ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯ ವಿರಚಿತ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ

ಅನುವಾದಕರು
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ - 573211
www.adhyatmaprakasha.org

2010

ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ*

(ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರಗಳು)

ಉಪೋದ್ಘಾತ

೧. (೧) ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನು : ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು 'ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ'ನೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವು ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರವೆಂದೂ ಹೇಳಿ, ಆತ್ಮನು 'ವಿಷಯಿ'ಯೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವು 'ವಿಷಯ'ವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. 'ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ'ನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವ - ಎಂದರ್ಥವಾಗುವದು. ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೆಂದೂ ಹೇಳಿ 'ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲ, ವಿಷಯಿ' ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುವದು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :-

(ಅ) 'ಅಸ್ಮತ್' ಎಂದರೆ ಅಹಂಕಾರಗ್ರಂಥಿಯು ; ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ 'ಇದು' ಎಂಬ ರೂಪವಿಲ್ಲದ ಚಿದ್ರೂಪವು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು, ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅಹಂಕಾರವು 'ಪ್ರತ್ಯಯ' ವೆನಿಸುವದು ; ಹೀಗೆ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದಂತೆ ಆಯಿತಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆದಿದೆ. (ಪಂಚ.)

(ಆ) ಜೀವನು ಚಿದ್ರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನೂ

ಓದುವವರಿಗೆ ಸೂಚನೆ

ಮೊದಲನೆಯ ಸಲಕ್ಕೆ ಓದುವಾಗ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದ ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಖಂಡಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (೧), (೨), (ಅ), (ಆ) - ಮುಂತಾದವು ಖಂಡಗಳ ಒಳಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಣ್ಣಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚುಮಾಡಿರುವ ಭಾಗಗಳು ಮತಾಂತರದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಶೇಷಾಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಿಷಯವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತಗಳ ವಿವರವನ್ನು ಗ್ರಂಥದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನೇ ಆದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಯೋಗ್ಯನಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಭಾ.)

(೩) ನಾನು ಎಂಬ ವಸ್ತುವಾದ ಚಿದಾತ್ಮನು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಬೆಳಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿ ತೋರುವದರಿಂದ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನೆಂದು ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ಆ.)

ಈ ಮೂರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ. ಅಹಂಕಾರದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಆಗ 'ಅವಿಷಯನಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವದು ಹೇಗೆ ?' ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ೩ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದು ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಳವಾಗಿ ತೋರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಇಂಥ ತೊಂದರೆಯು ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ೧ನೆಯ ಖಂಡದ ಮತ್ತು ೩ನೆಯ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.

(೨) "ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗುವದೆಂದರೇನು ? ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಜಡವಾದ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದೆಂದರೆ ಇದ್ದಿಲು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಬೆಳಗುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿರುವದಲ್ಲವೆ ?" ಎಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರತ್ವವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬುದು ಆತ್ಮವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದು ; ಆದರೂ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವಾಗ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿರುವದು. ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗುವನೆಂಬ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂದೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಕೂಡ ಹಟಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪವು ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಚಿದಾತ್ಮರೂಪವು ಆಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿಯದೆ ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವು : ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಕತ್ತಲೆ ಎಂಬುದು ಭಾವಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರನೇಕರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇನೂ ಅವಶ್ಯಕ ವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಾವಾಭಾವಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ ; ಆತ್ಮನು ಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಾವವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಾಭಾವಗಳಿಂದ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಉಂಟಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸತ್ಯವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮಿಥ್ಯೆಯೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವರು ? - ಎಂಬುದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

(೪) ಈ ಖಂಡದ ಭಾಷ್ಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಯವಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ,

(ಅ) 'ನಾನು ನೀನು ಎಂಬ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ' ಎಂಬ ಭಾಗವು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿರಲಾರವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದು ; 'ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾದ' ಎಂಬುದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಇರಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದು ; 'ಇತರೇತರಭಾವಾನುಪಪತ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು' ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇವೆರಡೂ ಏಕವಸ್ತುವಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿರುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಗದೆಯೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಇವೆರಡರ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿರಲಾರದು - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. (ಪ. ವಿ.)

(ಆ) 'ನೀನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ' ಎಂಬುದು ಆತ್ಮನೂ ಅನಾತ್ಮನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತಲೇ ಇರುವವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು ; 'ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಗಳಾದ' ಎಂಬುದು ಒಂದರ ಧರ್ಮವು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ತೋರುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದು ; 'ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ' ಎಂಬುದು ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುವದೆಂದು ಸೂಚಿಸುವದು. ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಸ ವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ -ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು. (ಭಾ.)

ಒಂದನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ''ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಅಂಶವೂ ಆರೋಪ್ಯ

ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶೇಷಾಂಶವೂ ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕಂಡರೆ, ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಆರೋಪ್ಯವನ್ನೂ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಂಭವವಿದೆ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿರುವ ಇದು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಾಂಶವು ಬೆಳ್ಳಿಯೊಡನೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸೇರಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಮೊದಲು ನೋಡಿರುವದೇ ಕಾರಣ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !'' ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗುವದು.

ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ''ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇದು ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ಎಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ ; ಅದರಂತೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ದೇಹಾದಿಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸವಾಗಿರಲಾರದು'' ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗುವದು.

ಇವೆರಡೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದೂ ಇಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, 'ನೀನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ' ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಇವು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನಸ್ವಭಾವಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದು ಹೇಗೆ ?- ಎಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವು ; ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಯಾರೆಂದು ತಿಳಿದು 'ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾದ' ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಾದೃಶ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ? - ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವು ; ಅತ್ಯಂತಭಿನ್ನಸ್ವಭಾವವಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ಫಟಿಕಜಪಾಕುಸುಮಗಳಂತೆ ಒಂದರ ಧರ್ಮವಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿಯಾರೆಂದು 'ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳಿಗೆ' ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ? - ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವು.

ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಗಲುವದಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನು 'ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರ' ನೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ,

ನೈಯಾಯಿಕರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ದುಂಟೆಂದು ಅನುಭವವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆತ್ಮನೂ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆ ಇರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಉತ್ತರಕೊಡುವರು (ನ್ಯಾ. ವಾ). ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವೇ ಬೇರೆ : ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗಿದಾನೆ, ಅನಾತ್ಮವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳು ನೀನು, ಇದು - ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆ ಬಂತು. ಇದೊಂದು ಉತ್ತರ. ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೂ ಆರೋಪ್ಯಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆ ಯಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನೈಯಾಯಿಕರ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಅಧ್ಯಾಸದ ಚರ್ಚೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇನ್ನೆರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಈಗ 'ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಮೀರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ವಿಷಯಿಗೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಆರೋಪ್ಯವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ.

'ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅನೃತಸ್ವರೂಪವಾದ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ' ? ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ ; 'ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಯುಕ್ತ ವಾದದ್ದೇ, ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಚಾರದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಪರಿಹಾರ ವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು.

ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೂ ಭಾಷ್ಯದ ೩, ೪ನೆಯ ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೫) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಗುಣವೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನೇಕ ದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ನೈಯಾಯಿಕರು, ವೈಶೇಷಿಕರು, ಮೀಮಾಂಸಕರು, ರಾಮಾನುಜರು, ಮಾಧ್ವರು - ಮುಂತಾದವರು ಆತ್ಮ

ನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವರು. ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ ನೆಂಬುದು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುವದು :-

(ಅ) ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುತ್ತಿರುವದು ; ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನೇಕಜ್ಞಾನಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವು.

(ಆ) ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದು, ತನ್ನ ವಿಷಯವನ್ನು ಆತ್ಮನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು. 'ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ನಾನು ಅರಿತೆನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ವಿಷಯ - ಇವುಗಳ ಭೇದವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುವದು.

(ಇ) ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಅನುಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನೇ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜಾ ಚಾರ್ಯರು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ : ಅದರ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನಗುಣವಾದಿಗಳು ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಈ ಮತಭೇದವು ಹುಟ್ಟಿರುವದು. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ತಿಳಿಸುವೆವು. ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ವಿಷಯಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು.

೨. ಅಧ್ಯಾಸದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮತಭೇದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡುವದು ಆವಶ್ಯಕವು.

(೧) ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ : ಎದುರಿಗಿರುವ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ (ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ) ರಜತದ (ಬೆಳ್ಳಿಯ) ಸಂಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಆದರೂ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಶುಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾದಾಗ ಇಂದ್ರಿಯದೋಷದಿಂದ ಶುಕ್ತಿತ್ವವು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವದು ; ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತದಂತೆ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯ ದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾಗುವದು. ಅಥವಾ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು ; ಈ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ರಜತದ ಧರ್ಮವಾದ ರಜತತ್ವವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವದು. ಇದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವು. ಇದನ್ನೇ ವಿಪರೀತಖ್ಯಾತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ನೈಯಾಯಿಕರ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿರುವ ರಜತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಾಗುವದು ; ಅದರಲ್ಲಿರುವ ರಜತತ್ವವು ಎದುರಿಗಿರುವ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುವದು. ಹೀಗೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಖಂಡಿಸಿರುವದು ಅನೇಕಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದು ; ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯು ನ್ಯಾಯಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಶುಕ್ತಿಯು ರಜತವಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬುದು ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತ. ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವ ರಜತವು ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ದೋಷಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿಯು ಅಸದ್ರೂಪವಾದ ರಜತವಾಗಿತೋರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಅಭಿನವಾನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವರು. 'ಇದು ರಜತ' ವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿಯೇ ವಿಷಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಅಥವಾ 'ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶುಕ್ತಿವಿಷಯವೆಂದೂ 'ರಜತ' ವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸದ್ರೂಪವಾದ ರಜತವು ವಿಷಯವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು - ಎಂಬುದು ಇವರ ಮತವು. ಎಲ್ಲಾ ವಾದಿಗಳೂ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ : ಹೊರಗೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಸ್ತುವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯಾದ ಬೌದ್ಧನೂ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿ ಹೊರಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ಅನಾದಿವಾಸನೆಯಿಂದ ತೋರುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯಾದ ಬೌದ್ಧನೂ ರಜತಜ್ಞಾನವೇ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗುವದೆನ್ನುವರು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೇ ರಜತಾಕಾರವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ರಜತವಲ್ಲವೆಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿಯೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಜ್ಞಾನಾಕಾರವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

(೩) ಅಖ್ಯಾತಿ : ಇದು ಎರಡು ಅನುಭವಗಳನ್ನು, ಅಥವಾ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನೂ ಒಂದು ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನೂ, ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬವರ ಮತ.

ಪ್ರಾಭಾಕರಮೀಮಾಂಸಕರು ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ, ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಅವರ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವು. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವು ಅಸತ್ತೆಂದು ದೃಢಪಟ್ಟರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಏಕಿರಬಾರ

ದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಅವರ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತೋರುವದು.

ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮತವನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದಿರುವದೇ ತಪ್ಪಾಗಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಶುಕ್ತಿ ಇದು ರಜತ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತ್ಯಂಶವೂ ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ರಜತಾಂಶವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತಾಂಶವೂ ಒಂದಿಷ್ಟಿರುವದು. ರಜತದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತ್ಯಂಶವೂ ಒಂದಿಷ್ಟಿರುವದು. ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಲ್ಪವಾದ ರಜತಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವದು. ಆಗ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು. 'ಇದು ರಜತವಲ್ಲ' ಎಂದು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವಾಗುವಾಗ ಅಧಿಕಭಾಗವಾದ ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವದು, ಇದು ಅಲ್ಪಭಾಗವಾದ ರಜತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೇ. ಹೀಗೆಂಬುದು ರಾಮಾನುಜರ ಆಶಯವು. ಹಿಂದೆ (೬ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಮತ್ತೆ ಅಖ್ಯಾತಿಯ ಒಳಪಂಗಡವಾದ ಈ ಯಥಾರ್ಥಖ್ಯಾತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೃದಯವೇನೋ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವ ರಜತವೇ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಯೆಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

(೪) **ಮಿಥ್ಯಾಖ್ಯಾತಿ** : ಆರೋಪಿತವಸ್ತುವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರ ಮತವನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾಖ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಭೇದಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು :-

(ಅ) ಅಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಯೆಂಬುದು ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯವು, ಎಂದರೆ ನಿಸ್ಸಾರವು, ಎಂಬ ಮತವುಳ್ಳ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಮತವು. ಆರೋಪಿತವಸ್ತುವು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಾಗೆ ತೋರಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹುರುಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಇವರ ವಾದವು.

(ಆ) ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಧ್ವಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಆರೋಪಿತರಜತವು ಅಸತ್ತಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವರ ಮತವನ್ನೂ ಅಸತ್‌ಖ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ; ಆದರೆ ಶೂನ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯೂ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುವದು ; ಮಾಧ್ವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ಶುಕ್ತಿಯು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರದೆ ಅಸದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವದೆನ್ನುವದರಿಂದ ಇವರ ವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಇದನ್ನು ಅಭಿನವಾನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೆಂದೇ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

(೩) "ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ರಜತವು ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ ; ಅದು ತಾನೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಾತಿಯದು, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಇದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು" - ಎಂದು ಈಗಿನ ಕೆಲವು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಮತವು ವಿವರಣವಾಚಸ್ಪತ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದು.

ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಖ್ಯಾತಿ : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಖ್ಯಾತಿಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂಬುದು ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದಾಗಿರಬೇಕು. ಶುಕ್ತಿಯನ್ನು ರಜತವೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯ. ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಖ್ಯಾತವಾದಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿ ತೋರಿತೆಂದಾಗಲಿ, ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿವಾದಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಅಥವಾ ಅದರ ಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವು ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿತೆಂದಾಗಲಿ, ಶೂನ್ಯವಾದಿಯೂ ಮಾಧ್ವರೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಹೊರಗೆ ಅಸದ್ರೂಪವಾದ ರಜತವು ತಮಗೆ ತೋರಿತೆಂದಾಗಲಿ, ರಾಮಾನುಜರು ಹೇಳುವಂತೆ ನಿಜವಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ರಜತವು ತೋರಿತೆಂದಾಗಲಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತವು ಹೊರಗೆ ತೋರಿತೆಂದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ರಜತಭ್ರಾಂತಿಯು ಹೋದಕೂಡಲೆ 'ಹೊರಗೆ ರಜತವಿರಲೇ ಇಲ್ಲ, ಶುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ರಜತವೆಂದು ತಿಳಿದೆವು' - ಎಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಭವವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧ್ಯಾಸವು - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದಹಾಗಾಯಿತು. ಇದೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ; ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಹೇಳುವದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವಿಷಯಕವಾದದ್ದು. ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲದ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾದರೆ ಆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮುಂದೆ ೭ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ತಾವೇ

ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅರ್ಥಾಧ್ಯಾಸವೆಂದೂ ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸವೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತವು ನಾನಾಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವದು. ಇವರ ಮತದ ಸಾರಾಂಶವು ಇಷ್ಟು :-

(ಅ) **ಶುಕ್ತಿರಜತವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮ** : ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಶುಕ್ತಿಯೇನೂ ರಜತವಲ್ಲ, ಆದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಜತವು ಹುಟ್ಟಿರ ಬೇಕಾಯಿತು ; ಅದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯ ತರದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರ ಬೇಕಾಯಿತು. ಅದು ಇರುವದಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಇರುವ ದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಬಾರದು, ಇಲ್ಲದ್ದಾದರೆ ತೋರಬಾರದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಗೆ ಮಣ್ಣು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ರಜತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿರಬೇಕಾಯಿತಷ್ಟೆ, ಇದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು.

(ಆ) **ಶುಕ್ತಿರಜತವೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ರೀತಿ** : ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವಾಗ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯು ವಿಷಯವಿದ್ದಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅದರ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ; ಆ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿದಾಭಾಸದಿಂದ ವಿಷಯದ ಆವರಣವು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ವಿಷಯದಿಂದವಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾತೃ ಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದಾಗಿ ವಿಷಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತವೇ ಮುಂತಾದ ಭ್ರಾಂತಿ ವಿಷಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವಾಗ ಹೀಗಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ನೇತ್ರದೋಷದಿಂದೊಡ ಗೂಡಿರುವದರಿಂದ ಶುಕ್ತಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಿಲ್ಲ, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇದು ಎಂಬ ಭಾಗದ ಆಕಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ; ಈ ಆಕಾರದಿಂದವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಡೆತವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಆಗ ರಜತದಂತಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡದ್ದರಿಂದುಂಟಾದ ರಾಗದಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತ ರಜತಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಈ ರಜತದ ಆಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ದೋಷದಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚತ್ತ ರಜತಜ್ಞಾನದ ಸಂಸ್ಕಾರ ದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಇದು ಎಂಬಾಕಾರದ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ರಜತದ ಜ್ಞಾನದಂಥ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಃ ಜಡರೂಪವಾದರೂ ಅದೂ ಅದರ ವಿಷಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಂಡೆನೆಂಬ ಅರಿವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಮಾಕಾರಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯ, ರಜತಾಕಾರಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯೆ - ಹೀಗೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಾದರೂ 'ಇದು ರಜತ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಫಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದರಿಂದ

ಒಂದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ರಜತವೂ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿದ್ದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತಲೂ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

(ವಿ., ತ. ದೀ.)

(೯) ಶುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವು ಬಾಧಿತವಾಯಿತೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ : ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ರಜತವು ತೋರದೆ ಹೋಗುವದೆಂದು ಜನರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವರಷ್ಟೆ ; ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ ಶುಕ್ತ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಇದನ್ನೇ ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ಜನರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಶುಕ್ತಿಗೂ ಆಗುವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಪ್ರಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಂಪ್ರಯೋಗ, ಕರಣದೋಷ, ಸಂಸ್ಕಾರ - ಎಂಬ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಶುಕ್ತಿಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಂಪ್ರಯೋಗವಾಗುವಾಗ ಅಂತಃಕರಣವು ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಶುಕ್ತ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ; ಆ ಅಂತಃಕರಣವು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಂತಃಕರಣದ ಮೂಲಕ ಶುಕ್ತಿರೂಪವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧವೂ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಆದಂತಾಗುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಶುಕ್ತ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ರಜತಾಕಾರವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ ಹೊರತು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಶುಕ್ತಿಯು ಜಡವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ, ಇದರ ವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. (ಪ., ವಿ., ತ. ದೀ.)

ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಶುಕ್ತಿರಜತವು ತೋರುವದಾದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗಿ ಅದು ತೋರದೆ ಹೋಗಬೇಕು ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವಾದಮಾತ್ರದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದಿಗಳು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (೧) ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದರ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿರುವ ಅಜ್ಞಾನಗಳೂ ಉಂಟು. ಇವೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತಕ್ಕೂ ರಜತಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶುಕ್ತ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಚೈತನ್ಯದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಲು ರಜತಾಧ್ಯಾಸವೂ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. (೨) ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವು ಬಾಧಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ದೊಣ್ಣೆಯ ಪೆಟ್ಟಿನಿಂದ ಒಡೆದ ಗಡಿಗೆಯು ತನ್ನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವಂತೆ ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ; ರಜತವು ಲಯವಾಗುತ್ತಲೂ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ. (೩) ರಜತಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇದು ಎಂಬ ಆಕಾರದ ವೃತ್ತಿಯಿಂದುಪಹಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯ ತಮೋಂಶದಿಂದ

ರಜತವೂ ಸತ್ತ್ವಾಂಶದಿಂದ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿರುವವು. ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಲೂ ಇವೆರಡೂ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. (ಪಂ., ವಿ., ತ. ದೀ.)

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಭಾಗವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಿದರೆ ವಿವರಣೆಯು ತಿಳಿಯದೇಹೋಗುವದೇನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಇಂಥ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ದೊಡ್ಡ ಕಥೆಯನ್ನು ಈ ವಾದಿಗಳು ಏತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುವದು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ತೋರುವದೆಂದೂ ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದು ವಿಚಾರಕರ ಕರ್ತವ್ಯ ವೆಂದೂ ಇವರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು ಅದು ದೊಣ್ಣೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಒಂದು ಕಾರಕವು, ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಎಂತಲೂ ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯುವದೆಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯದೋಷಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ : (೧) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಸಂಶಯಜ್ಞಾನ - ಈ ಮೂರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಭಾವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಾದಿ ಗುಣಗಳು, ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುರೂಪವಾಗಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವಧರ್ಮ, ಆವರಣವಿಕ್ಷೇಪಗಳೆಂಬ ಶಕ್ತಿಗಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳುಂಟೆಂದು ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು.

(೨) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು (ಅ) ಚೈತನ್ಯವು ಏಕವೆಂದು ಮೊದಲೇ ಒಪ್ಪಿ ಅದು ಪ್ರಮಾತೃಚೈತನ್ಯ, ಪ್ರಮಾಣ ಚೈತನ್ಯ ಪ್ರಮೇಯ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು. (ಆ) ಸರಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮೇಯಚೈತನ್ಯಗಳ ಅಭೇದವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು. (ಇ) ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭೇದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಬಂದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುಗಳೂ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು (ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಮೊದಲೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುವದರಿಂದ ಮುಂದೆ ವಿಚಾರವೇ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ

ವಾಗುವದು ; ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಇವರು ಹೇಳುವ ಭ್ರಾಂತಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮನ ಗಾಣುವದು ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.)

(೩) ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗದಂತೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರ. ಸೂ. ೪/೧/೫ ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. 'ಶುಕ್ತಿಕಾಂ ರಜತಂ ಪ್ರತ್ಯೇತೀತ್ಯತ್ರ ಶುಕ್ತಿವಚನ ಏವ ಶುಕ್ತಿಕಾಶಬ್ದಃ, ರಜತಶಬ್ದಸ್ತು ರಜತಪ್ರತೀತಿಲಕ್ಷಣಾರ್ಥಃ । ಪ್ರತ್ಯೇತ್ಯೇವ ಹಿ ಕೇವಲಂ ರಜತಮಿತಿ, ನ ತು ತತ್ರ ರಜತಮಸ್ತಿ' - (ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪೆಂಬ ಮಾತು ನಿಜವಾದ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನೇ ಹೇಳುವದು ; ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಅರಿವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ.) ಈ ಭಾಷ್ಯವಚನಕ್ಕೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ರಜತವಾದವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕೆ ?

ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಬೇಕೆನ್ನುವವರು ವಿಚಾರಸಾಗರ, ವೃತ್ತಿಪ್ರಭಾಕರ - ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡ ಬೇಕು. ಇವು ಮೊದಲು ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಕನ್ನಡದ ಅನುವಾದ ದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಾದವು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದ ರಿಂದಲೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಇದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.

☆ ☆ ☆

ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವದು ಅವರ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಖ್ಯಾತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :-

(೧) 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ' ವೆಂದರೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದ ವಿಷಯದ ರೂಪದಂತೆ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು ; ಶುಕ್ತಿರಜತವನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು ನೋಡಿದ್ದು ಈಗ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಹಿಂದಿದ್ದು ಸ್ಮರಣೆಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆಯೇ ಕಾಣುವದು. 'ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ತೋರುವದು - ಎಂಬರ್ಥವು ಹೊರಡುವದು. ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವಾಗ ರಜತವು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಪೂರ್ವ ದೃಷ್ಟಾವಭಾಸ' ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದ ಕಾಣುವದು ಎಂದರ್ಥ ; ಇದರಿಂದ

ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಸ್ತಪದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಅಂತೂ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ನಾವು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಂತೆ ತಾನಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ತೋರಿದರೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು - ಎಂಬುದು ಒಟ್ಟು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಾಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆಯುವದಾದರೆ ಆಗ ಇದೇ ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವಾಗುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ' ವೆಂದರೆ ನೆನಪಿನ ರೂಪ ವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಂದರ್ಥ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತು ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥ ವೆಂದು ಅರಿಯುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧ್ಯಾಸವು - ಎಂಬುದು ಒಟ್ಟು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು. (ಪ, ವಿ.)

ಸ್ಮೃತಿರೂಪವೆಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆಯೂ ಇದೆ, ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇದೆ - ಎಂಬರ್ಥವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ಇದೆ. ಸಂಪ್ರಯೋಗದಿಂದ - ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧದಿಂದ - ಆಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಆಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ದೋಷ ದಿಂದಲೂ ಇದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಈ ಕಾರಣತ್ರಿತಯದಿಂದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸದ ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣವು ; ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟವೆಂಬ ಮಾತು ಸ್ಮೃತಿರೂಪವೆಂಬದರಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವದು. ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದರ ಸಜಾತೀಯವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯರಜತವನ್ನೇ ಕಾಣುವದೇ ಹೊರತು ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಾಣುವದಲ್ಲ - ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವದು ಈ ಮಾತಿನ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದು ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣವು ; ಆರೋಪ್ಯದ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವುಳ್ಳದ್ದನ್ನು ಆರೋಪರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂಬುದು ಅದರ ಅರ್ಥ. (ವಿ., ತ. ದೀ.).

(೨) 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ' ವೆಂದರೆ ಸ್ಮೃತಿಯ ರೂಪದಂತೆ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು, ಎದುರಿಗಿಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸತಕ್ಕದ್ದು. 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸ' ವೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದು ತೋರುವದು. ಹಿಂದೆ ಕಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವದು ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಒಟ್ಟು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಇರಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ದೃಷ್ಟ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರು ತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಸತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ ಆರೋಪಣೀಯರೂಪ ದಿಂದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನೃತವಾಗಿರುವದು. (ವಾ., ಕ. ತ.)

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯಮತಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಭೇದಗಳು ಬಹಳ ವಾಗಿವೆ. 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ', 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ' - ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಗಳ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಸೇರಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿರೂಪತ್ವವಾಗಲಿ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟತ್ವವಾಗಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಪೀಕಲಾಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇವರು ಮಾಡಿರುವ ಉಪಾಯವೇನೆಂದರೆ :-

(೧) 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ' ವೆಂದರೆ ಕಾರಣತ್ರಿತಯಜನ್ಯವಾದದ್ದು, ಎಂದರೆ ಸಂಪ್ರಯೋಗ, ದೋಷ, ಸಂಸ್ಕಾರ - ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಂದರ್ಥ. ಸಂಪ್ರಯೋಗವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಬಂಧವು ; ಆದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಅಹಂಕಾರಾಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಸಂಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಸಂಪ್ರಯೋಗವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷರೂಪವು ತೋರದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವಿದ್ದಂತಾಯಿತು ; ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೇ ದೋಷವು. ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟತ್ವವಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಇದ್ದಂತಾಯಿತು.

ರಜತವು ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಯ ವಿಷಯದಂತೆ ಅದೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದರೆ ದೋಷದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನದೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ರಜತದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಉತ್ತರಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಪಂ., ವಿ.)

(೨) 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ' ವೆಂದರೆ ಅಸನ್ನಿಹಿತವಿಷಯಜ್ಞಾನವೆಂದರ್ಥ ; ಎಂದರೆ ವಿಷಯವು ಎದುರಿಗಿಲ್ಲವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ, ಅನಾತ್ಮವಾದ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಸನ್ನಿಹಿತಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧ್ಯಾಸಪ್ರವಾಹವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಮಿಥ್ಯಾ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನೋಡಿದ ಬುದ್ಧೀಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಆರೋಪ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದೃಷ್ಟವೆಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

(ಭಾ.)

ಈ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ', 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ' - ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವೆಂತ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇವು ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂತ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು, ಎರಡು - ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಹಿಂದೆ, ಮುಂದೆ - ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲವನ್ನಾಗಲಿ ಹಾಕುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಸಂಖ್ಯಾಕಾಲಗಳು ಅಧ್ಯಸ್ತವಲ್ಲವೆಂತ ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಗುವದು. ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಲಕ್ಷಣಸಮನ್ವಯಮಾಡುವದಾದರೆ ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸವು ಅರ್ಥಾಧ್ಯಾಸ, ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸ - ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯೆಂತ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ ; 'ಅವಿದ್ಯಾಖ್ಯಮಾತ್ಮಾನಾತ್ಮನೋರಿತರೇತರಾಧ್ಯಾಸಮ್' 'ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರು'. (೩) 'ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ ಅತಸ್ಮಿಂಸ್ತದ್ಬುದ್ಧಿಃ' 'ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು' (೭) - ಎಂದು ಮುಂದೆ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯಪಙ್ಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಭಾಷ್ಯಾನುಗುಣವಾಗುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೨ನೆಯ ಖಂಡವನ್ನು ನೋಡಿ.

೩. (ಅ) 'ವಿಷಯನಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ?' ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಉತ್ತರವು 'ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು. ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿಷಯನಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವದು ವಿರುದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ಉತ್ತರದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :-

ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರವು ; ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನು ವ್ಯವಹಾರಯೋಗ್ಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನೆಂಬುದು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಮಾತು. ವಿಷಯವಾದದ್ದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು ; ಆತ್ಮನೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನಾಗುವದರಿಂದ ವಿಷಯನೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ

ವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಅದೂ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬೀಜಾಂಕುರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸನೆಗೆ ವಿಷಯನಾಗಿಯೇ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಭಾ., ಪ.)

ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಂತೆ ಆಗುವದು ; ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ ವಿಷಯನಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಆಗಿರುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲವಾಗುವದು. ಈ ತಂಟೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನಾದಿಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅನಾದಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾಲವು ಅನಧ್ಯಸ್ತವೆಂದಾಗುವದು ; ಅನಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ನಿಷ್ಪ್ರಮಾಣಕವೂ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಂಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ? ಒಂದು ವಿಷಯಿ, ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ - ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆಯಲ್ಲ !' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೂ ಆರೋಪ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯತ್ವವಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವಿದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯದೆ ಇದ್ದರೆ ಯಾವ ತಂಟೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರವನ್ನು ನೋಡಿ.

(ಆ) 'ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವಾಚ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :-

(೧) ಆತ್ಮನು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿರುವದೊಂದೇ ಹೇತುವಲ್ಲ ; ಅವನು ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆತ್ಮನು ಅಪರೋಕ್ಷನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವದರಿಂದ. ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನೇ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದೆನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರಲ್ಲ' - ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. (ಪ.)

[ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವಾತ್, ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ - ಎಂಬ ಎರಡು

ಮಾತುಗಳೂ ಪಂಚಮೀವಿಭಕ್ತಿ ; 'ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವಾತ್' ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸಾರ್ಹತೆಗೆ ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧೇ' ಎಂಬುದು ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.]

(೨) ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಎಂದರೆ ತೋರಿಕೆಯು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಭಾ.)

[ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ' ಎಂಬುದು ಷಷ್ಠಿ.]

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿವೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಧನ ಬೇಕೆನ್ನುವದು ವ್ಯಾಹತವಾಗಿದೆ, ಎಂದರೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಬಾಧಕವಾದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಅಪರೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲದ್ದೆಂದರ್ಥ. ದೇಶದಿಂದಲಾಗಲಿ ಕಾಲದಿಂದಲಾಗಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವದು ಮರೆಯಾಗಿರುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು ; ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಇದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೇತುವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವದು ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ, ಎಂದರೆ ಯಾವ ಮರೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಇರುವದೋ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೇತುವೇತಕ್ಕೆ ? ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವದು.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ ; 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿದೆ' - ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿದ್ದಾನೆ'- ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೇ ಸಾಕಾಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಏಕೆ ಹಾಕಿದರು ? ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಬೇರೆ ಇರುವದೇನು ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಯೋಚಿಸಿಯೆ 'ಪುರುಷನ ಚೈತನ್ಯವು' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮ, ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ - ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ - ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥದಂತೆ ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ದೋಷಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

೪. (೧) 'ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಂಡಿತರು ಅವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.' : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವದೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟು :

(ಅ) ಸೂತ್ರಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅನರ್ಥಹೇತುವೂ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದದ್ದರಿಂದ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆದದ್ದೇಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆವರಣವೆಂಬರ್ಥವು ತೋರುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವದು ಎಂಬ ಅನರ್ಥಹೇತುವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಜ್ಞಾನವು ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವದೇ ಪ್ರಕೃತ ವಾದದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಮೊದಲು ಕರೆದು ಅದು ಬರಿಯ ವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದಲೇ ಹೋಗಿಬಿಡುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪಂ.)

(ಆ) ತಾನು ಎಲ್ಲಿ ತೋರುವದೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬಾಧಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗಿ ಸಲ್ಪಡುವ ಮಿಥ್ಯಾವಿಷಯವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ತೋರುವದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತೋರದು ; ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ವಿ).

(ಇ) ಶುಕ್ತಿರಜತಾಧ್ಯಾಸವೇ ಮುಂತಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾ ಧ್ಯಾಸವೇ ಎಲ್ಲಾ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಭಾ.)

ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆವರಣ, ವಿಕ್ಷೇಪ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿ ಗಳಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಉದ್ದೇಶವೆಂಬಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮೂಲದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ, ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನುಪದೇಶಿಸಿದೆ.' - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಉಪನಿಷದುಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ದಂತಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಅಧ್ಯಾಸ, ಅವಿದ್ಯೆ - ಎಂಬ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

'(ಆ)' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವು ; ಅದು ಅರ್ಥಾಧ್ಯಾಸರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು' - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿ

ರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಾಕ್ಷರವನ್ನು ತಿರಿಚಿ ಹೇಗೋ ಮಾಡಿ ಈ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಯು ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತಃ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಪಾದಾನವಾಗುಳ್ಳ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅದರ ಕಾರಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪಂ., ವಿ.) ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ "ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವು ; ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನುವರು" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದ ಹೊರತು ಇದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಧ್ಯಾಸಕಾರ್ಯವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಅದು ಅನಧ್ಯಸ್ತವಾದ, ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದ, ಪದಾರ್ಥವೆಂದಾಗುವದು ; ಆಗ ಅದು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಯ ವಾದವು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು. ಈ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :- (೧) ಇದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯಭಾವರೂಪವಾದದ್ದು. (೨) ಇದು ಅನಾದಿ (೩) ಇದಕ್ಕೇ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. (೪) ಇದು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ; ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಬೀಜದಿಂದ ಮರವು ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಇದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದು. (೫) ಇದಕ್ಕೆ ಆವರಣ, ವಿಕ್ಷೇಪ - ಎಂಬ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. (೬) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಇದರ ಬಹು ಭಾಗವು ಹೋದರೂ ಸ್ವಲ್ಪಭಾಗವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಪೂರ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲ. (೭) ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆಯೇ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೋಗಿ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಮುಖ್ಯಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು.

ಈ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಮತಭೇದಗಳುಂಟು ಹೇಗೆಂದರೆ (೧) ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಜೀವನೇ ಆಶ್ರಯನು, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವು ಎಂದು ಕೆಲವರು (ಭಾ.). ಆಶ್ರಯವೂ ವಿಷಯವೂ ಶುದ್ಧ

ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. (ವಿ.) (೨) ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದೆಂದು ಕೆಲವರು (ವಿ.) ; ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು. (ಭಾ.)

ಹೀಗೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳದ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಶ, ಪರಿಣಾಮ, ಅಧ್ಯಾಸಕಾರಣತ್ವ, ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬಂಧಕತ್ವ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ, ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧ, ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ತುಂಬಾ ಅಡಚಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಸರಿಯಾದ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ''ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸ ಅಥವಾ ಶಂಕರಹೃದಯ'' - ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡುವದೊಳ್ಳೆಯದು.

(೨) ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದರಿಂದಾದ ದೋಷವಾಗಲಿ ಗುಣವಾಗಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ : ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವ ಬಗೆಯೆಂತೆಂದರೆ ; -

(ಅ) ಅನರ್ಥರೂಪವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರಿಂದಾದ ಗುಣದೋಷಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಾನರ್ಥವೂ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದೆಂದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಭಾಷ್ಯವಚನವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವಗುಣವೂ ಯಾವದೋಷವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಶುಕ್ತಿಕಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಅನಾದಿಯಾದ ಮೂಲಾ ವಿದ್ಯಾಧ್ಯಾಸವು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತಾನೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ದೋಷವುಂಟೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಅಹಂಕಾರರೂಪವಾದ ಕಾದಾಚಿತ್ಕಾಧ್ಯಾಸವಂತೂ ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ತನ್ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನೆನಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ದೆನೆಂಬ ದೋಷವೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಲ್ಲ. (ವಿ., ತ. ದೀ.)

[ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತಿಯಿಲ್ಲದ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಆಶ್ರಯನೆಂಬುದು, ಅಹಂಕಾರವು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದು - ಇವೆಲ್ಲ ಅಡಗಿವೆ.]

(ಆ) ಬಹುಬಲವಾಗಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಾಸನೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಶವಾದಮೇಲೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ವಾಸನೆಗಳೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೊ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ 'ಹಾಗಲ್ಲ, ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಯ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ

ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಎಷ್ಟೇ ಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದು ತೊಲಗುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದ ಸ್ವಭಾವವು. ಚಿದಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಾಧಪಡಿಸೀತೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯ ಮಾತು ?' - ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಭಾಷ್ಯವಚನವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ).

[ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗದು ; ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಅವಶ್ಯಕ. ಅಜ್ಞಾನವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಯಲ್ಲದ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇದರಲ್ಲಡಗಿವೆ.]

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಗುಣವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ದೋಷವು ಆತ್ಮನಿಗಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂದು ಶುಕ್ತಿಕಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತಪೂರ್ವಕ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಡೆದುಮೂಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಾಸವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಆತ್ಮಾಶ್ರಿತ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಯೆಂದೂ ಅದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿದ್ಯೆಯು ಕಾರಕವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೊರಡುವಂತೆ ಈ ವಚನಕ್ಕೆ ಏತಕ್ಕೆ ಟೀಕಾಕಾರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೋ ತಿಳಿಯದಾಗಿದೆ.

(೨) 'ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಹೊರಟಿರುವವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಳಸುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂದು ಕೇಳುವದು ಅಸಂಗತವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಹೊರಟಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿರಾಧಾರವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೆಣಿಸುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೫. (ಅ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೆಂಬ ವಿಚಾರ : ಇಲ್ಲಿ ''ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಕೇಳಿ. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು, ನನ್ನದು - ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಾತನು'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯನ್ನೂ, ವ್ಯತಿರೇಕ್ಯನುಮಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವಿರುವದು. ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮಾತಿಗೆ 'ದೇಹವನ್ನು ತಾನೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು

ತನ್ನವೆಂದೂ ಎಣಿಸಿರುವವನು' ಎಂಬರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೇ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೇ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವು.

(ಆ) ಪಶ್ವಾದಿಗಳಿಗಂತೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ : ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಣೆಮಾಡುವಾಗ ಪಶ್ವಾದಿಗಳು ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಇದೇ ಜಾತಿಯ ಶಬ್ದಗಳು ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದದ್ದೆಂದು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೂಡಲೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ, ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿದ್ದದ್ದು ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದರೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬರೆದಿರುವಂತೆ 'ಈ ಕೋಲು ನನಗೆ ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಕೋಲಿನಂತೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕೋಲಾಗಿದೆ', 'ಈ ಹುಲ್ಲು ಇಷ್ಟವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಹಿಂದೆ ನಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಹುಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಯದಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತವೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಅಹಂಬುದ್ಧಿಯೂ ವಿವೇಕಬುದ್ಧಿಯೂ ಇವೆಯೆಂದು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು.

೬. (ಅ) ತಾನು ಅದರಿಂದ ಪರಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆಯುವೆನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದವನು ಅಂಥ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ : ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ, ಫಲವು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು - ಎಂದು ಕೆಲವರು, ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುವನೆಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದೆಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣದ ವ್ಯಾಪಾರವು ಪ್ರಮೇಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅಸಂಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನ್ಮಾಂತರಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನುಂಟೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಬೇಕಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ತಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ

ದಕ್ಕುವವನಲ್ಲ. (ಬೃ. ಭಾ. ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸಂಬಂಧಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಕರ್ಮಫಲ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು ಆಗಮಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಂಬಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

(ಆ) ಆದರೆ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯವಾಗಿಯೂ ಹಸಿವು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವದಾಗಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ - ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂಥ ಅಧಿಕಾರಿಯು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ : ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದಿಷ್ಟೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು ಅಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೆಂದು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಯಾರೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸತ್ಯವೇ ; ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಕರ್ತೃವಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮತವನ್ನು ೨/೩/೩೩ ರಿಂದ ೩/೩/೩೯ ರ ವರೆಗಿನ ಸೂತ್ರಗಳರ್ಥದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

೭. (೧) 'ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೇವೆ' : ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅವಿದ್ಯಾಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವು ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಹೇಳಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ, ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ - ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರಮವು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(೨) ಹೀಗೆ ಅಹಂಕಾರರೂಪವಾದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಹರಿದಾಟಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ : ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೀಗೆನ್ನುವರು :-

ನಾನು ಎಂದೇ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಎಂಬುದು ಒಳಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ

ಸ್ವರೂಪ, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಗಿನದು - ಎಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ನಾನು ಎಂಬುದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅವನು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಸ್ವರೂಪನು ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪವು ಹೋಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪನಾಶವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಲಾರರು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರದಿದ್ದರೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾನು ಎಂದು ಒಂದೇ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. 'ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಗೈದೆನು' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದಲೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ನನ್ನನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೇನನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಇರುವದಲ್ಲ ! - ಎಂದರೆ ನಾನು ಇಂಥವನೆಂದು ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಅರಿಯಲೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಸ್ಮರಣವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪವೂ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವ್ಯಕ್ತಪರಿಣಾಮವಾದ ಅಹಂಕಾರವು ಬೇರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಗರ್ವವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ನಾನು ಎಂಬ ಅಹಂಶಬ್ದವೇ ಬೇರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ. (ಶ್ರೀ ಭಾ.)

ಅಹಂಕಾರವು ಸರ್ವಗತವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ, ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಕೃತಗತವಾದ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಹಮ್ ಶಬ್ದವು ಅವ್ಯಯ ; ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಹಮ್ ಶಬ್ದವು ಅಸ್ಮಚ್ಛಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆಯೇ. ಮಾಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಬಲ್ಲ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೂ ತನ್ನನ್ನು ನಾನು ಎಂದೇ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಎಂಬುದು ಆತ್ಮವಿಷಯವೆ, ಅದು ಮಿಥ್ಯಾಧ್ಯಾಸವಲ್ಲ. (ನ್ಯಾ. ಸು.)

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವೆವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಾರದೆ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಚ್ಛಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರನೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ.

(೩) 'ಆ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನೂ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ.' : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :-

(ಅ) ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವದು ಸ್ವರೂಪಾಧ್ಯಾಸ, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮನೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ

ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವದು ಸಂಸರ್ಗಾಧ್ಯಾಸ - ಎಂದರೆ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ವಿ.)

(ಆ) 'ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ, 'ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ' ; ಅಂತಃಕರಣಾದ್ಯವಚ್ಛಿನ್ನಚೈತನ್ಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವದು.

(ಭಾ. ಕ.)

ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾತ್ಮಕತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮೊದಲನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ; ಆತ್ಮನ ಅಧ್ಯಾಸವು ಸಂಸರ್ಗಾಧ್ಯಾಸಮಾತ್ರವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾಷ್ಯವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ - ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ; ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಭಾಷ್ಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದವು ಬಂದೊದಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದದ್ದು ಮಿಥ್ಯ ವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಆ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ ಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಾನಾತಿರಿಕ್ತಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಸತ್ಯವಾಗಿದಾನೆ ; ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ, ಸ್ವತಃ ಸತ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಅದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು 'ಸತ್ಯಾನೃತಮಿಥುನೀಕರಣ' ವೆಂದು ಒಂದನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯ ಕಾರರು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಳ) ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆದಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಅಂತವೂ ಇಲ್ಲ : ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :-

ಆತ್ಮನು ಅನಾದಿಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅಹಂಕಾರಾಧ್ಯಾಸವೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನಂತವಾದದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಇದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ ಇದು ಅನಂತವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. (ಪಂ., ಭಾ.)

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯಾರೂಪದಿಂದಲಾಗಲಿ, ಅಧ್ಯಾಸಪ್ರವಾಹರೂಪದಿಂದಲಾಗಲಿ, ಅನಾದಿಯೆಂದೂ ಅನಂತವೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದಾದರೆ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾಲವು ಹೊರಚ್ಚಾಗುವದರಿಂದ ಕಾಲವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಲ್ಲವೆಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಾಗುವ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಕಾರಕಸಾಮಾಗ್ರಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

೮. (೧) ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಏತಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದೆಂದು ಚರ್ಚೆಮಾಡುವಾಗ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿರುವದು :-

(ಅ) ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವು, ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಜನವು - ಈ ಎರಡನ್ನೂ ''ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪೋದ್ಘಾತರೂಪವಾದ ಈ ಭಾಷ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ರೂಪವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವನಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತದೆ. (ಪ.)

(ಆ) ''ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ'' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ, ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ, ಅವನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಆಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಬರಲಾಗಿ ನಾನು ಎಂಬುದು ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವಾದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವುಂಟು ; ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವರಹಿತವಾದ ಆನಂದರೂಪವೇ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿರುವ ಅನರ್ಥವೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟು - ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ.)

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ?' - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು

ಯುಕ್ತವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟದ್ದು ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದ ವಚನಗಳು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಉಪಾಸನಾವಿಧಾಯಕವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯವೇ ಮುಂತಾದ್ದನ್ನು ವಿಧಿಸುವವೆಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆಲ್ಲ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಕಾಲದ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡು ತ್ತಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣವು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ವಚನಗಳು ವಿಧಾಯಕ ವಲ್ಲ, ಅವಿದ್ಯಾನಿವರ್ತಕವಾದ ಆತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

(೨) (ಅ) ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿ ಸುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯು ದೊರಕಲೆಂದು ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ : ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಚಾರವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಅನಧ್ಯಸ್ತರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದು ಎಂಥ ಅನಿಷ್ಟವೆಂಬುದು ಸುವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು.

(ಆ) ಅಧ್ಯಾಸದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಿಗಳೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳೂ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಿಗಳೂ ಮಾಡಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಹೀಗಿರುವವು :-

ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ, ಕರ್ತೃಕರ್ಮಕಾರ್ಯ, ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಭೋಗ - ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಪುರಸ್ಸರವಾಗಿಯೇ ಆಗುವದೆಂದದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಹೆಗ್ಗುರುತಿ ನಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹು ದಾಗಿರುವದೆಂದೋ, ವ್ಯವಹಾರವು ಬೇರೆ ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಹೊಂದಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು ಎಂದೋ, ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮದ ಆರೋಪವಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇನೂ

ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಹಟ ಹಿಡಿದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. (ನ್ಯಾ. ಸು.)

ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಯಾರಿಗೆ, ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ನಿಮಿತ್ತವೇನು, ಇದರ ಕಾರ್ಯವೇನು, ಇದರ ನಿವೃತ್ತಿ ಆಗುವದೆ ಇಲ್ಲವೆ, ಏತರಿಂದ ಇದರ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು ? - ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಸಂಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು ; ಅದು ಯಾವದಾದರೊಂದು ದೋಷವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವ ದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಪರಮಾರ್ಥದೋಷವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬಂಧವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಲ್ಲ. (ಶ್ರೀ ಭಾ.)

ಕರಣದೋಷವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ದೋಷವೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಆಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದಾಗು ವದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆಂದಾಗಲಿ ಜೀವನಿಗೆಂದಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅನಿಷ್ಟವೇ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮಗಳಾದ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮಿಥ್ಯವಾದರೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಾತ್ಮವಾದರೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯದಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲಾರದು ; ಅದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವು ತೋರುವದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಭಾಸ್ಕರ.)

ಈ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಹುಟ್ಟಿ ರುತ್ತವೆ. ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವವರಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದೇ ಅಧ್ಯಾಸಕಾರ್ಯವೆಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವದೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳೆಂಬುದು ತಿಳಿ ಯದು ; ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣದೋಷವು ಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ, ದೋಷ ದುಷ್ಟ - ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯದು ; ಅಧ್ಯಾಸ ಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳುವವರಿಗೂ ಹೇಳುವವರಿಗೂ ಈ ತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯದು. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಿರಪೇಕ್ಷನಾಗಿರಬಲ್ಲನೆಂಬುದೂ ವಿಷಯವು ಆತ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಇರಲಾರದೆಂಬುದೂ ವಾದಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟದೆ ಇರುವದರಿಂದ ವಿಷಯಮಿಥ್ಯಾತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ವಿವಾದವುಂಟಾಗಿರುವದು. ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಗಿರುವಷ್ಟೇ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ನಂಬಿದ್ದರು ; ಆ ಮತವನ್ನೇ ಮೇಲಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುಭವದ

ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಹೃದಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾರದೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ದ್ವೈತಿಗಳ ಹೊಡೆತವನ್ನು ತಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಷ್ಟವಾಗುವದು.

(೩) ಸರ್ವವೇದಾಂತಗಳಿಗೂ ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು : ಈ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವರು :-

(ಅ) ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬಂಧದ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನವಶ್ಯ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಧವು ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಹೋಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ತನಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವು ತಾನೇ ನಾಶವಾಗುವದು ; ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಬಂಧವೂ ಸತ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗಲಾರವು - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಸತ್ಯವಾದ ವಿಷವು ಗರುಡಧ್ಯಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸೇತುದರ್ಶನದಿಂದ ಪಾಪವು ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಧವು ನಾಶವಾದರೆ ಸಾಕು, ಅದು ಮಿಥ್ಯೆ ಏಕಾಗಿರಬೇಕು ? ಮಿಥ್ಯಾಬಂಧವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಾದರೆ ಶರೀರಾದಿಗಳೂ ಮಿಥ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಬಂಧವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸದ ಜ್ಞಾನವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವ ಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆಯುವದಕ್ಕೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸದ ವರ್ಣನೆಯು ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ನ್ಯಾ. ಸು.)

(ಆ) ಬಂಧವು ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದದ್ದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಯು ನಾಶವಾದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕು, ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಬಂಧವು ಮತ್ತೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂದರೆ ಬಂಧವು ಮಿಥ್ಯವಾದರೆ ತಾನೆ ಏನು ? ಕನಸು ಮಿಥ್ಯವಾದರೂ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಬಂಧವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು ; ದೀಪವು ಆರಿಹೋದರೆ ಕತ್ತಲೆಯು ಮತ್ತೆ ಬರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಹೋದಕೂಡಲೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೂ ಬರಬಹುದಲ್ಲವೆ ? (ಭಾಸ್ಕರ.)

ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾಪಕವೇ ಹೊರತು ಕಾರಕವಲ್ಲ - ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನರಿಯದೆ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬಂಧದ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅದರ ನಾಶ - ಇವುಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸಕಾರ್ಯವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟವರಿಗೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ಹೆದರಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಹಾವು ಕಡಿದ ವಿಷದಂತೆ ಅಥವಾ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಂತೆ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸವು ಕಾಲಕೃತವಾದ ಒಂದು ಘಟನೆಯಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯು,

ಹಾವನ್ನು ಕೋಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆದು ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ, ನಾಶಗೊಳಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೧೪, ೧೯, ೨೯, ೩೦, ೩೧ - ಈ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

☆ ☆ ☆

ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ - ಒಂದನೆಯ ಪಾದ

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ

೯. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಥ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಆಮೇಲೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು 'ಪ್ರಾರಂಭ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು : ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಮೇಲೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಂಗಲವೂ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಾಪ್ತ್ಯನಂತರವೂ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಂಗಲಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಉಚ್ಚಾರಣ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಇದು ಮಂಗಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೧೦. (ಅ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) : ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕು - ಎಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬಹುದಲ್ಲ ? ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಮೇಲೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು. ಕರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವು ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ :-

(೧) ''ಕರ್ಮಗಳು ಅಧಿಕಾರಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೋ, ಶಬ್ದದಿಂದಲೋ, ಸಂಸ್ಕಾರ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದಲೋ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೋ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದ ರಿಂದಲೋ 'ಆಮೇಲೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಥಶಬ್ದವು ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.'' (ಶಂಕರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದ ಒಂದು ವೃತ್ತಿ)

(೨) ''ಅಥ ಅತಃ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿಯೇ) ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಥ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತವಾದ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು

ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಅತಃ ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.'' (ಮತ್ತೊಂದು ವೃತ್ತಿ)

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ವೃತ್ತಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಧಿಕಾರಪರಂಪರಾವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಕರ್ಮಗಳು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಆಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದೆಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಋಣತ್ರಯವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮತವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಅವರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಋಣತ್ರಯದ ಭಾರವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಋಣತ್ರಯವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಖಂಡನೆಯ ಸಾರವು.

(೩) ''ದೇವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಕಷಾಯವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ - ಎಂಬುದು ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ''. (ಒಬ್ಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರು)

ಈ ಮತವನ್ನು ಭಾಸ್ಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡನೆಗಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಋಣತ್ರಯವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ''ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯಃ ......'' ಎಂಬ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿವಿಧಿಗೆ ಯೋಗ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಇವರ ಮತವು.

(೪) ''ಕಾಮ್ಯನಿಷಿದ್ಧಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಸಮುಚ್ಚಯಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಎಂಬುದೇ ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ.'' (ಭಾಸ್ಕರ.)

ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ - ಇವುಗಳೆರಡರ ಸ್ವರೂಪಫಲಗಳ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

(೫) ''ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಅಲ್ಪವೂ ಅಸ್ಥಿರವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಅನಂತವೂ ಅಕ್ಷಯುವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು.'' (ಶ್ರೀ ಭಾ.)

ಕರ್ಮದಿಂದ ಆಗುವ ಫಲವು ಅಲ್ಪವೂ ಅಸ್ಥಿರವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬ ತಿಳಿವು ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನಿಗೆ ತಾನೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅಂಥವನು ಮತ್ತೆ ಕರ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(೬) "ಕರ್ಮಜ್ಞಾನದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಾತನು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು." (ಶ್ರೀಕಂಠ.)

ಶ್ರೀಕಂಠರಾಮಾನುಜಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಬ್ಬರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನಾ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ: ಇಂಥ ನಿಯಮವುಂಟೆಂಬುವದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರುಗಳೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವದರಿಂದ ಆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಅವರು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ :

(೧) ಉದ್ಗೀಥ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಕರ್ಮಾಧಿಕೃತರಾದವರಿಗೇ ಹೇಳಿದವುಗಳಾಗಿವೆ ; ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಮೊದಲು ಆಗಬೇಕು." (ಭಾಸ್ಕರ)

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಕರ್ಮವು ಉಪಾಸನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುಪ್ರಧಾನವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದ ಹಂಗೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(೨) ಉದ್ಗೀಥಾದ್ಯುಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಾಗಿವೆ. ಅವು ಕರ್ಮ ಸಮೃದ್ಧಿಗಾಗಿಯೇ ಮಾಡತಕ್ಕವು, ಫಲಾಭಿಸಂಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. (ಶ್ರೀ ಭಾ.)

ಇದು ನಿಜ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಗುಣವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಸಗುಣವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಮಾನಸಕರ್ಮವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದರ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಹಿಂದಿನ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ, ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅವು ಕಾರಣವಾಗ ಬಹುದೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾದವನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕರ್ಮವಿಷಯವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಭಾಷ್ಯೋಕ್ತಿಗೆ ಇದೇನೂ ಪ್ರತಿಷೇಧಕವಾಗಲಿಲ್ಲ.

(೩) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕ, ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ವಸ್ತುಗಳ ಉಪಭೋಗದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯು, ಶಮದಮ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳ ಸಂಪತ್ತು, ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುವದು - ಇವುಗಳುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಎಂಬುದು ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು : ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಕ್ಷೇಪಣೇಯೇನೆಂದರೆ -

(೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದವು ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮಗಳು. ಇವು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದಗಳೂ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ಸೂತ್ರಕಾರರು ಇವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? (ಭಾಸ್ಕರ.)

ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದವು ಬ್ರಹ್ಮಧರ್ಮವಲ್ಲವಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವದೇಕೆ ? - ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕರ ಆಶಯ ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಎಂಥ ಅಧಿಕಾರಿಯು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧ ವಾಗುವ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಯುಳ್ಳವನು - ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಭಾಸ್ಕರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯು ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕಾದಿಗಳು ಮೀಮಾಂಸಾಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲೇ ಅವು ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರಲಾರವು. (ಶ್ರೀ ಭಾ.)

ಮೊದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದವು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ದೃಢವಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ (೩೯ನೆಯ ಪುಟ)ವನ್ನು ನೋಡಿ.

೧೧. 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುವದು : ಅತಃ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣವು ಯಾವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿದೆ. 'ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮುಗಿದದ್ದರಿಂದ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನೇಕರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಸಂಗತವೆಂಬುದು ಅಥಶಬ್ದಾರ್ಥವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

'ನಾರಾಯಣಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಆ ಪ್ರಸಾದವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನಾರಾಯಣನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗೂ ತೋಚುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾರಾಯಣಪ್ರಸಾದವೆಂಬ ಮಾತೇ ಬಂದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಆಪಾತತಃ ತೋರಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

೧೨. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ'' (೧-೧-೨) ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು : ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೇ (ಮಧ್ವ), ಶಿವನೇ (ನೀಲಕಂಠ), ನಾರಾಯಣನೇ (ರಾಮಾನುಜ) - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವು ಸೂತ್ರಕ್ಕನುಗುಣವಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣ, ಕಾರ್ಯ, ಜೀವ - ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆ ; ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ (ಭಾಸ್ಕರ) - ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು - ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಲವಾದರೂ ಒಟ್ಟು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಇರುವ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಈ ಒಣಜಗಳಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು - ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದರ ಸಗುಣ ಸಾಕಾರರೂಪವನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಏಕನಿಷ್ಠೆಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆಯಾ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಆಯಾ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದರ ದುರುಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೆಲವು ಸ್ವಾರ್ಥಪರರು ಶಿವವಿಷ್ಣು ಭೇದಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೇ ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮತಾಭಿಮಾನ ಸೂಚಕವಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಪುರಾಣಗಳೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನರಿಯದವರು ಪುರಾಣ ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವರೆಂಬುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

೧೩. (ಅ) ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕೊನೆ ಗಾಣುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಸನ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು : ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಉಪಾಸನಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾದದ್ದು - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಉಪಾಸನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದಿದೆ ; ಅದು ವಿಧಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಡದೆ ಉಳಿದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನೇಕರು ಇಲ್ಲಿ ಮೋಸಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅವಯವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ.

(೧) ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ ; ಅವಗತಿಯೆಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು - ಆದ್ದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅರಿತದ್ದನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಈ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು ಜ್ಞಾನವು - ಎಂದರೆ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವು. (ಪಂ. ಪಾ. ವಿ.)

(೨) ಜ್ಞಾನವು ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ದುಃಖ ದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂದು ಇಚ್ಛೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಮತ್ತು ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸುಖ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಸುಖದ ಉಪಾಯವೂ ಅಲ್ಲ; ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಯ ಪರಿಹಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು ಹೇಗಾದೀತು ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ; ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗ ದಿದ್ದರೂ ಫಲವಾದ ಅವಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ; ಅವಗತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. (ಭಾ.)

(೩) ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಫಲವಾಯಿತು, ಮೂಲವಾದ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿದೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಆವರಣನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾಗಿರುವದಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಅವಗತಿಯು ; ಆ ಅವಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಫಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಚ್ಛೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನವು, ಅದು ಕರ್ಮವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವು. (ರ. ಪ್ರ.)

(೪) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದೇ ಇದ್ದರೆ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗಲಾರದು. ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದರೆ ಇಚ್ಛೆಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ, ಅವಗತಿಯಾಗಿಲ್ಲ, ಅವಗತಿಯು ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವು' - ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. (ಆ. ಗಿ.)

೧,೩,೪ ನೆಯ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ .... ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮುಂದೆ ತಾವೇ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳುವ ಬೇರೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಎಳೆದು ತಂದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷವು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ೨ನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯು ಸರಿಯಾದದ್ದಾದರೂ ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಸನ್ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಹೇಳಲ್ಪಡುವ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ಅವಗತಿಪರ್ಯಂತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಗತಿಯು ನಮಗೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಫಲವು. ಉಪಾಸನೆಯೇನೂ ಫಲವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆಯಾಸಕರವಾದ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ' - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅವತರಣಿಕೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

(ಆ) ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯು ಫಲವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ : ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ :

ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವು, ಅದೇ ಫಲವು - ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಗ್ರಾಮಂ ಗಚ್ಛತಿ' (ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮವು ಕರ್ಮವು, ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಫಲವು ; ಹೀಗೆಯೇ ಇಚ್ಛೆಯ ಕರ್ಮವೂ ಫಲವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು 'ಮಿಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕರ್ಮವೂ ಫಲವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ ಇಚ್ಛೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಹಾಗಲ್ಲ, ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರು (ರ.ಪ್ರ.) ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ 'ಹಣವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆಯೋ ಭೋಜನಾದಿಗಳೋ ಫಲವಾಗಿದ್ದು ಹಣವು ಇಚ್ಛೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅದೇ ಕರ್ಮವು, ಅದೇ ಫಲವು - ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಫಲವೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ ವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಫಲಪರ್ಯಂತವಾಗಿಯೂ ಇಚ್ಛೆಯು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವದು - ಎಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬ (ಭಾ.) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಾತು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಯನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯೋಣವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ತಿಳಿವು ಎಂಬ ಫಲವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವು (ಅವಗತಿಃ) ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿಯೂ ತುಂಬ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಗುಣವೆಂದೇ ಬಹುಜನ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳುಳ್ಳ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ, ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಬೇರೆ - ಎಂದು ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಮತವು. ಜೀವನ ಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮವಶದಿಂದ ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತದೆ ; ಸೂರ್ಯ, ರತ್ನಗಳು - ಮುಂತಾದವು ತಾವೂ ಪ್ರಕಾಶ ರೂಪವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಕಿರಣಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುವ ಗುಣಗಳು ಇರುವವೆಂದೂ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವದು, ಬಾರದೆ ಇರುವದು - ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುಗಳುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಮತವು. ಆಚಾರ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನಕರಣ, ಜ್ಞಾನಫಲ - ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಇದೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಫಲಜ್ಞಾನವೆಂದು ಎಣಿಸುವದೇ ಇದರ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧಸ್ವರೂಪವು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು, ಎರಡು - ಎಂದು ಸಂಖ್ಯೆಗಳೆಂದಾಗಲಿ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದಾಗಲಿ

ವಿಕಲ್ಪಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅವಲಂಬನವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಈ ಮತದ ಮೇಲೆ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವು, ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಬೀಜವಾಗಿರುವ **ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ** : ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ :

(ಅ) ಅವಿದ್ಯಾದಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆದಿ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದರ್ಥ ; ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯು ಉಪಾಸನೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷದಿಂದ ಆಗುವದು, (ಭಾ.)

(ಆ) ಅವಿದ್ಯಾದಿ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥವು. (ಆ. ಗಿ., ರ. ಪ್ರ.)

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆರಡೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದರೂ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉಳಿದಿರುವದೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವು ಇರುವದೆಂದೂ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು.

(೩) **ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಲು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು** : ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ - ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಲು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನನ್ನು ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತಭೇದಗಳುಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ ;

(ಅ) ಇಲ್ಲಿರುವ ಸನ್‌ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ವಿಚಾರವೆಂಬರ್ಥವು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ('ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಮ್' ಎಂದು) ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. (ರ. ಪ್ರ.)

(ಆ) ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ವಿಚಾರವೆಂಬ ಒಟ್ಟರ್ಥವಂತೂ ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರದಿಂದ ಬರಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನದ

ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬುದೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವೂ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನವರೂ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಇಚ್ಛಿಸಬೇಕು' - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮಾತಿಗೆ ನೇರಾದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಈ ಮಾತಿನರ್ಥದ ಒಳಗೆ ಸೇರಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕು. (ಪಂ.)

(ಇ) ಆನಂದಘನವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೇ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಿಸುವಾತನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಬರಿಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕು - ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ಇಚ್ಛಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ.)

ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರದಿಂದ 'ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ವಿಧಿಯು ತೋರದಿದ್ದರೂ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವಾದ "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ! ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡು' ಎಂದು ವಿಧಿರೂಪದ ಶಬ್ದವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ ; ಇದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಕರ್ತವ್ಯಾ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಅದನ್ನೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ ; ಎಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ವಿಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಮತಗಳೂ ಕೆಲಕೆಲವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಭಾಷ್ಯದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧಿಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

೧೪. (ಅ) (ಆಕ್ಷೇಪ) ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೊ, ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ? ಈ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ :-

'ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಸಾಧನವೆಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಃಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರವೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಿಳಿಯಬರುವಂತಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (ಭಾ.)

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸರಿಯೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ಮುಂದೆ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (ಖಂ,೧೫, ಪುಟ ೪೩) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆಯುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವರಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೊದಲೇ ಆಕ್ಷೇಪಕನು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಮಾಡುವದೂ ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಗಳಿವೆಯೆ ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರ ವಿಚಾರವೇತಕ್ಕೆ ? ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ?' ಎಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಭಾವವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಜೈಮಿನೀಯ ಮೀಮಾಂಸದ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಸಮವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೊ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೊ ? ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರಂತೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ'' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ :-

''ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬರು ಒಂದನ್ನು ಧರ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಧರ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾವದನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಹೊರಟವನು ಯಾವದಾದರೊಂದನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂದು ಹಿಡಿದು ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನೂ ಹೊಂದದೆ ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಮಾಡಬೇಕು. (ಶಾ.ಭಾ.ಜೈ. ೧-೧-೧)

ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವುಂಟು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು

ಕೊಂಡವರು ಮಾಡುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯದಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಧರ್ಮವು ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ವಸ್ತುವಿಚಾರ ವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ವಿರೋಧವಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ಬ್ರಹ್ಮವಿದೆಯೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪವು.

ಇದೇ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು

ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಪರಮಾಣುವು ಕಾರಣವೆಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆಲ್ಲ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.
(ಭಾಸ್ಕರ)

- ಎಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಭಾಸ್ಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರೋಕ್ಷವೇ ಹೊರತು ಅಪರೋಕ್ಷವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದ ರಂತೆಯೇ ರಾಮಾನುಜಮಾಧ್ವವಲ್ಲಭಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಧರ್ಮಾದಿಗಳಂತೆ ಅದೃಷ್ಟ ವಿಷಯವೇ ಹೊರತು ದೃಷ್ಟವಿಷಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಮಿಕ್ಕವರು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

(ಆ) ಆತ್ಮನು ಇರುವದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ 'ನಾನು ಇರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು : ನಾನು ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳು ವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಮಾಡಿದರೆ ಯತ್ನಮಾಡುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವು. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ :

(೧) ಆತ್ಮನು ಶೂನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಇರುವದಿಲ್ಲ' (ಅಹಂ ನಾಸ್ಮಿ) ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು ; ಆದರೆ ಜನರು 'ನಾನು ಇರುತ್ತೇನೆ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.
(ಆ., ರ. ಪ್ರ.)

(೨) ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಜನರು ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದರೆ, ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. (ಭಾ.)

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು - ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ 'ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲ' ಎಂದೇನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿ ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬಲವನ್ನು ಒಬ್ಬರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. (ಕ.ತ) ಆದರೆ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರೂ 'ನಾನು ಇರುವೆ' ನೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ, 'ನಾನಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಟೀಕಾಕಾರರು 'ಸರ್ವೋ ಹ್ಯಾತ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವಂ ಪ್ರತ್ಯೇತಿ, ನ ನಾಹಮಸ್ಮೀತಿ' - ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಿರಿಚಿ - ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ :

'ನ ನ ಪ್ರತ್ಯೇತ್ಯಹಮಸ್ಮೀತಿ, ಕಿಂತು ಪ್ರತ್ಯೇತ್ಯೇವೇತಿ ಯೋಜನಾ' ನಾನು ಇರುವೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂದಿಲ್ಲ, ತಿಳಿದೇತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ - ಎಂದು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕು.

ಈ ಜೋಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

೧೫. (೧) (ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ತಿಳಿದೇ ಇದೆಯೆಂದಾಯಿತು : ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಲೋಕವು ಎಂದರೆ ವೇದವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವವರು, ಕಲಿಯುವವರು ; ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರಿತಕ್ಕದ್ದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು - ಎಂಬುದೇ ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ - ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನೀನು ಅದಾಗಿರುವೆ,' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ' ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು ; ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಆತ್ಮನೂ ಒಂದೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂತ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು (ಭಾ.) ಬರೆದಿರುವರು. ಇದು ಲೋಕವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಬರುವ ತೊಡಕೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ.

(೨) ಆ ಭೋಕ್ತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ : ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದ

ರಿಂದ ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇಕೆ ? - ಎಂದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರುಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ :-

(ಅ) ಬ್ರಹ್ಮವು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ತ್ವಂಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ನೇರಾಗಿ ತತ್ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಭಾ.)

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವೊ, ಅಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬ ಬಗೆಗೂ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪಂ)

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಇದೇನೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಇರುವನೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಲ್ಲದೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಈಶ್ವರನು ಎಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿವೆ. ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನುಂಟೆ ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವೂ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಸಂಶಯವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೩) ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ತರ್ಕವೆಂಬ ಮಾತಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(ಅ) ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸವೂ ತರ್ಕವೇ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಬೇರೆ

ತರ್ಕಗಳನ್ನೂ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ.)

(ಆ) ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕವೆಂದರೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ. ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಾದಿಗಳನ್ನೂ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಾದಿಗಳನ್ನೂ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ; ಅವು ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತವೆ. ವೇದದ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ವಿಚಾರವು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ; ಅವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳರ್ಥವನ್ನು ಜಾತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೋ - ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಇಂಥಿಂಥ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತರ್ಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. (ಕ.ತ.)

(ಇ) ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತರ್ಕವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ ; ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ತರ್ಕವೆಂದರೆ ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣವು. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದು ಉಪಕರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪ.)

ತರ್ಕವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮುಂದೆ (೨೨ನೆಯ ಖಂಡವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ) ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಬಲಾಬಲಗಳು ತಾವೇ ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಹೇಳದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.

☆ ☆ ☆

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದ ಸಾರ

ಅದ್ವೈತಿವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಭಾಮತೀ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಾದ ಮತಗಳಿವೆ. ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೇಗಿವೆಯೆಂದರೆ,

(ಅ) ''ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮನ್ತವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ'' (ಬೃ.೨-೪-೬) ಅಥವಾ ''(ತಸ್ಮಾದ್ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ) ಪಾಣ್ಡಿತ್ಯಂ ನಿರ್ವಿದ್ಯ

ಬಾಲ್ಯೇನ ತಿಷ್ಠಾಸೇತ್ । ಬಾಲ್ಯಂ ಚ ಪಾಂಡಿತ್ಯಂ ಚ ನಿರ್ವಿದ್ಯಾಥ ಮುನಿಃ'' (ಬೃ. ೩-೫-೧) - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವು.

ಈ ಶ್ರವಣವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಶ್ರವಣರೂಪವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆ, ಅಲ್ಲವೆ ? ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಾದಿಗಳುಂಟೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ್ಯಾದಿಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು. ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನಾದವನು ಅಧಿಕಾರಿಯು, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವು, ಮೋಕ್ಷವು ಫಲವು - ಹೀಗೆ ಅಧಿಕಾರ್ಯಾದಿಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವದರಿಂದ ವಿಚಾರಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. (ವಿ.)

(ಆ) ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದೆ, ಅಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಶಯ. ''ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ'' - ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾಧ್ಯಯನವಾದ ಮೇಲೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು, ಆಗ ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿರುವ ವಚನವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ' - ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಲ್ಲದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ಇವುಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಜಪಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು. ಆದಕಾರಣ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು. ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವು ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಗೌಣಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು ; ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಿಷಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುಬಹುದು. ಈ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯಾವಾಸನೆಯೂ ಹೋಗಿ ಆನಂದಘನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬರಿಯ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂಬ ಉಪಕರಣದಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಈ ವಿಚಾರವು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ)

ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಶ್ರವಣವಿಧಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಸೂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ

ಅವಿಧಿಪ್ರಧಾನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧಿಕರಣಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ವಿಧಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ, ಶ್ರವಣವಿಧಿಯಿಲ್ಲದ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಯಾರೂ ಶ್ರವಣ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಇದು ಅಯುಕ್ತವು. **ಯಥಾತ್ಮವಾದಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಶ್ರವಣೇ ವಿಧಿಮನ್ತರೇಣ ನ ಪ್ರವರ್ತತೇ, ತಥಾ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಶ್ರವಣೇಽಪಿ ವಿಧಿಮನ್ತರೇಣ ನ ಪ್ರವರ್ತಿಷ್ಯತ ಇತಿ ವಿಧ್ಯನ್ತರಾಪೇಕ್ಷಾ। ತಥಾ ತದರ್ಥಶ್ರವಣೇಽಪೀತ್ಯನವಸ್ಥಾ ಪ್ರಸಜ್ಯೇತ** *(ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರವಣ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಆ ವಿಧಿಯ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಶ್ರವಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ತೊಡಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಆಮೇಲೆ ಆ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಾರ್ಥಶ್ರವಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಿ ಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವು ಬಂದು ಗಂಟು ಬೀಳುತ್ತದೆ)* - ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ (೧-೪-೭)ದಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಶ್ರವಣ ವಿಧಿಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೇ, ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದೆಯೆಂಬ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಬರು ವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪ ಯೋಗಿಸಿದರೇ ಅದು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಹೇಳಿದರೆ ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೪೮ರಲ್ಲಿ) ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

☆ ☆ ☆

೨. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

೧೬. (೧) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ; ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ? ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರುಗಳು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :

(ಅ) ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲ ಪರಿಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಜಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇಂಥದ್ದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣ ವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವಾದ ನಿತ್ಯತ್ವಾದಿಗಳನ್ನೇ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳೋಣವೆಂದರೆ ಆ ನಿತ್ಯತ್ವಾದಿಗಳೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಪದದಿಂದಲೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲದ ಅದನ್ನು ಯಾವ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ವೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದವೂ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲ. (ಭಾ.)

[ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ ; ಈ ಎರಡು ರೀತಿಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದು - ಎಂಬುದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತದಂತೆ ಸಮಾಧಾನಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.]

(ಆ) ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ, ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ, ಉಪಲಕ್ಷಣ - ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣವಿರುವದು. ಯಾವದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣವೂ ಉಪಲಕ್ಷಣವೂ ಇಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೂ ಇಲ್ಲ. (ವಾರ್ತಿಕ)

[ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ರುತ್ತದೆ, ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣವಿದೆ ಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ; ಹೀಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುವದ ರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಿವರಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು - ಎಂಬುದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತದಂತೆ ಸಮಾಧಾನವು.]

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳೂ ನಮಗೆ ಸರಿ ಯೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆಯಾದ್ದ ರಿಂದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು

ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರಲು ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ ಸೂತ್ರವು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಭಾಷ್ಯವಿರುದ್ಧ. ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡುವರ್ಣಕಗಳಿಗೂ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ದೃಢೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಣಕವು, ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು - ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿರುವಂತೆ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ತೋರುವದು.

(೨) ಈ ಸೂತ್ರವು ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ಥೀಬೋ (G. Thibaut) ವಿದ್ವಾಂಸನು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾನೆ :

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಆದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದೇನೂ ಸರಿಯಾದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ ; ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪತ್ವವೇ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವು. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣತ್ವವವು ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ - ಎಂದರೆ ಮಾಯಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ - ಲಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದೇಹೊರತು ಪರಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಲಾರದು. (Introduction, G.T)

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ; ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕರಣತ್ವವು ಉಪಲಕ್ಷಣವು, ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ನಾವು ಅಂಗೀ ಕರಿಸಿರುವದು ಅವಿದ್ಯಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮ, ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂಬ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬ್ರಹ್ಮಗಳೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಅಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದಾಗ ಅದನ್ನು ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರವೇನೋ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಚಾರವೂ ಇಲ್ಲ, ಪರಾಪರವಿಭಾಗದ ಕಡೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಇಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

೧೭. (೧) ಸಮಾಸಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಎಂದರ್ಥ : ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಜಗತ್ತಿನ ಲಯಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು ; ಜಗತ್ತಿನ ಲಯಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದರೂಪವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದು ಒಂಬತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ.

(ಸಿ. ಲೇ. ಸಂ.)

ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರ್ವಥಾ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಪಾದಾನವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಯಾವ ಬಲವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಯಾವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಜೀವಿಸಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು' - ಎಂದು ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಲ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವು ಕೇವಲ ತರ್ಕಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಮಿಕ್ಕ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬರೆದಿರುವ ವಿವರವು ಹೇಗೆಂದರೆ :

(ಅ) ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯ, ತಿರೋಭಾವ (ಜೀವರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮುಸುಕನ್ನು ಹಾಕಿ ಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು), ಅನುಗ್ರಹ (ಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಮಾಡಿಸುವದು) - ಈ ಐದು ಕೃತ್ಯಗಳು 'ಜನ್ಮಾದಿ'. (ಶ್ರೀಕಂಠ)

(ಆ) ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ, ನಿಯತಿ, ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ - ಎಂಬ ಎಂಟಕ್ಕೆ 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು. (ಮಧ್ವ)

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಾಗುವ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವನ್ನು

ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರಿಯಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧೯. (೧) 'ಯತಃ' (ಏತರಿಂದ) ಎಂಬ ಮಾತು ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು : ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮುಂದೆ ೨೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವನ್ನೂ 'ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಯಚ್ಛಬ್ದದಲ್ಲಿರುವ ಹೇತು ಪಂಚಮಿಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಹೃದಯವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವು ಹೀಗಿರುವದು :

(ಅ) ಭೂತಭೌತಿಕಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಮಾಯೆಯು ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (೧) ಎರಡು ಹುರಿಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಹುರಿಗಳಿಗೂ ಸಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿರುವಂತೆ ಮಾಯೆ, ಬ್ರಹ್ಮ - ಎರಡೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವೇ ಎಂದೋ, (೨) ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದರೂ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮದ ಶಕ್ತಿಯು - ಎಂದೋ, (೩) ಮಾಯೆಯೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದರೂ ಆ ಮಾಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆನಿಸಿರುವದೆಂದೋ ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುಗಡೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವದು ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಾನಂದರೂಪವಾಗಿರುವದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದು ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬಹುದು. (ವಿ.)

(ಆ) ಇಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣತ್ವವು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯದ ಉಪಾದಾನವಿಷಯಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ಚಿಕೀರ್ಷಾ (ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ), ಕೃತಿ - ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಒಂಬತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಜನ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿರುವಿಕೆ, ಅದರ ಸ್ಥಿತಿವಿಷಯಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿರುವಿಕೆ, ಅದರ ಲಯವಿಷಯಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿರುವಿಕೆ - ಎಂದು ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳು ; ಪ್ರಪಂಚದ ಜನ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಚಿಕೀರ್ಷೆ ಇರುವಿಕೆ, ಸ್ಥಿತಿವಿಷಯದ ಚಿಕೀರ್ಷೆ ಇರುವಿಕೆ, ಲಯವಿಷಯದ ಚಿಕೀರ್ಷೆ ಇರುವಿಕೆ - ಎಂದು ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳು ; ಪ್ರಪಂಚದ ಜನ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಕೃತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವುದು, ಸ್ಥಿತಿವಿಷಯದ ಕೃತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು,

ಲಯವಿಷಯದ ಕೃತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಮೂರು ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಅಂತೂ ಒಂಬತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿವೆ. (ವೇ.ಪ.)

ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೂ ಭಾಷ್ಯಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಜನ್ಮಾದಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಸಮಾಹಾರದ್ವಂದ್ವವೆಂದೂ [ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಭಙ್ಗಂ ಸಮಾಸಾರ್ಥಃ] 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣತ್ವವು ಉಪಾದಾನನಿಮಿತ್ತಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿವೆಯೆಂದೂ (೧-೪-೨೩ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವ, ಉಪಾದಾನತ್ವ, ಮಾಯೆ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವೆಂದು ಎಣಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತತರವಾಗಿದೆ ; ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವೆಂಬುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೯) ಇಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವು, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮವಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಮತಾಂತರದವರು ಇದರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪಮಾಡುತ್ತಾರೆ :

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಾಗವತಪುರಾಣದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದೆ. ''ಬ್ರಹ್ಮಾಖ್ಯಮಸ್ಯೋದ್ಭವನಾದಿಹೇತುಭಿಃ ಸ್ವಲಕ್ಷಣೈರ್ಲಕ್ಷಿತಭಾವನಿರ್ವೃತಿಮ್'' (ಭಾಗ. ೧೦-೭೮-೫) ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಹೇತುತ್ವವೆಂಬ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. (ನ್ಯಾ.ಸು.)

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ''ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ'' ... ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇನೂ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅದು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಹೇಳಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಮಕಾರಣವಾದ ಆನಂದರೂಪಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೇ ಹೊರತು ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ

ಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳ ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವದೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಭಾಗವತ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ "ಪ್ರಪಂಚದ ಜನ್ಮಾದಿಹೇತುತ್ವವೆಂಬ ತಟಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಲಕ್ಷಿತವಾದ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನು ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು" ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ.

(೨) ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಶೇಷಣಗಳು : ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ :

(ಅ) ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವದು : ಚೇತನನಾದ ಕುಂಬಾರನು ಗಡಿಗೆ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನೂ ಶಂಖದಂತಿರುವ ಕತ್ತು ಮುಂತಾದ ರೂಪವನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿ ಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದ ಅಚೇತನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡೀತು ? ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ. (ಭಾ.,ವಿ.)

ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೂ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವ ವರೆಗೆ ಎಳೆದದ್ದು ಸರಿಯೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮಾಯಾ ವೃತ್ತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆಮಾಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಚಿಕೀರ್ಷಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಬಿಡುವದು ಮೇಲೆಂದು ತೋರುವದು.

(ಆ) ಅನೇಕಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದು : ಕೆಲವರು ಬರಿಯ ಕರ್ತೃಗಳು, ಭೋಕ್ತೃಗಳಲ್ಲ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಡಿಗೆಯವರೂ ಋತ್ವಿಕ್ಕರುಗಳೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಕರ್ಮ ವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತರು, ಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರಾದ್ಧದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ, ತಂದೆಯು ಮಾಡಬೇಕಾದ ವೈಶ್ವಾನರೇಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಗನೂ ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃಗಳೂ ಭೋಕ್ತೃಗಳೂ ಇರುವ ಜಗತ್ತು - ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜೀವರನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ಸ್ವಭಾವದವರೇ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿ ರುವ ವಿವೇಚನೆಯು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾದದ್ದು.

(೩) ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದು : ಈ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನದಂದರೆ ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೂ 'ಕಾರಣವು' ಎಂದರೆ ಆಧಾರ ವಾಗಿರುವದು ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ - ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಡಾಯ್ಸನ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವದೇನೆಂದರೆ,

ಕ್ಯಾಂಟ್ ಎಂಬಾತನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ವಿಚಾರಕರಿಗೂ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾರಮಾತ್ರವೆಂಬುದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ; ಈ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮೀರಿದ ಪರಮಾರ್ಥ ವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವು ಏನೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಆತನೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿದನು. (P. U., S. V.)

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ವೇದಾಂತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಾತೀತವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ಯಾಂಟ್‌ನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾರವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಬಳಿಕ ಈ ಆಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಿರುವ 'ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳು' (things-in-themselves) ಇವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅವು ಅಂತಃಕರಣದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವೆಂದಾಗಲಿ ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ, ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಮಿತ್ತಾತೀತವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ವ್ಯಾಘಾತ ದೋಷವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

(೪) (ಅ) ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರಬೇಕು : ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಿರುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ :

"ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅದು ಬಲ್ಲದು ; ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾಯಾವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು, ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ, ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ತಾನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ಮಡಕೆಕುಡಿಕೆಗಳ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯು ಮೊದಲೇ ಇರುವಂತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾಯಾವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಸಂಕಲ್ಪವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. (ವಿ.)

ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚು ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆಗೆ ವೃತ್ತಿಯಿರುವದೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಅರಿಯುವನೆಂದೂ ಒಪ್ಪುದವರಿಗೆ ಇದು ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಯಚ್ಛಬ್ದದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದೊಂದು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ತಾನೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಯಚ್ಛಬ್ದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು ಹೀಗಿರುವವು :

(೧) ಜಗಜ್ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಎಂಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಿಷ್ಣು. (ಮಧ್ವ).

(೨) ಸರ್ವೇಶ್ವರನೂ ಅಖಿಲಹೇಯಗುಣರಹಿತನೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನೂ ಜ್ಞಾನಾನಂದಾದ್ಯನನ್ತಕಲ್ಯಾಣಗುಣವುಳ್ಳವನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಪರಮಕಾರುಣಿಕನೂ ಆದ ಪರಮಪುರುಷನು. (ಶ್ರೀಭಾ.)

(೩) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಧರ್ಮಷಟ್ಕದಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಭವಶರ್ವಾದ್ಯಷ್ಟನಾಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಶಿವತತ್ತ್ವವು. (ಶ್ರೀಕಂಠ.)

(೪) ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷಾದಿಸಕಲಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾ ವಿಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವವೆಂಬ ಮಾಯೋಪಾಧಿಕನಾಗಿ ಕ್ಲೇಶಕರ್ಮವಿಪಾಕಾಶಯಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಚೇತನ ವಿಶೇಷ. (ವಿ.ಭಿ.)

ಶಿವವಿಷ್ಣುಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಶ್ವರತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನಾಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ ; ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷಾದಿ..' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕಂತೂ ಶ್ರುತಿಯ ಬೆಂಬಲವೇ ಇಲ್ಲ.

(ಇ) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ದ್ವೈತಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪ ; ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಬರುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೂ ಅಲ್ಪಜ್ಞನಾದ ಜೀವನೂ ಒಂದಾಗಲಾರರು. ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದರೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. (ನ್ಯಾ. ಸು., ಸ. ರ.)

ಸರ್ವಜ್ಞಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ೬೫, ೬೬ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಆ

ಸರ್ವಜ್ಞರೂಪದಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸೋಪಾಧಿಕ ರೂಪವು ಆಧ್ಯಾಸಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

೨೦. (ಅ) ಯಾಸ್ಕರು ಹೇಳಿರುವ ಷಡ್ಭಾವವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ :

ವೃದ್ಧಿಮುಂತಾದ ಭಾವವಿಕಾರಗಳು ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳನ್ನೇ ಸೂತ್ರದ ಜನ್ಮಾದಿಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಲೇ 'ಯತೋ ವಾ' ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯ ನೆಸಪಾಗಿ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ ವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರುಕ್ತದ ನೆನಪಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. (ಭಾ.)

ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿರುಕ್ತವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ ಅವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಹುಟ್ಟುವವೆಂದು ಮುಂದೆ ಸೂತ್ರಕಾರರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಜನ್ಮಾದಿತ್ರಯವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಪಂ.)

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಶ್ರುತಿಯನ್ನನುಸರಿಸುವದ ರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅಷ್ಟುಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾದ ಕಾರಣವೇನೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ತೋರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯನುಸರಣದಿಂದ ತಿಳಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಈ ಭೂತಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ' ಎಂದಿದ್ದರೂ 'ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಆಗುತ್ತವೆಯೋ' ಎಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಏಕವಚನವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತಭೂತಶಬ್ದವು ಚೇತನಾಚೇತನ ರೂಪವಾದ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದೆ.

೨೧. (೧) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಏತರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳವನೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಪಾದಾನವೂ ಆಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತನು ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕವರು ಹೇಳುವ ಈಶ್ವರನು ನಿಜವಾಗಿ ಈಶ್ವರನಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಪಾದಾನವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಮಿಕ್ಕವರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಮಿಕ್ಕವರ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಲಾದಿಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾದ ಈಶ್ವರನು ಕಾಲಾದಿಭಿನ್ನಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಅಣುಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಡೆಯಿಸುವವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅಥವಾ ತಾನೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವವನನ್ನೂ ವಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವವನನ್ನೂ ಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ 'ಈಶ್ವರನು' ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ರದ ಬೆಕ್ಕನ್ನು 'ಬೆಕ್ಕು' ಎಂದು ಕರೆದಂತೆ ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಔಪಚಾರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಎರಡನೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಕೋರದೆ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ನಿರುಪಚರಿತವಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.

(೨) ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರವು ಹೊಂದುವದೆ ? ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರವು ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಲಕ್ಷ್ಯವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಜಾತೀಯವಿಜಾತೀಯವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದು. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತುವಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವಾದಿಗಳು ಇರಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೂ ಆಗಲಾರದು

(ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು.)

ಮಾಯಾವಿಶಿಷ್ಟವೇ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಯತಃ ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮವನು ಸೂಚಿಸುವದೆಂದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಾಕು. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸೂತ್ರಭಾಗವೇಕೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವೂ ಆನಂದಾದಿಸ್ವರೂಪತ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. (ಚಂ.)

ಸನ್ಮಾತ್ರವೂ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆನ್ನುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವು ಹೊಂದುಗಡೆ

ಯಾಗಲಾರದು. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಭ್ರಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಯಾವದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಮೆಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂದೇನೂ ಅವರು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ.

(ಶ್ರೀಭಾ., ಶ್ರುತ.)

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳು ಹೇಳುವ ಕಾರಣತ್ವದ ನಿಜವನ್ನರಿಯದೆ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಲಕ್ಷಣವು ಸಜಾತೀಯಾದಿಭೇದವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಭೇದವು ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣ, ಭೇದ, ಕಾರಣತ್ವ ಇವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದತ್ವವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದರೆ ಅದೂ ನಿಜ. ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ತೋರುವದ ರಿಂದಲೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸತ್ತ್ವ ಚಿತ್ತ್ವ ಆನಂದತ್ವಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೂ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಲಕ್ಷಣಾದಿಗಳಿಂದ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವು ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾದಿಗಳಾದ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ಬೆಂಬಲ ವಿಲ್ಲ ; ಚಿದಚಿದ್ರೂಪಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರ ಪಕ್ಷವು ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

೨೨. (೧) ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದರಲ್ಲಿ ದೋಷ : ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ೬೨ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ವೇದಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಮುಂದೆ ೨-೨-೩೭ರಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಅ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದಿರುವ ದೋಷವೇನೆಂದರೆ :

ಕಾರ್ಯವಾದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಕುಂಬಾರ, ಈಶ್ವರ ಇಬ್ಬರು ; ಇದರಂತೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡಿದವರೂ ಇಬ್ಬರಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಜಗತ್ತು ಜೀವರು

ಅದೃಷ್ಟದಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೂ ಆಗುವದರಿಂದ ಇದು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪೇಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಗಡಿಗೆಯು ಜೀವರ ಅದೃಷ್ಟ. ಈಶ್ವರ - ಈ ಎರಡು ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕುಂಬಾರನಿಂದಲೂ ಆಗುವಂತೆ ಜಗತ್ತೂ ಮೂರು ಮಂದಿ ಕರ್ತೃಗಳಿಂದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. (ವಿ., ತ. ದೀ)

ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ.

೨೩. (೧) **ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇಡವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ** : ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದಿದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೆಂದಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ :

(ಅ) ತತ್ಪದವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಮಾನವೂ ತಿಳಿಸಬಹುದು, ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಒಂದಂಶದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೂ ಆಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. (ಪ್ರ.)

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ ಉಕ್ತಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನವು ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯು, ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ - ಎನ್ನುವದೇ ಯುಕ್ತ.

(ಆ) ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾರಣವೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದರೋ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸರ್ವಜ್ಞ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. (ವಿ.)

(ಇ) ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದೋ ಅನೇಕವೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯವಾಗಲು ಕಲ್ಪನಾಲಾಘವದಿಂದ ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರವು ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು. ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಸಂಭಾವನೆಯಾದರೂ

ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಕ. ತ.)

(ಈ) ಕರ್ತೃವು ಒಬ್ಬನೋ ಅನೇಕರೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬರಲು ಅನೇಕರು ಒಂದು ಕೋಟೆಯ ಪ್ರಾಕಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವದನ್ನು ನೋಡಿರುವದರಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಕರ್ತೃವೆಂಬದು ಲಾಘವ ತರ್ಕವಾಗಲಾರದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕರ್ತೃಕತ್ವವು ನಿರ್ಣಯವಾಗದೆ ಹೋದರೂ ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವು ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು. ಈ ತರ್ಕವು ಶ್ರುತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಬಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾಗುವದು. ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಶ್ರುತಿಗೂ ವನಸಿಂಹನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಬಲವುಂಟಾಗುವದು. ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಸಿದ್ಧಜೀವಾತಿರಿಕ್ತಕರ್ತೃಸಾಧಕವಾಗಲಾರದಾದರೂ, ಕರ್ತೃಸಂಭಾವನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕರ್ತ್ರೈಕತ್ವಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೂಡ ತಿಳಿಸಲಾರದು ; ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ಬೇಕು. (ಕ. ಪ.)

ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕು - ಎಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಊಹಿಸಿದರೆ ಆ ಕಾರಣವು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರಬೇಕು - ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಸಹಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇಂಥ ಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಕೂಡ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಲಾಘವತರ್ಕವು ಶ್ರುತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಬಿಡುವದರಿಂದ ತರ್ಕದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೇ ಬೇಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಂತೆಯೇ ಶ್ರುತಿಗೂ ಅನುಗ್ರಾಹಕತರ್ಕವೂ ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತರ್ಕವೂ ತರ್ಕದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯೂ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವವೆಂದು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಲೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗದಿರುವ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಶಯವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವಷ್ಟು ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯನ್ನೊದಗಿಸುವದೇ ಅನುಮಾನದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಾಗಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಾಗಲಿ ಅನುಮಾನದ ಕೃತ್ಯವಲ್ಲ ; ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಕಾರಣತ್ವದಂತೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ೬೩ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(೨) ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವು : ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವಾದಿಗಳೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವೇನೆಂದರೆ :

ಅನುಭವಾದಿಗಳೆಂದರೆ ಅನುಭವ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು - ಎಂದರ್ಥ : ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳು ಎಂದರೆ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗವಾಕ್ಯಾದಿಗಳು ಎಂದರ್ಥ. (ರ. ಪ್ರ.)

ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳೂ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗುವವು ; ಅನುಭವವಂತೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಅವಿದ್ಯಾಧ್ವಂಸಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಆ. ಗಿ.)

ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನ, ತರ್ಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವವೋ ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಾದಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಏತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೋ ತಿಳಿಯದು.

೨೫. (೧) ಆನಂದಾದ್ಧ್ಯೇವ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯ : ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇದನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಉತ್ತರವಿದು ;

(ಅ) ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂದು ಸಂಶಯ ಬರಲಾಗಿ 'ಆನಂದಾದ್ಧ್ಯೇವ' ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. (ಭಾ.)

(ಆ) ಜಗದ್ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಲಾರವೆಂದು ಹಿಂದೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಶ್ರುತ್ಯೇಕಶರಣರಾದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(ಕ. ತ., ಪ.)

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವದರಿಂದ ಭೂತಗಳ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಾಗುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ವಿಜ್ಞಾನ - ಇವುಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಆನಂದರೂಪಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳ ಸಂಶಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

☆ ☆ ☆

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ

೧

೨೬. (ಅ) ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರು ಹೀಗೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವರು :

ಅನಂತಾನಂತಪದಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದದ್ದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೊಂದು ಭಾಗವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನು ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು ? ವೇದವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇದ್ದರೆ ಅಸರ್ವಜ್ಞನೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಿರುವನೋ ಅವನೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ವೇದವನ್ನು ಈಶ್ವರನು ರಚಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಪೌರುಷೇಯವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಉಚ್ಚರಿಸಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ ? ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕಾರಣವು ಎಂದರೆ ಪಾಣಿನ್ಯಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸುವಿರಿ ? ವೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬರುವದು ? (ಸ. ರ.)

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೇ ವೇದಕಾರಣತ್ವವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಜಡಭಾಗವು ಪ್ರಧಾನಾದ್ಯಚೇತನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಹುಟ್ಟಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆ ಬರಬಹುದು ; ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಬಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಉದ್ಗಮ ಸ್ಥಾನವಾದ ವೇದಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು - ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಜ್ಞಾನದ ತಿರುಳೇ ಅದಾಗಿರುವದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ೧-೩-೨೯ನೆಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಪಾಣಿನ್ಯಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ೧ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

(ಆ) ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಎಂಬುದು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಹೇತು ? ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇದನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೂ ಹೇತುವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :

(೧) ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಅರ್ಥಾತ್ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ ಜೀವನು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಲಾರನೆಂದು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. (ಕ. ತ., ಪ.)

(೨) ವೇದವು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಕಲಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. (ಕ. ತ., ರ. ಪ್ರ., ಆ. ಗಿ.)

ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದೂ ಸರ್ವಶಕ್ತವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ 'ಯತ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ ಆರ್ಥಿಕಾರ್ಥವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಶಬ್ದಸೂಚಿತವೆಂದೇ ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತತರ ವಾಗಿರುವದು. ವೇದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಡದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಕ್ಯವಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಾಕ್ಯವಾಗಲಿ ಈ ವರ್ಣಕದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸುವದೇ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಣಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದೇ ಸರಿ.

(೩) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಾದದ ಮೇಲೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಆಕ್ಷೇಪ : ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ನಂಬುವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸರ್ವಜ್ಞಪ್ರಣೀತಾಗಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಬೌದ್ಧಾದಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಾದವನ್ನೇ ಖಂಡಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತಕ್ಕೂ ಅವರ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳು ಬಾಧಕವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ :

ಸರ್ವಜ್ಞರಾದವರು ಯಾರನ್ನೂ ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೆಯೂ ಸರ್ವಜ್ಞ ರಾದವರು ಯಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಮತದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮತಸ್ಥಾಪಕರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ ? ಇಂಥವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸೋಣವೆಂದರೆ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಯು ಒದಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ಭುತ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಊಹಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಅದ್ಭುತಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸರ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವರೆಂದರೆ ಸವಿಕಲ್ಪವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ತಾನೆ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ವನ್ನು ಯಾವನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವೆನೆನ್ನುವನೋ ಅವನೇ ಮೊದಲು

ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಇಂಥಿಂಥವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆಯಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಅವರು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದವರ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇದೆಯಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡಬೇಕು. ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಅವರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ನಂಬಬೇಕು - ಎಂದರೆ ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಹೇಗೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞರು ಮಾಡಿದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ - ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗಮಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದರಂತೆಯೇ ನಿತ್ಯವಾದ ವೇದವನ್ನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಆರ್ಷಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡನೆಂದು ನಂಬುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಗಳಿವೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಆರ್ಷಜ್ಞಾನವು ಬಂದಿತೋ ಅಥವಾ ಅದು ತನಗೆ ಬಂದಿತೆಂದು ಸುಳ್ಳುಹೇಳಿರುವನೋ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಕನಸಿನಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರ ಬಾರದೇಕೆ ? ಅಷ್ಟೊಂದು ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಪ್ರಲಯವನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಅದೇ ವೇದವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡನೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು ? ಇದನ್ನು ನಂಬುವವರು ಪ್ರಜಾಪತಿಯಂತೆ ಬುದ್ಧಾದಿಗಳೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದರೆನ್ನುವವರನ್ನೇಕೆ ನಂಬಬಾರದು ? ಆರ್ಷ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವೇದವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತೇನೂ ರಚಿಸುವದಿಲ್ಲ - ಎನ್ನುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೂ ಪರತಂತ್ರನು, ವಿಷಯವೂ ಪರತಂತ್ರವು - ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಪೌರುಷೇಯತಾ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ದೋಷಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ನಿತ್ಯವೇ, ಅದನ್ನು ಅನಾದಿಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಅನೇಕ ಪುರುಷರು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ ; ನಿತ್ಯವಾದ ಆ ವೇದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು. (ಶ್ಲೋ. ವಾ.)

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಾದವನ್ನೂ ವೇದಪೌರುಷೇಯತ್ವ ವಾದವನ್ನೂ ಎಷ್ಟೇ ಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂಬ ವಾದವನ್ನಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬ ವಾದವನ್ನಾಗಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಯೋ ವೈ ವೇದಾಂಶ್ಚ ಪ್ರಹಿಣೋತಿ ತಸ್ಮೈ", "ಅಸ್ಯ ಮಹತೋ ಭೂತಸ್ಯ ನಿಃಶ್ವ ಸಿತಮ್" - ಮುಂತಾದ ವೇದವಚನಗಳಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರು ತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದರ ಅನುಭವ ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ತಂದುಕೊಡುವ ವೇದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವದು ಸರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದೋ ಅದನ್ನು

ತಿಳಿಸುವ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪುರುಷನಿಂದಲಾದರೂ ಬಂದಿರುವದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಸಕಲಜಗತ್ಕಾರಣವೂ ವೇದಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಯಾರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೋ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ದೇಶಾಂತರಕಾಲಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದೋ ಅವರು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಅವರ ಪಕ್ಷವು ವೈದಿಕವೆಂದರೂ ಅವೈದಿಕವಾದ ಬೌದ್ಧಕ್ರೈಸ್ತಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನಂಬಿರುವವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾಗಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾಗಲಿ ಬರಿಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೇನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೌರವವನ್ನು ತಂದಂತೆಯೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

(ಈ) ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವದ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು :

(೧) ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಇರುವದು. ಅವನು ನಿತ್ಯವಾದ ವೇದಗಳನ್ನೇ ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದ ಆನುಪೂರ್ವಿಯಂತೆ ಮುಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೇ. ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧರ್ಮಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯೈಶ್ವರ್ಯಸಂಪನ್ನರಾಗಿ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳೂ ದೇವತೆಗಳೂ ಋಷಿಗಳೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. (ಭಾ.)

ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವೇದಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗಿರುವದು. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವದೇನೆಂದರೆ,

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುವದು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಆ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದವರು ಬಲ್ಲವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮೂಲಕ ನಾವೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು - ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. (ಕ. ತ., ಪ.)

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ವೇದವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಪಾಣಿನ್ಯಾದಿಗಳಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಬೇಕಾಗುವದು ; ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವು ಒದಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನಾದರೂ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು, ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವ ವನ್ನಾದರೂ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇದೆ.

(೨) ನಾಮಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯ ವಿವರ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಬಲ್ಲ ಸರ್ವಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಪಂ. ವಿ.)

ನಾಮಪ್ರಪಂಚವು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿವರ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ದ್ವೈತಿಗಳು ತಂದೊಡ್ಡಿರುತ್ತಾರೆ :

ವೇದವು ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಪಾಣಿನ್ಯಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸೋಣ ? ವ್ಯಾಕರಣವು ಪಾಣಿನಿಯಲ್ಲೇನೂ ಆರೋಪಿತವಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿರುವದೆನ್ನುವದಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆವರಣಶಕ್ತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಬರಬೇಕಾಗುವದು, ಹಾವಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಯಜನಕಶಕ್ತಿಯು ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ಬರಬೇಕಾಗುವದು. (ಸ. ರ.)

ಪಾಣಿನಿಯು ರಚಿಸಿರುವ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಓದುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಾಣಿನಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವಿರುವದೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ವೇದಜನಿತಜ್ಞಾನದಿಂದ ವೇದಕಾರಣನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತು ಜಡರೂಪವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ದೋಷವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಅಪಾದನೆಯೂ ನಿರಾಧಾರವಾದದ್ದು. ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಹೇಗೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಜಗದಂತಃಪಾತಿವೇದಕಾರಣತ್ವವೂ ಲೋಕಸಿದ್ಧಕಾರಣತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ವೇದಕಾರಣತ್ವವನ್ನೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(೩) ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞಕೃತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ :

ಅಯಂ ಘಟಃ, ಏತದನ್ಯಾಸರ್ವವಿತ್ಕರ್ತೃಕತ್ವಾನಧಿಕರಣೈತದನ್ಯಾವೇದತ್ವಾನಧಿಕರಣಸಕರ್ತೃಕಾನ್ಯಃ, ಘಟತ್ವಾತ್, ಘಟಾನ್ತರವತ್ ।। (ಈ ಗಡಿಗೆಯು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಸರ್ವಜ್ಞಕೃತವೂ ಆಗಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವೇದವಲ್ಲದ ಸಕರ್ತೃಕಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಗಡಿಗೆಯಂತೆ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿದೆ.) (ಬೆಟ್ಟವು ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಿಗೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಹೊಗೆಯಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವದು ; ಅದನ್ನು ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪಕ್ಷವೆನಿಸುವದು ; ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು - ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೆನಿಸುವದು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಡಿಗೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಅಡಿಗೆಯ ಮನೆಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ) ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಗಡಿಗೆಯು ಪಕ್ಷವು, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಗಡಿಗೆಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವು, ವಿಶೇಷಣದ್ವಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಕರ್ತೃಕಕ್ಕಿಂತ ಪಕ್ಷವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದೇ ಸಾಧ್ಯವು. ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಗಡಿಗೆಯು ಪಕ್ಷವಾದ ಗಡಿಗೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಗಡಿಗೆಯು ಅಸರ್ವಜ್ಞಕೃತವಾದದ್ದಾದರೂ ಅದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಬೇರೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಏತದನ್ಯತ್ವವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಸರ್ವಜ್ಞಕೃತತ್ವವು ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ಇದರಂತೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಈ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವೇದತ್ವವು ಇದ್ದರೂ ಏತದನ್ಯತ್ವವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅವೇದತ್ವವು ಅದರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶೇಷಣದ್ವಯಯುಕ್ತವಾದ (ಎಂದರೆ ಏತದನ್ಯಾಸರ್ವಜ್ಞಕೃತತ್ವ, ಏತದನ್ಯಾವೇದತ್ವ - ಈ ಎರಡರಿಂದೊಡಗೂಡದ) ಸಕರ್ತೃಕತ್ವವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದೆ ; ಈ ಸಕರ್ತೃಕಕ್ಕಿಂತ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಗಡಿಗೆಯು ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದೇ ಸಾಧ್ಯವು. ಪಕ್ಷವಾದ ಈ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಾಧ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿರುವಿಕೆಯೆಂಬುದೇ ಹೇತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಈ ಗಡಿಗೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಎಲ್ಲಾ ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವು ಇರುವದರಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಇದ್ದಂತಾಯಿತು. ಈಗ ವಿಶೇಷಣದ್ವಯಯುಕ್ತವಾದ ಸಾಧ್ಯವು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ ; ವೇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಪಕ್ಷವಾದ ಈ ಗಡಿಗೆಯು ಯಾವ ಸಕರ್ತೃಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ನಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಏತದನ್ಯತ್ವ' (ಈ ಗಡಿಗೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು) ಎಂಬುದು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಏತದನ್ಯತ್ವಾನಧಿಕರಣವಾಗಲಾರದು ; ಅವೇದತ್ವವು ಅದರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಅವೇದತ್ವದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಏತದನ್ಯತ್ವವು ಅದರಲ್ಲಿರಲಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಏತದನ್ಯಾಸರ್ವಜ್ಞಕೃತತ್ವವು ಅದರಲ್ಲಿರಬಾರದೆಂಬುದೂ ಏತದನ್ಯತ್ವಾಭಾವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಅಸರ್ವಜ್ಞಕೃತತ್ವಾಭಾವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಅವೇದವೂ ಅಸರ್ವಜ್ಞಕೃತತ್ವವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರಬೇಕಾಗುವದು ;

ಈ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಅಕರ್ತೃಕಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿರಬಹುದಾದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಅವೇದವೂ ಅಸರ್ವಜ್ಞಕೃತವೂ ಅಲ್ಲದ ಸಕರ್ತೃಕವೇ ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ವೇದವೂ ಸರ್ವಜ್ಞಕೃತವೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ಅಂಥ ವೇದಕ್ಕಿಂತ ಈ ಗಡಿಗೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞಕೃತವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಕ.ತ.ಪ.)

ಮೇಲೆ ನಾವು ವಿವರಣೆಯ ಸಮೇತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅನುಮಾನವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವದೋ ಅವರೇ ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾರಿಗೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗಿರುವದೋ ಅವರು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಾಧ್ಯವು ಇರುವದೇ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಎಣ್ಣೆ ತುಪ್ಪಗಳಿಲ್ಲ ; ನಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತುಪ್ಪವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಣ್ಣೆತುಪ್ಪಗಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಣ್ಣೆತುಪ್ಪಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮನೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವು - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೋ ಇದೂ ಅಷ್ಟೇ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ 'ವೇದ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಕುರಾನ್' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನಿಟ್ಟರೆ ಅನುಮಾನವೇನಾದರೂ ಕೆಡುವದೇ ಎಂಬುದನ್ನಿಷ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕು. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈ ಅನುಮಾನವು ಏತಕ್ಕೂ ಸಾಧಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಬಾಧಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಕ್ರಾನುಮಾನಗಳು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹೊಕ್ಕಿರಲಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ನವೀನತರ್ಕದ ಪ್ರಭೆಯು ವೇದಾಂತವಿಚಾರದ ಮೇಲೆಯೂ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨

೨೭. **ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು :** ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಶ್ಚಿತಾನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿವೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮಾತ್ರದಿಂದಲ್ಲ - ಎಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಈಗಿನ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನವಶ್ಯವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

(೧) ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿವಿಶಿಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಲ್ಲ. 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞೇಯತ್ವವಾಗಲಿ ವಾಚ್ಯತ್ವವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೇ ಅಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು.)

(೨) ಸ್ವಾಭಾವಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಆದಿಭೌತಿಕತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮನನಶಕ್ತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚುಪಕ್ವವಾದ ಮನನಶಕ್ತಿಯು ಅವಶ್ಯಕವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. S.V.

ವಿಚಾರಕನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞೇಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ; ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವೆಂಬುದನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಶ್ರದ್ಧಾಮಾತ್ರಗಮ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಎರಡನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಕರು ಅರಿತುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

(೨) ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ ? ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಋಗ್ವೇದಾದಿಗಳೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಪುರಾಣ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆಯೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈಚಿನವರು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಅ) ಋಗ್ವೇದ, ಯಜುರ್ವೇದ, ಸಾಮವೇದ, ಅಥರ್ವವೇದ, ಭಾರತ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ಮೂಲರಾಮಾಯಣ - ಇದಿಷ್ಟೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು. (ಮಾಧ್ವ.)

(ಆ) ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಸೇರಿವೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ. (ದಯಾನಂದಸರಸ್ವತಿ.)

ಈ ಪಕ್ಷಗಳು ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಅಸಮ್ಮತವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ಮೂಲರಾಮಾಯಣ - ಇವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವರೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಉಳಿದವುಗಳು ಅಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಹೇಳಿರುವರೆನ್ನುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ

ವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿವೆಯಾದರೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡವಚನಗಳು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳು ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರ್ಯಾದಿಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲವೇದವಚನಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೋ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೋ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಋಗ್ವೇದಾದಿಗಳು' ಎಂಬ ಸಾಭಿಪ್ರಾಯವಚನವನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಉಳಿದ ಮತಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ತಾರತಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದ ಸಾರ

ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಶರೀರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮೂಲದ ೨೪ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೋರಿಸಿರುವದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :

ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕ : ವೇದವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವು ರಚಿಸಿತೆಂದರೆ ಪೌರುಷೇಯತ್ವವುಂಟಾಗಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಒದಗುವದರಿಂದಲೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕರ್ತೃವಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವಲ್ಲ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ವೇದವು ಹಿಂದಿನ ಕಲ್ಪದಂತೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು, ನಿಃಶ್ವಸಿತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕರ್ತೃವೂ ನಿಜ. ಸರ್ವವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೇ - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ.

(ಪಂ. ವಿ., ಕ. ತ., ಆ. ಗಿ.)

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಸಕರ್ತೃಕವೆ, ಅಕರ್ತೃಕವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ವೇದಕಾರಣನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದಿಷ್ಟನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ವೇದನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮುಂದೆ (೧-೩-೨೯)ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕ : ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರೆದಿರುವ ಸಾರವು ಸಂಪ್ರದಾಯರೀತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು : ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಆಗುವವೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸೂತ್ರಬೋಧಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಕಾರಣವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವದಷ್ಟೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ

ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂಬುದು ಸರಿಯಾದ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯವಲ್ಲ' - ಎಂದು ಒಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ; ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಕಾರಣವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನಂಬಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ' - ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವೇದ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಗಮ್ಯವಾಗಿವೆ, ಶ್ರುತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅಂಥ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಯಾವದು ? - ಎಂದರೆ 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ -' ಮುಂತಾದದ್ದು ಎಂದು ಉತ್ತರವು. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಶಂಕೆ ಬರಬಹುದು ; ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿದೆ - ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವಚನವು ಈ ಅಧಿಕರಣರಚನೆಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಸಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

☆ ☆ ☆

೪. ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ

೨೮. (ಅ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ವಿಧಿಸುವ ದೆಂಬುದಂತೂ ಹೊಂದುವದೇ ಇಲ್ಲ : ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚ ವಿಲಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅದರ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಸ್ವರೂಪವು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಬಹುದು - ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಗಳು ಹೇಳು ತ್ತಿದ್ದರು. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯಾದ ಕರ್ಮವಾದಿಯಿಂದಲೇ ಈ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ (೩-೨-೨೧ರಲ್ಲಿ) ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಾವೇ ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಆ) ಆದಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ : ಇದು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೂ ಆಗುವದೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಮತವು. ಉಪಾಸನಾಕ್ರಿಯೆಯ ಪರವಾದರೂ ಆಗಲಿ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನಾಪರವೇ ಆಗಲಿ ಎಂಬುದಕ್ಕಲ್ಲ ; ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯಾಪರವೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ. ಕರ್ಮ

ದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ೪-೩-೧೪ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೨೯. (ಅ) ಸಮನ್ವಯವೆಂದರೇನು ? : ಈ ಮಾತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳೂ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿರುವದು :

(೧) ಪದಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇರುವದು, ಆ ಪದಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು, ಏಕರಸವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ - ಅಂದರೆ ಲಿಂಗಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳದೆ ಅದೊಂದನ್ನೇ - ಹೇಳುವಂತೆ ಅನ್ವಯವಾಗಿರುವದು, ಸಮನ್ವಯವು. (ವಿ. ಪ್ರ. ಸಂ.)

(೨) ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ - ಮುಂತಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವೆಂದು ಹೆಸರು. ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳಿಗೂ ಶ್ರುತಿಲಿಂಗಾದಿಗಳಿಗೂ ಬಲಾಬಲನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪ್ರಬಲ ದಿಂದ ದುರ್ಬಲವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವು ಸಮ್ಯಗ್ವಿಚಾರವು. ಸಮ್ಯಗ್ವಿಚಾರ ದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳೇ ಸಮನ್ವಯವು. (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು.)

(೩) ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥತ್ವರೂಪದಿಂದ ಅನ್ವಯವಾಗುವದೇ ಸಮನ್ವಯವು. ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆಯಾದ್ದ ರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು. (ಶ್ರೀ. ಭಾ.)

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಮನ್ವಯವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಕ್ಲಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಸಮನ್ವಯವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವು. ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿರುವದು ವಾಕ್ಯದ ಅಖಂಡಾರ್ಥಬೋಧಕತ್ವವೆನಿಸುವದು. ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯಾ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮನ್ವಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಬೋಧಕತ್ವ ವೆಂಬ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳ ಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಸಮನ್ವಯದ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು : ಜಗತ್ಕಾರಣ ವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವ ಸಾನವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇನೂ ಬೋಧಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿ

ಕೊಂಡರೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ತವಿಟ್ಟು ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ.

೨

೩೦. (೧) (ಅ) ಇಲ್ಲಿ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಖಂಡಿಸಿರುವ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಯಾರು ? ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂದೊಪ್ಪಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮತವನ್ನು 'ವೃತ್ತಿಕಾರರಮತ' ವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಯಾರೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ವೃತ್ತಿಕಾರರಾದ ಬೋಧಾಯನರೇ ಇವರೆಂದು ಜಾರ್ಜ್‌ಥೀಬೋ (George Thibaut) ಎಂಬಾತನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಂದಿನಿಂದ ಈಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕರನೇಕರು ಆತನನ್ನೇ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಹಿಂದೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಅನೇಕರಿದ್ದರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಾಗಿರುವ ವೃತ್ತಿಕಾರರಂತೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇವರು ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಿಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಗುರುತೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಇವರು ಬೋಧಾಯನರಲ್ಲ - ಎಂದು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಣಕವೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆಂಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಖಂಡಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಬೇರೊಂದು ವರ್ಣಕವಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಮೊದಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಅಧಿಕರಣಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನೇ ಆಕ್ಷೇಪರೂಪವಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಇದನ್ನು ವರ್ಣಕಾಂತರವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ (೧) 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೇಡ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ; (೨) ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ - ಇಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ,

ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಬೋಧೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ; (೩) 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' - ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಂತೆ ಅಲೌಕಿಕಪದಾರ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಮಾತ್ರ ಗಮ್ಯವಾದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಾಸ್ತ್ರವೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ದೃಷ್ಟವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಕೂಡದು - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ; (೪) 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಯೋಜನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರಲು ಅವು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುಬೋಧಕವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳನ್ನೂ ಹೊಡೆದುಹಾಕಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವೇ, ಅದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಯೂಪ', 'ಆಹವನೀಯ' ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯೂಪತ್ವ, ಆಹವನೀಯತ್ವ ಮುಂತಾದವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧನೆಂದೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದಲ್ಲವೆ, ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಉತ್ತರಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು ? ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಬೋಧಕವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರಾಕಾಂಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿ ಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅನ್ವಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ದಿಂದಲೇ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಣಕವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ವಿಧಿವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಸನಮಾಡುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮೋದ್ದೇಶವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು.

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯು ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೆ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷವೇ ಫಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿರು ತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಿಧಿವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಖಂಡಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬೇರೆ ಕೆಲವು ವಿಧಿ ಗಳನ್ನೂ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :

(೧) ಶಬ್ದದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೇ ಆವೃತ್ತಿಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬ ವಾದ ;

(೨) ಶಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬ ವಾದ ;

(೩) ಶಬ್ದಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬ ವಾದ. (ಪಂ., ವಿ.)

ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ವಿಧಿವಾದಿಗಳ ಮತವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಸಹಿತವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಿರಿವಿಹಾಕುವದರಿಂದ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವಾದವನ್ನು ೪-೧-೨ ರಲ್ಲಿಯೂ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ಪದ್ಯಭಾಗದ ೧೮ನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಆವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಫಲವಿರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಶೇಷವಾದವು ಈ ಮೂರು ವಾದಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ಮಧ್ವರಾಮಾನುಜಾದಿದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಈ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಪಕ್ಷದಂತೆಯೇ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿಯುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಧ್ಯಾನವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪಫಲವನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂಬ ವಾದವು ರಾಮಾನುಜಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವಿಧಿಯನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವ ಈಗಿನ ಅದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ.

(೩) ಕಾರ್ಯವಿಧಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ : ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕಾರ್ಯ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವಾದದ ತಿರುಳೇನೆಂದರೆ :

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥ - ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡು, ಬಿಡು - ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬೋಧಿತವಾಗುವದೇ ಕಾರ್ಯವು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಲಿಙಾದಿಗಳು ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ ; ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಜೇತ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯಜ್‌ಧಾತುವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದು ; ಪ್ರತ್ಯಯವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದು. ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯೋಗವೆಂದೂ ಅಪೂರ್ವ ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋ ಯಜೇತ' ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವಾತನು ಯಾಗ ರೂಪಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತನ್ನ ನಿಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ನಿಯೋಗ ವನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದ ' ವೇದದಿಂದಲೇ ನಿಯೋಗವು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ನಿಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಯೋಗವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ.

ಸುರೇಶ್ವರವಾರ್ತಿಕ, ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣ, ಭಾಮತೀಕಲ್ಪತರು - ಮುಂತಾದ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ವ ರಾಮಾನುಜಾದಿದ್ವೈತಿಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಖಂಡನೆ ಯಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಸಂಪೂರ್ಣಪ್ರಯೋಜನವು ಅವರಿಗೆ ದೊರಕುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಅವರೂ ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಿಧಿರೂಪಕ್ರಿಯಾಪದವೇ ಇಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದ್ವೈತ ಭಾಷ್ಯದಂತೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

(೪) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಮೋಕ್ಷವು ಅದೃಷ್ಟಫಲ : ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆ ಕೂಡಲೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ; ಸತ್ತಬಳಿಕ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂಬುದು ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವು - ಮಧ್ವರಾಮಾನುಜರೇ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಲ್ಲ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಗೌಣವೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ೪ಳನೆಯ ಖಂಡವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(೫) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಶ್ರವಣವಾದಮೇಲೂ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ

ಯೆಂಬುದೇನೂ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೨೦ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ) ತಿಳಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ೪೭ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನುಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

೩೧. ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಫಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗುವದು : ನಿತ್ಯಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಮತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳು ನಿತ್ಯವೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವರು, ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ನಿತ್ಯವೂ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು ? - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಅದು ಇರುವದನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದನ್ನು ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಹೇಳಲಾರದು.

೩೨. (ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತ ಅನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ : ವೃತ್ತಿಕಾರರಂತೆ ಈಗಿನ ಮಧ್ವರಾಮಾನುಜಾದಿ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇನೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವವು ಅಜ್ಞಾನಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಮೀರಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ.

೩೩. (೧) ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಸಮನ್ವಯವು ವಸ್ತುಪರವಾಗಿದೆ : 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ'. 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' - ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು 'ಮಹಾವಾಕ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಹಾವಾಕ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಳ್ಳ ಪದಸಮನ್ವಯವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೂ ಈ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೊರಟಿವೆಯೆಂಬುದು ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದೆಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇವನ್ನು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವರೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(೨) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಪರವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ..' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವೇ ಹೊರತು ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ೨೯ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿತ್ತಷ್ಟೆ. ಆಯಾ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಬೋಧಕವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಷ್ಟೇ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಿಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು. ಈಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವ ಪದಸಮನ್ವಯವು ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ವಾದವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮೈಕ್ಯಪರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಈ ದೋಷವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಪದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿರುವರೆಂದರೆ,

(ಅ) ಸತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೂ 'ಜೀವರು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ, ಅವನ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಅವನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದೂ ಜೀವಪರಮೇಶ್ವರ ಭೇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮೈಕ್ಯವಾದಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒಂಬತ್ತು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೂ ಭೇದವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಅತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂದು ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ತತ್ ಎಂಬುದು ಪ್ರಾತಿಪದಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಭೇದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ಬಲವೂ ಇದೆ. ಆಗ 'ಅವನಿಂದ ನೀನು ಇದ್ದೀಯೆ', 'ಅವನಿಂದ

ಹುಟ್ಟಿದ್ದೀಯೆ'; 'ಅವನ ಸೇವಕನಾಗಿದ್ದೀಯೆ', 'ಅವನಲ್ಲಿದ್ದೀಯೆ' - ಎಂಬ ಅವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು 'ತತ್', 'ತ್ವಮ್' - ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಈ ಎರಡು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದ ರೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ತತ್ಸಹಚರನು ನೀನು', 'ತಜ್ಜಾತನು ನೀನು', 'ತದಧೀನನು ನೀನು', 'ತದ್ವತ್ ಇರುವವನು ನೀನು' - ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಅಹೇಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತಿ' (ಅದುಷ್ಟವಾದ, ಅಥವಾ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ) - ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬಹುದು. (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಅ.)

(ಆ) ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಶರೀರರೂಪವಾದವನು ಜೀವನು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ - ಇವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ಪದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥ. ತ್ವಂಪದಕ್ಕೆ ಅಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಜೀವಪರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿ ಕರಣ್ಯವೇ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಿರುವ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು. ಪ್ರಕಾರದ್ವಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತು ? ಎರಡು ಪದಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ದೋಷವೂ ಅವರಿಗೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ ಭಾ.)

(ಇ) ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರಿಗೆ ಭೇದಾಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ ; ಭೇದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವೂ ಇಲ್ಲ. (ಭಾಸ್ಕರ.)

ಹೀಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕವರೂ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೋ ತಿರಿಚುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವದೇ ಈ ಮತಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ದೋಷವು. ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರಿರುವರೆಂದು ಜನರಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿರು ವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಆ ಭೇದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಂತೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು ?

'ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅತತ್ತ್ವಮಸಿ ಎಂದು ಪದಚ್ಛೇದ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. 'ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸತ್ತು ಒಂದೇ ಮೊದಲು ಇದ್ದಿತು' ಎಂದು ಅದ್ವಿತೀಯಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ 'ಅದೇ ನೀನು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ 'ನೀನು ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನು' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಅಲ್ಪಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. 'ಅತತ್

ತ್ವಮಸಿ' ಎಂದರೆ 'ಅದು ನೀನಲ್ಲ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನೂ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಅದು ಸತ್ಯವು, ಅದು ಆತ್ಮನು, ನೀನು ಅದಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ನೀನು ಸತ್ಯನಲ್ಲ, ನೀನು ಆತ್ಮನಲ್ಲ - ಎಂಬ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದಿಷ್ಟೇ ಸಾಲದು ; ದ್ವೈತವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯೇನಾದರೂ ಆಧಾರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು, ಅಂಥ ಆಧಾರವೇನೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ಭೇದಾಭೇದವನ್ನಾಗಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಭೇದಾಭೇದವಾದಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಬೇಕೆಂತ ತಪ್ಪಿಸಿ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ದೋಷವೂ ಉಪಾಸನಾಬೋಧಕಶಬ್ದಗಳ ಅಧ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ದೋಷವೂ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರದ್ವಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳವನೇ ಚಂದ್ರನು, ಎಂಬಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಇಲ್ಲ ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೇಗಾದರೂ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಾದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಂಪದಗಳಿಗೂ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರಭೇದದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪದಗಳಿಗೆ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

(೩) ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವು ವಿರುದ್ಧ : ಈ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ೩೨ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತವು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಈಗಿನ ಇತರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತಗಳೂ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ಹಿಂದೆ ಕೆಲವರು ವೃತ್ತಿಕಾರರು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಪಾಸನೆ

ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಈಗಿನ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳಾದ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನದವರು ಉಪಾಸನೆ ಯಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ವಿವರಣಾನುಸಾರಿಗಳು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಜ್ಞಾನವು ಕಳೆಯಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನಾಭಾವ, ಸಂಶಯಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿರು ವದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ಕಳೆಯಬಹುದೆಂದೂ ದೃಷ್ಟವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರು ತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಕಳೆಯುವದೆಂಬ ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪಕ್ಷಗಳೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿರಜತಾದಿಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾದದ್ದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಭಾವಾಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋದದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಜ್ಞಾನಾಭಾವಾದಿಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳೋ ಅದರಂತೆ ಭಾವಾಜ್ಞಾನವೂ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ - ಎಂದು ವಿವರಣಕಾರರು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಭಾವಾ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ಅದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿದೆ ಯೆಂಬುದೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತವೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಾವಾಜ್ಞಾನವು ಹೋದದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವದನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಭಾವಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆದಾರ ವಿಲ್ಲ, ಭಾಷ್ಯವಚನವಿಲ್ಲ ; ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿರುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರು ತ್ತದೆ, ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದವು ಶ್ರುತಿಗೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಿಗಳು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಭಾವಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಖಂಡನೆಮಾಡಿ ಸ್ವಭಾವಾಜ್ಞಾನವಾದವೆಂಬುದೊಂದು ಹೊಸ ವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶನಾದ ಜೀವನನ್ನು ಒಂದಾನೊಂದು ಭಾವಾಜ್ಞಾನವು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರು ವದು. ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಅದು ತೊಲಗುವದು - ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವು. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬು ದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಇವರು ಹೇಳುವ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೂ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಅಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಂಕೇತನಾಮವುಳ್ಳ ಒಂದಾನೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನನಿವರ್ತ್ಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲ.

(೪) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಚನಗಳು ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ : ವೃತ್ತಿಕಾರರಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಮೇಲೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದು ಉಳಿದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವನ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳುವವರಿಗಂತೂ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು 'ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವಚನಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಕನಾಗುತ್ತಾನೆ', 'ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಯಂತೆ ದೊಡ್ಡವನಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

೩೪. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವು ಏತಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ವೃತ್ತಿಕಾರರಂತೆ ಈಗಿನ ದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಇದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಒಗ್ಗುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಯಾವದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೋ ಅದು ವಾಚ್ಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತತ್ಪದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯತ್ವವಿರಬೇಕು ; ವಾಚ್ಯವಲ್ಲದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ವಾಚ್ಯವಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದರೆ ಅದು ಕೂಡ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅವಾಚ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ವಾಕ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಾಹತವು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಕರೆದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಶುದ್ಧ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಚ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಷಷ್ಠೀ ಗುಣಕ್ರಿಯಾಜಾತಿಗಳಿದ್ದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬಹುದು ; ಆದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇವು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. 'ಸರ್ವಜ್ಞನು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಷಷ್ಠ್ಯಾದಿಗಳು ಇವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಯುಕ್ತವು ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆಹೋದರೆ ಅದು ಲಕ್ಷ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಚ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ವಯವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯು, ಸಮನ್ವಯವೆಂದರೆ ಪರಮಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯು. ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಸಮನ್ವಯವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸೀತು ? (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು., ತ. ಪ್ರ.)

ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯತ್ವವೂ ವಾಚ್ಯತ್ವವೂ ಷಷ್ಠೀ ಗುಣಾದಿಗಳೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆಲ್ಲ

ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದೇ ಮೇಲಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು. ಆತ್ಮನು ಚೇತನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಆತ್ಮನಂತೆ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳೂ ಏತಕ್ಕೆ ಚೇತನವಾಗಿರಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯಷ್ಟೇ ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮದ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಬಲ್ಲ ಸ್ವತಸ್ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅನಾತ್ಮವು ಆತ್ಮನ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಈ ತರ್ಕವು ಯಾವ ಅಂಜಿಕೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವು. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯವಹಾರಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಷೆಯ ಭಂಡಾರದಿಂದಲೇ ಬರಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಚಕಗಳೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಕಗಳೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯೇ ಆದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ವಾಚ್ಯನೂ ಅಲ್ಲ, ಲಕ್ಷ್ಯನೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ವೇದವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ಅವಿಷಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವಿಷಯನೆಂದೇ ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣಕ್ಕಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನೆಂಬ ವಾದವು ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಲಾರದು.

(೨) **ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವು** : ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು **'ಸಿದ್ಧಂ ತು ನಿವರ್ತಕತ್ವಾತ್'** (ಅದರದಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ) - ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯ (೨-೩೨)ದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ,

(1) ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಂತೆಯೇ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರಂತೆ ಕೇವಲ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ನಂಬಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವರಿಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಂತೆ ಅದೃಷ್ಟಫಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದು, ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಪರಮಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು.

(2) ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ

ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಅದು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಸುವದೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನುವಾದಕವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.

(3) ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯವು ಉಪಾಸ್ಯರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಬೋಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಉಪಾಸನೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ಅಪರೋಕ್ಷವಿಷಯವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಉಪಾಸನಾಪ್ರಾಪ್ಯನೆಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

(೩) ನಿತ್ಯಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ : ವಾಕ್ಯವೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆ, ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವುಂಟೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುತ್ತದೆ :

(ಅ) ಶಬ್ದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಂಟುಮಾಡುವದಾದರೂ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಚಿತ್ತದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವಾಕ್ಯವು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಯುಕ್ತವು ; ಹೀಗೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ವೇದ್ಯವೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವಚನಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹತ್ತನೆಯವನು ನೀನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ವೇ. ಪ್ರ., ಸಿ. ಲೇ. ಸಂ.)

(ಆ) ಶಬ್ದವು ಇಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯವಿಲ್ಲದೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಲೂ ಆರದು. ದಿಙ್ಮೋಹಾದಿಸೋಪಾಧಿಕಭ್ರಮೆಗಳು ಆಪ್ತವಚನದಿಂದ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ನಿಜವಾದರೆ ದೇಹಾತ್ಮಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯೋಪದೇಶಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸೇ ಅಪರೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರಣವು. ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನು ಉಪನಿಷನ್ಮಾತ್ರವೇದ್ಯನೆಂಬ ವಚನವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗೋಚರನೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಬರಲಾರನೆಂಬುದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿ, ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ಹತ್ತನೆಯವನು ನೀನು' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಕರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಭಾ., ಕ. ತ., ಪ.)

ವಾಕ್ಯವೂ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡು

ಪಕ್ಷದವರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣವೆನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಾಕ್ಯಭಾವನೆಯೂ ಬೇಕೆಂಬುದೂ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನಾದಿವಾದಗಳಿಗೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಮತೀಕಾರರು ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳಂತೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

೩೫. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಪ್ರತಿಪಾದಕಶ್ರುತಿಗಳು : ಈ ಶ್ರುತಿಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಮಿಕ್ಕವರು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ :

(೧) ''ತಯೋರನ್ಯಃ ಪಿಪ್ಪಲಂ ಸ್ವಾದ್ವತ್ತ್ಯನಶ್ನನ್ನನ್ಯೋ ಅಭಿಚಾಕಶೀತಿ'' : ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ (ಒಬ್ಬನು), ಅನ್ಯಃ (ಮತ್ತೊಬ್ಬನು) - ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವೀತಶೋಕನಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : 'ಆತನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವು ತೊಲಗುವದೆಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಪರೋಕ್ಷನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು 'ಅಭಿಚಾಕಶೀತಿ' (ನೋಡುತ್ತಿದಾನೆ) ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು, ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಜಡತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

(೨) 'ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ' : ಈ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಇರುವನು ಎಂಬ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ದ್ವೈತಿಗಳು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ಅವನು 'ಅಂತರಾತ್ಮನು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಇಬ್ಬರು ಆತ್ಮರು, ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಭೂತರಾದವರು ಇರುವದು ಅಸಂಭವವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನು - ಎಂಬರ್ಥವೇ ಸರಿಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಈಶ್ವರನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನೆಂದು ಎಣಿಸಿದರೆ ಅವನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಉಪಚಾರದ ಮಾತೇ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಈಶ್ವರನನ್ನು ಜಡನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನಾತೀತವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೬. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯೆ, ಅಲ್ಲವೆ ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ

ರಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ,

(ಅ) ವಸ್ತುನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಯಾವದನ್ನು ವಿಧಿಸಬಹುದೋ ಪುರುಷಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಯಾವದು ಅಧೀನವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು ; ಧ್ಯಾನವು ಪುರುಷತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಬಹುದು. ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಕ್ರಿಯಾಫಲದಂತೆ ಜನ್ಯವಲ್ಲ ; ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಾಗುವದಲ್ಲ, ಇದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಇದು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ.

(ಪಂ., ವಿ.)

(ಆ) ಯಾವದು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರಾಧೀನವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು, ಎಂದರೆ ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಯು. ಅದು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ವಿಹಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿದೆ, ಪುರುಷತಂತ್ರವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿಸತಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಚೋದನಾತಂತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ 'ಚೋದನಾತಂತ್ರವಲ್ಲ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ, 'ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಅಡಿಗೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ', 'ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ' - ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೇ ಜನರೇಕೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು.

(ಭಾ.,ಕ.ತ.)

ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಚೈತನ್ಯವೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ ; ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯು ವಿಕ್ರಿಯೆ, ಪ್ರತಿಫಲಿತಚೈತನ್ಯವು ಅಕ್ರಿಯೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಾರವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಮಾನಸವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಬಹಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ - ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ಎಂದರೆ ವಿಧಿಸತಕ್ಕ, ಪುರುಷತಂತ್ರವಾಗಿರುವ, ಮಾನಸವಿಕಾರವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯವು. ವಿಧಿವಾದವೇ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಮನೋವಿಕಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಸಿದರೂ ಒಪ್ಪಿಸದಿದ್ದರೂ ವೃತ್ತಿಕಾರರಿಗೆ ಲಾಭನಷ್ಟಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ.

೩೭. ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಧಿಗಳು ? ಶ್ರವಣಾದಿಗಳೂ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ :

(ಅ) ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಿಯನೆಂದು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಈ 'ದರ್ಶನ'ವನ್ನು (ಅರಿವನ್ನು) ಹೊಗಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ವಿಧಿಗಳಲ್ಲ, ಅರ್ಥವಾದಗಳು ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯವು ವಿಧಿಬೋಧಕವಲ್ಲ, ಅರ್ಹಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. (ಪಂ.)

(ಆ) ಆತ್ಮದರ್ಶನವು ಪ್ರಮಾಣವಶದಿಂದ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕ ಫಲವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಬಹುದು ; 'ವ್ರೀಹೀನವಹನ್ತಿ' (ಬತ್ತವನ್ನು ಕುಟ್ಟಬೇಕು) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ದೃಷ್ಟಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ಕುಟ್ಟುವಿಕೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಸರಿ ; ಇವುಗಳು ಅಪೂರ್ವ ವಿಧಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯ. (ವಿ.,ತ.ದೀ.)

(ಇ) ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರವಣವು, ಮೀಮಾಂಸಾಸಹಿತವಾದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಮನನವು, ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವದು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ; ಇವುಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದು. ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂಬುದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇವು ವಿಧೇಯಗಳಲ್ಲ. ಶ್ರವಣವೆಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು. ಮನನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವದು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವದು - ಎಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಇವು ವಿಧಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಶ್ರವಣವು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಂತೂ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ವಿಧಿಗಳಲ್ಲ, ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನೇ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ವಚನಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸುವ ಅನುವಾದಗಳು. (ಭಾ.,ಕ.ತ.,ಪ.)

ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ವಿಧೇಯವಲ್ಲ, ಪ್ರಯತ್ನವು ವಿಧೇಯ - ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಈ ಬಡಿದಾಟಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇವು ವಿಧಿಗಳೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಾವೇ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿದಾರೆಂಬುದನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' ಎಂಬುದು ವಿಧಿಯಲ್ಲ, ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಧಿಗಳು - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವದಕ್ಕೇನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮುಂದೆ ೩-೨-೨೧ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷವು

ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಫಲವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೇ ಹೊರತು ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? - ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತಸಮಾಧಾನದ ತಿರುಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಾದಿ ಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಮಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

೪೦. ಈ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳೆ ? ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯ ಗಮ್ಯನೆಂದೂ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಸಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಅವನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಗಳೆಂದು 'ಪ್ರದೀಪ' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೂ ಪ್ರಕೃತ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

೪೨. ನಞರ್ಥವಿಚಾರದ ಭಾಷ್ಯ : ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಅನುವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟುಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳನ್ನೂ ಹೇಗೆ ಹೊಂದುಗಡೆಮಾಡ ಬೇಕೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ :

(ಅ) 'ನ ಚ ಸ್ವಭಾವಪ್ರಾಪ್ತಹನ್ತ್ಯರ್ಥಾನುರಾಗೇಣ ನಞಃ ಶಕ್ಯಮಪ್ರಾಪ್ತ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವಂ ಕಲ್ಪಯಿತುಂ, ಹನನಕ್ರಿಯಾನಿವೃತ್ತ್ಯೌದಾಸೀನ್ಯವ್ಯತಿರೇಕೇಣ' : ಸ್ವಭಾವ ದಿಂದ ಎಂದರೆ ರಾಗಾದಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಒದಗಿರುವ ಹನನಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಞ್ ಸಂಬಂಧವಾದರೆ 'ಅಹನನ' ವೆಂದಾಗುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಹನನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೇ ಹೊರತು 'ಹನನವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು' ಎಂದಲ್ಲ - ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವ ದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ 'ನಞಶ್ಚೈಷ..' ನಞ್ ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಯ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಇದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಗಾದಿಗಳು ಎದ್ದುಕೊಂಡಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕದಿಂದ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಶಬ್ದಾರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ. (ಪಂ.)

'ನ ಚ ಸ್ವಭಾವ .... ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ' : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ರಾಗದಿಂದ ಒದಗಿರುತ್ತದೆ ; ಬೇಡವೆಂಬ ನಞರ್ಥವನ್ನು ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಔದಾಸೀನ್ಯ ರೂಪವಾದ ನಞರ್ಥವು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಕೊಲ್ಲದಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ,

ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ; ವಿಧಿವಿಭಕ್ತಿಯು ರಾಗದಿಂದೊದಗಿದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದೆಂಬುದಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದಲ್ಲ - ಎಂದೇ ನಿಷೇಧವು ; ಇದರಿಂದ ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದರ ಅಭಾವದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ಸೇರಿದರೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ನ ಹನ್ಯಾತ್' ಎಂದು ಸಾಧ್ಯದೊಡನೆ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ನಞರ್ಥವೂ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ.)

(ಆ) 'ಸಾ ಚ ದಗ್ಧೇನ್ಧನಾಗ್ನಿವತ್ಸ್ವಯಮೇವೋಪಶಾಮ್ಯತಿ' : ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಯು ಔದಾಸೀನ್ಯಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಯು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವ ವಿನಾಶದಿಂದ ಕಾಪಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಔದಾಸೀನ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಸುಟ್ಟಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ತಾನೇ ಶಾಂತವಾಗುವದು. (ಭಾ.)

ಪ್ರತ್ಯಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ನಞ್‌ಶಬ್ದಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಾದರೆ ಪ್ರಕೃತ್ಯರ್ಥವಾದ ಹನನಕ್ರಿಯೆಯು ಹೇಗೆ ತೊಲಗುವದು ? - ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಯದ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಇಷ್ಟಸಾಧನತ್ವವು ; ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಮಾಡಲು ಪ್ರಕೃತ್ಯರ್ಥವು ತಾನೇ ತೊಲಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ಹಿತೋಪಾಯವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದು ಉಂಟಾಗಿತ್ತು ; ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾದಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಉಳಿದೀತು ? (ಆ. ಗಿ.)

೪೩. ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವವನು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು : ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವು ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ,

ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕಳೆಯುವದಿಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಪರ್ಯಂತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯು ಶ್ರವಣಮನನಾದಿಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಪಂಚಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದು ತಾನೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರೊಡನೆಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೂ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಭಾ.)

ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮೊದಲನೆಯ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸುಖಕಾಮನಾದವನಿಗೆ ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡರಿಂದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾದವನಿಗೆ ಶರೀರಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಪಂವಿ,. ತ. ದೀ)

ಶ್ರವಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಂಸಾರವಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವಾಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು - ಎಂದು ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರು ಏತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೋ ತಿಳಿಯದು.

೪೪. ಅಶರೀರತ್ವವು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೆ ಮಿಕ್ಕ ಮತದವರೆಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಪಡೆಯುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಕೆಲವರು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ಗೌಣವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾದರೂ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಅದು ಮತ್ತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರು ವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶರೀರವು ಕೂಡಲೆ ಬಿದ್ದುಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹವು ಕೆಲವು ಕಾಲವಿದ್ದ ಬಳಿಕ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ. (ಪಂ. ವಿ.)

ಅದ್ವೈತಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆಲ್ಲ ವಿರೋಧಿಯಾದರೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ ವನ್ನು ಬೇಗನೆ ನಾಶಮಾಡುವದಿಲ್ಲ ; ಮಿಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಹೊರತೋರಿಕೊಂಡಿರು ವದಿಲ್ಲ, ಆರಬ್ಧಕರ್ಮದ ವ್ಯಾಪಾರವು ಎದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಫಲವನ್ನುಂಡ ಮೇಲೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಭಾ.)

ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದಮೇಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವಿರುವದರಿಂದಲೋ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಲೇಶವಿರುವದರಿಂದಲೋ ದೇಹಾದಿಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕಶಕ್ತಿಗಳು ನಾಶವಾಗಿರುವವಾದರೂ ಇದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವದು, ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಂತೂ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿರುವದ ರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಶ್ರುತಿಯೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅ. ಸಿ.)

ಮೇಲಿನ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮರೆತು ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಕಾರಕ ವೆಂತ ಭಾವಿಸಿರುವದೆಂಬ ದೋಷವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. ಆಕಾರ, ಅವಸ್ಥಾ, ಶಕ್ತಿ, ಅಂಶ - ಮುಂತಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೊಪ್ಪಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಶರೀರತ್ವವು ನಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧವೆಂಬ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ.

ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮತವುಂಟು :

ಅಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಂಸಾರದ ಒಂದಿಷ್ಟು ರೂಪಾಂತರವೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಕೂಡಲೆ ವಿದೇಹ ಕೈವಲ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಶ್ರುತಿಯು ಅರ್ಥವಾದವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವನ್ನಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಶರೀರಪ್ರತಿಭಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸ ಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. (ಸಂ. ಶಾ.)

ಪೂರ್ಣಜ್ಞಾನವು ಬಂದಕೂಡಲೆ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಈ ವಾದವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರುಗಳ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವೆವು. ಶರೀರತ್ವವು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ಅಶರೀರತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಮತಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ.

೪೭. (೧) ಶ್ರವಣದಂತೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಶ್ರವಣಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಧನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವಿರುತ್ತದೆ :

(ಅ) ಆತ್ಮದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣವನ್ನೇ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣದಿಂದ ಆದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಬಂಧವಶದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮನನವು ಅಸಂಭಾವನೆಯನ್ನೂ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಅನೇಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನೂ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರವಣವೇ ಅಂಗಿ, ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಅಂಗಗಳು. (ಪಂ. ವಿ.)

(ಆ) ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂಬುದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಧರ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಷಡ್ಜಾದಿಗಳ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಮನನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ ; ಬರಿಯ ಶ್ರವಣಮನನಗಳಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು. (ಭಾ.)

ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿ, ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿ - ಎಂದು ೩೭ನೆಯ ಖಂಡದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಶ್ರವಣದಂತೆ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಯೋಗ್ಯತಾತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಇವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈ ಬಡಿದಾಟಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ.

(೨) ಶ್ರವಣಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ : ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇವಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡು ಮತ ಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ :

ಬರಿಯ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳಿಷ್ಟೇ ಸಾಲದು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಯಾವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದೋ ಅವನನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಮಾಡಿದ ಧ್ಯಾನವು ಪಕ್ವವಾಗಿ ಈ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. (ಶ್ರೀ ಭಾ.)

ಮುಕ್ತಿಗೆ ಭಗವಂತನ ಪ್ರಸಾದವು ಕಾರಣವು. ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸಾದವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಆತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತನ ಧ್ಯಾನವಿಲ್ಲದೆ ಅನುಗ್ರಹವಿಲ್ಲ. ಈ ಧ್ಯಾನವು ಅಥವಾ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ಶ್ರವಣಮನನ ಗಳಿಲ್ಲದೆ ವಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮನನವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು. (ನ್ಯಾ. ಸು.)

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ವಿಧುರನಿಗೆ ಆಗುವ ಕಾಮಿನೀಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ವಿಲ್ಲ ; ದರ್ಶನಾಕಾರಸ್ಮೃತಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವೆನ್ನುವದು ವಾದಿಗಳ ಮತಭೇದದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಧ್ಯಾನ, ಅನುಗ್ರಹ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಭಕ್ತಿ, ಪ್ರಸಾದ, ಮುಕ್ತಿ - ಎಂಬ ಪರಂಪರೆಯು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಯಾವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಎಂಬಿವು ಬೃಹ ದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಾಧನಗಳು ; ಅಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷದವರಿಗೂ ಯಾವ ಬೆಂಬಲವೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

೪೮. (೧) 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರವೆ ? ವೃತ್ತಿಕಾರರೂ ಭಗವತ್ಪಾದರವರೂ ಇದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ

ಶಾಸ್ತ್ರವು ; ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ - :

(ಅ) 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಜೈ.ಸೂ. ೧-೧-೧) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ 'ಅನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾದನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾತ್' (೪-೪-೨೨) ಎಂಬವರೆಗೂ ಒಂದೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವಿಚಾರವನ್ನೂ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅನಂತವಾದ ನಾಶರಹಿತಫಲವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆಮೇಲೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೋಧಾಯನ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಸಮ್ಮತಿಯಿದೆ. (ಶ್ರೀ. ಭಾ.)

ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ : ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು.)

'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೪ನೆಯ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಇವೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? ಇದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಬರುವಂತೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರವು ಏತಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿತು ? - ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇವರು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾರರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ.

(೨) 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದೇಕೆ ಸೂತ್ರಿಸಲಿಲ್ಲ ? ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಾದಿಗಳು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಸ್ತುವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಯೆಂದರೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದಾಗುವದು. ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದೇ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಅವು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ ? ಅಂಥ ಆತ್ಮರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಂತೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳುವದಾದರೆ ವೇದಾಂತವು ದರ್ಶನಾಂತರವೆಂಬ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಇವರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೇ ಆತ್ಮನೆಂಬರ್ಥವಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸೂತ್ರಿಸಿದರೂ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ? : ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳು ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವೇದಾಂತವಚನಗಳಿಂದ ವಿಧಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದೆಯೆಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯವು.

ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಇಷ್ಟು : 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವದು ಧರ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವೆಂದು ಹೇಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೋ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪದಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸ್ಪರ್ಶವೇ ಇಲ್ಲದ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸೀತ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಾಗಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಶೇಷವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಾಗಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕರಿಗೆ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯು ಫಲವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಉಪಾಸನೆಗೂ ಇರುವ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣದ ಸಾರ

ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವುಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದ್ಯನುಗುಣವಾಗಿ ಭೂತವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಬಲವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಿಧಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜನಪರ್ಯವಸಾಯಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಣಕದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಕಾರ್ಯಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಂಟು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಶೇಷವಾಗಿ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಚನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವದೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟಾಗಲಾರದು - ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. (ವಿ., ಕ. ತ.)

ಶಬ್ದವು ಯೋಗ್ಯಾನ್ವಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂಬ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಾನ್ವಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಆದರೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ? - ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳು ಅಖಂಡಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆ ? - ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಸಮನ್ವಯಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯುಂಟು. ಈ ವಾದಗಳಿಗೆ ಸುರೇಶ್ವರವಾರ್ತಿಕದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದೆ.

೪೯. (ಅ) ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರದ ಅವಧಿ : ಸಕಲವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂಬ ಅನುಭವದವರೆಗೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವವು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವವೇ ಇದು. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನರಿಯಲಾರದೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರವೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಧಕಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯವಹಾರವಾದದ್ದರಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸು

ವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಚತುಸ್ಸೂತ್ರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗ್ರಹಶ್ಲೋಕಗಳು : ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬರೆದಿರುವ ಅರ್ಥವು ಹೇಗಿರುವದೆಂದರೆ :

(1) ''ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನೋಽಸತ್ತ್ವೇ .....'' ಗೌಣಾತ್ಮರಾದ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದವರೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮರಾದ ದೇಹಾದ್ಯಹಂಕಾರಪರ್ಯಂತವಾಗಿರುವವರೂ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಬಾಧಿತರಾಗಿ ಅಸದ್ರೂಪರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ನಿಯೋಜ್ಯತ್ವವೂ ಶರೀರ ಸಂಬಂಧವಾದ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ಉಂಟಾಗುವವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇವೆರಡೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವು ?

''ಅನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ......'' ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತಾನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವದು ; ಯಾವಾಗ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಸ್ಮೃತಸುವರ್ಣದಂತೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಆಗ ತಾನೇ ಸಂಸಾರದೋಷವರ್ಜಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳೆಲ್ಲಿಯವು ?

''ದೇಹಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯೋ ಯದ್ವತ್....'' ? ಈ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾದಿವ್ಯವಹಾರವು ಕಲ್ಪಿತವಾದರೆ ಈಗ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದರೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಹಂಕಾರಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಲೋಕಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದೋ ಅದರಂತೆ ಈ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾದಿವ್ಯವಹಾರವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾದರೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತಪ್ರತ್ಯಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಆ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. (ಪಂ.)

''ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನೋಽಸತ್ತ್ವೇ....'' ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮಾಭಿಮಾನವು ಇದ್ದರೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುವದು ; ಇವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ, ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು ಎಂಬ ಬೋಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ.

['ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾಹಮಿತ್ಯೇವಂ ಬೋಧಿಕಾರ್ಯಂ' ಎಂದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಪಾಠ.]

''ಅನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ......'' ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೂ ಪ್ರಮಾಪ್ರಮೇಯಪ್ರಮಾಣವಿಭಾಗವೂ ಇರಲೇಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದ್ವೈತಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವುಂಟಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಬೋಧಿಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗಲಾರದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿ.

"ದೇಹಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯೋ ಯದ್ವತ್....." ಅಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಾದ್ವೈತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಹೇಗಾದೀತು ? - ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾರ್ಥವೆನ್ನುವವರು ಕೂಡ ದೇಹಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೂ ಅದು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವೈತಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ, ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಕಾರಣವು ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲೂಬಹುದು, ನಾಶಪಡಿಸಲೂಬಹುದು, ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವದೂ ಅಯುಕ್ತವಾದದ್ದು ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಭಾ.)

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆರಡೂ "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿಯುವವರೆಗೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿಗಳೂ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇರುವವು" ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯ ಗ್ರಂಥದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾಷ್ಯ ವಚನಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರಾನುಗುಣ್ಯವನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದೇ ಪ್ರಕೃತಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ್ವಯವಾದದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಭ್ರಮೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವುಳ್ಳ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

---

೫. ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ

೫೦. (೧) ವೇದಾಂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ : ಈ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ನಿರಸ್ತವಾಗುವ ಮತಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :

(1) ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ವರ ಮತಗಳು : ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಗುವವು ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಲಯವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ, ಹೀಗೆಂದು

ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದು 'ಪ್ರಕೃತಿಶ್ಚ .... (೧-೪-೨೩) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದವು 'ಪತ್ಯುರಸಾಮಂಜಸ್ಯಾತ್' (೨-೨-೩೭) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

(2) ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನವಾದವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳುವ ರಾಮಾನುಜ ಶ್ರೀಕಂಠ ಬಲ ದೇವರ ಮತಗಳು : ಈ ಮತಗಳು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ.

(3) ವೈಧರ್ಮ್ಯವಿಭಾಗಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಅದ್ವೈತ - ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುಮತ : ಇದೂ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(4) ಭೇದಾಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಾಸ್ಕರಾದಿಗಳ ಮತಗಳು : ಭೇದ ನಿಂದೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಇವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(5) ಜೀವರ ಆನಂದಾಂಶವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮೇಲೆ ಅದ್ವೈತವೆಂಬ ವಲ್ಲಭಾನುಯಾಯಿಗಳ ಮತ : ಇದು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' - ಎಂದು ಈಗಲೇ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಚನಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

(6) ವಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತಗಳು : ಇವು ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ.

(೨) ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಧಾನವಾದವೆಂದು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ಅವಾಚ್ಯನು ಎಂಬ ವಾದವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೆಂದು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೂ ಅವರಿಂದೀಚಿನ ಕೆಲವರು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರು ತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಧಾನವಾದನಿರಾಕರಣದ ಮೇಲೆ ಇವರು ಹೊರಿಸುವ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ :

ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯನಿರಾಕರಣವು ಪರಮಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದು ಹೆಚ್ಚು

ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣವು. ಅವಾಚ್ಯವು - ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಯಿತು. 'ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಶಬ್ದಮ್ ಎಂಬ ಮಾತು ಸಾಂಖ್ಯನಿರಾಕರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವು ಅಶಬ್ದವೆಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರಾಗಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನವು ಶಬ್ದೇತರಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೂ 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂಬ ಹೇತುವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ, ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡುವಿಕೆಯೆಂಬ ಗುಣಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗೌಣವಲ್ಲ, ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಗೌಣವೇ ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮಶಬ್ದಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದು. ಮಿಕ್ಕ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ದೋಷಗಳು ಬರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಪ್ರಧಾನನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲ. (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು)

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಅದು ವಾಚ್ಯವಾದರೇ ವೇದಾಂತಸಮನ್ವಯವು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದೆಂದೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಹೇಳುವದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅವಾಚ್ಯತ್ವನಿರಾಕರಣವು ಪ್ರಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೇನೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅವಿಷಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ವಾಚ್ಯತ್ವವಾಗಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸಿಕವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ನಾವು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಚ್ಯವೇ ಎಂದು ಹಟಹಿಡಿದರೆ ಅದು ವಿಷಯವೂ ಜಡವೂ ಅನಿತ್ಯವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನಿಷ್ಟವು, 'ಅಶಬ್ದಮ್' ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಾರ್ಥಕವೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ ; ಇದರ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಸೂತ್ರವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯನಿರಾಕರಣವೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನವೀನಮಾರ್ಗದಿಂದ ಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

೫೨. (೧) ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ : ಅಶಬ್ದವೆಂದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲದ್ದು. ಸೂತ್ರಕಾರರಾಗಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಪ್ರಧಾನವು ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರು

ತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಧಾನವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ; ಅದು ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರಾಧೀನವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವೇ ಆಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ ; ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಕಾರಣವೆಂತ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ 'ಅಶಬ್ದಮ್' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೨) 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂಬುದು ಚೇತನಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಪ್ರಧಾನದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ : ಇದರ ಮೇಲೂ ಮಾಧ್ವರು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಚೈತನ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಹೇತುವು ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಕ್ಷೇಪ. ಪ್ರಕಾಶವು ಸೂರ್ಯನ ಧರ್ಮ ಎಂಬಂತೆ ಚೈತನ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ೫ಳನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದೆ.

೫೫. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಜೀವನಿಗೆ ಬೇಕು : ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದೇನೆಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವರು :

ಜೀವಚೈತನ್ಯವು ಅವಿದ್ಯೋಪಾಧಿಕವೆಂದೂ ಸರ್ವಗತವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಒಂದು ಮತ ; ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಉಪಾಧಿಯೆಂದೂ ಅದು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮತವಿದೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಮತದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುವದು ಜೀವಚೈತನ್ಯವು, ಎರಡನೆಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವು. ಜೀವವು ಸರ್ವಗತವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಉಪಮತಗಳುಂಟು, ಜೀವಚೈತನ್ಯವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ವೃತ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವದೆಂದೂ ಒಂದು ಉಪಮತದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು ; ಜೀವಚೈತನ್ಯವು ಅನಾವೃತವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಎರಡನೆಯ ಉಪಮತದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಜೀವ ಚೈತನ್ಯವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವವರು ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯಾಧಿಷ್ಠಾನ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಜೀವಚೈತನಕ್ಕೂ ಅಭೇದವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುವದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

(ಅ. ಸಿ.)

ವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿವರಿಸುವವರ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದವು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವು ಭಾಷ್ಯಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ.

೫೬. ಉಪಾಧಿವಾದ : ಇದರ ಮೇಲೆ ಮತಾಂತರದವರ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ :

ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞತ್ವವು ಬರಲಾರದು. ಉಪಾಧಿಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದರೆ ಸತ್ಯವಾಗುವದು, ಆವಿದ್ಯಕವೆಂದರೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಾದಿದೋಷಗಳು ಬರುವವು, ಉಪಾಧಿಯು ಇದ್ದ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟೀತೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಜೀವನಿಗೆ ಯಾವದು ಉಪಾಧಿಯೆಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಜೀವನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅವನವನ ಉಪಾಧಿಯು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಕರ್ಮವೂ ಉಪಾಧಿಯೂ ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವದೆಂಬ ದೋಷವು ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ.

(ಮಧ್ವ. ಉಪಾಧಿ., ತ. ಪ್ರ.)

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೋ ಅಜ್ಞಾನವು ಗಂಟುಬಿದ್ದಿದೆಯೆಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ಅಜ್ಞತ್ವ ಸುಜ್ಞತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಭೇದವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಇದರ ಆಶಯವನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಉಪಾಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಕೃತವಾಗಿ ತೋರುವ, ಮತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವ, ಭೇದವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೫೯. ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ : ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂತ ಮಾಧ್ವರು ಹಾಕುವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ :

'ಈಕ್ಷಣವು ಗೌಣವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ' ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಷ್ಟೆ ; ಇದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದ್ದರೆ ಈಕ್ಷಣವು ಗೌಣವೇಕೆ ಆಗಬಾರದು ? ನೀವು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗಿದ್ದರೆ

'ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಕೂಡದು' ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವಂತೆ ಅವರು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಲ್ಲವಲ್ಲ !

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯವು ಗೌಣವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಚೈತನ್ಯವಾಚಿಯಾದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಜೀವನಾಗಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಹೊಂದದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತು ಜೀವನಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಜೀವನು ಸತ್ತಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವೆಂದಾಗಲಿ ಅಚೇತನವಾಚಕವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬಿಷ್ಟು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್' ಎಂಬ ಸಾಭಿಪ್ರಾಯವಾದ ಹೇತುವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

೬೪. (೧) 'ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' : ಈ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಧ್ವರು ಹೊರಿಸಿರುವ ದೋಷವೇನೆಂದರೆ :

ಪ್ರಧಾನಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷವಿವೇಕವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದಲೂ ಸಾಂಖ್ಯಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎನ್ನುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಏತಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ತನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಅಭೇದನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವನಿಗೆ - ಎಂದರ್ಥ. 'ಅದೇ ನೀನು' ಎಂಬ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದದ್ದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೌಣನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶವಾಗಲಾರದು, ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶವಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಗೌಣನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಸಾಧಕ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ.

(೨) 'ತಸ್ಯ ತಾವದೇವ ಚಿರಮ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ : ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಶರೀರಪಾತವಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕೆಲವರು ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯೇ

ಮುಖ್ಯಮುಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಈ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡಚಣೆಗಳೇನೆಂದರೆ :

(೧) 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂದು ಈಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

(೨) ಮುಕ್ತಿಯು ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸುವದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಂತೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗ ಲೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಇದು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

(೩) ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯವಚನಗಳಿಗೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿದೆ.

(೪) 'ತಸ್ಯ ತಾವದೇವ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಮುಕ್ತಿಯಾಗು ತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(೩) 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವೆ ? ಈ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಜೀವನಲ್ಲಿ ದುಃಖಿತ್ವಾದಿಗಳಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ, ಸಾವಕಾಶವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಶ್ರುತಿಗೇ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ದುಃಖಿಯೆಂಬ ಅಬಾಧಿತಾನುಭವವು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾಗಮಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನು' ಎಂಬ ಪರೋಕ್ಷಾಭಾಸವೇ ಅಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಎಂಥ ಹುಚ್ಚುತನ !　(ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು., ತ. ಪ್ರ.)

ದುಃಖಿತ್ವವು ಯಾವನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುವುದೋ ಆ ವಿಷಯಿಯು ನಿರ್ದುಃಖಿಯೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದುಃಖಿತ್ವವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ, ಆದಕಾರಣ ಯಾವದಾದ ರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಔಪಾಧಿಕದುಃಖವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಯಿತು. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮನದಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನು ಎಂಬುದು ಪರೋಕ್ಷಾನುಭವವಲ್ಲ ವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖಿತ್ವವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥ ವಾಗಿಯೂ ಸೇರಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗು ವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವರೂಪನಾಶವಾಗುವದೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟವೂ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ.

೬೯. (೧) 'ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚ' ಈ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಧ್ವರ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ :

ಪ್ರಧಾನೈಕ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ತೈತ್ತಿರೀಯದ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಅನಾತ್ಮವಾದರೂ ಅವುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ - ಎಂಬ ವಚನವೇನೂ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಯತ್ವಾವಚನವೆಂಬ ಹೇತುವಿದ್ದರೂ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಲಿಲ್ಲವಾಗಿ ಇದು ಸರಿಯಾದ ಹೇತುವಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ನಮಯಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಮತ್ತೂ ನನಗೆ ತಾವು ಹೇಳಬೇಕು' ಎಂಬ ವಚನವು ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಧಾನೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಸದೈಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ ; ಒಂದುವೇಳೆ ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಇದು ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಗೌಣವಾದ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ ಅವನ ಪಕ್ಷವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಮತ್ತೂ ನನಗೆ ತಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು' ಎಂಬುದು ಸದ್ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಶಯನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕವೇ ಹೊರತು ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕವಲ್ಲ.

(೨) **ಚಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ** : ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಧ್ವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ -

ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಕಾರವು ಸರ್ವವೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪದಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವವಿಜ್ಞಾನವು ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನವು ಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಭೋಕ್ತೃವೂ ಅಲ್ಲ, ಭೋಗ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸರ್ವಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಯಾವ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಮುಂದೆ ೨-೧-೧೪ರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜೀವರೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳುವ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗಂತೂ ಪ್ರಧಾನವಾದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ ದೋಷವು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವರಿಗಾಗಲಿ ಜಡವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವನ್ನರಿತರೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಮೃದಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೭೧. (೧) 'ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾತ್' ಈ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಧ್ವರ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ -

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಪ್ಯಯವೆಂದರೆ ಏಕೀಭಾವವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜೀವನಿಗೂ ಏಕೀಭಾವವೆಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಪ್ಯಯವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಪರಿಷ್ವಂಗವು, ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧವು ಎಂದರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಲಿಂಗದೇಹದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾಪ್ಯಯವೆಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯವಾಗುವದು. ನಿಜವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ದಲ್ಲಿರುವ ಇದರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ - ಜೀವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯೋಪಲಬ್ಧಿ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನೋವಾಸನೆ - ಇವುಗಳು ಉಪಾಧಿ ಗಳೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿರುವದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ :

(ಅ). ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಸಿದ್ಧವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ; ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳನ್ನು ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡುವದೂ ಅದೇ. ಇದು ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕ್ಷೇಪಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರರೂಪವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು. (ಪಂ.)

(ಆ) ಸ್ವರೂಪವು ತೋರದಿರುವದಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಅಡ್ಡಿಯಲ್ಲ. ಅಗ್ರಹಣ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ವಿರುವದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿದೆಯೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾದ ಈ ವಿಭಾಗವು ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟ ಚೈತನ್ಯರೂಪಜೀವದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. (ಪಂ. ವಿ.)

(ಇ) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವಿದ್ಯೆಯು ಸಮೂಲವಾಗಿ ಹೋಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಭಾ., ಕ. ತ.)

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪ್ರಕೃತಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗುವನೆಂದು

ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯನನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದೇ ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ೩-೨-೭, ೩-೨-೩೪, ೩೫ ಈ ಸೂತ್ರಗಳ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮಭೂತವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನು ಇರುತ್ತಾನೆ ('ಪರಸ್ಯಾಂ ದೇವತಾಯಾಂ ಸ್ವಾತ್ಮಭೂತಾಯಾಂ ಯದವಸ್ಥಾನಮ್'), ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಜೀವತ್ವವಿಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪವಿರುತ್ತದೆ ('ಸುಷುಪ್ತೇ ಏವ ಸ್ವಂ ದೇವತಾರೂಪಂ ಜೀವತ್ವವಿನಿರ್ಮುಕ್ತಂ ದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಿ') ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಈ ಮತವು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೩) ಸ್ವಾಪ್ಯಯಶಬ್ದಾರ್ಥ - ಸ್ವಾಪ್ಯಯವೆಂದರೆ ಜೀವನು ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯನನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ' ಶಬ್ದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು 'ಜೀವನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಅರಿವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ' - ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಸಂಬಂಧವೂ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿರುವಾಗ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ವಿಶೇಷಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

೭೨. 'ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳುವವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಧ್ವರು ತೆಗೆದಿದ್ದಾರೆ. ಚೇತನಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೇ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯವು ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ.

೭೩. 'ಶ್ರುತತ್ವಾಚ್ಚ' ಇದರ ಮೇಲೆ ಮಾಧ್ವರು ಹೀಗೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ -

ಶ್ರುತತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ, 'ಸಕಾರಣಮ್' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಕೂಡ ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. 'ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವವೆಂದಾದಮೇಲೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರುತತ್ವವೆಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಪ್ರಕರಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯನು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚೇತನಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣಗಳಿಗೆ ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿದರೂ ಪ್ರಕೃತಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅಧಿಕರಣವು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ಸಾರ

(ಅ) ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಪ್ರಧಾನವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ ಇದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಈಕ್ಷಣಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುರುತಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳು ನಿರ್ವಿಶೇಷಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವನ್ನು ಕೂಡ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದಿಗಳು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಚೇತನತ್ವ - ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಗುಣವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ. ಪ್ರಕಾಶ - ಎಂದರೆ ತನ್ನನ್ನೂ ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವಿಕೆ. ಈ ಗುಣಗಳು ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕರಣವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. (ಶ್ರೀ.ಭಾ.)

ಈಕ್ಷಣಾದಿಗಳು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಗುಣಗಳೆಂತ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಗುಣತ್ವಾದಿಗಳು ಇರುವವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯರಹಿತನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ 'ಬೆಳಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಬರಬಹುದೆಂದೂ ಅದು ಕಲ್ಪಿತನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುವದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಬರಬಹುದೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಸಿದೆ. ಚೈತನ್ಯಗುಣವುಳ್ಳದ್ದೇ ಚೇತನವೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಗುಣರೂಪವಾದ ಚಿತ್ತಿಗೂ ದ್ರವ್ಯರೂಪವಾದ ಚಿತ್ತಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಚಿತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆ

ಯಾದದ್ದು ಅಚಿತ್ತಾಗಬೇಕೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಅಡಚಣೆ ಬರುವದು. ಚಿತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೇದ ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಸಂಖ್ಯಾ ಗುಣಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜಡತ್ವವು ಗಂಟುಬೀಳು ವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿದ್ಗುಣಕಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

(ಆ) ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಯೆಂದೇ ಪ್ರಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಡಾಯ್ಸನ್ (Deussen) ಎಂಬಾತನು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ :

ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಅನಾತ್ಮಭಾಗವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದಷ್ಟೆ. ಈ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಬಳಿಕ ಉಳಿದದ್ದನ್ನು ಅಜ್ಞಾನ (unconsciousness) ಎಂದು ಕರೆಯುವದೇ ಉಚಿತ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ದೃಶ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತಾದೀತೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅವಧಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಿಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಅನಾದರಮಾಡಿದಂತಾಗಿದೆ.

ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರವೂ ಅದರ ನಾಶವೂ ಬೆಳಗಿತೋರುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಾಧಿ ಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿ ಯನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತ ವಾದೀತು ? ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸನ್ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧವಾದ ಇಂಥ ತೊಡಕುಗಳು ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಥಾಪಕರ ಸ್ಮರಣೆ

ವೇದಧರ್ಮದ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಕ್ಕೊಂದು ನವಚೇತನ ತುಂಬಿದ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯ ಸರ್ವದಾ ಸ್ಮರಣೀಯರಾದ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು. ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು (ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಶ್ರೀಯಲ್ಲಂಬಳಸೆ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಶರ್ಮರು -- ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯರು, ಜನನ 5.1.1880), ಶ್ರೀ ಶಂಕರವೇದಾಂತ ಸರಣಿಯಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ, ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ, ಚಿಂತನ ಮಂಥನಗಳಿಂದ, ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಶೋಧನಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿ, ಶಂಕರರ ಅಮೋಘವಾದ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿದ್ದ ಕೊಳೆಯನ್ನು, ಮುತ್ತಿದ್ದ ಧೂಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಶಾಂಕರವೇದಾಂತದ ನೈಜ ತಿರುಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಶಾಂಕರ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರಾದರು, ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದರು, ಅಭಿನವಶಂಕರರಾದರು.

'ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎದ್ದಾಗಿನಿಂದ ಮಲಗುವವರೆಗೂ ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ವೇದಾಂತ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲೇ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯಬೇಕು' ಎಂಬ ಅಭಿಯುಕ್ತರ ವಚನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗಳವರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದಿಂದ 96ನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನವರೆಗೂ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥ ಪಠನ, ಚಿಂತನ, ಪ್ರವಚನ, ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ಪರರಾಗಿದ್ದು ಪುರುಷಸರಸ್ವತೀ ಎಂಬ ಅನ್ವರ್ಥನಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರ ಕನ್ನಡ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳ ಇನ್ನೂರಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಕೃತಿಗಳು ವೇದಾಂತ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಅಮರರನ್ನಾಗಿಸಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಬಾರದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವರಪ್ರದಾನವಾಗಿದೆ.

ಶಾಲಾ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವಾಗಲೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಒಲವಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಲಿತು ಸಾಧಕರಾದರು. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಹೊಸಕೆರೆ ಚಿದಂಬರಯ್ಯನವರ, ಶ್ರೀ ಮಹಾಭಾಗವತರ ಸಂಪರ್ಕ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಬಾಂಧವ್ಯ, ಆತ್ಮೀಯತೆ, ಅನಂತರ ಶ್ರೀ ಗೋಂದಾವಳಿ ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯ ಮಹಾರಾಜರಲ್ಲಿ

ಶ್ರೀ ರಾಮತಾರಕಮಂತ್ರೋಪದೇಶ, ಶೃಂಗೇರಿ ಜಗದ್ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಶಿವಾಭಿನವ ನೃಸಿಂಹಭಾರತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಶಾಂತಿಪಾಠಗಳು ಅವರ ಶ್ರದ್ಧಾಕಾರ್ಯತತ್ಪರತೆಗೆ ಮೆರಗನ್ನು ನೀಡಿದವು.

1937ರಲ್ಲಿ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಶಾಂಕರ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. 1948ರಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದರು. ಶುದ್ಧತತ್ತ್ವಾನ್ವೇಷಣೆ, ನಿಖರವಾದ ಬರವಣಿಗೆ, ಆಚಾರನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಕಠೋರನಿಯಮಪಾಲನೆಗೆ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗಳವರು ಹೆಸರಾದವರು. ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ (1920) ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯವು ಈಗಲೂ ನಿಜವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯಾಪ್ರಸಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಪೂಜ್ಯರು 1975 ಆಗಸ್ಟ್ 5ರಂದು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದರು.

ಗ್ರಂಥಪರಿಚಯ

ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯೋಪಬೃಂಹಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧನಗಳ ಸಮನ್ವಯದೊಡನೆ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವೊಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪದವಾಕ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶೈಲಿಯಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ಅಂಗೈ ನೆಲ್ಲಿಯಕಾಯಿಯಂತೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಾರೂಢವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಜಿಜ್ಞಾಸುವನ್ನು ಕೃತಾರ್ಥನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಪಾಶ್ಚಾತ್ತ್ಯದೇಶಗಳ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರೆಲ್ಲರ ಗೌರವಕ್ಕೂ ಪ್ರಶಂಸೆಗೂ ಪಾತ್ರವಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆಗಿದ್ದು ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೇರುಕೃತಿಯೆನಿಸಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.