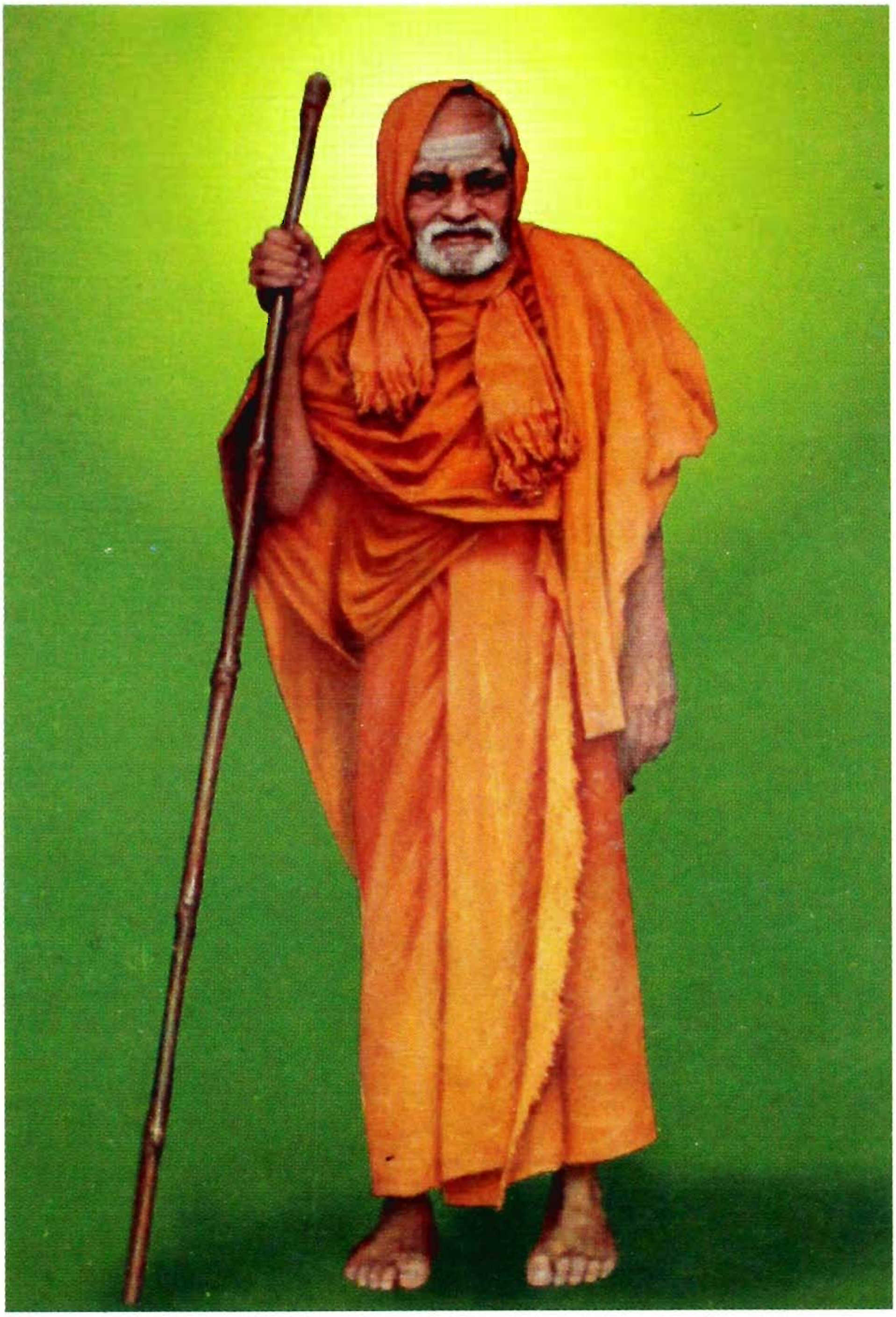
ಶ್ರೀಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು

(೧ ರಿಂದ ೪ ಅಧಿಕರಣಗಳು ಮತ್ತು ಎರಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳು)



ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ - ೫೭೩೨೧೧

॥ ಓಂ ॥

ಶ್ರೀಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು

(೧ ರಿಂದ ೫ ಅಧಿಕರಣಗಳು)

ಮತ್ತು

(ವಿಮರ್ಶಾರೂಪವಾದ ಎರಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳು)

ಬರೆದವರು:

ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಕ್ರಮಾಂಕ - ೨೦೫

ಪ್ರಕಾಶಕರು

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ

೧೯೯೮

ಒಂದನೆಯ ಮುದ್ರಣ - ೧೯೯೮
ಪ್ರತಿಗಳು - ೧೦೦೦

ಇದರ ಹಕ್ಕುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದ್ದು

ಮುದ್ರಣಸ್ಥಾನ
ಲೇಸರ್ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್
೨೮೩, ೧ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ೨ನೇ ಬ್ಲಾಕ್
ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೨೮
ಫೋನ್ : ೬೬೭೫೩೬೯

ಮುನ್ನುಡಿ

ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಕೃತಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ (ಸಂಪೂರ್ಣಗ್ರಂಥ) ವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಮೂಲ, ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ, ಟಿಪ್ಪಣಿ - ಮುಂತಾದ ಸೌಕರ್ಯಗಳೊಡನೆ ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದರ ಪ್ರತಿಗಳೆಲ್ಲ ಮಾರಾಟವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ೧೯೮೩ರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಹೊರತರಲಾಯಿತು. ಈ ಮುದ್ರಣದ ಪ್ರತಿಗಳೂ ಪೂರೈಸಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ೧೯೯೮ರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಆದರೆ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಎರಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಗ್ರಂಥವು ಮಾತ್ರ ಈವರೆಗೂ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣವಾಗದೆ ಇತ್ತು. ಈಚೆಗೆ ಕಾರ್ಯಾಲಯದವರು ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಶಿಷ್ಯರುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳನ್ನು ಮೂಲ, ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಸಮೇತವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ಶ್ರೀಗಳವರು ಹಿಂದೆಯೇ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಎರಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಈಗ ಹೊರತಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿ ಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಸಂಗಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಮೂಲಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ತುಲನಮಾಡಿ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂಶಯಾತೀತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತೀರ ಅಪರೂಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವಾದ ಎರಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳೂ ವಿಚಾರಶೀಲರಿಗೆ ಅತ್ಯುಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಹೃದಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕೈಗನ್ನಡಿಯಂತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ೬೮ ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘಕಾಲವ್ಯವಧಾನದ ಅನಂತರ ಈ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವೇದಾಂತಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರತರಲಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳಾದ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾರ್ಥಸರ್ವಸ್ವ" ವೆಂಬ ಮಹಾಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಹೊರತರಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದಿತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳಷ್ಟು ಕರಡು ಪ್ರತಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥವು ಶ್ರೀಗಳ ಲೇಖನಿಯಿಂದ ಹೊರಬೀಳುವ ಯೋಗವು ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಗ್ರಂಥ ಅನೇಕವಿಷಯಗಳನ್ನು

ಶ್ರೀಗಳವರು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಳವಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮತಾಂತರವಿಮರ್ಶಾದಿಗಳನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಅಮೋಘವಾದ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಮೇರುಕೃತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೆಂದೇ ವಾಚಕರಿಂದ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಲಘುವ್ಯಾಸಂಗ ಹಾಗೂ ಪರಿಚಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯದವರು ಹಾಲಿ ಮೂರನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ೧೯೨ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಾರವನ್ನೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಿಗೂ ಬರೆದಿರುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪೀಠಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ "ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಸಾರ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಚಕರು ಅದನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

ಹೀಗೆ (೧) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ (ಸಂಪೂರ್ಣ) ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು (೨) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು (ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳು ಮತ್ತು ಎರಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳು) (೩) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಸಾರ (೧೯೨ ಅಧಿಕರಣಗಳಸಾರ, ಹಾಗೂ ಎರಡು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕಪೀಠಿಕೆಗಳು) ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಪ್ರಕಟನೆಗಳನ್ನೂ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಲು ಸಂತೋಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಹಾಜನರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬೇಡಿದೆ.

ಇತಿ. ಸಜ್ಜನವಿಧೇಯ,
ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ
ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಾವಳಿಯ ಸಂಪಾದಕ

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ
ತಾ॥ ೧೮-೪-೧೯೯೮

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

	ವಿಷಯ	ಪುಟ
೧.	**ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅವತರಣಿಕೆ** (ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ)	೧-೧೨
೨.	**ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ** (ಅಧಿಕಾರಿಯು ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು)	೧೩-೨೫
೩.	**ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ** (ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ)	೨೫-೩೫
೪.	**ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ** (ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು; ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ)	೩೫-೩೮
೫.	**ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ** (ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ)	೩೯-೯೩
೬.	**ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ** (ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು, ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಲ್ಲ)	೯೩-೧೩೧
೭.	**ಅಧಿಕರಣಪಂಚಕದ ಸಾರ**	೧೩೨-೧೩೭
೮.	**ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ** (ಸ್ವತಂತ್ರಪುಟ) (ಭಾಷ್ಯದ ವಿವರಣೆ)	೧-೧೬೨
೯.	**ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ** (ಸ್ವತಂತ್ರಪುಟ) (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಮತಾಂತರಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ)	೧-೧೦೮

ಸಂಕೇತವಿವರಣೆ

ಸೂಚನೆ: ಇಲ್ಲಿ ಎರಡುಮೂರು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ (,) ಹೀಗೆ ಅಲ್ಪವಿರಾಮವನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ.

ಅ. ಸಿ.	ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ, ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಅದ್ವೈತ ವಾದಗ್ರಂಥ.
ಆ., ಆ.ಗಿ.	ಆನಂದಗಿರಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಈ.	ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು.
ಐ.	ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಐ. ಆ.	ಐತರೇಯಾರಣ್ಯಕ
ಐ. ಬ್ರಾ.	ಐತರೇಯಬ್ರಾಹ್ಮಣ.
ಕ.	ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು.
ಕ. ತ.	ಕಲ್ಪತರು, ಶ್ರೀಮದಮಲಾನಂದಸರಸ್ವತಿಗಳು ಭಾಮತೀಗ್ರಂಥದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಕ.ತ.ಪ., ಕ.ಪ.	ಕಲ್ಪತರು ಪರಿಮಳ, ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರು ಕಲ್ಪತರುವಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಕೇ.	ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು.
ಗೀ.	ಭಗವದ್ಗೀತೆ.
ಗೌ.ಕಾ.	ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಕಾರಿಕೆ.
ಚಂ.	ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ಬರೆದಿರುವ 'ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕೆ' ಯೆಂಬ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಛಾ., ಛಾಂ.	ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು.
ಜೈ., ಜೈ. ಸೂ.	ಜೈಮಿನಿಋಷಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ.
ತ. ದೀ.	ತತ್ತ್ವದೀಪನ, ಅಖಂಡಾನಂದರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ತ. ಪ್ರ.	ತತ್ವಪ್ರದೀಪ, ತ್ರಿವಿಕ್ರಮಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಟೀಕೆ.
ತೈ.	ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು.
ತೈ. ಸಂ.	ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆ.
ನಿ.	ನಿರುಕ್ತ, ಯಾಸ್ಕರು ಬರೆದಿರುವ ವೇದಾಂಗಗ್ರಂಥ.
ನ್ಯಾ. ಅ.	ನ್ಯಾಯಾಮೃತ, ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ಬರೆದಿರುವ ಮಾಧ್ವದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಪರವಾದ ಗ್ರಂಥವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿಯೇ "ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ" ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದಗ್ರಂಥವು ಹುಟ್ಟಿರುವದು.
ನ್ಯಾ. ಸು.	ನ್ಯಾಯಸುಧಾ, ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲೆ ಜಯತೀರ್ಥ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ರಚಿಸಿರುವ ಟೀಕೆ. ಇದು 'ಸುಧಾ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವದು.
ಪ.,ಪಂ.,ಪಂಚ., ಪಂ.ಪಾ.	ಪಂಚಪಾದಿಕಾ, ಶ್ರೀಪದ್ಮಪಾದರು ರಚಿಸಿದ್ದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಇದು ಚತುಸ್ಸೂತ್ರಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಶಂಕರ ಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು.
ಪಂ. ಭಾ.	ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ಮತ್ತು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಮತೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ಇವುಗಳು.
ಪ್ರ.	ಪ್ರದೀಪ, ಕಲಕತ್ತೆಯ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತರಾಗಿದ್ದ ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ವೇದಾಂತವಿಶಾರದ, ಅನಂತಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಬರೆದಿರುವ ತುಲನಾತ್ಮಕವಿಚಾರಭರಿತವಾದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು.
ಬೃ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು.
ಬ್ರ. ಸೂ.	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, ಶ್ರೀಮದ್ಬಾದರಾಯಣಮಹರ್ಷಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾಗಿರುವ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ.
ಭಾ.	ಭಾಮತೀ, ಶ್ರೀವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಭಾ. ಕ.	ಭಾಮತೀಕಲ್ಪತರು, ಅಮಲಾನಂದಸರಸ್ವತಿಗಳು ಭಾಮತಿಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪತರುವೆಂದೇ ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ.
ಭಾ. ಪ.	ಭಾಮತೀ ಮತ್ತು ಪರಿಮಳ.

ಭಾಸ್ಕರ.	ಶ್ರೀಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಭೇದಾಭೇದಪರ ಭಾಷ್ಯ.
ಮಧ್ವ.	ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯ, ಅಣುಭಾಷ್ಯ, ಮತ್ತು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು.
ಮಧ್ವ. ಉಪಾಧಿ.	ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಉಪಾಧಿಖಂಡನ.
ಮಾಂ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು.
ಮಾಂ. ಕಾ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾ, ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ನಾಲ್ಕುಪ್ರಕರಣಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧ.
ಮು, ಮುಂ.	ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು.
ಯಾಸ್ಕ	ಯಾಸ್ಕಮುನಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ನಿರುಕ್ತವೆಂಬ ವೇದಾಂಗಗ್ರಂಥ.
ಯೋ.ಸೂ.	ಶ್ರೀಪತಂಜಲಿಋಷಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳು.
ರ. ಪ್ರ.	ರತ್ನಪ್ರಭಾ, (ಶ್ರೀಗೋವಿಂದಾನಂದರು ಅಥವಾ) ಶ್ರೀರಾಮಾನಂದರು ಬರೆದಿರುವ ಬಹುಸರಳವಾದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವಾ.	ವಾಚಸ್ಪತ್ಯ, ಶ್ರೀವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಮತೀ.
ವಾರ್ತಿಕ.	ನಾರಾಯಣಸರಸ್ವತಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವಿ.	ವಿವರಣ, ಶ್ರೀಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಯತಿಗಳು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವಿ.ಭಿ.	ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಅವಿಭಾಗಾದ್ವೈತ ಪರಭಾಷ್ಯ
ವಿ.ಪ್ರ.ಸಂ.	ವಿವರಣಪ್ರಮೇಯಸಂಗ್ರಹ, ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯಮುನಿಗಳು ಪಂಚ ಪಾದಿಕಾವಿವರಣದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವೇ. ಪ.	ವೇದಾಂತಪರಿಭಾಷಾ, ಧರ್ಮರಾಜಾಧ್ವರೀಂದ್ರನು ಬರೆದಿರುವ ತರ್ಕ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಪ್ರಕರಣ.
ಶ. ಭಾ., ಶಾ.ಭಾ.ಜೈ.	ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾಷ್ಯ.
ಶ್ರೀಕಂಠ.	ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಶೈವ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪರಭಾಷ್ಯ.
ಶ್ರೀಭಾ.	ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ವೈಷ್ಣವವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪರಭಾಷ್ಯ.
ಶ್ರುತ.	ಶ್ರುತಪ್ರಕಾಶಿಕಾ, ಶ್ರೀಸುದರ್ಶನಭಟ್ಟಾರಕಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಶ್ವೇ.	ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು.
ಶ್ಲೋ. ವಾ.	ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ, ಶಾಬರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮೀಮಾಂಸಾವಾರ್ತಿಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಶ್ಲೋಕಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.
ಸ.ರ.	ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಳಿ, ಶ್ರೀಮತ್ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಟೀಕೆ.
ಸಾ.ಕಾ.	ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ, ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣಕೃತ ಸಾಂಖ್ಯಗ್ರಂಥ.
ಸಿ.ಲೇ.ಸಂ.	ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶಸಂಗ್ರಹ, ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರು ರಚಿಸಿರುವ ಅನು ಶಾಂಕರರಾದ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಕರಣ.
ಸೂ.	ಸೂತ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ.
ಸಂ. ಶಾ.	ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಕರಣ.
G. T.	George Thibaut, ಜಾರ್ಜ್ ಥೀಬೊ ಎಂಬಾತನು ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪೀಠಿಕೆ.
P. U.	Philosophy of the Upanishads, ಪಾಲ್ ಡಾಯ್ಸನ್ ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಅನುವಾದ.
S. V.	System of the Vedanta, ಪಾಲ್ ಡಾಯ್ಸನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಬರೆದಿರುವ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಅನುವಾದ.

ವಿಶೇಷ: ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರದ ಮುಂದಿನ 'ಭಾ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವನ್ನು 'ಭಾಷ್ಯ' ಎಂದು ಓದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಉದಾಹರಣೆಗೆ: 'ಈ. ಭಾ.' ಎಂದರೆ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿದ್ಭಾಷ್ಯ, 'ಗೀ. ಭಾ.' ಎಂದರೆ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಓದುಗರಿಗೆ

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ

(೧) ದಪ್ಪಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ತಲೆಬರಹಗಳು, ಸೂತ್ರಾರ್ಥ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಅಧಿಕರಣಸಾರ, ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳು-ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಅನುವಾದಕರು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಗಗಳು.

(೨) ಮೂಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಂತೆ ಸೇರಿಸಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ದುಂಡುಕಂಸಗಳಲ್ಲಿ ( ) ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಭಾಷ್ಯದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೪) ಮೊದಲು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಓದಿ, ಆಮೇಲೆ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದೊಡನೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಓದಿ, ಆಮೇಲೆಯೇ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಭಾಷ್ಯದ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಓದಿದರೆ ತುಂಬ ಸಹಾಯವಾಗುವದು.

ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು

ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅವತರಣಿಕೆ

ಜನರ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿದೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೧. ಯುಷ್ಮದಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರಯೋರ್ವಿಷಯವಿಷಯಿಣೋಃ ತಮಃ ಪ್ರಕಾಶವದ್ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವಯೋಃ ಇತರೇತರಭಾವಾನುಪಪತ್ತೌ ಸಿದ್ಧಾಯಾಂ ತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಮಪಿ ಸುತರಾಮ್ ಇತರೇತರಭಾವಾನುಪಪತ್ತಿಃ, ಇತ್ಯತಃ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರೇ ವಿಷಯಿಣಿ ಚಿದಾತ್ಮಕೇ ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರಸ್ಯ ವಿಷಯಸ್ಯ ತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಂ ಚ ಅಧ್ಯಾಸಃ, ತದ್ವಿಪರ್ಯಯೇಣ ವಿಷಯಿಣಃ ತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಂ ಚ ವಿಷಯೇ ಅಧ್ಯಾಸಃ ಮಿಥ್ಯಾ ಇತಿ ಭವಿತುಂ ಯುಕ್ತಮ್ । ತಥಾಪಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯಸ್ಮಿನ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾತ್ಮಕತಾಮ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯಧರ್ಮಾಂಶ್ಚ ಅಧ್ಯಸ್ಯ ಇತರೇತರಾವಿವೇಕೇನ ಅತ್ಯನ್ತವಿವಿಕ್ತಯೋರ್ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಣೋಃ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತಃ ಸತ್ಯಾನೃತೇ ಮಿಥುನೀಕೃತ್ಯ 'ಅಹಮಿದಮ್,' 'ಮಮೇದಮ್' ಇತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಯಂ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಃ ||

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

'ನೀನು', 'ನಾನು' - ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ[1] ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ, ವಿಷಯಿ[2] (ಇವು)ಗಳು ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳಂತೆ (ಒಂದಕ್ಕೊಂದು) ವಿರುದ್ಧವಾದ

---

1. ಅರಿವುಗಳಿಗೆ.

2. ವಿಷಯಿ ಎಂದರೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲದ್ದನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನು ; ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಶರೀರ, ಹೊರಗಿನ ಶಬ್ದಗಳು - ಇವು.

ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವು[1](ಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗುವದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಇವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳು[2] ಒಂದರವು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿರುವದೆಂಬುದು ತೀರ ಹೊಂಪವ (ಮಾತಾಗಿರುವದು).[3] ಆದ್ದರಿಂದ, ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವಿಷಯಿಯಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸ(ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ) ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ವಿಷಯಿಯನ್ನೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ಸುಳ್ಳು ಎಂದಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವ[4] ಈ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು[5] ಒಂದರಿಂದೊಂದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ[6] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ[7] ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ದಿಟವಾದದ್ದನ್ನೂ ಸಟೆಯಾದದ್ದನ್ನೂ[8]

---

1. ಸಮಾನಸ್ವಭಾವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ.

2. ಚೈತನ್ಯ, ವಿಷಯಿತ್ವ, ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ - ಮುಂತಾದವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ; ಜಡತ್ವ, ವಿಷಯತ್ವ, ವಿಕಾರವಾಗುವಿಕೆ - ಇವು ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳು.

3. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮಿಯಲ್ಲಿರಲೇ ಆರವು.

4. ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವ ಎಂದರ್ಥ. 'ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

5. ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಎಂಬ ಧರ್ಮಿಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಎಂದರ್ಥ.

6. ಒಂದರಿಂದೊಂದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಅವಿವೇಕವು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವು. ಗೀ. ಭಾ. ೧೩-೨೬, ಭಾ. ಭಾ. ೨೮೩ ನೋಡಿ. ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಎಂಬ ಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಧರ್ಮಗಳು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಒಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಆಗುವವೆಂದು ಭಾವ.

7. ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿ, ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಎಂದರ್ಥ. ಅಧ್ಯಾಸ, ಆರೋಪ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯ, ಭ್ರಾಂತಿ - ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ಮಾತುಗಳು.

8. ಆತ್ಮನೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸತ್ಯ, ದಿಟ ; ಅನಾತ್ಮವೂ ಅದರ ಧರ್ಮಗಳೂ ಅನೃತ, ಮಿಥ್ಯೆ, ಸಟೆ. ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅನೃತ, ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಬೆರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು 'ಇದು ನಾನು', 'ನನ್ನದಿದು', ಎಂದೀ ಪರಿಯಾಗಿ[1] ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ[2].

ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಏನು ?

(ಭಾಷ್ಯ)

೨. ಆಹ - ಕೋಽಯಮ್ ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ ಇತಿ ? ಉಚ್ಯತೇ । ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರತ್ರ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ । ತಂ ಕೇಚಿತ್ ಅನ್ಯತ್ರ ಅನ್ಯಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸಃ ಇತಿ ವದನ್ತಿ । ಕೇಚಿತ್ ತು ಯತ್ರ ಯದಧ್ಯಾಸಃ ತದ್ವಿವೇಕಾಗ್ರಹನಿಬನ್ಧನೋ ಭ್ರಮಃ ಇತಿ । ಅನ್ಯೇ ತು ಯತ್ರ ಯದಧ್ಯಾಸಃ ತಸ್ಯೈವ ವಿಪರೀತಧರ್ಮತ್ವಕಲ್ಪನಾಮ್ ಆಚಕ್ಷತೇ ಇತಿ । ಸರ್ವಥಾಪಿ ತು ಅನ್ಯಸ್ಯ ಅನ್ಯಧರ್ಮಾವಭಾಸತಾಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ । ತಥಾ ಚ ಲೋಕೇ ಅನುಭವಃ - 'ಶುಕ್ತಿಕಾ ಹಿ ರಜತವತ್ ಅವಭಾಸತೇ', 'ಏಕಶ್ಚನ್ದ್ರಃ ಸದ್ವಿತೀಯವತ್' ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಪ್ರಶ್ನೆ) : - ಈ ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂಬುದು ಯಾವದು ?

(ಉತ್ತರ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, (ಕೇಳಿ). ಹಿಂದೆ ಕಂಡ (ಒಂದು ವಸ್ತು) ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವದೇ (ಅಧ್ಯಾಸವು)[3]. ಇದನ್ನು ಕೆಲವರು ಒಂದು (ವಸ್ತು)ವಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಧರ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವು[4] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ಇನ್ನು)

---

1. ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು, ನನ್ನದು ದೇಹವು ಅಥವಾ ಮನೆಯು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ.

2. ಅವಿಚಾರದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವದನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ನೈಸರ್ಗಿಕ - ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾಭಾವಿಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು ; ವೇದಾಂತವಿಚಾರ ದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವು ತಪ್ಪೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಗೀ. ಭಾ.ಭಾ. ೨೮೩ನ್ನು ನೋಡಿ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾವಾದವೆಂಬ ಹೊಸ ವಾದವನ್ನು ಇದರ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

3. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತೋರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದೇ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದದ್ದು ಮೊದಲು ಕಂಡದ್ದೇ ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

4. ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದೋ ಅದನ್ನು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆಸ್ಪದ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಆರೋಪಿತವಾದದ್ದೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರ ಮತ , ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಕೆಲವರಾದರೋ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದರ ಅಧ್ಯಾಸ(ವಾಗುವದೋ) ಆ (ಎರಡನ್ನೂ) ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ (ಆಗುವ) ಭ್ರಮೆ[1] (ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ). ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಾದರೋ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದರ ಅಧ್ಯಾಸ(ವಾಗುತ್ತದೆಯೋ) ಅದಕ್ಕೇ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮ(ವಿರುವಂತೆ) ಕಲ್ಪಿಸುವದು[2] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ, ಒಂದು (ವಸ್ತು) ಮತ್ತೊಂದರ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬುದನ್ನು (ಅಧ್ಯಾಸವು) ಬಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪೇ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ', 'ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನೇ ಎರಡನೆಯ (ಚಂದ್ರ)ನೊಡನಿರುವಂತೆ (ತೋರುತ್ತಿದಾನೆ)' ಎಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೂ ಹಾಗೆಯೇ (ಇರುತ್ತದೆ)[3].

(ಭಾಷ್ಯ)

೩. ಕಥಂ ಪುನಃ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿ ಅವಿಷಯೇ ಅಧ್ಯಾಸೋ ವಿಷಯತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಮ್ ? ಸರ್ವೋ ಹಿ ಪುರೋಽವಸ್ಥಿತೇ ವಿಷಯೇ ವಿಷಯಾನ್ತರಮ್ ಅಧ್ಯಸ್ಯತಿ । ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಾಪೇತಸ್ಯ ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಃ ಅವಿಷಯತ್ವಂ ಬ್ರವೀಷಿ । ಉಚ್ಯತೇ । ನ ತಾವತ್ ಅಯಮ್ ಏಕಾನ್ತೇನ ಅವಿಷಯಃ । ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವಾತ್, ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವಾಚ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ । ನ ಚಾಯಮಸ್ತಿ ನಿಯಮಃ ಪುರೋಽವಸ್ಥಿತ ಏವ ವಿಷಯೇ ವಿಷಯಾನ್ತರಮ್ ಅಧ್ಯಸಿತವ್ಯಮ್ ಇತಿ । ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಽಪಿ ಹಿ ಆಕಾಶೇ ಬಾಲಾಃ ತಲಮಲಿನತಾದಿ ಅಧ್ಯಸ್ಯನ್ತಿ । ಏವಮ್ ಅವಿರುದ್ಧಃ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ್ಯಪಿ ಅನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸಃ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಹಾಗಾದರೆ ವಿಷಯನಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ (ಮತ್ತು) ಅದರ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸ(ವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು) ಹೇಗೆ ? ಎದುರಿಗಿರುವ

---

1. ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಾಗುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಭವ, ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಮೃತಿ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂದು **ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತ**. ಇವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಭ್ರಮೆಯಿಲ್ಲ.

2. ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬವರ ಮತವಿದು. ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವದು ಅಸತ್ಯವೆಂಬ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಅದು ಸತ್ಯವೆಂಬ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಈ ಮತದವರು. ಬೃ. ಭಾ.

3. ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಬೆಳ್ಳಿ, ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರ ಮುಂತಾದವು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿ ತೋರುವವೆಂಬ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಾದವು ಭಾಷ್ಯಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. **ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು** ನೋಡಿ.

ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲವೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ ? ಆದರೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದ (ಸಂಬಂಧ)ವಿಲ್ಲದ (ಕಾರಣ) ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆಯಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, (ಕೇಳು). ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ಈ (ಆತ್ಮನು) ನಿಯಮದಿಂದ ವಿಷಯನಲ್ಲದವನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವನು ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ[1]. ಇದಲ್ಲದೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು[2]. ಎದುರಿಗಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ನಿಯಮವು ಇರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಕಾಶವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಿವೇಕಿಗಳು (ಅದರಲ್ಲಿ) ತಲವು ಮಲಿನವಾಗಿರುವದು ಮುಂತಾದ (ಧರ್ಮ)ವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ವಿಂಗಡ

(ಭಾಷ್ಯ)

೪. ತಮೇತಮ್ ಏವಂಲಕ್ಷಣಮ್ ಅಧ್ಯಾಸಂ ಪಣ್ಡಿತಾ ಅವಿದ್ಯೇತಿ ಮನ್ಯನ್ತೇ । ತದ್ವಿವೇಕೇನ ಚ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಾವಧಾರಣಂ ವಿದ್ಯಾಮ್ ಆಹುಃ । ತತ್ರ ಏವಂ ಸತಿ ಯತ್ರ ಯದಧ್ಯಾಸಃ ತತ್ಕೃತೇನ ದೋಷೇಣ ಗುಣೇನ ವಾ ಅಣುಮಾತ್ರೇಣಾಪಿ ಸ ನ ಸಂಬಧ್ಯತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಂಡಿತರು[3] ಅವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ; ಅದನ್ನು

---

1 ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥ. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ತೋರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ; ಇದು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ.

2 ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಆರೋಪಿತವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕು ; ಅವೆರಡೂ ವಿಷಯವಾಗಿರಬೇಕು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರಬೇಕು - ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು. ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಗೀ. ೧೩ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಭಾ. ಭಾ. ೨೧೭ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವಿಷಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೆ ? - ಎಂದೂ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು.

3 ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು.

ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿ[1] ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದನ್ನು ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ[2]. ಇದು ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದರಿಂದಾದ ದೋಷವಾಗಲಿ ಗುಣವಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ[3].

ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

(ಭಾಷ್ಯ)

೫. ತಮ್ ಏತಮ್ ಅವಿದ್ಯಾಖ್ಯಮ್ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮನೋರಿತರೇತರಾಧ್ಯಾಸಂ ಪುರಸ್ಕೃತ್ಯ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಾ ಲೌಕಿಕಾ ವೈದಿಕಾಶ್ಚ ಪ್ರವೃತ್ತಾಃ । ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಮೋಕ್ಷಪರಾಣಿ । ಕಥಂ ಪುನಃ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ವಿಷಯಾಣಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದೀನಿ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಚ ಇತಿ ? ಉಚ್ಯತೇ । ದೇಹೇನ್ದ್ರಿಯಾದಿಷು ಅಹಂಮಮಾಭಿಮಾನರಹಿತಸ್ಯ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾನುಪಪತ್ತೌ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತೇಃ । ನ ಹಿ ಇನ್ದ್ರಿಯಾಣಿ ಅನುಪಾದಾಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಃ ಸಮ್ಭವತಿ । ನ ಚ ಅಧಿಷ್ಠಾನಮನ್ತರೇಣ ಇನ್ದ್ರಿಯಾಣಾಂ ವ್ಯವಹಾರಃ ಸಂಭವತಿ । ನ ಚ ಅನಧ್ಯಸ್ತಾತ್ಮಭಾವೇನ ದೇಹೇನ ಕಶ್ಚಿತ್ ವ್ಯಾಪ್ರಿಯತೇ । ನ ಚ ಏತಸ್ಮಿನ್ ಸರ್ವಸ್ಮಿನ್ ಅಸತಿ ಅಸಙ್ಗಸ್ಯ ಆತ್ಮನಃ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಮ್ ಉಪಪದ್ಯತೇ । ನ ಚ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಮ್ ಅನ್ತರೇಣ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರವೃತ್ತಿರಸ್ತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ವಿಷಯಾಣ್ಯೇವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದೀನಿ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಚ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ವೈದಿಕ

---

1. ಇದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲವೆಂದು ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿ ; ಅಥವಾ ಅದರಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮನನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಎಂದರ್ಥ. ತತ್ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಸ್ಥವಾದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮನನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ವಿವೇಚಿಸಿ ಎಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಗೀ. ಭಾ. ೧೩-೨೬ (ಭಾ. ಭಾ. ೨೮೩) ನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ವಿದ್ಯೆ, ಅವಿದ್ಯೆ - ಇವುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

3. ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದದ್ದು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಸ್ತಾತ್ಮನ ಗುಣವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಅನಾತ್ಮದ ದೋಷವು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ.

(ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಗಳೂ)[1] ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧ(ಪರವಾಗಿಯೂ) ಮೋಕ್ಷಪರವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ[2] (ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ) ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, (ಕೇಳು). ಏಕೆಂದರೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು-ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' - ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದಾತನು ಪ್ರಮಾತೃವಾಗಲಾರನಾದ್ದರಿಂದ[3] (ಅವನಲ್ಲಿ) ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ[4] ವ್ಯವಹಾರವು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. (ತಮಗೆ) ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾದ[5] (ದೇಹ)ವಿಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ತಾನು ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ದೇಹದಿಂದ ಯಾವನೂ ಕೆಲಸಮಾಡಲಾರನು. ಇದಿಷ್ಟೂ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಅಸಂಗನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಹೊಂದುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವಾದವುಗಳೇ.

---

1. ಇದು ಪ್ರಮಾಣ, ಇದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು - ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಲೌಕಿಕವಾಗಲಿ ವೈದಿಕವಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಗೀ. ಭಾ. ೨-೬೯, ಭಾ. ಭಾ. ೧೨೬ನ್ನೂ ಮಾಂ. ಕಾ. ಭಾ. ೨-೩೨ನ್ನೂ ನೋಡಿ.

2. ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಇದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ; ಇದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು, ಮಾಡಿದರೆ ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿರುವವು.

3. ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೇಹವು ತಾನು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ತನ್ನವು ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವವನು. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

4. ಚಾರ್ವಾಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮಾತ್ರವನ್ನೂ, ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳನ್ನೂ, ನೈಯಾಯಿಕರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಶಬ್ದ - ಎಂಬಿವನ್ನೂ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಅನುಪಲಬ್ಧಿ - ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಃಸರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

5. ಆಶ್ರಯವಾದ ಎಂದರ್ಥ.

ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಯುಕ್ತಿ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬. ಪಶ್ವಾದಿಭಿಶ್ಚ ಅವಿಶೇಷಾತ್ । ಯಥಾ ಹಿ ಪಶ್ವಾದಯಃ ಶಬ್ದಾದಿಭಿಃ ಶ್ರೋತ್ರಾದೀನಾಂ ಸಂಬನ್ಧೇ ಸತಿ ಶಬ್ದಾದಿವಿಜ್ಞಾನೇ ಪ್ರತಿಕೂಲೇ ಜಾತೇ ತತೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ, ಅನುಕೂಲೇ ಚ ಪ್ರವರ್ತನ್ತೇ । ಯಥಾ ದಣ್ಡೋದ್ಯತಕರಂ ಪುರುಷಮ್ ಅಭಿಮುಖಮ್ ಉಪಲಭ್ಯ ಮಾಂ ಹನ್ತುಮ್ ಅಯಮ್ ಇಚ್ಛತಿ ಇತಿ ಪಲಾಯಿತುಮ್ ಆರಭನ್ತೇ । ಹರಿತತೃಣಪೂರ್ಣಪಾಣಿಮ್ ಉಪಲಭ್ಯ ತಂ ಪ್ರತಿ ಅಭಿಮುಖೀಭವನ್ತಿ । ಏವಂ ಪುರುಷಾ ಅಪಿ ವ್ಯುತ್ಪನ್ನಚಿತ್ತಾಃ ಕ್ರೂರದೃಷ್ಟೀನ್ ಆಕ್ರೋಶತಃ ಖಡ್ಗೋದ್ಯತ ಕರಾನ್ ಬಲವತಃ ಉಪಲಭ್ಯ ತತೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ, ತದ್ವಿಪರೀತಾನ್ ಪ್ರತಿ ಪ್ರವರ್ತನ್ತೇ । ಅತಃ ಸಮಾನಃ ಪಶ್ವಾದಿಭಿಃ ಪುರುಷಾಣಾಂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರಃ । ಪಶ್ವಾದೀನಾಂ ಚ ಪ್ರಸಿದ್ಧಃ ಅವಿವೇಕಪುರಃಸರಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರಃ । ತತ್ಸಾಮಾನ್ಯದರ್ಶನಾತ್ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮತಾಮಪಿ ಪುರುಷಾಣಾಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರಃ ತತ್ಕಾಲಃ ಸಮಾನಃ ಇತಿ ನಿಶ್ಚೀಯತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಪಶ್ವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ (ಯಾವ) ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ). ಪಶುಗಳೇ ಮುಂತಾದ (ಪ್ರಾಣಿಗಳು) ಶ್ರೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ) ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ (ವಿಷಯಗಳ) ಸಂಬಂಧವುಂಟಾದಾಗ ಶಬ್ದಾದಿಗಳ ಅರಿವು (ತಮಗೆ) ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದರೆ ಅತ್ತಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತವೆ, ಅನುಕೂಲವಾದರೆ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, (ಒಬ್ಬ) ಮನುಷ್ಯನು ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು (ತಮ್ಮ) ಎದುರಿಗೆ ಬರುವದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಇವನು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆಯಬೇಕೆಂದಿರುವನು ಎಂದು ಓಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮಾಡುತ್ತವೆ ; ಹಸಿರು ಹುಲ್ಲನ್ನು ಕೈತುಂಬ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವವನನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವನ ಕಡೆಗೆ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿವೇಕ(ಯುತವಾದ) ಚಿತ್ತವುಳ್ಳ ಪುರುಷರು ಕೂಡ ಕ್ರೂರವಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಕೂಗುತ್ತಾ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಬಲಿಷ್ಠರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಆ ಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ (ಸೌಮ್ಯವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತಿರುವವರನ್ನು ಕಂಡರೆ) ಅವರ ಕಡೆಗೆ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ

ವ್ಯವಹಾರವು[1] ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಎಂದಾಯಿತು). ಪಶ್ವಾದಿಗಳಿಗಂತೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿವೇಕದಿಂದಲೇ (ಆಗುವದೆಂಬುದು) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ವಿವೇಕವುಳ್ಳ ಪುರುಷರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರವೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದರಂತೆಯೇ[2] (ಇರುವದೆಂದು) ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

(ಭಾಷ್ಯ)

೭. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯೇ ತು ವ್ಯವಹಾರೇ ಯದ್ಯಪಿ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕಾರೀ ನ ಅವಿದಿತ್ವಾ ಆತ್ಮನಃ ಪರಲೋಕಸಮ್ಬನ್ಧಮ್ ಅಧಿಕ್ರಿಯತೇ, ತಥಾಪಿ ನ ವೇದಾನ್ತವೇದ್ಯಮ್ ಅಶನಾಯಾದ್ಯತೀತಮ್ ಅಪೇತಬ್ರಹ್ಮಕ್ಷತ್ರಾದಿಭೇದಮ್ ಅಸಂಸಾರಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಮ್ ಅಧಿಕಾರೇ ಅಪೇಕ್ಷ್ಯತೇ । ಅನುಪಯೋಗಾತ್, ಅಧಿಕಾರವಿರೋಧಾಚ್ಚ । ಪ್ರಾಕ್ಚ ತಥಾಭೂತಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಪ್ರವರ್ತಮಾನಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ವಿಷಯತ್ವಂ ನಾತಿವರ್ತತೇ । ತಥಾ ಹಿ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ಯಜೇತ" (?) ಇತ್ಯಾದೀನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಆತ್ಮನಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವಯೋಽವಸ್ಥಾದಿವಿಶೇಷಾಧ್ಯಾಸಮ್ ಆಶ್ರಿತ್ಯ ಪ್ರವರ್ತನ್ತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಇನ್ನು) ಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ (ಕರ್ಮ)ವನ್ನು ಮಾಡುವಾತನು ತನಗೆ ಪರಲೋಕದ ಸಂಬಂಧ(ವಿದೆ ಎಂಬು)ದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ (ಕರ್ಮಕ್ಕೆ) ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಲಾರನೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೂ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯವಾಗಿಯೂ[3] ಹಸಿವು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವದಾಗಿಯೂ[4], ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ,

---

1. ಭಾ. ಭಾ. ೧ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ಈ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

2. ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಶುಗಳಂತೆಯೇ ಬೇಕಾದದ್ದರ ಕಡೆಗೆ ಮುನ್ನಡೆಯುವದು, ಬೇಡದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಿಂಜರಿಯುವದು - ಇವನ್ನೇ ಅವರೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ 'ನಾವು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿದ್ದೆವು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರಾದರೂ ವ್ಯವಹಾರವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಾಧಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

3. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿದುಬರುವದಾಗಿಯೂ. ಬೃ. ೩-೯-೨೬.

4. ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆ, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವು, ಶೋಕ, ಮೋಹ - ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ. ಬೃ. ೩-೫-೧.

ಕ್ಷತ್ರಿಯತ್ವ - ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳು[1] ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು (ಅರಿತಿರುವದು ಆ ಕರ್ಮವ್ಯವಹಾರದ) ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕರ್ಮಿಗೆ) ಉಪಯೋಗವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, (ಕರ್ಮದ) ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ (ಅದು) ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ[2]. ಅಂಥ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವು (ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ) ಮೊದಲೇ ಹೊರಟಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಜ್ಞಾನಿಯ ವಿಷಯವಾಗದೆ ಹೋಗಲಾರದು[3]. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ''ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು'' (?) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವರ್ಣ, ಆಶ್ರಮ, ವಯಸ್ಸು, ಅವಸ್ಥೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಾಸದ ಪ್ರಕಾರಗಳು

(ಭಾಷ್ಯ)

೮. ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ ಅತಸ್ಮಿನ್ ತದ್ಬುದ್ಧಿಃ ಇತಿ ಅವೋಚಾಮ । ತದ್ ಯಥಾ - ಪುತ್ರಭಾರ್ಯಾದಿಷು ವಿಕಲೇಷು ಸಕಲೇಷು ವಾ ಅಹಮೇವ ವಿಕಲಃ ಸಕಲೋ ವಾ ಇತಿ ಬಾಹ್ಯಧರ್ಮಾನ್ ಆತ್ಮನಿ ಅಧ್ಯಸ್ಯತಿ । ತಥಾ ದೇಹಧರ್ಮಾನ್ - 'ಸ್ಥೂಲೋऽಹಮ್', 'ಕೃಶೋऽಹಮ್', ಗೌರೋऽಹಮ್', 'ತಿಷ್ಠಾಮಿ', 'ಗಚ್ಛಾಮಿ', 'ಲಙ್ಘಯಾಮಿ ಚ' ಇತಿ । ತಥಾ ಇನ್ದ್ರಿಯಧರ್ಮಾನ್ - 'ಮೂಕಃ', 'ಕಾಣಃ', ಕ್ಲೀಬಃ', 'ಬಧಿರಃ', 'ಅನ್ಧೋऽಹಮ್' ಇತಿ । ತಥಾ ಅನ್ತಃಕರಣಧರ್ಮಾನ್ ಕಾಮಸಙ್ಕಲ್ಪವಿಚಿಕಿತ್ಸಾ

---

1. ಬ್ರಹ್ಮ, ಕ್ಷತ್ರ, ಲೋಕ, ದೇವತೆಗಳು, ಭೂತಗಳು, ಮುಂತಾದವು. ಬೃ. ೨-೪-೬.

2. ನಾನು ಅಕರ್ತೃ, ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಷತ್ರಾದಿಭೇದಗಳಿಲ್ಲದವನು, ಹಸಿವು ಮುಂತಾದ ಸಂಸಾರ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದವನು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಕರ್ಮದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

3. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೇ ಹೇಳಿದ್ದು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪ್ರಮಾತೃ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವನೇ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬಿಡುವದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಾಗಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಬಳಿಕ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗೀ. ಭಾ. ೨-೨೧, ಭಾ. ಭಾ. ೩ನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಧ್ಯವಸಾಯಾದೀನ್ । ಏವಮ್ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿನಮ್ ಅಶೇಷಸ್ವಪ್ರಚಾರಸಾಕ್ಷಿಣಿ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿ ಅಧ್ಯಸ್ಯ ತಂ ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾನಂ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಣಂ ತದ್ವಿಪರ್ಯಯೇಣ ಅನ್ತಃಕರಣಾದಿಷು ಅಧ್ಯಸ್ಯತಿ ।।

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂದು (ಹಿಂದೆಯೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.[1] ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಮುಂತಾದವರು ಬಡವಾದರೆ ಅಥವಾ ಮೈಗೂಡಿಕೊಂಡರೆ 'ನಾನೇ ಬಡವಾದೆನು', 'ಮೈಗೂಡಿಕೊಂಡೆನು' ಎಂದು ಹೊರಗಿನ (ವಸ್ತುಗಳ) ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಹಾಗೆಯೇ 'ನಾನು ದಪ್ಪವಾಗಿರುವೆನು', 'ನಾನು ಬಡಕಲಾಗಿರುವೆನು', 'ನಾನು ಬೆಳ್ಳಗಿರುವೆನು', 'ನಿಂತಿದೇನೆ', 'ನಡೆಯುತ್ತಿದೇನೆ', 'ನೆಗೆಯುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂದು ದೇಹದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು (ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ). ಇದರಂತೆ (ನಾನು) 'ಮೂಕನು', 'ಒಕ್ಕಣ್ಣನು', 'ನಪುಂಸಕನು', 'ಕಿವುಡನು', 'ನಾನು ಕುರುಡನು', ಎಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು (ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ) ; ಇದರಂತೆ ಬಯಸುವದು, ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದು, ಸಂಶಯಪಡುವದು, ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು - ಮುಂತಾದ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು (ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ). ಹೀಗೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿ(ಯಾದ ಅಂತಃಕರಣ)ವನ್ನು[2] ತನ್ನ ಹರಿದಾಟಗಳಿಗೆಲ್ಲ[3] ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಆ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನೂ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಅವಿದ್ಯಾನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಪ್ರವೃತ್ತಿ

(ಭಾಷ್ಯ)

೯. ಏವಮ್ ಅಯಮ್ ಅನಾದಿರನನ್ತಃ ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಧ್ಯಾಸಃ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯ

---

1. ಹಿಂದೆ (ಭಾ. ಭಾ. ೨ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುವ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರತ್ರಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ' 'ಅನ್ಯಸ್ಯ ಅನ್ಯಧರ್ಮಾವಭಾಸತಾ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವು ಇದೇ ಎಂದು ಭಾವ. ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಗಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

2 ನಾನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನೂ ವಿಷಯನೂ ಆಗಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉಪಾಧಿ ಅಂತಃಕರಣವು , ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣವೆಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ.

3 ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ. ಪ್ರಚಾರವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಎಂದರ್ಥ. ಗೀ. ಭಾ. ಭಾ. ೪೦೭, ೪೦೮.

ರೂಪಃ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಪ್ರವರ್ತಕಃ ಸಕಲಲೋಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ । ಅಸ್ಯ ಅನರ್ಥಹೇತೋಃ ಪ್ರಹಾಣಾಯ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಯೇ ಸರ್ವೇ ವೇದಾನ್ತಾ ಆರಭ್ಯನ್ತೇ । ಯಥಾ ಚ ಅಯಮರ್ಥಃ ಸರ್ವೇಷಾಂ ವೇದಾನ್ತಾನಾಮ್, ತಥಾ ವಯಮ್ ಅಸ್ಯಾಂ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾಯಾಂ ಪ್ರದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಃ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಹೀಗೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ[1] ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ[2] ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ[3]. ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಈ (ಅಧ್ಯಾಸ-ವನ್ನು) ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯು[4] (ಜನರಿಗೆ) ದೊರಕಲೆಂದು ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲ[5] ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ಸರ್ವವೇದಾಂತಗಳಿಗೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ[6] ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು.

---

1. ಈ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೊದಲಾಗಲಿ ಕೊನೆಯಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಮಾತೃವು ಎಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಬಾಧೆಯ ರೂಪವಾದ ಅಂತವು ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

2. ಅವಿದ್ಯಾ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯ - ಇವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂಬರ್ಥದ ಶಬ್ದಗಳು.

3. ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

4. 'ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಾನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ.

5. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಉಪಾಸನಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ, ಆ ವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

6. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ "ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ" (ಶಾರೀರಾತ್ಮನಾದ ಜೀವನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರ) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಮುಂದಿನ ಪ್ರಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು 'ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ' ವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಆ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರರೂಪವಾದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವೆವು - ಎಂದು ಭಾವ.

ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಒಂದನೆಯ ಪಾದ

೧. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ[1]

(ಅಧಿಕಾರಿಯು ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು)

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೦. ವೇದಾನ್ತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ವ್ಯಾಚಿಖ್ಯಾಸಿತಸ್ಯ ಇದಮ್ ಆದಿಮಂ ಸೂತ್ರಮ್

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ನಾವು) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ **ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ**[2] ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವು :-

ಓಂ ॥ ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ॥೧॥

೧. ಆಮೇಲೆ (ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ). ಆದ ಕಾರಣ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು (ಮಾಡಬೇಕು).

ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೧. ತತ್ರ ಅಥಶಬ್ದಃ ಆನನ್ತರ್ಯಾರ್ಥಃ ಪರಿಗೃಹ್ಯತೇ ನ ಅಧಿಕಾರಾರ್ಥಃ । ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಃ ಅನಧಿಕಾರ್ಯತ್ವಾತ್ । ಮಙ್ಗಲಸ್ಯ ಚ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥೇ

1. ಅಧಿಕರಣವೆಂದರೆ ಯಾವದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗುವದೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗ. ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಸೂತ್ರಗಳಿರಬಹುದು.

2. ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವದು ಲೋಕರೂಢಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ. ಆಚಾರ್ಯರು 'ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ', 'ವೇದಾನ್ತಮೀಮಾಂಸಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದಲೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಸಮನ್ವಯಾಭಾವಾತ್ । ಅರ್ಥಾನ್ತರಪ್ರಯುಕ್ತ ಏವ ಹಿ ಅಥಶಬ್ದಃ ಶ್ರುತ್ಯಾ ಮಙ್ಗಲ ಪ್ರಯೋಜನೋ ಭವತಿ । ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷಾಯಾಶ್ಚ ಫಲತಃ ಆನನ್ತರ್ಯಾ ವ್ಯತಿರೇಕಾತ್ । ಸತಿ ಚ ಆನನ್ತರ್ಯಾರ್ಥತ್ವೇ ಯಥಾ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಂ ವೇದಾಧ್ಯಯನಂ ನಿಯಮೇನ ಅಪೇಕ್ಷತೇ ಏವಂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಪಿ ಯತ್ ಪೂರ್ವವೃತ್ತಂ ನಿಯಮೇನ ಅಪೇಕ್ಷತೇ ತದ್ ವಕ್ತವ್ಯಮ್ । ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಾನನ್ತರ್ಯಂ ತು ಸಮಾನಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇಲ್ಲಿ ಅಥ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು 'ಪ್ರಾರಂಭ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ (ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ)ಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.[1] 'ಮಂಗಲ' (ಎಂಬರ್ಥ)ವು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ[2]ವಾದ್ದರಿಂದ (ಆ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ) ; ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವ ಅಥ ಶಬ್ದವೇ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುವದರಿಂದ ಮಂಗಲವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ?[3] ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದಾದಮೇಲೆ (ಎಂಬರ್ಥವೂ) ಫಲದಲ್ಲಿ ಆನಂತರ್ಯ(ವೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.[4]

(ಕೇಳುವವನು) :- ಹೀಗೆ ಆನಂತರ್ಯವೇ (ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದಾದ) ಮೇಲೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮೊದಲು ನಡೆದಿರಬೇಕಾದ ವೇದಾಧ್ಯಯನವು ಹೇಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವದೋ[5] ಅದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಮೊದಲೇ

---

1. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ.

2. 'ಮಂಗಲವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅನ್ವಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಮಂಗಲಕ್ಕೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

3. ಅಥಶಬ್ದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭ ದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದು ಮಂಗಲವೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

4. 'ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಬಳಿಕ' ಎಂದು ಒಬ್ಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅವರೂ ಆಮೇಲೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

5. ಇದನ್ನು ಜೈಮಿನಿಗಳ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆಗಿರಬೇಕಾದದ್ದು ಯಾವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವದೋ, ಅದನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದು (ಅಗತ್ಯ). ವೇದಾಧ್ಯಯನವಾದ ಬಳಿಕವೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದಂತೂ (ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೂ) ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[1]

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೨. ನನು ಇಹ ಕರ್ಮಾವಬೋಧಾನನ್ತರ್ಯಂ ವಿಶೇಷಃ । ನ । ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಃ ಪ್ರಾಗಪಿ ಅಧೀತವೇದಾನ್ತಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೋಪಪತ್ತೇಃ । ಯಥಾ ಚ ಹೃದಯಾದ್ಯವದಾನಾನಾಮ್ ಆನನ್ತರ್ಯನಿಯಮಃ, ಕ್ರಮಸ್ಯ ವಿವಕ್ಷಿತತ್ವಾತ್, ನ ತಥಾ ಇಹ ಕ್ರಮೋ ವಿವಕ್ಷಿತಃ । ಶೇಷಶೇಷಿತ್ವೇ ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರೇ ವಾ ಪ್ರಮಾಣಾಭಾವಾತ್ । ಧರ್ಮಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಯೋಃ ಫಲಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಭೇದಾಚ್ಚ । ಅಭ್ಯುದಯಫಲಂ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನಮ್, ತಚ್ಚ ಅನುಷ್ಠಾನಾಪೇಕ್ಷಮ್ । ನಿಃಶ್ರೇಯಸಫಲಂ ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಮ್, ನ ಚ ಅನುಷ್ಠಾನಾನ್ತರಾಪೇಕ್ಷಮ್ । ಭವ್ಯಶ್ಚ ಧರ್ಮೋ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಃ ನ ಜ್ಞಾನಕಾಲೇ ಅಸ್ತಿ । ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರತನ್ತ್ರತ್ವಾತ್ । ಇಹ ತು ಭೂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಮ್ ನಿತ್ಯತ್ವಾತ್ ನ ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರತನ್ತ್ರಮ್ । ಚೋದನಾಪ್ರವೃತ್ತಿಭೇದಾಚ್ಚ । ಯಾ ಹಿ ಚೋದನಾ ಧರ್ಮಸ್ಯ ಲಕ್ಷಣಮ್, ಸಾ ಸ್ವವಿಷಯೇ ನಿಯುಞ್ಜಾನೈವ ಪುರುಷಮ್ ಅವಬೋಧಯತಿ । ಬ್ರಹ್ಮಚೋದನಾ ತು ಪುರುಷಮ್ ಅವಬೋಧಯತ್ಯೇವ ಕೇವಲಮ್ । ಅವಬೋಧಸ್ಯ ಚೋದನಾಜನ್ಯತ್ವಾತ್ ನ ಪುರುಷೋಽವಬೋಧೇ ನಿಯುಜ್ಯತೇ । ಯಥಾ ಅಕ್ಷಾರ್ಥಸಂನಿಕರ್ಷೇಣ ಅರ್ಥಾವಬೋಧೇ, ತದ್ವತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಕಿಮಪಿ ವಕ್ತವ್ಯಂ ಯದನನ್ತರಂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಉಪದಿಶ್ಯತೇ ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಮೇಲೆ (ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ವಿಶೇಷ(ವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ[2]) !

---

1. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

2. ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು 'ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವವನು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನವು ಮೊದಲು ಆಗಿರಬೇಕು ; ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ ಕೇಳುತ್ತಿದಾನೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ (೧) ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವನು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು (ಮಾಡ)ಬಹುದಾಗಿದೆ. (ಯಾಗದಲ್ಲಿ) ಹೃದಯವೇ ಮುಂತಾದ[1] (ಪಶುವಿನ ಅವಯವಗಳನ್ನು) ಕತ್ತರಿಸುವಲ್ಲಿ (ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಬೇಕೆಂಬ) ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದರಿಂದ[2] ಹೇಗೆ ಆನಂತರ್ಯದ ನಿಯಮವುಂಟೋ, ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಇವೆರಡಕ್ಕೂ) ಅಂಗಾಂಗಿಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೇ ಆಗಲಿ, (ಒಂದರಲ್ಲಿ) ಅಧಿಕೃತನಾದವನಿಗೇ ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವೆಂಬುದಕ್ಕೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಮಾಣವಿರುವದಿಲ್ಲ.[3] (೨) ಧರ್ಮ(ಜಿಜ್ಞಾಸೆ), ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ - (ಇವುಗಳೆರಡಕ್ಕೂ) ಫಲವೂ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೂ (ಬೇರೆ)ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ). ಹೇಗೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲವು ಅಭ್ಯುದಯವು ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಷ್ಠಾನವು ಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೋ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವು ಫಲವು, ಅದಕ್ಕೆ (ಮತ್ತೆ) ಯಾವ ಅನುಷ್ಠಾನವೂ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.[4] ಇದಲ್ಲದೆ (ಮೊದಲನೆಯ) ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಧರ್ಮವು ಮುಂದೆ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದು, ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು) ಪುರುಷನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈಗ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ; ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪುರುಷನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದಲ್ಲ.[5] (೩) (ಈ

---

1. ಹೃದಯ, ನಾಲಗೆ, ಎದೆ - ಈ ಅವಯವಗಳನ್ನು. ತೈ. ಸಂ. ೬-೩-೧೦-೧೦ ರಲ್ಲಿ ಈ ಅವಯವಗಳ ಅವದಾನವು (ಕತ್ತರಿಸುವದು) ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ.

2. 'ಅಥ' (ಆ ಬಳಿಕ) ಎಂಬ ಮಾತು ಅವದಾನಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

3. ಪ್ರಯಾಜಯಾಗಗಳು ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಮಸವೆಂಬ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬಬೇಕಾಗುವದು ; ಆದರೆ ಪಶುಕಾಮನಾದವನು (ಹಾಲುಕರೆಯುವ) ಗೋದೋಹನಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಬೇಕು ಎಂಬ ವಚನವಿದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ವಚನವು ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಲ್ಲ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತನಾದವನಿಗೇ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಎಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಥಶಬ್ದವು ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ.

4. ಗೀ. ಭಾ. ೨-೨೦ (ಭಾ. ಭಾ. ೩೯) ; ಮುಂ. ಭಾ. ೧-೧-೬ (ಭಾ. ಭಾ. ೧೮.)

5. ಧರ್ಮವು ಭವ್ಯ, ಪುರುಷನ ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದು ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತ, ಈಗಲೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು, ಕರ್ಮದಿಂದ ಆಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.

ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ) ಚೋದನೆಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ), ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಚೋದನೆಯಿರುವದಲ್ಲ[1], ಅದು ತನ್ನ ವಿಷಯ(ವಾದ ಕರ್ಮ)ದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಕಟ್ಟುಮಾಡಿ(ತೊಡಗಿ)ಸುತ್ತಲೇ[2] ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಚೋದನೆಯು ಪುರುಷನಿಗೆ (ಸುಮ್ಮನೆ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಈ) ಜ್ಞಾನವು ಚೋದನೆಯಿಂದ(ಲೇ) ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ[3] (ಅದು) ಪುರುಷನನ್ನು ಜ್ಞಾನ(ವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೆಂದು) ಕಟ್ಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಆಗುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ (ಉಂಟಾಗುವ) ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ (ಇಂದ್ರಿಯವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಟ್ಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲವೋ) ಹಾಗೆಯೇ (ಇದು).

(ಕೇಳುವವನು) :- ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದರ ಅನಂತರ (ಈ) ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು (ಮಾಡಬೇಕೆಂದು) ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯೋ (ಅಂಥದ್ದು ಯಾವದಾದರೊಂದ)ನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೩. ಉಚ್ಯತೇ । ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕಃ, ಇಹಾಮುತ್ರಾರ್ಥಭೋಗವಿರಾಗಃ, ಶಮದಮಾದಿಸಾಧನಸಂಪತ್, ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವಂ ಚ । ತೇಷು ಹಿ ಸತ್ಸು ಪ್ರಾಗಪಿ ಧಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಃ ಊರ್ಧ್ವಂ ಚ ಶಕ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತುಂ ಜ್ಞಾತುಂ ಚ ನ ವಿಪರ್ಯಯೇ । ತಸ್ಮಾತ್ ಅಥಶಬ್ದೇನ ಯಥೋಕ್ತಸಾಧನಸಂಪತ್ತ್ಯಾನನ್ತರ್ಯಮ್ ಉಪದಿಶ್ಯತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, (ಕೇಳು). ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕ[4], ಈ

---

1. 'ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣೋಽರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ' ಎಂಬ ಜೈ. ಸೂ. (೧-೧-೧) ವನ್ನೂ ಅದರ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ ನೋಡಿ. ಚೋದನೆ ಎಂದರೆ ವೈದಿಕವಾಕ್ಯವು, ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

2. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಲೇ ಎಂದರ್ಥ. ಕರ್ಮವಾಕ್ಯವು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದೆಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಇಂಥ ಫಲಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದು ಸಾಧನವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

3. ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. "ಚೋದನಾಽಜನ್ಯತ್ವಾತ್" ಎಂದಿರುವ ಅಚ್ಚಿನ ಪಾಠವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

4. ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಕರ್ಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿವೇಕ - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು, ಇಂಥದ್ದೇ ಆ ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವಿಚಾರದಿಂದ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರ(ಲೋಕದ) ವಸ್ತುಗಳ ಭೋಗದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿ, ಶಮ, ದಮ, ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳ ಸಂಪತ್ತು, ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುವದು - (ಇವುಗಳುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಎಂಬುದು ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು). ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳು ಇದ್ದರೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮುಂಚೆಯೂ ಆಮೇಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.[1] ಆದ್ದರಿಂದ 'ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಯುಂಟಾದಮೇಲೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಅತಃಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೪. ಅತಃಶಬ್ದೋ ಹೇತ್ವರ್ಥಃ । ಯಸ್ಮಾತ್ ವೇದ ಏವ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದೀನಾಂ ಶ್ರೇಯಃಸಾಧನಾನಾಮ್ ಅನಿತ್ಯಫಲತಾಂ ದರ್ಶಯತಿ - "ತದ್ಯಥೇಹ ಕರ್ಮಜಿತೋ[2] ಲೋಕಃ ಕ್ಷೀಯತ ಏವಮೇವಾಮುತ್ರ ಪುಣ್ಯಜಿತೋ ಲೋಕಃ ಕ್ಷೀಯತೇ" (ಛಾಂ. ೮-೧-೬) ಇತ್ಯಾದಿಃ । ತಥಾ ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾದಪಿ ಪರಂ ಪುರುಷಾರ್ಥಂ ದರ್ಶಯತಿ - 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್' (ತೈ. ೨-೧) ಇತ್ಯಾದಿಃ ತಸ್ಮಾತ್ ಯಥೋಕ್ತಸಾಧನ ಸಮ್ಪತ್ತ್ಯನನ್ತರಂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ತವ್ಯಾ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

'ಅತಃ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುವದು. "ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಭೋಗವು ಕ್ಷಯವಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಭೋಗವೂ ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಛಾಂ. ೮-೧-೬) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವೇದವೇ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರೇಯಃಸಾಧನಗಳ[3] ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಹಾಗೂ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಹೆಚ್ಚಿನ (ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು) ಪಡೆಯುವನು" (ತೈ. ೨-೧) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ (ವೇದವೇ) ಬ್ರಹ್ಮವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ(ವು ದೊರಕುವದೆಂದೂ)

---

1. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿರುವ ನ್ಯಾಯಗಳು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಲ್ಲ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

2. 'ಕರ್ಮಚಿತೋ' 'ಪುಣ್ಯಚಿತೋ' ಎಂದು ಪಾಠಾಂತರ ; 'ಜಿತಃ' ಎಂಬ ಪಾಠವೇ ಮೇಲೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

3. ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳು.

ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದಕಾರಣ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಧನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು (ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ).[1]

ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದರ ವಿವರಣೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೫. 'ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' । ಬ್ರಹ್ಮ ಚ ವಕ್ಷ್ಯಮಾಣ ಲಕ್ಷಣಮ್ "ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ" (೧-೧-೨) ಇತಿ । ಅತ ಏವ ನ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ಜಾತ್ಯಾದ್ಯರ್ಥಾನ್ತರಮ್ ಆಶಙ್ಕಿತವ್ಯಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ[2] ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು. ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದರೆ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' (೧-೧-೨) ಎಂದು ಮುಂದಿನ (ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಉಂಟಲ್ಲ ![3] ಎಂದು ಶಂಕಿಸಕೂಡದು.

'ಬ್ರಹ್ಮದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಾರ್ಥಕಷಷ್ಠಿಯನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೬. 'ಬ್ರಹ್ಮಣಃ' ಇತಿ ಕರ್ಮಣಿ ಷಷ್ಠೀ ನ ಶೇಷೇ । ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಾಪೇಕ್ಷತ್ವಾತ್ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಃ, ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಾನ್ತರಾನಿರ್ದೇಶಾಚ್ಚ । ನನು ಶೇಷಷಷ್ಠೀ ಪರಿಗ್ರಹೇಽಪಿ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕರ್ಮತ್ವಂ ನ ವಿರುಧ್ಯತೇ । ಸಂಬನ್ಧಸಾಮಾನ್ಯಸ್ಯ ವಿಶೇಷ ನಿಷ್ಠತ್ವಾತ್ । ಏವಮಪಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಕರ್ಮತ್ವಮ್ ಉತ್ಸೃಜ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ದ್ವಾರೇಣ ಪರೋಕ್ಷಂ ಕರ್ಮತ್ವಂ ಕಲ್ಪಯತೋ ವ್ಯರ್ಥಃ ಪ್ರಯಾಸಃ ಸ್ಯಾತ್ । ನ ವ್ಯರ್ಥಃ, ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತಾಶೇಷವಿಚಾರಪ್ರತಿಜ್ಞಾನಾರ್ಥತ್ವಾತ್ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ಪ್ರಧಾನಪರಿಗ್ರಹೇ

---

1. ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯವು ಉಂಟಾದಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ ? ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಬಾರದೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

2. 'ಬ್ರಹ್ಮಣೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ) ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ವಿಗ್ರಹವಾಕ್ಯವು ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ. ವೃತ್ತಿಕಾರರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

3. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ, ಜೀವ, ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮ, ವೇದ - ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಶಂಕಿಸಿ ಒಬ್ಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರಂತೆ. ಅದು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ.

ತದಪೇಕ್ಷಿತಾನಾಮ್ ಅರ್ಥಾಕ್ಷಿಪ್ತತ್ವಾತ್ । ಬ್ರಹ್ಮ ಹಿ ಜ್ಞಾನೇನ ಆಪ್ತುಮಿಷ್ಟತಮತ್ವಾತ್ ಪ್ರಧಾನಮ್ । ತಸ್ಮಿನ್ ಪ್ರಧಾನೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ಮಣಿ ಪರಿಗೃಹೀತೇ ಯೈರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಿತೈರ್ವಿನಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತಂ ನ ಭವತಿ ತಾನಿ ಅರ್ಥಾಕ್ಷಿಪ್ತಾನ್ಯೇವ ಇತಿ ನ ಪೃಥಕ್ ಸೂತ್ರಯಿತವ್ಯಾನಿ । ಯಥಾ 'ರಾಜಾಸೌ ಗಚ್ಛತಿ' ಇತ್ಯುಕ್ತೇ ಸಪರಿವಾರಸ್ಯ ರಾಜ್ಞೋ ಗಮನಮ್ ಉಕ್ತಂ ಭವತಿ, ತದ್ವತ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

'ಬ್ರಹ್ಮದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯು ಬಂದಿದೆ (ಯೇ ಹೊರತು) ಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.[1] ಏಕೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ(ವಾದದ್ದು) ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ; (ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಬೇರೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವು ವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣಬೇಕಲ್ಲವೆ ?[2]

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹೀಗೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವ[3] ಬ್ರಹ್ಮದ ಕರ್ಮತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ(ಸಂಬಂಧದ) ಮೂಲಕವಾಗಿ (ಅದಕ್ಕೆ) ಪರೋಕ್ಷವಾದ[4] ಕರ್ಮತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವವನಿಗೆ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರಯಾಸವಾಗುವದಲ್ಲ !

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವದನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ(ದಂತಾಗುವ)ದಕ್ಕೆ (ಅದು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.)

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ

1. ಶೇಷವೆಂದರೆ ಕಾರಕವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಉಳಿದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥ. ಒಬ್ಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು.

2. ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಸಂಬಂಧ' ವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾಕಾಂಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗಿಯೇ ತೀರುವದು. ಅದು ಕರ್ಮತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿಸಿದಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದಾಗಲೂ ಬರುವದಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಶಬ್ದದಿಂದ ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುವ.

4. ಕರ್ಮತ್ವವನ್ನು ಶಬ್ದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮತ್ವವು ಪರೋಕ್ಷವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವ.

(ಇಲ್ಲಿ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊಂದುವದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟತಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅದೇ) ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ; ಆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, (ಯಾವ) ಯಾವವುಗಳನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ (ಆಗುತ್ತದೆ)ಯಾದ್ದರಿಂದ (ಅವನ್ನು) ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸೂತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ.[1] 'ಅಗೊ, ಅರಸನು ಹೋಗುತ್ತಿದಾನೆ' ಎಂದರೆ ಪರಿವಾರದೊಡನೆಯೇ ಅರಸು ಹೋಗುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ (ಇದು).

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೭. ಶ್ರುತ್ಯನುಗಮಾಚ್ಚ । "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ" (ತೈ. ೩-೧) ಇತ್ಯಾದ್ಯಾಃ ಶ್ರುತಯಃ "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ" (ತೈ. ೩-೧) ಇತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಮೇವ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಕರ್ಮತ್ವಂ ದರ್ಶಯನ್ತಿ । ತಚ್ಚ ಕರ್ಮಣಿ ಷಷ್ಠೀಪರಿಗ್ರಹೇ ಸೂತ್ರೇಣ ಅನುಗತಂ ಭವತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ 'ಬ್ರಹ್ಮಣಃ' ಇತಿ ಕರ್ಮಣಿ ಷಷ್ಠೀ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದರಿಂದಲೂ (ಇದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಷಷ್ಠಿ ಎನ್ನುವದೇ ಯುಕ್ತವು). "ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿವೆಯೋ" (ತೈ. ೩-೧) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು "ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡು, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ತೈ. ೩-೧) ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. (ಈ) ಷಷ್ಠಿಯು ಕರ್ಮವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ (ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ) ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನೂ ಸೂತ್ರವು ಅನುಸರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮದ' ಎಂಬುದು ಕರ್ಮವೆಂಬ (ಅರ್ಥ)ದಲ್ಲಿ (ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರುವ) ಷಷ್ಠೀ (ವಿಭಕ್ತಿಯು).

ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬುದರ ವಿವರ

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೮. ಜ್ಞಾತುಮ್ ಇಚ್ಛಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ । ಅವಗತಿಪರ್ಯನ್ತಂ ಜ್ಞಾನಂ ಸನ್ವಾಚ್ಯಾಯಾ ಇಚ್ಛಾಯಾಃ ಕರ್ಮ । ಫಲವಿಷಯತ್ವಾತ್ ಇಚ್ಛಾಯಾಃ । ಜ್ಞಾನೇನ ಹಿ

1. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ವ್ಯರ್ಥಪ್ರಯಾಸವೇ ಸರಿ ಎಂದು ಭಾವ.

ಪ್ರಮಾಣೇನ ಅವಗನ್ತುಮ್ ಇಷ್ಟಂ ಬ್ರಹ್ಮ । ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿರ್ಹಿ ಪುರುಷಾರ್ಥಃ । ನಿಃಶೇಷಸಂಸಾರಬೀಜಾವಿದ್ಯಾದ್ಯನರ್ಥನಿಬರ್ಹಣಾತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂದರೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಜ್ಞಾನವು ಸನ್ (ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ) ವಾಚ್ಯವಾದ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು.[1] ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯು ಫಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ).[2] ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೇ (ನಾವು) ಇಚ್ಛಿಸುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುವ[3] ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ನಾಶಗೊಳಿಸುವದರಿಂದ (ಅದೇ) ಪುರುಷಾರ್ಥವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಇಚ್ಛೆ ಮಾಡಬೇಕು.[4]

ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೯. ತತ್ ಪುನರ್ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಂ ವಾ ಸ್ಯಾತ್ । ಯದಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್, ನ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಮ್ । ಅಥ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್, ನೈವ ಶಕ್ಯಂ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತುಮ್ ಇತಿ । ಉಚ್ಯತೇ । ಅಸ್ತಿ ತಾವದ್ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವಮ್, ಸರ್ವಜ್ಞಮ್, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಸಮನ್ವಿತಮ್ । ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ಹಿ ವ್ಯುತ್ಪಾದ್ಯಮಾನಸ್ಯ, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧತ್ವಾದಯಃ ಅರ್ಥಾಃ ಪ್ರತೀಯನ್ತೇ । ಬೃಂಹತೇರ್ಧಾತೋಃ ಅರ್ಥಾನು

---

1. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಸಾ' ಎಂದಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಸನ್ ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣದ ಹೆಸರು ; ಆ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು ಇಚ್ಛೆ. ಇಚ್ಛಿಸುವದು ಯಾವದನ್ನು ? ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಲ್ಲ, ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅವಗತಿ (ಅರಿವು) ಎಂಬ ಫಲವನ್ನು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಿತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

2. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಇಚ್ಛೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಕರಣವಲ್ಲ, ಫಲ.

3. ಅವಿದ್ಯೆ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ - ಇವು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜ ಎಂದರೆ ಕಾರಣ.

4. ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ, ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶಗೊಳಿಸುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವದು ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ.

ಗಮಾತ್ । ಸರ್ವಸ್ಯ ಆತ್ಮತ್ವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವಪ್ರಸಿದ್ಧಿಃ । ಸರ್ವೋ ಹಿ ಆತ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವಂ ಪ್ರತ್ಯೇತಿ ನ ನಾಹಮಸ್ಮಿ ಇತಿ । ಯದಿ ಹಿ ನಾತ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವಪ್ರಸಿದ್ಧಿಃ ಸ್ಯಾತ್ ಸರ್ವೋ ಲೋಕೋ ನಾಹಮಸ್ಮಿ ಇತಿ ಪ್ರತೀಯಾತ್ । ಆತ್ಮಾ ಚ ಬ್ರಹ್ಮ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಈಗ) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ (ಅದು) ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಲು ಶಕ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವಲ್ಲ[1] !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, (ಕೇಳು). ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೃಂಹ್ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ''ಬ್ರಹ್ಮ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ[2] ನಿತ್ಯಶುದ್ಧತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ[3] ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವನೇ ಆಗಲಿ, ತಾನು ಇದೇನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವನೇ ಹೊರತು 'ನಾನಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು (ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರು)ವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಇರುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ 'ನಾನು

---

1. ಸಂದಿಗ್ಧವೂ ಸಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಯುಕ್ತ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತೇ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ವ್ಯರ್ಥ ; ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗದು ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ ; ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿರಿ.

2. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವೊ, ಅಥವಾ ಅಂಥ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯವೊ ? - ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಮೊದಲನೆಯ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತು ವೇದದಲ್ಲಿದೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಕರಣಾದಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹುದಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದವಲ್ಲ.

3. ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

ಇರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು.[1] (ಆದರೆ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ) ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು. (ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ)

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೦. ಯದಿ ತರ್ಹಿ ಲೋಕೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಆತ್ಮತ್ವೇನ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್ ಅಸ್ತಿ ತತಃ ಜ್ಞಾತಮೇವ ಇತಿ ಅಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯತ್ವಂ ಪುನರಾಪನ್ನಮ್ । ನ । ತದ್ವಿಶೇಷಂ ಪ್ರತಿ ವಿಪ್ರತಿಪತ್ತೇಃ । ದೇಹಮಾತ್ರಂ ಚೈತನ್ಯವಿಶಿಷ್ಟಮ್ ಆತ್ಮಾ ಇತಿ ಪ್ರಾಕೃತಾ ಜನಾಃ ಲೌಕಾಯತಿಕಾಶ್ಚ ಪ್ರತಿಪನ್ನಾಃ । ಇನ್ದ್ರಿಯಾಣ್ಯೇವ ಚೇತನಾನಿ ಆತ್ಮಾ ಇತ್ಯಪರೇ । ಮನ ಇತ್ಯನ್ಯೇ । ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರಂ ಕ್ಷಣಿಕಮ್ ಇತ್ಯೇಕೇ । ಶೂನ್ಯಮ್ ಇತ್ಯಪರೇ । ಅಸ್ತಿ ದೇಹಾದಿವ್ಯತಿರಿಕ್ತಃ ಸಂಸಾರೀ ಕರ್ತಾ ಭೋಕ್ತಾ ಇತ್ಯಪರೇ । ಭೋಕ್ತೈವ ಕೇವಲಂ ನ ಕರ್ತಾ ಇತ್ಯೇಕೇ । ಅಸ್ತಿ ತದ್ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಈಶ್ವರಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸರ್ವಶಕ್ತಃ ಇತಿ ಕೇಚಿತ್ । ಆತ್ಮಾ ಸ ಭೋಕ್ತುಃ ಇತ್ಯಪರೇ । ಏವಂ ಬಹವೋ ವಿಪ್ರತಿಪನ್ನಾಃ ಯುಕ್ತಿವಾಕ್ಯತದಾಭಾಸ ಸಮಾಶ್ರಯಾಃ ಸನ್ತಃ । ತತ್ರ ಅವಿಚಾರ್ಯ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಪ್ರತಿಪದ್ಯಮಾನಃ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಾತ್ ಪ್ರತಿಹನ್ಯೇತ । ಅನರ್ಥಂ ಚ ಇಯಾತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೋಪನ್ಯಾಸಮುಖೇನ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ ತದವಿರೋಧಿತರ್ಕೋಪಕರಣಾ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಪ್ರಯೋಜನಾ ಪ್ರಸ್ತೂಯತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಹಾಗಾದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಾದರೆ ತಿಳಿದೇ ಇದೆಯೆಂದಾಯಿತಾಗಿ (ಅದನ್ನು) ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬ (ಪಕ್ಷವೇ) ಮತ್ತೆ ಬಂದಿತಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ (ಆತ್ಮನ) ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರೂ ಲೋಕಾಯತಿಕರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವರು. ಚೇತನವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (ತಿಳಿದಿರುವರು). ಮನಸ್ಸೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃವೂ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆದ ಸಂಸಾರಿಯು ಇರುವನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ).

---

1. ಆತ್ಮಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾನಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಬರಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎಂದರ್ಥ.

ಅವನು ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತೃವೇ ಹೊರತು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು (ತಿಳಿದಿರುವರು); ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಈಶ್ವರನು ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು (ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ). ಅವನು ಭೋಕ್ತೃವಾದ (ಜೀವನ) ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು (ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ).[1] ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳ ಆಭಾಸಗಳನ್ನೂ[2] ಆಶ್ರಯಿಸಿದವರಾಗಿ ಅನೇಕರು ವಿರುದ್ಧವಾದ (ಬಗೆಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪಡುತ್ತಿರುವರು). ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದನ್ನು ನಂಬಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾದ (ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು) ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದೀತು, ಅನರ್ಥವನ್ನೂ ಹೊಂದಬೇಕಾದೀತು.[3] ಆದ್ದರಿಂದ (ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳ **ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು**[4] ಅದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು[5] ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೨ ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

(ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ)

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೧. ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಮ್ ಇತ್ಯುಕ್ತಮ್ । ಕಿಂಲಕ್ಷಣಂ ಪುನಸ್ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಇತಿ ? ಅತ ಆಹ ಭಗವಾನ್ ಸೂತ್ರಕಾರಃ -

---

1. ಇದೇ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

2. ಕೆಲವು ಸರಿಯಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು, ತತ್ಪರವಾದ ಪ್ರಬಲವಾಕ್ಯಗಳು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದುಷ್ಟವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು, ದುರ್ಬಲವಾದ ಅತತ್ಪರವಾಕ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವವು ಸರಿ ಯಾದವು, ಯಾವವು ಪ್ರಮಾಣ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಲ್ಲದೆ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

3. ತಪ್ಪನ್ನು ಸರಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದರಂತೆ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಅನರ್ಥವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

4. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಉಪದೇಶವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಈ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದಂತೆಯೂ ಆಯಿತು ಎಂದರ್ಥ.

5. ವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕರಣವು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ತರ್ಕವು ಉಪಕರಣವು.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು (ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ; ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ? - ಎಂದರೆ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :-

ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ।।೨।।

೨. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದದ್ದು ಏತರಿಂದ ಆಗುವದೋ (ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು).

ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂಬುದರ ವಿವರ

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೨. ಜನ್ಮ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ಆದಿಃ ಅಸ್ಯ ಇತಿ ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನೋ ಬಹುವ್ರೀಹಿಃ । ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಭಙ್ಗಂ ಸಮಾಸಾರ್ಥಃ । ಜನ್ಮನಶ್ಚ ಆದಿತ್ವಂ ಶ್ರುತಿನಿರ್ದೇಶಾಪೇಕ್ಷಂ ವಸ್ತುವೃತ್ತಾಪೇಕ್ಷಂ ಚ । ಶ್ರುತಿನಿರ್ದೇಶಸ್ತಾವತ್ "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ" (ತೈ. ೩-೧) ಇತ್ಯಸ್ಮಿನ್ ವಾಕ್ಯೇ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಾನಾಂ ಕ್ರಮದರ್ಶನಾತ್ । ವಸ್ತುವೃತ್ತಮಪಿ ಜನ್ಮನಾ ಲಬ್ಧಸತ್ತಾಕಸ್ಯ ಧರ್ಮಿಣಃ ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಸಂಭವಾತ್ ।।

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಜನ್ಮವು ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಈ (ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ) ಆದಿ (ಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಜನ್ಮಾದಿ) ಎಂದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿ[1] (ಸಮಾಸವಿದು. ಈ) ಸಮಾಸಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯ(ಗಳ ಒಟ್ಟು) ಎಂದು ಅರ್ಥ. (ಹುಟ್ಟುವದು, ಇರುವದು, ಅಡಗುವದು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ) ಹುಟ್ಟುವದೇ ಮೊದಲು ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ, ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ

1. ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಮಾಸವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲಂಬಕರ್ಣ (ಉದ್ದಕಿವಿಯವನು) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಉದ್ದನೆಯ ಕಿವಿಯು ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲಂಬಕರ್ಣ ಎಂಬುದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿ. ಆದರೆ 'ಚಿತ್ರಗು' (ಹಂಡೆಹಸುಗಳುಳ್ಳವನು) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹಸುವು ವಿಶೇಷ್ಯದ ಭಾಗವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿ.

ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು (ಹೇಗೆಂದರೆ), "ಈ ಭೂತಗಳು ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ (ಯಾವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವು ಜೀವಿಸಿರುವವೋ, ಯಾವದರ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು)" (ತೈ. ೩-೧) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ[1] ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಇನ್ನು) ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವ(ವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ) ಅದೂ (ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ) ; ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಿಯಾದ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟಿ ಇರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯ - ಇವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಸ್ಯ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೩. 'ಅಸ್ಯ' ಇತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಸಂನಿಧಾಪಿತಸ್ಯ ಧರ್ಮಿಣಃ ಇದಮಾ ನಿರ್ದೇಶಃ । ಷಷ್ಠೀ ಜನ್ಮಾದಿಧರ್ಮಸಂಬನ್ಧಾರ್ಥಾ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

'ಅಸ್ಯ' (ಇದಕ್ಕೆ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ (ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ) ತಿಳಿದುಬರುವ (ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ) ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಇದು' ಎಂಬ (ಶಬ್ದ)ದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.[2] ಷಷ್ಠೀ (ವಿಭಕ್ತಿಯು ಧರ್ಮಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ) ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧ(ವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ)ದಕ್ಕೆ (ಬಂದಿದೆ).

ಯತಃ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೪. 'ಯತಃ' ಇತಿ ಕಾರಣನಿರ್ದೇಶಃ । ಅಸ್ಯ ಜಗತಃ ನಾಮರೂಪಾಭ್ಯಾಂ ವ್ಯಾಕೃತಸ್ಯ ಅನೇಕಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸಂಯುಕ್ತಸ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಯತದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಕ್ರಿಯಾಫಲಾಶ್ರಯಸ್ಯ ಮನಸಾಪ್ಯಚಿನ್ತ್ಯರಚನಾರೂಪಸ್ಯ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಭಙ್ಗಂ ಯತಃ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ ಸರ್ವಶಕ್ತೇಃ ಕಾರಣಾತ್ ಭವತಿ 'ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ' ಇತಿ ವಾಕ್ಯಶೇಷಃ ॥

---

1. ಈ ಬಗೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದೆ.

2. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ - ಇಂಥ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಇದು' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

'ಯತಃ' (ಏತರಿಂದ) ಎಂಬ (ಮಾತು) ಕಾರಣವನ್ನು[1] ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವದಾಗಿಯೂ[2] ಅನೇಕಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವದಾಗಿಯೂ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ - ಇವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದಾಗಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೂಡ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗದ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹುಟ್ಟು, ಇರವು, ಅಳಿವು - ಇವುಗಳು ಯಾವ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ[3] ಆಗುವವೋ 'ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಷಡ್ಭಾವವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೫. ಅನ್ಯೇಷಾಮಪಿ ಭಾವವಿಕಾರಾಣಾಂ ತ್ರಿಷ್ವೇವ ಅನ್ತರ್ಭಾವಃ ಇತಿ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿನಾಶಾನಾಂ ಇಹ ಗ್ರಹಣಮ್ । ಯಾಸ್ಕಪರಿಪಠಿತಾನಾಂ ತು 'ಜಾಯತೇ', 'ಅಸ್ತಿ' - (ನಿ. ೧-೧-೩, ೪) ಇತ್ಯಾದೀನಾಂ ಗ್ರಹಣೇ ತೇಷಾಂ ಜಗತಃ ಸ್ಥಿತಿಕಾಲೇ ಸಂಭಾವ್ಯಮಾನತ್ವಾತ್ ಮೂಲಕಾರಣಾತ್ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿನಾಶಾಃ ಜಗತೋ ನ ಗೃಹೀತಾಃ ಸ್ಯುಃ ಇತಿ ಆಶಙ್ಕ್ಯೇತ ; ತನ್ಮಾ ಶಙ್ಕಿ ಇತಿ ಯಾ ಉತ್ಪತ್ತಿಃ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ, ತತ್ರೈವ ಸ್ಥಿತಿಃ ಪ್ರಲಯಶ್ಚ ತ ಏವ ಗೃಹ್ಯನ್ತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಉಳಿದ ವಸ್ತುವಿಕಾರಗಳೂ (ಈ) ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿವೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದು, ಇರುವದು, ನಾಶವಾಗುವದು - ಇವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಸ್ಕರು ಹೇಳಿರುವ 'ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ', 'ಇರುತ್ತದೆ' (ನಿ. ೧-೧-೩, ೪) ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವುಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ

1. ನಿಮಿತ್ತ, ಉಪಾದಾನ - ಎಂಬ ಎರಡುಬಗೆಯ ಕಾರಣವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಇದು ಮುಂದೆ (೧-೪-೨೩ ರಿಂದ ೨೭ ರವರೆಗೆ) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

2. ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಕೃತಪ್ರಪಂಚ ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಹೆಸರು.

3. ಹುಟ್ಟಿದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಇರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ವ್ಯವಹಾರದ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಕಾಲಕೃತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ೨೫ನೆಯ ಪ್ರಘಟ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಮೂಲಕಾರಣ[1](ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ)ದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ (ಉಂಟಾಗುವ) ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಾಶ - ಇವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಲಾರರು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗುವದು. ಹಾಗೆ ಶಂಕಿಸದೆ ಇರಲೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ (ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ) ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿದೆಯಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಿಕೆ, (ಅದರಲ್ಲಿಯೇ) ನಾಶವಾಗುವಿಕೆ (ಎಂಬಿವುಗಳಿವೆಯಲ್ಲ), ಅವನ್ನೇ[2] (ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಎಂದು - ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು).

ಒಟ್ಟು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೬. ನ ಯಥೋಕ್ತವಿಶೇಷಣಸ್ಯ ಜಗತಃ ಯಥೋಕ್ತವಿಶೇಷಣಮ್ ಈಶ್ವರಂ ಮುಕ್ತ್ವಾ ಅನ್ಯತಃ ಪ್ರಧಾನಾತ್ ಅಚೇತನಾತ್, ಅಣುಭ್ಯಃ, ಅಭಾವಾತ್ ಸಂಸಾರಿಣೋ ವಾ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ಸಂಭಾವಯಿತುಂ ಶಕ್ಯಮ್ । ನ ಚ ಸ್ವಭಾವತಃ । ವಿಶಿಷ್ಟ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಾನಾಮ್ ಇಹ ಉಪಾದಾನಾತ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ[3] ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನನ್ನು[4] ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನದಿಂದಲಾಗಲಿ[5] ಅಣುಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ[6] ಅಭಾವದಿಂದಲಾಗಲಿ[7] ಸಂಸಾರಿ(ಯಾದ ಜೀವ)ನಿಂದಲಾಗಲಿ[8]

---

1. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

2. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೇ ಎಂದರ್ಥ.

3. ಭಾ. ಭಾ. ೨೪ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ.

4. ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೂ ಈಶ್ವರನೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

5. ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಧಾನವೆಂಬ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವರು.

6. ಪರಮಾಣುಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೆಂದೂ ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದೂ ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯವೈಶೇಷಿಕರ ಮತಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಲಾಗುವದು.

7. ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವು, ನಿಸ್ಸಾರವಾದದ್ದು - ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ಒಂದು ಪಂಗಡದವರ ಮತವು.

8. ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂಬ ಜೀವನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು ಎಂಬವರ ಮತವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ.

ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದು (ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು) ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೂ (ಇವು ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ). ಏಕೆಂದರೆ (ಆಯಾ) ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ.[1]

ಈ ಸೂತ್ರವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಅನುಮಾನವನ್ನಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೭. ಏತದೇವ ಅನುಮಾನಂ ಸಂಸಾರಿವ್ಯತಿರಿಕ್ತೇಶ್ವರಾಸ್ತಿತ್ವಾದಿಸಾಧನಂ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಈಶ್ವರಕಾರಣಿನಃ । ನನು ಇಹಾಪಿ ತದೇವ ಉಪನ್ಯಸ್ತಂ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರೇ । ನ । ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಕುಸುಮಗ್ರಥನಾರ್ಥತ್ವಾತ್ ಸೂತ್ರಾಣಾಮ್ । ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಿ ಹಿ ಸೂತ್ರೈಃ ಉದಾಹೃತ್ಯ ವಿಚಾರ್ಯನ್ತೇ । ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿಚಾರಣಾಧ್ಯವಸಾನನಿರ್ವೃತ್ತಾ ಹಿ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿಃ ನ ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣಾನ್ತರನಿರ್ವೃತ್ತಾ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇದೇ ಅನುಮಾನ(ವೇ) ಸಂಸಾರಿ (ಜೀವರು)ಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನು ಇದಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ[2] ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದೆಂದು ಈಶ್ವರ (ನಿಮಿತ್ತ)ಕಾರಣವಾದಿಗಳು[3] ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- (ಈ) ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ (ಅನುಮಾನ)ವನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಹೇಳಿರುವದು ?

(ಉತ್ತರ) :- ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಈ) ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬ ಹೂಗಳನ್ನು (ಮಾಲಿಕೆಯಾಗಿ) ಕಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ (ಬಂದಿರುತ್ತವೆ). ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿ (ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು)

---

1. ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇಂಥ ಫಲವು ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ಕಾರಣವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹೀಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಭಾವ.

2. 'ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ' ಎಂದರೆ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಸರ್ವಶಕ್ತನು, ಜಗತ್ಕಾರಣನು - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಎಂದರ್ಥ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಕರ್ತೃವಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂದರ್ಥ. ನಾವು ಶ್ರುತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಅವರು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಶ್ರುತಿಗಿಂತ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಎಂದರ್ಥ.

ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ? ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೆಂಬುದು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆಗುವದೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.[1]

(ಭಾಷ್ಯ)

೨೮. ಸತ್ಸು ತು ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯೇಷು ಜಗತೋ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಾದಿಷು ತದರ್ಥಗ್ರಹಣದಾರ್ಢ್ಯಾಯ ಅನುಮಾನಮಪಿ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾವಿರೋಧಿ ಪ್ರಮಾಣಂ ಭವತ್ ನ ನಿವಾರ್ಯತೇ । ಶ್ರುತ್ಯೈವ ಚ ಸಹಾಯತ್ವೇನ ತರ್ಕಸ್ಯ ಅಭ್ಯುಪೇತತ್ವಾತ್ । ತಥಾ ಹಿ "ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮನ್ತವ್ಯಃ" (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಇತಿ ಶ್ರುತಿಃ, "ಪಣ್ಡಿತೋ ಮೇಧಾವೀ ಗನ್ಧಾರಾನೇವೋಪಸಂಪದ್ಯೇತೈವಮೇವೇಹಾಚಾರ್ಯವಾನ್ ಪುರುಷೋ ವೇದ" (ಛಾಂ. ೬-೧೪-೨) ಇತಿ ಚ ಪುರುಷಬುದ್ಧಿಸಾಹಾಯ್ಯಮ್ ಆತ್ಮನೋ ದರ್ಶಯತಿ । ನ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಮಿವ ಶ್ರುತ್ಯಾದಯ ಏವ ಪ್ರಮಾಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಮ್, ಕಿಂ ತು ಶ್ರುತ್ಯಾದಯಃ ಅನುಭವಾದಯಶ್ಚ ಯಥಾಸಂಭವಮ್ ಇಹ ಪ್ರಮಾಣಮ್ । ಅನುಭವಾವಸಾನತ್ವಾತ್ ಭೂತವಸ್ತುವಿಷಯತ್ವಾಚ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನಸ್ಯ । ಕರ್ತವ್ಯೇ ಹಿ ವಿಷಯೇ ನಾನುಭವಾಪೇಕ್ಷಾ ಅಸ್ತಿ ಇತಿ ಶ್ರುತ್ಯಾದೀನಾಮೇವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಸ್ಯಾತ್ । ಪುರುಷಾಧೀನಾತ್ಮಲಾಭತ್ವಾಚ್ಚ ಕರ್ತವ್ಯಸ್ಯ ಕರ್ತುಮ್ ಅಕರ್ತುಮ್ ಅನ್ಯಥಾ ವಾ ಕರ್ತುಂ ಶಕ್ಯಂ ಲೌಕಿಕಂ ವೈದಿಕಂ ಚ ಕರ್ಮ । ಯಥಾ ಅಶ್ವೇನ ಗಚ್ಛತಿ, ಪದ್ಭ್ಯಾಮ್ ಅನ್ಯಥಾ ವಾ ನ ವಾ ಗಚ್ಛತಿ ಇತಿ । ತಥಾ "ಅತಿರಾತ್ರೇ ಷೋಡಶಿನಂ ಗೃಹ್ಣಾತಿ" (?) "ನಾತಿರಾತ್ರೇ ಷೋಡಶಿನಂ ಗೃಹ್ಣಾತಿ" (?) "ಉದಿತೇ ಜುಹೋತಿ" (?) "ಅನುದಿತೇ ಜುಹೋತಿ" (?) ಇತಿ । ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಾಶ್ಚ ಅತ್ರ ಅರ್ಥವನ್ತಃ ಸ್ಯುಃ । ವಿಕಲ್ಪೋತ್ಸರ್ಗಾಪವಾದಾಶ್ಚ । ನ ತು ವಸ್ತು 'ಏವಮ್', 'ನೈವಮ್', 'ಅಸ್ತಿ', 'ನಾಸ್ತಿ' ಇತಿ ವಾ ವಿಕಲ್ಪ್ಯತೇ । ವಿಕಲ್ಪನಾಸ್ತು ಪುರುಷಬುದ್ಧ್ಯಪೇಕ್ಷಾಃ ನ ವಸ್ತುಯಾಥಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನಂ ಪುರುಷಬುದ್ಧ್ಯಪೇಕ್ಷಮ್, ಕಿಂ ತರ್ಹಿ ವಸ್ತುತನ್ತ್ರಮೇವ ತತ್ । ನ ಹಿ ಸ್ಥಾಣೌ ಏಕಸ್ಮಿನ್ ಸ್ಥಾಣುರ್ವಾ ಪುರುಷಃ, ಅನ್ಯೋ ವಾ - ಇತಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಂ ಭವತಿ । ತತ್ರ ಪುರುಷಃ ಅನ್ಯೋ ವಾ ಇತಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಮ್ । ಸ್ಥಾಣುರೇವ ಇತಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಮ್ । ವಸ್ತುತನ್ತ್ರತ್ವಾತ್ । ಏವಂಭೂತವಸ್ತುವಿಷಯಾಣಾಂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ವಸ್ತುತನ್ತ್ರಮ್ । ತತ್ರ ಏವಂ ಸತಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಮಪಿ ವಸ್ತುತನ್ತ್ರಮೇವ । ಭೂತವಸ್ತುವಿಷಯತ್ವಾತ್ ॥

1. ವಾಕ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ(ವಿಂಥ)ದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ)ವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ[1] ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದ ಅನುಮಾನವೂ[2] ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ(ದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು) ಬೇಡವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ತರ್ಕವನ್ನು (ತನಗೆ) ಸಹಾಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ''(ಆತ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು) ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ''ಪಂಡಿತನೂ ಜಾಣನೂ ಆದವನು ಹೇಗೆ ಗಂಧಾರದೇಶವನ್ನೇ ಸೇರುವನೋ, ಇದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯನನ್ನುಳ್ಳ ಪುರುಷನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ'' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ ತನಗೆ ಪುರುಷಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯವೂ[3] ಬೇಕೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವೋ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೂ[4] ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ[5] ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ[6] ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣತಕ್ಕದ್ದು, ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಭೂತವಸ್ತುವೇ[7] ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ತವ್ಯವೇ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವು. ಕರ್ತವ್ಯವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಹೀಗೆ). ಲೌಕಿಕ (ಕರ್ಮವೂ) ವೈದಿಕಕರ್ಮವೂ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : (ಹೋಗುವದೆಂಬುದು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ) ಕುದುರೆಯ ಮೇಲಾದರೂ ಹೋಗಬಹುದು, ಕಾಲಿಂದಲಾದರೂ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಹೋಗಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಹೋಗದೆಯೇ

---

1. ಸಂದೇಹವೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಹೋಗಿ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ.

2. ತರ್ಕವೂ ಎಂದರ್ಥ ; ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಲ್ಲ.

3. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ತರ್ಕವಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರಿಯಾದ ಲೌಕಿಕತರ್ಕವೂ ಮನನಕ್ಕೆ ಬೇಕು.

4. ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿಗಳೂ.

5. ಅನುಭವ, ತರ್ಕ - ಮುಂತಾದವೂ.

6. ಉಪಾಸನೆಯು ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣವು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವು.

7. ಇರುವ ವಸ್ತುವೇ, ಇನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮವಲ್ಲ.

ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಇದರಂತೆ (ವೈದಿಕಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :) "ಅತಿರಾತ್ರ(ವೆಂಬ ಯಾಗ)ದಲ್ಲಿ ಷೋಡಶಿ (ಎಂಬ ಪಾತ್ರೆ)ಯನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡಬೇಕು" (?) "ಅತಿರಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಷೋಡಶಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಣಮಾಡ ಬಾರದು" (?) 'ಉದಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಹೋಮಮಾಡಬೇಕು', "ಉದಯವಾಗು ವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಹೋಮಮಾಡಬೇಕು" (?) ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳು ಈ (ಕರ್ತವ್ಯವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವವು, ವಿಕಲ್ಪ, ಸಾಮಾನ್ಯವಚನ, ಅಪವಾದ[1] - ಇವುಗಳೂ (ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿರುವವು). ಆದರೆ (ಸಿದ್ಧ)ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಹೀಗೆ, ಹೀಗಲ್ಲ' ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಇದೆ, ಇಲ್ಲ' ಎಂದಾಗಲಿ ವಿಕಲ್ಪನೆಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು. ವಿಕಲ್ಪ ನೆಗಳಾದರೋ ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. **ವಸ್ತುವಿನ ತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ (ಉಂಟಾಗುವ)ದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಅದು (ಉಂಟಾಗುವದು).** ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಮೋಟುಮರದಲ್ಲಿ '(ಇದು) ಮೋಟುಮರವೋ, ಪುರುಷನೋ, ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದೋ (ಆಗಿರಬೇಕು)' ಎಂದು (ತಿಳಿಯುವದು) ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂದಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದೆಂದಾಗಲಿ (ತಿಳಿಯುವದು) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ; ಮೋಟುಮರವೇ ಎಂದು (ತಿಳಿಯುವದು) ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು, ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು) ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ (ಎನ್ನಬೇಕು). ಏಕೆಂದರೆ (ಇದಕ್ಕೆ) ಭೂತವಸ್ತುವೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೇವಲವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಮ್ಯ

(ಭಾಷ್ಯ)

೧೯. ನನು ಭೂತವಸ್ತುತ್ವೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪ್ರಮಾಣಾನ್ತರವಿಷಯತ್ವಮೇವ ಇತಿ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯವಿಚಾರಣಾ ಅನರ್ಥಿಕೈವ ಪ್ರಾಪ್ತಾ । ನ । ಇನ್ದ್ರಿಯಾವಿಷಯತ್ವೇನ ಸಂಬನ್ಧಾಗ್ರಹಣಾತ್ । ಸ್ವಭಾವತೋ ವಿಷಯವಿಷಯಾಣಿ ಇನ್ದ್ರಿಯಾಣಿ ನ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷಯಾಣಿ । ಸತಿ ಹಿ ಇನ್ದ್ರಿಯವಿಷಯತ್ವೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಇದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸಂಬದ್ಧಂ

---

1. **ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ** ಹಾಗೂ ಆಗಬಹುದು, ಹೀಗೂ ಆಗಬಹುದು - ಎನ್ನುವದು **ಸಾಮಾನ್ಯವಚನ** ಎಂದರೆ 'ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಕೂಡದು' ಎಂಬಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. **ಅಪವಾದವೆಂದರೆ** 'ಪಶುವನ್ನು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕು' ಎಂಬಂತ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ವಿಶೇಷಸ್ಥಲವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಚನವು.

ಕಾರ್ಯಮ್ ಇತಿ ಗೃಹ್ಯೇತ । ಕಾರ್ಯಮಾತ್ರಮೇವ ತು ಗೃಹ್ಯಮಾಣಂ ಕಿಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ಸಂಬದ್ಧಮ್, ಕಿಮನ್ಯೇನ ಕೇನಚಿದ್ವಾ ಸಂಬದ್ಧಮ್ ಇತಿ ನ ಶಕ್ಯಂ ನಿಶ್ಚೇತುಮ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರಂ ನಾನುಮಾನೋಪನ್ಯಾಸಾರ್ಥಮ್, ಕಿಂ ತರ್ಹಿ ವೇದಾನ್ತ ವಾಕ್ಯಪ್ರದರ್ಶನಾರ್ಥಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದರೆ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಯಿತಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ **ವಿಷಯ ವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಅದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ) ಸಂಬಂಧವು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.** ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಈ (ಜಗತ್ತು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯವಾದ (ಜಗತ್ತು) ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ಅದು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾವದಕ್ಕಾದರೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೋ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಈ) ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರವು ಅನುಮಾನ ವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ (ಬಂದಿಲ್ಲ), ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ : ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ (ಬಂದಿದೆ).

ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯ

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೦. ಕಿಂ ಪುನಸ್ತದ್ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಂ ಯತ್ ಸೂತ್ರೇಣ ಇಹ ಲಿಲಕ್ಷಯಿಷಿತಮ್ ? "ಭೃಗುರ್ವೈ ವಾರುಣಿಃ । ವರುಣಂ ಪಿತರಮುಪಸಸಾರ । ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ।" ಇತ್ಯುಪಕ್ರಮ್ಯ ಆಹ - "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ । ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವನ್ತಿ । ಯತ್ ಪ್ರಯನ್ತ್ಯಭಿಸಂವಿಶನ್ತಿ । ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ।" (ತೈ. ೩-೧)[1] । ತಸ್ಯ ಚ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯಮ್ "ಆನನ್ದಾದ್ಧ್ಯೇವ ಖಲ್ವಿಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ । ಆನನ್ದೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವನ್ತಿ । ಆನನ್ದಂ ಪ್ರಯನ್ತ್ಯಭಿ

---

1. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇತಿ ಇದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸಂವಿಶನ್ತೀತಿ ॥''[1] ಅನ್ಯಾನ್ಯಪಿ ಏವಂಜಾತೀಯಕಾನಿ ವಾಕ್ಯಾನಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವರೂಪಕಾರಣವಿಷಯಾಣಿ ಉದಾಹರ್ತವ್ಯಾನಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ಆ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯವು ಯಾವದು ?

(ಉತ್ತರ) :- ''ವಾರುಣಿ ಭೃಗು(ವಿದ್ದ)ನಷ್ಟೆ. (ಆತನು) ತಂದೆಯಾದ ವರುಣನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು 'ಪೂಜ್ಯನೆ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡು' ಎಂದು (ಕೇಳಿ ಕೊಂಡನು) ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ (ಶ್ರುತಿಯು) ಹೀಗೆಂದಿರುತ್ತದೆ : ''ಯಾವದ ರಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿ ಯಾವದರಿಂದ ಬದುಕಿರುವವೋ, ಯಾವದರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಒಳಹೊಗುತ್ತವೆಯೋ, ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲೆಳಸುವನಾಗು. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು'' ಮತ್ತು ಇದರ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವು[2] : ''ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ; ಹುಟ್ಟಿ ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಬದುಕಿರುವವು ; ಆನಂದದ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ (ಅದನ್ನೇ) ಒಳಹೊಗುತ್ತವೆ''. ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪ ವುಳ್ಳ (ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿನ) ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ಇದೇ ಜಾತಿಯ ಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ[3] (ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ) ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ

(ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು ; ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವು)

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೧. ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಪ್ರದರ್ಶನೇನ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಇತಿ ಉಪಕ್ಷಿಪ್ತಮ್ ತದೇವ ದ್ರಢಯನ್ ಆಹ -

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿ

1. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಇತಿ ಇದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

2. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ, ವರುಣನ ಉತ್ತರರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯವು.

3. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ವಾಕ್ಯಗಳೇ.

ದಂತಾಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಈ ಮಾತನ್ನು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ :-

ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ॥೩॥

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು).

ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೨. ಮಹತಃ ಋಗ್ವೇದಾದೇಃ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಅನೇಕವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನೋಪಬೃಂಹಿತಸ್ಯ ಪ್ರದೀಪವತ್ ಸರ್ವಾರ್ಥಾವದ್ಯೋತಿನಃ ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪಸ್ಯ ಯೋನಿಃ ಕಾರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ । ನ ಹಿ ಈದೃಶಸ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಋಗ್ವೇದಾದಿಲಕ್ಷಣಸ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞಗುಣಾನ್ವಿತಸ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ ಅನ್ಯತಃ ಸಂಭವೋಽಸ್ತಿ । ಯದ್ಯದ್ವಿಸ್ತರಾರ್ಥಂ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಯಸ್ಮಾತ್ ಪುರುಷವಿಶೇಷಾತ್ ಸಂಭವತಿ, ಯಥಾ ವ್ಯಾಕರಣಾದಿ ಪಾಣಿನ್ಯಾದೇಃ ಜ್ಞೇಯೈಕ ದೇಶಾರ್ಥಮಪಿ, ಸ ತತೋಽಪಿ ಅಧಿಕತರವಿಜ್ಞಾನಃ ಇತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಂ ಲೋಕೇ, ಕಿಮು ವಕ್ತವ್ಯಮ್ ಅನೇಕಶಾಖಾಭೇದಭಿನ್ನಸ್ಯ ದೇವತಿರ್ಯಙ್ಮನುಷ್ಯವರ್ಣಾಶ್ರಮಾದಿ ಪ್ರವಿಭಾಗಹೇತೋಃ ಋಗ್ವೇದಾದ್ಯಾಖ್ಯಸ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಾಕರಸ್ಯ ಅಪ್ರಯತ್ನೇನೈವ ಲೀಲಾನ್ಯಾಯೇನ ಪುರುಷನಿಃಶ್ವಾಸವದ್ ಯಸ್ಮಾತ್ ಮಹತೋ ಭೂತಾದ್ ಯೋನೇಃ ಸಂಭವಃ "ಅಸ್ಯ ಮಹತೋ ಭೂತಸ್ಯ ನಿಃಶ್ವಸಿತಮೇತದ್ಯದೃಗ್ವೇದಃ" (ಬೃ. ೪-೫-೧೧) ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತೇಃ, ತಸ್ಯ ಮಹತೋ ಭೂತಸ್ಯ ನಿರತಿಶಯಂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮತ್ತ್ವಂ ಚ ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ[1] ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದಾಗಿಯೂ ದೊಡ್ಡ ದೀಪದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಂತಿರುವದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಋಗ್ವೇದವೇ ಮುಂತಾದ ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ[2] ಬ್ರಹ್ಮವು 'ಯೋನಿ' ಎಂದರೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು. ಇಂಥ ಸರ್ವಜ್ಞಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ[3] ಋಗ್ವೇದಾದಿ

---

1. ಪುರಾಣಗಳು, ನ್ಯಾಯ, ಮೀಮಾಂಸ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ವೇದಾಂಗಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳೇ.

2. ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವೇದವು ಮಹಾಶಾಸ್ತ್ರವು.

3. ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗುಣವು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ವಿಶೇಷಣ

ರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ, ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತೆ ಯಾವದರಿಂದಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗಲೇ ಆರದು.[1] ಏಕೆಂದರೆ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದರಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವ್ಯಾಕರಣವೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪಾಣಿನಿಯೇ ಮುಂತಾದವರಿಂದಾಗಿರುವಂತೆ, ಯಾವಯಾವ ವಿಸ್ತರಾರ್ಥವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವಯಾವ ಪುರುಷನಿಂದ ಆಗಿರುವದೋ ಅವನು ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ (ವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕಶಾಖಾಭೇದಗಳಿಂದ[2] ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವದಾಗಿಯೂ ದೇವತೆಗಳು, ಕೀಳುಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳು - ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ[3] ಇರುವ ಋಗ್ವೇದವೇ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಗನಿಯಂತಿರುವ (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಲೀಲಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಉಸಿರುಬಿಟ್ಟಂತೆ[4] ಯಾವ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ) ಯೋನಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ - "ಈ ಮಹಾಭೂತದ ನಿಃಶ್ವಾಸವೇ ಈ ಋಗ್ವೇದವು" - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯೇ (ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು) - ಆ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ) ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ?

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವು

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೩. ಅಥವಾ ಯಥೋಕ್ತಮ್ ಋಗ್ವೇದಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಂ ಯೋನಿಃ ಕಾರಣಂ ಪ್ರಮಾಣಮ್ ಅಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಯಥಾವತ್ಸ್ವರೂಪಾಧಿಗಮೇ । ಶಾಸ್ತ್ರಾದೇವ ಪ್ರಮಾಣಾತ್ ಜಗತೋ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಧಿಗಮ್ಯತೇ ಇತ್ಯಭಿಪ್ರಾಯಃ ।

---

1. ವೇದವು ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

2. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ೨೧ ಶಾಖೆಗಳು, ಯಜುರ್ವೇದದಲ್ಲಿ ೧೦೯, ಸಾಮವೇದದಲ್ಲಿ ೧೦೦೦, ಅಥರ್ವವೇದದಲ್ಲಿ ೫೦ - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

3. ಇಂಥ ವರ್ಣದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆಶ್ರಮದವರು ಇಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ದೇವತೆಗಳ, ತಿರ್ಯಗ್ಜಂತುಗಳ, ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯರ ಜನ್ಮವು ಬರುವದು - ಎಂದು ವಿವರಿಸುವದಾಗಿಯೂ.

4. ವೇದವನ್ನು ಯಾವನೊಬ್ಬ ಪುರುಷನೂ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕಾವ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವಂತೆ ರಚಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ.

ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಉದಾಹೃತಂ ಪೂರ್ವಸೂತ್ರೇ "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ" (ತೈ. ೩-೧) ಇತ್ಯಾದಿ ॥[1]

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಅಥವಾ (ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು). ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ಋಗ್ವೇದವೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯೋನಿಯು, ಎಂದರೆ ಕಾರಣವು ಪ್ರಮಾಣವು. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ[1] ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. (ಆ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ" ಮುಂತಾದದ್ದೇ (ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು).

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೪. ಕಿಮರ್ಥಂ ತರ್ಹಿ ಇದಂ ಸೂತ್ರಮ್, ಯಾವತಾ ಪೂರ್ವಸೂತ್ರೇ ಏವ ಏವಂಜಾತೀಯಕಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಉದಾಹರತಾ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ದರ್ಶಿತಮ್ ? ಉಚ್ಯತೇ । ತತ್ರ ಪೂರ್ವಸೂತ್ರಾಕ್ಷರೇಣ ಸ್ಪಷ್ಟಂ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಅನುಪಾದಾನಾತ್ ಜನ್ಮಾದಿ ಕೇವಲಮ್ ಅನುಮಾನಮ್ ಉಪನ್ಯಸ್ತಮ್ ಇತ್ಯಾಶಙ್ಕ್ಯೇತ । ತಾಮ್ ಆಶಙ್ಕಾಂ ನಿವರ್ತಯಿತುಮ್ ಇದಂ ಸೂತ್ರಂ ಪ್ರವವೃತೇ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ಏತಕ್ಕೆ ? ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ (ಸೂತ್ರಕಾರರು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತಿಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರಲ್ಲ !

(ಸಮಾಧಾನ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, (ಕೇಳು), ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು (ಹೇಳಿ)ಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಜಗತ್ತಿನ) ಜನ್ಮಾದಿ (ಎಂದು) ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ (ಅಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು (ಯಾರಾದರೂ) ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ.

---

1. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವವನ್ನಾಗಲಿ ತದನುಸಾರಿಯಾದ ತರ್ಕವನ್ನಾಗಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಲ್ಲ.

೪. ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ

(ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ)

೧. ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಸ್ತುಪರವಲ್ಲ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೫. ಕಥಂ ಪುನರ್ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕತ್ವಮುಚ್ಯತೇ, ಯಾವತಾ "ಆಮ್ನಾಯಸ್ಯ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವಾತ್ ಆನರ್ಥಕ್ಯಮತದರ್ಥಾನಾಮ್" (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೨-೧) ಇತಿ ಕ್ರಿಯಾಪರತ್ವಂ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಿತಮ್ । ಅತಃ ವೇದಾನ್ತಾನಾಮ್ ಆನರ್ಥಕ್ಯಮ್ । ಅಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವಾತ್ । ಕರ್ತೃದೇವತಾದಿಪ್ರಕಾಶನಾರ್ಥತ್ವೇನ ವಾ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಶೇಷತ್ವಮ್ । ಉಪಾಸನಾದಿಕ್ರಿಯಾನ್ತರವಿಧಾನಾರ್ಥತ್ವಂ ವಾ । ನ ಹಿ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಸ್ತುಪ್ರತಿಪಾದನಂ ಸಂಭವತಿ । ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿಷಯತ್ವಾತ್ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತ ವಸ್ತುನಃ । ತತ್ಪ್ರತಿಪಾದನೇ ಚ ಹೇಯೋಪಾದೇಯರಹಿತೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಾಭಾವಾತ್ । ಅತ ಏವ "ಸೋಽರೋದೀತ್" (ತೈ. ಸಂ. ೧-೫-೧-೧) ಇತ್ಯೇವಮಾದೀನಾಮ್ ಆನರ್ಥಕ್ಯಂ ಮಾ ಭೂತ್ ಇತಿ "ವಿಧಿನಾ ತ್ವೇಕವಾಕ್ಯತ್ವಾತ್ ಸ್ತುತ್ಯರ್ಥೇನ ವಿಧೀನಾಂ ಸ್ಯುಃ" (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೨-೭) ಇತಿ ಸ್ತಾವಕತ್ವೇನ ಅರ್ಥವತ್ತ್ವಮ್ ಉಕ್ತಮ್ । ಮನ್ತ್ರಾಣಾಂ ಚ "ಇಷೇ ತ್ವಾ" (ತೈ. ಸಂ. ೧-೧-೧-೧) ಇತ್ಯಾದೀನಾಂ ಕ್ರಿಯಾ ತತ್ಸಾಧನಾಭಿಧಾಯಿತ್ವೇನ ಕರ್ಮಸಮವಾಯಿತ್ವಮ್ ಉಕ್ತಮ್ । ನ ಕ್ವಚಿದಪಿ ವೇದವಾಕ್ಯಾನಾಂ ವಿಧಿಸಂಸ್ಪರ್ಶಮನ್ತರೇಣ ಅರ್ಥವತ್ತಾ ದೃಷ್ಟಾ ಉಪಪನ್ನಾ ವಾ । ನ ಚ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತೇ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪೇ ವಿಧಿಃ ಸಂಭವತಿ । ಕ್ರಿಯಾವಿಷಯತ್ವಾತ್ ವಿಧೇಃ । ತಸ್ಮಾತ್ ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಿತಕರ್ತೃಸ್ವರೂಪದೇವತಾದಿಪ್ರಕಾಶನೇನ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಶೇಷತ್ವಂ ವೇದಾನ್ತಾನಾಮ್ । ಅಥ ಪ್ರಕರಣಾನ್ತರಭಯಾತ್ ನೈತತ್ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ, ತಥಾಪಿ ಸ್ವವಾಕ್ಯಗತೋಪಾಸನಾದಿಕರ್ಮಪರತ್ವಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ? "ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ (ವಾಕ್ಯಗಳು) ವ್ಯರ್ಥ" (ಜೈ. ಸೂ.) ಎಂದು[1] (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿ) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ

1. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಇದ್ದರೆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆನರ್ಥಕ್ಯ ವುಂಟೆಂಬ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಎಂದು ಭಾವ.

ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ(ವಿರುವ)ದೆಂದು (ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳು ನಿರರ್ಥಕ(ವೆಂದಾಯಿತು) ; ಏಕೆಂದರೆ (ಅವುಗಳಿಗೆ) ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ.[1] ಕರ್ತೃ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದ (ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು) ತಿಳಿಸುವ ಮೂಲಕ (ಇವು) ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ (ವಾಕ್ಯ)ಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೂ (ಹೇಳಬಹುದು).[2] ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ[3] ಬೇರೆಯ ಕ್ರಿಯೆ(ಯೊಂದ)ನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ (ಅವು ಬಂದಿವೆ) ಎಂದಾದರೂ (ಹೇಳಬಹುದು). ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಸ್ತುವನ್ನು[4] (ವೇದವಾಕ್ಯವು) ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಸ್ತುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ (ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ) ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[5] ಮತ್ತು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.[6] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಅವನು ಅತ್ತನು" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರರ್ಥಕವಾಗದೆ ಇರಲೆಂದು "ಆದರೆ ವಿಧಿಯೊಡನೆ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ[7] ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುವದರಿಂದ (ಇವು ಸಾರ್ಥಕ)ವಾಗಿರುವವು"

1. ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವದರಿಂದ ಪುಣ್ಯವುಬರುವದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು - ಎಂಬ ಭಾವವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ.

2. ಕರ್ತೃ, ದೇವತೆ - ಇವು ಭೂತವಸ್ತುಗಳಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಅವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆನರ್ಥಕ್ಯವು ಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಮುಂತಾದ ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಹೇಗಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುವದೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ. ಇವೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಮತಗಳಲ್ಲ.

4. ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು, ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು.

5. ಭಾ. ಭಾ. ೨೯ರಲ್ಲಿ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗೋಚರವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಸ್ತುವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೆ.

6. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಪುರುಷಾರ್ಥವಿದೆ ; ಪುರುಷಾರ್ಥವಿಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರದೆ ಇರುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತ ಎಂದು ಭಾವ.

7. 'ಸೋಽರೋದೀತ್' ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವಾದಗಳು ತಾವೇ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾರವು, ವಿಧಿಯೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥ.

(ಜೈ. ಸೂ. ೧-೨-೭) ಎಂದು (ಕರ್ಮವಿಧಿಗಳನ್ನು) ಹೊಗಳುವದರಿಂದ (ಅವುಗಳಿಗೆ) ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು (ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಬಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ನಿನ್ನನ್ನು (ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ)" ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಧನವನ್ನೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂದೂ (ಆ ಮೀಮಾಂಸೆ)ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.[1] ವಿಧಿಯ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.[2] ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ಹೊಂದುವದೂ ಇಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಧಿಯು ಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[3]

ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ದೇವತೆ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ವೇದಾಂತ (ವಚನ)ಗಳು ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ (ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು). ಇನ್ನು (ಇದು) ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕರಣವಾಗಿರುವದಲ್ಲ[4] ! - ಎಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಆಗಲೂ (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು) ತಮ್ಮ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು (ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ) ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವು (ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು).

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತಸಮನ್ವಯ

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೬. ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಮ್ ಇತಿ ಪ್ರಾಪ್ತೇ ಉಚ್ಯತೇ -

---

1. ಮಂತ್ರದಿಂದ ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಫಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಧನವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆ.

2. ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

3. ವಿಧಿಯು ಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಿದು.

4. ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಂಗವಾದೀತೆ ? - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಕೇಳಿಯಾನೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಈ ಮಾತನ್ನಾಡಿದ್ದಾನೆ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ (ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು) ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು) ಬಂದೊದಗಲಾಗಿ (ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಪರಿಹಾರವನ್ನು) ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ :

ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್ ॥೪॥

೪. ಆದರೆ ಆ (ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿಯು); ಏಕೆಂದರೆ ಸಮನ್ವಯ ವಿದೆ.

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೭. ತುಶಬ್ದಃ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವ್ಯಾವೃತ್ತ್ಯರ್ಥಃ । ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಲಯಕಾರಣಂ ವೇದಾನ್ತಶಾಸ್ತ್ರಾದೇವಾವಗಮ್ಯತೇ । ಕಥಮ್ ? ಸಮನ್ವಯಾತ್ । ಸರ್ವೇಷು ಹಿ ವೇದಾನ್ತೇಷು ವಾಕ್ಯಾನಿ ತಾತ್ಪರ್ಯೇಣ ಏತಸ್ಯಾರ್ಥಸ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವೇನ ಸಮನುಗತಾನಿ - "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕ ಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್" (ಛಾಂ. ೬-೨-೧), "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮೇಕ ಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್" (ಐ. ೧-೧-೧), "ತದೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮಾಪೂರ್ವಮನಪರಮನನ್ತರಮಬಾಹ್ಯ ಮಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಾನುಭೂಃ" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯), "ಬ್ರಹ್ಮೈವೇದ ಮಮೃತಂ ಪುರಸ್ತಾತ್" (ಮುಂ. ೨-೨-೧೨) ಇತ್ಯಾದೀನಿ । ನ ಚ ತದ್ಗತಾನಾಂ ಪದಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಿಷಯೇ ನಿಶ್ಚಿತೇ ಸಮನ್ವಯೇಽವಗಮ್ಯಮಾನೇ ಅರ್ಥಾನ್ತರಕಲ್ಪನಾ ಯುಕ್ತಾ । ಶ್ರುತಹಾನ್ಯಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾಪ್ರಸಙ್ಗಾತ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಇಲ್ಲಿರುವ) 'ತು' (ಆದರೆ) ಎಂಬ ಮಾತು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ (ಬಂದಿರುತ್ತದೆ). 'ಅದು' ಎಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರ ದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದರೆ (ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ) ಸಮನ್ವಯ(ವಿರುವದ)ರಿಂದ. ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಗಳು, ಎಂದರೆ "ಎಲೆ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸತ್ತೊಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು" (ಛಾಂ. ೬-೨-೧). "ಇದು ಮೊದಲು ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದಿತು" (ಐ. ೧-೧-೧) "ಆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹಿಂದಿಲ್ಲದ್ದು, ಮುಂದಿಲ್ಲದ್ದು, ಒಳಗಿಲ್ಲದ್ದು, ಹೊರಗಿಲ್ಲದ್ದು ; ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯),

"ಮುಂದುಗಡೆ ಇರುವ ಇದು ಅಮೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ" (ಮುಂ. ೨-೨-೧೨) ಇವೇ ಮುಂತಾದವು, **ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಸಮನ್ವಯ ವಾಗುತ್ತವೆ.**[1] **ಈ (ವಾಕ್ಯ)ಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು**[2] **ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ** ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ (ಇದಕ್ಕೆ) ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು[3] ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳದಿರುವದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಂತಾದೀತು.[4]

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೋಕ್ತಿಗಳ ತಿರಸ್ಕಾರ

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೮. ನ ಚ ತೇಷಾಂ ಕರ್ತೃಸ್ವರೂಪಪ್ರತಿಪಾದನಪರತಾ ಅವಸೀಯತೇ । "ತತ್ಕೇನ ಕಂ ಪಶ್ಯೇತ್" (ಬೃ. ೨-೪-೧೩) ಇತ್ಯಾದಿಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲನಿರಾಕರಣಶ್ರುತೇಃ । ನ ಚ ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಸ್ತುಸ್ವರೂಪತ್ವೇಽಪಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವಿಷಯತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ । "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಇತಿಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಸ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಮನ್ತರೇಣಾನವಗಮ್ಯಮಾನ ತ್ವಾತ್ । ಯತ್ ತು ಹೇಯೋಪಾದೇಯರಹಿತತ್ವಾತ್ ಉಪದೇಶಾನರ್ಥಕ್ಯಮಿತಿ । ನೈಷ ದೋಷಃ । ಹೇಯೋಪಾದೇಯಶೂನ್ಯಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತಾವಗಮಾದೇವ ಸರ್ವಕ್ಲೇಶ ಪ್ರಹಾಣಾತ್ ಪುರುಷಾರ್ಥಸಿದ್ಧೇಃ । ದೇವತಾದಿಪ್ರತಿಪಾದನಸ್ಯ ತು ಸ್ವವಾಕ್ಯಗತೋ ಪಾಸನಾರ್ಥತ್ವೇಽಪಿ ನ ಕಶ್ಚಿದ್ವಿರೋಧಃ । ನ ತು ತಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಣ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಶೇಷತ್ವಂ ಸಂಭವತಿ । ಏಕತ್ವೇ ಹೇಯೋಪಾದೇಯಶೂನ್ಯತಯಾ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಾದಿ ದ್ವೈತವಿಜ್ಞಾನೋಪಮರ್ದೋಪಪತ್ತೇಃ । ನ ಹಿ ಏಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನೇನ ಉನ್ಮಥಿತಸ್ಯ ದ್ವೈತವಿಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಪುನಃ ಸಂಭವೋಽಸ್ತಿ, ಯೇನ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಶೇಷತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ

---

1. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮಾಭಿನ್ನಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

2. ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಧಾನವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳೂ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

3. ಕ್ರಿಯೆ, ಕರ್ತೃ, ದೇವತೆ, ಉಪಾಸನೆ - ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಸಮ್ಮತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು.

4. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ ಇರುವದನ್ನು ವೇದಾರ್ಥ ವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ತಪ್ಪೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಗೊತ್ತಾದದ್ದನ್ನೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತ.

ಪ್ರತಿಪದ್ಯೇತ । ಯದ್ಯಪಿ ಅನ್ಯತ್ರ ವೇದವಾಕ್ಯಾನಾಂ ವಿಧಿಸಂಸ್ಪರ್ಶಮನ್ತರೇಣ ಪ್ರಮಾಣತ್ವಂ ನ ದೃಷ್ಟಮ್, ತಥಾಪಿ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಫಲಪರ್ಯನ್ತತ್ವಾತ್ ನ ತದ್ವಿಷಯಸ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ಶಕ್ಯಂ ಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯಾತುಮ್ । ನ ಚ ಅನುಮಾನ ಗಮ್ಯಂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಮ್, ಯೇನ ಅನ್ಯತ್ರ ದೃಷ್ಟಂ ನಿದರ್ಶನಮ್ ಅಪೇಕ್ಷೇತ । ತಸ್ಮಾತ್ ಸಿದ್ಧಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕತ್ವಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆ (ವಾಕ್ಯಗಳು) ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವು ಗಳೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಯಾರನ್ನು ನೋಡಿಯಾನು ?" (ಬೃ. ೨-೪-೧೩) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕ ಫಲಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ.[1]

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ(ಪ್ರಮಾಣ)ಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಎಂಬ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.[2]

ಇನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು ಅಥವಾ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು (ಯಾವದೂ) ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ (ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ) ಉಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವು ಎಂದು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದ್ದ ನಷ್ಟೆ) : ಇದೇನೂ (ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ) ದೋಷ(ವನ್ನು ಹೇಳಿದಂ)ತಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕ್ಲೇಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ[3] ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಯೇ

---

1. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರಕವಾಗಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದ ಕಾರಕಗಳು ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

2. ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದ ಕರ್ತೃಸ್ವರೂಪವು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ನಿಜವಾಗಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನಾದ ಆತ್ಮನೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂದು ಬೃ. ಭಾ. ಅವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

3. ಇದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಇದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಯಿರುವಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾದಿಕ್ಲೇಶಗಳಿರುವವು.

ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಆಯಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ[1] ಏನೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಮಾತ್ರ) ಹಾಗೆ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.[2] ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ[3] (ಅದರಲ್ಲಿ) ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ (ಯಾವದೂ) ಇರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ (ಜ್ಞಾನದಿಂದ) ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಕ - ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಡಗಿಹೋಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಏಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾದ ದ್ವೈತ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ (ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗಿದ್ದ)ರಲ್ಲವೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗುವದು ?

ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಫಲದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ[4] ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೆಂಬುದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾದದ್ದಲ್ಲ[5] ; ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ನೋಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಯು (ಅದಕ್ಕೆ) ಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[6]

ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

---

1. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾದ್ಯುಪಾಸನೆಗಳೂ ಇವೆಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೇನೂ ಅದರಿಂದ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲ.

2. ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ , ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದಂಥ ಸ್ವರೂಪವು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಯಥಾರ್ಥವೆಂದೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಮುಂದೆ ೩-೨-೧೪ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

3. ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ.

4. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಎಂದರ್ಥ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಾಹಸವು ಎಂದು ಭಾವ.

5 ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ , ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ಸಮ್ಮತ.

6. ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವದು , ಆದರೆ ಇದು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ.

೨. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

(ಭಾಷ್ಯ)

೩೯. ಅತ್ರ ಅಪರೇ ಪ್ರತ್ಯವತಿಷ್ಠನ್ತೇ - ಯದ್ಯಪಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ, ತಥಾಪಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಿಷಯತಯೈವ ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮರ್ಪ್ಯತೇ । ಯಥಾ ಯೂಪಾಹವನೀಯಾದೀನಿ ಅಲೌಕಿಕಾನ್ಯಪಿ ವಿಧಿಶೇಷತಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರೇಣ ಸಮರ್ಪ್ಯನ್ತೇ, ತದ್ವತ್ । ಕುತ ಏತತ್ ? ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಪ್ರಯೋಜನತ್ವಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ । ತಥಾ ಹಿ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವಿದಃ ಆಹುಃ "ದೃಷ್ಟೋ ಹಿ ತಸ್ಯಾರ್ಥಃ ಕರ್ಮಾವಬೋಧನಮ್" (ಶಾ. ಭಾ. ೧-೧-೧) ಇತಿ । "ಚೋದನೇತಿ ಕ್ರಿಯಾಯಾಃ ಪ್ರವರ್ತಕಂ ವಚನಮ್" (ಶಾ.ಭಾ. ೧-೧-೨) "ತಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮುಪದೇಶಃ ...." (ಶಾ.ಭಾ. ೧-೧-೨), "ತದ್ಭೂತಾನಾಂ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥೇನ ಸಮಾಮ್ನಾಯಃ ...." (ಜೈ.ಸೂ. ೧-೧-೨೫), "ಆಮ್ನಾಯಸ್ಯ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವಾದಾನರ್ಥಕ್ಯಮತದರ್ಥಾನಾಮ್ ...." (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೨-೧) ಇತಿ ಚ । ಅತಃ ಪುರುಷಂ ಕ್ವಚಿತ್ ವಿಷಯವಿಶೇಷೇ ಪ್ರವರ್ತಯತ್ ಕುತಶ್ಚಿತ್ ವಿಷಯವಿಶೇಷಾತ್ ನಿವರ್ತಯಚ್ಚ ಅರ್ಥವತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ । ತಚ್ಛೇಷತಯಾ ಚ ಅನ್ಯತ್ ಉಪಯುಕ್ತಮ್ । ತತ್ಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ ವೇದಾನ್ತಾನಾಮಪಿ ತಥೈವ ಅರ್ಥವತ್ತ್ವಂ ಸ್ಯಾತ್ । ಸತಿ ಚ ವಿಧಿಪರತ್ವೇ ಯಥಾ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಕಾಮಸ್ಯ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಸಾಧನಂ ವಿಧೀಯತೇ ಏವಮ್ ಅಮೃತತ್ವಕಾಮಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಂ ವಿಧೀಯತೇ ಇತಿ ಯುಕ್ತಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು[1] (ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು) ಎದುರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವೆಂಬುದು ಸರಿಯೇ[2] ; ಆದರೂ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿಯೇ[3] ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಯೂಪ, ಆಹವನೀಯ -

---

1. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದ ವೇದಾಂತಿಗಳು. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ; ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೇವಲ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ಅವರು ಅಂದಿದ್ದಾರೆ.

3. ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಎಂದರ್ಥ. "ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯ ವಿಧಿ ಎಂದರೆ ನಿಯೋಗವು" ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೆ ಅವಚ್ಛೇದಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯ" ಎಂದು ಆ॥

ಮುಂತಾದವು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದವುಗಳಾದಾಗ್ಯೂ[1] (ಅವುಗಳನ್ನು) ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುವದೋ ಹಾಗೇ (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ವಿಧಿಶೇಷವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ).

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹೀಗೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು !

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತವೆ.[2] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು[3] "ಈ (ವೇದಕ್ಕೆ) ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಲ್ಲವೆ ?" (ಶಾ. ಭಾ. ೧-೧-೧) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. "ಚೋದನೆ ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವ ವಚನವು" (ಶಾ.ಭಾ. ೧-೧-೨), "ಆ (ಧರ್ಮವನ್ನು) ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ವೇದವಾಕ್ಯವು" (ಜೈ.ಸೂ. ೧-೧-೫), "ಆ (ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು) ತಿಳಿಸುವ (ಮಾತುಗಳನ್ನು) ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ (ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು") (ಜೈ.ಸೂ. ೧-೧-೨೫), "ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾದ್ದರಿಂದ ಆ (ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ) ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯರ್ಥ" (ಜೈ.ಸೂ. ೧-೨-೧) ಎಂದೂ (ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಮಿಕ್ಕದ್ದು[4] ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತ(ವಾಕ್ಯ)ಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವಾಗಬೇಕು.[5] ಹೀಗೆ (ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳು) ವಿಧಿಪರವೆಂದಾದರೆ, ಹೇಗೆ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವನ್ನು (ವೇದದಲ್ಲಿ) ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ

---

1. ಯೂಪ ಎಂಬುದು ಯಜ್ಞಪಶುವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕಂಬವೆಂದಾಗಲಿ ಆಹವನೀಯವೆಂಬುದು ಒಂದಾನೊಂದು ಕರ್ಮಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಗ್ನಿಯೆಂದಾಗಲಿ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ವೇದವು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

2. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಮಾಡು ಎಂದೋ ಬಿಡು ಎಂದೋ ಶಾಸನಮಾಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಮೀಮಾಂಸಕರು ; ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳೂ ಜೈಮಿನಿಗಳೂ.

4. ಜೈ. ಸೂ. ೩-೧-೨ರಲ್ಲಿ ಶೇಷವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿ.

5. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿತಚ್ಛೇಷಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು, ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಾರದು ಎಂದರ್ಥ.

ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು[1] ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ(ವಾಗುವದು).

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೦. ನನ್ವಿಹ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಮ್ ಉಕ್ತಮ್ - ಕರ್ಮಕಾಣ್ಡೇ ಭವ್ಯೋ ಧರ್ಮೋ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಃ, ಇಹ ತು ಭೂತಂ ನಿತ್ಯನಿರ್ವೃತ್ತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಮ್ ಇತಿ । ತತ್ರ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನಫಲಾತ್ ಅನುಷ್ಠಾನಾಪೇಕ್ಷಾತ್ ವಿಲಕ್ಷಣಂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಫಲಂ ಭವಿತುಮರ್ಹತಿ । ನಾರ್ಹತ್ಯೇವಂ ಭವಿತುಮ್ । ಕಾರ್ಯವಿಧಿಪ್ರಯುಕ್ತಸ್ಯೈವ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಮಾನತ್ವಾತ್ "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ" (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಇತಿ । "ಯ ಆತ್ಮಾಽಪಹತಪಾಪ್ಮಾ .... ಸೋಽನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಃ ಸ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಃ" (ಛಾಂ. ೮-೭-೧), "ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವೋಪಾಸೀತ" (ಬೃ. ೧-೪-೭), "ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಮುಪಾಸೀತ" (ಬೃ. ೧-೪-೧೫), "ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" (ಮುಂ. ೩-೨-೯) ಇತ್ಯಾದಿವಿಧಾನೇಷು ಸತ್ಸು ಕೋಽಸೌ ಆತ್ಮಾ ? ಕಿಂ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ? - ಇತ್ಯಾಕಾಙ್ಕ್ಷಾಯಾಂ ತತ್ಸ್ವರೂಪಸಮರ್ಪಣೇನ ಸರ್ವೇ ವೇದಾನ್ತಾ ಉಪಯುಕ್ತಾಃ "ನಿತ್ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಗತಃ ನಿತ್ಯತೃಪ್ತಃ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವಃ", "ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬೃ. ೩-೯-೨೮) ಇತ್ಯೇವಮಾದಯಃ । ತದುಪಾಸನಾಚ್ಚ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟೋಽದೃಷ್ಟಃ ಮೋಕ್ಷಃ ಫಲಂ ಭವಿಷ್ಯತೀತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾಗಿರುವದು ಭವ್ಯವಾದ ಧರ್ಮವು ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾಗಿರುವದು ಭೂತವಾಗಿರುವ, ನಿತ್ಯವಾಗಿ (ತಾನೇ) ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ, ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವು ಬೇರೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹಿಂದೆ[2] ಹೇಳಿದ್ದೆವಲ್ಲ ! ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಬಯಸುವ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯದಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ[3] ?

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಹೀಗಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಎಲೆ (ಮೈತ್ರೇಯಿ),

---

1. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳುವ ಅಮೃತತ್ವವು ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವು ಸ್ವರ್ಗದಂತೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಅಮೃತತ್ವವು ಅವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ.

2. ಭಾ. ಭಾ. ೧೨ರಲ್ಲಿ.

3. ಧರ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದಾದರೂ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಈಗಲೇ ಆಗಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕಾಣತಕ್ಕದ್ದು'' (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಎಂದು ಕಾರ್ಯವಿಧಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.[1] ''ಯಾವನು ಪಾಪದ ಹೊಡೆತವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನೋ ---- ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕತಕ್ಕದ್ದು, ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು'' (ಛಾಂ. ೮-೭-೧), ''ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು'' (ಛಾಂ. ೧-೪-೨೭) ''ಆತ್ಮನೆಂಬ ಲೋಕವನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು'' (ಬೃ. ೧-೪-೧೫), ''ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯು ತ್ತಾನಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ'' (ಮುಂ. ೩-೨-೯) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಗಳಿರು ವಲ್ಲಿ[2] 'ಆ ಆತ್ಮನು ಯಾರು ?' 'ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಯಾವದು ?' ಎಂದು ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಯುಂಟಾಗಲಾಗಿ ''ನಿತ್ಯನೂ[3] ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಗತನೂ ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ (ಆಗಿರುವವನು ಆತ್ಮನು)'', ''ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ (ಆಗಿರುವದು) ಬ್ರಹ್ಮವು'' (ಬೃ. ೩-೯-೨೮) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾಂತಗಳೂ ಆ (ಆತ್ಮನ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.[4] ಆ (ಆತ್ಮನ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ) ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟಫಲವು[5] ಉಂಟಾಗುವದು.

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೧. ಕರ್ತವ್ಯವಿಧ್ಯನನುಪ್ರವೇಶೇ ವಸ್ತುಮಾತ್ರಕಥನೇ ಹಾನೋಪಾದಾನಾ-ಸಂಭವಾತ್ 'ಸಪ್ತದ್ವೀಪಾ ವಸುಮತೀ', 'ರಾಜಾಸೌ ಗಚ್ಛತಿ' ಇತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯವತ್

---

1. 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು' ಎಂದು ಆತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ , ಆ ವಿಧಿಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಂಗವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ

2. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ವಿಧಿಗಳೇ. ಅವನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಮುಂಡಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕಾಮವುಳ್ಳವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು'' ಎಂದು ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಫಲೋಕ್ತಿಬಲದಿಂದ ಹೀಗೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕಲ್ಪಿಸುವದುಂಟು. ಶಾ, ಭಾ. ೪-೩-೧೮ರಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿಸತ್ರ ವಿಚಾರವನ್ನು ನೋಡಿರಿ,

3. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

4. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತ ಎಂದು ಭಾವ

5. ಈಗ ಅಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಶರೀರಪಾತಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುವನು ಎಂದರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರವು ದೃಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ಭಾವವು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರು ತ್ತದೆ.

ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಾಮ್ ಆನರ್ಥಕ್ಯಮೇವ ಸ್ಯಾತ್ । ನನು ವಸ್ತುಮಾತ್ರಕಥನೇಽಪಿ 'ರಜ್ಜುರಿಯಂ ನಾಯಂ ಸರ್ಪಃ' ಇತ್ಯಾದೌ ಭ್ರಾನ್ತಿಜನಿತಭೀತಿನಿವರ್ತನೇನ ಅರ್ಥವತ್ತ್ವಂ ದೃಷ್ಟಮ್ । ತಥಾ ಇಹಾಪಿ ಅಸಂಸಾರ್ಯಾತ್ಮವಸ್ತುಕಥನೇನ ಸಂಸಾರಿತ್ವಭ್ರಾನ್ತಿನಿವರ್ತನೇನ ಅರ್ಥವತ್ತ್ವಂ ಸ್ಯಾತ್ । ಸ್ಯಾದೇತದೇವಂ ಯದಿ ರಜ್ಜುಸ್ವರೂಪಶ್ರವಣೇ ಇವ ಸರ್ಪಭ್ರಾನ್ತಿಃ ಸಂಸಾರಿತ್ವಭ್ರಾನ್ತಿರ್ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಶ್ರವಣಮಾತ್ರೇಣ ನಿವರ್ತೇತ । ನ ತು ನಿವರ್ತತೇ । ಶ್ರುತಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ ಯಥಾಪೂರ್ವಂ ಸುಖದುಃಖಾದಿಸಂಸಾರಿಧರ್ಮದರ್ಶನಾತ್ । "ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮನ್ತವ್ಯೋ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ" (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಇತಿ ಚ ಶ್ರವಣೋತ್ತರಕಾಲಯೋರ್ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಯೋಃ ವಿಧಿದರ್ಶನಾತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಿಷಯತಯೈವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಭ್ಯುಪಗನ್ತವ್ಯಮ್ ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ) ಕರ್ತವ್ಯದ ವಿಧಿಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನೇ (ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು) ಹೇಳುವದಾದರೆ[1] (ಆಗ) ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಯಾವದೂ ಇರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ "ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು[2] ದ್ವೀಪಗಳುಂಟು", 'ಅಗೊ, ರಾಜನು ಹೋಗುತ್ತಿದಾನೆ' - ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದೇ ಆಗಬೇಕಾದೀತು.[3]

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) :- 'ಇದು ಹಗ್ಗವೇ, ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾದ (ವಾಕ್ಯ)ದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳಿದಾಗ್ಯೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದುಂಟಾಗಿದ್ದ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದ (ಅಂಥಾ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ) ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದು ಕಂಡಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ

---

1. ಕರ್ತವ್ಯವಿಧೇಃ ಅನನುಪ್ರವೇಶೇ' ಎಂದು ಸಮಾಸವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥಮಾಡಿದೆ. 'ಕರ್ತವ್ಯ ವಿಧೌ (ಬ್ರಹ್ಮಣಃ) ಅನನುಪ್ರವೇಶೇ' ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ' ಎಂದು ಕನ್ನಡಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟು ಅರ್ಥವೇನೋ ಎರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ.

2. ಜಂಬು, ಪ್ಲಕ್ಷ, ಶಾಲ್ಮಲಿ - ಮುಂತಾಗಿ ಏಳು ದ್ವೀಪಗಳು ಪೃಥ್ವಿಯಭಾಗಗಳೆಂದು ಪುರಾಣಿಕರ ವರ್ಣನೆ.

3. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ (ಭಾ. ಭಾ. ೩೭ರಲ್ಲಿ) ತೆಗೆದು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿತ್ತು. ಈಗ ಶ್ರವಣ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವರ್ತಕಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ತಂದಿದೆ.

(ವಾಕ್ಯ)ವು (ಆತ್ಮನು) ಸಂಸಾರಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದ (ಅದು) ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಬಹುದಲ್ಲ !

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಹಾವಿನ ಭ್ರಾಂತಿ (ತೊಲಗುವ) ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದ (ತಾನು) ಸಂಸಾರಿ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವಹಾಗಿದ್ದರೆ ಹೀಗೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ (ಅದು ಹಾಗೆ) ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವನ್ನು) ಕೇಳಿದವನಿಗೂ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸುಖ, ದುಃಖ - ಮುಂತಾದ ಸಂಸಾರಿಧರ್ಮಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ "(ಆತ್ಮನನ್ನು) ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಮಾಡಬೇಕು"[1] (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಎಂದು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದಮೇಲೂ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು[2] ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು (ನೀವೂ) ಒಪ್ಪಬೇಕು.[3]

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನಫಲವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೨. ಅತ್ರಾಭಿಧೀಯತೇ - ನ । ಕರ್ಮಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಫಲಯೋರ್ವೈ-ಲಕ್ಷಣ್ಯಾತ್ । ಶಾರೀರಂ ವಾಚಿಕಂ ಮಾನಸಂ ಚ ಕರ್ಮ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಸಿದ್ಧಂ ಧರ್ಮಾಖ್ಯಮ್, ಯದ್ವಿಷಯಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ "ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೧-೧) ಇತಿ ಸೂತ್ರಿತಾ । ಅಧರ್ಮೋಽಪಿ ಹಿಂಸಾದಿಃ ಪ್ರತಿಷೇಧಚೋದನಾ ಲಕ್ಷಣತ್ವಾತ್ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯಃ ಪರಿಹಾರಾಯ । ತಯೋಃ ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣಯೋಃ ಅರ್ಥಾನರ್ಥಯೋಃ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಯೋಃ ಫಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇ ಸುಖದುಃಖೇ ಶರೀರ

---

1. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆ. ಶ್ರವಣಮಾತ್ರ ದಿಂದಲೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವುಂಟಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

2. ಶ್ರವಣಾದಿವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ವಿಧಿಸಿರುವದು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮತ್ತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರು ತ್ತಾನೆ.

3. ಇಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನ, ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯ - ಮುಂತಾದವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಅಧಿಕರಣವೇ ಉತ್ತರವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ವಾಙ್ಮನೋಭಿರೇವೋಪಭುಜ್ಯಮಾನೇ ವಿಷಯೇನ್ದ್ರಿಯಸಂಯೋಗಜನ್ಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಷು ಸ್ಥಾವರಾನ್ತೇಷು ಪ್ರಸಿದ್ಧೇ । ಮನುಷ್ಯತ್ವಾತ್[1] ಆರಭ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಾನ್ತೇಷು ದೇಹವತ್ಸು ಸುಖತಾರತಮ್ಯಮ್ ಅನುಶ್ರೂಯತೇ । ತತಶ್ಚ ತದ್ಧೇತೋರ್ಧರ್ಮಸ್ಯ ತಾರತಮ್ಯಂ ಗಮ್ಯತೇ । ಧರ್ಮತಾರತಮ್ಯಾತ್ ಅಧಿಕಾರಿತಾರತಮ್ಯಮ್ । ಪ್ರಸಿದ್ಧಂ ಚ ಅರ್ಥಿತ್ವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಾದಿಕೃತಮ್ ಅಧಿಕಾರಿತಾರತಮ್ಯಮ್ । ತಥಾ ಚ ಯಾಗಾದ್ಯನುಷ್ಠಾಯಿನಾ ಮೇವ ವಿದ್ಯಾಸಮಾಧಿವಿಶೇಷಾತ್ ಉತ್ತರೇಣ ಪಥಾ ಗಮನಮ್, ಕೇವಲೈಃ ಇಷ್ಟಾ ಪೂರ್ತದತ್ತಸಾಧನೈಃ ಧೂಮಾದಿಕ್ರಮೇಣ ದಕ್ಷಿಣೇನ ಪಥಾ ಗಮನಮ್, ತತ್ರಾಪಿ ಸುಖತಾರತಮ್ಯಂ ತತ್ಸಾಧನತಾರತಮ್ಯಂ ಚ ಶಾಸ್ತ್ರಾತ್ "ಯಾವತ್ಸಂಪಾತಮುಷಿತ್ವಾ" (ಛಾಂ. ೫-೧೦-೫) ಇತ್ಯಸ್ಮಾತ್ ಗಮ್ಯತೇ । ತಥಾ ಮನುಷ್ಯಾದಿಷು ನಾರಕ ಸ್ಥಾವರಾನ್ತೇಷು ಸುಖಲವಃ ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣಧರ್ಮಸಾಧ್ಯ ಏವ ಇತಿ ಗಮ್ಯತೇ ತಾರತಮ್ಯೇನ ವರ್ತಮಾನಃ । ತಥಾ ಊರ್ಧ್ವಗತೇಷು ಅಧೋಗತೇಷು ಚ ದೇಹವತ್ಸು ದುಃಖತಾರತಮ್ಯದರ್ಶನಾತ್ ತದ್ಧೇತೋರಧರ್ಮಸ್ಯ ಪ್ರತಿಷೇಧಚೋದನಾಲಕ್ಷಣಸ್ಯ ತದನುಷ್ಠಾಯಿನಾಂ ಚ ತಾರತಮ್ಯಂ ಗಮ್ಯತೇ । ಏವಮ್ ಅವಿದ್ಯಾದಿದೋಷವತಾಂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮತಾರತಮ್ಯನಿಮಿತ್ತಂ ಶರೀರೋಪಾದಾನಪೂರ್ವಕಂ ಸುಖದುಃಖ ತಾರತಮ್ಯಮ್ ಅನಿತ್ಯಂ ಸಂಸಾರರೂಪಂ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿನ್ಯಾಯಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್ । ತಥಾ ಚ ಶ್ರುತಿಃ - "ನ ಹ ವೈ ಸಶರೀರಸ್ಯ ಸತಃ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಯೋರಪಹತಿರಸ್ತಿ" (ಛಾಂ. ೮-೧೨-೧) ಇತಿ ಯಥಾವರ್ಣಿತಂ ಸಂಸಾರರೂಪಮ್ ಅನುವದತಿ । "ಅಶರೀರಂ ವಾವ ಸನ್ತಂ ನ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯೇ ಸ್ಪೃಶತಃ" (ಛಾಂ. ೮-೧೨-೧) ಇತಿ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯ ಸ್ಪರ್ಶನಪ್ರತಿಷೇಧಾತ್ ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣಧರ್ಮಕಾರ್ಯತ್ವಂ ಮೋಕ್ಷಾಖ್ಯಸ್ಯ ಅಶರೀರ ತ್ವಸ್ಯ ಪ್ರತಿಷಿಧ್ಯತೇ ಇತಿ ಗಮ್ಯತೇ । ಧರ್ಮಕಾರ್ಯತ್ವೇ ಹಿ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯ ಸ್ಪರ್ಶನಪ್ರತಿಷೇಧೋ ನೋಪಪದ್ಯತೇ । ಅಶರೀರತ್ವಮೇವ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯಮ್ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ತಸ್ಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕತ್ವಾತ್ । "ಅಶರೀರಂ ಶರೀರೇಷ್ವನವಸ್ಥೇಷ್ವ ವಸ್ಥಿತಮ್ ! ಮಹಾನ್ತಂ ವಿಭುಮಾತ್ಮಾನಂ ಮತ್ವಾ ಧೀರೋ ನ ಶೋಚತಿ" (ಕ. ೧-೨-೨೨), "ಅಪ್ರಾಣೋ ಹ್ಯಮನಾಃ ಶುಭ್ರಃ" (ಮುಂ. ೨-೧-೨), "ಅಸಙ್ಗೋ ಹ್ಯಯಂ ಪುರುಷಃ" (ಬೃ. ೪-೩-೧೫) ಇತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಿಭ್ಯಃ । ಅತ ಏವ ಅನುಷ್ಠೇಯ ಕರ್ಮಫಲವಿಲಕ್ಷಣಂ ಮೋಕ್ಷಾಖ್ಯಮ್ ಅಶರೀರತ್ವಂ ನಿತ್ಯಮ್ ಇತಿ ಸಿದ್ಧಮ್ ॥

---

1. 'ಮನುಷ್ಯಾತ್' ಎಂದಿದ್ದರೇ ಸಾಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುವದು ; ಅಚ್ಚಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ 'ಮನುಷ್ಯತ್ವಾತ್'ಎಂದೇ ಇದೆ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಈ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿ (ಈಗ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. (ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿ)ಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ (ಇವೆರಡರ) ಫಲಗಳು (ಒಂದಕ್ಕೊಂದು) ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.[1] (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಶರೀರದ್ದು, ವಾಕ್ಕಿನದು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನದು[2] - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಅದರ ವಿಷಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು "ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" (ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ (ಜೈ. ಸೂ., ೧-೧-೧ ಮೀಮಾಂಸಾ) ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅಧರ್ಮವೂ ಪ್ರತಿಷೇಧಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ[3] ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇ.[4] (ಹೀಗೆ) ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ(ರೂಪವಾಗಿಯೂ) ಅನರ್ಥ(ರೂಪ ವಾಗಿಯೂ) ಇರುವ (ಆ) ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳಾಗಿರುವ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; (ಇವು) ಶರೀರವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದಲೇ[5] ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡು ತ್ತಿರುವವು. ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವವು, ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸ್ಥಾವರಾಂತವಾದ (ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮನವರೆಗಿನ ದೇಹಧಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖವು ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ (ಇರುವದೆಂದು) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.[6] ಇದರಿಂದ ಆ (ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ) ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮವೂ (ಜೀವರಲ್ಲಿ) ತಾರತಮ್ಯ(ದಿಂದ ಇರಬೇಕೆಂದು) ನಿಶ್ಚಯ

---

1. ಭಾ. ಭಾ. ೧೨ರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿತ್ತು ; ಈಗ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

2. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ದೇವತಾಧ್ಯಾನವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ. ಇದು ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

3. ಪ್ರತಿಷೇಧರೂಪವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದರಿಂದ ಎಂದರ್ಥ. 'ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣೋಽರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ' (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೧-೨) ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆ.

4. ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿರುವದು ಅಧರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಉಪಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಭಾವ.

5. ಆಯಾ ಕರಣದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಆಯಾ ಕರಣಗಳಿಂದಲೇ ಉಪಭುಕ್ತವಾಗುವದೆಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮ - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ.

6. ತೈ. ೨-೮.

ವಾಗುತ್ತದೆ.[1] ಧರ್ಮತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ತಾರತಮ್ಯವೂ (ಇರಬೇಕೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ). ಅರ್ಥಿತ್ವ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ[2] ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.[3] ಮತ್ತು ಇದರಂತೆ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ (ಚಿತ್ತ) ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿಶೇಷ (ಕಾರಣ)ದಿಂದ **ಉತ್ತರಾಯಣಮಾರ್ಗದಿಂದ**[4] ಗತಿಯಾಗುವ ದೆಂದೂ ಬರಿಯ ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತಗಳು,[5] ದಾನಗಳು - ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಧೂಮಾದಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ **ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗದಿಂದ** ಗತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸುಖತಾರತಮ್ಯವೂ ಅದರ ಸಾಧನಗಳ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಉಂಟೆಂದೂ "ಯಾವತ್ಸಂ ಪಾತಮುಷಿತ್ವಾ" (ಕರ್ಮಗಳ ಕ್ಷಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಆ ಚಂದ್ರಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು .... ಛಾಂ. ೫-೧೦-೫) ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ನರಕದಲ್ಲಿರುವವರ[6] ಮತ್ತು ಸ್ಥಾವರಪ್ರಾಣಿಗಳವರೆಗೂ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸುಖಲೇಶವು ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಆಗಿರು ವದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮೇಲಿನ (ಗತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು) ಕೆಳಗಿನ ಗತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ದೇಹಿಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖತಾರತಮ್ಯವು ಕಂಡುಬರುವದ ರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಷೇಧಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವರ ತಾರತಮ್ಯವೂ (ಉಂಟೆಂದು) ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. **ಹೀಗೆ**

---

1. ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸುಖವಾಗುವದರಿಂದ ಸುಖತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಧರ್ಮ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

2. ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಬಯಸುವದು, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದು, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯದಿರುವದು - ಮುಂತಾದ.

3. ಜೈ. ಸೂ. ೬-೧-೨೫ರಿಂದ ೪೨ರ ವರೆಗಿನಸೂತ್ರಗಳ ಶಾಬರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ. ಚರ್ಚೆಯಿದೆ.

4. ಛಾಂ. ೫-೧೦-೧,೨, ૩ ; ಪ್ರ ೧-೯, ೧೦ ; ಬೃ. ೬-೨-೧೪, ೧೫, ೧೬ ; ಗೀ. ೮ - ೨೪, ೨೫ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಮಾರ್ಗ, ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಬ್ರ.-ಸೂ. ೪-೩-೧ ರಿಂದ ೬ನೆಯ ಸೂತ್ರದವರೆಗೆ ಅವುಗಳ ವಿಚಾರದ ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

5. ಇಷ್ಟವೆಂದರೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಕರ್ಮ ; ಪೂರ್ತವೆಂದರೆ ಭಾವಿಯನ್ನು ತೋಡಿಸುವದೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮ ; ದತ್ತವೆಂದರೆ ದಾನಮಾಡುವದು, ಶರಣುಹೊಕ್ಕವರನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದು ಮುಂತಾದದ್ದು.

6. ಸೂ. ಭಾ. ૩-೧-೧೫ನ್ನು ನೋಡಿ.

ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ[1] ದೋಷವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶರೀರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಂಸಾರರೂಪವಾಗಿರುವ ಅನಿತ್ಯ[2] ಸುಖದುಃಖಗಳ ತಾರತಮ್ಯವು (ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು) ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ಶರೀರವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳ ನಾಶವೇ ಇಲ್ಲ'' (ಛಾಂ. ೮-೧೨-೧) ಎಂದು (ನಾವು) ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಸಂಸಾರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.[3]

''ಅಶರೀರನಾಗಿರುವವನನ್ನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ಸೋಕುವದಿಲ್ಲ'' (ಛಾಂ. ೮-೧೨-೧) ಎಂದು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು (ಮುಕ್ತನನ್ನು) ಸೋಕುವದು (ಕೂಡ) ಇಲ್ಲವೆಂದಿರುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅಶರೀರತ್ವವು ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ - ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಮುಕ್ತಿಯು) ಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು (ಅದನ್ನು) ಸೋಕುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.[4] (ಈ) ಅಶರೀರತ್ವವೇ ಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯ(ವಲ್ಲವೆ ?) ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅದು) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[5] ''ಅಶರೀರನಾಗಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ (ನಿತ್ಯನಾಗಿ) ಇರುವವನಾಗಿಯೂ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಜಾಣನು ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ.'' (ಕ. ೧-೨-೨೨) ''(ಈತನು) ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದವನು, ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದವನು, ಶುಭ್ರನು'' (ಮುಂ. ೨-೧-೨) ''ಈ ಪುರುಷನು ಅಸಂಗನಲ್ಲವೆ ?'' (ಬೃ. ೪-೩-೧೫) - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ (ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮದ ಫಲಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಈ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅಶರೀರತ್ವವು ನಿತ್ಯವೆಂದು[6] ಸಿದ್ಧ(ವಾಯಿತು)

---

1. ಅವಿದ್ಯೆ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಭಯ, ಮೋಹ -ಮುಂತಾದವುಗಳು ; ಸೂ. ಭಾ. ೧-೩-೨. ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆ, ಅಸ್ಮಿತೆ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಅಭಿನಿವೇಶ - ಇವು ; ಯೋ.ಸೂ. ೨-೩.

2. ಸುಖದುಃಖಗಳು ಬಂದುಹೋಗುವ ಸ್ವಭಾವದವಾದ್ದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯ, ಮೋಕ್ಷವು ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯ. ಛಾಂ. ೮- ೧೨- ೧ ; ಮುಂ - ೧-೨-೭, ೧-೨-೧೨ ; ಗೀ. ೨-೧೪.

3. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದನ್ನೇ ಹೇಳಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

4. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳೇ ಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿವೆ.

5. ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

6. ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು - ಎಂದರ್ಥ

ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ತವ್ಯಶೇಷವಾಗಲಾರದು

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೩. ತತ್ರ ಕಿಂಚಿತ್ ಪರಿಣಾಮಿನಿತ್ಯಮ್ ಯಸ್ಮಿನ್ ವಿಕ್ರಿಯಮಾಣೇಽಪಿ ತದೇವೇದಮ್ ಇತಿ ಬುದ್ಧಿಃ ನ ವಿಹನ್ಯತೇ । ಯಥಾ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಜಗನ್ನಿತ್ಯತ್ವವಾದಿನಾಮ್ । ಯಥಾ ಚ ಸಾಂಖ್ಯಾನಾಂ ಗುಣಾಃ । ಇದಂ ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಂ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಮ್ ವ್ಯೋಮವತ್ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಸರ್ವವಿಕ್ರಿಯಾರಹಿತಮ್, ನಿತ್ಯತೃಪ್ತಮ್, ನಿರವಯವಮ್, ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಃಸ್ವಭಾವಮ್ । ಯತ್ರ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮೌ ಸಹ ಕಾರ್ಯೇಣ ಕಾಲತ್ರಯಂ ಚ ನೋಪಾವರ್ತೇತೇ । ತದೇತತ್ ಅಶರೀರತ್ವಂ ಮೋಕ್ಷಾಖ್ಯಮ್ । "ಅನ್ಯತ್ರ ಧರ್ಮಾದನ್ಯತ್ರಾಧರ್ಮಾದನ್ಯತ್ರಾಸ್ಮಾತ್ ಕೃತಾಕೃತಾತ್ । ಅನ್ಯತ್ರ ಭೂತಾಚ್ಚ ಭವ್ಯಾಚ್ಚ" (ಕ. ೧-೨-೧೪) ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಭ್ಯಃ । ಅತಃ ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ ಯಸ್ಯ ಇಯಂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಪ್ರಸ್ತುತಾ । ತತ್ ಯದಿ ಕರ್ತವ್ಯಶೇಷತ್ವೇನೋಪದಿಶ್ಯೇತ, ತೇನ ಚ ಕರ್ತವ್ಯೇನ ಸಾಧ್ಯಶ್ಚೇತ್ ಮೋಕ್ಷೋಽಭ್ಯುಪಗಮ್ಯೇತ, ಅನಿತ್ಯ ಏವ ಸ್ಯಾತ್ । ತತ್ರ ಏವಂ ಸತಿ ಯಥೋಕ್ತಕರ್ಮಫಲೇಷ್ವೇವ ತಾರತಮ್ಯಾವಸ್ಥಿತೇಷು ಅನಿತ್ಯೇಷು ಕಶ್ಚಿತ್ ಅತಿಶಯೋ ಮೋಕ್ಷಃ ಇತಿ ಪ್ರಸಜ್ಯೇತ । ನಿತ್ಯಶ್ಚ ಮೋಕ್ಷಃ ಸರ್ವೈಃ ಮೋಕ್ಷವಾದಿಭಿಃ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ । ಅತಃ ನ ಕರ್ತವ್ಯಶೇಷತ್ವೇನ ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶೋ ಯುಕ್ತಃ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇಂಥ (ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ)ಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು (ವಸ್ತು) ಪರಿಣಾಮಿನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾರ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದೇ ಇದು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ವಾದಿಗಳ (ಮತದಲ್ಲಿ) ಪೃಥಿವಿ[1] ಮುಂತಾದದ್ದು (ಪರಿಣಾಮಿ ನಿತ್ಯವೋ), ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರ (ಮತದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವಾದಿ) ಗುಣಗಳು[2] (ಪರಿಣಾಮಿ ನಿತ್ಯವೋ ಹಾಗಿರುವದು). ಆದರೆ **ಈ (ಅಶರೀರತ್ವ)ವಾದರೋ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದು, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವು,[3] ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ**

---

1. ಪೃಥಿವಿ ಮುಂತಾದವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೂ ಅವು ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಜಗನ್ನಿತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ಮತ.

2. ಗುಣಗಳು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವವಾದರೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವವು ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತ.

3. ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗದೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು.

ಇಲ್ಲದ್ದು,[1] ಯಾವಾಗಲೂ ತೃಪ್ತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು,[2] ಅವಯವಗಳಿಲ್ಲದ್ದು, ತಾನೇ ಬೆಳಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ; ಇದರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯದೊಡನೆ ಕಾಲತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.[3] ಆ ಇದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅಶರೀರತ್ವವು. ''ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಅಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಈ ಕೃತಾಕೃತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ (ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳು)'' (ಕ. ೧-೨-೧೪) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ (ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ).

ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದರ (ವಿಷಯಕ್ಕೆ) ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವದೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇದು.[4] ಇದನ್ನು (ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ) ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದರೆ, ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷವು ಆ ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ[5] (ಅದು) ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗುವದು. ಅದು ಹೀಗಾಗುವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವಾಗಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮಫಲಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗೆ ಎಂದಾಗುವದು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಮೋಕ್ಷವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ.[6] ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶ(ಮಾಡಿದೆ) ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

---

1. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೨೫

2. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದರ ಕೊರತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

3. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಾಲವಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಕಾರ್ಯವಾದ ಉಚ್ಚನೀಚ ಗತಿಗಳೂ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ.

4. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

5. ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಶೇಷವೆಂಬುದೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೇಷವೆಂದೊಪ್ಪಿದರೂ ಮೋಕ್ಷವು ಕ್ರಿಯಾಫಲವಾದರೆ ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದೆಂಬ ದೋಷವು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ.

6. ಮೋಕ್ಷವೂ ಇಂತಿಷ್ಟುಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವದು ಎಂಬ ಆರ್ಯಸಮಾಜದ ಮತವು ಯಾವ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಕರ್ತವ್ಯವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೪. ಅಪಿ ಚ "ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" (ಮುಂ. ೩-೨-೯), "ಕ್ಷೀಯನ್ತೇ ಚಾಸ್ಯ ಕರ್ಮಾಣಿ ತಸ್ಮಿನ್ ದೃಷ್ಟೇ ಪರಾವರೇ" (ಮುಂ. ೨-೨-೯), "ಆನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್ ನ ಬಿಭೇತಿ ಕುತಶ್ಚನ" (ತೈ. ೨-೯), ಅಭಯಂ ವೈ ಜನಕ ಪ್ರಾಪ್ತೋಽಸಿ" (ಬೃ. ೪-೨-೪), "ತದಾತ್ಮಾನಮೇವಾವೇದಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ ತಸ್ಮಾತ್ ತತ್ಸರ್ವಮಭವತ್" (ಬೃ. ೧-೪-೧೦), "ತತ್ರ ಕೋ ಮೋಹಃ ಕಃ ಶೋಕ ಏಕತ್ವಮನುಪಶ್ಯತಃ" (ಈ. ೭) ಇತ್ಯೇವಮಾದ್ಯಾಃ ಶ್ರುತಯಃ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾನನ್ತರಮ್ ಮೋಕ್ಷಂ ದರ್ಶಯನ್ತ್ಯಃ ಮಧ್ಯೇ ಕಾರ್ಯಾನ್ತರಂ ವಾರಯನ್ತಿ । ತಥಾ "ತದ್ಧೈತತ್ ಪಶ್ಯನ್ ಋಷಿರ್ವಾಮದೇವಃ ಪ್ರತಿಪೇದೇಽಹಂ ಮನುರಭವಂ ಸೂರ್ಯಶ್ಚ" (ಬೃ. ೧-೪-೧೦) ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವಯೋರ್ಮಧ್ಯೇ ಕರ್ತವ್ಯಾನ್ತರ ವಾರಣಾಯ ಉದಾಹಾರ್ಯಮ್ । ಯಥಾ 'ತಿಷ್ಠನ್‌ಗಾಯತಿ' ಇತಿ ತಿಷ್ಠತಿ-ಗಾಯತ್ಯೋರ್ಮಧ್ಯೇ ತತ್ಕರ್ತೃಕಂ ಕಾರ್ಯಾನ್ತರಂ ನಾಸ್ತಿ ಇತಿ ಗಮ್ಯತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇದಲ್ಲದೆ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ" (ಮುಂ. ೩-೨-೯), "ಆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪನಾದ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಈತನ ಕರ್ಮಗಳೂ ಸವೆದುಹೋಗುವವು" (ಮುಂ. ೨-೨-೯), ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಏತಕ್ಕೂ ಅಂಜುವದಿಲ್ಲ" (ತೈ. ೨-೯), "ಜನಕನೆ, ಅಭಯವನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತೀಯೆ" (ಬೃ. ೪-೨-೪), "ಅದು 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು' ಎಂದು ತನ್ನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಂಡಿತು, ಅದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವವೂ ಆಯಿತು" (ಬೃ. ೧-೪-೧೦), "ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಮೋಹವು, ಎಂಥ ಶೋಕವು ?" (ಈ. ೭) - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತ ಕೂಡಲೆ[1] ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ನಡುವೆ[2] ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಇನ್ನೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆಯೇ "ಆ ಇದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ

---

1. ಇದೇ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿವಾದವು.

2. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಉಪಾಸನೆ ಚಿತ್ತನಿರೋಧ, ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮತಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ವಾಮದೇವನೆಂಬ ಋಷಿಯು 'ನಾನೇ ಮನುವಾಗಿದ್ದೆನು, ಸೂರ್ಯನೂ ಆಗಿದ್ದೆನು, ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡನು'' (ಬೃ. ೧-೪-೧೦) ಎಂಬ (ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ) ಬ್ರಹ್ಮ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಮತ್ತೇನೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ (ಬಂದದ್ದೆಂದು) ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.[1] 'ನಿಂತುಕೊಂಡು ಹಾಡು ತ್ತಿದಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲೋಣ, ಹಾಡೋಣ - ಎಂಬೀ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃವಾದವನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯೋ (ಹಾಗೆಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅರಿತುಕೊಂಡನು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರ್ಯಾಂತರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ).[2]

ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಮೋಕ್ಷಪ್ರತಿಬಂಧನಿವೃತ್ತಿಯೇ ಫಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೫. ''ತ್ವಂ ಹಿ ನಃ ಪಿತಾ ಯೋಽಸ್ಮಾಕಮವಿದ್ಯಾಯಾಃ ಪರಂ ಪಾರಂ ತಾರಯಸಿ'' (ಪ್ರ. ೬-೮), ''ಶ್ರುತಂ ಹ್ಯೇವ ಮೇ ಭಗವದ್ದೃಶೇಭ್ಯಸ್ತರತಿ ಶೋಕಮಾತ್ಮವಿದಿತಿ ಸೋಽಹಂ ಭಗವಃ ಶೋಚಾಮಿ ತಂ ಮಾ ಭಗವಾನ್ ಶೋಕಸ್ಯ ಪಾರಂ ತಾರಯತು'' (ಛಾಂ. ೭-೧-೩), ''ತಸ್ಮೈ ಮೃದಿತಕಷಾಯಾಯ ತಮಸಃ ಪಾರಂ ದರ್ಶಯತಿ ಭಗವಾನ್ ಸನತ್ಕುಮಾರಃ'' (ಛಾಂ. ೭-೨೬-೨) ಇತಿ ಚೈವಮಾದ್ಯಾಃ ಶ್ರುತಯಃ ಮೋಕ್ಷಪ್ರತಿಬಂಧನಿವೃತ್ತಿಮಾತ್ರಮೇವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಫಲಂ ದರ್ಶಯನ್ತಿ । ತಥಾ ಚ ಆಚಾರ್ಯಪ್ರಣೀತಂ ನ್ಯಾಯೋಪಬೃಂಹಿತಂ ಸೂತ್ರಮ್ - ''ದುಃಖಜನ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿ ದೋಷಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾನಾಮುತ್ತರೋತ್ತರಾಪಾಯೇ ತದನನ್ತರಾಪಾಯಾದಪವರ್ಗಃ'' (ನ್ಯಾ. ಸೂ. ೧-೧-೨) ಇತಿ । ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾಪಾಯಶ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಭವತಿ ॥

---

1. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಾಮದೇವವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

2. 'ಪಶ್ಯನ್ ಪ್ರತಿಪೇದೇ' 'ತಿಷ್ಠನ್ ಗಾಯತಿ' ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿರುವ 'ಪಶ್ಯನ್' 'ತಿಷ್ಠನ್'ಎಂಬಿವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕೃದಂತಗಳು ; ಇವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಮತ್ತು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು, ನಿಂತಿರುವದು ಮತ್ತು ಹಾಡುವದು - ಎಂಬ ಎರಡೆರಡು ಕ್ರಿಯಗಳೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವವು ; ದೃಷ್ಟ್ವಾ, 'ಸ್ಥಿತ್ವಾ' ಎಂಬ ಕೃದಂತಗಳಂತೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೊಂದು ಆಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

"ನೀನೇ ನಮ್ಮ ತಂದೆಯು, ಏಕೆಂದರೆ ನೀನು ನಮ್ಮಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆಚೆಯ ದಡವನ್ನು (ಸೇರುವಂತೆ) ದಾಟಿಸಿರುತ್ತೀಯೆ" (ಪ್ರ. ೬-೮), "ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆಂದು ಪೂಜ್ಯರಾದ ತಮ್ಮಂಥವರಿಂದ ಕೇಳಿರುತ್ತೇನೆ, ಅಷ್ಟೇ ; ಪೂಜ್ಯರೆ, ಆ ನಾನು ಶೋಕಪಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ನನ್ನನ್ನು ಪೂಜ್ಯರಾದ ತಾವು ಶೋಕದ (ಆಚೆಯ) ದಂಡೆಯನ್ನು (ಸೇರುವಂತೆ) ದಾಟಿಸಬೇಕು." (ಛಾಂ. ೭-೧-೩), "ಕಷಾಯವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತನಿಗೆ ಪೂಜ್ಯನಾದ ಸನತ್ಕುಮಾರನು ತಮಸ್ಸಿನ ಆಚೆಯ ದಡವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. ೭-೨೬-೨) - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದೊಂದೇ[1] ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ (ತಕ್ಕಂತೆ) ಆಚಾರ್ಯ (ಗೌತಮ)ರು ರಚಿಸಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲವುಳ್ಳ ಒಂದು ಸೂತ್ರವೂ ಇದೆ : "ದುಃಖ, ಜನ್ಮ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ದೋಷ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನದು ನಾಶವಾದರೆ ಅದರ (ಹಿಂದು) ಹಿಂದಿನದು ಹೋಗುವದರಿಂದ ಅಪವರ್ಗವಾಗುವದು[2]" (ನ್ಯಾ. ಸೂ. ೧-೧-೨) ಎಂಬುದು (ಆ ಸೂತ್ರವು. ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿ) ಹೇಳಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ನಾಶವು ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಆತ್ಮನೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ(ಲೇ) ಆಗುವದು.[3]

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಸಂಪದಾದಿಗಳಂತಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೬. ನ ಚ ಇದಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನಂ ಸಂಪದ್ರೂಪಮ್ । ಯಥಾ "ಅನನ್ತಂ ವೈ ಮನೋಽನನ್ತಾ ವಿಶ್ವೇದೇವಾ ಅನನ್ತಮೇವ ಸ ತೇನ ಲೋಕಂ ಜಯತಿ"

---

1. ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದೇ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯು. ಈ ಪ್ರಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಅವಿದ್ಯೆ ;' 'ಶೋಕ', 'ತಮಸ್ಸು' 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ' ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

2. ದುಃಖಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದು. ಎಂದರ್ಥ.

3. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಹೋದರೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಹದಿನಾರು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಶ್ರುತಿಗೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

(ಬೃ. ೩-೧-೯) ಇತಿ । ನ ಚ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪಮ್ । ಯಥಾ "ಮನೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯುಪಾಸೀತ" (ಛಾಂ. ೩-೧೮-೧), "ಆದಿತ್ಯೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತ್ಯಾದೇಶಃ" (ಛಾಂ. ೩-೧೯-೧) ಇತಿ ಚ ಮನಆದಿತ್ಯಾದಿಷು ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟ್ಯಧ್ಯಾಸಃ । ನಾಪಿ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಿಯಾಯೋಗನಿಮಿತ್ತಮ್, "ವಾಯುರ್ವಾವ ಸಂವರ್ಗಃ" (ಛಾಂ. ೪-೩-೧) "ಪ್ರಾಣೋ ವಾವ ಸಂವರ್ಗಃ" (ಛಾಂ. ೪-೩-೩) ಇತಿವತ್ । ನಾಪಿ ಆಜ್ಯಾವೇಕ್ಷಣಾದಿ ಕರ್ಮವತ್ ಕರ್ಮಾಙ್ಗಸಂಸ್ಕಾರರೂಪಮ್ । ಸಂಪದಾದಿರೂಪೇ ಹಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವ ವಿಜ್ಞಾನೇ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯಮಾನೇ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭), "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" (ಬೃ. ೧-೪-೧೦), "ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) ಇತ್ಯೇವಮಾದೀನಾಂ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವಸ್ತುಪ್ರತಿಪಾದನಪರಃ ಪದ ಸಮನ್ವಯಃ ಪೀಡ್ಯೇತ । "ಭಿದ್ಯತೇ ಹೃದಯಗ್ರನ್ಥಿಶ್ಛಿದ್ಯನ್ತೇ ಸರ್ವಸಂಶಯಾಃ" (ಮುಂ. ೨-೨-೮) ಇತಿಚೈವಮಾದೀನ್ಯವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಫಲಶ್ರವಣಾನಿ ಉಪ ರುಧ್ಯೇರನ್ । "ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" (ಮುಂ. ೩-೨-೯) ಇತಿ ಚೈವ ಮಾದೀನಿ ತದ್ಭಾವಾಪತ್ತಿವಚನಾನಿ ಸಂಪದಾದಿಪಕ್ಷೇ ನ ಸಾಮಞ್ಜಸ್ಯೇನ ಉಪ ಪದ್ಯೇರನ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಸಂಪದಾದಿರೂಪಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನವು "ಮನಸ್ಸು ಅನಂತವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ, ವಿಶ್ವೇ ದೇವತೆಗಳು ಅನಂತವಾಗಿರುವರು. (ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಶ್ವೇದೇವತೆಗಳೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವನು) ಅದರಿಂದ ಅನಂತವಾದ ಲೋಕವನ್ನೇ ಗೆದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೩-೧-೯) ಎಂಬಲ್ಲಿರುವಂತೆ **ಸಂಪದ್ರೂಪವಾದದ್ದಲ್ಲ**.[1] "ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮ ವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು" (ಛಾಂ. ೩-೧೮-೧) ಎಂದೂ,[2] "ಆದಿತ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬುದು ಉಪದೇಶವು" (ಛಾಂ. ೩-೧೯-೧) ಎಂದೂ ಮನಸ್ಸು, ಆದಿತ್ಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವಂತೆ[3] **ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು (ಮಾಡುವ) ರೂಪದ್ದೂ ಅಲ್ಲ**.[4] "ವಾಯುವೇ ಸಂವರ್ಗವು" (ಛಾಂ. ೪-೩-೧),

---

1. ಅಲ್ಪವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಗುಣದ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ವಸ್ತುವೆಂದು ಧ್ಯಾನಮಾಡುವುದು 'ಸಂಪತ್ತು'

2. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇತಿಯು ಮೂಲದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

3. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಎಂದರ್ಥ. ಶ್ರುತಿಯ್ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸದಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ.

4. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಡುವ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲ.

"ಪ್ರಾಣವೇ ಸಂವರ್ಗವು" (ಛಾಂ. ೪-೩-೩) ಎಂಬಂತೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ (ಹೇಳಿದ ಧ್ಯಾನವೂ) ಅಲ್ಲ.[1] ಆಜ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವದೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳ ಹಾಗೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ (ವಸ್ತುವಿಗೆ) ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗಲೆಂದು (ಮಾಡುವ) ರೂಪದ್ದೂ ಅಲ್ಲ.[2] ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವದ ಅರಿವು ಸಂಪದಾದಿಗಳ ರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ "ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೮) "ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು" (ಬೃ. ೧-೪-೧೦), "ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (ಕಾಣಬರುವ) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವೆಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಪದಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯಾಗುವದು.[3] ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯೇ (ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ) ಫಲವೆಂದು ಹೇಳುವ "ಹೃದಯದ ಗಂಟು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಸಂಶಯಗಳೆಲ್ಲ ಕತ್ತರಿಸಿಹೋಗುತ್ತವೆ" (ಮುಂ. ೨-೨-೮) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ (ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ) ವಿರುದ್ಧವಾಗುವದು. (ಜೀವನು) ಆ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು" (ಮುಂ. ೩-೨-೯) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ (ಶ್ರುತಿಗಳು) ಸಂಪದಾದಿಗಳ (ಸ್ವರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ) ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುವದೂ ಇಲ್ಲ.[4] ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಪದಾದಿಗಳ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ.

---

1. ಪ್ರಾಣವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಾಗಾದಿಗಳನ್ನೂ ವಾಯುವು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಂವರ್ಗ (ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ) ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ವಾಯುವನ್ನೂ ಒಂದೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕೆಂದು (ಛಾಂ. ೪-೩-೪) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯ ಜಾತಿಯದಲ್ಲ.

2. ಉಪಾಂಶುಯಾಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಪತ್ನಿಯು ನೋಡುವದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

3. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಂಪದಾದಿರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಸಮನ್ವಯವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

4. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಪದಾದಿವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೭. ಅತಃ ನ ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರತನ್ತ್ರಾ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ । ಕಿಂ ತರ್ಹಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವಸ್ತುಜ್ಞಾನವತ್ ವಸ್ತುತನ್ತ್ರಾ । ಏವಂಭೂತಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ತಜ್ಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಚ ನ ಕಯಾಚಿತ್ ಯುಕ್ತ್ಯಾ ಶಕ್ಯಃ ಕಾರ್ಯಾನುಪ್ರವೇಶಃ ಕಲ್ಪಯಿತುಮ್ । ನ ಚ ವಿದಿಕ್ರಿಯಾಕರ್ಮತ್ವೇನ ಕಾರ್ಯಾನುಪ್ರವೇಶೋ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ । "ಅನ್ಯದೇವ ತದ್ವಿದಿತಾದಥೋ ಅವಿದಿತಾದಧಿ" (ಕೇ. ೧-೪) ಇತಿ ವಿದಿಕ್ರಿಯಾಕರ್ಮತ್ವ ಪ್ರತಿಷೇಧಾತ್, "ಯೇನೇದಂ ಸರ್ವಂ ವಿಜಾನಾತಿ ತಂ ಕೇನ ವಿಜಾನೀಯಾತ್" (ಬೃ. ೨-೪-೧೪) ಇತಿ ಚ । ತಥಾ ಉಪಾಸ್ತಿಕ್ರಿಯಾಕರ್ಮತ್ವಪ್ರತಿಷೇಧೋಽಪಿ ಭವತಿ - "ಯದ್ ವಾಚಾಽನಭ್ಯುದಿತಂ ಯೇನ ವಾಗಭ್ಯುದ್ಯತೇ" (ಕೇ. ೧-೫) ಇತ್ಯವಿಷಯತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣ ಉಪನ್ಯಸ್ಯ "ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ತ್ವಂ ವಿದ್ಧಿ ನೇದಂ ಯದಿದಮುಪಾಸತೇ" (ಕೇ. ೧-೫) ಇತಿ । ಅವಿಷಯತ್ವೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾನುಪಪತ್ತಿಃ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಭೇದನಿವೃತ್ತಿಪರತ್ವಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ । ನ ಹಿ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಇದಂತಯಾ ವಿಷಯಭೂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಪಿಪಾದಯಿಷತಿ । ಕಿಂ ತರ್ಹಿ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮತ್ವೇನ ಅವಿಷಯತಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಯತ್ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಂ ವೇದ್ಯವೇದಿತೃವೇದನಾದಿ ಭೇದಮ್ ಅಪನಯತಿ । ತಥಾ ಚ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ "ಯಸ್ಯಾಮತಂ ತಸ್ಯ ಮತಂ ಮತಂ ಯಸ್ಯ ನ ವೇದ ಸಃ । ಅವಿಜ್ಞಾತಂ ವಿಜಾನತಾಂ ವಿಜ್ಞಾತಮವಿಜಾನತಾಮ್" (ಕೇ. ೨-೩) "ನ ದೃಷ್ಟೇರ್ದ್ರಷ್ಟಾರಂ ಪಶ್ಯೇಃ ನ ವಿಜ್ಞಾತೇರ್ವಿಜ್ಞಾತಾರಂ ವಿಜಾನೀಯಾಃ" (ಬೃ. ೩-೪-೨) ಇತಿ ಚೈವಮಾದಿ । ಅತಃ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಸಂಸಾರಿತ್ವನಿವರ್ತನೇನ ನಿತ್ಯ ಮುಕ್ತಾತ್ಮಸ್ವರೂಪಸಮರ್ಪಣಾತ್ ನ ಮೋಕ್ಷಸ್ಯ ಅನಿತ್ಯತ್ವದೋಷಃ ।।

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆದಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ವಸ್ತುವಿಗಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದೆಂದು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು.[1] ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ

1 ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಸ್ವರ್ಗದಂತೆ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಉಂಟುಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.

ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ "ಅದು ಅರಿತದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯೇ, ಅರಿಯಲ್ಪಡದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ" (ಕೇ. ೧-೪) ಎಂದೂ "ಯಾವದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ, ಅದನ್ನು ಏತರಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಾನು ?" (ಬೃ. ೨-೪-೧೪) ಎಂದೂ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ[1] ಕರ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು (ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಉಪಾಸನೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ (ಅದು) ಕರ್ಮವೆಂಬುದರ ನಿಷೇಧವೂ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ)ರುತ್ತದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) "ಯಾವದನ್ನು ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ಹೇಳುವದಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಯಾವದರಿಂದ ವಾಕ್ಕು ಹೇಳಲ್ಪಡುವದೋ" ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವು (ವಾಗಾದಿಗಳಿಗೆ) ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ "ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನೀನು ಅರಿತುಕೊ ; 'ಇದು' ಎಂದು ಯಾವದನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವರೋ ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮ)ವಲ್ಲ" (ಕೇ. ೧-೫) ಎಂದು (ಹೇಳಿದೆ).

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಬ್ರಹ್ಮವು (ಏತಕ್ಕೂ) ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ (ಅದಕ್ಕೆ) ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣ(ವೆಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು) ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇದು ಎಂದು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ (ಅದು) ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವೇದ್ಯ (ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು), ವೇದಿತೃ (ಅರಿಯುವವನು), ವೇದನ (ಅರಿವು) :- ಮುಂತಾದ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಯಾವನಿಗೆ (ಅದು) ತಿಳಿಯದಿರುವದೋ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದು, ಯಾವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದೋ ಅವನು ಅರಿಯನು. ಅರಿಯುವವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅರಿಯದವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ" (ಕೇ. ೨-೩) "ನೋಟವನ್ನು ನೋಡುವಾತನನ್ನು (ನೀನು) ನೋಡಲಾರೆ, ಅರಿವನ್ನು ಅರಿಯು ವಾತನನ್ನು ನೀನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರೆ" (ಬೃ. ೩-೪-೨) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ[2] ಶಾಸ್ತ್ರವು (ಹೇಳುತ್ತದೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ[3]

---

1. ಅರಿಯುವದೆಂಬುದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಂದೆ ಭಾ. ಭಾ. ೫೧ರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಧಿಸಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ.

2. ಬ್ರಹ್ಮವು ಏತಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು.

3. ಜ್ಞಾನವು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವದಲ್ಲದೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುವದೆಂಬ ವ್ಯಾಪಾರ ವನ್ನೂ ಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನೂ ಅಲ್ಲ. ಮಾಂ. ಭಾ. ಭಾ. ೩೯ ; ಬೃ. ೧-೪-೭, ೧-೪-೧೦.

ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ತನಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ದೋಷವು (ಬರುವ)ದಿಲ್ಲ.[1]

ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೮. ಯಸ್ಯ ತು ಉತ್ಪಾದ್ಯೋ ಮೋಕ್ಷಃ ತಸ್ಯ ಮಾನಸಂ ವಾಚಿಕಂ ಕಾಯಿಕಂ ವಾ ಕಾರ್ಯಮ್ ಅಪೇಕ್ಷತೇ ಇತಿ ಯುಕ್ತಮ್ । ತಥಾ ವಿಕಾರ್ಯತ್ವೇ ಚ । ತಯೋಃ ಪಕ್ಷಯೋಃ ಮೋಕ್ಷಸ್ಯ ಧ್ರುವಮ್ ಅನಿತ್ಯತ್ವಮ್ । ನ ಹಿ ದಧ್ಯಾದಿ ವಿಕಾರ್ಯಮ್ ಉತ್ಪಾದ್ಯಂ ವಾ ಘಟಾದಿ ನಿತ್ಯಂ ದೃಷ್ಟಂ ಲೋಕೇ । ನ ಚ ಆಪ್ಯತ್ವೇನಾಪಿ ಕಾರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಾ । ಸ್ವಾತ್ಮರೂಪತ್ವೇ ಸತಿ ಅನಾಪ್ಯತ್ವಾತ್ । ಸ್ವರೂಪವ್ಯತಿರಿಕ್ತತ್ವೇಽಪಿ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ನಾಪ್ಯತ್ವಮ್ । ಸರ್ವಗತತ್ವೇನ ನಿತ್ಯಾಪ್ತಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ ಸರ್ವೇಣ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಆಕಾಶಸ್ಯೇವ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆದರೆ ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ[2] ಮೋಕ್ಷವು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೋ ಅವರ (ಮತದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ) ಮಾನಸ, ವಾಚಿಕ ಅಥವಾ ಕಾಯಿಕ ಕರ್ಮವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ (ಮೋಕ್ಷವು) **ವಿಕಾರ್ಯ** (ಇರುವದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು) ಎಂಬ (ಪಕ್ಷ) ದಲ್ಲಿಯೂ (ಕರ್ಮವು ಬೇಕಾಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತ). ಆ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕಾರ್ಯವಾದ ಮೊಸರು ಮುಂತಾದದ್ದಾಗಲಿ, ಉತ್ಪಾದ್ಯವಾದ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದದ್ದಾಗಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಮೋಕ್ಷವು) **ಆಪ್ಯವಾಗಿ** (ಹೋಗಿ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದಾಗಿ)ರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವು ಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ[3] ; ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು) ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆಪ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ

1. ಏಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

2. ಉಪಾಸನೆಯೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು, ಸೇಶ್ವರಮೀಮಾಂಸಕರು, ಯೋಗಿಗಳು, ತಾರ್ಕಿಕರು ಮುಂತಾದವರ ಮತದಲ್ಲಿ.

3. ಮುಕ್ತಿಯು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಂತೆ ಉತ್ಪಾದ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದರು. ಅದು ಆಪ್ಯವೆನ್ನುವವರು ಈಗಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಆಪೇಕ್ಷಿಕವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಆಪ್ಯ

ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದರೂ ಆಪ್ಯವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವಗತ ವಾಗಿರುವರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ.

(ಭಾಷ್ಯ)

೪೯. ನಾಪಿ ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯೋ ಮೋಕ್ಷಃ । ಯೇನ ವ್ಯಾಪಾರಮ್ ಅಪೇಕ್ಷೇತ । ಸಂಸ್ಕಾರೋ ಹಿ ನಾಮ ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯಸ್ಯ ಗುಣಾಧಾನೇನ ವಾ ಸ್ಯಾತ್ ದೋಷಾಪನಯನೇನ ವಾ । ನ ತಾವತ್ ಗುಣಾಧಾನೇನ ಸಂಭವತಿ । ಅನಾಧೇಯಾತಿಶಯಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ ಮೋಕ್ಷಸ್ಯ । ನಾಪಿ ದೋಷಾಪನಯನೇನ । ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್ ಮೋಕ್ಷಸ್ಯ । ಸ್ವಾತ್ಮಧರ್ಮ ಏವ ಸನ್ ತಿರೋಭೂತೋ ಮೋಕ್ಷಃ ಕ್ರಿಯಯಾ ಆತ್ಮನಿ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯಮಾಣೇ ಅಭಿವ್ಯಜ್ಯತೇ । ಯಥಾ ಆದರ್ಶೇ ನಿಘರ್ಷಣಕ್ರಿಯಯಾ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯಮಾಣೇ ಭಾಸ್ವರತ್ವಂ ಧರ್ಮಃ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ಕ್ರಿಯಾಶ್ರಯತ್ವಾನುಪಪತ್ತೇರಾತ್ಮನಃ । ಯದಾಶ್ರಯಾ ಕ್ರಿಯಾ ತಮ್ ಅವಿಕುರ್ವತೀ ನೈವ ಆತ್ಮಾನಂ ಲಭತೇ । ಯದಿ ಆತ್ಮಾ ಕ್ರಿಯಯಾ ವಿಕ್ರಿಯೇತ, ಅನಿತ್ಯತ್ವಮ್ ಆತ್ಮನಃ ಪ್ರಸಜ್ಯೇತ । "ಅವಿಕಾರ್ಯೋಽಯಮುಚ್ಯತೇ" (ಗೀ. ೨-೨೫) ಇತಿ ಚೈವಮಾದೀನಿ ವಾಕ್ಯಾನಿ ಬಾಧ್ಯೇರನ್ । ತಚ್ಚ ಅನಿಷ್ಟಮ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಸ್ವಾಶ್ರಯಾ ಕ್ರಿಯಾ ಆತ್ಮನಃ ಸಂಭವತಿ । ಅನ್ಯಾಶ್ರಯಾಯಾಸ್ತು ಕ್ರಿಯಾಯಾಃ ಅವಿಷಯತ್ವಾತ್ ನ ತಯಾ ಆತ್ಮಾ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯತೇ । ನನು ದೇಹಾಶ್ರಯಯಾ ಸ್ನಾನಾಚಮನಯಜ್ಞೋಪವೀತಾದಿಕಯಾ ಕ್ರಿಯಯಾ ದೇಹೀ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯಮಾಣೋ ದೃಷ್ಟಃ । ನ । ದೇಹಾದಿಸಂಹತಸ್ಯೈವ ಅವಿದ್ಯಾಗೃಹೀತಸ್ಯ ಆತ್ಮನಃ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯಮಾಣತ್ವಾತ್ । ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಹಿ ಸ್ನಾನಾಚಮನಾದೇಃ ದೇಹಸಮವಾಯಿತ್ವಮ್ । ತಯಾ ದೇಹಾಶ್ರಯಯಾ ತತ್ಸಂಹತ ಏವ ಕಶ್ಚಿತ್ ಅವಿದ್ಯಯಾ ಆತ್ಮತ್ವೇನ ಪರಿಗೃಹೀತಃ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯತೇ ಇತಿ ಯುಕ್ತಮ್ । ಯಥಾ ದೇಹಾಶ್ರಯಚಿಕಿತ್ಸಾನಿಮಿತ್ತೇನ ಧಾತುಸಾಮ್ಯೇನ ತತ್ಸಂಹತಸ್ಯ ತದಭಿಮಾನಿನ ಆರೋಗ್ಯಫಲಮ್ 'ಅಹಮ್ ಅರೋಗಃ' ಇತಿ ಯತ್ರ ಬುದ್ಧಿಃ ಉತ್ಪದ್ಯತೇ । ಏವಂ ಸ್ನಾನಾಚಮನಯಜ್ಞೋಪವೀತಾದಿನಾ 'ಅಹಂ ಶುದ್ಧಃ ಸಂಸ್ಕೃತಃ' ಇತಿ ಯತ್ರ ಬುದ್ಧಿಃ ಉತ್ಪದ್ಯತೇ ಸ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯತೇ । ಸ ಚ ದೇಹೇನ ಸಂಹತ ಏವ । ತೇನೈವ ಹಿ ಅಹಂಕರ್ತ್ರಾ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯೇಣ ಪ್ರತ್ಯಯಿನಾ ಸರ್ವಾಃ ಕ್ರಿಯಾಃ ನಿರ್ವರ್ತ್ಯನ್ತೇ । ತತ್ಫಲಂ ಚ ಸ ಏವ ಅಶ್ನಾತಿ "ತಯೋರನ್ಯಃ ಪಿಪ್ಪಲಂ ಸ್ವಾದ್ವತ್ತ್ಯನಶ್ನನ್ನನ್ಯೋ ಅಭಿಚಾಕಶೀತಿ" (ಮುಂ. ೩-೧-೧) ಇತಿ ಮನ್ತ್ರವರ್ಣಾತ್ "ಆತ್ಮೇನ್ದ್ರಿಯಮನೋಯುಕ್ತಂ ಭೋಕ್ತೇತ್ಯಾಹುರ್ಮನೀಷಿಣಃ" (ಕಂ. ೧-೩-೪) ಇತಿ ಚ । ತಥಾ ಚ "ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ ಸರ್ವವ್ಯಾಪೀ ಸರ್ವಭೂತಾನ್ತರಾತ್ಮಾ । ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷಃ

ಸರ್ವಭೂತಾಧಿವಾಸಃ ಸಾಕ್ಷೀ ಚೇತಾ ಕೇವಲೋ ನಿರ್ಗುಣಶ್ಚ" (ಶ್ವೇ. ೬-೧೧) ಇತಿ । "ಸ ಪರ್ಯಗಾಚ್ಛುಕ್ರಮಕಾಯಮವ್ರಣಮಸ್ನಾವಿರಗ್‌ಂ ಶುದ್ಧಮಪಾಪವಿದ್ಧಮ್" (ಈ. ೮) ಇತಿ ಚೈತೌ ಮನ್ತ್ರೌ ಅನಾಧೇಯಾತಿಶಯತಾಂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧತಾಂ ಚ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ದರ್ಶಯತಃ । ಬ್ರಹ್ಮಭಾವಶ್ಚ ಮೋಕ್ಷಃ । ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯೋಽಪಿ ಮೋಕ್ಷಃ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ; ಹಾಗೆ (ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಾಗಿ)ದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ (ಯಾವದಾದರೊಂದು) ಕೆಲಸವು ಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ (ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ) ಗುಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುವದರಿಂದಲೋ ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದಲೋ ಆಗಬೇಕಷ್ಟೆ. (ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಗುಣವನ್ನು ಸೇರಿಸುವದರಿಂದ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಹೊಸದೇನನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗದ ಅತಿಶಯ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದಲೂ (ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವಂ)ತಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ದರ್ಪಣವನ್ನು ಉಜ್ಜುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ (ಸಂಸ್ಕರಿಸಿದರೆ) ಹೊಳೆಯುವದೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ (ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ ಅದರಂತೆ) ತನ್ನ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವು ಮರೆಯಾಗಿದ್ದು, ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಂಸ್ಕೃತನಾದಾಗ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು (ಎನ್ನಬಹುದಲ್ಲವೆ)[1] ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು (ಯಾವ) ಕ್ರಿಯೆಗಾದರೂ ಆಶ್ರಯನೆಂಬುದೇ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯು ಯಾವದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸದೆ ಹುಟ್ಟಲೇ ಆರದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಪಡುವದಾದರೆ ಆತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನೆಂದಾಗುವನು. "ಇವನು ಅವಿಕಾರ್ಯನೆನಿಸುವನು" (ಗೀ. ೨-೨೫) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗುವವು. ಮತ್ತು ಅದು (ಯಾರಿಗೂ) ಇಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ

---

1. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಫಲಗಳಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವದೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಫಲವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ದರ್ಪಣವೆಂದರೆ ಕಂಚು ಮುಂತಾದ ಲೋಹಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಹೊಳಪಿನ ಪದಾರ್ಥ. ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ಪುಡಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಉಜ್ಜಿ ಹೊಳಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ (ಎಂಬುದು) ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಗೋ ಎಂದರೆ (ಆತ್ಮನು ಅದಕ್ಕೆ) ವಿಷಯನೇ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ದೇಹವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಸ್ನಾನ, ಆಚಮನ, ಯಜ್ಞೋಪವೀತ (ಧಾರಣ) - ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ದೇಹಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆಯಲ್ಲ ![1]

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಹಾದಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಹತನಾಗಿಯೇ ಇರುವ[2] ಅವಿದ್ಯಾಗೃಹೀತನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸ್ನಾನ, ಆಚಮನ - ಮುಂತಾದದ್ದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ದೇಹವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಆ (ಕ್ರಿಯೆ) ಯಿಂದ ಆ (ದೇಹದೊಡನೆ) 'ಸಂಹತ' ನಾಗಿರುವ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂದು (ಜನರು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನಿಗೇ[3] ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವು. ಹೇಗೆ ದೇಹವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಆಗುವ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗುವ ಧಾತುಸಾಮ್ಯ[4]ವೆಂಬ ಆರೋಗ್ಯಫಲವು ಆ ದೇಹದೊಡನೆ ಸಂಹತನಾಗಿ ಅದೇ (ನಾನೆಂಬ) ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನಿಗೇ, ನಾನು (ಈಗ) ಆರೋಗ್ಯವುಳ್ಳವನಾದೆನು'' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೋ (ಅವನಿಗೇ ಆಗತಕ್ಕದ್ದೋ) ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವನಿಗೆ ಸ್ನಾನ, ಆಚಮನ, ಯಜ್ಞೋಪವೀತ (ಧಾರಣ) ಮುಂತಾದದ್ದರಿಂದ ''ನಾನು (ಈಗ) ಶುದ್ಧನಾದೆನು, ಸಂಸ್ಕೃತನಾದೆನು'' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದೋ ಅವನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ದೇಹದೊಡನೆ ಸಂಹತನಾಗಿಯೇ ಇರುವನು.[5] ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವ

1. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಶ್ರಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

2. ಮನೆಯ ಗೋಡೆ, ಕಂಬಗಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸಂಘಾತವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಹಾಗೆ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಕೂಡಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು 'ಸಂಹತ' ವೆನಿಸುವವು.

3. ಕಲ್ಪಿತನಾದ ಸಂಸಾರಿಗೇ ಎಂದರ್ಥ.

4. ವಾತ, ಪಿತ್ಥ, ಶ್ಲೇಷ್ಮ ಎಂಬ ಧಾತುಗಳು ಸಮಪ್ರಮಾಣದಿಂದಿರುವದೇ ಆರೋಗ್ಯವೆಂದು ವೈದ್ಯರೆನ್ನುವರು.

5. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನು ಸಂಹತನಲ್ಲ. ಆತ್ಮನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಸಂಘಾತವು ಆತ್ಮನಿಗಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನೆಯಲ್ಲಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಸೇರದೆ ಇರುವಂತೆ ದೇಹಾಶ್ರಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಲಾರದು.

(ಎಲ್ಲಾ) ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯನಾದ ಅದೇ ಅಹಂಕರ್ತೃವಿನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಮಾಡಲ್ಪಡುವವು[1] ; ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನೂ ಅವನೇ ಅನುಭವಿಸುವನು.[2] "ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ಪಿಪ್ಪಲವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವದು, ಇನ್ನೊಂದು ತಿನ್ನದೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವದು" (ಮುಂ. ೩-೧-೧) ಎಂಬ ಮಂತ್ರವರ್ಣವೂ[3] "ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು - ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನನ್ನೇ ಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ತಿಳಿದವರು ಹೇಳುವರು" (ಕ. ೧-೩-೪) ಎಂಬುದೂ[4] ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಗಿರುತ್ತಾನೆ. (ಅವನೇ) ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಿಯು, ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷನು, ಸರ್ವಭೂತ ಗಳಿಗೂ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವವನು, ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನು, ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವವನು, ನಿರ್ಗುಣನು" (ಶ್ವೇ. ೬-೧೧) ಎಂದೂ "ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯು, ಪ್ರಕಾಶಯುತನು, ಶರೀರರಹಿತನು, ವ್ರಣವಿಲ್ಲದವನು, ನರಗಳಿಲ್ಲದವನು, ಶುದ್ಧನು, ಪಾಪದ ಹೊಡೆತವಿಲ್ಲದವನು" (ಈ. ೮) ಎಂಬೀ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ (ಗುಣವನ್ನೂ) ಸೇರಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ (ಅದು) ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಮೋಕ್ಷವು.[5] ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೦. ಅತೋಽನ್ಯತ್ ಮೋಕ್ಷಂ ಪ್ರತಿ ಕ್ರಿಯಾನುಪ್ರವೇಶದ್ವಾರಂ ನ ಶಕ್ಯಂ ಕೇನಚಿತ್ ದರ್ಶಯಿತುಮ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಜ್ಞಾನಮೇಕಂ ಮುಕ್ತ್ವಾ ಕ್ರಿಯಾಯಾ ಗನ್ಧಮಾತ್ರಸ್ಯಾಪಿ ಅನುಪ್ರವೇಶಃ ಇಹ ನೋಪಪದ್ಯತೇ ॥

---

1. ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಗೀ. ಭಾ. ೨-೨೧ (ಭಾ. ಭಾ. ೩೯):

2. ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಾಗುವವೆಂದು ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರ ಸಾರವೇ ಇದು.

3. ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾದ ಜೀವನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಇರುವ ಸ್ವಭಾವಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ.

4. ದೇಹಾದಿಸಂಹತನಾದವನೇ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

5. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಾಹಸದ ಮಾತು ಎಂದು ಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವೇ ಮೋಕ್ಷವು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ "ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮೋಕ್ಷವೆನಿಸುವದು" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಈ (ನಾಲ್ಕಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವ ದ್ವಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇಲ್ಲಿ (ಯಾವ) ಕ್ರಿಯೆಯ ವಾಸನೆಯೂ ಒಳಹೊಗುವದು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ವಿಧಿಸಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೧. ನನು ಜ್ಞಾನಂ ನಾಮ ಮಾನಸೀ ಕ್ರಿಯಾ । ನ । ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಾತ್ । ಕ್ರಿಯಾ ಹಿ ನಾಮ ಸಾ ಯತ್ರ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪನಿರಪೇಕ್ಷೈವ ಚೋದ್ಯತೇ, ಪುರುಷಚಿತ್ತವ್ಯಾಪಾರಾಧೀನಾ ಚ । ಯಥಾ । "ಯಸ್ಯೈ ದೇವತಾಯೈ ಹವಿರ್ಗೃಹೀತಂ ಸ್ಯಾತ್ ತಾಂ ಮನಸಾ ಧ್ಯಾಯೇದ್ವಷಟ್ಕರಿಷ್ಯನ್" (ಐ.ಬ್ರಾ. ೩-೮-೧) "ಸನ್ಧ್ಯಾಂ ಮನಸಾ ಧ್ಯಾಯೇತ್" (?) ಇತಿ ಚೈವಮಾದಿಷು । ಧ್ಯಾನಂ ಚಿನ್ತನಂ ಯದ್ಯಪಿ ಮಾನಸಮ್, ತಥಾಪಿ ಪುರುಷೇಣ ಕರ್ತುಮ್ ಅಕರ್ತುಮ್ ಅನ್ಯಥಾ ವಾ ಕರ್ತುಂ ಶಕ್ಯಮ್ । ಪುರುಷತನ್ತ್ರತ್ವಾತ್ । ಜ್ಞಾನಂ ತು ಪ್ರಮಾಣಜನ್ಯಮ್ । ಪ್ರಮಾಣಂ ಚ ಯಥಾಭೂತವಸ್ತುವಿಷಯಮ್ । ಅತಃ ಜ್ಞಾನಂ ಕರ್ತುಮ್ ಅಕರ್ತುಮ್ ಅನ್ಯಥಾ ವಾ ಕರ್ತುಮ್ ಅಶಕ್ಯಮ್ । ಕೇವಲಂ ವಸ್ತುತನ್ತ್ರಮೇವ ತತ್, ನ ಚೋದನಾತನ್ತ್ರಮ್ ನಾಪಿ ಪುರುಷತನ್ತ್ರಮ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಮಾನಸತ್ವೇಽಪಿ ಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಮಹತ್ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಮ್ । ಯಥಾ ಚ "ಪುರುಷೋ ವಾವ ಗೌತಮಾಗ್ನಿಃ" (ಛಾಂ. ೫-೭-೧), "ಯೋಷಾ ವಾವ ಗೌತಮಾಗ್ನಿಃ" (ಛಾಂ. ೫-೮-೧) ಇತ್ಯತ್ರ ಯೋಷಿತ್ಪುರುಷಯೋಃ ಅಗ್ನಿಬುದ್ಧಿಃ ಮಾನಸೀ ಭವತಿ । ಕೇವಲಚೋದನಾಜನ್ಯತ್ವಾತ್ ಕ್ರಿಯೈವ ಸಾ ಪುರುಷತನ್ತ್ರಾ ಚ । ಯಾ ತು ಪ್ರಸಿದ್ಧೇ ಅಗ್ನೌ ಅಗ್ನಿಬುದ್ಧಿಃ, ನ ಸಾ ಚೋದನಾತನ್ತ್ರಾ ನಾಪಿ ಪುರುಷತನ್ತ್ರಾ ಕಿಂತರ್ಹಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಸ್ತುತನ್ತ್ರೈವ ಇತಿ ಜ್ಞಾನಮೇವೈತತ್ ನ ಕ್ರಿಯಾ । ಏವಂ ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣವಿಷಯ ವಸ್ತುಷು ವೇದಿತವ್ಯಮ್ । ತತ್ರೈವಂ ಸತಿ ಯಥಾಭೂತಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಿಷಯಮಪಿ ಜ್ಞಾನಂ ನ ಚೋದನಾತನ್ತ್ರಮ್ । ತದ್ವಿಷಯೇ ಲಿಙಾದಯಃ ಶ್ರೂಯಮಾಣಾ ಅಪಿ ಅನಿಯೋಜ್ಯವಿಷಯತ್ವಾತ್ ಕುಣ್ಠೀಭವನ್ತಿ

1. ಉತ್ಪಾದ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕೇ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೃ. ಭಾ. ೩-೩-೧, ಈ. ಭಾ. ಭಾ. ೧, ತೈ. ಭಾ. ೧-೧೨, ಮುಂ. ಭಾ. ೨-೧-೧೨.

ಉಪಲಾದಿಷು ಪ್ರಯುಕ್ತಕ್ಷುರತೈಕ್ಷ್ಣ್ಯಾದಿವತ್ । ಅಹೇಯಾನುಪಾದೇಯವಸ್ತು ವಿಷಯತ್ವಾತ್ ।।

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆ ?[1]

(ಪರಿಹಾರ) :- ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅದಕ್ಕೂ) ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಯಾವದು ವಿಹಿತವಾಗಿರುವದೋ (ಯಾವದು) ಮನುಷ್ಯನ ಚಿತ್ತವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೋ ಅದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಯಾವ ದೇವತೆಗಾಗಿ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು (ಕೊಡ ಬೇಕೆಂದು) ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಆ ದೇವತೆಯನ್ನು, ವಷಟ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದಿರು ವವನು[2] ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು" (ಐ.ಬ್ರಾ. ೩-೮-೧); "ಸಂಧ್ಯೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು" (?) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ (ವಚನ)ಗಳಲ್ಲಿ (ವಿಧಿಸಿರುವದು ಧ್ಯಾನವು). **ಧ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಚಿಂತಿಸುವದು ; (ಅದು) ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು) ಪುರುಷತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[3] ಜ್ಞಾನವಾದರೋ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದು ; ಮತ್ತು (ಆ) ಪ್ರಮಾಣವು ವಸ್ತು ಹೇಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ (ಅದನ್ನು) ವಿಷಯೀಕರಿಸುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬರುವದಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಚೋದನಾತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ, ಪುರುಷ ತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ.**[4] ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಮಾನಸವಾದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಬಹಳ

---

1. ಧ್ಯಾನ, ಜ್ಞಾನ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಕರೆದಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದಲೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮೋಕ್ಷಕಾರಣ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

2. ಹೋತೃವು 'ವಷಟ್' ಎಂದು ಕೂಗಿದ ಒಡನೆ ಅಧ್ವರ್ಯುವು ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ದೇವತೆಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಆ ದೇವತೆಯನ್ನು ಹೋತೃವು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ.

3. ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಧೀನ. ಹೀಗೆಯೇ ಚೋದನಾತಂತ್ರ, ವಸ್ತುತಂತ್ರ - ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ತಂತ್ರಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

4. ಭಾ. ಭಾ. ೨೮ರಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೂ ಭೂತವಸ್ತುಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿರಿ.

ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ. (ಇದಕ್ಕೆ) ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ : "ಎಲೈ ಗೌತಮನೆ, ಪುರುಷನೇ ಅಗ್ನಿಯು" (ಛಾಂ. ೫-೭-೧), "ಎಲೈ ಗೌತಮನೆ, ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಅಗ್ನಿಯು" (ಛಾಂ. ೫-೮-೧) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಮಾನಸವಾದ ಅಗ್ನಿಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದಷ್ಟೆ. ಅದು ಬರಿಯ ವಿಧಿಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ (ಆಗಿರುತ್ತದೆ), ಮತ್ತು ಪುರುಷತಂತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.[1] ಆದರೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದಲ್ಲ, ಅದು ಚೋದನಾತಂತ್ರವಲ್ಲ, ಪುರುಷತಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನವೇ, ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ (ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ) ಹೀಗೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದು ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಚೋದನಾತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅದರ **ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಲಿಙ್ ಮುಂತಾದವುಗಳು[2] (ಅದು) ಕಟ್ಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗುವ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಕ್ಷೌರದ ಕತ್ತಿಯ ಅಲುಗೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ (ಅಲ್ಲಿ ಅವು) ಮೊಂಡಾಗುತ್ತವೆ.[3]** ಏಕೆಂದರೆ (ಅವಕ್ಕೆ) ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲದ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲದ (ಬ್ರಹ್ಮ) ವಸ್ತುವೇ (ಇಲ್ಲಿ) ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[4]

---

1. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಗ್ನಿವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಧ್ಯಾನವಿದು. ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರು ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಗ್ನಿಯೆಂದು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಆ ಧ್ಯಾನವು ಚೋದನಾತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪುರುಷತಂತ್ರ.

2. ವಿಧಿಯ ಗುರುತೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಿಳಿಯುವ ಲಿಙ್, ಲೋಟ್, ತವ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು. ಈ ಗುರುತುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಮುಖ್ಯವು ; ಅದು ವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಲಿಙಾದಿಗಳು ಕಾಣುವಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

3. ಕ್ಷೌರದ ಕತ್ತಿಗೆ ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ವಿಧಿಗೆ ಆತ್ಮವಸ್ತುಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

4. ಜ್ಞಾನವು ವಿಧೇಯವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದು ಪುರುಷತಂತ್ರವಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಹೇಯವೂ ಅನುಪಾದೇಯವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದೂ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ.

ವಿಧಿಯಂತಿರುವ ಶ್ರವಣಾದಿವಚನಗಳ ಪ್ರಯೋಜನ

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೨. ಕಿಮರ್ಥಾನಿ ತರ್ಹಿ "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯಃ" (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಇತ್ಯಾದೀನಿ ವಿಧಿಚ್ಛಾಯಾನಿ ವಚನಾನಿ । ಸ್ವಾಭಾವಿಕಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯ ವಿಮುಖೀಕರಣಾರ್ಥಾನಿ ಇತಿ ಬ್ರೂಮಃ । ಯೋ ಹಿ ಬಹಿರ್ಮುಖಃ ಪ್ರವರ್ತತೇ ಪುರುಷಃ ಇಷ್ಟಂ ಮೇ ಭೂಯಾತ್, ಅನಿಷ್ಟಂ ಮಾ ಭೂತ್ ಇತಿ, ನ ಚ ತತ್ರ ಆತ್ಯನ್ತಿಕಂ ಪುರುಷಾರ್ಥಂ ಲಭತೇ, ತಮ್ ಆತ್ಯನ್ತಿಕಪುರುಷಾರ್ಥವಾಞ್ಛಿನಂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಙ್ಘಾತಪ್ರವೃತ್ತಿಗೋಚರಾತ್ ವಿಮುಖೀಕೃತ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಸ್ರೋತಸ್ತಯಾ ಪ್ರವರ್ತಯನ್ತಿ "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ" (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಇತ್ಯಾದೀನಿ । ತಸ್ಯ ಆತ್ಮಾನ್ವೇಷಣಾಯ ಪ್ರವೃತ್ತಸ್ಯ ಅಹೇಯಮನುಪಾದೇಯಂ ಚ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಮ್ ಉಪದಿಶ್ಯತೇ "ಇದಂ ಸರ್ವಂ ಯದಯಮಾತ್ಮಾ" (ಬೃ. ೨-೪-೬), "ಯತ್ರ ತ್ವಸ್ಯ ಸರ್ವಮಾತ್ಮೈವಾಭೂತ್ ತತ್ಕೇನ ಕಂ ಪಶ್ಯೇತ್ ಕೇನ ಕಂ ವಿಜಾನೀಯಾತ್ ವಿಜ್ಞಾತಾರಮರೇ ಕೇನ ವಿಜಾನೀಯಾತ್" (ಬೃ. ೪-೫-೧೫) "ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) ಇತ್ಯಾದಿಭಿಃ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಹಾಗಾದರೆ "ಎಲೆ (ಮೈತ್ರೇಯಿ), ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು, ಕೇಳಬೇಕು," (ಬೃ. ೨-೪-೫) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಯ ಹಾಗಿರುವ[1] ವಚನಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ?[2]

(ಪರಿಹಾರ) :- ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ[3] ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ (ಅವು ಬಂದಿವೆ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.[4] (ಇದರ ವಿವರ) : 'ನನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದು ಆಗಲಿ, ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಆಗದಿರಲಿ' ಎಂದು ಯಾವ ಪುರುಷನು

---

1. ಶ್ರವಣಾದಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆಂದಿದೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇವು ವಿಧಿಗಳೇ.

2. ಲಿಙಾದಿಗಳಿರುವ ಇಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

3. ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಾಗುವ.

4. ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯ ಕಾರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

ಹೊರಮುಖನಾಗಿ ಹೊರಡುವನೋ, ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ[1] ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದದಿರುವನೋ, ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ್ದ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಆ (ಪುರುಷನನ್ನು) "ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು" (ಬೃ. ೨-೪-೩) ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತದ[2] ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೇ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿ (ಹರಿಯುವ ಹಾಗೆ) ಮಾಡುತ್ತವೆ. (ಹೀಗೆ) ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಹುಡುಕುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಆತನಿಗೆ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು "ಇವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಆತ್ಮನೆಂಬುದೇ" (ಬೃ. ೨-೪-೬) "ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಯಾರನ್ನು ನೋಡಿಯಾನು ? .... ಎಲೆ, ಅರಿಯುವವನನ್ನು ಏತರಿಂದ ಅರಿತಾನು ?" (ಬೃ. ೪-೫-೧೫), "ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) ಮುಂತಾದ (ವಚನ)ಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.[3]

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಕೃತಕೃತ್ಯತೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೩. ಯದಪಿ ಅಕರ್ತವ್ಯಪ್ರಧಾನಮ್ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಂ ಹಾನಾಯ ಉಪಾದಾನಾಯ ವಾ ನ ಭವತಿ ಇತಿ, ತತ್ ತಥೈವ ಇತಿ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ । ಅಲಂಕಾರೋ ಹಿ ಅಯಮ್ ಅಸ್ಮಾಕಂ ಯತ್ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗತೌ ಸತ್ಯಾಂ ಸರ್ವಕರ್ತವ್ಯತಾಹಾನಿಃ ಕೃತಕೃತ್ಯತಾ ಚ ಇತಿ । ತಥಾ ಚ ಶ್ರುತಿಃ - "ಆತ್ಮಾನಂ ಚೇದ್ವಿಜಾನೀಯಾದಯಮಸ್ಮೀತಿ ಪೂರುಷಃ । ಕಿಮಿಚ್ಛನ್ ಕಸ್ಯ ಕಾಮಾಯ ಶರೀರಮನುಸಂಜ್ವರೇತ್" (ಬೃ. ೪-೪-೧೨) ಇತಿ ।

---

1. ಎಂದಿಗೂ ಕೊನೆಗಾಣದ ಎಂದರ್ಥ. ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿ ಹೊರಟವನಿಗೆ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

2. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು - ಇವುಗಳು ಸಂಹತವಾಗಿ, ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು 'ಸಂಘಾತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಸೂಚಿಸುವದು.

3. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಸಜ್ಜು ಗೊಳಿಸುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ವಿಧಿಚ್ಛಾಯದ ವಚನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇವು ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಿಧಿಗಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ತಪ್ಪು. ಬೃ. ಭಾ. ೧-೪-೭.

"ಏತದ್ ಬುದ್ಧ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಮಾನ್ ಸ್ಯಾತ್ ಕೃತಕೃತ್ಯಶ್ಚ ಭಾರತ" (ಗೀ. ೧೫-೨೦) ಇತಿ ಸ್ಮೃತಿಃ । ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಿಷಯತಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸಮರ್ಪಣಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಇನ್ನು) ಕರ್ತವ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು[1] ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಕ್ಕಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಕ್ಕಾಗಲಿ (ಸಾಧನ) ವಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾವ (ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದಿತ್ತೋ) ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. **ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ತೀರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಕೃತ್ಯತೆಯೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ**[2] - ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ (ಮತಕ್ಕೆ) ಭೂಷಣವೇ (ಆಗಿರುತ್ತದೆ) "ಈ (ಆತ್ಮನು) ನಾನಾಗಿರುವೆನು - ಎಂದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನಾದರೆ ಏನನ್ನು ಬಯಸಿ ಯಾರ ಕಾಮಕ್ಕಾಗಿ ಶರೀರವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಂತಾಪಪಟ್ಟಾನು ?" (ಬೃ. ೪-೪-೧೨) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಎಲೈ ಭಾರತನೆ, ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಬುದ್ಧಿವಂತನೂ ಕೃತಕೃತ್ಯನೂ ಆಗುವನು" (ಗೀ. ೧೫-೨೦) ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿ (ಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ).

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಎಂಬುದು ಸರಿ) ಯಲ್ಲ.

ಕೇವಲವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗವೂ ಉಂಟು

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೪. ಯದಪಿ ಕೇಚಿತ್ ಆಹುಃ - "ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿವಿಧಿತಚ್ಛೇಷವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಕೇವಲವಸ್ತುವಾದೀ ವೇದಭಾಗೋ ನಾಸ್ತಿ" ಇತಿ । ತನ್ನ । ಔಪನಿಷದಸ್ಯ ಪುರುಷಸ್ಯ ಅನನ್ಯಶೇಷತ್ವಾತ್ । ಯೋಽಸೌ ಉಪನಿಷತ್ಸ್ವೇವ ಅಧಿಗತಃ ಪುರುಷಃ ಅಸಂಸಾರೀ ಬ್ರಹ್ಮ ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿಚತುರ್ವಿಧದ್ರವ್ಯವಿಲಕ್ಷಣಃ, ಸ್ವಪ್ರಕರಣಸ್ಥಃ ಅನನ್ಯಶೇಷಃ ನಾಸೌ ನಾಸ್ತಿ ನಾಧಿಗಮ್ಯತೇ ಇತಿ ವಾ ಶಕ್ಯಂ ವದಿತುಮ್ । "ಸ ಏಷ ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮಾ" (ಬೃ. ೩-೯-೨೬) ಇತಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ । ಆತ್ಮನಶ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯಾತುಮ್ ಅಶಕ್ಯತ್ವಾತ್ । ಯ

---

1. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಕರಣದಿಂದಲೂ ವಾಕ್ಯಶೇಷದಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

2. ಫಲಯುಕ್ತವಾದ ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ. ಬೃ. ಭಾ. ೧-೪-೧೦. ಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

ಏವ ನಿರಾಕರ್ತಾ ತಸ್ಯೈವ ಆತ್ಮತ್ವಾತ್ । ನನು ಆತ್ಮಾ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವಾತ್ ಉಪನಿಷತ್ಸ್ವೇವ ವಿಜ್ಞಾಯತೇ ಇತಿ ಅನುಪಪನ್ನಮ್ । ನ । ತತ್ಸಾಕ್ಷಿತ್ವೇನ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತತ್ವಾತ್ । ನ ಹಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯಕರ್ತೃವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ತತ್ಸಾಕ್ಷೀ ಸರ್ವಭೂತಸ್ಥಃ, ಸಮಃ, ಏಕಃ, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಃ ಪುರುಷಃ ವಿಧಿಕಾಣ್ಡೇ ತರ್ಕಸಮಯೇ ವಾ ಕೇನಚಿತ್ ಅಧಿಗತಃ ಸರ್ವಸ್ಯ ಆತ್ಮಾ । ಅತಃ ಸ ನ ಕೇನಚಿತ್ ಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯಾತುಂ ಶಕ್ಯಃ ವಿಧಿಶೇಷತ್ವಂ ವಾ ನೇತುಮ್ । ಆತ್ಮತ್ವಾದೇವ ಚ ಸರ್ವೇಷಾಂ ನ ಹೇಯಃ ನಾಪಿ ಉಪಾದೇಯಃ । ಸರ್ವಂ ಹಿ ವಿನಶ್ಯತ್ ವಿಕಾರಜಾತಂ ಪುರುಷಾನ್ತಂ ವಿನಶ್ಯತಿ । ಪುರುಷೋ ವಿನಾಶಹೇತ್ವಭಾವಾತ್ ಅವಿನಾಶೀ । ವಿಕ್ರಿಯಾ ಹೇತ್ವಭಾವಾಚ್ಚ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಃ । ಅತ ಏವ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವಃ । ತಸ್ಮಾತ್ "ಪುರುಷಾನ್ನ ಪರಂ ಕಿಂಚಿತ್ ಸಾ ಕಾಷ್ಠಾ ಸಾ ಪರಾ ಗತಿಃ" (ಕ. ೧-೩-೧೧) "ತಂ ತ್ವೌಪನಿಷದಂ ಪುರುಷಂ ಪೃಚ್ಛಾಮಿ" (ಬೃ. ೩-೯-೨೬) ಇತಿ ಚ ಔಪನಿಷದತ್ವವಿಶೇಷಣಂ ಪುರುಷಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ಸು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯೇನ ಪ್ರಕಾಶ್ಯಮಾನತ್ವೇ ಉಪಪದ್ಯತೇ । ಅತಃ ಭೂತವಸ್ತುಪರೋ ವೇದಭಾಗೋ ನಾಸ್ತಿ - ಇತಿವಚನಂ ಸಾಹಸಮಾತ್ರಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಇನ್ನು) ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿವಿಧಿಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಶೇಷವಾದದ್ದು - (ಇವನ್ನು) ಬಿಟ್ಟರೆ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು[1] ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ, ಅದು (ಸರಿ)ಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಔಪನಿಷದಪುರುಷನು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ಶೇಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಇದರ ವಿವರ) : ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಉತ್ಪಾದ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಸ್ವಭಾವದವನೂ ತನ್ನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ[2] ಇರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಶೇಷವಲ್ಲದವನೂ ಆಗಿರುವ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಬರುವ ಈ ಪುರುಷನುಂಟಷ್ಟೆ, ಅವನು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ (ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ) ತಿಳಿಯಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ "ಆ ಇವನು ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ - ಎಂಬ ಆತ್ಮನು" (ಬೃ. ೩-೯-೨೬) ಎಂದು (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪುರುಷನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಆಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವನೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವನೋ ಅವನೇ ಆತ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ.

1. ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಾದಿಗಳಾದ ವೃತ್ತಿಕಾರರೇ ಈ ಮತದವರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

2. ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕರ್ಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ , ಆತ್ಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಆತ್ಮನು) ಅವನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು (ಮೊದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ) ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.[1] **ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವನಾಗಿಯೂ ಆ[2] (ಕರ್ತೃವಿಗೂ) ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವನಾಗಿಯೂ ಸಮನಾಗಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿಯೂ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಪುರುಷನೇ ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೆಂದು ವಿಧಿಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ.** ಆದ್ದರಿಂದ[3] ಅವನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ (ಅವನು) ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವಂಥವನಲ್ಲ.[4] ವಿನಾಶವಾಗುವ ಕಾರ್ಯಸಮೂಹವೆಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ನಾಶವಾಗುವದು. ಪುರುಷನು (ಮಾತ್ರ) ನಾಶಕ್ಕೆ (ಮತ್ತೆ ಯಾವ) ಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಾಶರಹಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ (ಯಾವ) ಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವನೇ ತೀರ ಕೊನೆಯು, ಅವನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗತಿಯು" (ಕ. ೧-೩-೧೧) ಮತ್ತು "ಆ ಔಪನಿಷದಪುರುಷನನ್ನೇ ಕುರಿತು, ನಿನ್ನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇನೆ" (ಬೃ. ೩-೯-೨೬) ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ **ಔಪನಿಷದ** ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಪುರುಷನನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ

---

1. ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತನೆಂದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾ. ಭಾ. ೮ರಲ್ಲಿ, ೪೯ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

2. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮಿಕ್ಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. **ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು** ನೋಡಿ.

3. ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಧಿಶೇಷನೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ.

4. ಕೇ. ಭಾ. ೧-೪ (ಭಾ. ಭಾ. ೨೮).

ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ[1] ಪ್ರಕಾಶಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ (ಪಕ್ಷ)ದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತವಸ್ತುಪರವಾದ ವೇದಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸಾಹಸದ ಮಾತೇ (ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ).

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವದೆಂಬ ನಿಯಮವು ಸರಿಯಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೫. ಯದಪಿ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವಿದಾಮ್ ಅನುಕ್ರಮಣಮ್ "ದೃಷ್ಟೋ ಹಿ ತಸ್ಯಾರ್ಥಃ ಕರ್ಮಾವಬೋಧನಮ್" (ಶಾ. ಭಾ. ೧-೧-೧) ಇತ್ಯೇವಮಾದಿ, ತತ್ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯತ್ವಾತ್ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯಂ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಮ್ । ಅಪಿ ಚ "ಆಮ್ನಾಯಸ್ಯ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವಾದಾನರ್ಥಕ್ಯಮತದರ್ಥಾನಾಮ್" (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೨-೧) ಇತ್ಯೇತತ್ ಏಕಾನ್ತೇನ ಅಭ್ಯುಪಗಚ್ಛತಾಂ ಭೂತೋಪದೇಶಾನರ್ಥಕ್ಯ ಪ್ರಸಙ್ಗಃ । ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿವಿಧಿವ್ಯತಿರೇಕೇಣ[2] ಭೂತಂ ಚೇತ್ ವಸ್ತು ಉಪದಿಶತಿ ಭವ್ಯಾರ್ಥತ್ವೇನ, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಂ ಭೂತಂ ನೋಪದಿಶತಿ ಇತಿ ಕೋ ಹೇತುಃ ? ನ ಹಿ ಭೂತಮ್ ಉಪದಿಶ್ಯಮಾನಂ ಕ್ರಿಯಾ ಭವತಿ । ಅಕ್ರಿಯಾತ್ವೇಽಪಿ ಭೂತಸ್ಯ ಕ್ರಿಯಾ ಸಾಧನತ್ವಾತ್ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥ ಏವ ಭೂತೋಪದೇಶಃ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನೈಷ ದೋಷಃ । ಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವೇಽಪಿ ಕ್ರಿಯಾನಿರ್ವರ್ತನಶಕ್ತಿಮದ್ ವಸ್ತು ಉಪದಿಷ್ಟಮೇವ । ಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವಂ ತು ಪ್ರಯೋಜನಂ ತಸ್ಯ । ನ ಚ ಏತಾವತಾ ವಸ್ತು ಅನುಪದಿಷ್ಟಂ ಭವತಿ । ಯದಿ ನಾಮ ಉಪದಿಷ್ಟಂ ಕಿಂ ತವ ತೇನ ಸ್ಯಾತ್ ಇತಿ ? ಉಚ್ಯತೇ । ಅನವಗತಾತ್ಮವಸ್ತೂಪದೇಶಶ್ಚ ತಥೈವ ಭವಿತುಮರ್ಹತಿ । ತದವಗತ್ಯಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಸಂಸಾರಹೇತೋಃ ನಿವೃತ್ತಿಃ ಪ್ರಯೋಜನಂ ಕ್ರಿಯತೇ ಇತಿ ಅವಿಶಿಷ್ಟಮ್ ಅರ್ಥವತ್ತ್ವಂ ಕ್ರಿಯಾಸಾಧನವಸ್ತೂಪದೇಶೇನ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಇನ್ನು) ಈ (ವೇದಕ್ಕೆ) ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ (ಇಲ್ಲಿ) ಕಂಡುಬರುವ

1. ಒಂದು ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಇಂಥ ಪುರುಷನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ ; ಈ ಪುರುಷನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟು.

2. 'ವಿಧಿತಚ್ಛೇಷವ್ಯತಿರೇಕೇಣ' ಎಂದು ಕೆಲವು ಅಚ್ಚಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಪ್ರಯೋಜನವು'' (ಶಾ. ಭಾ. ೧-೧-೧) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರ ಹೇಳಿಕೆ (ಯಿದೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ ಹೇಳಿದ್ದ)ನಲ್ಲ, ಅದು ಧರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು (ಹೇಳಿದ್ದು) - ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.[1] ಇನ್ನೊಂದು (ಮಾತು) : ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾದ್ದರಿಂದ ಆ (ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ) ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿರರ್ಥಕ'' (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೨-೧) ಎಂಬೀ (ವಚನ)ವನ್ನು ನಿಯಮದಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸುವವರ (ಮತದಲ್ಲಿ) ಭೂತ (ವಸ್ತುವನ್ನು) ಉಪದೇಶಮಾಡುವ (ವಚನಗಳು) ವ್ಯರ್ಥವಾಗ ಬೇಕಾಗುವದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿವಿಧಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಭವ್ಯವಾದ (ಧರ್ಮ)ಕ್ಕೋಸ್ಕರ (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯ ವಾದ ಭೂತ(ವಸ್ತು)ವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? (ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ) ಭೂತ (ವಸ್ತು)ವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ವಷ್ಟೆ ?

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- (ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ) ಭೂತ(ವಸ್ತುವು ತಾನೇ) ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅಲ್ಲಿ) ಭೂತ (ವಸ್ತು)ವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಕ್ರಿಯೆಗೋಸ್ಕರವೇ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಇದೇನೂ ದೋಷವಲ್ಲ. (ಅದು) ಕ್ರಿಯೆಗೋಸ್ಕರ (ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾದರೂ) ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. (ಅದು) ಕ್ರಿಯೆಗೋಸ್ಕರವೆಂಬುದಾದರೋ, ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನವು ; ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ (ಭೂತ)ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದೇ ಆಗಲಿ, ಅದರಿಂದ ನಿನಗೇನು (ಪ್ರಯೋಜನ)[2]ವಾಗುವದು ?

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, (ಕೇಳು. ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ)

---

1. ಶಾಬರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯಭಾವವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೂ ವೇದಾಂತಿ ಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಉತ್ತರವಿದು. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳಿಗೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿಲ್ಲ.* ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲೇನೋ ಆತ್ಮವಿಚಾರವು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು ಎಂಬ ವಚನವಿದೆ.

2. ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನುಪದೇಶಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕಾಪರಿಹಾರಗಳು ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇರುವ[1] ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ್ದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅರಿವಿನಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಸಾಧನವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ (ಇದಕ್ಕೂ) ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[2]

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೬. ಅಪಿ ಚ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ನ ಹನ್ತವ್ಯಃ" (?) ಇತ್ಯೇವಮಾದ್ಯಾ[3] ನಿವೃತ್ತಿಃ ಉಪದಿಶ್ಯತೇ । ನ ಚ ಸಾ ಕ್ರಿಯಾ । ನಾಪಿ ಕ್ರಿಯಾಸಾಧನಮ್ । ಅಕ್ರಿಯಾರ್ಥಾನಾಮ್ ಉಪದೇಶಃ ಅನರ್ಥಕಶ್ಚೇತ್ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ನ ಹನ್ತವ್ಯಃ" ಇತ್ಯಾದಿನಿವೃತ್ತ್ಯುಪದೇಶಾನಾಮ್ ಆನರ್ಥಕ್ಯಂ ಪ್ರಾಪ್ತಮ್ । ತಚ್ಚ ಅನಿಷ್ಟಮ್ ನ ಚ ಸ್ವಭಾವಪ್ರಾಪ್ತಹನ್ತ್ಯರ್ಥಾನುರಾಗೇಣ ನಞಃ ಶಕ್ಯಮ್ ಅಪ್ರಾಪ್ತಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವಂ ಕಲ್ಪಯಿತುಂ ಹನನಕ್ರಿಯಾನಿವೃತ್ತ್ಯೌದಾಸೀನ್ಯವ್ಯತಿರೇಕೇಣ । ನಞಶ್ಚ ಏಷ ಸ್ವಭಾವಃ ಯತ್ ಸ್ವಸಂಬನ್ಧಿನೋಽಭಾವಂ ಬೋಧಯತಿ ಇತಿ । ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಶ್ಚ ಔದಾಸೀನ್ಯಕಾರಣಮ್ । ಸಾ ಚ ದಗ್ಧೇನ್ಧನಾಗ್ನಿವತ್ ಸ್ವಯಮೇವ ಉಪಶಾಮ್ಯತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ ಪ್ರಸಕ್ತಕ್ರಿಯಾನಿವೃತ್ತ್ಯೌದಾಸೀನ್ಯಮೇವ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ನ ಹನ್ತವ್ಯಃ" (?) ಇತ್ಯಾದಿಷು ಪ್ರತಿಷೇಧಾರ್ಥಂ ಮನ್ಯಾಮಹೇ ಅನ್ಯತ್ರ ಪ್ರಜಾಪತಿವ್ರತಾದಿಭ್ಯಃ । ತಸ್ಮಾತ್ ಪುರುಷಾರ್ಥಾನುಪಯೋಗ್ಯುಪಾಖ್ಯಾನಾದಿಭೂತಾರ್ಥವಾದವಿಷಯಮ್ ಆನರ್ಥಕ್ಯಾಭಿಧಾನಂ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ" (?) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು (ವೇದದಲ್ಲಿ) ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಧನವೂ ಅಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿ (ಹೇಳದವು)ಗಳ ಉಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾದರೆ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ" ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ನಿವೃತ್ತ್ಯುಪದೇಶಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು (ನಿಮಗೂ) ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದ

---

1. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವ ಪುರುಷಾರ್ಥೋಪಾಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಉಪಾಯವು ಕರ್ಮವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

2. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವ.

3. 'ಇತಿ ಚೈವಮಾದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಚ ಹೆಚ್ಚು.

ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ[1] ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ನಞ್‌ಗೆ[2] ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಡುವದರಿಂದಾಗುವ ಔದಾಸೀನ್ಯವಲ್ಲದೆ (ಹೇಗೂ) ಒದಗದೆ ಇರುವ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು.[3] ನಞ್ (ಅಲ್ಲ ಎಂಬ) ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿರುವದರ ಅಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂಬುದೇ ಸ್ವಭಾವವು.[4] ಮತ್ತು ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಯು ಔದಾಸೀನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[5] ಆ (ಬುದ್ಧಿಯು) ಸೌದೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ತಾನೇ ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ.[6] ಆದ್ದರಿಂದ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ" (?) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ (ಸ್ಥಲ)ಗಳಲ್ಲಿ - **ಪ್ರಜಾಪತಿವ್ರತವೇ**[7] ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ - ಒದಗಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯಿಂದಾದ ಔದಾಸೀನ್ಯವೇ ಪ್ರತಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಮುಂತಾದ **ಭೂತಾರ್ಥವಾದಗಳ**[8] ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ (ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶವು) ವ್ಯರ್ಥ ವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

---

1. ಅಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾನೆ , ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

2. ಇಲ್ಲ, ಅಲ್ಲ - ಎಂಬ ನಿಷೇಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ನ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಞ ಎಂದು ವ್ಯಾಕರಣದ ಹೆಸರು. ಇದು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳೊಡನೆಯೂ ವಸ್ತುವಾಚಕಗಳೊಡನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ನ ಗಚ್ಛೇತ್' ಹೋಗಬಾರದು, 'ನ ಘಟಃ' ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲ.

3. ನಞ್‌ಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇನೂ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ.

4. ಅಭಾವವೇ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ; ತದನ್ಯ, ತದ್ವಿರುದ್ಧ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳು.

5. ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲ.

6. ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಯು ಪ್ರಸಕ್ತ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ ತಾನೇ ನಿಂತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

7 ಪ್ರಜಾಪತಿವ್ರತದಲ್ಲಿ 'ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನೋಡಬಾರದು' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ನೋಡಬಾರದು' ಎಂದರೆ ನೋಡದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಎಂದರ್ಥ , ಏಕೆಂದರೆ ವ್ರತವೆಂಬುದು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈ. ಸೂ. ಶಾ. ಭಾ. ೬-೨-೧೯, ೨೦ ನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವ ಕಡೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿಷೇಧವಚನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸುಮ್ಮನಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ , ಅವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುವದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ

8. ಇರುವದನ್ನೇ ಅನುವಾದಮಾಡುವ ಅರ್ಥವಾದಗಳು.

ಭೂತವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಸಂಸಾರಿತ್ವನಿವೃತ್ತಿ

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೭. ಯದಪಿ ಉಕ್ತಮ್ - ಕರ್ತವ್ಯವಿಧ್ಯನುಪ್ರವೇಶಮ್ ಅನ್ತರೇಣ ವಸ್ತುಮಾತ್ರಮ್ ಉಚ್ಯಮಾನಮ್ ಅನರ್ಥಕಂ ಸ್ಯಾತ್ 'ಸಪ್ತದ್ವೀಪಾ ವಸುಮತೀ' ಇತ್ಯಾದಿವತ್ ಇತಿ । ತತ್ ಪರಿಹೃತಮ್ । ರಜ್ಜುರಿಯಂ ನಾಯಂ ಸರ್ಪಃ ಇತಿ ವಸ್ತುಮಾತ್ರಕಥನೇಽಪಿ ಪ್ರಯೋಜನಸ್ಯ ದೃಷ್ಟತ್ವಾತ್ (ಇತಿ) । ನನು ಶ್ರುತ ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ ಯಥಾಪೂರ್ವಂ ಸಂಸಾರಿತ್ವದರ್ಶನಾತ್ ನ ರಜ್ಜುಸ್ವರೂಪಕಥನವತ್ ಅರ್ಥವತ್ತ್ವಮ್ ಇತ್ಯುಕ್ತಮ್ । ಅತ್ರೋಚ್ಯತೇ - ನಾವಗತಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಸ್ಯ ಯಥಾಪೂರ್ವಂ ಸಂಸಾರಿತ್ವಂ ಶಕ್ಯಂ ದರ್ಶಯಿತುಮ್ । ವೇದಪ್ರಮಾಣಜನಿತ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವಿರೋಧಾತ್ । ನ ಹಿ ಶರೀರಾದ್ಯಾತ್ಮಾಭಿಮಾನಿನಃ ದುಃಖಭಯಾದಿ ಮತ್ತ್ವಂ ದೃಷ್ಟಮ್ ಇತಿ ತಸ್ಯೈವ ವೇದಪ್ರಮಾಣಜನಿತಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗಮೇ ತದಭಿಮಾನನಿವೃತ್ತೌ ತದೇವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತಂ ದುಃಖಭಯಾದಿಮತ್ತ್ವಂ ಭವತಿ ಇತಿ ಶಕ್ಯಂ ಕಲ್ಪಯಿತುಮ್ । ನ ಹಿ ಧನಿನೋ ಗೃಹಸ್ಥಸ್ಯ ಧನಾಭಿಮಾನಿನಃ ಧನಾಪಹಾರನಿಮಿತ್ತಂ ದುಃಖಂ ದೃಷ್ಟಮ್ ಇತಿ ತಸ್ಯೈವ ಪ್ರವ್ರಜಿತಸ್ಯ ಧನಾಭಿಮಾನ ರಹಿತಸ್ಯ ತದೇವ ಧನಾಪಹಾರನಿಮಿತ್ತಂ ದುಃಖಂ ಭವತಿ । ನ ಚ ಕುಣ್ಡಲಿನಃ ಕುಣ್ಡಲಿತ್ವಾಭಿಮಾನನಿಮಿತ್ತಂ ಸುಖಂ ದೃಷ್ಟಮ್ ಇತಿ ತಸ್ಯೈವ ಕುಣ್ಡಲವಿಯುಕ್ತಸ್ಯ ಕುಣ್ಡಲಿತ್ವಾಭಿಮಾನರಹಿತಸ್ಯ ತದೇವ ಕುಣ್ಡಲಿತ್ವಾಭಿಮಾನನಿಮಿತ್ತಂ ಸುಖಂ ಭವತಿ । ತದುಕ್ತಂ ಶ್ರುತ್ಯಾ - "ಅಶರೀರಂ ವಾವ ಸನ್ತಂ ನ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯೇ ಸ್ಪೃಶತಃ" (ಛಾಂ. ೮-೧೨-೧) ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಇನ್ನು) ಕರ್ತವ್ಯವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ 'ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ದ್ವೀಪಗಳಿವೆ' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ (ವಾಕ್ಯ)ದಂತೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದು ಎಂದು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೂ 'ಇದು ಹಗ್ಗವು, ಹಾವಲ್ಲ' ಎಂದು ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನ ವುಂಟೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ (ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು ಎಂದು) ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ.

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಬ್ರಹ್ಮ(ವಿಷಯವಾಗಿ) ಶ್ರವಣಮಾಡಿದವನೂ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಹಗ್ಗದ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ, ವಾಕ್ಯದಂತೆ (ಇಲ್ಲಿ) ಸಪ್ರಯೋಜನತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದು (ನಾವೂ) ಹೇಳಿದ್ದೆವಲ್ಲ[1] !

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಇದಕ್ಕೆ (ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ (ಕೇಳು) **ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವ(ವಿರುವದೆಂದು) ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ (ಸಂಸಾರಿತ್ವವು) ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.**[2] ಶರೀರಾದಿಗಳು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ ದುಃಖ, ಭಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿರುವದು ಕಂಡಿದೆ (ಎಂದ ಮಾತ್ರ)ದಿಂದ ಅದೇ (ಪುರುಷ)ನಿಗೆ ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಆ (ಶರೀರಾದಿಗಳ) ಅಭಿಮಾನವು ತೊಲಗಿದ ಮೇಲೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅದೇ ದುಃಖ ಭಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇರುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲೇ ಆರದು. (ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ) . ಧನವಂತನಾದ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ಧನವು (ತನ್ನದೆಂಬ) ಅಭಿಮಾನವಿರುವದರಿಂದ ಧನವನ್ನು (ಯಾರಾದರೂ) ಕದ್ದ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದ ದುಃಖ(ವಾಗುವದನ್ನು) ಕಂಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿ ಯಾಗಿ ಧನಾಭಿಮಾನವನ್ನು ತೊರೆದಮೇಲೆ (ಆ) ಧನವನ್ನು ಕದ್ದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅದೇ ದುಃಖವು ಆಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? (ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ) (ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ) ಹತ್ತೊಂಟಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ (ತಾನು) ಒಂಟಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವೆ ನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸುಖವಾಗುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಅವನೇ ಒಂಟಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ (ತಾನು) ಒಂಟಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವೆ ನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತೊರೆದ ಮೇಲೂ ಒಂಟಿಯನ್ನು (ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವೆನೆಂಬ) ಅಭಿಮಾನದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಅದೇ ಸುಖವು ಆಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? (ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯ ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು) ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಅಶರೀರನಾಗಿರುವವನನ್ನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ಸೋಕುವದಿಲ್ಲ" (ಛಾಂ. ೮-೧೨-೧) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

---

1. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದರಿಂದ ಭೂತವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಈಗ ಅಂಥ ಪ್ರಯೋಜನವು ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ.

2. ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ, ಅಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದ ಫಲ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋದಮೇಲೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವು ಉಳಿದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಗೆಗೀಡಾದ ಮಾತು ಎಂದು ಭಾವ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ತನಗೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿರುವದೆಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೮. ಶರೀರೇ ಪತಿತೇ ಅಶರೀರತ್ವಂ ಸ್ಯಾತ್ ನ ಜೀವತಃ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ಸಶರೀರತ್ವಸ್ಯ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತತ್ವಾತ್ । ನ ಹಿ ಆತ್ಮನಃ ಶರೀರಾತ್ಮಾಭಿಮಾನ ಲಕ್ಷಣಂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಂ ಮುಕ್ತ್ವಾ ಅನ್ಯತಃ ಸಶರೀರತ್ವಂ ಶಕ್ಯಂ ಕಲ್ಪಯಿತುಮ್ । ನಿತ್ಯಮ್ ಅಶರೀರತ್ವಮ್ ಅಕರ್ಮನಿಮಿತ್ತತ್ವಾತ್ ಇತಿ ಅವೋಚಾಮ । ತತ್ಕೃತಧರ್ಮಾಧರ್ಮನಿಮಿತ್ತಂ ಸಶರೀರತ್ವಮ್ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ಶರೀರಸಂಬನ್ಧಸ್ಯ ಅಸಿದ್ಧತ್ವಾತ್ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಯೋಃ ಆತ್ಮಕೃತತ್ವಾಸಿದ್ಧೇಃ । ಶರೀರಸಂಬನ್ಧಸ್ಯ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಯೋಃ ತತ್ಕೃತತ್ವಸ್ಯ ಚ ಇತರೇತರಾಶ್ರಯತ್ವಪ್ರಸಙ್ಗಾತ್ ಅನ್ಧ ಪರಂಪರಾ ಏಷಾ ಅನಾದಿತ್ವಕಲ್ಪನಾ । ಕ್ರಿಯಾಸಮವಾಯಾಭಾವಾಚ್ಚ ಆತ್ಮನಃ ಕರ್ತೃತ್ವಾನುಪಪತ್ತೇಃ । ಸಂನಿಧಾನಮಾತ್ರೇಣ ರಾಜಪ್ರಭೃತೀನಾಂ ದೃಷ್ಟಂ ಕರ್ತೃತ್ವಮ್ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ಧನದಾನಾದ್ಯುಪಾರ್ಜಿತಭೃತ್ಯಸಂಬನ್ಧಿತ್ವಾತ್ ತೇಷಾಂ ಕರ್ತೃತ್ವೋಪಪತ್ತೇಃ । ನ ತು ಆತ್ಮನಃ ಧನದಾನಾದಿವತ್ ಶರೀರಾದಿಭಿಃ ಸ್ವಸ್ವಾಮಿ ಸಂಬನ್ಧನಿಮಿತ್ತಂ ಕಿಂಚಿತ್ ಶಕ್ಯಂ ಕಲ್ಪಯಿತುಮ್ । ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನಸ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ ಸಂಬನ್ಧಹೇತುಃ । ಏತೇನ ಯಜಮಾನತ್ವಮ್ ಆತ್ಮನಃ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಬಳಿಕ ಅಶರೀರತ್ವವಾದೀತು, ಬದುಕಿರುವವನಿಗೆ ಆಗಲಾರದು.[1]

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. **ಏಕೆಂದರೆ ಸಶರೀರತ್ವವು (ತೋರುತ್ತಿರುವದು) ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ.**[2] ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವೇ ತಾನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದ ರೂಪ ವಾದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಸಶರೀರತ್ವವು (ಬಂದಿದೆ) ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅಶರೀರತ್ವವು (ಯಾವ) ಕರ್ಮದ

---

1. ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಬಳಿಕ ಆಗುವದೆಂಬ ವಿದೇಹಕೈವಲ್ಯವಾದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ, ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದಮೇಲೆ ಕೈವಲ್ಯವಾಗುವದು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ.

2. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯ - ಇವೆಲ್ಲ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಶಬ್ದಗಳೆಂಬುದು ೫೮, ೫೯, ೬೦ - ಈ ಭಾ. ಭಾ. ಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ (ಆಗಿರು)ವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಅದು) ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು (ಹಿಂದೆಯೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಆ (ಆತ್ಮನು) ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸಶರೀರತ್ವ(ವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದಲ್ಲ) !

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಕೂಡದು. ಏಕೆಂದರೆ **(ಆತ್ಮನಿಗೆ) ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧ (ವಿರುವದೆಂಬುದೇ) ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಅವನು ಮಾಡಿದವು ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ.**[1] (ಇವನಿಗೆ) ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧ(ವಿದೆಯೆಂಬುದೂ) ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಇವನು ಮಾಡುವನೆಂಬುದೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸಿ (ಸಿದ್ಧ)ವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ[2] ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಹೀಗೆಯೇ (ಆಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು) ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಂಧಪರಂಪರೆಯೇ[3] ಆಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಕರ್ತೃವೆಂಬುದೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಇವನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ).

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ರಾಜನೇ ಮುಂತಾದವರು ಸುಮ್ಮನೆ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದರೂ (ಅವರು) ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಲ್ಲ !

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಧನವನ್ನು ಕೊಡುವದೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಆಳುಗಳ ಸಂಬಂಧಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಕರ್ತೃವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ (ರಾಜನಿಗೆ) ಧನವನ್ನು ಕೊಡುವದೇ ಮುಂತಾದ (ನಿಮಿತ್ತದಂತೆ) ಆತ್ಮನಿಗೆ **ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ (ತಾನು) ಒಡೆಯನು (ಅವು) ತನ್ನವು - ಎಂಬ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ**

---

1 ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

2. ಶರೀರವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ , ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದರೆ ಅವುಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಶರೀರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

3 ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಶರೀರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಮುಂದು ಮುಂದಿನ ಶರೀರವುಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಈ ದೋಷ. ಹುಟ್ಟುಕುರುಡರಾದವರು ಒಬ್ಬನಿಗೊಬ್ಬರು ದಾರಿ ತೋರಿಸುವರೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಅಸಂಭವವೋ ಹಾಗೆ ಎಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಜನ್ಮಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜನ್ಮವೂ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. (ಮಾಂ ಕಾ ಭಾ. ೪-೧೪ರಿಂದ ೨೩)

ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ತಪ್ಪು (ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುವ) ಅಭಿಮಾನವೇ (ಈ) ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[1] ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಯಜಮಾನನಾಗಿರುವದು (ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನೂ) ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು.[2]

ದೇಹಾತ್ಮಾಭಿಮಾನವು ಗೌಣವಲ್ಲ, ಮಿಥ್ಯವೇ

(ಭಾಷ್ಯ)

೫೯. ಅತ್ರಾಹುಃ - ದೇಹಾದಿವ್ಯತಿರಿಕ್ತಸ್ಯ ಆತ್ಮನಃ ಆತ್ಮೀಯೇ ದೇಹಾದೌ ಅಭಿಮಾನೋ ಗೌಣಃ ನ ಮಿಥ್ಯಾ ಇತಿ । ತತ್ ನ[3] । ಪ್ರಸಿದ್ಧವಸ್ತುಭೇದಸ್ಯ ಗೌಣತ್ವಮುಖ್ಯತ್ವಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ । ಯಸ್ಯ ಹಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧೋ ವಸ್ತುಭೇದಃ, ಯಥಾ - ಕೇಸರಾದಿಮಾನ್ ಆಕೃತಿವಿಶೇಷಃ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಾಭ್ಯಾಂ ಸಿಂಹಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಭಾಕ್ ಮುಖ್ಯಃ ಅನ್ಯಃ ಪ್ರಸಿದ್ಧಃ, ತತಶ್ಚ ಅನ್ಯಃ ಪುರುಷಃ ಪ್ರಾಯಿಕೈಃ ಕ್ರೌರ್ಯಶೌರ್ಯಾದಿಭಿಃ ಸಿಂಹಗುಣೈಃ ಸಂಪನ್ನಃ ಸಿದ್ಧಃ, ತಸ್ಯ ಪುರುಷೇ ಸಿಂಹಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯೌ ಗೌಣೌ ಭವತಃ । ನ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಸ್ತುಭೇದಸ್ಯ । ತಸ್ಯ ತು ಅನ್ಯತ್ರ ಅನ್ಯಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯೌ ಭ್ರಾನ್ತಿನಿಮಿತ್ತಾವೇವ ಭವತಃ ನ ಗೌಣೌ । ಯಥಾ ಮನ್ದಾನ್ಧಕಾರೇ 'ಸ್ಥಾಣುರಯಮ್' ಇತಿ ಅಗೃಹ್ಯಮಾಣವಿಶೇಷೇ ಪುರುಷಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯೌ ಸ್ಥಾಣುವಿಷಯೌ । ಯಥಾ ವಾ ಶುಕ್ತಿಕಾಯಾಮ್ ಅಕಸ್ಮಾತ್ ರಜತಮ್ ಇತಿ ನಿಶ್ಚಿತೌ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯೌ । ತದ್ವತ್ ದೇಹಾದಿಸಙ್ಘಾತೇ 'ಅಹಮ್' ಇತಿ ನಿರುಪಚಾರೇಣ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯೌ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಾವಿವೇಕೇನ ಉತ್ಪದ್ಯಮಾನೌ ಕಥಂ ಗೌಣೌ ಶಕ್ಯೌ ವದಿತುಮ್ ? ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮವಿವೇಕಿನಾಮಪಿ ಪಣ್ಡಿತಾನಾಮ್ ಅಜಾವಿಪಾಲಾನಾಮಿವ ಅವಿವಿಕ್ತೌ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯೌ ಭವತಃ । ತಸ್ಮಾತ್ ದೇಹಾದಿವ್ಯತಿರಿಕ್ತಾತ್ಮಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿನಾಂ ದೇಹಾದೌ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯೋ ಮಿಥ್ಯೈವ ನ ಗೌಣಃ ॥

---

1. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಅಭಿಮಾನವಿಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ.

2. ಆತ್ಮನು ಯಜಮಾನನು, ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಯಾಗಕರ್ತೃತ್ವವು ಶರೀರಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಇತಿ ಚೇತ್ ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿದ್ದಿಕೊಂಡಿದೆ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಈ (ವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿ (ಕೆಲವರು) ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ದೇಹಾದಿಯಲ್ಲಿ (ಇರುವ) ಅಭಿಮಾನವು **ಗೌಣವು, ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ**.

(ಆದರೆ) ಇದು (ಸರಿ)ಯಲ್ಲ. **ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವನಿಗೆ (ಮಾತ್ರ) ಗೌಣತ್ವಮುಖ್ಯತ್ವಗಳು ಏರ್ಪಡುತ್ತವೆ**. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕೇಸರಾದಿಗಳುಳ್ಳ ಒಂದಾನೊಂದು ಆಕೃತಿಯು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ[1] ಸಿಂಹವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದೆಂದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಒಂದು ತಿಳಿದಿರುವದು, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಶೌರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಸಿಂಹಗುಣಗಳಿಂದ ಒಡಗೂಡಿರುವ ಮನುಷ್ಯನೂ ತಿಳಿದಿರುವದು - (ಹೀಗೆ) ಯಾವನಿಗೆ ವಸ್ತುಭೇದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೋ, ಅವನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ (ಉಂಟಾಗುವ) ಸಿಂಹವೆಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಗೌಣವಾಗುವವೇ (ಹೊರತು ಈ) ವಸ್ತುಭೇದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲದವನಿಗೆ (ಗೌಣವಾಗ)ಲಾರವು. ಆ (ವಸ್ತುಭೇದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದವನಿ)ಗಾದರೋ ಒಂದರಲ್ಲಿ (ಆಗುವ) ಮತ್ತೊಂದರ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಭ್ರಾಂತಿನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ ಆಗುವವೇ (ಹೊರತು) ಗೌಣವಾಗಲಾರವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಇದು ಮೋಟು ಮರವು' ಎಂದು ವಿಶೇಷವು ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವಲ್ಲಿ ಮೋಟುಮರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಆಗುವ) 'ಮನುಷ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು (ಭ್ರಾಂತಿನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ). ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ : ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ (ಇದು) ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಆಗುವ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು[2] (ಭ್ರಾಂತಿನಿಮಿತ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ). ಇದರಂತೆ ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಘಾತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಉಪಚಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಗೌಣವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಆದೀತು ? **ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡ**

---

1. 'ಅದಿದ್ದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಅನ್ವಯ, 'ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ವ್ಯತಿರೇಕ. ಕೇಸರಾದಿಗಳಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳಾಗುವವು, ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಆಗವು - ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಿಂಹವೆಂಬ ಮೃಗದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸಿಂಹಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಮುಖ್ಯ ಎಂದರ್ಥ.

2. ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿರುವವೇ ಹೊರತು ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಭ್ರಾಂತಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವ.

ಪಂಡಿತರಿಗೂಕೂಡ ಆಡುಕುರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ (ಮೂಢ)ರಂತೆಯೇ (ನಾನು) ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ವಿಂಗಡವಾಗದೆ (ಒಂದುಗೂಡಿಕೊಂಡೇ) ಆಗುತ್ತಿರುವವು.[1] ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ವಾದಿಗಳ (ಮತದಲ್ಲಿ) ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದೀತೇ ಹೊರತು ಗೌಣವಾಗಲಾರದು.

ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಸಂಸಾರಿತ್ವನಿವೃತ್ತಿಯ ಉಪಸಂಹಾರ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೦. ತಸ್ಮಾತ್ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯನಿಮಿತ್ತತ್ವಾತ್ ಸಶರೀರತ್ವಸ್ಯ ಸಿದ್ಧಂ ಜೀವತೋಽಪಿ ವಿದುಷಃ ಅಶರೀರತ್ವಮ್ । ತಥಾ ಚ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ವಿಷಯಾ ಶ್ರುತಿಃ - "ತದ್ಯಥಾಹಿನಿರ್ಲ್ವಯನೀ ವಲ್ಮೀಕೇ ಮೃತಾ ಪ್ರತ್ಯಸ್ತಾ ಶಯೀತ ಏವಮೇವ ಇದಂ ಶರೀರಂ ಶೇತೇ । ಅಥಾಯಮಶರೀರೋಽಮೃತಃ ಪ್ರಾಣೋ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ತೇಜ ಏವ" (ಬೃ. ೪-೪-೭) ಇತಿ । "ಸಚಕ್ಷುರಚಕ್ಷುರಿವ ಸಕರ್ಣೋಽಕರ್ಣ ಇವ ಸವಾಗವಾಗಿವ ಸಮನಾ ಅಮನಾ ಇವ ಸಪ್ರಾಣೋಽಪ್ರಾಣ ಇವ" (?) ಇತಿ ಚ । ಸ್ಮೃತಿರಪಿ - 'ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞಸ್ಯ ಕಾ ಭಾಷಾ' (ಗೀ. ೨-೫೪) ಇತ್ಯಾದ್ಯಾ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞಲಕ್ಷಣಾನಿ ಆಚಕ್ಷಾಣಾ ವಿದುಷಃ ಸರ್ವಪ್ರವೃತ್ತ್ಯಸಂಬನ್ಧಂ ದರ್ಶಯತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಅವಗತಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಸ್ಯ ಯಥಾಪೂರ್ವಂ ಸಂಸಾರಿತ್ವಮ್ । ಯಸ್ಯ ತು ಯಥಾಪೂರ್ವಂ ಸಂಸಾರಿತ್ವಮ್, ನಾಸೌ ಅವಗತಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಃ ಇತಿ ಅನವದ್ಯಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆದಕಾರಣ ಸಶರೀರತ್ವವೆಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೂ ಅಶರೀರತ್ವ(ವಿರುವದೆಂದು) ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.[2] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು "ಅದು (ಹೇಗೆಂದರೆ) ಹಾವಿನ ಪೊರೆಯು ಸತ್ತು ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದಂತೆ ಹೇಗೆ ಬಿದ್ದಿರುವದೋ ಇದರಂತೆಯೇ

---

1. ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗುವಾಗ - ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಪ್ರತ್ಯಯವಾಗುವಾಗ ಸಿಂಹವು ಬೇರೆ ಇದೆ ಎಂದು ವಿಂಗಡವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತೆ - ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಆತ್ಮನು ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಗೌಣವಾದಿಗಳಿಗೂ ಹೀಗೇ ಅನುಭವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಉ. ಸಾ. ಗದ್ಯ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ೮೩ ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೇಳುವ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಸ್ಥಿತಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಈ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇವನು ಅಶರೀರನು, ಅಮೃತನು, ಪ್ರಾಣನು, ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ತೇಜಸ್ಸೇ'' (ಬೃ. ೪-೪-೭) ಎಂದೂ ''ಇವನು ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನಾದರೂ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವನಂತೆ, ಕಿವಿಯುಳ್ಳವನಾದರೂ ಕಿವಿಯಿಲ್ಲದವನಂತೆ, ವಾಕ್ಸಹಿತನಾದರೂ ವಾಕ್ಕಿಲ್ಲದವನಂತೆ, ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವನಾದರೂ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದವನಂತೆ, ಪ್ರಾಣವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಪ್ರಾಣವಿಲ್ಲದವನಂತೆ''[1] (?) ಎಂದೂ (ಹೇಳುತ್ತದೆ). ''ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಭಾಷೆ ಯಾವದು ?'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ (ಗೀ. ೨-೫೪) ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ[2] ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವನಿಗಾದರೆ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಇರುವದೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು) ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆ ಮಾಡತಕ್ಕವಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೧. ಯತ್ ಪುನರುಕ್ತಮ್ - ಶ್ರವಣಾತ್ ಪರಾಚೀನಯೋಃ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಯೋಃ ದರ್ಶನಾತ್[3] ವಿಧಿಶೇಷತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ನ ಸ್ವರೂಪಪರ್ಯವಸಾಯಿತ್ವಮ್ ಇತಿ । ನ । ಅವಗತ್ಯರ್ಥತ್ವಾತ್ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಯೋಃ । ಯದಿ ಹಿ ಅವಗತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅನ್ಯತ್ರ ವಿನಿಯುಜ್ಯೇತ ಭವೇತ್ ತದಾ ವಿಧಿಶೇಷತ್ವಮ್ । ನ ತು ತದಸ್ತಿ । ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಯೋರಪಿ ಶ್ರವಣವತ್ ಅವಗತ್ಯರ್ಥತ್ವಾತ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇನ್ನು ಶ್ರವಣವಾದ ಮೇಲೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು (ವಿಧಿಸಿರುವದು) ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾ(ಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು)

---

1. ಈ ಶ್ರುತಿ ಯಾವದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದು. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಸಚಕ್ಷುರಿವ ಅಚಕ್ಷುಃ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅನ್ವಯಮಾಡಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅವು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅವನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತನಾಗಿರುವನು ಎಂಬುದು ಒಟ್ಟರ್ಥ.

2. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವವನಿಗೆ ಎಂದರ್ಥ.

3. 'ವಿಧಿದರ್ಶನಾತ್' ಎಂದೇ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಾನುವಾದದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ.

ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಗಿಯುವ(ದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ)ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ[1] ಎಂದು (ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ. (ಅದೂ) ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೋಸ್ಕರವಾಗಿಯೇ (ವಿಹಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ). ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವು ಆದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು (ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ) ವಿನಿಯೋಗಮಾಡಿದ್ದರೆ ಆಗ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ವಿಧಿಶೇಷವೆಂದು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಶ್ರವಣದಂತೆ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ[2] (ವಿಧಿಸಿರು ತ್ತದೆ).

ಪೃಥಕ್ಶಾಸ್ತ್ರಾರಂಭಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಧಿಶೇಷವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೨. ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಿಷಯತಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕತ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಸಂಭವತಿ । ಇತ್ಯತಃ ಸ್ವತನ್ತ್ರಮೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕಂ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯಾತ್ ಇತಿ ಸಿದ್ಧಮ್ । ಏವಂ ಚ ಸತಿ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಇತಿ ತದ್ವಿಷಯಃ ಪೃಥಕ್ಶಾಸ್ತ್ರಾರಮ್ಭಃ ಉಪಪದ್ಯತೇ । ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಪರತ್ವೇ ಹಿ "ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಇತ್ಯೇವ ಆರಬ್ಧತ್ವಾತ್ ನ ಪೃಥಕ್ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಆರಭ್ಯೇತ । ಆರಭ್ಯ ಮಾಣಂ ಚ ಏವಮ್ ಆರಭ್ಯೇತ - "ಅಥಾತಃ ಪರಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಇತಿ । "ಅಥಾತಃ ಕ್ರತ್ವರ್ಥಪುರುಷಾರ್ಥಯೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾ" (ಜೈ. ೪-೧-೧) ಇತಿವತ್ । ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಾವಗತಿಸ್ತು ಅಪ್ರತಿಜ್ಞಾತಾ ಇತಿ ತದರ್ಥೋ ಯುಕ್ತಃ ಶಾಸ್ತ್ರಾರಮ್ಭಃ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" (೧-೧-೧) ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆದಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕ (ವಾಗಿರುತ್ತದೆ) ಎಂಬುದು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಅದರಲ್ಲಿಯೇ) ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು

---

1. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮೇಲೂ ಅದನ್ನು ಮನನಮಾಡಿ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಎಂದರ್ಥ.

2. ಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಬಿಡುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಮನನಾದಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸೂ. ಭಾ. ೪-೧-೨ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ.

ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಮತ್ತು **ಹೀಗಾದರೇ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಈ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ.** ಏಕೆಂದರೆ (ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ) ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ "ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೧-೧ ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು) ಎಂದೇ (ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು) ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ (ಮತ್ತೆ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.[1] (ಒಂದು ವೇಳೆ) ಆರಂಭಿಸಿದ್ದರೂ (ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ) "ಅಥಾತಃ ಕ್ರತ್ವರ್ಥಪುರುಷಾರ್ಥಯೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾ" (ಜೈ. ಸೂ. ೪-೧-೧ "ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರತ್ವರ್ಥಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.[2]") ಎಂದು (ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರು)ವಂತೆ (ಇಲ್ಲಿಯೂ) "ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದೀ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾದರೋ (ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು) ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅದನ್ನು (ತಿಳಿಸುವದ)ಕ್ಕಾಗಿ "ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ" (೧-೧-೧) ಎಂದು (ಹೊಸದಾಗಿ) ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ವಿಧಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೩. ತಸ್ಮಾತ್ "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಇತ್ಯೇತದವಸಾನಾ ಏವ ಸರ್ವೇ ವಿಧಯಃ ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಇತರಾಣಿ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ । ನ ಹಿ ಅಹೇಯಾನುಪಾದೇಯಾದ್ವೈತಾತ್ಮಾವಗತೌ ನಿರ್ವಿಷಯಾಣಿ ಅಪ್ರಮಾತೃಕಾಣಿ ಚ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ ಭವಿತುಮರ್ಹನ್ತಿ । ಅಪಿ ಚ ಆಹುಃ -

ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನೋಽಸತ್ತ್ವೇ ಪುತ್ರದೇಹಾದಿಬಾಧನಾತ್ ।
ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾಹಮಿತ್ಯೇವಂ ಬೋಧೇ ಕಾರ್ಯಂ ಕಥಂ ಭವೇತ್ ॥೧॥

---

1. 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿರುವ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗಿರುವದೆ ? - ಎಂಬುದೊಂದು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ಕ್ರತುವಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಉಪಕಾರಗಳನ್ನೂ ಪುರುಷನ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದರ್ಥ.

ಅನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಪ್ರಾಕ್ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಮಾತ್ಮನಃ ।
ಅನ್ವಿಷ್ಟಃ ಸ್ಯಾತ್ ಪ್ರಮಾತೈವ ಪಾಪ್ಮದೋಷಾದಿವರ್ಜಿತಃ ॥೨॥
ದೇಹಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯೋ ಯದ್ವತ್ ಪ್ರಮಾಣತ್ವೇನ ಕಲ್ಪಿತಃ ।
ಲೌಕಿಕಂ ತದ್ವದೇವೇದಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತ್ವಾತ್ಮನಿಶ್ಚಯಾತ್ ॥೩॥[1] ಇತಿ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಆದ್ದರಿಂದ ''ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು'' ಎಂಬೀ (ಅರಿವಾಗುವ)ವರೆಗೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿಗಳೂ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ (ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವವು). ಏಕೆಂದರೆ ಅಹೇಯವೂ ಅನುಪಾದೇಯವೂ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನ ಅರಿವು ಉಂಟಾದಮೇಲೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಪ್ರಮಾತೃವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು (ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿ) ರಲಾರವು. ಮತ್ತು (ದೊಡ್ಡವರೂ) ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ[1] :-

೧. ''ಮಕ್ಕಳು, ದೇಹ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಗೌಣಾತ್ಮ, ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ[2] ಇವೆರಡೂ ಅಸತ್ತಾಗಲು, ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವಾದ ಮೇಲೆ ಕಾರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದೀತು ![3]

೨. ''ಹುಡುಕತಕ್ಕ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು (ಆಗುವ) ಮುಂಚೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವ ವಿರುತ್ತದೆ. ಹುಡುಕಿ (ಅರಿತುಕೊಂಡ) ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಪಾಪ್ಮದೋಷಾದಿಗಳಿಲ್ಲದವ ನಾಗುವನು.''[4]

---

1. ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಯಾರವು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ಪತ್ನಿ, ಪುತ್ರ - ಮುಂತಾದವರು ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿದೂ ಅವರು ತಾವೇ ಎಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಗೌಣಾತ್ಮರು. ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ, ಇದು ಬೇರೆ ಎಂದು ಏಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇದೇ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ದೇಹಾದಿಗಳು ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮರು. ಗೌಣಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಭಾ. ಭಾ. ೫೯ರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ

3. 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬ ಅರಿವಾದಾಗ ಇವೆರಡೂ ಅಸತ್ತಾಗುವವು, ಪುತ್ರ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯಲೋಕಪಿತೃಲೋಕದೇವಲೋಕಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವೆ ನೆಂಬ ಕಾರ್ಯಬುದ್ಧಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗುವದು - ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ

4. ಅಪಹತಪಾಪ್ಮನು ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅರಿತು ಕೊಂಡವನಿಗೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರೆಯುವದು ಎಂದು (ಛಾಂ. ೮-೭-೧) ಶ್ರುತಿಯಿರು ವದು. ತಾನು ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವುಳ್ಳವನಿಗೇ ಈ ಉಪದೇಶವು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಂಡಾಗ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಪ್ರಮಾತೃವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ.

೩. ''ದೇಹವೇ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದೋ[1] ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಲೌಕಿಕವೂ ಆತ್ಮನಿಶ್ಚಯವಾಗುವವರೆಗೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು (ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ.)''[2]

೫. ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ (ಸೂ. ೫-೧೧)

(ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು, ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಲ್ಲ)

ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಬಂಧ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೪. ಏವಂ ತಾವತ್ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗತಿಪ್ರಯೋಜನಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಿ ತಾತ್ಪರ್ಯೇಣ ಸಮನ್ವಿತಾನಾಮ್ ಅನ್ತರೇಣಾಪಿ ಕಾರ್ಯಾನುಪ್ರವೇಶಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಪರ್ಯವಸಾನಮ್ ಉಕ್ತಮ್ । ಬ್ರಹ್ಮ ಚ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿನಾಶಕಾರಣಮ್ ಇತ್ಯುಕ್ತಮ್ । ಸಾಙ್ಖ್ಯಾದಯಸ್ತು ಪರಿನಿಷ್ಠಿತಂ ವಸ್ತು ಪ್ರಮಾಣಾನ್ತರಗಮ್ಯಮೇವ ಇತಿ ಮನ್ಯಮಾನಾಃ ಪ್ರಧಾನಾದೀನಿ ಕಾರಣಾನ್ತರಾಣಿ ಅನುಮಿಮಾನಾಃ ತತ್ಪರತಯೈವ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಿ ಯೋಜಯನ್ತಿ । ಸರ್ವೇಷ್ವೇವ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯೇಷು ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯೇಷು ಅನುಮಾನೇನೈವ ಕಾರ್ಯೇಣ ಕಾರಣಂ ಲಿಲಕ್ಷಯಿಷಿತಮ್ । ಪ್ರಧಾನಪುರುಷಸಂಯೋಗಾ ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯಾಃ ಇತಿ ಸಾಙ್ಖ್ಯಾ ಮನ್ಯನ್ತೇ । ಕಾಣಾದಾಸ್ತು ಏತೇಭ್ಯಃ ಏವ ವಾಕ್ಯೇಭ್ಯಃ ಈಶ್ವರಂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಮ್ ಅನುಮಿಮತೇ ಅಣೂಂಶ್ಚ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣಮ್ । ಏವಮ್ ಅನ್ಯೇಽಪಿ ತಾರ್ಕಿಕಾಃ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಾವಷ್ಟಮ್ಭಾಃ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾದಿನಃ ಇಹ ಉತ್ತಿಷ್ಠನ್ತೇ । ತತ್ರ ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞೇನ ಆಚಾರ್ಯೇಣ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿಪರತ್ವ ದರ್ಶನಾಯ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಯಃ[3] ಪೂರ್ವಪಕ್ಷೀಕೃತ್ಯ ನಿರಾಕ್ರಿಯನ್ತೇ ॥

---

1. ದೇಹವೇ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವು ದೇಹಾತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ತಾನೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವವರೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದು.

2. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವರ ಆತ್ಮನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವವರೆಗೆ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರ ವೆಲ್ಲವೂ ಆವಿದ್ಯಕವೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರ ಸಾರವಿದು.

3. ಭಾಮತಿಗೆ ಒಪ್ಪಾದ ಪಾಠವಿದು. 'ಪ್ರತಿಪತ್ತಯಃ' - ಎಂಬ ಪಾಠಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಹೀಗೆ ಮೊದಲು (ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ) ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು[1] ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದರಿಂದಲೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವದರಿಂದಲೂ (ಅವುಗಳಿಗೆ) ಕಾರ್ಯಾನುಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ (ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿ) ಪರ್ಯವಸಾನ (ವಿದೆ ಎಂದು) ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು.[2] (ಈ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು, ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿನಾಶಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು.[3] ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವಾದ ವಸ್ತುವು ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬಹುದಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ[4] ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಾಂತರಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನ (ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ) ಊಹಿಸುವವರಾಗಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವಂತೆ ಹೊಂದಿಸು(ವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸು)ತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯಕವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನ (ಪ್ರಮಾಣ)ದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನು (ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ) ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಧಾನ, ಪುರುಷ (ಇವುಗಳ) ಸಂಯೋಗ - (ಇವು) ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ[5] ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕಣಾದರ (ಅನುಯಾಯಿ) ಗಳಾದರೋ (ಜಗತ್ತಿಗೆ) ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದೂ ಅಣುಗಳು ಸಮವಾಯಿ

---

1. ದೇಹಾತ್ಮ, ಪುತ್ರಾತ್ಮ, ಜೀವಾತ್ಮ - ಇವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನೆಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಎಂಬ ಮಾತು ಸೂಚಿಸುವದು.

2 ಒಂದನೆಯ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ವೇದವೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಪರವೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವನ್ನು ಇದರಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

3. ಎರಡು-ಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ.

4. ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರಿಗೂ ವೇದಪ್ರಮಾಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಭೇದವಿದು. ಆತ್ಮವಸ್ತು ಶ್ರುತಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತ.

5. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಅನುವಾದವೆಂದಾಗುವದು , ಕಾರ್ಯಕಾರಣವು ಪರಮಾರ್ಥ, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಯಿಕವಲ್ಲ ಎಂದೂ ಆಗುವದು. ಸಾಂಖ್ಯರಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವಾದ ಮಹದಾದಿಗಳಿಂದ ಅನುಮೇಯ ; ಪುರುಷನು ಭೋಕ್ತೃಭಾವದಿಂದ ಅನುಮೇಯ , ಸಂಯೋಗವು ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಅನುಮೇಯ

ಕಾರಣವೆಂದೂ[1] ಇದೇ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[2] ಹೀಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ತಾರ್ಕಿಕರೂ[3] ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾದಿಗಳಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಎದುರು ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ (ವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿ ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರಾದ[4] (ಬಾದರಾಯಣಾ)ಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಈ) ವಾಕ್ಯಾಭಾಸ ಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸ (ಗಳಿಂದಾಗಿರುವ) ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು[5] ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಂಖ್ಯರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೫. ತತ್ರ ಸಾಙ್ಖ್ಯಾಃ ಪ್ರಧಾನಂ ತ್ರಿಗುಣಮ್ ಅಚೇತನಂ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್ ಇತಿ ಮನ್ಯಮಾನಾಃ ಆಹುಃ - ಯಾನಿ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಿ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ಯ ಸರ್ವಶಕ್ತೇಃ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಂ ದರ್ಶಯನ್ತಿ ಇತ್ಯವೋಚಃ ತಾನಿ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣಪಕ್ಷೇಽಪಿ ಯೋಜಯಿತುಂ ಶಕ್ಯನ್ತೇ । ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಂ ತಾವತ್ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯಾಪಿ ಸ್ವವಿಕಾರ ವಿಷಯಮ್ ಉಪಪದ್ಯತೇ । ಏವಂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಮಪಿ ಉಪಪದ್ಯತೇ । ಕಥಮ್ ? ಯತ್ ತು ಜ್ಞಾನಂ ಮನ್ಯಸೇ ಸ ಸತ್ತ್ವಧರ್ಮಃ । ''ಸತ್ತ್ವಾತ್ ಸಂಜಾಯತೇ ಜ್ಞಾನಮ್'' (ಗೀ. ೧೪-೧೭) ಇತಿ ಸ್ಮೃತೇಃ । ತೇನ ಚ ಸತ್ತ್ವಧರ್ಮೇಣ ಜ್ಞಾನೇನ ಕಾರ್ಯ ಕರಣವನ್ತಃ[6] ಪುರುಷಾಃ ಸರ್ವಜ್ಞಾ ಯೋಗಿನಃ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾಃ । ಸತ್ತ್ವಸ್ಯ ಹಿ ನಿರತಿಶಯೋತ್ಕರ್ಷೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್ । ನ ಕೇವಲಸ್ಯ ಅಕಾರ್ಯಕರಣಸ್ಯ

---

1. ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವದೋ ಅದು **ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ** ; ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಜನಕವಾಗಿದ್ದು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಕಾರಣವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ , ಈ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದ್ದು ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ. ಸಾಂಖ್ಯರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವನ್ನು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆನ್ನುವರು, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೇ.

2. ಸಾಂಖ್ಯರಂತೆ ಇವರಿಗೂ ವೇದಪ್ರಮಾಣವು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದು.

3. ಬೌದ್ಧರು ಮುಂತಾದವರು

4. ವ್ಯಾಕರಣ, ಮೀಮಾಂಸಾ, ನ್ಯಾಯ - ಇವುಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ.

5. ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಕೇವಲಯುಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಗೌ. ಕಾ. ಭಾ. ೩-೧೭, ೪-೨ ರಿಂದ ೫ ನೋಡಿ.

6. 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣ' ಎಂಬ ಅಚ್ಚಿನ ಪಾಠವನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿದ್ದಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಪುರುಷಸ್ಯ ಉಪಲಬ್ಧಿಮಾತ್ರಸ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಕಿಂಚಿಜ್ಞತ್ವಂ ವಾ ಕಲ್ಪಯಿತುಂ ಶಕ್ಯಮ್ । ತ್ರಿಗುಣತ್ವಾತ್ ತು ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕಾರಣಭೂತಂ ಸತ್ತ್ವಂ ಪ್ರಧಾನಾವಸ್ಥಾಯಾಮಪಿ ವಿದ್ಯತೇ ಇತಿ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಅಚೇತನಸ್ಯೈವ ಸತಃ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಉಪಚರ್ಯತೇ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯೇಷು ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇವರೊಳಗೆ (ಒಬ್ಬರಾದ) ಸಾಂಖ್ಯರು ಅಚೇತನವಾದ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಪ್ರಧಾನವೇ[1] ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತಾರೇನೆಂದರೆ : - ಯಾವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು (ನೀನು) ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವು ಕಾರಣವೆಂಬ ಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ವೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ[2] ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ[3] ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, (ನೀನು) ಜ್ಞಾನವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆ ಯಲ್ಲ, ಅದು ಸತ್ತ್ವದ ಧರ್ಮವು. ''ಸತ್ತ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.[4]'' (ಗೀ. ೧೪-೧೭) ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ (ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ). ಮತ್ತು ಆ ಸತ್ತ್ವಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳುಳ್ಳ[5] ಪುರುಷರು ಸರ್ವಜ್ಞರಾದ ಯೋಗಿ[6]ಗಳೆಂದು

---

1. ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಾದ ಮೂಲಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಕರೆಯುವರು.

2. ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನಾಗಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು, ಬೌದ್ಧರು, ವೈಶೇಷಿಕರು - ಮುಂತಾದವರು ಸರ್ವಜ್ಞನನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದಿದೆ.

4. ಗೀತೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹಿಡಿಯದಿದ್ದರೂ ಸತ್ತ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಯು ಒಪ್ಪುವ ಗೀತಾಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರು ತ್ತಾನೆ.

5. ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು ? - ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದ ಹೀಗೆಂದಿದೆ.

6. ಯೋಗಿಗಳು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದು ಆಸ್ತಿಕನಾಸ್ತಿಕದರ್ಶನದವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಡೆಯ ಯೋಗಿಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ವಾದದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಲೂ ಇದ್ದರು.

ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ್ವವು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು(ಂಟಾಗುವದು) ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕಾರ್ಯಾಕರಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರ(ಸ್ವರೂಪ)ನಾದ ಬರಿಯ ಪುರುಷನು[1] ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದಾಗಲಿ ಕಿಂಚಿಜ್ಞನೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಪ್ರಧಾನವಾದರೋ ಮೂರು ಗುಣಗಳೂ (ಅದರಲ್ಲಿ) ಇರುವದಾದ್ದರಿಂದ, ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತ್ವವು ಪ್ರಧಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ[2] ಇರುವದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ಅಚೇತನವೇ ಆದರೂ ಸರ್ವಜ್ಞವು ಎಂದು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ (ಎನ್ನಬಹುದು).

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೬. ಅವಶ್ಯಂ ಚ ತ್ವಯಾಪಿ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಭ್ಯುಪಗಚ್ಛತಾ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಮತ್ತ್ವೇನೈವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಮ್ ಅಭ್ಯುಪಗನ್ತವ್ಯಮ್ । ನ ಹಿ ಸರ್ವವಿಷಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಕುರ್ವದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ವರ್ತತೇ । ತಥಾ ಹಿ - ಜ್ಞಾನಸ್ಯ ನಿತ್ಯತ್ವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಂ ಪ್ರತಿ ಸ್ವಾತನ್ತ್ರ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಹೀಯೇತ । ಅಥ ಅನಿತ್ಯಂ ತತ್ ಇತಿ । ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಯಾ ಉಪರಮೇತಾಪಿ ಬ್ರಹ್ಮ । ತದಾ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಮತ್ತ್ವೇನೈವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಮ್ ಆಪತತಿ । ಅಪಿ ಚ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಸರ್ವಕಾರಕಶೂನ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಇಷ್ಯತೇ ತ್ವಯಾ । ನ ಚ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಾನಾಂ ಶರೀರೇನ್ದ್ರಿಯಾದೀನಾಮ್ ಅಭಾವೇ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಃ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ಉಪಪನ್ನಾ । ಅಪಿ ಚ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಅನೇಕಾತ್ಮಕಸ್ಯ ಪರಿಣಾಮಸಂಭವಾತ್ ಕಾರಣತ್ವೋಪಪತ್ತಿಃ ಮೃದಾದಿವತ್, ನ ಅಸಂಹತಸ್ಯ ಏಕಾತ್ಮಕಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಇತಿ । ಏವಂ ಪ್ರಾಪ್ತೇ ಇದಂ ಸೂತ್ರಮ್ ಆರಭ್ಯತೇ -

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ (ವೇದಾಂತಿಯಾದ) ನೀನೂ (ಅದರಲ್ಲಿ) ಸರ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದೆಂಬುದರಿಂದಲೇ (ಅದನ್ನು) ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು (ಯಾವಾಗಲೂ) ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು

---

1. ಸಾಂಖ್ಯರ ಪುರುಷನೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಔಪನಿಷದಪುರುಷನಾದ ಆತ್ಮನೂ, ಒಂದೇ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮನಸ್ಸುಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? - ಎಂದು ಭಾವ.

2. ಮೂರು ಗುಣಗಳೂ ಸಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಪ್ರಲಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದರ್ಥ. ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಬಳಿಕ ಗುಣಗಳು ವಿಷಮವಾಗಿರುವವು.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು[1] ತಪ್ಪಿಹೋದೀತು ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಅನಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲೂಬಹುದು (ಎಂದಾಗುವದು). ಆಗ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವದರಿಂದಲೇ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಸರ್ವಜ್ಞವು ಎಂದಾಗುವದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ (ಜಗತ್ತಿನ) ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ಮೊದಲು ಯಾವ ಕಾರಕವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನೀನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀಯಷ್ಟೆ.[2] ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ - ಮುಂತಾದವು (ಯಾವವೂ) ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನೊಂದು (ಮಾತು) : ಪ್ರಧಾನವು ಅನೇಕ (ಅವಯವಗಳುಳ್ಳ)ದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅದಕ್ಕೆ) ಪರಿಣಾಮವಾಗಬಹುದಾಗಿರುವದರಿಂದ[3] (ಅದು) ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು, ಒಂದರೊಡನೆಯೂ ಸಂಹತವಾಗದ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಅಚೇತನವಲ್ಲ

ಹೀಗೆಂಬ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು) ಬಂದೊದಗಲಾಗಿ ಈ (ಮುಂದಿನ) ಸೂತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲಾಗಿದೆ :-

ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ ||೫||

೫. (ಜಗತ್ಕಾರಣಕ್ಕೆ) ನೋಟವನ್ನು (ಹೇಳಿರುವ)ದರಿಂದ ಅಶಬ್ದವಾದ ಪ್ರಧಾನವು (ಜಗತ್ಕಾರಣ)ವಲ್ಲ.

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೭. ನ ಸಾಙ್ಖ್ಯಪರಿಕಲ್ಪಿತಂ ಅಚೇತನಂ ಪ್ರಧಾನಂ ಜಗತಃ ಕಾರಣಂ ಶಕ್ಯಂ ವೇದಾನ್ತೇಷು ಆಶ್ರಯಿತುಮ್ । ಅಶಬ್ದಂ ಹಿ ತತ್ । ಕಥಮ್ ಅಶಬ್ದತ್ವಮ್ ?

---

1. ಕರ್ತೃವು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕು ; ಕ್ರಿಯೆಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇನು ? - ಎಂದು ಭಾವ.

2. ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇದ್ದಿತು ಎಂಬ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥದ ಸೂಚನೆಯಿದು.

3. ಸಾಂಖ್ಯನು ಪರಿಣಾಮವಾದಿ. ಅವನ ಮತದಂತೆ ಸಾವಯವವಾದ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು. ಮಾಯಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ.

ಈಕ್ಷತೇಃ । ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಶ್ರವಣಾತ್ ಕಾರಣಸ್ಯ । ಕಥಮ್ ? ಏವಂ ಹಿ ಶ್ರೂಯತೇ "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್" (ಛಾಂ. ೬-೨-೧) ಇತ್ಯುಪಕ್ರಮ್ಯ "ತದೈಕ್ಷತ ಬಹು ಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ ತತ್ ತೇಜೋಽಸೃಜತ (ಛಾಂ. ೬-೨-೩) ಇತಿ । ತತ್ರ ಇದಂಶಬ್ದವಾಚ್ಯಂ ನಾಮರೂಪವ್ಯಾಕೃತಂ ಜಗತ್ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಸದಾತ್ಮನಾ ಅವಧಾರ್ಯ ತಸ್ಯೈವ ಪ್ರಕೃತಸ್ಯ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಸ್ಯ ಈಕ್ಷಣಪೂರ್ವಕಂ ತೇಜಃಪ್ರಭೃತೇಃ ಸ್ರಷ್ಟೃತ್ವಂ ದರ್ಶಯತಿ । ತಥಾ ಅನ್ಯತ್ರ - "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮೇಕ ಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್ । ನಾನ್ಯತ್ ಕಿಂಚನ ಮಿಷತ್ । ಸ ಈಕ್ಷತ ಲೋಕಾನ್ನುಸೃಜಾ ಇತಿ । ಸ ಇಮಾಂಲ್ಲೋಕಾನಸೃಜತ" (ಐ. ೧-೧-೧) ಇತಿ ಈಕ್ಷಾಪೂರ್ವಿಕಾಮೇವ ಸೃಷ್ಟಿಮ್ ಆಚಷ್ಟೇ । ಕ್ವಚಿಚ್ಚ ಷೋಡಶಕಲಂ ಪುರುಷಂ ಪ್ರಸ್ತುತ್ಯ ಆಹ - "ಸ ಈಕ್ಷಾಂಚಕ್ರೇ । .... ಸ ಪ್ರಾಣಮಸೃಜತ" (ಪ್ರ. ೬-೩) ಇತಿ । 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಇತಿ ಚ ಧಾತ್ವರ್ಥನಿರ್ದೇಶೋಽಭಿಪ್ರೇತಃ । 'ಯಜತೇಃ' (ಜೈ. ಸೂ. ೭-೪-೧) ಇತಿವತ್ । ನ ಧಾತುನಿರ್ದೇಶಃ । ತೇನ "ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸರ್ವವಿದ್ಯಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮಯಂ ತಪಃ । ತಸ್ಮಾದೇತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ ನಾಮ ರೂಪಮನ್ನಂ ಚ ಜಾಯತೇ" (ಮುಂ. ೧-೧-೯) ಇತ್ಯೇವಮಾದೀನ್ಯಪಿ ಸರ್ವಜ್ಞೇಶ್ವರಕಾರಣಪರಾಣಿ ವಾಕ್ಯಾನಿ ಉದಾಹರ್ತವ್ಯಾನಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ[1] ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ವೇದಾಂತ (ವಚನ)ಗಳಲ್ಲಿ (ಹೇಳಿರುವ) ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಬ್ದ (ಪ್ರಮಾಣಕ)ವಲ್ಲ. ಅದು ಶಬ್ದ (ಪ್ರಮಾಣಕ)ವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದರೆ ನೋಟವನ್ನು (ಹೇಳಿರುವದ)ರಿಂದ. (ಜಗತ್ತಿನ) ಕಾರಣವು (ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ (ಎಂದರ್ಥ). ಹೇಗೆಂದರೆ, "ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸತ್ತೇ, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತು" (ಛಾಂ. ೬-೨-೧) ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿ "ಅದು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು" ಎಂದು (ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡಿತು ; "ಅದು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು" (ಛಾಂ. ೬-೨-೩) ಎಂದಿಂತು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಂ (ಇದು ಎಂಬ) ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುವ[2] ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚೆ ಸದ್ರೂಪ

---

1. ಸಾಂಖ್ಯರ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ.

2. ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ.

(ವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದು)[1] ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿ ಆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ (ವಸ್ತುವೇ ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡುವ[2] ಮೂಲಕ ತೇಜಸ್ಸು ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು (ಕಡೆಯಲ್ಲಿ) "ಇದು ಮೊದಲು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ; ಅಲುಗಾಡುವದು[3] ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆತನು 'ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸೋಣ' ಎಂದು (ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡಿದನು ; ಆತನು ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದನು" (ಐ. ೧-೧-೧) ಎಂದು ಮೊದಲು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿ (ಮಾಡಿದನೆಂದು) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಕಲೆಗಳ ಪುರುಷನ (ವಿಷಯ)ವನ್ನು[4] ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ "ಆತನು (ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡಿದನು ; ಅವನು ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು." (ಪ್ರ. ೬-೩) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಈಕ್ಷತೇಃ ಎಂಬ (ಮಾತಿನಿಂದ) 'ಯಜತೇಃ' (ಎಂಬ ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಯೋಗದಂತೆ) ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು[5] ತಿಳಿಸಿದೆಯೇ (ಹೊರತು ಬರಿಯ ಈಕ್ಷ್ ಎಂಬ) ಧಾತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಯಾವನು ಸರ್ವಜ್ಞನೋ (ಯಾವನು) ಸರ್ವವಿತ್ತೋ ಯಾವನ ತಪಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಮಯವೋ, ಆತನಿಂದ ಈ (ಕಾರ್ಯ)ಬ್ರಹ್ಮವೂ ನಾಮವೂ ರೂಪವೂ ಅನ್ನವೂ[6] ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ." (ಮುಂ. ೧-೧-೯) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ (ಜಗ)ತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆನಿಸಲಾರದು

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೮. ಯತ್ ತು ಉಕ್ತಮ್ - ಸತ್ತ್ವಧರ್ಮೇಣ ಜ್ಞಾನೇನ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಪ್ರಧಾನಂ

---

1. ಸತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

2. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡುವದೆಂಬುದು, ಜೀವರ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯಂತೆ, ಮಾಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಕೆಲವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

3. ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣವು ; ಚೇತನಾಚೇತನವಾದದ್ದು ಯಾವದೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದರ್ಥ. ಈ ಮಂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ.

4. ಪ್ರಾಣ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಆಕಾಶ, ವಾಯು, ಜ್ಯೋತಿ, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥಿವಿ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಅನ್ನ, ಜಲ, ತಪಸ್ಸು, ಮಂತ್ರ, ಕರ್ಮ, ಲೋಕಗಳು, ನಾಮ - ಎಂಬ ಕಲೆಗಳ (ಪ್ರ. ೬-೪).

5. ಅರಿವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥ

6. ಆಹಾರಪದಾರ್ಥವು.

ಭವಿಷ್ಯತಿ ಇತಿ ತತ್ ನೋಪಪದ್ಯತೇ । ನ ಹಿ ಪ್ರಧಾನಾವಸ್ಥಾಯಾಂ ಗುಣಸಾಮ್ಯಾತ್ ಸತ್ತ್ವಧರ್ಮೋ ಜ್ಞಾನಂ ಸಂಭವತಿ । ನನು ಉಕ್ತಮ್ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಮತ್ತ್ವೇನ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಭವಿಷ್ಯತಿ ಇತಿ । ತದಪಿ ನೋಪಪದ್ಯತೇ । ಯದಿ ಗುಣಸಾಮ್ಯೇ ಸತಿ ಸತ್ತ್ವವ್ಯಪಾಶ್ರಯಾಂ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಮ್ ಆಶ್ರಿತ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಪ್ರಧಾನಮ್ ಉಚ್ಯೇತ, ಕಾಮಂ ರಜಸ್ತಮೋವ್ಯಪಾಶ್ರಯಾಮಪಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬನ್ಧಕಶಕ್ತಿಮ್ ಆಶ್ರಿತ್ಯ ಕಿಂಚಿಜ್ಜ್ಞಮ್ ಉಚ್ಯೇತ । ಅಪಿ ಚ ನ ಅಸಾಕ್ಷಿಕಾ ಸತ್ತ್ವವೃತ್ತಿಃ ಜಾನಾತಿನಾ ಅಭಿಧೀಯತೇ । ನ ಚ ಅಚೇತನಸ್ಯ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವಮ್ ಅಸ್ತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ ಅನುಪಪನ್ನಂ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಮ್ । ಯೋಗಿನಾಂ ತು ಚೇತನತ್ವಾತ್ ಸತ್ತ್ವೋತ್ಕರ್ಷನಿಮಿತ್ತಂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಉಪಪನ್ನಮ್ ಇತಿ ಅನುದಾಹರಣಮ್ । ಅಥ ಪುನಃ ಸಾಕ್ಷಿನಿಮಿತ್ತಂ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಂ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಕಲ್ಪ್ಯೇತ ಯಥಾ ಅಗ್ನಿನಿಮಿತ್ತಮ್ ಅಯಃಪಿಣ್ಡಾದೇಃ ದಗ್ಧೃತ್ವಮ್ । ತಥಾ ಸತಿ ಯನ್ನಿಮಿತ್ತಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಂ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ತದೇವ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಮುಖ್ಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್ ಇತಿ ಯುಕ್ತಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಸತ್ತ್ವದ ಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಬಹುದು ಎಂದು (ಹಿಂದೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) ಹೇಳಿದ್ದನಷ್ಟೆ,[1] ಅದು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ (ಮೂರು) ಗುಣಗಳೂ ಸಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಆಗ) ಸತ್ತ್ವ ಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇರಲಾರದು.

(ಸಾಂಖ್ಯ) :- ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದರಿಂದ (ಅದು) ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೆ(ವಲ್ಲ) !

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಗುಣಗಳು ಸಮವಾಗಿರುವಾಗ ಸತ್ತ್ವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞವೆನ್ನ ಬಹುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ರಜಸ್ತಮೋ(ಗುಣ)ಗಳನ್ನವ ಲಂಬಿಸಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಅದು ಕಿಂಚಿಜ್ಜ್ಞವೆಂದೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹು ದಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದ (ಬರಿಯ) ಸತ್ತ್ವದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಜ್ಞಾ (ಅರಿ ಎಂಬ) ಧಾತುವಿನಿಂದ ಕರೆಯುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲೂ ಆರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು[2] ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯೋಗಿಗಳಾದರೋ,

---

1. ಭಾ. ಭಾ. ೬೫ರಲ್ಲಿ.

2. ಜ್ಞಾನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವದು ಬರಿಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಾಭಾಸವಾಗಿರುವ ವೃತ್ತಿಯೇ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವಾಚ್ಯ. ತೈ. ಭಾ. ೨-೧ (ಭಾ. ಭಾ. ೧೦೬).

ಚೇತನಸ್ವರೂಪರಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತ್ವವು ಹೆಚ್ಚಿದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ (ಅವರಿಗೆ) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು(ಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು) ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾಗಿ (ಅದು ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ) ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲ. ಇನ್ನು (ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಬೆಂಕಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸುಡುವ (ಕ್ರಿಯಯ ಕರ್ತೃ)ಗಳಾಗುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವ(ವುಂಟಾಗುವದೆಂದು) ಕಲ್ಪಿಸುವದಾದರೆ[1] ಹಾಗಾದ (ಪಕ್ಷ)ದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ (ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವುಂಟಾಗುವ)ದೆನ್ನುವಿರೋ ಆ ಮುಖ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ[2] ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವು.

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಮುಖ್ಯಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೯. ಯತ್ ಪುನರುಕ್ತಮ್ ಬ್ರಹ್ಮಣೋಽಪಿ ನ ಮುಖ್ಯಂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಉಪಪದ್ಯತೇ, ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯತ್ವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾಂ ಪ್ರತಿ ಸ್ವಾತನ್ತ್ರ್ಯಾಸಂಭವಾತ್ ಇತಿ । ಅತ್ರ ಉಚ್ಯತೇ । ಇದಂ ತಾವತ್ ಭವಾನ್ ಪ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ - ಕಥಂ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯತ್ವೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಹಾನಿಃ ಇತಿ । ಯಸ್ಯ ಹಿ ಸರ್ವವಿಷಯಾವಭಾಸನಕ್ಷಮಂ ಜ್ಞಾನಂ ನಿತ್ಯಮ್ ಅಸ್ತಿ, ಸಃ ಅಸರ್ವಜ್ಞಃ ಇತಿ ವಿಪ್ರತಿಷಿದ್ಧಮ್ । ಅನಿತ್ಯತ್ವೇ ಹಿ ಜ್ಞಾನಸ್ಯ ಕದಾಚಿತ್ ಜಾನಾತಿ ಕದಾಚಿತ್ ನ ಜಾನಾತಿ ಇತಿ ಅಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಮಪಿ ಸ್ಯಾತ್ । ನಾಸೌ ಜ್ಞಾನನಿತ್ಯತ್ವೇ ದೋಷಃ ಅಸ್ತಿ । ಜ್ಞಾನನಿತ್ಯತ್ವೇ ಜ್ಞಾನವಿಷಯಃ ಸ್ವಾತನ್ತ್ರ್ಯವ್ಯಪದೇಶೋ ನೋಪಪದ್ಯತೇ ಇತಿ ಚೇತ್ । ನ । ಪ್ರತತೌಷ್ಣ್ಯಪ್ರಕಾಶೇಽಪಿ ಸವಿತರಿ 'ದಹತಿ' 'ಪ್ರಕಾಶಯತಿ' ಇತಿ ಸ್ವಾತನ್ತ್ರ್ಯವ್ಯಪದೇಶದರ್ಶನಾತ್ । ನನು ಸವಿತುರ್ದಾಹ್ಯಪ್ರಕಾಶ್ಯಸಂಯೋಗೇ ಸತಿ 'ದಹತಿ' 'ಪ್ರಕಾಶಯತಿ' ಇತಿ ವ್ಯಪದೇಶಃ ಸ್ಯಾತ್ । ನ ತು ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಂಯೋಗಃ[3] ಅಸ್ತಿ ಇತಿ ವಿಷಮೋ ದೃಷ್ಟಾನ್ತಃ । ನ । ಅಸತ್ಯಪಿ ಚ ಕರ್ಮಣಿ 'ಸವಿತಾ ಪ್ರಕಾಶತೇ' ಇತಿ ಕರ್ತೃತ್ವವ್ಯಪದೇಶದರ್ಶನಾತ್ । ಏವಮ್ ಅಸತ್ಯಪಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಣಿ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ "ತದೈಕ್ಷತ"

---

1. ಇದು ವೇದಾಂತಿಗೇ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದು ; ವೃತ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ತೈ. ಭಾ. ಭಾ. ೧೦೬ನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೀಗೆ ಮುಖ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

3. 'ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಕರ್ಮಸಂಯೋಗಃ' ಎಂಬ ಪಾಠದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞೇಯ' ಹೆಚ್ಚು.

ಇತಿ ಕರ್ತೃತ್ವವ್ಯಪದೇಶೋಪಪತ್ತೇಃ ನ ವೈಷಮ್ಯಮ್ । ಕರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಾಯಾಂ ತು ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವ ಶ್ರುತಯಃ ಸುತರಾಮ್ ಉಪಪನ್ನಾಃ । ಕಿಂ ಪುನಸ್ತತ್ ಕರ್ಮ ಯತ್ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಈಶ್ವರಜ್ಞಾನಸ್ಯ ವಿಷಯೋ ಭವತಿ ಇತಿ ? ತತ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವಾಭ್ಯಾಮ್ ಅನಿರ್ವಚನೀಯೇ ನಾಮರೂಪೇ ಅವ್ಯಾಕೃತೇ ವ್ಯಾಚಿಕೀರ್ಷಿತೇ ಇತಿ ಬ್ರೂಮಃ । ಯತ್ಪ್ರಸಾದಾತ್ ಹಿ ಯೋಗಿನಾಮಪಿ ಅತೀತಾನಾಗತವಿಷಯಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಜ್ಞಾನಮ್ ಇಚ್ಛನ್ತಿ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವಿದಃ, ಕಿಮು ವಕ್ತವ್ಯಂ ತಸ್ಯ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹೃತಿವಿಷಯಂ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಂ ಭವತಿ ಇತಿ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇನ್ನು (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ) ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅರಿಯೋಣವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ) ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ಹಿಂದೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ[1] ! ಅದಕ್ಕೆ (ಈಗ ಉತ್ತರವನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲು ನಿನ್ನನ್ನು ಈ (ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು) ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೆಯು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮದ) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹಾನಿ (ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ) ? ಯಾವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೋ ಆತನು ಸರ್ವಜ್ಞನಲ್ಲ ಎಂಬುದು (ತನಗೆ ತಾನೇ) ವಿರುದ್ಧವು.[2] ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅರಿಯುವನು, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅರಿಯದಿರುವನು - (ಹೀಗಿರು)ವದರಿಂದ ಅಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಆದೀತು , ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯ(ವೆಂಬ ಪಕ್ಷ)ದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷ ವಿರುವದಿಲ್ಲ.

(ಸಾಂಖ್ಯ) :- ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ('ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು) ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು[3] ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !

(ವೇದಾಂತಿ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಡಬಿಡದೆ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ಇರುವ

---

1. ಭಾ. ಭಾ. ೬೬ರಲ್ಲಿ.

2. ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಬೆಳಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು , ಕರ್ತೃವೆಂದರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯನ ಆಶಯ.

ಸೂರ್ಯನ (ವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿಯೂ 'ಸುಡುತ್ತಾನೆ' 'ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[1]

(ಸಾಂಖ್ಯ) :- ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಸುಡತಕ್ಕ (ಮತ್ತು) ಬೆಳಗತಕ್ಕ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ 'ಸುಡುತ್ತಾನೆ' 'ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವ್ಯವಹಾರವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವಾಗಿರುವ (ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ) ಸಂಬಂಧವೂ[2] ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸಮವಾಗಲಿಲ್ಲ.

(ವೇದಾಂತಿ) :- (ಇದೂ ಸರಿ)ಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಯಾವ) ಕರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ[3] 'ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ಮವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ''ಅದು (ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡಿತು'' ಎಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ವಿಷಮವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಮವು ಬೇಕೆಂದರಂತೂ ಬ್ರಹ್ಮದ (ವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವ(ವನ್ನು ಹೇಳುವ) ಶ್ರುತಿಗಳು ಮತ್ತೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತವೆ.[4]

(ಸಾಂಖ್ಯ) :- ಹಾಗಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದಾದ ಆ ಕರ್ಮವು ಯಾವದು ?

(ವೇದಾಂತಿ) :- **ಆತನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲದ,[5] (ಆಗ್ಗೆ) ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ**

---

1. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸುಡುವಿಕೆ, ಬೆಳಗುವಿಕೆ - ಎಂಬುದು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯನು ಸುಡದೆ ಬೆಳಗದೆ ಇರುವ ಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲ.

2. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವು ಇರಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ.

3. ಇಲ್ಲವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಾಗಲೂ ಎಂದರ್ಥ. ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪನು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ ಆತ್ಮನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಎರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮದ ವಿವಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ. ಇದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಡಿದ ಮಾತು.

4. ಈಗ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

5. ನಾಮರೂಪಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನೀರುನೊರೆಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಐ. ಭಾ. ಭಾ. ೨೮. ಛಾಂ.ಭಾ. ೮-೧೪-೧, ಬೃ. ಭಾ. ೧-೮-೨, ೩-೫-೧ ರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಬಗ್ಗೆ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು[1] (ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನದ ಕರ್ಮವು) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ (ಹಿಂದೆ) ಆಗಿರುವ ಮತ್ತು (ಇನ್ನೂ) ಬರದೆ ಇರುವ (ವಸ್ತುಗಳ) ವಿಷಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುವರೋ,[2] ಆ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ ನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಇರುವ ದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನು ?

ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜೀವರುಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೦. ಯದಪಿ ಉಕ್ತಮ್ - ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಶರೀರಾದಿಸಂಬನ್ಧಮ್ ಅನ್ತರೇಣ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಮ್ ಅನುಪಪನ್ನಮ್ ಇತಿ । ನ ತತ್ ಚೋದ್ಯಮ್ ಅವತರತಿ । ಸವಿತೃಪ್ರಕಾಶವತ್ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಿತ್ಯತ್ವೇ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಾಪೇಕ್ಷಾನುಪ ಪತ್ತೇಃ । ಅಪಿ ಚ ಅವಿದ್ಯಾದಿಮತಃ ಸಂಸಾರಿಣಃ ಶರೀರಾದ್ಯಪೇಕ್ಷಾ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಃ ಸ್ಯಾತ್, ನ ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬನ್ಧಕಾರಣರಹಿತಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ । ಮನ್ತ್ರೌ ಚ ಇಮೌ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಶರೀರಾದ್ಯನಪೇಕ್ಷತಾಮ್ ಅನಾವರಣಜ್ಞಾನತಾಂ ಚ ದರ್ಶಯತಃ - ''ನ ತಸ್ಯ ಕಾರ್ಯಂ ಕರಣಂ ಚ ವಿದ್ಯತೇ ನ ತತ್ಸಮಶ್ಚಾಭ್ಯಧಿಕಶ್ಚ ದೃಶ್ಯತೇ । ಪರಾಸ್ಯ ಶಕ್ತಿರ್ವಿವಿಧೈವ ಶ್ರೂಯತೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೀ ಜ್ಞಾನಬಲಕ್ರಿಯಾ ಚ'' (ಶ್ವೇ. ೬-೮) ಇತಿ । ''ಅಪಾಣಿ ಪಾದೋ ಜವನೋ ಗ್ರಹೀತಾ ಪಶ್ಯತ್ಯಚಕ್ಷುಃ ಸ ಶೃಣೋತ್ಯಕರ್ಣಃ । ಸ ವೇತ್ತಿ ವೇದ್ಯಂ ನ ಚ ತಸ್ಯಾಸ್ತಿ ವೇತ್ತಾ ತಮಾಹುರಗ್ರ್ಯಂ ಪುರುಷಂ ಮಹಾನ್ತಮ್'' (ಶ್ವೇ. ೩-೧೯) ಇತಿ ಚ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಂಚೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು (ಅರಿಯುವಿಕೆಯು) ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲ[3] ಆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯೂ (ಇಲ್ಲಿ) ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ

1. ಅವ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪಗಳಿಗೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

2. ಯೋ. ಸೂ. ೧-೨೫ ನೋಡಿ. ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾಲತ್ರಯದ ವಿಷಯಗಳೂ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂದು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದವರ ಹೇಳಿಕೆ.

3. ಭಾ. ಭಾ. ೬೬ ರಲ್ಲಿ.

ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ (ದೋಷಗಳಿರುವ)[2] ಸಂಸಾರಿಗೆ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು (ಸರಿ)ಯಾದೀತೇ (ಹೊರತು) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ (ಇದು ಸರಿ)ಯಾಗ ಲಾರದು. ಈ (ಮುಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ) ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳು ಈಶ್ವರನಿಗೆ (ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ) ಶರೀರಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ (ಅವನ) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಯಾವ) ಮುಸುಕೂ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.[3] "ಆತನಿಗೆ ಕಾರ್ಯವೂ ಕರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಮನೂ ಅಧಿಕನೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಈತನ ಪರಶಕ್ತಿಯು ವಿವಿಧವಾಗಿಯೇ (ಇರುವದೆಂದೂ) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಬಲದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಕೇಳಬರುತ್ತಿದೆ" (ಶ್ವೇ. ೬-೮), "ಆತನು ಕೈಕಾಲುಗಳಿಲ್ಲದೆ ವೇಗವಾಗಿ ನಡೆಯುವವನು, ಹಿಡಿಯುವವನು ; ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ, ಕಿವಿ ಯಿಲ್ಲದೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತನು ಅರಿಯತಕ್ಕ(ದ್ದೆಲ್ಲ)ವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ, ಆತನನ್ನು ಅರಿಯುವವನು (ಯಾವನೂ) ಇಲ್ಲ. ಆತನನ್ನು (ಎಲ್ಲರಿಗೂ) ಮೊದಲಿನ ಮಹಾಪುರುಷನೆನ್ನುವರು" (ಶ್ವೇ. ೩-೧೯).

ಜೀವೇಶ್ವರವ್ಯವಹಾರವು ಉಪಾಧಿಕೃತವಾದದ್ದು

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೧. ನನು ನಾಸ್ತಿ ತಾವತ್[4] ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಬನ್ಧಕಾರಣವಾನ್ ಈಶ್ವರಾದನ್ಯಃ ಸಂಸಾರೀ । "ನಾನ್ಯೋಽತೋಽಸ್ತಿ ದ್ರಷ್ಟಾ .. ನಾನ್ಯೋಽತೋಽಸ್ತಿ ವಿಜ್ಞಾತಾ" (ಬೃ. ೩-೭-೨೩) ಇತಿ ಶ್ರುತೇಃ । ತತ್ರ ಕಿಮಿದಮ್ ಉಚ್ಯತೇ ಸಂಸಾರಿಣಃ ಶರೀರಾದ್ಯಪೇಕ್ಷಾ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಃ, ನೇಶ್ವರಸ್ಯ ಇತಿ ? ಅತ್ರ ಉಚ್ಯತೇ । ಸತ್ಯಮ್ ನೇಶ್ವರಾತ್ ಅನ್ಯಃ

---

1. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತೈ. ಭಾ. ಭಾ. ೧೦೬ ನೋಡಿ.

2. ೪೨ ನೇ ಭಾ. ಭಾ. ದಲ್ಲಿ 'ಅವಿದ್ಯಾದಿದೋಷವತಾಮ್' ಎಂಬುದರ ಅನುವಾದವನ್ನು ನೋಡಿ.

3. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಮಾತನ್ನಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆವರಣವಿಲ್ಲ ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಆವರಣವಿದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತೆಂದು ಊಹಿಸಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಭಾವರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಗೀ. ೩-೩೯ನ್ನು ನೋಡಿ. 4. ತವ ಎಂದು ಪಾಠಾಂತರ.

ಸಂಸಾರೀ । ತಥಾಪಿ ದೇಹಾದಿಸಙ್ಘಾತೋಪಾಧಿಸಂಬನ್ಧಃ ಇಷ್ಯತೇ ಏವ । ಘಟಕರಕಗಿರಿಗುಹಾದ್ಯುಪಾಧಿಸಂಬನ್ಧ ಇವ ವ್ಯೋಮ್ನಃ । ತತ್ಕೃತಶ್ಚ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯ ವ್ಯವಹಾರಃ ಲೋಕಸ್ಯ ದೃಷ್ಟಃ 'ಘಟಚ್ಛಿದ್ರಮ್' 'ಕರಕಾದಿಚ್ಛಿದ್ರಮ್' ಇತ್ಯಾದಿಃ, ಆಕಾಶಾವ್ಯತಿರೇಕೇಽಪಿ । ತತ್ಕೃತಾ ಚ ಆಕಾಶೇ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಭೇದಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಃ ದೃಷ್ಟಾ । ತಥಾ ಇಹಾಪಿ ದೇಹಾದಿಸಙ್ಘಾತೋಪಾಧಿಸಂಬನ್ಧಾತ್ ಅವಿವೇಕಕೃತಾ[1] ಈಶ್ವರಸಂಸಾರಿಭೇದಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಃ । ದೃಶ್ಯತೇ ಚ ಆತ್ಮನ ಏವ ಸತಃ ದೇಹಾದಿಸಙ್ಘಾತೇ ಅನಾತ್ಮನಿ ಆತ್ಮತ್ವಾಭಿನಿವೇಶೋ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಮಾತ್ರೇಣ ಪೂರ್ವೇಣ । ಸತಿ ಚೈವಂ ಸಂಸಾರಿತ್ವೇ ದೇಹಾದ್ಯಪೇಕ್ಷಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಮ್ ಉಪಪನ್ನಂ ಸಂಸಾರಿಣಃ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಡ್ಡಿಮಾಡುವ ಕಾರಣವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯೇ ಮೊದಲು ಇರುವದಿಲ್ಲ.[2] ಏಕೆಂದರೆ "ಈತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವವನಿಲ್ಲ .... ಈತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರಿಯುವವನಿಲ್ಲ" (ಬೃ. ೩-೭-೨೩) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು, ಈಶ್ವರನಿಗೆ (ಆಗುವ)ದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೀರಲ್ಲ, ಇದೇನು ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ನಿಜ, ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ[3] ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಬೆಟ್ಟದ ಗವಿ - ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಘಾತವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ[4] ಸಂಬಂಧವನ್ನು (ನಾವು) ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ (ಉಪಾಧಿ)ಗಳಿಂದಾಗಿ, 'ಗಡಿಗೆಯ ಟೊಳ್ಳು' 'ಕುಡಿಕೆಯ

---

1. 'ಸಂಬಂಧಾವಿವೇಕಕೃತಾ' ಎಂದು ಅಚ್ಚಿನ ಪುಸ್ತಕದ ಪಾಠ.

2. ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ನಿಮಗೆ ಜೀವದೃಷ್ಟಾಂತವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು ? - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವುಂಟಾಗಿರುವಂತೆ ಉಪಾಧಿಗಳ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವುಂಟಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದಿದೆ.

3. ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದ ವಿವರವನ್ನು ಗೌ. ಕಾ. ೩-೩ ರಿಂದ ೧೨ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ.

4. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳ ಗುಂಪೇ ಉಪಾಧಿ.

ಟೊಳ್ಳು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ - (ಆ ಟೊಳ್ಳುಗಳು) ಆಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜನರು ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯ (ರೂಪವಾದ) ವ್ಯವಹಾರ(ವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದು) ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಭೇದ ಗಳಿರುವವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ(ಯುಂಟಾಗಿರುವದು) ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ **ಇಲ್ಲಿಯೂ ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಘಾತವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವಿವೇಕದಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರಸಂಸಾರಿಭೇದ(ವನ್ನು ಕಾಣುವ) ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ (ಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ).**[1] ತಾನು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅನಾತ್ಮವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳ ಸಂಘಾತದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಅದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಂಟಾಗಿರುವದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಬರಿಯ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.[2] ಹೀಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿಗೆ ದೇಹಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವ(ವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು) ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.[3]

ಬ್ರಹ್ಮವು ಏಕಾತ್ಮಕವಾದರೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೨. ಯದಪಿ ಉಕ್ತಮ್ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಅನೇಕಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ ಮೃದಾದಿವತ್ ಕಾರಣತ್ವೋಪಪತ್ತಿಃ, ನ ಅಸಂಹತಸ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಇತಿ । ತತ್ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಅಶಬ್ದತ್ವೇನೈವ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತಮ್ । ಯಥಾ ತು ತರ್ಕೇಣಾಪಿ ಬ್ರಹ್ಮಣ ಏವ ಕಾರಣತ್ವಂ ನಿರ್ವೋಢುಂ ಶಕ್ಯತೇ ನ ಪ್ರಧಾನಾದೀನಾಮ್ ತಥಾ ಪ್ರಪಞ್ಚಯಿಷ್ಯತಿ - "ನ ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವಾದಸ್ಯ" (೨-೧-೪) ಇತ್ಯೇವಮಾದಿನಾ ॥

---

1. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಏಕತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

2. ಅನಾತ್ಮವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕತ್ವಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು ; ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂದು ಒಪ್ಪುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೇಹಾದಿಗಳೇ ತಾನೆಂದು ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿತ್ವಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

3. ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ದೇಹಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನಿಗೆ ದೇಹಾದಿಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ.

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಪ್ರಧಾನವು ಅನೇಕ ರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ (ಅದು) ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು ; ಏತರೊಡನೆಯೂ ಸಂಹತವಾಗದ ಬ್ರಹ್ಮವು (ಕಾರಣ)ವಾಗಲಾರದು ಎಂದು (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ)[1] ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ ; ಪ್ರಧಾನವು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.[2] ತರ್ಕದಿಂದ (ನೋಡಿದರೂ) ಬ್ರಹ್ಮವೇ (ಜಗತ್ತಿಗೆ) ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಾಹಮಾಡುವದು, ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು (ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ವಾಹ ಮಾಡಲಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ) ಎಂಬುದನ್ನು "ನ ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವಾತ್ ಅಸ್ಯ" (೨-೧-೪) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ (ಗ್ರಂಥ)ದಿಂದ (ಸೂತ್ರಕಾರರು) ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವರು.

ಸಾಂಖ್ಯನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ; ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಗೌಣ

(ಭಾಷ್ಯ)

೬೩. ಅತ್ರ ಆಹ । ಯದುಕ್ತಮ್ ನ ಅಚೇತನಂ ಪ್ರಧಾನಂ ಜಗತ್ಕಾರಣಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಶ್ರವಣಾತ್ ಇತಿ । ತತ್ ಅನ್ಯಥಾಪಿ ಉಪಪದ್ಯತೇ । ಅಚೇತನೇಽಪಿ ಚೇತನವತ್ ಉಪಚಾರದರ್ಶನಾತ್ । ಯಥಾ ಪ್ರತ್ಯಾಸನ್ನಪತನತಾಂ ನದ್ಯಾಃ ಕೂಲಸ್ಯ ಆಲಕ್ಷ್ಯ 'ಕೂಲಂ ಪಿಪತಿಷತಿ' ಇತಿ ಅಚೇತನೇಽಪಿ ಕೂಲೇ ಚೇತನವತ್ ಉಪಚಾರಃ ದೃಷ್ಟಃ । ತದ್ವತ್ ಅಚೇತನೇಽಪಿ ಪ್ರಧಾನೇ ಪ್ರತ್ಯಾಸನ್ನಸರ್ಗೇ ಚೇತನವತ್ ಉಪಚಾರೋ ಭವಿಷ್ಯತಿ "ತದೈಕ್ಷತ" ಇತಿ । ಯಥಾ ಲೋಕೇ ಕಶ್ಚಿತ್ ಚೇತನಃ ಸ್ನಾತ್ವಾ ಭುಕ್ತ್ವಾ ಚ ಅಪರಾಹ್ಣೇ ಗ್ರಾಮಂ ರಥೇನ ಗಮಿಷ್ಯಾಮಿ - ಇತಿ ಈಕ್ಷಿತ್ವಾ ಅನನ್ತರಂ ತಥೈವ ನಿಯಮೇನ ಪ್ರವರ್ತತೇ ತಥಾ ಪ್ರಧಾನಮಪಿ ಮಹದಾದ್ಯಾಕಾರೇಣ ನಿಯಮೇನ ಪ್ರವರ್ತತೇ । ತಸ್ಮಾತ್ ಚೇತನವತ್ ಉಪಚರ್ಯತೇ । ಕಸ್ಮಾತ್ ಪುನಃ ಕಾರಣಾತ್ ವಿಹಾಯ ಮುಖ್ಯಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಮ್ ಔಪಚಾರಿಕಂ ಕಲ್ಪ್ಯತೇ ? 'ತತ್ತೇಜ ಐಕ್ಷತ' (ಛಾಂ. ೬-೨-೩) "ತಾ ಆಪ ಐಕ್ಷನ್ತ" (ಛಾಂ. ೬-೨-೪) ಇತಿ ಚ ಅಚೇತನಯೋರಪಿ ಅಪ್ತೇಜಸೋಃ ಚೇತನವತ್ ಉಪಚಾರದರ್ಶನಾತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಸತ್ಕರ್ತೃಕಮಪಿ

1 ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಸಾವಯವವೂ ಸಂಹತವೂ ಆಗಿರಬೇಕು , ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ.

2. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕವಲ್ಲದ ಪ್ರಧಾನವು ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಭಾವ.

ಈಕ್ಷಣಮ್ ಔಪಚಾರಿಕಮಿತಿ ಗಮ್ಯತೇ ಉಪಚಾರಪ್ರಾಯೇ ವಚನಾತ್ ಇತಿ । ಏವಂ ಪ್ರಾಪ್ತೇ ಇದಂ ಸೂತ್ರಮ್ ಆರಭ್ಯತೇ -

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇಲ್ಲಿ (ಸಾಂಖ್ಯನು) ಹೇಳುತ್ತಾನೇನೆಂದರೆ, (ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು - ಎಂದು ಹೇಳಿದಿರಷ್ಟೆ. ಅದು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.[1] ಏಕೆಂದರೆ ಅಚೇತನ (ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿಯೂ (ಅದು) ಚೇತನವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಉಪಚಾರ(ಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವದು) ಕಂಡಿದೆ. ಹೇಗೆ ನದಿಯ ದಡವು ಬೀಳುವದರಲ್ಲಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು 'ದಡವು ಬೀಳೋಣವೆನ್ನುತ್ತಿದೆ'[2] ಎಂದು ಅಚೇತನವಾದ ದಡದಲ್ಲಿಯೂ (ಅದು) ಚೇತನವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಉಪಚಾರದಿಂದ (ಚೇತನವಾಚಕಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವದು) ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೋ ಇದರಂತೆ ಪ್ರಧಾನವು ಅಚೇತನವಾಗಿದ್ದರೂ (ಅದು) ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವದರಲ್ಲಿರುವಾಗ ಚೇತನವಾಗಿದ್ದಂತೆಯೇ (ಅದರಲ್ಲಿಯೂ) 'ಅದು ನೋಡಿತು' ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ (ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು) ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಚೇತನನಾದ (ಮನುಷ್ಯ)ನು ಸ್ನಾನಮಾಡಿ, ಊಟಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಮೇಲೆ ಊರಿಗೆ ಗಾಡಿಯಮೇಲೆ ಹೋಗೋಣ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಯುವನೋ, ಅದರಂತೆ ಪ್ರಧಾನವೂ ಮಹತ್ತು ಮುಂತಾದ[3] ಆಕಾರಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತಾಗಿ ತಳೆಯುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಚೇತನವೆಂಬಂತೆಯೇ (ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ) ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(ವೇದಾಂತಿ) :- 'ನೋಡಿತು' ಎಂಬುದರ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ (ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದೆಂದು) ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನು ?

---

1. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಚೇತನಕ್ಕೆ ಹೊರತು ಬೇರೆಯರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಯನ್ನು ವೇದಾಂತಿ ಹೇಳಿದ್ದನು ಸಾಂಖ್ಯನು ಅದು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

2. 'ಪಿಪತಿಷತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೀಳುವದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ. ಅಚೇತನವಾದ ದಡಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಬೀಳುವದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು.

3. ಮಹತ್ತು, ಅಹಂಕಾರ, ತನ್ಮಾತ್ರೆಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಮಹಾಭೂತಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನದ ಕಾರ್ಯಗಳೇ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯನ ಮತ.

(ಸಾಂಖ್ಯ) :- ಏಕೆಂದರೆ 'ಆ ತೇಜವು ನೋಡಿತು' (ಛಾಂ. ೬-೨-೩) 'ಆ ಅಪ್ಪು ನೋಡಿತು' (ಛಾಂ. ೬-೨-೪) ಎಂದು ಅಚೇತನವಾದ ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಚೇತನದಂತೆ ಉಪಚಾರ(ಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು) ಮಾಡಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ (ನೋಡೋಣವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು) ಬಹುವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ (ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ) ಸತ್ಕರ್ತೃಕವಾದ ಈಕ್ಷಣವೂ ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು (ಸಾಂಖ್ಯನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು) ಬಂದೊದಗಲಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ :-

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿರುವದರಿಂದ ನೋಟವು ಗೌಣವಲ್ಲ

ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ ||೬||

೬. (ಈಕ್ಷಣವು) ಗೌಣವೆಂದರೆ (ಅದು ಸರಿ)ಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ.

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೪. ಯದುಕ್ತಮ್ ಪ್ರಧಾನಮ್ ಅಚೇತನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಮ್ । ತಸ್ಮಿನ್ ಔಪಚಾರಿಕ ಈಕ್ಷತಿಃ ಅಪ್ತೇಜಸೋರಿವ ಇತಿ । ತದಸತ್ । ಕಸ್ಮಾತ್ ? ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ । "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್" ಇತಿ ಉಪಕ್ರಮ್ಯ 'ತದೈಕ್ಷತ .... ತತ್ ತೇಜೋಽಸೃಜತ' (ಛಾಂ. ೬-೨-೧) ಇತಿ ಚ ತೇಜೋಽಬನ್ನಾನಾಂ ಸೃಷ್ಟಿಮ್ ಉಕ್ತ್ವಾ ತದೇವ ಪ್ರಕೃತಂ ಸತ್ ಈಕ್ಷಿತೃ, ತಾನಿ ಚ ತೇಜೋಽಬನ್ನಾನಿ ದೇವತಾಶಬ್ದೇನ ಪರಾಮೃಶ್ಯ ಆಹ - "ಸೇಯಂ ದೇವತೈಕ್ಷತ ಹನ್ತಾಹಮಿಮಾಸ್ತಿಸ್ರೋ ದೇವತಾ ಅನೇನ ಜೀವೇನಾತ್ಮನಾನುಪ್ರವಿಶ್ಯ ನಾಮರೂಪೇ ವ್ಯಾಕರವಾಣಿ" (ಛಾಂ. ೬-೩-೨) ಇತಿ । ತತ್ರ ಯದಿ ಪ್ರಧಾನಂ ಅಚೇತನಂ ಗುಣವೃತ್ತ್ಯಾ ಈಕ್ಷಿತೃ ಕಲ್ಪ್ಯೇತ ತದೇವ ಪ್ರಕೃತತ್ವಾತ್ 'ಸೇಯಂ ದೇವತಾ' ಇತಿ ಪರಾಮೃಶ್ಯೇತ । ನ ತದಾ ದೇವತಾ ಜೀವಮ್ ಆತ್ಮಶಬ್ದೇನ ಅಭಿದಧ್ಯಾತ್ । ಜೀವೋ ಹಿ ನಾಮ ಚೇತನಃ ಶರೀರಾಧ್ಯಕ್ಷಃ ಪ್ರಾಣಾನಾಂ ಧಾರಯಿತಾ । ತತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ । ನಿರ್ವಚನಾಚ್ಚ । ಸ ಕಥಮ್ ಅಚೇತನಸ್ಯ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಆತ್ಮಾ ಭವೇತ್ । ಆತ್ಮಾ ಹಿ ನಾಮ ಸ್ವರೂಪಮ್ । ನ ಅಚೇತನಸ್ಯ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಚೇತನೋ ಜೀವಃ ಸ್ವರೂಪಂ ಭವಿತುಮರ್ಹತಿ । ಅಥ ತು ಚೇತನಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಖ್ಯಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃ ಪರಿಗೃಹ್ಯತೇ ತಸ್ಯ ಜೀವವಿಷಯಃ ಆತ್ಮಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಃ ಉಪಪದ್ಯತೇ ||

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೇ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ) ಸತ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವು, ಅದರಲ್ಲಿ (ಹೇಳಿರುವ) ಈಕ್ಷಣವು, ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ (ಹೇಳಿರುವ ಈಕ್ಷಣದಂತೆ) ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಎಂದು (ಸಾಂಖ್ಯನು) ಹೇಳಿದ್ದಾನಷ್ಟೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಇಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ. (ಶ್ರುತಿಯು) "(ಎಲೈ) ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು" (ಛಾಂ. ೬-೨-೧) ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿ "ಅದು (ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ) ನೋಡಿತು, ಅದು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು" (ಛಾಂ. ೬-೨-೩) ಎಂದು[1] ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಅನ್ನ[2] - ಇವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಈಕ್ಷಿತೃವೆಂದು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಅದೇ ಸತ್ತನ್ನೂ ಆ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಅನ್ನ - (ಇವು)ಗಳನ್ನೂ ದೇವತಾಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶೆಮಾಡಿ "ಆ ಈ ದೇವತೆಯು ಯೋಚಿಸಿದ್ದೇನೆಂದರೆ "ಒಳ್ಳೆಯದು, ನಾನು ಈ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಜೀವನೆಂಬ ಆತ್ಮನ ರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವೆನು" (ಛಾಂ. ೬-೩-೨) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಈಕ್ಷಿತೃ ಎಂದು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಅದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದ (ಅದನ್ನೇ) 'ಆ ಈ ದೇವತೆಯು' ಎಂದು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[3] ಆಗ ದೇವತೆಯು ಜೀವನನ್ನು ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನು ಎಂದರೆ ಚೇತನನು, ಶರೀರಕ್ಕೆ ಒಡೆಯನು, ಪ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿರುವವನು ; ಇದು (ಲೋಕ)ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಈ ಶಬ್ದದ) ನಿರ್ವಚನದಿಂದಲೂ[4]" (ಹೀಗೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ). ಅವನು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನದ ಆತ್ಮನು ಹೇಗಾದಾನು ? ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವಷ್ಟೆ. ಅಚೇತನನಾದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಚೇತನನಾದ ಜೀವನು ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಾರನು. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮುಖ್ಯ

---

1. ಇಲ್ಲಿ 'ತತ್ತೇಜ ಐಕ್ಷತ.... ತದಪೋಽಸೃಜತ' (ಛಾಂ. ೬-೨-೩) 'ತಾ ಆಪ ಐಕ್ಷನ್ತ....ತಾ ಅನ್ನಮಸೃಜನ್ತ' (ಛಾ, ೬-೨-೪) ಎಂಬ ವಚನಗಳನ್ನೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದರೆಂದು 'ಇತಿ ಚ' ಎಂಬ ಚಕಾರದಿಂದ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಒಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಇನ್ನೆರಡಕ್ಕೂ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ ಎಂದಾದರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

2. ಪೃಥ್ವಿ.

3. ಏಕೆಂದರೆ 'ಸೇಯಂ' ಎಂಬ ಸರ್ವನಾಮವು ಪ್ರಕೃತಪರಾಮರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

4. ಜೀವ - ಪ್ರಾಣಧಾರಣೇ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಜೀವಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ.

ವಾದ ಈಕ್ಷಿತೃವೆಂದು ಹಿಡಿದರೆ, ಅದು ಜೀವನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವದೆಂಬುದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ.[1]

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೫. ತಥಾ "ಸ ಯ ಏಷೋಽಣಿಮೈತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಂ ತತ್ ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ ತ್ವಮಸಿ ಶ್ವೇತಕೇತೋ" (ಛಾಂ. ೬-೧೪-೩) ಇತ್ಯತ್ರ 'ಸ ಆತ್ಮಾ' ಇತಿ ಪ್ರಕೃತಂ ಸದಣಿಮಾನಮ್ ಆತ್ಮಾನಂ ಆತ್ಮಶಬ್ದೇನ ಉಪದಿಶ್ಯ 'ತತ್ ತ್ವಮಸಿ ಶ್ವೇತಕೇತೋ' ಇತಿ ಚೇತನಸ್ಯ ಶ್ವೇತಕೇತೋರಾತ್ಮತ್ವೇನ ಉಪದಿಶತಿ ||

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇದರಂತೆ "ಯಾವ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ(ತತ್ತ್ವ)ವಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇ (ಇದು) ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದನ್ನೇ ಆತ್ಮವಾಗುಳ್ಳದ್ದು ; ಅದು ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು. ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ. ೬-೧೪-೩) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಸತ್ತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಸಿ "ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ" ಎಂದು ಚೇತನನಾಗಿರುವ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅದು ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ[2] (ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಈಕ್ಷಿತೃವಾದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.)

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೬. ಅಪ್ತೇಜಸೋಸ್ತು ವಿಷಯತ್ವಾದಚೇತನತ್ವಮ್ । ನಾಮರೂಪ ವ್ಯಾಕರಣಾದೌ ಚ ಪ್ರಯೋಜ್ಯತ್ವೇನೈವ ನಿರ್ದೇಶಾತ್ । ನ ಚ ಆತ್ಮಶಬ್ದವತ್ ಕಿಂಚಿತ್ ಮುಖ್ಯತ್ವೇ ಕಾರಣಮ್ ಅಸ್ತಿ ಇತಿ ಯುಕ್ತಂ ಕೂಲವತ್ ಗೌಣತ್ವಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಸ್ಯ । ತಯೋರಪಿ ಚ ಸದಧಿಷ್ಠಿತತ್ವಾಪೇಕ್ಷಮೇವ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಮ್ । ಸತಸ್ತು ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ ನ ಗೌಣಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಮ್ ಇತ್ಯುಕ್ತಮ್ ||

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು - ಇವುಗಳಾದರೋ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ[3] ನಾಮ

---

1. ಆದ್ದರಿಂದ 'ತದೈಕ್ಷತ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಗೌಣವಲ್ಲ.

2. ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಸತ್ತು ಆತ್ಮನೆಂದಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ ; ಅದರ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

3. "ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವೆನು" ಎಂದು ಅಪ್ತೇಜಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸದ್ದೇವತೆಯು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿತು ಎಂದು ಈಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಪ್ತೇಜಸ್ಸುಗಳನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

ರೂಪಗಳ ವಿಂಗಡದಲ್ಲಿ (ಅವುಗಳನ್ನು) ಪ್ರೇರ್ಯವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಅವು) ಅಚೇತನ(ವಾಗಿರುತ್ತವೆ). (ಅವು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದವು ಎಂಬಲ್ಲಿ) ಅವುಗಳ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ (ಸತ್ತಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮಶಬ್ದ ವಿರುವ ಹಾಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.[1] ಆದ್ದರಿಂದ (ಅವುಗಳ) ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವನ್ನು ದಡವು (ಬೀಳೋಣವೆನ್ನುತ್ತಿದೆ) ಎಂಬಂತೆ ಗೌಣ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವು. ಅವುಗಳಿಗೂ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಸತ್ತಿನ ಆಶ್ರಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ (ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ).[2] ಸತ್ತಿಗಾದರೋ ಆತ್ಮಶಬ್ದ(ಪ್ರಯೋಗ)ವಿರುವದರಿಂದ (ಅದರ) ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಗೌಣವಲ್ಲ ಎಂದು (ಮೇಲೆ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಪ್ರಧಾನವನ್ನೂ ಆತ್ಮನೆನ್ನಬಹುದು

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೭. ಅಥ ಉಚ್ಯೇತ - ಅಚೇತನೇऽಪಿ ಪ್ರಧಾನೇ ಭವತಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಃ । ಆತ್ಮನಃ ಸರ್ವಾರ್ಥಕಾರಿತ್ವಾತ್ । ಯಥಾ ರಾಜ್ಞಃ ಸರ್ವಾರ್ಥಕಾರಿಣಿ ಭೃತ್ಯೇ ಭವತಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಃ 'ಮಮ ಆತ್ಮಾ ಭದ್ರಸೇನಃ' ಇತಿ । ಪ್ರಧಾನಂ ಹಿ ಪುರುಷಸ್ಯ ಆತ್ಮನಃ ಭೋಗಾಪವರ್ಗೌ ಕುರ್ವತ್ ಉಪಕರೋತಿ ರಾಜ್ಞ ಇವ ಭೃತ್ಯಃ ಸನ್ಧಿವಿಗ್ರಹಾದಿಷು ವರ್ತಮಾನಃ । ಅಥವಾ ಏಕ ಏವ ಆತ್ಮಶಬ್ದಃ ಚೇತನಾಚೇತನವಿಷಯೋ ಭವಿಷ್ಯತಿ । 'ಭೂತಾತ್ಮಾ' 'ಇನ್ದ್ರಿಯಾತ್ಮಾ' ಇತಿ ಚ ಪ್ರಯೋಗದರ್ಶನಾತ್ । ಯಥಾ ಏಕ ಏವ ಜ್ಯೋತಿಃಶಬ್ದಃ ಕ್ರತುಜ್ವಲನವಿಷಯಃ । ತತ್ರ ಕುತ ಏತತ್ ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ ಈಕ್ಷತೇಃ ಅಗೌಣತ್ವಮಿತಿ ? ಅತಃ ಉತ್ತರಂ ಪಠತಿ -

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇನ್ನು (ಸಾಂಖ್ಯನು) ಹೀಗೆನ್ನಬಹುದು : ಪ್ರಧಾನವು ಅಚೇತನವಾದರೂ (ಅದರಲ್ಲಿ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದು.[3] ಏಕೆಂದರೆ (ಅದು) ಆತ್ಮನಿಗೆ

---

1. ಸತ್ತೆಂಬುದು ಅಚೇತನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಬಾಧಕ ; ಅಪ್ತೇಜಸ್ಸುಗಳು ಅಚೇತನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಿದೆ, ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ.

2. ಸದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅಪ್ತೇಜಸ್ಸುಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಈಕ್ಷಣಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ೨-೩-೧೩ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ.

3. ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅದೂ ಆತ್ಮನು. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧ ಮೋಕ್ಷಗಳಾಗುವವು. (ಸಾಂ. ಕಾ. ೬೩).

(ಪುರುಷಾರ್ಥ)ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ರಾಜನಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಭೃತ್ಯನ (ವಿಷಯ)ದಲ್ಲಿ 'ಭದ್ರಸೇನನು ನನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು (ಪ್ರಯೋಗ)ವಾಗುವದೋ (ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು). ರಾಜನಿಗೆ ಸಂಧಿ, ವಿಗ್ರಹ (ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯ)ಗಳಲ್ಲಿ (ನಿಯುಕ್ತ)ನಾಗಿರುವ ಭೃತ್ಯನು (ಉಪಕಾರಮಾಡು)ವಂತೆ ಪ್ರಧಾನವು ಪುರುಷನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಗಾಪವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಉಪಕಾರಮಾಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? (ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಆತ್ಮನೆನ್ನಬಹುದು), ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಚೇತನ, ಅಚೇತನ - (ಈ ಎರಡರ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ (ಎನ್ನೋಣ). ಏಕೆಂದರೆ "ಭೂತಾತ್ಮ, ಇಂದ್ರಿಯಾತ್ಮ" ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ(ವಿರುವದು) ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.[1] ಹೇಗೆ ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಶಬ್ದವು ಯಾಗ, ಬೆಂಕಿ (ಎರಡರ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ (ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?) (ಹಾಗೆ) (ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗವು ಎರಡರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಬಹುದು). (ಹೀಗಿರು)ವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿರುವದರಿಂದ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಗೌಣವಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ?[2] ಈ (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ)ಕ್ಕೆ (ಸೂತ್ರಕಾರರು) ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಸನ್ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ

ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ ।।೭।।

೭. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠನಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನುಪದೇಶ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ (ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಪ್ರಧಾನವಿಷಯವಲ್ಲ).

---

1. ಅಚೇತನವಾದ ಭೂತ, ಇಂದ್ರಿಯ - ಇವನ್ನೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆ ವಿ. ಪು. ೫-೧೮-೫೦ ರಲ್ಲಿ "ಭೂತಾತ್ಮಾ ಚೇನ್ದ್ರಿಯಾತ್ಮಾ ಚ ಪ್ರಧಾನಾತ್ಮಾ ತಥಾ ಭವಾನ್ ! ಆತ್ಮಾ ಚ ಪರಮಾತ್ಮಾ ಚ ತ್ವಮೇಕಃ ಪಞ್ಚಧಾ ಸ್ಥಿತಃ" ಎಂದಿದೆ.

2. ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದಲ್ಲ ! ಆದ್ದರಿಂದ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವು ಗೌಣವಾಗಿ ಆಗಬಹುದಲ್ಲ ! ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೮. ನ ಪ್ರಧಾನಮ್ ಅಚೇತನಮ್ ಆತ್ಮಶಬ್ದಾಲಮ್ಬನಂ ಭವಿತುಮರ್ಹತಿ । 'ಸ ಆತ್ಮಾ' ಇತಿ ಪ್ರಕೃತಂ ಸದಣಿಮಾನಮ್ ಆದಾಯ 'ತತ್ ತ್ವಮಸಿ ಶ್ವೇತಕೇತೋ' ಇತಿ ಚೇತನಸ್ಯ ಶ್ವೇತಕೇತೋಃ ಮೋಕ್ಷಯಿತವ್ಯಸ್ಯ ತನ್ನಿಷ್ಠಾಮ್ ಉಪದಿಶ್ಯ 'ಆಚಾರ್ಯವಾನ್ ಪುರುಷೋ ವೇದ ತಸ್ಯ ತಾವದೇವ ಚಿರಂ ಯಾವನ್ನ ವಿಮೋಕ್ಷ್ಯೇಽಥ ಸಂಪತ್ಸ್ಯೇ'' (ಛಾಂ. ೬-೧೪-೨) ಇತಿ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ । ಯದಿ ಹಿ ಅಚೇತನಂ ಪ್ರಧಾನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಂ 'ತದಸಿ' ಇತಿ ಗ್ರಾಹಯೇತ್ ಮುಮುಕ್ಷುಂ ಚೇತನಂ ಸನ್ತಮ್ 'ಅಚೇತನೋಽಸಿ' ಇತಿ ತದಾ ವಿಪರೀತವಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಪುರುಷಸ್ಯ ಅನರ್ಥಾಯ ಇತಿ ಅಪ್ರಮಾಣಂ ಸ್ಯಾತ್ । ನ ತು ನಿರ್ದೋಷಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಅಪ್ರಮಾಣಂ ಕಲ್ಪಯಿತುಂ ಯುಕ್ತಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅದು ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಸತ್ತೆಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ (ತತ್ತ್ವವನ್ನು) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು "ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ'' (ಛಾಂ. ೬-೧೪-೩) ಎಂದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ[1] "ಆಚಾರ್ಯವಂತನಾದ ಪುರುಷನು (ಅದನ್ನು) ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ[2] ತಡವು, ಆಮೇಲೆ (ಅದನ್ನೇ) ಸೇರುವನು'' (ಛಾಂ. ೬-೧೪-೨) ಎಂದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೇ ಸಚ್ಛಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿದ್ದು 'ಅದೇ ನೀನು' ಎಂದು ಚೇತನನಾಗಿ ಮುಮುಕ್ಷುವಾಗಿರುವ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ 'ನೀನು ಅಚೇತನನಾಗಿರುವೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಾದರೆ ಆಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅನರ್ಥ (ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ)ದಕ್ಕೇ (ಬಂದಿದೆ) ಎಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದು.[3] ಆದರೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.[4]

---

1. ಅದೇ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದೇ ತನ್ನಿಷ್ಠೆ ; ಅದರಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

2. ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಾಗಿರುವ ಶರೀರಬಂಧವಿರುವವರೆಗೇ.

3. ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸದೇ ಇರುವದು, ಸಂಶಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದು, ವಿಪರೀತವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದು - ಇವೆಲ್ಲ ಅಪ್ರಮಾಣದ ಗುರುತುಗಳು.

4. ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಅಶಕ್ತಿ, ಮೋಸ - ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳಿರುವವು, ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಇವು ಯಾವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಭಾಷ್ಯ)

೭೯. ಯದಿ ಚ ಅಜ್ಞಸ್ಯ ಸತಃ ಮುಮುಕ್ಷೋಃ ಅಚೇತನಮ್ ಅನಾತ್ಮಾನಮ್ ಆತ್ಮಾ ಇತ್ಯುಪದಿಶೇತ್ ಪ್ರಮಾಣಭೂತಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಸ ಶ್ರದ್ದಧಾನತಯಾ ಅನ್ಧಗೋಲಾಙ್ಗೂಲನ್ಯಾಯೇನ ತದಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಂ ನ ಪರಿತ್ಯಜೇತ್ । ತದ್ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಂ ಚ ಆತ್ಮಾನಂ ನ ಪ್ರತಿಪದ್ಯೇತ । ತಥಾ ಸತಿ ಪುರುಷಾರ್ಥಾತ್ ವಿಹನ್ಯೇತ ಅನರ್ಥಂ ಚ ಋಚ್ಛೇತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಯಥಾ ಸ್ವರ್ಗಾದ್ಯರ್ಥಿನಃ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಸಾಧನಂ ಯಥಾ ಭೂತಮ್ ಉಪದಿಶತಿ ತಥಾ ಮುಮುಕ್ಷೋರಪಿ "ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಶ್ವೇತಕೇತೋ" ಇತಿ ಯಥಾಭೂತಮೇವ ಆತ್ಮಾನಮ್ ಉಪದಿಶತಿ ಇತಿ ಯುಕ್ತಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಮತ್ತು ಅಜ್ಞನಾಗಿರುವ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಅಚೇತನವಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು (ನಿನ್ನ) ಆತ್ಮನೆಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿಕೊಡುವದಾದರೆ, ಅವನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಎತ್ತಿನ ಬಾಲವನ್ನು (ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ) ಕುರುಡನಂತೆ[1] ಅದೇ ತನ್ನ ಆತ್ಮನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಡದೆ ಇರಬೇಕಾಗುವದು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು ; ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ತಪ್ಪಿಹೋಗಬೇಕಾಗುವದು, ಅನರ್ಥವನ್ನೂ ಹೊಂದಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಹೇಗೆ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೂ "ಅದು ಆತ್ಮನು, ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ" ಎಂದು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವು.[2]

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೦. ಏವಂ ಚ ಸತಿ ತಪ್ತಪರಶುಗ್ರಹಣಮೋಕ್ಷದೃಷ್ಟಾನ್ತೇನ ಸತ್ಯಾಭಿಸನ್ಧಸ್ಯ

---

1. ದಾರಿಗಾಣದೆ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕುರುಡನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಯಾವನೋ ಮೋಸಗಾರನು ಹತ್ತಿರವಿದ್ದ ಒಂದು ಹೋರಿಯ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯಿಸಿ "ಇದನ್ನು ಬಿಡದಿರು, ಇದು ಊರಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದು" ಎಂದು ಹೇಳಿದನು. ಆ ಅವಿವೇಕಿಯು ಅದನ್ನೇ ನಂಬಿ ಬಹಳ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟನು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಅಂಧಗೋಲಾಂಗೂಲನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

2. ಕರ್ಮನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಸಾಧನವಾದ ಕರ್ಮದಂತೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾದ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆಯು ಸರಿಯಾದ ಸಾಧನವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತು ಗೌಣಾತ್ಮನಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಃ ಉಪಪದ್ಯತೇ । ಅನ್ಯಥಾ ಹಿ ಅಮುಖ್ಯೇ ಸದಾತ್ಮತ್ವೋಪದೇಶೇ[1] "ಅಹಮುಕ್ಥಮಸ್ಮೀತಿ ವಿದ್ಯಾತ್" (ಐ. ಆ. ೨-೧-೨-೬) ಇತಿವತ್ ಸಂಪನ್ಮಾತ್ರಮ್ ಇದಮ್ ಅನಿತ್ಯಫಲಂ ಸ್ಯಾತ್, ತತ್ರ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಃ ನೋಪಪದ್ಯೇತ । ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಸದಣಿಮನಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ಗೌಣತ್ವಮ್ । ಭೃತ್ಯೇ ತು ಸ್ವಾಮಿಭೃತ್ಯಭೇದಸ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷತ್ವಾತ್ ಉಪಪನ್ನೋ ಗೌಣ ಆತ್ಮಶಬ್ದಃ 'ಮಮಾತ್ಮಾ ಭದ್ರಸೇನಃ' ಇತಿ । ಅಪಿ ಚ ಕ್ವಚಿತ್ ಗೌಣಃ ಶಬ್ದೋ ದೃಷ್ಟಃ ಇತಿ ನೈತಾವತಾ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕೇ ಅರ್ಥೇ ಗೌಣೀ ಕಲ್ಪನಾ ನ್ಯಾಯ್ಯಾ । ಸರ್ವತ್ರ ಅನಾಶ್ವಾಸಪ್ರಸಙ್ಗಾತ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಮತ್ತು ಹೀಗಾದ (ಪಕ್ಷ)ದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡವನು (ಕಳ್ಳತನದ ಆರೋಪದಿಂದ) ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವನೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸತ್ಯವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ) ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳಾತನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ 'ಸತ್ತೆಂಬುದು (ನಿನ್ನ) ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಮುಖ್ಯ(ವೃತ್ತಿ)ಯಿಂದಲ್ಲ (ಎಂಬವರ ಪಕ್ಷ)ದಲ್ಲಿ "ನಾನು ಉಕ್ಥವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು"[2] (ಐ.ಆ. ೨-೧-೨-೬) ಎಂಬಂತೆ ಇದು ಬರಿಯ ಸಂಪತ್ತು[3] (ಎಂದಾ)ಗುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಫಲವೇ ಆಗುವದು. ಆಗ (ಸದಾತ್ಮನೇ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದವನಿಗೆ) ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವದು ಹೊಂದದೆ ಹೋಗುವದು.[4]

ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತೆಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ (ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ. ಭೃತ್ಯನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಧಣಿಯೂ ಭಂಟನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ

1. 'ಸದಾತ್ಮತತ್ತ್ವೋಪದೇಶೇ 'ಎಂಬ ಮುದ್ರಿತಪಾಠವನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿದ್ದಿಕೊಂಡಿದೆ.

2. ಪ್ರಾಣನು ಉಕ್ಥವು ; ನಾನು ಉಕ್ಥವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

3. ಸಂಪತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಭಾ. ಭಾ. ೪೬ ರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಸಂಪದ್ರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ಯವಾದ ನಿತ್ಯಫಲವು ದೊರಕಲಾರದು.

4. ಸನ್ನಿಷ್ಠನು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಂಬಿರುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಿತ್ಯಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತು ಗೌಣಾತ್ಮನಾಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಗೌಣಾತ್ಮನ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷಫಲವು ದೊರಕಲಾರದು ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ಯಾಗಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ[1] 'ಭದ್ರಸೇನನು ನನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಗೌಣವಾಗಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು (ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುವದು) ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ (ಎಲ್ಲಿಯೋ) ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ (ಒಂದು) ಶಬ್ದವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ (ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವದು) ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕವಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗೌಣ(ವಾಗಿರಬೇಕು) ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.[2] ಏಕೆಂದರೆ (ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ) ಎಲ್ಲಿಯೂ (ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ) ವಿಶ್ವಾಸವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟೀತು.

ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ನಾನಾರ್ಥಕವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೧. ಯತ್ ತು ಉಕ್ತಮ್ ಚೇತನಾಚೇತನಯೋಃ ಸಾಧಾರಣಃ ಆತ್ಮಶಬ್ದಃ ಕ್ರತುಜ್ವಲನಯೋರಿವ ಜ್ಯೋತಿಃಶಬ್ದಃ ಇತಿ । ತನ್ನ । ಅನೇಕಾರ್ಥತ್ವಸ್ಯ ಅನ್ಯಾಯ್ಯತ್ವಾತ್ । ತಸ್ಮಾತ್ ಚೇತನವಿಷಯ ಏವ ಮುಖ್ಯಃ ಆತ್ಮಶಬ್ದಃ ಚೇತನತ್ವೋಪಚಾರಾತ್ ಭೂತಾದಿಷು ಪ್ರಯುಜ್ಯತೇ 'ಭೂತಾತ್ಮಾ' 'ಇನ್ದ್ರಿಯಾತ್ಮಾ' ಇತಿ ಚ । ಸಾಧಾರಣತ್ವೇಽಪಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಸ್ಯ ನ ಪ್ರಕರಣಮ್ ಉಪಪದಂ ವಾ ಕಿಂಚಿತ್ ನಿಯಾಮಕಮ್ ಅನ್ತರೇಣ ಅನ್ಯತರವೃತ್ತಿತಾ ನಿರ್ಧಾರಯಿತುಂ ಶಕ್ಯತೇ । ನ ಚ ಅತ್ರ ಅಚೇತನಸ್ಯ ನಿಶ್ಚಾಯಕಂ ಕಿಂಚಿತ್ ಕಾರಣಮ್ ಅಸ್ತಿ । ಪ್ರಕೃತಂ ತು ಸತ್ ಈಕ್ಷಿತೃ, ಸಂನಿಹಿತಃ ಚೇತನಃ ಶ್ವೇತಕೇತುಃ । ನ ಹಿ ಚೇತನಸ್ಯ ಶ್ವೇತಕೇತೋಃ ಅಚೇತನಃ ಆತ್ಮಾ ಸಂಭವತಿ ಇತಿ ಅವೋಚಾಮ । ತಸ್ಮಾತ್ ಚೇತನವಿಷಯಃ ಇಹ ಆತ್ಮಶಬ್ದಃ ಇತಿ ನಿಶ್ಚೀಯತೇ । ಜ್ಯೋತಿಃಶಬ್ದೋಽಪಿ ಲೌಕಿಕೇನ ಪ್ರಯೋಗೇಣ ಜ್ವಲನೇ ಏವ ರೂಢಃ । ಅರ್ಥವಾದಕಲ್ಪಿತೇನ ತು ಜ್ವಲನಸಾದೃಶ್ಯೇನ ಕ್ರತೌ ಪ್ರವೃತ್ತಃ ಇತಿ ಅದೃಷ್ಟಾನ್ತಃ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇನ್ನು ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಯಾಗಕ್ಕೂ ಬೆಂಕಿಗೂ (ಸಾಧಾರಣವಾದ ಹೆಸರಾಗಿರು)ವಂತೆ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಮಾತು ಚೇತನಕ್ಕೂ ಅಚೇತನಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರು

---

1. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಭಾ. ಭಾ. ೫೫ನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುವ ವಸ್ತು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗೋಚರವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ.

ತ್ತದೆ[1] ಎಂದು (ಸಾಂಖ್ಯನು) ಹೇಳಿದ್ದನಷ್ಟೆ, ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ) ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[2] ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಭೂತವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ (ಅವು) ಚೇತನವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಭೂತಾತ್ಮ,' 'ಇಂದ್ರಿಯಾತ್ಮ' ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು (ಚೇತನಾಚೇತನಗಳಿಗೆ) ಸಾಧಾರಣ (ವಾಗಿರುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ) ರೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪ್ರಕರಣ, ಉಪಪದ[3] - (ಮುಂತಾದ) ಯಾವದಾದರೊಂದು (ಕಾರಣ) ವಿದ್ದ ಹೊರತು (ಅದು ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ) ಇಂಥ (ಅರ್ಥ) ದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿ (ಅದು) ಅಚೇತನ (ವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ) ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. (ಇಲ್ಲಿ) ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದು ಈಕ್ಷಿತೃವಾದ ಸತ್ತು,[4] ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ (ಹೇಳಿರುವವನು) ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತು; ಚೇತನನಾಗಿರುವ ಶ್ವೇತ ಕೇತುವಿಗೆ ಅಚೇತನವು ಆತ್ಮನಾಗಲಾರದೆಂದು (ಮೊದಲೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.[5] ಆದ್ದ ರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಚೇತನವಿಷಯವಾದದ್ದೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.[6]

ಜ್ಯೋತಿ ಎಂಬ ಮಾತುಕೂಡ ಲೌಕಿಕಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿ[7] ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಅಗ್ನಿಯ ಸಾದೃಶ್ಯ

---

1. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೆ ಖಂಡಿಸಿತ್ತು. ಈಗ ಆತ್ಮನೂ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳೇ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಖಂಡಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ.

2. ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತ.

3. ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವದು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಾಂತರಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದು ಪ್ರಕರಣವು. ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುವದು ಉಪಪದವು ; ಇದನ್ನು ಸನ್ನಿಧಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು.

4. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕರಣವು ಚೇತನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

5. ಆದ್ದರಿಂದ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದಲೂ ಚೇತನವೇ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ.

6. ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದು.

7. 'ಏತಾನಿ ವಾವ ತಾನಿ ಜ್ಯೋತೀಂಷಿ ಯ ಏತಸ್ಯ ಸ್ತೋಮಾಃ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಯಜ್ಞವಾದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ತ್ರಿವೃದಾದಿಸ್ತೋಮಗಳು ಆಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಯಂತೆ ಇವೆ ಎಂದು ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ.

ದಿಂದ ಯಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಒಂದೇ) ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥವಿರುವದಕ್ಕೆ (ಅದು ಸರಿಯಾದ) ದೃಷ್ಟಾಂತವಲ್ಲ.[1]

ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥ

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೨. ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಸೂತ್ರೇ ಏವ ಆತ್ಮಶಬ್ದಂ ನಿರಸ್ತಸಮಸ್ತಗೌಣತ್ವ ಸಾಧಾರಣತ್ವಶಙ್ಕತಯಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಯ ತತಃ ಸ್ವತನ್ತ್ರ ಏವ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣ ನಿರಾಕರಣ ಹೇತುಃ ವ್ಯಾಖ್ಯೇಯಃ "ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್" ಇತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ ನ ಅಚೇತನಂ ಪ್ರಧಾನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಅಥವಾ (ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳ ಬಹುದು) :- ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವೆಂಬ (ಶಂಕೆ, ಅದು ಚೇತನಾಚೇತನಗಳಿಗೆ) ಸಾಧಾರಣ (ವಾಚಕ)ವೆಂಬ ಶಂಕೆ, (ಇದೆ)ಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ಪ್ರಧಾನವು (ಜಗ)ತ್ಕಾರಣವೆಂಬು ದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ "ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್" (ಸದ್ರೂಪವಾದ ವಸ್ತು ವಿನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳಾತನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದದ್ದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ) ಎಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲ.

ಸನ್ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೩. ಕುತಶ್ಚ ನ ಪ್ರಧಾನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಮ್ ?

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಪ್ರಧಾನವು ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮತ್ತೂ ಯಾವ (ಕಾರಣ) ದಿಂದ ? ಎಂದರೆ :

---

1. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಯೋತಿಶ್ಶಬ್ದವು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಗೌಣಾರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ.

ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚ ॥೮॥

೮. ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ (ಪ್ರಧಾನವು ಸಚ್ಛಬ್ದ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ).

(ಭಾಷ್ಯ)

ಯದಿ ಅನಾತ್ಮೈವ ಪ್ರಧಾನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಂ "ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಇತಿ ಇಹ ಉಪದಿಷ್ಟಂ ಸ್ಯಾತ್, ಸ ತದುಪದೇಶಶ್ರವಣಾತ್ ಅನಾತ್ಮಜ್ಞತಯಾ ತನ್ನಿಷ್ಠೋ ಮಾ ಭೂತ್ ಇತಿ ಮುಖ್ಯಮ್ ಆತ್ಮಾನಮ್ ಉಪದಿದಿಕ್ಷುಃ ತಸ್ಯ ಹೇಯತ್ವಂ ಬ್ರೂಯಾತ್ । ಯಥಾ ಅರುನ್ಧತೀಂ ದಿದರ್ಶಯಿಷುಃ ತತ್ಸಮೀಪಸ್ಥಾಂ ಸ್ಥೂಲಾಂ ತಾರಾಮ್ ಅಮುಖ್ಯಾಂ ಪ್ರಥಮಮ್ ಅರುನ್ಧತೀ ಇತಿ ಗ್ರಾಹಯಿತ್ವಾ ತಾಂ ಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯಾಯ ಪಶ್ಚಾತ್ ಅರುನ್ಧತೀಮೇವ ಗ್ರಾಹಯತಿ ತದ್ವತ್ 'ನಾಯಮ್ ಆತ್ಮಾ' ಇತಿ ಬ್ರೂಯಾತ್ । ನ ಚೈವಮ್ ಅವೋಚತ್ । ಸನ್ಮಾತ್ರಾವಗತಿನಿಷ್ಠೈವ ಹಿ ಷಷ್ಠಪ್ರಪಾಠಕಪರಿಸಮಾಪ್ತಿರ್ದೃಶ್ಯತೇ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಅನಾತ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನವು ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾಗಿದ್ದು "ಅದು ಆತ್ಮನು, ಅದು ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ (ಶ್ವೇತಕೇತುವು) ಅದರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೇ (ಆತ್ಮನೆಂದು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲದೆ ಇರಲೆಂದು ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡಲೆಳಸಿರುವ (ತಂದೆಯು) ಅದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಹೇಗೆ ಅರುಂಧತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬುವನು ಅದರ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ನಿಜವಾದ (ಅರುಂಧತಿ)ಯಲ್ಲದ ದಪ್ಪನಾದ ನಕ್ಷತ್ರವೊಂದನ್ನು ಮೊದಲು ಅರುಂಧತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು (ನಿಜವಾದ) ಅರುಂಧತಿಯನ್ನೇ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೋ[1] ಅದರಂತೆ 'ಇದು ಆತ್ಮನಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ

---

1 ಇದನ್ನು 'ಸ್ಥೂಲಾರುಂಧತೀನ್ಯಾಯ' ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಅರುಂಧತಿಯು ಬಹಳ ಸಣ್ಣದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮೊದಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದು ಕಷ್ಟವೆಂಬ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಅದರ ಬಳಿ ಇರುವ ದಪ್ಪನಾದ ಒಂದು ನಕ್ಷತ್ರವನ್ನೇ ಅರುಂಧತಿ ಎಂದು ತೋರಿಸಿ ಆ ಬಳಿಕ ಅದರ ಹತ್ತಿರವೇ ಇರುವ ಸಣ್ಣ ನಕ್ಷತ್ರವು ನಿಜವಾದ ಅರುಂಧತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯುಂಟು.

ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆರನೆಯ ಪ್ರಪಾಠಕವು ಸತ್ತೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದ ರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಂಡಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[1]

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೪. ಚಶಬ್ದಃ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧಾಭ್ಯುಚ್ಚಯಪ್ರದರ್ಶನಾರ್ಥಃ । ಸತ್ಯಪಿ ಹೇಯತ್ವವಚನೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧಃ ಪ್ರಸಜ್ಯೇತ । ಕಾರಣವಿಜ್ಞಾನಾದ್ ಹಿ ಸರ್ವಂ ವಿಜ್ಞಾತಮ್ ಇತಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತಮ್ । "ಉತ ತಮಾದೇಶಮಪ್ರಾಕ್ಷ್ಯೋ ಯೇನಾ ಶ್ರುತಂ ಶ್ರುತಂ ಭವತ್ಯಮತಂ ಮತಮವಿಜ್ಞಾತಂ ವಿಜ್ಞಾತಮಿತಿ ಕಥಂ ನು ಭಗವಃ ಸ ಆದೇಶೋ ಭವತೀತಿ" (ಛಾಂ. ೬-೧-೩) "ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯೈಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಣ್ಡೇನ ಸರ್ವಂ ಮೃನ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾದ್ ವಾಚಾರಮ್ಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್ । .... ಏವಂ ಸೋಮ್ಯ ಸ ಆದೇಶೋ ಭವತಿ" (ಛಾಂ. ೬-೧-೪, -೬) ಇತಿ ವಾಕ್ಯೋಪಕ್ರಮೇ ಶ್ರವಣಾತ್ । ನ ಚ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯೇ ಪ್ರಧಾನೇ ಭೋಗ್ಯವರ್ಗಕಾರಣೇ ಹೇಯತ್ವೇನ ಅಹೇಯತ್ವೇನ ವಾ ವಿಜ್ಞಾತೇ ಭೋಕ್ತೃವರ್ಗೋ ವಿಜ್ಞಾತೋ ಭವತಿ । ಅಪ್ರಧಾನವಿಕಾರತ್ವಾತ್ ಭೋಕ್ತೃವರ್ಗಸ್ಯ । ತಸ್ಮಾನ್ನ ಪ್ರಧಾನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

(ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ) ಚಶಬ್ದವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಬಂದಿದೆ).[2] (ಪ್ರಧಾನವು ಆತ್ಮನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು) ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬ ಮಾತು (ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ) ಇದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ವಿರೋಧವೆಂಬ ದೋಷವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳು ವದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ (ಆಗುವದೆಂ)ದಲ್ಲವೆ, ಇಲ್ಲಿ (ಮೊದಲು) ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ? "ಯಾವದರಿಂದ ಕೇಳದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಕೇಳಿದ್ದಾಗುವದೋ,

---

1. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರನೆಯ ಪ್ರಪಾಠಕದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಖಂಡಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಕ್ರಮಿಸಿ ಹದಿನಾರನೆಯ ಖಂಡದವರೆಗೂ ಸತ್ತೇ ಆತ್ಮನು ಎಂದೇ ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಅರಿತುಕೊಂಡನೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಕಥೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದೆ.

2. "ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್" "ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮಶಬ್ದಾತ್" "ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪ ದೇಶಾತ್" "ಹೇಯತ್ವಾವಚನಾಚ್ಚ" ಎಂದು ಸೂತ್ರಕ್ರಮವಿರುವದರಿಂದ ಹೇತುಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯ ವನ್ನೇ ಚಶಬ್ದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಚಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

ಮನನಮಾಡದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಮನನಮಾಡಿದ್ದಾಗುವದೋ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದಾಗುವದೋ ಆ ಆದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿರುವೆಯಾ ? ಪೂಜ್ಯರೆ, ಆ ಆದೇಶವು ಹೇಗಿರುವದು ?''[1] (ಛಾಂ. ೬-೧-೩), ''ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣು ಮುದ್ದೆಯಿಂದ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗುವದೋ, ವಿಕಾರವು ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೋ .... ಹೀಗೆಯೇ ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಆ ಆದೇಶವು ಇರುತ್ತಿರುವದು'' (ಛಾಂ. ೬-೧-೪, ೬-೧-೫, ೬-೧-೬) ಎಂದು ವಾಕ್ಯದ ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ (ಹೀಗೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ). ಆದರೆ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯ(ವೆಂದು ನೀವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ) ಭೋಗ್ಯರಾಶಿಗೆ (ಮಾತ್ರ) ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದೇ (ತಿಳಿಯಲಿ), ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಿ, ಭೋಕ್ತೃರಾಶಿಯನ್ನು ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಭೋಕ್ತೃರಾಶಿಯು ಪ್ರಧಾನದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.[2] ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೫. ಕುತಶ್ಚ ನ ಪ್ರಧಾನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಮ್ ?

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಪ್ರಧಾನವು ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮತ್ತೂ ಏತರಿಂದ ? ಎಂದರೆ !

ಸ್ವಾಪ್ಯಯಾತ್ ॥೯॥

೯. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಪ್ಯಯ(ವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದ)ರಿಂದ(ಲೂ ಪ್ರಧಾನವು) ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಲ್ಲ.

---

1. ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಂದೆಯಾದ ಉದ್ದಾಲಕನದು ; ಆ ಆದೇಶವು ಹೇಗಿರುವದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನದು.

2. ಪುರುಷನು ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತ. ಸಾ. ಕಾ. ೩ ನೋಡಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಧಾನದ ವಿಕಾರವಾದ ಭೋಗ್ಯವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಹದಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೇ ಹೊರತು ಭೋಕ್ತೃಗಳಾದ ಪುರುಷರನ್ನು ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯನೆಂದು ಹಿಡಿದರೆ ಅವನು ಚೇತನಾಚೇತನಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

(ಭಾಷ್ಯ)

ತದೇವ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಂ ಕಾರಣಂ ಪ್ರಕೃತ್ಯ ಶ್ರೂಯತೇ - "ಯತ್ರೈತತ್ಪುರುಷಃ ಸ್ವಪಿತಿ ನಾಮ ಸತಾ ಸೋಮ್ಯ ತದಾ ಸಂಪನ್ನೋ ಭವತಿ ಸ್ವಮಪೀತೋ ಭವತಿ ತಸ್ಮಾದೇನಂ ಸ್ವಪಿತೀತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ ಸ್ವಂ ಹ್ಯಪೀತೋ ಭವತಿ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೧) ಇತಿ । ಏಷಾ ಶ್ರುತಿಃ 'ಸ್ವಪಿತಿ' ಇತ್ಯೇತತ್ ಪುರುಷಸ್ಯ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧಂ ನಾಮ ನಿರ್ವಕ್ತಿ । ಸ್ವಶಬ್ದೇನ ಇಹ ಆತ್ಮಾ ಉಚ್ಯತೇ । ಯಃ ಪ್ರಕೃತಃ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಃ ತಮ್ ಅಪೀತೋ ಭವತಿ ಅಪಿಗತೋ ಭವತಿ ಇತ್ಯರ್ಥಃ । ಅಪಿ ಪೂರ್ವಸ್ಯ ಏತೇಃ ಲಯಾರ್ಥತ್ವಂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಮ್ । "ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ" (ಮಾಂ. ೬) ಇತಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಲಯಯೋಃ ಪ್ರಯೋಗದರ್ಶನಾತ್ । ಮನಃಪ್ರಚಾರೋಪಾಧಿವಿಶೇಷಸಂಬನ್ಧಾತ್ ಇನ್ದ್ರಿಯಾರ್ಥಾನ್ ಗೃಹ್ಣನ್ ತದ್ವಿಶೇಷಾಪನ್ನೋ ಜೀವೋ ಜಾಗರ್ತಿ । ತದ್ವಾಸನಾವಿಶಿಷ್ಟಃ ಸ್ವಪ್ನಾನ್ ಪಶ್ಯನ್ ಮನಃಶಬ್ದವಾಚ್ಯೋ ಭವತಿ । ಸ ಉಪಾಧಿದ್ವಯೋಪರಮೇ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥಾಯಾಮ್ ಉಪಾಧಿಕೃತವಿಶೇಷಾಭಾವಾತ್ ಸ್ವಾತ್ಮನಿ ಪ್ರಲೀನ ಇವ ಇತಿ "ಸ್ವಂ ಹ್ಯಪೀತೋ ಭವತಿ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೧) ಇತ್ಯುಚ್ಯತೇ । ಯಥಾ ಹೃದಯಶಬ್ದನಿರ್ವಚನಂ ಶ್ರುತ್ಯಾ ದರ್ಶಿತಮ್ "ಸ ವಾ ಏಷ ಆತ್ಮಾ ಹೃದಿ ತಸ್ಯೈತದೇವ ನಿರುಕ್ತಂ ಹೃದ್ಯಯಮಿತಿ ತಸ್ಮಾದ್ಧೃದಯಮ್[1]" (ಛಾಂ. ೮-೩-೩) ಇತಿ । ಯಥಾ ವಾ ಅಶನಾಯೋದನ್ಯಾಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿಮೂಲಂ ದರ್ಶಯತಿ ಶ್ರುತಿಃ - "ಆಪ ಏವ ತದಶಿತಂ ನಯನ್ತೇ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೩), "ತೇಜ ಏವ ತತ್ಪೀತಂ ನಯತೇ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೫) ಇತಿ ಚ । ಏವಂ ಸ್ವಮ್ ಆತ್ಮಾನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಮ್ ಅಪೀತೋ ಭವತಿ ಇತೀಮಮ್ ಅರ್ಥಂ ಸ್ವಪಿತಿನಾಮನಿರ್ವಚನೇನ ದರ್ಶಯತಿ । ನ ಚ ಚೇತನ ಆತ್ಮಾ ಅಚೇತನಂ ಪ್ರಧಾನಂ ಸ್ವರೂಪತ್ವೇನ ಪ್ರತಿಪದ್ಯೇತ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಅದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತು "ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನು ಸ್ವಪಿತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳವನಾಗುವನೋ ಆಗ (ಇವನು) ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಸೇರಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಪೀತನಾಗುತ್ತಾನೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು 'ಸ್ವಪಿತಿ' (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ಅವನು ಅಪೀತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ?(ಛಾಂ. ೬-೮-೧) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ). ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪುರುಷನ 'ಸ್ವಪಿತಿ' (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬೀ

1. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇತಿಶಬ್ದವು ಮುದ್ರಿತಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಮುದ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದಿಲ್ಲ.

ನಾಮವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ, ಪ್ರಕೃತನಾದ (ಆತ್ಮ) ನಿರುವನಲ್ಲ, ಅವನಲ್ಲಿ ಅಪೀತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಪಿ (ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವು) ಮೊದಲಿರುವ 'ಇ' ಧಾತುವಿಗೆ ಲಯವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ''ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ', (ಮಾಂ. ೬) ಎಂದು ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು (ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ) ಪ್ರಯೋಗ (ಮಾಡಿರುವದು) ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಚಾರಗಳೆಂಬ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ ಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದರಿಂದ ಆ ವಿಶೇಷವೇ ಆಗಿ ಜೀವನು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.[1] ಅದರ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವವನಾಗಿ ಮನಃಶಬ್ದವಾಚ್ಯ ನಾಗುತ್ತಾನೆ.[2] ಅವನು ಈ ಎರಡು ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗಲು[3] ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ (ಯಾವ) ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ[4] (ತಾನೇತಾನಾಗಿ) ತನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯವಾದಂತೆ (ಆಗುತ್ತಾನೆ);[5] ಆದ್ದರಿಂದ ''ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ ?'' ಎಂದು (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.[6] ಹೇಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ''ಆ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ; ಆ (ಹೃದಯಕ್ಕೆ) ಇದೇ ನಿರ್ವಚನವು:

---

1. ನೋಡುವವನು, ಕೇಳುವವನು, ಯೋಚಿಸುವವನು - ಎಂದು ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಆಯಾ ರೂಪವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆ ಬೃ. ೧-೪-೭ ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮನಾಮಗಳ ಸೂಚನೆಯಿದು.

2. ಜೀವನನ್ನು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಛಾಂ. ೬-೮-೨ ಕರೆದಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ.

3. ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಚಾರಗಳು ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಗಳು, ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಾಸನೆಗಳು ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಲು ಎಂದರ್ಥ.

4. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿರುವದೆಂಬ ಮತವು ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

5. ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಲಯವಾದಂತೆ' ೩-೨-೭ ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ.

6. 'ಸ್ವಮ್ ಅಪಿತಿ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವಪಿತಿ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವಾದ ಲಯವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಲ್ಲ, ವಿಶೇಷರೂಪವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಲೀನ ಇವ (ಲಯವಾದರಿತೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಪೂರ ಲಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೆಲವರು ತೆಗೆದಿದಾರೆ; ಅದು ಭಾಷ್ಯವಿರುದ್ಧ. ೧-೫-೧೫, ೧-೪-೧೭, ೩-೨-೭, ೩-೨-೩೪ ಇವುಗಳ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ.

ಹೃದಯದಲ್ಲಿ (ಹೃದಿ) ಈತನು (ಅಯಮ್), ಆದ್ದರಿಂದ (ಅದು) ಹೃದಯವು ಎಂದು (ನಿರ್ವಚನವು)." (ಛಾಂ. ೮-೩-೩) ಎಂದು ಹೃದಯಶಬ್ದದ ನಿರ್ವಚನ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಶ್ರುತಿಯು "ನೀರೇ ಆ ತಿಂದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಶನಾಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು)." (ಛಾಂ. ೬-೮-೭), "ತೇಜಸ್ಸೇ ಆ ಕುಡಿದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಆದ್ದರಿಂದ ಉದನ್ಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು)" (ಛಾಂ. ೬-೮-೫) ಎಂದು 'ಅಶನಾಯಾ' (ಹಸಿವು) 'ಉದನ್ಯಾ' (ನೀರಡಿಕೆ) - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಮೂಲವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೋ,[1] ಇದರಂತೆಯೇ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಪೀತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬೀ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ವಪಿತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚೇತನನಾದ ಆತ್ಮನು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ತನ್ನ ರೂಪವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. (ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ಸಚ್ಛಬ್ದ ವಾಚ್ಯವಲ್ಲ).

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೬. ಯದಿ ಪುನಃ ಪ್ರಧಾನಮೇವ ಆತ್ಮೀಯತ್ವಾತ್ ಸ್ವಶಬ್ದೇನೈವ ಉಚ್ಯೇತ, ಏವಮಪಿ ಚೇತನಃ ಅಚೇತನಮ್ ಅಪ್ಯೇತಿ ಇತಿ ವಿರುದ್ಧಮ್ ಆಪದ್ಯೇತ । ಶ್ರುತ್ಯನ್ತರಂ ಚ "ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತೋ ನ ಬಾಹ್ಯಂ ಕಿಂಚನ ವೇದ ನಾನ್ತರಮ್" (ಬೃ. ೪-೩-೨೧) ಇತಿ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥಾಯಾಂ ಚೇತನೇ ಅಪ್ಯಯಂ ದರ್ಶಯತಿ । ಅತಃ, ಯಸ್ಮಿನ್ ಅಪ್ಯಯಃ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಚೇತನಾನಾಮ್, ತತ್ ಚೇತನಂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಂ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್, ನ ಪ್ರಧಾನಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಇನ್ನು ಪ್ರಧಾನವು ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ[2] ಸ್ವಶಬ್ದದಿಂದಲೇ(ಅದನ್ನೇ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ (ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ), ಹಾಗೂ ಚೇತನನು ಅಚೇತನನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ

---

1. 'ಅಶನಾಯಾ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅಪ್ಪಿಗೂ 'ಉದನ್ಯಾ' ಎಂಬುದನ್ನು ತೇಜಸ್ಸಿಗೂ ಹೆಸರೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಹೇಗೆ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆ 'ಸ್ವಪಿತಿ' ಎಂಬುದೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವ.

2. 'ಸ್ವ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ತಾನು, ತನ್ನದು ಎಂದು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ 'ತಾನು' ಎಂಬರ್ಥವು ಹೊಂದದೆ ಹೋಗಲಿ, 'ತನ್ನದು' ಎಂಬರ್ಥವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವಿದು.

"ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಲಿಂಗಿತನಾಗಿ[1] ಹೊರಗಿನ ಅಥವಾ ಒಳಗಿನ ಯಾವದೊಂದು (ವಸ್ತುವನ್ನೂ) ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪-೩-೨೧) ಎಂದು ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ (ಜೀವನು) ಚೇತನದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುವನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಚೇತನರೂ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವರೋ[3] ಆ ಚೇತನವೇ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು, ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಚೇತನಕಾರಣವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೭. ಕುತಶ್ಚ ನ ಪ್ರಧಾನಂ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್ ?

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮತ್ತೂ ಯಾವ (ಕಾರಣ)ದಿಂದ ? ಎಂದರೆ -

ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ ॥೧೦॥

೧೦. (ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ) ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದಲೂ[4] (ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ).

(ಭಾಷ್ಯ)

ಯದಿ ತಾರ್ಕಿಕಸಮಯೇ ಇವ ವೇದಾನ್ತೇಷ್ವಪಿ ಭಿನ್ನಾ ಕಾರಣಾವಗತಿಃ ಅಭವಿಷ್ಯತ್, ಕ್ವಚಿತ್ ಚೇತನಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್, ಕ್ವಚಿತ್ ಅಚೇತನಂ

---

1. ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಎಂದರ್ಥ; ಜೀವನಿಗೆ ಆಗ ಮತ್ತೊಂದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ ಏಕತ್ವವೇ ಕಾರಣವು - ಎಂದು ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ, ೩-೨-೭ ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ.

2. 'ಪ್ರಾಜ್ಞನೊಡನೆ' ಒಂದಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತು; ಏಕೆಂದರೆ ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಪ್ರಾಜ್ಞನಾಗಲಾರದು. ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವು ಪ್ರಧಾನವೆಂಬುದು ಈ ಶ್ರುತಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು.

3. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೌ. ೩-೩ರನ್ನು ನೋಡಿ.

4. ಗತಿ ಎಂದರೆ ಅವಗತಿ, ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣಸ್ವರೂಪದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಧಾನಂ, ಕ್ವಚಿತ್ ಅನ್ಯದೇವ ಇತಿ, ತತಃ ಕದಾಚಿತ್ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣವಾದಾನುರೋಧೇ ನಾಪಿ ಈಕ್ಷತ್ಯಾದಿಶ್ರವಣಮ್ ಅಕಲ್ಪಯಿಷ್ಯತ್ । ನ ತು ಏತದಸ್ತಿ । ಸಮಾನೈವ ಹಿ ಸರ್ವೇಷು ವೇದಾನ್ತೇಷು ಚೇತನಕಾರಣಾವಗತಿಃ । "ಯಥಾಗ್ನೇರ್ಜ್ವಲತಃ ಸರ್ವಾ ದಿಶೋ ವಿಸ್ಫುಲಿಙ್ಗಾ ವಿಪ್ರತಿಷ್ಠೇರನ್ನೇವಮೇವೈತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನಃ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಾಣಾ ಯಥಾಯತನಂ ವಿಪ್ರತಿಷ್ಠನ್ತೇ ಪ್ರಾಣೇಭ್ಯೋ ದೇವಾ ದೇವೇಭ್ಯೋ ಲೋಕಾಃ" (ಕೌ. ೩-೩) ಇತಿ । "ತಸ್ಮಾದ್ವಾ ಏತಸ್ಮಾದಾತ್ಮನ ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ" (ತೈ. ೨-೧) ಇತಿ, "ಆತ್ಮತ ಏವೇದಂ ಸರ್ವಮ್" (ಛಾಂ. ೭-೨೬-೧) ಇತಿ, "ಆತ್ಮನ ಏಷ ಪ್ರಾಣೋ ಜಾಯತೇ" (ಪ್ರ. ೩-೩) ಇತಿ ಚ ಆತ್ಮನಃ ಕಾರಣತ್ವಂ ದರ್ಶಯನ್ತಿ ಸರ್ವೇ ವೇದಾನ್ತಾಃ । ಆತ್ಮಶಬ್ದಶ್ಚ ಚೇತನವಚನಃ ಇತ್ಯವೋಚಾಮ । ಮಹಚ್ಚ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಕಾರಣಮೇತತ್ ಯದ್ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಚೇತನಕಾರಣತ್ವೇ ಸಮಾನಗತಿತ್ವಮ್, ಚಕ್ಷುರಾದೀನಾಮಿವ ರೂಪಾದಿಷು । ಅತಃ ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾತ್ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ತಾರ್ಕಿಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ[1] ವೇದಾಂತ (ವಚನ) ಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಜಗತ್ತಿಗೆ) ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಾಗಿದ್ದರೆ - ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು, ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು, ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೋ ಒಂದೆಂದು (ಹೀಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿಸುವದಾಗಿದ್ದರೆ) - ಆಗ ಒಂದು ವೇಳೆ[2] ಪ್ರಧಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯ (ಅರ್ಥವನ್ನು) ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾಂತವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚೇತನವೇ ಕಾರಣವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ (ಆಗುತ್ತದೆ). "ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಿಗೂ ಹೇಗೆ ಕಿಡಿಗಳು ಸಿಡಿಯುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಗಳೂ[3] ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸಿಡಿದುಬರುತ್ತವೆ; ಪ್ರಾಣಗಳಾದಮೇಲೆ ದೇವತೆಗಳೂ ದೇವತೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಲೋಕಗಳೂ (ಹೊರಟುಬರುವವು)" (ಕೌ. ೩-೩)

1. ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಹಿಡಿಯದ ಸಾಂಖ್ಯವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳು ತಾರ್ಕಿಕರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

2. ಆಗ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲೂ ಬಹುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು 'ಒಂದು ವೇಳೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸೂಚಿಸುವದು.

3. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು.

ಎಂದೂ "ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಆಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು" (ತೈ. ೨-೧) ಎಂದೂ "ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ (ಆಗಿರುತ್ತದೆ) (ಛಾಂ. ೭-೨೬-೧) ಎಂದೂ "ಆತ್ಮನಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಣನು ಉಂಟಾಗುತ್ತಾನೆ"[1] (ಪ್ರ,೩-೩) ಎಂದೂ ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು[2] ಚೇತನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು (ಹಿಂದೆ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಕಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದವು ರೂಪಾದಿಗಳನ್ನು (ಗೊತ್ತಾಗಿ ತಿಳಿಸು)ವಂತೆ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳು ಚೇತನಕಾರಣವನ್ನೇ ಸಮಾನವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ[3] ಎಂಬಿದು (ಅವುಗಳು) ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ (ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿಷಯಕ್ಕೆ) ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವು.

ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ

(ಭಾಷ್ಯ)

೮೮. ಕುತಶ್ಚ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್ ?

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಮತ್ತೂ ಏತರಿಂದ ? ಎಂದರೆ :-

ಶ್ರುತತ್ವಾಚ್ಚ ॥೧೧॥

೧೧. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವು).

(ಭಾಷ್ಯ)

ಸ್ವಶಬ್ದೇನೈವ ಚ ಸರ್ವಜ್ಞ ಈಶ್ವರೋ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್ ಇತಿ ಶ್ರೂಯತೇ

---

1. ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವೇದಗಳ ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ.

2. ಭಾ. ಭಾ. ೭೮, ೭೯, ೮೦, ೮೧ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಬ್ರಹ್ಮಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಗುಣವಾಗಿದೆ.

3. ಕಣ್ಣೇ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು, ಕಣ್ಣು ರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವದು. ಇದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ನಿಯತವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ.

ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಾಣಾಂ ಮನ್ತ್ರೋಪನಿಷದಿ ಸರ್ವಜ್ಞಮ್ ಈಶ್ವರಂ ಪ್ರಕೃತ್ಯ ''ಸ ಕಾರಣಂ ಕರಣಾಧಿಪಾಧಿಪೋ ನ ಚಾಸ್ಯ ಕಶ್ಚಿಜ್ಜನಿತಾ ನ ಚಾಧಿಪಃ'' (ಶ್ವೇ. ೬-೯) ಇತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಗತಃ ಕಾರಣಮ್, ನ ಅಚೇತನಂ ಪ್ರಧಾನಮ್ ಅನ್ಯದ್ ವಾ ಇತಿ ಸಿದ್ಧಮ್ ॥

(ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ)

ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಶಾಖೆಯವರ ಮಂತ್ರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ[1] ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನ (ವಿಚಾರವನ್ನು) ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ''ಆತನು ಕಾರಣನು, ಕರಣಗಳಿಗೊಡೆಯ (ರಾದ ಜೀವರಿಗೂ) ಒಡೆಯನು. ಆತನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವವನಿಲ್ಲ, (ಅವನಿಗೆ) ಒಡೆಯನೂ ಇಲ್ಲ'' (ಶ್ವೇ. ೬-೯) ಎಂದು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸ್ವಶಬ್ದದಿಂದಲೇ[2] ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದಾಗಲಿ[3] (ಕಾರಣ) ವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

---

1. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು ಕೃಷ್ಣಯಜುರ್ವೇದದ ಆ ಶಾಖೆಯ ಸಂಹಿತೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಮಂತ್ರೋಪನಿಷತ್ತು' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ.

2. ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಆತ್ಮನು ಕಾರಣವೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ವಚನವು ''ಜ್ಞಃ ಕಾಲಕಾಲೋ ಗುಣೀ ಸರ್ವವಿದ್ ಯಃ'' (೬-೨) ಎಂದು ಪ್ರಕೃತನಾಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞನೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನು ಕಾರಣನಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು 'ಸ್ವಶಬ್ದದಿಂದಲೇ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನಕಾರಣವಾದಕ್ಕಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ.

3. ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪರಮಾಣುಕಾರಣವಾದವೇ ಮುಂತಾದ ಅಚೇತನಕಾರಣವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಮತ್ತೊಂದಾಗಲಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸೂಚಿಸಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ಅಧಿಕರಣಪಂಚಕದ ಸಾರ

ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸೂತ್ರಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಅಧಿಕರಣ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೂ (ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಗತಿ, ಅಧ್ಯಾಯಸಂಗತಿ, ಪಾದಸಂಗತಿ, ಸೂತ್ರಸಂಗತಿ ಎಂಬ ರೂಪದ) **ಸಂಗತಿ ಅಥವಾ ಸಂಬಂಧ, ವಿಷಯ, ಸಂಶಯ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಫಲ** - ಎಂಬ ಐದು ಅವಯವಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಯಥಾಸಂಭವವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯಪಾದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾಹೋಗುವೆವು. ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಮೊದಲನೆಯ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧಿಕರಣಪಂಚಕದ ಸಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧಿಕರಣದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆಂದೂ ಅದೇ ಅರ್ಥದ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ನ್ಯಾಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ

ವಿಷಯವೂ ಸಂಶಯವೂ : ''ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ'' (ತೈ. ೩-೧) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆ, ಅಲ್ಲವೆ ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ತಕ್ಕ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಜನವು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿರೂಪನೊ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ಸ್ವರೂಪನೊ, ಅಥವಾ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಅಸಂಸಾರಿಯೊ ? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತೆ ಇದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು

ದೊರಕುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ - ಕರ್ಮದಿಂದ ಆಗುವ ಗತಿಯು ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಿವೇಕ, ಕರ್ಮಫಲದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ, ಶಮಾದಿಷಟ್ಕ ಸಂಪತ್ತಿ - ಇವುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ನಿತ್ಯವಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುವವರು ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಹೀಗೆ ವಿಷಯಾದಿಗಳು ಇರುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.*

೨. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

ವಿಷಯವೂ ಸಂಶಯವೂ : "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ" (ತೈ. ೩-೧) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವೆ, ಅಲ್ಲವೆ ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಪ್ರಧಾನವು, ಪರಮಾಣುಗಳು ಅಥವಾ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಜೀವನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಲೂಬಹುದು, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದಂತೆಯೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಜೀವನಾಗಲಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲ ಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹೀಗಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಸರಿಯಾಗು ವದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ, ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿದೆ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದೆ, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೂ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು.

ಸಂಬಂಧ : ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಂಭಾವಿತ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬಹುದು ಎಂದಾಯಿತು.

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ

ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕ

ವಿಷಯವೂ ಸಂಶಯವೂ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ

---

* ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಸರಿಯಾದರೆ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದೆಂಬ ಫಲ; ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರಿಯಾದರೆ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬ ಫಲ - ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿ ಯೊಂದು ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಫಲಭೇದವಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧಿಕರಣದ ಚರ್ಚೆಗೂ ಹೀಗೆ ಫಲಭೇದವನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು "ಅಸ್ಯ ಮಹತೋ ಭೂತಸ್ಯ ನಿಃಶ್ವಸಿತಮೇತದ್ಯದೃಗ್ವೇದೋ ಯಜುರ್ವೇದಃ" (ಬೃ. ೨-೪-೧೦) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಕಾರಣತ್ವವೂ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಯುಕ್ತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ . ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಣೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಅಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಜೀವನಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞನೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸರ್ವವಿಷಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವ, ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ವೇದವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕ

ಸಂಗತಿ : ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ.

ವಿಷಯವೂ ಸಂಶಯವೂ : "ತಂ ತ್ವೌಪನಿಷದಂ ಪುರುಷಂ ಪೃಚ್ಛಾಮಿ" (ಬೃ. ೩-೯-೨೬) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೊ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದೊ ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದು.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಲಿಂಗಾದಿಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವು.

೪. ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ

ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕ

ಸಂಗತಿ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಪರಿಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಷಯವೂ ಸಂಶಯವೂ : "ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕಮೇವಾ ದ್ವಿತೀಯಮ್" (ಛಾಂ. ೬-೨-೧) "ತದೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮಾಪೂರ್ವಮನಪರಮನನ್ತರಮಬಾಹ್ಯಮಯ ಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಾನುಭೂಃ" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವೆ, ಅಲ್ಲವೆ ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ(ಶಾಸ್ತ್ರ) ದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅನುವಾದಮಾತ್ರವಾಗುವದು. ಹೇಯೋಪಾದೇಯವಲ್ಲದ ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇವು ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಂದೋ, ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃದೇವತಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆಂದೋ, ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾಂತರವನ್ನು ವಿಧಿಸುವವೆಂದೋ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ನಿಯಮವು ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗೋಚರವಲ್ಲ. ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವ ಕ್ಲೇಶಗಳೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕ

ಸಂಗತಿ : ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ವಿಷಯವೂ ಸಂಶಯವೂ : "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ...." (ಬೃ. ೨-೪-೫) "ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬೃ. ೩-೯-೨) ಮುಂತಾದ ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿಯೂ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ದೇಶರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವಚನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾಕ್ಯಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವ "ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಮ್" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆ ? ಅಥವಾ ಅವು "ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ" ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆ ? ಎಂಬುದು ಸಂಶಯವು.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಆ ವಸ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಲಾರದು. ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ; ಕೇವಲ ವಸ್ತುವಾದಿಯಾದ ವಾಕ್ಯವು ವೇದದಲ್ಲಿಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾದ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಿದವರೂ ಮುನ್ನಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶ್ರವಣವಾದ ಬಳಿಕ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯ ರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವವು; ಈ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ನೇರಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ವಸ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ

ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ. ಶ್ರವಣದ ಜೊತೆಗೆ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅವುಗಳೂ ಶ್ರವಣದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಹಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಮೇಲೆ ಸಂಸಾರವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೇ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆ ? ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಹಿತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆ ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುವನೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವೇ ಹೊರತು ದೂಷಣವಲ್ಲ. ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯವೇ ವೇದದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಾಹಸವು; ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷ ನಲ್ಲದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೋಧಿಸಿದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅನುವಾದಮಾತ್ರವಾಗುವವೆಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾದ ಕರ್ತೃವಿಗಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ

ಸಂಗತಿ : ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಬಹುದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿತ್ತಷ್ಟೆ. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ಕಾರಣ ವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ವಿಷಯವೂ ಸಂಶಯವೂ : 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀತ್' (ಛಾ. ೬-೨-೧) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವೋ ಪ್ರಧಾನವೋ ?

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ :ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಪ್ರಧಾನವೇ, ಅದು ಮಹದಾದಿಕಾರ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದೆ. ಸಕಲಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ ಸತ್ತ್ವದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಶರೀರ ವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ''ಸರ್ವಜ್ಞ'' ಎಂದು ಕರೆಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಿರವಯವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯದ ರೂಪವಾಗಿ

ಪರಿಣಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅದನ್ನು "ಸರ್ವಶಕ್ತಿ" ಎಂದು ಕರೆಯುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ : ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು "ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು" ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಚೇತನವಾದ ಅಪ್ಪುತೇಜಸ್ಸುಗಳೂ ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿದವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ನೋಟವು ಗೌಣವೆನ್ನೋಣ ಎಂದರೆ ಅದು ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸದ್ವಸ್ತುವು ಜೀವನ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಚೇತನವೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಆತ್ಮಶಬ್ದವೂ ಗೌಣವೆನ್ನೋಣ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸದ್ವಸ್ತುವನ್ನು ತಾನೆಂದು ಅರಿತವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ ; ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಜೀವನ ಆತ್ಮನಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಸ್ಥೂಲಾರುಂಧತೀನ್ಯಾಯದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಬೇರೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಕಾರಣವು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚೇತನರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ ; ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣನೆಂದು ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ವೇದಬಾಹ್ಯವಾದ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಲಾರವು.

ಪ್ರಧಾನವು ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವೆನಿಸಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಿಂಚಿಜ್ಞವೆಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಅದು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣಕವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವೂ ಅಲ್ಲ. ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿ ಶರೀರವಿರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಅದು ನಿರವಯವವಾದರೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು.

ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ*

(ಭಾಷ್ಯದ ವಿವರಣೆ)

ಉಪೋದ್ಘಾತ

ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ

೧. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯ: (೧) ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನು : (ಪ್ರತ್ಯಯ) ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳುಂಟು ; ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಗಡಿಗೆ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಘಟಪ್ರತ್ಯಯ' ಎನ್ನುವರು. ಘಟಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಘಟವು 'ಗೋಚರ' ಅಥವಾ ವಿಷಯ. ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವೆವು. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ : ಘಟ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದು ಘಟ, ಪಟಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದು ಪಟ(ಬಟ್ಟೆ). ಇದರಂತೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದು ನಾನು ಎಂಬ ವಸ್ತು ; ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ, ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯವುಂಟಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ನಮಗೆ ಉಂಟಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಮೊಲದ ಕೊಂಬು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

***ಓದುವವರಿಗೆ ಸೂಚನೆ**

ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದ ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಖಂಡಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (೧),(೨),(ಅ),(ಆ) - ಮುಂತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಖಂಡಗಳ ಒಳಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಣ್ಣಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿರುವ ಭಾಗವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಸಲಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಓದಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಡಕಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೂ ಇಂಥದೊಂದು ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದಂತೆ ನಾವು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ 'ವಿಕಲ್ಪ'ವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಅನಾತ್ಮವು ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ನೀನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದು : ಆತ್ಮನಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವು. ಅನಾತ್ಮವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ನೀನು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಎಲೈ ಮನಸ್ಸೆ, ನೀನು ಎಂಥವರನ್ನಾದರೂ ವಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀಯೆ', 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆ, ನಿಮ್ಮಿಂದ ನಾನು ಕೆಟ್ಟೆನು', 'ಶರೀರವೆ, ನೀನು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಸೊರಗುತ್ತಿದ್ದೀಯೆ' - ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ 'ನೀನು' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವು 'ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ' ವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಅನಾತ್ಮವು ನಾನು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು 'ಅದು' 'ಇದು' ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು ; ಅದು ಎಂದರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಚೆಗೆ ದೂರವಾಗಿ ಇರುವದು, 'ಇದು' ಎಂದರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರವಿರುವದು. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಅಥವಾ ದೂರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಅದು' 'ಇದು' ಎನ್ನುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು 'ಇದಂ ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ', 'ತತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ' - ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಯಿತಷ್ಟೆ ; ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದೇಕೆಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನೀನು ಎಂಬುದು ವಿರೋಧವಾಗಿರುವಂತೆ 'ಅದು' 'ಇದು' ಎಂಬಿವು ವಿರೋಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಆ ನಾನು' 'ಈ ನಾನು' ಎಂದು ನಾನು ಶಬ್ದದ ಜೊತೆಗೆ 'ಇದು' 'ಅದು' ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಬಹುದು ; ಆದರೆ 'ನೀನು, ನಾನು' ಎಂದು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದಿಂದ - ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(೨) ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಿ, ಅನಾತ್ಮವು ವಿಷಯ : ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ, ಕೃತಿ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಯತ್ನ), ಸಂಸ್ಕಾರ, ದ್ವೇಷ - ಇವು ಐದೂ ಸವಿಷಯಕ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು

ವ್ಯವಹಾರ ; ಏನನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ; ಏನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯ ; ಏನನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಅದು ಕೃತಿಗೆ ವಿಷಯ ; ಯಾವದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೋ ಅದು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ; ಯಾವದನ್ನು ಹಗೆಮಾಡುವೆವೋ ಅದು ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಐದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕಷ್ಟೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಷಯಿ ಎನಿಸುವವು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು 'ವಿಷಯಿ' ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಷಯವು.

(೩) ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳು ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ : ಕತ್ತಲೆಯು ಕಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದು, ಬೆಳಕು ಅವು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವದು. ಬೆಳಕು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವು, ಕತ್ತಲೆಯೆಂಬುದು ಬೆಳಕಿನ ಅಭಾವಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞರು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ವಸ್ತು, ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಇದರಂತೆ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ವಿಷಯಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ನೀನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಅನಾತ್ಮವು ತೀರ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳು ಎಣ್ಣೆಶೀಗೆಕಾಯಿಗಳಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ ; ಇವೆರಡರ ಸ್ವಭಾವವು ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳ ಸ್ವಭಾವದಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು, ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದ ರಂತಿರುವ ಅಂಶವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪೋದ್ಘಾತದ ೩ನೆಯ ಖಂಡವನ್ನೂ ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

(೪) ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು, ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವು ಜಡ : ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ

ಗುಣವಿದೆಯೆಂದೂ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಾತ್ಮವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು ; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದ ಒಂಬತ್ತು ಗುಣಗಳಿರುವವೆಂದು ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವೇ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ; ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಅದು ಜಡ. ಜ್ಞಾನ, ಚೈತನ್ಯ, ಚಿತ್ - ಇವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳು. ಚೈತನ್ಯವಲ್ಲದ್ದು ಜಡ.

(೫) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲಾರದು : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಇರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದು ಜನರು ಭ್ರಾಂತಿಪಡುವದುಂಟು, ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿದುಕ್ಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿರುವವೆಂದೂ ಯಾರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು.

(೬) (ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವು ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರು : ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನವು, ಅದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದು ; ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋದರೆ ಅದರಿಂದಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರದ ದುಃಖವೂ ತೊಲಗುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯದ ೭, ೮ ನೆಯ ಖಂಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹೋಲಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಜನರಿಗೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ಇವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಿಚಾರವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು. ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯೆ, ಆದರೂ ಜನರು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ

ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಆಶಯವು.

ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು [ಮಿಥ್ಯಾ] ಎಂದಾಗಬೇಕಾಯಿತು' ಎಂಬವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೊ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿವೆ, ಮುಂದೆ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ ; 'ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವರು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೈಬಿಟ್ಟರೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಮೇಲೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳಿವೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಎರಡರ್ಥವಾಗಬಹುದು. 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಹಾವು ಸುಮ್ಮನೆ ತೋರುವದೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ ; 'ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದನೆಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಂತೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ - ಎಂದು ಒಂದರ್ಥವಾಗುವದು. ಇದು 'ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನರು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ತೋರಿಕೆಯಾಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು, ಜನರು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರವೆಲ್ಲಿಯದು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಅಡ್ಡಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೇ. ಇದರ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವದೂ ನಿಜ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮಾಡಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಅನುಭವವು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕಾರಣವು. "ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ, ಆದರೂ ಜನರು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ! - ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೂಡುವದು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮ ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಜ ; ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಜನರು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಆ ನಿಜವನ್ನು

ತಿಳಿಸಿ ಅವರ ತಪ್ಪುತಿಳಿವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ'' ಎಂಬುದೇ ಪರಿಹಾರಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಬೇಕಾಯಿತು' ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ - ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃವೂ ಎಲ್ಲಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ : ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೇ ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.

(೭) ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಅನಾತ್ಮವು ಅನೃತ : ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪುರುಷನೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಸರುಗಳು ರೂಢಿಯಾಗಿರುವವು. ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಈ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವು, ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಅವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿವೇಕದಿಂದ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಗಳು ತೊಲಗುವವು - ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯ, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ಅನೃತ, ಮಿಥ್ಯಾ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಜನರಿಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಷ್ಟೆ ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರೇಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದು. ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ ವಿಷಯವು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಬಹುದು. ಆಗ 'ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿ' ತನಗೆ ತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವನು ; ಅಥವಾ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ; ಆಗ 'ಚಿದಾತ್ಮಕನಾಗಿ' ಇರುವನು. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲ ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯನು ; ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಾತ್ಮವು ಅಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯಾ, ಅನೃತ.

ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅದು ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ ; ಅದು

ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವು ಇಲ್ಲ, ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ - ಎಂದರ್ಥ. 'ಮಿಥ್ಯಾ', 'ಅನೃತ' - ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಾಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು.

(೮) 'ನಾನು, ನನ್ನದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾದದ್ದು : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವನು. ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರು-ಎಂಬದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ. ಸತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನೃತವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲೆಬೆರೆಸಿದ ಹೊರತು, ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂದಾಗಲಿ, 'ನಾನು, ನೀನು, ಅದು, ಇದು' ಎಂಬ ಭೇದವುಂಟೆಂದಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭೇದವಿದ್ದ ಹೊರತು ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿರುವದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ೭ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

(೯) ವ್ಯವಹಾರವು ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ : 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು ಜನರಿಗೆ ಏತರಿಂದ ಬಂದಿತು ? ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಅರಿಯುವದು, ಮಾತನಾಡುವದು, ಅದರಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದು. 'ನಾನು, ನನ್ನದು' ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡು 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' - ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ" ಎಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಏತರಿಂದಾಗಿರುವದು ? ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೇಳತಕ್ಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣ, ಕಾರ್ಯ - ಮುಂತಾದದ್ದೂ ವ್ಯವಹಾರವೇ ; 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' - ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೆ 'ಕಾರಣ' 'ಕಾರ್ಯ' ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವದು. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರವಿತ್ತೆಂದೂ ಅದು ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದೆ ; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವು ಜನರಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಆಗಿದೆ ; ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇದು ಹೋಗಿ ಬಿಡುವದು, ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಬಿಡುವದು.

---

೨. (೧) ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತಕ್ಕೆ 'ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದೇ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ಉದ್ದೇಶವು. ಈ ಭಾಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಖಂಡವು ಅಧ್ಯಾಸದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯವು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಖಂಡವು ಲಕ್ಷಣಭಾಷ್ಯವು, ಎಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಲಕ್ಷಣ, ಪ್ರಮಾಣ - ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ; ಅಧ್ಯಾಸವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿ ದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಜನರಿಗೆ ಬೋಧೆಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ (ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರತ್ರ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ ಎಂಬ) ಲಕ್ಷಣವು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವು. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ತೋರುವದೇ, ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಅಧ್ಯಾಸ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯ - ಇವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮ ನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ಮೂಲಾಧ್ಯಾಸವು ; ಇದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಾಸಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ನಿಜವಾದದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿ ಮಿಥ್ಯೆ, ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಸವೆ : ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸು ಆಗಿರುವಂತೆ, ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಧ್ಯಾಸವು ಉಂಟಾಗಿರುವದು. ಮೂಲಾಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಅನಾದಿ ; ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು, ಅದು ಸಾದಿ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಲಕ್ಷಣವು ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವು.

(೩) ಅಧ್ಯಾಸವು 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿರುವದು' : ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿಷಯ ವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲೂ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ ; ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತೋರುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸವು ಸ್ಮೃತಿಯ ರೂಪದ್ದಾಗಿರುವದಾದರೂ ಅದು ಬರಿಯ

ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ನೆನಪು. ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದೆ ನೆಂದು ತೋರುವದೇ ಹೊರತು ಅದು ಈಗ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವದೆಂದು ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ (ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವ) ವಸ್ತು ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಅಧ್ಯಾಸವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲ. 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂದು ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅಂಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಂಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಅದು ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದ ಸ್ಮೃತಿ, ಇದು ಎಂಬುದು ಎದುರಿಗಿರುವದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಥಾರ್ಥ ; ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ ; ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ - ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬೇರೆಯೆಂತಲೂ ಎದುರಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಇದ್ದಂತೆ ಆಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂತಲೂ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

(೪) ಸಾಧ್ಯಧ್ಯಾಸವು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆಗಿರುವದು : ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಹಿಂದೆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವದು ; ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣದ್ದ ರಿಂದ, ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಹೊಳೆಯುವದಿಷ್ಟನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ತಪ್ಪುನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಡುವೆವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು.

ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸಾಧ್ಯಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದಾದರೂ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವ, ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ, ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಾಸಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದ ಕ್ಕಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೆ ಕಂಡಿರುವ' [ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ:] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನುಪ ಯೋಗಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಇದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ ಯೆಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವದಲ್ಲ, ಇದು ಅನಾದ್ಯಧ್ಯಾಸ. ಕಾಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೇ, ಅದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವದು. ಕಾಲದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆಯೇ ಕಾಲಸಹಿತವಾದ ಅನಾತ್ಮಮಾತ್ರದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮತ್ತೊಂದು

ಕಾಲವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಆಗಿರುವದು. 'ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು' ಎಂಬುದೇ ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣ ; ಇಲ್ಲಿರುವ 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಃ' ಎಂಬ ಮಾತು ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ (ಖಂಡ ೭) ಬರೆದಿರುವ 'ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ ಅತಸ್ಮಿಂಸ್ತದ್ಬುದ್ಧಿರಿತ್ಯವೋಚಾಮ' - (ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು) ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೆಡಿಸಿರುವರು. ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(೫) ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದಗಳು :

(ಅ) ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಆರೋಪಿತ - ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೇ ; ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಯೂ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೇ, ಆದರೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮೆಯಾಗುವದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲಎಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುವ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ. ಸ್ಫಟಿಕದ ಹತ್ತಿರ ದಾಸಿವಾಳದ ಹೂವನ್ನು ಇಟ್ಟರೆ ಬೆಳ್ಳಗಿರುವ ಸ್ಫಟಿಕವೇ ಕೆಂಪಾಗಿ ತೋರುವದು. ಸ್ಫಟಿಕ, ಹೂ- ಎಂಬ ಧರ್ಮಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಒಂದರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದರಂತೆ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವೆವು, ಇದೇ ಅವಿವೇಕದಿಂದಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಸವು - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವರು. ಇದೂ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ.

(ಆ) ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಲಾಗುವದೋ ಆ ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಧ್ಯಾಸ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ನೋಡುವೆವು, ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಾದರೂ ಕಂಡ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು, ನೆನಸಿಕೊಂಡ ಬೆಳ್ಳಿ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ 'ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದು ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಮುಂತಾದವರ ಮತ.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಬಂಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಮಾಡುವದರಿಂದ ಬಂಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅವರ ಮತವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಧ್ಯಾಸ. ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಎರಡು ವಸ್ತು ಬೇಕು. ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಯಾವದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವೆವೋ ಅದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆನಿಸುವದು. ಯಾವದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವೆವೋ, ಅದು ಆರೋಪಿತ, ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಸ್ತ. ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಬೆಳ್ಳಿ ಆರೋಪಿತ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಸ್ತ. ಆರೋಪಿತವಾದ, ಎಂದರೆ ನಾವು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ, ವಸ್ತು ನಿಜವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ ; ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಆರೋಪಿತವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು - ಎಂಬುದು ಕೆಲವರ ಮತ. ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರೂ ಈ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿರದವರು. ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಅಧಿಷ್ಠಾನಾರೋಪಿತಗಳೆರಡೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಆಗಬಹುದು ಎನ್ನುವರು ; ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ಆರೋಪಿತವು ಕಲ್ಪಿತವಾದರೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು' ಎನ್ನುವರು. ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವರು, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು ; ಇಬ್ಬರೂ ಅವರವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆರೋಪಿತವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾಖ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಹೆಸರಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

(೬) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ತೋರುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗಿರುವದು : ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮತಭೇದಗಳಿರುವವು. ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಸತ್ಯ, ಆರೋಪಿತವೂ ಸತ್ಯ ; ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಆರೋಪಿತವೂ ಎರಡೂ ಅಸತ್ಯ ; ಅಧಿಷ್ಠಾನವೊಂದೇ ಸತ್ಯ, ಆರೋಪಿತವು ಅಸತ್ಯ- ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮತಭೇದವಾಗಬಹುದು. ಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ, ಧರ್ಮಿಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ, ಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ

ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮತಭೇದವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡ ಗಳೂ ಎಷ್ಟೋ ಆಗಬಹುದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ಮತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರ ಯಾರ ಮತಗಳು ಸೇರಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷವೇನೆಂಬು ದನ್ನೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾದವೆಂಬ ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ಹೊಸಪ್ರಕಾರವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದೇ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಿಂದೀಚೆಗೆ ಬಂದ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಮತಭೇದವಿಲ್ಲ : ಧರ್ಮವು ಆರೋಪಿತ ವಾಗುವದೆನ್ನುವವರು, ಆ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದು ಆರೋಪಿತವಾಗುವದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಅನುಭವವನ್ನೂ ನೆನಪನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸ ವಾಗುವದೆನ್ನುವವರು ಇವೆರಡೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯು ವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಾವು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಮತ ದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗು ತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಮತಭೇದವಿಲ್ಲ ; ಆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

---

೩. (೧) ಇನ್ನು ಉಪಪತ್ತಿಭಾಷ್ಯ : ಉಪಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಭಾವನಾ ಭಾಷ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಭಾವನೆ ಎಂದರೆ ಇದು ಹೀಗಿದ್ದೀತೆ ? ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಹೀಗಿರುವದಕ್ಕೇನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವದು.

ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮ, ಆತ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರಲಾರರು ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೆವಷ್ಟೆ. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೊರಗೆಡವಿರುತ್ತಾನೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಅಧ್ಯಾಸ ವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು :-

(ಅ) ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲ, ಅನಾತ್ಮವು ವಿಷಯ. ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು.

(ಆ) ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಗ್ರೂಪನು ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಸ್ವರೂಪ ; ಅನಾತ್ಮವು ಪರಾಗ್ರೂಪ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೊರಗೆ ಎದುರಿಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತು. ಎದುರಿಗಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡಬಹುದು, ನಮ್ಮ ಒಳಗೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಮಾಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

(೨) (ಆಕ್ಷೇಪ) ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ; ವಿಷಯನಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದರೆ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೋ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡ ಬಹುದೋ - ಈ ಎರಡೂ ವಿಷಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು - ಎಂಬುದೊಂದು ನಿಯಮವಿದೆ. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಅಂಗೀಕಾರವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ. ನೀನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದೇ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು.

(ಪರಿಹಾರ) ಯಾವ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದರೂ ವಿಷಯವೆ ; ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯನಾದಂತೆ ಆಯಿತು ; ಗೋಚರವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ವಿಷಯವೆ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯಿ ಯೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯನೆಂದೂ ನೀವು ಕರೆದದ್ದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ? ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿತ್ವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವಾಗ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯಿ, ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯಿತ್ವವು ಯಾವಾಗಲೂ ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ

ವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೋ, ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಜನರು ಕರೆಯಬಹುದು ; ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯತ್ವವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂದು ಕರೆಯುವದು 'ಅಧ್ಯಾಸವು', 'ಭ್ರಾಂತಿಯು' - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯಿತ್ವವೂ ಎರಡೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವು - ಎಂಬುದು ಈ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುವದು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ತಲೆದೋರಬಹುದು. ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿ ವಿಷಯನಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮೊದಲೇ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೂ ವಿಷಯತ್ವವೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರತ್ವವೆಂಬ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಸವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವು ಎಲ್ಲಿ ಬರುವದು ? ವಿಷಯತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಹೋಲಿಕೆ ಎಲ್ಲಿ ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ?

ಈ ಸಂದೇಹವು ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಬಂದಿರುವದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವದಲ್ಲ ; ಅದು ಅನಾದ್ಯಧ್ಯಾಸವು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಆಮೇಲೆ ಆತ್ಮನೂ ಅನಾತ್ಮವೂ ವಿಷಯವಾಗಿವೆ ಯೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಯಾವಯಾವಾಗ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೋ ಆಗ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವ ದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ದಕ್ಕೆ 'ನಾನು', 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾದ ಮೇಲೆ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ವಾಗುವದೆಂದು ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಲ್ಲ. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅದು ಕಾಲಕೃತಕ್ರಮವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಶಂಕೆಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಅವನು ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದನು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದನು ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವಿದ್ವಾಂಸನಾದನು, ಆಮೇಲೆ ಅಷ್ಟು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದನು - ಎಂದು ಯಾರೂ ಕಾಲಕ್ರಮ ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ

ಗೋಚರವಾಗುವ ಹಸುವನ್ನೂ ಕರುವನ್ನೂ ಕಂಡವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಹಸುವು ಹುಟ್ಟಿ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಕರು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಾಲವನ್ನೂ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವದು.

(೩) ಇದಲ್ಲದೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಹೋಲಿಕೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುವರು. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯನಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಮತ್ತು ಎದುರಿಗಿಲ್ಲದ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಯಾವಾಗಲೋ ಇದ್ದ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಆರೋಪಮಾಡುವದಿಲ್ಲ ; ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅಂಥ ಪರೋಕ್ಷವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಆರೋಪಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಆರೋಪಿತ - ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸದೆಯೇ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವೆರಡೂ ವಿಷಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಎದುರಿಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ''ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

'ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದರ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೇಕೆ ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಏನು ಹೇಳಬೇಕು ? ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿರುವವರಾಗಲಿ, ಅರಿತಿರುವವರಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎದುರಿಗಿರುವ ಎಮ್ಮೆಯ ಕೋಡನ್ನು ಇದು ಮೊಲದ ಕೋಡೆಂದು ತಿಳಿದು ಯಾರೂ ಮೋಸಹೋಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೊಲದ ಕೋಡೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯನಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧನೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯನಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಜನರು ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವರೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ

ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವರೆಂದೂ ಹೇಳುವರು ; ಇದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಆತ್ಮನೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ರುವದಿಲ್ಲ ; ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನೇರಾಗಿ ತೋರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯನಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ತಾನೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಅನುಭವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇನೂ ನಮಗೆ ಮರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಲದಿಂದಾಗಲಿ ದೇಶದಿಂದಾಗಲಿ ಬಹು ದೂರವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಂಥ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೊ - ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ; ನಮಗೆ ನಾವೇ ಪರೋಕ್ಷವೆಂದಾಗಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದು ಪರೋಕ್ಷವಲ್ಲವೋ ಅದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವದು ; ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಪರೋಕ್ಷನಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವದವನಾದ್ದ ರಿಂದ ಅವನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನು. ಪರೋಕ್ಷನಲ್ಲದೆಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷನು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಒಂದ ನ್ನೊಂದೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು, ನಾನು ಕಿವುಡನು, ನಾನು ಬದುಕಿರುವೆನು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗಿರುವದನ್ನೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗಿಬಿಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನು ಎಂದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲದ ದಾರ್ಶನಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅವಿಷಯವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸ

ಮಾಡಿದ್ದು ? - ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವದು, ಮತ್ತು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರು ವದರಿಂದ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡಿದ್ದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಗೇ ಅಧ್ಯಾಸವಿಚಾರವು ಕೊನೆಗಾಣಲಾರದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವೆಲ್ಲಿದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟೀತೆಂದು ವಿಷಯ ವನ್ನೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಂತೆ ಒಂದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿಬಿಡುವದು. ಚಿನ್ಮಾತ್ರರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮ ನನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಜನರು ಅವನನ್ನು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯವು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯವೆಂದೂ ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬ ಉತ್ತಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎರಡನೆಯ ಉತ್ತರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊರಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

(೪) ಆಕಾಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಿಳಿಯದವರು ಅದರ ತಳವು ಮಲಿನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ **ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತ ದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :**

(ಅ) ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ತಳವು ಮಲಿನವಾಗಿರುವ ಕೊಪ್ಪರಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ : ಆಕಾಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ, ತಳವು ಮಲಿನವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಆರೋಪ್ಯ - ಇವುಗಳೆರಡೂ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಹೋಲಿಕೆ ಇರಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

(ಆ) ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಆಕಾಶವು ತಳದಲ್ಲಿ ಮಲಿನವಾಗಿರು ವಂತೆಯೇ ತೋರುವದು ; ಅವರು ತಮಗೆ ಕಂಡಂತೆಯೇ ವಸ್ತುವು ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಇದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಹೊರತು ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಆಗಿರುವ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿಚಾರಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜನರಿಗೆ ಆಗಿರುವದು.

(ಇ) ವಿಚಾರದಿಂದ ಆಕಾಶದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ನಾವು 'ಆಕಾಶವು ನೀಲವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೊದಲಿನ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಮತ್ತೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಉಳಿದವರಂತೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದು. ಜ್ಞಾನವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದಿಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲೇನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆನಿಸುವದು.

---

೪. ಇದು ಪ್ರಮಾಣಭಾಷ್ಯ ; ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಲಕ್ಷಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬರುವದಾದರೂ ಅದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿದ್ದರೆ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬ ಗೌರವದ ಹೆಸರನ್ನು ಅವರು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನ್ಯಾಯಭಾಷ್ಯವು 'ನಮಃ ಪ್ರಮಾಣಾಯ' ಎಂಬ ಮಂಗಳವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಒಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅರಿಯದೆ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ, ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು, ಇದೇ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಮೂಲವು ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ತಿರುಳು. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಬೌದ್ಧರು, ಸಾಂಖ್ಯರು, ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದವರು, ತಾರ್ಕಿಕರು, - ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಇದ್ದರೂ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಮನದಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿದವರು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಇದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(೧) ವಿದ್ಯೆ, ಅವಿದ್ಯೆ : ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳೆರಡರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರು ವದೇ ಕಾರಣವಷ್ಟೇ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನು ಒಂದೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡದ್ದು ತಪ್ಪೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಡುವದು. ಸರಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೋಗುವದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಅದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ, ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧ ವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಕರೆದದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಂಡಿಲ್ಯವಿದ್ಯೆ, ಸಂವರ್ಗವಿದ್ಯೆ, ಉಪಕೋಸಲವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು, ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಈ ವಿದ್ಯೆಯ ವಿಚಾರವು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನಾ ರೂಪವಾದದ್ದೇ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

(೨) ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದರಿಂದಾಗ ಬಹುದಾದ ದೋಷವಾಗಲಿ ಗುಣವಾಗಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ : ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿತ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಸ್ತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೆರೆಯೆಂದು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಬಯಲು ಒದ್ದೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕೆಸರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ವಿಷವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಭರಣವಾಗುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಬರಿಯ ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಮೇಲೆ - ಈ ಮೂರೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು.

ಇದು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ -ಎಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮವೇನೂ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ - ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಅಧ್ಯಾಸಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.

(೩) ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಹೊರಟಿರುವವು : ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಹೊರತು ಇದನ್ನು ನಂಬುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ; ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೇಳುವವರೇ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಂಕುಳಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಉತ್ತರವಾಗಿದೆ.

(೪) ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿವೆ : ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಅವಶ್ಯ. ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂದು ಅನೇಕರು ಬಗೆಯುವರು. ಆದರೆ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. **ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವು, ಸಕಲವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವು - ಎಂಬುದೇ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ತಿರುಳು.** ಇದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಂಡರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಶಯಗಳೆಲ್ಲ ತೊಲಗುವವು.

ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಾಸವಾದರೆ ಆತ್ಮವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲ ? - ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವ್ಯವಹಾರವು ಅಧ್ಯಾಸವಾದರೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನು, ತನ್ನನ್ನು ರುಜುವಾತುಮಾಡುವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಯಸಿ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಇದ್ದಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂಶಯಪಡುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರು ಸಂಶಯಪಡುವರೋ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮನು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ಅನಾತ್ಮವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರರೂಪವಾಗಿ ಸಿದ್ಧ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರವನ್ನೂ ಕೋರದೆ, ಸರ್ವರ ಅನುಭವವೆಂಬ ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಸ್ತತ್ವವೂ ಈ ಭಾಷ್ಯಾವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಿಕ್ಕವರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೋ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವು ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವವು. ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಯಾವದೊಂದು ಮಂಗಳವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಬರೆಯದೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಆಯಾ

ಮಂಗಲವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಯಾ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಊಹಿಸ ಬಹುದಾಗಿರುವದು ; ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಪ್ಪುಗುವದು. ಈ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾತ್ರ ಯಾವದೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆದರಣೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ತಟ್ಟನೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಗಲವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಗಲವೂ ಇರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನು. ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ಮರಣೆಯ ರೂಪವಾದ ಮಂಗಲವೂ ಆಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

೫. (೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪ ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ : -

(ಅ) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವದು ; ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯ - ಎಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ - ಎನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಆ) ಜನರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ದುಷ್ಟವಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಿರಿ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಪೌರುಷೇಯ, ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯ ?

ಈ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಾನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

(೨) (ಅ) ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬೇಕೇಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯಸಾಧನ. ಪ್ರಮೆ

ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಅನುಭವ ; ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಿತಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು. ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವನು. ಯಾವದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬೇಕೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದು ಹೆಸರು. 'ನಾನು ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿದೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಮಾತೃ, ಘಟವು ಪ್ರಮೇಯ, ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಣ್ಣು ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (perception) ; ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುವಂತೆ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅನುಮಾನ (inference) ; ಎತ್ತಿನಂತೆ ಗವಯವಿರುವದು ಎಂಬಂತೆ ಹೋಲಿಕೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಉಪಮಾನ (comparison) ; 'ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿರಬೇಕು' ಎಂಬಂತೆ ತಿಳಿವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ (presumption) ; 'ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಣ್ಣಿರುವವನು ನೋಡಿದಾಗ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಘಟವು ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಗೋಚರವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ (non-perception) ; ತಿಳಿದವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಅಥವಾ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಬ್ದ (word). ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಿತಿಗಳೂ ಆರು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಕರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಆರು ಬಗೆ. ಈ ಆರನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ ; ಕೆಲವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಶಬ್ದ - ಇವು ನಾಲ್ಕೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವರು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ - ಎರಡರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸೇರಿರುವವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವವೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆನ್ನುವ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಸಂದೇಹಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅರಿತು ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ ನಿಶ್ಚಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ದೂರದಲ್ಲಿ ನೀರಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೀರುಕುಡಿದು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ; ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಹಾರ. ದೂರದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರ ಬೇಕೆಂದೂಹಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾರೆ ; ಇದು ಅನುಮಾನವ್ಯವಹಾರ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ

ಪ್ರಮಾಣದ ಬಲದಿಂದ ಸಫಲವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುವವು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸಫಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಿಳಿವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ಅವು ವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೇ ಎನ್ನಬೇಕು, ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಿತಿಯೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದಾದರೆ ಅಪ್ರಮೆಗೂ (ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ) ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುವದಲ್ಲ ! - ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರಿ, ತಪ್ಪು ; ಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯಾ - ಎಂಬ ಒಳಭೇದಗಳು ಇರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸರಿಯೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತಪ್ಪೆಂದೂ, ತೋರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರ ದಲ್ಲಿಯೇ ಸರಿ, ತಪ್ಪು - ಮೊದಲಾದ ಒಳಭೇದಗಳೂ ಆಗಿರುವವು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ದೇಹವೇ ನಾವೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವಷ್ಟೆ ; ಈ ದೇಹವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ದೇಹವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಹವೂ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೇನೋ ಇರುವೆವು, ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಮಾತೃಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹವನ್ನು ನಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದ ರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ನದಿಯ ನೀರು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸುವದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು ; ಬಿಸಿಲ್ಕುದುರೆಯ ನೀರು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ ವೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ವಿಧವಾದ ಸತ್ಯ ಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದೋ ಅದು ಸತ್ಯವು ; ಯಾವದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಡುವದೋ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ

ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದು ; ಅನಾತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ವಸ್ತುವು ಗೊತ್ತಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯವು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ, ಪ್ರಮಾತೃ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತೇವಷ್ಟೇ ; ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ, ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ, ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದೆಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಆ) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದಾಗುವದಕ್ಕೆ ದೇಹವನ್ನು ತಾನೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ತನ್ನವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಅಧ್ಯಾಸವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆವಿದ್ಯಕ - ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿ ಆದದ್ದು - ಎಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಆ ಯುಕ್ತಿಯ ತಿರುಳು. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆವಿದ್ಯಕವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಫಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಸಾಗೀತು ? - ಎಂಬುದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಆದರೆ ಪಶುಪಕ್ಷಿ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವು ; ಅವೆಲ್ಲ ವಿವೇಕದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಪಶುಗಳಿಗೆ ತಾವು ಯಾರು ಎಂಬ ವಿವೇಕವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯುವದಕ್ಕೂ, ಹುಲ್ಲನ್ನು ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೂ, ಪೆಟ್ಟನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ, ಎದುರಿಗೆ ಬರುವ ಗಾಡಿ ಮೋಟರು - ಮುಂತಾದವುಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅತ್ತ ಸರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಯಾವ ವಿವೇಕವೂ ಬೇಡ. ಇಂಥಿಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು, ಇಂಥಿಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂಜರಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕೂಡ ಅವು

ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪಶುಗಳಿಗೇನೂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಬರುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಆಗುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ವಿವೇಕವೇನೂ ಇರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಅರಿಯುವದು, ಮಾತಾಡುವದು - ಎಂಬರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಬೇಕಾದದ್ದರ ಕಡೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವದೂ ಬೇಡದ್ದರ ಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿರುವದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅವಿವೇಕ ಪೂರ್ವಕವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಆಶಯವು.

ಪಶ್ವಾದಿಗಳು ಆಯಾ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರಿಯುವದು, ಹಿಂಜರಿಯುವದು - ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸ್ವಭಾವವಾದರೂ ವಿವೇಕಶಾಲಿಗಳಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಯಾರೆ ? - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ : ಇಷ್ಟವಾದದ್ದರ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿಯುವದು, ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದರ ಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಂಜಗ್ಗುವದು - ಇದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆಯೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವವೇ ಹೊರತು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವ ವಿವೇಕದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಿನ್ನವದು, ಕುಡಿಯುವದು, ನಿದ್ರಿಸುವದು, ನಿಲ್ಲುವದು, ಓಡುವದು - ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟೋ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವವು ; ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವು ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ನಡೆಯುವವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವೇ ; ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಹಾಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವರೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೂ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದೂ ನಂಬಿ ಮುಂದುವರಿಯುವವರು ಅಥವಾ ಹಿಂಜರಿಯುವವರು ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೂ ನಿಜವಾದ ಹಾವನ್ನೂ ಕಂಡರೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಯುವರೇ ಹೊರತು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೂರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು ಸಾವಿರಾರು ಉಂಟು ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ

ವಿವೇಕವು ಆಧಾರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ಕನಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಗಳೂ ಮತ್ತೆ ಕನಸಾಗುವಾಗ ಅವಿವೇಕಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾವು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿವೇಕ ಪುರಸ್ಸರವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

೬. **ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ** : ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ; ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವೇ ಆಯಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ತಿಳಿದವನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಅಜ್ಞಾನಿಯೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಂಕೆಯೊಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ತೋರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ :

ನಾನು ಕರ್ತೃ, ಸ್ವರ್ಗವು ನನಗೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಫಲ, ಇದಕ್ಕೆ ಯಾಗವೇ ಸಾಧನವು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯದ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು. ಆದರೆ 'ನಾನು ಕರ್ತೃ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಹಂಕಾರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹ - ಇವುಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿ ಯಾದವನೂ 'ನಾನು ಕರ್ತೃ, ಇಂಥ ವರ್ಣದವನು, ಇಂಥ ಆಶ್ರಮದವನು, ಇಂಥ ವಯಸ್ಸಿನವನು ; ನನಗೆ ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯವೇ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದೇ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವೂ ಅವಿದ್ಯಾಮೂಲಕವೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅವುಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆಹೋಗುವವು. ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿವೆ

ಎಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಚನಗಳಿಗೂ ಭೇದವೊಂದಿದೆ ; ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ, ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೊರಟರೂ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಸುವದೇ ಇವುಗಳ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರುವದು. ಪ್ರಮಾತೃವಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಮಾತೃವಲ್ಲವೆಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಂಟಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ, ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಧ್ಯಸ್ತ. ಮಿಥ್ಯೆ - ಎಂದು ಇವು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೇ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುವವು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಸುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಅಂತ್ಯಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂಬುದನ್ನೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ೪ನೆಯ ಖಂಡದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಪ್ರಮೇಯನಲ್ಲ ; ಅವನು ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ಧನಲ್ಲ, ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನ್ನುವರು.

೭. (೧) ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಉಪಸಂಹಾರಭಾಷ್ಯ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು, ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು, ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೆಂದು ಲಕ್ಷಣಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಸಂಭಾವನಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವಲ್ಲ, ಅವನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು ?' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅಧ್ಯಾಸವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದೆಂದು ಒಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ, ಆತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ಬಳಿಕ 'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು, ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡದೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ

ಆಯಿತು. ಈಗ ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣನೆಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅಧ್ಯಾಸವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸವೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು, 'ಅನ್ಯಸ್ಯ ಅನ್ಯಾವಭಾಸತಾಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳು, ಹೊಲಮನೆ, ಹಣಕಾಸು - ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು, 'ಇದು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸದ ಫಲವು. 'ನಾನು ದಪ್ಪಗಿರುವೆನು, ಬೆಳ್ಳಗಿರುವೆನು' - ಮುಂತಾದವು ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವು. ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು ; ಇದು ಅನಾತ್ಮವಾದ ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ಧರ್ಮಿಯ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಅಹಂಕಾರವೇ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ತನಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿದರೂ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ - ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಜನರಿಗೆ ಈ ಭೇದವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಬೆರೆತುಕೊಂಡೇ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದು, ಇದೇ 'ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರನು' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಹೀಗೆ 'ನಾನು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ಓಡುತ್ತೇನೆ' - ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಾನು ಎಂದು ಧರ್ಮಿಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವೂ 'ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ' ಮೊದಲಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಇರುವದು ; 'ನನ್ನ ಮಗನು ಬಡವಾದನು, ನಾನು ಕೆಟ್ಟೆನು' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದ ಧರ್ಮಿಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೂ 'ನನ್ನ' ಎಂಬ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧಾಧ್ಯಾಸವೂ 'ಕೆಟ್ಟೆನು' ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಬೆರೆತಿರುವವು.

ಅಹಂಕಾರದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಉಂಟಾಗುವವಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹವೇ - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಧ್ಯಾಸವಾಗುವಾಗ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಹಮಧ್ಯಾಸವು ತಾನು ಇದ್ದರೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮರೆಯಾಗಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಂತಃಕರಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡದೆ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

(೩) (ಅ) ಹೀಗೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಜನರ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದು : ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅಧ್ಯಾಸದ ವಿಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಹಿಂಡಿಟ್ಟಿರುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ :

(ಆ) 'ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲ, ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಚನವು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ತಪ್ಪೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು. ಕಾಲವೆಂಬುದೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂದು ಆಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯುವದೆಂದಾಗಲಿ ಯೋಚಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ನಾನು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮೊದಲು, ನನ್ನ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸವೂ ಆಮೇಲೆ ಆಗುವದು - ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದ್ಯನಂತವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವರು. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ, ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ಒಂದೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಸತ್ಯಾನೃತಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವರು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದು, ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದು, ಸತ್ಯಾನೃತಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು - ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಒಂದು ಆಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ.

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ 'ಇದು ಎಚ್ಚರವೇ, ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಿದೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು' ಎಂದು ನಾವು ನಂಬಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ 'ಅದೆಲ್ಲ ಕನಸೇ, ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿಬಿಡುವಂತೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಧ್ಯಾಸ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಇರಲೂ ಇಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಇ) 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಜನರ ಸ್ವಭಾವ' : ಅದು ಏನಾದರೂ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ, ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗ ಅದೇ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುವದು.

(ಈ) 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯರೂಪವು' : ಎಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇದು ಬಾಧಿತವಾಗುವದು.

(ಉ) 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದು' : ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂಬುದು ಜನರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅವರ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ತೋರತಕ್ಕದ್ದು. ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮಗುಣಗಳೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೆಂದೇ ಆಗಿರುವದು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದೇ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು.

(ಊ) 'ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದು' : ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ.

೮. (೧) ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣ : ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು, ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚು, ಅತ್ಯಾಶೆ, ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಆಗುವವು ; ಅವುಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳುಂಟಾಗುವವು ; ಇವುಗಳಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜನ್ಮಗಳು ಉಂಟಾಗುವವು ; ಅವುಗಳಿಂದ ದುಃಖವುಂಟಾಗುವದು - ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವೇ ಮೊದಲು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮೂಲವು ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

(೨) 'ಆತ್ಮರು ಅನೇಕ, ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪರು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಎಲ್ಲಾ ಕೇಡುಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ, ಅವನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆ, ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ವಿದ್ಯೆ.

ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ;

ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೊಂದು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಗೋಚರವಾದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ; ಯಾವದೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮನು ; ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವದು ನಿಜವಾದರೆ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೂ ಅನಾತ್ಮದಂತೆಯೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬೇಕಲ್ಲವೆ ! - ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವದು ಅಧ್ಯಸ್ತವೋ ಅದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡದೆ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗುವ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವ, ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರತ್ವ, ಅನಾತ್ಮಸಂಬದ್ಧತ್ವ - ಇವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಸಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ತಪ್ಪದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಅನಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವು ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಂದುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಆಗುವದೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೇ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯು.

(೩) ಸಕಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯೇ ವಿಷಯವು : ಅವು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ವೇದಾಂತಗಳು ಬರಿಯ ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಂದೋ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆಯೆಂದೋ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆ ಇದೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಉಪಾಸನೆಯಿದೆ ; ಈ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

(೪) ಸರ್ವವೇದಾಂತಗಳಿಗೂ ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು. ಶರೀರದಲ್ಲಿ

ತಾನಿರುವೆನೆಂದು, ಅಥವಾ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವು ತನಗೆ ಇದೆ ಎಂದು, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಶಾರೀರಕನೆಂದು ಹೆಸರು ; ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಪೂಜ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪೂಜ್ಯವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಅದಕ್ಕೆ ತಿರುಳು - ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಶಾರೀರಕನ, ಎಂದರೆ ಜೀವನ, ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಲ್ಲದ ಪೂಜ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೆಂದೂ ಹೆಸರಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಆರ್ಥಿಕಾರ್ಥವು, ಎಂದರೆ ನೇರಾಗಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಬಲದಿಂದ ತಾನೇ ಹೊರಡುವ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಲಭಿಸುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಷ್ಟೆ ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಂಧವು ಹೋಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವದೆಂದದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ತಾನೇ ಹೊರಡುವದು. ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

☆ ☆ ☆

ಒಂದನೆಯ ಪಾದ

೧. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ

೬. (೧) ಅಧಿಕರಣಸ್ವರೂಪ : ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೫೫೫ ; ಇವುಗಳನ್ನು ೧೯೨ ಅಧಿಕರಣಗಳಾಗಿ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಸರಿಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕರಣಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ವಿಷಯದ ಮೇಲಿಂದ ಇಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಧಿಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭಸೂತ್ರದ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ; ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯ, ಸಂಶಯ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂಗತಿ - ಎಂಬ ಐದು ಅವಯವಗಳಿರುವವು. ಏತರ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರವು ನಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗವು ವಿಷಯವು ; ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವೇ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುವದೋ ಆದನ್ನು ವಿಷಯವಾಕ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದೆ ಚರ್ಚೆಯೇ ನಡೆಯುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು ; ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗವೇ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೆನಿಸುವದು. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗ ತೋರುವ ಪಕ್ಷವೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ; ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಬಲವಾದ ಕಾರಣವು ಅಧಿಕರಣದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕರಣಗಳು ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪಾದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಿಂದಿನ

ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಉಪೋದ್ಘಾತ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಪ್ರಸಂಗ, ಅಪವಾದ, ಪ್ರತ್ಯುದಾಹರಣ, ಆಕ್ಷೇಪ - ಎಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿರುವದು. ಈ ಆರು ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶೇಷರೂಪವೂ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದೂ ಆಯಾ ಅಧಿಕರಣದ ಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಸೂತ್ರವಿಭಾಗಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅಧಿಕರಣವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಆಯಾ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೨) ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವು : ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿ, ವಿಷಯ, ಸಂಬಂಧ, ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂಬ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯವಿರಬೇಕು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು, ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಅನುಬಂಧಗಳನ್ನೇ ಇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪ್ರಯೋಜನವು, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವಾತನೇ ಅಧಿಕಾರಿ, ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೆಂಬುದೇ ಸಂಬಂಧವು. ಹೀಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದರಿಂದ ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬಗೆಬಗೆಯ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಭಾಷ್ಯವೇ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಹೃದಯವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಭಾಷ್ಯವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದು ನ್ಯಾಯವೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರವರು ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುಸರಿಸಿರುವರೆಂಬು

ದನ್ನೂ ಮಿಕ್ಕವರು ಹೇಗೆ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಥ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆಮೇಲೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು : ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ, ಮಂಗಲ, ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷೆ, ಆನಂತರ್ಯ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥ ಗಳಿರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಏಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೧. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ : ಅಥ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭ ಎಂದರ್ಥವಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆ - ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವದು. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ; ಈ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಥ ಎಂದರೆ ಆರಂಭ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

೨. (ಅ) ಮಂಗಲವೆಂಬರ್ಥವು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗು ವದಿಲ್ಲ : ಅಥ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಂಗಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ 'ಮಂಗಲವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಮಂಗಲವು' ಎಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಕ್ಯವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಆ) ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವ ಅಥ ಶಬ್ದವು ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುವದರಿಂದ ಮಂಗಲವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ : ಕೆಲವು ಶಬ್ದ ಗಳು ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮಂಗಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವು. ಅಥಶಬ್ದವು ಆ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. 'ಓಂಕಾರಶ್ಚಾಥಶಬ್ದಶ್ಚ ದ್ವಾವೇತೌ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪುರಾ । ಕಣ್ಠಂ ಭಿತ್ವಾ ವಿನಿರ್ಯಾತೌ ತಸ್ಮಾನ್ಮಾಙ್ಗಲಿಕಾವುಭೌ' ॥ (ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೂ ಅಥಶಬ್ದವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಂಠದಿಂದ ತಾವೇ ಮೊದಲು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಮಂಗಲ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿವೆ) ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿವಚನವು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

೩. ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದಾದಮೇಲೆ ಎಂಬರ್ಥವು ಆನಂತರ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ : ಒಬ್ಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರು 'ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷಾ' ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. "ಅಥೇತಿ ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಂ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಪೇಕ್ಷ್ಯ ಅನನ್ತರಂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಪ್ರಾರಮ್ಭಾರ್ಥಃ" (ಅಥ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ) ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾಕ್ಯವು ; ಇದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷೆಯೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನದು ಆದ ಮೇಲೆಯೇ ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವೂ ಆನಂತರ್ಯವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವದು ; ಇದೇ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾದರ್ಥವೆಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

೧೦. (೧) ವೇದಾಧ್ಯಯನವಾದ ಮೇಲೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ - ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನ : ಇಲ್ಲಿ ವೇದವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಭಾಗವಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಮುಂದೆ 'ಅಪಶೂದ್ರಾಧಿಕರಣ' (೧/೩/೩೪-೩೮), 'ವಿಧುರಾಧಿಕರಣ' (೩/೪/೩೭-೩೯) - ಇವು ಗಳ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವೇದಮೂಲಕವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೇದಾಧ್ಯಯನವು ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೂ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ:) ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ (ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕೆಂಬ) ವಿಶೇಷ(ವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ) ? - ಇದು ಆಚಾರ್ಯರ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತ್ತು ಈಚಿನ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ವಿವರಗಳಿಗೆ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳೇನೆಂದರೆ :-

(ಅ) ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದಾತನು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮೊದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ನೇರಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಕೂಡದೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷೇಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಆ) ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ :

(೧) ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ : "ಹೃದಯಸ್ಯಾಗ್ರೇಽವದ್ಯತ್ಯ ಜಿಹ್ವಾಯಾ ಅಥ ವಕ್ಷಸಃ" ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಅಗ್ರೇ (ಮೊದಲು), 'ಅಥ' (ಆಮೇಲೆ) ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪಶುವಿನ ಹೃದಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಕತ್ತರಿಸಬೇಕು, ಆಮೇಲೆ ನಾಲಗೆಯನ್ನು, ಆಮೇಲೆ ಎದೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಬೇಕು - ಎಂಬ ಕ್ರಮವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು - ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಕರ್ಮಿಯಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದು ; ಗೃಹಸ್ಥನಾಗದೆಯೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ವನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಎರಡಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಚನವಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಇಲ್ಲಿ ಶೇಷಶೇಷಿತ್ವವಾಗಲಿ ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವಾಗಲಿ ಇದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ : ಶೇಷವೆಂದರೆ ಯಾವದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥ ಕರ್ಮವು ; ಇದೇ ಅಂಗವೆನಿಸುವದು. ಇದು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಶೇಷಿಯು, ಅಂಗಿಯು. 'ಸಮಿಧೋ ಯಜತಿ, ತನೂನಪಾತಂ ಯಜತಿ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಯಾಜಯಾಗಗಳನ್ನು ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಯಾಜಯಾಗಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಯೇ ಅಂಗಿಯಾದ ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಶೇಷವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಶೇಷಿಯೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೂ ವಿಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೇಷಶೇಷಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಹೀಗೆ : ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಯಾಗಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಕರ್ಮವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಮಸವೆಂಬ ಮರದ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರುತುಂಬ ಬೇಕಾಗುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ "ಅಪ್ಪ್ರಣಯನ"ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪಶುಕಾಮನಾದವನು "ಹಸುವಿನ ಹಾಲುಕರೆಯುವ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ (ಗೋದೋಹನದಲ್ಲಿ) ತುಂಬಬೇಕು" ಎಂಬ ವಚನವು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಅಪ್ಪ್ರಣಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಚಮಸದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗೋದೋಹನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದವನೇ ಗೋದೋಹನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪ್ರಣಯನಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವು - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಎಂದು

ಸೂಚಿಸುವ ವಚನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

(ಇ) ಫಲಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಬೇರೆ : ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಫಲವನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳೂ ಹೊರಟಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಒಂದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣಫಲವು ದೊರೆಯಲಾರದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಷಯದ ಪೂರ್ಣರೂಪವು ಗೊತ್ತಾಗಲಾರದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ವಿಧಿಸಿದಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಫಲವು ದೊರಕುವದು. ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ದೊರಕುವ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಫಲ. ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಈಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವು ಫಲ ; ಒಂದಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟೀತು ?

(ಈ) ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ : ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವು 'ಮಾಡು', 'ಬಿಡು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದು ; ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ವಾಕ್ಯವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ವಚನವೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹೀಗೆ ಮಾಡು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸಲಿ - ಎಂಬ ಮಾತಂತೂ ಉಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿರುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವಿಧಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆಯೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವ ವಚನ, ಇನ್ನೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಚನ ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ವಿಧಿಗನುಸರಿಸಿ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅಥವಾ ಶ್ರವಣಾನಂತರ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ. ಭಾಷ್ಯಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ 'ಚೋದನಾ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವೇದವಚನವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿರೆಂದು ಒಬ್ಬರನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಕರ್ಮವಲ್ಲ.

(೩) (ಅ) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ : ಈ ಸಾಧನಗಳು ಇದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗುವದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಕರ್ಮಗಳು ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ ; ಕರ್ಮದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮುಂದೆ ೩-೪-೨೬ ಮುಂತಾದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಇರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು, ವಿಧುರಾದಿಗಳು ಕೂಡ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ; ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಎಂದರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತವಾದದ ಸಾರವು.

(ಆ) ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಿದೆ.

(೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕ : ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವದು ಎಂದು ವಿಶೇಷ ರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದರೆ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ ; ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಹೀಗಿರುವದು, ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಹೀಗಿರುವದು - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಯಾವದು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲವೋ ಅದು ಸಾಧನಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬಲ್ಲ ದಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಿಂದಾದ ಫಲವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯವೇ ; ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿರಲಾರದು, ಕಾಲಕೃತಪರಿಚ್ಛೇದವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರಲಾರದು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವು.

(೨) ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ವಸ್ತುಗಳ ಉಪಭೋಗದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿ : ಯಾವನಿಗೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವದೋ ಅವನಿಗೆ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿರಾಗವುಂಟಾಗುವದು ಸಹಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವು ದೃಢವಾಗಿದ್ದವನಿಗೇ ಈ ಬಗೆಯ ವಿರಾಗವುಂಟಾಗುವದು.

(೩) ಶಮದಮಾದಿಸಂಪತ್ತು : ಶಮ (ಅಂತಃಕರಣನಿಗ್ರಹ), ದಮ (ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ), ಉಪರತಿ (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಪಶಾಂತನಾಗಿರುವದು), ಶ್ರದ್ಧಾ (ಶಾಸ್ತ್ರ ಗುರುವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ), ತಿತಿಕ್ಷಾ (ಶೀತೋಷ್ಣಾದಿದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು),

ಸಮಾಧಿ (ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದೆ ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು) - ಇವೇ ಶಮದಮಾದಿಗಳು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳೀರುವ ಅಮಾನಿತ್ವಾದಿಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವವು.

(೪) ಮುಮುಕ್ಷುತೆ : ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ನಾನು ಇನ್ನು ಈ ದುಃಖವನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಲಾರೆನೆಂದು ತೀವ್ರವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ತವಕಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಮುಮುಕ್ಷುತೆ ; ನನಗೆ ಮೋಕ್ಷವೂ ಇರಲಿ - ಎಂಬ ಕುತೂಹಲದ ಅಭಿಲಾಷೆಯಲ್ಲ.

ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳೂ ಮುಂಡಕ, ಕಠ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ - ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಓದಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಸುಕೃತವಶದಿಂದ ಮೊದಲೇ ಆಗಿರಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಾದಿಗಳರ್ಥದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಲಪಡಬಹುದು.

೧೧. 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುವದು : ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವು ಉಂಟಾದವನಿಗೆ, ಕರ್ಮಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವು - ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಬಹುದಾದರೂ 'ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದಾತನಿಗೆ ಅಕ್ಷಯವಾದ ಸುಕೃತವುಂಟಾಗುವದು ; 'ಸೋಮಪಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮರಣರಹಿತರಾದೆವು ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಆಮುಷ್ಮಿಕಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೇ ನಂಬುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪತ್ತಿಯುಂಟಾದರೂ ಕರ್ಮಫಲವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು ; ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಫಲವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ - ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಫಲವು ಆಗುವದೆಂದೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಥಶಬ್ದವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವದೇ ಅತಃಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಹೇತುವಿನ ಕೃತ್ಯವು. ಕರ್ಮದಿಂದ ನಿತ್ಯಫಲವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಬಹುಕಾಲವಿರುವ ಫಲ

ವುಂಟಾಗುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯದ ಬಲವುಳ್ಳ ಶ್ರುತಿಯು ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಗಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೨. (೧) ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು. 'ಬ್ರಹ್ಮದ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿರು ತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಣೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು) ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಹಿಂದಿನ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಚತುರ್ಥೀತತ್ಪುರುಷವಾಗಿ ವಿಗ್ರಹವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದರು ; ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಚತುರ್ಥೀತತ್ಪುರುಷಸಮಾಸವಾಗುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಭಾವವಿರ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆ : ಕುಂಡಲಹಿರಣ್ಯಮ್ - (ಹತ್ತೊಂಟೀ ಚಿನ್ನ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಟಿಯು ವಿಕೃತಿಯು ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು, ಚಿನ್ನವು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎಂದರೆ ಕಾರಣವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಕುಂಡಲಾಯ ಹಿರಣ್ಯಮ್' ಎಂದು ಚತುರ್ಥೀಸಮಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶ್ವಘಾಸಃ (ಕುದುರೆ ಹುಲ್ಲು) - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯು ಹುಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅಶ್ವಸ್ಯ ಘಾಸಃ' ಎಂದು ಷಷ್ಠೀ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಕಾತ್ಯಾಯನವಚನವುಂಟು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಚತುರ್ಥೀ ಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲವೆಂಬುದು ತೋರಲೆಂದು ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಚತುರ್ಥೀಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಫಲವೆಂಬುದು ಷಷ್ಠೀತತ್ಪುರುಷದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಎಂಬ ಷಷ್ಠಿಯು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ತೃವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವದನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದೇ ಕರ್ಮವು - ಎಂಬುದು ಕರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು . ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಫಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ; ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಉಂಟಲ್ಲ ?' - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು : 'ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಭೇದಗಳೂ ಇರುವವಾದರೂ ಆ ಅರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರೊಬ್ಬರು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದರು. ಈ ಪ್ರಯಾಸವು ವ್ಯರ್ಥ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗ ಸಂದೇಹ

ವುಂಟಾದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕೆಂಬ ಚರ್ಚೆ ಬರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

(೩) (ಅ) ಬ್ರಹ್ಮದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯು ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ : ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಾರ್ಥ, (ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, ಕರಣ, ಸಂಪ್ರದಾನ, ಅಪಾದಾನ, ಅಧಿಕರಣ - ಎಂಬ) ಕಾರಕಗಳರ್ಥ - ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಸ್ವಸ್ವಾಮಿಭಾವಾದಿಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶೇಷವೆಂದು ಹೆಸರು, ಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಾದಿಕಾರಕಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಬರಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವಾಗ ಷಷ್ಠೀ ವಿಭಕ್ತಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ರಾಜ್ಞಃ ಪುರುಷಃ' (ಅರಸಿನ ಆಳು) ಇಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ; 'ಮಾತುಃ ಸ್ಮರತಿ' (ತಾಯಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ). ಇಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಬರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದರಿಂದ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ.

'ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುವದು' ಎಂದು ಕರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡುವದು' ಎಂದು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ? - ಎಂಬುದೀಗ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಮಾತು ಕೃದಂತವು. 'ಕೃತ್ಸಂಬಂಧವಿರುವಾಗ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠಿ ಬರುವದು' ಎಂದು (೨-೩-೬೫) ಒಂದು ವ್ಯಾಕರಣಸೂತ್ರವಿದೆ. 'ಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠಿ ಬರುವದು' (೨-೩-೫೦) ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಸೂತ್ರವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದು.

'ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಷಷ್ಠಿಯು ಸಮಾಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮವಿದ್ದರೂ 'ಕೃತ್ಸಂಬಂಧವಿರುವಾಗ ಷಷ್ಠಿಯ ಸಮಾಸವಾಗುವದೆಂಬ' ನಿಯಮವು ಈ ಪ್ರತಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷೇಧವಾಗಿರುವದು. 'ಈ ಕೃತ್ಸಂಬಂಧಷಷ್ಠಿಯು ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವಂತಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವದು' ಎಂಬುದೊಂದು ನಿಯಮವುಂಟು ; ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಷಷ್ಠಿಯು ಕೃತ್ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ

ಸಮಾಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಕ, ಅ - ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತ್ಯಯಗಳುಳ್ಳ ಕೃದಂತಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದವು ಅಕಾರಪ್ರತ್ಯಯವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ 'ಎರಡೂ ಹೊಂದುವಂತಿದ್ದರೆ' ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವಂತಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ 'ಬ್ರಹ್ಮಣಃ' ಎಂಬ ಷಷ್ಠಿಯು 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಕೃದ್ಯೋಗವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಸಮಾಸವಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರಂತೂ ಸಮಾಸವಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸಂಬಂಧವಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವು ತಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದೆಂಬುದೇ ಅವರ ಆಶಯವು.

(ಆ) ಏಕೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದದ್ದೇ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಈ ಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ; ಇಲ್ಲಿ 'ಏನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ?' ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ಮೊದಲು ಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕರ್ಮ ವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬೇರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಎಂಬುದು ಕರ್ಮಾರ್ಥಕಷಷ್ಠಿಯೇ.

(ಇ) ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಗುವದು : ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮ ವಾದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಏನೇನನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಅದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮುಗಿಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅದನ್ನು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮಣಃ' ಎಂದು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಕರ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ನೇರಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ" (ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡು ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡು' - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮದ ಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯವು.

೧೩. (೧) ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಸನ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯು ಫಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ : ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತುಮ್ ಇಚ್ಛಾ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು 'ಸಾ' ಎಂಬ ಸನ್‌ಪ್ರತ್ಯಯ - ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿದೆ ; ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬುದು ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಸನ್‌ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಇಚ್ಛೆಯು ; ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಚ್ಛೆಯ ವಿಷಯವು, ಇಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗೂ ಹೆಸರು, ಈ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಫಲರೂಪವಾದ ಅರಿವಿಗೂ ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾರವಾಗಿ ಆಗುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆವೃತ್ತಿಯುಂಟಾದಾಗ ನಮಗೆ ಆಗುವಂತೆ ತೋರುವ ಅರಿವು - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಹೆಸರಾಗುವದು. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆ - ಎನ್ನುವಾಗ ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು ? ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಅದು ಉಂಟಾಗುತ್ತಲೂ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಫಲಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು. ಈ ಫಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಗತಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿಯಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಸಾಲದು. ವೃತ್ತಿಯು ಬರಿಯ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಸಾಧನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಇಚ್ಛೆ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭೋಜನದಿಂದಾಗುವ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಭೋಜನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜನರು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ವೃತ್ತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಫಲಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು.

ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿಯು ಫಲವೆಂದದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಹೀಗೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವೂ ಈ ಅವಗತಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದೇ ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರೀ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಕೂಟಸ್ಥಾದ್ವಯಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವು, ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ : ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೆಂಬುದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಾಧನಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ

ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಆಡಿರುತ್ತದೆ. ಅನರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಯಿತು.

(೩) ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಲು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು : ಹಿಂದೆ ೧೧ನೆಯ ಖಂಡದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಆದಕಾರಣ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಧನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಸಾಧನಾಯತ್ತ ವಾದ 'ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ'ಲೂ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವದರಿಂದ'ಲೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವುಂಟಾಗುವದು - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳು ಹೋಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಲು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅವಯವಾರ್ಥವಾದರೂ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವದೇನೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯು ತಾನಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತು ಒಬ್ಬರು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದೋ 'ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛಾಮೂಲಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದೋ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ವಿವಕ್ಷಿತವೆ, ಅಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

೧೪. (ಆಕ್ಷೇಪ) : ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೊ, ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರು ವದಿಲ್ಲವೊ ? ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಷಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು, ಅದರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರಬೇಕು ; ಅಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇನು ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಈವರೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾದ್ಯನರ್ಥದ ನಾಶವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(ಪರಿಹಾರ) : (ಅ) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದರಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು 'ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದು ?' ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು. ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದೇ ಆಯಿತು. ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೫. (೧) (ಅ) ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಯಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು :

(೧) ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ದೇಹಾಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಮತ್ತು ಲೌಕಾಯತಿಕರು ಎಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ದೇಹ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು.

(೨) ಚೇತನವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು . ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೂ ಭೇದಗಳು.

(೩) ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು ; ಇವರು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಗಡ.

(೪) ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಇವರೂ ಬೌದ್ಧವಾದಿಗಳು.

(೫) ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕರ್ತೃವೂ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು. ಈ ಮತವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕರು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮುಂತಾದವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು.

(೬) ಅವನು ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತನೇ, ಕರ್ತನಲ್ಲ - ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ಇವರು ಸಾಂಖ್ಯರು. ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಬಂದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

(೭) ಆ ಭೋಕ್ತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು. ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು, ಅಪ್ಪದಿಕರಾದ ಸೋರೋ ಆಸ್ಟರ್, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಮಹಮ್ಮದ್ - ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೮) ಅವನು ಭೋಕ್ತನಾದ ಜೀವನ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು. ಇವರೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು, ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪರಾದ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೂ ಇಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ, ಅವನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಥವಾ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ.

(೮) ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದನ್ನು ನಂಬಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದೀತು : ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ನಿಜವೆಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಉತ್ತಮಪ್ರಯೋಜನವು ಆಗದೇ ಹೋದೀತು. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು. ಅದು ಆಗದಿದ್ದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವದೆಂಬ ಅನರ್ಥವಾಗುವದು ; ನಾಸ್ತಿಕರ ವಾದವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಸಾರ ದುಃಖವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಸಂಶಯವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(೧) ಸಂದೇಹವಿರುವದೇ ವಿಷಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ವಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

(೨) ಸಂದೇಹಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಂದರೆಯುಂಟು, ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವುಂಟು - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

ಇದಿಷ್ಟನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಆರ್ಥಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ಸಲ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ಅಧಿಕಾರ, ಅತಃಶಬ್ದದಿಂದ ಸಂಬಂಧ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಷಯಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರಾಕ್ಷರಗಳ ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೨) "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆ ಯನ್ನು - ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು- ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ :

(ಅ) ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಯುಂಟಾದವನು ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ ' ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಆ) ತರ್ಕವು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಕರಣವು : ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕರಣವು. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ತರ್ಕವು ಉಪಕರಣವು. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದ ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು.

☆ ☆ ☆

೨. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

೧೬. (೧) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ : ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ತವ್ಯಾ' (ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನುಮಾಡಬೇಕು) ಎಂದೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದೆ - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾರಂಭದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಇದರರ್ಥದಿಂದ ತಾನೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ - ಎಂತ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

(೨) ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ? ಎಂದರೆ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ : 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಗಳು ; ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವೆಂತ ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಉತ್ತರಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ಭಾವ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮವೇ ಆದರೂ ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ ; 'ಅಗೋ ಕಾಗೆಯು ಬೆಂಗಟೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂತಿದೆಯಲ್ಲ, ಆ ಮನೆಯೇ ದೇವದತ್ತನದು ! ; ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಕಾಗೆಯು ಕೂತಿರುವದೆಂಬುದು ಮನೆಯ ಧರ್ಮವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗುವಂತೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಉತ್ತರವು. 'ಯತಃ' (ಯಾವದರಿಂದ) ಎಂಬ ಮಾತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾದದ್ದು, ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸರಿ ಎಂಬ ಭಾವವು ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ೨೫ನೆಯ ಖಂಡದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು.

ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯದಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಾಲದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪ

ಲಕ್ಷಣವು ಸಜಾತಿಯವಿಜಾತೀಯಗಳೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವವನೇ ಚಂದ್ರನು' ಎಂಬುದು ಚಂದ್ರನ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವು ; ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಚಂದ್ರನು ಇಂಥವನೇ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ' ಆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕುಳ್ಳವನೇ ಚಂದ್ರನು' ಎಂದು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುವಾಗ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹೊಳಪಿನ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಷ್ಟವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾಗುವದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವದು ಕಾರಣವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಧಾನ, ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬರಿಯ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವು. ಈ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಜನ್ಮಾದಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೧೭. (೧) ಜನ್ಮವು ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿ - ಎಂದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಸಮಾಸವಿದು : ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧವು. ತದ್ಗುಣವನ್ನು ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ವಿಶೇಷ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಸಮಾಸವು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನವು. 'ಲಂಬಕರ್ಣ(ಉದ್ದಗಿವಿಯವ)ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದರೆ ಉದ್ದಕಿವಿಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಶೇಷ್ಯನಾಗಿರುವ ಬರಿಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ ; ಉದ್ದಕಿವಿಯೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಒಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕಿವಿಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ 'ಲಂಬಕರ್ಣ' ಎಂಬುದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ 'ಚಿತ್ರಗುವನ್ನು (ಹಂಡಹಸುವುಳ್ಳವನನ್ನು) ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ ; ಹಂಡಹಸು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕರೆದುತರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಆ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರೆದುತರಬೇಕೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವು ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲವಾದರಿಂದ 'ಚಿತ್ರಗು' ಎಂಬುದು ಅತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಎಂದರ್ಥ ; ಈ

ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವೂ ಸೇರಿದೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿ.

ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂಬ ಸಮಾಸವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಅತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ - ಇವೆರಡೇ ಸಮಾಸದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಗ ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದು, ಎಂದರೆ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅದೃಷ್ಟ, ಪ್ರಲಯಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃವೂ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಪಾದಾನವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ತಟಸ್ಥೇಶ್ವರವಾದ, ಪ್ರಧಾನವಾದ-ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುತ್ತವೆ, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವದರಿಂದ ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೧೯ (೧) **ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಶೇಷಣಗಳು :** ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಪಂಚ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಅಗತ್ಯ.

(ಅ) ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವದು : ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ - ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದೂ ಅವಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುವದೂ ಚೇತನರೂಪನಾದ ಕುಂಬಾರನೇ ಮುಂತಾದವರ ಕೃತ್ಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತು ಚೇತನಕೃತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದು : ಚೇತನರಾಗಿರುವ ಜೀವರು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ ; ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಪಂಚ ದೊಳಗೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಕರ್ಮಪರತಂತ್ರನಾಗಿರುವ ಚೇತನನು ಕಾರಣನಾಗಿರಲಾರನೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ - ಇವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದು : ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ ರೂಪ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು

ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ತಾವೇ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವು ಇಂಥಿಂಥ ಕಾರಕಗಳಿಂದ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಲ್ಲದೆ ಇಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ, ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ನಿಮಿತ್ತಭಾವದಿಂದ ಕಾರಕಗಳು ಸೇರಿದ್ದರೇ, ಫಲವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇವು ಆಗಿದ್ದರೆ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ಯಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೇ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹಾಗಾದರೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದಲ್ಲ ? - ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತೇ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಅದು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು, ಎನ್ನಕೂಡದೆ ? - ಎಂದರೆ ಕೂಡದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕರ್ಮಫಲಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವರೂಪವಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾರಣವು ನಿಯಮದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭಾವನೀಯವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಈ) ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೂಡ ಯೋಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗದಂಥ ರಚನೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು : ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ಭೂರಾದಿಲೋಕಗಳ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಒಳಗಡೆಯಿರುವ ನಮ್ಮ ಶರೀರಾದಿಗಳ ರಚನೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳ ರಚನೆಯು ಹೀಗೆ ಹೀಗೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಇವುಗಳ ಭಾಗಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟೇ, ಇಂಥಿಂಥ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೇ ಇವುಗಳು ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿವೆ - ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ (ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ರಚನೆಯು ಎಷ್ಟೋ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಪ್ರಾಕೃತಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವರಾದರೂ ಅವರು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವದು ಜಗತ್ತೆಂಬ ಒಟ್ಟು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮರಳಿನ ಕಣಕ್ಕೂ ಸಮವಾಗಲಾರದು ; ಆ ಸ್ವಲ್ಪಾಂಶದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ಅಂಶವು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿರುವದು, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ). ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಜಗದ್ರಚನೆಯನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗ ಅದನ್ನು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಅಲ್ಪಜ್ಞಜೀವನು ಮಾಡಿರಬಹುದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಇಂಥ ಅದ್ಭುತರಚನೆಯ ಜಗತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಏಕಾಗಿರಬಾರದೆಂಬ ಮಾತಂತೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

(೨) ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರಬೇಕು : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ - ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಅಡಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಆಲೋಚಿಸೋಣ :

(ಅ) ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವುಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು.

(ಆ) ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಬೇಕಿರಬಾರದು ; ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಬಂದು ಅದು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವದು.

(ಇ) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲಾದಿಸಾಧಾರಣಕಾರಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇರಬಾರದು ; ಇದ್ದರೆ ಅದೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು.

(ಈ) ಮೊದಲು ತಾನೊಂದೇ ಇದ್ದು ಆಮೇಲೆ ದೇಶಕಾಲಾದಿಸಹಿತಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಆಗುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕು.

(ಉ) ಅದು ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ನಿರಂಶವಾಗಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿರಬೇಕು.

(ಊ) ತಾನೊಂದೇ ಇದ್ದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವಂತಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಂಖ್ಯಾದಿಧರ್ಮಹೀನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೨೦. (೧) **ಉಳಿದ ವಸ್ತುವಿಕಾರಗಳೂ (ಈ) ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿವೆ:** ಯಾಸ್ಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳಿರುವ ಭಾವವಿಕಾರಗಳು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಮಾರ್ಪಡುವದು, ಬೆಳೆಯುವದು, ಸೊರಗುವದು - ಇವುಗಳೂ ಭಾವವಿಕಾರಗಳೇ ; ಆದರೆ ಇವನ್ನು (ಸ್ಥಿತಿ) ಇರವು - ಎಂಬ ವಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಬಹುದು, ಹೀಗೆಯೇ- ಉಂಟಾಗುವದು, ಹೊರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಮೊಳಕೆಯಾಗುವದು. ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು - ಎಂಬ ವಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಕೊಬ್ಬುವದು, ಉಬ್ಬುವದು, ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು, ಬಡಕಲಾಗುವದು, ಸಣ್ಣದಾಗುವದು, ಜಾರುವದು, ನಿಲ್ಲುವದು, ಬೀಳುವದು, ಸಾಯುವದು, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವದು, ಅಡಗುವದು - ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ಮೂರು ವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದ ಮೂರೇ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

(೨) ಯಾಸ್ಕರು ಹೇಳಿರುವ 'ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇರುತ್ತದೆ' - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ(ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ)ದಿಂದ ಆಗುವ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಾಶ - ಇವುಗಳನ್ನು (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗುವದು : ಯಾಸ್ಕರು ತಮ್ಮ ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆರು ವಿಕಾರಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಏಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡುಬಿಡಬಾರದು ? - ಎಂದರೆ ಕೂಡದು ; ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ :-

"ಭಾವವಿಕಾರಗಳು ಆರೆಂದು ವಾರ್ಷ್ಯಾಯಣಿಯೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯನ ಮತವು. ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇರುತ್ತದೆ, ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ, ಅಪಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ, ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ - ಇವೇ ಆರು ವಿಕಾರಗಳು. ಇಲ್ಲಿ (ಜಾಯತೇ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೊದಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ; ಇದು (ಅಸ್ತಿ) ಇದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದೂ ಇಲ್ಲ, (ಅಸ್ತಿ) ಇದೆ - ಎಂಬುದು ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ಹೇಳುವದು, (ವಿಪರಿಣಮತೇ) ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇರುವದು ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಪಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದು, (ವರ್ಧತೇ) ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ತನ್ನ ಅಂಗಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವವೆಂಬುದನ್ನು ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವದನ್ನು ಹೇಳುವದು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಗೆಲವಿನಿಂದ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ (ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವೃದ್ಧಿಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ). (ಅಪಕ್ಷೀಯತೇ) ಅಪಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, (ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದರಿಂದಲೋ ಸೇರಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಹೋಗಿಬಿಡುವದರಿಂದಲೋ ಸೊರಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಅಪಕ್ಷಯವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). (ವಿನಶ್ಯತಿ) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ; ಇದು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಾದ (ಅಪಕ್ಷೀಯತೇ) ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಭಾವವಿಕಾರಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವ ವಿಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು - ಎಂದು ವಾರ್ಷ್ಯಾಯಣಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ". (ಯಾಸ್ಕ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ, ೧ನೆಯ ಪಾದ, ಖಂಡಸೂತ್ರ ೩,೪).

ಈ ಯಾಸ್ಕವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾವವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತವಚನಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರೊಳಗೆ

ಕಾಣಬರುವ ಭಾವಗಳ ವಿಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾಸ್ಕರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ; ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ನಾಶವುಂಟೆಂಬುದಾಗಲಿ ಅವರ ವಚನ ದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರು ತ್ತದೆ ; ಆ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂದದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವದೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಯಾಸ್ಕವಚನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದಂತರ್ಗತವಾದ ವಸ್ತು ಗಳಿಗಿರುವ ಕಾರಣದಂತೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಟಸ್ಥವು - ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು - ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಅನಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ (ಜಗತ್ತಿಗೆ) ಉಂಟಾಗುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಲಯವೂ ಇವೆಯಲ್ಲ - ಅವನ್ನೇ (ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಮಾತ್ರವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಲಯವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆಯು ನಾಶವಾಗುವಾಗ ತನ್ನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ ಕುಂಬಾರನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

೨೧. (೧) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಏತರಿಂದಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು : ಜಗತ್ತಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಮೇಲೆಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಎಂದರೆ ಇದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಬಲ್ಲವನು ; ಮತ್ತೆ ಯಾರಿಗೂ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗದಂಥ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಶಕ್ತನು, ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಲೀಲಾ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲವನು, ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಲ್ಲವನು, ಸಂಹಾರಮಾಡ ಬಲ್ಲವನು - ಎಂದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಅಲ್ಲದವನು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರನು ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರ'ನೆಂದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಜೀವವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾಣಾದರೇ ಮುಂತಾದವರೂ ಈಚಿನ ಮಾಧ್ವರಾಮಾನುಜಾದಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಚಿತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದರೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಲಕ್ಷಣವೂ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

(೨) ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ (ಈ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳು ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದೂ) ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಆಯಾ) ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಫಲವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಗೊತ್ತಾದ ಇಂಥ ದೇಶ, ಇಂಥ ಕಾಲ, ಇಂಥ ನಿಮಿತ್ತ - ಎಂಬ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂದೆ ೫೧ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಿಯಮಗಳು ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ತಾನೇ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬುದು ಅಸಂಭಾವನೀಯ. 'ಇದು ಉಂಟಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ' - ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಕಾರಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಶವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಗಳುಂಟೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿ ಗಳುಂಟೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಚೇತನವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದಿರಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳ ಬೇಕಾಗಿರುವದು.

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೀಗೇ ಆಗಿರಬೇಕು - ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಯುಕ್ತಿ. ಇದೇ ನಿಶ್ಚಾಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತುಹುಟ್ಟಿ ತೋರಿ ಲಯವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಧಾರ ವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ; ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಿಂದ ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದು ಈ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೨೨. (೧) ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಜೀವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಈಶ್ವರ(ನೊಬ್ಬ) ನಿದಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದೆಂದು (ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮುಂತಾದ) ಈಶ್ವರ(ನಿಮಿತ್ತ)ಕಾರಣವಾದಿಗಳು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾ ನೆಂದು ಈ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವದೆಂದೂ ಈಶ್ವರಕಾರಣವಾದಿಗಳಾದ ವೈಶೇಷಿಕರು, ಪಾಶುಪತರು - ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವ ಈಶ್ವರನು ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನು, ಪರಮಾಣುವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅವರು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದು ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರವಾದ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವನ ಆತ್ಮನೇ, ಅದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಲೇ ಆರದು - ಎಂಬುದಿಷ್ಟನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಿಗಳು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ವೈಶೇಷಿಕ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾದವನ್ನೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾನುಜವೇದಾಂತಿಗಳು ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋ ಪಾದಾನವಾದಿಗಳಾದರೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದು. ಈ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅದ್ವೈತದ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) (ಅ) (ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಈ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ (ಅನು ಮಾನವ)ನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? (ಉತ್ತರ) :- ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಈ) ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬ ಹೂಗಳನ್ನು (ಮಾಲೆಯಾಗಿ) ಕಟ್ಟುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ) : ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು ನೈಯಾಯಿಕವೈಶೇಷಿಕಾದಿ ಗಳ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳೂ ಬರಬಹುದು, ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಗೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನವು - ಎಂದು ಭಾವ. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೆಂಬುದು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆಗುವದೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ : ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೨೩. (ಅ) ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ(ವಿಂಥ)ದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು(ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ)ವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ (ಆ) ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ(ದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು) ಬೇಡವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ : ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು, ಅದರಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಾದಿಗಳುಂಟಾಗದಂತೆ ಮಾಡಿ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನು ಮಾನವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು

ಇಲ್ಲಿ 'ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವು' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಲಾರದೆಂದು ಮುಂದೆ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುದರಿಂದ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂತ ಎಣಿಸಬಹುದೆಂಬುದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ನೈಯಾಯಿಕರಂತೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಸಂಪ್ಲವವಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವವರಲ್ಲ.

(ಆ) ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ತರ್ಕವನ್ನು ತನಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿ ಅಂಗೀ ಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕವೆಂದರೆ ಅನುಮಾನವು, ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ ತರ್ಕವು - ಎಂಬೀ ಎರಡೂ ಎಂದರ್ಥ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಬೇಕು.

ಯಾವದಾದರೊಂದರ ತತ್ತ್ವವು ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇರುವಾಗ 'ಹೀಗೋ, ಹಾಗೋ ?' ಎಂಬ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಲಾಗಿ 'ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು' ಎಂದು ನಾವು ಮಾಡುವ ಊಹೆಯೇ ತರ್ಕವೆನಿಸುವದು ; ತರ್ಕವು ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಅದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯೆನ್ನುವದೇ ಹೊರತು ತಾನೇ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ - ಎಂದು

ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ', ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗಿ 'ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನು ?' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು , ಆಗ 'ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆಯೂ ಇರಲಾರದು , ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕು' - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ತರ್ಕಸಹಿತವಾದ ಅನುಮಾನವಾಗುವದು. ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕವು ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬಹುದು - ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ತರ್ಕವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂಧ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದದ್ದೋ, ಅಲ್ಲವೋ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಅದು ಸರಿ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಬೆಂಬಲ ವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ ; ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಮುಖ್ಯ, ಶ್ರುತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಖ್ಯ, ಅನುಮಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ. ಸರಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವು ತಿಳಿದುಬರುವದಾದರೂ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅನು ಮಾನದ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗುವದು.

(ಇ) ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅನು ಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣತಕ್ಕದ್ದು : ಇದು ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಾದರೂ ಏಕೆ ? ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವದು ಅವಿವೇಕವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ, ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಿಂದ ಆಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು ; ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಅನುಭವದ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲಸಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರು ಯುಕ್ತ್ಯನು ಭವಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಬರಿಯ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಎರಡು :

(೧) ಕರ್ತವ್ಯವಾದ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇಕು : ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂಥದ್ದು - ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಧರ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಗಲೇ ಆಗುವದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡದೆ ಇದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವು ಈಗಲೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವದೂ ಸಾಧ್ಯವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಬ್ದವು ತರ್ಕವನ್ನೂ ಸಹಾಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

(೨) ಕರ್ಮವು ಪುರುಷಾಧೀನವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತ್ವಧೀನವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ : ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕರ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು, ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಹಾಗಲ್ಲ, ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದಂತೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಅಧೀನನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮಾಡು, ಇದನ್ನು ಬಿಡು - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವದು ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಕೊ ಅಥವಾ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಡ - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಹೀಗೂ ಮಾಡಬಹುದು, ಹೀಗೂ ಮಾಡಬಹುದು - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅತಿರಾತ್ರವೆಂಬ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಷೋಡಶಿಯೆಂಬ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂದು ಒಂದು ವಚನವೂ, ಉಪಯೋಗಿಸ ಬಾರದೆಂದು ಒಂದು ವಚನವೂಇರುವದರಿಂದ ಕೆಲವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು, ಕೆಲವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಅವರವರ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಆಯಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ, ಕಾರಣವಲ್ಲದೆಯೂ ಇದೆ - ಎಂದಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದಾಗಲಿ ವಚನದ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಸರಿ, ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಧಿ, ಅಪವಾದ ಎಂದರೆ ಈ ವಿಧಿಗೆ ಪ್ರತಿಷೇಧ - ಇವುಗಳಿರಬಹುದು ; ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಕೂಡದು' - ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಮಾಡುವ ವಚನಕ್ಕೆ 'ಅಗ್ನೀಷೋಮರಿಗಾಗಿ ಪಶುವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು' - ಎಂಬ ವಿಶೇಷವಚನವು ಅಪವಾದವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿ 'ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಅಥವಾ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಲ್ಲ' ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಇವೆರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದು ಆಗಲಾರದು. ಕರ್ಮದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷಾಧೀನವಾಗಿರದೆ ವಸ್ತುವಿಗಧೀನವಾಗಿರುವದೇ ಈ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು, ಧರ್ಮದಂತೆ ಭವ್ಯವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. - ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ವಸ್ತುವಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಉಂಟಾದರೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲ ಸರಿಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು ; ಭೂತವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತ್ವಧೀನವಾಗಿರ ಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದೆ, ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಯೇ ಸಾಲದು.

೨೪. (೧) (ಆಕ್ಷೇಪ:) - **ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಯಿತಲ್ಲ !** : ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಅನುವಾದ ವೆಂದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಭವ್ಯರೂಪ ವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಭೂತವಸ್ತುವಾಗಿರುವ ಬೆಂಕಿ, ಹೊಗೆ - ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನು ಮಾನಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲಾದರೂ ತಿಳಿಯಬರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಲಾದರೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದು, ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಗಳುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಮಾಡುವವರ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯೆಂದಾಯಿತಲ್ಲ ! ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗೊಡವೆಯೇಕೆ ? - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ.

(೨) (ಸಮಾಧಾನ:) - (ಅ) ಆಗುವದಿಲ್ಲ . ಏಕೆಂದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ (ಅದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ) ಸಂಬಂಧವು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ : ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು ; ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಹೊಗೆಯೂ ಕಾರಣವಾದ ಬೆಂಕಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವವೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು ? - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಭಾವ.

(ಆ) ಕಾರ್ಯ(ವಾದ ಪ್ರಪಂಚ)ವು ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ಇದು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೋ ಬೇರೆ ಯಾವದಕ್ಕಾದರೂ ಸೇರಿದ್ದೋ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ : ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣ ವಿರಬೇಕು, ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕಾಯಿತು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣವು ಒಂದೇ, ಅನೇಕವಲ್ಲ, ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕು, ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕು, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತ ವಾಗಿರಬೇಕು - ಎಂಬುದೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಡವೂ ಚೇತನವೂ ಸೇರಿರುವಾಗ ಕಾರಣವು ಚೇತನವೇ ಆಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದೇನು ? ಅದು ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ ? ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ ? ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ ? ಅಲ್ಪಜ್ಞರೂ ಅಲ್ಪಶಕ್ತರೂ ಆದ ಅನೇಕರೂ ಒಟ್ಟುಸೇರಿ ಏತಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿರಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲವೇನೂ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿ, ಹುಲ್ಲು, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಗಡಿಗೆಯಂತೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಹೇಗೆ ಗಡಿಗೆಗೆ ಕುಂಬಾರನೆಂಬ ಚೇತನಕಾರಣವಿರುವದೋ ಅದರಂತೆ ಇವುಗಳಿಗೂ ಚೇತನರೂಪ ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ತಾರ್ಕಿಕರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಚೇತನವು ಕುಂಬಾರನಂತೆಯೇ ಸಶರೀರವಾಗಿ ಏತಕ್ಕೆ ಇರಬಾರದು ? ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾರಬಹುದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದಿರು ವಂತೆ ಜಗತ್ಕರ್ತನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವವಿಷಯವೂ ತಿಳಿಯದೆ ಇರಬಹುದೆಂದೂ ಏಕೆ

ಊಹಿಸಬಾರದು ? ಶರೀರಾದಿಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುವವರು ಯಾವ ಚೈತನ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಜಡದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇಕೆ ಊಹಿಸಬಾರದು ? - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಪರಂಪರೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಸಾಕು, ಅಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲಸವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೊಂದು ಪಂಗಡ ; ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಸರ್ವಥಾ ಅನುಭವಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬೇಡ ; ಅನುಮಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದು, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವ ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಗಡ. ಇವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾಗಿರುವದು, ನೇರಾಗಿ ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಲೇ ಆರದು. ಈ ಎರಡು ಮತಗಳನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತು, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು, ಅನುಮಾನವೂ ಈ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುವ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದು - ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೂತವಸ್ತುವು ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತದೆ, ಆದರೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣ ಗೋಚರವಲ್ಲ, ಇದರಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅನುಮಾನಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ೨೨ರಿಂದ ೨೪ನೆಯ ಖಂಡಗಳು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಆ ಅಧಿಕರಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸೂತ್ರಕಾರರೂ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಥಟ್ಟನೆ ತೋರಿದರೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುವಂಥ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ೨೦ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು, ಇರವು, ನಾಶ - ಇವುಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿ

ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ೧೯ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಲಾದೀತು ? ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಕಾಲಾದಿಸಾಮಗ್ರಿ ಗಳನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದಾಯಿತು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತೋರಿಕೆಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲದ ಬಯಕೆಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಅಧಿಕರಣಗಳು ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಏಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

೨೫. (ಅ) ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ.... ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವಿದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಹೊಂದುವದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು- ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಆನಂದ ದಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ".... ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಇದರ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವು. ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಆನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶ್ರುತಿಯ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ದ್ವಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ (ಬ್ರಹ್ಮವೇ) ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವಂಥ ಇದೇ ಜಾತಿಯ ಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ : ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವದೊಂದೇ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ; ಆ ಜಾತಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯ ವಾಗಿರುವವು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ

ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಾವದರಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬುದು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ; ಯಾವದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಾದಿಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುವದೋ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಯಾವನಿಂದ ಪ್ರಾಣಾದಿ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುವದೋ ಅವನು ದಿವ್ಯನಾದ ಅಮೂರ್ತಪುರುಷನು. ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವನು ಅದೃಶ್ಯನೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯನೂ ಆಗಿರುವನು - ಎಂಬುದು ಮುಂಡಕವಚನಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ ; ಯಾವದರಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥ್ವಿ - ಇವು ಹುಟ್ಟುವವೋ ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿಯೂ ಅಣುವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವು, ಅದೇ ನೀನು - ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯತಃ' - ಎಂಬ ಕಾರಣವಾಚಕಶಬ್ದವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನರಿಯದೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಲಾರದು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮತಾಂತರದವರು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ : ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಅವಧಾನವಿಟ್ಟು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದು ಅವಶ್ಯವು.

(೧) ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯ : ಎಂದರೆ ಕಾಲದಿಂದಾದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವು ಕೂಡ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತದೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮವು ಶುದ್ಧ : ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕಲಂಕ ವಿಲ್ಲದ್ದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಜಗತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಲಯವಾದಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಬುದ್ಧ : ಎಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿ ತೋರಿ ಅಡಗುವದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

(೪) ಬ್ರಹ್ಮವು ಮುಕ್ತ : ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ

ಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುವ ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕೊನೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಅಡಗುವದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

(೫) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞ : ಎಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲ್ಲದ್ದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೂ, ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು ಬೆಳಗಬಲ್ಲದು, ಅಥವಾ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತು ತೋರುವಾಗಲೂ ಅಡಗುವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವು ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಇರವೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಇರವೇ ಆಗಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವವು, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪವು - ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎರಡನೆಯದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೬) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು : ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರ್ವವಿಧದಿಂದಲೂ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಈ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ೧೯ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಉಪಕ್ರಮಭಾಷ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಕಲಜಗತ್ತೂ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಉಂಟಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆಮೇಲೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಶೇಷವಿರದಂತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಇರವು ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಅದು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಜಗತ್ತೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಿತ್ರಶಕ್ತಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಇರುವದೇ. ಇಲ್ಲ.

☆ ☆ ☆

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ

೧

೨೬. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಈ ಮಾತನ್ನು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ : (ಅ) ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಯೋನಿಯು, ಕಾರಣವು - ಎಂಬುದೊಂದು ಅರ್ಥ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಯೋನಿಯೋ ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅದು - ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂಬುದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರೆಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರದ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂದರೆ :

> ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರಮಸಂದಿಗ್ಧಂ ಸಾರವದ್ವಿಶ್ವತೋಮುಖಮ್ ।
> ಅಸ್ತೋಭಮನವದ್ಯಂ ಚ ಸೂತ್ರಂ ಸೂತ್ರವಿದೋ ವಿದುಃ ॥

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟುಕಡಿಮೆ ಅಕ್ಷರಗಳಿರಬೇಕು, ಅದರ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವಂತಿರಬಾರದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾರವಾದ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕು, ಅದಕ್ಕೆ ನಾನಾಮುಖವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿರಬೇಕು, ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಪದಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರಬಾರದು, ಯಾವ ಬಗೆಯ ದೋಷವೂ ಕಾಣಕೂಡದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ ; ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇದು ಹೇತುವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪಂಚಮೀವಿಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ ; ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಎರಡು ಸಾರವತ್ತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ ; ಹೀಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಬರುವಂತೆ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವತೋಮುಖತ್ವವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ ;

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಲ್ಲ ; ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕದ ಅರ್ಥವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ದೋಷಗಳನ್ನು ಇತರರು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಇದು ಹೇಗೆ ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

(ಆ) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದೆ ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಇಷ್ಟೇ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ರಚನಾದಿ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಮಾಡಿರಲಾರದೆಂದು ತೋರುವದು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯು ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರವಿಷಯದ ಸಕಲವಿಚಾರ ಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು - ಎಂಬ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುವದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಯತಃಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಬಲವು ದೊರಕುತ್ತದೆ.

(ಇ) (೧) ಸರ್ವಜ್ಞಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಋಗ್ವೇದಾದಿರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದರಿಂದಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗಿರ ಲಾರದು : ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿ ಸುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯ ದಲ್ಲಿಡಬೇಕು :

ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ : ಪುರಾಣಗಳು, ನ್ಯಾಯ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ವೇದಾಂಗಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳೆನಿಸುವವು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಉಪಾಸನಾಕಾಂಡ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ - ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ವೇದಾರ್ಥರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಇಹಲೋಕದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೊರಟಿದ್ದರೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಇವೂ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ದೊಡ್ಡ ದೀಪದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು : ಸಣ್ಣ ದೀಪವು ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ, ದೊಡ್ಡ ದೀಪವಾದರೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ವೇದವು ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ

ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮ, ಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಗತಿ, ಉಪಾಸನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲ, ಜ್ಞಾನ, ಅದರ ಫಲ - ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವೇದವು ತೋರಿಸಿಕೊಡದೆ ಇರುವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪವಾಗಿದೆ.

(೨) ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಗನಿಯಂತಿರುವ (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಲೀಲಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಉಸಿರುಬಿಟ್ಟಂತೆ ಯಾವ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ) ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ ಆ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮ ದಲ್ಲಿ) ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ದೇನಿದೆ ? ಪಾಣಿನ್ಯಾದಿಗಳು ವ್ಯಾಕರಣವೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರು ವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದದ್ದರಿಂದ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಾಂ ತರದಿಂದ ತಿಳಿದು ಇದನ್ನು ರಚಿಸಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಬರುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತೋರಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸಿತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಗಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಪಾಣಿನಿಯು ಕಾರಣನಾಗಿರುವಂತೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವು - ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದದ ಕರ್ತೃವೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಮನುಷ್ಯನು ಉಸಿರುಬಿಟ್ಟಂತೆ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಉಸಿರುಬಿಡುವದಕ್ಕಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಕಾದೀತು. ಇಲ್ಲಿ ಅದೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಲೀಲಾನ್ಯಾಯದಿಂದ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನದ ಗನಿಯಾಗಿರುವ ವೇದವು ಯಾವದ ರಿಂದ ಬಂದಿರುವದೋ ಆ ಮೂಲಕಾರಣವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ - ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದವು ನಿತ್ಯವು - ಎಂದು ಮುಂದೆ ೧-೩-೨೮ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವು - ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಆ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವೆವು. ಲೀಲಾನ್ಯಾಯ ವೆಂಬುದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ೨-೧-೩೩ನೆಯ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು - ಎಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಕವ್ಯವಹಾರವೇ ಎಂದು ೨-೧-೧೪ನೆಯ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಹೇಳಿ

ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಬೇಕಾದದ್ದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿರುವದಾದರೂ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಇರುವದು ಸಹಜ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವು, ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಜೀವನಂತೆ ಅಲ್ಪಜ್ಞವಲ್ಲ, ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಂತೆ ಜಡವೂ ಅಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವೆನಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವದು ಪ್ರಕೃತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ೭ಲನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ ; ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೊಂದನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆ ? ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆಯೆಂದು ಈ ಖಂಡದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೂ ' ಆ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ) ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ? ' ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯ ನಿಗಮನಪಾಠದಲ್ಲಿ (೪-೫-೧೧) "ಅಸ್ಯ ಮಹತೋ ಭೂತಸ್ಯ ನಿಃಶ್ವಸಿತಮೇತದ್ಯದೃಗ್ವೇದೋ ಯಜುರ್ವೇದಃ ಸಾಮವೇದೋಽಥರ್ವಾಙ್ಗಿರಸ ಇತಿಹಾಸಃ ಪುರಾಣಂ ವಿದ್ಯಾ ಉಪನಿಷದಃ ಶ್ಲೋಕಾಃ ಸೂತ್ರಾಣ್ಯನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾನೀಷ್ಟಂ ಹುತಮಾಶಿತಂ ಪಾಯಿತಮಯಂ ಚ ಲೋಕಃ ಪರಶ್ಚ ಲೋಕಃ ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಭೂತಾನ್ಯಸ್ಯೈವೈತಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ನಿಃಶ್ವಸಿತಾನಿ " ಎಂದು ಸಕಲಭೂತಗಳೂ ಇಹಪರಲೋಕಗಳೂ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಃಶ್ವಸಿತವೇ ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಭೂತಲೋಕ ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಎಂದು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಸೂಚನೆಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿರುವದು ಶ್ರುತಿಯ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದಲ್ಲದೆ, 'ಜ್ಞಾನರೂಪ ದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಧೀನವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಾತ್ಸಿದ್ಧ ವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

೨

೨೭. (ಅ) ಅಥವಾ (ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು) : ಈ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣಸೂತ್ರವು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಒಂದೆಂದಾಗಲಿ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಲಿ ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ . 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ, ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ತಸ್ಯ' - ಎಂದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಯಾವದರಿಂದಾಗುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜಗತ್ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂಬಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೇ ಸೇರಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞ ವೆಂದೂ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ . ಅಂತೂ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !-ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು, 'ಆ ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ !' - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು - ಈ ಎರಡು ಶಂಕೆಗಳಿಗೂ ಈ ಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂದರಿಯಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಯಾವಯಾವದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತಾಗುವ ದಿಲ್ಲವೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತೆಂದು ಹಿಂದೆ (ಪುಟ ೪೩ರಲ್ಲಿ) ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣ, ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬ ಯುಕ್ತಿ. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ, ಪ್ರಾಪ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನ - ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕ ವಿಚಾರ ವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು ಇಂಥದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಮ್ಮ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಈ ನೈಯಾಯಿಕರ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಪರ

ಮಾರ್ಥವೆಂದು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(ಆ) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ಋಗ್ವೇದವೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು : ಉಪನಿಷದ್ರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದು ಹೇಳದೆ ಋಗ್ವೇದಾದಿಗಳು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಉಪಾಸನಾಕಾಂಡಗಳಿಗೂ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಫಲವಿದ್ದರೂ ಅನುಷ್ಠಾನಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಫಲವೂ ಅವು ಗಳಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲವೇದಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೆ. ಇದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

(ಇ) ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ : ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು, ಅನುಮಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಧಾರಣೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡು ವದು ಒಳ್ಳೆಯದು : (೧) ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅನು ಭವವು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಹಿಂದೆ ೫೯ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (೨) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು ಎಂಬುದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವೆಂಬ ಭಾಷ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮುಂದೆ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇ, ಹೀಗೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರಿಯ ಬೇಕೆಂಬುದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಶ್ರುತಿಯ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವು ಆನಂದರೂಪಾತ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಈ) ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವೇ ಎಂದು ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು ; ಆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸು

ವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ : ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ, ಆದರೆ ಅದು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರವಚನದ ಆಧಾರವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉಪ ಯೋಗಿಸಿದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಚನಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯವೆಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಂಬಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು 'ಇದು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಚನದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿಸಿ ದಂತಾಯಿತು.

☆ ☆ ☆

೪. ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ

೧

೨೮. (ಅ) (ಆಕ್ಷೇಪ) ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸರಿ ? 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ

ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದೂ ಆಗಲಾರದು, ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂಬ ಆಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಯಿತು. 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತು ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿಲ್ಲ, ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಯಿಂದ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈಗ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಆ) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಗಳು : ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :

(೧) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯರ್ಥ - ಎಂಬುದು (೧-೨-೧) ಜೈಮಿನೀಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು. ಇದು 'ವಾಯುರ್ವೈ ಕ್ಷೇಪಿಷ್ಠಾ ದೇವತಾ' (ವಾಯುವೇ ಅತ್ಯಂತಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯು) 'ಸೋಽರೋದೀತ್' ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವಾದಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು. 'ವಾಯುರ್ವೈ ....' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಯುವು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯು, ಎಂದು ತಿಳಿದದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಂತೆ 'ಅವನು ಅತ್ತನು, ಅವನು ರೋದನಮಾಡಿದನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ರುದ್ರನೆಂದಾದನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ಬಿಡಬೇಕಾದ ಯಾವದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; 'ರುದ್ರನು ಅತ್ತನು, ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕವರೂ ಅಳಬೇಕು' ಎಂದೇನೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಾಕ್ಯವು, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ವಿಧಿಯೊಡನೆ ಸೇರಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ವಿಧಿಯನ್ನು

ಹೊಗಳುವ ಮೂಲಕ ಇವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿವೆ' ಎಂಬ (೧-೨-೭ ಜೈ. ಸೂ.) ಸಿದ್ಧಾಂತಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥವಾದವು ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. 'ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವಾತನು ವಾಯುದೇವತೆಗಾಗಿ ಬಿಳಿಯ ಟಗರನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ವಾಯುವು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯು .... ಆ ವಾಯುವೇ ಇವನಿಗೆ ಐಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಯುವನ್ನು ಅತ್ಯಂತಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ವಾಯು ದೇವತೆಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಯಾವನು ಬರ್ಹಿಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಜತದಾನವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಷದೊಳಗಾಗಿ ರೋದನವಾಗುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ರಜತದಾನವನ್ನು ಮಾಡ ಬಾರದು - ಎಂದು ರಜತದಾನವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ತಿಳಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅವನು ಅತ್ತನು' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವಾದವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇರುವ ವೇದಭಾಗವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ವೇದವು ಅನರ್ಥಕವೆಂದಾಗುವದು.

(೨) ಮಂತ್ರಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೆಯೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದೆ : ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದಗಳ ವಿಚಾರವಾದಮೇಲೆ ಮಂತ್ರಗಳ ವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವೆ, ಅವಿವಕ್ಷಿತವೆ ? - ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ವಿಷಯ. "ಇಷೇ ತ್ವಾ" (ಬಲಕ್ಕಾಗಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ) ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಛಿನದ್ಮಿ' (ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ) ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. (ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಯಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ಮಂತ್ರವಿದು). ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಅಗ್ನಿರ್ಮೂರ್ಧಾ' ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ದೇವತೆಯು ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಈ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದು ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳದೆಯೇ ಆ ಸಾಧನವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ

ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಅರ್ಥವು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರದಿಂದ ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಉಪ ಯೋಗಿಸಿದರೆ ಫಲವುಂಟು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು. ಕ್ರಿಯಾಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಅದೃಷ್ಟಫಲವುಂಟೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಂತೂ ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಮಂತ್ರಗಳಿಗ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಸಾಧನವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತು. ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಅರ್ಥವಿದ್ದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟ ರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಬರುವಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥವಾದಗಳನ್ನು ವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಉಚ್ಚಾರಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅವು ಚರಿತಾರ್ಥವಾಗ ಲೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಸಾಧನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವು ವಿಧಿಪರವಾಗಿರುವವೆಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕಾರಣವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಸುಮ್ಮನೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಾದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ ವಾಗುವದೆಂದೇ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದಾಯಿತು.

(೩) ವಿಧಿಯ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವ ದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ : ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು, (ಅಜ್ಞಾತಜ್ಞಾಪಕತ್ವ) ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಇದ್ದವನನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವದು (ಅಪ್ರವೃತ್ತಪ್ರವರ್ತಕತ್ವ) - ಎಂದು ವಿಧಿಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳುಂಟು. ಈ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದು ಫಲವು, ಇಂಥದ್ದು ಸಾಧನವು, ಇದನ್ನು ಮಾಡುವ ಬಗೆ ಹೀಗೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದು ಮೊದಲನೆಯ ರೂಪವು ; ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದು ಎರಡನೆಯ ರೂಪವು. ಈ ಎರಡು ರೂಪವಿರುವದರಿಂದಲೇ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ ವೆನಿಸಿರುವದೇ ಹೊರತು ಸುಮ್ಮನೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯವೆನಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೇಲೆ

ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಂತ್ರಾರ್ಥವಾದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಅಜ್ಞಾತವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂಬುದಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಲಿ ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಯು ಹೇಳುವದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅಯುಕ್ತವು.

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದೇನು ? ಕರ್ಮ ದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ರೂಪವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಷ್ಟವೇನು ? - ಎಂದರೆ ವಾಕ್ಯವು ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ವೇದವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೆಲವು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

(೪) ವೇದವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂದು ಒಪ್ಪುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ : ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೊದಲು ನಮಗೆ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಅನುವಾದವೆಂದಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದು. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಏನು ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. 'ಬಲಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ' ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಿರುವ ಕೊಂಬೆಗಳು, ಕತ್ತರಿಸುವದು, ಬಲ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೇನು ? ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯಾಗಾದಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದೆಂಬುದು ಯಾವ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬರುವಂತಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಮಾನ - ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಆತ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೇದವು ಹೊರಟಿದೆಯೆನ್ನುವದು ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಕಳೆದಂತೆ - ಎಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷ ದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಹೇಗಾದರೂ ಕರ್ಮ ಪರವಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವನ ಆಶಯವು.

(೫) ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ವೇದಾಂತ(ವಚನ)ಗಳು ಕ್ರಿಯಾ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ(ಯೆನ್ನಬೇಕು) : ವೇದಾಂತವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಾದ ವೆಂದು

ತಿಳಿದು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುವವೆಂದಾಗಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಮಂತ್ರಗಳಂತೆ ಕರ್ಮಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃವಿನ ಮತ್ತು ದೇವತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಟ್ಟು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯ ವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಈ) ತಮ್ಮ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವಾಗಿವೆಯೆಂತಲಾದರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು : ಕರ್ಮದ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವನ್ನು ಕರ್ಮವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆ ಯೆಂಬ ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ ; ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ.

'ಉಪಾಸನವೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಕ್ರಿಯೆ ಯಾವದು ? ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಖಿಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವಿರಬಹುದು.

ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳು ತ್ತವೆಯೆಂಬ ಪೂರ್ಪಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಫಲವು ಅರ್ಥವಾದವು' : ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಆದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ದೇವತೆಯನ್ನೋ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಆ

ಕರ್ಮದ ಫಲವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ, ಆಗ ಬೇರೆ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ಆಶಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದವು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಬಂದರೂ ಬರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಗುಣವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಆಶಯವೂ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೯. (ಸಿದ್ಧಾಂತ) (೧) **ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ** : ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ.

(೨) **ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ** : **ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿವೆ.**

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು : (ಅ) ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ ; ಕೆಲವು ಕರ್ಮವನ್ನು, ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು - ಹೀಗೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇದು **ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹೊಂದುಗಡೆ.** (ಆ) ಒಂದೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯದ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ - ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಗಳಿಂದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆಯಾವದೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪರವೇ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು **ವಾಕ್ಯಗಳ ಹೊಂದುಗಡೆ.** (ಇ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ಇವೆ ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ

ಪದಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇದು ಪದಗಳ ಹೊಂದುಗಡೆ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ವಸ್ತುಪರವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದಿಗೆ ಯಾಗಿರುವದು, ವಾಕ್ಯಗಳು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವದ ರಲ್ಲಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುವದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೊಂದುಗಡೆ ಯಾಗಿರುವದು - ಎಂಬ ಸಮನ್ವಯತ್ರಯವು (ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಮೀಚೀನವಾದ ಹೊಂದುಗಡೆಯು) ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವದೇಹೊರತು ಕರ್ಮಪರವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(೩) **ಸಮನ್ವಯದ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು** : ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಪರಿಶೀಲಿಸುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

(ಅ) ''ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ....'' ಇದು ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸದ್ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಇತ್ತು, ಅದು ಭೌತಿಕಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಗಳ ವಾಕ್ಪ್ರಾಣಮನಸ್ಸುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭೌತಿಕವೇ ; ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಈ ಸತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ; ಈ ಸತ್ತೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು' - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಆ ಸದ್ವಸ್ತುವೇ ನೀನು) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿದೆ.

(ಆ) ''ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮ್ ....'' ಇದು ಋಗ್ವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಮೊದಲು ಇದ್ದನು, ಅವನೇ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ದೇಹದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸಕಲದೇವತೆಗಳೂ ಸಕಲಭೂತಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ''ಪ್ರಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ'' (ಪ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿದೆ.

(ಇ) ''ತದೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ....'' ಇದು ಯಜುರ್ವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬೃಹ ದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಮಾಯೆಯಿಂದ ನಾನಾರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವಂತಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಅದು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿದೆ.

(ಈ) ''ಬ್ರಹ್ಮೈವೇದಮಮೃತಂ ....'' ಇದು ಅಥರ್ವವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಅವ್ಯಾಕೃತದ ಮೊದಲಿನ ಪರಿಣಾಮ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಭೂತಗಳು, ಲೋಕಾದಿಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಕರ್ಮ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ' - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ

ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ' (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯವಿದೆ.

ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗದಾಕಾರ ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಆನಂದರೂಪವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುವದಲ್ಲದೆ 'ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ ಸ ಏಕಃ" (ಯಾವನು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಈ ಆತ್ಮನೋ, ಯಾವನು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಆ ಆತ್ಮನೋ, ಅವನು ಒಬ್ಬನೇ) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುವದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಜಗ ತ್ಕಾರಣತ್ವರೂಪದಿಂದ ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗ ಳಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ವೇದದಿಂದಲೂ ಒಂದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಆರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ವಚನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು 'ಮಹಾವಾಕ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ.

(೪) ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ಮಪರವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ :

(ಅ) ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ : ಇದನ್ನು ಆಗಲೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

(ಆ) ಕರ್ತೃ ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, ಕರಣ - ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಕಾರಕದ ಅರಿವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಗೋಚರವಲ್ಲ : ವಿಷಯಗಳು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವವು, ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೂ ತಕ್ಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವೇದ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಖಂಡ ೨೪ರಲ್ಲಿ, ಪುಟ ೨೩ರಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದೆ : ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೬೭, ೬೮ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದೆ.

(ಈ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದರ ಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಲ್ಲ : ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಿಡತಕ್ಕವು, ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವು, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸುಖವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೀಗೆ ಬಿಡುವದು, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು - ಎಂಬ ಆಯಾಸವಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ದುಃಖಶೋಕಾದಿಗಳು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಹಾಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು.

(ಉ) ದೇವತೆಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ : ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ನಾವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎರಡನೆಯದುಂಟೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(ಊ) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಫಲದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ : ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ, ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಯು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವಿರಬೇಕು - ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಯಾವಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಾನೇ ಉಂಟಾಯಿತೋ ಆಗ ನಿಮ್ಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಲವೆಲ್ಲಿಯದು ? ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ : ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಮ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಾನೇ ಬರುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನದ ಬೆಂಬಲವೇನೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಾವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಫಲವುಳ್ಳ ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು

ಸಿದ್ಧಿಸುವಾಗ ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಫಲವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲವಸ್ತು ಬೋಧಕವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೨

೩೦. (೧) ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು) ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ : ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಾಗವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಣಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೆ, ಕೂಡದೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವವರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯ, ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹೊಂದುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ವಿಧಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ - ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ವಿಧಿವಾದಿಗಳಾದ ಬೇರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಾದವನ್ನೂ ಮುಂದೆ (೩-೨-೨೧ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ) ಆಚಾರ್ಯರವರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) (ಅ) ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲ' - ಎಂಬ ವಾದಗಳನ್ನು ಹೂಡಿತ್ತು ; ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸ ಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅದು ವಸ್ತುವಿಗಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶವಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿ - ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ವಾದವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಯೂಪ, ಆಹವನೀಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ : 'ಯೂಪದಲ್ಲಿ ಪಶುವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೂಪಶಬ್ದವನ್ನುಪ ಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯೂಪವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ 'ಖಾದಿರ (ಕಗ್ಗಲಿ) ಮರದಿಂದ ಯೂಪವಾಗುವದು',

'ಯೂಪವನ್ನು ಕೆತ್ತಬೇಕು', 'ಯೂಪವನ್ನು ಎಂಟುಮುಖವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂಬ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೀಗೆಹೀಗೆ ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿದ ಕಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಯೂಪವೆಂಬ ಹೆಸರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಆಹವನೀಯದಲ್ಲಿ ಹೋಮಮಾಡ ಬೇಕು' ಎಂಬ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆಹವನೀಯವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ ; ಆದರೂ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ವಸಂತಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಆಧಾನ ಮಾಡಬೇಕು' ಮುಂತಾದ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಆಹವನೀಯವು - ಎಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಧಿಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ವಿಧಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಿಷಯವೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಿಷಯವೆನ್ನಕೂಡದು - ಎಂಬುದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು.

ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ 'ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಿಷಯತಯಾ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಎಂದು ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ; ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನೇರಾಗಿ ವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನೆಯೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು 'ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿ'ಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಅಡಗಿಸುವಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(೩) (ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) ವಿಧಿಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿವೆ, ಕೆಲವು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು ? - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಭಾವ.

(೪) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತವೆ : ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ವೇದವಚನವು ಹೇಳಬಾರದೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ : ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಉಪದೇಶವೇ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾವ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು

ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಡುವವರು ಅವು ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು - ಎಂಬ ಆಶಯವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಜೈಮಿನೀಯಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳು : ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವಂತೆ ಇವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತೇವೆ :

(೧) ಈ ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಯೋಜನವು' : ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇಂಥ ಫಲವಾಗುವದೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಕಂಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೇ ವೇದಾರ್ಥವೆಂದಂತಾಯಿತು.

(೨) ''ಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವ ವಚನ(ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ)'': ಇದು 'ಚೋದನೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥವು ಧರ್ಮವು' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರೇರಿಸುವದು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ವೇದವನ್ನು ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ವಚನವನ್ನೇ ಎಂದರೆ 'ಯಜೇತ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮಃ' (ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಸೆಯಿರುವವನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು) ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ವೇದವಚನವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಚೋದನೆಯೆಂದಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

(೩) ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ವೇದವಾಕ್ಯವು : ಈ ಸೂತ್ರದ ಪೂರ್ಣರೂಪವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರುವದು ; 'ಔತ್ಪತ್ತಿಕಸ್ತು ಶಬ್ದಸ್ಯಾರ್ಥೇನ ಸಂಬನ್ಧಸ್ತಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮುಪದೇಶೋಽವ್ಯತಿರೇಕಶ್ಚಾರ್ಥೇಽನುಪಲಬ್ಧೇ ತತ್ಪ್ರಮಾಣಂ ಬಾದರಾಯಣಸ್ಯಾನಪೇಕ್ಷತ್ವಾತ್'. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ ; ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವು ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವ ಶಬ್ದವು ಹೇಳಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾದ ಉಪದೇಶವು ಎಂದರೆ ವಿಧಿವಚನವು ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವು, ಈ ಮತವು ಬಾದರಾಯಣರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

(೪) ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾರೂಪ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪದಗಳು

ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥ. ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಸಾಧ್ಯ, ಸಾಧನ, ಇತಿ ಕರ್ತವ್ಯ (ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ)ಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವವು ಈ ಜೈಮಿನೀಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ.

(೫) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಯೊಜನವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿವೆ : ಈ ಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯವು ಅನರ್ಥಕವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ.

(೬) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಉಪಯುಕ್ತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕ ನಿವರ್ತಕವಚನಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಿಕ್ಕವುಗಳೆಲ್ಲ ಆ ವಚನಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸ್ತುತಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳು ವದರಿಂದಲೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳೂ ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

(೭) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವು : ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾವಸನೆಯು. 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮ ನಾದವನು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಫಲವು, ಅದು ಬೇಕೆಂಬವನು ಅಧಿಕಾರಿಯು, ಅವನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರವು, ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ಅಮೃತತ್ವಕಾಮನಾದವನು,. ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು. ನಿಜವಾಗಿ 'ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನು ಇಂಥ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ರೂಪದ ವಚನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೂ 'ಆತ್ಮನನ್ನು (ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ರೂಪದ ವಚನಗಳು ಇವೆ,

'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ', 'ಆತ್ಮನನ್ನರಿತವನು ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಫಲವಚನಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿರುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದಿನ ವರ್ಣಕದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವೇ ಇಲ್ಲ, ವೇದವೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಪರವೇ - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಗುಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆಮಾಡ ಬಹುದು - ಎಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್' (ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ಅರಿತವನು ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದವನು ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬುದು ಬರಿಯ ಅರ್ಥವಾದವು ; ಅದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಫಲವು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ ; ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಎಣಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಫಲವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಅರ್ಥವಾದದಂತೆ ಕಾಣುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತವಿಧಿಗೆ ಅಂಟಿಸುವದು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಈ ರಾತ್ರಿಸತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾರೂಪಫಲವನ್ನು ಆ ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೂ ಸ್ವರ್ಗಫಲವೆಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸಬಾರದು - ಎಂದು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವು - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ.

(೫) (ಅ) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರು ? ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗುವದು : ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ? ಏತರಿಂದ ? ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಈ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಸ್ವರ್ಗವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು', 'ಅದನ್ನು ಯಾಗದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕು', 'ಪ್ರಯಾಜವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಕಾರಕ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಪಡೆಯಬೇಕು'. - ಎಂಬ ಉತ್ತರವು ಹೇಗೆ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವದೋ ಇದರಂತೆ 'ಮುಮುಕ್ಷುವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು', 'ತ್ಯಾಗಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂದು ಆಕಾಂಕ್ಷಾತ್ರಯವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪೂರ್ತಿಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಭಾವ.

(ಅ) ಕಾರ್ಯವಿಧಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಾವೇ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರನೇಕರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಯಾಗರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ; ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದುಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ 'ಅಪೂರ್ವ'ವೆಂಬ ಅತೀಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿಯು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯೋಗವೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ನಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವಸ್ತು ; ಇದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಾತನು ನಿಯೋಜ್ಯನೆನಿಸುವನು. ನಿಯೋಜ್ಯನ ಕೃತಿ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಯತ್ನ) ದಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗುವದು. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿರೂಪವಾದ ಫಲವು ನಿಯೋಜಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಅಲ್ಲ ; ಭಾಟ್ಟರ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗವೆಂದರೆ ವಿಧಿಯೇ, ಪ್ರಭಾಕರಮತದಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಅಪೂರ್ವವು - ಇಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯು ಈ ಎರಡು ಮತಗಳಿಗೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಫಲದಾಸೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾಟ್ಟರ ಮತ ; ನಿಯೋಗವು ಕಾರ್ಯವು ಎಂದರೆ ಅಪೂರ್ವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು - ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರಮತ. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನೂ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಖಂಡನೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಆ (ಆತ್ಮನ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ನಿತ್ಯನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ,....' ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೂ ಉಪಯೋಗವಾಗು ತ್ತವೆ : ಉಪಾಸ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಲ್ಲದೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರು ತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸ್ವರೂಪವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡೋಣ.

''ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ (ಶ್ರೋತವ್ಯೋ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ)'' : ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಫಲವು ಈಗಲೇ ಆಗತಕ್ಕದಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಆ ಫಲವು

ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ. 'ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ವಿಧಿಯಿಂದಲೇ ಶ್ರವಣವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಶ್ರವಣವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ 'ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಎಂದು ವಿಧಿಸಿದೆ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' 'ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ ಬಂದಿವೆಯೆಂದು ಅವನ ಭಾವ.

'ಯ ಆತ್ಮಾ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾ.. ಸೋಽನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಃ, ಸ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಃ' : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಲೋಕಾವಾಪ್ತಿ - ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷಫಲವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮನೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

"ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವೋಪಾಸೀತ", "ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಮುಪಾಸೀತ" : ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ; ಇದರ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

"ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ" : ಈ ವಾಕ್ಯದ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುಪಾಸನೆಮಾಡಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವವಿತ್, ದಿವ್ಯ, ಅಮೂರ್ತ, ಅದೃಶ್ಯ, ಅಗ್ರಾಹ್ಯ.... ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಶೇಷಣಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಈ) ಆ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟಫಲವು ಉಂಟಾಗುವದು : ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯ (ಅದ್ವೈತ ೧), ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯ (೧೩-೨), ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ (೧-೪-೭) - ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದೃಷ್ಟಫಲವಾದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆಂದೂ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳನೇಕರು ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನೇ ಹೇಳುವವ

ರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

(೫) ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳುವದಾದರೆ 'ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ದ್ವೀಪ ಗಳುಂಟು' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಆಗಬೇಕಾದೀತು : ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಷ್ಫಲವೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ ; ಅವಕ್ಕೆ ಸಫಲತಾತ್ಪರ್ಯವಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಬೇಕು - ಎಂದೇ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿದಾನೆ. 'ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ದ್ವೀಪಗಳುಂಟು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದದ್ದೇ ಆದರೂ ಆ ದ್ವೀಪಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಅಥವಾ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಜನರು ಉಪ ಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದು ಅವನ ಭಾವ.

(೬) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೆ ತಾನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗಿಹೋಗುವ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು : 'ಇದು ಹಗ್ಗ, ಹಾವಲ್ಲ' - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಶ್ರವಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಲೂ ಅದು ಹಾವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿನಿಂದ ಆಗಿದ್ದ ಭಯಾದಿಗಳು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರಬಹುದು - ಎಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ರಜ್ಜುಸರ್ಪವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿ ದರೆ ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರಿಯ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲ ; ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆಯೇ ತೊಲಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪಾಸನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾನೆ.

ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಪಕ್ಷವು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆ ಅಲ್ಲವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.

೩೧. (ಅ) ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯ : ಇಲ್ಲಿ

ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಧಾನಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯದ ಸಂಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

(೧) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಕಾರ್ಯ (ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು), ಅದೃಷ್ಟ (ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಸಿಕ್ಕತಕ್ಕದ್ದು).

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ, ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತ ; ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯ ; ದೃಷ್ಟ (ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದದ್ದು).

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪಡೆಯ ಬೇಕಾದದ್ದಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು, ಕೃತಕವಲ್ಲದೆ ಕೂಟಸ್ಥವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯ.

(೩) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನಾಕ್ರಿಯಾರೂಪ, ಕರ್ತ್ರಧೀನ,

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಜ್ಞಾಪಕ, ವಸ್ತ್ವಧೀನ.

(೪) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ.

(೫) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಿರರ್ಥಕ, ಉಪಾಸನೆಯೇ ಸಫಲ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

(೬) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಕ್ರಿಯಾಂಗವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಚನಗಳೂ ಇವೆ ; ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅಂಗವಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಮೂಲಕವೇ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಾಕ್ಯಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

(೭) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವವು ; ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಡುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಹಾಗಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ; ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಯೂಪಾದಿಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಳ ಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಗಣ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಉ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಅಸಂಸಾರಿಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಾದಮೇಲೂ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದೇ ಈ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿದೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ನೀವು ಹೇಳುವ ಅದೃಷ್ಟ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆಂದೇನೂ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಂದೇ ವಿಧಿಸಿದೆ. ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿರುವದೆಂಬುದು ಉಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

(ಆ) ಕರ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ - ಇವೆರಡರ ಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ : ಧರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವರಿಂದ ಫಲವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? -ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ (ಪುಟ ೩೯ರಲ್ಲಿ) ತೆಗೆದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ವಿಧಿಯ ಫಲವು ಅದೃಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಫಲದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳುವದ ರಿಂದಲೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈಗ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

'ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವು, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ನಿತ್ಯವು' - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ಸತ್ತ್ವಾದಿಗುಣಗಳಂತೆಯೂ ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಪರಮಾಣುಗಳಂತೆಯೂ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮತ್ತೂ ಉಪಾಸನಾಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಗುಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಹೊಂದತಕ್ಕವಾಗಿವೆ ; ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸತ್ತ್ವಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಜನರು

ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಜನರು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಬಹುದು. ಆ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬಾರದು ? ಈ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಏತಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಬಾರದು - ? ಎಂದೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗ ವಿಯೋಗದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇಕೆ ಪಡೆಯಕೂಡದು ? ಅಂಥ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸಕೂಡದು ? - ಎಂದೂ ಕೇಳಬಹುದಾಗುವದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿತ್ಯಾಶರೀರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ; ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮೋಕ್ಷವು ; ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಮ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಮುಂದೆ ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು.

(೯) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಮೋಕ್ಷವು ಆ ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಫಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗುವದು : ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಟಸ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದು ವಿರುದ್ಧವಚನವೆಂದಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಕೂಟಸ್ಥವೆಂದರೆ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದು, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬರುವದಲ್ಲ ; ಇದನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾದರೆ, ಸೇರಿದ್ದು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವದೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯಿರುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರಿ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

೩೨. (೧) ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತ ಅನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸನೆ

ಮಾಡಿ ಸತ್ತಮೇಲೆ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮಾತುಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನರಿತಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂದಿದೆ. ಶೋಕ, ತಾಪ - ಮುಂತಾದವು ಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದು ಅದೃಷ್ಟ ಫಲವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

"ಕ್ಷೀಯನ್ತೇ ಚಾಸ್ಯ ಕರ್ಮಾಣಿ ತಸ್ಮಿನ್ ದೃಷ್ಟೇ ಪರಾವರೇ": ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ಉಪಾಸನೆಯು ಉಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಆನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್, ನ ಬಿಭೇತಿ ಕುತಶ್ಚನ": ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಂಜಿಕೆಯು ತೊಲಗುವದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ; ಅರಿತಮೇಲೆ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾನ್ - ಎಂಬುದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು, ಭವಿಷ್ಯಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವದಲ್ಲ.

"ಅಭಯಂ ವೈ ಜನಕ ಪ್ರಾಪ್ತೋಽಸಿ" : ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ತಾನು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಜನಕನನ್ನು ಕುರಿತು 'ನೀನು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ; - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ; "ಪ್ರಾಪ್ಸ್ಯಸಿ" (ಹೊಂದುವೆ) ಎಂದು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

"ತದಾತ್ಮಾನಮೇವಾವೇದಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ ತಸ್ಮಾತ್ತತ್ಸರ್ವಮಭವತ್" ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ; ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

"ತತ್ರ ಕೋ ಮೋಹಃ ಕಃ ಶೋಕ ಏಕತ್ವಮನುಪಶ್ಯತಃ" ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡವನಿಗೆ ಶೋಕಮೋಹಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ; ಏಕತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

"ತದ್ಧೈತತ್ಪಶ್ಯನ್ನೃಷಿರ್ವಾಮದೇವಃ ಪ್ರತಿಪೇದೇ" : ವಾಮದೇವನು ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನರಿತುಕೊಂಡನು ಎಂದದ್ದ ರಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಈಗಲೂ ಯಾರು ಅರಿತುಕೊಂಡರೂ ಇದೇ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಯನ್ - ಎಂಬುದು ವರ್ತಮಾನಕೃದಂತವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೂ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನವೂ ಸಮಾನಕಾಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದನ್ನು

ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ತಿಷ್ಠನ್ ಗಾಯತಿ' (ನಿಂತುಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಿದಾನೆ) ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಂತೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಲೂ ಇದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಂಡನು, ಅರಿಯುವ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು - ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯವು.

(೨) (ಅ) ಶ್ರುತಿಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ : ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಇದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೋ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೋ - ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರೂ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಕೂಡಲೆ ಫಲವಾಗುವದೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವ ಮೋಕ್ಷಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

"ತ್ವಂ ಹಿ ನಃ ಪಿತಾ..." : ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪಾರವನ್ನು ಸೇರುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನೀನು ಉಪದೇಶದಿಂದ ದಾಟಿಸಿದ್ದೀಯೆ - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದುಂಟಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನಾರೂಪಕ್ರಿಯೆ ಯಲ್ಲವೆಂದಂತಾಯಿತು.

"ಶ್ರುತಂ ಹ್ಯೇವ ಮೇ .... ಶೋಕಸ್ಯ ಪಾರಂ ತಾರಯತು", "ತಸ್ಮೈ .... ತಮಸಃ ಪಾರಂ ದರ್ಶಯತಿ ಭಗವಾನ್ ಸನತ್ಕುಮಾರಃ" : ಇವೆರಡು ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು. ನಾರದನು ಸನತ್ಕುಮಾರನನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕರಣವಿದು. ಇಲ್ಲಿ "ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ದಾರಿಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟನು" ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಸನತ್ಕುಮಾರನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರತಿಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೇ, ಉಪಾಸನಾರೂಪವಲ್ಲ - ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ 'ಆಚೆಯ ದಡವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವ', ಶೋಕವನ್ನು 'ಪಾರುಗಾಣಿಸುವ' ಮಾರ್ಗವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು

ನಿಜವಾಗಿ ಶೋಕವನ್ನಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಕಳೆಯುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನಲ್ಲ - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ, ಶೋಕ - ಎಂಬುದು ದಾಟಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಶೋಕನಿವೃತ್ತಿಯಾಯಿತು - ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಭಾಷೆಯೇ ಇದು ಎಂದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯಗೌತಮರು ರಚಿಸಿರುವದಾಗಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಒಂದು ಸೂತ್ರವೂ ಇದೆ : ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿದೋಷಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ, ಈ ದೋಷಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಜನ್ಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಬುದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಜನ್ಮದಿಂದಲೇ ದುಃಖವುಂಟಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಿಡಿದು ದುಃಖದವರೆಗಿನ ಸಾಲು ತಪ್ಪದೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದೇ ಸಂಸಾರವು. ಯಾವಾಗ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿಬಿಡುವದೋ ಆಗ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿದೋಷಗಳು ಹೋಗುವವು, ದೋಷವಿಲ್ಲವಾಗಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಿಂತುಹೋಗುವದು, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಿಲ್ಲಲು ಜನ್ಮವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಲು ದುಃಖವು ಹೋಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಿಬಿಡುವದು - ಎಂಬುದು ಗೌತಮಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಹೀಗೆಂದು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆ ; ಅನಾತ್ಮವು ಅನಾತ್ಮವೇ, ಆತ್ಮನಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಆನಾತ್ಮವು ದುಃಖ, ಅನಿತ್ಯ, ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ನಿಂದ್ಯವಾದದ್ದು, ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಸಾರವು ದೋಷಗಳಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನು ಇದಾನೆ, ಜನ್ಮವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದುಂಟಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷವು ಸಕಲದುಃಖಪರಿಹಾರ ರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬಯಸತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತದ ನಿರ್ಣಯವೇನೆಂದರೆ' ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅನಾತ್ಮವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ' - ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ; ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗಲು ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕುವದು - ಎಂಬ

ಗೌತಮಪ್ರೋಕ್ತತತ್ತ್ವವು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಿಷ್ಟೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವನ್ನುದಾಹರಿಸಿರುವದರ ಪ್ರಯೋಜನವು.

೩೩. (೧) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಂಪದಾದಿಗಳ ರೂಪವಲ್ಲ : ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಶೀಗೆಕಾಯಿಯ ಪುಡಿಯು ತೊಳೆದುಹಾಕುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯು ತೊಳೆದುಹಾಕುವದಾದರೆ ಅದು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳಕು ತೋರಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕತ್ತಲೆಯು ತೊಲಗಿ ಬಿಡುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದಕೂಡಲೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರಿಂದಾಗಿದ್ದ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವೇದವಿಹಿತವಾದ ಮಾನಸಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಂಪದಾದಿಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು : ಸಂಪತ್ತು, ಅಧ್ಯಾಸ, ಕ್ರಿಯಾಸಂಬಂಧನಿಮಿತ್ತವಾದ ಧ್ಯಾನ, ಕರ್ಮಾಂಗಸಂಸ್ಕಾರ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಧ್ಯಾನದ ಭೇದಗಳೇ ; ಅವುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಆ ಬಗೆಯದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ,

(ಅ) 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಸಮನ್ವಯವು ವಸ್ತುಪರವಾಗಿದೆ : ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ವಿಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಪರವಾಗಿ ಪದಸಮನ್ವಯವು ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಾದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಬಾಧಕವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮೈಕ್ಯಪರವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

(ಆ) ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು ಹೋಗುವದು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯಾರೂಪಧ್ಯಾನದಿಂದಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿದಕೂಡಲೆ ಅದು ಹಾವೆಂದು ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು ಹೋಗುವದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನಾತ್ಮಕರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ದೃಷ್ಟ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಭಾವ. ಈ ದೋಷವು ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳಾದ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಬರುವದೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೯) ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಚನಗಳು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ : ಜೀವನು ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದೇ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ 'ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಈ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' - ಎಂಬ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿಬರುವದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನೇರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟ ದೋಷವು ಅವರಿಗೆ ತಟ್ಟುವದು. ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಇದೇ ದೋಷವು ಗಂಟುಬಿದ್ದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

೩೪. (೧) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆ ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದೆ ; ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುತಂತ್ರಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ಶ್ರುತಿಸಮನ್ವಯಾದಿಗಳು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಸ್ತುತಂತ್ರ ವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಗೋಚರವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳನ್ನುದಾಹರಿಸಿ ಉಪಾಸನಾವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಅ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ : ಅರಿಯುವದು ಪ್ರಮಾಣರೂಪವಾದರೂ ಅದೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಾದರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷತ್ವವು ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಶಂಕಿಸಿಯಾನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(೮) ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾಸ್ಯರೂಪವಲ್ಲದೆ ಜ್ಞೇಯರೂಪವೂ ಒಂದಿದೆ ; ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ; ಆ ರೂಪವು ಕೂಡ ಉಪಾಸ್ಯವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಆಶಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ತ್ವಂ ವಿದ್ಧಿ' (ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿ), 'ನೇದಂ ಯದಿದಮುಪಾಸತೇ' (ಯಾವದನ್ನು ಇದು ಎಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ.) - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಉಪಾಸನಾದಿವ್ಯವಹಾರವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಆನಂದ ಮಯಾಧಿಕರಣದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಭಯಲಿಂಗಾಧಿಕರಣ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥ ರೂಪವು ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವು.

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವು ಏತಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! : ಇದು ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣರೂಪವೆಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶೇಷವೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುವದು ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸೀತ' (ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶೇಷವೆಂದರಾದರೂ ತಪ್ಪೇನು ? - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಪ್ರಮಾಣದ ಕೆಲಸವು, ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪ ಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ; ಪ್ರಮೇಯವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೂ ಅಲ್ಲ ದಿರುವದೂ ಅದರ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಂದರಿಯಬೇಕು. ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವು ಜಡ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳಕು ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು -; ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವ

ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳಕೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳಕೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವದಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೂಡ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಜ್ಞಾತ್ರಾದಿಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವೇ ಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಪ್ರಮೇಯನೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿದೆ.

(೩) ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವದಿಲ್ಲ : ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಶರೀರಾದಿಬಂಧರಹಿತನಾಗಿಯೇ ಇರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ, ಅಥವಾ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಆತ್ಮನೇ, ಮುಕ್ತಿಸ್ವರೂಪವು. ಇದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೫. (೧) ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೋ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಕರ್ಮವೋ, ಮಾತಿನಿಂದಾಗುವ ಕರ್ಮವೋ, ಶರೀರದ ಕರ್ಮವೋ ಬೇಕೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗುವದು : ಕರ್ಮದ ಕಾರ್ಯವು ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು :

(ಅ) ಉತ್ಪಾದ್ಯ : ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ, ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಫಲವನ್ನು ಕರ್ಮವು ಉಂಟುಮಾಡುವದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವರು. ಕರ್ಮವು ಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ನಾಶವಾಗುವದಾದರೂ 'ಅಪೂರ್ವ' ಎಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದು - ಎಂದು ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದರಂತೆ ಮೋಕ್ಷವೂ 'ಉತ್ಪಾದ್ಯ'ವೆಂದಾದರೆ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಕರ್ಮಸಹಿತೋಪಾಸನೆಯು ಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. (ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹಿಂದೆ ೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅಶರೀರತ್ವವೆಂಬ

ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮೋಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವದನ್ನೂ ೪೫ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.)

(ಆ) ವಿಕಾರ್ಯ : ಹಾಲಿಗೆ ಹೆಪ್ಪುಹಾಕಿ ಮೊಸರುಮಾಡಬೇಕಾಗುವಂತೆ, ಮೊದಲು ಇದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾರ್ಪಡಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಆತ್ಮನ ಸಂಸಾರಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಸಂಸಾರಿಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ವಿಕಾರ್ಯವಾಗುವದು ; ಆಗಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ - ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇಕಾಗಬಹುದು. (ಆದರೆ ಅಶರೀರತ್ವ ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಸರ್ವವಿಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾಗಿದೆ, ಯಾವದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡಿ ನಿಂದಲೂ ಪಡೆಯುತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.)

(ಇ) ಆಪ್ಯ : ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ದೂರವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆಗಲೂ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಹಾಯವು ಬೇಕಾಗಿರು ವದು. (ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಮೋಕ್ಷವು ಆಪ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.)

ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಗತಿಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ೪-೨-೭ ರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು. ಉಪಾಸನಾದಿವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವಾಗಿರುವದಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಈ) ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯ : ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡದೆಯೂ, ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸದೆಯೂ, ಅದು ಇರುವಲ್ಲಿಯೇ ಏನಾದರೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರಕರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾರಿಗೆ ಒಗ್ಗರಣೆಹಾಕುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬಗೆಯ ಪ್ರೋಕ್ಷಣಾದಿಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬತ್ತವೇ ಮುಂತಾದವು ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನು ಉಪಾಸನಾದಿಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಬೇಕಾಗುವದು. (ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರವಯವವಾಗಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ, ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.)

ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯ ಅಥವಾ ವಿಕಾರ್ಯ - ಎಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುವದು ; ಆಪ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಅಗಲುವಿಕೆಯೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗುವದು ; ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ವಿಕಾರವಾಗುವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗಿ ಆಗಲೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಯುಕ್ತ - ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಘಟ್ಟದ ಸಾರವು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅನೇಕಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಹೋಗುವದು - ಎಂದು ಹಿಂದೆ ೩೩ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು ; ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುವದು ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಶೇಷತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವೆಂದಂತಾಯಿತು.

(೨) ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಪಕ್ಷದ ದೋಷಗಳು : ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಸಂಸ್ಕಾರಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವದರ ಸಂಕ್ಷೇಪವಿಷ್ಟು :

(ಅ) ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಗುಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಇದ್ದ ದೋಷವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬೇಕಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಧರ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೂ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಗುಣವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿದ್ದೀತೇ ಹೊರತು ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮಧರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬೇಕಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು, ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಸಂಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಲೇ ಆರದು.

(೯) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ : ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು ; ಇದು ಒಂದೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವದು. ನಾನು ಕರ್ತನು - ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿರುವ ಈ ಜೀವನಿಗೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಜೀವನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಕರ್ಮದ ಫಲವೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿ ಸಮಾಧ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಆಗಲಾರದು.

ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ (೫೪, ೫೫ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ) ಆಚಾರ್ಯರು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾರದೆ ಮಿಕ್ಕ ವಾದಿ ಗಳೆಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಮನಸೋತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವರು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಅಯುಕ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಮೋಕ್ಷವು : ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದಂತಾಗುವದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

'ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಮೋಕ್ಷವು' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಮೋಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅಶರೀರತ್ವರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ :

(೧) ಮೋಕ್ಷವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದದ್ದು, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವು : ಪರಿಣಾಮನಿತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲಾರದು. ಅದು ಉತ್ಪಾದ್ಯವಲ್ಲ.

(೨) ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ : ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದು ಯಾವಾಗಲೂ

ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೈಲಾಸವೈಕುಂಠಾದಿದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಪ್ಯವಲ್ಲ.

(೩) ಯಾವ ವಿಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದು : ವಿಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಅಂಥದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅವಿಕಾರ್ಯ.

(೪) ಯಾವಾಗಲೂ ತೃಪ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು : ಇದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಿಲ್ಲ ; ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಸೇರಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ ; ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

(೫) ಯಾವ ಅವಯವಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದು : ಇದರ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಕಡಿಮೆಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

(೬) ತಾನೇ ಬೆಳಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು : ಇದರ ಮೇಲಿನ ಮುಸುಕನ್ನು ತೆಗೆದು ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿಚತುರ್ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿವೆಯೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ಬೇಕೆಂಬುದು ಸಮನಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದ ಭಾವವು.

೩೬. (೧) ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ : ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗುವದಲ್ಲ ! ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುವದಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ, ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ, ವಾಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದಿದೆ - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯದು. ನಾವು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯೂ ಒಂದು ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೂ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವದಾಗಿದೆ. ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಜ್ಞಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಂತೂ ವಿಕಾರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ

ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮುಖ್ಯಾಶಯವು. ಇದು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲಿಙಾದಿಗಳು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತವೆ : ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ವಿಧಿಯಂತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಲಿಙ್, ಲೋಟ್, ತವ್ಯ - ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಗ್ರಹಶ್ಲೋಕವೊಂದನ್ನು ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು (೩-೪-೨೨ ರಲ್ಲಿ) ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ : "ಕುರ್ಯಾತ್ಕ್ರಿಯೇತ ಕರ್ತವ್ಯಂ ಭವೇತ್ಸ್ಯಾದಿತಿ ಪಂಚಮಮ್ । ಏತತ್ಸ್ಯಾತ್ಸರ್ವವೇದೇಷು ನಿಯತಂ ವಿಧಿಲಕ್ಷಣಮ್ ॥" ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಿಗಳಾದ ಕೃ., ಭೂ., ಅಸ್ - ಎಂಬ ಮೂರು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕುರ್ಯಾತ್ (ಮಾಡಬೇಕು), ಕ್ರಿಯೇತ (ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು). ಕರ್ತವ್ಯಮ್ (ಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು) - ಎಂದು ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಲಿಙಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಯು ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ 'ಉಪಾಸೀತ', 'ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' :- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಲಿಙಾದಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ.

ಲಿಙಾದಿಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮವಾದರೂ ಈ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ವಿಷ್ಣುರುಪಾಂಶು ಯಷ್ಟವ್ಯಃ' (ವಿಷ್ಣುವು ಉಪಾಂಶುಯಾಗದಿಂದ ಯಜನಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕವನು, ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಉಪಾಂಶುಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯವಿದ್ದರೂ 'ಉಪಾಂಶು - ಯಾಜಮಂತರಾ ಯಜತಿ' - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಯಷ್ಟವ್ಯಃ' ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಂಶುಯಾಗವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ತವ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಯವು ವಿಧಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ 'ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಮುಪಾಸೀತ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಙ್‌ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತವೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನವು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಲ್ಲ, ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೂ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ವಿಧಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೩೭. (ಪ್ರಶ್ನೆ) : ಹಾಗಾದರೆ "ಎಲೆ ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು, ಅವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೇಳಬೇಕು" - ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಯ ಹಾಗಿರುವ ವಚನಗಳು ಏತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ ? ವಿಧಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೇಕೆ ? ಉಪಾಂಶುಯಾಗದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಧಿಗೆ ಅರ್ಥವಾದವಾಗಿ 'ವಿಷ್ಣುರುಪಾಂಶು ಯಷ್ಟವ್ಯಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ್ನೇಯ, ಅಗ್ನೀಷೋಮೀಯ - ಎಂಬ ಎರಡು ಯಾಗಗಳನ್ನೇ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಜಾಮಿತಾ (ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ, ಬೇಸರ ವಾಗುವ) ದೋಷವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ನಡುವೆ ಜಾಮಿತಾನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಉಪಾಂಶುಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಬಂತು. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ .....' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗದಿದ್ದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕೃತ್ಯ ವಾದರೂ ಇರಬೇಕಲ್ಲ ! ಅದೇನು ? - ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ.

(ಉತ್ತರ) : ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಈ ವಿಧಿಯಂತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನೇನೂ ವಿಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನು ಅದ ರಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ಯಾವದೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ವಾಕ್ಯವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರವಣಾದಿವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಗಳೇ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯ ಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಧಿಗಳು - ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೩೮. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ತೀರಿಹೋಗಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುವನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ : ಯಾವ

ದಾದರೂ ಒಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೋಸ್ಕರವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಆಯಾಸರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿದ್ದ ಸರ್ವಾನರ್ಥವೂ ತೀರಿಹೋಗುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೆಂದರೆ ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

೩೯. (ಅ) **ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ** : ಹಿಂದೆ ೩೦ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ (೧) ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೇ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು, (೨) ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದೀತು - ಎಂಬ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲದೆ (೩) ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ೨೮ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಇದುವರೆಗೆ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಆದರೆ "ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅಂಥ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನಾಕ್ರಿಯೆಗೆ ಶೇಷವೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಮತವಲ್ಲವೆ ?" - ಎಂದು ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ.

(ಆ) **ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿರುವ ಪುರುಷನು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ಅಂಗವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ** : ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯವಿದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಶೇಷವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಕಾರರ

ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕಯುಕ್ತಿಗಳೇನೆಂದರೆ ;

(೧) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾಗಲಾರದು.

(೨) ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ.

(೩) ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಉತ್ಪಾದ್ಯ, ವಿಕಾರ್ಯ, ಆಪ್ಯ, ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯ - ಈ ನಾಲ್ಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷನಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದು ಕ್ರಿಯಾಶೇಷವಲ್ಲ. ಇದು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

೪೦. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯ ನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೇ ತಿಳಿಯಬರುವನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ : ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕನಾದ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನು, ಉಪಾಸ್ಯ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು. ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಈ ಆಕ್ಷೇಪ ವನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : (ಅ) ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮೊದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ : ಆತ್ಮನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹಿಂದೆ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರು ತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೧೧೧-೧೧೨ನೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಆತ್ಮನು ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನೇ, ಅವನಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವಿಲ್ಲ- ಎನ್ನುವ ಈಗಿನ ದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುವ ಪುರುಷನು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯಬಂದಿಲ್ಲ : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನೆಂದರೆ :

(೧) ಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಗಳಲ್ಲಿ' ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನೂ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕರ್ತೃರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನು ಅವನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

(೨) ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ಪುರುಷನು ಅನಾತ್ಮವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನು ಭೋಕ್ತೃವಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೋಕ್ತೃವನ್ನು ಅವಿವೇಕಕೃತವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆಂದು ಅವರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪುರುಷನು ಸರ್ವರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಸಾಂಖ್ಯಾದಿತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

(೩) **ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು** : ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆಯಾದರೂ ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು :

(೧) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿಯಿರುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು' ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

(೨) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಲ್ಲ.

[ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಂಗರೂಪನಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ - ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.]

(೩) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪನಲ್ಲ, ಕೂಟಸ್ಥನಾಗಿಯೂ ನಾಶರಹಿತನಾಗಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ವಿಕಾರ್ಯನೂ ಅಲ್ಲ. ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಹೇಯೋಪಾದೇಯನಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಲ್ಲ.

[ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಾದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುವದು ತಪ್ಪು.]

೪೧. (೧) 'ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಯೋಜನವು' - ಎಂಬ ವಚನವು ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದು : ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವರು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ 'ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವ ವೇದ ಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸಾಹಸದ ಮಾತು' ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಯಾವದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವ ದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ವಚನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದ ಮತ್ತು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವಚನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆ ವಚನದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಎಷ್ಟಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಚನಗಳನ್ನು ಕುರಿತೇ ಈ ಮಾತನ್ನಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯವು.

(೨) "ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ವಚಸಗಳು ವ್ಯರ್ಥವು" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ

ಎಲ್ಲಿಕಟ್ಟು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಧನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿಗೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವವರಿಗೆ ಅದು ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಲೇಕೂಡದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿನ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿತ್ತು, ಆದರೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯೂಪ, ಆಹವನೀಯ - ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಶಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅವರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೊಂದು ಇರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಯೂಪಾಹವನೀಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮೋಪದೇಶಕ್ಕೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಜೈಮಿನಿಗಳ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

೪೨. (ಅ) ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನುಪದೇಶಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ : ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶವು ಮಾತ್ರ ವ್ಯರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು - ಎಂಬ ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವದಾದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಖಂಡವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ನಞರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು ಇಷ್ಟು :

(೧) ನಿಷೇಧವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ : ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಲ್ಲುವದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. 'ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾದವನು ಹುಟ್ಟುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನಾಗಲಿ ಮುಳುಗುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನಾಗಲಿ ನೋಡಬಾರದು' ಎಂಬ ನಿಯಮವೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಜಾಪತಿವ್ರತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನೋಡದೆ ಇರಬೇಕು - ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನೋಡದೆ ಇರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ಇದರ ಅರ್ಥವು.

(೨) ರಾಗಾದಿಗಳಿಂದ ಜನರು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಡುವದನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನರ್ಥವೆಂದಾದರೆ

ನಿಷೇಧವಚನಗಳೂ ಅನರ್ಥವೆಂದಾಗಿ ಅವುಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುವದು. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಕೂಡ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಚನವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಯೇ ಔದಾಸೀನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಸೌದೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ತಾನೇ ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ : ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ಕೊಲ್ಲುವಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಕೂಡದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿವಾರಿಸುವದು ; ಆಗ ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಮಾಡದೆ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಕೊಲ್ಲಕೂಡದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹಾಗೆಯೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ ! ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಗಾದರೂ ಏನಾದರೂ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೇಳಿಯಾನೆಂದು ಬೆಂಕಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೌದೆಯನ್ನು ಉರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಆರಿಸುವದಕ್ಕೆ ನೀರು ಹಾಕುವದೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದರಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಹನನಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಾಂತರವು ಬೇಕು. ಸೌದೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯು ತಾನೂ ಆರಿಹೋಗುವದು, ಆಗ ಅದನ್ನು ಆರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಾಂತರವೇನೂ ಬೇಡ ; ಇದರಂತೆಯೇ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ತಾನೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನದ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಿಂತುಹೋಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದಾಶಯವು.

(ಇ) ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಭೂತಾರ್ಥವಾದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞರು ಅವುಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು : ಯಾವದನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗುವದೋ ಅದು ಪುರುಷಾರ್ಥವು. ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವನು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ - ಹೀಗಿರುವ ಕರ್ಮವು ಪುರುಷಾರ್ಥವೆನಿಸುವದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ತೊಡಗುವನೋ ಅದು ಕ್ರತ್ವರ್ಥವು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗದ ಕೆಲವು ಅರ್ಥವಾದಗಳಿವೆ,

ಅವುಗಳನ್ನೇ ಅನರ್ಥಕವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಇಂಥಿಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದರಿಂದ ಅವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾವ.

ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧಗಳುಂಟು. ಅದನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :

ವಿರೋಧೇ ಗುಣವಾದಃ ಸ್ಯಾದನುವಾದೋಽವಧಾರಿತೇ ।
ಭೂತಾರ್ಥವಾದಸ್ತದ್ಧಾನಾದರ್ಥವಾದಸ್ತ್ರಿಧಾ ಮತಃ ॥

(೧) **ಗುಣವಾದ** : 'ಆದಿತ್ಯೋ ಯೂಪಃ' (ಯೂಪವು ಸೂರ್ಯನು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೂಪವು ಸೂರ್ಯನೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು 'ಗುಣವಾದ'ವು, ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಥಳಗುಟ್ಟುವದು ಎಂಬ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದು.

(೨) **ಅನುವಾದ** : 'ಅಗ್ನಿರ್ಹಿಮಸ್ಯ ಭೇಷಜಮ್' (ಬೆಂಕಿಯು ಚಳಿಗೆ ಔಷಧಿಯು) ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ಹಿಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದಿರುವದರಿಂದ ಇದು 'ಅನುವಾದ'ವು, ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳುವದು.

(೩) **ಭೂತಾರ್ಥವಾದ** : 'ಇಂದ್ರೋ ವೃತ್ರಾಯ ವಜ್ರಮುದಯಚ್ಛತ್' (ಇಂದ್ರನು ವೃತ್ರನ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆಂದು ವಜ್ರಾಯುಧವನ್ನೆತ್ತಿದನು.) ಇಂದ್ರನು ವಜ್ರವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೊಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಹೊಡೆದನೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ವೇದವಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು 'ಭೂತಾರ್ಥವಾದ'ವು ಎಂದರೆ ನಡೆದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅರ್ಥವಾದವು.

ಯಾವ ಅರ್ಥವಾದವೇ ಆಗಲಿ ಸ್ವತಃ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅರ್ಥವಾದಗಳು ಸರ್ವಥಾ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಧಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬರ್ಹಿಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾನಮಾಡಿದಾತನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂವತ್ಸರದೊಳಗೇ ಅಳುತ್ತಾರೆ' - ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದವು ರಜತದಾನ

ವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು. ಇಂಥವುಗಳಿಗೆ 'ನಿಂದಾರ್ಥ ವಾದ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಹೊಗಳುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ವಾಯುವೇ ಕ್ಷಿಪ್ರಗಾಮಿಯಾದ ದೇವತೆಯು' ಎಂದು ವಾಯುದೇವತೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದರ ಮೂಲಕ ಆ ದೇವತೆಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥವುಗಳಿಗೆ 'ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಥವಾದ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಿಂದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೊಗಳುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಅಗ್ನಿಯು ದೇವತೆಗಳ ಅನ್ನಾದನಾಗ ಬೇಕೆಂದು ಅಗ್ನಿದೇವತಾಕವಾದ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದನು' ಎಂದು ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಯಾಗವು ಪ್ರಶಸ್ತವೆಂದು ಹೊಗಳಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗೆ 'ಪರಕೃತ್ಯರ್ಥವಾದ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗೆ 'ಪುರಾಕಲ್ಪ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಮೂಲಕ ಸಪ್ರಯೋಜನವೆನಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ, ಅವು ತಾವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕವೇ ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ.

೪೩. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾಗಿ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರೂ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ : ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೯ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : (ಅ) ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವವನು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು : ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಹಾವಿನ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಲಿ ಭಯಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೂ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ.

(ಆ) ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದುಂಟಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಹಗ್ಗದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವೇದವಾಕ್ಯ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನ

ವಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರವೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ತೊಲಗಿಯೇ ತೀರುವದು - ಎಂದು ಭಾವ.. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೇ ತೀರುವದೆಂದಾಗಲೀ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಆಗ್ರಹವಿಲ್ಲ ; ಆಗಲೂ ಬಹುದು, ಆಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಸಾರಿತ್ವ ವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅವರ ಮತ.

೪೪. (ಅ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಅಶರೀರತ್ವ ವುಂಟಾಗುವದು, ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದು : ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಯುಜ್ಯವು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವದೆಂಬುದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ : ನಮಗೆ ಶರೀರವು ಇರುವದೆಂಬುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ, ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನನಗೆ ಶರೀರವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಕ್ತಿಯು. ಅದು ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದು - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶರೀರವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :

(೧) ಅಶರೀರತ್ವವು ಕರ್ಮನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ, ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಹಿಂದೆಯೇ ೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ೯೧ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಫಲವು ಶರೀರವು ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಶರೀರವು ಬೇಕು. ಶರೀರವಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ - ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯು ತ್ತಿರುವಾಗ ಅದು ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

(೩) ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದ ಶರೀರವು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಶರೀರವಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

(೪) ಶರೀರಸಂಬಂಧವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಶರೀರಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಸಿದ್ಧ ವಾದ ಶರೀರಸಂಬಂಧಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಕುರುಡನೊಬ್ಬನು ಕುರುಡರ ಸಾಲನ್ನೇ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಮುಂದಾಳಾಗಿರುವನೆಂಬಂತೆ ಉಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೫) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ; ಕ್ರಿಯೆಯಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರಿಯೂ ಅನಿತ್ಯನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಇಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲಿ ಕರ್ಮದಿಂದ ಶರೀರಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

(೬) ತಾನು ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆಯೇ ರಾಜನಂತೆ ಸನ್ನಿಧಿಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದಲ್ಲ ? - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಜನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೇವಕರೊಡನೆ ಇರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಾತ್ಮದೊಡನೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(೭) ಆತ್ಮನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನ ದಿಂದ ತಾನು ಶರೀರವುಳ್ಳವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ - ಎಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ.

(೮) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾಭಿ ಮಾನದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಧಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೯) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವು ಗೌಣವೇ ಹೊರತು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾದದ್ದಲ್ಲ : ಇದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನನುಸರಿಸಿರುವ ದೇಹಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವು. ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಉಪಾಸನೆ ಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವವರಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಉಪಾಸನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಉಪಾಸಕನಾದ ಜೀವನಿಗೂ ಭೇದವಿರುವದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟ ವಾದದ್ದರಿಂದಲೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಗೌಣವೆಂಬ ವಾದವನ್ನೇ ಅವರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : (೧) ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಚಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಗೌಣವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾದೀತು ? ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬೇರೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೋಟುಮರವನ್ನು ಒಬ್ಬನು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮೋಟುಮರವೆಂದು ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹವು ತಾನೆಂದು ಅರಿಯುವಾಗಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆಗ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ

ದೇಹಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ, ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸಿಂಹವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಿಂಹದಂತೆ ಕ್ರೌರ್ಯಾದಿಗಳುಳ್ಳವನೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗೌಣಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗಲೂ ಸಿಂಹವು ಕೇಸರಾದಿಗಳುಳ್ಳ ಮೃಗವೆಂದೂ ಕೇಸರಾದಿಗಳಿಲ್ಲದ್ದು ಸಿಂಹವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಈ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗೌಣ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ದೇಹಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೌಣವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

(೨) ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಕೂಡ ಆಡುಕುರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಮೂಢರಂತೆಯೇ ಈ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗದೆ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ : ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯ ಗಮ್ಯನೆಂದೂ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪವು ಆತ್ಮವು, ದೇಹಾದಿಗಳು ಅನಾತ್ಮವೇ - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರಿವು ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವರು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೂ ಹಾಗೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಮರವು, ಇದು ಮನುಷ್ಯನು - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಗೌಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳು ವಂತೆಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವಂತೆಯೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ದೇಹವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾ ರೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದಾರೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ಆತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಆತ್ಮನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ದೇಹಾತ್ಮಭ್ರಾಂತಿಯು ಗೌಣವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರೂ, - ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಿರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವೂ ಗೌಣವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವಾದದ್ದು.

೪೫. (ಅ) ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅಶರೀರನಾಗಿರು ವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು : ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು

ಯಾವಾತನಿಗೆ ಅಳವಡುವದೋ ಅವನಿಗೆ ಅಶರೀರತ್ವವೆಂಬುದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೊರಟಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಪಕ್ಷವು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಶರೀರನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು : ಹಿಂದೆಯೇ (೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ) ಇಂಥ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಶರೀರವಿರುವದೆಂದು ಲೋಕದ ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅಶರೀರನಾಗಿರುವನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೆರಡು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

"ತದ್ಯಥಾಹಿನಿರ್ಲ್ವಯನೀ ...." ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮಂತ್ರದ ಹಿಂದುಗಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಸನ್ ಬ್ರಹ್ಮಾಪ್ಯೇತಿ' (ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಡಗುವನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು ಉಪಚಾರದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಆ ಶ್ರುತಿಯ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಾಣಗಳು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದು ಹೊಂದುವಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮಂತ್ರವೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ (ತದಪ್ಯೇಷ ಶ್ಲೋಕೋ ಭವತಿ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ 'ಅತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಶ್ನುತೇ' (ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರವಾದ ಅಶರೀರತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹಾವು ತನ್ನ ಪೊರೆಯನ್ನು ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ ಅದು ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ ; ಆಮೇಲೆ ಆ ಪೊರೆಗೂ ಸರ್ಪಕ್ಕೂ ಯಾವಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಮೊದಲು ಕಾಮಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ತಾನು ಸಶರೀರನೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೆ "ನಾನು ಅಶರೀರನೆ, ನಾನು ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ,

ಚೈತನ್ಯಜ್ಯೋತಿಯೇ'' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆಗ ಶರೀರದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

''ಸಚಕ್ಷುರಚಕ್ಷುರಿವ......'' ಇದು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದು. ಕನ್ನಡಾನುವಾದದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಲೋಕದ ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಆದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವನಂತೆಯೇ ಇರುವನು ; ಏಕೆಂದರೆ ರೂಪವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂದು ಇವನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಶಬ್ದಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈತನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, 'ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಇವನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಅಚಕ್ಷುಃ ಸಚಕ್ಷುರಿವ' ಎಂದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವನೇ, ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

''ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞಸ್ಯ ಕಾ ಭಾಷಾ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸ್ಮೃತಿಯು ಕೂಡ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ : ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಕಾಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ತುಷ್ಟನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಸುಖದುಃಖಗಳ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವದು ಬಂದೊದಗಿದರೂ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳುಳ್ಳವನಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಗಿಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ, ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯ ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅವನು ಪರಮಶಾಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೂ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬುವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

೪೬ . ಯಾವನಿಗಾದರೆ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೋ ಅವನು ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ : ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರದ ಅಭಿಮಾನವು ತೊಲಗಿದ್ದೇ ಗುರುತು, ಆ ಫಲವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಂಸಾರಿತ್ವವುಂಟೆಂದೂ ಅವನೂ

ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ- ಎಂದು ಭಾವ.

೪೭. (ಅ) ಶ್ರವಣದಂತೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಧಿಸಿದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲದ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವಿಧಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು "ಶ್ರವಣವಾದ ಮೇಲೂ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರಿತ್ವಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ" ಎಂದು ಹಿಂದೆ (ಪುಟ ೯೦ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿರುವ ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಂದೋ ಮನನನಿಧಿಧ್ಯಾಸನಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ವಿಹಿತವಾಗಿವೆ. ಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿ ಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು - ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ; ಆದರೆ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಮನನಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಆಶಯವು. ಇದು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ವಿನಿಯೋಗಮಾಡಿದ್ದರೆ ಆಗ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆಗ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೆಂಬ ವಿಧಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಭಾವ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಾದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ- ಇವು ಮೂರನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ನಿದಿ ಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಎಂಬುದೊಂದೇ ವಿಧಿಯು. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಶ್ರವಣ ದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಮನನದಿಂದ ಆ ಅರಿವನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಶರೀರವು ಬಿದ್ದು ಹೋಗುವವರೆಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವದೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವು. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣವೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುವದು, 'ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅದನ್ನೇ ವಿಧಿಸಲಿ ; ಆದರೆ

ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆಯಲ್ಲ, ಅವು ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೊರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ "ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೆರಡನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಮಾಧಾನಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನೀವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

೪೮. (ಅ) ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ 'ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವದು, ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ : ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು). ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದಾಗಿದ್ದರೆ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ : ವೇದಾಂತ ವಚನಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಭೂತವಸ್ತುರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನೇ ಹೇಳುವದಾದರೆ ವಿಧಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬುದು ಮಾನಸಿಕಕರ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿದೆಯೆ - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯುಂಟು. ಅದನ್ನು ೨ ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಾಗುವದು.

(ಇ) ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರೂ 'ಅಥಾತಃ ಕ್ರತ್ವರ್ಥಪುರುಷಾರ್ಥ - ಯೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಥಾತಃ ಪರಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮ - ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು : ಜೈಮಿನೀಯಮೀಮಾಂಸದ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಶೇಷ' ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರತುವಿಗೆ ಶೇಷವಾದದ್ದು ಯಾವದು ? ಪುರುಷನಿಗೆ ಶೇಷವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅಥಾತಃ ಕ್ರತ್ವರ್ಥ ಪುರುಷಾರ್ಥಯೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಶೇಷಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ವಿಶೇಷವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ 'ಅಥಾತಃ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು) ಎಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೆ ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅದರ ಶೇಷತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

ಈಗಿನ ದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರಂತೆ ಉಪಾಸ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮತವೂ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೇ ಖಂಡನೆಯಾದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಈ) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ "ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ : ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೇರೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡ ದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥವೂ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳು ವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯವು ಅಗತಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ ಮೊದಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ದೋಷವು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಉಪಾಸನೆಯೇನೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯವಲ್ಲ.

ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ಹೇಳಿರುವರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದೇಕೆ ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

೪೯. (ಅ) ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು' ಎಂದು ಅರಿಯುವವರೆಗೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿಗಳೂ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇರುವವು : ವಿಧಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದೂ ನಾನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ರೂಪನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಮಾತೃವು ಬೇಕು. 'ನಾನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಭೋಕ್ತೃವಲ್ಲ ; ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಭೇದವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪನಾದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಅಂಥ ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ವಿಧಿಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗದ ತನಗೆರಡನೆಯ ದಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾತೃವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇರಲೇ ಅರವು : ಇಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದು ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಾಗ,

ಆತ್ಮನು ಬಿಡತಕ್ಕವನಲ್ಲ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವನಲ್ಲ : ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರು ವದು ಬಿಡುವದಾಗಿರಬೇಕು, ಅಥವಾ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದವನು : ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಫಲವಿಲ್ಲ. ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲ, ಆ ಕ್ರಿಯೆಗೆಂದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಾರಕಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾತೃವಿಲ್ಲ : ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ವಿಷಯ ಗಳಿರಬೇಕು, ಆಶ್ರಯನಾದ ಪ್ರಮಾತೃವಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾ

ಕಾರಕಾದಿಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ದೇಹಾದಿಸಂಬಂಧವಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ವಿಧಿಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನ ವಾದ ಮೇಲೆ ಇರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಅದ ರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಮಾತೆಂದು ಭಾವ.

(೯) ದೊಡ್ಡವರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಇವು ಎಲ್ಲಿಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. 'ಈ ವಿಷಯವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳ ಗಾಥೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಆಚಾರ್ಯ ಸುಂದರಪಾಂಡ್ಯರದ್ದೆಂದು ಸೂತಸಂಹಿತೆಯ ಮುಕ್ತಿಖಂಡ ೪-೧೩ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ನಿಜಾಂಶವು ಏನಾದರೂ ಇರಲಿ, ಶ್ಲೋಕಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ :

(೧) ''ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನೋಽಸತ್ತ್ವೇ ....'' : ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಹೊಲ, ಹಣ - ಮುಂತಾದವು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿದೂ ಅವುಗಳ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಿಂದ ತನಗೇ ಸುಖದುಃಖವಾಗುವದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರು ವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವು ಗೌಣವು. ಆದಕಾರಣ ಇವುಗಳು 'ಗೌಣಾತ್ಮ'ವೆನಿಸಿವೆ. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ ವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಹಗ್ಗದ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನ ವಿರುವವರೆಗೂ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳು 'ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ'ವೆನಿಸಿವೆ. 'ಸದ್ರೂಪವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು,

ನನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಸತ್ಪದಾರ್ಥವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ' - ಎಂಬ ತಿಳಿವು ಉಂಟಾದಾಗ ಈ ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮರಿಬ್ಬರೂ ಅಸತ್ತಾಗುವರು. ಆಗ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವೇನು ಇರುವದು ? ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಗೌಣಾತ್ಮರಾದ ಪುತ್ರಾದಿಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮಗಳಾದ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕಾರ್ಯವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ; ಆಗ ಅವನು ಇದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂದು ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆಯಾಸರೂಪವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ಎಂದಿಗೂ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯಸದ್ರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕಾಮವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾಮಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ತನಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನವರಿಗೆ ಕೂಡಿಹಾಕಬೇಕೆನ್ನುವ ಸಂಭವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೃ. ೪-೪-೧೨ರ ಸೂಚನೆಯಿದೆ.

(೨) "ಅನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ...... " : "ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪಾಪವಿಲ್ಲ, ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಮರಣವಿಲ್ಲ, ಶೋಕವಿಲ್ಲ, ಹಸಿವಿಲ್ಲ ; ನೀರಡಿಕೆಯಿಲ್ಲ, ಅವನು ಸತ್ಯಕಾಮನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು ; ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು, ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಛಾ. ೮-೭-೧) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆತನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ತಾನು ಪ್ರಮಾತೃವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಇವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೆಂಬ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅರಿತಾಗ, ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತಾನೇ ಆ ಪಾಪಾದಿ ರಹಿತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು - ಎಂಬರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಂತಃಕರಣವಾಗಲಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಇಂಥದೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯು ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(೩) "ದೇಹಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯೋ ಯದ್ವತ್....." ಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಹೋಗುವದೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಪ್ರಮಾಣವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು ? -

ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಕೃತರಾದವರು ದೇಹವೇ ತಾವೆಂದು ತಿಳಿದು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದೂ ಅವನು ಜನ್ಮಾಂತರಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನೆಂದೂ ತಿಳಿದಮೇಲೆ ದೇಹಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಬಿಡು ವದು. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಕರ್ಮವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೇಹಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಪ್ರಮಾಣ ವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೇನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದೂ ಅವನು ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವರಹಿತನೆಂದೂ ತಿಳಿದಾಗ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯೂ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯೂಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಇವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಹಾಗಾದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿರಬೇಕು ; ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ದ್ವಿತೀಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ.

''ಚತುಃಸೂತ್ರಿ'' : ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯವು ಮುಗಿಯುತ್ತಲೂ 'ಇತಿ ಚತುಃಸೂತ್ರೀ ಸಮಾಪ್ತಾ' (ಇಲ್ಲಿಗೆ ಚತುಃಸೂತ್ರಿಯು ಮುಗಿಯಿತು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಮುದ್ರಿತಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉತ್ತಮವರ್ಗದ ಕೈಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ವಿಷಯವೂ ಸೇರಿದರೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದೆಂಬುದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವಾ ದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚತುಃಸೂತ್ರಿಗೇ ಒಂದು ಗ್ರಂಥಭಾಗವಾಯಿತೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರೂ ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಯೇ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂತ ಎಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

☆ ☆ ☆

೫. ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ

೫೦. (೧) ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ಅವತರಣಿಕೆ : ಈ ಅವತರಣಿಕೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವೃತ್ತಿಕಾರರೂ ಕಾರ್ಯನಿರಪೇಕ್ಷಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣವು ಸಿದ್ಧರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದೇ ಆದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಊಹಿಸ ಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಚನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವವರೆಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯಿಸುವವೆಂದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಹೊರಟಿದೆ.

(೨) ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳ ವಾಗಿಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ :

(ಅ) ವೇದಾಂತವಚನಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪ್ರಯೋಜನವು : ಶರೀರಾದಿಸಂಬಂಧಗಳುಳ್ಳ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ

ವಚನಗಳಿಂದ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಲ್ಲದ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಈ ಅನರ್ಥವು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರದ ಸೂಚನೆ.

(ಆ) ಅವು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿವೆ: ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ನಿರರ್ಥಕವೂ ಅಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ವಚನಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿಯೂ' ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿಯೂ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ವೈಶೇಷಿಕರು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ರಾಮಾನುಜಾದಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅಂಥ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪಕ್ಷವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸಮನ್ವಯದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

(ಇ) ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಯಾವ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ : ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿವೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನಾದಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕದ ಸೂಚನೆ.

(ಈ) ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ : 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆ

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಉ) ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬಹುದೆಂದೆಣಿಸಿ ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದೆಂತ ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಂಖ್ಯರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ: (೧) ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ವತಃ ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವು ಅನುವಾದಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೨) ಪ್ರಧಾನಪುರುಷಸಂಯೋಗಗಳು ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾಗಿವೆ :

ಶಬ್ದಾದಿಗಳು ಶ್ರೋತ್ರಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತವೆ. ಗುರುತಿನಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೋಡವು ತಲೆಯಮೇಲೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಮಳೆಬರುವದೆನ್ನುತ್ತೇವೆ; ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವವತ್ - ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಮುದ್ರದಿಂದ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದು ಉಪ್ಪಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಉಪ್ಪಾಗಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಶೇಷವತ್ - ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನುಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು, ಮೊದಲು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಚಂದ್ರನು ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕಂಡರೆ ಚಂದ್ರನು ಚಲಿಸುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆಯಷ್ಟೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ - ಅನುಮಾನ ವೆಂದು ಹೆಸರು). ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದ್ದನ್ನು ಆಪ್ತವಚನದಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿ ಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಪುರುಷರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನು ಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಪ್ರಧಾನವು ; ಅಚೇತನವು ಚೇತನದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಾದ ಚೇತನರೂಪನಾದ ಪುರುಷನು ಬೇರೆ ಇರಬೇಕು, ಪ್ರಧಾನಪುರುಷರ ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಸಾರವಾಗಲಾರದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಭಾವ.

ಕಣಾದರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ: (೧) ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಈಶ್ವರನು, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈಶ್ವರನೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೇ.

(೨) ಅಣುಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ.

ಸಮವಾಯಿ, ಅಸಮವಾಯಿ, ನಿಮಿತ್ತ- ಎಂದು ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳುಂಟು. ಯಾವ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯವು ನಿಂತಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವು. ಇದನ್ನೇ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ 'ಉಪಾದಾನಕಾರಣ' ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಜನಕವಾಗಿದ್ದೂ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ' ವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುಂಬಾರನೂ ಅವನ ತಿಗರಿ, ಕೋಲು ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಗಡಿಗೆಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲದ್ದೇ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅದರ ಅವಯವಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯವು ಆ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಯವಸಂಯೋಗವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಆ ಸಂಯೋಗವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕುಂಬಾರನು ಕಾರ್ಯವಾದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯದೊಡನೆ ಅದುಕೂಡ ಅವಯವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಯವಸಂಯೋಗವು ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಯೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಗುಣವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವೋ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಯೋ 'ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಿ, ಅಸಮವಾಯಿ, ನಿಮಿತ್ತ - ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಣುಗಳು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ - ಎಂದು ಎರಡೇ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಉಪಾದಾನವಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವದರಿಂದ 'ಅಸಮವಾಯಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣ ವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಧಾನವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೂ ಕಾಣಾದರು ಅಣುಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಕಾಣಾದರು ಈಶ್ವರನು ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತೋಕ್ತಲಕ್ಷಣವು ತಾವು ಹೇಳುವ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಅವರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಮಾನಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹಟಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ.

(ಊ) ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ : ಬಾದರಾಯಣರು ಪದಜ್ಞರು, ಅವರು ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸರ್ವಜ್ಞಾದಿಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲರು. ಇದರಂತೆ ಅವರು ವಾಕ್ಯಜ್ಞರು, ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡಬಲ್ಲರು. ಮತ್ತು ಅವರು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರು, ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನೂ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಕಾಣಾದರೂ ತೋರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಖಂಡಿಸಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದು ಉದ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳನ್ನೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಧಾನಾದಿಪರವಾಗಿಯೂ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿಫಲಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಧಾನವೇ ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತವೆಂದೂ ಕಾಣಾದರು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತನೆಂದೂ ಸಾಧಿಸುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವಾದವು ಅಯುಕ್ತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ; ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು, ಅಥವಾ ಸಂಪದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವದು.

೫೧. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಪ್ರಧಾನವು ಕೂಡ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು : ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಆ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವು : ಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೋ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೋ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಡ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು, ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯವವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು : ಸಾವಯವವಾದದ್ದು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದು, ನಿರವಯವವಾದದ್ದು ಮಾರ್ಪಡುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣತ್ವವು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ತೆರನಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಅವನು ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಗಳ ವಿವರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೇ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

೫೨. (ಅ) ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ : ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಅಶಬ್ದಮ್ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ತಾರ್ಕಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳು ತೋರುವವು. ಅಶಬ್ದಂ ನ ಜಗತ್ಕಾರಣಂ, ಈಕ್ಷತೇಃ । (ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಈಕ್ಷಿತೃವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪರ್ವತವು ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪರ್ವತವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುವರೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನ್ಯಾಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇತುವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು

ಸೂತ್ರವನ್ನು ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ : (೧) ಪ್ರಧಾನಾದಿಕಂ ನ ಜಗತ್ಕಾರಣಮ್, ಅಶಬ್ದತ್ವಾತ್ (ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ) ; (೨) ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವೇನ ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಂ ನ ಪ್ರಧಾನಾದಿಕಮ್, ಈಕ್ಷತೇಃ । (ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚೇತನಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳ ಜೋಡಣೆಯು ನ್ಯಾಯಾಯಿಕರ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ, ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಾಂ ತಸ್ಮಿನ್ನೇವ ಸಮನ್ವಯಾತ್ - ಎಂಬ ಅನ್ವಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ (೧) ಪ್ರಧಾನಂ ನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಮ್, ಅಶಬ್ದಂ ಹಿ ತತ್ (ಪ್ರಧಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣಕವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ) ; ಪ್ರಧಾನಮ್ ಅಶಬ್ದಮ್, ಈಕ್ಷತೇಃ - ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಶ್ರವಣಾತ್ । (ಜಗತ್ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ) ಎಂದು 'ಅಶಬ್ದಮ್' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕೆಂದು ತೋರುವದು.

(ಅ) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ. "ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸದ್ರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದಿತು, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು" : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯ ಭಾಗವನ್ನು ವಾಚಕರು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತೆಂಬ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಯಾವದು ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೆ, ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳೆ ? - ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

"ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ; ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು 'ಇದು ಮೊದಲು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ; ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು, ಆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಉಂಟಾಯಿತು' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವರು, ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟೀತು ? ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು." (೬-೨-೧೨).

ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಏನಿದ್ದಿತು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಮೊದಲು ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಸದ್ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಮೊದಲು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಿತು - ಎಂಬ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಒತ್ತಿ

ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಇಬ್ಬರೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳೇ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೊಂದೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಅದೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯ ವಾಗುವದೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವರು ; ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಅದೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿ ಗಳೆನ್ನುವರು. ಜಗತ್ಕಾರಣವು 'ಸತ್ತು' (ಇರವು) ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿದೆ ? - ಎನ್ನುವದು ಸಂಶಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಶಯವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

(ಇ) ಆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ತತ್ತ್ವವೇ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿ ಅಗ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿರುವದೇನೆಂದರೆ,

"ಅದು 'ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು : ಅದು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಆ ತೇಜಸ್ಸು 'ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು ; ಅದು ಅಪ್ಪನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸೆಕೆಯಾದರೆ ಅಥವಾ ಬೆವರಿದರೆ ಆಗ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಅಪ್ಪು ಉಂಟಾಗುವದು. ಆ ಅಪ್ಪು 'ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು ; ಅದು ಅನ್ನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಳೆಯಾದರೆ ಆಗಲೇ ಅಪ್ಪಿನಿಂದಲೇ ಆಹಾರರೂಪವಾದ ಅನ್ನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ" (೬-೨-೩೪)

ಇಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತು ಯೋಚನೆಮಾಡಿತು' - ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಯೋಚನೆಯ ರೂಪವಾದ ಅರಿವು ಚೇತನಧರ್ಮವೇ ಹೊರತು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನದ ಧರ್ಮ ವಾಗಲಾರದು. ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು - ಇವುಗಳೂ ಯೋಚನೆಮಾಡಿದವು ಎಂದಿರುವದ ರಿಂದ ಜಡವೂ ಯೋಚನೆಮಾಡಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಬರಬಹುದು ; ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾದವು.

(ಈ) ಇದರಂತೆ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ : ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಚೇತನಕಾರಣವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಯೋಚನೆಮಾಡಿನೋಡಿತು' ಎಂಬ ಈಕ್ಷಣಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ -

೧. 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮೇಕ ಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್ ..... ಸ ಈಕ್ಷತ' - ಇದು ಐತರೇಯಶ್ರುತಿಯು. ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಮೊದಲಿದ್ದನೆಂದೂ ಅವನು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

೨. 'ಸ ಈಕ್ಷಾಂಚಕ್ರೇ' - ಇದು ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಹದಿನಾರು ಕಲೆಗಳು ಯಾರನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಪುರುಷನು ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಈ ಶರೀರದೊಳಗೇ ಇರುವನು - ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, 'ಆ ಪುರುಷನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದನು, ಆಮೇಲೆ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಚೇತನರೂಪನಾದ ಪುರುಷನನ್ನು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು, ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಉ) 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಯಜತೇಃ' ಎಂಬಂತೆ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಈಕ್ಷ್ ಎಂಬ ಧಾತುವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ : ಧಾತುವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ನೋಡು', 'ನಡೆ' ಎಂದು ವಿಧಿರೂಪದ ಏಕವಚನದಂತಿರುವ ರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಧಾತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳುಂಟು. 'ಇಕ್‌ಶ್ತಿಪೌ ಧಾತುನಿರ್ದೇಶೇ' (ಧಾತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಕ್ ಮತ್ತು ಶ್ತಿಪ್ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ಗಳು ಬರುತ್ತವೆ) ಎಂಬ ಕಾತ್ಯಾಯನವಚನದಂತೆ ಈಕ್ಷತಿಃ, ಯಜತಿಃ - ಎಂದು ಶ್ತಿಪ್ (-ತಿ) ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಯಾದರೂ ಇಮಿಃ, ಗಮಿಃ, ಭುಜಿಃ - ಎಂದು ಇಕ್ (-ಇ) ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಯಾದರೂ ಧಾತುವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂದರೆ ಈಕ್ಷ್ (ನೋಡು) ಎಂಬ ಧಾತುವಿರುವದರಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ ಅನೇಕಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಕ್ಷ್‌ಧಾತುವನ್ನುಪ ಯೋಗಿಸುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ ಎಂಬುದು ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಆದರೆ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಧಾತ್ವರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ (ಎಂದರೆ ಧಾತುವು ತಿಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ) ಉಪಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯತಾವಿಧೇರ್ಯಜತೇಃ ಪೂರ್ವವತ್ತ್ವಮ್ - ಎಂಬ ಸೂತ್ರವಿದೆ. 'ಸೌರ್ಯಂ ಚರುಂ ನಿರ್ವಪೇದ್ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಚಸಕಾಮಃ' (ಬ್ರಹ್ಮ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವಾತನು ಸೌರ್ಯಚರುವನ್ನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೌರ್ಯಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ, ಆದರ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯತೆಯನ್ನು (ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬು

ದನ್ನು) ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಆ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವವತ್ತ್ವವು, ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ದರ್ಶವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ಆ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವು. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯಜತಿ' ಎಂದರೆ ಯಜ್ ಧಾತುವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಧಾತುವಿಗೆ ಇತಿ ಕರ್ತವ್ಯತೆಯೇನೆಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಜತಿ ಎಂದರೆ ಯಜ್ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಯಾಗವೇ. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಈಕ್ಷತೇಃ ಎಂದರೆ ಈಕ್ಷ್‌ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಬರಿಯ ಈಕ್ಷ್‌ಧಾತುವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ 'ಈಕ್‌ಧಾತುವಿರುವದರಿಂದ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವು' ಎಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳು : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ' ಎಂಬ ಮುಂಡಕಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ಮುಂತಾದ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಃ ಕಾಲಕಾಲೋ ಗುಣೀ ಸರ್ವವಿದ್ಯಃ", "ಸ ಕಾರಣಂ" (ಶ್ವೇ. ೬) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವವು 'ಚೇತನ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಗಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ' ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದರ್ಥವೆಂಬುದು ಪ್ರಕರಣದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

೫೩. ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ : ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೇನೆಂದರೆ :

(೧) ಸತ್ತ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ತ್ವವು ಎದ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು : ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಗುಣಗಳೂ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಲಾರದು.

(೨) ಸತ್ತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯು ಆಗ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದರೆ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಬಂಧವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಲಿಲ್ಲ.

(೩) ಸತ್ತ್ವದ ವೃತ್ತಿಯು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವಲ್ಲ.

(೪) ಯೋಗಿಗಳು ಸತ್ತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗುವರಾದರೂ ಅಚೇತನವಾದ ಸತ್ತ್ವವು ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

(೫) ಪುರುಷಚೈತನ್ಯದ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಧಾನವೂ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದೆಂದರೆ ಆಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷನದೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪುರುಷರೆಲ್ಲರ ತಿರುಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.

೫೪. (ಅ) **ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ** : ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೬೬ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯನು ಅದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ :

(೧) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾತೃವೆಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯಬಹುದು? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರಿಯಬಲ್ಲವನಲ್ಲವೆ, ಜ್ಞಾತೃವು ?

(ವೇದಾಂತಿ) : ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು ; ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು ?

(೨) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ 'ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಕೂಡದಾಗುವದು.

(ವೇದಾಂತಿ) : ಸೂರ್ಯನು 'ಸುಡುತ್ತಾನೆ', 'ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ' - ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ; ಅಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವಂತನಾದ ಈಶ್ವರನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ,

(೩) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ 'ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ?

(ವೇದಾಂತಿ) : 'ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿಷಯವು ಬೇಡವೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಯೋಚನೆಮಾಡಿನೋಡಿತು' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಷಯವು ಬೇಕೇ ಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಾದರೂ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಿತು - ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

(೪) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ತ್ವಗುಣಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ?

(ವೇದಾಂತಿ) : ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವುಂಟಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

(೫) ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತದೆ : ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವದೆಂದು ಯೋಗಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಅಳತೆಯ ಅರಿವುಳ್ಳ ನಾವುಗಳು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನಮ್ಮಂತೆ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು.

೫೫. ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇನೂ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಡ್ಡಿಮಾಡುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ : ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವವೆಂದರೆ ;

(೧) ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕು. ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯು ವಿಷಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಶರೀರ, ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ - ಇಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೨) ಜೀವನ ಜ್ಞಾನವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಧರ್ಮವೂ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮುಸುಕನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು ಅನಾವೃತನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ

ಸಾಮಗ್ರಿಯೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ಅವಗತಿಪ್ರಕರಣ ದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

೫೬. (ಆಕ್ಷೇಪ) : ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಬೇರೆ, ಜೀವನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ; ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವದು ? - ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಭಾವ.

(ಪರಿಹಾರ) : ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವು ಉಂಟಾಗಿರು ವದು : ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವು :

(೧) ಉಪಾಧಿಗಳೆಂದರೆ ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳು.

(೨) ಉಪಾಧಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವವರೆಗೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೂ ಅನೇಕತ್ವವೂ ತೋರುತ್ತಿರುವವು.

(೪) ಈ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು. ಜೀವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು, ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿರುವದು ; ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಸಹಾಯ ದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಆತನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಮತಾಂತರದವರು ಉಪಾಧಿವಾದದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

೫೭. ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ : ಅವಯವಗಳಿರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯನು ಮಾಡಿರುವ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಅನುಮಾನ ಗಮ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಲ್ಲ ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣತ್ವವು ಅವಯವಗಳ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣವಾದವನ್ನು ತರ್ಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು 'ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

೫೮. (ಸಾಂಖ್ಯನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿತೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞಶಬ್ದವನ್ನು ಕುರಿತು ೫೪ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ೫೬ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ರುತಿವಚನದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತತ್ತ್ವವು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ 'ತೇಜಸ್ಸು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ ಅಪ್‌ನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದೂ 'ಅಪ್ಪು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ತೇಜಸ್ಸೂ ಪೃಥ್ವಿಯೂ ಜಡವಾಗಿವೆ ; ಅವು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡುವಂಥ ಚೈತನ್ಯತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ತೂ ಏತಕ್ಕೆ ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬಾರದು ? ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು - ಇವುಗಳು ಯೋಚಿಸಿದ್ದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೌಣವೋ ಅದರಂತೆ ಅದು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿತೆಂಬುದೂ ಗೌಣವೆಂದು ಏಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ?

೫೯. (ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಸಾಂಖ್ಯನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ :

"ಆ ಈ ದೇವತೆಯು 'ಒಳ್ಳೆಯದು, ನಾನು ಈ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಜೀವಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಕೊಂಡಿತು." (ಛಾ. ೬-೩-೨)

ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತು ; ಅದು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು - ಎಂದರೆ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥ್ವಿ - ಇವುಗಳನ್ನು

ಜೀವಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಹೊಕ್ಕಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತು ಜಡವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚೇತನನಾದ ಜೀವನು ಆತ್ಮನಾಗಲಾರನು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತು ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜೀವವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವು ಇರುವದರಿಂದ - ಎಂದರ್ಥವು.

೬೦. ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮವಾದ ಸತ್ತು ಜಡವಾಗಿರಲಾರದು : ಸತ್ತು ನೋಡಿತೆಂಬುದು ಗೌಣವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ - ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಜೀವೇನಾತ್ಮನಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :

"ಆ ಯಾವ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವವಿದೆಯಲ್ಲ, ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ; ಅದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಎಲೈ ಶ್ವೇಶಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ"

ಈ ವಚನವು ೬-೮-೭, ೬-೯-೪, ೬-೧೦-೩, ೬-೧೧-೩, ೬-೧೨-೩, ೬-೧೩-೩, ೬-೧೪-೩, ೬-೧೫-೩ - ಹೀಗೆ ಎಂಟು ಖಂಡಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಅದೇ ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೂ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಚನದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಸತ್ತನ್ನು ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಅದು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿತೆಂಬುದು ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ 'ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸತ್ತು ಜೀವನ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವಿರುವದರಿಂದ - ಎಂದರ್ಥವು.

೬೧. ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು - ಇವುಗಳು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದವೆಂಬುದು ಗೌಣವೇ : 'ಸತ್ತು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' ಎಂಬುದೂ 'ತೇಜಸ್ಸು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು ; 'ಅಪ್ಪು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' - ಎಂಬುದೂ ಒಂದೇ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಸತ್ತಿನ ಈಕ್ಷಣವು ಮುಖ್ಯವೇಕೆ, ಇನ್ನೆರಡು ಗೌಣವೇಕೆ ? - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯನು ಕೇಳಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದು ಉತ್ತರ. ಸತ್ತನ್ನು ಚೇತನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದೆ ; ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು - ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಂಥ ಚೇತನದ ಗುರುತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವುಗಳು ಜಡವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಷಯತ್ವ, ಪ್ರೇರ್ಯತ್ವ - ಇವುಗಳೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಈಕ್ಷಣವು ಗೌಣವೇ.

೬೨ - ೬೩. ಸಾಂಖ್ಯನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಆತ್ಮಶಬ್ದವೂ ಏತಕ್ಕೆ ಗೌಣವಾಗಿರಬಾರದು ? ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಹೆಸರು ಏತಕ್ಕೆ ಇರಬಾರದು ? - ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯನ ಆಕ್ಷೇಪದ ಸಾರವು.

೬೪. (ಅ) ತನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ : ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಶ್ರುತಿಭಾಗವು ಹೀಗಿರುವದು :

''ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗಂಧಾರದೇಶದಿಂದ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ತಂದು ಅವನನ್ನು ಯಾವ ಜನರೂ ಇಲ್ಲದ ಒಂದರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವನು ಹೇಗೆ 'ನನ್ನನ್ನು ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ತಂದಿದಾರೆ, ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿದಾರೆ !' ಎಂದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕಿರಿಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವನೋ, ಅವನ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ 'ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಗಂಧಾರದೇಶವಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗು' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ಹೇಗೆ ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಜಾಣತನದಿಂದಲೂ ನೆನಪಿನಿಂದಲೂ ಗಂಧಾರದೇಶವನ್ನೇ ತಲುಪುತ್ತಾನೋ, ಇದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಪುರುಷನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ ತಡವು ; ಕೂಡಲೆ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವನು. ಆ ಯಾವ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿದೆಯಲ್ಲ, ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ; ಇದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಇದೇ ಆತ್ಮನು ; ಎಲೈ ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ.''

(೬-೧೪-೧,-೨, ೩)

ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಗಂಧಾರದೇಶದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೋ ಅದರಂತೆ ಸತ್ತನ್ನು ತಾನೇ ಅದೆಂದು ಆಚಾರ್ಯೋಪದೇಶದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಸತ್ತೇ ನೀನೆಂಬುದನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ. 'ಏಕೆಂದರೆ ಗೌಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು, - ಎಂದು ಭಾವ. ತನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ - ಮುಖ್ಯ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು.

(ಅ) ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ : ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವರು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಅಥವಾ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಂದ ಪರರನ್ನು ವಂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪುರುಷವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಪೌರುಷೇಯವಲ್ಲದ ವೇದಕ್ಕೆ ಈ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಇಲ್ಲ, ಸಂಶಯಜನಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಿತಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವು ಸತ್ತೇ ನೀನೆಂದು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತು ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬುದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವದೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಏತಕ್ಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ.

(ಇ) ವೇದವು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ : ಈ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಶಾಸ್ತ್ರಬೋಧಿತವಾದ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಸಾಧನಗಳೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವೋ ಶಾಸ್ತ್ರಬೋಧಿತವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂಬುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಯಾರ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಥಾರ್ಥಸಾಧನವೆಂದು ಆಸ್ತಿಕರೆಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ. ವೇದವನ್ನು ನಂಬದ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಮಹಮ್ಮದೀಯಾದಿಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರು ; ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಸ್ವರ್ಗವನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಬೇಕು, ವೈದಿಕಸಾಧನವನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಅದರ ಸಾಧನವೆನ್ನಬೇಕು ? - ಎಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. 'ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೀವೂ

ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೀರಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ಯಥಾರ್ಥಸಾಧನವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ; ಅತ್ಯಂತ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನಂಬುವ ನೀವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ' ಎಂಬುದೇ ಭಾಷ್ಯದ ಭಾವಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಬೋಧಕವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಮತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಹೇಳುವ ಪರೋಕ್ಷವಚನಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವೇದವು ಅದ್ವೈತಬೋಧಕವೆಂದಾದರೆ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೬೫. (ಅ) ಸತ್ಯಾಭಿಸಂಧಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ : 'ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವದೆಂದರೆ :

"ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೈಕಟ್ಟಿ 'ಧನವನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ, ಕಳವುಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕರೆತರುತ್ತಾರೆ. 'ಇವನಿಗಾಗಿ ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಕಾಯಿಸಿರಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸುಳ್ಳುಗಾರನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸುಳ್ಳಿನ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸುಳ್ಳಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮರೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಅವನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅವನು ಸತ್ಯವಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯದ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸತ್ಯದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

"ಅವನು ಹೇಗೆ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವನೋ (ಅದರಂತೆ ಇವನೂ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.) ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು, ಅದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ; ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಎಲೈ ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನು - ಎಂದನು. ಆಗ ಅವನ ಮಾತನ್ನು (ಶ್ವೇತಕೇತುವು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು, ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು." (೬-೧೬-೧, ೨, ೩)

ಈ ಶ್ರುತಿಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತೇ ನಾನು' ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಸತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಯು, ಎಂದರೆ ನಿಜವನ್ನೇ ತಿಳಿದವನು ; ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳಿದಾತನು

ತಪ್ಪಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸತ್ತೇ ನಾನೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಸತ್ತೆಂಬುದು ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ - ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾಭಿಸಂಧಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ 'ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂದರೆ ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ - ಎಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

(ಆ) ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಉಕ್ಥವಾಗಿದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂಬಂತೆ ಇದು ಬರಿಯ ಸಂಪತ್ತೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಫಲವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು : ಸಾಂಖ್ಯನ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವು ; ಅದು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ಅದೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದು ಬರಿಯ 'ಸಂಪತ್ತು' ಆಗುತ್ತದೆ ; ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವನೋ, ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆವೋ, ಅದರಂತೆ ಪ್ರಧಾನವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಗುಣಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುವದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪದ್ರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದಾಗುವದು ; ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಕೂಡ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ.

'ನಾನು ಉಕ್ಥವಾಗಿದೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಐತರೇಯಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯವಿರುವ ಮಂತ್ರಭಾಗವು ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ :

''ಉಕ್ಥವು, ಉಕ್ಥವು - ಎನ್ನುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ, ಪ್ರಜೆಗಳು ? ಇದೇ ಆ ಉಕ್ಥವು. ಈ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಉಕ್ಥವು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದು (ಉತ್ತಿಷ್ಠತಿ). ಆ (ಉಕ್ಥ)ಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಯೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಆಶೀತಿಗಳು ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತರಿಕ್ಷವೇ ಉಕ್ಥವು ; ಅಂತರಿಕ್ಷದ ಕಡೆಗೇ (ಹಕ್ಕಿಗಳು) ಹಾರುತ್ತವೆ, ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ (ಜನರು) ಸವಾರಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ವಾಯುವೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ದ್ಯುಲೋಕವೇ

ಉಕ್ಥವು, ಅದರಿಂದ ಬಂದ (ವೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಯಿಂದಲೇ) ಇದೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ಆ ಸೂರ್ಯನೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅಧಿದೈವತವು. ಇನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಪುರುಷನೇ ಉಕ್ಥವು, (ಏಕೆಂದರೆ) ಇವನೇ ಮಹಾ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು, 'ನಾನು ಉಕ್ಥನಾಗಿರುವೆನು - ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.' ಅವನ ಮುಖವೇ ಉಕ್ಥವು, ಅದು ಪೃಥಿವಿಯಂತೆ (ಉಕ್ಥವಾಗಿದೆ.) ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಕೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಗಿನ ಸೊಳ್ಳೆಗಳೇ ಉಕ್ಥವು, ಅದು ಅಂತರಿಕ್ಷದಂತೆ (ಉಕ್ಥವಾಗಿದೆ). ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣನೆ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಗಿನ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳವಾದಂತೆ ತೋರುವದಲ್ಲ, ಇದೇ ಸೂರ್ಯನ ಲೋಕವು - ಹಣೆಯೇ ಉಕ್ಥವು, ಅದು ದ್ಯುಲೋಕದಂತೆ (ಉಕ್ಥವಾಗಿರುವದು.) ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವು ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ." (ಐ. ಆ. ೨-೧-೨)

'ಉಕ್ಥ' ವೆಂಬುದು ಬೃಹತೀಸಹಸ್ರರೂಪವಾದ ಶಸ್ತ್ರ(ಸ್ತೋತ್ರ)ದ ಹೆಸರು ; ಈ ಶಸ್ತ್ರವನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಹಾವ್ರತ ವೆಂಬ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಪ್ರಾಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಕ್ಥವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿರೂಪನಾದ ಪ್ರಾಣನಿಗೂ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವದರಿಂದ (ಉತ್ಥಾಪನಾತ್) ಪ್ರಾಣನಿಗೆ 'ಉಕ್ಥ' ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರಬಹು ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ' ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ಪೃಥ್ವಿ, ಅಂತರಿಕ್ಷ, ದ್ಯುಲೋಕ - ಇವುಗಳು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಶರೀರವಾಗಿ ರುತ್ತವೆ ; ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಕ್ಥವೇ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು, ಇದರಂತೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಶರೀರವನ್ನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ, ಮೂಗಿನ ಸೊಳ್ಳೆಗಳು, ಹಣೆ - ಇವುಗಳನ್ನು ಪೃಥ್ವಿ, ಅಂತರಿಕ್ಷ, ದ್ಯುಲೋಕ ರೂಪವಾದ ಉಕ್ಥಗಳೆಂದೂ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು. ಉಕ್ಥರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಕನು ಎಂದರೆ ಅರ್ಚನೆಮಾಡತಕ್ಕ ಅಗ್ನಿಯೂ, ಅಶೀತಿಗಳೂ ಎಂದರೆ - ಮೂರು ಋಕ್ಕುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ತೃಚಗಳ ಎಂಬತ್ತು, ಇನ್ನೂರುನಲವತ್ತು ಋಕ್ಕುಗಳು - ಇರಬೇಕು. ಅಶೀತಿಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಬೃಹತೀಸಹಸ್ರವೆಂಬ ಶಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಕರ್ಮ ದಲ್ಲಿ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಧಿದೈವತ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ - ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪದ ಉಕ್ಥಗಳಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಕ, ಅನ್ನರೂಪವಾದ ಅಶೀತಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ

ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಚಕ್ಷುಃಶ್ರೋತ್ರಾದಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಣನೇ ಶರೀರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವನೇ ಉಕ್ಥನು - ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ 'ಅಹಮುಕ್ಥಮಸ್ಮೀತಿ ವಿದ್ಯಾತ್' (ನಾನು ಉಕ್ಥನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಉತ್ಥಾಪನವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಉಕಾರ ಥಕಾರ ಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಉಕ್ಥನೆನಿಸಿದ ಪ್ರಾಣವೇ ನಾನು ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬರಿಯ ಸಂಪತ್ತು, ಎಂದರೆ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಉಪಾಸನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ದೇವತಾಪ್ಯಯ (ದೇವತಾಮಯವಾದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು) ಎಂಬ ಅನಿತ್ಯಫಲವನ್ನೇ 'ದೇವತಾ ಅಪ್ಯೇತಿ' (ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂದು (೨-೨-೪) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮೇಕ ಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್' (ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಮೊದಲು ಆತ್ಮನೊಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು) ಎಂಬ ಕೇವಲಾತ್ಮಪರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಾಗವು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ; "ಸ ಮ ಆತ್ಮೇತಿ ವಿದ್ಯಾತ್" (ಅವನೇ ನನ್ನ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) (ಐ. ೩-೨-೫). ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಗೌಣವೆಂದಾದರೆ 'ನಾನು ಉಕ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಇದೂ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದಾಗಿ ಅದರ ಫಲವೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ತೇ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದವನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಉಕ್ಥವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

೬೬. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು. (೧) ಗೌಣಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೊಂದು, ಗೌಣಾರ್ಥವೊಂದು - ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಗುಣವು ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ೬೭ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಬೇರೆಯಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗುಣಸಂಬಂಧ ದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ ಅವನನ್ನೇ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗೌಣಾರ್ಥವಾದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

(೨) ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಬರುವದಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ತು, ಆತ್ಮ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನ್ಯಾಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಈ ಹುಡುಗನು ಬೆಂಕಿಯಾಗಿದಾನೆ' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಬೆಂಕಿ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗೋಚರವೇ ಅಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಹೊಂದುತ್ತವೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವೊಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ವಿರೋಧವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆಲ್ಲಿ ಬರುವದು ? ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡುವದಾದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು.

೬೭. (ಅ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಅಚೇತನಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾದದ್ದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಮಾತಿಗೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅನ್ಯಾಯ : ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಬಹುದು - ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಪಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವೆ ? ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಗೌಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೆ ? - ಎಂಬುದು ವಿಚಾರದ ವಿಷಯವು. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಶಬ್ದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಲಾಘವವಿದೆ, ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಗೌರವದೋಷವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವು.- ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆತ್ಮನೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಚೇತನದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ - ಆಪ್ನೋತಿ (ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ), ಆದತ್ತೇ (ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ). ಅತ್ತಿ (ವಿಷಯ

ಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ) ಅತತಿ (ಎಡೆಬಿಡದೆ ಅಖಂಡಿತವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ) ಈ ನಾಲ್ಕು ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಗೌಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಯಾವೇ ಹೊರತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದಲಾರವು. ಭೂತಾತ್ಮ, ಇಂದ್ರಿಯಾತ್ಮ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಈ ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದಿಷ್ಟು ತೋರುವದರಿಂದ ಗೌಣಾರ್ಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸ ಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಚೇತನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಜನರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂತ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು - ಎಂದು ಭಾವ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದೂ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವೆಂದೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಗಳಿರುವವು ; ಗೌಣವೆಂಬುದು ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವದು. ಇದರ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣಾಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(ಆ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಚೇತನಾಚೇತನಗಳಿಗೆ ಸಾಧಾರಣವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪ್ರಕರಣ, ಉಪಪದ - ಮುಂತಾದ ಕಾರಣವಿದ್ದ ಹೊರತು ಅದು ಇಂಥ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವದಾಗಲಾರದು : ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅಕ್ಷ', 'ಪಾದ' - ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿವೆ, ಇವುಗಳ ರೂಪವು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದು ; ಆದರೂ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿರುವದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು ಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಂದು ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಆ ನ್ಯಾಯವು "ಶ್ರುತಿಲಿಙ್ಗವಾಕ್ಯಪ್ರಕರಣಸ್ಥಾನಸಮಾಖ್ಯಾನಾಂ ಸಮವಾಯೇ ಪಾರ-ದೌರ್ಬಲ್ಯಮರ್ಥವಿಪ್ರಕರ್ಷಾತ್" (ಜೈ. ಸೂ. ೩-೩-೧೪) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಆರು ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿ, ಲಿಂಗ ಮುಂತಾದ ಆರರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದಿನದು ದುರ್ಬಲವು ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು. ಹೇಗೆಂದರೆ,

(೧) ಶ್ರುತಿ, ಲಿಂಗ : ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಶ್ರುತಿಯೆನಿಸುವದು ; ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯಷ್ಟೆ, ಅದೇ ಲಿಂಗವು. 'ಐಂದ್ರ್ಯಾ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯಮುಪತಿಷ್ಠತೇ' (ಇಂದ್ರಸಂಬಂಧವಾದ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯಾಗ್ನಿಯನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಸಂಬಂಧವಾದ ಒಂದು ಮಂತ್ರವಿದೆ ; ಕದಾಚನಸ್ತರೀರಸಿನೇಂದ್ರ' (ಎಲೈ ಇಂದ್ರನೆ, ನೀನು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿಂಸಕನಲ್ಲ) ಎಂಬ ಆ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿವಚನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಇಂದ್ರಸಂಬಂಧದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾದರೂ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಶಬ್ದವೇ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರುತಿಯೇ ಬಲವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಸದೃಶವಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವ ದಿಂದ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯವನ್ನು ಇಂದ್ರನೆಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಲಿಂಗ, ವಾಕ್ಯ : '(ಸ್ಯೋನಂ ತೇ ಸದನಂ ಕರೋಮಿ ಘೃತಸ್ಯ ಧಾರಯಾ ಸುಶೇವಂ ಕಲ್ಪಯಾಮಿ ತಸ್ಮಿನ್ ಸೀದಾಮೃತೇ ಪ್ರತಿತಿಷ್ಠ ವ್ರೀಹೀಣಾಂ ಮೇಧ ಸುಮನಸ್ಯಮಾನಃ)' (ಎಲೈ ಪುರೋಡಾಶವೆ, ನಿನಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ತುಪ್ಪದ ಧಾರೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸೇವ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ; ಎಲೈ ಭತ್ತಗಳ ಸಾರಭೂತವಾದ ಪುರೋಡಾಶವೆ, ನೀನು ಪ್ರಸನ್ನಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆ ಉತ್ತಮಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರು). ಇಲ್ಲಿ 'ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು' ಎಂದು ತಚ್ಛಬ್ದವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವೆಂದಾಗುವದು. ಆಗ ಎರಡು ಮಂತ್ರವಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಮಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಪುರೋಡಾಶವನ್ನು ಇಡುವದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಆದರೂ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆ ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಶಬ್ದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಲಿಂಗವೇ ಪ್ರಬಲವು. ಲಿಂಗದಿಂದ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಥಾನಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಪುರೋಡಾಶಸ್ಥಾಪನೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

(೩) ವಾಕ್ಯ, ಪ್ರಕರಣ : ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿರುವ

ಅನೇಕಪದಗಳು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವಾಗಿರುವದು. ಪದಗಳು ವಾಕ್ಯವಾದಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯಾಂತರವಶದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು ಪ್ರಕರಣವು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾದರೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಬಲವಾಗುವದು.

(೪) ಪ್ರಕರಣ, ಸ್ಥಾನ : ಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಸನ್ನಿಧಿ, ಸಮೀಪವಾಗಿರುವದು. ಇದನ್ನು ಕ್ರಮವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಇದನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪಪದ ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವರು.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಂನಾಯ್ಯ (ಹಾಲುಮೊಸರಿನ) ಪಾತ್ರೆಗಳ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಶುಂಧಧ್ವಮ್' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆ ಮಂತ್ರ ವನ್ನು ಸಾಂನಾಯ್ಯಪಾತ್ರೆಯ ಪ್ರೋಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವು ಬಂದರೆ ಪ್ರಕರಣವೇ ಪ್ರಬಲವು.

(೫) ಸ್ಥಾನ, ಸಮಾಖ್ಯಾನ : ಸಮಾಖ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಹೆಸರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಶುನ್ಧಧ್ವಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ಪೌರೋಡಾಶಿಕವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ (ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸ) ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವೇ ಪ್ರಬಲವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂನ್ನಾಯ್ಯಪ್ರೋಕ್ಷಣಕ್ಕೇ ಮಂತ್ರವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪುರೋಡಾಶ ಪಾತ್ರೆಗಳ ಶುದ್ಧಿಗಲ್ಲ - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಖ್ಯೆಯು ಲೋಕದ ಜನರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾನವೇ ಬಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೇಲೆ ನಾವು ಎರಡೆರಡನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿವರಿಸಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ಮಿಕ್ಕ ಲಿಂಗಾದಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲ, ಲಿಂಗವು ಮಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲ - ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂದರ್ಭಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಪ್ರಕರಣ, ಸನ್ನಿಧಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಆಧಾರವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ ಎಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ.

(೯) ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದ ಸತ್ತು, ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವು. ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅಚೇತನವು ಆತ್ಮನಾಗಲಾರದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ : ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ

ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕಿರಬಹುದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ನೋಡೋಣ ವೆಂದರೆ ಇದು ಸತ್ತಿನ ಪ್ರಕರಣವು ; ಅದು 'ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತು ಚೇತನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವಿದೆ, ಅಚೇತನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ಸತ್ತೇ ಶ್ವೇತ ಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸನ್ನಿಧಿಯೂ ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅವನ ಆತ್ಮನು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಶ್ರುತಿ ಲಿಂಗ ವಾಕ್ಯಪ್ರಕರಣಾದಿಗಳು ಯಾವವೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಪ್ರಧಾನ ವಾಚಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ?

(ಈ) ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಾಗವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಜ್ಯೋತಿಗಳು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸ್ತೋಮಗಳಾಗಿರುವವೋ ಅದು' ಎಂದು ವಿಗ್ರಹವಾಕ್ಯವು. ತ್ರಿವೃತ್, ಪಂಚದಶ, ಸಪ್ತದಶ, ಏಕವಿಂಶ - ಎಂಬೀ ಸ್ತೋಮಗಳಿಗೆ ಜ್ಯೋತಿಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಯಜ್ಞ ವಾದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ತ್ರಿವೃದಾದಿಸ್ತೋಮಗಳು ಆಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರತುಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜ್ವಲಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. (ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತಾಗಿ ಕ್ರತುಗಳಿಗೆ ಬೆಳಕು ಬರುತ್ತದೆ) - ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಉರಿಯುವ ಬೆಂಕಿ ; ಆ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ಸ್ತೋಮಗಳು - ಎಂದರೆ ಮುಮ್ಮಡಿ, ಹದಿನೈದು, ಹದಿನೇಳು, ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು, ಸ್ತೋತ್ರೀಯಋಕ್ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಗುಂಪುಗಳು - ಕ್ರತುವನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ಗೌಣವಾಗಿ ಜ್ಯೋತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು - ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಾಯಕಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

೭೮. ಆರನೆಯ ಏಳನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾಂತರ : 'ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮ ಶಬ್ದಾತ್' ।।೬।। : ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತೆಂಬುದು ಗೌಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚೇತನವಾಚಿಯಾದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವೂ ಗೌಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ; ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತು ಚೇತನನ ಆತ್ಮನೆಂದಿರುವದೇ ಸಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಸಮಾನವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣವೆಂದರೆ ಅದು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಪ್ರಕರಣಸನ್ನಿಧಿಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಚೇತನಪರವೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದಿಷ್ಟು ಆರನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೇ ಅರ್ಥವು.

'ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ॥೭॥ : ಪ್ರಧಾನವು ಪ್ರಕೃತ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೇ ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ೬೪, ೬೫ - ಈ ಎರಡು ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೊಡದೆ, ಸತ್ತೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು. ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ತನ್ನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವಧಾರಣೆಯಿದೆ ; ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಪ್ರಧಾನನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಅದರ ಭಾವ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ' ಎಂದು ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶವನ್ನು ಅವಧಾರಣೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

೬೯. ಸನ್ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ : ಸತ್ತೇ ನೀನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ - ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷವಿವೇಕವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇತುವೆಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳೀತು ? ಒಂದುವೇಳೆ ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಆಮೇಲೆ

ಬಿಡಿಸೋಣವೆಂದು ಹೇಳಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತು ನೀನಲ್ಲವೆಂದು ಮುಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

೭೦. (ಅ) 'ಚ' ಎಂಬ ಅವ್ಯಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧಾಭ್ಯುಚ್ಚಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ : ಚಕಾರಕ್ಕೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇಳುವದು (ಅನ್ವಾಚಯ), ಒಟ್ಟು (ಸಮಾಹಾರ), ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕೂಡಿಸುವದು (ಇತರೇತರಯೋಗ), ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವದು (ಸಮುಚ್ಚಯ), ಪಾದಪೂರಣ, ಪಕ್ಷಾಂತರ, ಹೇತು - ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಅನರ್ಥಗಳಿವೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳದೆ ಇರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ (ಅಭ್ಯುಚ್ಚಯ)ಕ್ಕಾಗಿ ಚ ಶಬ್ದವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಒಂದುವೇಳೆ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತಿತ್ತು - ಎಂಬುದು ಚಕಾರದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಭಾವ.

(ಆ) ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿಯುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೆಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯವು ಯಾವದೆಂದರೆ :

"ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದವನಾದ ಅವನು ಆಚಾರ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಷದವರೆಗೂ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಮಹಾಮನಸ್ವಿನವನೂ ತಾನು ಅನೂಚಾನನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನೂ ಗರ್ವಿಯೂ ಆಗಿ ಮನೆಗೆ ಬಂದನು. ಅವನನ್ನು ತಂದೆಯು 'ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ನೀನು ಈಗ ಮಹಾಮನಸ್ವಿನವನೂ ಅನೂಚಾನಮಾನಿಯೂ ಗರ್ವಿಯೂ ಆಗಿರುವೆಯಲ್ಲ ; ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯ, ಆ ಆದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿದೆಯ ? ಯಾವದರಿಂದ ಕೇಳದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ, ವಿಚಾರಿಸದೆ ಇದ ದ್ದು ವಿಚಾರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದೋ, ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೋ, (ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದಯ ?)' ಎಂದನು. 'ಪೂಜ್ಯನೆ, ಆ ಆದೇಶವು ಹೇಗೆ ಇರುವದು' ? (ಎಂದು ಶ್ವೇತಕೇತು ಕೇಳಿದನು)."

(೬-೧-೨, ೩)

"ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ಹೆಸರುಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದು ಮಣ್ಣು ಮುದ್ದೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗುವದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ ; ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ಹೆಸರುಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಲೋಹವೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದು ಲೋಹದುಂಡೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಲೋಹವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ ; ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ಹೆಸರುಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಕಬ್ಬಿಣವೆಂಬು ದೊಂದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದೇ ಉಗುರುತೆಗೆಯುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ಚೂರಿನಿಂದ ಹೇಗೆ

ಕಬ್ಬಿಣದಿಂದಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ, ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಆ ಆದೇಶವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು'' (ಎಂದು ತಂದೆಯು ನುಡಿದನು.)

''ನಿಜವಾಗಿ ಆ ಪೂಜ್ಯರಿಗೆ ಇದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ, ಇದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ನನಗೆ ಹೇಗೆ ಹೇಳದೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂಜ್ಯನೇ, ನೀನೇ ಅದನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಬೇಕು'' (ಎಂದು ಶ್ವೇತಕೇತು ಕೇಳಿದನು). ತಂದೆಯು ''ಸೋಮ್ಯನೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ'' ಎಂದನು.
(೬-೧-೪, ೫,೬,೭)

ಇದು ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರದ ಉಪಕ್ರಮವು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಹನ್ನೆರಡುವರ್ಷ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೂ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದ ಏಕವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಕ್ರಮದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ತಂದೆಯು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ ; ಸತ್ತೇ ಸಕಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಧಾನವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಕಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಪುರುಷನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಒಂದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದಂತೆ ಆಗುವದೋ ಆ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಹಾನಿಯೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವದು - ಎಂದು ಭಾವ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತಿ ಗಳಿಗೂ ಈ ದೋಷವು ತಟ್ಟುವದೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ.

೭೧. (ಅ) 'ಸ್ವಪಿತಿ' ? (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯ ವಾಗುವದು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಅರ್ಥಮಾಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನ ವಲ್ಲ : ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾದ ಶ್ರುತಿ ಭಾಗವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

''ಅರುಣನ ಮಗನಾದ ಉದ್ದಾಲಕಿಯು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಂತೆಂದನು : 'ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಸ್ವಪ್ನಾಂತವನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನಾಗು. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸ್ವಪಿತಿ (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರಾಗುವದೋ ಆಗ ಇವನು ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಸ್ವಪಿತಿ (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಇವನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.'' (೬-೮-೧)

ಇಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಸತ್ತು' ತನ್ನ ರೂಪವಾಗಿರಬೇಕಾಯಿತು ; ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದು

ಜೀವನ ರೂಪವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ನಾಮನಿರ್ವಚನದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲದ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಈ ದೋಷವು ತಪ್ಪಿದಲ್ಲ.

(ಆ) ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ 'ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ : ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುವದೆಂದರೇನು ? ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆಯೆ ?- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದೆಂದು ಈ ವಿವರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಲಾಭವುಂಟು.

(೧) ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆಯಾ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಜೀವನು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ : ಎಂದರೆ ನೋಡುವದು, ಕೇಳುವದು - ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗುವ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ. ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಲ್ಲ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತೆಂಬುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗೂ ತನಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ನೋಡುತ್ತೇನೆ', 'ಕೇಳುತ್ತೇನೆ' ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಒಂದೊಂದು ಭಾಗದ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೧-೪-೭ನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

(೨) ಅದರ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಕನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ನಾವುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನನ್ನು 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೂ ನಿಂತುಹೋಗಿ ಬರಿಯ ಉಸಿರಾಡುವದೊಂದೇ ನಿಂತಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಪ್ರಾಣ'ನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಪ್ನವೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಆಗಲೇ ತೋರುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾಧಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(೩) ಈ ಎರಡು ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಹೋಗಲಾಗಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತಾನೆ :

ಮನಸ್ಸು, ಮನೋವಾಸನೆ - ಇವೆರಡೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ನಾನಾತ್ವವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. 'ಇದನ್ನೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಗಡಿಗೆಯು ಒಡೆದುಹೋದರೆ ಗಡಿಗೆಯ ಟೊಳ್ಳಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಆಕಾಶವು ಸುತ್ತಲಿನ ಮಹಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಯಿತೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳು ವರೋ ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಮೊದಲೂ ಹೇಗೆ ಅದು ಮಹಾಕಾಶವೇ ಆಗಿರುವದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೇಲಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಮತಾಂತರದವರೂ ಪಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಮಾಲೋಚಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಅಶನಾಯಾ, ಉದನ್ಯಾ, ಹೃದಯ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೂಲವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪಿತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಈ ಶ್ರುತಿಭಾಗಗಳ ಕನ್ನಡದನುವಾದವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

"ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಶನಾಯಾ, ಪಿಪಾಸಾ (ಹಸಿವು, ನೀರಡಿಕೆ) - ಇವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊ. ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನು 'ಅಶಿಶಿಷತಿ' (ಹಸಿವಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಊಟಮಾಡಲೆಳಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಅಪ್ಪೇ ಅವನು ತಿಂದದ್ದನ್ನು (ಅಶಿತಮ್) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ (ನಯನ್ತೇ). ಗೋನಾಯ (ಗೋಪಾಲ), 'ಅಶ್ವನಾಯ' (ಅಶ್ವಪಾಲ) 'ಪುರುಷನಾಯ' (ಸೇನಾನಾಯಕ) ಎಂಬಂತೆಯೇ ಆಗ ಅಪ್ಪನ್ನೇ 'ಅಶನಾಯಾ' ಎನ್ನುವರು. ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಲ್ಲಿ ಈ (ಶರೀರವೆಂಬ) ಮೊಳಕೆ ಮೇಲಕ್ಕೆದ್ದಿರುವದು, ಇದು ಮೂಲವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು - ಎಂದು ತಿಳಿ.

"ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಮೂಲವಿದ್ದೀತು ? ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದರಂತೆಯೇ ಅನ್ನವೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ಅಪ್ಪೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೋ ; ಎಲೈ ಸೌಮ್ಯನೆ, ಅಪ್ಪೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂಡ ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊ ; ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ಸತ್ತೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊ. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತವೆ." (೬-೮-೩,೪)

ಈ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಶನಾಯಾ (ಹಸಿವು) ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಶಿತುಮಿಚ್ಛಾ - (ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ) ಎಂಬ ಲೌಕಿಕವಾದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಅಶಿತಂ ನಯನ್ತೇ ಇತಿ ಅಶನಾಯಾ (ತಿಂದದ್ದನ್ನು ಜೀರ್ಣವಾಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶರೀರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಯ್ಯುವದರಿಂದ ಅಪ್ಪಿಗೆ ಅಶನಾಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು) ಎಂಬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅಶನಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪೇ ಮೂಲ

ಎಂದರೆ ಕಾರಣ - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಇದರಂತೆಯೇ ಪರಮಕಾರಣವಾದ ಸ...ವರೆಗೂ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

"ಇನ್ನು ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನು ಪಿಪಾಸತಿ (ನೀರಡಿಕೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಕುಡಿಯಲೆಳಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೋ ಆಗ ತೇಜಸ್ಸೇ ಅವನು ಕುಡಿದದ್ದನ್ನು (ಪೀತಮ್) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ (ನಯತೇ). ಗೋನಾಯ, ಅಶ್ವನಾಯ, ಪುರುಷನಾಯ - ಎಂಬಂತೆಯೇ ಆಗ ತೇಜಸ್ಸೇ 'ಉದನ್ಯಾ' ಎಂಬುದು. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಲ್ಲಿ ಈ (ಶರೀರವೆಂಬ) ಮೊಳಕೆಯು ಮೇಲಕ್ಕೆದ್ದಿರುವದು. ಇದು ಮೂಲವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು ಎಂದು ತಿಳಿ.

"ಅದಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಮೂಲವಿದ್ದೀತು ? ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಪ್ಪೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೋ. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ಸತ್ತೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊ. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತವೆ........." (೬-೮-೫-೬)

ಈ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಉದನ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವನ್ನು 'ಉದಕಂ ನಯತೇ ಇತಿ ಉದನ್ಯಾ' (ನೀರನ್ನು ಒಣಗಿಸಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿ ಅಪ್ಪಿಗೆ ತೇಜಸ್ಸೇ ಮೂಲ - ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಸಕಲಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಸತ್ತೇ ಮೂಲವು - ಎಂದು ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೇ ಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ 'ಸ್ವಪಿತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರಬೇಕು. ಆ ಸತ್ತು ನಿದ್ರೆಮಾಡುವಾತನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಾರದು.

ಈಗ ಹೃದಯಶಬ್ದನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳೋಣ.

"ಆ ಈ ಆತ್ಮನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ (ಹೃದಯಕ್ಕೆ) ಇದೇ ನಿರ್ವಚನವು : ಹೃದಯದಲ್ಲಿ (ಹೃದಿ) ಈತನು (ಅಯಮ್), ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹೃದಯವೆನಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದಾತನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ." (೮-೩-೩)

ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಹೃದಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಹಾರ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ತಿಳಿಸಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪಿತಿನಾಮವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾರ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಾತನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವನ್ನು ಎಂದರೆ ಹಾರ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು - ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ಸತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರಬೇಕು, ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಾರದು.

(ಈ) **ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಸ್ವ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅಚೇತನದಲ್ಲಿ ಚೇತನವು ಲಯವಾಗುವದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ** : ಸ್ವ ಎಂದರೆ ತಾನು, ತನ್ನದು - ಎಂದು ಎರಡರ್ಥವಿದೆ. ಸ್ವ ಎಂದರೆ ತನ್ನದಾದ ಪ್ರಧಾನವು. ತನಗಾಗಿ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ತನ್ನದಾಗಬಹುದು - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯನು ಸ್ವಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಲೇ ಆರದು. ಆತ್ಮನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೊಂದದೆ ಇದ್ದರೂ ಹಿಂದೆ ೧೫೫ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಗೌಣವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಉ) **ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ** : ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರವು ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಚೇತನದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರುತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹೇಳಿದರೆ ಹೊಂದುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ ಎಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.

೭೨. **ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚೇತನವನ್ನೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ** : ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿರಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ

ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಸರಿಯೆಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ - ಎಂದು ಭಾವ.

೭೩. (ಅ) ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಸ್ವಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆಧಾರಶ್ರುತಿಯ ಭಾಗವು ಹೀಗಿದೆ :

ಯಾವಾತನಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಆವೃತವಾಗಿರುವದೋ, ಯಾವಾತನು ಚೈತನ್ಯ ರೂಪನೂ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ತನೂ (ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾದಿ) ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೂ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನೂ ಆಗಿರುವನೋ ಆತನಿಂದ ಕಟ್ಟುವಡೆದು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದ ಪೃಥಿವಿ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ - ಎಂಬ ಕರ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರ್ಪಡುವದು. ...... ಈಶ್ವರರಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹೇಶ್ವರನಾಗಿರುವ ಆತನನ್ನು, ದೇವತೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪರಮದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ಆತನನ್ನು, ಪತಿ ಗಳಾಗಿರುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಪರಮಪತಿಯಾಗಿ, ಅಕ್ಷರ(ವಾಗಿರುವ ಅವ್ಯಾಕೃತ)ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಚೆಯಿರುವ ಭುವನಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಡೆಯನಾದ ಸ್ತುತ್ಯನಾದ ದೇವನೆಂದು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. (ಶ್ವೇ. ೬-೨ ....೭).

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪನೆಂದು ಪ್ರಕೃತನಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣತ್ವವು ಸಲ್ಲಲಾರದು.

(ಆ) ಆದ್ದರಿಂದ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೇ ಆಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದಾಲಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು : ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಖಂಡನೆಮಾಡಿದ್ದರೂ ವೈಶೇಷಿಕರ ಅಣುವಾದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವನ್ನೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಖಂಡನೆಮಾಡಿದಂತೆ ಆಯಿತು - ಎಂದು ಭಾವ. ಮುಂದೆ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅಥವಾ ಹೇಳದ ವೇದಾಂತ ವಿರುದ್ಧಮತದವರ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದವನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನೂ ವೈಶೇಷಿಕರನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಧಿಕರಣಪಂಚಕದ ಒಟ್ಟರ್ಥ

ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರು ವದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಆಗಿರುವ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಾರಾರ್ಥವು ಇಷ್ಟೆ :

೧. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ : ಇದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವು, ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅದರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನೇ ಅಧಿಕಾರಿಯು - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ವಿಚಾರಸಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ; ಉಪಾಸನೆಗಿಂತಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಹಾ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದು ಕರ್ಮಕಾಂಡವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞೇಯಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ : ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಾದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದೆ.

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಶಾಸ್ತ್ರ ದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಲೋಕಸಿದ್ಧಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವು ತನಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯರೀತಿಯು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ರೀತಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಅನುಭವೈಕಗಮ್ಯವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರಯುಕ್ತಿವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೪. ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ : ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮತ್ತು ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುವಂಥ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ನಮ್ಮಾತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೂ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುತ್ತವೆ ; ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಗಳೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯ ರೂಪದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ, ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲ - ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಫಲವನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ : ಇದರಲ್ಲಿ ಚೇತನಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಜಡವಸ್ತುವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಚೇತನವಾದಿಗಳ ಖಂಡನೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

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 ವಿಷಯ ನಲ್ಲ, ವಿಷಯಿ' ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುವದು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವದು. ಆದ್ದ ರಿಂದ 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 ವ್ಯವಹಾರಯೋಗ್ಯ ನಾಗಿ 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 'ಅವಿಷಯ ನಾದ 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 ? ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವ 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 ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿರು ವದು. ವಿಚಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗುವನೆಂಬ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂದೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಯಾಗಿರುವನೆಂದು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಕೂಡ ಹಟಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ಚಿದಾತ್ಮರೂಪವು ಆಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನರಿಯದೆ ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವು : ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಕತ್ತಲೆ ಎಂಬುದು ಭಾವಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರನೇಕರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇನೂ ಅವಶ್ಯಕವಿಲ್ಲ. 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 ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ 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 ತಿಳಿಯುವದುಂಟೆಂದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ·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 ಹೋಲಿಕೆಯಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ 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 ಯುಕ್ತವಾದದ್ದೇ, ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಸಂಭಾವಿತವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಚಾರದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಪರಿಹಾರವಾಗುವದಕ್ಕೆ 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 ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ 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 ಒಪ್ಪುದ್ದರಲ್ಲಿ 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 ಖ್ಯಾತಿ ಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ 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 : ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ 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 ಕದಡುವಿಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; 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 ಹೋಗುವ ದೆಂದು 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 ಪರಿಣಮಿಸಿರು ತ್ತದೆ. 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 ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ವಾದಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. (೨) ಶುಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಜತವು ಬಾಧಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ದೊಣ್ಣೆಯ ಪೆಟ್ಟಿನಿಂದ ಒಡೆದ ಗಡಿಗೆಯು ತನ್ನ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವಂತೆ ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ; ರಜತವು ಲಯವಾಗುತ್ತಲೂ ರಜತಜ್ಞಾನವೂ ಲಯ ವಾಗುತ್ತದೆ. (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 ಪರಿಣಮಿ ಸುವ 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 ಉಂಟಾಗುವ ವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು (ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಮೊದಲೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದ್ವೈತವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುವದರಿಂದ ಮುಂದೆ ವಿಚಾರವೇ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ

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

(೩) ಜ್ಞಾನವು ಸವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗದಂತೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬ್ರ. ಸೂ. ४/೧/೫ 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 ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು ವಿಚಾರಸಾಗರ, ವೃತ್ತಿಪ್ರಭಾಕರ - ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇವು ಮೊದಲು ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಕನ್ನಡದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಾದವು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ 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. 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸ' 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 ರೂಪವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವೆಂದರ್ಥ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶುಕ್ತಿರಜತದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತು ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು 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 ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಆಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ದೋಷದಿಂದಲೂ 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 ಮಾತನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ ಪದಾರ್ಥವು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಸತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ ಆರೋಪಣೀಯರೂಪದಿಂದ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನೃತವಾಗಿರುವದು. (ವಾ., ಕೆ. 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 ಅನಧ್ಯಸ್ತ ವೆಂದಾಗುವದು ; 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 ಕೊಟ್ಟಿರು ತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೂ ಆರೋಪ್ಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯತ್ವವಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮಾಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವಿದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು 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. ಮಿಥ್ಯಾರೂಪ ವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ವಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಅದರ ಕಾರಣವೆಂದು ಅಂಗೀ ಕರಿಸಬೇಕು - 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 ಹೋಗು ವದರಿಂದ ಅದು ಅನಧ್ಯಸ್ತವಾದ, ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವಾದ, ಪದಾರ್ಥವೆಂದಾಗುವದು ; ಆಗ ಅದು ಜ್ಞಾನವಿರೋಧಿಯೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಯ ವಾದವು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ದುಂಟು. ಈ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಲಕ್ಷಣ ವಾದ 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 ದನೆಂಬ 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. ಚಿದಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಾಧಪಡಿಸೀತೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯ ಮಾತು ?' - ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಭಾಷ್ಯವಚನವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ).

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

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಗುಣವು ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ದೋಷವು ಆತ್ಮನಿಗಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂದು ಶುಕ್ತಿಕಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತ ಪೂರ್ವಕ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಡೆದುಮೂಡು ತ್ತಿದ್ದರೂ 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 ಮುಖ್ಯ ವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಳಸುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿ ರುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂದು ಕೇಳುವದು ಅಸಂಗತ ವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಹೊರಟಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿರಾಧಾರವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ರುವದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೆಣಿಸು ವದೂ 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 ನಂಬಿರು ತ್ತಾನೆಂದು 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 ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾದರೆ ಯಾರೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸತ್ಯವೇ ; ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಕರ್ತೃವಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮತವನ್ನು ೨/೩/೩೩ ರಿಂದ ೩/೩/೪೯ 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 ಹರಿದಾಟ ಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ : ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರತ್ವವು 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 ಒಂಡನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯ ಕಾರರು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೪) 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 ಹುಟ್ಟ ದಿದ್ದರೆ ಇದು ಅನಂತವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. (ಪಂ., ಭಾ.)

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯಾರೂಪದಿಂದಲಾಗಲಿ, ಅಧ್ಯಾಸಪ್ರವಾಹ ರೂಪದಿಂದಲಾಗಲಿ, 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 ಅಧ್ಯಾಸ ವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಕಾರಕಸಾಮಾಗ್ರಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು 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 ಸಂದೇಹ ವುಂಟು ; ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವರಹಿತವಾದ ಆನಂದರೂಪವೇ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿರುವ ಅನರ್ಥವೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟು - ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾ.)

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ?' - ಎಂಬು ದನ್ನು 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 ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣವು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ವಚನಗಳು ವಿಧಾಯಕವಲ್ಲ, ಅವಿದ್ಯಾನಿವರ್ತಕವಾದ ಆತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

(೨) (ಅ) ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯು ದೊರಕಲೆಂದು ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ : ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 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 ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುವದೆಂದೋ, 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 ಆಗುವದ 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 ಅಕ್ಷಯವೂ 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 ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ವನ್ನು 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 ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯೇನೆಂದರೆ -

(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 ಕೊನೆಗಾಣುವ 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 'ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಇಚ್ಛಿಸಬೇಕು' - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮಾತಿಗೆ ನೇರಾದ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಈ ಮಾತಿನರ್ಥದ ಒಳಗೆ ಸೇರಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಮಾಡಬೇಕು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕು. (ಪಂ.)

(ಇ) ಆನಂದಘನವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೇ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛಿಸುವಾತನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಯಸಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಬರಿಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಪಡೆಯುವ ದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ, 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 ಸೂಚಿಸಿ ದಂತೆಯೇ 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, ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ದಿಲ್ಲವೋ ? 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 ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ಮುಂದೆ ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ (೩೦,೧೫, 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)

- ಎಂಬ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಭಾಸ್ಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರೋಕ್ಷವೇ ಹೊರತು ಅಪರೋಕ್ಷವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದ ರಂತೆಯೇ ರಾಮಾನುಜಮಾಧ್ವವಲ್ಲಭಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಮಾತ್ರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 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 ಹೇಳ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇಕೆ ? - ಎಂದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರುಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ :-

(ಅ) ಬ್ರಹ್ಮವು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 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 ತಿಳಿ ದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರು ತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದು ಗಡೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಲ್ಲದೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಲ್ಲದ ಈಶ್ವರ ನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಈಶ್ವರನು ಎಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿವೆ. ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನುಂಟೆ ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವೂ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷಯಕವಾದ ಸಂಶಯವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೩) ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು 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 ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು 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 ತೊಡಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 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 ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದೆಯೆಂಬ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೇ ಅದು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಹೇಳಿದರೆ ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ (ಪುಟ ೪೮೮ರಲ್ಲಿ) ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

☆ ☆ ☆

೨. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

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

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

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

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

[ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ, ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ; ಹೀಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವಿವರಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು - ಎಂಬುದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತದಂತೆ ಸಮಾಧಾನವು.]

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳೂ ನಮಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು

ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರ 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 ಉಪಾದಾನ ವಿಷಯಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ, ಚಿಕೀರ್ಷಾ (ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ), ಕೃತಿ - ಇವುಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಒಂಬತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಜನ್ಮ ವಿಷಯಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಿರುವಿಕೆ, ಅದರ ಸ್ಥಿತಿವಿಷಯಕವಾದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವಿರುವಿಕೆ, 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.

(೩) 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 ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿಯಿಲ್ಲದ ಅಚೇತನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡೀತು ? ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೆ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ. (ಭಾ.,ವಿ.)

ಮೂಲಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೂ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವವರೆಗೆ ಎಳೆದದ್ದು ಸರಿಯೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮಾಯಾವೃತ್ತಿಯೇ 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 ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತೃರು, ಕರ್ತೃಗಳಲ್ಲ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರಾದ್ಧದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ, ತಂದೆಯು ಮಾಡಬೇಕಾದ ವೈಶ್ವಾನರೇಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಗನೂ ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತೃರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ತೃಗಳೂ ಭೋಕ್ತೃಗಳೂ ಇರುವ ಜಗತ್ತು - ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜೀವರನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವಭಾವದವರೇ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಣದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 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 ಒಪ್ಪುವವರಿಗೆ ಇದು ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಯಚ್ಛಬ್ದದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ 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 ನೆನಪಾಗಿ 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 ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ 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 ಸತ್ತ್ವಚಿತ್ತ್ವ 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. ಆದ್ದರಿಂಧ 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 ಪಾಣಿನ್ಯಾದಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು 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 ಹುಟ್ಟಬಹು ದೆಂಬ 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 ಬಂದಿರುವ ದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಸಕಲಜಗತ್ಕಾರಣವೂ ವೇದಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಯಾರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೋ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ದೇಶಾಂತರಕಾಲಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದೋ ಅವರು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಯುಕ್ತಿ ಗಳಿಂದಲೇ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಅವರ ಪಕ್ಷವು ವೈದಿಕವೆಂದರೂ ಅವೈದಿಕವಾದ ಬೌದ್ಧಕ್ರೈಸ್ತಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನಂಬಿರುವವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೆಂದು 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 ಆನುಪೂರ್ವಿ ಯಂತೆ ಮುಂದಿನ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯೂ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವೇನೂ 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 ದೋಷ ವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವದೇನೆಂದರೆ,

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

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿ ಯಾಗಬೇಕಾದರೆ 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 ತುಪ್ಪವಿದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ 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 ಅನು ಮಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨

೨೭. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು : ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಶ್ಚಿತಾನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ವೆನಿಸಿವೆ. 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 ವಿಧಿಸುವದೆಂಬುದಂತೂ ಹೊಂದುವದೇ ಇಲ್ಲ : ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅದರ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಸ್ವರೂಪವು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸಬಹುದು - ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. 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 ಬ್ರಹ್ಮಪರವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು 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 ಪ್ರಬಲದಿಂದ ದುರ್ಬಲವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವು ಸಮ್ಯಗ್ವಿಚಾರವು. ಸಮ್ಯಗ್ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಉಪಕ್ರಮಾದಿಗಳೇ ಸಮನ್ವಯವು. (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು.)

(೩) ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥತ್ವರೂಪದಿಂದ ಅನ್ವಯವಾಗುವದೇ ಸಮನ್ವಯವು. ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ 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 ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಬೋಧಕತ್ವವೆಂಬ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಸಮನ್ವಯದ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು : ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇನೂ ಬೋಧಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 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 ಉಪಾಸನಾ ವಾದಿಗಳ 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 ಅಪೂರ್ವವೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋ ಯಜೇತ' ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವಾತನು ಯಾಗರೂಪಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ತನ್ನ ನಿಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ನಿಯೋಗವನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ' ವೇದದಿಂದಲೇ ನಿಯೋಗವು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ನಿಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಯೋಗವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿವೆ.

ಸುರೇಶ್ವರವಾರ್ತಿಕ, ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣ, ಭಾಮತೀಕಲ್ಪತರು - ಮುಂತಾದ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ವರಾಮಾನುಜಾದಿದ್ವೈತಿಗಳ ಭಾಷ್ಯಗಳೂ ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಖಂಡನೆಯಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಸಂಪೂರ್ಣಪ್ರಯೋಜನವು ಅವರಿಗೆ ದೊರಕುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಅವರೂ ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಿಧಿರೂಪಕ್ರಿಯಾಪದವೇ ಇಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದ್ವೈತಭಾಷ್ಯದಂತೆ 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 ೪ನೆಯ ಖಂಡವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

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

ಯೆಂಬುದೇನೂ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ (೧೨೦ ನೆಯ 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,

(೩) 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 ಯಾವದಾದರೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ 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 ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ - ಇವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ಪದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರ್ಥ. ತ್ವಂಪದಕ್ಕೆ ಅಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟಜೀವಪರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯವೇ 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 ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರೋಧವೂ 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 ನಂಬಿಕೆಯಿರುವದು 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 ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥ ವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವು ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾನ ವಾಗಿಯೇ 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 ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯ ವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರಕಾಶವುಳ್ಳವನೇ ಚಂದ್ರನು, ಎಂಬಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಇಲ್ಲ ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೇಗಾದರೂ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಾದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಂಪದಗಳಿಗೂ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಪ್ರಕಾರಭೇದದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವೇನೂ ಆಗುವ ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪದಗಳಿಗೆ ಲಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

(೩) ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತವು ವಿರುದ್ಧ : ಈ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ೩೨ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರು ತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ವಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತವು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರ ದಲ್ಲಿ 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 ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ) - ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯ (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 ವಿಷಯಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ತಿಳಿಸುವದೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನುವಾದಕವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.

(3) ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯವು ಉಪಾಸ್ಯರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಬೋಧಿಸು ವದಿಲ್ಲ. 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 ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ 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 ದೇಹಾತ್ಮಭೇದ ವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯೋಪದೇಶಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸೇ ಅಪರೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕರಣವು. ಉಪ ನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನು ಉಪನಿಷನ್ಮಾತ್ರವೇದ್ಯನೆಂಬ ವಚನವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗೋಚರನೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆತ್ಮನು ತಿಳಿಯಬರಲಾರನೆಂಬುದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿ, ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ಹತ್ತನೆಯವನು ನೀನು' ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಸಹಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಕರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಭಾ., ಕ. ತ., ಪ.)

ವಾಕ್ಯವೂ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡು

ಪಕ್ಷದವರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ ವೆನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಆಗುವ ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಾಕ್ಯಭಾವನೆಯೂ ಬೇಕೆಂಬುದೂ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನಾದಿವಾದಗಳಿಗೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಮತೀಕಾರರು ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವಾದಿಗಳಂತೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಣಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಮತಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

೩೫. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಪ್ರತಿಪಾದಕಶ್ರುತಿಗಳು : ಈ ಶ್ರುತಿಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮ ನಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಮಿಕ್ಕವರು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ :

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

(೨) 'ಏಕೋ ದೇವಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಗೂಢಃ' : ಈ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತಿ ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಇರುವನು ಎಂಬ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡು 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 ಕರೆಯು ವದು 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 ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಈ 'ದರ್ಶನ'ವನ್ನು (ಅರಿವನ್ನು) ಹೊಗಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ವಿಧಿಗಳಲ್ಲ, ಅರ್ಥವಾದಗಳು ; ಇವು ಗಳಲ್ಲಿರುವ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯವು ವಿಧಿಬೋಧಕವಲ್ಲ, ಅರ್ಹಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. (ಪಂ.)

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

(ಇ) ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಳುವದರಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಶ್ರವಣವು, ಮೀಮಾಂಸಾ ಸಹಿತವಾದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಮನನವು, ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವದು ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವು ; ಇವುಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದು. ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವಾಗುವದೆಂಬುದು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇವು ವಿಧೇಯಗಳಲ್ಲ. ಶ್ರವಣವೆಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು. ಮನನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವದು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವದು - ಎಂಬರ್ಥ ವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಇವು ವಿಧಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಶ್ರವಣವು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರವಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡ ಬೇಕೆಂಬುದಂತೂ 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 ಹೇಳಿದಾ ರೆಂಬುದನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' ಎಂಬುದು ವಿಧಿಯಲ್ಲ, ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಧಿಗಳು - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವದಕ್ಕೇನೂ ಕಾರಣ ವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು 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 ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ 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 ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ಬೇಗನೆ ನಾಶಮಾಡುವದಿಲ್ಲ ; ಮಿಕ್ಕ ಕರ್ಮಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವು ಹೊರತೋರಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ, 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 ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವಿರುವದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಶ್ರುತಿಯೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಅ. ಸಿ.)

ಮೇಲಿನ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮರೆತು ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಕಾರಕವೆಂತ ಭಾವಿಸಿರುವದೆಂಬ ದೋಷವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. ಆಕಾರ, ಅವಸ್ಥಾ, ಶಕ್ತಿ, ಅಂಶ - ಮುಂತಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೊಪ್ಪಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಶರೀರತ್ವವು ನಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧವೆಂಬ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ 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 ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನೆಂದರೆ - :

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

ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ವೇದದ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿರು ತ್ತದೆ : ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸರ್ವವೇದಾರ್ಥವಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರು ತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವು. ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನವ ಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದರ ಉಪಾಸನೆ ಯನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (ಮಧ್ವ., ನ್ಯಾ. ಸು.)

'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೪೮ನೆಯ 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 ? ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದದ 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, ಅದರಲ್ಲಿ 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 ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ವಾಚ್ಯತ್ವವಾಗಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯತ್ವವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ನಾವು ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. 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 ೫೪ನೆಯ 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 ಅಜ್ಞತ್ವಸುಜ್ಞತ್ವವೇ 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.

೫೮. 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 ಆತ್ಮ ಶಬ್ದವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಜೀವನಾಗಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಹೊಂದದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತು ಜೀವನಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಜೀವನು ಸತ್ತಿಗೆ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವೆಂದಾಗಲಿ ಅಚೇತನವಾಚಕ ವೆಂದಾಗಲಿ 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 ವಿವೇಕ ದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದಲೂ ಸಾಂಖ್ಯಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮೋಕ್ಷೋಪ ದೇಶವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಗೌಣ ವಲ್ಲ - ಎನ್ನುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಏತಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ತನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಅಭೇದನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವನಿಗೆ - ಎಂದರ್ಥ. 'ಅದೇ ನೀನು' ಎಂಬ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯ ವಾದದ್ದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೂ ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೌಣನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶ ವಾಗಲಾರದು, 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 ಹೊಡತಕ್ಕೆ ಇದು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

(೩) ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿತುವ 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 ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜೀವನಿಗೂ ಏಕೀಭಾವವೆಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಪ್ಯಯವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಪರಿಷ್ವಂಗವು, ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧವು ಎಂದರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಲಿಂಗದೇಹದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾಪ್ಯಯವೆಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯವಾಗುವದು. ನಿಜವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಇದರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲ - ಜೀವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯೋಪಲಬ್ಧಿ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನೋವಾಸನೆ - ಇವುಗಳು ಉಪಾಧಿಗಳೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 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 ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿರುವದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆಯೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾತಂತ್ರವಾದ ಈ ವಿಭಾಗವು ಅನಾದ್ಯವಿದ್ಯಾವಿಶಿಷ್ಟ ಚೈತನ್ಯರೂಪಜೀವದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. (ಪಂ. ವಿ.)

(ಇ) ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ 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.

Designed & Printed by **Laser Graphics**
Bangalore - 28, Ph: 6675369