஷயி என்னும் பிரிவு எப்படி உண்டாயிற்று? ‘நான் இதை அறிந்தேன்’ என்றே ஏன் அனைவருக்கும்

அனுபவமாகிறது? இதெல்லாம் விஞ்ஞானமே (அறிவே) என்று ஏன் அனுபவமாவதில்லை? அறிவைத்தவிர வேறெதுவுமில்லை என்றால் நமக்கு ஏன் பொருட்கள் கருப்பு, வெளுப்பு, மஞ்சள், கடினம், மிருது, பக்கம், தூரம், உருண்டை, தட்டை என்று பலவாறாய்த் தோன்றுகின்றன? இவையெல்லாம் அறிவின் ஸ்வபாவமென்று சொல்வதானால் நம் அனுபவம் ஏன் இப்படியில்லை?

விஞ்ஞான வாதி : இவையனைத்தும் ப்ராந்தியே.

புறப்பொருள் உண்மை வாதி : அறிவும் (விஞ்ஞானமும்) ஏன் ப்ராந்தி என்று சொல்லக்கூடாது?

விஞ்ஞான வாதி: அறிவு அனுபவத்திலுள்ளதால் ப்ராந்தி என்று கூறமுடியாது.

புறப்பொருள் உண்மை வாதி: பொருட்களும் நம் அனுபவத்திலுள்ளன. இதை மறுக்க எந்த விஞ்ஞான வாதிக்கு அதிகாரமுள்ளது?

விஞ்ஞான வாதி: தன் மூளை, இந்திரியங்கள், நரம்புகள் முதலியவைகளை பிறர் சொல்லி நம்புவது சரியல்ல.

புறப்பொருள் உண்மை வாதி : அப்படியென்றால் பிறர் இருக்கின்றனர் என்று நம்புவது தான் விஞ்ஞான வாதிக்கு எப்படி சம்மதம்?

விஞ்ஞான வாதி: பிறரும் இல்லை.

புறப்பொருள் உண்மை வாதி : தானொருவனே இருக்கிறான் என்று நம்பும் வாதி தன் கட்சியை எவருக்கு நிலை நாட்ட முயற்சிக்கிறான்?

இப்படியாக புறப்பொருள் உண்மை வாதி கேள்விக்கு மேல் கேள்விகளைஅடுக்குகிறான்.

இதைப்போலவே 'நான் இதை அறிகிறேன்' என்னும் வடிவில் உண்டாகும் அனுபவத்தில் 'நான்' என்பது அறிவிற்கு ஆச்ரயமாகியிருக்கும் வேறு ஒரு தத்துவமா? இல்லை, எல்லாமே விஞ்ஞானமா? என்னும் விஷயத்தில் கூட இக்கட்சியினருக்குக் கருத்தொற்றுமை இல்லை. நம் நாட்டு தார்கிகர்கள் ஆத்மவாதிகள் அதாவது இந்திரியங்கள், மனதைத் தவிர்த்து ஆத்மா என்று வேறொன்று இருக்கிறது என்பவர்கள். 'நான் அறிகிறேன்' என்பதிலுள்ள 'நான்' என்பதே ஆத்மா என்று அவர்கள் நம்பிக்கை. இவர்கள் கட்சியிலும் இடரின்றியில்லை. ஏனெனில் விஷயம் வெளியே உள்ளது என்பது அனுபவத்தில் இருந்தாலும் விஷயத்தின் தத்துவம் எப்படி ஆராய்ச்சிக்கு உட்படாமல் நழுவியதோ அப்படித்தான் இங்கு 'நான் அறிகிறேன்' என்பதில் அறிவைவிட வேறான அறியும் தர்மியின் ஸ்வரூபமும் நழுவுகிறது. இந்த நான் என்பது புறப் பொருட்களைபோல் விஷயமல்ல. விஞ்ஞானத்தைப்போல் விஷயியுமல்ல. விஷயமுமல்லாத, விஷயியுமல்லாத தத்துவத்தை ஊகிக்கவும் முடியாது.

93. அறிவின் தத்துவ நிர்ணயத்திற்கு நிறைநோக்கு தேவை

இவ்வாறாக விஞ்ஞான வாதமோ, புறப்பொருள் ஸத்யத்வவாதமோ சுதந்திரமாக இருக்கமுடியாது என்பது தெளிவாகிறதல்லவா? புறப்பொருள் உண்மை வாதிக்கு புறவுலகே எல்லாம். எனவே அவன் எப்படியாவது அறிவை அதிலிருந்து பிரித்தெடுக்க முயலுகிறான். விஞ்ஞான வாதிக்கோ மனமே எல்லாமாகியுள்ளது. அவன் விஞ்ஞானத்திலிருந்து விஷயத்தை ஒதுக்க முயலுகிறான்.

புறப்பொருள் உண்மை வாதி விஷயத்திற்கும், மனதிற்கும் எப்படி தொடர்பு உண்டாகும் என்பதையோ, ப்ரத்யக்ஷஞானம் எப்படி உண்டாகும் என்பதையோ சொல்லத்தெரியாமல், புறத்தே விஷயங்கள் சுதந்திரமாக இருந்து கொண்டு, தூண்டிவிட்டு ப்ரத்யக்ஷஞானத்தை உண்டுபண்ணுபவைகளாகவும் கற்பித்துக் கொண்டுள்ளான்.

விஞ்ஞான வாதி, விஞ்ஞானத்தில் விஷயத்தின் தோற்றம் எப்படி வந்தது என்பதைச் சொல்லத் தெரியாமல் அந்தத் தோற்றம் விஞ்ஞானத்தின் இயல்பு என்று கற்பித்துள்ளான்.

இவ்விருவருக்கும் கற்பனையே ஆதாரம்.

இப்படியிருந்தும் இக்கட்சிகளின் கூற்றுக்களினால் ஒரு முடிவு எழுகிறது. இவ்விரு கட்சிகளும் அனுபவத்தை முழுமையாக எடுத்துகொள்ளாமல் ஒரு பாகத்தையே வைத்துக்கொண்டு மற்றவைகளை ஊகிக்க முயல்கின்றனர். நம்மனுபவத்தில் விஞ்ஞானத்தை விட்டுவிட்டு விஷயமோ, விஷயத்தை விட்டுவிட்டு விஞ்ஞானமோ வந்ததில்லை. இந்த அனுபவத்திற்கு மாறாக விஷயத்தையும், விஷய ஞானத்தையும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்றை வேறாக்கி இவைகளின் சுதந்திரத்தை ஸ்தாபிக்க முயலுகின்றனர். இது சூடான வாதத்தையல்லாது தத்துவ நிர்ணயத்திற்கு ஒரு பெரும் தடையாகியுள்ளது.

எனவே, பரமார்த்தத்தை அக்கு வேறு ஆணி வேறாகப் பிரித்துப் பார்க்கும் இவ்வழியை விட்டு விட்டு மூநிலை நோக்கான நிறை நோக்கின் பாதையில் சென்று அறிவின் தத்துவம் எப்படி உள்ளது என்று பார்ப்பது நல்லது என்பதே இதுவரை செய்த விவாதத்திலிருந்து தெரிந்துகொள்ள வேண்டியது.

94. விஷய விஷயிகளை சரியாக ஆராயும் முறை

விஷயத்தின் தத்துவத்தையோ அதை விளங்கவைக்கும் அறிவின் தத்துவத்தையோ அறிய எது தடை? நாம் விஷயத்திற்கும் அறிவிற்கும் (புத்திக்கும்) அப்பால் இருந்துகொண்டு அதை ஆராயாமல் இருப்பதே. ஒரு நாடகத்தில் நடிப்பவன் தான் எப்படி நடிக்கிறேன் என்பதைப் பார்க்க முடியாது என்பது அனைவருக்கும் தெரிந்ததே. இதைப்போலத்தான் உள்ளது, நாம் அப்பேரறிவின் தன்மையை விழிப்பு நிலையில் இருந்துகொண்டு ஆராயக் கிளம்புவது. இதனால்தான் முன் சொன்ன தடைகள் நமக்கு ஏற்படுகின்றன. ஆனால், அறிவு, விஷயம் இவ்விரண்டையும் உட்கொண்ட அவஸ்தையை ஒன்றாக்கி அனுபவ நோக்கில் பாருங்கள். அப்போது இக்கஷ்டங்கள் பரிதி முன் பனிபோல் நசித்துவிடும். விழிப்பு நிலையில் நமக்குத் தெரியும் உலகம், அதைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் நம் சரீரம், இந்திரியங்கள், மனது, புத்தி, அஹங்காரம்- இவையனைத்தும் நமக்கு விஷயமாகி விடும். நாம் முழு அவஸ்தைக்கே விஷயியாகிவிடுவோம். விழிப்புலகும், விழிப்பிலுள்ள சரீர, இந்திரிய, மனதுகளெல்லாம் விழிப்பு நிலைக்கே உரியவை என்பதையும், அது

அந்நிலையை விட்டு வெளியே செல்ல முடியாது என்பதையும் இப்போது உறுதிப் படுத்திக் கொள்ள வேண்டும். **விஷய, விஷயி இரண்டும் நம் அனுபவத்திற்கு விஷயமேயாகியுள்ளது என்பது பளிச்சிடும்.**

95. ஸாக்ஷியே முக்கிய விஷயி. மற்றவை விஷயியானாலும் அவை விஷயமே.

விழிப்பு நிலையில் உணர்வு எப்படித் தோன்றுகிறது என்பதை அனுபவம் என்னும் உட்கண்ணில் பாருங்கள். புற விஷயங்களை இந்திரியங்கள் உள் வாங்குகின்றன. எனவே புற விஷயங்களுக்கு இந்திரியங்கள் விஷயியாகின்றன. இந்திரியங்களை மனது விளக்குகிறது. இந்திரியங்கள் இப்போது விஷயங்களாகின்றன. மனது விஷயியாகிறது. மனது வரையிலுள்ள உலகிற்கு யார் விஷயி ? இதை முழுவதுமாக யார் அறிகிறார்கள்? இங்கு நம் ஸாரமான எதோ ஒரு வடிவில் நாம் இந்த அவஸ்தையையே பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறோம் என்பது புலப்படுகிறது. அல்லவா? இதையே ஸாக்ஷி என்று நாம் முன்பே (51ல்) சொல்லியுள்ளோம்.

கேள்வி: இந்த ஸாக்ஷியைப் பார்க்கும் மற்றொரு வஸ்து உண்டா?

பதில்: நம் அனுபவத்தை நோக்கினால், ஸாக்ஷியை அறியும் வேறொரு ஸாதனத்தை நாம் பார்த்ததில்லை. ஸாக்ஷியை அறிவது என்பதற்கு அர்த்தமுமில்லை. ஏனென்றால் ஸாக்ஷி நம் ஸ்வரூபமே ஆகியுள்ளதால் அதை அறிய வேண்டிய அவசியமே இல்லை. எனவே தான் ஸாக்ஷியனுபவ விஷயத்தில் நமக்கு என்றைக்கும் சந்தேகமே உண்டாவதில்லை. ஸாக்ஷி அனுபவமே நம்மிலுள்ள அனைத்திற்கும் மேலானது என்று சொல்லலாம். எப்படி என்றால்: தெரிந்துகொள்ள வேண்டிய வஸ்துவிற்கும், நமக்கும் தொடர்பு உண்டாகும் போதுதான் அறிவு உண்டாகிறது. இத்தொடர்பு நெருக்கமாகயிருக்குமளவு அறிவு நெருக்கமாகிறது. தொலை தூரத்திலிருக்கும் விஷயத்தை விட நமக்கு அருகேயுள்ள விஷயத்திற்கு நாம் முக்கியத்தும் அளிப்பதற்கு இதுதான் காரணம். இக்காரணத்தினால் தான் முன் இருக்கும் வஸ்துக்களை விட இந்திரியங்கள் பலமுடையவை என்றும், அவைகளைவிட நெருங்கியிருக்கும் மனது இந்திரியங்களை விட பலமுடையது என்றும் நாம் அறிய வேண்டியுள்ளது. இப்படிப் பார்க்கும்போது நமக்கும், நம்மைவிட்டு இம்மியும் வெளியே செல்லாமல் இருக்கும் தனக்கும் நடுவே ஒரு தடையும் இல்லாத ஸாக்ஷியாய் இருக்கும் அப்பேரறிவு ஸ்வரூபத்தை எவ்வளவு பலமானது என்று சொல்ல வேண்டியுள்ளதல்லவா!

இப்படி எந்த சந்தேகத்திற்கும் இடமளிக்காத நுண்ணிய அறிவே ஸாக்ஷியாக இருப்பதாலும், அதன் துணையுடன்தான் அனைத்தையும் அறிய வேண்டியதாலும், அதை அறிய இன்னொன்று வேண்டாம், இன்னொன்று இல்லவும் இல்லை. நம் அவஸ்தையிலிருக்கும் **இந்திரியங்கள், மனது, இவைகள்** விஷயமும் ஆகின்றன.

விஷயியும் ஆகின்றன. ஆனால் ஸாக்ஷி மட்டும் என்றைக்கும் விஷயியே, விஷயமல்ல. ஆகையால் ஸாக்ஷி ஒன்றே முக்கிய விஷயி; மற்றவையெல்லாம் இதற்கு விஷயமே.

96. முப்புடிகளை (த்ரிபுடி) அறியும் ஸாக்ஷியே நம் நிஜ ஸ்வரூபம்.

ஸாக்ஷிக்கு விஷயமாகி, விழிப்பில் நமக்கு ஆகும் அறிவின் தன்மையைக் குறித்து மறுபடி ஆராய்வோம். 'நான் இதை அறிகிறேன்' என்னும் வடிவில் அந்த அறிவு நமக்குப் புலனாகிறது. இங்கு அறிவிற்குப் புலப்படும் விஷயம் (ஞேயம்), அறிவு (ஞானம்), அறியும் நான் (ஞாத்ரு) என்னும் முப்புடிகள் காணப்படுகின்றன. மேலும் இந்திரியங்கள், மனது என்னும் உட்கரணங்களை உபயோகித்து விஷயங்களை அறிகிறோம். எப்படி? அறியும் நான்(ஞாத்ரு) கண்ணை(ஸாதனம்) உபயோகித்து ஒரு படத்தை(ஞேயத்தை) அறியும்போது நமக்கு ஞானம் அல்லது அறிவு உண்டாகிறது. இந்த ஞாத்ரு, ஞேயம், ஞானம் என்னும் பிரிவுகளில்லாமல் நனவில் எந்த அறிவும் ஆனதே இல்லை. சில சமயங்களில் புறப்பொருட்கள் அறிவிற்கு விஷயங்களாகின்றன. சிற்சமயங்களில் அகத்திலுள்ள சுகதுக்க ஞானங்களே விஷயமாகின்றன. எப்படியிருந்தாலும் இம்முப்புடிகள் இல்லாமல் நமக்கு அறிவு தோன்றுவதில்லை. இந்த முப்புடி அல்லது முக்குப்பியைத்தான் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் த்ரிபுடி என்கின்றனர்.

கேள்வி: புறப்பொருட்களை இந்திரியங்களினாலும், அக உணர்ச்சிகளை மனதினாலும் அறிகிறோம். மனதையும் சேர்த்து இந்த முழு நிலையையும் (அவஸ்தையையும்) எதைக்கொண்டு காண்கிறோம்?

பதில்: இதற்கு விடையளிப்பது சுலபம். எதுவுமே நமக்கும் அவஸ்தைக்கும் இடையே இல்லாததால் எதைக்கொண்டும் காண்பதில்லை. நாம் நேரடியாய் அதைப் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறோம். இப்படி அவஸ்தையை நேரடியாய் பார்ப்பதால் தான் நம் ஸ்வரூபத்திற்கு ஸாக்ஷி (நேரடியாய்ப் பார்ப்பவன்) என்னும் பெயரை சாஸ்திரம் கொடுத்துள்ளது.

97. ஸாக்ஷியே அறிவின் ஸாரம்

நடைமுறையில் அறிவு, இருப்பு என்னும் சொற்களை, அறிவின் ஒளி எங்கிருந்து வந்தது என்பதையோ அதன் ஸ்வரூபம் என்ன என்பதையோ சிந்தியாமல் உபயோகித்துக் கொண்டிருக்கிறோம். வெளிச்சத்தில்தான் பதார்த்தங்களை அறிகிறோம். ஆனாலும் வெளிச்சத்தைக் கண்டு கொள்ளாமல் வெறும் பொருட்களைத்தான் மனதில் வாங்குகிறோம். அறிவின் வெளிச்சத்தில் தான் நாம் எல்லாக் காட்சிகளைப் பார்த்துக் கொண்டிருந்தாலும் காட்சிகளே எல்லாம் என்னும் புற நோக்கினால் அறிவென்றால் என்ன என்பது நிச்சயமாகாமல் இருக்கிறது. (உப.ஸா. 16-5)

இனி அறிவின் தன்மையை ஆராய்வோம்:

1. புறவொளி: பகலில் பகலவன் ஒளி, இரவில் நிலவொளி அல்லது விளக்கொளியுடன் நம் காரியங்களைச் செய்துகொள்கிறோம்.

2. இந்திரியங்கள்: புற வெளிச்சமுள்ளது என்றறிய கண்கள் தேவை. விளக்கு எவ்வளவுதான் ப்ரகாசமாகயிருந்தாலும் அது பார்வையற்றவர்களுக்கு எதையும் விளங்கச் செய்யமுடியாது.

3. மனது: கண்ணையும் இந்திரியங்களையும் அறிய மனது தேவை. எவருக்கும் தன் கண்களைத் தானே பார்த்துக்கொள்ள முடியாது. கண் இருப்பதால் தான் வெளிச்சம் வெளிச்சமென்றழைக்கப்படுகிறது. மனதின் துணையுடன்தான் கண்கள், கண்கள் என்றழைக்கப்படுகின்றன. இப்படிப் பார்த்தால் மனதுதான் கண் என்னும் துவாரத்தின் மூலம் வெளிச்சத்தைக் கண்டு, அவ்வெளிச்சத்தின் துணையுடன் புறப்பொருட்களைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறது என்பது தெளிவாகிறது. ஆகையால் வஸ்துவைக் காண்பிக்கும் சக்தி உண்மையில் வெளிச்சத்தினுடையதல்ல, இந்திரியங்களுடையதுமல்ல. இவ்விரண்டையும் மனதே விளக்கிக்கொண்டிருக்கிறது. எனவே மனதுதான் உண்மையில் அறிவின் வெளிச்சம் இருக்கும் இடம் என்றும் அதன் பலத்துடன்தான் இந்திரியங்கள், வெளிச்சம், வஸ்துக்கள் ஒன்றன் பின் ஒன்றாகத் தோன்றுகின்றன என்றாகிறது. ஆனால் இம்மனதே கடைசி ஸ்தானமா அல்லது இதுவும் இன்னொன்றால் விளக்கப்படுகிறதா என்பதை ஆராயும் வரை பொறுமையுடன் இருப்பவர்கள் மிகவும் குறைவு. இதைப்பற்றிப் பிற தர்சனக்காரர்கள் என்ன சொல்கிறார்கள் என்பதைக் காண்போம்.

a. **விஞ்ஞான வாதி:** விஞ்ஞானவாதிகள் அறிவென்று சொல்வது இந்த மனதின் மாறுபாடுகளைத்தான். இந்தப் பொதுவான அனுபவத்தை வைத்துக்கொண்டு அதாவது மனதின்றி எதையும் அறிய இயலாது என்பதை வைத்துக்கொண்டு மனதுதான் எல்லாம் என்னும் அவசர முடிவுக்கு வந்துவிட்டனர்.

வேதாந்தி: மனது தான் எல்லாவற்றையும் அறிகிறது என்பது உண்மைதான். இங்கு ஒரு விசேஷம் உள்ளது. மனதினால் எல்லாவற்றையும் அறியும்போது மனதிற்கு அவை விஷயங்களாகின்றனஆனால் மனதிற்கே மனது விஷயமாவதெப்படி?

உளவியல் நிபுணர்: மனதை மனதினாலேயே ஆராயலாம் என்று நம்பி இன்றைய மனவியல் ஆராய்ச்சியாளர்கள் மற்றவர்கள் மனதைப் பரீட்சை செய்வது அவர்களுடைய சாஸ்திர வளர்ச்சிக்குத் துணை புரியலாம். ஆனால் அது மனத் தத்துவ நிச்சய ஞானத்திற்கு எந்த உதவியும் செய்யாது. ஏனென்றால் பிறருடைய மனது நாம் கற்பனை அல்லது அனுமானம் செய்யும் தத்துவமாகியுள்ளது. எனவே நம் அனுபவத்திலுள்ள மனதின் தத்துவத்தை அந்த ஊகத்தினால் நிர்ணயிப்பது சாஸ்திரீயமாகாது. உட்சோதனை (Introspection) முறையில் மனதினாலேயே நாம் அறியமுடியும்.

வேதாந்தி: இதற்கு நம் அனுபவ ஆதாரமும் உள்ளது. மனதை உண்மையில் எதனால் பரீட்சிக்கிறோம்? மனதினால் தான். மற்றவை எதுவும் தனக்குத்தானே விஷயமாகா தாயினும் மனது மட்டும் தனக்குத்தானே விஷயமாகும் ரகசியமென்ன? இக்கேள்விக்கு விடை தேட பொறுமையும் சாமர்த்தியமும் அவசியம்.

முந்தைய விஞ்ஞான வாதிகளாகட்டும், இப்போதைய உளவியல் நிபுணர்களாகட்டும் அந்த அளவு முன்னோக்கிச் செல்லவில்லை. மனதையும் ஒளிரச்செய்யும் ஒரு தத்துவம் உள்ளது என்பதை சும்மா நம்புவது வீண் என்றும், அனுபவத்தில் மனது தன்னைத்தானே விஷயிகரித்துக் கொண்டு அறிந்து கொண்டிருப்பது தெரிய வருவதால், தம் முடிவே கடைசியானது என்றும் அவர்கள் கருதுகின்றனர்.

வேதாந்தி: இதற்குக் காரணம் அவர்களின் விழிப்பு நிலைப் பற்றே. விழிப்பு நிலையை நாம் எதன் துணைக்கொண்டு அறிகிறோம் என்னும் கேள்வியைத் தாமே கேட்டுக்கொண்டு பதில் சொல்ல முயன்றிருந்தால் அவர்களுக்கு இப்படிப் பாதி வழியில் நிற்கும் நிலை வந்திருக்காது. உண்மையில் எதனால் மனது, இந்திரியம், விஷயம் – இவை எல்லாவற்றையும் சேர்த்து நாம் அறிகிறோம்? இதை நன்றாக ஆராய வேண்டும்.

நையாயிகர்: இந்திய நாட்டு தார்கிகர்கள் ஜீவாத்மா மனதிற்கு ஆச்ரயம் என்கிறார்கள்.

கேள்வி: ஜீவனை எப்படி அறிகிறோம் ?

நையாயிகர்: மனதினால் அறிகிறோம்.

வேதாந்தி: அப்படியென்றால் ஜீவன், மனதிற்கு விஷயமாகி, மனது ஜீவனுக்கு விஷயமென்றாகி ஒன்றினால் ஒன்று ஸித்தமாக வேண்டும் என்னும் அந்யோந்ய ஆச்ரய தோஷம் ஏற்படும்.

இப்போதைய வேதாந்தி: (ராமானுஜர் முதலியவர்கள் சொல்வது) ஜீவன் அறிவின் ஸ்வபாவத்தையுடையதேயானால் அவனில் அறிவு என்னும் குணம் இருக்கிறதென்று கற்பிக்கிறார்கள்.

வேதாந்தி: ஆனால் குணியான அறிவிற்கும், குணமான அறிவிற்கும் இருக்கும் ஸ்வரூப பேதத்தை அனுபவத்திற்கு ஏற்ப அவர்களால் கூற இயலவில்லை.

இப்போதைய வேதாந்தி: ஒரு வேறுபாடு இருக்கிறது. 'நான் அறிகிறேன்' என்னும் அனுபவம் இருப்பதால் நான் அறிவின் தர்மி, அறிகிறேன் என்பது அதன் தர்மம்.

வேதாந்தி: இது சரியல்ல. ஏனெனில் அவர்கள் விழிப்பு அனுபவத்திற்கு அதிக மதிப்பளித்து விஞ்ஞானவாதிகளைப்போல் தொலை நோக்கின்றி ஸித்தாந்தத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்டு விட்டனர். அவர்கள் கூறும் குணமான அறிவு வெறும் எண்ணம் தான். இதைப்பற்றி (100, 101ல்) விரிவாக விளக்குவோம்.

முடிவு: ஸாக்ஷிதான் அறிவின் ஸாரம்.

'நான் அறிகிறேன்' என்று தோன்றும் தர்ம, தர்மி வடிவான அறிவு சுதந்திரமானதா அல்லது அதன் அறிவு வேறு ஏதாவதிலிருந்து வந்ததா? என்று ஆராய்ந்தால்

அவையெல்லாம் ஸாக்ஷிக்கு விஷயமாகியுள்ளது என்றும், இந்திரியங்களில் அறிவின் ஒளி இருப்பதைப்போல் தெரிந்தாலும் அது உண்மையில் மனதிலிருந்துதான் வந்தது என்றும் சொல்ல வேண்டிவரும். ஸாக்ஷியே அனைத்தையும் அறிந்துகொண்டிருப்பதால் அது அறிவின் ஸ்வரூபமாய் இல்லாவிடில் அது வேறு எந்த காரணத்தையும் எதிர்பார்க்காமல் மொத்த அவஸ்தையையே எப்படித் தான் அறியும்? அது அறிவை விட்டு இருப்பதே இல்லை. முன் சொன்னபடி அதற்கு மற்றதினால் அறிவு வரத் தேவையில்லை. அது விஷயமும் இல்லை. ஆகையால் **ஸாக்ஷியே அறிவின்மூலம் அது மற்றொன்றினால் விளக்கப்படாமல் தானே தன்னை விளக்கிக்கொள்கிறது. அதன் வெளிச்சத்தில்தான் நம் நனவும், நனவின் எல்லா வியவஹாரமும் நடைபெற்றுக்கொண்டிருக்கின்றன என்பது தெளிவாகிறது. (ப்ரு.4-3-6)**

ஆ. அறிவின் மூன்று படித்தரங்கள்

98. பேரறிவிலும் பேரிருப்பில் உள்ளது போல் மூன்று அந்தஸ்துக்கள் உள்ளன

மறுப்பு: அப்படியென்றால் அவஸ்தைகளில் எந்த அறிவும் இல்லவே இல்லையா? இல்லையென்றால் 'நான் அறிகிறேன்' 'மனது அறிகிறது', 'புலன்கள் அறிகின்றன' – என்னும் எண்ணங்கள் நம்மனைவருக்கும் இருக்கிறதே?

1. வெறும் வெளிச்சத்திற்கோ, வெளிச்சத்தில் தோன்றும் பதார்த்தங்களுக்கோ அறிவு இல்லை என்றால் ஒத்துக்கொள்ளலாம். ஏனென்றால் அவை எவ்வளவுதான் ஒளிர்ந்தாலும் ஜடமே.
2. ஆனால் ஜீவர்கள் நம்முடனேயே வியவஹரிக்கும்போது அறிவே இல்லை என்றால் எப்படி? மனிதனுக்கு அறிவு இருக்கிறது என்றும், அது வியவஹாரத்தினாலும், உபதேசத்தினாலும் வளருகிறது என்று நம்பித்தான் நடந்துகொள்கிறோம்.
3. கல்வி முறையும் இந்நம்பிக்கையின் அடித்தளத்தின் மேல்தான் நிற்கிறது. நாம் உணர்ச்சியற்ற ஒரு கல்லிற்கு பாடம் சொல்ல நினைப்பதில்லை.
4. பகைவன், நண்பன், சார்பற்றவன், உறவினன், ஒரு நிலையில் நிற்பவன் முதலிய பிரிவுகளும் இந்த நம்பிக்கையின் மேல்தான் உள்ளன. மனிதர்களில் உள்ள அனுபவங்கள், புத்தசக்தி முதலியவை மாறலாம் அல்லது மாற்றப்படலாம். எந்த ஜடத்திற்கும் மேல்கூறிய உணர்ச்சிகளோ கருத்துக்களோ இருக்க முடியாது.
5. பரலோக இன்பத்தைப் பெற கர்மோபாஸனையையோ, மோக்ஷத்திற்கென்று ஞான உபதேசத்தையோ பெறுகிறார்கள். இது எதைக் காண்பிக்கிறது? உலகில் விதவிதமான அறிவு மட்டங்களிலும் பலவித நாட்டங்களுடையவர்களாய் மக்கள் இருக்கின்றனர்.
6. அப்படியில்லாவிட்டால் வேதாந்திகள் யாருக்குத் தத்துவோபதேசம் செய்ய முடியும்? இவ்வெல்லா காரணங்களினால் உலகில் ஏதோ ஒரு வகையான அறிவு உள்ளது என்றே நம்பவேண்டுமல்லவா?

பதில்: இந்த மறுப்பிற்கு பதில் (55ல்) சொல்லப்பட்டுள்ளது. அவஸ்தைகள் ஸாக்ஷியை விட்டுவிட்டுத் தனியாக இருப்பதேயில்லை. அவை ஸாக்ஷியறிவின் வெளிச்சத்தில்தான் தோன்றவேண்டியுள்ளது. மேலும் ஸாக்ஷி சைதன்யத்தின் அறிவே அவைகளின் அறிவாக இருக்கிறது. எனவே, ஸாக்ஷி ஸ்வபாவத்தினால் எப்போதும் பேரறிவே/பேருணர்வே ஆகியிருப்பதால் அதைவிட்டு வேறல்லாத அவஸ்தைகளும் எப்போதும் அறிவின் ஸ்வரூபமே ஆகியுள்ளன என்றாகிறது. பின்னால் இதை இன்னும் தெளிவாக்குவோம்.

தற்போதைக்கு ஒரு அடிமட்ட விடையை அளிக்கலாம்.

1. ஸாக்ஷி என்றைக்கும் மாறாத அறிவு ஸ்வரூபமேயாகியுள்ளதால் அந்த அறிவை **பாரமார்த்திக அறிவு** என்றழைக்கலாம்.

2. இந்த அளவிலேயே விழிப்பில் நாம் காணும் எதிலும் எந்த அறிவும் இல்லையென்று சொல்லமுடியாது. ஏனென்றால்:

- ‘நான் அறிகிறேன்’ ‘என் மனது அறிகிறது’, ‘இந்திரியங்கள் அறிகின்றன’ என்றே நாம் வியவஹாரம் செய்கின்றோம். இப்படித்தான் மற்றவர்களும் அறிகின்றனர் என்னும் நம்பிக்கையில் தான் நம் செயல்கள் நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்கின்றன.
- மேலும் அறிவில்லை என்று நாம் கருதும் மனதுகளில் கூட அறிவு சிறிதளவு இருக்கின்றதென்றோ. அவ்யக்தமாகி இருக்கிறதென்றோ கருதுகிறோம். அறிவினால் உலகில் பயன் ஆவதைப்போல மறதியினாலும் அர்த்த-அநர்த்தங்கள் ஆகின்றன. ஆகையால் மறதியும் ஒருவகை அறிவுதான்.
- இதைப்போலவே, விலங்குகளிலும், தாவரங்களிலும் அல்லாமல் ஜட வஸ்துக்களிலும் கூட ஒருவகையான அறிவு அவ்யக்தமாய் இருக்கிறது என்று சொன்னால் தவறில்லை.

அவஸ்தைக்குள் அறிவு எங்கு இருந்தாலும், வியவஹாரிக இருப்பைப்போல அதை வியவஹாரிக அறிவு எனலாம். ஆனால் நனவில் இருக்கும் எந்த அறிவும் கனவிற்குள் வராது. கனவில் காணப்படும் எந்த அறிவும் நனவை விஷயமாக்கிக்கொள்ளமுடியாது. இப்படி அந்தந்த அவஸ்தைக்குள் இருக்கும் அறிவு, அந்தந்த அவஸ்தைக்கு மட்டுமே கட்டுண்டு கிடக்கும். ஆயினும் இந்த அறிவு வியவாஹாரத்திற்கு உபயோகமாவதால் இதை **வியாவஹாரிக அறிவு** என்று கருதத் தடையில்லை. விழிப்பு நிலையே நடைமுறைக்கு நமக்குத் துணையாய் இருக்கும் அவஸ்தையாதலால் அதில் நமக்கு உண்டாகும் அறிவு வியாவஹாரிக அறிவேயாகியுள்ளது.

3.இதைப்போல் கிளிஞ்சலில் வெள்ளி, கயிற்றில் பாம்பு என்னும் புத்தி (அறிவு) அந்தந்த சமயத்திற்கு நிஜமான அறிவைப்போலவே தோன்றுவதால் அவை **ப்ராதிபாஸிக அறிவு** எனப்படும். இம்முறையில் எல்லாமுமே அறிவிற்குச் சம்பந்தப்பட்டுக் கொள்கின்றன.

எல்லாமும் பேரறிவுதான். அறிவை விட வேறாக மறதி என்பதும் கூட இல்லை என்பதே பரமார்த்தம்.

99. அவஸ்தைகளில் தோன்றும் தனித்தனியான அறிவுகள் சுதந்திர-மானவையல்ல, அவையும் பேரறிவுதான்

ஒவ்வொரு நிலையிலும் தோன்றும் அறிவு சுதந்திரமானது என்று என்றைக்கும் கருதக்கூடாது. சுதந்திரமான இருப்பே இல்லாத அவஸ்தைக்கு (56) சுதந்திரமான அறிவு எங்கிருந்து வரும்? ஒரு உதாரணத்தைக் காண்போம்.

नाना छिद्रिघटोदरस्थति महा दीपप्रभा भास्वरम् । ज्ञानं यस्य तु चक्षुरादि करणाद्वारा बहि: स्पन्दते । (நாநா சித்ர கடோதரஸ்திதா தீப ப்ரபா பாஸ்வரம் | ஞானம் யஸ்ய து சக்ஷுராதி கரணத்வாரா பஹி ஸ்பந்ததே||) ஒரு விளக்கின்மேல் பல ஓட்டைகளுடைய ஒரு பானை கவிழ்க்கப்பட்டால், அவ்வோட்டைகளின் வழியாக ஒளிக் கதிர்கள் வெவ்வேறு திசையில் பரவும் அல்லவா? கதிர்கள் பலவாகவும், வேறாகவும் இருந்தாலும் ஒவ்வொரு கதிரையும் ஒரு விளக்கு என்போமா? இதைப்போலத்தான் விழிப்பு நிலையை வைத்துக்கொண்டு கூறும்போது நம் சரீரம் என்னும் பானைக்குள் ஸாக்ஷி சைதன்யம் என்னும் பேரறிவு விளக்கு ஒளிந்துகொண்டே இருக்கிறது. மனதும், இந்திரியங்களும் பானையின் ஓட்டைகளுக்குச் சமம். ஸாக்ஷி சைதன்யம் மனதில் ப்ரதிபிம்பித்து பொறிகளின் மூலம் புறப்பொருட்களை விளங்கச் செய்கின்றது. அப்போது ‘நான் இதை அறிகிறேன்’ என்னும் அனுபவம் உண்டாகிறது. எப்படி ஒவ்வொரு கதிரையும் ஒவ்வொரு விளக்கு என்று நாம் கருதமாட்டோமோ, அதைப்போல ஒவ்வொரு பொறியில் உள்ள அறிவும் ஒவ்வொரு வகையினது, சுதந்திரமானது எனலாமா? இந்த அறிவும், அறிவின் மூலம் பொருட்கள் தென்படுகின்றன என்பதுமெல்லாமுமே இந்த ஸாக்ஷி சைதன்யத்தின் ஒளியேயன்றி வேறெதுவுமில்லை என்று நிச்சயிப்பது தான் சரி என்றாகிறது. இந்த ரகசியத்தை அறியாமல் மனிதன் ஒவ்வொரு கரணத்திற்கும் ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட ஒளியைக் கற்பிக்கிறான்.

100. ஸாக்ஷிதான் பேரறிவின் தன்மை. ஸாக்ஷி அதன் குணமல்ல

வைசேஷிகரும் சமீபத்திய சில வேதாந்திகளும் அறிவென்பது ஜீவாத்மாவின் குணமென்றே அபிப்ராயப்பட்டிருக்கின்றனர் என்று முன் சொல்லப்பட்டது. விழிப்பு வியவஹாரத்தில் அப்படித் தோன்றுவதால் அப்படி வைத்துக்கொள்வது நடைமுறைக்கும் அனுகூலமாக இருக்கிறது. ஆனால் பாரமார்த்திகமாய் அறிவென்றால் இத்தகைய அறிவு என்று கருதுவதால் அபாயமுண்டு. அது என்ன என்றறிய வேண்டுமானால் பழக்கத்தில் அறிவு என்னும் சொல்லிற்கு என்ன பொருள் கொண்டுள்ளோம் என்பதைத் தெரிந்து கொள்ளவேண்டும்.

அறிவு மனிதனில் எவ்வாறு உண்டாயிற்று என்பதை விஞ்ஞானிகள் இவ்வாறு விளக்குகிறார்கள்:

விலங்குகள் படிப்படியாய் தோன்றி, வளர்ந்து, மாறி மனிதன் வரை வளர்ந்துள்ளன என்று பரிணாம வாதிகள் கூறுகின்றனர். பரம்பரை சட்டங்களும், சூழ்நிலைக்குத் தக்க மாற்றங்களும் பலவித ஜாதிகளை உண்டுபண்ணியுள்ளன. இவைகளின் இருப்பு பெரும்பாலும் அவை அவயவங்களை உபயோகிப்பதாலோ அல்லது உபயோகமின்றி இருப்பதாலோ இயற்கையால் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டு வழிவழியாக வந்துள்ளன. இதன்படி இப்பரிணாம வளர்ச்சியில் மனிதன் வானர ஜாதியிலிருந்து தோன்றினான். இவனில் காணப்படும் இந்திரியங்கள், மூளை, நரம்பு மண்டலம் அதில் உண்டகும் அறிவு புறச்சூழ்நிலையினால் சரீரத்தில் உண்டாகும் ப்ரதிக்ரியா மாத்திரமாகி உள்ளது. இக்காரணத்தினால் அறிவென்பது சரீரத்தில் உண்டாகும் அரிப்பைப் போல ஒருவித தர்மமென்றே சொல்லவேண்டியுள்ளது.

மேலைநாட்டில் ப்ரபலமாகிக்கொண்டிருக்கும் புறப்பொருள் உண்மைவாதிகள் இந்த அறிஞர்களின் ராகத்திற்குத் தாளம் போட்டுக்கொண்டிருக்கின்றனர். அறிவு என்றால் ஒருவித க்ரியை என்று சிலர், ஒருவகை சம்பந்தம் என்று சிலர், மனதென்றோ, பொருளென்றோ, இரண்டுக்கும் இடையோ அன்றி ஏதோ பொருளின் மாற்றமே என்று சிலர் வாதிக்கின்றனர்.

வேதாந்தி: இதில் உள்ள குறைகளை (97ல்) விளக்கியுள்ளோம். புறப்பொருள் உண்மை வாதி அறிவின் உண்மை ஸ்வரூபத்தைக் கண்டுபிடிக்கப்போய் அது ஆராய்பவனின் சோதனைகளுக்குட்பட்ட அறிவு அல்லது மனது என்று வைத்துக்கொண்டதே அந்த தோஷம். பரீட்சிக்கக் கிடைப்பது மற்றொருவரின் மனது என்று கற்பித்தது தன் மனதே. எவ்வளவுதான் விஷயமாகியிருக்கும் மனதின் வளர்ச்சியை நாம் கராராய் நிச்சயித்தாலும், அது நம் உள் அறிவின் (பேரறிவின் அல்லது பேருணர்வின்) தத்துவத்தை அறிய உதவாது. தற்போதுள்ள மனநிலையை வைத்துக்கொண்டு இந்நிலைக்கு அது வரவேண்டுமானால் இன்னின்ன மாறுபாடுகளை உடையதாக இருக்கவேண்டும் என்று கற்பனை செய்துகொண்டால் மட்டுமே அறிவின் தத்துவத்தை நிர்ணயித்தது போலாகுமா?

சரீரத்தைப் புறக்கண்களால் பார்த்து அறிவென்பது அதன் தர்மம் என்று நிச்சயிக்கும் இவர்கள் பரீட்சை செய்பவனான தன் மனம் என்னும் உட்கண்ணினால் அதை கவனித்தால் உடனே ‘சரீர வியாபாரமெல்லாம் மனதில் உண்டாகும் ஸங்கல்ப விசேஷத்தின் பலன்’ என்பது புரியும். அறிவு சரீர தர்மமாகியிருப்பதற்குப் பதில் சரீரமே அறிவின் விஷயம் என்பது புரிந்துவிடும்.

புறப்பொருள் வாதி தன் அறிவை மறந்து புறத்தே உள்ள சரீரத்தையே பார்ப்பது போல் விஞ்ஞான வாதி ஒட்டுமொத்த அறிவின் ஸாரமான ஸாக்ஷியை விட்டுவிட்டு புற அறிவையே (புத்தியில் உண்டாகும் அறிவை, தனித் தனியான அறிவை) சோதிக்கிறான்.

வைசேஷிகரும் சமீபத்திய சில வேதாந்திகளும் அறிவை ஆத்ம தர்மமென்று கருதியிருப்பதற்கு இந்தத் தவறான நோக்கே காரணமாகியிருக்கிறது.

101. அறிவின் குணமென்று எதைச் சொல்கிறோமோ அது உண்மையில் அறிவிற்கு விஷயமே.

கேள்வி: அறிவை குணமென்று கருத இந்தத் தவறான நோக்கு எப்படிக் காரணம்?
பதில்: எப்படியென்றால் நாம் எதோ ஒரு பொருளை ஒரே மனதுடன் பார்க்கும்போது அல்லது ஏதோ ஒரு விஷயத்தை முனைப்புடன் யோசிக்கும்போது பிற விஷயங்கள் கவனத்திற்கு வருவதில்லை. அமலேறிய ஒரு மனிதனுக்கு தன்னைச் சுற்றி என்ன நடக்கின்றது என்பது தெரிவதில்லை. அச்சமயத்தில் எத்தகைய அறிவும் இருப்பதில்லை என்பது அபிப்ராயமல்ல. ஆராயுங்கால், இந்த முனைப்பு, அமல் இவைகளின் பலனாய் 'அறிவு ஏதோ ஒரு இடத்தில் மட்டும் இருக்கும், பிற இடங்களில் இருக்காது' என்றே நாம் கருதுவோம். இப்படி அறிவு இருப்பது, இல்லாதிருப்பது, விரிவது, குறுகுவது என்று சொல்லும்போது அறிவு என்ற சொல்லிற்கு நாம் கொண்டுள்ள பொருள் யாது? அறிவது நம் தர்மம், நாம் அதற்கு தர்மி என்பது தானே? ஆகையால் இந்த விரிதல், குறுகல் முதலிய மாறுபாடுகளை அறியும் அறிவை குணம் (धर्मभूत ज्ञानम्) எனலாம்.

இந்த குணமான அறிவு பிறக்கிறது என்கிறோம். இவ்வறிவு சிலசமயங்களில் மந்தமாகவோ, ப்ரகாசமாகவோ, வஸ்துக்களை அறிந்தோ பின் மறைந்தோ போகிறது. இம்மாற்றங்களெல்லாம் நம்மையன்றி வேறு யாருக்குத் தெரிகிறது? அப்படியானால் நம்முள் அறிவின் இம்மாற்றங்களையெல்லாம் ஒளிர்விக்கும் பேரறிவு ஒன்று இருக்க வேண்டும் தானே?
இப்போது இன்னொரு முறையில் ஆராய்வோம். அறிவு பல மாற்றங்களை அடையும்போது அது நம் குணமென்றால், குணம் மாறும்போது குணியும் மாறத்தானே வேண்டும்? மாறினால் ஒருநாள் மறையத்தானே வேண்டும்? முன்னரே நாம் தெரிவித்துள்ள இந்த அபாயம் ஏன் இருக்கின்றதென்றால், மாறிக்கொண்டிருக்கும் அறிவை அதன் குணம் என்பதால் தான்.
கேள்வி: இந்த அபாயம் இருக்கட்டும். நம் அனுபவதிற்குத் தக்கபடி அறிவென்பது ஆத்ம தர்மமே என்னும் இவ்வபிப்ராயத்தை ஏன் மறுக்க வேண்டும்?
பதில்: இது நம் அனுபவத்தை ஒட்டியது இல்லை. அறிவை ஆத்ம குணம் என்பதே தவறு. ஏனெனில் குணமான அறிவு மாறிக்கொண்டே இருந்தால் இம்மாற்றங்களை அறிந்து கொண்டிருப்பவர் யார்? ஞானத்தினால் நம்மில் மாறுபாடுகள் ஆவதை ஒருவர் பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறார் என்றும் அதை நாம் அவரிடமிருந்து தெரிந்து கொள்ளமுடியும் என்று எவரும் கூறமுடியாது. நாமே பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறோம் என்றால் எந்த வடிவில் நாம் இந்த விகாரங்களையெல்லாம் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறோமோ, அதுவே அறிவின் உண்மையான ஸ்வரூபம் என்று நிச்சயமாகும். எது அறியப்பட்டுக்கொண்டிருக்கிறதோ அது வெறும் தோற்றமே. இரும்பை நெருப்பில் சூடக்கினால் நெருப்பைப் போலவே தோன்றுவதுபோல, நிஜமான அறிவு 'நான்' மற்றும்

அதன் தர்மம் என்னும் தனித்தனி அறிவுகளில் தோன்றிக்கொள்கிறதென்றும், இவை உண்மையிலேயே தமக்குத் தாமே அறிவின் ஸ்வபாவத்தை உடையவையல்ல என்றும் நிச்சயிக்க வேண்டியுள்ளது. இந்த ப்ரபல யுக்தி அனுபவத்திற்கும் பொருந்துகிறது. ஏனென்றால் நம் பரமார்த்த ஸ்வரூபமே முன்னால் சொல்லப்பட்ட (95-96ல்) ஸாக்ஷி சைதன்யம். இப்பேரறிவினால் தான் நம் நனவிலுள்ள உட்கரணங்களும், இந்திரியங்களும் அறிவுடன் இருப்பதைபோல் ஒளிர்கின்றன. **சிவந்து சூடான இரும்பில் எப்படி சூடும், ஒளியும் நெருப்பிற்கே சேர்ந்ததோ, அப்படியே உட்கரணங்களிலும், இந்திரியங்களிலும் தோன்றும் அறிவு உண்மையில் ஸாக்ஷியினுடையதே/ பேரறிவினுடையதே.** எனவே தான் இந்த ஸாக்ஷி 'மனதிற்கு மனது, செவிக்குச் செவி, வாக்கிற்கு வாக்கு' என்று பலவாறாக (கே.உ.1-1-2) உபநிஷத்தில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது.

102. ஸாக்ஷியறிவில் / பேரறிவில் விகாரங்களில்லை, பன்மை இல்லை, அது விஷயமுமில்லை

இந்த ஆராய்ச்சியிலேயே ஆத்மாவின் ஞானம் படைக்கப்பட்டதல்ல, பலவகையானதல்ல, விஷயமல்ல என்பது ஸித்தமாகிறது.

1. பிறக்கிறது என்று நாம் கருதும் அறிவு உண்மையில் அறிவே அல்ல. ஒரு உள்ளுணர்வு இதையெல்லாம் பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறது. அதற்கு பிறப்புள்ளது என்று சொல்லமுடியாது.
2. இந்த அறிவிற்கு எண்ணிக்கை இல்லை. காலத்திற்குள் இருப்பவைகளை எண்ண முடியும். இப்பேரறிவு காலத்திற்கும் ஸாக்ஷியாக இருக்கிறது. அதை ஒன்று என்றோ பல என்றோ விகல்பித்துச் சொல்ல முடியாது.
3. அது எதற்கும் விஷயமுமல்ல, விஷயியுமல்ல. ஏனென்றால் நாம் ஸாக்ஷியை அறிகிறோம் என்று சொல்லும்போது அதை விஷயமாக வைத்துக்கொண்டு சொல்வதில்லை. வெறும் நிர்விகல்ப அனுபவத்தினாலேயே அறிந்துகொள்கிறோம். ஸாக்ஷிக்கு விஷயம் உண்டென்பது நடைமுறை நோக்கில் உண்மையானாலும் அது 'நான் இதை அறிகிறேன்' என்று சொல்வதுபோல் ஸவிகல்ப அனுபவத்தினால் எந்த விஷயத்தையும் அறிவதில்லை. நடைமுறை ஞானம் விஷயத்தைவிட்டு இருக்கவே இருக்காது. ஆனால் ஸாக்ஷியறிவு எந்த விஷயத்திற்கும் கட்டுண்டிருப்பதில்லை. அவஸ்தையை ஸாக்ஷி அறிகிறது என்னும்போது அவஸ்தை சுதந்திரமாய் இருப்பதே இல்லை. ஸாக்ஷி வடிவிலேயே ஸாக்ஷி அறிவையும் கற்பிக்கிறோமாதலால் ஸாக்ஷியில் அறிவது என்னும் மாற்றம் ஆவதில்லை. இப்படிப் பார்த்தால் ஸாக்ஷி அறிவென்பது சூரிய வெளிச்சத்தைப் போல் அதன் ஸ்வரூபமே ஆகியிருப்பதால் தனக்கிரண்டாவது என்ற ஒன்றும் இல்லாததே ஆகியுள்ளது.

103. பேரறிவைத் தவிர்த்து விஷயமே இல்லை

ஒரு சந்தேகம்: ஆத்மாவின் அறிவிற்கு விஷயமாய் அவஸ்தையும், அவஸ்தையுள் ப்ரபஞ்சமும் இருப்பது அனைவருக்கும் தெரிந்திருந்தாலும், இதை ஒதுக்கிவிட்டு

ஆத்மாவின் அறிவிற்கு எதுவும் விஷயமில்லை, நிர்விஷயம் என்று சொல்வது ஏன்? ஆத்மாவின் அறிவே விஷயமாகவும் தோன்றுகிறது என்று கூறுவதால் விஞ்ஞான வாதிகள் கூறியபடி மனதே விஷயமாகிறது என்று சொன்னபோது எழுந்த மறுப்பே இங்கும் எழ வாய்ப்பு உண்டல்லவா? அறிவில் பாரமார்த்திகம், வியாவஹாரிகம், ப்ராதி பாஸிகம் என்று மூன்று படித்தரங்களுள்ளன (98) என்று சொன்னபின் எல்லாமும் ஸாக்ஷி அறிவே என்று சொல்வது முரணல்லவா? எல்லாம் விஞ்ஞானமே என்னும் வாதத்திற்கும் எல்லாமும் தனக்கிரண்டற்ற ஸாக்ஷி அறிவே என்னும் வாதத்திற்கும் என்ன வித்தியாசம்?

பதில்: இந்த சந்தேகத்திற்கு விடையளிக்க விழிப்பு நிலை ஒன்றே அன்றி கனவு, உறக்கங்களையும் பரீட்சிக்க வேண்டும். (59ல்) இருப்பின் விஷயத்திற்கு இதே மாதிரி ஆக்ஷேபம் எழுந்தபோது சொன்ன பதிலேதான் இதற்கும் பொருந்தும். ஸாக்ஷி எந்த அவஸ்தைக்கும் கட்டுப்படுவதில்லை. விழிப்பு நிலை தன்முன் இருக்கையில் அதற்கு ஸாக்ஷியாய் இருப்பதைப் போலவே, கனவு நிலை இருக்கையில் அதற்கும் ஸாக்ஷியாய் இருக்கிறது. நனவும், கனவும் எவ்வளவு தடவைதான் வந்துபோனாலும் அதை ஒளிர்விக்கத் தயாராக இருப்பதல்லாமல் அவைகள் இல்லாதபோதும் அதாவது ஆழ்ந்த உறக்கத்திலும் தானொன்றே இருந்துவிடும். ஆனால் நனவு, கனவு அப்படியல்ல. அவைகள் தோன்ற ஸாக்ஷியின் ஒளி அவசியம். ஸாக்ஷி, கனவை ஒளிர்விக்கும்போது விழிப்போ, தூக்கமோ, நனவை ஒளிர்விக்கும்போது கனவோ, தூக்கமோ, இருக்கவே இருக்காது. அவை வேறெங்கும் இருப்பதுமில்லை. ஆகையால் அவஸ்தைகளின் கதி ஸாக்ஷியின் பிடியிலுள்ளது. இப்படியிருக்கையில் விழிப்பு நிலைக்குள் தோன்றிக் கொள்ளும் அறிவின் சார்தலைப் பற்றி சொல்லத் தகுந்தது என்ன தான் இருக்கிறது?

104. நனவு மனம் தான் (புத்திதான்) பேரறிவின் பிரிவுகளுக்குக் காரணம்

கேள்வி: பானை அறிவு, துணி அறிவு என்று நனவில் பலவிதமான அறிவுகள் தோன்றக் காரணமென்ன? ஒரு அறிவே இவ்வளவு வடிவங்களாய்த் தோன்றுகின்றது எனலாமா? ஸாக்ஷியறிவு பாரமார்த்திகம், கயிற்றின் அறிவு வியாவஹாரிகம், கயிற்றில் பாம்பறிவு ப்ராதிபாஸிகம் என்னும் வேறுபாடுகள் தெரிகின்றனவே? இப்படிப் பலவாறாகத் தோன்றும் அறிவை ஒன்றே என்று எப்படிப் புரிந்து கொள்வது?

பதில்: (60ல்) இருப்பின் விஷயத்தில் சொன்ன உதாரணத்தையே இதற்கும் சொல்லலாம். 'நான் பானையைக் கண்டேன்', 'நான் மரத்தைக் கண்டேன்' என்று பலவாறாக அறிவு கனவில் உண்டாகிறது. இங்கும் நனவைப்போல முப்புடிகள் (ஞாத்ரு, ஞேயம், ஞானம்) உள்ளது, மற்றும் சில சரியான, சில தவறான எண்ணங்கள் என்னும் பிரிவுகள் இருப்பதுபோல் தோன்றுகிறது. ஆனால் நாம் கனவில் உண்மையில் இப்பிரிவுகள் உள்ளன என்று நம்புவதில்லை. அவைகளெல்லாம் வெறும் தோற்றமென்றும், அப்போது உண்மையில் இருப்பதுபோல் தோன்றின என்றும் நமக்குத் தெரியும். ஆயினும் கனவில் நாம் அனைத்தையும் பார்க்கிறோம் என்பதற்கு நம்

அனுபவமே ஸாக்ஷியாய் இருக்கிறது. இரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் ஒரே ஸாக்ஷி இல்லாதிருந்தால் 'நான் இத்தகைய கனவைக் கண்டேன் என்னும் நினைப்பு (120) வர வாய்ப்பே இருந்திருக்காது. ஸாக்ஷி கனவிலும், நனவிலும் ஒன்றேயாய் நிர்விகாரமான அறிவின் வெளிச்சத்தால் அனைத்தையும் ஒளிர்விக்கிறது என்பது உறுதியாகியுள்ளதால் அவ்வறிவு தானொன்றே இருந்தாலும் பலவாறான அறிவுகளாய் தோன்றிக் கொள்ள முடியும் என்பதற்குக் கனவு அனுபவமே தகுந்த அளவு துணைபுரிகிறது. ஒரே அறிவு ஏன் பலவாறாய்த் தோன்றுகின்றது என்பதற்கு விடையளிக்க முடியாவிட்டாலும் அது அப்படித் தோன்றுகிறது என்னும் விஷயத்தில் எந்தச் சந்தேகமும் இல்லை.

இ. தூய அறிவு – பேரறிவு - மெய்யறிவு

105. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அனைத்தும் ஆத்மனே. அவ்வாத்மனே தூய அறிவு அல்லது பேரறிவு அல்லது மெய்யறிவு

1. ஆழ்ந்த உறக்க அனுபவத்தை மனதில் கொண்டால் இக்கருத்து உறுதியாகும். ஏனெனில் அங்கு நனவு, கனவுகளைப்போல் எவ்வுலகும் இருப்பதில்லை. எனவே முப்புடிகளும் இல்லை, இது சரியான அறிவு, இது தவறான அறிவு போன்ற எப்பிரிவுகளும் இல்லை. ஆயினும் அங்கு நாமே இல்லை என்றோ நம் அறிவு போய்விட்டதென்றோ சொல்ல ஒரு சான்றுமில்லை. ஏனெனில் அப்போது அறிவு இல்லாவிடில் அந்த அவஸ்தையின் அனுபவம் நமக்கு ஏற்பட்டது என்னும் உணர்விற்கு அடித்தளமே இல்லாமல் போய்விடும்.

2. 'உறக்கத்தில் நான் எதையும் அறியவே இல்லையே' என்று யாராவது சந்தேகித்தாலும் அவனே, தான் அறிந்த விஷயத்தை இல்லை என்று சொல்வது போலாகுமே தவிர அங்கு தன் அறிவு இல்லையென்று சொல்ல இயலாது. உறக்கத்தில் அறியாமல் இருக்கும்போது அறிவுள்ளவனாகியே இருக்கிறான். அறிபவன் அறிவிற்குத் தோஷம் இருக்காதல்லவா? ஏனென்றால் அது நாசமடையாதது (அவினாசி) ஆனால் அங்கு தன்னைத் தவிர்த்து வேறான இரண்டாவது இல்லாததால் அதை அறிவதில்லை. இன்னொரு பொருள் இருந்தாலல்லவா அறிய? என்று உபநிஷத்து கூறுகிறது. (ப்ரு.உ.4-3-30)

3. ஆழ்ந்த உறக்கத்தின் ஸ்வரூபத்தை (61ல்) இருப்பின் ஆராய்ச்சியில் வர்ணித்திருப்பது இங்கும் பொருந்தும். அங்கு நாம், 'நான்' என்னும் வடிவில் இல்லாமல் ஸாக்ஷி வடிவில் இருப்போம். இன்னும் ஆழ்ந்து நோக்கும்போது ஸாக்ஷ்யமானது அங்கு எதுவும் இருப்பதேயில்லை. எனவே நாம் ஸாக்ஷியாக இருக்கிறோம் என்பதும் பரமார்த்தமல்ல. அங்கு வெறும் அறிவு வடிவாக மட்டும் இருப்போம். அங்கு புற விஷயமும், உள் அறிவும், அறியும் நானும் எல்லாமும் ஸாக்ஷியில் சேர்ந்து போவதால் இருப்பும், அறிவும், ஒன்றாகவே இருக்கும்.

4. இப்போது நாம் காணும் எல்லாமும் அந்த அறிவிலேயே ஒன்றிப்போயிருப்பதால், அந்த அறிவைத்தவிர வேறாய் ஒன்றுமில்லாததால் உறக்கம் என்பது ஒரு அவஸ்தையே அல்ல, அது தூய உணர்வே (சுத்த சைதன்யம்,பேருணர்வு) ஆகியுள்ளது. தூய உணர்வு காலத்திலிருப்பதில்லை. அது பரமார்த்தம் தோன்றும் ஒருவகையும் அல்ல. அதுவே எல்லா இருப்புகளின் மற்றும் அறிவுகளின் பரமார்த்தம்.

5 **கேள்வி**: உறக்கத்தை நாம் ஒன்றும் அறியாத நிலை என்கிறோமே?

பதில் : நனவு நிலைக்கு ஒப்பிடும் போது தான் அதை அவ்வாறு கூறுகிறோம்.
கேள்வி: வேதாந்தமும் உறக்கத்தில் நாம ரூப வடிவான உலகெல்லாம் சக்தி வடிவில் இருக்கும் என்று சொல்கிறதே?
பதில்: அவித்யையினால் கற்பிக்கப்பட்ட நாம ரூபங்களை ஸத்யம் என்று கருதும் வியவஹார நோக்கில் இது சொல்லப்பட்டது. நாம ரூபங்கள் மித்யா ஞான கற்பனையாதலால் அவைகளின் சக்தியை அனுமானத்தினால் கற்பிப்பதும் அந்த மித்யா ஞான நோக்கில்தான். (ஸூ.பா. 2-1-9)

குறிப்பிட்ட பொருளோ, குறிப்பிட்ட அறிவோ இல்லாதபோது யார் எதை அறிய வேண்டும்? அனைத்தும் இருப்பே அல்லது அறிவே ஆகியிருப்பதால் அங்கு எதன் துணையுடன், எதை முகரவேண்டும்? எதன் துணையுடன் எதைக் காண வேண்டும்? எதன் துணையுடன் எதைச் சிந்திக்கவேண்டும்? என்று உபநிஷத்து கூறும் ஸ்வரூபமே அது ஆகியுள்ளது. (ப்ரு.2-4-14)

6. அது நாம் காணும் எல்லா தனிப்பட்ட அறிவுக் குவியல்களின் ஸாரம். நனவு, கனவுகளில் காணப்படும் தர்மபூத ஞானங்களும் அதில் அடக்கம். முன் சொன்ன மூவகை அறிவுப் படித்தரங்களும் இந்தப் பேரறிவில்தான் தோன்றுகின்றன.

106. ஏன் அனைவரும் ஆழ்ந்த உறக்கத்தை முழு அறியாமை நிலை என்கின்றனர்?

கேள்வி: ஆழ்ந்த உறக்கம் உண்மையிலேயே தூய உணர்வே ஆகியிருந்தால் அதில் ஏன் எந்த அறிவும் இருப்பதில்லை என்று கருதுகின்றனர்? அந்நிலை மறதிக்குச் சமமான நிலை என்னும் கருத்து நிலவுகிறதே? ஏன்?
பதில்: அவர்கள் அறிவு என்று சொல்வது எது? அவர்களுக்கு அறிவு என்பது கனவிலும், நனவிலும் தெரியும் தனித்தனி அறிவுதான். இத்தகைய கனவறிவோ, நனவறிவோ நித்திரையில் இருக்கும் என்று எவரும் கருதுவதில்லை. கனவிலும், நனவிலும் சில வஸ்துக்களின் அனுபவங்களும், நினைப்பும் உண்டாகின்றன; சில ஸங்கல்பங்களையும், செயல்களையும் செய்கிறோம்; அதனால் நமக்கு அங்கு பயம், மகிழ்ச்சி, உத்வேகம், விருப்பு, வெறுப்பு, சுகம், துக்கம் முதலிய உணர்ச்சிகள் ஏற்படுகின்றன. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் இவை எவையும் இல்லை. நான், மற்றவை என்னும் பாகுபாடோ, அப்பாகுபாட்டிலிருந்து தோன்றும் அறிவு, பிரிவு, ஸங்கல்பம், செயல் முதலிய எதுவும் எள் முனையளவும் இருப்பதில்லை.

எதையும் நினைவு கூறாமல், எந்த எண்ணமும் மூளாமல் இருக்கும் மனநிலைக்கு மறதி அல்லது அறிவற்ற நிலை என்று அழைப்பது உலக வழக்கம். யாராவது விஷயங்களை நன்றாக அறிந்து கொள்ளாவிட்டால் என்ன தூங்குகிறாயா? என்று கேட்பது வழக்கம். ஆகையால் விழிப்பு நிலையிலேயே நாட்டம் கொண்ட ஜனங்கள் நித்திரையை மறதி, மந்தம் என்றழைப்பது இயல்பே. மேலும் நனவில் தேகம், இந்திரியங்கள், மனது எப்போதும் இருந்து கொண்டே இருக்கும். இவைகள் தம்பாட்டுக்குத் தத்தம் தொழில்களை நடத்தும் போது மட்டும் நமக்குப் புற விஷயங்களின் அறிவு ஏற்படுகிறது. ஏதோ ஒரு களைப்பினாலோ அல்லது சோம்பேறித்தனத்தினாலோ இந்த ஸாதனங்கள் தம் தொழிலைச் செய்யாதிருந்தால் நமக்கு எந்த அறிவும் உண்டாவதில்லை. எனவே தூக்கத்தில் தேஹேந்திரிய மனதுகள் வேலை செய்யாமல் இருப்பதால் அங்கு எந்த அறிவும் இல்லை. அது மறதி நிலை என்று எண்ணுவது சரியென்றே தோன்றும்.

நம் எதிரில் நம்முடன் தொடர்புகொண்டுள்ள மற்றவர்களும் தேஹேந்திரியங்களை உபயோகிக்கும்போதே அறிவுடையவர்களாகி இருப்பர் என்று ஊகிப்பதற்குப் பலமான காரணம் இருக்கிறது. ஏனென்றால் அவர்கள் நம் கண்முன் தூங்கி விழித்தபின் தம் உறக்க காலத்தில் நடந்த சம்பவங்கள் எதுவும் தமக்குத் தெரியவில்லை என்கின்றனர். இப்படித் தான் நாம் தூங்கும்போது விழித்திருப்பவரும் நமக்கு அப்போது தெரியாமல் இருந்த எத்தனையோ சம்பவங்ளை நடந்ததாகக் கூறுகிறார். இக்காரணங்களினால் தேஹேந்திரியங்கள் மற்றும் மனது இருக்கும்போது மட்டும் தான் அறிவு இருக்கிறது, நித்திரையில் அந்த அறிவு இருப்பதில்லையாதலால் அது மறதி நிலை என்பதே சரி என்று கருதுவது இயல்பாக உள்ளது.

விழிப்பு நிலைப் பற்றினால் செய்யப்பட்ட இம்முடிவு, அவஸ்தாத்ரய ஆராய்ச்சியின் பூர்ணானுபவ ஸித்தாந்தத்திற்கு முரணாக இருப்பதால் இதை நிராகரிப்பதே சரி. ஏனென்றால்

1. நம்முன் தூங்குபவரை நாம் பார்க்கிறோம் என்பது நம் விழிப்பிற்குச் சேர்ந்தது. அது உறக்க ஆராய்ச்சிக்கு உதவாது. (33)

2. நாம் தூங்கும்போது விழித்திருப்பவர்களும் இருக்கின்றனர் என்பது விழிப்பு நோக்கிற்கு சரி என்று பட்டாலும் உறக்க அனுபவத்தைக் கணக்கிற்கு எடுத்துக்கொள்ளாமல் செய்த முடிவாதலால் இது தத்துவ நிச்சயத்திற்கு உதவுவதில்லை (30) .

உறக்க அனுபவத்தை அங்கு கண்டபடியே கவனித்தால் அந்த அவஸ்தையில் நமக்கு தேஹம், இந்திரியம், மனது முதலிய எந்த ஸாதனமும் இருப்பதில்லை என்றாலும் நமக்கு உறக்கத்தின் அனுபவமொன்று ஆவது தெரிகிறது. இந்த உறக்க அனுபவம் எந்த ஜாதியைச் சேர்ந்தது? அது விஷய அறிவைப்போல ‘இது இப்படிப்பட்டது’ என்னும் படியான ஸவிகல்ப அனுபவமன்று. அது நினைவும் அல்ல, ஸங்கல்பமும் அல்ல, அது பிறப்பதல்ல, வளர்வதல்ல, போவதல்ல. மகிழ்ச்சியையோ, சோகத்தையோ, எந்த

உணர்வையோ தோற்றுவிப்பதுமல்ல. ஆயினும் இந்த அறிவு இல்லை என்று எவராலும் சொல்லமுடியாது. நாம் அங்கு இல்லாதிருந்தால், நாம் அப்போது ஒன்றையும் அறியவில்லை என்று எப்படிச் சொல்லமுடியும்? இந்த அறிவு எந்த ஒட்டுதலும் இல்லாதது என்றால் எதையும் சார்ந்து இல்லாமல் ஞானமாக மட்டும் இருக்கிறது. எனவே உறக்கம் மறதி நிலை என்றும், கனவு, நனவுகள் அறிவின் அவஸ்தை என்றும் பிரிக்க ஒரு காரணமும் இல்லை. உறக்கத்திலும் கனவு, நனவுகளைப்போல் பரமார்த்தமான வெறும் அறிவு இருந்தே தீரும். நனவில் காணப்படும் தனித்தனியான அறிவுகள் அந்த வெறும் இருப்பின் ஸ்வரூபமே, இதிலிருந்துதான் அவைகள் முளைத்து வெளிப்படுகின்றன. இதுதான் ஸித்தாந்தம்.

107. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் எந்த அறிவும் இல்லை என்று சொல்வதால் ஆகும் விளைவு

மறுப்பு : உறக்கம் மறதி நிலை அல்ல என்றும் அங்கு வெறும் அறிவு மட்டும் இருக்கிற தென்றும் ஒத்துக்கொள்வோம். இவ்வளவிலேயே நாம் எல்லோரும் உறக்கத்தில் வெறும் அறிவு வடிவாய் ஆகிவிடுவோம் என்றும் அதில் இப்போதைய அறிவுகளெல்லாம் சேர்ந்துகொண்டுவிடும் என்று சொல்வதும் சரியாகப்படவில்லை. ஏனெனில் 'விழிப்பில் தர்மபூத ஞானம் என்பது நான் என்பதுடன் சேர்ந்துகொண்டு விளங்குகிறது. விழிப்பு முழுவதையும் ஸாக்ஷி விளங்க வைக்கிறது' என்று நீங்களே சொன்னீர். நம் ஸ்வரூபமான ஞானம் ஸாக்ஷியில் இருப்பதென்றால் அது ஸுஷுப்தியில் இருந்தாலும் இருக்கலாம். ஆனால் அவ்வளவிலேயே நம் தர்மபூத ஞானங்களெல்லாம் அதனுள் வந்து சேர்ந்துகொள்ளும் என்று எப்படிச் சொல்வது? நாம் உறங்கும்போது அறிவுகள் ஏற்படாது என்பது நிஜம். இதற்கு நம் புலன்களும், மனதும் வேலை செய்யாமல் இருப்பது தான் காரணமே தவிர அந்த அறிவுகள், கடலுக்குள் வந்து விழும் ஆறுகளைப்போல, வெறும் அறிவில் சேர்ந்துகொள்ளும் என்பதொன்றும் காரணமன்று. உறக்க சமயத்தில் இவை சேர்ந்துகொள்ளுதலும், விழித்தவுடன் இவை அந்த அறிவிலிருந்து பிரிவதும் எவருடைய அனுபவத்திலிருக்கிறது?

2. மேலும் விழிப்பில் தனித்தனி அறிவுகளன்றி விஷயங்களும், கரணங்களும் வேறாகியே இருக்கின்றன. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அவை எங்கு செல்கின்றன? அவைகளும் கூட தூய உணர்விலேயே சேர்ந்து கொண்டு விடும் என்று கருதுவதே சரியோ? உறக்கத்திலிருக்கும் வெறும் அறிவே விழிப்பில் கரணங்களாயும், அறிவுகளாயும், விஷயங்களாயுமாகின்றன என்று கருதுவோமா?

3. அறிவு ஜடமல்ல, விஷயம் அறிவல்ல; இவ்வளவு வித்தியாசங்களுள்ள இவ்விரண்டிற்கும் கார்ய காரண தொடர்பு எப்படிப் பொருந்தும்?

பதில்: 1. (62)ல் சொல்லப்பட்டுள்ளதை நினைவு கூறுங்கள். நாம் உறங்கும்போது விஷயங்களும், அறிவுகளும் (புத்தியில் ஏற்படும் தனித்தனியான அறிவுகள்) வேறாகியிருக்கும் என்று கருதுவதில்லை. நம் ஆத்மாவைத் தவிர்த்து அவை இருக்கும் என்பதற்கு எந்தப் ப்ரமாணமும் இல்லை. கனவிற்கும், நனவிற்கும் இருப்பில் எந்தவித

ஏற்றத்தாழ்வும் இல்லை என்று (71-81) விரிவாக சொல்லியிருப்பதால் நனவு அறிவுகளும், விஷயங்களும் உறக்கத்தில் வெறும் அறிவில் சேர்ந்து கொள்வதில்லை என்றும் அவை வேறாய் எங்கோ இருக்கும் என்று கருதுவதும் யுக்தியல்ல.

2. (62) நம் அறிவுகளும், விஷயங்களும் உறக்கத்தில் நம்முள் வந்து சேரும் அனுபவமில்லையே என்னும் மறுப்பிற்கு, அங்கு சொன்ன பதிலே இங்கும் பொருந்தும்.

3. வெறும் அறிவே, பலவித அறிவுகளாயும், விஷயங்களாயுமாய்ப் பிரிந்துள்ளது என்னும் மறுப்பிற்குப் பதில்:
வெறும் அறிவிலிருந்து பலவித அறிவுகளும் அவைகளின் விஷயங்களும் உண்டாகின்றன என்று நாம் சொல்வதில்லை. அவைகளுள் கார்ய காரணத் தொடர்பு இல்லை. தூய அறிவையே விழிப்பு கோணத்தில் தனித்தனி அறிவுகள், விஷயங்கள் என்று நடைமுறையில் கூறுகின்றோமே தவிர **வெறும் அறிவு வடிவில் இருக்கும் ஆத்மாவைத் தவிர்த்து எந்த அறிவுகளும், விஷயங்களும் என்றும் எங்கும் இருப்பதே இல்லை.** தூக்கத்தில் இருக்கும் தூய அறிவே விழிப்பிலும் ஸாக்ஷி வடிவில் சிறிதும் அழியாமல் இருப்பதால் அதன் ஸாக்ஷ்யமாய் தோன்றும் அறிவுகளும், விஷயங்களும் உண்மையில் அதன் நோக்கில் இல்லவே இல்லை. அவைகளிரண்டும் மித்யையே ஆகியுள்ளன.

4. **மறுப்பு :** விஷயங்களும், கரணங்களும் எப்போதும் போல் விழிப்பில் தோன்றுவது உண்மையல்லவா? . 'நான்தான் நேற்று உபயோகித்த கரணங்களினால் அதே விஷயங்களை அறிந்து கொண்டிருக்கின்றேன்' என்பது நம் அனுபவமல்லவா?
பதில்: உண்மைதான். அதே கரணங்களினால் அதே விஷயங்களை அறிந்து கொண்டிருக்கின்றேன் என்னும் நம்பிக்கை நம்முள் வேரூன்றி வளர்ந்துள்ளது. ஆனால் இவை எல்லாம் விழிப்பின் கோணத்தில் பார்த்ததினால் வந்தவை. (62) இது விழிப்பு நிலைக்குச் சரிதான் என்றாலும், ஸுஷுப்தி அனுபவத்தை நீக்கவோ, மூநிலையின் பூர்ணானுபவத்தினால் உண்டான முடிவை ஒதுக்கவோ என்றும் முடியாது.
'அதே கரணங்கள், அதே விஷயங்கள்' என்னும் நம்பிக்கையின் யோக்யதையை (62ல்) சொல்லியபடி புரிந்துகொள்ளலாம். (அதே ப்ரபஞ்சம் இது என்னும் நம்பிக்கையை ஒட்டி செய்துள்ள ஆராய்வினால் தெரிந்துகொள்ளவேண்டியது). இப்படித் தெரிந்து கொள்வதால் அந்த நம்பிக்கை விழிப்பு கோணத்தினால் களங்கமாகியிருப்பதால் பூர்ணானுபவ ஸித்தாந்தத்திற்கு அது என்றும் முரணற்றது என்பது உடனே விளங்கிவிடும். ஆகையால் எல்லாமும் வெறும் அறிவே என்னும் ஸித்தாந்தத்திற்கு எவ்வித இடையூறும் இல்லை.

108. தனித்தனி அறிவுகள் தூய அறிவை விட்டு வேறாக இல்லை

விழிப்பில் இருக்கும் தனித்தனி அறிவுகள் வேறு என்று கருதுவதால் ஸுஷுப்தியில் அவை என்னவாகும் என்னும் கேள்வி எழும். விழிப்பில் நமக்கு தர்மபூத ஞானம் ஒன்று இருக்கிறது என்று ஒத்துக்கொண்டாலும் அதன் போக்குவரவுகளை அறிய நம் ஸ்வரூப ஞானம் இன்றி இயலாது. இந்த ஸ்வரூபம் தூக்கத்திலும் இருந்து கொண்டே இருப்பதால், மற்ற ஞானங்கள் கனவு, நனவுகளில் இருந்தாலும் அந்தந்த அவஸ்தைகளுக்குக் கட்டுண்டு இருப்பதால் ஸ்வரூப ஞானமே எல்லா ஞானங்களுக்கும் விஷயங்களுக்கும் ஸாரம் என்பது ஸித்தமாகிறது. எப்படியென்றால்:
பரமார்த்தம் எப்போதும் இருந்தே தீருமாதலால் தூக்கம் அல்லது தூய அறிவு அதாவது மெய்யறிவு என்னும் நம் ஸ்வரூப ஞானமே பரமார்த்தத்தின் ஸாரம். இந்தத் தூய அறிவு என்னும் நம் ஸ்வரூப ஞானமே பரமார்த்தமென்றாகிறது. இந்தத் தூய அறிவு, நனவு, கனவுகளிலிருக்கும் ஸாக்ஷி, தனித்தனி அறிவுகள், அவைகளின் விஷயங்கள், கரணங்கள்- அனைத்திற்கும் சமம். ஆனால் அப்போதும் ஸாக்ஷி தூய அறிவேயாகி அவ்வடிவிலேயே இருப்பதால் தனிதனி அறிவுகளும், விஷயங்களும், கரணங்களும் தம்தம் வடிவில் தம் மதிப்பை இழந்து பூஜியமே ஆகிவிடும் அதாவது ஸ்வரூப ஞானத்தைத் தவிர்த்து அவைகள் வேறாகி இருப்பதே இல்லை.

இது அவஸ்தாத்ரயத்திற்கும் பொருந்தும் அனுபவ பலத்தினால் ஏற்படும் யுக்தியாகும். ஆனால் விழிப்பு ஒன்றையே எடுத்துக்கொண்டு அங்கு உண்டாகும் அனுபவங்களின் துணையோடு ஆராய்ந்தால் தானே ஸ்வரூப ஞானத்தை விட வேறாய் தர்மபூத ஞானம் (attributive knowledge) என்னும் ஒன்று இருக்கிறது என்பது ஸித்தமாகும்? இதைக் கவனமாக சிந்திப்போம்.
அறிவை இப்படி இரண்டு பாகங்களாகச் செய்வதற்கு அங்கு எவ்வித ஆதாரமுமில்லை. எப்படியென்றால் – ஞானம் வந்தது, போனது என்று நாம் சொல்லும்போது வந்ததும், போனதும் எது? ஞானமே வந்து போனதா? இப்படிச் சொல்ல எந்த ஆதாரமுள்ளது? ஞானத்தின் போக்கு வரவை அந்த ஞானமே அறியமுடியாது. ஏனெனில் அது தன் தோற்றத்திற்கு முன் இல்லை மறைவிற்குப் பின்னும் இல்லை. தானே தன் தோற்றத்தையோ மறைவையோ காண முடியாது. அதைக் காண ஸ்வரூப ஞானமே வேண்டும் என்பதை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. இது உண்மையானால் நித்தியமாக இருக்கும் அந்த ஸ்வரூப ஞானமே விஷயங்களை அறிய முடியாதா? அப்போதுதான் தோன்றிய தர்மபூத ஞானமே விஷயங்களை அறியும் சக்தி உள்ளதென்றும், என்றென்றும் இருக்கும் ஸ்வரூப ஞானத்திற்கு இந்த சக்தியில்லை என்றும் கற்பிப்பது எவ்வளவு தூரம் யுக்தியுடையாதாக இருக்கும்? இதை யோசிக்க வேண்டும்.
கேள்வி: தனித்தனி அறிவுகள் (attributive knowledge) தோன்றி மறைவது அனுபவத்திலிருப்பதால் இவ்வாராய்ச்சியினால் என்ன பயன்?
பதில்: இது சரியல்ல. ஏனென்றால் ஞானம் பிறக்கிறதா என்பதுதான் தற்போதைய ஆராய்ச்சி. மனதில் விஷயங்களின் சேர்க்கையினால் சில மாறுபாடுகள் ஆவது நம்மனைவரின் அனுபவத்திலுள்ளது. ஆனால் இந்த அளவிலேயே ஞானம் ஸ்வரூபம், தர்மபூதம் என்று இரண்டு வகைகள் என்றும், இவ்விரண்டிற்கும் ஞான, ஜ்ஞேய பாவமிருக்கிறது என்றும், ஜடமான கரணங்களின் செயல்களால் தர்மபூத ஞானம்

உண்டாகிறது என்றும் கற்பிக்க ஆதாரமுண்டா? இவையெல்லாம் ஸ்வரூப ஞானத்தில் நாம் செய்துகொண்ட விகல்பங்களே என்பது பொருந்துமல்லவா?

ஒளி ஸ்வரூபமேயாகியுள்ள சூரியன், தன்முன் இருக்கும் பொருட்களை விளங்கும்படி செய்கிறான். அப்படி விளங்க வைக்கும்போது அவன் ஒளி ஸ்வரூபத்தில் ஏதாவது மாறுதல் உண்டாகிறதா? இல்லை. இதைப்போல பேரறிவு தன் ஒளியால் தன்முன் வரும் விஷய வடிவங்களை விளக்கும்போது ஒருவித மாறுதலையும் அடைவதில்லை.

மேகங்கள் சூரியனை மூடி மறைத்து விலகும்போது அவைகளின் போக்கு வரவைக் காட்டும் சூரியனின் ஸ்வரூபத்தில் எந்தச் சலனமும் இருப்பதில்லை. ஒரு எண்ணம் அல்லது வ்ருத்தி பேரறிவில் தோன்றும்போது அதற்கு அறிவு என்று பெயர். தனித்தனி அறிவுகள் (எண்ணங்கள் அல்லது வ்ருத்திகள்) உதித்து மறையும்போது பேரறிவில் எவ்வித சலனமும் ஏற்படுவதில்லை. வ்ருத்தியின் உபாதியினால் தோன்றும் அறிவிற்கு வ்ருத்தி ஞானம் என்று பெயர் வரலாம். வ்ருத்தியின் உற்பத்தி நாசத்தால் வ்ருத்தி ஞானம் தோன்றி மறைந்தது என்னும் வியவஹாரம் ஏற்படலாம். ஆனால் இது முக்கியமல்ல. 'மீசை இருந்த ராமராயர் போனார். அவரிடத்தில் இப்போது ஸத்யானந்த ஸ்வாமிகள் இருக்கிறார்' என்று ஒரே மனிதர் விஷயத்திலும் சொல்வதுண்டல்லவா? உண்மையில் ராமராயர் போகவில்லை. போனது அவர் மீசை மட்டும்தான். இதைப் போலவே இங்கும் ஞானத்தின் உபாதியான வ்ருத்தி நாசமடைந்திருப்பதால், உபஹிதமான ஞானமும் நாசமடைந்தது என்னும் வியவஹாரம் உண்டாகலாம். ஆனால் ஞானத்தைக் குறிக்க உபயோகமான வ்ருத்தி என்னும் உபாதி விகாரம், உபஹிதமான ஞானத்திற்கு சிறிதும் ஒட்டுவதில்லை.

விழிப்பு நிலை பற்றுள்ளவர்களுக்கு இதை எளிதில் ஜீர்ணித்துக்கொள்ளமுடியாது. 'எனக்கு இதன் அறிவு ஏற்பட்டது' என்று உண்டாகும் விழிப்பு அனுபவத்தையே முக்கியமாக வைத்துக்கொண்டு பார்ப்பதால் இவர்களுக்கு ஞானத்திற்கு ஆச்ரயமாயிருக்கும் தான் (ஞாத்ரு) வேறு, தன்னைவிட வேறாய் அவ்வப்போது வெளிப்படும் ஞானஒளி வேறு, அந்த ஒளி விஷயங்களின் மீது விழுந்தால் ஞாத்ருவிடமே உண்டாகும் அறிவு (ஞப்தி) என்னும் பயனே வேறு என்பதே அவர்களின் நம்பிக்கைக்குப் பாத்திரமாய் தோன்றுகிறது. ஆகையால் ஞானமென்பது நம்முள் இருக்கும் ஒருவித சக்தியென்றும் அது ஸுஷுப்தியில் அவ்யக்தமாயிருந்துகொண்டு ஜாக்ரத் ஸ்வப்னங்களில் வெளிப்படுகிறது என்று வைத்துக்கொள்ளலாம் என்றும் அவர்கள் எண்ணலாம். ஆனால் ஞானம், ஞாத்ரு, ஞப்தி என்னும் வேறுபாடுகள் வ்யவஹாரத்தில் எப்படித் தோன்றுகின்றனவோ அப்படியே பரமார்த்தமாயும் அது இருக்கும் என்று கருதுபவர்களுக்கு ஞானஸ்வரூபம், உத்பத்தி, ஆச்ரயம் முதலியவைகளினால் ஏற்படும் இடையூறுகளை (90,91,92ல்) கூறியுள்ளோம். ஞானம் ஒன்றுதான் என்னும் கட்சியிலிருக்கும் சௌகர்யத்தையும் சொல்லியுள்ளோம். ஞானத்தின் போக்கு வரவை அறிய எப்படி மற்றொரு ஞானம் தேவையோ அப்படி தர்மபூத ஞானத்தின் வ்யக்தாவ்யக்த

அவஸ்தைகளை அறிய மற்றொரு ஞானம் தேவை. இங்கு இருவரும் ஒத்துக்கொள்ளக் கூடிய ஸ்வரூப ஞானமே விஷயத்தை விளக்கப் போதுமானதாக இருக்கும்போது, அந்த ஒரு ஞானத்திலேயே உபாதி வசத்தால் 'ஞாத்ருத்வம்', 'ஞானத்வம்', 'ஞப்தித்வம்', 'வ்யக்த்தத்வம்', 'அவ்யக்த்தத்வம்', முதலிய வியவஹாரங்கள் ஏற்படும்போது ஞானத்தில் பன்மையைக் கற்பிக்கும் பெரிய தோஷம் தர்மபூதஞான வாதிகளுக்கு ஏற்படும் என்பது கண்கூடாகத்தெரியும்.

கேள்வி: சூரியன் ப்ரகாச ஸ்வரூபமே ஆகியிருக்கும்போது அவனுக்கு ப்ரகாச ரூபமான கிரணங்களும் இருப்பதைப் போல ஞான ஸ்வரூபனே ஆகியிருக்கும் ஆத்மாவிற்கு ஞான வடிவான கிரணங்கள் (அறிவுகள்) ஏன் இருக்கக்கூடாது?
பதில்: இங்கு த்ருஷ்டாந்த தார்ஷ்டாந்திகங்களை ஒப்பிட முடியாது. சூரியன், அதன் வெளிச்சம் எல்லாம் ஒளி என்னும் ஒரே த்ரவ்யமாகியிருக்கிறது. சூரிய வெளிச்சம் பூமியை வந்தடைய இவ்வளவு காலம் வேண்டுமென்றும், வெகுகாலம் இப்படிக் கிரணங்களை அனுப்பிக்கொண்டேயிருந்தால் கடைசியில் சூரிய மண்டலம் இல்லாமல் போகும் என்று விஞ்ஞானிகள் சொல்லியுள்ளனர். ஆனால் தார்ஷ்டாந்திகமான ஆத்மாவின் விஷயத்தில், ஆத்மா ஞான த்ரவ்யமல்ல, ஸாவயவனும் இல்லை. த்ரவ்யம், குணம், ஜாதி, அவயவம், வ்யக்தி முதலிய பதார்த்தங்களையெல்லாம் விஷயமாக்கிக்கொண்டு அவைகளை விளக்கி, அவைகளைவிட வேறன ஸ்வரூபத்தை உடையது ஆத்மா. ஆகையால் ஞாத்ருவிடமிருந்து ஞான கிரணங்கள் கிளம்பி வருகின்றன என்று கற்பிப்பது, ஞானத்தில் ஏற்படும் சுருங்குதல், விரிதல், பரவுதல், சுருண்டு போதல் முதலிய மாறுபாடுகளை ஆத்மாவின் மீது ஏற்றுதல் கற்பனா சக்தி குறைவாக உடைய சிறு பிள்ளைகளுக்குப் பொருந்துமே ஒழிய, அனுபவ முறையில் ஆராயும் தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர்களுக்குப் பொருந்தாது.

இவ்வெல்லா காரணங்களினால் ஞானம் என்பது ஒரு சக்தி என்று கருதுவதும் தப்பு தான். ஆகையால் ஞானத்தில் பன்மை இல்லை என்பதும் தூக்கத்தில் ஸ்வரூப ஞானமும், விழிப்பில் நமக்குத் 'தோன்றுகின்றது' என்று நாம் ஊகிக்கும் தர்மபூத ஞானங்களும் (தனித்தனி அறிவுகள்/attributive knowledges) தம் பரமார்த்தஸ்வரூபத்தில் எவ்வித ஏற்றத்தாழ்வுகளுமின்றி இருக்கின்றன என்பது நிர்விவாதமாகிறது.

4. ஈ. அறிவின் ரூப பேதங்கள்

109. ஆத்மா பேரறிவு/தூய அறிவு என்பது ஞானத்ரய வாதத்திற்கு முரணானதல்ல

மறுப்பு : ஞாலத்தில் இருக்கும் அனைத்து ஞானங்களின் ஸாரமே ஆத்மா என்னும் வாதம் அறிவில் மூன்று நிலைகள் உள்ளன என்று சொன்னதற்கு முரணானதல்லவா?

பதில்: இந்த மறுப்பு (103ல்) எழுப்பப் பட்டது. இதற்கு இப்போது விடை கிடைத்தது போலாயிற்று. ஏனெனில் ஆத்மாவும், கனவு, நனவு அவஸ்தைகளும் வேறுவேறல்ல. ஆத்மாவே இந்த அவஸ்தைகளுக்கும் இந்த அவஸ்தைகளிலிருக்கும் அறிவாகவும், விஷயமாகவும், கரணங்களாகவும், இந்த அவஸ்தாதி பேதங்களை விளக்கும் புத்தியாகவும் இருக்கிறது. ஆகையால் தூய அறிவே மூன்று நிலைகளுள்ள அறிவாய்த் தெரிகிறது. ஆத்மாவின் அறிவு பாரமார்த்திகம், அவஸ்தைகளின் அறிவு வியாவஹாரிகம், ப்ராந்திகள் ப்ராதிபாஸிகம் என்பதனைத்தும் தூய அறிவை, விழிப்பு கோணத்தில் பார்ப்பவர்களுக்கு ஏற்பட்டப் பிரிவுகள்; உண்மையில் அனைத்தும் பேரறிவே. (64ஐக் காண்க)

110. விழிப்புநிலை தர்க்கம் பேரறிவு ஒன்றே என்னும் ஸித்தாந்தத்தைக் கவிழ்க்க முடியாது

மறுப்பு : ஒன்றேயான அறிவு, தூய அறிவாயும் உள்ளது, கனவு, நனவுகளிலுள்ள அறிவு வடிவங்களையும் எடுக்கிறது என்பது சரியா? இவ்விரண்டு வகை அறிவுகளில் பேதங்கள் பலவாய் உள்ளன. தூக்கத்தில் இருக்கும் அறிவு ஒன்றே. அதில் எவ்வித ஏற்றத்தாழ்வும் இல்லை, போக்கு வரவும் இல்லை, பன்மை இல்லை, பேதமில்லை, தர்ம, தர்மி, பாத்ய பாதக பாவம் (sublated, sublation,) ஒன்றுமில்லை. ஆனால் கனவு, நனவு அறிவில் இவையனைத்தும் உள்ளன. நனவில் அறிவு வளர்ச்சி அடைந்து கொண்டே இருக்கிறது. ஒவ்வொருவரிலும் ஒவ்வொரு வகை வளர்ச்சி காணப்படுகிறது. இவ்வளர்ச்சி சமுதாயத்துக்குச் சமுதாயம் வேறுபடுகிறது. ஒரே அறிவில் இத்தகைய பலவிதமான பிரிவுகள் எப்படி இருக்க முடியும்?

பதில்: இதற்கு விடையை (65,66ல்) கண்டுகொள்க. இங்கு வந்துள்ள ஆக்ஷேபங்களுக்கு எல்லாம் விழிப்பு நிலை தர்க்கமே காரணம். தூய அறிவு வெவ்வேறு வடிவங்களை ஏற்பது பூர்ணானுபவத்தில் இருக்கும்போது அது இப்படி ஆகலாமா? என்னும் ஆக்ஷேபத்திற்கு இடமே இருப்பதில்லை. ஏனெனில் (107ல்) சொல்லியபடி, பேரறிவின் பல வடிவ கற்பனை, கார்ய காரண பாவங்களை அங்கீகரித்து சொல்லப்பட்டதல்ல. கனவு, நனவு மற்றும் அவைகளில் உண்டாகும் அறிவுகள் எல்லாவற்றிலும் அறிவே எல்லா வடிவங்களிலும் விவர்த்தமாகும் என்பதால் அறிவிற்கு எவ்வித களங்கமும் ஏற்படுவதில்லை. கண், காது, மூக்கு, நாக்கு, பேச்சு என்னும் ஸ்தானங்களில் தோன்றுவதெல்லாம் மனமே; மனதின் வ்ருத்தி உபாதிகளினால் தோன்றும் விஷயங்கள் என்னும் அறிவு, (ஸஞ்ஞானம்). நான் சுதந்திரமானவன் என்னும் பற்றின் அறிவு (அக்ஞானம்). கலைகள் முதலியவற்றின் அறிவு (விஞ்ஞானம்). நன்கு அறிதல் (ப்ரக்ஞானம்). க்ரந்தங்களை நினைவில் வைத்துக் கொள்ளுதல் (மேதா). இந்திரியங்களின் மூலம் விஷயங்களை அறிதல் (த்ருஷ்டி), சரீரம் மற்றும் இந்திரியங்களை உறுதிப்பாட்டுடன் விழாமல் வைத்துக்கொள்ளும் அறிவு (த்ருதி), ஆராய்ச்சி வடிவான அறிவு (மதி), ஆராயும் கர்த்ருத்வ அறிவு (மநீஷா), வேதனை அறிவு (ஜூதி), நினைவென்னும் அறிவு (ஸ்ம்ருதி), இது வெளுப்பு, இது கருப்பு என்று பிரித்து அறியும் அறிவு (ஸங்கல்பம்), உறுதி செய்யும் அறிவு (க்ரது), வாழ்வதற்காகச் செய்யும் செயல்களில்

தோன்றும் அறிவு (அஸு), ஆசை (காமம்), சேர்வது (வசம்) – இவையனைத்தும் வெறும் அறிவின் பெயர்களே. ப்ரஹ்மா, இந்திரன், ப்ரஜாபதி, தேவதைகள், பஞ்சபூதங்கள், அசையும் மற்றும் அசையாத ப்ராணிகளெல்லாம் இந்த அறிவே (ஐ.உ3-3). சரீரம், இந்திரியம், மனது, புத்தி, அஹங்காரம் போன்று எவ்வளவு வகை உபாதிகளுடன் தோன்றினாலும் அது ஒன்றே அகண்டமாயுள்ளது. உபாதி, உபஹிதம் என்னும் பிரிவு கூட அதே மெய்யறிவு தான். அனைத்தும் பாகமற்ற பேதமற்ற நிர்விஷயமான சுத்த சைதன்யமே தவிர வேறெதுவுமில்லை.

4. உ. ஸம்யக் ஞான, மித்யா ஞானப் பிரிவுகள்

111. சின்மாத்ரத்தின் மேல் நனவு நிலை நோக்கின் ஆக்ஷேபங்களின் உளுத்த தன்மை (நிஸ்ஸாரம்)

மறுப்பு : 1. அனைத்தும் பேரறிவே என்றால் இருப்பு, அறிவு என்னும் பிரிவுகள் எப்படித் தோன்றின?

2. அறியும் ஸாக்ஷி, அறியும் அவஸ்தை என்னும் பிரிவை வைத்துக்கொண்டு தானே ஆராய்ச்சி தொடர்கிறது? இப்பிரிவு எப்படித்தான் உண்டாயிற்று? தூய அறிவிலிருந்து கனவு, நனவு என்னும் இரண்டு வேறான அவஸ்தைகளின் அறிவு எப்படிப் பிரிந்தன?

3. கனவு அறிவிற்கும், நனவு அறிவிற்கும் எவ்வித வேறுபாடும் இல்லை என்று சொல்லிக்கொண்டிருந்தாலும், நனவறிவு உண்மையானது, கனவறிவு வெறும் ப்ராந்தி என்றே ஏன் நமக்குத் தோன்றுகிறது?

4. நனவில் த்ரவ்ய, குணாதிகளின் அறிவு வெவ்வேறாகவே தென்படுவதல்லாமல் அவைகளின் அறிவுகளில் சில சரியென்றும், சில தவறென்றும் ஏன் தோன்றுகிறது?

5. நனவறிவு உலகம் ஒரு ஒழுங்குபாட்டுடனேயே இருக்கிறது. ஆனால் கனவறிவில் ஒழுங்கை விட கல்பனா சக்தியே ஓங்கி இருக்கிறது எனலாம். இவையனைத்தும் அனுபவத்தில் இருந்தாலும் அவைகளை இல்லை என்று சொல்வது சரியா?

பதில்: இந்த மறுப்புகளெல்லாம் இருப்பின் விஷயத்தில் (67ல்) எழுப்பப்பட்டு, (68, 69ல்) விரிவாய் பதிலும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. ஆயினும் அறிவின் கோணத்தில் சொல்லப் போவதால், இந்த ஆக்ஷேபங்களை மறுபடி பரிசீலனை செய்வோம்.
பேரறிவு/மெய்யறிவு ஒன்றும் அல்ல, பலவும் அல்ல. ஏனென்றால் அது எண்ணிக்கைக்கு உட்படாது. அதன் கோணத்தில் அவஸ்தைகளோ, தோன்றும் அறிவுகளோ அதற்கு இரண்டாமவை என்று கருதவே முடியாது. அவஸ்தைகளின் அறிவு மூன்றென்றும் அவைகள் பிரிக்கப்பட்டுத் தனித்தனியாகத் தோன்றும் அறிவுகள் என்பதும் அந்நோக்கில் சரியல்லவே அல்ல. இப்படியெல்லாம் பேதபுத்தியை காண்பிப்பது விழிப்பு நோக்குதான். இதை முக்கியமாகக் கவனிக்க வேண்டும்.

112. நனவு அறிவுகளின் ஸ்வரூபத்தை நனவு மனது தீர்மானிக்க முடியாது

பேரறிவு அகண்டமாய் ஒன்றே ஒன்று என்னும் முடிவிற்கு, நனவு நோக்கிற்குத் தென்படும் அறிவுப் பிரிவுகளோ, மற்றப் பிரிவுகளோ எந்த இடையூறையும் விளைவிக்க முடியாது. இதற்கு இன்னுமொரு யுக்தியும் உள்ளது.

1. நனவு நோக்கிற்குத் தென்படும் பிரிவுகளுள்ள அறிவின் ஸ்வரூபம் என்ன என்னும் கேள்வியை மனதிடம் கேட்டால் அது மௌனம் சாதிக்கும். 'நான், மற்றவை' என்னும் பிரிவுகளின் விஷயத்திலும், த்ரவ்யம், குணம் முதலிய பிரிவுகளுள்ள விஷயத்திலும் ஸ்வரூப நிர்ணயத்திற்குக் கிளம்பினால் அது தன் இயலாமையை காண்பிக்கும். (69). எப்போது விஷயத்தில் பிரிவில்லையோ அப்போது அறிவில் பிரிவு ஏற்படக் காரணமே இல்லை. கல்லறிவு, மண்ணறிவு, மர அறிவு என்று சொல்லும்போது, வேறுபாடு - பொருட்களின் அதாவது கல், மண், மரம் முதலிய வெவ்வேறு பொருட்களினாலேயே தவிர-அவைகளின் ஞான ஸ்வரூபத்தில் எந்த விபாகமும் நம் அனுபவத்திலில்லை. விஷயங்களைத் தவிர ஒரு அறிவு, மற்றொரு அறிவு என்று பிரித்தறிய அறிவில் எந்தவித விசேஷமும் நமக்குத் தெரிவதில்லை. அறிவில் விசேஷம் உள்ளது என்று ஊகிக்கவும் அறிவின் துணைதான் தேவைப்படுவதால் அப்படி ஊகிக்கப்பட்ட விசேஷம், அறிவின் தர்மமாகாமல் அதற்குப் புறம்பான விஷயமே ஆகிவிடும். ஆகையால் அறிவில் பன்மையோ, பிரிவுகளோ விஷயத்திலிருந்து உண்டாகவேண்டுமேயொழிய தன்னில் தானே உண்டாக அவகாசமே இல்லை என்றாகிறது.

2. ஒரு படி மேலே போவதானால், விஷயங்களின் தன்மையையே நிச்சயிக்க முடியாதபோது, பிரிவையோ, வேற்றுமையையோ, நாநாத்வத்தையோ எப்படி நிச்சயிக்கமுடியும்?

மறுப்பு: விஷயங்களின் ஸ்வரூப நிர்ணயத்தைச் செய்யவே முடியாது என்று மார் தட்டிசொல்ல முடியாது; ஏனெனில் யாரோ ஒருவரால் சரியாக விளக்கமுடியாது என்றால் வேறொருவர் வெற்றிகரமாக விளக்கலாம். சொல்லப்பட்ட லக்ஷணங்களில் யாரோ சிலர் தோஷத்தைச் சுட்டிக் காட்டினதாலேயே, விஷயங்களுக்கு லக்ஷணமே இல்லை என்று சொல்ல முடியாது.

பதில்: இது சரியல்ல; ஏனெனில் விழிப்பு நிலையில் உள்ள பொருட்களின் அல்லது காட்சிகளின் (விஷயங்களின்) லக்ஷணத்தை கூற இயலாதது, ஆராய்ச்சி செய்பவரின் கையாலாகாத்தனத்தினாலல்ல. காட்சிகளின் தன்மையே அது. விழிப்பில் நாம் தர்க்க

ப்ரதானமான புத்தியினால் ஏற்படுத்திக்கொள்ளும் லக்ஷண, விசேஷங்கள் என்றைக்கும் ஒரு நிலைக்கு வர முடியாது.[10]

3. ஞானத்தில் உண்மையில் எந்த பிரிவும் இல்லை என்பதற்கு மற்றொரு அனுபவத்தின் பலமுள்ளது. எந்த ஒரு விஷயத்தையும் அக்கு வேறு ஆணி வேறாய்ப் பிரித்து ஆராய முடியும். ஆனால் அதை அறிந்துகொள்ளும் அறிவை அப்படித் துண்டிக்கவே முடியாது. ஆராய வேண்டிய விஷயம் அணுவளவு கூட இருக்கலாம். ஆனால் அதை அறியும் அறிவு முழுமையானதும் முடிவாகவும் இருக்க வேண்டும். உணர்வு, விஷயத்தின் ஒரு பகுதியிலிருந்து இன்னொரு பகுதிக்குச் செல்லும்போது தன் பூர்ணரூபத்துடன்தான் போகுமே ஒழிய தன் ஒரு பகுதியை விஷயத்தின் ஒரு பாகத்தை அறியவென்று விட்டு இன்னொரு பகுதிக்குச் செல்ல முடியாது.

சில அஷ்டாவதானிகளும் ஷதாவதானிகளும் அனேக விஷயங்களை ஒரே நேரத்தில் மனதில் ஏற்றிக்கொள்கிறார்கள் என்று நமக்குத் தோன்றும். ஆனால் அவர்களுக்கும் இந்த ஒருமுகப்பாட்டு சக்தி அவ்வளவு வேகமாக செயல்படுகிறது என்று சொல்லலாமே ஒழிய ஒரே தடவையில் அனைத்தையும் அறிகிறார்கள் என்று சொல்வது சரியாகாது. அது அவரவர்களின் அனுபவத்திலேயே வெளிப்படும். இந்த அனுபவம், அறிவைக் கூறு போட முடியாது என்பதற்கு பலமான சான்றல்லவா?

113. பேரறிவில் தோன்றும் அனைத்துப் பிரிவுகளும் மாயா மாத்திரமே

விழிப்பு நிலையில் தோன்றும் பல அறிவுகள் பலவகையானவை என்பது உண்மையே. ஆனால் இந்த முடிவு செய்தது விழிப்பு நிலை மனது. ஏனெனில் இந்த விழிப்பு மனது, அறிவை, அது எந்த அறிவாகட்டும், அது சரியோ, தவறோ, அதை அறிவு என்றுதான் கூறும். உதாரணமாக, கயிறு அறிவும், தவறாகப் புரிந்துகொண்ட பாம்பு அறிவும் இம்மனதிற்கு அறிவு தான். இங்கு அறிவு ஒன்றுதான். ஆனால் எதைப் புரிந்து கொள்கிறோமோ அது மாறிக்கொண்டிருக்கிறது. மனதின் குணம் என்ன வென்றால் அது தற்சமயத்திற்கு எந்த அறிவு புலப்படுகிறதோ அது தான் சரியான அறிவு என்று சொல்லும். தவறு என்று தெரிந்தவுடன் 'இப்படியென்று நினைத்தேன் ஆனால் அது இப்படி உள்ளது' என்று சொல்லும்.

---

[10] இதை இன்னும் விரிவாய் தெரிந்துகொள்ள கீழ்க்கண்ட புத்தகங்களைப் படித்துக்கொள்ளலாம்.

a. Appearance and Reality by Bradley

b. खण्डन खण्ड खाद्यम् - Sri Harsha

c. भेदधिक्कार by Nrusimhashrama swami

d.अद्वैत दीपिका - Chitsukhachaarya

तर्क सङ्ग्रह - Sri Anandagiri

மீமாம்ஸகர்கள் சொல்வது என்னவென்றால்: `எல்லா அறிவும் அறிதல் என்னும் தன்மையில் மாறாமல் இருக்கின்றது. தவறு - அதைப் புரிந்துகொள்ளும் அதாவது அறிந்து கொள்ளும் முறையில் தான் உள்ளது'. இது நம் அனுபவத்தையொட்டி உள்ளது. எனவே, அறிவு தன் ரூபத்தில் அறிவே ஆகியுள்ளது. அது என்றும் ப்ராந்தியாய் இருப்பதில்லை. அறிந்துகொள்ளும் முறையில்தான் தவறு உண்டாகிறது. உதாரணமாக: 'பாம்பு என்னும் தவறான அறிவு, அது கயிறு தான் என்னும் சரியான அறிவு தோன்றும் போது, நான் தவறாக அறிந்துகொண்ட சமயத்திலும் பாம்பு அங்கு இல்லவே இல்லை என்னும் அறிவு பளிச்சிடும். இதிலிருந்து ப்ராந்தியிலும் அறிவு தன் வடிவை மாற்றிக்கொள்ளவேயில்லை என்பது புரியும். அதாவது நாம் எதைத் தவறாக அறிந்தோமோ அந்தத் தவறான காலத்திலும் அறிவு மாறவேயில்லை. நாம ரூபங்கள் மாயத் தோற்றங்கள் என்பதை மனதில் பதியவைத்துக்கொண்டால் அவைகளை விஷயிகரித்த மாத்திரத்தில் அறிவின் தூய்மைக்கு ஒரு களங்கமும் ஏற்படவில்லை என்பது புரியும். அப்போதும் தூய அறிவு ஒன்றே அத்விதீயமானது என்னும் முடிவே நிலைக்கும். தூய அறிவிலிருந்து கனவு, நனவு என்னும் இரண்டு முரணான அறிவுகள் எங்ஙனம் தோன்றின? என்னும் கேள்விக்கும் இந்த பதிலே போதும். ஏனென்றால் இங்கு அவஸ்தைகளே மாயக்காட்சிகளாய் இருக்கின்றன. அறிவில் எந்த பேதமும் உண்டாகவேயில்லை. அது எப்போதும் ஒன்றே-பேரறிவாகியே இருக்கிறது. அவஸ்தைகள் எவ்விதத்திலும் அறிவில் ஒட்டிக்கொண்டிருப்பதில்லை. ஒரு அவஸ்தையின் அம்சம் மற்றொன்றில் சிறிதும் இருப்பதில்லை என்னும் அனுபவமே நம் கூற்றிற்கு ஆதாரம்.

(111ல்) எழுப்பிய மூன்றாவது மறுப்பு:

ஒன்றுக்கொன்று முரணான கனவும், நனவும் எப்படிப் பேரறிவிலிருந்து தோன்றின?
பதில்: மேல் கூறிய விளக்கங்களே இதற்குப் பதில். அவஸ்தைகள் ப்ராந்தியினால் உண்டான தோற்றங்கள். இத்தோற்றங்களினால் அறிவு எவ்விதப் பிரிவையும் அடையவில்லை. அது எப்போதும் தூய அறிவாகவே/பேரறிவாகவே தான் இருக்கிறது. எப்படி ஒரு நிலை (அவஸ்தை) இன்னொரு நிலையை களங்கப்படுத்த முடியாதோ, எப்படி ப்ரதிபிம்பங்கள் கண்ணாடியைக் கரைப்படுத்த முடியாதோ அப்படித்தான் தூய அறிவை எந்த நிலையும் பாதிக்காது.

ஊ. கனவு நனவுகளின் அறிவு ஒன்றே

114. கனவு நனவுகளின் ஒற்றுமையை ஆராய வேண்டியதின் அவசியம்

(111ல் எழுப்பிய 4, 5 ஆவது மறுப்புகள்)

மறுப்பு : அறிவு உண்மையில் ஒன்றே என்றால் நனவறிவு ஸத்யமென்றும், கனவறிவு ப்ராந்தி என்றும் நமக்கு ஏன் தோன்றுகிறது? கனவும், நனவும் எல்லா விதங்களிலும்

ஒன்றே என்றால், கனவில் நமக்கு நனவுபோல் ஒரு ஒழுங்குபாடான அறிவு உண்டாவதற்குப் பதில் கற்பனா சக்தியே அட்டகாசம் பண்ணுவதுபோல் ஏன் தோன்றுகிறது?

பதில்: : (71-81ஐக் காண்க). அங்கு இருப்பின் விஷயத்திற்குச் சொன்னதையெல்லாம் இங்கு அறிவின் விஷயத்திற்கும் இடத்திற்குத் தகுந்தவாறு பொருத்திக்கொள்ள வேண்டும். பேரறிவான நம் ஆத்மாவே கனவு, நனவு என்னும் அவஸ்தைகளாய் பிரிந்த மாதிரி நனவு புத்திக்குத் தோன்றுகிறது என்பது அந்த ஆராய்ச்சியினாலேயே புரிவதல்லாமல் கனவு, நனவுகளுக்குத் தோன்றும் ஒப்பீடுகளும் மனதில் நன்கு படியும். இப்போது நாம் விழிப்பு நோக்கில் பார்க்கும்போது கனவிற்கும், நனவிற்கும் தென்படக்கூடிய ஏற்றத் தாழ்வுகளை விட்டுவிட்டு தூய அறிவின் கோணத்தில் அவ்விரண்டும் ஒன்றே என்பதற்கு வேண்டிய இன்னும் சில யுக்திகளை மட்டும் வாசகர்களின் பரிசீலனைக்கு வைக்கிறோம். இதிலிருந்து தூய அறிவில் எந்த ஒரு பிரிவும் உண்மையில் இருப்பதே இல்லை என்னும் முடிவு பலப்படும்.

115. நனவு நிலை அறிவு சரியென்றும், கனவறிவு பொய் என்றும் கூறுவது சரியான தெளிவல்ல

(111ல்) எழுப்பிய 4வது மறுப்பிற்குப் பதில்)

கனவறிவு பொய் அல்லது ப்ராந்தி என்பது முன்பு ஆன ஏதோ ஒரு அனுபவத்தினால் உண்டான ஸம்ஸ்காரத்தினால் ஏற்படுகிறது அல்லவா? கனவின் ப்ராந்தி அப்படி எந்த முன் அனுபவத்தின் ஸம்ஸ்காரத்தின் கார்யமென்று கருதவேண்டும்? நனவு வாஸனைகளினால் தான் கனவுகள் வருகின்றன என்னும் அபிப்ராயத்திற்கு இருக்கும் சில இடையூறுகளை (73-75ல்) சொல்லியுள்ளோம். இப்போது அந்த அபிப்ராயத்திற்கு இருக்கும் மற்றொரு தடையை சொல்வோம்.

1. முதலில் அனுபவம், பின் அதனால் ஏற்பட்ட ஸம்ஸ்காரம், அந்த ஸம்ஸ்காரத்தினால் ஆகும் ப்ராந்தி, அந்த ப்ராந்தியை பாதிக்கும் ஞானம் அவ்வளவும் ஒரே கால வெள்ளத்தில் சேர்ந்துகொண்டு ஒன்றன்பின் ஒன்று ஆகவேண்டும் என்னும் முறை உள்ளது. இவ்வளவும் ஒரே மனதில்தான் ஆகவேண்டியுள்ளதால் ப்ராந்தி காலத்திலும் முன் அனுபவ நினைப்பு எஞ்சி இருக்கும். உதாரணமாக: படிகாரத்தைக் கல்கண்டு என்று தவறாக அறிந்துதானே சிறுவர்கள் அதைச் சாப்பிட முயல்கின்றனர்? ஆனால் கனவின் அனுபவம் இந்த நியமத்திற்குச் சிறிதும் பொருந்துவதே இல்லை. அங்கு நனவின் நினைவு சிறிதும் எஞ்சியிருப்பதில்லை (117). முந்தைய நனவு அனுபவமும், அதை பாதிக்கும் கனவு அனுபவமும், கனவை பாதிக்கும் அடுத்த நனவு நிலையும் ஒரே காலப்பெருக்கில் நிகழாது. கனவுப் பொருட்களைப் பார்த்து இவை நனவு நிலையைச் சார்ந்த பொருட்களைப் போல் இருக்கின்றன என்று காண்பதில்லையாதலால், கனவென்பது, ஸாதிஷ்டான ப்ராந்தி என்று கூறவும் முடியாது. கனவில் நாம் ப்ராந்தியுடன்

காண்கிறோம் என்று சொல்லக்கூடிய தோற்றங்களுக்கு ஆதாரமாய் அங்கு- கிளிஞ்சல் அதில் தோன்றும் வெள்ளிக்கும், கயிறு பாம்பிற்கும் அதிஷ்டானமாகியிருப்பதைப்போல் எந்த ஒரு உண்மையான வஸ்துவும் அதிஷ்டானமாய் இருப்பதே இல்லை. விழிப்பில் கண்ட சிலரையே அல்லது சில பொருட்களையே பார்த்தது போல் கனவில் நமக்கு அறிவு உண்டாவது நிஜமே; ஆனால் நனவுப் பொருட்களுக்கும், அவைகளைப் போலிருக்கும் கனவுப் பொருட்களுக்கும் எந்த ஒரு தொடர்பும் இல்லை. இந்த இரண்டு அவஸ்தைகளின் தோற்றமும் ஒரே இடத்தில், ஒரே காலத்தில் இருப்பதில்லையாதலால் ஒன்றுக்கொன்று அதிஷ்டானமாகும் சம்பவமே இல்லை. நனவு ப்ராந்திகளெல்லாம் ஸாதிஷ்டானமானவை/ முன் அனுபவத்தின் வெறும் ஸம்ஸ்காரம் ப்ராந்தியினால் எந்தப் புறப் பொருளாகவும் தோன்றாது. வெறும் வாஸனையினால் எந்தப் புறப்பொருளையும் ப்ராந்தியினால் பிறப்பித்துக் கொள்ள முடியாது என்று ஏன் சொல்வது? நனவு மனது எவ்வளவு முயன்றாலும் ஒரு புல்லைக் கூட ஸ்ருஷ்டிக்க முடியாது. இப்படியிருக்க நனவு வாஸனையினால் முழு கனவு உலகே ப்ராந்தியினால் உண்டயிருக்கிறது என்று கருதுவது எவ்வளவு அவிவேகமானது! எப்படியோ, கனவு, விழிப்பு வாஸனையினால் ஆன ஸாதிஷ்டான ப்ராந்தி அல்ல என்றாயிற்றல்லவா? அப்படியானால் ஸன்னி முதலிய அவஸ்தைகளின் ப்ராந்தியைப் போல கனவு அனுபவத்தை - அப்படியே தோன்றிக் கொள்ளும், ஒன்றுமே இல்லாத நிரதிஷ்டான ப்ராந்தி எனலாமா? இதற்கும் அவகாசமில்லை. ஏனெனில் ஸன்னி முதலியான நிலைகளில் விழிப்பிற்கும், அவஸ்தையை உடையவனுக்கும் ஸம்பந்தமுள்ளது. ஆனால் கனவு காண்பவனுக்கு அந்த அவஸ்தையைவிட வேறான விழிப்பு என்னும் அவஸ்தையின் அறிவு சிறிதும் இருப்பதே இல்லை. இப்படி ப்ராந்திக்கு வேண்டிய முந்தைய பரமார்த்தம் (முன் அனுபவத்தின் நினவு ஸம்பந்தத்தினாலாகும் அனுபவம்) என்னும் அம்சமே இல்லாததால் கனவென்பது ப்ராந்தி என்று சொல்வது ஒருபோதும் சரியல்ல.

116. கனவு நனவுகளுக்கு பாத்ய பாதக பாவமுள்ளது (बाध्य, बाधक भाव) என்பதின் விமரிசனம்

மறுப்பு: விழித்தவுடன், எனக்குக் கனவு வந்தது என்று அறிவானவுடன், ‘ஓஹோ, நான் கனவுதான் கண்டேன்’ என்று தெரிந்தவுடன் கனவு பாதிதமாகி விடுகிறதல்லவா? எந்த அறிவு பாதிதமாகிறதோ அது ப்ராந்தி என்பது உலகில் ப்ரஸித்தம். ‘இது வெள்ளியல்ல, சிப்பி என்று நமக்குத் தெரிந்தபோது, எப்படி வெள்ளியறிவு பாதிதமாய் ப்ராந்தி என்று தோன்றுகிறதோ அப்படியே கனவறிவும் விழிப்பினால் பாதிதமாகிறது. ஆனால் நனவறிவு அப்படி பாதிதமாவதில்லை. இதனாலாவது கனவைப் ப்ராந்தி எனலாமா? வேண்டாமா?

பதில்: இந்த மறுப்பிலும் மேல் சொன்ன தோஷமிருக்கும். ஏனெனில் பாத்யமான அறிவும், பாதகமான அறிவும் ஒரே காலப்பெருக்கிற்குச் சேர்ந்ததாக இருக்க வேண்டும் என்று

கூறியுள்ளோம். ஆனால் கனவறிவு, நனவறிவு இவ்விரண்டும் ஒரே காலப்ரவாஹத்திற்குச் சேர்ந்ததல்ல; இரண்டிற்கும் வேறு வேறு காலம் ஆதாரமாகியிருக்கிறது. இன்னொரு விஷயம்: நனவறிவினால் கனவறிவு பாதிதமாகும் என்பது உண்மையே ஆனாலும், அது தற்போதைய விஷய தீர்மானத்திற்கு எப்படித் துணை புரியும்?
மறுப்பு: பாதிதமாவதால் கனவு ப்ராந்தி என்பதே பாத்யத்வ நிச்சயத்தின் ப்ரயோஜனம் அல்லவா?
பதில்: இப்படிச் சொல்வதற்கில்லை. ஏனென்றால் இப்போது நாம் பாதகம் என்று கருதிய நனவு ப்ராந்தியா இல்லையா? இது கனவோ, நனவோ? என்பதை உறுதிப்படுத்த இந்த பாத்யத்வத்தின் அடையாளத்தினால் எந்த ஸஹாயமும் இல்லை. இதைச் சிறிது விரிவாகக் காணலாம்.

a. (80ல்) சொல்லியபடி கனவு அதன் காலத்தில் நனவென்று தான் தோன்றும். அங்குள்ள அறிவு பாதகம் என்றும் அதற்கு முன் எவ்வளவோ கனவு அறிவுகள் பாதிதமாகி இருக்கின்றன என்றும் நாம் கருதுகிறோம். அப்போது 'இது கனவு' என்று நமக்குத் தோன்றுவதேயில்லை. வரப்போகும் நனவினால் இது பாதிக்கப்படப்போகிறது என்னும் எதிர்பார்ப்பும் இல்லை. இப்போது நமக்கிருப்பதே நிச்சயமான நனவறிவு என்னும் பாவனை நம்முள் எப்போதுமே இருந்துகொண்டிருக்கிறது. ஆதலால் பாதிதமாகும் கனவறிவு ப்ராந்தி என்னும் எண்ணம் எந்த முடிவுக்கு வர உபயோகப்படும்?

b. நம் முன் இருப்பதையெல்லாம் நனவு/விழிப்பு என்றும், தற்போதைய அறிவையே நிச்சயமான நனவறிவு என்றும் கருதுவோம் என்னும் ஒரு ஒழுங்குப்பாடு இருப்பதால் தான் 'இப்போது விழிப்பிலிருந்து கனவிற்கு வந்துள்ளேன்' என்று எவருக்கும் கனவில் தோன்றாது. ஆகையால் இதை வைத்துக்கொண்டு இப்படிப்பட்ட அவஸ்தை நனவு என்பதையே நாம் நிச்சயிக்க முடியாது. இந்த ஸித்தாந்தத்தை உறுதிப் படுத்த இன்னுமொரு சான்றைக் கூறலாம்.
i. கனவுக்குள் ஒரு கனவு வருவது அவ்வப்போது தோன்றுமல்லவா? அச்சமயத்திலும் நமக்குக் கனவறிவு பாதிதமானது போலும், நனவறிவு பாதகமானது போலும் தோன்றுகிறது; ஆனால் அங்கு பாத்யமும், பாதகமுமிரண்டும் கனவுதானல்லவா? எனவே இரண்டு அறிவுகளுக்கும் மதிப்பு ஒன்றுதான்.
ii. மேலும் ஒவ்வொரு சமயத்தில் வரிசை வரிசையாய் ஒன்றினுள் ஒன்றாய் கனவுகள் வருவதுண்டு. அந்த நேரங்களில் ஒவ்வொரு கனவையும் அந்தந்த அவஸ்தையில் நனவு என்றுதான் கருதுவோம். முன் வந்த கனவுகளெல்லாம் பாதிதமாயின என்றே கருதிவிடுவோம். அப்போது நாம், 'இந்த தடவை நான் விழித்திருக்கப்போகின்றேன், இது கனவென்றே சொல்ல முடியாது' என்று ஏதோ ஒரு கனவையே உறுதியாக நனவென்று நிச்சயித்துக்கொள்வதும் உண்டு. அப்போது நாம் நனவென்று நினைத்த கனவறிவு தற்போது அனுபவித்துக்கொண்டிருக்கும் நனவறிவை விட எள்ளளவும் வேறுபட்டிருப்பதில்லை.

iii. கனவுக்கும், நனவுக்கும் இருக்கும் வேறுபாடுகளை யாருடனாவது வாதிக்க நேரிட்டால், எந்தக் கனவும் அது இயல்பாகவே ப்ராந்தியாதலால், நனவறிவு பாதிக்கப்பட்டபோதிலும் அது நனவுடன் சமநிலை பெறமுடியாது என்ற முடிவுடன் தான் வாதிக்கிறோம்.

எனவே, ‘நனவறிவு’, ‘கனவறிவு’ என்னும் இருவித எண்ணங்களும் நமக்கு உண்டாவதற்கு விழிப்பின் பற்றுதான் காரணமேயொழிய , ‘நிஜமான நனவறிவு’, ‘ப்ராந்தியான கனவறிவு’ என்னும் இருவகைப்பட்ட அறிவுகள் உண்மையில் இருக்கிறன என்பதற்கு வேறு எந்த உயர்ந்த ஸாதகானுபவமும் இல்லை என்று முடிவாகிறது. ஆகையால் விழிப்பின் பற்றினால் தர்க்கம் ‘பாத்யமான அறிவு கனவினது, ஆகையால் அது ப்ராந்தி’ என்று சொன்னாலும் அது பூர்ணானுபவத்துடன் நாம் சொல்லும் ‘அறிவு ஒன்றே, அதில் ப்ராந்தி, ஸம்யக்ஞானங்களென்னும் பிரிவு இல்லவே இல்லை’ என்னும் இந்த முடிவிற்கு எந்த ஊறும் விளையாது என்பது திடமாகிறது.

117. கனவில் நனவின் நினைவு என்பது வெறும் கனவே, இது கனவு என்னும் அறிவும் கனவே

(115ல்) சொல்லியபடி நமக்கு நனவின் நினைப்பு கனவில் இருப்பதில்லை. இதை நிராகரிக்க நமக்கு எந்தச் சான்றும் இல்லை. ஏனென்றால் பலருக்கும் கனவு, அக்காலத்தில் நனவென்றுதான் தோன்றும். அது கனவென்று உறுதியான உடனேயே முழிப்பு வந்து விடுகிறது. கனவிலிருந்து விழிக்க, கனவென்னும் நிச்சயமே ஆக வேண்டுமென்பதில்லை யாயினும் கனவில் ‘இது கனவு’ என்னும் அறிவு உண்டானவுடன் முழிப்பு வந்துவிடும் என்பது ஒரு பொதுவான உண்மை என்றால் அது தவறாகாது. சில சமயங்களில், ‘இப்போது நான் கனவு காண்கிறேனா அல்லது நனவிலுள்ளேனா? என்னும் சந்தேகம் வருவதுண்டு. மேலும் ஒவ்வொரு சமயம், ‘இப்போது நான் கனவிலுள்ளேன், இது நனவல்ல, நனவு வேறு உண்டு’ எனும் எண்ணமும் வருவதுண்டு. டாக்டர் ராம நாரயணன் என்னும் ஒரு டில்லி வைத்தியர் தன் கனவுகளைப் பற்றி தீவிரமான ஆராய்ச்சி செய்து வந்தார். அவர் கனவிலும் ‘இப்போது கனவு காண்கிறேன்’ என்னும் உணர்வுடன் கனவு காண முடியுமா என்று பார்க்க வேண்டும் என்று தனக்குத் தானே சுய வசியம் (self hypnotise), சுய பரிந்துரை (auto suggestion) செய்து கொண்டார். ஒரு நாள் அவர் தன் கனவில், அவருடைய வீடு, தன் அறை, அதிலிருந்த பொருட்கள், வீட்டினவர்கள் அனைவரும் அததே வடிவங்களில் கனவிலும் தெரிந்தனர். அப்போது பகல் நேரம். அனைவரும் நனவிலிருந்தவர்கள் தான். ஆனால் ஒருவரும் அது கனவு என்று கண்டுகொண்டது போலவே இல்லை. ‘நீங்கள் எல்லாம் என் கனவில் உள்ளீர்கள்’ என்று அவர்களுடன் வாதிக்க முயன்றதும் அவருடைய கற்பனை தான். எவரும் அவர் கற்பனையை அங்கீகரிக்கவில்லை; மேலும் அவரை எள்ளி நகையாடினர். அவருடைய

சொந்த மகனே 'அப்பா, உனக்குப் பைத்தியம் பிடித்து விட்டது. உன்னுடைய உறவினர்களையே அடையாளம் காட்ட முடியாமல் இதெல்லாம் கனவு என்கிறாயே!' என்றான். நனவிலும் அவர், 'பரமார்த்த நோக்கில் இவையெல்லாம் கனவே' என்று வாதிக்க முயன்று தோற்றார்.

இங்கு நமக்குத் தேவையான குறிப்பு என்னவென்றால்:

- நாம் கனவிற்குப் போகும்போது, விழிப்பு உலகம் என்று ஒன்று வேறாய் இல்லாதிருந்தால் 'நான் இப்போது நனவிலிருந்து வேறான கனவிற்கு வந்துள்ளேன்' என்னும் அனுபவமே இருந்திராது. இப்படிப்பட்ட கனவுகள் எப்போதாவது வர வாய்ப்பிருப்பதால் கனவுலகம் என்பது உண்மையிலேயே சூட்சும வடிவிலிருக்கும் என்று ஏன் கருதக்கூடாது?
- ஒவ்வொரு நாளும் அதே கனவிற்குப் போகமுடியாது என்னும் ஒரு பொது விதி இருந்தபோதிலும், மேலே சொன்ன சந்தர்ப்பங்களில் திரும்பத் திரும்ப அதே மாதிரியான கனவையே காண முடியும் என்பதும் தெளிவாகிறது. இக்காரணங்களினால் கனவும், நனவும் இரண்டு வெவ்வேறான சுதந்திரமான உண்மையான உலகங்கள் என்று ஏன் முடிவு செய்யக்கூடாது?
- சில சமயம் கனவு கண்டுகொண்டிருப்பவர் நனவில் உள்ள நபர்களுடன் பேச்சு வார்த்தைக் கூட நடத்தி கேட்ட கேள்விகளுக்குத் தகுந்த பதில் அளித்திருப்பதும் உண்டு. கனவென்பது நனவு காலத்திற்கு வேறாய் இல்லாவிடில் இது எப்படி ஸாத்யம்? இக்கேள்விக்கும் விடையளிப்பது மிகவும் அவசியம். ஏனென்றால் இவ்விரண்டு அவஸ்தைகளும் சுதந்திரமாய் இருப்பவை என்றால் அப்போது நனவில் கனவின் பரமார்த்தம் அனைத்தும் அடங்கியுள்ளது என்றும், கனவில் நனவின் பரமார்த்தமெல்லாம் அடங்கியுள்ளது என்று சொல்வதும் வீண் தான். கனவுலகம் நனவு காலத்தில் எங்கும் இருப்பதே இல்லை என்னும் வாதத்திற்கு தடை ஏற்பட்டது போலாகும்.

இத்தடையிலிருந்து விடுபட ஒரே ஒரு வழி இருக்கிறது. நனவுலகம் நனவிற்கே கட்டுண்டிருப்பதுபோல், கனவுலகம் கனவிற்கே கட்டுண்டிருக்கிறது என்று (27ல்) சொன்னதை நினைவில் வைத்துக்கொள்வதே அந்த வழி. கனவு, நனவு இரண்டும் வெவ்வேறு வகைபட்ட அவஸ்தைகளாயிருந்து அவ்விரண்டும் ஒரே காலத்தில் இருக்கலாம் என்னும் பேச்சு பொருளற்றது. ஏனெனில் நனவு காலம், கனவு காலம் இவ்விரண்டு மட்டுமே அல்லாது இவ்விரண்டை விட வேறாய் மற்றொரு காலம் இருக்கும் என்றறிய எந்த ஆதாரமும் இல்லை (77). எனவே கனவு, நனவு இவ்விரண்டும் இப்போதே இருப்பவை என்பதற்கு அர்த்தம் இல்லை. இதைப்போலவே நனவின் நினவு கனவில் வரும் என்பதற்கும் அர்த்தம் இல்லை. ஏனென்றால் கனவிற்கும், நனவிற்கும் பொதுவான

காலம் ஒன்று உண்டு என்று வைத்துக்கொள்ளாமல் இந்த நினவு என்பது ஏற்படுவதில்லை. ஆனால் இந்த பொதுவான காலம் எவர் அனுபவத்திலுமில்லை.

இதைப்போல் கனவின் நினைவு விழிப்பில் ஏற்படுகிறது என்று நம்புவது ப்ரமையே. (118க் காண்க)

மறுப்பு : டா. ராமநாராயணனின் ஆய்வில், நனவின் நினைவு கனவில் இருந்ததைப் போலவும், 'இது கனவு' என்று கனவிலேயே தெரிந்தது போலவும் கனவின் அனுபவத்திலுள்ளதே, இது எப்படி?

பதில்: விழிப்பில் ஏற்படும் எவ்வறிவும் எப்படி விழிப்பையே சேருமோ அப்படித்தான் கனவில் ஆகும் எல்லா அறிவும் கனவிற்கே சேர்ந்தது. 'இது கனவே ஏன் ஆகியிருக்கக் கூடாது?' என்று கனவின் விஷயத்தில் சந்தேகம் எழலாம். உண்மைதான். ஆனால் விழிப்பு விஷயத்திலும் இது ஏன் கனவே ஆகியிருக்கக்கூடாது? என்று சந்தேகம் வரலாம். இப்படி இந்த சந்தேகம் இரு அவஸ்தைகளுக்கும் பொதுவாக இருப்பதால் எது கனவு, எது நனவு என்று அடையாளம் காட்ட இது உதவாது.

இப்போது கனவில் உண்டாகும் அறிவு, நினைவு, உணர்வுகள், ஸங்கல்ப விகல்பங்கள் எல்லாம் கனவிற்குத் தான் சேர்ந்தவை. அவை ஒருகாலும் கனவைத்தாண்டி நனவிற்கு வரவே முடியாது. எனவே டா. ராமநாராயணனுக்கு கனவில் வந்த நனவின் நினைவு கனவே; அவருக்கு உண்மையில் நனவின் நினவு வரவில்லை. இது கனவு என்னும் நிச்சயமும் ஆகவில்லை. ஏனென்றால் விழிப்பு மனம் அங்கிருந்தது என்பதற்கு ஆதாரமே இல்லை என்பது தான் அனுபவத்தையொட்டி இருக்கும் ஸித்தாந்தம்.

118. விழிப்பிலாகும் கனவின் நினைவு உண்மையாகவே நினைப்பு அல்ல

மறுப்பு: இங்கு மற்றொரு குழப்பம் எழுகிறது.

- டா. ராமநாராயணனுக்கு 'இது கனவு' என்னும் அறிவு கனவிலேயே உண்டாயிற்று என்பது அவரது அனுபவம். அந்த அறிவு அவர் நனவில் செய்த ஸாதனத்தின் பயனாய் (சுய பரிந்துரை முதலியவை) விளைந்தது என்று அவரே சொல்லியுள்ளார். (தத்துவ விஷயத்திற்கு அவர் பேச்சை நம்ப வேண்டியதில்லை என்றாலும் நாமே அவர் சொன்ன ஸாதனைகளைச் செய்து பார்க்கலாம்.)
- மேல் கூறிய கனவேயல்லாமல் இன்னும் இத்தகைய பல கனவுகளைக் கண்டுள்ளார். தேவமாதா என்பவர் எழுதிய 'ஸுஷுப்தியும் ஸமாதியும்' என்னும் புத்தகத்தைப் படித்தபின் செய்த சில ஸாதனைகளின் விசேஷ பலனாய் தமக்கு லௌகிக விஷயமான கனவுகள் நின்று போய் மஹான்களும் ஸாதுக்களும்

கனவில் தெரிந்ததாகவும், அவர்களுடன் தான் ஸம்பாஷணை செய்ததாகவும் அதில் எழுதியுள்ளார்.

- கனவில் ஆன அனுபவத்தை அவர் விழித்த பின்னும் நினைவில் இருத்திக்கொண்டு எழுதியுள்ளார். இப்படிப்பட்ட ஸ்வப்ன ஸித்தர்கள் பலர் உள்ளனர் என்று நாம் படித்துள்ளோம்.

இப்படியிருக்க அனுபவத்தையும், ஸித்தர்களின் வாக்யங்களையும் முழுவதுமாய் ஒதுக்கி விட்டு நனவு, கனவுகளுக்கு எந்தச் சம்பந்தமும் இல்லை என்று எப்படி முடிவெடுக்க முடியும்? இவையெல்லாம் உண்மை என்று நம்புவதானால் கனவுக்கும், நனவுக்கும் ஏதோ ஒரு தாரதம்யம் இருந்தே தீரவேண்டும் என்று நம் மனதிற்குத் தோன்றுகிறதே! இந்த இக்கட்டிலிருந்து எப்படித் தப்புவது?

பதில்: இவ்வளவு கஷ்ட பரம்பரைக்கும், விழிப்பின் கோணத்தைப் பற்றிக் கொண்டிருப்பதே காரணம் என்பது சிறிது ஆராய்ந்தாலே புரிந்துவிடும். **விழிப்பு நிலையின் பற்றின்றி பேரறிவைக் கனவு, நனவு என்று பிரிக்கவே முடியாது. எவருக்கும் தோன்றவும் செய்யாது.**

இப்படி இன்னும் சில கருத்துக்கள்:

- எனக்கு ஒரு கனவு வந்தது, அதில் இத்தகைய அனுபவம் உண்டாயிற்று
- பெரும்பாலான கனவுகளில் நனவின் நினைவே இருப்பதில்லை. இது கனவு என்னும் அறிவும் இருப்பதில்லை. ஆனால் ஸாதனா விசேஷத்தினால் நனவின் நினைவும், கனவென்னும் அறிவும் ஒன்றாய்த் தோன்றும் கனவுகள் என்று கொள்ளலாம்.
- நல்ல கனவுகளே வரும்படி செய்துகொள்ளலாம், உபதேசங்களைப் பெற்றுக் கொள்ளலாம்
- விழித்த பின்னும் அவைகளை நினைவு கூறலாம்

இவ்வெல்லா எண்ணங்களுக்கும் அடிக்கல் எது? நனவுப் பற்றன்றி வேறெதாவது உண்டா? <u>நனவுப் பற்றென்றால் நனவே நமக்கு இருக்கட்டும் என்னும் பட்சபாதத்தினால் தப்பு அபிப்ராயத்தையே வளர்த்துக்கொள்வதல்ல</u>, <u>நனவுப் பற்றினுடனேயே எல்லாவற்றையும் பார்ப்பது, அந்நோட்டத்திற்குத் தோன்றியவைகளையே நம் ஆராய்ச்சிக்கு ஆதாரமாய் கொள்வது – இதைத்தான் நாம் நனவுப் பற்று என்று கூறுவது</u>. எல்லா செயல்பாடுகளும் நனவையே ஆச்ரயித்துக்கொண்டிருப்பதால் விழிப்பு நோக்கும் அந்நோக்கின் தர்க்கமும் நம் நடைமுறைகளுக்கு உபயோகமாய் இருக்கிறது என்பதில் சந்தேகமில்லை. ஆனால் இந்நோட்டமும், தர்க்கமும் பரமார்த்தத்தைக் காட்டிக் கொடுக்குமா? என்பதுதான் கேள்வி. அவைகளுக்கு அந்தத் தகுதி இல்லை என்றும், அவஸ்தாத்ரய அனுபவமும் அதனைச் சார்ந்த வியாபக தர்க்கமும் யாருக்கு வசமாகி இருக்கிறதோ அப்படிப்பட்டவர்கள் மட்டும் பரமார்த்தத்தைக் கண்டு கொள்ள முடியும் என்றும் நாம் (30, 33ல்) சொல்லிக் கொண்டே வந்துள்ளோம். தற்போதைய விஷயத்தில் நாம் சரியாகப் பார்க்க வேண்டியது என்னவென்றால், கனவில் நனவு நினைவு எப்படி விழிப்பிலுள்ள கனவு நினைவைச் சார்ந்துள்ளது என்பதே. நம்முடைய இலக்கை நாம்

கவனத்திலிருத்திக் கொள்ள வேண்டும். இல்லையேல் வேண்டாத ஆராய்ச்சியில் காலம் கழிந்துவிடும். கனவில் `இது கனவு' என்னும் உணர்வோ அல்லது அப்படிப்பட்ட நிச்சய அறிவு உண்டாகாதென்றோ நிலை நாட்ட நாம் முயலவில்லை. சுருக்கமாக சொல்ல வேண்டின், இவையனைத்திற்கும் விழிப்பு நிலைப் பற்றே காரணம்.

ஏனென்றால், கனவு என்னும் பாவனைக்கு உட்பட்ட அவஸ்தையை விட, ஸத்யமாகியிருக்கும் நனவு என்ற அவஸ்தை ஒன்று உள்ளது என்று வைத்துக் கொண்டு கனவை அளக்க முயல்கிறோம். ஸாக்ஷி நோக்கில், நாம் அறிந்துகொள்வது: இல்லாத நனவை, கனவில் நினைவு கூற முடியாது; ஏனெனில் அப்போது கனவு தான் நனவு. அங்கு இன்னொரு நனவு உள்ளது என்று கற்பனைக் கூட செய்ய முடியாது. ஒருவர் விழிப்பிலேயே இருக்கும்போது எப்படி நினைவு கூர்வார்?

இப்போது நாம் அனுபவித்துக்கொண்டிருக்கும் நனவு ஸத்யமாகத் தான் தோன்றுகிறது; மேலும் அதற்கு அதிக அளவு மதிப்பளிக்கிறோம். இதனால் தான் நனவு மனதே எப்போதும் இருப்பது போலும், மற்ற அவஸ்தைகளை நினைவு கொள்வதுபோலும் எண்ணிக்கொள்கிறது. உண்மை என்னவென்றால், நனவு, நனவிற்கு மட்டுமே கட்டுப்பட்டது. நனவு முடிந்தபின் அது தொடராது. கனவில் வரும் எந்த எண்ணமும் கனவிற்கே உரித்தானது. கனவிற்கு வெளியேயிருந்து வந்தது அல்லது கனவிற்கு வெளியே உள்ளவைகளுக்குச் சம்பந்தப்பட்டது என்பதும் கனவிற்குத் தான் சொந்தம். எனவே, பொய்யான நனவின் நினவு ஸத்யத்திற்கு ஆதாரமாக முடியாது.

உண்மையாகவே நனவு நிலை ஒன்று உண்டு என்றும் அது கனவை விட வேறானது என்றும் நாம் ஒத்துக்கொண்டுவிட்டுள்ளதால் கனவை, நனவு நிலையின் அளவுகோலால் மதிப்பீடு செய்கிறோம். இதற்கு மாறாகக் கனவையே அளவுகோலாக வைத்துக்கொள்வது தான் இந்த விழிப்புப் பற்றிற்கு பதிலடி. கனவையும், நனவையும் கனவு நோக்கிலேயே பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறோம். அப்போது நனவு, கனவு என்றாலும் ஒன்றே, கனவு, நனவுகளுக்கு எந்த ஏற்றத்தாழ்வும் இல்லை என்பதும் ஒன்றே. நனவு என்னும் பாவனையும், கனவு என்னும் பாவனையும் நமக்கு வருவது உண்மையாயினும், உண்மையில் கனவை விட எந்த உயர்ந்த இடமும் நனவு அவஸ்தைக்கு வராது என்பது அந்நோக்கில் உறுதியாகிறது. இது இன்னும் விளக்கப்படும்.

119. நனவின் நினைப்பு நம்பத் தகுந்ததல்ல

கனவைப் பற்றிப் பொதுவாக நாம் அறிந்துள்ளதெல்லாம் நனவில் அதன் நினைவே. கனவின் கீழ்மையையோ, நனவின் உயர்வையையோ எடுத்துக் கூறுபவர்கள் எல்லாம்

நனவில் ஆகும் கனவின் நினைப்பைத் தான் ஆதாரமாகக் காட்டுகிறார்கள். இந்நினவு எவ்வளவு தூரம் நம்பத் தகுந்தது என்பதை உறுதி செய்துகொள்ள வேண்டும். முதலில் இந்த நினைவையே அல்லது நினைப்பையே சிறிது அலசுவோம்.

நனவில் ஏற்படும் அறிவு, அனுபவம் என்றும், ஸ்ம்ருதி என்றும் இரண்டு வகைகளில் தோன்றுகிறது. ஸ்ம்ருதி மனப் பதிவுகளினால் தோன்றுவது, அனுபவம் என்பது ஸ்ம்ருதியில்லாத அறிவு. ஸ்ம்ருதி அல்லது நினவு முன் ஏற்பட்ட அனுபவத்தினாலான மனப் பதிவுகளினால் தான் ஏற்படவேண்டியுள்ளது. மனப் பதிவுகள் (ஸம்ஸ்காரம்) உள்ளே அடங்கியிருந்து, அது வெளிப்பட ஏதோ ஒரு நிமித்தம் வந்தவுடன் தலை எடுக்கும். 'முன் நான் இப்படி அனுபவித்தேன்' என்பதே ஸ்ம்ருதியின் முழு வடிவம். பொதுவாக வஸ்துவின் நினைவே வந்து அதை நாம் எப்படி எப்போது அனுபவித்தோம் என்பது நினைவிற்கு வராவிட்டாலும் நினைவுபடுத்திக் கொண்ட விஷயம் நம் முன் இருக்காது என்பதொரு நியமம் இருப்பதால் அது சரியான நினவா இல்லையா என்னும் சந்தேகம் எப்போதும் இருந்துகொண்டே இருக்கும். இதனால் தான் ஸ்ம்ருதியை யதார்த்தம் என்றும் அயதார்த்தம் (correct and incorrect) என்றும் இரு வகைப் படுத்தியுள்ளனர். முன் அனுபவம் விஷயத்தையொட்டி இருந்தால் அந்த நினவு சரியென்றும் இல்லாவிடில் சரியற்றது என்றும் கூறப்படுகிறது. நினைவு சரியாக உள்ளதா அல்லது இல்லையா என்பதை நிர்ணயிப்பது கடினம். ஏனெனில் நினவின் சில அம்சங்களை நாம் மறந்து விட்டிருப்போம், சிலவற்றை, அனுபவத்தில் இல்லாவிட்டாலும் கூட்டிச் சொல்வோம். இதனால் தான் கடந்த கால பதிவேடுகளை உறுதி செய்ய ஒரு உயிருள்ள சாட்சி தேவைப் படுகிறது. இங்கும் நாம் பிறருடைய நினவைத்தான் அல்லது நம் நினவை உறுதி செய்துகொள்ளத் தான் சார்ந்துள்ளோம்.

ஸ்ம்ருதியைப் பற்றி இன்னொரு விஷயம்: எந்த நினைவும் முன் நாம் அனுபவித்த வஸ்துவையோ, சம்பவத்தையோ மறுபடியும் நம் முன் கொண்டு வராது. 'அது தான் இது' என்னும் வண்ணம் உறுதியான அனுபவமொன்று நம்மனைவருக்கும் ஏற்பட்டுக் கொண்டிருக்கிறது என்பதை மறுக்க முடியாது. இதற்கு 'ப்ரத்யபிக்ஞை' என்று பெயர். வியவஹாரத்திற்கு இது வெகுவாக உபயோகப்படுகிறது என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை. ஆனால் இது எதைக் குறிக்கிறதோ அதுதான் பரமார்த்தம் என்று நம்புவதில் தடை உள்ளது. இந்த ஞானத்தில் உள்ள 'அது' என்னும் அம்சம் முன் அங்கு அனுபவித்த வஸ்துவின் அல்லது சம்பவத்தின் நினைவினால்தான் நம்பக்கூடியதாக உள்ளது. அந்த கடந்த கால அனுபவம் நாம் என்ன செய்தாலும் நம் முன் வந்து நிற்காது. இப்படியிருக்க, 'அது தான் இது' என்னும் ஞானம் ஐயமற்றது என்று எப்படிக்கூறுவது? ஸ்ம்ருதியில் இத்தகைய களங்கம் இருப்பதால் தான் அறிஞர்கள் இதை வியவஹாரத்தின் அங்கம் என்று ஒத்துக்கொண்டாலும் ப்ரமாணகோடியில் சேர்ப்பதில்லை. இது இருக்கட்டும்.

ப்ரமாணகோடியைச் சேர்ந்த ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய அனுபவங்கள் ஸ்ம்ருதியின் தொற்று இல்லாமல் இருக்கின்றனவா? என்று கேட்டால் இதையும் தைரியத்துடன் சொல்ல

முடிவதில்லை. இந்திரியங்களிலிருந்து உண்டாகும் அறிவிற்குப் ப்ரத்யக்ஷம் என்று பெயர். எங்கெங்கு புகையுண்டோ அங்கங்கு நெருப்பு இருக்கும் என்னும் வ்யாப்தி ஞானம் இருப்பவர் தூரத்தில் புகையைப் பார்த்து அந்த அடையாளத்தினால் நெருப்பை ஊகித்து நிச்சயித்தால் ஆகும் அறிவிற்கு அனுமானம் என்று பெயர். சப்த ஞானம் என்பது சான்றோர்களின் வாக்கினால் உண்டாகும் அறிவு. பிற ப்ரமாணங்களிலிருந்து உண்டாகும் அறிவையும் இம்மூன்றிலேயே அடக்கிவிடலாம்.

- ப்ரத்யக்ஷத்திற்கு முன் அனுபவப் பதிவுகள் தேவை. இதற்குச் சான்றாக, நம் முன் இருக்கும் ஒரு கல்லை, ஒரு மரத்தை முன்னேற்பட்ட பதிவுகளினால் தெரிந்து கொள்கிறோம். எனவே ப்ரத்யக்ஷ ஞானத்திற்கும் கூட ஸ்ம்ருதியின் தொடர்பு உண்டென்று தெரிகிறது.
- புகையின் ப்ரத்யக்ஷத்தினால் நெருப்பிருக்கிறது என்று ஊகிக்கும் அனுமிதியிலும் ஸ்ம்ருதி இருக்கிறது.
- சப்த ஞானத்திலும் சப்த ப்ரத்யக்ஷத்தினால் அதன் அர்த்தத்தை நிச்சயிப்பதால் இங்கும் ஸ்ம்ருதியின் துணை வேண்டியுள்ளது.

நம் அனைத்து வியவஹாரங்களும் ஸ்ம்ருதியின் மேல் தான் நிற்கின்றன. ஸ்ம்ருதி முன் அனுபவத்தின் மீது நிற்கிறது. எனவே இப்படி ஆகின்ற அறிவுகள் ஸ்திரமற்ற, நம்பத் தகுதியற்ற புத்தியைச் சார்ந்துள்ளன. இது பரமார்த்தத்தை நிச்சயிக்க உதவாது என்பது திட்டவட்டமாகத் தெரிகிறதல்லவா?

ஸ்ம்ருதியை யதார்த்த, அயதார்த்த ஸ்ம்ருதி என்று இரண்டு வகையாய் வியவஹாரத்தில் செய்துகொண்டிருப்பது உண்மையானாலும், இவ்விரண்டு வகை ஸ்ம்ருதிகளின் வடிவில் எந்த வேறுபாடும் தெரியாது. எதோ ஒரு ஸ்ம்ருதி யதார்த்தமா அல்லது இல்லையா என்று உறுதிப்படுத்த வேண்டிய ஸாதனமே நம் வசத்திலில்லை. எங்கெங்கு எப்படி எப்படி பரீட்சித்தாலும் ஸ்ம்ருதி அம்சம் சேர்ந்துதான் இருக்கிறது. அந்த அம்சமும் யதார்த்தமா அயதார்த்தமா என்று உறுதிப்படுத்துவதிலும் சங்கடம் உள்ளது. பல ஆதாரங்களினாலும், பலருடைய சம்மதத்தினாலும் ஒரு ஸ்ம்ருதியை யதார்த்த ஸ்ம்ருதி என்று ஒத்துக் கொள்கிறோம் என்பது நடைமுறைக்குப் போதும். ஆனால் அந்த ஆதாரங்களிலும், சம்மதங்களிலும் ஸ்ம்ருதி அம்சப் பிசாசு ஒட்டிக்கொண்டே இருப்பதால் எங்கும் யதார்த்த ஸ்ம்ருதியை கண்டு கொள்ளும் நம்பிக்கை இல்லை. நனவு விஷய ஸ்ம்ருதியின் பாடே இப்படியிருந்தால் கனவு விஷய ஸ்ம்ருதியின் ஆராய்ச்சியில் என்னத்தைச் சொல்வது?

120. நனவில் ஆகும் ‘கனவின் நினைவு’ உண்மையான ஸ்ம்ருதி அல்ல

இதுவரை கனவின் நினைப்பை உண்மையான ஸ்ம்ருதி என்று வைத்துக்கொண்டு ஸ்ம்ருதியின் குறைபாடுகளை பொதுவாக அலசிக் கொண்டே வந்துள்ளோம். ஆழ்ந்து

கவனித்தால், கனவின் நினைப்பு, நனவு நினைப்பைப் போல் அல்ல என்பது தெளிவாகும். ஒரு ஸ்ம்ருதி ஆக வேண்டுமென்றால் சில நிபந்தனைகள் உள்ளன:

1. யார் நினைவு கூறுகிராறோ அவரேதான் அனுபவித்திருக்க வேண்டும்.

2. ஒரே காலப்பெருக்கில் வெவ்வேறு நிலைகளில் ஆகியிருக்க வேண்டும். அதன் அனுபவம் கடந்த கால சம்பவமாகியும், அதன் நினைப்பு அதே காலப்பெருக்கில் பின் எப்பவோ எழவேண்டும். அதே அனுபவத்தினால் ஆன பதிவுகளின் மூலம் உசுப்பிவிடப்பட வேண்டும்.

- 'நான் இளைஞனாய் இருந்தபோது அனுபவித்தேன் இப்போது வயதாகிவிட்டதால் அனுபவிக்க முடியாது', என்று சொல்லும்போது, மற்றவையெல்லாம் மாறி இருந்தாலும் நான் என்னும் ஒரே அஹங்காரமும் அதன் பின்னணியாக இருக்கும் அறிவும் எஞ்சியிருக்கும். ஆனால் கனவு, நனவு விஷயத்தில் அந்த இரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் பொதுவாக எது உள்ளது? சரீர, இந்திரிய, மனோ, புத்தி, அஹங்காரம் எதுவும் பொது இல்லை.
- இவ்விரண்டுக்கும் பொதுவான கால, தேசங்களும் இல்லை. ஆகையால் இவைகளில் ஒன்று முன் வந்தது, மற்றொன்று பின் வந்தது என்றும் கூறமுடியாது. எதை வைத்துக்கொண்டு நனவில், கனவு நினைவு ஆயிற்றென்று கூறுகிறோம்? 'நான் கனவைக் கண்டேன்' என்னும் வடிவான அறிவு நமக்கு வருவதில்லை என்பதில்லை. இந்த அறிவு அனைவருக்கும் ஏற்பட்டுக்கொண்டே இருக்கும். ஆகையால் அதை யாரும் மறுக்க முடியாது. ஆனால் அதைக் கனவின் ஸ்ம்ருதி எனலாமா? அந்த ஸ்ம்ருதியின் ஆதாரத்துடன் கனவு ப்ரமை என்று நிர்ணயிக்கலாமா? என்பது தான் கேள்வி. இது ஸ்ம்ருதி என்று கூறுவதற்கு இருக்கும் இடையூறுகளை இதுவரை சொல்லியுள்ளோம். இதிலிருந்து என்ன தெரிகின்றது என்றால் இந்த ஸ்ம்ருதியின் ஆதாரத்தின் மேல் ஸ்ம்ருதிக்குத் தக்கவாறு முன் அனுபவம் ஏற்பட்டது என்று கற்பிப்பதும் தவறென்பது உறுதியாகிறது.

நாம் விழித்த உடனேயே, 'நான் கனவு கண்டேன்' என்றுதானே எண்ணுகிறோம். இது ஒரு உண்மையான நினப்பேயாகியிருந்தால் இதையொட்டி 'நான் இப்போது கனவு காண்கிறேன்' என்னும் அனுபவம் நமக்கு ஏன் கனவு சமயத்தில் வரவில்லை? இதற்கு நம்மிடம் பதிலில்லை. நம் அனுபவம் கனவு சமயத்தில் 'இது நனவு' என்றுதான் ஆகிறது அல்லவா? விழித்தபின் அதைப்பற்றிய வேறொரு எண்ணம் வரும்போது 'இது ஒரு கனவு' என்றுதான் தோன்றுமே ஒழிய, அனுபவத்தின் நினவு என்று முடிவெடுப்பது சரியா?

மறுப்பு: 'இது கனவு' என்னும் அனுபவம், அபூர்வமாக, ஒருவருக்கு ஆகலாமே?
பதில்: அப்போதும் கூட கனவைப் பற்றிய விழிப்பு எண்ணத்தை உண்மையான நினவு என்று கூற முடியுமா?

- டா.ராமநாராயணன் இப்படிப்பட்ட நினைப்பை சில ஸாதன விசேஷத்தினால் அடைந்தார். இதை அவர் நனவு நிலையில் பழகி நனவிலேயே இத்தகைய நினைவைப் பெற்றதால் காரிய காரணம், தேசம், காலம் அனைத்தும் ஒரே காலப் பெருக்கைச் சேர்ந்தது என்று ஒத்துக்கொள்ளலாம். இப்படியில்லையானால், எவ்விதத் தொடர்பும் இல்லாத கனவு நிலையையும், நனவு நிலையையும் ஒரு விசித்திரமான கனவு அனுபவத்தின் மூலம் எப்படித் தொடர்பு படுத்த முடியும்?
- டா.ராமநாராயணன் கனவு அனுபவத்திலேயே கனவுக்கும் நனவுக்கும் தொடர்பு இல்லாதது தெரியும். எப்படியென்றால்: டா.ராமநாராயணன் கனவில் தன் வீடு, மனைவி, மக்கள், பொருட்கள், முதலியவைகளை நனவில் இருந்ததைப்போலவே பார்த்தார். அது நனவு நிலையினதல்ல என்றும் அவரது அனுபவத்திற்குத் தெரிந்தது. இப்படியிருக்கையில் நனவு மனது மட்டும் எப்படியோ தப்பித்துக்கொண்டு கனவிற்குச் சென்றதால் அவருக்கு இந்த நினவு ஆயிற்றென்று கற்பிப்பதற்கு என்ன ஆதாரம் உள்ளது?
- இதுவரைச் சொன்னதெல்லாம் டா.ராமநாராயணனின் அனுபவம். இதை நம் அனுபவத்துடன் ஒப்பிட்டுப் பார்த்த பின் அதை ஒத்துக்கொள்ளவேண்டுமல்லவா? பிறருடைய அனுபவங்களையோ, வாக்யங்களையோ நாம் கீழாகச் சொல்லவில்லை. இவ்வனுபவங்களுக்கும் வாக்யங்களுக்கும் தகுந்த மதிப்பை அவசியம் அளிப்போம். ஆனால் பூர்ணானுபவத்தையும் அந்த அனுபவத்திற்குப் பொருத்தமான வியாபக யுக்திகளையும் அப்படிப்பட்ட விசேஷ அனுபவங்களினாலோ, சான்றோர் வாக்யங்களினாலோ மறுக்கக்கூடாது என்று மட்டும் சொல்வோம்.

டா.ராமநாராயணன், இன்னும் அவரைபோல் பலர் ஸாக்ஷியை ஒதுக்கி விட்டு (நிறை நோக்கைத் தள்ளிவிட்டு) நனவிற்கும், கனவிற்கும் பரஸ்பரம் ஒரு சம்பந்தத்தை, நனவு நோக்கில் கற்பனை செய்து கொண்டுள்ளனர். கனவில் கண்ட புலிக்கு நனவின் கத்தி உபயோகமாகாது. அப்படித்தான் கனவுப் புலி, விழித்துக்கொண்டவன் நடுக்கத்திற்குக் காரணமாகாது. நடுக்கத்திற்குக் காரணம் விழிப்பில் வரும் நினைவுதான். இது எப்படி இருக்கிறதென்றால்: 'இனி இப்படி நடந்துவிட்டால் என்ன கதி?' என்று இல்லாத கவலையை வருவித்துக் கொண்டு நொந்துகொள்பவர்கள் பலர் உள்ளனர். இச்சமயத்தில் இவர்கள் நோவைக் கார்யமென்றோ, பின்னால் வரவேண்டிய அல்லது என்றென்றும் வராமலே போகக் கூடிய, அவர்கள் கற்பனையில் மட்டுமே எதிர்பார்க்கக்கூடிய சம்பவம் அந்த நோவிற்குக் காரணம் என்றோ நாம் சந்தேகிப்போமா? இல்லை. அவர்களுடைய தற்போதைய கற்பனைதான் அவர்களின் இப்போதைய நோவிற்குக் காரணம். கனவு நினைவும் இத்தகையதே என்று விசாரம் செய்து அறிந்து கொள்ளவும்.

121. கனவு நனவுகளில் ஒன்றில் மற்றொன்றின் நினைவு வர ஸாக்ஷிதான் காரணம்

கனவின் தொடர்பு நனவிற்கோ, நனவின் தொடர்பு கனவிற்கோ இல்லவே இல்லை என்பதற்குப் போதிய அளவு சான்றுகள் டா.ராமநாராயணன் கனவிலும் இருக்கிறது.

1. டா.ராமநாராயணன் கனவில் தன் வீடு, மனைவி, மக்கள், பொருட்கள், முதலியவைகள் நனவில் இருந்ததைப்போலவே இருந்தன. கனவிலேயே அவை நனவினதல்ல என்றும் தெரிந்தது.

2. கனவு வீட்டில் அவர்கள் ஏதாவது ஒரு அடையாளம் செய்திருந்தால் அது அவர் நனவு வீட்டில் தெரியவில்லை. இப்படியிருந்தும் அவர் தாம் நனவிலிருந்து வந்திருக்கிறேன் என்றும் தம் கனவில் தம்மால் கற்பிக்கப்பட்ட பிறரையும் பார்க்கிறேன் என்றும் அறிந்தார்.

3. இங்கு அவருக்கு விழிப்பிலிருந்து வந்துள்ளோம் என்னும் நினைவும், 'இது கனவு' என்னும் அறிவும் எந்த மனதில் தோன்றியது? டா. ராமநாராயணன் தம் சரீரம், ப்ராணன், மனது, புத்தி, அஹங்காரம் –இவைகளைத் தன் நனவு நிலையிலிருந்து இட்டுச் சென்று கனவில் புதிய வடிவத்தை அடைந்தாரா என்பதைச் சொல்லவில்லை. இதைப் பற்றி அவர் சிந்தித்ததாகத் தெரியவில்லை. ஒருவேளை அவர் இவ்விஷயத்தை வாதித்திருந்தாலும் தேகாதிகள் நனவே என்னும் நிச்சயம் அவருக்குக் கனவில் உண்டாகியிருந்தது என்றே வைத்துக்கொள்வோம். அப்போதும் கூட நனவு, கனவைவிட வேறென்று ஆகியிருக்க முடியுமா? இதை யோசியுங்கள். அப்போது கனவு என்பது நனவைப்போலவே தோன்றிய வெறும் ப்ரமையே என்று அவருக்குப் புரிந்துவிட்டிருக்கும்.

4. டா.ராமநாராயணன் பழகுவதற்கு முன் 'இது கனவு' என்னும் அறிவு இருந்திருந்தால், இது நனவென்றுதான் மற்றவர்களைப் போல் கருதியிருப்பார். அப்போதோ அவருக்குக் கனவில் நனவின் நினைப்பே இருக்கவில்லை. சரீராதிகளெல்லாம் இரண்டு அவஸ்தைகளிலும் ரொம்பவும் வேறு வேறாகியிருந்து எண்ணற்ற கனவுகள் அவருக்கு வந்திருக்க வேண்டும்.

5. இப்போது பாருங்கள்: ஸாதனத்திற்கு முன்னால் கனவு நனவுகளைக் கண்ட ராமநாராயணன், ஸாதனங்களைச் செய்த பின் நனவு நினைவைக் கனவில் அனுபவித்த ராமநாராயணன்- இவ்விருவரும் ஒருவரே என்னும் நினைவு அவருக்கு நனவிற்கு வந்த பின் தான் புரிந்தது. அவர் 'The Dream Problem' என்னும் புத்தகத்தை இதன்பின் எழுதினார்.

6. எல்லாவற்றையும் ஒன்று கூட்டிப்பார்க்கும் அறிவு அவருக்கு உண்டாயிற்று. இவையனைத்தும் தமக்குத் தான் ஆனது என்னும் நினைவும் உண்டாயிற்று. இங்கு அவருக்கு ஆன அனுபவத்தை நினவு என்று கூற முடியுமா? எல்லா அவஸ்தைகளுக்கும் பொதுவாய் எந்த சரீரமும் எந்த ஒரு மனதும் இருக்கவில்லை. ஆயினும் 'இவையனைத்தையும் அனுபவித்தவன் நான்' என்னும் புத்தி அவருக்கு உண்டாயிற்று. 'நான்' என்னும் அறிவு அந்தக்கரணத்தில் உண்டாகும். ஆனால் எந்த ஒரு அந்தக்கரணமும் அவர் அவஸ்தைகளுக்கெல்லாம் பொதுவாக இருக்கவில்லை. நனவு 'நான்' கனவைக் காணவில்லை. கனவு 'நான்' விழித்திருக்கவில்லை. இப்படியிருந்தும் அவருக்கும் நம் அனைவருக்கும் 'நான் கனவு கண்டேன்' என்னும் நினைவு வடிவ அனுபவம் ஆகிறதே! இதை எப்படி விளக்குவது?

நனவிற்கும், கனவிற்கும் பொதுவாக இருக்கும் ஒரு தத்துவத்தை ஒத்துக்கொண்டால் ஒழிய இதை விளக்க முடியாது. இத் தத்துவத்தை தட்டுத் தடுமாறித் தேட வேண்டியது இல்லை. நனவு, கனவுகளில் நம்முள்ளும், புறமும் தோன்றும் காட்சிக் குவியல்கள் அனைத்தையும் இடைவிடாது பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் ஸாக்ஷி சைதன்யம் எப்போதும் உள்ளது. இந்த ஸாக்ஷி கனவிற்கு ஒன்று, நனவிற்கு வேறொன்று என்று கற்பிக்க முடியாது. அப்படிக் கற்பித்தால் அவ்விரண்டையும் அறிய மற்றொரு ஸாக்ஷி வேண்டியிருக்கும்.

இந்த ஸாக்ஷி சைதன்யம் தான் நம்முடைய மற்றும் நமக்குத் தென்படும் உலகின் அறிவு மற்றும் இருப்பின் ஸாரமாகவும் விளங்கிக்கொண்டிருக்கிறது என்பதை நாம் அங்கங்கே காட்டிக் கொடுத்துக்கொண்டே வந்துள்ளோம். இந்த ஸாக்ஷியின் பலத்தினால் தான் 'நான் கனவு கண்டேன்' என்னும் அனுபவம் ஏற்படுகிறது. இந்த ஸாக்ஷியையும் நான் என்னும் பதார்த்தத்தையும் பிரித்து அறிய முடியாமல் இருப்பதால் தான் நாம், 'நனவு நான் தான் கனவைக் காணும் நான்' என்னும் ப்ராந்திக்கு உட்பட்டுள்ளோம்.
மறுப்பு: ஸாக்ஷி சைதன்யமே கனவு கண்ட நானாகியிருந்தால் கனவைக் 'கண்டேன்' என்று இறந்த காலத்தை ஏன் உபயோகிக்கிறோம்? ஸாக்ஷி, காலப்ரவாஹத்திற்கே ஸாக்ஷியாய் இருப்பதால் அது இறந்த காலத்திற்கோ, வருங்காலத்திற்கோ சேரவே முடியாதே?
பதில்: நான் கனவு கண்டேன் எனும் போது ஸாக்ஷிதான் கனவை ஒளிர்விக்கும் அறிவு என்பது பரமார்த்தமாயினும் நடைமுறையில் ஜனங்களுக்கு இவ்வறிவு இருப்பதில்லை. அவர்கள் நனவு நானையும், பரமார்த்த ஸாக்ஷியையும் சேர்த்து 'நான் கனவு கண்டேன்' என்கின்றனர். நனவு நான் காலத்திற்குக் கட்டுப்பட்டிருப்பதால் அதற்கு இப்போதையது அல்லாததை முன் அனுபவ நினைவாகியோ, இனி வரும் அனுபவத்தின் எதிர்பார்ப்பாகியோ தோன்றுவது இயல்பாகியுள்ளது. இது ஸாக்ஷி சைதன்யத்தையும், நனவு நானையும் பிரித்தறிய முடியாததால் முந்தைய விழிப்பு, கனவுகள், தூக்கம் இவையெல்லாம் நமக்கு நினவு வடிவில் தோன்றுகின்றன.

இப்படிக் கலப்படம் செய்துகொண்டு ஒன்றின் தர்மத்தை மற்றொன்றின் மேல் போட்டுக் கொண்டிருக்கும் இந்த இயல்பான ஆனால் தப்புத் தப்பான புரிதலுக்கு 'அத்யாஸம்' அல்லது 'அவித்யா' என்னும் பெயர் வேதாந்தத்தில் கொடுக்கப் பட்டுள்ளது. (132 ஐக் காண்க)

மறுப்பு: கனவு, நனவு, தூக்கம் இம்மூன்றையும் கடந்த காலத்திற்கே சேர்த்தாலும், நனவு மட்டும் நிஜம் என்றும், கனவைப் பொய் என்று மட்டம் போட்டும், தூக்கத்தை கணக்கிற்கே எடுக்காமலும் இருப்பதிற்கு என்ன காரணம் ?

பதில்: நனவு நானிற்குக் கொடுத்துள்ள அளவு மீறிய முக்கியத்துவம் தான். (நான் என்னும் பதத்தில் அடங்கியுள்ள பாவனைகள் 142ல் விரிவாக ஆராயப்பட்டுள்ளன)

தற்போது நினைவில் இருத்திக்கொள்ள வேண்டியது: கனவிலும், நனவிலும் ஒரு 'நான்' நம்முடன் ஒட்டிக்கொண்டே இருக்கிறது. 'இது தான் நனவு, இந்த நனவு உலகெல்லாம் உண்மை, இப்படிப்பட்ட உண்மையான நனவுகள் இதற்கு முன் எவ்வளவோ தடவை வந்து போயுள்ளன, இன்னும் எவ்வளவோ வரவேண்டியுள்ளது' என்று தன் அபிமான அவஸ்தையையே எப்போதும் தூக்கிப் பிடித்தும், பிற அவஸ்தைகளையும், அனுபவங்களையும் மட்டம் போட்டுவிடுகிறது. இந்த 'நான்' தான் மேல் கூறிய கனவு நனவுகளிடையே ஏற்றத் தாழ்வுகளை உண்டு பண்ணக் காரணமாகியுள்ளது. இது தூக்கத்தினுள் வர முடியாது. அங்கு எந்த உலகும் இருப்பதில்லை. அதனால் தான் நாம் அதற்கு அவ்வளவு மதிப்பளிப்பதில்லை. நிஜமாகப் பார்த்தால் ஸாக்ஷியொன்றே மூன்று அவஸ்தைகளையும் இணைக்கிறது. நான் என்பது, கனவு, நனவுகளுக்குத் தனித் தனியாகவே இருக்கிறது. ஆயினும் நாம் இவ்விரண்டையும் கலந்து 'நான் தூங்கினேன்', 'நான் கனவு கண்டேன்', 'நான் விழித்தேன்' என்று கூறிக்கொண்டிருக்கிறோம். நான் என்பதின் ஸாரமாக இருக்கும் ஸாக்ஷி சைதன்யமே நம் நடைமுறைக்கும் ஆதாரமாக இருக்கிறது என்பதை சொல்ல வேண்டியதே இல்லை.

122. ஒரு அவஸ்தையை மற்றொன்றின் நோக்கில் காண்பதினால் ஏற்படும் நன்மை

ஸத்யத்தைக் காண்பதில் ஒரு பெரும் தடையாக உள்ள இந்த விழிப்பு நோக்கிலிருந்து விடுபட ஒரு சிகிச்சை உண்டு. நனவு நோக்கில் பார்த்த ஒரு விஷயத்தை மற்ற அவஸ்தைகளின் கண்ணோட்டத்தில் பார்த்தால் நம் அபிப்ராயத்தில் என்ன மாறுபாடு உண்டாகும் என்னும் கேள்வியை நமக்கு நாமே கேட்டுக் கொள்வதுதான் அந்த சிகிச்சை.

தற்போது கனவு, நனவுகளை, நனவுக் கண்ணினால் பார்த்த பின் இவைகளைக் கனவுக் கண்ணினால் கண்டால் அது எப்படி இருக்கும் என்று பார்ப்பது உபயோகமாகியிருக்கும். ஏனென்றால், நனவை, நனவுக் கண்ணினாலேயே பார்த்தால் அதை முழுமையாகப் பார்த்தது போலாகாது. விழிப்பில் விஷய, விஷயி விபாகத்தைத் தவிர்க்க முடியாது. அங்கு விஷயத்தை விட்டு விஷயி இருக்காது. விஷயியை விட்டு விஷயம் இருக்காது. ஆகையால் விஷய விஷயிகளைக் குறித்து ஆராய்வது அங்கு முடியாது. அங்கு விஷய, விஷயிகளை கூட்டாக அறிபவன் விஷயியே ஆவதால் தானே தனக்கு விஷயமாக வேண்டியிருக்கும். இது முடியாது. ஆகையால் விழிப்பின் விஷய, விஷயிகளை முழுமையாக அறிய வேண்டும் என்பவர்கள் 'இந்த அவஸ்தை, கனவுக் கண்ணுக்கு எப்படித் தெரியும்' என்று யோசிக்க வேண்டும். ஆலோசித்தால் இந்த இரண்டு அவஸ்தைகளும் பரமார்த்தத்தின் தோற்றமே ஆகியுள்ளதால் இரண்டின் தத்துவமும் ஒரே

பரமார்த்தம் என்னும் முடிவு வெளிப்படும். பரமார்த்தத்தைத் துண்டாக்கி, அதன் ஒரு துண்டையே ஆராயும் அபூர்ண த்ருஷ்டியின் குறைபாடு இந்த நிறைநோக்கில் (18) இருப்பதில்லை. ஞானம் ஸத்யமா, ஜ்ஞேயம் ஸத்யமா என்னும் சில முடிவு காணாத சர்ச்சைகள் உபயோகமற்றவை என்பது உடனே விளங்கிவிடும்.

சந்தேகம்: கனவை, நனவில் ஆராய முடியும். ஏனெனில், நனவில் நமக்கு கனவின் நினைப்பு உண்டாகிறது. ஆனால் கனவில் நனவு எப்படித் தெரியும் என்பதை எப்படி அறிவது? அப்போது நமக்கு நனவின் நினைவு இருப்பதே இல்லையே!

1. ஒருவேளை முடிந்தாலும், ஆராய்ச்சி செய்யும் இப்போதைய அவஸ்தையின் அறிவிற்கு, விஷய, விஷயிகளே விஷயமாகிவிடும். இப்படி நாம் விஷயத்தையே ஆராய்ந்தது போலாவதால், விஷயியின் ரகசியத்தை அறிந்தது போலாகுமா?
2. இது எப்படியோ முடியும் என்று வைத்துக்கொண்டாலும், நம் ஆராய்ச்சி விழிப்பிலேயே தானே நடைபெறுகிறது? நாம் விழிப்பு நிலைக்கு அதிக அளவு ஸத்யத்வத்தை அளிக்கிறோமே?

பதில்: இந்த சந்தேகம் அவஸ்தாத்ரய மர்மத்தை நன்றாகத் தெரிந்து கொள்ளாதலால் எழுந்துள்ளது. 'விழிப்பில் கனவின் நினவு இருக்கும், கனவில் விழிப்பின் நினைவே இருப்பதில்லை. இப்படியிருக்க ஒரு த்ருஷ்டியுடன் இன்னொன்றை எப்படி சோதிப்பது? என்று கேட்பவன், தன் அனுபவத்தை தானே அறியாமல் இருக்கிறான். ஏனென்றால் விழிப்பு நோக்கில் கனவு கீழ்மட்ட அவஸ்தையாய் கண்டாலும், கனவு நோக்கில், கனவு விழிப்பென்றே தோன்றுவதால் அதை விட உயர்ந்த மட்ட நனவு என்னும் வேறொரு அவஸ்தை அப்போது நினைவிற்கு வராமல் இருப்பது இயல்பே. இப்படி கனவு நோக்கில் நனவே இல்லாமல் போவதால், அல்லது கனவு, நனவு இவ்விரண்டும் நனவே ஆகிவிடுவதால், அவ்விரண்டும் ஒன்றே என்றாகி விடுகிறது. மேலும் நனவில் கனவின் நினைவு அல்லது கனவில் நனவின் நினவு இருக்கிறது என்றோ, இல்லை என்றோ நிரூபிக்க நாம் முயலவில்லை. ஒரு அவஸ்தையில் மற்றொன்றின் நினவு வடிவாகத் தோன்றக் கூடிய அறிவு உண்மையில் நினைவல்ல. அது வெறும் விகல்பம் என்று (120ல்) விளக்கப்பட்டுள்ளது. எந்த ஞானத்திற்கு, பொருத்தமான விஷயம் உண்மையில் இருப்பதில்லையோ, அந்த ஞானத்தை விகல்பம் என்று ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் சொல்வர். உதாரணமாக, முயலுக்குக் கொம்பே இல்லை என்னும் எண்ணம் ஒரு விகல்பம். ஏனெனில் முயலுக்குக் கொம்பு இல்லை. ஆகையால் அவஸ்தா தத்துவத்தை நிர்ணயிக்கும் ப்ரக்ரியைக்கு கனவில் நனவின் நினவு இல்லை என்று சொல்வதில் எந்த இடைஞ்சலும் இல்லை. நனவில் கனவின் நினைவு அல்லது கனவில் நனவின் நினவு இருக்கிறது என்று எதன் துணையுடன் அனுபவித்துச் சொல்கிறோமோ அதுதான் ஸாக்ஷி சைதன்யம். அதுதான் இரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் பொதுவாய் இருக்கும் அறிவு என்பது நினவு அனுபவத்திலிருந்து தெளிவாகிறது. ஆகையால் அவஸ்தைகளை ஒன்றன் கோணத்திலிருந்து இன்னொன்றைப் பார்க்க வேண்டும் என்று சொன்னதில் எந்த

தோஷமும் இருப்பதில்லை. இம்முறையைப் பின்பற்றி, தொடர்ந்து தத்துவ விசாரத்திற்குக் கிளம்பினால் நமக்கெல்லாம் இயல்பாக இருக்கும் ஏகாவஸ்தா த்ருஷ்டி தோஷம் விலகி விடும்.

இன்னொரு சந்தேகம்: எல்லாமே விஷயமேயானால், விஷயியின் ரகசியத்தை அறிந்தது போலாகுமா?

பதில்: கனவிலோ, நனவிலோ, நாம் விஷயமாக்கிக்கொள்ளாமல் எதையும் ஆராய முடியாது என்பது உண்மைதான். ஆனால் கனவை நனவுக் கண்ணுடனும், நனவைக் கனவுக் கண்ணுடனும் விஷயமாக்கப் போனால் அந்தந்த அவஸ்தையின் விஷய, விஷயிகளிரண்டையும் வெளியே தள்ளி ஸாக்ஷியிலேயே நிலைக்க வேண்டி வரும். கனவின் விஷய, விஷயிகள் இவ்விரண்டின் ஸாக்ஷி, நனவின் விஷய, விஷயிகள் இவ்விரண்டும் கூடிய ஸாக்ஷி, இவையனைத்தும் பரமார்த்த நோக்கில் ஸமம் என்பது மனதில் மின்னும். இரண்டுக்கும் பொதுவான ஸாக்ஷியைத் தவிர்த்து, இரண்டு அவஸ்தைகளிலும் எஞ்சியிருப்பதை ஒப்பிட்டால், இவ்விரண்டிற்கும் ஒரு வித்தியாசமும் இல்லை என்பது மட்டுமன்றி, ஒன்று இருக்கும்போது மற்றொன்று எங்கும் இருப்பதில்லை என்பதும் விளங்கும். இதிலிருந்து ஸித்தமாகும் மஹா தத்துவம் – ஸாக்ஷி சைதன்யமே தன்னில் எந்த மாறுபாடுமின்றி இந்த இரண்டு வடிவங்களாய் உருவெடுக்கிறது என்பது தான். விஷய, விஷயிகளின் மொத்த ரகசியத்தையே சுலபமாகத் தெரிந்து கொண்டது போலாகும். ஆகையால் விஷயம் ஒன்றையே ஆராய்ந்தது போலாகும் என்னும் சந்தேகம் சரியல்ல.

கடைசி ஆக்ஷேபம்: எல்லா ஆராய்ச்சியும் நனவிலேயே நடக்கிறதே !

பதில்: ஆராய்ச்சி நனவில் நடக்கக்கூடாது என்னும் கட்டுப்பாடு கிடையாது. நமக்கு சந்தேகங்களெல்லாம் நனவில்தான் வருகின்றன. அவைகளுக்குப் பரிகாரம் செய்யும் யுக்திகளைக் கண்டுகொள்ளும் ஆராய்ச்சியும் நனவில்தான் நடக்கும். ஆனால் நனவு நோக்கு ஒன்றையே நம்பிக்கொண்டு ஆராய்வது தவறு. (37ஐக் காண்க). இந்த தவறுக்குப் பரிகாரம் அங்கு கூறப்பட்டுள்ளது. மூன்று நிலைகளையும், மற்ற இரண்டு நிலைகளிலிருந்து கவனித்தால், நனவொன்றே உண்மையான அவஸ்தை என்னும் பட்சபாதத்துடன் கூடிய குறுகிய நோட்டம் நிவர்த்தியாகும்.

123: கனவு நனவுகளை ஒப்பிடுதலால் ஆகும் பயன்

நனவுக் கண்ணினால் கனவைக் கண்டு அதன் மதிப்பை அளப்பதை நிறுத்தி, கனவைக் கனவுக் கண்ணினால் பார்த்து பின் அதே கண்ணோட்டத்துடன் நனவைப் பார்த்தால் நமது அபிப்ராயம் எப்படி இருக்கும் என்பதைப் பார்ப்போம்.

1. விழிப்பில் இருக்கும் ப்ரமாண த்ருஷ்டி, கனவிலும் நனவை ஒத்துள்ளது.
2. நனவைப்போலவே, கனவிலும், சரியான அறிவு, தவறான அறிவு என்று இரண்டு அறிவுகள் இருப்பதாக எண்ணுகிறோம். கரணத்தில் ஏதாவது குறை இருந்தால்

அல்லது விஷய ஸ்வரூபம் மாறுவதால் மட்டும் ஞானம் ப்ரமையாய் இருக்கும் என்றும் மற்ற ஞானங்களெல்லாம் சரியானவை என்றும் நனவில் கருதுவதைப்போலவே கனவிலும் கருதுகிறோம்.

3. நனவைப்போலவே, கனவிலும் ப்ரமாத்ரு, ப்ரமாணம், ப்ரமேயம், ப்ரமிதி (சரியான அறிவு)என்னும் பிரிவுகள் உள்ளன.
4. ப்ரத்யக்ஷம், அனுமானம், சப்தம் என்னும் ஸாதனங்களின் மூலம் நமக்கு விஷயங்களின் அறிவு ஏற்படுவது கனவிலும் உண்டு.
5. அறிவில், ஞானம் (அறிந்து கொள்வது), த்யானம் (சிந்தனை செய்வது), சந்தேகம், நிச்சயம், ஸம்பாவனை (இப்படி இருந்திருக்கக்கூடும் என்னும் கற்பனை) முதலியவை கனவிலும் இருக்கின்றன.
6. முந்தைய விஷயங்களின் நினைவு, தற்போதைய விஷயங்களின் அனுபவம், இனிவரும் விஷய எதிர்பார்ப்பு என்னும் பிரிவுகள் அங்கும் உண்டு.
7. ஒவ்வொரு அறிவும் அந்தந்த வேளையில் ஸத்யமாகவே தென்படுவது, வேறொரு அறிவு அதை ஆக்ரமித்து பின் அதுவும் ப்ரமை என்று புரிவது அங்கும் உண்டு.
8. கனவு, நனவு என்னும் அறிவும் முந்தைய நிலை நனவு என்னும் நிச்சயமும் அங்கு உண்டு.
9. கனவுகள் பல என்னும் நினைவும் அவைகளெல்லாம் ப்ரமை என்னும் நிச்சயமும், தற்போது இருக்கும் நனவு என்றைக்கும் பாதிக்கப்படாமல் இருக்கும் என்னும் உறுதியான நம்பிக்கை அங்கும் இருக்கும்.

கனவு, நனவின் நகல் தான். அதன் அச்சுப்படி தான் என்று நாம் எண்ணுவதேயில்லை. இந்நோக்கில் பார்த்தால், கனவிற்கும், நனவிற்கும் அறிவில் எந்த வேற்றுமையும் இருப்பதே இல்லை. நாம் தூக்கத்திலிருந்து கனவிற்கோ, நனவிற்கோ வந்தால் ‘இப்போது கனவு காண்கின்றேனேயொழிய விழித்தில்லை’ என்று கனவை எவ்விதத்திலும் பிரித்து அறிய இயலுவதே இல்லை. அல்லது, நனவில் கனவை விட எந்த விதமான உயர்ந்த அளவுகோலையும் காண முடியாது. ஏனென்றால் கனவறிவு எல்லாவிதத்திலும் நனவைப் போலவே தென்படுகிறது. இப்படிப் பார்க்கும்போது விழிப்பில் இல்லாத அறிவே நம் அனுபவத்தில் இல்லை என்றுதான் சொல்ல வேண்டியதுள்ளது. இவ்விரண்டும் ஸாக்ஷி அறிவிற்கே புலப்படுவதால், அவ் விஷயத்திலும் இரண்டிற்கும் வேற்றுமைகள் இல்லை. ஸாக்ஷி ஒன்றைவிட்டு மற்றொன்றைப் பார்க்கமுடியுமானாலும் இவ்விரண்டும் ஒரே காலத்தில் ஸாக்ஷி முன் இருக்கும் சம்பவமே இல்லை. இவ்வளவு ஏன்? இவ்விரண்டையும் ஸாக்ஷியின் முன் ஒன்றன் பக்கத்தில் இன்னொன்றை வைக்கப் போனால், நமக்கு அவஸ்தைகளின் அறிவே அற்றுப் போய் ஸாக்ஷி ரூபத்திலேயே அல்லது ஸாக்ஷியற்ற சைதன்ய மாத்ர ஸ்வரூபத்திலேயே நிற்போம்.

ஆகையால் கனவு, நனவு இவைகளில் ஒன்று உயர்ந்ததோ மற்றொன்று தாழ்ந்ததோ இல்லை. இரண்டும் ஒரே மாதிரியான இருப்புள்ளவைகள். இவ்விரண்டும் தம்மை

அறியும் ஸாக்ஷியைவிட வேறாய் இல்லை. இவை ஸாக்ஷி சைதன்யமே ஆகியுள்ளன என்பதே முடிவான தீர்ப்பு.

எ. பேரறிவின்/மெய்யறிவின் ஸ்வபாவம்

124. தூக்கம் என்பது ஞான அபாவம் அல்லது ஞானமற்ற (state of absence of knowledge or no knowledge) நிலையல்ல

இதுவரை தூய அறிவைப் பலவாறக ஆராய்ந்ததின் முடிவைத் தொகுத்து அளிப்போம். ஆழ்ந்த உறக்க அனுபவமே இக்கார்யத்திற்கு முக்ய ஸாதனமாக உள்ளது. அறிவின் கோணத்தில் பார்த்தால் தூக்கத்தின் விஷயத்தில் பல தவறான கருத்துக்கள் தோன்றியுள்ளன. ஆழ்ந்த உறக்கம் என்றால் எந்த அறிவும் இல்லாத அவஸ்தை என்பதுதான் பொதுவாக உள்ள கருத்து. ஆனால் அறிவு இருப்பது, இல்லாதிருப்பது என்னும் விசேஷத்திற்கு அங்கு இடமில்லை. ஏனென்றால் அறிவு உண்டாவது, மறைவது என்பது மனதின் ப்ரத்யயங்களும், அவைகளின் விஷயங்களும் இருக்கின்ற நனவு, கனவுகளுக்குப் பொருந்தும். இந்நிலைகளில், பானை அறிவு, துணி அறிவு, மர அறிவு போன்றவை ஒன்றன்பின் ஒன்று வந்துகொண்டே இருக்கின்றன. இவை உண்மையிலேயே எண்ணங்கள் தான். இவைகளை வ்ருத்தி ஞானமென்பர். எந்த வ்ருத்தி ஞானமும் தூய அறிவாகாது (பேரறிவு). ஏனென்றால் வ்ருத்தி ஞானம் எழ, ஒரு விஷயம் இருந்தே தீரவேண்டும் என்னும் ஒரு விதி உள்ளது. தூக்கத்தில் நாம் வ்ருத்தி ஞானமற்று இருப்போம் என்பது உண்மை; <u>ஆனால் வ்ருத்திகள் இருப்பதற்கு ஆதாரமாய் உள்ள அந்தக்கரணம் இருப்பதில்லை, விஷயங்களும் இருப்பதில்லை. ஆகையால் எந்த வ்ருத்தி ஞானமும் இல்லை என்னும் பொருளில் தூக்கம் ஞானமற்ற அவஸ்தை என்பதும் உண்மை. ஆனால் அங்கு இந்த ஞானம் வேறு எப்போதாவது இருக்கும் சம்பவமே இல்லையாதலால், அதை வ்ருத்தி ஞானமற்ற அவஸ்தை என்று வர்ணிப்பதும் சரியல்ல</u>. ஊமை ஒருவரைப் பற்றிக் கூறும்போது ‘இவருக்குப் பேச்சு வராது’ என்று சொல்லமுடியும். ஆனால் ‘இந்தக் கல்லிற்குப் பேச்சு வராது’ என்று எவரும் கூற முடியாது. ஏனெனில் கல்லிற்குப் பேசும் சக்தியே கிடையாது. இதைப் போலவே ‘சொற்களுக்குப் பேச்சு வராது’ என்று சொல்வதும் சரியல்ல. ஏனெனில் மனிதன் சொற்களை உபயோகித்துத் தான் பேசுகிறான். சொற்கள் தாமே பேச இயலாது. அதுபோல் தான் ‘தூக்கத்தில் ஞானமில்லை’ என்றால் தூக்கத்தில் நமக்கு ஞானம் உண்டாகும் சக்தி இருப்பதில்லை என்றோ அல்லது நமக்கு ஞானத்தின் அவசியம் இல்லை (கல்லைப் போல) என்றோ சொல்வதைப் போலாகுமே தவிர ஞானம் ஏற்படும் சம்பவமிருந்தும் ஞானம் உண்டாகவில்லை என்று சொல்ல முடியாது.

(ஒரு கல்லிற்கு மனமோ அறிவோ கிடையாது. அதற்கு அத்திறமையும் இல்லை. அது அறிய வேண்டியதும் இல்லை. ஆனால் விழிப்பில், மனதுள்ள மனிதனுக்கு அறியவும்

முடியும் மற்றும் அவன் விழிப்பில் இருக்கும் வரை எதையாவது அறியும் அவசியமும் இருக்கிறது. ஏதோ ஒரு தடை ஏற்பட்டு அறியமுடியாமல் போனால் அப்போது நாம் என்ன கூறுவோம்? அவனுக்கு அறிய முடிந்தாலும், அறியத் தேவை இருந்தாலும் அறிய முடியவில்லை. ஏனெனில் அவன் மனது விஷயத்தைத் தொடர்பு கொள்ள இயலவில்லை. ஆனால் தூக்கத்தில் மனமோ, உலகோ இல்லை; எனவே அவனுக்கு அறியவும் முடியவில்லை, அறியத் தேவையும் இல்லை. அங்கு நாம் ‘ஐயோ! அவனுக்கு அறிய முடியவில்லையே என்று, என்னமோ அதை அவன் அறியத் தான் வேண்டும் என்பதுபோல் சொல்வோம்.)

125. தூக்கத்தில் நாம் ஜட ஸ்வரூபத்தினவரும் அல்ல சூன்ய ஸ்வரூபத்தினவரும் அல்ல

- தூக்கத்தில் வ்ருத்தி ஞானமே சம்பவிப்பதில்லையாதலால் அப்போது நம் ஸ்வரூபம் ஜடமாகியிருக்கும் என்று வைசேஷிகர் சொல்வர். இன்றைக்கும் சிலர் இப்படித் தான் சொல்கின்றனர்.
- ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் எந்த அறிவும் இல்லாததால் அப்போது நம் ஸ்வரூபமே இருப்பதில்லை என்று சூன்யவாதிகளான பௌத்தர்கள் சிலர் வாதம் செய்தனராம்.

இவ்விரண்டு வாதங்களும் யுக்திக்கும், அனுபவத்திற்கும் முரணானவை என்பதை சொல்லத் தேவையில்லை.

- ஸுஷுப்தியில் ஜடரூபமாக இருக்கும் நாம், விழித்தவுடன், எண்ணையில் முங்கிய திரி வெளியிலிருந்து விளக்கேற்றப்படுவதுபோல்,வெளியிலிருந்து ஏதோ நிமித்தத்தினால் ஒரு புது குணம் வந்து நம்மில் ஞான ப்ரகாசம் தோன்றியது என்று கருதுவது யுக்திக்குப் பொருந்தாது. அதற்கு அனுபவத்தின் பலமும் இருப்பதில்லை. தூக்கத்தில் நாம் கட்டையைபோல் அறிவில்லாதவர்களாகி இருப்போம் என்று யாரும் நம்புவதில்லை. கட்டைக்கு இப்போதும் அறிவில்லை, எப்போதும் இல்லை. இனியும் என்னத்தைச் செய்தாலும் அதற்குத் தன்னுடைய அல்லது புறப்பொருட்களின் அறிவு ஏற்படவே முடியாது. ஆனால் தூக்கத்திலிருந்து விழித்தவுடன், நமக்கு நம்மைப் பற்றியும், பிறரைப் பற்றியும் அறிவு உண்டாகிவிடுகிறது. எனவே ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் நாம் ஜடமாகி இருந்தோம் என்பதை ஒத்துக்கொள்ள முடியாது.

- நாமே அங்கு இருக்கவில்லை என்னும் பேச்சை ஒதுக்கிவிடவேண்டும். இப்படி ஒரு எண்ணம் இருந்திருந்தால் இந்தத் தூக்கத்திற்கு மக்கள் ஏன் துடிக்கின்றனர்? ‘ஐய்யோ! தூக்கம் வந்துவிட்டால் நாமே இல்லாமல் போவோமே, பின் என்ன கதி!’ என்று யாரும் கூறுவதில்லை. மாறாக, தூக்கம் வராவிட்டால் என்ன செய்வது என்று எண்ணுபவரே அதிகம். தூக்கத்தில் தமக்கு அளவு கடந்த ஏதோ ஒரு லாபம் உண்டென்றும், அதற்கு வேண்டிய ஆயத்தங்களைச் செய்து கொள்பவர்களே அதிகமாகையால் தூக்கத்தில் நாம் சூன்யமாகி விடுவோம் என்பது யுக்திக்குப் பொருந்தாது. இது இருக்கட்டும்.

- தூக்கத்தில் நாம் ஜடமாகவோ, சூன்யமாகவோ இருந்தோம் என்பது நிஜமேயானால், விழித்தபின் அந்நிலையை வர்ணிக்கிறோமே, இது எப்படி முடியும்? தான் அனுபவிக்காததை எப்படி ஒருவன் விளக்கமுடியும்? அர்த்தமற்ற பேச்சிது. (மா.பா. 7)

இக்காரணத்தினால் நாம் தூக்கத்தில் அறிவின் வடிவிலேயே இருப்போம். அப்போது நம் ஸ்வரூபமாகியிருக்கும் இந்த ஞானம் வ்ருத்தி ஞானத்தைப்போல் விஷயமாய், விசேஷமாய் இருப்பதில்லை என்பதே ஸித்தாந்தம்.

126. தூக்க உணர்வு பிரிவுகளற்றது

நான், மற்றவை என்னும் பிரிவுகளுள்ள நனவு, கனவுகளில் நான் என்பதே அறிவிற்கு ஆச்ரயமாகி இருக்கும். நான் என்பது வியாபார சூன்யமானால் நான் மற்றவை என்னும் அறிவுண்டாகாது. இவ்வளவுதான் நித்திரையின் ஸ்வரூபமல்ல. நான், மற்றவை என்னும் பிரிவுகளற்ற ஒரு தத்துவம் அங்கிருக்கிறது. அது எது? நாம் அதை அறியவேண்டும். தூக்கத்தில் பிரிவுகளின் அறிவு இருப்பதில்லையாயினும் அறிவு இருக்கும். அவ்வறிவின் பலத்தினால் தானே நாம் அங்கு பிரிவற்ற அறிவுள்ளது என்று அறிந்துகொள்வது? அவ்வறிவு எது? எந்த விஷயத்தைப் பற்றியது? என்னும் கேள்வி இயல்பாக நமக்கு எழுகிறது. ஆனால் இக்கேள்வி விழிப்பு நோக்கில் கேட்கப்பட்டது. தூக்கத்தில் எப்பிரிவும் இல்லையென்றால் இக்கேள்விகள் எந்த ஆதாரத்தில் எழுந்தன? தூக்கத்தில் விஷய விஷயி பிரிவுகளே இல்லை. நனவில் விஷயமும் விஷயியும் வேறாகி இருப்பது நிஜம். ஆயினும் அவைகளுக்கு ஏதோ தொடர்பு இருக்க வேண்டும் என்று நாம் எண்ணுவது நம்மனைவரிலும் தெரிந்தோ தெரியாமலோ இருந்துகொண்டேயிருக்கிறது. எப்படியென்றால் விஷயி யான நான்(ஞாத்ரு) , என் தர்மமான ஞானத்தினால் விஷயத்தை அறிகிறேன் என்பது தானே நமக்கு இருக்கும் பாவனை? ஆனால் விஷயிக்கு தனக்கு வேறான விஷய அறிவு ஆகும் என்னும் நம்பிக்கை நம்மில் எப்படி முளைத்தது? கனவு, நனவுகளில் ஞாத்ரு, ஞேயங்கள் மிகவும் முரணான தன்மையுடையவைகளாகி இருப்பதுபோல் தோன்றுகிறது. ஞாத்ரு 'நான்' என்னும் அறிவிற்குத் தெரிந்தும், சுதந்திரமாயும், சேதனமாகியும் இருப்பதைபோல் தோன்றுகிறான். ஞேயம் 'இது' என்னும் அறிவிற்குத் தெரிந்தும், ஞாத்ருவின் அதீனமாயிருக்கும் தர்மபூத ஞானத்தினால் ப்ரகாசப்படுத்தப்பட்டும், ஜடமாகியும் இருப்பதைப்போலுள்ளது. இப்படி இவ்விரண்டும் முரணாகியிருந்தாலும், சம்பந்தமில்லாவிட்டாலும், ஞாத்ருவின் ஞானத்தினால் ஞேயம் அறியப்படுகிறதே! இதன் ரகசியம் என்ன? இதை விழிப்பு நோக்கில் எவ்வளவு ஆராய்ந்தாலும் விடை கிடைக்காது. நம் புத்தி சக்தியும் வீணாகும். ஆனால் ஆழ்ந்த உறக்கத்தின் பக்கம் சென்று சிறிது ஆராய்ந்தால் இம்முரண்பாடுகள் அகன்றுவிடும். ஞாத்ரு, ஞேயம் விழிப்பு நோக்கில் பின்ன ஸ்வபாவமாகி கண்ட போதிலும், அவையிரண்டும் நம் ஸ்வரூபமே ஆகியுள்ளன என்பது தூக்கத்தைப் பார்த்தே நாம்

தெரிந்துகொள்ளவேண்டியுள்ளது. ஞாத்ரு ஞேயங்கள் இப்படி ஒரே தத்துவத்தின் இரண்டு ரூப பேதங்களாகியிருப்பதால் தான் அவைகளை ஒன்றிலிருந்து இன்னொன்றை அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. ஸத்சித்ரூபமான ஒரே நதியின் இரண்டு கிளைகளாய் அவை பிரிந்து கடைசியில் கடலில் கலப்பதுபோல, அவ்விரண்டின் சங்கமம் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் ஏற்படுகிறது. ‘நான், மற்றவை’ என்னும் இரண்டும் கனவு, நனவுகளில் அறிவென்னும் ஸம்பந்தத்தினால் சேர்ந்து கொள்ள வேண்டியது; ஆனால் தூக்கம் என்று நாம் பழக்கத்தில் சொல்லும் தூய அறிவில் ‘நான், மற்றவை’, ‘அறிவு’ அனைத்தும் ஒரே தூய இருப்பு, தூய அறிவு ஆகிவிட்டிருக்கும். மற்ற அவஸ்தைகளில் தான் நாம், நான், மற்றவை என்னும் பிரிவை உணர்கிறோம். இதன் பலத்தினால் தான் நாம் தூக்கத்தில் எந்த விஷய விஷயி விபாகமும் இருக்கவில்லை என்று விழித்தபின் சொல்லமுடிகிறது.

127. தூய அறிவான தூக்கத்தில் ‘நான்’ என்பதில்லை

மேல் சொன்னபடி, தூக்கத்தில் ஞாத்ரு, ஞேயங்கள் ஒன்றாய் இருப்பதல்லாமல், ஞாத்ரு, ஞானங்களும் ஒன்றாயிருக்கும். நனவில் ‘நான்’, ‘என்னுடைய ஞானம்’ என்னும் பிரிவு உண்டு. ஆனால் தூக்கத்தில் இப்பிரிவுமற்று தூய அறிவு ஒன்றே இருக்கும். இவ்வறிவு எவருடையதுமல்ல, தானே சுதந்திரமாய் இருக்கிறது. அது தன் ஸ்வரூபத்திலேயே இருக்கிறது. விளக்கும் அதன் வெளிச்சமும் வேறல்லாததுபோல் நம் அறிவும், நாமும் வேறாகாமல் இருக்கிறோம். நாமே அறிவாக இருக்கிறோம். எந்த ஒரு பிரிவும் இல்லாத இடத்தில் நானென்னும் பிரிவு எங்கு தான் இருக்கும்? நாம் நனவில் தூக்கத்தைப் பற்றி பேசும்போது ‘நான் இவ்வளவு நேரம் தூங்கினேன், அப்போது எதன் அறிவும் இல்லை’ என்று பேசிக்கொள்வோம். இதனாலேயே தூக்கத்தில் ‘நான்’ என்னும் விசேஷம் இருக்கிறதென்று சொல்வது சரியல்ல. ஏனென்றால் நான்’ என்பது ’நீ’, ‘அவர்’, ‘உலகம்’ என்னும் பிரிவுகளை உட்கொண்டுள்ளது. ‘நீ’, மற்றவர்’ என்னும் பிரிவுகளின்றி நான் என்பதே இல்லை. நனவு நான் நனவை மட்டும் தான் ஆள்கிறது. கனவு நான் கனவை மட்டும் தான் ஆள்கிறது. இவ்விரண்டும் அவைகளின் நிலைகளை விட்டு ஒரு அடி கூட எடுத்து வைக்கமுடியாது. தூக்கத்தில் நனவு, கனவு எங்கும் இருப்பதில்லை என்பது நிர்விவாதம்.

நாம் ஆழ்ந்து உறங்கும்போது விழித்திருக்கிறோம், கனவு காண்கிறோம் என்று சொல்வதில் ஒரு பொருளுமில்லை. எனவே நனவு நானோ, கனவு நானோ தூக்கத்தில் எவ்வாறு நுழையமுடியும்? முடியாது. இப்படியிருந்தும் ‘நான் தூங்கினேன்’ என்கிறோமே இது எப்படி சாத்தியம்? இதற்கு விடையை (83ல்) காண்க.

கேள்வி: ‘நான் தூங்கினேன்’ – இதை எப்படி விளக்குவது?

பதில்: நான் தூக்கத்தில் இருப்பேன். ஆனால் ‘நான்’ என்னும் வடிவத்தில் அல்ல. எல்லா இருப்பின், எல்லா அறிவின் ஸாரமாகி இருக்கும் பரமார்த்த ஸ்வரூபத்திலேயே நாம் இருப்போம். மாண்டூக்யத்தில் ‘ஏகீபூத’ (எல்லா இருப்பும் ஒன்றானவன்), ‘ப்ரக்ஞான கன’

(அறிவுக்கட்டி) என்னும் விசேஷணங்கள் தூக்க ஆத்மாவிற்குக் கொடுத்திருப்பதற்கு இது தான் காரணம். ஆகையால் 'நான் தூங்கினேன்' என்றே நாம் நனவில் சொல்வது தூக்கத்தின் தூய அறிவு 'நான்' என்பதற்கு ஸாரமாகியிருப்பதே காரணமென்று அறிக.

மறுப்பு: இத்தத்துவத்தை மறந்து சிலர் நான் என்பதும் தூக்கத்தில் உண்மையில் வேறாகத் தான் இருக்கிறது என்று பிடிவாதம் செய்கின்றனரே!

பதில்: தூக்கத்தில் 'நான் என்பதின் இருப்பை, அதைக் குறித்து விழிப்பில் ஏற்படும் பராமர்ஷ (reference) பலத்துடன் ஒத்துக்கொள்ளவேண்டுமானால், வேறொரு பராமர்ஷத்தின் பலத்துடன் 'நான் இவ்வளவு நேரம் தூங்கினேன்' என்று சொல்லும்போது காலத்தின் இருப்பும், தூக்கம் என்னும் செயலும் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் இருந்தன என்று கருதவேண்டுமே!

மறுப்பு: இது சரிதான்.

பதில்: இது விழிப்பின் தர்க்கப் பற்றே ஒழிய தூக்க அனுபவம் ஆகாது. தூக்கத்தைக் கடந்த கால சம்பவம் என்று கருதுவதும், நனவு நான் தான் அதை அனுபவித்ததாகவும், தற்போதைய நனவில் அந்த அனுபவத்தை நினைவு கொள்வது எல்லாம் இயல்பே. நனவு நடைமுறைக்கு உபயோகமும் ஆகும். இது பூர்ணானுபவத்திற்கு முரணாகியுள்ளது என்பதை (120ல்) சொல்லியுள்ளோம். அங்கு சொல்லிய முறைப்படி ஆராய்ந்தாலே, இரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் ஸாக்ஷியாயிருக்கும் ஆத்மா ஒன்றே பொதுவாகியுள்ளது என்பது தெளிவாகும். இங்கு ஒரு விசேஷம் உள்ளது. கனவு அனுபவத்தில், ஸாக்ஷிமட்டுமல்லாமல், ஸாக்ஷ்யமான கனவு அவஸ்தையும், கனவு ப்ரபஞ்சமும் வேறாக இருப்பவை. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அப்படி எந்த ஸாக்ஷ்யமும் இருப்பதில்லை. அங்கு எந்த தேச, கால நிமித்தங்களும், விஷய அல்லது அறிவுப் பிரிவுகளும் இருப்பதில்லை. இப்படிப்பட்ட ஒன்றை அறிகிறோம் என்றோ, ஒன்றையும் அறிவதில்லை என்றோ, 'நான்', 'இது' என்று பிரித்தோ விசேஷத்தை காண்பிக்கும் ஸவிகல்பானுபவம் இருப்பதே இல்லை.

ஆசாரியர் சுரேஷ்வரர் சொல்லியபடி 'ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் நனவுபோல் தனி அறிவு இருப்பதில்லை. ஏனென்றால் அங்கு காலம் முதலியவை நடுவே வருவதில்லை. தன்னுள்ளேயே இருப்பது முன் காலத்திற்குச் சேர்ந்தது என்பதற்கு என்ன பொருள்?' (ப்ரு.வா. 1-4-300) இந்த வார்த்திகத்திற்கு என்ன அபிப்ராயம் என்றால்: 'தான் தூக்கத்தில் எதையும் அறியவில்லை என்பது நினவு என்றால் தூக்கத்தில் நான் இப்போது எதையும் அறியவில்லை' என்னும் அறிவு தானே உண்டாகியிருக்க வேண்டும்? அந்த அனுபவத்தினால் ஒரு ஸம்ஸ்காரம் உண்டாகியிருக்க வேண்டும். பின் அந்த ஸம்ஸ்காரத்தினால் நினைவு உண்டாகவேண்டும். தூக்கத்தில் அந்தக்கரணமே இருப்பதில்லை.அங்கு ஸவிகல்பானுபவம் எப்படி உண்டாகும்? ஸம்ஸ்காரம் தான் எப்படி எங்கிருந்து வரும்? தூக்கத்தில் காலமே இல்லை. அந்த அனுபவம் முன்காலத்திற்குச் சேர்ந்ததென்று எக்காலத்தைக் குறிக்கிறோம்?ஸுஷுப்தியில் 'நான் இதுவரை ஒன்றும் அறியாமல் இருந்தேன்' என்று அனுபவம் ஆவதால் அப்போது, **ஜீவன் (நான்), காலம், அக்ஞானம் இம்மூன்றும் இருந்தன என்று வாதிக்கும் இக்கால**

வேதாந்திகளுக்கு ஸுஷுப்தியின் நினைவில், விழிப்பின் எந்தெந்த ஞான அம்சங்கள் கலந்து கொண்டுள்ளன என்பதைப் பகுத்தறியும் ஸாமர்த்யம் இல்லாதிருப்பதே காரணம்.

ஸுஷுப்தியின் அனுபவத்தை அது உள்ளபடியே ஆராய்ந்தால் (நனவு நிலையைக் கலக்காமல்) அப்போது ஆத்மா ஒன்றுதான் இருக்கும். காலம், அறிவு, அறிவின்மை (absence of knowledge) எல்லாமும் ஆத்மாகவே ஆகியிருக்கும் என்பது தெளிவாகும். இப்படியிருக்க அது முந்தைய கால அனுபவத்திற்கு விஷயம் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? மேலும், ஆத்மா எல்லா அவஸ்தைகளுக்கும், எல்லா கால, தேசங்களுக்கும், எல்லா அறிவுகளுக்கும், அறிவின் அபாவத்திற்கும் ஸாக்ஷியாக இருக்கிறது. இப்படியிருக்க அதற்கு முந்தைய காலத்தின் சம்பந்தம் எப்படித்தான் இருக்க முடியும்? எனவே, கிளிஞ்சலில் தோன்றும் வெள்ளியைப்போலத் தனக்குத் தானே இருக்கும் ஆத்மாவில் தோன்றிக்கொள்ளும் ஒரு விகல்பமே 'நான் தூக்கத்தில் ஒன்றையும் அறிந்திலேன்' என்னும் நினைவாகத் தென்படுகிறது (ப்ரு.வா. 1-4-301) என்பதே சரியான முடிவு. **ஆகையால் தூக்கத்தில் நானில்லை, நீயில்லை, மற்றொன்றில்லை, எந்த ஸவிகல்ப அறிவும் இல்லை. இவை எதுவும் இல்லை என்பதை அறியாமல் அறியும், இவைகளின் ஸாரமாகியுள்ள தூய அறிவு அதாவது மெய்யறிவு தான் இருக்கும்.**

128. பேரறிவன்றி வேறு அவஸ்தைகளே இல்லை

'தூக்கத்தில் பேரறிவு உள்ளது' என்று இதுவரை சப்த ப்ரயோகம் செய்திருந்தாலும் உண்மையில் வெறும் அறிவு தூக்கத்திலில்லை. **ஏனெனில் தூக்கம் என்பது ஒரு அவஸ்தையே இல்லை. அது தூய அறிவுதான்.**

அது ஒரு அவஸ்தை என்பது நனவு நோக்கில் கற்பிக்கப்பட்ட எண்ணமே. பரந்த கடலில் இரு சிறு படகுகள் இருந்தன என்று வைத்துக்கொள்ளுங்கள். இவ்விரண்டில் ஒரு படகில் இருப்பவர்கள் தம்மை சுற்றியுள்ள படகற்ற நீர் பரப்பை நோக்கி, 'அங்கு எந்தப் படகும் இல்லை' என்று கருதுவது போல், அபாரமான தூய அறிவென்னும் கடலில், போக்கு வரவுகளுடைய கனவு, நனவு என்னும் படகுகளில் இருக்கும் நாம், 'தூக்கம் என்பது ஒன்றையும் அறியாத நிலை' என்று கூறிக்கொண்டிருக்கிறோம். படகுகளின் கீழும் அதே கடல் இருப்பதைப்போல் நம் கனவு, நனவுகளுக்கும் தூய அறிவே அஸ்திவாரமாய் இருக்கிறது. படகுகளைச் சுற்றிலும் கடல் இருப்பதைப்போல் இங்கு கனவு, நனவுகளைப் படகு என்று சொல்லி இருந்தாலும், மரத்தோணிகள் நீர்மேல் இருப்பதைப்போல் கனவு, நனவுகள் தாமே ஒரு தனிப்பட்ட வஸ்துவினால் ஆக்கப்பட்டு தூய அறிவின் மீது தோன்றுவதில்லை. அவைகளைப் பனிக்கட்டியினால் ஆன தோணிகள் என்று வேண்டுமானால் கற்பிக்கலாம்.

இன்னும் ஆழ்ந்து நோக்கினால் 'கனவு, நனவு' என்று இரண்டு அவஸ்தைகளில்லை. ஏனென்றால் அவை எந்த ஒரு காலத்திலும் அடுத்தடுத்து ஆகும் சம்பவங்களல்ல. எந்த ஒரு

தேசத்திலும் அக்கம்பக்கம் இருப்பதில்லை. ஆகையால் அதற்கு எண்ணிக்கையைச் சேர்ப்பதே சரியல்ல. நீர்க்குமிழிகளெல்லாம் நீரே ஆகியிருப்பது போல், கனவு, நனவுகள் மேலும், கீழும், உள்ளும், புறமும், எல்லாம் தூய அறிவே. இந்தத் தூய அறிவு தான் அவஸ்தைகள் என்று நம்மால் அழைக்கப்படுகிறது. **பரமார்த்த நோக்கில் விழிப்போ, கனவோ, எந்த ஒரு அவஸ்தையோ இருப்பதே இல்லை. அனைத்தும் அலைகளற்ற, கரைகளற்ற, அத்விதீய தூய அறிவுக் கடலே, சுத்த சைதன்யமே ஆகியுள்ளது**. இந்த நித்ய அவஸ்தையற்ற சுத்த சைதன்யம் தான் 'நாலாம் ஆத்மா' என்று மாண்டூக்யத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ளது. நாலாவது என்றால் மூன்று அவஸ்தைகளின் தொடர்பு சிறிதும் இல்லாதவன் என்று பொருள்.

129. தூய அறிவு இல்லவே இல்லை என்பது வரட்டு வாதம்

மறுப்பு:தூய அறிவு என்றால் எந்த தர்மமும், விஷயமும், ஆச்ரயமும் இல்லாத அறிவு என்பது பொருள். இப்படிப்பட்ட அறிவு ஒன்று இருக்கவே முடியாது. ஏனென்றால், விஷயங்களற்ற அறிவை நாம் என்றும் கண்டதே இல்லை. 'இருப்பு', 'அறிவு' என்னும் இரண்டும் ஒருவகை சம்பந்தத்தைக் குறிக்கும் சம்பந்த வாசக சப்தங்கள். இவ்விரண்டையும் அறிவிலேயே அடக்கி விடமுடியுமா? விஷயியான அறிவின்றி தனக்குத் தானே இருக்கவல்ல இருப்பு எப்படி அசம்பாவிதமோ, இருப்புள்ள விஷயமில்லாத அறிவு இருக்கும் என்பதும் அப்படித்தான் அசம்பவம். மேலும், அறிவு ஏற்படும்போது, அதில் 'இப்படிப்பட்ட அறிவு' என்னும் ஒரு தர்மம் இருக்க வேண்டும். மற்ற எவ்வித தர்மமும் இல்லையென்றாலும் அதற்கு 'இருப்பு' என்னும் தர்மத்தையாவது ஒத்துக் கொள்ளத்தான் வேண்டுமல்லவா? அப்போது அதில் 'அறிவு', 'இருப்பு' என்னும் பேதத்தையும் ஒத்துக்கொள்ளத்தான் வேண்டும். எந்த குணமும், எந்த விஷயமும், எந்தப் பிளவும், எந்த வேற்றுமையும் இல்லாமல் அறிவு என்பதே உலகில் எங்கும் இல்லாத ஒரு கற்பனை தான்" என்று சிலர் வீண் வாதம் செய்கின்றனர்.

பதில்: இவையெல்லாம் நனவு நோக்கின் பற்றினால் உண்டான தர்க்கம் என்பதை உணர, மேல் கூறிய தூக்க அனுபவமே போதும். தூக்கத்தில் தூய அறிவின் அனுபவம் இருக்கும்போது அது இல்லை என்பது தற்கொலைக்குச் சமம். இதைப்போல் ஸமாதி, மூர்ச்சை, குடி முதலிய நிலைகளிலும் தூய அறிவின் அனுபவம் உண்டாகிறது. இத்தகைய அனுபவங்களிலிருந்து விழித்தவனை 'உன் அனுபவத்தின் ஸ்வரூபத்தை விவரி' என்று கேட்டால், அப்போது எனக்கு ஒன்றும் தெரியவில்லை என்று சொல்வான். இத்தகைய அவஸ்தைகள் எங்கோ சிலருக்கு மட்டும் ஏற்படுவதால், இப்போதைய விஷயத்திற்கு, அனைவரின் அனுபவத்திலும் இருக்கும் தூக்கம் ஒன்றே போதுமானதாக இருப்பதால், இவ்விரண்டும் தற்போது வேண்டாம். இதனால் வேதாந்த ஸித்தாந்தத்திற்கு எந்த லாபமோ, அல்லது நஷ்டமோ இல்லை.

தூக்க அனுபவத்தையே நன்கு ஆராய்ந்தால் அங்கு எந்த ஒரு விஷயமோ, பிரிவோ அற்ற நிர்விகல்பானுபவம் இருந்தது நமக்குப் புரியும். இதைத்தான் நாம் தூய அறிவு, வெறும் அறிவு, பேரறிவு, மெய்யறிவு என்று பல விதமாய் சொல்லியுள்ளோம். இவ்வாறு

அனுபவத்தின்மேல் நிற்பதை தர்க்கத்தினால் மறுப்பது சரியன்று. தூய அறிவை நாம் எங்கும் கண்டதே இல்லை என்னும் சந்தேகம் இந்த வெறும் அறிவின் ஸ்வபாவத்தை அறியாதவற்கு மட்டும் தான் உண்டாகும். எதையாவது குறித்து உண்டாகும் அறிவு தூய அறிவல்ல. கனவு, நனவு இரண்டும் எதற்கு விஷயமாகியிருக்கிறதோ, அந்த ஸாக்ஷி தான் உண்மையான தூய அறிவு. சென்ற பிரிவில் சொல்லியபடி, கனவு, நனவு இரண்டும் இத்தூய அறிவில் போக்குவரவுடைய பொய்த்தோற்றங்களே. அத்தோற்றங்களின் உண்மையும் தூய அறிவுதான். இப்படித் தூய அறிவே எல்லாமும் ஆகியிருப்பதால், அதை விஷயமாகப் பார்ப்பதால் வரும் தோஷம்தான் என்ன? நம் ஸ்வரூபமே ஆகியிருக்கும் பேரறிவு இல்லை என்று இதனால் முடிவு கட்ட முடியுமா? பேரறிவு என்பது விஷயமே அல்ல என்பதை நினைவில் வைத்துக்கொண்டால் இத்தகைய ப்ராந்திகள் உண்டாவதில்லை. பேரறிவு விஷயமே அல்ல என்று கூறியிருப்பது, அது விஷயி என்று மட்டும் பொருள் கொள்ளக்கூடாது. ஏனென்றால் அதைவிட வேறாகி விஷயமே இல்லாததால் அதில் விஷயத்வம் எங்கிருந்து வரும்? தூய அறிவே கனவு, நனவுகளில் ஸாக்ஷி, ஸாக்ஷ்யம் என்னும் விஷய, விஷயிகளாய் தோன்றுகின்றது என்றாலும் அப்போதும் அது உண்மையில் தன் ரூபத்திலேயே இருந்துகொண்டிருக்கும். ஸாக்ஷி, ஸாக்ஷ்யங்களின் பொய்த்தோற்றமே இருப்பதில்லை. விஷய, விஷயி விபாகத்தின் தொடர்பையே அறியாத சுத்த சைதன்யத்தை, 'ஆழ்ந்த உறக்கம்' என்று ஜனங்கள் வியவஹரித்துக் கொண்டிருகின்றனர்.

130.பேரறிவு ஸவிகாரமும் அல்ல, நிர்விகாரமும் அல்ல. அதில் எண், குணம், வடிவம் முதலிய விகல்பங்கள் இல்லை.

பேரறிவு காலம், தேசம், நிமித்தம், நான், நீ, விஷயம், விஷயி முதலிய எந்த விகல்பங்களும் இல்லாதது என்று சொல்லியிருப்பதால் அது ஸவிகாரமும் அல்ல, நிர்விகாரமும் அல்ல என்று குறிப்பால் புரிந்து கொள்ள வேண்டியது. ஏனென்றால் தூக்கம் என்பது ஒரு அவஸ்தை என்றும் அதில் விஷய, விஷயி பிரிவுகளற்ற பேரறிவு, கனவு, நனவுகளில் விஷய, விஷயிகளாக மாற்றமடைகிறது என்று யார் கருதுகிறார்களோ அவர்களுக்கு அது ஸவிகாரமாய் தோன்றுகிறது. மூன்று அவஸ்தைகளையும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கும் ஸாக்ஷி ரூபத்தில் அது நிர்விகாரம் என்று சொல்ல வேண்டிவரும். ஆனால் கால தேசங்களற்று, அவைகளின் திரளாய் ஆகியுள்ள பேரறிவு, விகாரமடைகின்றது என்றால் என்ன? எந்தப் பிரிவும், அவயவங்களும் இல்லாதது எப்படி விகாரமடைய முடியும்? இப் பேரறிவுதான் கனவு, நனவு என்னும் வடிவங்களில் தோன்றிக்கொள்ளுகிறதே ஒழிய, அது இந்த அவஸ்தைகளினால் விகாரமடைவதில்லை. தன்னுள் விகாரமின்றி, விகாரமடைய எந்தக் காரணமுமின்றி, எவ்விதப் புறக்காரணமுமின்றி உள்ளது. ஏனென்றால் அது, ஸஜாதீய, விஜாதீய, ஸ்வகத பேதங்களின்றி இருக்கிறது. இப்படிப்பட்ட அகண்ட சின்மாத்ரம் ஸவிகாரமென்று கற்பனை செய்யக்கூட முடியாத போது, அது நிர்விகாரமென்று சொன்னது-இப்படிப்பட்ட தூய அறிவில் எந்த விகாரமும் ஆகமுடியாது என்பதால் தான்.

இங்கு நிர்விகாரம் என்னும் சொல்லை நன்கு புரிந்துகொள்ளவேண்டும். ஏனென்றால் காலத்திற்குட்பட்ட சில வஸ்துக்கள் தம்மில் எந்த மாறுதலையும் அடையாமல் அப்படியே இருந்துகொண்டிருக்கும் என்று ஒத்துக்கொண்டு அவைகளைக் குறிப்பதற்காக 'நிர்விகாரம்' என்ற சொல்லை உபயோகிப்பதுண்டு. 'இந்த வாழைப்பழம் ஒரு மாதம் வைத்திருந்தாலும் கெடாது' என்று சொல்லும்போது, வாழைப்பழம் உள்ளும், புறமும் விகாரத்திற்குட்பட நிமித்தங்களுள்ளன. ஆயினும் அது ஒரு மாதம் நிர்விகாரமாகி இருக்கும் என்று நாம் சொல்வோம். ஆனால் பேரறிவு இந்த அர்த்தத்தில் கூட நிர்விகாரம் இல்லை. அதில் விகாரத்திற்கு எந்த நிமித்தமும் இல்லை. அதன் உள்ளும் எந்த விகார நிமித்தமும் இல்லை. இந்த விகாரமுடையது, இல்லாதது என்பது எந்த விஷயத்தின் விபாகமோ, அந்த விஷயத்தையும் ஒளிரச் செய்வது இத்தூய அறிவே. இன்னும் ஆழ்ந்து நோக்கினால், விகாரம், விகாரி, விகாரத்திற்குக் காரணமான காலம் முதலியவைகளான விஷயக் குவியல்களையே தன்னுள், தன் ரூபத்தில் அடக்கிக் கொண்டு, அத்விதீயமாய் இருப்பதே பேரறிவு. ஆகையால் விஷயங்களுக்கு உபயோகிக்கும் முறைப்படிப் பார்த்தால் ஸவிகாரம், நிர்விகாரம் என்னும் இரண்டு சொற்களும் தூய அறிவிற்குப் பொருந்தாது. இதே முறையில் இது ஒன்றல்ல, பலவும் அல்ல, ஸகுணமல்ல, நிர்குணமல்ல, ஸாகாரமுமல்ல, நிராகாரமும் அல்ல; இவையனைத்தும் விஷய தர்மங்களாகியிருப்பதால், விஷய, விஷயி விபாகமல்லாத தூய அறிவிற்குச் சிறிதும் ஒட்டாது என்று நிச்சயிக்க வேண்டும்.

131. தூய அறிவின் அஞ்ஞான விஷயத்தில் சந்தேகம்

(128ல்) சொல்லியிருப்பதுடன், இங்கு அஞ்ஞானத்தைப் பற்றி இன்னும் சில சந்தேகங்கள் உள்ளன.

1. தூய இருப்பை அறியாமல், ஜனங்கள் அதைத் தூக்கம் என்கின்றனர். இவ்வாக்யத்தில் இரண்டு அம்சங்கள் உள்ளன.

    a. இருப்பதெல்லாம் தூய அறிவே. இது ஜனங்களுக்குத் தெரியவில்லை.

    b. சரியாக இதைப் புரிந்துகொள்ளாததால் தான் , இதைத் தூக்கம் என்று தவறாகப் புரிந்துகொண்டுள்ளனர்.

இவ்விரண்டு அம்சங்களின் தன்மை என்ன? தெரியாமல் இருப்பது மற்றும் தவறாகப் புரிந்து கொள்வது.

1. தூய அறிவைச் சரியாக அறிவது என்றால் என்ன?
2. எக்காரணத்தினால் இப்பேரறிவு தெரியவில்லை? (133)
3. ஜனங்களுக்குத் தெரியாததாலேயே ஏன் தவறாக புரிந்து கொள்கின்றனர்? (134)
4. சரியாக எப்படித் தெரிந்துகொள்வது? (135)
5. தூய அறிவைத் தெரிந்துகொள்ளப்போனால் அது விஷயமாகிவிடுகிறது. இது நம் ஸித்தாந்தத்திற்கு எதிராகிவிடும். இதுவரை பேரறிவு விஷயியாகவே இருக்கிறது என்று

கூறிவிட்டு, இப்போது அதைத் தெரிந்துகொள்ளவேண்டும் என்றால் அது முரணாகி விடுமே? (135)

6. தூய அறிவை, ஒருவேளை நாம் அறிந்துகொள்ள முடியும் என்று ஒத்துக்கொண்டாலும் அதுவே கடைசியான தீர்ப்பு என்றும் அதைப் பாதிக்கும் மற்றொரு அறிவு உண்டாகாது என்றும் நம்ப முடியுமா? (136)

இவ்வளவு கேள்விகளுக்கும் பதில் சொல்லாவிட்டால் ஜனங்கள் தூய அறிவை தூக்கம் என்று அறிந்துகொண்டுள்ளனர் என்பது பொருள் பொதிந்ததாகாது.

132. அறியாமையின் (அவித்யையின்) வகைகள்

அறியாமல் இருப்பது, தப்பாகி அறிவது – இவ்விரண்டையும் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் அவித்யை என்றழைப்பர். 'அப்படியா', இப்படியா என்று சந்தேகப்படுவது, இப்படி நடக்கக்கூடும் என்னும் கற்பனை, (ஸம்பாவனை அல்லது probability) இப்படி நடக்கமுடியாது என்னும் கற்பனை (அஸம்பாவனை அல்லது improbability) இவைகளெல்லாம் சரியாகத் தெரிந்துகொள்ளாமல் இருப்பதின் பல வகைகள். தப்பாய் புரிந்து கொள்வது என்னும் விபரீத பாவனையும் அறியாமல் இருப்பதின் ரூப பேதமே. (ப்ரு.வா.1-4-386, 440). ஆகையால் உண்மையை அறியாமல் இருப்பது என்னும் அவித்யையே முதலில் ஆராய வேண்டும். அறியாமல் இருப்பது என்னும் அவித்யை உலகில் புற விஷயங்களின் விஷயத்தில் ப்ரஸித்தமாகி இருக்கிறது. நாம் குழந்தைகளாக இருந்தபோது எவ்வளவோ விஷயங்களை அறிந்துகொள்ளவில்லை. வயது ஆக ஆக அதிக அளவில் விஷயங்களை அறிகிறோம். சாஸ்திரம் பயின்றவர்களுக்கும், கலைஞர்களுக்கும், பண்டிதர்களுக்கும் மற்றவர்களை விட அதிக விஷயம் தெரிந்திருக்கும். ஆயினும் உலகில் ஜனங்கள் அறிந்துள்ள அம்சத்தை விட அறியாத அம்சங்களே அதிகம் என்று சொல்வதில் அதிசயமொன்றுமில்லை. சாஸ்திரங்கள் அநந்தமாயுள்ளன, அறியக்கூடியவை அதிகமாயுள்ளன. மனிதனுக்கு அறிவதற்குத் தேவையான காலம் குறைவே, இதற்கு இருக்கும் இடையூறுகளும் அதிகம். ஆகையால் எது ஸாரமோ அதைத் தான் அறிந்து கொள்ளவேண்டும் என்கிறது ஒரு சுபாஷிதம். அறிஞர்கள் அறிந்து கொண்டிருப்பதிலும் சில அம்சங்களைத் தர்க்கத்தினால் சாதிக்க முடியாது. பௌதிக த்ரவ்யம், மனது, சக்தி, அறிவு காலம், தேசம், நிமித்தம் முதலியவைகளின் மர்மத்தை எவ்வளவு முயன்றாலும் அறிஞர்களால் அறிய முடியவில்லை. எனவே நடைமுறையில் அனுபவத்திற்கு எட்டிய அளவு அவை இருக்கின்றன என்று வைத்துக்கொண்டு அறிஞர்கள் தத்தம் சாஸ்திரங்களை இயற்ற முயன்றுள்ளனர். இவ்வளவும் விஷயங்களைக் குறித்து இருக்கும் அவித்யை.

இதைப்போலவே, 'பேரறிவு என்றால் என்ன? என்னும் ஆராய்ச்சியை தத்துவ ஜிக்ஞாஸுக்கள் வெகு காலத்திலிருந்து செய்து கொண்டே வந்துள்ளனர். ஆயினும் அவர்களுக்கு முடிவாக ஒன்றும் தெரியவில்லை. சிலர் அது இல்லவே இல்லை என்கின்றனர்; சிலர் விஷயங்களை அறியும்போது நம் அறிவு, உங்கள் அறிவு

என்பதையோ, இப்படிப்பட்ட தர்மத்தின் அறிவு என்பதையோ கவனிக்காமல், ‘அறிவு’ என்று பொதுவாய் கிரகித்தால் பேரறிவு என்கிறார்கள். இவ்விரண்டு வகையினரும் தூய அறிவின் ஸ்வரூபத்தை அறிகிலர். இப்படி அதை அறியாமல் வெவ்வேறு கற்பனை செய்துகொள்பவர்கள் எவரும் பேரறிவு என்ன என்பதை அறியார். இது தான் ஆத்மாவைப் பற்றி **‘அறியாமல் இருப்பது’** என்னும் அவித்யை. இங்கு ‘அறியாமல் இருப்பது’ என்பது நனவில் நமக்கு சம்பந்தப்பட்டிருக்கும் அந்தக்கரண தர்மம்.

இனி, ‘தப்பாய் அறிவது’ என்னும் அவித்யையைப் பற்றி விவரிப்போம். இந்த அவித்யையும் உலகில் புற விஷயங்களில் ஆகிக்கொண்டிருப்பது ப்ரஸித்தமாகியுள்ளது. கயிற்றைப் பாம்பு என்றறிவது, கிளிஞ்சலை வெள்ளி என்றறிவது, படிகாரத்தைக் கற்கண்டு என்றறிவது இவையெல்லாம் நாள்தோறும் காண்பவை. இந்திரியங்கள் மூலம் வரும் சப்தம் முதலிய விகல்பங்களை மனது இன்னது என்று அறிந்தாலும், புத்தி வ்ருத்தி அந்த விகல்பங்களையெல்லாம் ஒன்றாக்கி இன்ன வஸ்து என்று நிச்சயித்தபின் தான் வஸ்து ஞானம் உண்டாகிறது. இப்படிப்பட்ட வர்ணம், இன்னின வாஸனை, ருசி, வடிவம் இருந்தால் அது திராட்சைப் பழம் என்று அறிந்தவனுடைய புத்தி, அதைத் தொலைவில் காணும்போதே இது திராட்சைப் பழம் என்று நிச்சயித்து விடுகிறது. படத்தில் தெரியும் திராட்சையைக் கூட நிஜமான திராட்சை என்று இந்த புத்தி அறிவதும் உண்டு.
துரியோதனன் தர்மராஜரின் அரண்மனையைப் பார்க்கும்போது, கதவை சுவரென்றும், சுவரைக் கதவென்றும், தரையை நீரென்றும், நீரைத் தரை என்றும் தப்பாக அறிந்தான். சில சமயங்களில் கண்ணின் தோஷத்தினால் ஒரு சந்திரனையே இரண்டு அல்லது இன்னும் அதிக எண்ணுடைய சந்திரர்கள் என்று கருதுவதுமுண்டு. இவ்வனைத்தும் ப்ராந்திகளே – அறியாமையே – தப்பாகி அறிவதே.

இவையனைத்தும் புறப்பொருட்களைப் பற்றிய தவறான கற்பனைகள். இதைப்போலவே, பேரறிவு என்றால் என்ன என்று அறியாமல் அதை நனவு, கனவு என்று கருதுவது இயல்பே ஆகிவிட்டது. இங்குத் தூய அறிவை அறியாததே தூக்கம். இதைக் **காரண அவித்யை** என்றழைக்கலாம். இதனுடன் - தான், மற்றவன், உண்மை, பொய்- என்று தூய அறிவை அறிவதே கனவு, நனவுகள். இதைக் **கார்ய அவித்யை** எனலாம் (கௌ.கா. 1-11). பரமார்த்தத்தை அறியாமல் இருப்பது வெறும் அபாவ வடிவாகியிருப்பதால், அவ்வடிவில் அவித்யை அநர்த்த காரணமல்ல என்று சொன்னாலும் அதுவே தப்பாய் புரிந்து கொள்ளும்போது கணக்கற்ற அநர்த்தங்களை உண்டு பண்ணும். தூய அறிவாய், அறிவு வடிவாய் இருக்கும் பரமார்த்தத்தில் எந்தப் பிரிவும் இல்லாமல் இருந்தாலும், அதில் நான், மற்றவை என்னும் பிரிவுகளை உண்டாக்கிக் கொள்வது, புற உலகு பரமார்த்தம் என்றும், அது என்றென்றும் இருக்கும் என்று கருதுவதும், நான் அதனுள் மிகவும் அல்பமாகி சிறிது காலம் மட்டும் இருப்பேன் என்று எண்ணுவதும், தன் ஸ்வரூபத்திற்குப் புற விஷயங்களின் இயல்புகளை ஒட்ட வைத்துக்கொண்டு, அதற்குப் பிறப்பு, வளர்ச்சி, தேய்வு, மறைவு என்னும் தர்மங்களைப் போடுவது இவைகளெல்லாம் இந்த கார்யாவித்யையான

அறியாமையின் விளைவுகளே. வேதாந்திகள் இதை **அத்யாஸம்** என்று சொல்வர். இந்தத் தவறான புரிதலும் அந்தக்கரண தர்மமே.

133. காரண அவித்யைக்கு மற்றொரு காரணமில்லை

தூய அறிவை அறியாமல் இருப்பதற்குக் காரணமென்ன?

பதில்: இக்கேள்வியில் எந்த விஷயத்தை அறியவேண்டுமானாலும் ஒரு காரணம் இருக்க வேண்டும் என்பது தொக்கி நிற்கிறது. ஆராய்ச்சியின் மூலமும், பிறரின் உபதேசத்தின் மூலமும் அறிவு உண்டாகிறது. இதை அறிஞர்கள் ஒத்துக்கொண்டுள்ளனர். எந்த ஒரு சாஸ்திரமும் ஜனங்களுக்குத் தெரியாமல் இருக்கும் ஒரு புதிய விஷயத்தைச் சொல்லத் தான் பிறக்கிறதே ஒழிய, அவ்விஷயம் ஏன் ஜனங்களுக்குப் தெரியவில்லை என்று அங்கு சொல்லப்படுவதில்லை. பரமார்த்த சாஸ்திரத்திலும் பரமார்த்தத்தின் அறிவை சம்பாதித்துக் கொள்ளும் முறையைச் சொல்லிக் கொடுக்கவேண்டும் என்னும் எதிர்பார்ப்பு சரியே ஆனாலும் அந்த ஞானம் ஏன் இல்லை என்பதற்குக் காரணத்தைக் கேட்பது சரியல்ல. இங்கும் ஜனங்களுக்குப் பரமார்த்தம் இயல்பாகவே தெரியவில்லை என்று ஒத்துக்கொள்வதே சரி. மேலும் 'அவித்யைக்குக் காரணம் என்ன' என்னும் கேள்வி பரமார்த்தத்தை அறியாதவனிடமிருந்து வருவதில்லை. 'தூய அறிவு ஸ்வரூபனான என்னில் அறியாமை என்னும் அவித்யை எப்படி வந்தது' என்று கேட்கலாமே என்றால் அவித்யை இருக்கும்போது 'நான் தூய அறிவு ஸ்வரூபன்' என்னும் அறிவு எங்கு எப்படி இருக்கும்? இந்நிலையில் தனக்கு எக்காலத்திலும் அவித்யை இருந்து கொண்டே இருக்கிறது என்னும் எண்ணம் இருக்கும். மேலும் 'நான் தூய அறிவு ஸ்வரூபன்' இல்லை, சரீரமுடையவனே நான் என்னும் தப்பான எண்ணமே சரியான அறிவு என்னும் எண்ணம் தான் இருந்து கொண்டே இருக்கும். தூய அறிவு தெரிந்த பின்னும் இக்கேள்வியைக் கேட்க முடியாது. ஏனென்றால் அப்போது 'அவித்யை என்னில் முன்பும் இருக்கவில்லை, இப்போதும் இல்லை, இனி பின்னாலும் இருக்கப் போவதில்லை' என்று ஒரு உறுதி ஏற்பட்டுவிட்டிருக்கும். (நை.ஸி. 3-116). அவித்யை அந்தக்கரண தர்மம் என்று முன்பே சொல்லப்பட்டது.   எனவே **நனவில் மட்டும் தன்னைச் சேர்ந்த அந்தக்கரணத்தை உண்மையிலேயே தன்னுடையது என்று எண்ணிக்கொண்டிருப்பவனே அவித்யை உடையவன் எனப்படுகிறான்**. அவனுக்குத் 'தான் தூய அறிவு ஸ்வரூபன்' என்னும் அறிவு இல்லவே இல்லை.

யார் இதுவரை நாம் விவரித்துள்ள முறையில் மூநிலைகளை ஆராய்வரோ, அவருக்கு 'நான் தூய அறிவு ஸ்வரூபமான பரமார்த்தம்' என்பது உறுதிப்படுகிறது. இந்நோக்கில் அவித்யை என்பது இருப்பதேயில்லை. ஆகையால் அவித்யா காரணத்தின் கேள்வி வெறும் குதர்க்கமே என்று அறிக.

தர்க்கப் ப்ரதானமாக இருக்கும் தற்போதைய வேதாந்திகள் சிலர் ஆத்மாவை அறியாமல் இருப்பதற்குக் காரணமாய் மூலாவித்யை என்ற ஒரு முகமூடி அநாதியாய் இருந்து கொண்டிருக்கிறது என்றும், அது ஆத்மாவை மூடிக்கொண்டிருக்கிறதென்றும், அதனால்தான் அறியாமல் இருப்பது, தப்பாய் அறிவது போன்ற அவித்யைகளும், உலகும் உண்டாகியுள்ளன என்றும் அது மூநிலைகளிலும் இருந்து கொண்டு ஞானத்தினால் அழியத் தக்கதும் ஆகியுள்ளது என்கின்றனர். இந்த அவித்யை வெறும் கற்பனையே. புறத்தே தெரியும் பாவ (भाव) வடிவான அறிவு மற்றும் விஷய ப்ரபஞ்சத்திற்கு ஒருவகை பாவ வடிவான (भाव) காரணம் அவசியமென்றும், அப்படிப்பட்ட காரணமில்லாத கார்ய வடிவான ஞானம் மற்றும் விஷயங்களின் ப்ரபஞ்சம் தோன்றாது என்றும், தாம் செய்துகொண்ட தப்பான தர்க்கத்தைக் காப்பாற்ற (மூடி மறைக்க) இவ்வாதிகள் இந்த அவித்யையை ஏற்படுத்திக்கொண்டுள்ளனர்.

ப்ரபஞ்சம் பரமார்த்தத்துடன் சேர்ந்திருக்கும் ஒரு வஸ்து அல்லாததாலும், பரமார்த்தத்தின் விவர்த்தமே ப்ரபஞ்சமாகியிருப்பதாலும், ப்ரபஞ்சத்திற்கு எந்தக் காரணத்தின் எதிர்ப்பார்ப்பும் இல்லை. ப்ரபஞ்சம் பாவ, அபாவங்களின் மொத்தமாய் இருக்கும்போது, அதை பாவம் (भाव) என்று வைத்துக்கொண்டு, அதற்கு பாவ வடிவ காரணம் இருக்க வேண்டும் என்று தர்க்கம் செய்வது சரியன்று. தேச காலங்களும், கார்ய காரணங்களும், ப்ரபஞ்சத்தினுடனேயே தோன்றுவதால், அதற்கு வேறொரு காரணத்தை வைத்துக் கொள்வது என்பது மிகையான வாதமே. இவர்கள், அவித்யையானது கனவு, நனவிலும் இருக்கும் என்று சொல்பவர்கள். அந்த அவஸ்தைகளில் காலப் பெருக்கு வெவ்வேறாகி இருப்பதால், காரண ரூபமான அவித்யையை எந்தக் காலத்திற்குச் சேர்க்க வேண்டும்? என்னும் கேள்வி விடையற்றுப் போகும். மேலும் பரமார்த்தத்தை அறியாமலிருப்பது என்னும் அவித்யையின் பலனாய் உண்டாகும் தவறான அறிவே, கார்ய காரணத்திற்கு மூலமாகியிருக்கிறது. இப்படியிருக்க, தவறான அறிவு என்னும் இந்த அவித்யைக்கும் காரணம் உண்டு என்று சொல்வது கார்ய காரண பாவனையின் ஸ்வரூப விவேகம் இல்லாததே என்பது தெளிவாகிறது. இந்த மூலாவித்யை எங்கோ சிலரது கற்பனையாக இருப்பதால் அனுபவத்தையே முக்கியமாக ஆராயும் இந்நூலின் ஆராய்ச்சிக்கு இது தேவையில்லை. இதன் விஷயம் 'மூலா வித்யா நிராஸ' அல்லது 'சங்கர ஹ்ருதயம்' என்னும் ஸம்ஸ்க்ருத நூலில் விரிவாக ஆராயப்பட்டுள்ளது.

134. பரமார்த்தத்தைத் தப்பாய் அறியும் அவித்யையும் ஜனங்களுக்கு இயல்புதான்

பரமார்த்தத்தை அறியாததால் மட்டுமே அதைத் தப்பாய் புரிந்து கொள்ளக் காரணமென்ன? எவ்வளவோ விஷயங்களை நாம் அறியோம். ஆயினும் அவைகளை நாம் தப்பாய் அறிந்துகொண்டிருப்பதில்லை. அதென்னமோ எனக்குத் தெரியாது என்றுதான் சொல்கிறோம். இப்படியிருக்க, தூய அறிவை அறியாததாலேயே அதில் அறிவுகள் பலவாறாகவும், விஷயங்கள் பலவாறாகவும் இருக்கும் உலகைக் காண்பதற்கு என்ன காரணம்?

பதில்: சென்ற பிரிவிலேயே இதற்கு பதில் கூறியுள்ளோம். பரமார்த்தத்தை அறியாமல் இருப்பது என்னும் அவித்யையைப் போலவே தப்பாய் அறிந்துகொள்வது என்பதும் ஜனங்களுக்கு இயல்பாகியே உள்ளது. இதற்குக் காரணத்தைக் கூற இயலாது. பரமார்த்தத்தை அறியாதது முன், அதைத் தப்பாய் அறிந்துகொள்வது பின் – என்னும் அர்த்தத்தில் நாம் அறியாதிருப்பது என்பதைத் தப்பாய் புரிந்துகொள்வதற்குக் காரணமாய்ச் சொல்லவில்லை; அறியாதவர்களுக்கு மட்டும் அது இருக்கும். ஆகையால் அறியாமல் இருப்பதைக் காரணமென்றும், தப்பாய் புரிந்து கொள்வதைக் காரியம் என்றும் சொல்லியுள்ளோம். 'பால் த்ரவ வஸ்துவாகையால் தானிருக்கும் பாத்திரத்தின் வடிவத்தை உடையதாகிறது' என்னும் போது திரவ வஸ்துவானது முதல், அதற்குத் தானிருக்கும் பாத்திரத்தின் வடிவமுடையதாக ஆகும் ஸ்வபாவம் பின்னால் வந்தது- என்னும்படியான கார்ய காரண பாவம் இருப்பதில்லை. இதைப்போலத்தான் 'அறியாமல் இருப்பதாலேயே தப்பாகி அறிகின்றனர்' என்று கூறும்போதும் நிமித்த, நைமித்திக பாவத்தையே இந்த அவித்யைக்குச் சொல்லியுள்ளோம். அறியாமல் இருந்தால் தப்பாகதான் அறிவது என்று ஒரு விதியும் இல்லை. ஏனென்றால் தூக்கத்தில் நாம் தத்துவத்தை அறியாமல் இருக்கிறோம். ஆனால் அதை நாம் தப்பாய் அறிவதில்லை. இவ்விரண்டு அவித்யைகளும் ஜனங்களில் இயல்பாகியே வந்துள்ளனவே ஒழிய இவைகளில் ஒன்று மற்றொன்றிற்குக் காரணமில்லை. அந்தக்கரணத்தில் ஒரு ஸ்வபாவம் உண்டு. அதன் விளைவாய் பொதுவாக, ஜனங்கள் விழிப்பு நோக்கில் தான் விஷய விசாரத்தை செய்கின்றனர். அவர்கள் நோக்கில் பரமார்த்தம் இருப்பது என்றைக்கும் தோன்றுவதில்லை. ஆனால் அதில் இல்லாத பிரிவும், பேதமும் இருப்பது போல் தோன்றுகிறது. இதுதான் அவித்யை. புற விஷயங்களைக் குறித்த அவித்யைக்கும், ஆத்ம ஸ்வரூபமே ஆகியிருக்கும் தூய அறிவைக் குறித்த அவித்யைக்கும் ஒரு நுண்ணிய வேறுபாடு உள்ளது. ப்ரமாணங்களின் துணையோடு விஷயங்களை அறிந்தபின் நாசமாகும் அவித்யையானது 'இதுவரை எனக்கு இப்படி என்று தெரியவில்லை, 'இப்போது அறிந்தேன்' என்று காலத்திலேயே இருக்கும் அவித்யை என்னும் பாவனை நம்மனைவரிலும் உண்டு. ஆனால் இவையனைத்தையும் அறிய அடிக்கல்லாய் இருக்கும் 'நான்' என்னும் அறிவு நம் நிஜமான ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை அறியாமல் அதை 'நான்' என்னும் ஒரு நபர் (வ்யக்தி) வடிவாய், தப்பாய் புரிந்து கொண்டதின் விளைவு. இந்த ஆத்ம விஷயமான அவித்யை நம் நடைமுறைகளிலெல்லாம் இருந்துகொண்டே இருக்கிறது. இதற்கு ஆதியோ, அந்தமோ இருப்பதாகவே தெரியவில்லை. இதை நாம் அனுபவத்திலேயே கண்டுள்ளோம். பரமார்த்த ஞானம் ஆன பின் அது முழுமையாய் விலகிவிடும்.

ஆனால் அதே அந்தக்கரணத்தில் இன்னொரு ஸ்வபாவம் உள்ளது. மூன்று அவஸ்தைகளின் அனுபவத்தை அனுசரிக்கும் பூர்ணானுபவநோக்கில் பார்த்தால், பரமார்த்தம் தான் இருக்கிறபடி, ஸத்சித்ரூபமாய் அதற்குத் தெரியவரும், அவித்யை பாதிதமாகிவிடும். இந்தத் தெளிவே 'வித்யை'. இதுவும் அந்தக்கரண தர்மமே.

அவித்யையின் நோக்கில் பார்க்கும்போதுதான் தேச, கால, நிமித்தங்கள் தோன்றுவதால், கார்ய காரண பாவமும் கூட அவித்யையின் கார்யம் என்கிறோம். அவித்யைக்கு என்ன காரணம் என்று கேட்கும்போது அவித்யையை நமக்கு அந்நிய விஷயமாக்கிக் கொள்கிறோம். இப்படிச் செய்வதே ஸாத்யமில்லை. ஏனென்றால் கேள்வியைக் கேட்பதற்கும் வித்யாவித்யை என்னும் தர்மங்களுள்ள அந்தக்கரணத்தை நம்முடையது என்றே கருத வேண்டியுள்ளது. ஒருவேளை நம்மில் எந்த அந்தக்கரண ஸம்பந்தமும் இல்லை என்பதை எப்படியோ அறிந்துகொண்டு பின் கேள்வியைக் கேட்கலாம் என்றும் கற்பிக்கலாம். ஆனால் அப்போது நம்மில் அவித்யையே இருப்பதில்லையாதலால் அவித்யையின் காரியமான கார்ய காரண பாவமும் இருப்பதில்லை. எனவே தான் நாம் அவித்யா காரணமான கேள்வி குதர்க்க தோஷத்துடன் கூடியது என்று (133ல்) சொல்லியுள்ளோம்.

135. தூய அறிவை அறிந்துகொள்ள முடியும்

நான்காவது கேள்வி: எப்போதும் எல்லாவற்றையும் அறிந்துகொண்டே இருக்கும் தூய அறிவை அறிவது தான் எப்படி? அதை அறியும்போது அது விஷயமாகி விடுவதால் அதன் ஸ்வபாவமே வேறாகி விடுமே? இக்கேள்விக்குப் பதில் சொல்லி இப்பகுதியை முடிப்போம்.

பதில்: தூய அறிவென்பது நம் ஸ்வரூபமே ஆகியிருப்பதால் அதை உண்மையில் அறிய வேண்டிய அவசியமே இல்லை. ஏனென்றால் பொதுவாக மனிதன் தன் ஸ்வரூபம் அல்லாததைத் தான் அறிய முயல்கிறான். (கீ.பா.2-16). ஆயினும் தற்போதைய விழிப்பு நோக்கின் அட்டகாசத்தினால் தன் ஸ்வரூபமே தனக்கு எட்டாமல் போயுள்ளது. தான் தூய அறிவே ஆகியிருந்தபோதிலும் நான், மற்றவை என்று பிரிவுற்றிருப்பதைப் போலவும், தன் அறிவினால் மற்றவைகளை அறிந்துகொள்வது போலவும் உறுதியாக நம்பியுள்ளான். தூக்கத்தில் இப்படிப்பட்ட பாவனைகளுக்கு இடமில்லை. ஏனென்றால் அங்கு எவ்விதப் பிரிவுகளுமின்றி பேரறிவு ஒன்றே இருக்கிறது. ஆனால் அதை அறிய, கரணம் இருப்பதில்லை. ஒருவனின் இரண்டு கண்களையும் கட்டிவிட்டு மிக அழகான அரண்மனையின் முன் நடமாடவிட்டால், அவனுக்கு அந்த அழகின் அறிவு உண்டாகுமா? அதுபோல அவித்யையுடன் கூடிய விழிப்பு நோக்குடையவன் தூங்கும்போது, பேரறிவு வடிவத்தையே நாள்தோறும் அடைந்துகொண்டிருந்தாலும், அவனுக்கு அந்த விஷயம் தெரியாமலேயே இருக்கிறது. பூமியின் ஸ்வபாவத்தை அறியாதவர்கள், தாம் நடமாடும் இடத்திற்குக் கீழேயே தங்கச் சுரங்கம் இருந்தாலும் அதை அறியாமல் இருப்பதைப்போல், தாம் பேரறிவு வடிவினரே ஆகியிருந்தும் தூக்கத்தில் பேரறிவு என்னும் அமிர்தத்தில் முங்கியிருந்தபோதிலும் அதன் அறிவே இல்லாமல் இருக்கின்றனர். (சா.உ. 8-3-2). இதற்காக, விழிப்பிலேயே ஒருவகை அறிவு தேவைப் படுகிறது. நிறைநோக்கின் ஆராய்ச்சியினால் இந்த அறிவைப் பெறலாம் என்று சொல்லவே இந்நூல் எழுதப்பட்டுள்ளது.

நனவு அறிவிற்கு பேரறிவு விஷயமானால் அதன் ஸ்வபாவமே மாறியது போலாகாதா? இத்தகைய அறிவினால் அதை எப்படித்தான் தெரிந்து கொள்வது என்பதைப் பரிசீலிப்போம்.

முதலில் தூய அறிவை ஒரு பக்கம் வைத்துவிட்டு நனவறிவு ஆராய்ச்சியை மேற்கொள்வோம். இந்த அறிவிற்கு ஏதோ ஒரு விஷயம் இருக்க வேண்டும் என்பது தெரிந்ததே. ஒரு புத்தகத்தை அறியும்போது நம் மனதில் புத்தக அறிவு என்னும் ப்ரத்யயம் உண்டாகிறதல்லவா? இங்கு புத்தகம், மனதை விட வேறானது என்பது தெரிகிறது. ஆனால் ப்ரத்யயம்? அது மனதிலேயே எழுவதால் அதை விடுத்து வேறானது என்று சொல்ல முடியாது. ஆனால் புத்தகத்தை அறிந்து கொள்ள இந்த ப்ரத்யயத்தை உண்டாக்கிக் கொள்வதால் மனது சிறிதாவது தேய்கிறதா? இல்லை. நாம் விரும்பினால், புத்தகத்தை விட்டுவிட்டு குச்சியை அறியக் கிளம்பலாம். இங்கு எந்த விஷயத்தில் மனது ப்ரத்யயத்தை உண்டாக்குகிறது? தன் விஷயத்தில் தான். தன்னிடத்துதான். இப்போது தானே விஷயியுமாகி, தானே விஷயமுமாகி ப்ரத்யயத்தை எழுப்புகிறது. ஆகையால் புத்தகப் ப்ரத்யயம் எவ்வளவு உண்மையோ அந்தக்கரண ப்ரத்யயமும் அந்த அளவு உண்மையே. இது அனுபவத்தில் உள்ளதால் இதை இல்லை என்று எப்படிக் கூறமுடியும்? நனவு அறிவிற்கு ஏதாவதொரு விஷயம் இருந்தே தீர வேண்டியுள்ளதால், அதற்குப் புற விஷயம் இல்லாவிட்டால் தன்னைத் தானே விஷயமாக்கிக்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. பொதுவாக புற நோக்கே அதன் இயல்பாயிருப்பதால் ஸாதகரல்லாதவற்குத் தம் அறிவைத் தாமே விஷயமாக்கிக் கொண்டு நெடு நேரம் இருப்பது கடினம். இந்த சமயத்தில் பெரும்பாலும் தூக்கமே வந்துவிடும். எங்கோ சிலர் இப்படி ஒருமுகப்பாட்டைப் பயிலுவதால் ஸமாதியுண்டாகும் என்கின்றனர். ஆனால் பொதுவான அனுபவத்தையே இப்போது ஆராய்வதால், தற்போது அந்த விஷயத்தை விட்டுவிடுவோம். தூய அறிவை இப்போது நம்முன் எப்படி கொணர்வது? தூக்கத்தில் நம் அனுபவம் எப்படி இருக்கிறதோ அதே முறையில் தான் நாம் அதைச் சிந்திக்க வேண்டும். இங்கு ஒரு விசேஷம். நனவு அறிவை அறிய, அது தானே விஷயியாகியும், தானே விஷயமாகியும் இருப்பதுபோல் நாம் கற்பனை செய்துகொண்டால் போதும். ஏனெனில் நனவில் அறிவதென்றால் விஷய, விஷயி பிரிவுகளை வைத்துக்கொண்டால் தான் வியவஹாரம் நடக்கும். இங்கு ஒவ்வொரு அறிவிற்கும் தன் விஷயம் ஒன்று இருந்தே தீரும். ஆனால் தூய அறிவின் விஷயத்தில் இப்படி இல்லை. அதன் ஸ்வரூபத்தைச் சிந்திக்க தூக்கத்தில் அனுபவித்த ஸ்வரூபத்தை மனதில் கற்பித்துக் கொள்ள வேண்டும். தற்போதைய நனவறிவு தன் விஷயத்வத்தைக் கழற்றி விட வேண்டும். அது கழன்றவுடன் தானே விஷய விஷயி பாவங்களை மீறிய தூய அறிவாகிவிடும். அப்படியில்லாவிட்டால் ஏகீபூதமான நித்திரையையோ, தூய அறிவையோ சிந்திக்கவும் முடியாது.

ஒரு புழு குளவியாவது நமக்குத் தெரியும். இதைக் கண்ணால் கண்டால் தவிர நம்ப முடியாது. இப்போது நாம் சொல்லிக்கொண்டிருப்பது அப்படிப்பட்ட அஸாத்யமான செயல் அல்ல. நம் நனவறிவு இப்போதும் தூய அறிவாகத்தான் உள்ளது. ஆனால் விஷயித்வம் நாம ரூபங்களுடன் கூடிய வெறும் மாயத் தோற்றமாக உள்ளது. நாம

ரூபங்களும் உண்மையிலேயே தூய அறிவே தான். தூக்கத்தில் அனைத்தும் தூய அறிவில் கரைந்து போகும் என்னும் அனுபவத்தினால் இது ஸித்தமாகிறது. ஆகையால் **யார் பேரறிவு வடிவ பரமார்த்தத்தை அறிய விரும்புகிறாரோ, அவருக்கு அத்தூய அறிவு விஷயமாய் இருப்பதில்லை. அது அவிஷயமாயிருக்கிறது என்று சிந்தித்தாலே அது விஷயித்வத்திலிருந்து கழன்று தூய அறிவாகிவிடும்.** 'ப்ரம்மத்தை அறிந்தவன் ப்ரம்மமே ஆகிறான். (முண்ட.3-2-9). ஆகையால் தூய அறிவை அறிய முடியும். இப்படிச் சொன்னதால் ஸித்தாந்தத்திற்கு எக்கேடும் இல்லை. அனுபவத்திற்கு விரோதமும் இல்லை.

136. பரமார்த்த அறிவின் பெருமை

தூய அறிவே எல்லா வேஷங்களையும் போட்டுக்கொண்டு நனவு நோக்கிற்குத் தென்படுவதால் அவித்யை கூட தன் உண்மையான வடிவில் தூய அறிவே ஆகிறது (ப்ரு.வா.2-1-174) எனவேதான் நடைமுறையில் ப்ராந்தி அறிவும் கூட தன் காலத்தில் சரியானதாகத் தான் தோன்றுகிறது. அந்த வடிவம் மாறி பிறிதொரு அறிவு ஏற்படும் போதும் அப்படித்தான் தோன்றுகிறது . லோகத்தில் இப்படி **எல்லா அறிவும் பரமார்த்த ஸ்வரூபத்தினால் தூய அறிவேயாகியிருந்து, தன் தன் காலத்தில் ஸத்யமான அறிவென்றே தோன்றினாலும், மனிதனுக்குக் கட்டக்கடைசியில் ஆக வேண்டிய பரமார்த்த அறிவில் ஒரு விசேஷம் உள்ளது. அது என்னவென்றால்: அந்த அறிவு, அறிந்தேன் என்னும் விசேஷத்தையே இல்லததாக்கி அறிபவன், அறிவு, அறிந்த விஷயம் எல்லாவற்றையும் கரைத்துவிட்டு தூய அறிவாகிவிடுகிறது.** (கௌ.கா.4.1)அந்த அறிவில் த்வைதமே இல்லாததால் (கௌ.கா.1-18) அந்த அறிவு, சரியா, தவறா என்னும் சந்தேகமிருப்பதில்லை. இப்படி அது திடமாக இருப்பதால் அதைத்தான் வித்யை என்று அழைப்பது நியாயம். இதற்கு ஒப்பிட்டால் மற்ற அறிவனைத்தும் அவித்யையே.

137. பரமார்த்தம் இருப்பு, அறிவு வடிவாய் இருப்பதல்லாமல், ஆநந்த வடிவமும் ஆகியிருக்க வேண்டும் என்னும் ஸம்பாவனை (probability)

இந்த அத்யாயத்தில் நாம் பரமார்த்தத்தை முக்கியமாய் அறிவின் கோணத்திலேயே ஆராய்ந்தும், இருப்பு, அறிவுகளுக்கு எந்த பேதமும் இல்லை என்றும் காண்பித்துக் கொண்டே வந்துள்ளோம். தூய உணர்வு, தூய அறிவு இரண்டும் ஒன்றேயாயிருந்து, அது நம் ஸ்வரூபமே ஆகியிருப்பதால் அதன் ஆராய்ச்சி நமக்குப் பிரியமாய் உள்ளது. தூக்கத்தில் நம் ஸ்வரூபம் தூய அறிவு, தூய உணர்வே ஆகியிருப்பதுபோல், தூய ஆநந்தமும் ஆகியுள்ளது என்பது விழித்தவுடன் நம்மைவிட்டகலாத சுகத்தின் வாஸனையினாலும், மனமலர்ச்சியினாலும் தெளிவாகப் புரிகிறது. இதிலிருந்து இந்த சுகத்தின் பரமார்த்தமும் அதே இருப்பே, அறிவே என்று புலப்பட்டாலும், சுகத்தின் விஷயத்தையும் விரிவாக ஆராய்வது நன்றே. ஏனென்றால் நம் ஸ்வரூபம் தூய அறிவு, தூய உணர்வே ஆகியிருப்பதுபோல், தூய ஆநந்தமும் ஆகியுள்ளது என்றால் அந்த

அறிவினால் நமக்குப் பரம புருஷார்த்தமே கிடைத்தது போலாகும். ஆகையால் சுகத்தின் நோக்கிலும் பரமார்த்தத்தை ஆராய அடுத்த அத்யாயத்திற்குச் செல்வோம்.

5. பேரானந்தத்தின் (சுகத்தின்) மூலமும் அதன் ஸத்யமும்

`ஆநந்தமே ப்ரம்மம் என்று அறிந்துகொண்டான்'. ஆநந்தத்தினால் தான் இவ்வுயிர்கள் தோன்றின. ஆநந்தத்திலேயே பிறந்து வாழ்கின்றன. ஆநந்தத்தை நோக்கியே சென்று அதில் கரைகின்றன, அல்லவா? – தை. 3-6

அ. ஆத்மாவே ஆநந்தம்

138. பேரானந்த ஆராய்ச்சியின் மகத்துவம்

இருப்பு, அறிவு இவைகளின் நோக்கில் தத்துவத்தை ஆராய்வதை விட ஆநந்த நோக்கில் ஆராய்வதில் ஒரு வகையான உயர்ந்த பயனுண்டு. அது என்னவென்றால்- இருப்பு, அறிவு இவைகளின் ஆராய்ச்சியில் மனிதன் ஒரு ஆர்வத்துடன் தொடங்கியிருந்தபோதிலும் அவ்வாராய்ச்சியினால் தனக்குக் கடைசியில் சுகம் கிடைக்காது என்று தொடக்கத்திலேயே தெரிந்துவிட்டால் அவன் தத்துவ சாஸ்திரத்தை ஆராய முயலுவானோ இல்லையோ, சொல்வது கடினம். ஏதோ ஒரு ஊக்கத்துடனோ, பொழுது போக்காகவோ நாம் பலவித ஆட்டங்களிலும், விநோதங்களிலும் ஈடுபடுவதுண்டு. ஆனால் விரைவில் அவைகளில் விருப்போ, வெறுப்போ, நாட்டமோ போய்விடுவது திண்ணம். எனவே ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்றிற்குத் தாவுவது சுலபமாகியிருக்கிறது. ஏதாவது ஒரு புதிய பொருளைப் பார்ப்பது, பூங்காவனத்தில் நடப்பது, பந்தாட்டம், வேட்டை முதலிய வினோதங்களை நாம் நினைத்துப் பார்த்தால் இங்கு நாம் சொல்வதின் உண்மை புரியும். மனிதனுக்குப் ப்ரயோஜனபுத்தி தான் கவனத்தில் உள்ளது. தெரிந்த அல்லது கற்பனையான ப்ரயோஜனமில்லாமல் வேலையில் ஈடுபடுவது மனிதனால் ஸாத்யமில்லை.

தத்துவ சாஸ்திரத்திற்கு பரமார்த்தத்தைக் கண்டு பிடிப்பதே உத்தேசமாதலால் அதில் எந்த ப்ரயோஜனத்தையும் ஆராய வேண்டியதில்லை என்று சிலர் சொல்வதுண்டு. ஆனால் அத்தகைய உபயோகமற்ற சாஸ்திரங்களுக்குத் தகுதி பெற்றவர் யார்? தர்க்கம் செய்து கொண்டு தத்துவத்தைத் தேடுவதே வாழ்வின் குறி என்பவர்கள் இவ்வேலையைச் செய்யலாம். உண்மையிலேயே பரம புருஷார்த்தம் ஒன்றுள்ளது என்று நம்பும் பெரும்பாலானவர்களுக்கு அந்த சாஸ்திரங்களினால் எந்த ப்ரயோஜனமும் இல்லை. தன் சுய முயற்சியினால் உண்மையில் பெறக்கூடிய பயனே இல்லாவிடில் எந்த சாஸ்திரம் தான் அதை எங்கிருந்து கொண்டு வந்து கொடுக்கும்? என்று சிலர் கேட்கலாம். ஆனால் வேதாந்தம் வெறும் தர்க்கமல்ல. அது அனுபவ சாஸ்திரம். மனித குலத்திற்குப் பொருள் பொதிந்த ஒரு கடமை உண்டென்றோ, விசாரத்தினால் பரம புருஷார்த்தம் கிடைக்கும்

ஸம்பவம் உண்டென்றோ தர்க்கத்தினால் நிச்சயித்தாலும் நமக்கு அதனால் எவ்வித நிறைவும் ஏற்படுவதில்லை. அனுபவத்தில், பரமானந்தம் என்னும் புருஷார்த்தம் உள்ளது. அது ஞானத்தினால்தான் கிடைக்கும்; எனவே தத்துவ ஈடுபாடு பயனுள்ளது என்பதே வேதாந்தத்தின் ஸித்தாந்தம். எனவே பரமார்த்த ஆராய்ச்சியின் முழுமைக்கும், பயனுக்கும் ஆநந்த ஆராய்ச்சி முக்கியமானதே.

139. சுக விஷயத்தில் மக்கள் அபிப்ராயம்

இருப்பும், அறிவும் நம் ஸ்வரூபமாய் இருப்பதைப்போல ஆநந்தமும் நம் ஸ்வரூபமே என்பது சென்ற அத்யாயத்தில் ஸித்திக்கப்பட்டது. ஆனால் நித்தியமாய் இருக்கும் இவ்விரண்டைப்போல் ஆநந்தம் எப்போதும் தென்படுவதில்லை. ஒரு அழகான பொருளைக் காணும் போது இனிமையான குரலைக் கேட்கும்போது, நறுமணத்தை முகரும்போது, சுவையான உணவை உண்ணும்போது, மெத்தென்றிருக்கும் பொருளைத் தீண்டும்போது அல்லது உயர்ந்த சிந்தனை செய்யும்போது, நமக்கு ஒருவித சுகம் உண்டாகிறது. இருப்பு, அறிவு எப்போதும் தோன்றிக் கொள்வதுபோல், சுகம் ஏதோ ஒரு உபாதியின் காரணமாகத்தான் நம் அனுபவத்திற்கு வருகிறது. ஆகையால் சுகம் உண்மையிலேயே நம் ஸ்வரூபத்திலிருக்கிறதா அல்லது புறப்பொருள் சம்பந்தத்தினால் வருகிறதா என்பதை ஆராய்ந்து அறிந்துகொள்ள வேண்டும்.

பொதுவாக, இவ்விஷயத்தில் இருக்கும் அபிப்ராயம் என்னவென்றால், விஷயங்களை அனுபவிப்பதால் தான் நமக்கு சுகம் வெகுவாக ஏற்படுகிறது. ஆநந்தம் நம்மில் உண்டாவதால் சுகமும் நம்முடையதே. இதற்கு விஷயங்களும் துணை புரியவேண்டும். துய்க்கும் பொருட்களின் இயல்பு, அளவு முதலியவைகளின் துணைகொண்டுதான் நாம் போகப்பொருட்களில் சுகமுள்ளது என்று நம்பி அவைகளைச் சேகரிக்கிறோம். எனவே விஷய போகத்தினால் தான் சுகமுண்டாகிறது என்பது பொதுவான கருத்து. சிறிது விஷயம் தெரிந்தவர்கள் சொல்வது புறத்தே உள்ள உபாதிகள் நம் சுகத்திற்குக் காரணம் என்பது உண்மையே என்றாலும், உண்மையில் ஸ்தூலமான சப்தம் முதலியவைகளே இருக்கவேண்டும் என்னும் நியமம் இருப்பதில்லை. ஏனென்றால் சுகமென்பது மனதின் வ்ருத்தி விசேஷம் தான். ஸ்தூல சுகத்தைவிட அதிக அளவு சுகத்தைக் காவியங்களின் மூலமும், கலைகளின் உபாஸனைகளினாலும் பலர் அனுபவிப்பதைக் காண்கிறோம். ஆகையால் விவேகிகளுக்குப் புற விஷயங்கள் இல்லாவிட்டாலும் மனதொன்றே சுகத்திற்குக் காரணமாகியிருக்கிறது. விஷயங்களினாலும் சிறிது சுகம் உண்டாகலாம், ஆனால் அது காவியம் முதலியவைகளினால் வரும் தூய இன்பம்போல் இருக்காது என்பது சில ஆராய்ச்சியாளர்களின் கருத்து.

140. ஸாக்ஷிதான் பேராநந்தத்தின் ஸாரம்

இரண்டு அம்சங்கள் மேல்கூறிய கருத்துக்களில் அடங்கியுள்ளன.

1. சுகம் மனதில் எழும் ஒரு வ்ருத்தி விசேஷம்.

2. சுகம் ஒரு உபாதியினால் தான் எழும்.

இப்போது நாம் சிந்திக்கவேண்டியது: உபாதியில் சுகமுண்டா? இந்த உபாதியினால் தான் சுகம் வெளிப்படுகிறதா? என்பதே.
இந்த ஆராய்ச்சியை இருப்பு, அறிவு முதலியவைகளை மூநிலை கொண்டு பரிசீலித்ததுபோலவே ஆராய்வது நலம். ஏனெனில் இப்போது நாம் நனவில் சுகம் எப்படி ஏற்படுகிறது என்பதை மட்டும் ஆராயத் தொடங்கவில்லை. சுகத்தின் பரமார்த்தத்தையே கண்டு பிடிக்கத் தொடங்கியுள்ளோம். ஆகையால் முழுமையான அனுபவ ஆதாரத்தின் மேல் இருக்கும் யுக்தியே இங்கும் நமக்குத் துணை புரிய வேண்டியுள்ளது. எனவே அவஸ்தைகளை ஒன்றொன்றாய் ஆராய்வோம்.

- நனவு நிலையில் 'நான் இதை அறிகிறேன்' என்னும் வடிவான அறிவில் ஞாத்ரு, ஞேயம், ஞானம் என்னும் முப்புடிகள் (த்ரிபுடி) இருப்பதுபோல, போக விஷயத்திலும் 'நான் இதைத் துய்க்கிறேன்' என்னும் வடிவான (போக்ய, போக்த்ரு, போகம்) முக்குப்பிகள் உள்ளன.

- அறிவதற்கு கண் முதலிய ஞானேந்திரியங்களை உபயோகிப்பது போல, சுகப்பட கர்மேந்திரியங்களை உபயோகிக்கிறோம்.

- அறிவைப்போல, சுகமும் (ஆநந்தமும்) உட்கரணத்தில் உண்டாகும் ஒரு மனோவ்ருத்தி தான். இப்போது கேள்வி என்னவென்றால்: விஷயம் தான் வ்ருத்தியை உண்டுபண்ணுகிறதா? ஆமாம் என்றால், அதில் இருக்கும் அஸாதாரண தகுதி என்ன? விஷயத்தினால்தான் சுகம் கிடைக்கும் என்பது நிஜம் என்றால் அதே விஷயம் அனைவருக்கும் ஒரே மாதிரியான சுகத்தை எப்போதும் அளிக்க வேண்டும். ஆனால் இப்படியில்லையே. ஒரு விஷயம் ஒருவருக்குச் சுகமாய் இருந்தால் இன்னொருவருக்கு அது துக்கமாய் இருக்கலாம். தற்போது ஒரு விஷயத்தினால் ஒருவர் சுகமாக இருந்தால் அதே விஷயம் வேறு ஒரு காலத்தில் அவருக்கே துக்கமாகப் பரிணமிக்கலாம். விஷயம் தான் சுகத்திற்குக் காரணம் என்றிருந்தால் இப்படி ஏன் ஆகிறது? பதில் இல்லை. விஷயமேயின்றி சுகம் ஏற்படுமானால் மனது ஏன் விஷயத்தையே பற்றிக் கொண்டுள்ளது? விடையில்லை.

இக்கேள்விகளை ஒரு விதத்தில் சமாளிக்கலாம். விஷயம் எதுவே ஆனாலும் நமக்குப் பிடித்திருந்தால் அதிலிருந்து சுகம் கிடைக்கும். இல்லையேல் இல்லை. ஒருவருக்கு பிடித்த இனிப்பு மற்றொருவருக்கு பிடிக்காமல் இருக்கலாம். இனிப்பு பிடித்தவருக்கு இனிப்பில் என்ன சுகம் கிடைக்குமோ அதே மாதிரியான சுகம் கசப்பு பிடித்தவருக்கு கசப்பிலிருந்தும் கிடைக்கலாம். இருவருக்கும் அவரவர் உணவு பிடித்திருப்பதால் தான் அவை சுகம் உண்டு பண்ணுபவைகளாகி இருக்கின்றன. இப்படி விருப்பமே பதார்த்தத்தின் சுக ஸாதனத்திற்குக் காரணம் என்பது உண்மையானால் ஒரு தத்துவம் எழுகிறது. அது என்னவென்றால் விருப்பம் என்பது உட்கரண தர்மமாகியிருப்பதால் மனிதன் தன்னுள்ளேயே இருக்கும் அன்பை அவ்விஷயத்தின் மேல் பூசி விஷயங்களைத் தனக்கு விருப்பமாக்கிக் கொள்கிறான். எனவே விஷயங்கள் சுகத்திற்கு நிமித்தம் என்று சொல்லும்போது அவன் அந்தக்கரணத்திலிருக்கும் விருப்பமே உண்மையில் சுகத்திற்கு

நிமித்தமாகியிருக்கிறது. ஆனால் நம் ஆராய்ச்சியில் இங்கு ஒரு இடையூறு ஏற்படுகிறது. மனிதனுக்கு ஒரு விஷயத்தில் விருப்பும் மற்றொன்றில் வெறுப்பும் ஏன் ஏற்படுகிறது? விஷயத்தில் எவ்வித சுகமும் இல்லாவிட்டால் அதன் பக்கம் மனம் சாய்வதற்கு என்ன காரணம்? மேலும் மனதில் விருப்பம் என்னும் வ்ருத்தி உண்டாவதாலேயே ஏன் சுகம் உண்டாகவேண்டும்? மனதின் வ்ருத்திகளிலெல்லாம் சுகம் இருப்பதில்லையே, ஏன்? இந்த ஒரு வ்ருத்தியில் உள்ள விசேஷம் தான் என்ன?

141. சுகத்தை அனுபவிப்பவனுக்கும் சுக அனுபவத்திற்கும் உள்ள தொடர்பைப் பற்றிச் சில கருத்துக்கள்

(மேலே எழுப்பப்பட்ட கேள்விகள் பேரறிவு விஷயத்தில் (91, 92ல்) எழுந்த கேள்விகளை ஒத்துள்ளன.) காரணம்: நனவில் உள்ள அறிவின் ஆச்ரயமாகி இருக்கும் ''நான்' என்னும் பதார்த்தமே சுகத்திற்கும் ஆச்ரயமாகியுள்ளது. நான் என்பது ஸ்வரூபத்தில் ஜடமென்றும் இதில் அறிவென்னும் குணம் இருக்கிறது என்றும் முற்கால தார்கிகர்கள் சொல்லிக் கொண்டிருந்தனர் என்று (97ல்) சொல்லியுள்ளோம். அதைப்போலவே அவர்கள் சுகமும் நான் என்னும் வடிவில் இருக்கும் ஆத்மாவின் குணமென்றே சொல்லிக் கொண்டிருந்தனர். ஞானம், சுகம், துக்கம், தர்மம், அதர்மம், இச்சை – இவையெல்லாம் அவர்கள் மதத்தில் ஆத்மாவின் தர்மங்களே ஆகியுள்ளன. ஜடமாய் இருக்கும் ஆத்மாவிற்கு ஞானமென்னும் குணம் எப்படிப் பொருந்தாதோ, அப்படித்தான் சுகமும் ஆத்மாவின் குணமென்பது பொருந்தாது. இன்றைய சில வேதாந்திகள் (பூஜ்ய ராமானுஜாசாரியர் மற்றும் பூஜ்ய மத்வாசாரியர்களைப் பின்பற்றுபவர்கள்) ஆத்மா ஞான ஸ்வரூபமே ஆகியிருந்தாலும், ஞான குணமுள்ளவனும் ஆகியுள்ளான் என்றும், ஆத்மா ஆநந்த ஸ்வரூபனே ஆகியிருந்தாலும், ஆநந்த குணமுடையவனும் ஆகியுள்ளான் என்றும் கூறுகின்றனர். ஞானம் என்னும் குணத்திற்கும் அப்பெயருடைய 'குணி'க்கும் எப்படி வேற்றுமையைக் காண்பிக்க முடியாதோ, அதேபோலத்தான் ஆநந்தமென்னும் குண, குணிக்கும் பரஸ்பர வேற்றுமையைச் சொல்ல முடியாது. ஆநந்தத்தை அறியும் ஆத்மாவில் ஆநந்த ஸ்வரூபம் இல்லாவிடில் அவனுக்கு இது ஆநந்தம் என்னும் அறிவே உண்டாகாது. எனவே, இந்த குண, குணி வேற்றுமை நனவு நோக்கில் கற்பிக்கப்பட்டது என்பது தெளிவாகிறது.

142. மகிழ்வு, மகிழ்பவன் என்னும் வடிவில் தோன்றும் ஆநந்தம் சுதந்திரமானதல்ல

'நான் சுகமாக உள்ளேன்' என்னும் அனுபவத்தைப் பரீட்சிக்க வேண்டும். இங்கு சுகம் மகிழ்வு, மகிழ்பவன் என்னும் தொடர்பு உடையதாக இருக்கிறது. (அல்லது தர்ம தர்மி வடிவான சுகம்) இச்சுகம் சுதந்திரமானதா அல்லது வேறு எதிலிருந்தாவது வந்ததா? (96ல்) இருப்பின் விஷயத்தில் சொல்லியுள்ள யுக்தியின்படி, இத்தர்ம தர்மியின் மூலம், நனவைப் பார்க்கும் ஸாக்ஷியிலுள்ளது என்பது தெளிவாகிறது. ஸாக்ஷியின் சுகம் மற்றொன்றிலிருந்து வந்ததல்ல; ஏனென்றால் அது நமக்குப் பிடிக்காமல் போவதேயில்லை. நமக்குப் பிடித்தது மட்டும் தான் சுகத்தின் அடையாளம் என்றால்

ஸாக்ஷியே மிகவும் பிடித்தமானது என்றாகிறது. எப்படியென்றால் உலகில் உள்ள ஒவ்வொரு உயிரும் தன்னைத் தானே விரும்பிக்கொண்டுதான் மற்றவைகளையும் நேசிக்கிறது. கணவன், மனைவி, மக்கள், பணம், ஜாதி, தர்மம், ராஜ நீதி, பௌதிக சாஸ்திரம், தத்துவ சாஸ்திரம் முதலியவையெல்லாம் நமக்கு எக்காரணத்திற்காகப் பிடிக்கிறது? 'தான்' என்னும் பதார்த்தத்திற்குத் தானே? (ப்ரு.4-5-6) விஷயங்கள் எவருக்கு வேண்டும்? தனக்குத் தான், தன்னுடையவர்களுக்காக வேண்டியது கூடத் தனக்காகத்தான். தனக்கு நெருங்கி வந்தவைகளையெல்லாம் ஒவ்வொருவனும் அதிக அளவில் நேசிக்கிறான். தன்னை, எல்லாவற்றையும் விட அதிக அளவு நேசிக்கிறான். இதை யாரும் சொல்லிக்கொடுக்க வேண்டியதில்லை. பிறப்பிலிருந்தே இறக்கும் வரை ஒவ்வொருவரிலும் இருக்கும் விசேஷமிது. தன்னைத்தான் ஏன் நேசிக்க வேண்டும்? 'தன் பாதுகாப்பிற்காக' என்று பௌதிக அறிஞர்கள் கூறுகின்றனர். தன்னை ஏன் பாதுகாத்துக்கொள்ள வேண்டும்? அவர்களிடம் இதற்கு விடையில்லை.

ப்ரியமானது தான் சுகத்தின் மூலம் என்று நாமனைவரும் கருதுகிறோமல்லவா? 'தான்' என்னும் பதார்த்தம் எல்லாவற்றையும் விட அதிகமாகப் பிடித்திருப்பதால் அங்கேயே சுகம் நிலைத்திருக்கிறது எனலாம். தன்னில் சுகமில்லாவிடில், தன்னில் ஏன் அவ்வளவு ப்ரியம்? மனிதன் 'தான்' என்று எதையெதைக் கற்பித்துக் கொள்கிறானோ அதையெல்லாம் நேசிக்கிறான். பொதுவாக, சரீரமே தான் என்று அறிந்துள்ளதால் உடலுக்காக எதையும் விட்டுவிடத் தயாராகியுள்ளான். ஆனால் சிறிது ஆராய்ந்தபின், சரீரத்தை விட ப்ராணன் மேல் என்று தெரிகிறது. உயிருடன் இருந்தாலல்லவா, உடம்பு சுகத்தை விழைய முடியும்? உயிரைவிட மனம், மனதை விட புத்தி ஆத்மாவிற்கு நெருங்கியுள்ளது. அஹங்காரம் இவையனைத்திற்கும் உள்ளிருப்பது. இதைத்தான் நனவில் அனைவரும் 'நான்', 'நான்' என்று கூறிக் கொண்டும், நம் உண்மையான ஸ்வரூபமென்றும் நம்பிக் கொண்டுள்ளோம்.

விழிப்பு நோக்கில் இதில் இரண்டு வகை குணங்களுள்ளன.

- ஒன்று-கர்த்ருத்வம், போக்த்ருத்வம். ஒன்றைச் செய்து ஒன்றைப் பெற வேண்டும் அல்லது நீக்க வேண்டும் என்னும் இச்சை, முயற்சி மற்றும் பயனைப் பெற்று சுக துக்கங்களை அனுபவிப்பது. வேண்டியதைப் பெற்று வேண்டாததை நீக்க முயற்சிக்கும் சக்தியே கர்த்ருத்வம். பொருட்களைச் சேகரித்தப் பின் அவைகளை அனுபவித்து சுகம் அல்லது துக்கப்படும் சக்தியே போக்த்ருத்வம். கர்த்ருத்வ, போக்த்ருத்வங்களினால் இந்த 'நான்' என்பதற்கு உலக வழக்கில் உயர்ந்த இடம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. இந்த கர்த்ருத்வ, போக்த்ருத்வ வியாபாரம் நடை பெற்றுக்கொண்டு போவது போல் விஷயங்கள், கரணங்கள், முயற்சி, கர்மம், போகம் – இவையனைத்தும் நானென்னும் பதார்த்தத்திற்காக உள்ளனவேயொழிய தமக்குத் தாமே இல்லை. நான் என்னும் பதார்த்தத்திற்கு கர்த்ருத்வ, போக்த்ருத்வமே முதலாவதான தர்மம் என்று சொன்னோம்.
- ஞாத்ருத்வம் என்பது இரண்டாவது தர்மம். (96ஐக் காண்க) ஞாத்ருத்வமும் உலக வழக்கில் கர்த்ருத்வ, போக்த்ருத்வத்திற்காகவே இருக்கிறது எனலாம். ஏனெனில் மனிதன் ஞாத்ருத்வ சக்தியினால் வஸ்துக்களைப் ப்ரமாணத்தினால் அறிந்து,

தனக்கு வேண்டியதை அடைந்தும் வேண்டாததை அகற்றவும் முயல்கிறான். இம்முயற்சி நிறைவேறினால் மகிழ்கிறான். இப்படிச் செய்துகொண்டிருப்பதே நடைமுறை. ஆகையால் உலக வழக்கில், அறிவு கர்மத்திற்கு, கர்மம் போகிப்பதற்கு; போக்த்ருத்வமே எல்லாவற்றிற்கும் மேலான வியவஹார சக்தியாகிறது. நான் என்னும் பதார்த்தத்தில் போக்த்ருத்வம் இருப்பதால் தான் ஜனங்கள் ஸம்ஸாரம் சுகமயமென்று மகிழ்ந்துபோய் விஷயங்களை நாடி ஓடுகின்றனர். எனவே ‘நான்’ என்னும் போக்தா இல்லாவிடில் வியவஹாரமே இல்லை. இதைச் சுற்றித்தான் ஸம்ஸாரமே சுழல்கிறது. நான் என்பதின் மேல் ஜனங்களுக்கு இவ்வளவு நேசம் இருந்தாலும் இதையே நேசத்தின் கடைசி ஸ்தானம் என்று கருதலாமா? என்று கேட்டால் விழிப்பு நோக்கில் இதை விட உயர்ந்த பதார்த்தத்தை நாம் அறியோம். ஆனால் நிறைநோக்கில் நான், போகம், போக்யம் எல்லாவற்றையும் உள்ளடக்கிய நனவையே பார்க்கும் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்தில் நமக்கு நிறுத்தம் கிடைத்துவிடும். இந்த நான் என்னும் பதார்த்தத்தின் மேலுள்ள அபிமானம் அப்போது இறங்கிவிடும். ஏனெனில் நனவில் எப்படி போக்த்ருத்வத்துடன் கூடிய நான் என்பதே எல்லாவற்றிற்கும் உள்ளிருக்கும் நான் ஆகியிருக்கிறதோ, அப்படி நிறை நோக்கில் ஸாக்ஷியானது, போக்த்ருவான நான் என்னும் பதார்த்தத்தைவிட உள்ளிருக்கும் நான் ஆகியிருக்கும். உண்மையில் இதுதான் நான் என்பதின் பரமாவதி. எனவேதான் நமக்கு அதன் மேல் அளவுகடந்த அன்பு இருக்கிறது. எனவே அதுதான் சுகத்தின் பரமார்த்த ஸ்வரூபம்.

143. நான் என்னும் பதார்த்தத்தின் ஸாரமே ஆநந்தம்

இதுவரை செய்த ஆராய்ச்சியினால் என்ன முடிவு ஏற்பட்டது என்றால்: நான் என்னும் பதார்த்தத்தில் அனைத்துப் பிராணிகளுக்கும் எல்லையில்லா நேசமுள்ளது. ‘இது என்னுடையது’ என்னும் காரணத்தினாலேயே போகமும், போக்ய பதார்த்தங்களும் வேண்டியுள்ளன. ஒருவருக்குப் பதில் இன்னொருவர் இன்பம் துய்ப்பது முடியவே முடியாது. நான் என்னும் பதார்த்தம், துய்க்கும் பலத்துடன் உலக வழக்கில் எல்லாவற்றையும் தனக்கு அடியாட்களாகக் கொண்டு, தான் தான் சுகத்தின் ஊற்று என்னும் மயக்கத்தை நமக்கு உண்டு பண்ணிக்கொண்டிருந்தாலும் இது நிஜமல்ல. ஏனென்றால் இதற்கு சுக சம்பந்தம் இருப்பதைப் போல் துக்க சம்பந்தமும் உண்டு. நானிருந்தால் எல்லாம் இருந்தது போல் கருதும் மனிதன் இந்த ஸம்ஸாரமெல்லாம் துக்க மயமென்றும் இதற்குப் பரிகாரமே இல்லை என்றும் நினைத்து விட்டால் தற்கொலை செய்து கொள்ள முயற்சிப்பான். நான் என்னும் சொல்லின் பொருள் ‘ஸாக்ஷியான நம் ஸ்வரூபமே. அது நமக்கு வேண்டாம் என்று தோன்றுவதேயில்லை. அதை விடவும் முடியாது. அதன் நோக்கில் பார்த்தால், இந்த நான் என்பதிலிருந்த சுகமும் இதன் மூலம் வ்ருத்தியிலும் விஷயங்களிலும் தோன்றிய சுகமும் ஸாக்ஷியினுடையதே. அந்த ஸாக்ஷியே சுகத்தின் ஸாரம் என்பது உறுதியாகி விடுகிறது. தைத்தரீய உபநிஷத்தில், அன்னமயம் முதலிய ஐந்து வகை அவித்யா கல்பித பொய்யான ஆத்மாக்களைச் சொன்னபின் உண்மையான சுகத்தின் ஸாரமான ஆநந்த வடிவான ஆத்மாவைக்

காண்பித்துள்ளது. அங்கு கூறியுள்ள ஆநந்த மயனைத்தான் நாம் இங்கு போக்தா என்று கூறியிருப்பது. அவனுக்குப் ப்ரியம் என்பதே தலையென்றும், மோதம் வலப்பாகம் என்றும், ப்ரமோதம் இடது பாகமென்றும் ச்ருதி சொல்லியுள்ளது. (தை. 2-5). இதை மநநம் செய்தால் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்தில் எந்த பேதமுமோ எந்தப் பிரிவோ இல்லை என்பது தானே ஏற்படும்.

ஆ. ஆநந்தத்தில் ஏற்றத் தாழ்வுகள்

144. ஆநந்தத்தின் மூன்று படிகள்

இப்பகுதியில் நாம் அறிவின் பிரிவில் சொன்னபடியேதான் சொல்ல வேண்டியுள்ளது. ஆனால் 'அறிவு' என்ற சொல்லை எடுத்து விட்டு 'ஆநந்தம்' என்னும் சொல்லைப் போட்டுக்கொண்டால் போதும் என்று கூறலாம். எனவே முன் சொன்ன விஷயங்களைச் சுருக்கமாகச் சொல்லிவிட்டு பிற விஷயங்களை இங்கு விவரிப்போம். இது இந்தப் பகுதியிலுள்ள எல்லாப் பிரிவுகளுக்கும் பொருந்தும்.
ஆநந்தம் நிர்பேத, நிர்விபாகமான ஆத்மா தான் என்பது உண்மையானால், அவஸ்தைகள் எங்கிருந்து வந்தன? அவைகளில் சுகதுக்கங்கள் எப்படி வந்தன? நம்மில் சுகமும், துக்கமும் தாரதம்யத்துடன் இருக்கின்றன என்று நம்பியிருப்பதாலல்லவா, ஒருவருக்கொருவர் உபகாரத்தையோ, அபகாரத்தையோ செய்ய முயல்வது? விஷயத்தினால் எந்த சுகமும் நமக்கு உண்மையில் உண்டாகாவிட்டால் அவையிருக்கும்போது தான் சுகமுண்டாகும் என்னும் நியமம் ஏன் ஏற்பட்டது? இப்படியிருப்பதால் அவஸ்தைகளில் ஏ[]தோ ஒரு வகை சுகமும் இருக்கிறது என்றே சொல்லவேண்டுமல்லவா? என்னுமொரு சந்தேகம் அத்விதீயாநந்தமான விஷயத்தைக் குறித்து உண்டாவது நிஜம். இதற்குப் பதில் (98ல்) சொல்லியபடி, சுகத்திற்கும் படிகளைக் கற்பிக்கலாம். அவஸ்தைகளைப் பார்க்கும் ஸாக்ஷி சுகம் பாரமார்த்திகமானது. ஏனென்றால் அது மற்றொன்றிலிருந்து உண்டாவதில்லை. அது கால தேச நிமித்தங்களைச் சார்ந்திராமல், போக்கு வரவு இன்றி உள்ளபடியே இருக்கக்கூடியது. விஷயங்களை முன்னிட்டு வரக்கூடிய சுகம் அவ்விஷயங்கள் இருக்கும் வரைதான் இருக்குமாதலால், அது வியாவஹாரிக சுகம். கற்பனை செய்த விஷயங்களினால் கூட தாற்காலிக சுகம் கிடைக்கலாம். உதாரணமாக, பொறாமை இருக்கும் செல்வந்தனுக்கு, இன்னொருவருக்கு அதிக அளவில் பணம் இருப்பதே துக்கம். சோம்பேறிக்கு வேலை செய்வதே துக்கம். ஏழ்மை, கடன், நோவு முதலியவைகளை சுகம் என்று சொல்வது எப்படி என்று கேட்கலாம். ஆனால் அவைகளும் நம் சுகம் வெளிப்படத் தடையாய் இருப்பதை நீக்கும் ஸாதனங்களே ஆகியுள்ளன.

இப்படிப்பட்ட தோற்றங்களுடைய வஸ்துக்களும், வெறும் கற்பனையினால் ஆகும் சுகமும் ப்ராதிபாஸிகமாக இருக்கிறது. இருப்பிலும், அறிவிலும், பாரமார்த்தமாதி

பேதங்களைக் காண்பித்திருப்பது, மிகப் பழைய க்ரந்தங்களில் இல்லாவிடினும் அதே யுக்தியுடன் இங்கும் அந்தஸ்துக்களைக் கற்பிப்பது பொருத்தமே.

துக்கமென்றால் என்ன என்று ஆராய்வோம். மனிதன் அதிக சுகத்தைக் காணும்போது. அந்த ப்ராதிபாஸிக சுகத்தையே துக்கமென்று சொல்கிறான். உதாரணமாக, ஒருவன் துக்க விரோதம் செய்துகொண்டால் அதையே சுகம் என்று ப்ரமிக்கலாம், தலையில் சுமக்கும் பாரத்தை இறக்கினால், பாரம் இறங்கியதே சுகம் என்றும், நோய்க்கு மருந்தை உண்டு, நோய் மறைந்தால் தனக்கு சுகம் ஏற்பட்டது என்று கருதுவதும் இக்காரணத்தினால்தான், இப்படி நாம் துக்கம் என்று சொல்வதும் கூட உண்மையில் மேற்கூறிய மூன்றுவித சுகங்களிலேயே சேர்ந்துள்ளதால், சுகத்தைவிட வேறான துக்கமென்பதே இல்லை என்றாவதால், நடைமுறையில் மேல்தர சுகத்தின் கண்ணோட்டத்தில் கீழ்த்தர சுகத்தையே துக்கம் என்று கூறுகிறார்கள். ஆகையால் பாரமார்த்திக நோக்கில் எல்லாமும் சுகமே ஆகியுள்ளது என்னும் ஸித்தாந்தத்திற்கு சுக தாரம்யத்தினாலோ, சுகதுக்க பிரிவினாலோ எந்தப் பாதகமும் இல்லை.

145. வ்யவஹார சுகமும் உண்மையில் பரமார்த்தமான பேரின்பமே

(99ல்) சொன்ன யுக்திகளை நினைவிற்குக் கொண்டு வாருங்கள். பலவித சுகபோகங்கள் நாம் செய்த புண்ய பாவ கர்மங்களிலிருந்து வரும்போது நம் அந்தக்கரண வ்ருத்தி மகிழ்வுருகிறது. அப்போது அதில் ஸாக்ஷியான ஆத்மாவின் ஆநந்தம் வெளிப்படுகிறது. விஷயத்தை முன்னிட்டுத் தோன்றியது என்னும் காரணத்தினால் இதை விஷய சுகமென்று கருதுகின்றனர். ஆத்மாவின் தர்மம் என்றும் கூறுகின்றனர். (தை.பா. 2-4, 2-8) ஆனால் உண்மையில் ஆநந்தமென்பது ஸ்வரூபமே ஒழிய தர்மமல்ல, தர்மியுமல்ல என்பதையும், அதற்குத் தோற்றம், மறைவு முதலியவைகள் இல்லை என்பதையும் அறிவின் விஷயத்தில் (102ல்) சொன்னபடி காண்க. சுகமானது ஒவ்வொருவரிடமும் ஒவ்வொருவிதமாகக் காணப்படுவது நிஜம். ஆனால் இப்படிப்பட்ட சமயங்களில் சுகத்திலேயே பரிமாண தாரதம்யம் உண்டாகிறது என்று கருதுதல் கூடாது. மேற்கூறியபடி ஒன்றே ஒன்றான ஆநந்தமே அந்தந்த வ்ருத்தி மூலமாய் மேலும் மேலும் அதிகமாய் வெளிப்பட்டுக் கொள்கிறது. மற்றும் அந்த ஒரே ஆநந்தம் தான் பலவகைத் தரங்களிலுள்ள மனங்களில் பலவிதமாகத் தோன்றுகிறது. அவ்வளவு தான். இதனால் தான் 'இவன்தான் ஜீவனுக்கு ஆநந்தத்தை அடைவிக்கிறான்'. (தை.2-7) இந்த ஆநந்த அம்சங்களையே ஆச்ரயித்துக் கொண்டு மற்றப் ப்ராணிகள் வாழ்கின்றன (ப்ரு.4-3-32) என்று ச்ருதி சொல்கிறது.

146. சுகத்தில் ஏற்றத் தாழ்வுகள் தோன்றுவது மாயையினால் தான்

மறுப்பு:

1. ஸாக்ஷி சைதன்யம் வேறு, அதற்கு விஷயமாகியிருக்கும் அவஸ்தை வேறு.
2. அவஸ்தையில், நான், மற்றவை என்னும் பிரிவு உண்டு. வெவ்வேறு விஷயங்களினால் வெவ்வேறு வகையான சுகமுண்டாவது தெரிகிறது. இப்படி

இவை அனுபவத்திலிருந்தாலும், ஆநந்தம் விஷயமின்றியே உண்டாகும் என்று சொல்லலாமா?

3. பாரமார்த்திகம், வ்யாவஹாரிகம், ப்ராதிபாஸிகம் என்ற மூன்று வகையான அனுபவங்களுக்கு ஆநந்தம் ஒன்றே என்பது முரணானதல்லவா?
4. எங்கும் நோவு, நலிவுகள் நம் கண்முன்னே தெரிந்தாலும், எல்லாமே சுகம் என்று வாதிப்பது எப்படிப் பொருந்தும்?

பதில்: இதற்குப் பதில் கனவையும் ஆழ்ந்த உறக்கத்தையும் கணக்கில் எடுத்துக் கொண்டால் அதாவது பூர்ணானுபவத்தில் கிடைக்கும் (103, 104 ஐக் காண்க)
ஸாக்ஷி எந்த அவஸ்தைக்கும் கட்டுப்பட்டில்லை. அவஸ்தைகள் ஸாக்ஷியைத் தவிர்த்து சுதந்திரமாக இருக்க முடியாது. இதிலிருந்தே, அவஸ்தைகளும் அவைகளில் தோன்றும் ஆநந்தமும் சுகஸ்வரூபமான ஸாக்ஷியே ஆகியுள்ளது என்பது ஐயமறத் தெளிவாகிறது. கனவில் பலப்பல விஷயங்களிலிருந்து வரும் சுகதுக்கங்களும் அவைகளின் பரிமாணங்களில் தாரதம்யம் தென்பட்டாலும் அங்கு போக்த்ரு, போக, போக்யம் என்னும் முப்புடிகளும் தோற்றங்களே. அங்கு முப்புடிகள் இல்லவே இல்லை என்று நாம் நம்புகிறோம். ஆனால் அப்போதும் இதே ஸாக்ஷிதான் அந்தத் தோற்றங்களை, அதாவது முப்புடிகளைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கிறது. அப்போது நமக்குத் தென்படும் சுக துக்கத்திற்கெல்லாம் ஆநந்த வடிவான ஸாக்ஷி சைதன்யமன்றி வேறு எந்தக் காரணமும் இல்லை. ஆகையால் நனவிலும் நமக்குச் சுக துக்கப் பிரிவுகள் தெரிந்தாலும் அவையனைத்தும் ஆநந்தமே ஆகியுள்ளன. இது அனுபவத்தின் ஆதாரத்தில் தோன்றியுள்ள முடிவாதலால் இதை ஒதுக்க யாராலும் முடியாது. நிராஷாவாதி (pessimist) கற்பிக்கும் துக்கமும் இப்படி உண்மையில் சுகமே ஆகியிருப்பதால் எல்லாமும் சுகமே என்னும் ஆஷாவாதம் (optimism) பொருத்தமானது. ஆனால் இந்த அனுபவத்தைக் காட்டாமல், நனவு நோக்கில் பார்த்து எல்லாமும் சுகம் என்பது வரட்டுப் பேச்சாகிறது. உலகில் விஞ்ஞானவாதிகளுக்கும், புறப்பொருள் உண்மைவாதிகளுக்கும் கருத்து வேற்றுமை வெறும் தர்க்கத்தினால் எப்படி நீங்காதோ அப்படித்தான் இவ்விருவருக்கும் இருக்கும் கருத்து வேற்றுமைகளும் வெறும் தர்க்கத்தினால் நிறைவு பெறாது.

இ. தூய ஆநந்தம் அல்லது பேராநந்தம்

147. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் அனைத்தும் ஆநந்த ஸ்வரூப ஆத்மனே

நித்திரை அனுபவத்தைக் கவனித்தால் இந்த கருத்து இன்னும் பலப்படும். ஏனெனில் அங்கு எந்த உலகும் இல்லை. எனவே முப்புடிகளுமில்லை. ஆகையால் சுகத்தில் எந்த தாரதம்யமும் இல்லவே இல்லை. இப்படியிருந்தும் இதை சுகமற்ற அவஸ்தை என்று யாரும் சொல்ல முடியாது. இது எப்படி என்பதை (105ல்) சொல்லியபடி அறிக.
நித்திரையில் நமக்கு எந்த சுகமும் இருக்கவில்லை என்றும் அது கரணங்களின் அபாவத்தினால் உண்டான துக்க அபாவம் தான் என்றும் சிலர் யோசிப்பதுண்டு. ஆனால்

இது சரியில்லை. விழித்த பின் 'நித்திரையில் நாம் சுகமாகி இருந்தோம்' என்றுதான் நமக்குத் தோன்றுகிறதே ஒழிய, 'எந்த துக்கமும் வரவில்லை' என்று எவரும் கூறுவதில்லை. அங்கு சுகம் ஏற்பட்டது என்னும் நினைவே இல்லையே! என்று ப்ரதிவாதிகள் சொல்லலாம்.
இதற்குப் பதில்: அங்கு 'நாம்', 'சுகம்' என்னும் பிரிவுகள் இல்லை என்று அனுபவித்தோமல்லவா? அங்கு நான் என்னும் வடிவத்தில் நாம் இருக்கவில்லை, சுகம் நம் தர்மமாகியும் இருக்கவில்லை. இப்படியிருக்க, நமக்குச் சுகம் உண்டாயிற்று என்னும் எண்ணம் எப்படி வந்தது? ஆகவே, `இப்போது நமக்கு சுகம் ஏற்பட்டுள்ளது' என்னும் அனுபவம் நித்திரையில் இருப்பதில்லை. நித்திரை என்பது நிர்விசேஷமான சுகம் மட்டுமே ஆகியிருக்கிறது. அங்கு 'நான், நீ, விஷயம், சுகம்' எதுவும் இருப்பதில்லை. அவையனத்தும் நிர்விசேஷமான சுக வடிவத்திலேயே இருந்துகொண்டிருக்கின்றன. அவ்வடிவம் நம்முடையதே. எனவே சுகமாய் தூங்கினேன் என்னும் எண்ணம் நனவில் உண்டாகிறது அதிலிருப்பது வெறும் துக்க அபாவமல்ல என்பதற்கு நாம் ஒவ்வொருவரும் தூக்கத்திற்கு ஏங்குவதே சாட்சி. நித்திரையில் பாவ (भाव) வடிவில் சுகமில்லாதிருந்தால் தடையின்றி தூக்கம் வர, நாம் படுக்கை முதலியவற்றை ஆயத்தம் செய்துகொள்வோமா? தூங்காமல் இருப்பவன் முகத்தையும் தூங்கி எழுந்தவன் முக மலர்ச்சியையும் ஒப்பிட்டால் போதும், தூக்கத்தில் இருக்கும் சுகத்தின் தன்மை விளங்கும். நனவில் சுகத்திற்கு எவ்வளவோ காட்சிகள் தேவையாயிருக்கின்றன. மனநிலை, செல்வம், வயது, பலம், சூழ்நிலை, சுற்றும் முற்றும் இருக்கும் விஷயங்கள் இவைகளின் ஏற்றத்தாழ்வுகளினால் சுகத்திலும் ஏற்றத்தாழ்வுகள் உண்டாகின்றன. சுகம் போய்விட்டால் துக்கமும், நோவும் உண்டாகின்றன. வெகுநாள் அனுபவித்த சுகம் வெறுப்பாக மாற ஸாத்யமுண்டு. ஆனால் நித்திரையின் சுகத்தைப்பாருங்கள். அது எதையும் சார்ந்தில்லை. ஏற்றத் தாழ்வுகள் இல்லை. அது என்றைக்கும் நம்முடையதே ஆகியுள்ளது. எதுவும் அதைத் தடுக்க முடியாது. தடை உண்டாக்க அதில் எக்காரணமும் இருப்பதில்லை. பயத்திற்குக் காரணமான இரண்டாவது வஸ்துவை அறியாததே நித்திரையின் சுகம். நனவில் கிடைக்கும் மனச் சமாதானம், விஷய சுகம், மகிழ்வு, இவைகள் அவையும் அதற்கு இணையாகாது. சுகத்தை இரண்டு விதமாக விளக்க முடியும். (1) சுகம், சு = நன்றாக; க = விஷயங்களிலிருந்து தோண்டி எடுக்கப்பட்டது, அதாவது கஷ்டப்பட்டுப் பெற்றது. (2) ஸுதராம் – க = எல்லையற்ற ஆகாயத்தைப் போல் தேச, கால, நிமித்தங்களின்றி இருக்கக்கூடியது. நம் ஸ்வரூபமே ஆகியுள்ளது. ஆகையால் இதை 'ஆநந்தம்' என்னும் கனம் பொருந்திய பெயரில் அழைப்பதே சரியாக இருக்கும். இப்படிப்பட்ட ஸ்வரூபானந்தம் இருப்பதால் தான் நித்திரையை வேதம் இப்படிக் கொண்டாடுகிறது: 'இது தெளிந்த நீரைப்போல் சுத்தமானது. அறிவின் வடிவாய் தானொன்றே இரண்டாவது இன்றி இருக்கிறது. இதுதான் ப்ரம்ம லோகம். இதுதான் ஜீவனின் பரம கதி. இதுதான் அவனுடைய பரமஸம்பத்து. இதுதான் அவனின் பரமாநந்தம். இந்த ஆநந்தத்தின் தூறலைத்தான் பிற ப்ராணிகள் அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கின்றன'. (ப்ரு.4-3-32) சரியாய் சொல்லவேண்டுமானால் நித்திரை ஒரு அவஸ்தையே அல்ல. அது தூய ஆநந்தமே.

இதையறியாமல் நாம் நனவு நோக்கில் அதை நித்திரையென்று உலக வழக்கில் கூறிக்கொண்டிருக்கிறோம்.

148. பிரிவுகளும், நாநாத்வமும் நனவு நிலை சுகத்திலும் இல்லை

கேள்வி: தூக்கத்தில் எல்லாம் ஆநந்த ரூபமாய் மாறுகிறது. விழித்தபின் அதுவே நான், விஷயம், சுகதுக்கம் என்னும் பிரிவுகளை உடையதாகிறது. இது எப்படி?

பதில்: தூக்கத்திற்கும், விழிப்பிற்கும் எவ்வித கார்ய காரணத் தொடர்பில்லை என்று (84ல்) விளக்கியுள்ளோம். நனவில், ஆநந்தம் சுகதுக்கங்களாய் எப்படியோ பிரிந்துகொள்கிறது என்று நாம் கருதுவதால் இது எப்படி என்னும் கேள்வி எழுகிறது.

கேள்வி: தூங்கும்போது சுக துக்கங்களெல்லாம் கரைந்து வெறும் ஆநந்த ரூபத்திற்கு மாறிவிடும் அனுபவம் நமக்கு ஏன் ஏற்படுவதில்லை?

பதில்: : இக்கேள்வியும் தவறான எண்ணத்தினால் தான் வந்துள்ளது. (108ஐக் காண்க). அங்கு சொல்லியபடி ஆநந்தம் மட்டுமே இருக்கிறது, அதைத் தவிர்த்து வேறேதும் இருப்பதில்லை. ஆனால் விழிப்பு நோக்கில் பார்த்து அதையே நான், விஷயம், சுகதுக்கம் என்று பிரித்து அறிகிறோம். இது அவித்யா த்ருஷ்டி. இதை நீக்கி ஸாக்ஷி த்ருஷ்டியில் பார்க்க வேண்டும். அப்போது ஆநந்தம் என்றுமே பிளக்கவில்லை என்றும், அதில் அவஸ்தைகள் என்னும் தோற்றங்களே நனவு நோக்கினால் ஏற்பட்ட மயக்கம் என்றும் தெரிந்துவிடும். நனவில் சுகம் புதியதாய் புறக்காரணங்களினால் உண்டாகிறது என்னும் தவறான எண்ணம் நாம் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்தை மறந்ததால்தான் என்பதும் புரியும்.

149. சுகம் பலவாகவும் விதவிதமாகவும் (many and varied) ஏன் தோன்றுகிறது?

மனதில் நாம் ப்ரியமென்று கற்பித்துக் கொண்டிருக்கும் விஷயங்கள் நம்முன் வந்தால் மனது தெளிவடைகிறது. அப்போது அதன் வ்ருத்தியில் நம் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்தின் ஆநந்த நிழல் படிகிறது. கடலலைகள் எழும்போது ஒவ்வொரு திரையிலும் ஒவ்வொரு நிலா இருக்கிறது என்று அறிவிலிகள் கருதினாலும், உண்மையில் அவை ஒரே ஒரு நிலாவின் ப்ரதிபிம்பம் தானே? ஒரே நிலாவின் ப்ரதிபிம்பம் பலவாறாக இருப்பதால் நிலாவின் ஒருமைக்கு ஒரு களங்கமும் ஏற்படுவதில்லை அல்லவா? அதைப்போல் மனதின் வ்ருத்திகளென்னும் அலைகளில் மலர்ந்த ஆநந்த சந்திரனின் ப்ரதிபிம்பங்களையே நாம் சுகம் என்று வ்யவஹரிக்கின்றோம். அவைகளையே ஜீவாத்மாவின் தர்மவடிவான சுகங்களென்று சில வேதாந்திகள் எண்ணுகின்றனர். (தை. பா.2-5) அலையில்லாதபோது சந்திரனின் ப்ரதிபிம்பங்கள் இல்லாததுபோல், மனோ வ்ருத்திகளற்ற ஸுஷுப்தி, ஸமாதி, மூர்ச்சை முதலிய அவஸ்தைகளில் இத்தகைய ஸவிசேஷ சுகங்கள் இருப்பதே இல்லை என்பது நம் அனுபவத்திலுள்ளது.

சுகங்கள் பலவிதம் என்று தோன்றுவதற்கும், அவைகளில் ஸாத்விக, ராஜஸ, தாமஸப் பிரிவுகள் இருப்பதைப்போலவும், (கீ.18.26, 39) சுகம் துக்கத்திற்கு முரண் என்று தோன்றுவதற்கும் இம்மனோவ்ருத்திகளை விட்டால் வேறு எந்தக் காரணமும் இல்லை.

இருவகைச் சுகங்களை, அவை எப்படிப்பட்டதாக இருந்தாலும், அவைகளில் இருக்கும் ஏற்றத்தாழ்வுகளைக் காண முயன்றால், மனோவ்ருத்தியின் உபாதியையும் சுகத்திற்கு நிமித்தமாய் தென்பட்ட விஷயத்தையும் விட்டுவிட்டு சுகஸ்வரூபத்தில் எந்த பிரிவையும், பேதத்தையும் காண்பிக்க என்றைக்கும் முடியாது. உபாதியான வ்ருத்தியின் விகாரம் உபஹிதமான சுகஸ்வரூபத்திற்கு என்றைக்கும் ஒட்டாது என்பது புரிந்தவுடன் நமக்கு முழுமையாக இதில் உடன்பாடு ஏற்பட்டுவிடும். வ்ருத்திக்கு ஸாக்ஷியாய் இருக்கும் ஆத்மாவின் ஆநந்த ஸ்வரூபத்தை அனைவரும் ஒத்துக்கொண்டுள்ளோம். சுகத்தின் பேதமும், தாரதம்யமும் உபாதி பேதத்தினால்தான் ஆகியுள்ளது என்று உபபத்தியினால் கூறப் போதுமானதாக இருந்தாலும், ஆநந்த சுக விசேஷங்களைக் கற்பனை செய்வது என்னும் தோஷம் சுகத்வைதவாதிகளுக்கு ஒட்டிக்கொண்டுள்ளது. ஒரு சுத்தமான பெரிய பாத்திரத்தில் செய்த சர்க்கரை பானகத்தை, பல வடிவங்களிலும், பல உலோகங்களினாலும் செய்யப்பட்ட சிறு சிறு கிண்ணங்களில் ஊற்றும்போது, ஒவ்வொன்றிலிருக்கும் பானகமும் ஒவ்வொரு வகையான சுவையை, வண்ணத்தை, வடிவை உடையவையாக இருந்தாலும், பெரிய பாத்திரத்திலிருந்த பானகத்தினது தான் இவையெல்லாம் என்று நிச்சயிப்பது எவ்வாறு சரியல்லவோ, அப்படித்தான் சுகத்தின் விஷயத்திலும் அவை பலவென்று தோன்றினாலும் அவையனைத்தும் மனதைப் பொருத்தவையே ஒழிய, தூய பேராநந்தத்திற்குச் சேர்ந்ததல்ல என்றுதான் கருத வேண்டும். இக்காரணங்களினால் ஒரே ஆநந்தம், தர்மாதர்ம பாவங்களினாலும் (भाव), பேதங்களினாலும் கூடியிருப்பதைப்போல் தெரிவது என்பது சரியே.

ஈ. ஆநந்தத்தின் ரூப பேதங்கள்

150. ஆநந்தத்தில் மூன்று படித்தரங்கள் என்பது நனவு நோக்கினது

ஆத்மாவின் ஆநந்தமே எல்லாம் என்னும் வாதம் சுகத்தில் மூன்று படித்தரங்கள் உள்ளன என்று சொன்னதற்கு எதிர்மறையானது என்பது இப்போது தெளிவாகும். ஏனென்றால் நனவு நோக்கில் நடைமுறை சுகத்தை அளவுகோலாக வைத்துக்கொண்டு அதைவிட கீழ்மட்ட சுகத்தைப் ப்ராதிபாஸிகம் என்றும், அதைவிட உயர்ந்த மட்டத்தில் இருக்கும் சுகத்தைப் பாரமார்த்திகம் என்றும் பிரித்துள்ளோம். இப்பிரிவு நடைமுறைக்கு உபயோகமாய் உள்ளதாயினும் தத்துவ நிர்ணயத்திற்குத் துணை புரியாது. இதற்கு வேண்டிய ஸாக்ஷி அனுபவ நோக்கில் (75) பார்த்தால் அனைத்தும் பரமார்த்தத்தின் ஒரே ஆநந்தமாய் உள்ளது. நனவு நோக்கில் மட்டுமே தென்படும் ரூப விசேஷங்கள் உண்மையில் வஸ்து ஸ்வரூபத்திற்குச் சேராது. அப்படி சேர்வதானால் மந்த வெளிச்சத்தில் கயிறைப் பாம்பென்று நினைத்துப் பயந்து விளக்கைக் கொண்டு பார்த்து அது இல்லாததால், உண்மையில் கயிறு பாம்பாக இருந்தது என்றும், விளக்கு வெளிச்சத்தில் அது கயிறுக்குள் சேர்ந்து விட்டது என்றுதான் கருத வேண்டும்.

151. ஆநந்தத்தில் வேற்றுமைகள், வேற்றுமைகளின்மை என்பதெல்லாம் நனவுக் கண்ணிற்குத்தான்

மறுப்பு: தூக்கச் சுகத்திற்கும், நனவுச் சுகத்திற்கும் ஏற்றத் தாழ்வுகள் மிக உண்டு. தூக்கத்தில் எந்தப் பிரிவோ, பேதமோ அற்ற ஆநந்தமுண்டு. ஆனால் நனவில் தர்ம, தர்மி விபாகமும், உதித்து மறைதலும், ஆச்ரய விஷயங்களினால் உண்டான பேதங்களும் உடைய சுகமுண்டு. நனவு சுகம் மனிதனுக்கு மனிதன் வேறாகவும், ஒவ்வொரு ஸமுதாயத்திலும் ஒவ்வொரு விதமாகவும் இருக்கின்றது. ஒரே மனிதனிலும் விஷயம் வேறானாலும் சுகம் வேறுபடுகிறது. இப்படிப்பட்ட முரணான இவ்விரண்டும் ஒரே ஜாதியான ஆநந்தம் எனலாமா?

பதில்: (108ஐ காண்க). ஒரே ஆநந்தம் தான் எல்லா வடிவங்களிலும் இருக்கிறது என்று அவஸ்தாத்ரயத்தை நிறை நோக்கில் தெரிந்துகொண்ட பின், நனவு நோக்கில் செய்யும் தர்க்கத்திற்கு எந்த மதிப்பும் வராது. நனவு சுகங்களெல்லாம் உபாதியின் தாரதம்யத்தினால் ஆனவை. இந்த உபாதிகள், நனவின் அவித்யா த்ருஷ்டிக்குத் தெரியுமே ஒழிய, உண்மையில் அவைகளுக்கு சுதந்திரமான இருப்பு கிடையாது. பரமார்த்தமாய் அவையும் ஆநந்த ஸ்வரூபமே. கடல் நீர், தான் இருப்பதைப் போலவே இருந்துகொண்டு, பனிக்கட்டியாகும்போது, தன்மீது தானே மிதப்பதுபோல், ஆநந்த ஸாகரமாகிய சுகம், தானே இந்த உபாதிகளின் பேதங்களினால் பிரிவுகளுற்று, மிதப்பது போல் நனவு நோக்கிற்குத் தெரிந்த போதிலும், அனைத்தும் அதே ஆநந்தாம்ருத ஸாகரமே ஆகியுள்ளது.

உ. சுக துக்கங்களின் பிரிவு

152. சுகத்தில் நாநாத்வம் உள்ளது என்பது சரியல்ல

கேள்வி: அனைத்தும் பேராநந்தமே என்றால், ஏன் சுகம் என்றும் துக்கம் என்றும் பிரிவுகள் ஏற்பட்டன ?

பதில்: ஏனெனில் இது நனவு நோக்கில் செய்யப்பட்ட முடிவு. நிறை நோக்கில் ஆநந்தத்தைத் தவிர இரண்டாவது என்று ஒன்றும் இல்லை. இரண்டாவது என்பது எண்ணிக்கை அல்ல. அங்கு அதைத் தவிர சுகம், துக்கம் என்னும் பிரிவுகள் இல்லை. நம் நினைவு நோக்கிற்குத் தான் மூன்று அவஸ்தைகள் இருப்பதாகவும், அநேக ஜீவர்கள் இருப்பதாகவும், பலதரப்பட்ட சுகதுக்கங்களை அனுபவிப்பதாகவும் கற்பனைகள் உள்ளன. (67ஐக் காண்க)

153. நனவு நோக்கில் சுகத்தைப் பற்றி எழும் கேள்விகள்

சுகத்தில் பிரிவுகளுக்கு அதாவது சுக, துக்க விபாகம் மற்றும் சுகம், சுகி விபாகத்திற்குக் காரணத்தை, இன்னொமொரு யுக்தியைக் கொண்டு விளக்கலாம்.
மனதிற்கு நனவு சுகத்தின் தன்மையை அறிந்து கொள்ள முடியாது. எப்படி?

- சுகம் என்றால் என்ன ? என்று கேட்போம்.

- சுகம், பலப் பல விஷயங்களிலிருந்து வந்த போது மாறுமா? மாறினால் அவைகளின் ஸ்வரூப பேதம் என்ன?
- ஸ்வரூப பேதமிருந்தால், அது சுகத்தைவிட வேறென்றாகி துக்கமே ஆக வேண்டுமல்லவா? ஆனால் சுகத்திற்கு விசேஷணம் துக்கம் என்றால் புத்தி ஒத்துக்கொள்ளுமா?
- சுகத்தின் ஸ்வரூபத்தினாலேயே இந்த பேதம் உண்டாகாமல் இருந்தால் மற்றொரு உபாதியினால் உண்டாக வேண்டும். அந்த உபாதி எது? விஷயமா, ஆச்ரயமான ஜீவாத்மாவா?
- விஷயத்தின் ஸ்வரூபமே இத்தகையது என்று நிர்ணயிக்க இயலாத போது (69) சுகத்தில் பிரிவோ, பேதமோ உண்டாகிறது என்பதை எப்படி அறிவது?
- மேலும், ஆச்ரயனான ஜீவனின் ஸ்வரூபமும் இப்படித்தான். தேஹம், ப்ராணன், மனது, புத்தி, அஹங்காரம் என்று ஒவ்வொரு சமயத்திலும் ஒவ்வொன்றை ‘நான்’ என்று நாம் கூறிக்கொள்வதால், உண்மையில் ஜீவன் என்று ஒருவன் இருக்கிறானா? நான் இருக்கிறேன் என்பதில் எந்த சந்தேகமும் இல்லை. ஆனால் என் ஸ்வரூபம் எது என்னும் விஷயத்தில் பல சந்தேகங்கள் கிளம்பிப் பீடிக்கின்றன.
- நேரிடையாய் தெரியும் நான் என்னும் ஸ்வரூபத்தின் பாடே இப்படியிருக்கும் போது, நாம் ஊகித்துத் தெரிந்துகொள்ள வேண்டியுள்ள மற்ற ஜீவர்கள் விஷயத்தில் என்னத்தைச் சொல்ல? சுகத்திற்கு ஆச்ரயமான ஜீவனின் ஸ்வரூபம் நனவு நோக்கில் உறுதியாகாது. ஆகையால் சுகம் என்றால் என்ன என்பதோ, அதிலிருக்கும் விபாகங்கள் எப்படி உண்டாயின என்பதையோ தீர்மானிக்க முடியாது. ஆயினும் சுகத்தின் ஸ்வரூபத்தைப் பற்றி நனவு மனது தனக்கு உறுதியாகத் தெரியும் என்னும்படி தான் பேசுகிறது. இக் காரணத்தினாலேயே இவையனைத்தும் மாயை என்பது உறுதிப்படுகிறது.

154. சுக துக்க விபாகங்களும் மாயையே

கேள்வி: துக்கமும் சுகமே என்று கூறலாமா?
பதில்: மேல் கூறிய யுக்திகளெல்லாம் இங்கும் பொருந்தும். ஏனென்றால், நனவு நோக்கில் பார்க்கும்போது துக்கம் என்றால் என்ன? துக்கத்தில் தாரதம்யமோ, பிரிவோ, பேதமோ உண்டா? என்னும் கேள்விகளுக்கு நனவு மனதிடம் விடையில்லை. அனுகூலமாகத் தோன்றுவது சுகம், ப்ரதிகூலமாகத் தோன்றுவது துக்கம் என்னும் விளக்கம் உலக வழக்கில் ப்ரயோஜனகரம் என்பதில் சந்தேகமில்லை. ஆனால் கிழக்கு, மேற்கு என்னும் பிரிவும் அந்த அளவே ப்ரயோஜனமாய் இல்லையா? ‘ராமனுடைய வயல் பீமனுடைய வயலுக்குக் கிழக்கே உள்ளது; க்ருஷ்ணனின் வயலுக்கு மேற்கேயுள்ளது; வயல் தனக்குத்தானே கிழக்கிலுள்ளதா? மேற்கிலுள்ளதா’? இதற்குப் பதிலில்லை. கிழக்கு, மேற்கு என்னும் பிரிவுகள் ஒன்றின் சம்பந்தத்துடன் தான் நிர்ணயிக்க முடியுமே ஒழிய, தானே கிழக்கென்றோ, மேற்கென்றோ சுதந்திரமாக இல்லவே இல்லை என்றுதானே பதில் சொல்ல முடியும்? இதைப் போலத்தான் அனுகூலமாகியிருப்பதுடன் ஒப்பிட்டால்,

ப்ரதிகூலமானதைத் துக்கம் என வேண்டும். இவ்விளக்கம் சம்பந்தம் இருக்கும் வரை தான் சரி.

கேள்வி: எதனுடனும் தொடர்பில்லாமல், துக்கம் தனக்குத் தானே சுதந்திரமாகியுள்ளதா? அதன் ஸ்வரூபமென்ன? அது சுகத்தைவிட வேறாகியுள்ளதா?

பதில்: இங்கும் நம் புத்தி பதிலளிக்காது. ஏனென்றால் ஒருவனுக்கு ஆகும் சுகம் மற்றொருவனுக்குத் துக்கமாகலாம். ஒருவனுக்கு ஒரு சமயம் ஆன சுகமே, பிறிதொரு சமயத்தில் துக்கமாகலாம்.

கேள்வி: பெரும்பான்மையினோற்கு துக்கம் என்று தோன்றுவதே துக்கம். ஏன்?

பதில்: இக்கேள்வியில் இருக்கும் குறைபாடு தானே தென்படுகிறது. பெரும்பான்மையினோர் என்றால் யார்? எவ்வளவு பேர்? அவர்களைக் கண்டு கூட்டினவர் யார்? கூட்டியபின் அவர்களுக்குத் துக்கமாய் தோன்றுவது தான் துக்கம் என்பதை எப்படி நிச்சயிப்பது? அவர்கள் பேச்சின் மூலமே நிச்சயிப்பதானால், தன் அனுபவ ஆதாரமின்றி அது துக்கத்தின் தத்துவ நிர்ணயத்திற்குப் போதுமா? என்று கேள்விகள் சரமாரியாக எழுகின்றன. ஆகையால் சுக துக்க விபாகமென்பது நனவு நோக்கில், விசாரமில்லாத காலத்தில் தோன்றக் கூடியதே தவிர, பரமார்த்தமல்ல. அவையனைத்தும் மாயிகமே என்று உறுதிப்படுகிறது.

155. கனவு, நனவுகளில் பொதுவாக இருக்கும் ஆநந்தம் ஒன்று தான்

கனவு, நனவுகளை ஒப்பிடுவதால் இந்த விஷயம் இன்னும் பலப்படும். கனவிலும் நனவைப் போலவே சுகத்தில் வேறுபாடுகளும், சுக துக்கப் பிரிவுகளும் இருப்பதைப் போல் தோன்றுகிறது. கனவு பின்னால் வெறும் ப்ராந்தி என்று தோன்றினாலும், கனவு காலத்தில் கனவு, நனவைப் போலத்தான் தெரிகிறது. எனவே இப்படிப்பட்ட ஒரு அவஸ்தையே நனவு என்பதை நிர்ணயிக்க முடியாது என்று (71-81, 114-119 லும்) சொல்லியுள்ளோம். அதே யுக்திகளின்படி இங்கும், கனவிற்கும், நனவிற்கும் ஒரே ஆநந்தம் தான் பொதுவாக உள்ளது என்பது தெரிகிறது. எப்படி? பார்ப்போம்.

கனவில் கண்ட விஷயமோ, அதிலிருந்து வந்த போகமோ, அந்த போகத்திற்கு ஆச்ரயமான 'நான்' என்பதோ எதுவும் இப்போது இல்லை. நனவில் இருந்த விஷய போகம், போக்த்ரு அங்கு இருந்தன என்பதற்கு எந்த ஆதாரமும் இல்லை. இப்படி ஒரு அவஸ்தையின் எந்த ஒரு அம்சமும் இன்னொரு அவஸ்தையில் இருக்காவிட்டால் கூட, கனவில் 'நான் சுகத்தை அனுபவித்தேன்' என்னும் நினவு இப்போது வருகிறது. நேற்று நனவில் அனுபவித்த சுக உணர்வு அறிவிற்கும் இந்த சுக உணர்வு அறிவிற்கும் எந்த ஏற்றத்தாழ்வும் இருப்பதில்லை. சுகம் ஆயிற்று என்னும் முந்தைய நினைப்பை நினைத்தால் சுக அனுபவத்தில் எவ்வித வேறுபாட்டையும் காண்பிக்க முடியாது. முந்தைய நனவு அவஸ்தையில் இதே பொருட்கள் இருந்தன என்று இங்கு நம்புவதற்காவது வாய்ப்பு உள்ளது; ஆகையால் சுகம் விஷயோபாதிகளினால் உண்டாயிற்று என்று சொல்வதும் சரிதான். ஆனால் கனவில் இப்படிச் சொல்ல முடியாதே! அந்த சுகானுபவத்தை எப்படி விளக்குவது? கனவைப் பொய்யாக்குவது சுலபம். ஆனால் கனவை அனுபவித்ததே பொய்

என்று சொல்வது அவ்வளவு சுலபமல்ல. தற்சமயம், கனவு பொய்யே என்றாலும், அங்கு எந்த உபாதியும், எந்த விஷயமுமின்றி சுகானுபவம் எப்படி ஆயிற்று என்னும் கேள்வி மட்டும் கல்லாய் உட்கார்ந்துள்ளது.

இதற்கு ஒரே விடை: ஸாக்ஷி ஆநந்த ஸ்வரூபம். அதில் விஷயத்தையொட்டி சுகத்தை அனுபவித்தது போன்ற தோற்றம் மாயையே ஆனாலும் ஆநந்தம் மட்டும் பொய்யல்ல. இரண்டு அவஸ்தைகளுக்கும் அது பொதுவாக இருப்பதால் 'கனவில் சுகத்தை அனுபவித்தேன்' என்னும் நினைவு உண்டாகிறது. ஸாக்ஷியை தவிர்த்து மற்றவை எல்லாம் மாயிகமாயிருந்தால் முந்தைய காலம், முந்தைய அவஸ்தை, அதிலிருந்த விஷயம் இவையெல்லாம் நினைவிற்கு வரக் காரணமில்லை என்னும் சந்தேகத்திற்கு (121ல்) சொல்லியபடி விடையைக் கண்டு கொள்க.

156. கனவிலிருக்கும் சுக துக்கங்களுக்கு நனவோ, நனவிலிருக்கும் சுக துக்கங்களுக்குக் கனவோ காரணமல்ல

1. நனவைப்போலவே கனவும் தன் காலத்தில் நனவென்றே தோன்றுவதால், அதைப் பொய் என்பது நனவு நிலையின் பற்றே ஒழிய தத்துவ நோக்கின் அடையாளமல்ல என்பதை இங்கு நினைவு கூர்தல் வேண்டும்.
2. நனவில் நாம் அனுபவிக்கும் சுகமோ, துக்கமோ கனவிற்கு வரும் என்னும் கட்டுப்பாடு இல்லை. கனவின் சுகமோ, துக்கமோ நனவிற்கு வரும் என்னும் கட்டுப்பாடு இல்லை. நனவில் அறுசுவை உண்டவனுக்கு கனவில் பல நாள் பட்டினி கிடந்து வாடுவதைப்போல் சங்கடமுண்டாகலாம். நனவில் பண்டிதனாய் இருப்பவன், கனவில் மூடனாய் இருக்கலாம். விஷயங்களின் ஸ்வரூபம் எப்படி இவ்விரண்டு அவஸ்தைகளிலும் மாறுகிறதோ, அவைகளின் அறிவு எப்படி ஒரேயடியாய் முரண்படுகிறதோ, அப்படித்தான் சுகதுக்கங்களும் பரஸ்பர முரண்பாடுகளுடன் அவஸ்தைகளில் தோன்ற எந்தத் தடையும் இல்லை.
3. ஒரு அவஸ்தை மற்றொன்றிற்குக் காரணம் என்று நம்ப எந்த ஆதாரமும் இல்லை என்பது (77-78ல்) விரிவாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. ஒன்று, இரண்டிற்கும் பொதுவான காலம் கிடையாது. இரண்டு, எப்படி கனவுக்குள் ஆகும் கனவைப் புறக் கனவின் காரணம் என்று சொல்லமுடியாதோ, அப்படித் தான் நனவின் இக்கனவும்.
4. இதிலிருந்து வெளிப்படும் முடிவு என்ன? கனவின் சுக துக்கங்கள் நனவின் சுக துக்கங்களை விட இம்மியும் குறைவானதல்ல.

கேள்வி: யாரும் இப்போது கனவு நிலைச் சுகத்தையோ, துக்கத்தையோ அனுபவிக்க அல்லது போக்கிக்கொள்ள வேண்டும் என்று விரும்பாதபோது, இது எப்படிப் பொருந்தும்?

பதில்: உண்மைதான். ஆனால் கனவில் இருக்கும் வரை அதுதான் உண்மை என்று அதை அனுபவிக்க அல்லது போக்கிக் கொள்ள முயற்சிக்கிறோம் அல்லவா? இது எல்லோர் அனுபவத்திலும் இருக்கிறது.

இங்கு நாம் அறிந்துகொள்ள வேண்டியது இவ்வளவு தான்: நனவின் போக்த்ரு, போக, போக்யங்கள், அதைப் பார்க்கும் சித்தம் – இவை நனவைப் பார்க்கும் ஸாக்ஷியைத் தவிர வேறல்ல. கனவின் போக்த்ரு, போக, போக்யங்கள், அதைப் பார்க்கும் சித்தம் – இவைக் கனவைப் பார்க்கும் ஸாக்ஷியைத் தவிர வேறல்ல. (மாண்டூ.கா. 4-64-67) . இவையனைத்தும் உண்மையில் தம் ஸ்வரூபத்தினால் வெறும் தோற்றங்களே. அவை ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வருவதில்லை. இவையனத்தும் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்தில் வெறும் ஆநந்தமே. அந்த ரூபத்தில் எந்த துக்கமும் என்றும் தோன்றியதே இல்லை.

ஊ. பேராநந்தத்தின் தன்மை

157. தூக்கத்திலிருக்கும் தூய ஆநந்தம்

இதுவரை செய்த விசாரத்தின் முடிவு: தூய உணர்வு, தூய அறிவு இவைகளில் எப்படியோ, அப்படித் தான் இங்கும் விஷய தீர்மானத்திற்கு நமக்கு வெறும் தூக்கமே முக்கிய ஸாதனமாகியுள்ளது. ஆநந்தக் கோணத்தில் நாம் தூக்கத்தைத் தவறாகப் புரிந்து கொள்ளும் சம்பவமே அதிகம். ஏனென்றால் தூக்கம், சுக துக்கங்களற்ற ஒரு நிலை என்பதே நம் எண்ணம். ஆனால் அங்கு நனவைப்போல் விஷய சுகமோ, துக்கமோ இருக்கும் சம்பவமேயில்லையாதலால் அங்கு சுக துக்கங்கள் இல்லையென்று சொல்வது 'கல்லிற்குச் சுகமில்லை' என்று சொல்வது போல் அப்ராப்த நிஷேதமாகியுள்ளது. (அப்ராப்த நிஷேதம் என்றால் சிறிதும் நடக்கக்கூடிய சம்பவமேயில்லாத ஒன்றை நிஷேதம் (negating something which is not at all possible even remotely) செய்வது). மேலும் அங்கு ஏன் சுக துக்கங்களில்லை என்பதை அறியாமலேயே நாம் பேசுகிறோம். கல்லிற்குச் சுகம் உண்டாகும் சம்பவமேயில்லாததால், அதற்குச் சுகமில்லை. நம் ஆத்மாவிற்கு சுகம் வரவேண்டிய அவசியமே இல்லாததால் நமக்கு ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் சுகம் இல்லை. நனவில் சுகம் உண்டு என்று நாம் கருதுவதால், அங்கு சுகமில்லை என்று நனவு கோணத்தில் சொல்லலாமானாலும் அங்கு நாம் 'நான்' என்னும் வடிவத்தில் இருப்பதில்லை. வெறும் சுக ரூபத்திலேயே இருப்போம். சுகத்திற்குச் சுகம் மறுபடி எங்கிருந்து, ஏன் வரவேண்டும்? நனவில் நாம் சுகமென்று கூறுவது வெறும் சுகத்தின் ப்ரதிபிம்பம் உள்ள வ்ருத்தி. அது அந்தக்கரணம் இருக்கும்போது மட்டும் இருக்கக்கூடியது. அது விஷயமின்றி இருக்க முடியாது. தூக்கத்தில் வ்ருத்தியும் சுகமே ஆகியிருக்கும். விஷயமும் சுகமே ஆகியிருக்கும். இங்கு 'ஆத்மா ஆநந்தமயனாய் ஆநந்தத்தை அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறான்' என்று (மா.உ. 2-5) ஸ்ருதி சொல்வதின் ஸ்வாரஸ்யமே இதுதான். நனவிலும், கனவிலும் நமக்கு ஆநந்தம் புதிதாய்

வரவேண்டியுள்ளது. தூக்கத்தில் அப்படியல்ல. நாமே ஆநந்த ஸ்வரூபமாய் இருப்போம். அங்கு போக்த்ரு, போகம், போக்யம் எல்லாம் ஒன்றே. ஆகையால் இதனைச் சுத்தாநந்தம் (பேராநந்தம்) எனலாம்.

158. ஆழ்ந்த உறக்கம் என்பது துக்க அபாவமல்ல

நித்திரையில் துக்கமில்லை என்பது உண்மையானாலும் அது அபாவ வடிவான அவஸ்தையல்ல. நம் ஆத்மாவே அங்குள்ளது. நம் ஆத்மாவை அங்கு துக்க அபாவம், சுக அபாவம், விஷய அபாவம், அஹந்தா அபாவம் போன்ற வடிவங்களில் காண்கிறோம் என்று எண்ணுவது தவறு. ஏனென்றால் இருப்பதோ, இல்லாமையோ இரண்டும் விஷயத்திற்கும் பொருத்தமானவைகளே. ஆத்மா இருப்பதைப் பார்ப்பதுபோல் இல்லாமையையும் பார்க்கும் நித்ய விஷயியான ஸாக்ஷியாக இருக்கிறது. மேலும் இல்லாமை என்பது சம்பந்தப்பட்டவரின் அறிவின் மூலம் தான் தெரியக் கூடியது. உதாரணமாக, குடத்தின் அறிவு இருந்தால் தான் அதன் இல்லாமை புரியும். எங்குக் குடத்தின் அறிவு இருக்குமோ அங்குதான் அதன் இல்லாமையின் அறிவும் இருக்க முடியும்.   தூக்கத்தில் பொருட்களும் அவைகளின் இல்லாமையும் தெரியும் சம்பவமே இல்லை. எனவே எதனுடைய இருப்பும், இல்லாமையும் தெரிய அங்கு வாய்ப்பே இல்லை. ஆகையால் தூக்கத்தை நாம் 'துக்கம் இல்லாமை' என்று கருத, நனவின் துக்கம் முதலானவைகளே சம்பந்தப்பட்டவைகளாய் இருக்கின்றன என்னும் முடிவு ஏற்படுகிறது. எனவே தூக்கத்தை அபாவ வடிவென்று கருதுவதெல்லாம் நனவு நோக்கே. தூக்க அனுபவ நோக்கில், இருப்பு, இல்லாமைகளைத் தாண்டிய ஆத்மா மட்டுமே அங்கு ஆநந்த வடிவில் இருக்கிறது. இந்த ஆநந்தம் தான் நமக்கு வேதாந்தத்தின் மூலம் தெரிய வேண்டிய தத்துவம் (நை.ஸி.3-113)

மேலும் ஆழ்ந்த உறக்கம் என்றால் நம் ஸ்வரூப ஆநந்தம். ஸ்வரூபத்தை அறிந்துகொள்ளாமல் அதையே நாம் நித்திரை என்கிறோம். `சுகமாய்த் தூங்கினேன்' என்று கடந்த காலத்தில் இந்த ஸ்வரூபத்தைச் சொல்வதற்குக் காரணம் (127ல்) கூறியுள்ளபடி தெரிந்து கொள்க. தூங்கிக்கொண்டிருந்தேன் என்றால் ஸ்வரூப ஆநந்தத்தில் இருந்தேன் என்றே பொருள். ஸ்வரூபம் என்றுமே வேறாய் இருக்காது. ஆதலால், நாம் இப்போதும் அந்த ஸ்வரூபாநந்தத்திலேயே இருந்துகொண்டிருக்கிறோம். இந்த ஸ்வரூபாநந்தத்தில் சேர்ந்து போவதால்தான், விழித்தபின் நம் சரீரம் லேசாகி விடும், மனது தெளிவாகியிருக்கும், சுறுசுறுப்பு இருக்கும். புத்தி, விஷய நிச்சயத்திற்கும் கார்ய நிச்சயத்திற்கும் சக்தியுடையதாகிறது. எங்கும் உலகம் நமக்குச் சுகமயமாகியே இருக்கும்.

159. நனவும், கனவும் சுத்தாநந்தத்தின் வேறு வடிவங்களே.

தூக்கத்தில் மேல்கூறியபடி சுக, சுகி, விஷயம் எல்லாம் ஒன்றாய் இருப்பதால் உலகனைத்தையும் சுக மயமாய் காண நம்மால் முடியும். உலகிலுள்ள அழகையும், அதிசயங்களையும் கண்டு நாம் மகிழ்வதற்குக் காரணம் அதுவும் நம் ஸ்வரூப ஆநந்தத்தின் இன்னொரு வடிவமே. கனவு, நனவு இரண்டும் இந்த ஆநந்தக் கடலிலிருந்துப் பொங்கி எழுந்த பெரிய அலைகளே. அந்த அலைகளில் காணப்படும் குமிழ், நுரை, திவலை அனைத்தும் ஆநந்தாம்ருதமே. இங்குள்ள மற்ற ஜீவர்களும் நம் ஸ்வரூபாநந்தர்களே. இதை அறியும்போது, அவர்களிடம், நட்பும், அன்பும் உண்டாகின்றன. அறியாதபோது த்வேஷமும், பகைமையும் உண்டாகின்றன. அதனால் என்ன? எப்படி நட்பும், அன்பும் ஆநந்தத்தின் அம்சங்களோ, அப்படித்தான் த்வேஷமும், பகைமையும் அதன் அம்சங்களே ஆகியுள்ளன. நுரையில் வண்ணமிருந்தால் அது நீரல்லாமல் போகுமா? எந்த நாம ரூபங்களின் நிமித்தத்தால் அன்பானது பொறுக்காமை, பயம் என்று மாறுகிறதோ, அவையும் வேறு வேஷமிட்டுக்கொண்ட ஆநந்தமே. அவைகளெல்லாம் தாமிருக்கும் தூய ஆநந்தத்தின் வடிவில் தான் நமக்குத் தோன்றவேண்டுமென்றால், நாம் அவைகளை நனவு என்னும் பூதக்கண்ணாடியின் மூலம் பார்ப்பதை விட்டுவிட்டு, இயல்பான நுண்ணிய அனுபவக் கண்ணினால் பார்க்க வேண்டும். அப்போதுதான் தூய ஆநந்தத்தைத் தவிர வேறாய் எதுவும் இல்லை என்பது புரியும்.

160. தூய பேராநந்தம் இல்லவே இல்லை என்னும் வாதம் வரட்டு வாதம்

மறுப்பு:வஸ்துவோ அதாவது விஷயங்களோ, ஏற்றத்தாழ்வுகளோ, உதித்து மறைவனவோ, துக்கக்கலப்படமோ இல்லாத ஆநந்தத்தை நாம் அனுபவிப்பதே இல்லையே ?

பதில்: ஏற்கனவே (129ல்) கூறிய பதிலே இங்கும் பொருந்தும். நாம் தூய ஆநந்தமே ஆகியுள்ளதால், அதை விஷயமாகக் காணவே முடியாது. அந்த ஆநந்த வடிவிலேயே இருக்கிறோம், இப்போதும் ஸாக்ஷி ரூபத்தில் இருக்கிறோம் என்பதற்கும் நம் அனுபவமே ஸாக்ஷி. ஸாக்ஷிஸாக்ஷ்யங்களின் வடிவில் இருக்கும்போதும், தேச காலங்களின் பிளவு இல்லாமல் இருப்பதால், அது தூய ஆநந்தமே ஆகியுள்ளது. ஸாக்ஷி, தேச காலங்களுக்கும் ஸாக்ஷியே ஆகியிருப்பதால், கால தேச நிமித்தங்களின் வரையறைகளற்று இருக்கிறது. ஸாக்ஷ்யத்தினுள் தேசகால நிமித்தங்கள் அடக்கமாயிருப்பதால், ஸாக்ஷ்ய ரூபத்தில் ஸாக்ஷ்ய ஸாமான்யத்திற்கு அந்நியமாய் எந்த தேச கால நிமித்தங்களும் இருப்பதில்லையாதலால், ஸாக்ஷ்யமும் தேசகாலாதி பிளவுகளுக்கு உட்படாதது. எனவே ஸாக்ஷ்ய, ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்திலிருக்கும்போதும் ஆநந்தம் பிளவுபடாமலேயே இருக்கிறது. தூய அறிவின் அனுபவம் எப்படி நிர்விகல்பமாய் இருக்கிறதோ அப்படித்தான் இந்த ஆநந்தமும் நிர்விகல்பமாகியே இருக்கும் என்றறிய வேண்டும். கால தேசங்களின் பிரிவில்லாததால் இந்த ஆநந்தம் ஸவிகாரமுமல்ல, நிர்விகாரமுமல்ல (130);

இது நனவு, கனவுகளாகத் தோன்றுகிறது என்பதும் தூய ஆநந்தத்தின் விவர்த்தமே தவிர ஆநந்தத்தை விட வேறாகியிருப்பதில்லை என்பதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். அப்போது நிர்விகாரமான ஆநந்தத்திலிருந்து அவஸ்தைகளும், அவைகளிலுள்ள சுக துக்கங்களும் எப்படி உண்டாயின என்னும் வரட்டு தர்க்கத்திற்கு ஆக்ஷேபம் எழ வாய்ப்பிருப்பதில்லை.

161. ஆநந்தம் நம் நித்ய ஸ்வரூபமே ஆயினும், சாஸ்த்ர விசாரத்திற்கு ஒரு ப்ரயோஜனம் உண்டு.

மறுப்பு: நாம் எப்போதும் ஆநந்த ஸ்வரூபத்திலேயே இருந்தால், தத்துவ விசாரம் எதற்கு? சாஸ்த்ரம் ஏன் எழுதப் பட்டது? அதை ஏன் படிக்க வேண்டும்?
பதில்: இக்கேள்வி, சரியாக ஆராயாததின் விளைவே. ஏனென்றால் நாம் எப்போதும் அத்விதீய நித்யாநந்த ஸ்வரூபர்களே ஆகியிருந்தாலும், இதையறியாது நனவு நோக்கிலேயே கண்டு, பிளவுகள் உள்ளவர்கள், துக்க ஸ்வரூபர்கள் என்று கருதி, அந்தத் தவறான எண்ணத்தினால் சங்கடப்பட்டுக்கொண்டிருக்கிறோம். ஆகையால் தவறான எண்ணத்தினால் ஆன அநர்த்தம் நீங்க வேண்டுமானால், சரியான எண்ணம் உண்டாக வேண்டும். ஒருவனிடம் பணமிருந்தும் அது அவனுக்குத் தெரியாவிட்டால், அப்பணத்தினால் என்ன பயன்? இரயில் சீட்டைத் தொலைத்துவிட்டேன் என்னும் ப்ரமையில் அங்கலாய்ப்பவன், துக்கம் போக வேண்டுமானால் அது தன் சட்டைப் பையிலேயே இருக்கிறது என்னும் அறிவுதான் அவனுக்குத் தேவையானது. இதைப் போலத்தான் நாமும் அத்விதீய பரமாநந்த ஸ்வரூபர்களேயாகியிருந்தாலும், வரையரகளுக்குட்பட்டவர்கள் என்றும், துக்கிகளென்றும் கருதிக்கொண்டிருக்கும் வரை, நமக்கு அந்த ஆநந்தஸ்வரூபம் நம்முள்ளேயே இருந்தாலும் எதற்கும் உபயோகமின்றி இருக்கிறது. சாஸ்திரமும், குருவும், இத் தவறை நீக்கி, நம் ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிக் கொடுக்கும்போது ஏதோ புதிதாய் ஆநந்தம் கிடைத்தது போலத் தோன்றுகிறது. ஆகையால் விஷயத்தை அறிந்தபின் சாஸ்த்ரம் உபயோகப்படாவிட்டாலும் பரவாயில்லை. அதை அறியாதவரை அதன் ப்ரயோஜனமுண்டு. அறிந்துகொள்வதும் பயனற்றது என்றால், இல்லை. ஏனெனில் சரியான அறிவினால் தவறான அறிவு போய்விடும் என்னும் ப்ரயோஜனம் நடைமுறையில் காணப்படுகிறது. தப்பான அறிவும் போகக் கூடாதே என்று ஆக்ஷேபிப்பது அனுபவத்தில் நாம் கண்டதற்கு முரணானது. அத்விதீயாநந்த ஞானத்தினால் தவறான எண்ணம் போய்விடும் என்பதைக் கண்கூடாகக் காணும்போது அதற்கு முரணாக ஞானம் உபயோகமற்றது என்பவர்களின் கூற்றை எவரும் ஏற்கார். கண்டதை யுக்திக்குப் பொருத்தமற்றது என்று சொல்வதே சரியில்லை. ஏனெனில் அதைக் கண்டுள்ளோம். அது காணப்படுவதும் யுக்தமல்ல என்றால் அதற்கும் இதே யுக்தியைப் பொருத்திக் காட்ட வேண்டும். (ப்ரு.பா.1-4-10). ஏனென்றால் கண்டபின் காணக்கூடாது என்று யுக்தியைச் சொல்வதே முட்டாள்தனம்.

162. நம் ஸ்வரூபமாகியிருக்கும் ஆநந்தத்தை அறிய முடியும்

மறுப்பு: தூய ஆநந்தம் நம் ஸ்வரூபமேயாகியிருப்பதால் அதை அறியவேண்டுமானால் ஸ்வரூபத்தையே விஷயமாக்கிக் கொள்ள வேண்டியதில்லையா? இது எப்படி முடியும்?

பதில்: அறிவின் விஷயத்தில் (135ல்) சொல்லியபடிதான் இதற்குப் பதில். ஏனெனில் தூய ஆநந்தம் நமக்கு நடைமுறையில் தூக்க அனுபவம் மூலம் வந்த பாவனை. ஆகையால் நாம் தூய ஆநந்தத்தை அறியவேண்டுமானால், தூக்கத்திலிருந்த நம் ஸ்வரூபத்தை நினைவு கூறவேண்டும். அப்போது, இப்போதைய நம் விழிப்பறிவு தன் ஸ்வரூபத்திலிருந்து கழட்டிக் கொள்ள வேண்டியிருக்கும். உடனேயே, நம் தனித்தன்மையும், அறிவும் அந்த ஸ்வரூபத்திலேயே ஒன்றாகிவிடும். விஷய விஷயீ பிரிவுகளற்ற ஆநந்தமே நாமாகிவிடுவோம். இப்படித் தூய ஆநந்தத்தை அறிபவன் ஆநந்தமே ஆகிவிடுவதால், அதற்குப் பின் மறுபடி விஷய விஷயி பாவம் இருக்குமென்றோ நம் ஸ்வரூபமான ஆநந்தம் விஷயமாக மாற்றமடைந்தது என்றோ அறியக் காரணமிராது. 'ப்ரம்மத்தின் ஆநந்தத்தை அறிந்தவன் எதற்கும் அஞ்சக் காரணமிருப்பதில்லை' (தை. 2-9). ஏனென்றால் அநந்தமான ப்ரம்மமே தானாகி இருப்பதால், தன்னைவிட வேறானது எதுவும் இருப்பதே இல்லை. 'இரண்டாவது ஒன்று இருந்தால் தானே பயப்படவேண்டும்? (ப்ரு.1-4-2)

6. முடிவுரை

முன்னால் தெரிவது நாசமற்ற ப்ரம்மமே, பின்னாலும் ப்ரம்மமே, வலது பக்கமும், இடது பக்கமும் ப்ரம்மமே, கீழும், மேலும் பரவியுள்ளதும் ப்ரம்மமே, இவையனைத்தும் மிகச் சிறந்த ப்ரம்மமே. (முண்டக -2-2-12)

163. ஸச்சிதாநந்த தர்சனம்

இதுவரை பரமார்த்தத்தை இருப்பு, அறிவு, சுகம் என்று முக்கோணங்களில் ஆராய்ந்துள்ளோம். எதோ ஒரு சம்பவத்தின்போது சேர்ந்த மூன்று கதாபாத்திரங்கள் தத்தம் கதையைச் சொல்லிக் கொள்வது போல், உலகில் நமக்குத் தென்படும் இருப்பு, அறிவு, சுகம் இம்மூன்றும் தத்தம் கதையை அனுபவம் என்னும் நீதிபதி முன் வைத்து கொண்டே வந்துள்ளன. இங்கு ஒருவர் கதை, மற்றவரதைப் போலவே இருப்பதால் ஒன்றைப் படித்தபின் மற்ற இரண்டும் நமக்கு முதலாவதின் எதிரொலி போலவேதான் தெரிகின்றன. கடைசியில் இருப்பு, அறிவு, சுகம் இம்மூன்றும் ஒரே பரமார்த்தம் என்றும் அந்த பரமார்த்தமே மூன்று வகையாய் வெவ்வேறு வேடத்தைப் போட்டுக்கொண்டு தெரிகின்றது என்னும் முடிவுக்கு வந்துள்ளோம். எனவே இத்தீர்மானத்தின் ஸித்தாந்தத்தை **ஸச்சிதாநந்த ஸித்தாந்தம்** என்றழைக்கலாம்.

164. வேதாந்திகளின் அபிப்ராயம்

சில தத்துவ வேட்கையாளர்களுக்குப் பரமார்த்தம் என்று ஒன்று உள்ளது என்பதே சந்தேகமாகியுள்ளது. எது நமக்குத் தெரிகிறதோ அதுதான் நமக்குப் பரமார்த்தமே தவிர அதைவிட வேறான பரமார்த்தம் இல்லை என்பது சிலர் அபிப்ராயம். இன்னும் சிலர், உலகின் ஒரு பாகத்தில் சில காலமே வாழ்ந்து மடிகின்ற மனிதன், தன் அல்ப மதியினால் பரமார்த்தத்தை அறிய முடியாது என்கின்றனர். தோற்றமுள்ள இவ்வுலகு ஒரேடியாய், இடைவிடாது எப்போதும் விகாரத்துடன் பாய்ந்து கொண்டிருப்பதால் அதில் விகாரத்தை விட வேறாய் பரமார்த்தம் இல்லவே இல்லை என்பது மேலும் சிலருடைய கருத்து. இவ்விரண்டு அபிப்ராயங்களும் சரியல்ல என்றும், நம் முன் தெரிகின்ற உலகு விகாரங்களுடன் இருப்பினும், விகாரங்களுக்கு அப்பாற்பட்ட பரமார்த்தம் இருக்கிறது என்றும், அதை மனிதன் கண்டுகொள்ள முடியும் என்றும் வேதாந்திகள் நிர்ணயித்துள்ளனர். வேதாந்திகள் சொல்லும் ஸித்தாந்தம் உபநிஷத்தில் உள்ளது. உபநிஷத்தில் கர்மோபாஸனைகளின் விஷயம் இருந்தாலும் ப்ரம்ம தத்துவத்தின் ஞானமே அவைகளில் முக்கியமாகச் சொல்லப்படுகிறது. ஞானமென்றால் சரியான அறிவாதலால் அனுபவத்திற்குப் பொருந்தும் அறிவுதான் உபநிஷத்துக்களில் சூத்ர வடிவில் சொல்லப் பட்டுள்ளது. அந்த உபநிஷத்துக்களின் கூற்றுக்களை உபநிஷத் வாக்யம் என்னும் காரணத்தினாலேயே நம்ப வேண்டும் என்பதில்லை. ஒவ்வொருவரும் உபநிஷத்தில் சொல்லப் பட்டுள்ள முறையில் தத்துவ ஆராய்ச்சி செய்து பரமார்த்தத்தைக் கண்டு கொள்ளலாம் என்பது வேதாந்திகளின் அபிப்ராயம்.

165. வேதாந்திகள் உபயோகிக்கும் மூநிலையை ஆராயும் முறை

வேதாந்தத்தில் ஒருவகையான அஸாதாரண முறை தத்துவ ஆராய்ச்சிக்குக் கூறப் பட்டுள்ளது. மூநிலைகளையும் சோதித்த பின் அனுபவத்தை, யுக்தியுடன் பரிசீலித்துத் தீர்மானம் செய்வதே அம்முறை அல்லது ப்ரக்ரியா. உலகில் மற்ற அனைவரும் நனவு நிலை ஒன்றையே முக்கியமாகக் கொண்டு மற்ற அவஸ்தைகளை நனவு நோக்கில் காண்பதால், அவர்களது முடிவுகள் குறைபாடுகள் உள்ளதாகவே இருக்கின்றன. வேதாந்திகள் மட்டும் அனுபவத்திற்குப் பொருந்துமாறு மூன்று நிலைகளையும் பட்ச பாதமின்றி ஆராய்ந்து, ஒப்பிட்டு, யுக்தியினால் தவிட்டை நீக்கி பரமார்த்தத்தைக் கண்டு பிடிப்பதால் அவர்களது நிறை நோக்கு. இதுவே பரம ஸித்தாந்தமாகியுள்ளது. அது எக்காலத்திலும் பாதிக்கப் படாது என்பதை அறிந்துகொள்ள காலாதீதமான வேதாந்த தத்துவத்தை அனுபவத்திற்கு எடுத்துக் கொள்வதே வழி. பிற தர்சனக்காரர்கள் அனுபவ, யுக்திகளை உபயோகிக்கிறோம் என்று சொல்கிறார்கள். ஆனால் அவர்கள் சொல்லும் அனுபவம் நனவினது, யுக்தியும் நனவினதே. ஆகையால் அவர்கள் சொல்லும் அனுபவம் அபூர்ணமாகியும், குறுகிய யுக்தியுடையதாகவும் உள்ளன. வேதாந்திகள் ஆச்ரயிக்கும் நிறை நோக்கும், வ்யாபக யுக்திகளும் அவைகளை விட ப்ரபலமாகியுள்ளன. அவஸ்தை என்றால் என்ன என்று அறியாதவர்கள் கூட மூநிலை விசாரத்தைச் செய்வதுண்டு. ஆனால் இம்முறையில் அத்விதீயாத்ம தத்துவம் ஸித்திப்பதில்லை. ஏனென்றால் அவர்கள்

தத்தம் தேகத்தினால் வரையறுக்கப்பட்ட ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை மட்டும் ஆராய்கிறார்கள். (மா.பா.3)

166. வேதாந்த தர்சனத்தின் ஸாரம்

இதை ஒரு ச்லோகத்தில் அடக்கலாம்.

"ப்ரம்ம ஸத்யம். ஜகன் மித்யா. ஜீவோ ப்ரம்மைவ நா பர | ஜீவன் முக்தஸ்து தத்வித்வாநிதி வேதாந்த டிண்டிம"

'ப்ரம்மம் ஸத்யம். ஜகத்து மித்யா, ஜீவன் ப்ரம்மமே ஒழிய வேறல்ல' இதை அறிந்தவன் ஜீவன் முக்தன் என்று வேதாந்தம் பறைக் கொட்டுகிறது. இதைச் சற்று விரிவாகக் காண்போம் :

1. **ப்ரம்ம ஸத்யம்:**

ஸத்யமும், ஞானமும், ஆநந்தமுமான பரமார்த்தம் ஒன்றுள்ளது. இப் பரமார்த்தத்தைப் **ப்ரம்மம்** என்கின்றனர். ப்ரம்மம் என்றால் எல்லாவற்றையும் விடப் பெரியது, தேச, கால நிமித்தங்களின் எல்லைக்குள் இல்லாதது. இதற்குப் **பூமம்** என்னும் மற்றொரு பெயருள்ளது. பூமம் என்றாலும் எல்லைக்கடங்கா பெரியது என்றே பொருள். 'எங்கு மற்றொன்று காணப்படுவதில்லையோ, கேட்கப்படுவதில்லையோ, அறியப் படுவதில்லையோ, அதுவே பூமம்'. (சா.7-24-1). இதற்கு **அக்ஷரம்** என்றும் பொருளுண்டு. அக்ஷரம் என்றால் நாசமற்றது. இதற்கு, பிறப்பு, வளர்ச்சி, தேய்வு, நாசம் என்று எதுவும் இல்லை. எனவே இதற்கு ஸத் – உண்மையில் இருப்பது – என்றும் பொருளுண்டு. **புருஷன்** என்பது இதற்கு இன்னொரு பெயர். எங்கெங்கும் பூர்ணமாய் இருப்பதால் இதற்கு அப்பெயர் வந்துள்ளது. காலம், தேசம், அவஸ்தைகள் முதலிய வரையறைகளை எல்லாம் வியாபித்து, அவைகளின் வடிவிலும் தானே விளங்கிக் கொண்டிருப்பதால் ப்ரம்மத்திற்குப் புருஷன் என்னும் பெயர் எல்லா விதத்திலும் பொருந்தும். மற்ற புருஷர்களைப் புருஷர்கள் என்றால் இதைப் **புருஷோத்தமன்** என வேண்டும். இதற்கு **ஆத்மா** என்றும் பெயருண்டு. ஆத்மா என்றால் ஸ்வரூபம். உலகில் எந்தெந்தத் தாவரங்கள், விலங்குகள் உள்ளனவோ, எந்தெந்த ஜட வஸ்துக்கள் இருக்கின்றனவோ, அவையனைத்திற்கும் இது ஒன்றே ஆத்மா. இப்பெயர்களிலெல்லாம் ஒரு கருத்து அடங்கியுள்ளது. அது என்னவென்றால் ப்ரம்மம் அநந்தமாயுள்ளது. அது இல்லாத தேச கால வஸ்துக்களில்லை. அதை விட வேறாய் இரண்டாவது வஸ்து இல்லவே இல்லை. இவ்வளவும் ப்ரம்ம ஸத்யம் என்னும் வாக்யத்தில் அடங்கியுள்ளது.

2. **ஜகத்து மித்யா:**

இங்கு ஒரு சந்தேகம்: ப்ரம்மம் ஒன்றே ஸத்யமாகி இருந்தால், ஜீவனோ, ஜகத்தோ எப்படி வந்தன? இவர்கள் இருக்கும்போது ப்ரம்மம் ஒன்றே ஸத்யம் என்று எப்படிக் கூறமுடியும்?

பதில்: இச் சந்தேகத்திற்கு மூநிலைகளைப் பரீட்சிக்க வேண்டும். நனவில் மட்டும் தெரியும் இந்த ஜகத்து எக்கனவிலும் இல்லை. ஒவ்வொரு கனவிலும் ஒரு வகையான உலகம் தெரிகிறது. நம் உபாதிகளான தேகம், ப்ராணன், இந்திரியங்கள் முதல் கொண்டு அனைத்தும் அங்கு வேறு வடிவை எடுக்கின்றன. கம்பளிப் பூச்சி, வண்ணத்திப் பூச்சி ஆவதைப்போல் வெவ்வேறு காரணங்களினால் வெவ்வேறு வடிவங்களை எடுக்கிறோம் என்று கூற முடியாது. ஏனெனில் நனவு உலகின் தேச காலத் தொடர்பே இல்லாமல் புதிய தேச கால நிமித்தங்களின் எல்லைக்குள் புத்தம் புதிய உலகு தோன்றிவிடுகிறது. இப்படிக் கனவில், நனவுலகு இருப்பதே இல்லையாதலாலும், <u>அவஸ்தைகளைத் தவிர்த்து வேறு உலகே இல்லை.</u> ஒவ்வொரு உலகும் அந்தந்த அவஸ்தையில் மட்டும் தென்படும் காட்சியாக உள்ளது எனலாம். இந்நோட்டத்தைக் காணும் நம் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபம் மூன்று அவஸ்தைகளிலும் இருப்பதால் இது தேச கால நிமித்தங்களுள்ள அவஸ்தைகளின் தோற்றத்தினால் பாதிக்கப்படாத ப்ரம்மமே. உலகம், தற்காலத்தில் மட்டும் தோன்றும் காட்சியாதலால் அது அவ்வடிவில் ப்ரம்மத்தைப்போல் ஸத்யமல்ல, ஆகையால் மித்யா அல்லது மித்யை என்று கூறுவதை விட அது ப்ரம்ம ரூபத்தினாலேயே ஸத்யமாகியுள்ளது எனலாம். ஜகத்து மித்யை என்றாலும் அது ப்ரம்ம ரூபத்தினால் ஸத்யமென்றாலும் ஒரே அர்த்தம்.

3. ஜீவோ ப்ரம்மைவ நா பர:

கேள்வி: நம் முன் பல ஜீவர்கள் உள்ளனரே, பலவித செயல்களைப் புரிந்து, தேச கால நிமித்தங்களுக்குட்பட்டு பயனை அனுபவிக்கின்றனரே?

பதில்: உலகம் மித்யா என்று தெரிந்தபின், இந்த கேள்விக்குப் பதில் கிடைத்தது போல் தானே! ஏனென்றால் ஜீவர்கள் பலர் உள்ளனர் என்று தோன்றுவது சரீரம், இந்திரியம், ப்ராணன், மனது, புத்தி, அஹங்காரம் என்னும் உபாதிகளினால் தான். இந்த உபாதிகள் நம் நனவில்தான் தோன்றுகின்றன. கனவில் இவை தோன்றுவதில்லை. தூக்கத்திலோ எந்த உபாதியுமின்றி அனைத்தும் ஒரே ஸ்வரூபத்தில் கலந்து விடுகின்றன. எனவே ஜீவர்கள் பலர் என்பது நனவு நோக்கினால் ஏற்பட்டது. அவஸ்தாத்ரய த்ருஷ்டியில் ஒரே ஒரு ஆத்மா உள்ளது. அதற்கு வேறாக இரண்டாவது என்று ஒன்று இல்லவேயில்லை. 'ஜீவனும் ப்ரம்மமே' என்னும் வாக்யத்தின் அபிப்ராயம் இதுதான்.

4. ஜீவன் முக்தஸ்து தத் வித்வான்:

(ஜீவிக்கும்போதே எவர் இதைப் புரிந்து கொள்வாரோ அவர் தளைகளிலிருந்து விடுபடுவார்.) 'மற்ற ஜீவர்களைப் போல நானும் ஜீவன்' என்பது நனவு நோக்கில் தான். இப்படிக் கருதும்போது நாம் சொல்லும் 'ஜீவன்' சொல்லிற்கு அர்த்தம் என்ன? நான் என்னும் சொல் ஜீவன் என்று புரிந்தால், நான் என்பது பன்மையாக முடியாது. நான் என்பது விஷயமுமல்ல. நான் என்பதற்கு அஹம் ப்ரத்யயி என்னும் பொருளை

விட்டுவிட்டு விஷயி என்று பொருள் கொண்டாலும் விஷயியும் பல அல்ல. எது அனைத்தையும் விஷயமாக செய்துகொள்வதோ அது தான் விஷயி. அது ஒன்று தான். இனி நான் என்பதற்கு ஸாக்ஷி என்று பொருள் கொண்டாலோ, ஸாக்ஷி என்றைக்கும் அநேகமல்ல. அதற்கு அநேகத்வத்தைக் கற்பிக்கவும் முடியாது. எனவே அநேக ஜீவர்கள் என்பது நடைமுறையில் நாம் கற்பித்துக்கொண்டதே தவிர, ஜீவ அநேகத்வத்தை நிலை நாட்டும் அனுபவமும் இருப்பதில்லை, எந்த யுக்தியும் இருப்பதில்லை. மேலும் ஜீவத் தன்மையே யுக்தி அனுபவங்களின் முன் நிற்கமுடியாது. எப்படியெனில், நனவு கனவுகளில் துக்க, சுகங்களை அனுபவிக்கும் நான் ஜீவன் என்கிறோம். ஆனால் நனவில் இருக்கும் நானும் கனவில் இருக்கும் நானும் ஒன்று என்பதற்கு ஆதாரம் எங்குள்ளது? ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் நானென்பதே இல்லை. இப்படியிருக்கையில் அவஸ்தாத்ரயத்தை அனுபவிக்கும் நான் யார்? அதன் பரமார்த்தம் அவஸ்தாத்ரய ஸாக்ஷியே. அந்த ஸாக்ஷி உண்மையில் ப்ரம்மமே. ஆகையால் நாம் ஞாத்ரு, கர்த்ரு, போக்த்ரு என்று அறிவது தவறு. அவஸ்தாத்ரய த்ருஷ்டியில் நாம் ஞாத்ரு ஸ்வரூபரல்ல. ஞான ஸ்வரூபரே. கர்த்ரு, போக்த்ரு அல்ல. நிர்விகார, சுத்தாநந்த ஸ்வரூபரே. ஆகையால் நான் சுத்த ஸ்வரூபன். சுத்த சித்ரூபன், சுத்த சுக ஸ்வரூபன் என்பது தான் பரமார்த்தம். இப்படி அறிந்து கொண்டவனுக்கு எந்த ஸம்ஸாரமும் இருக்காது. எனவே அவன் என்றும் முக்தன். இந்த கருத்துத்தான் ‘இதை அறிந்தவன் ஜீவன் முக்தன்’ என்னும் வாக்கியத்தில் உள்ளது.

168. அவஸ்தாத்ரயம் என்பது பரமார்த்தத்தை அறிவதற்கான உபாயம் மட்டுமே.

நனவில் பரமார்த்தம் ஜீவ ஜகத் ரூபமாகி பரிணமிக்கிறது என்றும் அங்கு நாம் ஸம்ஸாரத்தை அனுபவிக்கிறோம் என்றும் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் இவையெல்லாம் எப்படியோ கரைந்துபோய் ஒரு தத்துவத்தில் அடங்கி விடும் என்று கருதக் கூடாது. ஏனென்றால் தூக்கம், கனவு, நனவு இவைகளுக்கு எவ்வித தேச கால சம்பந்தங்கள் இருப்பதில்லை. இவை பரமார்த்தத்தில் தோன்றும் பொய்த்தோற்றங்களே. இவை ஒன்றிற்குப் பக்கத்தில் ஒன்று இருப்பதில்லை. ஒன்றன்பின் ஒன்றும் வருவதில்லை. நனவுக் கண்ணோட்டத்தில் பார்த்துத்தான் கனவு, தூக்கம் என்னும் எண்ணங்களை வருவித்துக் கொள்ள வேண்டும். கனவு மற்றும் தூக்கத்திற்கு ஒப்பிட்டுத்தான் இது நனவு என்னும் எண்ணத்தை உண்டாக்கிக்கொள்கிறோம். ஒப்பிடாமல் இருக்கும்போது எந்த ஒரு அவஸ்தையும் தனக்குத்தானே நனவுமன்று, கனவுமன்று, தூக்கமுமன்று. இப்படிப்பட்ட கனவே அவஸ்தாத்ரயம் என்பது! இப்படியிருக்க இவைகளில் ஒன்றில் பரமார்த்தம் ஒரு வடிவாயிருந்து மற்றவைகளில் வேறொரு வடிவாய் மாற்றம் அடைகிறதென்று கற்பிப்பது ஆதாரமற்றதல்லவா? சிலர் நனவில் ஸ்தூல பூதங்களினாலான ப்ரபஞ்சம் இருக்கிறதென்றும், கனவில் அதுவே ஸூக்ஷ்ம பூதங்களினாலான ப்ரபஞ்சமாகிறதென்றும், ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் ‘காராணாவித்யை’ வடிவெடுக்கிறதென்றும் கற்பிக்கின்றனர். இது வெறும் கற்பனைதான். இதற்கும் அனுபவ ஆதாரம் இல்லை. தூக்கத்திலும், கனவு, நனவுகளிலும் பரமார்த்த வடிவான ஆத்மா எப்போதும் தூய ஞானாநந்த வடிவினதாகவே இருக்கும். எப்போதும்

நிஷ்ப்ரபஞ்சமாகியே இருக்கும் (ப்ரு.வா. 4-3-1908, 1909). தூக்கத்தில் நாம் ப்ரபஞ்சத்தை அறிவதில்லை. நனவு, கனவுகளில் அறிவோம் – என்னும் பிரிவே நனவு நோக்கின் மாயை; ஏனென்றால் மேல் கூறியபடி தூக்கம், கனவு, நனவு இம்மூன்றும் ஒரு வகையான கனவே (ஐ.1-12). இக்கனவு தத்துவத்தை அறியாத நித்திரை, ஜீவனுக்கு உண்டாகி உள்ளது. இந்த அநாதி நித்திரையிலிருந்து எழுந்தபோது 'ஆத்மா பிறப்பதில்லை, அதற்குத் தூக்கம், கனவு, மற்றும் இரண்டாவது என்று ஒன்று இல்லவே இல்லை என்பது புரியும் (கௌ.கா. 1-16). அவஸ்தாத்ரயம் என்பது பரமார்த்தமாய் இருப்பது என்று வேதாந்தம் சொல்வதில்லை. இம்மூன்று நிலைகள் இருக்கின்றன என்று சொல்பவர்களுக்கு, இவைகளின் ஸாக்ஷி ஸ்வரூபத்தைக் காட்டி அதுதான் பரமார்த்தம், அதில் இந்த அவஸ்தாத்ரயம் கல்பிதம் – என்பதைக் காட்டிக் கொடுக்கிறது. "அத்யாரோப அபவாதங்களின் மூலம் நிஷ்ப்ரபஞ்ச தத்துவத்தை விரிவாக விளக்குவது" என்ற சான்றோர்களின் கூற்றுக்கு இதுதான் அபிப்ராயம்.

169. இக்கண அனுபவம் (present moment) – ஒரு விளக்கம்

முந்தைய அவஸ்தைகள் எல்லாம் நினைவுகள், இனி வரும் அவஸ்தைகள் வெறும் எதிர்பார்ப்புகளே; ஆகையால் நம் அனுபவம் நிகழ்காலம் மட்டும் தான், அதாவது இக்கணத்தினதே. அல்லவா? இப்படியிருக்க, கனவு நனவுகளின் அடித்தளத்தின் மேல் நீங்கள் எழுப்பும் ஸித்தாந்தம் எப்படி உறுதியாக நிற்கமுடியும்? நாம் இப்போது உறக்கத்திலில்லை, கனவும் காணவில்லை. நனவிலுள்ளோம். நனவைக் கூட இக்கணத்தை விட்டால் மற்றவைகளை நினைவிலும், எதிர்பார்ப்பிலும் சேர்த்து விட முடியும். முந்தைய விஷயம் இப்போது இல்லை. பிந்தைய விஷயம் இன்னும் வரவில்லை. இனி இக்கணம் என்பதை ஆராய்ந்தால் அது ஆராய எடுத்துக் கொள்வதற்குள் கடந்த காலத்தைச் சேர்ந்து விடுகிறது. எனவே, அவஸ்தாத்ரய அனுபவத்தின் ஆதாரத்தின் மேல் தத்துவ நிர்ணயம் எப்படிச் செய்ய முடியும் என்று கேள்வி கேட்கும் ஒரு தார்கிகன் முளைக்கலாம். இதனால் வேதாந்த ஸித்தாந்தத்திற்கு எந்த இடைஞ்சலும் இல்லை. இக்கண அனுபவம் ஒன்றே இடைஞ்சலில்லாதது என்றும் மற்றவையெல்லாம் நினவு, எதிர்பார்ப்புகள் ஆவதால் ப்ரமாணமாகாது என்று அடம் பிடித்தாலும் கனவு, நனவுகளைத் தள்ளிவிடமுடியாது. ஏனென்றால் இக்கணத்தில் 'நான் விழித்துள்ளேன்' என்று கூறும் போதும் நமக்கு நனவிற்கு வேறாகக் கனவு, தூக்கங்களில் அனுபவம் இருந்துகொண்டே இருக்கிறது. கனவு, தூக்கம் என்னும் எண்ணத்தை விட்டால் எதையும் எதிர்பாராத நனவு என்னும் எண்ணமே வராது என்று முன்பே கூறியுள்ளோம். இக்கனவு, தூக்கங்களை இக்கணத்தின் முன் என்றோ பின் என்றோ கூற இயலாது. ஏனென்றால் நினவு என்பதும், எதிர்பார்ப்பு என்பதும் தற்போதைய கால வெள்ளத்திற்குத் தொடர்பு கொண்டதாய் இருக்கவேண்டும் என்பது முந்தைய மற்றும் பிந்தைய நனவுகளின் வரிசையில், அறிவின் ஸ்வபாவத்தினால் தெரிய வருகிறது. ஆனால் நித்திரையோ, கனவோ, தற்போதைய காலவெள்ளத்தின் கோட்டில் இருப்பது போல் நம் அனுபவத்திற்குத் தெரிந்தாலும் உறக்கத்தில் காலமே இல்லை என்றும், கனவில் மற்றொரு வகையான காலப் பெருக்கு இருப்பதும் அனுபவத்தில் உள்ளது. ஆகையால் இக்கண அனுபவமென்று நாம் கருதும்

அனுபவத்தில் அவைகளையும் சேர்த்தே ஆகவேண்டும். இப்போது, இக்கணத்தின் அனுபவத்தில் என்னென்ன இருக்கிறது? அறியப்படும் விஷயம், (கனவு, தூக்கம், இக்கண விழிப்பு) மற்றும் அறியும் நான் – இவ்விரண்டிலிருந்தும் தப்ப எவராலும் முடியாது.

கனவு, நனவுகளைப் பார்க்கும் நான், ஒருவன் தான்; கனவிற்கு ஒருவன், நனவிற்கு ஒருவன், தூக்கத்திற்கு ஒருவன் என மூன்று நபர்களில்லை. தூக்கம் என்றால் பேரறிவு வடிவான நான்தான். ஏனென்றால் நான், இப்போது அதை அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறேன், அதில் எனக்கு எந்த ஒரு விஷயமுமில்லை என்றே தோன்றுகிறது. கனவு, விழிப்பு என்னும் விஷயங்களைப் பார்த்தால் அவ்விரண்டும் ஒரே இடத்தில் இருப்பதில்லை. ஒன்றிருந்தால் இன்னொன்றில்லை என்னும்போது, வெவ்வேறான இவ்விரண்டு அவஸ்தைகளும் ஒரே கணத்தில் தோன்றும் என்பது அவிவேகம். இக்கணம் என்பது நனவிற்குச் சேர்ந்திருப்பதாலும், நனவு, கனவில் இல்லாததாலும், கனவு, நனவில் இல்லாததாலும் 'கணம்' என்பதும் அடங்கிவிடும். பார்க்கும் நம் சின்மாத்ர ஸ்வரூபத்தைத் தவிர்த்து மற்ற எதற்கும் இருப்பே இல்லை என்றாகிறது. ஆகையால் கனவை நினைவென்று வைத்துக்கொண்டதனால் தான் இப்போதைய இக்கணமே நனவாய்த் தெரிகின்றது என்றும் கனவைக் கனவுக் கண்ணினாலேயே பார்த்தால் நனவுக் கணம் கனவை விட எவ்விதத்திலும் ஏற்றத்தாழ்வுகளுல்லதல்ல என்பது புரியும். தூக்க நோக்கில் பார்த்தாலோ அனைத்தும் மறைந்து பேரறிவு ஒன்றே எஞ்சும். ஏனென்றால் தூக்கத்தை இப்போது அனுபவிக்கிறேன் என்பது முரணானது. அது நினைவல்ல என்பதை மேலே கூறியுள்ளோம். எனவே என் ஸ்வரூபமே மூன்று அவஸ்தைகளாய்த் தெரிகின்றது என்றும் அவை சமம் என்பதும் ஸித்திக்கிறது. உறக்கம் என்றாலும், கனவென்றாலும், நனவென்றாலும் அனைத்தும் பேரறிவு ஸ்வரூபத்தின் பரமார்த்தமே ஒழிய வேறல்ல. எனவே இந்த அவஸ்தைகள், கண்ணாடியில் தெரியும் முகத்தின் ப்ரதிபிம்பத்தைப்போல, பிம்பவடிவான பரமார்த்தத்தை அறிய உபாயமே ஒழிய சுதந்திரமான இருப்பல்ல என்று நாம் சென்ற பிரிவில் சொல்லியுள்ள ஸித்தாந்தமே கடைசியில் நிற்கும்.

170. மித்யா வஸ்துக்களைப் பற்றிய அபிப்ராயங்கள் (ख्यातिवाद) இங்கு விமரிசிக்கப் படவில்லை

மித்யா வஸ்துக்களின் தோற்றங்களைப் பற்றி விளக்கும் வாதங்களுக்குக் க்யாதி வாதம் என்று பெயர். நம் நாட்டு சாஸ்திரங்களில், அக்யாதி, ஆத்மக்யாதி, அஸத்க்யாதி, அனிர்வசனீயக்யாதி என்று பலவகையான க்யாதி வாதங்களுண்டு. மேல் நாட்டு சாஸ்திரங்களிலும் பலவகையான வாதங்களுண்டு. அவையெல்லாம் நனவு நோக்கையே மையமாக வைத்துக்கொண்டு இருப்பதால் எதையும் முடிவாகக் கொள்ளலாகாது. அவைகளுக்கு 'தர்க்கத்திற்கு முடிவில்லை' என்னும் தோஷம் ஒட்டிக்கொண்டே இருக்கும். எனினும் வாசகர்களுக்கு கீழ்கண்ட உத்தமமான ஸித்தாந்தம் மனதில் பதிந்திருக்கும்:

- மித்யா வஸ்து என்பது ஸத்யமான பேருணர்வை விட வேறல்ல

- மித்யா ஞானமென்பது பரமார்த்தமான பேரறிவைவிட வேறல்ல
- துக்கம் என்பது பரமார்த்தமான பேராநந்தத்தைவிட வேறல்ல

நாம் இதுவரை செய்துள்ள ஆராய்ச்சியினால் ஏற்படும் மங்களகரமான ஸித்தாந்தம் என்னவென்றால்: தூய ஸச்சிதாநந்த வஸ்து ஒன்றே நனவு நோக்கில் ஸத்யா மித்யா பிரிவுகளாய் காட்சி அளித்துக்கொண்டிருக்கிறது. பொய்த்தோற்றத்தின் இருப்பும், அஞ்ஞானமும், துக்கமும் பரமார்த்தத்தின் ஆபாஸமாய் உள்ளது. அதாவது, அவைகளிலுள்ள நாம ரூபமென்னும் அம்சம் பரமார்த்தத்தின் ஆபாஸமாய் மட்டும் உள்ளது. பரமார்த்தத்தின் இருப்பு, அறிவு, ஆநந்தம் என்னும் அம்சங்கள் அப்போதும் அவைகளில் புதைந்தே கிடக்கின்றன. (ப்ரு.வா.3-3-41) ஆகையால் கயிற்றின் ஆபாஸமான பாம்பை, அதனுடனேயே தோன்றும் கயிற்றின் 'இது' என்னும் அம்சத்திலேயே ஒன்றாக்குவதைப்போல, மித்யையான தோற்றங்களை ஸச்சிதாநந்த வஸ்துவிலேயே சேர்க்க நம் ப்ரக்ரியை ஸாதகமாயுள்ளது. இந்தப் ப்ரக்ரியையினால் கிளம்பும் ஸித்தாந்தம் பூர்ணானுபவ ஆதாரத்தின் மேலேயே இருப்பதால் இதை ஒதுக்கவோ அல்லது மறுக்கவோ முடியும் என்னும் பயம் இருப்பதில்லை.

171. பரமார்த்த ஞானம் தர்க்கத்தை மீறி இருப்பதால், அதில் ஐக்யமாகும் அனுபவத்தைப் பெறுவதே சரியான மார்க்கம் என்பதின் விமரிசனம்

ஞானம் என்று ஒன்று அதில் நிலை பெறுதல் இன்னொன்று என்று பரமார்த்த ஞானத்தில் இல்லாத பிரிவை நாம் உண்டாக்கவில்லை. வேதத்தில் சொல்லியுள்ள ஐக்ய ஞானத்தை வாக்யத்தின் மூலம் புரிந்துகொண்டபின் ஸாக்ஷாத்காரம் செய்து கொள்வது அவசியம் என்று சிலர் இன்னமும் கூறிக்கொண்டிருக்கின்றனர். பரமார்த்தம் தர்க்கத்தால் எட்டாது. ஆகையால் சும்மா வாதம் செய்வதால் உபயோகமில்லை. நம் ஸம்ஸாரிக ப்ரத்யயங்களையும், நடவடிக்கைகளையும் விட்டுவிட்டு, உயர்ந்த பரமாத்ம பாவனையையும் அதற்குத் தகுந்த நடவடிக்கைகளையும் பின்பற்ற வேண்டும். இந்த ஸாதனையின் பலத்தினாலேயே பரமார்த்த ஸாக்ஷாத்காரம் உண்டாகும் என்று சிலர் சொல்கின்றனர்.

ஞானம் ஏற்பட மனத் தூய்மையும், மனத்தூய்மை வர அமானித்வம் முதலிய ஸாதனைகள் தேவை என்பதில் எவருக்கும் கருத்து வேறுபாடு இருப்பதில்லை.

ஆனால் ஆத்மஞானத்தைவிட வேறாய் ஸாக்ஷாத்காரம் ஆக வேண்டும் என்றும், இதற்காக யோகமும், பாவனையும் அவசியம் என்றும் சிலர் அபிப்ராயப்படுகிறார்கள். இது மட்டும் சரியே அல்ல. ஏனென்றால் பரமார்த்த ஸாக்ஷாத்காரம் என்றால் நம் மேல் 'சாமி ஆடும்' வித்யை அல்ல. அது ஒரு வகை ஆவேசம் இல்லை. இவை என்றைக்கும் நிலைக்காதவை. ஒருவேளை நிலைத்தாலும் அது பரமார்த்தம் என முடிவாகுமா? ஏதோ ஒருவகை ப்ரஸங்க்யானத்தையோ, யோகத்தையோ செய்து அடைவது என்றால் அது அந்தத் தனி மனிதனின் அனுபவம் மாத்திரமாகுமே ஒழிய தத்துவ சாஸ்த்ர விஷயமாகாது.

இது மூல நியமத்திற்கு இடையூறு விளைவிக்கும். இங்கு மூல நியமம் என்பது: யோகிகளின் அனுபவ விசேஷத்தைத் தத்துவ சாஸ்திரத்திற்குப் பொருத்தி அனைவருக்கும் பொதுவான ஆதாரத்தின் மேல்தான் தத்துவ நிச்சயம் செய்தல்.

நம்மில் பலருக்கு யோக அனுபவமில்லை. 'யோகிகளுக்குக் கனவைப் படைக்கவோ, மாற்றிகொள்ளவோ முடியும்; தூக்கத்திலும் அவர்களுக்கு வெளி உலக ஞானம் இருக்கும் (யோக நித்ரா). அடுத்த பிறவி என்னவாக இருக்கும் என்பது அவர்களுக்குத் தெரியும். முக்கால விஷயங்களும் அவர்களுக்குப் ப்ரத்யக்ஷமாகியிருக்கும். இவையெல்லாம் என்ன தெரிவிக்கின்றன? மெய்ப்பொருளைப் பற்றிய ஞானம் தம்மிடம் இல்லை என்பதைத்தான் தெரிவிக்கின்றன. யோகம் வேதாந்த ஸித்தாந்தத்திற்கு முரண்பாடானது என்பதையும் (ப்ர.ஸூ. 2-1-3), யோக ஸமாதி,வேதாந்த இலக்கை அடைவதற்கு அநாவசியம் என்பதையும் (ப்ரு.பா.1-4-7) முக்காலத்தினவரே தெளிவாக்கியுள்ளனர்.
மற்றொரு விஷயம் என்னவென்றால் ஸத்யஞானாநந்த ஸ்வரூபத்தில் ஐக்யமாவது ஒன்றும் மனித வாழ்க்கையின் லட்சியமல்ல. **உண்மையில் மனிதர்கள் அனைவரும், ஏன்? அனைத்துப் ப்ராணிகளும், ஜட வஸ்துக்களும் கூட ஸத்யஞானாநந்த ஸ்வரூபர்களே ஆகியுள்ளனர். ஆனால் அப்படி உள்ளோம் என்பது தெரியாததால் ஸம்ஸார அநர்த்தங்களெல்லாம் ஆகியுள்ளன.**
நனவிலுள்ள சரீரம், மனது, புத்தி, அஹங்காரம் இவையனைத்தும் நம்மை கட்டிப்போட்டுள்ளன என தப்பாய் எண்ணிக்கொண்டுள்ளோம். **இது தான் அவித்யை.** தூக்கத்திலோ, யோகஸமாதியிலோ இவை இல்லாமல் போகலாம். ஆனால் அந்நிலைகளிலிருந்து விடுபட்டவுடன் பழையபடி ஸம்ஸாரத்தில் உழலுவோம். ஸமாதியிலிருந்து எழுந்தபின்னரும் 'நான், மற்றவை', ஞாத்ரு, ஞான, ஞேய விபாகம், கர்த்ரு, க்ரியாபல விபாகம், போக்த்ரு,போக, போக்ய விபாகம் – மற்ற அனைத்துப் பிரிவுகளும் தப்பாமல் இருக்கும். காட்சிகளில் ஸத்யத்வபுத்தி எழும். எனவே எந்த வித ஸாதனத்தின் பயனும் நிலையானது அல்ல என்பதை நினைவில் வைத்துக்கொண்டால் போதும். ஆகையால் நமக்கு ஆகவேண்டியது இப்பிரிவுகளின் மறதியோ, நாசமோ அல்ல. **இவைகளில் உள்ள ஸத்யத்வ புத்தியின் நாசமே.** இவையனத்தும் அவித்யா த்ருஷ்டியின் பிரிவுகளே என்பதை நிறைநோக்குடன் ஆராய்ந்ததின் பயனாய் விளைந்தது என்று புரிந்தாலே, இப்படிப்பட்ட பலவிதமான பிரிவுகளை, பேதங்களுடைய ஜகத்து என் ஸ்வரூபமான ஸத்யஞானாநந்த ஆத்மாவைவிட வேறாய் என்றைக்குமே இருந்ததே இல்லை என்று அறிந்து புனிதராவோம்.
எனவே, இப்படிப்பட்ட மங்களகரமான ஸித்தாந்தத்தை சொல்லும் அவஸ்தாத்ரய ப்ரக்ரியையை மட்டும் நாம் இந்நூலில் விவரித்துள்ளோம்.

ஆ. மிக உயர்ந்த உண்மையை/பேருண்மையை/பரமார்த்த ஞானத்தை- அறிவதன் பயன்

172. தர்சனங்களின் விவாதங்களும் விரோதங்களும் இருக்காது –

(முதல் ப்ரயோஜனம்.)

கேள்வி:வேதாந்த ஞானத்தின் பயன் என்ன?
பதில்:

அ. சந்தேகத்திற்கும், சச்சரவிற்கும் அப்பால் இட்டுச் செல்கிறது.

ஆ. வேதாந்த விசாரம் பூர்ண த்ருஷ்டியுடன் ஆராயப்பட்டிருப்பதால், இம்மூன்று அவஸ்தைகளிலேயே வாதிகள் கற்பனை செய்யக்கூடிய பதார்த்தங்கள் அனைத்தும் அடங்கியுள்ளன. (கௌ.கா. பா.4-88) இத்தகைய பதார்த்த தத்துவத்தை ஆராயவில்லையே என்னும் குறைபாடு இருப்பதில்லை.

இ. நனவின் தர்க்க த்ருஷ்டியுடன் ஆராய்ந்த வாதங்களின் குறைபாடுகளை நாம் சுட்டிக் காட்டியிருப்பதால், இத் தர்க்கத்திற்கும் தடைபோட்டது போல் ஆகிவிடும்.

ஈ. தேச காலங்களும் அவஸ்தையிலேயே சேர்ந்திருப்பதால், அவஸ்தாத்ரய விஷயம் என்றாவது பாதிக்கப்படலாம் என்னும் சந்தேகத்திற்கு இடமில்லை. ஆகையால் இத்தர்சனத்தின் ஸித்தாந்தம் சந்தேகமற்றது.

உ. ஜ்ஞேயத்தில் ஒரு அம்சத்தை மட்டும் ஆராயும் மிக்க தர்சனங்களுக்கு, அவை கண்ட காட்சிகள் மட்டும் விஷயமாகியிருப்பதால், அவைகளுக்கும் பரிபூர்ணமான அத்வைத தர்சனத்திற்கும் எந்த முரண்பாடும் கிடையாது.

ஆகையால் இத்தர்சனம் சச்சரவற்றது, முரண்பாடுகளற்றது (கௌ.கா.4-2) என்று பூஜ்ய கௌடபாதர் சொல்லியிருப்பது வாஸ்தவமாகியுள்ளது. இப்படி பரமார்த்த தர்சனம் ஒரு தீர்வான இடத்தைப் பெற்றிருப்பதே இந்த ஞானத்தின் முதலாவது ப்ரயோஜனம்.

173. ஞானிக்கு ஆகும் பயன்களும் ஞானியினால் உலகுக்கு ஆகும் பயனும்

(2 வது ப்ரயோஜனம்)

மெய்யறிவு சந்தேகமற நிலைபெற்றதின் பலனாய், மனது ஒருவித இணையற்ற த்ருப்தியுடன் இருக்கும். இதை அறியாதவர்களின் மனதில் நனவின் பற்று அவிழ்க்க முடியாத முடிச்சாகி உட்கார்ந்திருக்கும். அவர்களுக்குத் தம் ஸ்வரூப விஷயத்திலும், புறக்காட்சிகளின் விஷயத்திலும் தவறான எண்ணங்களே வளர்ந்திருக்கும். 'நாம் கர்த்ரு, போக்த்ருக்கள், பலவித கர்மங்களைச் செய்து, இகபரசுக விஷயங்களை சம்பாதித்து, வேண்டாதவைகளைத் தவிர்த்து, சுகமாயிருக்க வேண்டும்' என்பதே அவர்களின் குறிக்கோள். இதன் பயனாய் அவர்களுள் காம வ்ருக்ஷம் பலமாய் வளர்ந்திருக்கும். ஆனால் பரமார்த்த ஸ்வரூபம் க்ரியாகாராக பலன்களைத் தாண்டியது, அது ஸச்சிதாநந்த ஸ்வரூபமானது, அதுவே நம் ஆத்மா என்னும் உண்மையை அறிந்தவர்களுக்கு

காமமெங்கே? காமங்களில்லாததால் அவர்களுக்குக் கர்மமுமில்லை. மேலும் தாம் போக்த்ரு ஸ்வபாவத்தினரே அல்ல என்றும், நித்யாநந்த ஸ்வரூபரென்றும் தெரிந்து விடுவதால், அவர்களுக்கு முன் செய்த கர்ம பலனும் ஒட்டாது. அந்த கர்மம் முளைத்தால் தானே பலன்? கர்ம ஸம்ஸ்காரம் முளைக்க வேண்டுமானால் அதைப் போற்றிப் பாதுகாக்கும் கர்த்ருத்வ, போக்த்ருத்வ புத்தி என்னும் உரமும், நீரும் அவசியம். ஞானியிடம் இவ்விரண்டும் இருப்பதில்லையாதலால், அவருக்கு முன் கர்மம் முளைப்பதோ, புதிய கர்மங்கள் விதைப்பதோ இல்லை. இதனால் ஞானத்தின் மூன்று பயன்களான சகல ஸம்சய நிவிர்த்தி, காம நாசம், கர்மக்ஷயம் உண்டாகின்றன (மு.2-2-8) என்று ச்ருதி சொல்கிறது .

ஸ்வப்னாவஸ்தையையும், ஜாக்ரதாவஸ்தையையும் எந்த ஸாக்ஷி பார்த்துக் கொண்டு இருக்கிறதோ அந்த ஸாக்ஷி சைதன்யம்தான் இந்த இரண்டு அவஸ்தைகளைவிட உயர்ந்து, பரந்து விரிந்த தன் ஆத்மாவே என்று அறிந்துகொண்டவனுக்கு சோகமில்லை. (க.2-1-4). 'எப்போது அனைத்து உயிர்களும் ஆத்மாவே என்று அறிந்துகொள்வானோ அந்த ஏகத்வத்தை கண்டுகொண்டவனுக்கு மோகமெங்கே, சோகமெங்கே?' (ஈ..2.7), 'சரீரமற்றவனுக்கு விருப்பு வெறுப்புகளின் தாக்குதலே இருக்காது' (சா.8-12-1) என்று பலவாறாக ச்ருதி அக்ஞானத்திலிருந்து விடுபட்டவரின் உயர்ந்த பலனைப் புகழ்கிறது. இனி சொல்லத்தான் என்ன உள்ளது? எந்த மஹான் அவஸ்தாத்ரயம் என்பதே தம் ஆத்மனான ஸச்சிதாநந்த ஸ்வரூப பரமார்த்தத்தில் கற்பிக்கப்பட்டுள்ள பொய்த் தோற்றமென சந்தேகத்திற்கிடமில்லாமல் அறிந்துவிட்டரோ, அவருக்குப் பிறப்பில்லை, மூப்பில்லை, மரணமில்லை, நோயில்லை, கவலையில்லை. காமங்களின் பீடையில்லை. மகிழ்வோ, சோர்வோ, பலமோ, லாபமோ, நஷ்டமோ, அறியவேண்டியதோ, செய்யவேண்டியதோ, அடையவேண்டியதோ ஒன்றுமில்லை. அவர் எல்லாவற்றையும், செய்யத் தகுந்ததையெல்லாம் செய்தவராவார். (சா.7-26-2), (ப்ரு.வா. 2-1-276, 277, 278). அவர் முன்பே ப்ரம்ம ஸ்வரூபராகியிருந்து இப்போது ப்ரம்ம ஸ்வரூபத்தில் கலந்துவிட்டிருப்பார். (ப்ரு.4-4-6)

இதுவரை சொன்னது ஞானிகளுக்கு உண்டாகும் ப்ரயோஜனம். இனி ஞானிகளின் இருப்பில் ஜனங்களுக்கு உண்டாகும் ப்ரயோஜனத்தைச் சிறிது ஆலோசிப்போம்.

(3வது ப்ரயோஜனம்)

ஞானிகள் எல்லாவிதத்திலும் செய்யத் தகுந்தவைகளைச் செய்தவராதலால், சோம்பேறிகள் அல்லவே அல்லர்; தமக்கென்று எந்த காரியத்தையும் செய்துகொள்ள வேண்டியது இல்லாவிட்டாலும், லோக ஸங்க்ரஹமாய் பற்றின்றி வேலைகளைச் செய்து கொண்டிருப்பார்; பிறரையும் கடமைகளில் ஊக்குவிப்பார். (கீ.2-25,26) அவர் எந்த கடமையில் ஈடுபட்டாலும் தம் அகர்த்ருத்வ புத்தியை கைவிடும் சம்பவமே இருப்பதில்லை. க்ரியாகாரக பலம் எல்லாமும் அவருக்கு கூடஸ்த ஸச்சிதாநந்த ப்ரம்மமே ஆகியிருக்கும்.(கீ.4.24) ஆகையால் தாம் அகர்த்ரு ஸ்வரூபரே என்னும் நிச்சயம் அவருக்குண்டு. (கீ.5-8) உயர்வு, தாழ்வுகளற்ற ஸர்வஸமமான ப்ரம்ம புத்தியே அவருக்கு இருக்குமாதலால் (கீ. 5-28), நண்பன், பகைவன் என்னும் வித்தியாசங்களின்றி எங்கும்

ஸமத்வமே இருக்கும் (கீ..6-9). கீதையில் சொல்லியிருக்கும் அத்வேஷ்டாதி (கீ.12.13-19)- மற்றும் அமானித்வாதி குணங்களும் (கீ.13 7-11)அவருள் இயல்பாகவே அமைந்திருக்கும். ஆதலால், அத்யாத்ம ஸாதனையை செய்ய விழைபவர்களுக்கு அவர்கள் முன்மாதிரியாய் இருப்பர். முமுக்ஷுக்களல்லாதவரும் அவரை வணங்குவதாலேயே தாம் விரும்பியதை அடைகின்றனர். ஏனென்றால் அவர் பரமாத்மாவோடு ஐக்யமாகிவிட்டாதால் அவர் ஸங்கல்பம் ஈச்வர ஸங்கல்பமே. அவர் ஆசீர்வாதம், ஈச்வரனின் ஆசீர்வாதமாகிவிடும் (மு.உ.3-1-18).

174. எல்லா தர்மங்களின் தத்துவத்திற்கும் இதுவே அடித்தளம்

(4வது ப்ரயோஜனம்)

கடவுள் உண்டா? இல்லையா? ஜீவனுக்கும், ஈச்வரனுக்கும் என்ன சம்பந்தம்? ஜகத்திற்கும், ஈச்வரனுக்கும் என்ன சம்பந்தம்? ஈச்வர ஸ்வரூபமென்ன? அவர் உருவமுடையவரா? அற்றவரா? குணங்களுள்ளவரா? அற்றவரா? தர்மத்தைப் போதிக்கும் ஆசார்யார்களுக்கும், தர்மக்ரந்தங்களுக்கும் என்ன மதிப்பு? புனர் ஜன்மமுண்டா? பல உலகங்களுண்டா? அவைகளின் மதிப்பென்ன? – முதலிய பல விஷயங்களை அனுபவஸித்தமான அஸ்திவாரத்தின் மீது நிற்கவைக்கும் பரமப்ரயோஜனம் இந்த தர்சனத்தில் ஸாத்யமாகிறது.

ஸச்சிதாநந்த ஸ்வரூபமான பரமார்த்தமே நடைமுறையில் உலகிற்கும், நமக்கும் இறைவன் என்று தோன்றுவதால், இக் கேள்விகளுக்கெல்லாம் த்ருப்திகரமான விடைகளைக் கண்டு கொள்ள முடிகிறது. ஈச்வரன் ஸர்வாந்தர்யாமியாகி உள்ளான் என்பது வெறும் வாய்வார்த்தை ஆகாமல் நூற்றுக்கு நூறு உண்மையாகிறது. ஈச்வர ஸாக்ஷாத்காரமே ஜன்மத்தின் இலக்காய் இருப்பதால், அதற்கேற்ற செயல்களெல்லாம் நற்செயல்களாகின்றன. அதற்கு முரணான செயல்களெல்லாம் தீய செயல்களாகின்றன. இக்கர்மங்களுக்கு பலனும் அவற்றிற்கேற்றவாறே தயாராகிறது. க்ரியாகாரக பலன்களெல்லாம், கர்த்ருத்வ, போக்த்ருத்வத்தை உண்மையென்று ஒத்துக்கொண்டுள்ள நடைமுறை நிலைக்கே சேர்ந்தவைகளென்று ஸித்தமாகிறது. இத் தத்துவத்திற்குப் பொருத்தமான உபதேசங்கள் எந்த க்ரந்தத்தில் உள்ளனவோ, அவையெல்லாம் தர்ம க்ரந்தங்களாகின்றன. இதை அனுசரித்து, போதித்து, நடைமுறையில் கொண்டு வருபவர்களெல்லாம் தர்மாசாரியார்களாகின்றனர். இவை போன்ற தர்மத்தின் முக்ய அம்சங்களுக்கு இந்த வேதாந்த தர்சனமின்றி வேறு எந்த ஸர்வஸம்மதமான விளக்கத்தையும் கொடுக்க முடியாது.

தர்ம வி஑ஷயத்தில் ஆராயத்தகுந்த பல விஷயங்கள் இருந்தாலும், ஸித்தாந்தப்ரதானமான இந்த க்ரந்தத்தில், தர்ம விஷய ஆராய்ச்சி செய்யப்படவில்லை.

175. நீதி தத்துவத்திற்கு உறுதியான அஸ்திவாரம்

(5வது ப்ரயோஜனம்):

கேள்வி: தர்மம் என்றால் என்ன? அதர்மம் என்றால் என்ன? மனிதன் சமூகத்தில் எவ்விதம் நடந்துகொள்ள வேண்டும்? ராஜநீதியின் நோக்கம் என்ன? வர்ணாச்ரமபிரிவினால் என்ன பயன்?

பதில்: பரமார்த்த ஞானத்திற்குத் துணைசெய்யும் நற்செயல்கள், அதற்கு வேண்டிய ஸங்கல்பங்களை உண்டாகும் முக்கரண வ்ருத்தியே நீதி என்னும் பொதுவான தத்துவத்தை, இக்கேள்விகளுக்கு விடையளிக்க, மூல காரணமாக ஏற்படுத்திக் கொள்ளலாம்.

நான் என்னும் சுயநலமே நீதிக்கு வைரியாதலால் நானென்பதை மிதித்து நடக்க வேண்டும் என்று நீதி நூல்கள் போதிக்கின்றன. ஆனால் மனிதனுக்கு நான் என்பது நடைமுறையில் எவ்வளவு ப்ரியமாகியுள்ளது! இதையேன் மிதிக்க வேண்டும்? என்னும் ஒரு சங்கடமான கேள்வி எழுகிறது. இதுவரை மனித மதியுடன் இயற்றிய எந்த நீதி நூலிலும் இதற்குச் சரியான விடை கிடைத்ததில்லை. ஆனால் வேதாந்த தர்சனத்தில் இதற்கு விடையுள்ளது. நான் என்பதே உண்மையில் எல்லாவற்றையும் விட அதிகமாய் வேண்டியிருப்பதால் இந்த 'நான்' என்பது பரமார்த்தமல்ல. ஸச்சிதாநந்த ஸ்வரூபமான ஆத்மாவே நம் பரமார்த்த ஸ்வரூபம். ஸதாபாஸமும், சிதாபாஸமும், சுகாபாஸமும் ஆகியுள்ள அஹங்காரமே பழக்கத்தில் நான்' என்று ப்ரஸித்தமாயுள்ளது. இந்த அஹங்காரம் குறைந்தால், இதன் பின்னுள்ள உண்மையான ஸச்சிதாநந்த ஆத்ம தத்துவம் வெளிப்படும். இதுதான் நம்முடைய அனைத்து வியவஹாரங்களின் பரம உத்தேசம். ஆகையால் இதற்குத் தகுந்தவாறு நீதியை அனுசரிக்க வேண்டும்-என்பது வேதாந்தத்திற்குப் பொருத்தமான நீதி சாஸ்திரம்.

176. லௌகிக சாஸ்திரத்திற்கு அதிக மதிப்பு

(6வது ப்ரயோஜனம்)

வேதாந்த நோக்கில், லௌகிக சாஸ்திரங்களுக்கு மதிப்பு உயரும். உலகில் காணப்படும் சித்ர விசித்ரம் என்பவையெல்லாம் ஈச்வர மஹிமையாக இருக்கிறது. ஏனென்றால் ஜகத்து என்பது ஈச்வரனிடமிருந்து வேறானதல்ல. இது அவரதேயான மஹிமை. இவ்வுலகில் உள்ள எந்த விசேஷத்தை விவரித்துப் புகழ்ந்தாலும் அது பரமேச்வரனின் மஹிமையையே விவரிப்பதாகும். இந்நோக்கில் பார்த்தால் பௌதிக சாஸ்த்ரங்கள் எல்லாம் அத்யாத்ம வித்யையின் பகுதியே ஆகியுள்ளது. இதைப்போல புற உலகை அறிய ஸாதனமான மனது ஸச்சிதாநந்த ஸ்வரூபத்தின் கண்ணாடியாக இருக்கிறது. மனதின் மூலம் அறியப்படும் இருப்பு, அறிவு, சுகம் இவைகளை வைத்துக்கொண்டுதான் நாம் பரமார்த்தத்தை கண்டுகொள்கிறோம். மனதின் மூலம் தான் மனிதன் அரக்கனாகவும், தேவனாகவும் காணப்படுகிறான். எனவே, மனதின் இயல்பைத் தெரியப்படுத்தும் சாஸ்த்ரமும் அத்யாத்ம வித்யையின் ஒரு பெரிய பகுதியாய் உள்ளது. மனதின் மற்றும் புறப் பொருட்களின் விஷயங்களைப் பரமார்த்தத்தின் ஸாக்ஷாத்காரப் படிகளேன்றே கருத வேண்டியுள்ளது. எந்த சாஸ்த்ரத்தையும் லௌகிகமானது என்று அலட்சியம் செய்ய முடியாது. ஆனால் பௌதிக சாஸ்த்ரத்தின் எல்லை எதுவரை உள்ளது? அவை அங்கிருந்து ஏன் எல்லையைத் தாண்டமுடியாது என்பதைப் புரிந்து கொள்வதல்லாமல்

ஸச்சிதாநந்த பரமார்த்தமே அவைகளின் விஷயங்களுக்கெல்லாம் தளம் என்பதை நாம் அறிந்தாலே பௌதிக விஞ்ஞான சாஸ்த்ரத்தை எம்முறையில் வளர்க்க வேண்டும், எப்படி அதை ஜனங்களுக்கு உபகாரமாகும்படி செய்யலாம் என்பதற்கும் ஒரு வழி பிறக்கும்.

177. கல்வி முறையை நெறிப்படுத்த ஒரு வழிகாட்டி

இந்த தர்சனத்தின் மூலம் நம் குழந்தைகளுக்கு எவ்விதம் கல்வியை கற்பிக்க வேண்டும் என்பதற்கு ஒரு உயர்ந்த வழி கிடைக்கிறது. கல்வி கற்பிக்கும் வழி முறைகளின் சரித்திரத்தைப் படிக்குபோதெல்லாம் அது ஒவ்வொரு காலத்திலும் ஒவ்வொரு முறையாய் இருந்துள்ளது என்பது தெரிகிறது. இம்முறைகளுக்கெல்லாம் போராட்டம் நடந்து, இவைகளில் எதை எவ்வளவு தூரம் உபயோகிக்க வேண்டும் என்னும் கேள்விக்கு இறுதியான பதிலை கூறுவது கடினம். மனிதப் பிறவியின் நோக்கம் ஸச்சிதாநந்த வடிவான பரமார்த்தத் தத்துவத்தை ஸாக்ஷாத்கரித்துக் கொள்ள வேண்டும் என்பதே உண்மையானால், கல்வி கற்பிக்கும் முறையில் எந்தெந்தப் பாதையை தேர்ந்தெடுக்க வேண்டும் என்னும் கேள்வியையும் விடுவிக்கலாம்.

இ. முடிவுரை

178. பரமார்த்தத்தை மூநிலைகளின் மூலம் புரிந்துகொள்ளலாம்

நனவு, கனவு, தூக்கம் என்னும் மூன்று நிலைகளின் அனுபவத்தை விஷயமாக வைத்துக்கொண்டு பாரபட்சமின்றி ஆராய்ந்தால் ஸச்சிதாநந்தரூபமான வஸ்து ஒன்றே பரமார்த்தம் என்னும் மங்களகரமான ஸித்தாந்தம் பிறக்கிறது என்பது இதுவரை பலவிதங்களில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. பரமார்த்தத்தை நிச்சயிக்க இந்த அவஸ்தைகள் படிகள். பரமார்த்தம் இவைகளின் மூலமே நமக்குத் தெரிந்தாலும் அது தன் ஸ்வரூபத்திலேயே இருக்கிறது. ஒருவேளை பரமார்த்தமென்பது இம்மூன்று அவஸ்தைகளிலிருந்தும் வேறாகியிருந்தால், அப்போது மனிதனுக்கு அதை அறிந்திருக்கவே முடியாது. ஏனென்றால் மனிதனுக்கு இம்மூன்று அவஸ்தைகளின் அனுபவத்தைத் தவிர்த்து வேறான அனுபவமே கிடையாது. ஆகையால் பரமார்த்தம் இம்மூன்று அவஸ்தைகளின் அனுபவத்தையும் மீறியிருந்தால் அதனை உபதேசிக்கும் பரமார்த்த சாஸ்த்ரமே வீணாகி விட்டிருக்கும். அல்லது பரமார்த்தமே இல்லை என்றாகி விட்டிருக்கும் (மா.பா.7). ஆனால் உண்மை அப்படியில்லை. பரமார்த்தமே இம்மூன்று அவஸ்தைகளின் வடிவில் தோன்றுகிறது. அதிலேயே பரமார்த்தத்தை அறிவது என்னும் தூக்கம், அதைத் தவறாய் எண்ணிக்கொள்ளும் கனவு, நனவுகள் வந்துகொண்டிருக்கின்றன. ஆகையால் இம்மூன்றையும் சரியாக அறிந்துகொண்டால், பரமார்த்தம், தான் உள்ளது உள்ளபடி விளங்கும்.

179. அந்த மிக உயர்ந்த உண்மை அனுபவத்திற்கு விளங்கும்

பரமார்த்தத்தின் ஸ்வரூபம் யாது என்று கேட்டால், இந்நூலில் சொல்லப்பட்ட ஆராய்ச்சி முறையை அனுசரித்து அதை ஸத்யஞானாநந்த ஸ்வரூபம் என்றழைக்கலாம். ஏனென்றால் அது, இருப்பின், அறிவின் மற்றும் சுகத்தின் ஸாரம் என்று இதுவரை செய்த ஆய்வினால் புரிந்திருக்கும். சரியாகச் சொல்வதானால், அதை இருப்பின் ஸாரம் என்று சொல்வதுகூட தவறே. ஏனென்றால் இருப்பு, அறிவு, சுகம்-இம்மூன்றும் நனவு நோக்கில் பார்த்து நாம் வைத்துக்கொண்ட பெயர்கள். பரமார்த்தம் தன் ஸ்வரூபத்தில் எப்படி உள்ளது? என்னும் கேள்விக்கு நனவு நோக்கில் சொல்லப்பட்ட பெயர்களைச் சொல்வது எப்படிப் பொருந்தும்? பரமார்த்தத்தில் எந்த சப்தப்ரவ்ருத்தியும், நிமித்தமும் இருப்பதில்லை. அது த்ரவ்யமல்ல, குண மல்ல, க்ரியையல்ல, ஸம்பந்தமல்ல, ஸாமான்யமல்ல, விசேஷமல்ல, காரகமல்ல, பலனல்ல. எனவே அதை எந்தப் பெயர் கொண்டுதான் அழைப்பது? ஒலி வடிவங்கள் அனைத்தும் நனவில் உள்ள பொருட்களின் பெயர்களே. ஆனால் பரமார்த்தம் நனவிலில்லை. நனவே பரமார்த்தத்தில் தோன்றும் ஒருவகைத் தோற்றமே. எனவே பெயர், பெயருடைய பதார்த்தம் – இவ்விரண்டைவிட வேறான, இவைகளின் ஸாரமாய் இருக்கும் தத்துவமே பரமார்த்தம். பெயர், பெயருடையது என்னும் பிரிவே பொய். இப்பிரிவே, தம் தோற்றத்தின் வடிவிலிருந்து முற்றிலும் வேறான பரமார்த்தமே ஆகியுள்ளன. அதை ப்ரம்மம் என்றோ, அக்ஷரம் என்றோ, பூமா என்றோ அழைப்பதும், அதற்கும் அவஸ்தைகளுக்கும் தொடர்பை வைத்துக்கொண்டுதானே ஒழிய அதை நேரடியாய் காட்ட எந்த ஒரு பெயராலும் முடியாது. (ப்ரு.வா.2-4-253). இது மட்டுமல்ல. ஸத்யம் ஞானம், அநந்தம், அக்ஷரம் முதலிய சப்தங்களுக்கு ப்ரம்மம் லக்ஷ்யமாயுள்ளது என்னும் வ்யவஹாரமும் கூட உபசாரமே என்று புரிந்து கொள்ள வேண்டும். சொற்பொருளுக்கு எப்படியோ சேர்ந்துள்ள அர்த்தத்தை நாம் வழக்கத்தில் குறிப்புப் பொருள் என்கிறோம். 'விட்ட லக்ஷணம்', 'விடாத லக்ஷணம்', 'விட்டு விடாத லக்ஷணம்', இவையெல்லாம் நனவில் நாம் காணும் பதார்த்தங்களை உணர்த்தத்தான். ஆனால் எந்த ஒலியும் பரமார்த்தத்தைக் குறிப்பால் கூட உணர்த்த முடியாது. ஆயினும் ஒலி எப்படித் தனக்குத் தொலைவிலுள்ள பதார்த்தத்தையும் குறிப்பால் உணர்த்துகிறதோ அப்படியே ஓங்காரம் முதலிய ஒலிகளும், ப்ரம்மாதி ஒலிகளும், சப்தங்களும் எப்படியோ அடையாளம் காட்டின மாத்திரமே அவைகளைக் காரணமாக்கி நாம் பரமார்த்தத்தை புரிந்து கொண்டு விடுகிறோம். தூங்கிக்கொண்டிருப்பவரைக் கூப்பிட்ட மாத்திரம் அவர் எப்படியோ எழுந்து விடுவதைப்போல (ப்ரு.வா.1-4-861) தத்துவங்களைப் புரிய வைக்கும் ஒலிகளினால் விவேகியான ஜிக்ஞாசு, பரமார்த்தத்தைப் புரிந்துகொண்டு விடுகிறான். இந்நோக்கில் சப்தங்கள் லக்ஷணையினால் பரமார்த்தத்தைப் போதிக்கின்றன என சொல்வதுண்டு.

ஆனால் இவ்விஷயத்தில் பரமார்த்தம் என்னவென்றால் எந்த சப்தமோ, ப்ரத்யயமோ. இப் பரமார்த்தத்தை விஷயமாக்கவே முடியாது. (தை.2-9) ப்ரத்யயங்கள் அதை விஷயமாக்கக் கிளம்பினால், உடனே அது பரமார்த்தத்திலேயே கலந்துவிடும் என்று முன்பே விவரித்துள்ளோம் (135,162). ஆகையால் பரமார்த்த ஸ்வரூபமான நம் ஆத்மா ஸத்ய ஞானாநந்த ஸ்வரூபன் என்று நாம் சொல்லும்போது, வழக்கத்தில், ஒலிகளுக்கும், வாக்கியங்களுக்கும் அவைகளின் பொருட்களைப் போதிக்கும் முறையை நினவு கொண்டால், பரமார்த்தம் நம் ஆத்மா, நமக்கும் அதற்கும் ஸ்வஸ்வாமி சம்பந்தம் இருக்கிறதென்றோ, இந்த ஸத்யத்வமாதிகள் ஒன்றைவிட ஒன்று வேறென்றோ, ஒன்றிலொன்று கலந்துள்ளன என்றோ கற்பிக்கலாகாது.(ப்ரு.வா.2-3-12) அனுபவத்திற்குப் பொருந்தும் வண்ணம் பார்த்துக்கொண்டு பரமார்த்தம், ஆத்மா, ஸத்யம், ஞானம், ஆநந்தம் இவையனைத்தும் ஒரே அத்விதீயமான வஸ்து என்று நிச்சயிக்க வேண்டும்.

180. பரமார்த்த த்ருஷ்டியில் பரமார்த்த வர்ணனை

பரமார்த்தத்தை அதன் நோக்கிலேயே சொல்லவேண்டுமானால் 'இதல்ல, இதல்ல' என்று தான் சொல்லவேண்டியிருக்கும். இதைவிட்டால் வேறு உபாயமே இல்லை. (ப்ரு.2-3-6). அது கனவல்ல, நனவல்ல, இரண்டும் சேர்ந்த ரூபமல்ல, தூக்கமல்ல, அறிவதல்ல, அறியாததல்ல, அடையாளத்தினால் ஊகித்து அறியப்படுவதல்ல, மனதினால் எண்ணக் கூடியதல்ல, வார்த்தைக்கு அகப்படக்கூடியதல்ல, அவஸ்தையல்ல, அவஸ்தையுள்ளதல்ல (மாண்.7) ஆகையால் அது ஸத்ய ஞானாநந்த ஸ்வரூபமென்பதும் சரியல்ல. அதில் எந்த பேதமும் இல்லை. எந்த ஏற்றத் தாழ்வும் இல்லை. எவ்வித அமங்கலமும் இல்லை. இதற்கு இரண்டாவது என்பதே இல்லை. அது நம் ஆத்மா என்பதும், அதை அறிந்து செய்யத் தகுந்ததைச் செய்ய வேண்டும் என்பதும் நடைமுறை நோக்குடன் தான் சொல்லப்பட்டதே தவிர, பரமார்த்த நோக்கிலல்ல. உண்மையில் எதுவும் பிறக்கவில்லை, நாசமாகும் என்பதில்லை, எவரும் ஸம்ஸாரத்தினால் கட்டுண்டவரும் இல்லை. ஸாதனை செய்து முக்தராக வேண்டும் என்று விரும்புவரும் இல்லை. ஞானத்தினால் முக்தி அடைந்தவரும் இல்லை. இதுதான் பரமார்த்தம். (கௌ.கா.2-32) துரீயனென்றால் நாலாமவன் என்று பொருள். பரமார்த்தம், கனவு, நனவு, தூக்கம் இம்மூன்று அவஸ்தைகளின் உபாதியினால் தோன்றும் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தைவிட வேறாய் இருந்து தான் எந்த உபாதியுமற்றதாய், இவற்றின் ஸாரமாயுள்ளது. அதற்கு இம்மூன்றின் சம்பந்தமில்லை. அவஸ்தைகள் மூன்றும் அதில் கற்பிக்கப்பட்டுள்ளதால் அது நிரவஸ்தையாய் இருக்கிறது. இந்த அர்த்தத்தில் மட்டும் அது துரீயனே ஒழிய, உண்மையில் மூன்று அவஸ்தைகளை விட வேறாய், அவைகளின் கூடச் சேர்ந்து நாலாமவன் என்பது அபிப்ராயமல்ல.

சிலர் துரீயனுக்கு அப்பால் துரீயாதீதன் என்னும் வேறு நிலை இருப்பதாகச் சொல்கின்றனர். இது தவறான நோக்கில் செய்யப்பட்ட வெறும் கற்பனையே தவிர வேறொன்றுமில்லை. ஸத்யம் எல்லா நோக்குகளையும் கடந்தது.

181. உலகின் ஸத்யமித்யாவாதிகளுக்கு த்ருஷ்டி பேதத்தினால் அவிரோதம்

பரமார்த்த த்ருஷ்டியில் பார்த்தால் நமக்கு நனவு என்னும் அவஸ்தை இருக்கிறது என்பதே பொய்யாவதால், முன்னால் இத்தகைய நனவுகள் பல நமக்கு வந்துள்ளன என்ற நினைவின் ப்ரமாணத்தினால் நம்புவதும், பின்னாலும் இப்படி அநேக நனவுகள் ஆகலாம் என்கிற எதிர்பார்ப்பின் ப்ராந்தி உள்ளது. நமக்கு வெளியே ஒரு உலகமுள்ளது என்பது இந்த நனவின் ஆதாரத்துடன்தான் இருப்பதால், அதுவும் ஒரு ப்ரமைதான். நாம் அந்த ப்ரபஞ்சத்தினுள் இருந்து கொண்டு வ்யவஹாரம் செய்து கொண்டிருக்கிறோம் என்பதும், நம்மைப்போல் பலரும் உள்ளனர், நமக்குப் பிறப்பு, இறப்புகளும், பிறவிகளும் உள்ளன என்பதனைத்தும் ப்ராந்தியே. அவஸ்தாத்வம், ஜீவத்வம், ஜீவ நாநாத்வம், உலக ஸத்யத்வம், கர்த்ருத்வம், போக்த்ருத்வம், புனர்ஜன்மம், மறு உலகு இவைகளை எல்லாம் ப்ரத்யக்ஷாதி ப்ரமாண பலத்தினால் உறுதியாக நம்பியிருந்தாலும், ஆராயுங்கால் ஒன்றும் இருக்காது. இவையனைத்தும் அவித்யா கல்பிதமாக நனவு நோக்கில் மட்டுமே மதிப்பு உள்ளவை என்றும், அவஸ்தாத்ரய நோக்கில் ஆராயுங்கால் இவை எதுவும் இருப்பதில்லை என்றும் இந்நூலில் கொடுத்துள்ள யுக்திகளினால் ஸித்தமாகிறது.

ஆனால் பரமார்த்த த்ருஷ்டியில் இவை எதுவும் இல்லை என்று சொன்ன அளவிலேயே இவை நடைமுறையில் காணாமல் போவதில்லை. நடைமுறையிலும் கூட, ஆராயும்போது, இவை தர்க்கத்தின் முன் நிற்காது என்பது தெரியும். ஆனால் தர்க்கம் என்னதான் இல்லை என்று சொன்னாலும் நம் நம்பிக்கை அவைகளில் குறைவதில்லை. அதனால் தான் நாம் இதற்கு வ்யாவஹாரிக ஸத்யத்வம் இருக்கிறது என்று சொல்லியுள்ளோம். பரமார்த்த நோக்கில் இவை நாசமாவதில்லை; பாதிதமாகின்றன. ப்ராந்தி வஸ்து தோன்றக்கூடாதென்பதில்லை. அது ஸத்யமல்ல என்று உறுதிப்படுவதுதான் நமக்கு முக்யம். அதுதான் ஞானத்தின் பலன். கோடாரி மரத்தை வெட்டுவது போல, ஞானம் அவித்யையை வெட்டிவிடாது. வஸ்து ஸ்வரூபத்தைத் தெரிவித்துவிட்டு, அதை பாதித்து விடுகிறது. ப்ராந்தி உலகமும், ஸம்ஸாரமும் முன்பும் இல்லை, இப்போதும் இல்லை, இனியும் இல்லை என்னும் அறிவே, அவித்யை பாதிதமாவது. (ஸூ.பா.4-1-13; ஸம்.வா.183) ஆகையால் ஜீவன் முக்தன் மற்றவரைப்போல் நடைமுறையில் அனைவருக்கும் உபகாரியாய் இருப்பான் என்று சொல்வது (166) வ்யாவஹாரிக த்ருஷ்டியில் உண்மையே. பரமார்த்த த்ருஷ்டியில் பந்தமுக்தியே இல்லை என்பதும் (180) உண்மையே. இவைகள் பரஸ்பரம் விரோதமே இல்லை. இதைப் போலத்தான் ப்ரபஞ்சம் ஸத்யமாகியுள்ளது, மித்யையாகியுள்ளது என்பது இல்லவே இல்லை. அது ப்ரம்மமே- முதலிய அபிப்ராயங்களுக்கும் த்ருஷ்டி பேதத்தினால் விரோத பரிஹாரத்தைக் கண்டு கொள்ள வேண்டும்.

182. உபநிஷத்துக்களின் பரமோபதேசம்

இதுவரை நாம் வேதாந்த ஸித்தாந்த பாகத்தை மட்டும் விளக்கியுள்ளோம். இந்நூலின் முதலாவது பாகத்தில் சொல்லியபடி, உபநிஷத்துக்களில் பரமார்த்த ஸ்வரூபத்தை விளக்கும் ஞான பாகம் மட்டுமன்றி, வைதிக விசாரங்களும் ஏராளமாய் உள்ளன. கர்மம், உபாஸனை, ச்ருஷ்டி, ஸ்திதி, லயம் முதலியவை, ஜீவர்கள், புனர்ஜன்மம், மறு லோகம், மாயை-முதலியவைகளும் உபநிஷத்துக்களின் பரமோபதேசமான ஸித்தாந்தத்திற்கும் இருக்கும் தொடர்பு என்ன? பகவத்கீதை முதலிய ஸ்ம்ருதிகளில் சொல்லியிருக்கும் யோகம், பக்தி முதலிய விஷயங்களை இந்த உபநிஷத் ஸித்தாந்தத்திற்கு எப்படி பொருத்திக்கொள்ள வேண்டும்? விசிஷ்டாத்வைதம் முதலிய ஸித்தாந்தங்களில் இதுவரை விளக்கியுள்ள பரம ஸித்தாந்தத்திற்குப் பொருந்தும் உபதேசங்கள் எவ்வளவு தூரம் பொருந்தும், முரண்படும்? வேதாந்தத்தைப் போலவே பிற தர்சனங்களும் நம் நாட்டிலும், மேலை நாடுகளிலும் இருக்கின்றன. அவைகளிலும் எவ்வளவு அம்சத்தைக் க்ரகிக்கலாம், எவ்வளவை மறுக்கலாம்? இவை எல்லாவற்றையும் இந்த வேதாந்த த்ருஷ்டியைக் கொண்டு ஆராய்வதும் ஒரு வேலையாகும். இவ்வேலையை முழுமையாகச் செய்யாவிட்டால், வேதாந்தத்தைப்போலவே மற்றொரு தர்சனத்திலும் யுக்தி அனுபவங்களுக்குப் பொருந்தும் மற்றொரு ஸித்தாந்தம் புறப்படுமோ என்னும் சந்தேகம் முழுமையாகச் சென்று விடாது. ஆகையால் உபநிஷத் ஸித்தாந்தத்தை அவஸ்தாத்ரய ப்ரக்ரியை மூலமே சோதித்து, உறுதி செய்துகொள்வது மிகவும் அவசியம்.

பாதிக்கமுடியாத தத்துவமொன்றுதான் உண்மையில் இருக்கக்கூடியது. அதுதான் நடைமுறை நோக்கில் தென்படும் அசையாத மற்றும் அசையும் காட்சிக் குவியல்களான ஜகத்தின் ஸாரம். அதுவே அனைத்தையும் தன் ஸ்வரூபத்தினால் வியாபித்துக் கொண்டிருக்கும் பரமாத்மா எனப்படுகிறது. நாம் நம் ஆத்மாவென்று இப்போது அறிந்து கொண்டுள்ள ஸம்ஸாரி ஸ்வரூபத்திற்கும் அதுதான் உண்மையான ஸ்வரூபம் என்பதே உபநிஷத்துக்களின் பரமோபதேசம்.

இந்த வேதாந்த ஸித்தாந்தம், உபநிஷத்துக்களில் விளக்கப்பட்டிருக்கும் விஷயங்களின் ஆதாரத்தில் பிறந்ததாகையால், ஸநாதன வைதிக தர்மங்களுக்கு சம்பந்தப்பட்ட எவ்வளவோ விஷயங்களை ஆராய்ந்து க்ரந்தத்தை முடிக்க வேண்டும் என்பது இயல்பே. நாம் முன்பே கூறியுள்ளபடி வேதாந்த ஸித்தாந்தம் எந்த ஒரு தர்மத்தினவரின் சொத்தல்ல. எந்தக் கால, தேச, மதத்தினரானாலும் ஆராய்ந்து பரமார்த்தத்தைக் கண்டுகொண்டு தத்தம் தேவைக்குத் தகுந்தவாறு, அதை உபயோகிக்க முடியும் என்பதைக் கூறவே, தூய ஸித்தாந்த பாகத்தை மட்டும் இங்கு வேறுபடுத்திக் கொடுத்துள்ளோம்.

அபாதிதமான பரமார்த்தத்தைக் கண்டுபிடிக்க உபநிஷத்துக்கள் போதித்துள்ள சரியான பாதை என்னும் எண்ணத்தை சிறிதளவேனும் இக்க்ரந்தம் உண்டுபண்ணினால் நாம் தன்யர்களாவோம்.

அனைவருக்கும் ஆத்மனான பரமேச்வரன் அப்படிப்பட்ட எண்ணத்தை உண்டுபண்ணி அனுக்ரஹிக்கட்டும்!

ஓம் தத் ஸத்!

பரம பூஜ்ய ஸச்சிதாநந்தேந்த்ர ஸரஸ்வதி ஸ்வாமிகள் கன்னடத்தில் இயற்றிய பரமார்த்த சிந்தாமணி என்னும் க்ரந்தத்தின் தமிழாக்கம்.

பரம பூஜ்ய ஸச்சிதாநந்தேந்த்ர ஸரஸ்வதி மற்றும் பூஜ்ய ஸ்வாமி ப்ரகாஷாநந்தேந்த்ர ஸரஸ்வதி அவர்களின் தாள் வணங்கி மௌனமாகிறேன்.

Appendix

கனவைப் பற்றி டாக்டர் ராமநாராயணனின் கேள்விகள்:

1. யார் தூங்குகிறார்? யார் கனவு காண்கிறார்? யார் விழிக்கிறார்?

2. இவையனைத்தும் ஒருவருக்கே என்றால், முதலில் விழித்துள்ளேன் என்றும், இப்போது கனவு கண்டுகொண்டிருக்கிறேன் என்று அறிய, கனவுக் காலத்தில் எது

தடையாகியுள்ளது? விழித்தவுடன் தான்தான் கனவு கண்டேன் என்னு நினைவை யார் கொடுக்கிறார்?

3. ஒவ்வொரு அவஸ்தையிலும் ஒவ்வொருவர் இருந்திருந்தால் நனவு நான் கனவில் என்னவாகிறது? நனவின் நான் என்னவாகிறது?

4. கனவுலகம் கனவு காண்பவனுக்குப் புறத்தே உள்ளதென்றும், நனவுலகை விட தானே சுதந்திரமாக, உண்மையாக இருக்கிறது என்று பலர் நம்புகிறார்கள். இதுவே உண்மையென்றால் அதைப் படைத்தவர் யார்? கனவுக் காலத்தில், ‘இது நனவுலகல்ல. கனவுலகமே’ என்று குறிப்பிட்டுக் காட்ட உதவும் கனவின் அடையாளங்கள் எவை?

5. கனவுலகு, நனவுலகே அல்லாமல் (நுண்ணிய, மானஸிக, அத்யாத்மிக முதலிய) வேறு உலகங்கள் இருக்கின்றனவா? அங்கு இறந்தவர்கள் செல்வரா? அவைகளில் ஏதாவது நித்யமாய், நிர்விகாரமாய் இருக்கிறதா?

6. ஒரு உலகம் மற்றொரு உலகுடன் தொடர்புகொள்ள முடியுமா? அப்படியானால் கனவில் இருக்கும் ஒருவன் நனவுலகில் இருக்கும் தன் நண்பன் ஒருவனுடன் அல்லது நனவுலகில் இருக்கும் ஒருவன் கனவுலகில் இருக்கும் தன் நண்பனுடன் எவ்விதத்தில் தொடர்பு கொள்வான்?

7. நனவுலகும் கனவுலகைப்போல அஸத்யம் என்றும் மற்றும் இந்த நனவுலகு அஸத்யம் என்பது (விழித்தபின்தான் கனவின் இயல்பு தெரிய வருவதுபோல்) இவைகளை விட உயர்ந்த அவஸ்தையை அடைந்த பின்னர்தான் தோன்றும் என்பது நிஜமென்றால், அந்த உயர்ந்த ஞானாவஸ்தையும் அதைவிட உயர்ந்த ஒரு அவஸ்தையின் த்ருஷ்டியில் தானும் ஏன் கனவாகியிருக்கக்கூடாது?

8. கனவு காணும் ஒருவனுக்கு கனவுக் காலத்தில், தான் கண்டுகொண்டிருக்கிறேன் என்று அறிவது ஸாத்யமா? ஸாத்யம் என்றால் அந்த ஸித்தியைப் பெறுவது எப்படி?

9. கனவின் தன்மையை கனவிலேயே அறிந்துகொண்டால் அது அப்படியே ஆகிக் கொண்டிருக்குமா அல்லது நின்றுவிடுமா?

10. தன் கனவுகளை நிறுத்திவிடவோ, மாற்றிக்கொள்வதாற்கோ, அல்லது வேண்டியவாறு படைத்துக்கொள்ளவோ எவ்வளவு தூரம் முடியும்?

11. தூங்கும்போது, ‘நான் தூங்குகிறேன்’ என்பதை எவ்வளவு தூரம் அறியமுடியும்?

12. சரீரத்திற்கு ‘சாவு’ என்னும் நிலை உண்டானபின், மனிதனின் அறிவு எவ்வாறிருக்கும்? அதாவது அவன் தனித்தன்மை இன்னும் இருந்து கொண்டிருக்குமா? தான் இறந்துவிட்டேன் என்பது அவனுக்குத் தெரியுமா?

13. நனவுலகில் தெள்ளத்தெளிவாக இருக்கும் மனிதர்களும், கனவில் தெளிவாக இருக்கும் கனவு மனிதர்களும் தம்மைப் படைத்தவரை, தம்மைக் கனவில் கண்டுகொண்டிருக்கும் அவரை எப்படி அறிவது?

14. உலகில் அனைத்து சூழ்நிலைகளிலும் நித்யனாய், ஞானரூபமாய், எங்கும் நிறைந்துள்ள பரமார்த்தமுண்டா? எல்லா மதத்தினவருக்கும், பிரிவுகளுக்கும் உடன்பாடாக, எல்லா தேசங்களிலும் இருக்கும் ஒவ்வொரு மனிதனுக்கும் பொருந்தும்படி, ஏதாவது ஒரு ஸாதனத்தின் மூலம் அந்த பரமார்த்தத்தை அறிய முடியுமா? அல்லது ஸாக்ஷாத்கரித்துக்கொள்ளமுடியுமா?

ப்ர.ஸூ	ப்ரம்ம ஸூத்ரம்
நை.ஸி	நைஷ்கர்ம்ய ஸித்தி
ஐ.பா	ஐதரேய பாஷ்யம்
ப்ரு.பா	ப்ருஹதாரண்யக பாஷ்யம்
ஸூ.பா	ஸூத்ர பாஷ்யம்
கீ.பா	கீதா பாஷ்யம்
தை	தைத்தரீய உபநிஷத்
ப்ரு	ப்ருஹதாரண்யக உபநிஷத்
ப்ரு.வா	ப்ருஹதாரண்ய வார்த்திகம்
சா.உ	சாந்தோக்ய உபநிஷத்
மா.உ	மாண்டூக்ய உபநிஷத்
மு.உ	முண்டக உபநிஷத்
க.உ	கடோபநிஷத்