ವೇದಾನ್ತ ಮೀಮಾಂಸಾ
ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಸರ್ವಸ್ವ

ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು :
ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಪ್ರಕಾಶಕರು :
ಶ್ರುತಿ - ಶಂಕರ - ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಮ್
ಮತ್ತೂರು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ - 577 203

2002

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ವೇದಾನ್ತಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಸರ್ವಸ್ವ

ಬರೆದವರು :

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು

ಸಂಪಾದಕರು :

ಬ್ರ. ಶ್ರೀ. ಕೇಶವ ಅವಧಾನಿ

ಕ್ರಮಾಂಕ : 222

ಪ್ರಕಾಶಕರು

ಶ್ರುತಿ-ಶಂಕರ-ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಮ್

ಮತ್ತೂರು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ

ವೇದಾನ್ತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಸರ್ವಸ್ವ
ಶ್ರುತಿ-ಶಂಕರ-ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಂ
ಮತ್ತೂರು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ - ೫೭೭ ೨೦೩
ದೂರವಾಣಿ ನಂ. 0818 - 237724

© ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾದಿರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ
ಚಿತ್ರಭಾನು ಸಂವತ್ಸರದ ಆಶ್ವಯುಜ ಶುದ್ಧ ದಶಮೀ
1,000 ಪ್ರತಿಗಳು
ಪುಟಗಳು : 106

ಬೆಲೆ : ರೂ. 25/-

ವಿಶ್ವಸ್ತ ಸಮಿತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಲಿ ಸದಸ್ಯರು

ಮ. ಸು. ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ ಅವಧಾನಿ	ಅಧ್ಯಕ್ಷರು
ಮ. ರಾ. ಕೇಶವ ಅವಧಾನಿ	ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ
ಡಾ. ಮಹಾಬಲೇಶ್ವರ ಎಂ. ಎ., ಪಿಹೆಚ್. ಡಿ.	ಸದಸ್ಯರು
ಹೆಚ್. ಎಸ್. ಕೇಶವ ಎಂ. ಎಸ್ಸಿ	ಸದಸ್ಯರು
ಹೆಚ್. ಎಲ್. ರಾಜಾರಾಮ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ಎ.	ಸದಸ್ಯರು

ಗಣಕಯಂತ್ರ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ :
ಎಲ್. ಎಮ್. ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್
ನಂ. ೭೬೬, ೧೧ನೇ 'ಸಿ' ಕ್ರಾಸ್, ಪಶ್ಚಿಮ ಕಾರ್ಡ್ ರೋಡ್,
ಮೋದಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ ಹತ್ತಿರ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ,
ಬೆಂಗಳೂರು - ೮೬. ದೂರವಾಣಿ : 359 3747

ಪ್ರಕಾಶಕರ ಮೊದಲ ಮಾತು

ವೇದ-ವೇದಾಂತ-ಸಂಸ್ಕೃತಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಅಧ್ಯಾಪನ, ಸಂಶೋಧನ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರಗಳೇ ಶ್ರುತಿ-ಶಂಕರ-ಸಂಸ್ಕೃತ-ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಘನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ವಿದ್ಯಾಲಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಸುಮಾರು ೨೦ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ವೇದ, ವೇದಾಂತ, ಸಂಸ್ಕೃತಗಳನ್ನು ಗುರುಕುಲ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕರೆಸಿ, ಯಾಜ್ಞಿಕಗೋಷ್ಠಿ, ವೇದಾಂತ ಗೋಷ್ಠಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರೌಢ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಸಂಭಾಷಿಸುವ ತರಗತಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಸಪ್ತಾಹಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವದು, ವೇದ ವೇದಾಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರತರುವದು ಇವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ಇನ್ನಿತರ ಕಲಾಪಗಳಾಗಿವೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಲೇಖಕರು

ವೇದಾಂತಾಭಿಯುಕ್ತರೂ, ಶ್ರೋತ್ರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠರೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ, ಸದ್ಗುರುಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ವೇದಾಂತ ರಸಿಕರಿಗೆಲ್ಲ ಸುಪರಿಚಿತರು. ಈ ಮಹನೀಯರು ಸುಮಾರು ೭೫ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ತಾವೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ, ೧೮೦ ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಾಶಿಸಿರುವರು. ಅವರು ಬರೆದ ಹತ್ತಾರು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಇನ್ನೂ ಮುದ್ರಣವಾಗದೆ ಉಳಿದಿರುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ, ಕೆಲವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತಾ ವಿಚಾರಸೋಪಾನಪಂಕ್ತಿಃ - ಎಂಬ ಪೂರ್ಣ ಗ್ರಂಥವು ಇನ್ನೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಇದೆ. ಬಹುಶಃ ಮುಂದಿನ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಅದನ್ನೂ ಮುದ್ರಿಸಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುವ ಆಸೆಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಕ್ಕಿದೆ. **ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಸರ್ವಸ್ವ** - ಎಂಬ ಈ ಕೃತಿಯೂ ಅಪೂರ್ಣವಾದದ್ದೆ. ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಅಂತಿಮಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಂತಿದೆ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಿಗೇನೋ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದಿತು ಎಂಬಂತೆ ತೋರುವದು. ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಲೇಖನವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ, ಅಪೂರ್ಣವಾದರೂ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಲು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ನೀಡಿ ಅನುಮತಿಯಿತ್ತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ವಿಶ್ವಸ್ತ ಸಮಿತಿಯವರಿಗೂ, ಇದನ್ನು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬರೆದುಕೊಂಡು ಅಚ್ಚಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಸಿದ, ಸಂಪಾದಕರಾದ ಬ್ರ. ಶ್ರೀ. ಕೇಶವ ಅವಧಾನಿಗಳಿಗೂ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾದ ಧನ್ಯವಾದಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ನಮ್ಮ ಈ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ವಿಶಾಖಪಟ್ಟಣಂನ ಪೆಂದುರ್ತಿಯ ಶ್ರೀ ಶಾರದಾ ಪೀಠಾಧೀಶರಾದ ಪೂಜ್ಯ ಸ್ವರೂಪಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆಶೀರ್ವಾದ ರೂಪವಾಗಿ ಹತ್ತುಸಾವಿರ ರೂಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ಅದ್ವೈತಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳ ಸಾಕ್ಷಾಚ್ಛಿಷ್ಯರಾಗಿದ್ದು ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಗಳವರ ಪರಂಪರೆಗೇ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಮ ಗುರುಗಳ ಕೃತಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಣಿಕೆಯಿದು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜ್ಯರಿಗೆ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ಪ್ರಣಾಮಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಎಮ್. ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರರವರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ರೂ. ಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದ ಧನಸಹಾಯಗಳಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವರಿಗೂ ಧನ್ಯವಾದಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಡೆಯದಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅಂದವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟ ಎಲ್.ಎಮ್. ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್ ನ ದಿಲೀಪ್ ಬೆಳ್ಳಾವೆಯರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾ, ಮಹಾಜನರು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಎಂದಿನಂತೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಆದರಿಸುವರು ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ.

ತಾ : 15.11.2002
ಚಿತ್ರ ಭಾನು ಸಂವತ್ಸರ
ಮಾರ್ಗಶಿರ ಶುದ್ಧ ದ್ವಾದಶಿ

ಎಮ್.ಎಸ್. ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ ಅವಧಾನೀ
ಅಧ್ಯಕ್ಷರು
ಶ್ರುತಿಶಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ
ಮತ್ತೂರು

ಮುನ್ನುಡಿ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂಬ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವು ಸರ್ವಮೂರ್ಧನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತರವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯವು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟೇ ಆದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವಾದರೋ ಸಮಗ್ರವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಂತ್ರವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಆ ಮೂಲ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಚರ್ಚಾವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವುಂಟಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನೇ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದು ಎಲ್ಲಾ ಶಾಂಕರಾನುಯಾಯಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಕೃತ ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತಿ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ವಿಷಯವನ್ನಧಿಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ ''ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಾರ್ಥತತ್ತ್ವವಿವೇಚನೀ'' (೧) ಸುಗಮಾ (೨) ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಂ (೩) ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ ವಿಮರ್ಶೆ (೪) ಶಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತ (೫) ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಂ (೬) ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ ಪಂಚಾಧಿಕರಣ (೭) ಶಂಕರವೇದಾಂತಸಾರ (೮) ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸಃ (೯) ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯಾಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ (೧೦) ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲದೆ ''ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ಸರ್ವಸ್ವ'' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕನ್ನಡ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಭಾಗಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಸೂತ್ರಾವಯವ ಪದದಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಶಬ್ದ ಸೂಚಿತವಾದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ 18 ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯಸಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚತುಸ್ಸೂತ್ರಿಗಳ ಕನ್ನಡ ವಿವರಣೆ ಕಂಡರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಸಮನ್ವಯಸೂತ್ರದ ತತ್ಸಾಕ್ಷೀ, ಸರ್ವಭೂತಸ್ಥಾಃ ಸಮಃ ಏಕಃ ಅದ್ವಿತೀಯಃ - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದವರೆಗೆ ವಿವರಣೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಹೆಚ್ಚಿನ

ವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲದೆ - ಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿ ಅನುಭವ, ಮೀಮಾಂಸಾ ನ್ಯಾಯಗಳಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕನ್ನಡ ವಾಕ್ಯವೂ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥದ ಭಾಷ್ಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲ ಭಾಷ್ಯದ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ತುಂಬಾ ತಿಳಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿಸಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿಶದಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಉದಾ - ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ''ಅಥ'' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಂಪತ್ತಿಯ ಅನಂತರ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ ? ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು, ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮೂಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದೇ ಹೇಗೆ ತೆಗೆದರು ? ಇದಕ್ಕೇನು ಆಧಾರ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು (ಪುಟ ೧೧ ರಲ್ಲಿ) ತಿಳಿಯಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾ ವಿಚಾರವನ್ನು (ಪುಟ ೨೧, ೨೨, ೨೩ ರಲ್ಲಿ) ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಹ ಅತಿ ತಿಳಿಯಾಗಿ ಸುಂದರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನೆಲ್ಲಾ ವಾಚಕರು ಆಯಾ ಸ್ಥಳದಲ್ಲೇ ಓದಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಬಹೂಪಯೋಗಿಯು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಓದಿ ಇದರ ಪೂರ್ಣಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತಾಗಬೇಕು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದರ ಪ್ರಯೋಜನವು ಲಭಿಸಲಿ ಎಂದು ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವೆವು.

ಇತಿ

ಗುರುಕಿಂಕರ

ಎಂ. ಎಸ್. ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ ಅವಧಾನಿ

ಮತ್ತೂರು

ತಾ : 15.11.2002
ಚಿತ್ರ ಭಾನು ಸಂವತ್ಸರ
ಮಾರ್ಗಶಿರ ಶುದ್ಧ ದ್ವಾದಶಿ

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅವತರಣಿಕೆ

ವೇದವೆಂದರೇನು ? (೧) - ವೇದಾಂತ (೧) - ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರ (೨) - ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಶಾಸ್ತ್ರ (೨) - ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಉದ್ದೇಶ (೩). ಪು. ೧-೩

೧. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರುವ ಅಧಿಕರಣಗಳು

ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ (೫-೬) - ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ವಿಚಾರ (೬-೮) - ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅನಂತರ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ ? (೮-೧೦) - ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ (೧೦). ಪು. ೪-೧೦

೨. ಅಥಶಬ್ದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ

ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ನಾಲ್ಕೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ? (೧೧-೧೨) - ಅತಃ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ (೧೨-೧೩) - ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ವಿಧಿಸಂಗತವೆ ? (೧೩-೧೪) - 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಪದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (೧೫-೧೬) - ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ (೧೬-೧೮) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂದಿಗ್ಧವಸ್ತುವೆ ? (೧೮-೨೧). ಪು. ೧೧-೨೧

೩. ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಾಮರ್ಶ (೨೧-೨೩) - ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು (೨೩-೨೪) - ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸ (೨೪-೨೬) - ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ದುಷ್ಟಾಂತಗಳು - ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು (೨೬-೩೧) - ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕ (೩೧-೩೨) - ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಪರಮಾರ್ಥ (೩೨-೩೫) - ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಧಿವ್ಯವಹಾರವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ (೩೫-೩೬) - ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವೇ (೩೬-೩೯) - ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು (೩೯-೪೦) - ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯಗಳು (೪೦). ಪು. ೨೧-೪೦

೪. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ (೪೧-೪೨) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ (೪೨) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ (೪೨-೪೩)- ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ

ಅಡ್ಡಿಗಳು (೪೩-೪೫) - ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ತತ್ತ್ವ (೪೫-೪೭) - ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನು (೪೭-೪೮) - ಈಶ್ವರನೆಂದರೆ ಯಾರು ಸಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವೇ (೪೮-೫೦) - ಈಶ್ವರ, ಈಶಿತವ್ಯ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ (೫೦-೫೨) - ಈಶ್ವರನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ (೫೨) - ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವದು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ (೫೩) - ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವಿದೆ? (೫೪-೫೭) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೇಕೆ ? (೫೮) - ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು (೫೮-೫೯) - ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ವಾಕ್ಯವು ಸೂಚಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು (೫೯) ಪು. ೪೧-೫೯

೫. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವ

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ (೬೦-೬೧) - ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೇಗೆ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ ? (೬೧) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದರ ವಿವರ (೬೧-೬೩) - ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ (೬೩) - ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿವಾದಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೇವಲ ವಿಧಿಪರ (೬೪-೬೫) - ಸಿದ್ಧಾಂತ (೬೫) - ಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು (೬೫-೬೭) - ಆಚಾರ್ಯರು ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು (೬೭-೬೮) - ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಯುಕ್ತಿಗಳ ಖಂಡನೆ (೬೮) - ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿವಾದಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ (೬೯-೭೦) - ಉಪಾಸ್ಯ ನಿಯೋಗವಾದಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ (೭೦-೭೪) - ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪರಿಹಾರ (೭೪-೭೮) - ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವೆನ್ನಬಾರದು (೭೯-೮೧) - ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಫಲವು ದೃಷ್ಟರೂಪವಾಗಿದೆ (೮೨) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆ - ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮವಲ್ಲ (೮೨-೮೩) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? (೮೩-೮೫) - ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ (೮೫) - ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಅನಿತ್ಯವೇ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ (೮೫-೮೮) - ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ (೮೮-೮೯) - ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾದ ಅವಿದ್ಯಾ ಕಲ್ಪಿತಾತ್ಮನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಅನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಿಗಲ್ಲ (೯೦) - ಉಪಸಂಹಾರ (೯೦) - ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ (೯೧-೯೩) - ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ವಿಧೇಯವಲ್ಲ (೯೩) - ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? (೯೪-೯೫) - ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯದ ಆತ್ಮ (೯೫-೯೮).

ಪು. ೬೦-೯೮

||ಓಮ್||

ವೇದಾನ್ತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಸರ್ವಸ್ವ

ಅವತರಣಿಕೆ

ವೇದವೆಂದರೇನು ?

೧. ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸನಾತನಧರ್ಮಿಗಳು ಅಪೌರುಷೇಯವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ಶಬ್ದವೆಂದು ನಂಬಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವೇದವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲಾಗಲಿ ಅದನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಅನುಮಾನಾದಿ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ, ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗದ ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದ ವಿದ್ಯೆ (ಅರಿವು) ಏತರಿಂದ ಆಗುವದೋ ಅದಕ್ಕೆ 'ವೇದ'ವೆಂಬ ಅನ್ವರ್ಥವಾದ ಹೆಸರಿದೆ. ಇತರ ಮತಗಳವರು ನಂಬಿರುವ ಪುಸ್ತಕಗಳಂತೆ ವೇದವು ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥದ ಆಕೃತಿಗೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದೂ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಗಳು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ವೇದವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳು ಇಂಥವರೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ವೇದವಾಕ್ಯನ್ನು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಋಷಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡರೇ ಹೊರತು, ಅವರೇನೂ ಆ ವೇದವಚನಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ರಚಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ (ವೇ.ಸೂ.೧-೩-೨೮, ೨೯,೩೦), ಈ ವೇದವು ಸರ್ವವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಪುರುಷನ ನಿಃಶ್ವಾಸದಂತೆ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೊರಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದೂ (ವೇ.ಸೂ.೧-೧-೩) ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಆಸ್ತಿಕರಾದ ವೈದಿಕರೂ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೇ ವೇದವೆಂಬ ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ; ಅವನಿಂದ ಅಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ವೇದವೆಂದು ಹೆಸರು - ಎಂದಾಗುವದು.

ವೇದಾಂತ

೨. ವೇದವು ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ - ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಭಾಗವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುವಚನಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಆರಣ್ಯಕವೆಂಬ

ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಿಸುವ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗವು ವೇದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಬರುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದರಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಹಸ್ಯವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಚಾರವು ಇದರಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂದೂ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರ

೩. ವೇದವು ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ಶಾಸ್ತೀತಿ) ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಶಿನಷ್ಟಿ) ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಬೋಧೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿರತವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ; ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೇದವೇ ಶಾಸ್ತ್ರ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾದೃಷ್ಟಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ ದೃಷ್ಟವಾದ ನಿಃಶ್ರೇಯಸ(ಮೋಕ್ಷ)ವೆಂಬ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ

೪. ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ವೇದಭಾಗವು ಶ್ರುತಿಯೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರರೂಪವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನಗಳೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಎರಡೂ ವಿಚಾರಿತವಾಗಿರುವವಾದರೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧನವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಹೊರಟಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಾಧನಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವರು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಧನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನ್ಯಾಯ(ಯುಕ್ತಿ)ಗಳ ಬಲದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾಗಿರುವ ಸೂತ್ರರೂಪವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯವನ್ನು ನ್ಯಾಯಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಗೀತಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು - ಇವು ಮೂರನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವದುಂಟು.

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವ

ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಪೂಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಜೈಮಿನಿಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವೇದದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವಾದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾದ್ದರಿಂದ **ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ**ವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಆ ಮೇಲಿನ ವೇದಾಂತಗಳ ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು '**ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ**'ವೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇ ಗುರಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರ ಕೃತಿಯನ್ನು **ವೇದಾನ್ತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ**ವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶಾರೀರಕನ (ಶರೀರದ ಅಭಿಮಾನಿಯೆಂದು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವ ಜೀವನ) ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರಿಂದ ವಿಷಯಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು **ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆ** ಎಂದೂ ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಹೆಸರುಗಳು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ.

ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಉದ್ದೇಶ

೫. ಸೂತ್ರಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಭಿಧೇಯ, ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ವಿಭಜನೆಮಾಡಿ ತಿಳಿಸುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುವದು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಸಮಕಾಲಿಕರಾದ ಮತ್ತು ಅವರ ಹಿಂದಿನ ವೃತ್ತಿಕಾರರುಗಳು ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದರೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮುಂದಿಟ್ಟು ತೊಡಕನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನಾಂತರಾವಲಂಬಿಗಳೂ ಶಾಂಕರಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಅಪಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವದೂ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ನಿವಾರಿಸಿದೆ - ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

೧. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರುವ ಅಧಿಕರಣಗಳು

೬. ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯ. ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ('ಅಧಿಕೃತ್ಯ') ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕರಣವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಿಸಿದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶವಾದೀತೆಂದು ನಂಬಿ, ಅಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೭. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ (೧) ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಬಂಧ, ಅಧಿಕಾರಿ, ವಿಷಯ, ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂಬ ಅನುಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (೨) ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (೩) ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದೋ ಆ ವೇದಾಂತಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (೪) ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕವೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳೂ ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನರಾದ ಬೇರೆಯ ದರ್ಶನಕಾರರು ತಾವುತಾವು ಒಪ್ಪಿರುವ ಅಚೇತನವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ತರ್ಕದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ - ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರುತಿಗಳು ತಾವು ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ - ಎನ್ನುತ್ತಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಐದನೆಯ (೫ರಿಂದ ೧೧ರವರೆಗಿನ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ) ಖಂಡಿಸಿ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. (೬) ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಚೇತನನಾದ ಜೀವನೂ ಜಗತ್ಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ

೮. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ, ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೈಮಿನಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಹಾಗೆ, ಬಾದರಾಯಣರು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂದರೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಚಾರ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಜೈಮಿನಿಗಳು ಉಪಪತ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಸರು. ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಬರೆದಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಿಂದಲೇ, ''ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯದ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತೇವೆ'' - ಎಂದು ಸೂಚನೆಯಿಂದಲೇ ಇಬ್ಬರು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.)

ಲಘೂನಿ ಸೂಚಿತಾರ್ಥಾನಿ ಸ್ವಲ್ಪಾಕ್ಷರಪದಾನಿ ಚ ।
ಸರ್ವತಃ ಸಾರಭೂತಾನಿ ಸೂತ್ರಾಣ್ಯಾಹುರ್ಮನೀಷಿಣಃ ॥

ಎಂಬಂತೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಸೂಚನೆ ಮಾಡುವದಾಗಿ, ಸ್ವಲ್ಪಶಬ್ದಗಳಿಂದಲೇ ಬಹಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ, ಎಲ್ಲ ಸಾರವನ್ನು ಹಿಂಡಿಟ್ಟಿರುವ, ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಸೂತ್ರಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ಲೋಕವುಂಟು.

ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರಮಸಂದಿಗ್ಧಂ ಸಾರವದ್ವಿಶ್ವತೋಮುಖಮ್ ।
ಅಸ್ತೋಭಮನವದ್ಯಂ ಚ ಸೂತ್ರಂ ಸೂತ್ರವಿದೋ ವಿದುಃ ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಷ್ಟೆ ! ಆದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪದಗಳಿರಬೇಕು. ವಿಷಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆಡೆಯಿರಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾರತರವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದೊಂದು ಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅರ್ಥವಿರುವಂತೆ ಅಡಕವಾಗಿರಬೇಕು. ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಸೇರಿರಬಾರದು. ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರಬಾರದು. ಇಂಥ ವಾಕ್ಯವೇ ಸೂತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳಿದ್ದರೂ ಅಸಂದಿಗ್ಧ (ಸಂದೇಹಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುವದು) ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಇದೇ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರಿಂದೀಚೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಈಗಲೂ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೆಂದೇ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರಿಗೆ ಸಂಮತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವೆವು.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಪದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ -

'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೋಪನ್ಯಾಸಮುಖೇನ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ ತದವಿರೋಧಿತರ್ಕೋಪಕರಣಾ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಪ್ರಯೋಜನಾ ಪ್ರಸ್ತೂಯತೇ' **ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸಾರೂಪವಾದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು, ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.** ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಿತವಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ವಿಶದಪಡಿಸುವೆವು.

ಅಥಶಬ್ದಾರ್ಥವಿಚಾರ

೯. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಥ ಅತಃ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯೋಚಿಸಿದಾಗ 'ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು (ಮಾಡಬೇಕು)' ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವದು. ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಲಾಗುವದು (೧) 'ಅಥಶಬ್ದವನ್ನು ಅನಂತರ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು 'ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷಾಯಾಶ್ಚ ಫಲತ ಆನಂತರ್ಯಾವ್ಯತಿರೇಕಾತ್' ಎಂಬವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಗೊತ್ತುಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕೋಶವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ 'ಮಂಗಲಾನಂತರಾರಂಭಪ್ರಶ್ನಕಾರ್ತ್ಸ್ನ್ಯೇಷ್ವಥೋ ಅಥ' ಎಂಬಲ್ಲಿರುವ ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳು ಇವು. ಮಂಗಲ, ಅನಂತರ, ಆರಂಭ, ಎಲ್ಲವು - ಎಂದು ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.

ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಅಥ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನಂತರ (ಅದಾದ ಬಳಿಕವೇ) ಎಂಬರ್ಥವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಹೊರತು 'ಅಧಿಕಾರ' (ಆರಂಭ) ಎಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಆರಂಭಿಸುವುದು. ಆ ಅರ್ಥವಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕುರಿತದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಥ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ (ಆರಂಭ) ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಈಗ ಮಂಗಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ, 'ಮಂಗಲ ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಆಗ ಮಂಗಲವೆಂಬರ್ಥಕ್ಕೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮಂಗಲವೆಂಬುದು ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರೂ ಅದರ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ಮಂಗಲವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ಓಙ್ಕಾರಶ್ಚಾಥಶಬ್ದಶ್ಚ ದ್ವಾವೇತೌ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪುರಾ । ಕಂಠಂ ಭಿತ್ವಾ ವಿನಿರ್ಯಾತೌ ತಸ್ಮಾನ್ಮಾಂಗಲಕಾವುಭೌ ।। ಓಂಕಾರವೂ ಅಥಶಬ್ದವೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಲೆಳಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮುಖದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳು ಮಂಗಲಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮಂಗಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಮೊದಲು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಅಥಶಬ್ದದ ಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ಮಂಗಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

'ಅಥ ಮತಮ್' ಇನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದ ಬಳಿಕ - ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇರುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನೇ

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಹಾಗೆ ಆಗುವುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷಾ (ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ) ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಾರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ ; ಆಗಲೂ 'ಇನ್ನು' ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನಂತರ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಂತೂ ಅನಂತರ ಎಂದೇ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಯಿತಷ್ಟೆ ! ಅಂತರವೆಂದರೆ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವದು ; ಅನಂತರ ಎಂದರೆ ನಡುವೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕೂಡಲೆ ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದಾದನಂತರ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕು ? ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೇಳಬಹುದಷ್ಟೆ ! ಇಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. **ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಥ ಎಂದರೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನವಾದ ಬಳಿಕ ಎಂದರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದವನು ಇನ್ನು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಪತ್ತನ್ನು, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ - ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅನಂತರ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ ?

೧೦. ಆಚಾರ್ಯರ ಸಮಕಾಲಿಕರೂ ಅವರ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದವರೂ ಆದ ಅನೇಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಾವಲಂಬಿಗಳಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಅವರುಗಳ ವಿವರವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹುಜನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಶಂಕಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರಿಗಿಂತ ಈಚೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ವೇದಾಂತಿಗಳು ದ್ವೈತ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವವರಾದರೂ ಅವರೂ ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಏಕಕಂಠರಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮುಂಚೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಮಾಡಿರಲೇ

ಬೇಕು. ಇದು ಏಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದು ಆಚಾರ್ಯರು ಅವರ ಅಥಶಬ್ದದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಚಿನ ದ್ವೈತಾದಿಸಿದ್ಧಾಂತದ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಮತವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವದರಿಂದ ಲಾಭ ಇದೆ.

೧೧. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾನಂತರವೇ ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಮೂರು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

೧. ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕು ; ಆಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಮವು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇದಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು.

ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಶೇಷ - ಎಂದರೆ ಅಂಗವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬರಬೇಕು. ಅಥವಾ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಯಾರು ಅಧಿಕಾರಿಗಳೋ ಅವರೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು - ಎಂದಾದರೂ ತಿಳಿಯಬರಬೇಕು. ಇವೆರಡು ಕಾರಣಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವವನು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಯುಕ್ತಿ.

೨. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯದೇನೆಂದರೆ : ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೂ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಫಲವೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭವ್ಯ (ಮುಂದೆ) ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅಭ್ಯುದಯ(ಕಲ್ಯಾಣ)ವು, ಫಲವು. ಆ ಫಲಕ್ಕೆ ಈಗ ಕರ್ಮದ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಃಶ್ರೇಯಸ (ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಬಂಧದಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ) ಎಂಬುದೇ ಫಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಷ್ಠಾನವು ಬೇಡ. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮುಂದೆ ಉಂಟಾಗುವ ಧರ್ಮವು ವಿಷಯ, ಮತ್ತು ಧರ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವದು ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿಯೋ ಭೂತ (ಈಗಲೇ ಇದ್ದು

ಕೊಂಡಿರುವ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವು. ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಆಗತಕ್ಕದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯವು ಭವ್ಯ - ಭೂತ ; ಫಲವು ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು, ಕರ್ಮದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು - ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಬಳಿಕವೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು.

೩. ಧರ್ಮ - ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೆ ಕ್ರಮವಿವಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಯುಕ್ತಿ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಧರ್ಮವಾಕ್ಯವು - ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಕಟ್ಟುಮಾಡುತ್ತಲೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯವಾದರೋ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಕರ್ಮವಾಕ್ಯದಂತೆ ಕಟ್ಟು ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು 'ಹೀಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟುಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂದೂ ಕಟ್ಟುಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವು ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವ ನಿಗೆ ಆಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ

೧೨. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೆ ಯಾವ ಸಾಧನ ಗಳು ಇದ್ದರೆ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದೋ ಅದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಥಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸ ಬೇಕಾಯಿತಷ್ಟೆ ! ಅದನ್ನು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿವೇಕ (೨)ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ಅರ್ಥ ಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುವದರಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ (೩) ಶಮದಮಾದಿ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವದು (೪) ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ - ಇವೇ ಅಥ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಧನಗಳು. ಇವು ಇದ್ದರೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಮುಂಚೆಯಾಗಲಿ ಆಮೇಲಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳು ವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಅಥಶಬ್ದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ

೧೩. ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ನಾಲ್ಕೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ? ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳದೆ ಇರುವದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರು ? ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದುಂಟು. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ ಸೂತ್ರ ಪ್ರಸ್ಥಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉಪದೇಶಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ ವಸ್ತುವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮವೇ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಗೋಚರವಲ್ಲದ, ಜನ್ಮಾಂತರ - ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿ ಗಳೇ ಸಾಕು ; ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸಾವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗ ಲಾರವು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಂತೆ ಆಗಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ (ಭೂತ) ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರು ವವನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇದ್ದರೆ, ಉಂಟಾಗು ತ್ತದೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವದೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿ ಯಿಂದಲೂ, ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕಕ್ಕೆ "ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಭೋಗವು ಹೇಗೆ ಕ್ಷೀಣವಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪರಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಭೋಗವೂ ಕ್ಷೀಣವಾಗುವದು. 'ತದ್ಯಥೇಹ ಕರ್ಮ ಜಿತೋ ಲೋಕಃ ಕ್ಷೀಯತೇ' (ಛಾಂ.೮-೧.೬), 'ಏಷನಿತ್ಯೋ ಮಹಿಮಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ಯ' (ಬೃ. ೪-೪-೨೩) ನ ಜಾಯತೇ ಮ್ರಿಯತೇ ವಾ (ಕ. ೨.೧೮) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿ ವಚನಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನು, ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಅನಿತ್ಯ - ಎಂದು

ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ''ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ'' (ಮುಂ.೧-೨-೧೨,) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವು ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ''ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆಂದರಿತವನು ಶಾಂತನಾಗಿ ದಾಂತನಾಗಿ ಉಪರತನಾಗಿ ತಿತಿಕ್ಷುವಾಗಿ ಸಮಾಹಿತನಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು - (ಬೃ-೪-೪-೨೩) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಶಮಾದಿಗಳು ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ''ಆ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ದೇವನನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುವಾದ ನಾನು ಶರಣುಹೊಕ್ಕಿರುವೆನು'' (ಶ್ವೇ ೬-೧೮) - ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಾರೀರ(ಜೀವ)ನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಹೆಸರೆಂದೂ ಆಗಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಶಾರೀರನ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಬೇಕಾಯಿತಷ್ಟೆ ! ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ''ತೇಷು ಹಿ ಸತ್ಸು ಪ್ರಾಗಪಿ ಧರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾ ಊರ್ಧ್ವಂ ಚ ಶಕ್ಯತೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಿತುಂ - ಜ್ಞಾತುಂ ಚ'' (ಆ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಿಂತ ಮೊದಲೂ ಆಮೇಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೂ, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ) ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಶರೀರಾದಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ತೀರ ಒಳಗೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಲೋಕದ ಅಥವಾ ಪರಲೋಕದ ಭೋಗದಿಂದಾಗುವ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಿತ್ಯಸುಖವು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ದಕ್ಕುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಸಮ್ಮತವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಅತಃಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

೧೪. ಅತಃ ಎಂದರೆ ವೇದವೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು (ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯು) ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಫಲವು ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

(೧) ಕರ್ಮದಿಂದ ಗೆದ್ದುಕೊಂಡ ಭೋಗವು ಹೇಗೋ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಗೆದ್ದುಕೊಂಡ ಭೋಗವೂ ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತದೆ. ತದ್ಯಥೇಹ ಕರ್ಮಜಿತೋ ಲೋಕಃ ಕ್ಷೀಯತೇ (ಛಾಂ.೮-೧-೬) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಕರ್ಮಫಲಭೋಗವು ಅನಿತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಿವೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (ತೈ-೨-೧) ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಾದ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು - ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದ ಬಲವುಳ್ಳ ಶ್ರುತಿಯು ಕರ್ಮಫಲದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ - ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ದೃಷ್ಟವಾದ ನಿತ್ಯಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಫಲದ ಅನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನೂ - ಹೇಳುವ ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳು ಬಹಳವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ''ಇತ್ಯಾದಿಃ'' ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವೇದವು ಎಂದು ಆದಿಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಚನ ಗಳನ್ನು ನಾವು ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಇರುವೆವು.

ಅಂತೂ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ನಾಲ್ಕೂ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡವನು ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಅತಃಶಬ್ದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಅಥ (ಅನಂತರ, ಸಾಧನಸಂಪತ್ತನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ) ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ನಿತ್ಯವೂ ಅನುಭವವೇದ್ಯವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಥ, ಅತಃ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೂ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಕರ್ತವ್ಯಾ) ಎಂಬ ಪದದೊಡನೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ವಿಧಿಸಂಗತವೆ ?

೧೫. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ತವ್ಯಾ' ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ಇದು 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು' ಬೃ. ೨-೪-೫ ಎಂದು ಮುಂತಾದ

ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆವು.

(೧) ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (೨) ಕರ್ಮಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯವುಂಟಾಗಿರುವವನು ಕರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಶ್ರವಣವಿಚಾರವನ್ನೇನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಧಿಸೂಚಕವಾದ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರಿಗೆ ವಿಧಿಯ ವಿಚಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಶ್ರುತಿಯತ್ತ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರಳಿಸಿದರೆ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು. ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು. ಬೃ. ೨-೪-೫ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯವು ಮೈತ್ರೇಯಿಗೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶ. ಆಕೆಯು ತನಗೆ "ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲೇನೂ ಬೇಡ. ಎಷ್ಟುವಿತ್ತವಿದ್ದರೆ ತಾನೆ ನಾನು ಅಮೃತಳಾದೇನೇನು ?" ಎಂದು ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಅಮೃತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವಿದು. ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಉದಾಹರಿಸಿದ ತೈತ್ತಿರೀಯ ವಾಕ್ಯವು 'ಅದನ್ನು ವಿಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ತೈ. ೩.೧ ಎಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಭೃಗುವು 'ನನಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಿರಿ' ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯವಿದು. ಈ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ನಿತ್ಯಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡ ಸಾಧನವಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಶ್ರವಣವಿಧಿಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರವಣವಿಧಿಯಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿ ಸೂತ್ರ ನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬ ಉಪದೇಶವು ಇಲ್ಲಿದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಧಿಯು ಇಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಪದದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

೧೬. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಸಮಸ್ತಪದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂದು ವಿಗ್ರಹವಾಕ್ಯವಾಗುವದು. 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪದವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳು ಆಗುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದರಿಂದ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿ, ಜೀವ, ಚತುರ್ಮುಖಬ್ರಹ್ಮ - ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರಾರ್ಥದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಬ್ರಹ್ಮದ' ಎಂಬ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಗೆ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗ ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾಡುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ', 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ', 'ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂಬ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಾಗ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡುವದೆಂಬ ಶಂಕೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು' ಎಂಬ ಕರ್ಮಣಿಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧದ' ಎಂಬ ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆ ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಷ್ಟೆ ! ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ - ಇಲ್ಲಿ ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೆಲ್ಲ ವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗುವದು - ಎಂಬರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಣಿ ಷಷ್ಠಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಮಾಡುವೆವೆಂದು ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುವದು - ಎಂಬುದು ಅವನ ಆಶಯ.

ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಎಂಬರ್ಥವುಳ್ಳ ಕರ್ಮಣಿಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತತರ ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ದಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. 'ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗುವದಲ್ಲ ! ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ - ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಚಾರದ ವಿಷಯ - ಎಂಬುದು ಕರ್ಮಣಿಷಷ್ಠಿಯಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇನ್ನೂ ಯಾವ ಯಾವದರ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯ ವಾಗುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ತಾನೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅದನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳತಕ್ಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರವೆಂದರೆ ಸ್ವಲ್ಪಾಕ್ಷರಗಳಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ! ಅರಸನು ಅಗೋ ! ಅಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಪರಿವಾರಸಮೇತನಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬರ್ಥವು ವಾಚಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಕರ್ಮಣಿಷಷ್ಠಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸತಕ್ಕ ಅರ್ಥವು - ಎಂಬುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವೂ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಈ ಭೂತಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವೋ, ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿ ಯಾವದರಿಂದ ಬದುಕುವವೋ, ಯಾವದರ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅಡಕವಾಗಿ ಲಯವಾಗಿಬಿಡುವವೋ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊ. ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ' (ತೈ.೩-೧) ಎಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ. 'ಅವನನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಅವನನ್ನೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು. ಛಾಂ-೮-೭-೧ - ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯ ದಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡು ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮದ' ಎಂಬುದು ಕರ್ಮಣಿಷಷ್ಠಿಯೇ ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಬ್ರಹ್ಮಣೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ) ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಹಿಂದಿನ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲ. ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮ ಎಂಬರ್ಥವು ನಿಶ್ಚಿತ.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ

೧೭. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಸಮಸ್ತಪದದ ಉತ್ತರಪದವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಪದದ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಒಟ್ಟರ್ಥವಾದರೂ ಇದರ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯು ಜ್ಞಾತುಮ್ ಇಚ್ಛಾ (ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆ) ಎಂದಾಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ

ಎಂದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ' ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡ ಬೇಕಾದ ಯತ್ನವೆಂದೇ ಅವಯವಾರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಗಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವು ಲಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾತುಮ್ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು (ಅರಿವು) ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ವಿದ್ಯೆ, ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವ ಅರಿವು ಎಂದೂ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆ ಎಂದೂ, ಎರಡರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದೆ ಎಂದೂ ಉಪಾಸನೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾದ ಅರಿವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯು ವದು ಆಗಲಾರದು ಎಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾಗಿರು ತ್ತದೆಯೆಂದೂ, ಈ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಜೀವನು ಪಡೆಯುವನೆಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಂದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ವಿದ್ಯೆ - ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬರ್ಥವು ಇದೆಯಾದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಘಟಾದಿವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂದೂ, ಅದೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಪದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು ? ಎಂದು ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಷ್ಟೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ 'ಅವಗತಿಪರ್ಯನ್ತಂ ಜ್ಞಾನಂ ಸನ್ವಾಚ್ಯಾಯಾ ಇಚ್ಛಾಯಾಃ ಕರ್ಮ - ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣ ದಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವು ಎಂಬ ಫಲವು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಅರಿವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅವಗತಿಯಲ್ಲಿ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿ, ಕೊನೆಗಾಣುವ ಜ್ಞಾನ ಎಂದಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಸೂತ್ರಕಾರರು ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನೇನ ಹಿ ಪ್ರಮಾಣೇನ ಅವಗನ್ತುಮಿಷ್ಟಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಕರಿಗೆ

ಇಷ್ಟವಾಗಿರುವದು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಉಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿಯು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಭವವು - ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥದ ನಿರ್ಣಯದಿಂದ ಆಗುವದು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾ (ಕರ್ತವ್ಯಾ) - ಎಂಬುದರ ಒಟ್ಟರ್ಥವೆಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿಯೇ, ಅನುಭವವೇ, ಪುರುಷಾರ್ಥವೊ, ಅಥವಾ ಆ ಅನುಭವವಾದ ಬಳಿಕವೂ, ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಬಳಿಕವೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವಂತೆ - (ಇಲ್ಲಿಯೂ) ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಉಳಿದಿರುವದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಅವಶ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿರ್ಹಿ ಪುರುಷಾರ್ಥಃ, ನಿಃಶೇಷಸಂಸಾರಬೀಜಾವಿದ್ಯಾದ್ಯನರ್ಥನಿಬರ್ಹಣಾತ್ - ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಮೇಲೂ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿ ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಯಾವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಈ ಅರಿವೇ ತೊಲಗಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೇನು ? ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಯಾವದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ? ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ? ಅವುಗಳು ತೊಲಗಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ದೊರಕುವದು ? - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸೋಣ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂದಿಗ್ಧವಸ್ತುವೆ ?

೧೮. ಈವರೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕುವದೆಂದೂ ಕರ್ಮಾದಿಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ, ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರದ ಒಟ್ಟರ್ಥವೆಂದಾಯಿತು.

ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ - ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಯಾವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇರುವದೋ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದೋ ಅದನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೆಂದು ವೇದವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಚರ್ಚೆಯೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ವೇದದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಬರುವ ವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ? ಅಥವಾ ಅದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೇಕೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ತಲೆಯೆತ್ತುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಷ್ಟೆ ! ಅದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರವರು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - *ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು, ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಯೆಂದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೂಲರೂಪವಾದ ಬೃಹಿ(ವೃದ್ಧ)ದೊಡ್ಡದಾಗು - ಎಂಬರ್ಥದ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.*

ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರ ಆತ್ಮವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತೇ ಆಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಇದರಿಂದಲೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೆಂಬುದು, ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೂ ಅರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಹಾಗಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ನಾನು ಇರುವೆನೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? ಎಂಬುದನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ನನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು ? ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯರೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊರ

ಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ನಾನು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಇಂತಹ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಈಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ದೇಹವೇ ನಾನು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಕೆಲವರು ಮಾಂಸರಕ್ತಾದಿಮಯವಾದ ದೇಹವೇ ಮನುಷ್ಯನೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಈ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಕೆಲವರ ಮತ ; ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇನೆ, ಕೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರಬಲದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ತಾವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದುಂಟು. ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕೆಲವರ ಭಾವನೆ. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತ. ಶಾಸ್ತ್ರಬಲದಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ (ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಈಗಲೂ ಸತ್ತ ಬಳಿಕವೂ ಅನುಭವಿಸುವ) ಜೀವನೆಂಬ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಂಬುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕರ್ತೃ, ಅವನು ಕೇವಲ ಭೋಕ್ತೃರೂಪನು - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಭೋಕ್ತೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಈಶ್ವರರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಬೇರೆ ಇದ್ದಾನೆ - ಎಂಬುದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಮತ. ಆ ಈಶ್ವರನೇ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು - ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತ.

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಯಾರು ? ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರೂ ವಾದಿಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಆಸ್ತಿಕರೆಲ್ಲರ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದವೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಮತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕಲಾರದು. ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಅನಿಷ್ಟಗತಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ಆಗುವದೆಂಬ ಭೀತಿಯಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಸೂಚಿಸು

ವದರ ಮೂಲಕ ಬಾದರಾಯಣರು ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಗಳು ಏನೆಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ತರ್ಕವೆಂಬ ಉಪಕರಣ ವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೩. ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು

೧೯. ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ, ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದೂ, ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನರ್ಥವೂ, ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂದೂ, ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನರ್ಥಕಾರಿಯಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದು ಹೇಗೆ ? ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರಕುವ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡ ಬೇಕಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈಗ ಆರಂಭಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಾಮರ್ಶ

೨೦. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ವಿದ್ಯೆ ಯಲ್ಲದ್ದು, ವಿದ್ಯೆಯ ಅಭಾವ, ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು - ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಿ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆಯೇ ನಾವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ (೧) 'ಅವಿದ್ಯಯಾ ಮೃತ್ಯುಂ ತೀರ್ತ್ವಾ ವಿದ್ಯಯಾಮೃತಮಶ್ನುತೇ' ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟಿ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಮೃತವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಈಶಾ ವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ, ವಿದ್ಯೆ - ಎಂಬಿವು ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟುವದಕ್ಕೂ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೂ ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದೇನೂ ಅವಿದ್ಯಾ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. *(೨) ಕ್ಷರಂ ತ್ವವಿದ್ಯಾ ಅಮೃತಂ ತು ವಿದ್ಯಾ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೇ ಈಶತೇ ಯಸ್ತು ಸೋಽನ್ಯಃ । (ಶ್ವೇ. ೫-೧) ಕ್ಷರವೇ ಅವಿದ್ಯೆ, ವಿದ್ಯೆಯೇ ಅಮೃತ. ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಳುತ್ತಾನಲ್ಲ, ಅವನು ಬೇರೆ* - ಎಂಬುದು ಮಂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ

ಪರಮಾತ್ಮನು ಆಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ - ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ *ಕ್ಷರಂ ಪ್ರಧಾನಮಮೃತಾಕ್ಷರಂ ಹರಃ ಕ್ಷರಾತ್ಮಾನಾವೀಶತೇ ದೇವ ಏಕಃ ॥* (ಶ್ವೇ ೧-೧೦) ಎಂಬ ಮಂತ್ರವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ *ಕ್ಷರವೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವು, ಅಕ್ಷರ ವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ; ಇವೆರಡನ್ನೂ ದೇವನೊಬ್ಬನೇ ಆಳುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾನೆ* ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ. ಈ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೆ, ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ? ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಸಂಶಯವಾಗುವದು ನಿಶ್ಚಿತ (೩) ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ 'ಏವಮೇ - *ವಾಯಮಾತ್ಮೇದಂ ಶರೀರಂ ನಿಹತ್ಯಾವಿದ್ಯಾಂ ಗಮಯಿತ್ವಾನ್ಯನ್ನವತರಂ ಕಲ್ಯಾಣತರಂ ರೂಪಂ ತನುತೇ* (ಬೃ.೪-೪-೪) *ಜೀವನು ಈ ಶರೀರವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಇದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ* - ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಶರೀರವನ್ನು ಚೈತನ್ಯರಹಿತವಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಸೇರಿಸಿ' ಎಂದಿದೆ. (೪) ಈಗ ಮುಂಡಕದತ್ತ ಕಣ್ಣು ಹೊರಳಿಸಿದರೆ : 'ಅವಿದ್ಯಾಯಾಮನ್ತರೇ ವರ್ತಮಾನಾಃ ಸ್ವಯಂ ಧೀರಾಃ ಪಂಡಿತಂಮನ್ಯಮಾನಾಃ' । *ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವವರಾಗಿ ತಾವೇ ಧೀರರು ಪಂಡಿತರು ಎಂದುಕೊಂಡು ಕರ್ಮ ದಿಂದಾಗುವ ಉತ್ತಮಫಲವನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಈ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೇ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡವರು ಮೂಢರು, ಜರಾಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಂದುವರು* - ಎಂದು ನಿಂದೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಇದರ ಮುಂದೆ - ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಪರವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದು 'ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವೇ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (೫) ಇನ್ನು ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೊ, ಎಂದರೆ *'ದೂರಮೇತೇ ವಿಪರೀತೇ ವಿಷೂಚೀ ಅವಿದ್ಯಾ ಯಾ ಚ ವಿದ್ಯೇತಿ ಜ್ಞಾತಾ । ವಿದ್ಯಾಭೀಪ್ಸಿನಂ ನಚಿಕೇತಸಂ ಮನ್ಯೇ ನ ತ್ವಾ ಕಾಮಾ ಬಹವೋಽಲೋಲುಪನ್ತ ॥ ಅವಿದ್ಯೆ, ವಿದ್ಯೆ - ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ದೂರವಾಗಿ, ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವು. ಯಾವ ಕಾಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಲಿತನಾಗದೆ ನೀನು, ವಿದ್ಯೆಯೇ ಬೇಕೆಂಬುದು ನಿನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇನೆ.* (ಕ.೧-೨-೪) ಎಂದು ಜರಾಮರಣ ರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ ನಚಿಕೇತನನ್ನು ಹೊಗಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ

ಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂದಿದೆಯೆಂದೂ ಅದರಂತೆ ತೋರುವ ಆತ್ಮವಿಷಯದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದಿದೆಯೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ 'ಅವಿದ್ಯಾಯಾಮನ್ತರೇ ವರ್ತಮಾನಾಃ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ಪುನರುಚ್ಚರಿತವಾಗಿದೆ.

ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು

೨೧. ಈಗ ಸರ್ವವೇದಾಂತಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಬಾದರಾಯಣರ ಮತದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಸಮಯವೊದಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜೀವನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದಲೇ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಆಗಲೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. (ಪು. ೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮವೇ ಎಂದೂ ಈ ಆತ್ಮನು ಯಾರೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲಿಯೂ, ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥವು ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಆರಂಭವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹಿಂದೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಯಾವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಈಗ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವೆವು.

ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೊಲಗಬೇಕಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾವದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಆತ್ಮವೇ, ಸ್ವರೂಪವೇ, ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ, ವಿಚಾರಮಾಡುವವನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೋಟುಬಾಲದ ನಾಯಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಬಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕಡಿತವನ್ನು ತನ್ನ ಹಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಚ್ಚಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವೆನೆಂದು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಆ ಬಾಲವು ಬಾಯಿಗೆ ಹಿಂದುಗಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ಕಚ್ಚುವುದು ನಾಯಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ

ಅನುಭವದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಎಂದಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅರಿಯಲಾರನೆಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವವನು (ಪ್ರಮಾತೃ) ಇದ್ದಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯು ವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃವು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ (ಪ್ರಮಾಣದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧ)ನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಇರುವನೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಆತ್ಮ ನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿ ಕರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೧೪) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನು ಮೊದಲು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ - *ಯಾವದ್ವಿಭಾಗಂ ತು ವಿಕಾರೋ ಲೋಕವತ್* (ವೇ.ಸೂ-೨-೩-೭) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ - *ನ ಹ್ಯಾತ್ಮಾ ಆಗನ್ತುಕಃ ಕಸ್ಯಚಿತ್, ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧತ್ವಾತ್* - *ಆತ್ಮನು ಯಾವನೊಬ್ಬನಿಗೂ ಹೊಸದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ* - ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೇ ಸರಿ. ಹೀಗಿರುವ ದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ, ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲ, ಅನುಭವಸಿದ್ಧ. ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವ ವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸ

೨೨. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಉಪೋದ್ಘಾತವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ : ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ, ನೀನು (ಇದು) ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ. ಇವು ಬೆಳಕು, ಕತ್ತಲೆ - ಇವುಗಳಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಬಲ್ಲವರು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು

ಇಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯದ ಸರಳಾನುವಾದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿದೆ. ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ ಟಿಪ್ಪಣ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಹತ್ತಿರವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಯಾವಾಗಲೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮ, ಇನ್ನೊಂದು ಕತ್ತಲೆಯಂತೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮ ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಯಾವನು ತಾನೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಾನು ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳೆಂದಾಗಲಿ, ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸುವದು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಆದೀತು ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ, ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನರು "ಇದು ನಾನು, ಇದು ನನ್ನದು" ಎಂದು ಅನಾತ್ಮವನ್ನೇ ನಾನು ನನ್ನದು ಎಂದು - ನಿಜವು ಯಾವದು ? ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಯಾವದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಕಲಬೆರಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬರೆದಿರುವ ಈ ಭಾಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನರು ನಾನು ಎನ್ನುವಾಗ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು ಏನಾದರೂ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾದರೆ, ತಾವೇ ಕಷ್ಟವನ್ನನುಭವಿಸುವೆವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸುಖವಾದರೆ ತಮಗೆ ಸುಖವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. (ಸೂ.ಭಾ.೨-೩-೪೭) ನಾನು ದಪ್ಪನಾಗಿದ್ದೇನು, ಬಡಕಲಾಗಿದ್ದೇನು, ಬೆಳ್ಳಗಿದ್ದೇನೆ, ನಿಲ್ಲುತ್ತೇನೆ, ಹೋಗುತ್ತೇನೆ, ಹಾರುತ್ತೇನೆ - ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ - 'ನಾನು ಮೂಕನು, ಒಕ್ಕಣ್ಣನು, ನಪುಂಸಕನು, ಕಿವುಡನು, ಕುರುಡನು - ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. 'ನನಗೆ ಇಚ್ಛೆಯಿದೆ, ಹೀಗೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ, ನನಗೆ ಸಂಶಯವಾಗಿದೆ, ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿತು, ಉಪಯೋಗಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಾವೇ ಅವೆಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಾನು ನಿದ್ರೆಮಾಡಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತೆನು, ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರೆ ಬಂತು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ನಾನೇ ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಲೋಕದ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಅನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ.

೨೩. ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ

ಅನಾತ್ಮ(ದೇಹಾದಿ)ಗಳನ್ನೂ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಒಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯ, ಅನಾತ್ಮವು ವಿಕಾರಿ, ಅನಿತ್ಯ, ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಿ, ಅರಿಯುವವನು. ಅನಾತ್ಮಗಳು ವಿಷಯ, ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವ ಸತ್ಯರೂಪನು. ಅನಾತ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕಾದ ಅನೃತ, (ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳು). ನಿತ್ಯನಾದ ಸತ್ಯನಾದ ಚೇತನನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಿತ್ಯವಾದ, ಹುಸಿಯಾದ, ಅಚೇತನವಾದ (ಅರಿವಿಲ್ಲದ) ದೇಹಾದಿಗಳೆಂಬ ಅನಾತ್ಮಗಳನ್ನೂ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ಅನಾತ್ಮವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ನಾನು ಎಂದೂ ನನ್ನವು ಎಂದೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅರಿಯುವವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದಲ್ಲದೆ ಅನಾತ್ಮವಾದ ದೇಹಾದಿಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಅರಿವು ಇರುವವನೆಂದೂ ದುಃಖಿಸುವವನೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು.

ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು – ಅವುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು

೨೪. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮಗಳನ್ನೂ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಏತರಿಂದ ಆಗಿದೆ ? ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರಾದರೂ ಸರ್ವಥಾಪಿ ತು ಅನ್ಯಸ್ಯ ಅನ್ಯಧರ್ಮಾವಭಾಸತಾಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ - *'ಕಾರಣವು ಏನೇ ಇರಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು'* ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ - *'ತಥಾ ಹಿ ಲೋಕೇ ಅನುಭವಃ ಶುಕ್ತಿಕಾ ಹಿ ರಜತವದವಭಾಸತೇ ; ಏಕಶ್ಚನ್ದ್ರಃ ಸದ್ವಿತೀಯವತ್ ಇತಿ'. ಹೀಗೆಯೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೂ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೇ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚಂದ್ರನೊಡನೆ ಇರುವಂತೆ* ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ "ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ." ಎಂದರೆ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿಗೆ ಅಂಥ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಜನರು ಅದನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗುತ್ತಾರ ಎಂ
ಚಂದ್ರನು ಎರಡು ಚಂದ್ರನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೂ ಹೀಗೇ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ

ದೋಷವಿರುವವರು ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವು ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲೇನೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು - *'ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ ಅತಸ್ಮಿಂಸ್ತದ್ಬುದ್ಧಿರಿತ್ಯವೋಚಾಮ'* ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವ ಘಟನೆಯೇ ಹೊರತು ತಿಳಿದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ - *ತಮೇತಮ್ ಏವಂಲಕ್ಷಣಮ್ ಅಧ್ಯಾಸಂ ಪಂಡಿತಾ ಅವಿದ್ಯೇತಿ ಮನ್ಯನ್ತೇ । ತದ್ವಿವೇಕೇನ ಚ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಾವಧಾರಣಂ ವಿದ್ಯಾಮಾಹುಃ । ತತ್ರೈವಂ ಸತಿ ಯತ್ರ ಯದಧ್ಯಾಸಃ, ತತ್ಕೃತೇನ ದೋಷೇಣ ಗುಣೇನ ವಾ ಅಣುಮಾತ್ರೇಣಾಪಿ ಸ ನ ಸಂಬಧ್ಯತೇ ।*

ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೇ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ, ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನೇ ಇಬ್ಬರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಲೋಕಾನುಭವದಂತೆ ದೇಹಾದಿರೂಪವಾದ ಅನಾತ್ಮವೇ ಆತ್ಮನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅನೇಕರಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ನಮ್ಮ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹಾಗೆ ತೋರುವದು, ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನೇ, ಅನಾತ್ಮವು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದರೆ - ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ನಿಜವಲ್ಲ ; ಅದು ಆತ್ಮನೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮಗಳ ಅಂಟಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯವೇ ; ಅವನು ಜೀವನಾಗಿ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜೀವರೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಫಟಿಕದೃಷ್ಟಾಂತ, ಆಕಾಶದ ಮಾಲಿನ್ಯ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡುವ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಅಧ್ಯಸ್ತರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಆಸ್ಪದವಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒಂದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಉದಾಹರಿಸುವೆವು. ಯಾವದ್ಧಿ ಅವಿದ್ಯಾ ನ ನಿವರ್ತತೇ ತಾವದ್ಧರ್ಮಾದಿಗೋಚರತ್ವಂ ಜೀವಸ್ಯ ಜೀವತ್ವಂ ಚ ನ ನಿವರ್ತತೇ । ತನ್ನಿವೃತ್ತೌ ತು

ಪ್ರಾಜ್ಞ ಏವ 'ತತ್ ತ್ವಮಸಿ' ಇತಿ ಶ್ರುತ್ಯಾ ಪ್ರತ್ಯಾಯ್ಯತೇ । ನ ಚ ಅವಿದ್ಯಾವತ್ತ್ವೇ ತದಪಗಮೇ ಚ ವಸ್ತುನಃ ಕಶ್ಚಿದ್ ವಿಶೇಷೋಽಸ್ತಿ । ಯಥಾ ಕಶ್ಚಿತ್ ಸಂತಮಸೇ ಪತಿತಾಂ ಕಾಂಚಿದ್ರಜ್ಜುಮ್ ಅಹಿಂ ಮನ್ಯಮಾನಸ್ತತೋ ಭೀತೋ ವೇಪಮಾನಃ ಪಲಾಯತೇ, ತಂ ಚ ಅಪರೋ ಬ್ರೂಯಾತ್ ಮಾ ಭೈಷೀಃ ನಾಯಮಹಿಃ, ರಜ್ಜುರೇವ, ಇತಿ । ಸ ಚ ತತ್ ಉಪಶ್ರುತ್ಯ ಅಹಿಕೃತಂ ಭಯಮ್ ಉತ್ಸೃಜೇತ್ ವೇಪಥುಂ ಪಲಾಯನಂ ಚ । ನ ತು ಅಹಿಬುದ್ಧಿಕಾಲೇ ತದಪಗಮಕಾಲೇ ಚ ವಸ್ತುನಃ ಕಶ್ಚಿತ್ ವಿಶೇಷಃ ಸ್ಯಾತ್ । ತಥೈವ ಏತದಪಿ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಮ್ । (ಸೂ.ಭಾ.೧.೪.೬)

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರ ಸಾರವಿಷ್ಟು. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದು ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿದೆಯೆಂದು ಹಿಂದೆ (ಪು.) ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೂ, ಭೋಕ್ತೃವೂ ಎಂದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವರಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಸಂಸಾರಿಗಳೇ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಜನರಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇದು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ನಾವು ಸಂಸಾರಿಗಳೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿದ್ದಾಗಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತ ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗಲೂ, ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಿ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಾವೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾದ ಮೇಲೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹಾವಿನ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಜೀವರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಯುಂಟಾದಾಗಲೂ ಅದು ನಿಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗಿದಮೇಲೂ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ ಆತ್ಮಾ ನಾತ್ಮರನ್ನು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯುಂಟಾದಾಗಲೂ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದ ಮೇಲೂ ಜೀವ ರೆಲ್ಲರೂ ನಿಜವಾಗಿ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

೨೫. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು', ಎಂದು ಜನರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಂದುಕೊಂಡಿರುವದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ, ನಿಜವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಇಲ್ಲದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಒಂದರೊಡನೆ ಒಂದು ಕಲೆಬೆರೆಯುವವದೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವೇ -

ಎಂದಾಯಿತಷ್ಟೆ, ಜನರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯು ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ತಲೆದೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೂ, ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಇಬ್ಬರು ಚಂದ್ರರೆಂದು ಭ್ರಮಿಸು ವಾಗಲೂ ಹಗ್ಗ, ಹಾವು, ಚಂದ್ರ, ಏಕತ್ವ ಅನೇಕತ್ವ - ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿವೆ. ಹಾವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಕಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ, ಅವನಿಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲ, ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅದರ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸು ತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸಂಭವವಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಗಳೆಲ್ಲ ವಿಷಯದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರ ಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಯಾರಾದರೂ ತನ್ನನ್ನೇ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕಾದೀತೆ ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶಂಕಾಪರಿಹಾರದ ಸಾರಾಂಶವೇನೆಂದರೆ -

''ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದ ಕಂಡು ಕೊಂಡರೆ ಅನುಭವವೇನೂ ಹೀಗಾಗಬಾರದಲ್ಲ - ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. *'ನ ಹಿ ದೃಷ್ಟೇ ಅನುಪಪನ್ನಂ ನಾಮ'* ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಇದು ಹೊಂದು ವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೇ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮುಖದ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬವನ್ನು ಕಂಡಮೇಲೂ - ಎಲ ಎಲಾ, ನನ್ನ ಮುಖದ ಆಕಾರವು ಬರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? - ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ನೋಡೋಣ - ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ನಾನು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಕಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದು ವಿಷಯಿ ; (ನೋಡಿ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದು). ದೇಹವು ಇದು ಎಂದು ತೋರಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ ; ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿಯಾದ ನಾನು, ವಿಷಯವಾದ ದೇಹ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹೇಗಾದೀತು ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು

ಅರಿಯಬೇಕು ? ಇನ್ನು ಜೀವಾತ್ಮರಾದ ನಾವು ಇದು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯರಲ್ಲವಾದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ (ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ) ವಿಷಯರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಇದು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರಿಯುವಾತನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅರಿಯುವಾತನು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಷಯಿಯೆಂದೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಉತ್ತರದ ಮೇಲೂ ಯಾರಾದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಂದು ಒಡ್ಡಬಹುದು. ಹಗ್ಗ, ಹಾವು, ಇವೆರಡೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ - ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ - ವಿಷಯಗಳು. ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವನೇನೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯನಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾನು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೂ ದೇಹವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಂಬೋಣ ?

ಈ ಶಂಕೆಗೂ ಎರಡು ಉತ್ತರಗಳಿವೆ. ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂಬುವದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಂಬೋಣ ? ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಪರಿಹಾರ. ಇನ್ನು ತರ್ಕದ ಬಲದಿಂದಲೂ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆಕಾಶವು ನೀಲಿಯ ಬಣ್ಣದಿಂದ ಮುಸುಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜನರೆಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ ! ಆದರೂ ಆಕಾಶವು ಮುಸುಕಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಇದು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಹಾರ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಹುದು, ವಿಷಯಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಅಸಂಭವ - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಆ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟೆ ; ಯಾವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದು ಸಾಧ್ಯ, ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನನ್ನಾದರೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ

ಆಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಿ
ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಇದು ಗಡಿಗೆ, ಇದು ಬೆಳಕು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಬೆಳಕನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ತೋರಿದ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಣಿಸಿರುವೆವೋ, ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಿರುವರು ಹೇಗೆಂದರೆ - ಏವಮಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿನಮ್ ಅಶೇಷಸ್ವಪ್ರಚಾರಸಾಕ್ಷಿಣಿ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ್ಯಧ್ಯಸ್ಯ ತಂ ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾನಂ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಣಂ ತದ್ವಿಪರ್ಯಯೇಣ ಅನ್ತಃಕರಣಾದಿಷು ಅಧ್ಯಸ್ಯತಿ । ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ - ಹೀಗೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾನು ಎಂಬ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾದ ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿಯನ್ನು ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವನು. ಹೀಗೆಯೇ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿಯಾದ ನಾನು ಎಂಬುದನ್ನು - ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿಯ ವಿಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಪಡೆಯದೆ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ(ಶರೀರ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮ)ನಲ್ಲಿಯೂ, ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಅಹಂಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು - ಬೆಳಕಿನ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜನರು ಕಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ, ಸರ್ವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸವು, ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜನರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದು ಮಾನವಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕ

೨೬. ಈಗ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಂದು ಮುಖ್ಯೋಪದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಒಂದು

ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಈಗ ಉದಾಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಮಯವಾಗಿದೆ - ''ತಮೇತಂ ಅವಿದ್ಯಾಖ್ಯಂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮನೋಃ ಇತರೇತರಾಧ್ಯಾಸಂ ಪುರಸ್ಕೃತ್ಯ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ - ವ್ಯವಹಾರಾ ಲೌಕಿಕಾ ವೈದಿಕಾಶ್ಚ ಪ್ರವೃತ್ತಾಃ, ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧ -

ಈ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಎಲ್ಲಾ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ವಿಧಿ, ಪ್ರತಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ - ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ - ಎಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯ. ಇದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಸಾಧನ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಪದಾರ್ಥ - ಎಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗದ ಜನ್ಮಾಂತರ(ಲೋಕಾಂತರ)ಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ, ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಿಷ್ಟಫಲ ಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ, ಯಾವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೂ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸ ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬಿದು ವೇದಾಂತದ ಪರಮೋಪದೇಶವು.

ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಪರಮಾರ್ಥ

೨೭. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದವರಿಗೆ ತಟ್ಟನೆ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ತಲೆದೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿ, ಅವಿದ್ಯೆ ಯೆಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೇ ಆವಿದ್ಯಕ ವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಪ್ರಮಾಣದ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲದ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವು (ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು) ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವದಿದ್ದೀತು ? - ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಂಕೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕುವದಕ್ಕೆ ಆಯಾಸಪಡಬೇಕಾದದ್ದು ಇರು ವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಗತಿಯನ್ನು

(ಅನುಭವವನ್ನು) ಉಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನುಭವವೇ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಮಾನಸ್ಥಾನವೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತುಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು, ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಳಸುವದು, ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅದು ಅನಿಷ್ಟವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದು, ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುಗಳ ಹಾನೋಪಾದಾನದಲ್ಲಿ (ಬಿಡುವದು ಅಥವಾ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು - ಈ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ) ತೊಡಗುವದೆಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾಗಿರುವದು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವ. ನಾನು ಪ್ರಮಾತೃ - ಅರಿಯುವಾತನು - ಎಂದುಕೊಂಡಲ್ಲವೆ, ನಾವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರಿಸುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಿರುವೆವು ? ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆಯೆ ? ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಇದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯಾಪಾರವೂ, ಜ್ಞಾನ, ವಾಕ್ಯೋಪದೇಶ, ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಆವಿದ್ಯಕವೆಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುವದಲ್ಲವೆ ? ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು, ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿವರಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :- ದೇಹೇನ್ದ್ರಿಯಾದಿಷ್ವಹಂಮಮಾಭಿಮಾನರಹಿತಸ್ಯ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾನುಪಪತ್ತೌ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತೇಃ । 'ನ ಹಿ ಇನ್ದ್ರಿಯಾಣ್ಯನುಪಾದಾಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರಃ ಸಮ್ಭವತಿ । ನ ಚ ಅಧಿಷ್ಠಾನಮನ್ತರೇಣ ಇನ್ದ್ರಿಯಾಣಾಂ ವ್ಯವಹಾರಃ ಸಮ್ಭವತಿ । ನ ಚ ಅನಧ್ಯಸ್ತಾತ್ಮಭಾವೇನ ದೇಹೇನ ಕಶ್ಚಿದ್ವ್ಯಾಪ್ರಿಯತೇ । ನ ಚೈತಸ್ಮಿನ್ ಸರ್ವಸ್ಮಿನ್ನಸತಿ ಅಸಙ್ಗಸ್ಯ ಆತ್ಮನಃ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಮುಪಪದ್ಯತೇ । ನ ಚ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಮನ್ತರೇಣ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರವೃತ್ತಿರಸ್ತಿ । ತಸ್ಮಾತ್ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ವಿಷಯಾಣ್ಯೇವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದೀನಿ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಚ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, (ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಅನುಪಲಬ್ಧಿ) ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇಕು. ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೂಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಗಳು ಎಂದರೆ ಇವಿಷ್ಟೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ದೇಹವನ್ನು

ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡೇ ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ - ಎನ್ನುವಾಗ 'ನಾನು ದೇಹವೇ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬೇಕಾಗುವದು. ಅಂತೂ ನಾನು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ (ಪ್ರಮಾತೃ) ಎಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ದೇಹವನ್ನು ನಾನು ಎಂದೂ, ಇಂದ್ರಿಯಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ನನ್ನವು ಎಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಚಿದಾತ್ಮನಾದ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೇಹವು ನಾನು ಎಂಬುದಾಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನನ್ನವು ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಅಸಂಗನಾದ ಮತ್ತೇತರ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೇಹಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಬರಲಾರದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಾನು ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ 'ನಾನು ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ - ಎಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂಬಿವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಅರಿಯಲಾರದೆ ಇರುವ ಲೋಕಾಂತರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಆಸ್ತಿಕರು ನಂಬಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ ; ಅವುಗಳು ವಾಕ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮನನಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತಯೇ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯು ಅವಶ್ಯವಾಯಿತು. ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿಷಯಗಳ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕ ಬೇಕಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ವಿವೇಕಿಗಳೇ ಅಲ್ಲವೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ ? ಅಂಥವರನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರನ್ನಬಹುದೆ ? - ಎಂದು ಕೇಳುವವರಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರ, ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂಬ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಮನದಟ್ಟಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಯಥಾರ್ಥ, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ - ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯು. ಇಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರು - ಮರಳುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೀರಿನಂತೆ ತೋರಿದ ವಸ್ತು - ನಿಜವಾದ ನೀರಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕುಡಿಯಲು

ವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ನೀರು ಕುಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನೀರೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನ. ಇದಿಷ್ಟೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಡುವ ಮಾತು. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಎಂದಿಗೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸದ ವಸ್ತು. ಆತ್ಮವಸ್ತು ಪರಮಾರ್ಥ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ - ಇವು ಯಾವವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅರಿವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ.

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ

೨೮. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿಪಾದನ ರೀತಿ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವರು ತಿಳಿದವರು - ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇನಾದರೂ ಅವರ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರು ತ್ತಾರೆ. ಅದರ ವಿವರವು ಹೀಗಿದ :-

ಯಥಾ ಹಿ ಪಶ್ವಾದಯಃ ಶಬ್ದಾದಿಭಿಃ ಶ್ರೋತ್ರಾದೀನಾಂ ಸಂಬಂಧೇ ಸತಿ ಶಬ್ದಾದಿವಿಜ್ಞಾನೇ ಪ್ರತಿಕೂಲೇ ಜಾತೇ ತತೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ, ಅನುಕೂಲೇ ಚ ಪ್ರವರ್ತನ್ತೇ ! ಯಥಾ ದಣ್ಡೋದ್ಯತಕರಂ ಪುರುಷಮ್ ಅಭಿಮುಖಮ್ ಉಪಲಭ್ಯ ಹನ್ತುಮ್ ಅಯಮ್ ಇಚ್ಛತಿ ಇತಿ ಪಲಾಯಿತುಮ್ ಆರಭನ್ತೇ, ಹರಿತತೃಣಪೂರ್ಣ ಪಾಣಿಮ್ ಉಪಲಭ್ಯ ತಂ ಪ್ರತಿ ಅಭಿಮುಖೀ ಭವನ್ತಿ । ಏವಂ ಪುರುಷಾ ಅಪಿ ವ್ಯುತ್ಪನ್ನ ಚಿತ್ತಾಃ ಕ್ರೂರದೃಷ್ಟೀನ್ ಆಕ್ರೋಶತಃ ಖಡ್ಗೋದ್ಯತಕರಾನ್ ಬಲವತಃ ಉಪಲಭ್ಯ ತತೋ ನಿವರ್ತನ್ತೇ, ತದ್ವಿಪರೀತಾನ್ ಪ್ರತಿ ಪ್ರವರ್ತನ್ತೇ । ಅತಃ ಸಮಾನಃ ಪಶ್ವಾದಿಭಿಃ ಪುರುಷಾಣಾಂ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಃ । ತತ್ಸಾಮಾನ್ಯದರ್ಶನಾತ್ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಮತಾಮಪಿ ಪುರುಷಾಣಾಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವ್ಯವಹಾರಃ ತತ್ಕಾಲಃ ಸಮಾನಃ ಇತಿ ನಿಶ್ಚೀಯತೇ

ಎತ್ತು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮಗೆ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅತ್ತ ಸರಿಯುತ್ತವ. ಇಷ್ಟವಾದವುಗಳನ್ನು ಕಂಡರೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತವೆ. ವಿವೇಕವಿದ್ದವ ರೆಂಬ ಮನುಷ್ಯರೂ ಹೀಗಯೇ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಮುಂಬರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆಂದು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರ. ಒಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವಾಗ ಇಬ್ಬರೂ ವಿವೇಕಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವದೆಂಬುದು ಅವಿವೇಕಪುರಃಸರವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು

ಈ ವಾಕ್ಯದ ಒಟ್ಟರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ವಿವೇಕ ವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವೇ

೨೯. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವು ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ - ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆ, ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರ್ಗ, ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಗಳುಂಟಾಗುವಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿ ರುವ ಲೋಕಾಂತರಗಳಿವೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಚ್ಛಿಸುವ ತಾನು ಶರೀರಾದಿ ಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹೊರತು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ. ಕರ್ಮ ಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವೆಂದೂ ಅವನು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಫಲಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ದಿಂದ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪ ನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅಸಂಸಾರಿಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆಯೆಂದೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮದ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅವನಿಗೆ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ದೊರೆಯುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದರೂ ಅವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವಂತ - "ನ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯಮ್ ಅಶನಾಯಾದ್ಯತೀತಮ್, ಅಪೇತಬ್ರಹ್ಮಕ್ಷತ್ರಾದಿಭೇದಮ್, ಅಸಂಸಾರ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವಮ್ ಅಧಿಕಾರೇ ನಾಪೇಕ್ಷತೇ, ಅನುಪಯೋಗಾತ್, ಅಧಿಕಾರವಿರೋಧಾಚ್ಚ".

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೇಹವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮಸಿದಾನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸರಿ. ಆದರ "ಯೋಽಶನಯಾಪಿಪಾಸೇ ಶೋಕಂ ಮೋಹಂ ಜರಾಂ ಮೃತ್ಯುಮತ್ಯೇತಿ" (ಯಾವನು ಹಸಿವು, ನೀರಡಿಕೆ, ಶೋಕ, ಮೋಹ, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವು - ಮೀರಿರುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು) ಎಂದು ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಇವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದೆ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ

ಮೀರಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ದಿಟವಾದ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವೆನೆಂಬ ಬಯಕೆಯೂ ಇರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ - ಬ್ರಹ್ಮ ತಂ ಪರಾದಾದ್ಯೋಽನ್ಯತ್ರಾತ್ಮನೋ ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಕ್ಷತ್ರಂ ತಂ ಪರಾದಾದ್ಯೋಽನ್ಯತ್ರಾತ್ಮನಃ ಕ್ಷತ್ರಂ ವೇದ ಲೋಕಾಸ್ತಂ ಪರಾದುರ್ಯೋಽನ್ಯತ್ರಾತ್ಮನೋ ಲೋಕಾನ್ ವೇದ ದೇವಾಸ್ತಂ ಪರಾದುರ್ಯೋಽನ್ಯತ್ರಾತ್ಮನೋ ದೇವಾನ್ ವೇದ ಭೂತಾನಿ ತಂ ಪರಾದುರ್ಯೋಽನ್ಯತ್ರಾತ್ಮನೋ ಭೂತಾನಿ ವೇದ ಸರ್ವಂ ತಂ ಪರಾದಾದ್ಯೋಽನ್ಯತ್ರಾತ್ಮನಃ ಸರ್ವಂ ವೇದೇದಂ ಬ್ರಹ್ಮೇದಂ ಕ್ಷತ್ರಮಿಮೇ ಲೋಕಾ ಇಮೇ ದೇವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನೀದಂ ಸರ್ವಂ ಯದಯಮಾತ್ಮಾ (ಬೃ-೨-೪-೬) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯಜಾತಿ, ಲೋಕ ಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಹೆಚ್ಚೇಕೆ? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವದೊಂದೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ, ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದಾದರೂ ಬೇರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವವನನ್ನು ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ' - ಎಂದು ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಅದಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮದ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಂತೂ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದೆ ಇರುವವರೇ ಕರ್ಮವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಹೊರಟಿರುವ ಕರ್ಮವಿಧಿರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿಜವೆಂಬಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕರ್ಮವಿಧಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ - ತಥಾ ಹಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ಯಜೇತ' ಇತ್ಯಾದೀನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಆತ್ಮನಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವಯೋಽವಸ್ಥಾವಿಶೇಷಾಧ್ಯಾಸಮಾಶ್ರಿತ್ಯ ಪ್ರವರ್ತನ್ತೇ.

'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂಬಲ್ಲಿ ವರ್ಣದ ಅಧ್ಯಾಸ, 'ಎಂಟು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಉಪನಯನ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಯಸ್ಸಿನ ಅಧ್ಯಾಸ, 'ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯು ಭಿಕ್ಷಾದಿಯಿಂದ ಉಪಜನ ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಮಾಧ್ಯಾ, ಮಗನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಕೂದಲು ಕಪ್ಪಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಅಗ್ನ್ಯಾ

ಧಾನ ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾಧ್ಯಾಸ - ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾಡಿರುವ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವರ್ಣಾದಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಯಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇದರಂತೆ ಮೋಕ್ಷಪರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೂಡ - 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವನು ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ'. ತಪಸ್ಸಿನ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳು ವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸು, ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೂ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಅವಿದ್ಯೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಬಂಧ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಹೊರಡುವ ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಂತೂ ಹೇಗೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಇರುವಂತೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೇ ಹೇಳಿದವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪಾವಿದ್ಯೆಯೇ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹೇತು ; ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಇದು ತೊಲಗುವದು.

೩೦. ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರವೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತೆಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸಾರಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಯಿತು. ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ತೀರ್ಮಾನ ವನ್ನು ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :-

ಏವಮಯಮನಾದಿರನನ್ತೋ ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಧ್ಯಾಸಃ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯರೂಪಃ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಪ್ರವರ್ತಕಃ ಸರ್ವಲೋಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ, ಅಸ್ಯಾನರ್ಥಹೇತೋಃ ಪ್ರಹಾಣಾಯ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಯೇ ಸರ್ವೇ ವೇದಾನ್ತಾ ಆರಭ್ಯನ್ತೇ ||

ಹೀಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿದ್ದು ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವ ವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳುಂಟಾಗಿವೆ. ಈ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯರೂಪವಾದ ಅಧ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರಾನರ್ಥಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನೀಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಜನರು

ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ (ಉಪನಿಷತ್ತು) ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು

೩೧. ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವೆಂದೂ, ಇದು ಅನಾದ್ಯನಂತವೆಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನನಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮೂಲಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಮನನಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ.

ಅನ್ಯೋನ್ಯಸ್ಮಿನ್ನನ್ಯೋನ್ಯಾತ್ಮಕತಾಮ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯಧರ್ಮಾಂಶ್ಚ ಅಧ್ಯಸ್ಯ ಇತರೇತರಾವಿವೇಕೇನ ಅತ್ಯಂತವಿವಿಕ್ತಯೋಃ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಣೋಃ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ನಿಮಿತ್ತಃ ಸತ್ಯಾನೃತೇ ಮಿಥುನೀಕೃತ್ಯ 'ಅಹಮಿದಮ್' 'ಮಮೇದಮ್' ಇತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಯಂ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಃ ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಮೂಲ. ಇದರ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹಿಂದೆ ಭಾಷ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬರೆದಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ -

ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ ಅಜ್ಞಾನವು. ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು. ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಜಡಾತ್ಮಕವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿ. ಆ (ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ) ನಿಮಿತ್ತ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ (ಅಧ್ಯಾಸವು) ಎಂದರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಮಿಥ್ಯಾ (ಅನಿರ್ವಚನೀಯ) ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿ ಯೆಂದೂ ಅದು ಜಡರೂಪವೆಂದೂ ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೂ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯದು. ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ ನಾಮರೂಪ ಬೀಜ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಮಾಯೆಯೊಂದು ಇದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ

ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಉಂಟಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಆ ಅವ್ಯಾಕೃತ ನಾಮರೂಪ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಮಾಯೆ ಯನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅಹಂಕಾರಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿರು ತ್ತಾರೆ - ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವು ಭಾಷ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಉಪಾದಾನಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಕಾರ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ - ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ - ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಶಂಕರಾ ಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಂಮತವಾದ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ವಾಗಿರುವ (೧) ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ ವಿಮರ್ಶೆ (೨) ಪಂಚಪಾದಿಕೆ (೩) ಶಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ (೪) ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಅವಿದ್ಯೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯಗಳು

೩೨. ಈ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜನರಲ್ಲಿ ಅವಿಚಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು. ಸಂಸಾರ ವ್ಯವಹಾರವು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿರುವವರೆಗೂ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದ್ದೇ ಇರುವದ ರಿಂದಲೂ ಕಾಲ, ದೇಶ, ನಿಮಿತ್ತ - ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿಮಿತ್ತ ದಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾವಾಗ ಉಂಟಾಯಿತು, ಇದು ಯಾರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಇದು ಯಾವಾಗ ತೊಲಗುವದು - ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವಿರುವವರೆಗೂ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥ - ಎಂಬ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಯಾರಿಗೂ ಎಂದೂ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವದೇ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಥವಾ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆ - ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಗುರಿ.

೪. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ

೩೩. ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವ (ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂಬ) ವಿದ್ಯೆಯುಂಟಾಗಲಾಗಿ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಅನಂತವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥವು ಬಾಧಿತವಾಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸ ರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ'' ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನೇ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದವರ ಮತದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೇ ಲಕ್ಷಣವೆಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅಸಂಭವ - ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣದೋಷಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕೃತಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಧರ್ಮವು ಅಸಾಧಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳುಳ್ಳದ್ದೇ ಗೋವು ಎಂದರೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳಿರಡಿವೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಗೋವಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸಂಭವ (ಪ್ರಕೃತಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದದೆ ಇರುವದು) ಎಂಬ ರೂಪವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಗೋವು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮವು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ದೋಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೋವುಗಳಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಕುದುರೆಗಳಿಗೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಹಸುವೆಂದರೆ ಹಾಲು ಕೊಡುವುದು, ಎಂದರೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಾಪ್ತಿದೋಷ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಹಸುಗಳೂ ಹಾಲು ಕೊಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೂರೂ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲದೆ ಗಂಗೆದೊಗಲು ಎಂಟುಗೊರಸು ಮುಂತಾದವುಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಗೋವು ಎಂದರೆ ಗೋವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬರುವ ಧರ್ಮವಾದ್ದರಿಂದ ಗೋವಿನ ಲಕ್ಷಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಹೊಂದಿದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ

ರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತ್ಯಾದಿ ದೋಷಗಳಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯತ್ವ, ಗುಣತ್ವ, ಕರ್ಮತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರ ದಶೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು, ಇರವು, ಲಯ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಅವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ

೩೪. ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ಎಂಬ (೧-೧-೨) ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿದ್ದು, ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವದು ಯಾವದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ

೩೫. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿ ಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರ ವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮುಂದೆ ( ) ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಚೇತನವೆಂದೂ ಅದು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಕುಂಬಾರನು ಮಣ್ಣನ್ನು ತಗದುಕೊಂಡು ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಏನಾದರೂ ತಗದುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕುಂಬಾರನೇ ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. *ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿರುವವೋ ಹುಟ್ಟಿದಮೇಲೆ ಯಾವದ ರಿಂದ ಅವು ಜೀವಿಸಿರುವವೋ, ಯಾವದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೋಗಿ ಅವರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿ*

ಬಿಡುವವೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ (ತೈ-೩-೧) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ - ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಚೇತನವೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಲಯ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ವೇದವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಹಾಗೆಯೇ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದೀತೇ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಗಳು

೩೭. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣದ ಕರ್ತೃವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಅವು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಣೆಯು ಅವಶ್ಯ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮುಂದಿನ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವನ್ನು ವಾಚಕರ ಮುಂದೆ ಇಡುವೆವು.

"ಅಸ್ಯ ಜಗತಃ ನಾಮರೂಪಾಭ್ಯಾಂ ವ್ಯಾಕೃತಸ್ಯ, ಅನೇಕಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸಂಯುಕ್ತಸ್ಯ, ಪ್ರತಿನಿಯತದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಕ್ರಿಯಾಫಲಾಶ್ರಯಸ್ಯ, ಮನಸಾಪ್ಯಚಿನ್ತ್ಯರಚನಾರೂಪಸ್ಯ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಭಙ್ಗಂ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ ಸರ್ವಶಕ್ತೇಃ ಯಸ್ಮಾತ್ ಕಾರಣಾತ್ ಭವತಿ ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ ಇತಿ ವಾಕ್ಯಶೇಷಃ"

ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನೋಡೋಣ.

(೧) ಈ ಜಗತ್ತು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವ್ಯಾಕೃತ(ವಿಂಗಡ)ವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ನಾಮ, ರೂಪ - ಎಂದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಗಡಿಗೆ ಎಂಬುದು ನಾಮ, ಗಡಿಗೆಯು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ - ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಂತ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಕಾಣಬರುತ್ತಿವೆ. 'ನಾಮ'ವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆ ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಗಡಿಗೆ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಗಡಿಗೆಯ

ಪ್ರತ್ಯಯವೂ (ಅರಿವೂ) ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ 'ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುವ - ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ - ಬೀಜರೂಪವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ'. ಮರವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಬೀಜವು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆ.

(೨) ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ :- ಈಗ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳು ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ ಇವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಇತ್ತೆ ? ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೊ, ಅಥವಾ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಿತ್ತೊ, - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆ ? ಇದು ಸಾಧ್ಯವೆ - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

(೩) ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ - ಇವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಫಲವಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಇಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಇಂಥಿಂಥ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಫಲಗಳು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಅದರ ಫಲವಾಗಲಿ, ಅದದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ನಿಯಮಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಬಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ಒಂದು ಚೇತನಶಕ್ತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆ, ಸರ್ವಶಕ್ತನೆ ? - ಎಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುವದು.

(೪) ಈ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಯಂತ್ರದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ಕಟ್ಟಡ, ಯಾವದಾದರೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಯಂತ್ರ - ಇವುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಜಾಣನಾದ ಶಿಲ್ಪಿ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವನ್ನಾಗಲಿ, ಕಾರಕಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗಲಿ ಬೇಕಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಮಾಡಿತೆಂದೂ, ಮತ್ತು ತಾನೇ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ? ರೂಪಾಂತರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಕಾರಣವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಇಂಥ ಅದ್ಭುತವಾದ ಜಗತ್ತಾಗಿ

ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಯಿತೆ ? ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಯಾರಾದರೂ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ತಾವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬಯಸಿಯಾರೆ ? - ಇದೂ ಒಂದು ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ತೊಡಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ.

(೫). ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕು ಯಾವದೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿದಕೂಡಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇದೆ (ಅಸ್ತಿ ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬರುವದು, ಬಳಿಕ ಅದು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು (ವರ್ಧತೇ), ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ (ವಿಪರಿವರ್ತತೇ), ಬಳಿಕ ಸವೆಯುತ್ತದೆ (ಅಪಕ್ಷೀಯತೇ) ಕೊನೆಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ (ವಿನಶ್ಯತಿ) - ಎಂದು ಆರು ವಿಕಾರಗಳಾಗುವವೆಂದು ಯಾಸ್ಕರು ತಮ್ಮ ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅದು ಇರುವಾಗಲೆ, ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವವು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹುಟ್ಟು(ಜನ್ಮ) ಇರವು (ಸ್ಥಿತಿ) ನಾಶ (ಭಂಗ) - ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೆ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ? ಹುಟ್ಟುವದೆಂದರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವ ವಿಕಾರವಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು ಮತ್ತು ನಾಶವಾಗುವದು ಎಂಬುದೂ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗತಕ್ಕ ವಿಕಾರಗಳೇ ಆಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು -ಮನದಂದುಕೊಂಡರೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ, ಆಧಾರವಾಗಿ ಮತ್ತ ಬೇರೆ ಯಾವ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಇರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವದು ಕಾರಣವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಜಗತ್ತು ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವು - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಾದ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ, ತಾನು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಬಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದರೇನು ? ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೇನು ? ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಕಾರಣವೂ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವದಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವೂ ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿರುವದಲ್ಲ - ಎಂದರೆ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? - ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ತೊಡಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ತತ್ತ್ವ

೩೭. ಈ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವಿದೆ. ಆ ಪರಿಹಾರವು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಹಾಕಿರುವ ಬೀಗವನ್ನು ತೆಗೆಯುವ

ಬೀಗದಕೈನಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರವರು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಉಪೋದ್ಘಾತವಾಗಿ ಬರೆದ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಕಾರಣವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದರ ಒಳಗುಟ್ಟು ಹೀಗಿದೆ :-

ವೇದಾಂತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥಹೇತುವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು ಹೀಗಿದೆ - ''ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯೈಕೇನ ಮೃತ್ಪಿಂಡೇನ ಸರ್ವಂ ಮೃನ್ಮಯಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಸ್ಯಾತ್ ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್'' (ಛಾಂ-೬-೧-೧) ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಸಮಾಧಾನವು ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ :- ಶ್ವೇತಕೇತುವೆಂಬ ಹುಡುಗನು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆಂದು ಗುರುಗಳ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದ ಬಳಿಕ ತಾನು ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಕಲಿತುಕೊಂಡೆನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಕೂಡಿ ಮನೆಗೆ ಬಂದನು. ಆಗ ಅವನಿಗ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೊನೆಯದಾದ ಪರಮಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ - ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ''ಏನಪ್ಪ, ನಿಮ್ಮ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವದೋ, ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಮನನಮಾಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನನಮಾಡಿದಂತಾಗುವದೋ, ಯಾವದೊಂದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೋ, ಅಂತಹ ಪರಮಾರ್ಥದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಗುರುಗಳು ನಿನಗೆ ಮಾಡಿರುವರೊ ? ಎಂದು ಕೇಳಲು ಮಗನು ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯಗೊಂಡು ಆ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರಕಾರವು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕೇಳಿದನು. ಅದಕ್ಕೆ ತಂದೆಯು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವೇ ಮೇಲೆ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯ.

ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯನ್ನು 'ಇದೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣೇ' ಎಂದು ಅರಿತು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಹೇಗೆ ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಗುಡಾಣ-ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮಣ್ಣೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಡುವದೋ, ಆ ವಿಕಾರ (ಕಾರ್ಯ) ವಾದ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬರಿಯ ಹೆಸರೇ ಹೊರತು ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ, ಮಣ್ಣೊಂದೇ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಸದ್ರೂಪ (ಬರಿಯ ಇರವಿನ

ರೂಪ)ವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಕಾರ(ಕಾರ್ಯ)ವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜಗತ್ತೆಂಬ ವಿಕಾರ (ಕಾರ್ಯ)ವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ, ಅದರ ತಿರುಳು ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡವರ ಜಗತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆಯೇ ಆಗಿಬಿಡುವದು. ಜಗತ್ತೆಂಬ ಯಾವ ಈ ಅರಿವು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯ ಅರಿವು, ಆ ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದ (ವೇ.ಸೂ.೨-೧-೧೪ ರಲ್ಲಿ) ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ (ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಆಗಿರುವದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಮೇಲೆ ಒಪ್ಪಿರುವ ಯಾವ ತೊಡಕೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ; ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ, ಇದ್ದಂತೆ, ಲಯವಾದಂತೆ, ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದು ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಮಡಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ಮಣ್ಣೇ ಆಗಿರುವಂತೆಯೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂಬುದೇ ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು.

ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈಶ್ವರನು

೨೮. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮ, ಸ್ಥಿತಿ, ಭಂಗ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಗಳು ಉಪದೇಶಿಸುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಈಶ್ವರ (ಆಳುವವನು) ಜೀವರುಗಳು ಈಶಿತವ್ಯ (ಆಳಲ್ಪಡುವವರು)ರೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪದ್ಧತಿ. ಬೇರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಚೇತನವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಲಿ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾಗಲಿ, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೂ ಬಾದರಾಯಣರ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು 'ಇಂಥದ್ದಲ್ಲ ಇಂಥದ್ದಲ್ಲ'

ಎಂದೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಧ್ಯಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹ ವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಇಹಪರಗತಿಗಳನ್ನೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯ ಬಹುದೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಈಶ್ವರನೂ ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಬೇರೆಯ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನು ಶ್ರುತಿ ಸಿದ್ಧನಲ್ಲ. ಅಂಥ ಈಶ್ವರನು ಇರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ :-

ನ ಯಥೋಕ್ತವಿಶೇಷಣಸ್ಯ ಜಗತಃ ಯಥೋಕ್ತವಿಶೇಷಣಮ್ ಈಶ್ವರಂ ಮುಕ್ತ್ವಾ ಅನ್ಯತಃ ಪ್ರಧಾನಾದಚೇತನಾತ್, ಅಣುಭ್ಯಃ, ಅಭಾವಾತ್, ಸಂಸಾರಿಣೋ ವಾ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿ ಸಂಭಾವಯಿತುಂ ಶಕ್ಯಮ್ । ನ ಚ ಸ್ವಭಾವತಃ, ವಿಶಿಷ್ಟದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಾನಾಮ್ ಇಹ ಉಪಾದಾನಾತ್''

ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ - ಹಿಂದೆ (೩೦,೩೨) ರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ನಾಮರೂಪಾಭ್ಯಾಂ ವ್ಯಾಕೃತಸ್ಯ' (ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಇಂಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳವನೂ ಆದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ (೧) ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಿ, ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಅಚೇತನವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಾಗಲಿ, ಶೂನ್ಯವಾಗಲಿ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನವರೆಗಿನ ಜೀವರಾಗಲಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಲಯಗಳಿಗೆ ಉಪಾದಾನವೂ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ ಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಫಲವಾಗುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳುವಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಈಶ್ವರರೂಪನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವು.

ಈಶ್ವರನೆಂದರೆ ಯಾರು ? ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೆ ?

೩೯. ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಥು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' (ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಏತರಿಂದ ಆಗುವವೋ ಅದು) ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ - ಇತಿ ವಾಕ್ಯಶೇಷಃ ('ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' -

ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು) - ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಸೂತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ ಯೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಈಶ್ವರತ್ವದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಈಗ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಶಯವು ತಲೆದೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ ಅದೇನೆಂದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮುಂದೆ ಹೇಳಲಾಗುವದು -

"ಏವಮ್ ಏಕಮಪಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷಿತೋಪಾಧಿಸಂಬಂಧಂ ನಿರಸ್ತೋಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧಂ ಚ ಉಪಾಸ್ಯತ್ವೇನ ಜ್ಞೇಯತ್ವೇನ ಚ ವೇದಾನ್ತೇಷು ಉಪದಿಶ್ಯತೇ, ಇತಿ ಪ್ರದರ್ಶಯಿತುಂ ಪರೋ ಗ್ರನ್ಥಃ ಆರಭ್ಯತೇ" (ಸೂ.ಭಾ.೧.೧.೧೨).

ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಉಪಾಸ್ಯವಾಗಿರು ತ್ತದೆ ಯೆಂದೂ, ಉಪಾಧಿಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ. ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತೋರುವ ಕೆಲಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುಣಗಳೆಂದು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು. ಅದರಿಂದ ಆಯಾ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಫಲಗಳು ದೊರಕುವವು. ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ದೊರಕುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಬಾದರಾಯಣರ ಮತದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಾಧಿವಿಶಿಷ್ಟ ವಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೊ, ಅಥವಾ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮವೊ ? ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ಉಂಟಾಗಬಹುದಷ್ಟೆ ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ - ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಗುಣವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ರುವದರಿಂದ ಇದು ಸಗುಣೇಶ್ವರನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ - ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಮಾಯಾವಿ ಯಾದ ಶಬಲ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನು. ಕಾರಣತ್ವವು ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆ ಈಶ್ವರ ನಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ಅಖಂಡಚೈತನ್ಯರೂಪವನ್ನು ಶಾಖಾಚಂದ್ರನ್ಯಾಯದಂತೆ

(ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಚಂದ್ರನಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬಂತೆ) ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಗುಣೇಶ್ವರನೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಅವರ ಮತ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೇನೆಂದರೆ - ವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದ ಬಳಿಕ ಮುಕ್ತನಾದವನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಬಿಂಬವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಕರ್ತೃವೂ ಸರ್ವೇಶ್ವರನೂ ಆದ ಸತ್ಯಕಾಮಾದಿ ಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನ ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಜೀವರುಗಳೂ ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದ ಬಳಿಕವೇ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವವರೆಗೂ ಸಗುಣತ್ವವೂ ಬಿಂಬತ್ವವೂ ಇರುವಂತೆ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಗುಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ದಹರಾಧಿಕರಣವೇ ತಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಆ ವಾದಿಗಳ ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊರತು ಇದು ಭಾಷ್ಯಾನುಗುಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞೇಯಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಭವದಿಂದ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ(ಈಗಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಿ)ಯಾಗುವದೆಂಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅವರ ಮತದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಈಶ್ವರ, ಈಶಿತವ್ಯ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ

೪೦. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಣಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವೇ ಸರ್ವವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮರದಂತೆ ಏಕರೂಪವೆಂದೂ ಕೊಂಬೆಗಳಂತೆ ನಾನಾರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿದ ಅನೇಕಾತ್ಮಕ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಯು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ''ಕೂಟಸ್ಥಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಾದಿನಃ ಏಕತ್ವೈಕಾನ್ತ್ಯಾತ್ ಈಶಿತ್ರೀ - ಶಿತವ್ಯಾಭಾವೇ ಈಶ್ವರಕಾರಣತ್ವಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಹಾನಿಃ ಇತಿ ಚೇತ್ ।। ಸೂ.ಭಾ.೨-೧-೧೪.

ಪರಿಣಾಮವಾಗದೆ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ವಾದಿಗೆ ಈಶ್ವರ - ಈಶಿತವ್ಯರು ಎಂಬ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ

ಕಾರಣನು ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಹಾಗಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ -

''ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಆತ್ಮಭೂತೇ ಇವ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತೇ ನಾಮ ರೂಪೇ, ತತ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವಾಭ್ಯಾಮ್ ಅನಿರ್ವಚನೀಯೇ, ಸಂಸಾರಪ್ರಪಂಚಬೀಜಭೂತೇ, ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ಯ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಮಾಯಾ ಶಕ್ತಿಃ ಪ್ರಕೃತಿಃ ಇತಿ ಚ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತ್ಯೋ-ರಭಿಲಪ್ಯೇತೇ । ತಾಭ್ಯಾಮ್ ಅನ್ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಈಶ್ವರಃ. 'ಆಕಾಶೋ ವೈ ನಾಮ ನಾಮರೂಪಯೋರ್ನಿರ್ವಹಿತಾ ತೇ ಯದನ್ತರಾ ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಛಾಂ-೮-೧೪-೧). ಇತ್ಯಾದಿ ಶ್ರುತಿಭ್ಯಶ್ಚ । ಏವಮ್ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪೋಪಾಧ್ಯನುರೋಧೀ ಈಶ್ವರೋ ಭವತಿ, ವ್ಯೋಮೇವ ಘಟಕರಕಾದ್ಯುಪಾಧ್ಯನುರೋಧಿ । ಸ ಚ ಸ್ವಾತ್ಮ ಭೂತಾನೇವ ಘಟಾಕಾಶಸ್ಥಾನೀಯಾನ್ ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರತ್ಯುಪಸ್ಥಾಪಿತನಾಮರೂಪಕೃತ ಕಾರ್ಯಕರಣ - ಸಂಘಾತಾನುರೋಧಿನೋ ಜೀವಾಖ್ಯಾನ್ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಃ ಪ್ರತಿ ಈಷ್ಟೇ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯೇ । ತದೇವಮ್ ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕೋಪಾಧಿಪರಿಚ್ಛೇದಾಪೇಕ್ಷಮೇವ ಈಶ್ವರಸ್ಯ ಈಶ್ವರತ್ವಂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಂ ಚ, ನ ಪರಮಾರ್ಥತಃ ವಿದ್ಯಯಾ ಅಪಾಸ್ತಸರ್ವೋಪಾಧಿಸ್ವರೂಪೇ ಆತ್ಮನಿ ಈಶಿತ್ರೀಶಿತವ್ಯಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿವ್ಯವಹಾರಃ ಉಪಪದ್ಯತೇ । (ಸೂ.ಭಾ.೨-೧-೧೪)

ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು - ಈಶ್ವರನು ನಾಮರೂಪವ್ಯಾಕೃತ ವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನು, ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪ ಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂದೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿದೆ. ಜೀವರೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮ ರೂಪಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮರು. ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವರನ್ನು ಈಶ್ವರನು ಆಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ ವಾದರೂ ಈಶ್ವರನ ಈಶ್ವರತ್ವ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು, ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರತ್ವಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಸಗುಣೇಶ್ವರನ ವಿಚಾರವಾಗಲಿ, ''ಮುಕ್ತಿ'' ಎಂದರೆ ಸಗುಣೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡುವದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ, ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರಾದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ಮುಕ್ತಿಯು - ಎಂಬ ವಾದದ ಸುಳಿವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಮಾಯಾ

ಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ಈಶ್ವರನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ

೪೧. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಸಗುಣೇಶ್ವರನಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಈಶ್ವರನೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗಲೂ, ಅದರ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಉಪಪಾದಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ''ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ'' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಕೇವಲ ಅನುಮಾನವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಸೂಚಕಶಬ್ದವು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

''ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ'' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದವು ಬಂದಿರುವದರಿಂದಲೂ ''ಅತಃ'' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸಾಧಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತರ್ಕೋಪಕರಣದ ನೆರವಿನಿಂದ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ತೆಗೆಯಲಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿಯಾಗುವದೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಕೃತ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅನುಮಿತವಾದ ಕಾರಣವೇ ''ಬ್ರಹ್ಮ'' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನ ಮಾಡಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

'ಏತದೇವ ಅನುಮಾನಂ ಸಂಸಾರಿವ್ಯತಿರಿಕ್ತೇಶ್ವರಾಸ್ತಿತ್ವಾದಿಸಾಧನಂ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಈಶ್ವರಕಾರಣಿನಃ ''

ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವನೆಂದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುವವರ ಮತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತವನ್ನು ಮುಂದೆ (ಸೂ.೨-೨-೩೭) ಚರ್ಚಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವದು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ

೪೨. ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ವೇದಾಂತಗಮ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನಾಗಿ ಸೂತ್ರಿಸಿದೆ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನೀಗುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಿಷಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ :-

ನನ್ವಿಹಾಪಿ ತದೇವೋಪನ್ಯಸ್ತಂ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರೇ । ನ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಕುಸುಮಗ್ರಥನಾರ್ಥತ್ವಾತ್ ಸೂತ್ರಾಣಾಮ್ । ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಾನಿ ಹಿ ಸೂತ್ರೈರುದಾಹೃತ್ಯ ವಿಚಾರ್ಯನ್ತೇ । ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಿಚಾರಣಾಧ್ಯವಸಾನನಿರ್ವೃತ್ತಾ ಹಿ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿಃ, ನ ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣಾನ್ತರನಿರ್ವೃತ್ತಾ ॥ (ಸೂ.ಭಾ.೧-೧-೨)

(ಶಂಕೆ) "ಈ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) ಹಾಗಲ್ಲ ; ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬ ಹೂಗಳನ್ನು (ಮಾಲೆಯಾಗಿ) ಕಟ್ಟುವದಕ್ಕೇ ಸೂತ್ರಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. (ಇದರ ವಿವರಣೆ) ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಸೂತ್ರಗಳು (ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು) ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ :- ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಅನುಭವವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ, ಅನುಪಲಬ್ಧಿ, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ - ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು - ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವಿದೆ ?

೪೩. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ ತದವಿರೋಧಿ ತರ್ಕೋಽಪಕರಣಾ ತನಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ 'ತರ್ಕ'ವೆಂಬ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬರೆದದ್ದೇಕೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? :- ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

"ಸತ್ಸು ತು ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯೇಷು ಜಗತೋ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಾದಿಷು ತದರ್ಥಗ್ರಹಣದಾರ್ಢ್ಯಾಯ ಅನುಮಾನಮಪಿ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾವಿರೋಧಿ ಪ್ರಮಾಣಂ ಭವತ್ ನ ನಿವಾರ್ಯತೇ । ಶ್ರುತ್ಯೈವ ಚ ಸಹಾಯತ್ವೇನ ತರ್ಕಸ್ಯ ಅಭ್ಯುಪೇತತ್ವಾತ್ (ಸೂ.ಭಾ. ೧-೧-೨)"

"ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ದೃಢವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇಡವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ತನಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವದೆಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ".

ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ ಅಥವಾ ತರ್ಕ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾಮತೀವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬರದಿರುವದನ್ನು ವಾಚಕರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತರುವದು ಅವಶ್ಯ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ -

ವೇದಾನ್ತಮೀಮಾಂಸಾ ತಾವತ್ ತರ್ಕ ಏವ,
ತದವಿರೋಧಿನಶ್ಚ ಯೇ ಅನ್ಯೇಽಪಿ ತರ್ಕಾಃ ಅಧ್ವರ -
ಮೀಮಾಂಸಾಯಾಂ ನ್ಯಾಯೇ ಚ ವೇದಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ -
ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಪರಿಶೋಧನಾದಿಷು ಉಕ್ತಾಃ ತೇ
ಉಪಕರಣಂ ಯಸ್ಯಾಃ ಸಾ ತಥೋಕ್ತಾ ॥

ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ತರ್ಕವೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಯಲ್ಲಿಯೂ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣಶೋಧನೆಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಮಾಡಿರುವ ತರ್ಕ

ಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣ - ಎಂಬುದು ಮಿಶ್ರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ತರ್ಕವು ಉಪಕರಣವೆಂದರೆ ಹೀಗಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತರ್ಕವಲ್ಲ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಗೋಜು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಅವರವರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಆಚಾರ್ಯರು ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ವೇದಾಂತನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ತರ್ಕವೆಂದರೆ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ತರ್ಕವೇ. ಇದನ್ನು ಜ್ಞಾನಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೪೪. 'ಶ್ರುತಿಯೇ ತನಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ವಿವರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ :

೧). ತಥಾ ಹಿ ''ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮನ್ತವ್ಯಃ'' (ಬೃ) ಇತಿ ಶ್ರುತಿಃ, ''ಪಣ್ಡಿತೋ ಮೇಧಾವೀ ಗಂಧಾರಾನೇವೋಪಸಂಪದ್ಯೇತೈವಮಿಹಾಚಾರ್ಯವಾನ್ ಪುರುಷೋ ವೇದ'' (ಛಾಂ) ಇತಿ ಚ ಪುರುಷಬುದ್ಧಿಸಾಹಾಯ್ಯಮ್ ಆತ್ಮನೋ ದರ್ಶಯತಿ ||

''ಆತ್ಮನನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು' (ಬೃ) ಎಂದೂ - 'ಪಂಡಿತನೂ ಮೇಧಾವಿಯೂ ಆದವನು ಗಂಧಾರದೇಶವನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವನು ; ಹೀಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಕ್ಕ ಆಚಾರ್ಯನ ದಿಗ್ದರ್ಶನವುಳ್ಳವನು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನು' (ಛಾಂ) ಎಂದು ಶ್ರೋತೃವಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯವೂ ತನಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ''.

ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿವಚನಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೂ ಸಹಾಯವಾಗಬೇಕಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ತರ್ಕವು ಬೇಕು - ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರ್ಥವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮನನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಬೇಕಾಗದೆ ಹೋಗಬಹುದು - ಎಂದೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಮನ್ವಯಸೂತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

೨) ನ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಮಿವ ಶ್ರುತ್ಯಾದಯ ಏವ ಪ್ರಮಾಣಂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಮ್, ಕಿಂತು ಶ್ರುತ್ಯಾದಯಃ ಅನುಭವಾದಯಶ್ಚ ಯಥಾ ಸಂಭವಮಿಹ ಪ್ರಮಾಣಮ್, ಅನುಭವಾವಸಾನತ್ವಾತ್, ಭೂತವಸ್ತುವಿಷಯತ್ವಾಚ್ಚ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಸ್ಯ || ಸೂ ಭಾ. ೧-೧-೨.

''ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬರಿಯ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವದಾಗಿದೆ ; ಮತ್ತು ಭೂತಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ''.

ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯ. ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆಶಯವಿದು. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಕರ್ಮವನ್ನು (ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು) ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವು ಅದೃಷ್ಟ (ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಸತ್ತ ಬಳಿಕ) ಆಗತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯ ಪರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಮಾಡಬೇಕು, ಹೀಗೆ ಮಾಡಬಾರದು - ಎಂದು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಹೀಗಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಭೂತವಸ್ತು (ಆಗಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ) ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದಂತೆ ಭವ್ಯವಲ್ಲ (ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಪುಣ್ಯವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ,) ಇದಲ್ಲದೆ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವು - ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಿಸುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ - ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರ(ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಧೀನ)ವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಭವವಾಗುವಂತೆ ತಿಳಿಯಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವೂ ಅನುಭವವೂ ಎರಡೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣ - ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಅನುಭವಾದಯ : 'ಅನುಭವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು' ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಹುವಚನ ವನ್ನು ಬಳಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿವೆಯೆಂದಾಗು ತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ (೧) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅನುಭವವೇ ಇಲ್ಲಿ

ಪ್ರಮಾಣ. ಅನುಭವವೆಂದರೆ ಶೀತೋಷ್ಣಸುಖದುಃಖಾನು ಭವಗಳೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗದೆ ಇರುವದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಸಾಧನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೆಂಬುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಅಂತಃಕರಣವು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೂ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವದನ್ನು ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳು ತೋರುವದು ಮರೆಯಾಗುವದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ, ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾತೃ(ಅರಿಯುವಾತ), ಜ್ಞೇಯ(ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ದೃಶ್ಯ), ಜ್ಞಾನ(ಅರಿವು) - ಎಂಬಿವುಗಳ ಒಟ್ಟನ್ನೇ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ - ನಮಗೆ ಈ ಅನುಭವವೇ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ನಾವು ಏತರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆವೋ ಆ ಅನುಭವವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಾದಿಗಳು ತೋರುತ್ತಲೂ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಲೂ ಇರುವವು. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೇರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದು. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವಿಷಯೀಕರಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಇದೇನೆಂದೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಇರುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ.

(೩) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆಂದೂ ಅವನ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಇದ್ದರೂ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಇರವು, ಮರೆಯಾದದ್ದು - ಎರಡೂ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ಯ, ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ - ಎಂದು ಆಗುಹೋಗುಗಳೆಂಬ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ತರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ; ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ತರ್ಕವೂ ಪ್ರಮಾಣ.

(೪) ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳೂ ಹೊಂದುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣ, ಆಯಾ ವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಅವರವರು ಒಪ್ಪಿದಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವೇಕೆ ?

೪೫. ಭೂತವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಆಗಲೇ ಇರುವ ವಸ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧ, ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ, ಪರಿನಿಷ್ಠಿತ - ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಎಂಬ ಗುಣಗಳಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರೋತ್ರಾದಿಯಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಅಂಥ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಬರದಿದ್ದರೂ ಹೊಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗ(ಚಿನ್ಹೆ)ಗಳಿಂದ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಬೆಂಕಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದು. ಇದರಂತೆ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಊಹಿಸಬೇಕೆಂದೇನೂ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

'ಅನುಮಾನಮಪಿ ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾವಿರೋಧಿ' (ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿರೋಧಿಯಾದ ಅನುಮಾನವು ಕೂಡ) ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದು ಎಂದಿರುವದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವ 'ತರ್ಕ'ವೆಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳದ ಹೊರತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು

೪೬. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದಾಯಿಷ್ಟೆ ? ಅಂಥ ವಾಕ್ಯವು ಯಾವದು ? - ಎಂದರೆ - 'ಭೃಗುರ್ವೈ ವಾರುಣಿಃ । ವರುಣಂ ಪಿತರಮುಪಸಸಾರ । ಅಧೀಹಿ ಭಗವೋ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ।'' ಇತ್ಯುಪಕ್ರಮ್ಯ ಆಹ - ''ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ । ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವನ್ತಿ । ಯತ್ಪ್ರಯನ್ತ್ಯಭಿಸಂವಿಶನ್ತಿ । ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ।'' - ತಸ್ಯ ಚ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯಮ್ - ''ಆನನ್ದಾದ್ಧ್ಯೇವ ಖಲ್ವಿಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ । ಆನನ್ದೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವನ್ತಿ । ಆನನ್ದಂ ಪ್ರಯನ್ತ್ಯಭಿಸಂವಿಶನ್ತೀತಿ'' ।. (ತೈ. ೩-೬) ॥

ಇಲ್ಲಿ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಭೃಗುವು ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಗುರುಭಾವದಿಂದ ಬಳಿಸಾರಿ 'ಭಗವಂತನೆ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸು' ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ತಂದೆಯು - ''ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಏತರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವವೋ, ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಏತರ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಜೀವಿಸಿರುವರೋ, ಕೊನೆಗೆ ಯಾವದರ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗಿಬಿಡುವರೋ - ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊ''. ಎಂದನು. ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಿ ಭೃಗುವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ 'ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿ ಅದರ ಮಹಿಮೆಯಿಂದಲೇ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವವು' - ಎಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿ, ಕೆಲವು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಇದ್ದು, ಯಾವದರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗುವದೊ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಂದಾಯಿತು.

ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ವಾಕ್ಯವು ಸೂಚಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು

೩೭. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾದ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಜಾತಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸ ತಕ್ಕವುಗಳೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

''ಅನ್ಯಾನ್ಯಪಿ ಏವಂಜಾತೀಯಕಾನಿ ವಾಕ್ಯಾನಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವರೂಪಕಾರಣವಿಷಯಾಣಿ ಉದಾಹರ್ತವ್ಯಾನಿ''.

''ಇದೇ ರೀತಿಯ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದ ಸರ್ವಜ್ಞರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು - ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು''.

''ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸರ್ವವಿತ್ ಯಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮಯಂ ತಪಃ ।
ತಸ್ಮಾದೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ನಾಮ ರೂಪಮನ್ನಂ ಚ ಜಾಯತೇ'' ।। ಮುಂ.೧.೧.

ಮುಂತಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೫. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವ

೧). ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ

೪೮. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಜಗತ್ತು ವ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದದ್ದರಿಂದಲೂ, ಅದು ಪ್ರತಿನಿಯತದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಫಲಗಳಿಗೆ - ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳಿಗೆ ಆಸರೆಯಾಗಿರುವದು - ಎಂದದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದೂ ಆಯಿತಾದರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಾಮಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ವೇದಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂಬುದು ಇನ್ನಷ್ಟು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು "ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ" (ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ) ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ (೩೦.೧೭) ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ ಅದೊಂದೇ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಕಲಹೇತುವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ "ನ ಚ ಶಬ್ದಾರ್ಥವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರೇಣ ಕಸ್ಯಚಿದರ್ಥಸ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಃ । ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಸಿದ್ಧಯೋಃ ಶಬ್ದಾರ್ಥಯೋಃ ವ್ಯವಹಾರಾವತಾರಾತ್ ।" ಶಬ್ದ, ಪದಾರ್ಥ - ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಆ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರವು ಇರಬೇಕು - ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮುಂದೆ (ಸೂತ್ರ ೨.೨.೧೫) ವೈಶೇಷಿಕ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವಾಗ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿತ್ಯ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೇ ಪರಮಾಣುಗಳು ನಿತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ - ಎಂದು ವೈಶೇಷಿಕರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರಮಾಣುವೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿತ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಯುಕ್ತಿ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವಿದ್ದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸರ್ವಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸತ್ತ್ವಗುಣಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಬಹುದು - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಒಡ್ಡುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ'

(ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಆಗುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಾದಿಗುಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಧಾನಾದಿಕಾರಣವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು (ಖಂ. ೩೪) ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ ! ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಹೇತುವಿನಿಂದಲೂ ದೃಢಪಡಿಸಬೇಕೆಂದೇ ಈ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿದೆ.

೨. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಹೇಗೆ ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ ?

೪೯. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು - ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮವೆಂದರೆ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ - ಹಾವಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹಗ್ಗವು ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವಂತೆ - ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಮಾಡುವ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹಿಂದೆ (ಖಂ. ೩೩) ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದೂ ಸರ್ವಜೀವರನ್ನೂ ಆಳುವ ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿರುವದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ (ಖಂ. ೩೬) ಈಶ್ವರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

೩. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದರ ವಿವರ

೫೦. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ (ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ) ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮುಂದೆ (ಸೂ-೧-೪-೨೩) ಸಾಧಿಸಲಾಗುವದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವವನ್ನು ಉಪಾದಾನ ಮತ್ತು ನಿಮಿತ್ತ - ಈ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಹೊಂದುವಂತೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೊದಲು ಉಪಾದಾನಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯೇನೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ "ಋಗ್ವೇದಾದಿರೂಪವಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರ(ವೇದ)ವು ಬಹು

ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು, ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಶಿಕ್ಷಾದಿವೇದಾಂಗಗಳು - ಎಂಬೀ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳು ವೇದಾರ್ಥ ವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡದೊಂದು ದೀಪವು ಮನೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸಿತೋರಿಸುವಂತೆ, ಈ ವೇದವು ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ, ಜ್ಞಾನ - ಎಂಬೀ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಇಹಪರಗತಿಗಳನ್ನೂ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ ವನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಸರ್ವಜ್ಞ ಕಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ - ಸರ್ವಜ್ಞಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಕಾರಣವೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೇತು.

ಇನ್ನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಾದರೆ ಯಾವ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ, ಯಾವ ಯಾವ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಮಾಣಕರ್ತೃವಾಗಿರುತ್ತಾನೋ, ಆತನು ವ್ಯಾಕರಣವೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಪಾಣಿನಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಷ್ಟಾಧ್ಯಾಯಿಗಳ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ಬರೆದ ಪಾಣಿನಿಯು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯಾಕರಣಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಇಂಥ ಸರ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನು ವೇದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ ?

ವೇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

''ಸ ಯಥಾರ್ದ್ರೈಧಾಗ್ನೇರಭ್ಯಾಹಿತಸ್ಯ ಪೃಥಗ್ಧೂಮಾ ವಿನಿಶ್ಚರನ್ತ್ಯೇವಂ ವಾ ಅರೇ ಅಸ್ಯ ಮಹತೋ ಭೂತಸ್ಯ ನಿಃಶ್ವಸಿತಮೇತದ್ ಯದೃಗ್ವೇದೋ ಯಜುರ್ವೇದಃ ಸಾಮ ವೇದೋಽಥರ್ವಾಙ್ಗಿರಸ ಇತಿಹಾಸಃ ಪುರಾಣಂ ವಿದ್ಯಾ ಉಪನಿಷದಃ ಶ್ಲೋಕಾಃ ಸೂತ್ರಾಣ್ಯನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾನಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾನೀಷ್ಟಂ ಹುತಮಾಶಿತಂ ಪಾಯಿತಮಯಂ ಚ ಲೋಕಃ ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಭೂತಾನ್ಯಸ್ಯೈವೈತಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ನಿಃಶ್ವಸಿತಾನಿ'' (ಬೃ--೪-೧೧)

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತಭೂತಗಳೂ ಲೋಕಗಳೂ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವಂತೆ, ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವೇದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅದೇ ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವ ವೆಂದೂ ಎಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯನ ನಿಟ್ಟುಸುರಿನಂತೆ - ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ - ಆತ್ಮ

ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಇಂಥ ಮಹದ್ಭೂತ (ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತತ್ತ್ವ)ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದ ವಿಷಯವಿದೆ - **ಅತ ಏವ ಚ ನಿತ್ಯತ್ವಮ್** (ಸೂ.೧-೩-೨೯) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಬಾದರಾಯಣರೇ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ (ವೇದಕ್ಕೆ) ಕರ್ತೃವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಪೂರ್ವಾಪರವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ವೇದಗಳೂ ಮಿಕ್ಕ ಜಗತ್ತಿನಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಾಗ ಲೋಕಗಳಂತೆಯೇ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ "ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬಂತೆ, ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಹೊರತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವಾಗ ಈಶ್ವರನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿರುವಂತೆ ವೇದವು ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಃಶ್ವಸಿತವೆಂಬುದೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸೂತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದ್ವಿತೀಯವೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಕೊಡುವಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

೪. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ

೫೧. ಇದೇ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರದ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಅರ್ಥ, ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಗಳಿರುವದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ **ಸಾರವದ್ ವಿಶ್ವತೋಮುಖಮ್** (ಸಾರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುವದು) ಎಂಬುದೇ ಸೂತ್ರದ ಲಕ್ಷಣ.

ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣಾಂತರವನ್ನು ತೋರಿಸಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು (೩೦. ೩೯) ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವು ಯಾವದೂ ಕಾಣದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿರಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ 'ಯೋನಿ' ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಮಾಣ.

(೧) ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿವಾದಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೇವಲ ವಿಧಿಪರ

೫೨. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ ೧) ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವಿರುದ್ಧ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಆಮ್ನಾಯವು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಚನಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ' (ಜೈ.೧-೨-೧) - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಗಳು (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು) ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

೨) ಅಥವಾ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃ(ವಾದ ಆತ್ಮ), ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾನಕಾರಕವಾದ ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಕ್ರಿಯಾಪರವೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬಹುದು.

೩) (ಅ) ಭೂತ(ಪರಿನಿಷ್ಠಿತ - ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ)ವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಂಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಆಗಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೋ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಆ) ಇದಲ್ಲದೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಫಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಹೇಯ (ಬಿಡಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು) ಅಥವಾ ಉಪಾದೇಯ (ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು), ಎಂಬೀ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಫಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಹೇಯವಲ್ಲ, ಉಪಾದೇಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸೋಽರೋದೀತ್' (ಅವನು ಅತ್ತನು) ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಲೆಂದು ಅವು ಅರ್ಥವಾದಗಳು, ಎಂದರೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ಮಾಡಬಾರದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವು ಬಂದಿವೆ - ಎಂದು (ಜೈ. ಸೂ. ೧-೨-೭) ಜೈಮಿನಿಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ರುದ್ರನು ಅತ್ತದ್ದರಿಂದ ರುದ್ರನೆಂಬ ಹೆಸರಾಯಿತು. ಅವನ ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಾಣ್ಯವನ್ನು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ದಾನಮಾಡಬಾರದು - ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಕೊಡಬೇಕು, ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ಜೈಮಿನಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆ 'ಇಷೇ ತ್ವಾ' ಮಂತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ, ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಆಯಿತು. ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೪) ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಪ್ಪಿದರೆ ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

(೫) ಪರಿನಿಷ್ಠಿತ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸಲಿ :- ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಧಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೬) ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃತ್ವರೂಪವನ್ನೊ, ದೇವತಾ ರೂಪವನ್ನೊ, ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಗೆ ಶೇಷ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು.

(೭) ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವು ಕರ್ಮಪ್ರಕರಣವಲ್ಲವಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕ್ರಿಯಾ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವೆಂದು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಆಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಶೇಷತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವವಾದರೆ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಅಂತೂ ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ

೫೩. ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತುಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ತತ್ತು ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಪರವೇ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ತು ಶಬ್ದವು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬಿವೆರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುವದು. ಮೊದಲು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಾತ್ ಸಮನ್ವಯವಿರುವದರಿಂದ ಎಂ ಪದವು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು (೧) ಸರ್ವವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಿವೆಯೆಂಬ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ''ಗತಿಸಾಮಾನ್ಯಾಚ್ಚ (ಸೂ-೧-೧-೧೦) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸಮನ್ವಯಾ

ಧ್ಯಾಯವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವದು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸು ವದರಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆ.

(೨) ಎರಡನೆಯದು ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯವು - ಒಂದೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರ ಮುಂತಾದ ಆರು ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳು ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದೇ ವೇದಾಂತಗಳ ಗುರಿಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.

(೩) ಮೂರನೆಯದು ಪದಸಮನ್ವಯ. ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಸಮಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾದ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವು ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ್ವಾರದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಸನಾ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವರ್ಣನೆಯು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವ ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷಯದ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಗೂಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿರುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಯಾವದೇ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರು ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು

೫೫. ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಜನ್ಮಾದಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪಂಚಪಾದಿಕಾಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ -

"ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದ ದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತಟಸ್ಥಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೊ ಎಂದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂದು ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನುಭವಪರ್ಯಂತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡು

ವದೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಗುರಿ ; ಬರಿಯ ತಟಸ್ಥ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮುಗಿಯುವದಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಪಂಚ. ಪಾ. ಪು. ೧೦೧-೧೦೩) ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕನ್ನಡಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರವು ಲಕ್ಷಣಪರವಾದದ್ದು, ಸಮನ್ವಯ ಸೂತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣ ಪರವಾದದ್ದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬೇಕಾಯಿತು - ಎಂಬ ಆಶಯವಿತ್ತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲವೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ವಿವಕ್ಷಿತವೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕವು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಟಿವೆ - ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರೆದಿರುವದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ - ವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ಹೊರಟಿದೆ - ಎಂದೇ ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬ ತಾರ್ಕಿಕರ ನ್ಯಾಯವು ಸಂಮತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾರು ತಾನೆ ಭ್ರಾಂತನಾದಾನು ? ಇದಲ್ಲದೆ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯನ್ತೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ವಾಕ್ಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜೀವರ ಸ್ವರೂಪವು ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಂದಲ್ಲವೆ, ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು ? ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುಸ್ಸು :- ಶ್ರೋತ್ರ ಮನೋ ವಾಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಿಸಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜೀವಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವದೊಂದೇ ವರುಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತು. ತಪಸ್ಸು 'ಮನಸ್ಸಿನ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಐಕಾಗ್ರ್ಯರೂಪವಾದ

ಪರಮತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊ' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದೂ, ಭೃಗುವು ಅನ್ನ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ವಿಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಂಡನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೂ, 'ಆನಂದವೇ ಸರ್ವರ ಆತ್ಮನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬುದೇ ಭೃಗುವಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ?

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂದಿಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆನಂದವಾಕ್ಯವು ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವೆಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉಪೋದ್ಬಲಕವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸದೇವ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೂರವೇನೂ ಹೋಗಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸದೇವ ಎಂಬುದು ಸಾಮವೇದದ ವಾಕ್ಯ. ಆತ್ಮಾ ವಾ ಎಂಬುದು ಋಗ್ವೇದದ ವಾಕ್ಯ ತದೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬುದು ಶುಕ್ಲಯಜುರ್ವೇದದ ವಾಕ್ಯ. 'ಬ್ರಹ್ಮೈವೇದಮ್' ಎಂಬುದು ಅಥರ್ವವೇದದ ವಾಕ್ಯ. ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳಿಂದಲೂ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವವೇದಾಂತಗಳೂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೊರಟಿವೆ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯುಕ್ತಿಗಳ ಖಂಡನೆ

೫೬. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನ ಚ ತದ್ಗತಾನಾಂ ಪದಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಿಷಯೇ ನಿಶ್ಚಿತೇ ಸಮನ್ವಯೇ ಅವಗಮ್ಯಮಾನೇ ಅರ್ಥಾನ್ತರಕಲ್ಪನಾ ಯುಕ್ತಾ । ಶ್ರುತಹಾನ್ಯಶ್ರುತಕಲ್ಪನಾ ಪ್ರಸಙ್ಗಾತ್ - ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪಸಂಹಾರವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೇಳುವವೆಂಬುದು ವಾಕ್ಯಸಮನ್ವಯದಿಂದಲೂ, ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದ ಕರ್ತ್ರಾದಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಶ್ರುತಹಾನಿ (ವಾಕ್ಯವು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವದು) ಮತ್ತು ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನೆ - (ಅವು ಹೇಳದೇ ಇರುವ ಕರ್ತ್ರಾದಿಗಳೇ ಅವುಗಳ ವಿವಕ್ಷಿತವೆಂಬುದು) ಈ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿವಾದಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

೫೭. ಈಗ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಸಾರವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿರುವ ರೀತಿಯಿದು -

(೧) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿವೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಎಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವದೋ, ಅಲ್ಲಿ (ಯಾರು) ಏತರಿಂದ ಯಾರನ್ನು ಕಂಡಾನು? (ಬೃ-೨-೪-೧೩) ಎಂದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವಾದಾಗ - ಕರ್ಮ, ಕರ್ತ್ರಾದಿಕಾರಕಗಳು, ಕರ್ಮದ ಫಲ - ಇವುಗಳು ಯಾವವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಪರಿನಿಷ್ಠಿತ ವಸ್ತುವಾದದ್ದು - ಎಂದರೆ ಆಗಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತು - ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂಬ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಅದೇ ನಿನಾಗಿರುವೆ) ಎಂದು ಜೀವನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

(೩) ಪರಿನಿಷ್ಠಿತವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಶಮಾಡಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೂ ಹೇಯ (ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು) ಅಥವಾ ಉಪಾದೇಯ (ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು) ಇರಬೇಕು. ವಸ್ತುಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೇಯೋಪಾದೇಯಗಳಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ಅವಿದ್ಯಾದಿ ಸರ್ವಕ್ಲೇಶಗಳೂ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ದೊರಕುವದು.

(೪) ದೇವತಾದಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಆಯಾ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುವವದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಶೇಷವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಯವಾಗಲಿ, ಉಪಾದೇಯವಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ

ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಬಿಡುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೀಗೆ ಬಾಧಿತವಾದ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಇರ ಬಹುದಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವೆನ್ನಬಹುದಾಗಿತ್ತು ?

(೫) ವಿಧಿಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ, ಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವು ಅವಿದ್ಯಾದಿಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ ದೆಂಬ ಫಲದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಂಡದ್ದು ಕಂಡಮೇಲೂ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ ವೆನ್ನುವದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಮಾನ ದಿಂದಲೇನೂ ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ! ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯ ವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದಲ್ಲವೆ, ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣು ವದರಿಂದ ಸ್ವತಃ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು - ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತು.

ಉಪಾಸ್ಯನಿಯೋಗವಾದಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

೫೮. ವೇದದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾಟ್ಟರು, ಅಧಿಕಾರಿ ಯನ್ನು (ಕರ್ಮ) ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯೋಜಿಸು(ಕಟ್ಟುಮಾಡು)ತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರರು, ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರು. ಈವರೆಗೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿವಾದಿಗಳ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ವನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಅವರ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ನಿಯೋಗವಾದಿಗಳ ಮತ ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯ ಭಾಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯಿಸುವೆವು.

ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತವೇನೆಂದರೆ - ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳಂತೆ ನಾವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ ; ಕರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದವರನ್ನು ಇಂಥಿಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಕಟ್ಟುಮಾಡುವಂತೆಯೇ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವ

ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಕಟ್ಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಿವೆ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಯೂಪ (ಪಶುವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕಂಬ), ಆಹವನೀಯ (ಹೋಮಮಾಡುವ ಅಗ್ನಿವಿಶೇಷ). ಮುಂತಾದ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ಅಂಥ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನುಪದೇಶಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೋಧಿಸಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಾರದು. ಬೋಧಿಸಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ನಿಲ್ಲುವದು.

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವಂತೆಯೇ ಸ್ವಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿದರೆ ಏನು ತಪ್ಪು ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ (ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವದು) ನಿವೃತ್ತಿ (ಮಾಡಬಾರದೆನ್ನುವದು) ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಪ್ರವರ್ತಕ (ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ವಾಕ್ಯ)ವೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಾಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವಚನವೇ ಪ್ರಮಾಣ, ಅವರು ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣೋಽರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ :- ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ದೃಷ್ಟೋ ಹಿ ತಸ್ಯಾರ್ಥಃ ಕರ್ಮಾವಬೋಧನಂ ನಾಮ (ಶಾ. ಬಾ.) ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ - ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದೇನೂ ಅವರು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಚೋದನೆ ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ವಚನ - ಎಂದು ಅವರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಜೈಮಿನಿಗಳು ಆ ಕರ್ಮದ ಜ್ಞಾನವೇ ವೇದದ ಉಪದೇಶವು (ಜೈ.ಸೂ. ೧-೧-೫), ಅಲ್ಲಿ ಭೂತವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದದೊಡನೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಜೈ.ಸೂ.೧-೧-೨೫), ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ (ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು) ಹೇಳದ ಪದಗಳು ಅನರ್ಥ (ಜೈ.ಸೂ.೧-೨-೧) -ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವೇದವು ಕರ್ತವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ ಪುರುಷನನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದರಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದ ಕಡೆಯಿಂದ ತೊಲಗಿಸುವದನ್ನೋ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ

ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಚನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೂ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರವರ್ತಕತ್ವ, ನಿವರ್ತಕತ್ವವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವು ಬಂದೀತು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ, ಹೇಗೆ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗಾಗಿ ಅಗ್ನಿಹೊತ್ರವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಮೃತತ್ವ(ಮೋಕ್ಷ)ವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆ - ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತ. ಹೀಗೆಂಬುದು ನಿಯೋಗವಾದಿಯ ಮತ.

೫೯. ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ - ಎಂಬ ಮತವುಳ್ಳ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೀಗೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು.

(ಆಕ್ಷೇಪ) ಆಚಾರ್ಯರು ಹಿಂದೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವು ಬೇರೆಬೇರೆಯದಾಗಿರುವದೆಂದು ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ದ್ದರಲ್ಲ ! ಹೇಗೆಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಭವ್ಯ (ಮುಂದೆ ಆಗಲಿರುವ) ಧರ್ಮವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಇಲ್ಲಿಯಾದರೋ ಭೂತವಸ್ತು (ಆಗಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ) ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ - ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ವಿಲಕ್ಷಣಫಲವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗೇನೂ ಇರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯದ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ (ಇಲ್ಲಿ) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. (ಹೇಗೆಂದರೆ) :- *ಎಲೆ, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ದರ್ಶನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಬೃ.೨-೪-೫) ಯಾವ ಆತ್ಮನು ಪಾಪವಿಲ್ಲದವನೋ........ ಅವನನ್ನು ಹುಡಕಬೇಕು, ಅವನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಛಾಂ - ೮-೭-೧) ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು (ಬೃ-೧-೪-೭೦) ಆತ್ಮನೆಂಬ ಲೋಕವನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು (ಬೃ-೧-೪-೧೫) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು (ಮುಂ-೩-೨-೯)* ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಆ ಆತ್ಮನು ಯಾರು ? ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಯಾವದು ? ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿ ನಿತ್ಯನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಗತನೂ ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನೂ ನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧ-ಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ (ಆಗಿರುವವನು ಆತ್ಮನು) ; ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು ; - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆ (ಉಪಾಸ್ಯದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವು ಉಂಟಾಗುವದು. ಉಪಾಸನಾವಾದಿಯಾದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು, ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇದ್ದರೆ

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದನು. ನಿಯೋಗವಾದಿಯು ವಸ್ತುವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಬಹುದು ; ಆದರೆ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆತ್ಮನನ್ನು (ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ತಿಳಿಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬರಿಯ ವಸ್ತುಮಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಳ ಲಾರದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯಿರಲೇಬೇಕು. ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದರ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಫಲವೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗಬಹುದು - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವನ ಉತ್ತರವು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಕರ್ತವ್ಯದ ವಿಧಿಯೊಳಗ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವದಾದರೆ ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಸ್ವೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ''ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ಖಂಡಗಳಿವ'' ''ಅಗೊ ! ಅಲ್ಲಿ ರಾಜನು ಹೋಗುತ್ತಿದಾನೆ'' ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಂತ ವಾಕ್ಯವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟೀತು.

ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಶಂಕೆ :- ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳಿದರೂ 'ಹಗ್ಗವಿದು, ಇದು ಹಾವಲ್ಲ, ಎಂಬಿದೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದುಂಟಾಗಿದ್ದ ಅಂಜಿಕೆ ಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವದು ಕಂಡಿದೆ. ಅದ ರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯವು ಸಪ್ರಯೋಜವೆಂದಾಗಬಹುದಲ್ಲ ?

(ಉಪಾಸನಾನಿಯೋಗವಾದಿ :-) ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಭೀತಿಯು ತೊಲಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ತೊಲಗುವ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಹೀಗೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಹಾಗೇನೂ ಭೀತಿಯು ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಮೇಲೂ ಮುನ್ನಿನಂತೆಯೇ ಸುಖದುಃಖಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಸಾರ ಧರ್ಮಗಳು ಇದ್ದಂತೇ ಇರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಮಾಡಬೇಕು. (ಬೃ-೨-೪-೫) ಎಂದು ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ ಬಳಿಕವೂ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯ (ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು) ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿರು ವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯ (ಉಪಾಸನೆಯ) ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷ

ವಾಗಿಯೇ (ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ತಿಳಿಯಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವ ಮಾತ್ರದಿಂದವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದು.

ಇಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗವಾದಿಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿರುತ್ತಾನೆ. (೧) ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳುವದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರಲಾರದು. ಸಂಸಾರಿತ್ವಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಬಹುದು - ಎಂದು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಾದಿಸುತ್ತಾನಾದರೂ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ತೊಲಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಫಲವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅವನ ಆಶಯ.

ದೃಷ್ಟಾಂತಬಲದಿಂದ ಮುಂದಿಟ್ಟು ದೃಷ್ಟಾಂತಬಲದಿಂದಲೇ ಖಂಡಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಮತವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು **ಶ್ರೋತವ್ಯಃ** ಎಂಬ ವಿಧಿಯಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮನ್ತವ್ಯಃ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿಗಳಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪೋಷಕವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ **ಶ್ರೋತವ್ಯಃ** ಮುಂತಾದವುಗಳು ವಿಧಿಗಳೆಂದೂ, ಆ ವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಿಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅವನ ಹಠ.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪರಿಹಾರ

೬೦. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವಿದ್ಯೆಗೂ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಫಲಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :-

(೧) ಶರೀರದಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಮಾತಿನಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು - ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಕರ್ಮವು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಿವೆಯಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಜೈ.ಸೂ. ೧-೧-೧) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ. ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಥಾತೋಽಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ - ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕುರಿತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು

ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೇಲೂ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಏತಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿಧಿ-ಪ್ರತಿಷೇಧ-ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಚೋದನೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಥಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಫಲವಾಗಿರುವ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಶರೀರ, ವಾಕ್ಕು, ಮನಸ್ಸು - ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ವಿಷಯ, ಇಂದ್ರಿಯ - ಇವುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮನು ಮೊದಲಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಾವರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮೊದಲಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನವರೆಗಿನ ಸಶರೀರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖ-ತಾರತಮ್ಯವು (ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ) ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಆ ಸುಖಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮವೂ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಬ್ರಹ್ಮನವರಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಧರ್ಮದ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವರಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಿತ್ವ (ಇಚ್ಛೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿರುವದು) ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿರುವದು) - ಮುಂತಾದವುಗಳಿರುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವದೆಂಬ ತಾರತಮ್ಯವುಂಟೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಉಪಾಸನೆಯ ಬಲದಿಂದ ಉತ್ತರಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮೇಲಿನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವರು ; ಬರಿಯ ಇಷ್ಟಾಪೂರ್ತದತ್ತಗಳನ್ನು (ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳು, ಬಾವಿ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟೆಗಳೇ - ಮುಂತಾದವನ್ನು ತೋಡಿಸುವದು, ದಾನಗಳು, ಎಂಬ) ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಧೂಮಾದಿಕ್ರಮದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗುವರು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸುಖಾನುಭವದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು - ಆ ಸುಖದ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯವು - 'ಯಾವತ್ಸಂಪಾತಮುಷಿತ್ವಾ' (ಛಾಂ. ೫.೧೦.೫) ಕರ್ಮವು ಕ್ಷಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಆ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಿಂತೆರಳುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಊರ್ಧ್ವಗತಿಯ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯಭಾವದಿಂದ ಹಿಡಿದು ನಾರಕ ಸ್ಥಾವರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜನ್ಮದವರೆಗೆ ಸುಖಲೇಶದ ತಾರತಮ್ಯವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತೋರುವದೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಮೇಲಿನ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವವರಲ್ಲಿರುವ ದುಃಖಲೇಶದ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಪ್ರತಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಅಧರ್ಮತಾರತಮ್ಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಿಂತೂ ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಗಳೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳುಳ್ಳವರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶರೀರಗ್ರಹಣ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸುಖದುಃಖಗಳ ತಾರತಮ್ಯವೆಂಬುದೇ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಸಶರೀರನಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? (ಛಾಂ-೮-೧೨-೧) - ಎಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಸಂಸಾರದ ರೂಪವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ ತಿಳಿಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡಿಸಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಶ್ವತ್ಥರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಕವಲುಕವಲಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ಮದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇದರ ಬಿಳಲುಗಳು ಕೆಳಕ್ಕೂ ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರ ನಿಜವಾದ ರೂಪವು ಯಾವದು ? ಕೊನೆ ಯಾವದು ? ನಡುವೆ ಯಾವದು ? ಇದು ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ನಿಂತಿದೆ ? - ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ (ಗೀ-೧೫-೨,೩) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಫಲವೂ, ಫಲಾನುಭವದಿಂದ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ, ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಮತ್ತೆ ನಿಮಿತ್ತಶರೀರದಿಂದ ಕರ್ಮವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಾದಿರೂಪಗಳಿಂದ ಸಂಸಾರವು ತಪ್ಪದೆ ಆಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಫಲವು.

ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಫಲವನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ :- ಇವನು ಅಶರೀರನಾಗಿರುವನು, ಇವನನ್ನು ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳು ಸೋಂಕುವದಿಲ್ಲ (ಛಾಂ-೮-೧೨-೧) ಎಂದು ಸಂಸಾರರೂಪವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅಶರೀರತ್ವವು ಧರ್ಮಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಈ ಅಶರೀರತ್ವವು ಧರ್ಮಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳ ಸೋಂಕು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಲಾರದೆಂಬ ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅಶರೀರತ್ವವು ದೇಹದಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಫಲವಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಅಶರೀರತ್ವವು ಧರ್ಮಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ

೬೧. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾನಿಯೋಗವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಶರೀರವಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲವಾಗುವದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಅಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಧರ್ಮನಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರ್ಯವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರಬಲದಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕು-ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಫಲವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ವಾದ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ :- ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಶರೀರತ್ವವೆಂಬುದು ಹೊಸದಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆತನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಶರೀರತ್ವವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :- 'ಅಶರೀರನಾಗಿಯೂ ಶರೀರಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವವನೂ ಆಗಿರುವ ಮಹಾಂತನಾದ ವಿಭುವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ವಿವೇಕಿಯು ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ' (ಕ-೨-೨೨) ಪ್ರಾಣಗಳಲ್ಲಿದವನೂ, ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದವನೂ, ಶುಭ್ರನೂ, (ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಜನ್ಮರಹಿತನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ). (ಮುಂ.೨-೧-೨), ಈ ಪುರುಷನು ಅಸಂಗನೇ ಸರಿ (ಬೃ-೪-೩-೧೫)-ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನು ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮಶರೀರಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದವನೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ. ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಫಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಈ ಅಶರೀರತ್ವವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

೫೭. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಫಲವು ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅದೃಷ್ಟಫಲವಲ್ಲ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ - ''ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ'' (ಮುಂ. ೩-೭-೯), ''ಆ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ಇವನ ಕರ್ಮಗಳು ಸವೆದುಹೋಗುವವು'' (ಮುಂ. ೨-೫-೮), ''ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಏತಕ್ಕೂ ಅಂಜುವದಿಲ್ಲ'' (ತೈ. ೨-೬), ''ಜನಕನೆ, ಅಭಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವನಾಗಿರುತ್ತೀಯೆ'' (ಬೃ. ೪-೨-೪) ''ಅದು ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ'' ಎಂದು ತನ್ನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಂಡು, ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಆಯಿತು'' (ಬೃ.೧-೭-೧೦) ''ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾತನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮೋಹ, ಯಾವ ಶೋಕ ?'' (ಈ-೭) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಲೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಮೋಕ್ಷಗಳ ನಡುವೆ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಆ ಈ ಸರ್ವಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಕಂಡು

ಕೊಂಡ ವಾಮದೇವ ಋಷಿಯು 'ನಾನು ಮನುವಾದೆನು, ಸೂರ್ಯನಾದೆನು' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡನು.'' (ಬೃ. ೧-೪-೧೦) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದರ್ಶನಕ್ಕೂ, ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. 'ತಿಷ್ಠನ್ ಗಾಯತಿ' (ನಿಂತುಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವದು, ಹಾಡುವದು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು, ಸರ್ವವೂ ಆಗುವದು - ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

''ನೀನೇ ನಮ್ಮ ತಂದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಆಚೆಯ ದಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿರುತ್ತೀಯೆ'' (ಪ್ರ. ೬-೮) ''ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆಂದು ತಮ್ಮಂಥ ವರಿಂದ ನಾನು ಕೇಳಿರುತ್ತೇನೆ'' (ಛಾಂ. ೭-೧-೧) ''ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಮಷವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡಿದ್ದ ನಾರದನಿಗೆ ಸನತ್ಕುಮಾರ ಭಗವಾನನು ತಮಸ್ಸಿನ ಆಚೆಯ ದಡವನ್ನು ತೋರಿಸಿದನು'' (ಛಾಂ. ೭-೨೬-೨) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಯಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದೊಂದೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಗೌತಮಾಚಾರ್ಯರು ರಚಿಸಿರುವ ಯುಕ್ತಿಪೋಷಿತ ವಾದ ಸೂತ್ರವೂ ಇದೆ. ''ದುಃಖಜನ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿದೋಷಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾನಾಮ್ ಉತ್ತರೋತ್ತರಾಪಾಯೇ ತದನನ್ತರಾಪಾಯಾತ್ ಅಪ್ರವರ್ಗಃ (ನ್ಯಾ. ೧-೧-೨) ದುಃಖ, ಜನ್ಮ, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವದು, ರಾಗಾದಿದೋಷಗಳು, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದು ಮುಂದಿನದು ತೊಲಗಲು ಅದರ ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದು ತೊಲಗುವ ದರಿಂದ ಅಪವರ್ಗವು (ಮೋಕ್ಷವು) ಉಂಟಾಗುವದು - ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತೊಲಗುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವಾದಕೂಡಲೆ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಿ ಬಿಡುವ ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿ ಯಿಂದಲೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಬಳಿಕ ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಕರ್ತವ್ಯವುಂಟೆಂದೂ ಆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಫಲವಾಗಿ ಅದೃಷ್ಟ ವಾದ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವೆನ್ನಬಾರದು

೬೨. ನಿಯೋಗವಾದಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ (೧) ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಃಜಿಸುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿ ;

(೨) ಭೂತಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆನರ್ಥಕ್ಯ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಉಪಾಸ್ಯವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ

(೪) ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಫಲವಾಗುವದು - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಾದಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ಅದೃಷ್ಟ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು "ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವು ಅಶರೀರತ್ವರೂಪವಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅದೃಷ್ಟಫಲವಲ್ಲ. ಧರ್ಮಾದರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಫಲವು ಮಾತ್ರ ಅದೃಷ್ಟ" - ಎಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಯಿತು. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದದ್ದು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಉಪಾಸನೆಯು (೧) ಸಂಪತ್ (೨) ಅಧ್ಯಾಸ (೩) ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಿಯಾ ಸಂಬಂಧ ನಿಮಿತ್ತ (೪) ಕರ್ಮಾಂಗಸಂಸ್ಕಾರರೂಪ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಈ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಅಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆ - ಎಂದು ವಾದಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಸಂಪದ್ರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಯು ಹೀಗಿದೆ - "ಮನಸ್ಸು ಅನಂತರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಷ್ಟೆ, ವಿಶ್ವೇದೇವರುಗಳೂ ಅನಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಶ್ವೇದೇವರೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವನು ಅನಂತವಾದ ಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ." (ಬೃ. ೨-೧-೯) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವೇದೇವರುಗಳು ಅನಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಂತವಾದ ವೃತ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಶ್ವೇದೇವರೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ವಿಶ್ವೇದೇವತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಈ ಸಂಪದ್ರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅನಂತಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟಫಲವುಂಟೆಂದು ಆ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಆ ಫಲವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವಾಗ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಗೌಣವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದುಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' (ಛಾಂ. ೩-೧೮-೧) 'ಆದಿತ್ಯೋ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂಬುದು ಉಪದೇಶವು (ಛಾಂ. ೩-೧೯-೧) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದದ್ದು ಮನಸ್ಸು, ಆದಿತ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ. ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅಧ್ಯಾಸ. (ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ ಅದೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು) ಇಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಜನರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ ; ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಧ್ಯಾನವಿದು. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಅದೃಷ್ಟಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನವು ಇಂಥ ಅದೃಷ್ಟಫಲಕವಾದ ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ತಾವು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು - ಮುಂತಾದ ರೂಪದವರೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನವು ಅಧ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲ ಅದು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯುವ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಯು ಒಂದಾನೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕ ಧ್ಯಾನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ವಾಯುರ್ವಾವ ಸಂವರ್ಗಃ' (ಛಾಂ. ೪-೨-೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಯುವು ಸಂವರ್ಗವು - ಎಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. 'ಪ್ರಾಣೋ ವಾವ ಸಂವರ್ಗಃ (ಛಾಂ. ೪-೩-೨) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪ್ರಾಣವೂ ವಾಕ್ಕೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂವರ್ಗ (ಒಳ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು) ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಜೀವಾತ್ಮನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಯಾವದೇ ಒಂದು ವಿಹಿತವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಈ ಮೂರನೆಯ ಬಗೆಯ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಬಗೆಯ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾಂಶುಯಾಗದಲ್ಲಿ ಪತ್ನಿಯು ನೋಡಿದ ತುಪ್ಪವು ಆಜ್ಯವೆಂದಾಗುವದು. ಕರ್ಮಾಂಗವಾದ ತುಪ್ಪಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಯಜಮಾನನ ಪತ್ನಿಯು ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕು. ಆಮೇಲೆಯೇ ಅದು ಹೋಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಆಜ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಆದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನೀನು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವು ಹೀಗೆ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಕರ್ಮಾಂಗವಾದ - ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ.

ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಸನೆಯ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಆಯಾ ಪ್ರಕರಣದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಉಪಾಸನಾರೂಪಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆಯಾ ವಾಕ್ಯವು ಉಪಾಸನಾರೂಪಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಆ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' -ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ (ಬೃ) ''ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' - ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು (ಬೃ) ಎಂಬಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಆತ್ಮನೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಅನ್ವಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ - ಎಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

೬೩. ಮೇಲೆ ನಾವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಸಮಾಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ (ಅಥವಾ ಆತ್ಮ) ವಸ್ತುವಿನ ವಿಚಾರವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯಾಗಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅಥವಾ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ (ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವಿನ) ಗುಣಗಳು ಯಾವದೆಂದು ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲಿ ವಿಚಾರವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಯಾವದೇ ಒಂದು ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಾಸ್ಯದ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದವುಗಳೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.

ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಫಲವು ದೃಷ್ಟರೂಪವಾಗಿದೆ

೬೪. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಧ್ಯಾನನಿಯೋಗದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇವಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಆ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಇವು ಉಪಾಸನಾನಿಯೋಗ ಪರವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವುಂಟು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವಲ್ಲಿ 'ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವಂತೆ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದರೆ ಇಂಥ ಅದೃಷ್ಟ(ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ)ಫಲವು ದೊರಕುವದು ಎಂದು ಫಲವಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. 'ಭಿದ್ಯತೇ ಹೃದಯಗ್ರನ್ಥಿಃ' ಪರಾವರರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತಕೂಡಲೆ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ (ಅವಿದ್ಯಾ ಎಂಬ) ಕಗ್ಗಂಟು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಎಲ್ಲ ಸಂಶಯಗಳೂ ಕತ್ತರಿಸಿಹೋಗುತ್ತವೆ. (ಮುಂ. ೨-೨-೮) 'ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ' - ಆ ಪರಮಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. (ಮುಂ. ೩-೨-೯) - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಲೆ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿಬಿಡುವ ದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಂಪತ್ತೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅದೃಷ್ಟಫಲವಾಗುವದೆಂದು ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಉಪಾಸನೆಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಫಲವು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಗುವದೆಂದು ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳು ಯಾರೂ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆ - ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮವಲ್ಲ

೬೫. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನೆಗಳಂತೆ ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಸಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಯಾವದೊ ಒಂದು ಮನನಕರ್ಮವೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವು, ಆಯಾ ಜ್ಞೇಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಆಗುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆಗುವ

ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಯಾವದೋ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯದೊಳಗೆ ಸೇರಿಸುವಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿದಿ (ಅರಿಯುವದೆಂಬ) ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯದೊಳಗೆ ಸೇರಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವಿದಿತ - ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟ (ವ್ಯಾಕೃತ)ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ, ಅವಿದಿತ - ಅರಿಯಲ್ಪಡದೆ ಇರುವ ಅವ್ಯಾಕೃತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯೇ (ಕೇನ.) ಎಂದು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅದು ಕರ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ''ಯಾವದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಏತರಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆದೀತು ?'' (ಬೃ. ೨-೪-೧೫) ಎಂಬ ವಚನದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸ್ತಿ (ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವದು) ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಕರ್ಮವಲ್ಲ. 'ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೇಂದು ನೀನು ತಿಳಿದುಕೊ, ಇದು ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ (ಕೇನ. ೧-೫) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

೬೬. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಕ್ಷೇಪ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ - ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದೇ ಆಯಿತಲ್ಲ ! ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕ ಅದು ವಿಷಯವೆಂತಲೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಲ್ಲವೆ ?

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪರಿಹಾರ) ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಇದರ ವಿವರ) ಶಾಸ್ತ್ರವು 'ಇಂಥದ್ದು ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಇದು ನಿನ್ನ ತೀರ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನು' - ಎಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದ್ಯ (ತಿಳಿಯಿಸಲ್ಪಡುವದು) ವೇದಿತೃ (ತಿಳಿಯಿಸುವವನು) ವೇದನ (ಅರಿಯುವದು) - ಎಂಬಿದೇ ಮುಂತಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ತಿಳಿಯಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅದರ ಉಪದೇಶದಿಂದಾಗುವ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದೂ, ಆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು ಎಂಬ ಪ್ರಮಿತಿಯು ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ

ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ, ಅವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಮಾತೃವೊಬ್ಬನು ಘಟಪಟಾದಿಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ, ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞೇಯ - ಇವು ಮೂರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಮೂರೂ ಬೇರೆ ಇವೆ ಎಂದು ಜನರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. 'ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅರಿಯುವವನಾದ ಪ್ರಮಾತೃ, ಆತನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಮಿತಿ ಎಂಬ ಅರಿವು - ಇವು ಮೂರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ಭೇದವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ತಿಳಿಯಿಸುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.' ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಚಿದಾತ್ಮಕ (ಅರಿವಿನಸ್ವರೂಪ)ನೇ ಆಗಿರುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೧) 'ಯಸ್ಯಾಮತಂ ತಸ್ಯ ಮತಮ್'... (ಕೇನ. ೨-೩) - ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮನನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರಿತುಕೊಂಡವನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು. ಯಾವನು ಮನನವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಅದು ವಿಷಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವನೋ ಅವನು ಅಜ್ಞಾನಿ - ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

(೨) 'ನ ವಿಜ್ಞಾತೇರ್ವಿಜ್ಞಾತಾರಂ ವಿಜಾನೀಯಾಃ' (ಬೃ. ೩-೪-೨) ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮವನ್ನು ನೀನು ಎಂದಿಗೂ ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಲಾರೆ - ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಂತೂ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದಾಯಿತು.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೆಂದರೆ ''ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ವಿಭಾಗವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುತ್ತವೆ.'' ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದರಿಂದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಂತ್ಯಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅವರು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂದೆ (೨-೧-೧೪ರಲ್ಲಿ)

ಆಚಾರ್ಯರು ''ಅಪಿ ಚ ಅನ್ತ್ಯಮಿದಂ ಪ್ರಮಾಣಮ್ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಪ್ರತಿಪಾದಕಂ ನಾತಃ ಪ್ರರಂ ಕಿಞ್ಚಿದ್ ವಕ್ತವ್ಯಮಸ್ತಿ'' - ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವು ಅಂತ್ಯಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕಂದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯನೆಂಬ ಅನುಭವವಾದ ಬಳಿಕವೂ ಮತ್ತೆ ಏನು ? ಏಕೆ ? ಹೇಗೆ ? ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ

೬೨. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಸಾರಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕಿ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ದೋಷವು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಬೇರೆಯ ದರ್ಶನಕಾರರೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳೂ ಮೋಕ್ಷವು ಉಪಾಸನಾದಿ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಫಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಎಷ್ಟೇ ದೀರ್ಘಕಾಲವಿದ್ದರೂ ಆಪೇಕ್ಷಿಕನಿತ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವೆಂದೇ ಎಲ್ಲ ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯಫಲವಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅವರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಅನಿತ್ಯವೇ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿ :

೬೩. ಮೋಕ್ಷವು ಸಾಧನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಫಲವೇ ಆಗಿರಲಿ, ಆದರೂ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರಬಾರದೇಕೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ - ಕರ್ಮದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬೇಕು.

1) ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುವದು

2) ಇರುವದನ್ನೇ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದು,

3) ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯುವದು.

4) ಇರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದು.

ಈ ನಾಲ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಈ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಫಲವೂ ಅಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ (1) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯ (ಹುಟ್ಟಿಸತಕ್ಕ) ಫಲವಲ್ಲ, 'ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಯಲೇಬೇಕು' ಎಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು.

(2) ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ವಿಕಾರ್ಯ (ಹಾಲನ್ನು ಮೊಸರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವಂತೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಪಡೆಯತಕ್ಕ ಫಲ)ವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದೂ ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಗಡಿಗೆಯಾಗಲಿ ಹೆಪ್ಪುಹಾಕಿ ಹಾಲನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಪಡೆಯುವ ಮೊಸರಾಗಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ! ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

(3) ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ತಾನಿರುವ ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಪ್ರಾಪ್ಯವೂ (ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು) ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸೇರುವದೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ''ಇದೇ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು'' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷ ? ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ - ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ಯವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದೇ ಎಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯತಕ್ಕ ವಸ್ತುವೆಂದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ವಿವೇಕಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಯಾರು ? ಇಲ್ಲಿಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು - ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದವರು ದೇವಯಾನ ಅಥವಾ ಉತ್ತರಾಯಣವೆಂಬ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಮುಂದೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೋಣ ? ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಸನಾವಿಧಿಗಳೂ ಇರುವದು ನಿಜ, ಆದರ ಕರ್ಮವಿಧಿಯಂತೆಯೇ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲದವರಿಗಾಗಿ ಆಯಾ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆಂದೇ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದ. ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ

ಜೀವನು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದೊ, ಹಾಗೆಯೇ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯಿಂದ ಸಾಧಕರು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಗೂ ಏರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ .... ಸೇರಿರುವ ಒಂದು ಶೈಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ - ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವುಂಟು. ಆಕಾಶವು ಆಕಾಶವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಗಡಿಗೆಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಿಡಿ ಆಕಾಶಗಳಂತೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳೂ, ನಶ್ವರವಾದ ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದ ಬಿಡಿ ಆಕಾಶಗಳೂ - ಆಕಾಶ ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಹೋಗುವಂತೆಯೇ ಕಾಣುವದಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನಿದ್ದಂತೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜೀವರುಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ, ಜೀವರುಗಳ ಉಪಾಧಿಯಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಘಾತಗಳಂತೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಮೋಕ್ಷವಾದಾಗ ಜೀವರುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೊಳಗಿನ ಆಕಾಶವು ಧೂಳು ಕೊಳೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಮಲಿನವಾದರೂ ಮಿಕ್ಕ ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕಲ್ಮಷವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಜೀವರುಗಳ ಪಾಪಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಒಬ್ಬ ಜೀವನ ಪಾಪಾದಿಗಳು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ. ಜೀವರು ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಸತ್ತರೆ, ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋದರೆ, ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದರೆ, ಅಥವಾ ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಾಗ, ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಘಟಾದಿಗಳನ್ನು ಒಯ್ದರೆ ಅಥವಾ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಾಶವಾದರೆ, ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಕಾರಗಳಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುವಂತೆಯೇ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಹುಟ್ಟುಹೊಂದು, ಗಮನಾಗಮನ, ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು - ಇವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಜೀವರುಗಳ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಘಾತಗಳೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ

ತೋರುವ ಸಂಘಾತಗಳಂತೆಯೇ - ಮಾಯಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮರುಗಳೆಲ್ಲರೂ - ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಕಾಶವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪಾಸಕರು ಲೋಕಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಮುಂತಾದ ಘಟನೆಗಳೆಲ್ಲ ಘಟಾಕಾಶಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ವಿಕಾರಗಳಂತೆ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾದರೂ, ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಯಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ

೬೯. ಈವರೆಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯವಲ್ಲ, ವಿಕಾರ್ಯವಲ್ಲ, ಪ್ರಾಪ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಅದು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು ಉಳಿದಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಹೀಗೆ. ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಪಕ್ಷವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಗುಣವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದು, ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಆಗುವ ವಿಶೇಷವು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆದೀತೆ ಹೊರತು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೇಯಿಂದಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಅತಿಶಯವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನಿದ್ದಂತೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಾನೆ ಯಾರಾದರೂ ಮಾಡಲಾಪರು ?

ಆಕ್ಷೇಪ :- ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗುಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು ಆಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಆ ಮೋಕ್ಷವು ಈಗ ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ, ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ದೋಷವು ತೊಲಗಲಾಗಿ ಅದು ಹೊರತೋರುವದು ಎಂದಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಲ್ಲ ! ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಚೀ ಮುಂತಾದ ಲೋಹದಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದ ಕನ್ನಡಿಯು ಮಲಿನವಾಗಿರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಳಪು ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಾಗ ಇಟ್ಟಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪುಡಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ಹೊಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವು ಈಗ ತೋರದೆ

ಮರೆಯಾಗಿದ್ದು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು ಎಂದೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ?

ಪರಿಹಾರ :- ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನೀವು ಹೇಳಿದ ದರ್ಪಣಾದಿಗಳಂತೆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯನೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುವದೊ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸದೆ ತಾನೇ ಹುಟ್ಟ ಲಾರದು. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದರ್ಪಣವನ್ನು ಇಟ್ಟಿಗೆಯಿಂದ ಉಜ್ಜಿದರೆ ಅದರ ಅವಯವಗಳು ಸವೆದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಕ್ಕೆ ಹೊಳಪು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆವನಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡ ಬೇಕಾಗುವದು. ಹಾಗೆಯೇ "ಈತನು ಅವಿಕಾರ್ಯನೆನಿಸುವನು" (ಗೀ 2-21) ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿತು. ಅದು ನಿಮಗೂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ದೋಷವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ.

ಆಕ್ಷೇಪ ಅದೇಕೆ ? ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಸ್ನಾನ, ಆಚಮನ - ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ದೇಹಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವದು ಕಂಡಿದೆಯಲ್ಲ ?

ಪರಿಹಾರ ಹಾಗಲ್ಲ ; ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ದೇಹಾದಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಗೃಹೀತನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇದರ ವಿವರ ಸ್ನಾನ, ಆಚಮನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ದೇಹಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆಯಷ್ಟೆ ? ಹೀಗಿರುವ ದರಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ದೇಹದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮ ನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವನೊ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸು ವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಚಿಕಿತ್ಸೆಯೇ ಮುಂತಾವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಧಾತುಗಳ ಸಾಮ್ಯವಾಗಲು "ನಾನು ಆರೋಗ್ಯವಂತನು ಆದೆನು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ, ಅವನಿಗೇ ಆಗು ತ್ತದೆಯೋ, ಅವನು ಹೇಗೆ ದೇಹದಿಂದ ಒಡಗೂಡಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೊ, ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ನಾನಾಚಮನಾದಿಗಳಿಂದಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ "ನಾನು ಇದರಿಂದ ಮಡಿ ಯಾದೆನು" ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವನಿಗೇ ; ಅವನು ದೇಹದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವವನೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಾತ್ಮನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಅನಿತ್ಯ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಿಗಲ್ಲ

೭೦. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನಿತ್ಯಶುದ್ಧಾತ್ಮನಿಗಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಹಂಕರ್ತೃವಿಗೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನೂ, ಆಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಾತ್ಮನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಅಶರೀರಿಯಾದ ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನಿಗಲ್ಲ. ಈ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಷಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃ. ಅವನೇ ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಭೋಕ್ತೃ. ''ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಿಪ್ಪಲವನ್ನು ಸವಿದು ತಿನ್ನುತ್ತದೆ, ಇನ್ನೊಂದು ತಿನ್ನದೆ ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ'' (ಮುಂ. ೩-೧-೧) ಎಂಬ ಮಂತ್ರವರ್ಣವು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ''ಆತ್ಮ (ಶರೀರ), ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು - ಇವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಭೋಕ್ತೃವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.'' (ಕಾ. ೩-೪) ಎಂದು ಮಂತ್ರವಿದೆ. ''ಒಬ್ಬನೇ ದೇವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುವನು. ಅವನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ, ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ತೀರ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು, ಕರ್ಮಾಧ್ಯಕ್ಷನು, ಸರ್ವಭೂತಗಳೊಳಗೂ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವನು, ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪನು, ಕೇವಲನು, ನಿರ್ಗುಣನು (ಶ್ವೇತ. ೬-೧೧) ''ಆತನು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ, ಶುದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಶರೀರವಿಲ್ಲದವನು, ಯಾವ ವ್ರಣವೂ ಇಲ್ಲದವನು, ನಾರುಗಳಿಲ್ಲದವನು, ಶುದ್ಧ, ಪಾಪ (ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ) ದೋಷವಿಲ್ಲದವನು,'' (ಈ. ೮) ಎಂಬೀ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅತಿಶಯವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗದ್ದೆಂದೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷವು ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯವಲ್ಲ, ವಿಕಾರ್ಯವಲ್ಲ, ಆಪ್ಯವಲ್ಲ, ಹೀಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯಾಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನೈಕಗಮ್ಯನವನು

೭೧. ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೂ ದ್ವಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಯಾವನಿಂದಲೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಕ್ರಿಯೆಯ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಗಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ

೭೨. ಆಕ್ಷೇಪ :- ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ತಿಳಿಯುವದು, ಅದೂ ಒಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :- ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೊ, ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಚಿತ್ತದ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಯಾವದು ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೊ, ಅದು. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಯಾವ ದೇವತೆಗಾಗಿ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು (ಅಧ್ವರ್ಯುವು) ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವನೊ ಆ ದೇವತೆಯನ್ನು (ಹೋತೃವು) ವಷಟ್ಕಾರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು" (ಐ. ಬ್ರಾ. ೧೧-೮-೧), "ಸಂಧ್ಯಾದೇವತೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು (ಐ. ಬ್ರಾ. ೧೧-೮-೧) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಧಾನವೆಂದರೆ ಚಿಂತಿಸುವದು. ಇದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆದರೂ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ, ಮಾಡದೆ ಇರುವದಕ್ಕೂ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೇ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದರೊ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದು, ಆ ಪ್ರಮಾಣವು ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ, ಮಾಡದೆ ಇರುವದಕ್ಕೂ, ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಬರಿಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೆ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅದು. ವಿಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಮಾನಸವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನವು ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ "ಗೌತಮನೆ ಪುರುಷನೇ ಅಗ್ನಿಯು, ಗೌತಮನೆ, ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಅಗ್ನಿಯು" (ಛಾಂ. ೫-೭-೮) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾನಸವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಬರಿಯ ಭಾವನೆ (ವಿಧಿ)ಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದೊ, ಪುರುಷನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯೇ. ಅದರೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅಗ್ನಿಬುದ್ಧಿಯು ಅದು ವಿಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಪುರುಷನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವದಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಗಿರುವ ಬೆಂಕಿ ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನವೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆ ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಧ್ಯಾನವು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕಧೀನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ, ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾರಿಸಾರಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕೆಲವರು ಜ್ಞಾನವೂ ಕ್ರಿಯೆಯೇ, ಆದರೂ ಅದು ವಿಧಿವಿಹಿತಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅದೂ ವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ - ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾರಣವು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನ ಎಂಬುದು ಪುರುಷನಿಗಧೀನವಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕರ್ಮವು, ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಿಸುವ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ. ಎಂಬುದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಮರೆಯಬಾರದು.

೭೩. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ವಿಧಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮಾನಸ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ-ವೆಂದಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಲಿಙ್, ಲೋಟ್, ತವ್ಯ - ಎಂಬ ವಿಧಿಬೋಧಕ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಕಂಡು ಬಂದಾಗಲೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯೋಗ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಲ್ಲೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕ್ಷುರದ ಕತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಮೊಂಡಾಗುವದೋ ಹಾಗೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಶ್ನೆ :- ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೆಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ''ಎಲೆ ಮೈತ್ರೇಯಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಶ್ರವಣ ಮಾಡಬೇಕು'' (ಬೃ. 2-4-5) - ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಯಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಗತಿ ಏನು ? ಅವುಗಳು ವಿಧಿಯಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿಬಿಡುವದಲ್ಲ ?

ಉತ್ತರ :- ಇದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೂ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಅವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. (ಇದರ ವಿವರ) ಯಾವಾತನು ಹೊರಗಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಕೊಂಡು 'ತನಗೆ ಇಷ್ಟವು ಆಗಬೇಕು. ಅನಿಷ್ಟವು ಆಗಬಾರದು' ಎಂದು ಮುನ್ನುಗ್ಗುತ್ತಿರುವನೊ ಆ ಬಹಿರ್ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ, ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದದೆ ಇರುವನೊ, ಅಂಥ

ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವವನನ್ನು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವ ಮುನ್ನಡೆಯಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೇ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹರಿಯಿಸುವದೇ 'ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಕೃತ್ಯವು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಯ ಬುದ್ಧಿವಾದವನ್ನು ಕೇಳಿ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಹುಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ಪುರುಷನಿಗೆ 'ಹೊರಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ' (ಬೃ. ೨-೪-೬) 'ಎಲ್ಲಿಯಾದರೆ ಈತನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಯಿತೋ ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕಂಡಾನು? ..... ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಅರಿತಾನು? ಎಲೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಏತರಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಾನು ? (ಬೃ. ೪-೫-೧೫), ಈ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮವು (ವೃ. ೨-೫-೧೧) ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೇಯ (ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು), ಉಪಾದೇಯ (ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು) ಅಲ್ಲದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ವಿಧೇಯವಲ್ಲ

೭೪. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮದರ್ಶನ ಶ್ರವಣ ಮನನಾದಿಗಳು ವಿಧಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವಾತನು ಹೊರಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೇ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಕುವ ಹವ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನೊಳಗೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದೇ ಶ್ರುತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ, ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ (ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ) ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಶ್ರವಣ, ಮನನ ಮುಂತಾದವುಗಳು ವಿಧಿಗಳೇ ಸರಿ. ಶ್ರವಣವಿಧಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಆ ಶ್ರವಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿ ಯಾರು ? ಇದಕ್ಕೆ ಫಲವೇನು ? ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕೇ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಅನುಭವ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರವಣ (ಕೇಳಬೇಕು), ಮನನ (ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು) - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು ಎಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತು ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಶ್ರವಣಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದೇನೂ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು. ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರದತ್ತಲೇ ಕಣ್ಣು ಹೊರಳಿಸೋಣ.

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ?

೭೫. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ. ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪ್ರಯೋಜನವು ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವದು ಇವೆರಡೇ. ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸುಖಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಯೋಪಾದೇಯ ಗಳೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇ ನಿದ್ದೀತು ? ಈ ಊರಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳರ ಕಾಟವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಆ ಊರಿನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದು, ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಹಾತ್ಮರು ಭಕ್ತರ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ 'ಹಾಗಾದರೆ ಅವರನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಂಡಮೇಲೆ ಹಾನ (ಬಿಡ ತಕ್ಕದ್ದು), ಅಥವಾ ಉಪಾದಾನ (ಸ್ವೀಕರಿಸತಕ್ಕದ್ದು) - ಎರಡೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದೇನು ?

(ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ) :- ನಿಜ, ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೊಂದೂ ಉಳಿದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಕೊರತೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನ ಅರಿವು ಉಂಟಾದಮೇಲೆ ಮಾಡತಕ್ಕದೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಲೇ ನೀವು ಕೃತಕೃತ್ಯರಾಗಿರುವಿರಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಂತೋಷದ ಸುದ್ದಿಯೋ, ವ್ಯಥೆಪಡತಕ್ಕ ಸುದ್ದಿಯೋ ? ಇದನ್ನು ಯೋಚಿಸಿರಿ. ಈತನೇ ನಾನು ಎಂದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮಾನವನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಆ ಬಳಿಕ, ಏನನ್ನು ಬಯಸಿ ಯಾರಿಗೆ ಕಾಮಪೂರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶರೀರವನ್ನು ಕಷ್ಟಕ್ಕೀಡುಮಾಡಿಯಾನು ? (ಬೃ. ೪-೪-೧೭) ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಲೈ ಭರತವಂಶೋತ್ಪನ್ನನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಇದನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾಗುವನು, ಕೃತಕೃತ್ಯನೂ ಆಗುವನು (ಗೀ. ೧೫-೨೦) ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೭೬. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೊರಟಿರುವವೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿ ಯಾಗುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ ನಿಯೋಗವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಒಡ್ಡಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲ, ನೀವು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಹೊರತು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ ವಲ್ಲ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿರುವ

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲಿ ಹೇಳದೆ ಇರುವ ಕೇವಲ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೆಲ್ಲಿದೆ ?

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪರಿಹಾರ) :- ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪರಿಹಾರವು ಹೀಗಿದೆ. ಔಪನಿಷದಪುರುಷನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವ ಆತ್ಮನು ಮತ್ತೆ ಏತಕ್ಕೂ ಶೇಷನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಈ ಪುರುಷನ ವಿಶೇಷಣಗಳು -

(ಅ) ಇವನು ಅಸಂಸಾರಿ, ಬ್ರಹ್ಮ (ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಷಯದ ಜೀವನಂತೆ ಸಂಸಾರಿಯಲ್ಲ.

(ಆ) ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿ ಚತುರ್ವಿಧದ್ರವ್ಯವಿಲಕ್ಷಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷನಲ್ಲ.

(ಇ) ಸ್ವಪ್ರಕರಣಸ್ಥ - ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನು - ಉಪಾಸನೆ, ಜೀವನ ಗತ್ಯಾಗತ್ಯಾದಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದವನಲ್ಲ. ಉಪಾಸ್ಯಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ವಪ್ರಕರಣಸ್ಥವಲ್ಲ.) ಇವನು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ ವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ ಏಷ ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮಾ (ಬೃ.) ಎಂದು ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯೇಯ - ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗದ ಸ್ವರೂಪದವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ.

ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯದ ಆತ್ಮ

೭೭. ಇಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯದ ಜೀವನಿಗೂ, ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷನಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ -

ಆಕ್ಷೇಪ - ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವದು ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ?

ಪರಿಹಾರ :- ಹಾಗಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪುರುಷನು ಆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಾವು ಆಗಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಇದರ ವಿವರ :- ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃವಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆ ಕರ್ತೃವಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಸಮ ನಾಗಿರುವವರಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನೂ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಆತ್ಮ

ನಾಗಿರುವ ಪುರುಷನು ವಿಧಿಕಾಂಡದಲ್ಲಾಗಲಿ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಯಾವನಿಗೂ ತಿಳಿಯಬಂದಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗಲಾರದು.

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುವದು ಹೀಗೆ :

(1) ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ.

(2) ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲೂ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮ.

(3) ಈ ಜೀವರು ಅನೇಕರು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಬ್ಬನೇ.

(4) ಜೀವನು ಪರಿಣಾಮಿನಿತ್ಯನು ; ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನು.

(5) ಇವನು ಕರ್ತೃವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಶೇಷನು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರನು. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಅಸಾಧಾರಣ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಆ ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು -

(1) ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹೇಯನಲ್ಲ. ಉಪಾದೇಯನೂ ಅಲ್ಲ. (ಜೀವರು ಹೇಯೋಪಾದೇಯಸ್ವರೂಪರು)

(2) ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿನಾಶಹೇತುಗಳು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅವಿನಾಶಿ. ಜೀವರಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯ ಮೂಲಕ ವಿನಾಶವಿದೆ.

(3) ವಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೇತುವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನು. ಜೀವರು ಉಪಾಧಿ ಮೂಲಕ ವಿಕಾರವುಳ್ಳವರು.

(4) ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪನು. ಜೀವರು ಅಶುದ್ಧರು, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಬದ್ಧರೂ ಮುಕ್ತರೂ ಆಗುವವರು.

೭೮. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯದ ಜೀವನನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸೋಣ

(1) ಅವಿಷಯನಾದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದೆಂಬುದು ಹೇಗಾದೀತು ? ಎದುರುಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷಯದಲ್ಲಲ್ಲವೆ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಉತ್ತರವಾಗಿ "ನ

ಚಾಯಮ್ ಏಕಾನ್ತೇನ ಅವಿಷಯಃ, ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯತ್ವಾತ್'' ಆತ್ಮನು ನಿಯಮ ದಿಂದ ಅವಿಷಯನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಕಲ್ಪಿತರೂಪದಿಂದ ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

(2) ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವದು ಅಧ್ಯಾಸ ಸಂಭಾವನಾಭಾಷ್ಯ - ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯ. ಇನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಧ್ಯತಾ ಅಧ್ಯಾಸವು ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯ ನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಪುತ್ರಭಾರ್ಯಾದಿಗಳ ಅಧ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಶರೀರೇಂದ್ರಿ ಯಾಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಬಳಿಕ -

ಏವಮ್ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿನಮ್ ಅಶೇಷಸ್ವಪ್ರಚಾರಸಾಕ್ಷಿಣ್ಯಧ್ಯಸ್ಯ ತಂ ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾನಂ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಣಂ ತದ್ವಿಪರ್ಯಯೇಣ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಷು ಅಧ್ಯಸ್ಯತಿ । ಎಂದು ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನೂ ಆಗಿರುವ ಜೀವನೂ ಒಬ್ಬರಲ್ಲೊಬ್ಬರು ಅಧ್ಯಸ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(2) ಇನ್ನು ಸಮನ್ವಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯನೇ ? ಅಲ್ಲವೇ ? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ದೇಹಾದಿಸಂಹತಸ್ಯೈವ ಅವಿದ್ಯಾಗೃಹೀತಸ್ಯ ಸಂಸ್ಕ್ರಿಯಮಾಣತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ದೇಹಾದಿಗಳಿಂದೊಡ ಗೂಡಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗು ತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ.

ಇದರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೇನೈವ ಅಹಂಕರ್ತ್ರಾ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯೇಣ ಪ್ರತ್ಯಯಿನಾ ಸರ್ವಾಃ ಕ್ರಿಯಾಃ ನಿರ್ವರ್ತ್ಯನ್ತೇ ತತ್ಫಲಂ ಚ ಸ ಏವ ಅಶ್ನಾತಿ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ.

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾದ ಜೀವನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೂ ಆಶ್ರಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಸ್ವರೂಪನೇ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾದ ಜೀವನು ಎಂದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜೀವಪರ ಪರಾಮರ್ಶವಿರುವಾಗ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಸ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಜೀವನೆಂದು ವ್ಯವಹಾರ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೊರವಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವೆವು.

(4) ಸತ್ಯಮ್, ನೇಶ್ವರಾದನ್ಯಃ ಸಂಸಾರೀ ತಥಾಪಿ, ದೇಹಾದಿಸಙ್ಘಾತೋಪಾದಿ

ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಃ ಇಷ್ಯತ ಏವ 'ಘಟಕರಕಗಿರಿಗುಹಾದ್ಯುಪಾಧಿಸಂಬನ್ಧ ಇವ ವ್ಯೋಮ್ನಃ ತತ್ಕೃತಶ್ಚ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯವ್ಯವಹಾರಃ ಲೋಕಸ್ಯ ದೃಷ್ಟಃ ಘಟಚ್ಛಿದ್ರಮ್, ಕರಕಾದಿಚ್ಛಿದ್ರಮ್, ಇತ್ಯಾದಿಃ ಆಕಾಶಾವ್ಯತಿರೇಕೇಽಪಿ । ತತ್ಕೃತಾ ಚ ಆಕಾಶೇ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಭೇದಮಿಥ್ಯಾ ಬುದ್ಧಿಃ ದೃಷ್ಟಾ । ತಥಾ ಇಹಾಪಿ ದೇಹಾದಿಸಙ್ಘಾತೋಪಾಧಿ ಸಂಬನ್ಧಾತ್ ಅವಿವೇಕ ಕೃತಾತ್ ಈಶ್ವರಸಂಸಾರಿಭೇದ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಃ । ದೃಶ್ಯತೇ ಚ ಆತ್ಮನ ಏವ ಸತಃ ದೇಹಾದಿಸಙ್ಘಾತೇ ಅನಾತ್ಮನಿ ಆತ್ಮತ್ವಾಭಿನಿವೇಶೋ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಮಾತ್ರೇಣ ಪೂರ್ವೇಣ । ಸತಿ ಚೈವಂ ಸಂಸಾರಿತ್ವೇ ದೇಹಾದ್ಯಪೇಕ್ಷಮ್ ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಮ್ ಉಪ ಪನ್ನಂ ಸಂಸಾರಿಣಃ (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೫)

ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾದ ಜೀವನಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಯಿರುವ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನಾದರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಘಟಾಕಾಶ ಕರಕಾಕಾಶ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಯು ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ದೇಹಾದಿ ಸಂಬದ್ಧ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಈಶ್ವರತ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೇತರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(5) ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ತು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಾತ್ ಶಾರೀರಾತ್ ಕರ್ತುಃ ಭೋಕ್ತುಃ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಾಖ್ಯಾತ್ ಅನ್ಯಃ (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೧೭)

ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾದ ಜೀವನು ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನೆಂದೂ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಅವನಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಷಯನಾದ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

* * * * *

ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಅನುಗ್ರಹ ಮಾಡಿದವರು :

ಜಗದ್ಗುರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಶ್ರೀ ಶಾರದಾ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಗಳು

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸ್ವರೂಪಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ವಿಶಾಖಪಟ್ಟಂ