ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ

(ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಮನನಕ್ರಮ)



ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ

ಹೊಳಿನರಸೀಪುರ

2000

ಗ್ರಂಥಪರಿಚಯ

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ (1941) ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ 'ಪರಮಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಈ ಗ್ರಂಥವು ವಾಚಕರಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಚಿತವಾದಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಶ್ರೀಗಳವರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾರಂಭ ಮಾಡಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಸಮೇತ ಗ್ರಂಥವು ಮುಂದುವರೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ದೈವಯೋಗದಿಂದ ಶ್ರೀಜಯಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯ ಪ್ರಕಟನಭಾರವು ಒದಗಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದುವರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಗುರುಗಳ ಕಾಲಾನಂತರ ಅವರ ಕೈಬರಹಗಳ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದಾಗ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದ ವಿಷಯಗಳು ದೊರತವು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದರ್ಶನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳು ಬಹಳ ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಅಪೂರ್ವವೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದೊಡನೆಯೇ ಜೋಡಿಸಿ ಈ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕರಣವನ್ನು ಹೊರತಂದಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ಸರಣಿಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಸರಣಿಯು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬಿದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥಪಠನದಿಂದ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಗಳವರು ಬರೆಯಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದ (೧) ವೇದಾಂತವೂ ಮತಗಳೂ (೨) ವೇದಾಂತವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ (೩) ವೇದಾಂತವೂ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವೂ (೪) ವೇದಾಂತವೂ ತರ್ಕವೂ (೫) ವೇದಾಂತವೂ ಆನಂದ ಮಿಮಾಂಸೆಯೂ (೬) ವೇದಾಂತವೂ ನೀತಿಯೂ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅವರೇ ಬರೆದಿರುವ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿದೆ.

ಒಂದನೆಯ ಮುದ್ರಣ 1941
(೭೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು)
ತಿದ್ದಿದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣ 1966
(೧೦೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು)
ತಿದ್ದಿದ ಮೂರನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣ 1983
(೨೦೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು)
ತಿದ್ದಿದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮುದ್ರಣ 2000
(೨೦೦೦ ಪ್ರತಿಗಳು)

ಇದರ ಹಕ್ಕುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದವು
Registered under the Copy Right Act, 1957.

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ :
ಎಲ್.ಎಮ್. ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್,
1752/3, ಅಕ್ಷಯ ಮ್ಯಾನ್ಷನ್,
ಮಲ್ಲೇಶ್ವರಂ ರೈಲ್ವೆ ನಿಲ್ದಾಣದ ಎದುರು,
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 021
ದೂ : 332 1182

ಮುದ್ರಣಸ್ಥಾನ :
ಶ್ರೀಗಣೇಶ್ ಮಾರುತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್
ನಂ. 76, 3ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, 6ನೇ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ,
ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - 560 028.
ದೂ : 652 8542

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ
(ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟ)

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ

(ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಮನನಕ್ರಮ)

(ಒಂದನೆಯ ಸಂಪುಟ)

ಬರೆದವರು :

ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಸಂಪಾದಕ

ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ

ಕ್ರಮಾಂಕ ೭೩

ಪ್ರಕಾಶಕರು :

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ

೨೦೦೦

ಮುನ್ನುಡಿ

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ ಗ್ರಂಥವು ಮೊದಲನೆಯ ಬಾರಿಗೆ 1941 ರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಬಾರಿಗೆ 1966 ರಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯ ಬಾರಿಗೆ 1983 ರಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಹೊರತರುವ ಸಂದರ್ಭವು ಒದಗಿದಾಗ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಎರಡನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿ ಗುರುಗಳ ಕೈಬರಹ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದಾಗ ಸುಮಾರು ೧೬೦ ಪುಟಿಗಳ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೂ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಶೋಧಿಸಲಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಪೂರಿತ ಲೇಖನಗಳೂ ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುಗಳು ಬರೆದಿದ್ದ ಬರಹಗಳೂ ಗೋಚರವಾದವು. ಆ ಲೇಖನಗಳನ್ನೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲು ಆಲೋಚಿಸಿ, ಗುರುಗಳ ಕೈಬರಹಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಸೌಕರ್ಯವಾಗುವಂತೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಈಗ ಏಳುನೂರು ಪುಟಗಳಷ್ಟು ಬೃಹದಾಕರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಮುದ್ರಿತವಾಗಿ ಈಗ ಪಾಚಕರ ಕರಕಮಲವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದೆ.

ಈ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ವಹಿಸಿ ಸಹಕರಿಸಿರುವ (೧) ಶಿವಮೊಗ್ಗ - ಮತ್ತೂರು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿರುವ ವೇ।। ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅವಧಾನಿಗಳವರ ಸುಪುತ್ರರಾದ ವೇ।। ಕೇಶವ ಅವಧಾನಿಗಳು, ವೇ।। ಅಶ್ವತ್ಥನಾರಾಯಣ ಅವಧಾನಿಗಳು, ವೇ।। ಚಂದ್ರಮೌಳಿ ಅವಧಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರುಗಳ ಶಿಷ್ಯವೃಂದದವರು (೨) ಶಿವಮೊಗ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ವೇ।। ಗಣೇಶಜೋಯಿಸರ ಪುತ್ರಿ ಕುಮಾರಿ ಸೌ।। ಪದ್ಮಾವತಿ (೩) ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀ।। ಹೆಚ್.ಎನ್. ರಂಗಸ್ವಾಮಿಗಳು - ಇವರುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಂದನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿರುವ ಸೀತಮ್ಮ-ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಚಾರಿಟಿಬಲ್‌ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು ಅರವತ್ತು ಸಾವಿರ ರೂ (Rs. 60,000/-) ಗಳ ಧನಸಹಾಯವನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಕಿರಿಯ ಪುತ್ರಿ ವಿ।। ಶ್ರೀಮತಿ ಸುಕನ್ಯಮ್ಮನವರ ನೆನಪಾಗಿ ಅವರ ಮಕ್ಕಳು ಗ್ರಂಥಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ರೂ ೧೦,೦೦೦/- ಗಳನ್ನು ದಾನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಮಹನೀಯರುಗಳೂ ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಈ

ಸತ್ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಧನಸಹಾಯವನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ ಇಂಥ ದಾನಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಹಾಗೂ ವರ್ಕಿಂಗ್ ಕಮಿಟಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷರು ಹಾಗೂ ಸದಸ್ಯರುಗಳು ಸಹ ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿ ಸಹಾಯಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಪಂಡಿತರಾದ ವೇ।। ಹೆಚ್ ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿಗಳು ಅಚ್ಚಿನ ಕರಡುಗಳ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಹನೀಯರುಗಳಿಗೂ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಪರವಾಗಿ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕ ವಾದ ಅಭಿನಂದನೆಗಳನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೊಳಿನರಸೀಪುರ,
ತಾ : ೭-೭-೨೦೦೦
ಶ್ರೀ ವಿಕ್ರಮಸಂವತ್ಸರದ,
ಆಷಾಢಶುದ್ಧ ಷಷ್ಠೀ ಶುಕ್ರವಾರ

ಪ್ರಕಾಶಕರು

ಶ್ರೀಯುತರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ನಗರದ ಬಸವನಹಳ್ಳಿ ಬಡಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಳೆತೊಟ್ಟಿ ಮನೆಯೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ, ಬಬ್ಬೂರುಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮತಸ್ಥರಾದ ಶ್ರೀಯುತ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರ ಏಕಮಾತ್ರ ಪುತ್ರರು ಶ್ರೀ।। ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳು. ಇವರಿಗೆ ತೀರ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲೇ ಮಾತಾಪಿತೃಗಳ ವಿಯೋಗ ಉಂಟಾದ್ದರಿಂದ ಬಂಧುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮೈಸೂರಿಗೆ ಬಂದು ಪ್ರೌಢವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿ, ಸಿವಿಲ್ ಇಂಜಿನಿಯರಿಂಗ್ ಸರ್ಟಿಫಿಕೇಟ್ ಪಡೆದು ಕರ್ನಾಟಕಸರ್ಕಾರದ ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಓವರ್ಸಿಯರ್ ಆಗಿ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ೧೯೫೪ ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತರಾದರು.

ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಅಣ್ಣಂದಿರಾದ ಶಿವರಾಮಯ್ಯನವರಿಗೆ ಸೀತಮ್ಮ ಎಂಬ ಮಗಳಿದ್ದಳು. ಸೀತಮ್ಮನಿಗೆ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲೇ ಮಾತೃವಿಯೋಗವಾದದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಸುಬ್ರಾಯರ (ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು) ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಆಕೆಯು ಬೆಳೆದು ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಳ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯಾದಳು. ಈ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ 1920ನೇ ಇಸವಿಯ ಭಾದ್ರಪದ ಶುದ್ಧ ತ್ರಯೋದಶಿಯ ಶುಭದಿನದಂದು (15.9.1920) ಒಂದು ಗಂಡು ಮಗು ವಾಯಿತು. ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ತಾತಂದಿರ ಹೆಸರನ್ನೇ ಅಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಎಂಬ ನಾಮಧೇಯವನ್ನೇ ಇಡಲಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ಈ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಆರು ಜನ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳೂ, ಮೂರು ಜನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೂ ಆದರು. ಇಂಥ ತುಂಬಿದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣನು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾದನು. ಪ್ರೌಢ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ನಂತರ ಉನ್ನತಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ತೆರಳಿದ ಈತನು ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ೧೯೫೫ ರಲ್ಲಿ ಬಿ.ಇ. ಪದವೀಧರನಾದನು. ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಪದಕವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ತಂದನು. ಮುಂದೆ ಭಾರತೀಯ ರೈಲ್ವೆ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗಿಯಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಗೃಹಸ್ಥನಾದನು. ಆದರೆ ದೈವಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ಕ್ಷಿಪ್ರಕಾಲದಲ್ಲೇ ಪತ್ನೀ ವಿಯೋಗವಾದದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರ ನಿಮಿತ್ತ ವೈರಾಗ್ಯಶಾಲಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿದು ಮುಂದೆ ಏಕಾಂತ ಜೀವನವನ್ನೇ ನಡೆಸಿದನು. ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ ಭೂಪಾಲ್ ನಗರದಲ್ಲಿ ರೈಲ್ವೆ ಇಂಜಿನಿಯರ್, (ಬಿ.ಐ.ಪಿ.ಆರ್.) ಪಿ.ಡಬ್ಲ್ಯು.ಡಿ. ಮತ್ತು ಭಾರತ್ ಹೆವಿ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕಲ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಮುನ್ನಡೆಯುತ್ತಾ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಹಾಗೂ

ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠತೆಯಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡೆದು ಛೀಪ್ ಇಂಜಿನಿಯರ್ ಆಗಿ ಸೇವೆಸಲ್ಲಿಸಿದನು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬಿ.ಎಚ್.ಇ.ಎಲ್. ನಲ್ಲಿ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ಎಂ.ಟೆಕ್ ಡಿಗ್ರಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಅಂಕಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಉತ್ತೀರ್ಣನಾದನು. ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಐವತ್ತೆರಡನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ ಪಡೆದನು.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಇವರನ್ನು ಬಹುವಚನದಿಂದ ಸಂಬೋಧಿಸೋಣ. ಶ್ರೀಯುತರು ಭೂಪಾಲಿನಲ್ಲಿದ್ದಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ವಿರಕ್ತಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಚಿಂತನೆ, ಸೇವೆ - ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸಾಧನೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸರಳ ಜೀವನ. ಉದಾತ್ತಚಿಂತನೆಗಳು ಇವರ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಅತಿಥಿಗಳನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ವದೇಶೀಚಳುವಳಿಯಲ್ಲೂ ಇವರ ಪಾತ್ರವಿತ್ತು. ತಮಗೆ ಹಿಂದೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಗಳಿಗಾಗಿ ಪಾರಿತೋಷಕವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ಸ್ವರ್ಣಪದಕಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಕ್ಷಣಾನಿಧಿಗೆ ದಾನಮಾಡಿದರು. ಯಾವಾಗಲೂ ಖಾದಿಬಟ್ಟೆಯನ್ನೇ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದ ಮೇಲೆ ಭೂಪಾಲ್ ನಗರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ೧೯೭೩ ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಬಂದು ಆಗ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲೇ ನೆಲಸಿದ್ದ ಗುರುವರ್ಯರೂ, ಪೂಜ್ಯರೂ ಆದ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿ ನಿಂತರು. ಮುಂದೆ ೨-೩-೧೯೭೫ ನೇ ಭಾನುವಾರದಂದು ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ೧೦-೩-೭೫ ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರಿಂದ ಉಪದೇಶ, ಪಟ್ಟವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಶ್ರೀಶ್ರೀನಿತ್ಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳಾಗಿ ವಿರಾಜಮಾನರಾದರು. ೧೯೭೫ ನೇ ಆಗಸ್ಟ್ ೫ ರಂದು ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದಾಗ ಅವರ ಪಾರ್ಥಿವಶರೀರದೊಡನೆ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದವರು ದೇಹತ್ಯಾಗವಾಗುವವರೆಗೂ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕದಲಲಿಲ್ಲ. ತಾ : ೧೦-೭-೧೯೯೭ (ಈಶ್ವರ ಸಂವತ್ಸರ ಆಷಾಢಶುದ್ಧ ಷಷ್ಠಿ ಗುರುವಾರ) ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಮಾವತೀ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೇ ಈ ಪಾರ್ಥಿವಶರೀರದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದರು.

ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು, ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭೂಪಾಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಿಸೇವೆಯಲ್ಲಿದ್ದರಷ್ಟೆ. ಆಗ ಇವರು ತಮ್ಮ ಕಿರಿಯ ಸೋದರನಾದ ಬಿ.ಕೆ. ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣರವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರು ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು

ರಾಮ-ಲಕ್ಷ್ಮಣರಂತೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಜೀವಿಸಿದ್ದರು. ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ತಮ್ಮ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲೇ ಈ ಮನೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾತಾಪಿತೃಗಳ ನೆನಪಾಗಿ **ಸೀತಮ್ಮ-ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಛಾರಿಟಬಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್** ಎಂಬ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ೨೨-೭-೧೯೮೭ ರಲ್ಲಿ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರು. ಭೂಪಾಲ್ ಮನೆಯನ್ನು ಭಾಗಶಃ ಕ್ರಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಅದರಿಂದ ಬಂದ ಆದಾಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ, ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತಾಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಿಸುವಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಇದರ ಹಣವು ವಿನಿಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಮಾಡಿದರು. ಅವರ ತಮ್ಮನವರಾದ ಶ್ರೀ ಬಿ.ಕೆ. ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣರವರ ತ್ಯಾಗ ಬುದ್ಧಿಯು ಅತ್ಯಂತಸ್ತುತ್ಯರ್ಹವಾದುದು.

ಈಗ ಈ ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೇ ಏಕೈಕ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಾಮವಾದ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು **ಮತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ** ಗುರುಕುಲಪದ್ಧತಿಯ ವೇದ-ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಾಠ ಶಾಲೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. **ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ** - ಇವರ ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಟಣೆಗೂ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

೧೯೯೫ ರಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣವಾದ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳಿಂದ ವಿರಚಿತ, "**ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಇತಿಹಾಸ**" ಗ್ರಂಥದ ಪೂರ್ಣ ವೆಚ್ಚವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಕೊಂಡು ಪ್ರಕಾಶನಗೊಳಿಸಲು ಸಹಾಯಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈಗ ವಾಚಕರ ಕರಕಮಲವನ್ನಲಂಕರಿಸಿರುವ **ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ** ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಾಗಿ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರು ೬೦,೦೦೦ ರೂ. ಸಹಾಯ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯದವರು ಟ್ರಸ್ಟ್‌ನವರಿಗೆ

ಇಂಥ ಪುಣ್ಯಶ್ಲೋಕರಾದ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಶ್ರೀನಿತ್ಯಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳ ಪಾದಾರವಿಂದಗಳಿಗೆ ನಮಿಸುತ್ತಾ ವಿರಮಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇತಿ

ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ಶಿಷ್ಯವೃಂದ

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

(ಇಲ್ಲಿ (ಕ) (ಖ) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತೋರಿಸಿರುವವು ಆಯಾ ಪ್ರಕಾಶದ ಕಿರಣಗಳು ; ಆಯಾ ಝಳುಕುಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಣ್ಣಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಪುಟಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವು.)

ಪುಟ

ಎರಡನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣದ ಪೀಠಿಕೆ ೧೫-೧೭

ಒಂದನೆಯ ಮುದ್ರಣದ ಪೀಠಿಕೆಯಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾಗ ೧೮-೨೪

ಸಂಕೇತಗಳ ವಿವರ ೨೫

ಧನಸಹಾಯ ಮಾಡಿದವರ ಪಟ್ಟಿ ೨೬

೧. ವಿಷಯಪ್ರವೇಶ

(ಕ) ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೇನು ? (೧) - ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನದ ವಿಷಯವೇನೆಂಬುದು ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಲ್ಲ (೨) - ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲ (೪) - ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ (೫) - ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (೬) - ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿ (೮) - ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ (೯)

(ಖ) ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನ : ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಫಲಗಳು (೧೧) - ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಆಸುರತ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ದುಃಖದಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಿಸುವದು (೧೨) - ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಅಸಂಸಾರಿ (೧೩) - ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸಾವು ಉಂಟಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಮರಣರಹಿತರು (೧೩).

(ಗ) ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆ : ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು (೧೫) - ವೇದಾಂತದಿಂದ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವ ಶಾಶ್ವತಪರಿಣಾಮ (೧೭) - ಈಗಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಯ ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆಯಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ (೧೯).

(ಘ) ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರು ಯಾರು ? ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಇದ್ದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೇ (೨೨) - ವೇದಾಂತಾಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕಾದ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ (೨೩). ೧-೨೪

೨. ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರ

(ಕ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿ : ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ (೨೫) - ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಗಳು (೨೬) - ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರಸರಣಿ (೨೮) - ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಿಂದಾಗುವ ತೀರ್ಮಾನ - (೨೮)

(ಖ) ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ : ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆ (೨೯) - ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕು (೩೦) - ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದವರ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೋಷ (೩೧) - ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳಿವೆ (೩೨).

(ಗ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳು : ವಿಚಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ (೩೪) - ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವೈಶಾಲ್ಯ (೩೬) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ (೩೭) - ಅನುಭವದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ (೩೯) - ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ (೪೦) - ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿ (೪೧).

(ಘ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳು : ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು (೪೩) - ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗ (೪೪) - ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೇನು ? (೪೭) - ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು (೫೨) - ಅವಸ್ಥೆಗಳು ವಿಕಾರಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳು (೫೪) - ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು ಸಾಧ್ಯ (೫೬) - ನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆಯೇ (೫೭) - ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು (೫೮).

(ಙ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪರೇಖೆ : ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನು ? (೫೯) - ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ (೬೩) - ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧ (೬೭) - ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿಲಕ್ಷಣವಾದರೂ ವರಸ್ಪರಭಿನ್ನವಲ್ಲ (೭೦) - ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಸಾಕ್ಷಿ (೭೨).

(ಚ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಮುಖ್ಯತೀರ್ಮಾನಗಳು : ಆತ್ಮನು ಸದ್ರೂಪನು (೭೨) - ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನು (೭೩) - ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನು (೭೪) - ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಎಂಬಿವು ಧರ್ಮವಲ್ಲ (೭೪) - ಆತ್ಮನು ಶುದ್ಧಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನು (೭೫) - ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಸ್ವರೂಪನು (೭೫) - ಆತ್ಮನು ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರನು (೭೬). ೫

೩. ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥ

(ಕ) ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾದ ಇರವು : ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ (೭೭) - ಇರವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸದೋಷಲಕ್ಷಣಗಳು (೭೮) - ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷ (೭೯) - ಇರವಿನ ಲಕ್ಷಣ ; ನಿಜವಾದ ಇರವು ಯಾವದು ? (೮೨)

(ಖ) ಇರವಿನ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳು : ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಇರವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ? (೮೩) - ಆತ್ಮನ ಇರವೇ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು

(೮೫) - ಆತ್ಮನ ಇರವು ಸತ್ತಾಜಾತಿಯಲ್ಲ (೮೬) - ಆತ್ಮನ ಇರವು ಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ (೮೮) - ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನದೇ - (೯೧) ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವೇ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಇರವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರ (೯೨).

(ಗ) ಬರಿಯ ಇರವು : ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (೯೪) ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ವಿವರ (೯೬) - ಇದುವರೆಗಿನ ಇರವಿನ ವಿಚಾರದ ಸಂಗ್ರಹ (೯೯).

(ಘ) ಇರವಿನ ರೂಪಭೇದಗಳು : ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯಸನ್ಮಾತ್ರನೆಂಬುದು ಸತ್ತಾ ತ್ರಯವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ (೧೦೧) ಎಚ್ಚರದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು (೧೦೧) - ಬರಿಯಿರವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ (೧೦೩)

(ಙ) ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗ : ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಮಾಲಿಕೆ (೧೦೬)- ಬರಿಯ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಭೇದಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೊಣೆ (೧೦೭) - ಬುದ್ಧಿಯು ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲರಿಯದು (೧೧೦) - ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅನಿರ್ಧಾರಿತ ಸ್ವರೂಪದ ನಾಮರೂಪವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯ ಇರವೇ (೧೧೬).

(ಚ) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಇರವು ಒಂದೇ : ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ (೧೧೮) - ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ವಿಶೇಷಗಳು ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ (೧೧೯) - ಕನಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಅವು ಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೂ (೧೨೧) - ಕನಸಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮನೋರೋಗಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬಹುದೆಂಬ ವಾದ (೧೨೪) - ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾಗುವ ದೆಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ನಿರಾಧಾರಕಲ್ಪನೆಗಳು (೧೨೭) - ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಇವೆರಡೂ ಸತ್ಯ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆ ; ಎರಡೂ ಸರಿಸಮಾನ (೧೨೮) - ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಾಲದಸ್ವಭಾವ (೧೩೦) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೇಶ ನಿಮಿತ್ತಬುದ್ಧಿಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ (೧೩೩) - ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನಸು ಗಳಾಗುವವೆಂಬ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷ (೧೩೪) - ಕನಸೆಲ್ಲವೂ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ (೧೩೫) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯ ಉಪಸಂಹಾರ (೧೩೭).

(ಛ) ಬರಿಯ ಇರವಿನ ಸ್ವಭಾವ : ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕಿರುವ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಗಳು - (೧೪೧) - ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಇರವು (೧೪೩) - ಬರಿಯಿರವಿ ನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ, ವಿಕಾರಾವಿಕಾರ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳಿಲ್ಲ - (೧೪೪) - ಬರಿಯಿರವು ವಿಷಯವಲ್ಲ, ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲ (೧೪೬) - ಬರಿಯಿರವು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಲ್ಲ (೧೪೭) - ಇರವು ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಆನಂದರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆ (೧೪೮).

೪. ಅರಿವಿನ ಪರಮಾರ್ಥ

(ಕ) ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು : ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರದ ಹಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ (೧೫೦) - ಅರಿವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅಭಿವ್ಯಾಯಗಳು (೧೫೧) - ಅರಿವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂಬ ವಾದ (೧೫೨) - ವಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾದ (೧೫೪) - ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಗಳು (೧೫೭) - ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯ (೧೬೧) - ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಬಗೆ (೧೬೨) - ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಿ, ಮಿಕ್ಕದ್ದು ವಿಷಯಿಯಾದಾಗಲೂ ವಿಷಯವೇ (೧೬೨) - ಅರಿವಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ (೧೬೪) - ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳು (೧೬೪).

(ಖ) ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳು : ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರವಿನಲ್ಲಿರುವಂತ ಮೂರಂತಸ್ತುಗಳಿವೆ (೧೬೭) - ಅಪಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ, ಅದೂ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ (೧೭೦) - ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ಧರ್ಮವಲ್ಲ (೧೭೦) - ಧರ್ಮಭೂತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು (೧೭೨) - ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ವಿಕಾರಿಯಲ್ಲ, ಅನೇಕವಲ್ಲ, ಸವಿಷಯವಲ್ಲ (೧೭೪) - ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ (೧೭೫) - ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹೊಣೆ (೧೭೬).

(ಗ) ಬರಿಯ ಅರಿವು : ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ರೂಪದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (೧೭೭) - ನಿದ್ರೆಯು ಮರವೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿರುವದೇಕೆ ? (೧೭೮) - ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಬಲ್ಲವೆಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (೧೮೦) - ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ಬರಿಯರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ (೧೮೨)

(ಘ) ಅರಿವಿನ ರೂಪಭೇದಗಳು : ಆತ್ಮನು ಚಿನ್ಮಾತ್ರನೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನತ್ರಯವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ (೧೮೬) - ಬರಿಯರಿವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದ ತರ್ಕವು ಬಾಧಕವಾಗಲಾರದು (೧೮೭).

(ಙ) ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಿಭಾಗ : ಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾದದ ಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಕುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ಜಳ್ಳುತನ (೧೮೮) - ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರದು (೧೮೯) - ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಭಾಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕ (೧೯೧)

(ಚ) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವು ಒಂದೇ : ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯ ವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ (೧೯೨) - ಎಚ್ಚರದರಿವು-ಕನಸಿನರಿವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಭಾವನೆ ಸರಿಯಲ್ಲ (೧೯೩) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕಭಾವವಿರುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆ (೧೯೫) - ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಿರುವದೆಂಬುದೂ ಬರಿಯ ಕನಸೇ, ಇದು ಕನಸೆಂಬ ಅರಿವೂ ಕನಸೇ (೧೯೭) - ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವದೆಂಬ ನೆನಪೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದರ ನೆನಪಲ್ಲ (೨೦೧) - ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಮೃತಿ

ಯಲ್ಲಿರುವ ಅನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪ (೨೦೩) - ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಕನಸಿನ ನೆನಪೆಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ (೨೦೬) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರ ನೆನಪು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮೂಲ (೨೦೮) - ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದೊಂದನ್ನು ನೋಡುವದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಲಾಭ (೨೧೨) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯ ಫಲಿತಾಂಶ (೨೧೫).

(ಛ) ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವ : ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ (೨೧೭) - ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಡಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಶೂನ್ಯಸ್ವರೂಪರೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ (೨೧೮) - ನಿದ್ರೆಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲ (೨೧೯) - ನಿದ್ರೆಯ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬುದಿಲ್ಲ (೨೨೧) - ಬರಿಯರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ (೨೨೪) - ಬರಿಯರಿವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಣತರ್ಕ (೨೨೫) - ಬರಿಯರಿವು ಸವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ, ಗುಣ, ಆಕಾರ - ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಇಲ್ಲ (೨೨೬) - ಬರಿಯರಿವಿನ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶಂಕೆ (೨೨೮) - ಅವಿದ್ಯೆಯ ರೂಪಭೇದಗಳು (೨೨೮) - ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ (೨೩೧) - ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ (೨೩೪) - ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಸಾಧ್ಯ (೨೩೫) - ಪರಮಾರ್ಥದ ಅರಿವಿನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ (೨೩೮) - ಪರಮಾರ್ಥವು ಇರವುಅರಿವುಗಳ ರೂಪವಾಗಿರುವ ದಲ್ಲದೆ ಆನಂದರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿ (೨೩೯).

೧೫೦-೨೪೦

೫. ಸುಖದ ಪರಮಾರ್ಥ

(ಕ) ಆತ್ಮನೇ ಆನಂದವು : ಆನಂದವಿಚಾರದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ (೨೪೧) - ಸುಖದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (೨೪೨) - ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಸುಖದ ತಿರುಳು (೨೪೩) - ಸುಖದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (೨೪೫) ಧರ್ಮಧರ್ಮಿರೂಪವಾಗಿರುವ ಸುಖವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ (೨೪೬) - ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ತಿರುಳೇ ಆನಂದವು (೨೪೮).

(ಖ) ಆನಂದದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ : ಆನಂದದ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳು (೨೫೦) - ವ್ಯವಹಾರದ ಸುಖವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬರಿಯ ಸುಖವೇ (೨೫೧) - ಸುಖದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಮಾಯಿಕ (೨೫೨).

(ಗ) ಬರಿಯ ಆನಂದ : ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಆನಂದರೂಪದ ಆತ್ಮನೇ (೨೫೩) - ಎಚ್ಚರದ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (೨೫೫) - ಸುಖಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ತೋರುವದೇಕೆ ? (೨೫೬).

(ಘ) ಆನಂದದ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳು : ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಮೂರಂತಸ್ತುಗಳೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (೨೫೭) - ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಸವಿಶೇಷತ್ವನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವು ಕಾಣುವದೂ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಗೇ (೨೫೮).

(ಜ) **ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಭಾಗ** : ಸುಖದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ (೨೫೯) - ಸುಖದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ತೊಡಕುಗಳು (೨೫೯) - ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗವೂ ಮಾಯಿಕವೇ (೨೬೦) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಆನಂದವು ಒಂದೇ (೨೬೧) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಆಗುವದಿಲ್ಲ (೨೬೨).

(ಚ) **ಬರಿಯ ಆನಂದದ ಸ್ವಭಾವ** : ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶುದ್ಧಾನಂದ (೨೬೩) - ನಿದ್ರೆಯು ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ (೨೬೪) - ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೂ ಶುದ್ಧಾನಂದದ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ (೨೬೬) - ಬರಿಯ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಣತರ್ಕ (೨೬೬) - ಆನಂದವು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ (೨೬೭) - ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು (೨೬೮)

೨೪೧-೨೬೯

೬. ಉಪಸಂಹಾರ

(ಕ) **ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಸಾರಾಂಶ** : ಸಚ್ಚಿದಾನಂದದರ್ಶನ (೨೭೦) - ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (೨೭೦) - ವೇದಾಂತಿಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷಾಕ್ರಮ (೨೭೧) - ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಸಾರ (೨೭೨) - ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ವಿಭಾಗವೂ ನಿರ್ಭೇದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (೨೭೫) - ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬುದೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ ಮಾತ್ರ (೨೭೬) - ಈಗಿನ ಕ್ಷಣದ ಅನುಭವದ ವಿಮರ್ಶೆ (೨೭೭) - ಇಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ (೨೭೯) - ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ತರ್ಕಾತೀತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವೆನ್ನುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆ (೨೮೦).

(ಖ) **ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನ** : ದರ್ಶನಗಳ ವಿವಾದವೂ ವಿರೋಧವೂ ಕಡೆಗಾಣುವದು (೨೮೨) - ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ (೨೮೩) - ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ತಳಹದಿ (೨೮೫) ನೀತಿಗೆ ಭದ್ರವಾದ ಆಧಾರ (೨೮೬) ಲೌಕಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಬರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆ (೨೮೭) - ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹಾದಿ (೨೮೮).

(ಗ) **ಕೊನೆಯ ಮಾತು** : ಅವಸ್ಥೆಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು (೨೮೮) - ಪರಮಾರ್ಥವು ಅನುಭವೈಕವೇದ್ಯ (೨೮೯) - ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದ ವರ್ಣನೆ - (೨೯೧) ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯತ್ವಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಅವಿರೋಧ - (೨೯೧) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪರಮೋಪದೇಶ (೨೯೩).

೨೭೦-೨೯೪

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨೯೫-೨೯೭

"ಕನಸಿನ ತೊಡಕಿ"ನಲ್ಲಿ ೨೯೯

ಎರಡನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ೩೦೦

ಎರಡನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣದ ಪೀಠಿಕೆ

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಕಾಲುಶತಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪಾದನೆಗೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವು ದೇಶಕಾಲಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದರಹಿತವಾಗಿದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ''ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ'' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಈಗಲೂ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಪಠಿಸಿ ಮನನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಈಗಲೂ ಇದರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಬೋಧಪ್ರದವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಈಗಲೂ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯೆನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರತಿಗಳೆಲ್ಲ ಮುಗಿದುಹೋದವ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಈ ಸಂಸ್ಕರಣ ವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಒದಗಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಶೋಧಿಸಿ ಅಚ್ಚುಮಾಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಧಾನವಿಷಯವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆ ಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ದಿವಂಗತರಾದ ಶ್ರೀ।। ಕೆ.ಎ. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್‌ರವರ ಪ್ರಭಾವವು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದದ್ದೇ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವು. ಓದಗರಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ಅಮೂಲ್ಯ ಸಾಧನವೆಂಬುದ ರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ 'ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ'ವೆಂಬ ಪ್ರಧಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಒಳಭೇದಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರು ವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಧಾರೆಯು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ದಿಂದಲೂ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಾಗಿದ್ದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅದು ನನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಶಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ''ವೇದಾನ್ತಪ್ರಕ್ರಿಯಾಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ'' ಎಂಬ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ನಾನು ರಚಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಅದರ ಒಂದನೆಯ ಸಂಪುಟವನ್ನು ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭೂಮಿಕೆಯೊಡನೆ ಕಾರ್ಯಾಲಯದವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪರಿಚಯವು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ಆಗುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಬಗೆದು ಈ ಸಂಸ್ಕರಣದ ಗ್ರಂಥಶರೀರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರು ತ್ತೇನೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅದರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ಈಗ ಅದರ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವೆನು.

ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಜನರು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ಅನಾತ್ಮದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಬೋಧನಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಬಳಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ''ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'' ಎಂದು ಹೆಸರು.

ಅಂಕಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಹತ್ತು, ನೂರು, ಸಾವಿರ - ಮುಂತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಅಂಕೆಗಳೆಂಬ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಲು ಹಲಗೆ, ಕಾಗದ - ಮುಂತಾದವುಗಳಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಬರೆದು ತೋರಿಸುವರೋ, ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪರಿಚಯವಾದಮೇಲೆ ಅಂಕೆಗಳು ಬರಿಯ ಗುರುತುಗಳೇ ಹೊರತು ನಿಜ ವಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗುವದೋ, ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಅಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ ಅಕ್ಷರಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಕಾಗದ, ಮಷಿ - ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಬರಹದ ಅಕ್ಷರಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಕೊನೆ ಯಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಶಬ್ದಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಲಿಪಿಯ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿ ಕೊಂಡ ಗುರುತುಗಳು ಮಾತ್ರ' ಎಂಬುದೂ ಹೇಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇರುವ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡು ವದಕ್ಕೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿ, ಅದರ ನಿಜವನ್ನು ಬೋಧಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಈ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ 'ಅಧ್ಯಾರೋಪ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಬಳಿಕ ಮೊದಲು ಬೋಧನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ವಿಶೇಷ ರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಿಕೆಗೆ 'ಅಪವಾದ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಾರೋಪಪ್ರಕಾರಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಗಳೊಳಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದವು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕಾರ

ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಕಾರವಿಶೇಷಗಳ ವಿವರವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಕ್ರಮವೂ ಆ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ವಿಷಯ ಗಳ ದಿಗ್ದರ್ಶನವನ್ನು ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾ ಮಣಿಯು ಅಚ್ಚಾದಮೇಲೆ ಈಚೆಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದೇಹೋಗಿದೆಯಾದರೂ ಈ ಸಂಪುಟದ ವಿಚಾರಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದು ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಕಾಲಾವಕಾಶವೂ ಧನಸಹಾಯವೂ ಒದಗಿದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೋ, ಅಥವಾ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೋ ಪ್ರಕಟಿಸ ಬೇಕೆಂದು ಕಾರ್ಯಾಲಯದವರು ಆಲೋಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಬರೆದಿಡುವಷ್ಟು ಆಯುಸ್ಸನ್ನೂ ದೇಹಾರೋಗ್ಯವನ್ನೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನೂ ಭಗವಾನ್ ನಾರಾಯಣನು ನನಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಸ್ಕರಣವನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುವ ಯೋಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಭಕ್ತಮಹಾಶಯರುಗಳಿಗೂ ಅಚ್ಚಿನ ಕರಡುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿರುವ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಪಂಡಿತರು ಹೆಚ್. ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರಿಗೂ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರಕಟನೆಯ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಎಂದಿನಂತೆ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಕಾರ್ಯಕಾರಿಸಮಿತಿಗೂ ನಾರಾಯಣಸ್ಮರಣೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ಈ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸರ್ವಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನೂ ಈ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯಾಲಯದವರಿಗೇ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿ ವಹಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

*****

ಗ್ರಂಥಕರ್ತ

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ,
ವಿಶ್ವಾವಸು ಸಂವತ್ಸರದ
ಫಾಲ್ಗುನ ಬಹುಳ ಬಿದಿಗೆ,
ತಾ|| 8-3-66.

ಒಂದನೆಯ ಮುದ್ರಣದ ಪೀಠಿಕೆ

ಸಕಲಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ವೇದ ಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಆ ನಿರ್ಣಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರಕುವ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ ಬರುಬರುತ್ತಾ ಜನರ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯೂ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ತಮತಮಗೆ ತೋಚಿದಂತೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪಾಡಿಕೆಯು ಹೆಚ್ಚಿ ಕೊಂಡಿತು. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವದ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವವರ ಜಾತಿ, ಕುಲ, ವಿದ್ಯೆ, ಜಾಣತನ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣ ಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕೌಶಲ, ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ, ಯೋಗಮಹಿಮೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಬಹುಕಾಲ ದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡುಬಂದಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಪರಂಪರೆಯ ಹೊಗಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳನ್ನು ಬೆರಗುಮಾಡುವವರು ಹೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಏನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯವೂ ಜನರಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಯಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಡಚಣೆಯು ಬಂದೊದಗಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಒಂದು ತೊಡಕಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ದೈವಾನುಗ್ರಹದಿಂದ ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವು ಎದ್ದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಾನು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾಬಂದಿರುತ್ತೇನೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ಬರೆದಿಟ್ಟಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಸಾರ, ಶಬ್ದಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ, ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಪೀಠಿಕೆ - ಮುಂತಾದವು ಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥಗಳ ಪಠನೆಗೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನುಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆತಂದಿರುವ ಮೂಲಸಹಿತವಾದ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದಗಳ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯೊಂದು ; ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಸಲುವಾಗಿ ಕಥೆ, ಸಂಭಾಷಣೆ, ಹಾಡು, ಪ್ರಬಂಧ - ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಉಡುಪುಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಹೊಸಗ್ರಂಥಗಳ ಮಾಲಿಕೆಯು ಇನ್ನೊಂದು. ಈಗ ಬರೆದಿರುವ "ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯು" ಈ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

---

1. ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯವು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ಭಾರತದೇಶದ ಎಲ್ಲಾ ಸನಾತನ

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಮೂಲಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಮೇಲಿನ ಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಾದಿಗಳ, ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರಗೂ ವಿಚಾರವು ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳಿಂದ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳ ಸ್ಥಾನನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ಕಂಸದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥವು ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ನಂಬುವವರಿಗಾಗಿ ಬರೆದದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಒರೆಗಲ್ಲಿನಿಂದಲೇ ವಾಚಕರು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ, ಕೇವಲ ಪ್ರಾಚೀನರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಪೂರ್ವಪಶ್ಚಿಮದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಮಹನೀಯರೆಲ್ಲರ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವ ಮಹನೀಯರುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಾನು ಸಾಮಾನ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಋಣಿಯಾಗಿರುತ್ತೇನೆ ಆದರೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಮಹಾಶಯರ ಹೆಸರನ್ನು ಎತ್ತದೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ "ವೇದಾಂತ ಅಥವಾ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ" (Vedanta or The Science of Reality) ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು[1] ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀಯುತ ಕೆ. ಎ. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್, ಬಿ.ಎ. - ಇವರ ಉಪಕಾರವು ನನಗೆ ಅನಿತರಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರವರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೂ ಅದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಿರುವ ಸೂಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ಮನಗಂಡೆನಾದರೂ ಶ್ರೀಯುತ ಅಯ್ಯರ್‌ರವರು ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಮನನಕ್ರಮವು ನನ್ನ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದಿಂದಲೂ ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷುಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ

ಫರ್ಮಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸೌಕರ್ಯಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯಗಳ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯನ್ನೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರವನ್ನೂ ಪುರಾತನಗ್ರಂಥಗಳ ಶೋಧನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವವರಿಗಾಗಿ ಹೊಸ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳ ಮಾಲಿಕೆ ಯೊಂದನ್ನೂ ಈಚೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

1. ಈ ಇಂಗ್ಲಿಷುಗ್ರಂಥದ ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಈಚೆಗೆ (1991) ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷ, ಅ.ಪ್ರ.ಕಾ.

ಎಷ್ಟೋ ವಿಚಾರಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅನುವಾದವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುವಹಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಿಜ್ಞರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇನೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಮೂಲಗಳು ಉಪಜೀವ್ಯವಾಗಿವೆಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ನಾನೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಣೆಗಾರನಾಗಿರುತ್ತೇನೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದದರ್ಶನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥ, ಅರಿವಿನ ಪರಮಾರ್ಥ, ಸುಖದ ಪರಮಾರ್ಥ - ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೊಂಡು ಓದುಗರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ದರ್ಶನದಮೇಲೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವರು ಹಿಂದೆ ಹಾಕಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನು ಮೇಲೆಯೂ ಹಾಕಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪಿತಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಅವಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೇನೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀ।। ಕೆ. ಎ. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್‌ರವರು ಬರೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥವು ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯೂ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ ಬರೆದದ್ದಾದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬರೆದಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ''ವಿಷಯಪ್ರವೇಶ''ವೆಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೂ ''ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರ'' ವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೂ ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಓದುವವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನು ಸರಿಸಿರುವ ಮನನಮಾರ್ಗದ ರಹಸ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿದೇಬಿಡುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಗ್ರಂಥದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವದೆಂದು ನಂಬಿರುತ್ತೇನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ವಿಭಾಗದ ರೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು 'ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಧ್ಯಾಯ ಗಳನ್ನು **'ಪ್ರಕಾಶ'** ಎಂದು ಕರೆದು ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ **'ಕಿರಣ'**ಗಳೆಂದೂ ಒಳವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಝಳುಕುಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾಶಗಳಿಗೂ ಕಿರಣಗಳಿಗೂ ಝಳುಕು ಗಳಿಗೂ ತಕ್ಕ ತಲೆಬರಹಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ ಒಂದೊಂದು ಝಳುಕಿನ

ಸಾರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಝಳುಕಿಗೂ ಕ್ರಮಸಂಖ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮುಂದೆ ಬರುವ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಹಿಂದೆ ನಡೆದಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲಿಸುವಂತೆ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರವು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮೀರಿದ ವಿಷಯದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ವಿಚಾರಗಳು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಹೊಚ್ಚಹೊಸವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಓದುಗರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಕುಂಠಿತವಾಗುವ ಸಂಭವವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದಲೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ತೆಗೆದಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಸವಿಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳಿಂದ ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪುನರುಕ್ತಿಯ ದೋಷವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನರ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಉಂಟು. ''ನ ಪುನರುಕ್ತತಾ ಮಹಾ೯ ದೋಷಃ । ಬಹುಕೃತ್ವೋಽಪಿ ಪಥ್ಯಂ ವದಿತವ್ಯಂ ಭವತಿ । ಗ್ರನ್ಥಗೌರವಭಯೇನ ಪುನರುಕ್ತಂ ನೇಚ್ಛನ್ತಿ । ಅರ್ಥಗ್ರಹಣಾದ್ಧಿ ಭವೇತ್ ತತ್ಪುನಃಪುನರಭಿಧೀಯಮಾನಂ ಬಹುಮನ್ಯನ್ತ ಏವ'' (ಶಾ.ಭಾ. ೪-೨-೧೩. ಪುನರುಕ್ತಿಯೆಂಬುದೇನೂ ದೊಡ್ಡದೋಷವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪಥ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಬಹಳಸಲವೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥವು ದೊಡ್ಡದಾದೀತೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಯು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ದೊಡ್ಡವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಅರ್ಥವು ಹಿಡಿಯುವಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ) - ಎಂದು ಜೈಮಿನಿಗಳ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿರುವದು ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರದಂಥ ಗಹನವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬರೆದದ್ದು ? - ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಯಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಬಾರದೋ, ಅಥವಾ ಬಂದರೂ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದುವಷ್ಟು ಭಾಷಾಪರಿಚಯವು ಸಾಲದೋ, ಅವರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗುವದು ಯಾರಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವಚನಗಳ ಗಡಿಬಿಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿನೋಡಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದಿಕ್ಕುತೋಚದೆ ಹೋಗಿರುವದೋ, ಯಾರಿಗೆ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ತರ್ಕದ ಬಲದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತವಕವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದೋ, ಯಾರಿಗೆ

ಭಾಷಾಸೌಂದರ್ಯ, ಕವಿತಾಚಾತುರಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಕ್ಷೇಪದಿಂದ ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲವೋ, ಅಂಥವರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಗ್ರಂಥವೂ ರುಚಿಸಲಾರದು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದಿ ಯಾರ ಮನಸ್ಸು ಸೋತಿರುವದೋ, ಬಗೆಬಗೆಯ ವಾದವಿವಾದಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರವಾಗದೆ ಯಾರ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಶಾಂತಿಯು ದೊರೆತಿಲ್ಲವೋ, ಯಾರು ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕವಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ತತ್ತ್ವವೆಂಬ ಕಸ್ತೂರಿಯ ಪರಿಮಳವೇ ತಮಗೆ ಬೇಕೆಂದು ಹಾತು ವರಿಯುತ್ತಿರುವರೋ, ಅಂಥವರಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸವಿ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಸಾಧನಭಾಗವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುವದೋ, ಯಾರಿಗೆ ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದ ನಿರ್ಣೀಯ ವಾಗಿರುವ ಪರೋಕ್ಷವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಅನುಭವಾನುರೂಢ ವಾಗಿರುವ ಅಪರೋಕ್ಷತತ್ತ್ವವೇ ಬೇಕೆನಿಸಿರುವದೋ, ಅಂಥವರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಾಗಿರುವದು. ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ - ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತಾವು ಆಯಾ ಆಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯಪರಂಪರೆಯವರ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೇವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ದುರಭಿಮಾನದಿಂದ ಮೆಚ್ಚುವ ಚಟಕ್ಕೆ ಬಲಿಬೀಳದೆ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಎಂಥವರು ಹೇಳಿದರೂ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯಾರು ತವಕಿಸುತ್ತಿರುವರೋ, ಅವರಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸುಖಪ್ರವೇಶವು ದೊರೆಯುವದು. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ದ್ವಿಜರಿಗೆ ಹೇಗೋಹಾಗೆ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತ್ಯಾದಿಗಳ ಅರ್ಥದ ಚರ್ಚೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಏರ್ಪಡುವ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೇ ತಿಳಿಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಜ್ಜು ಗೊಳಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರು ಕಬ್ಬಿನ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಆಲೆ ಮಾಡಿರುವ ಬೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಕ್ಕರೆಯನ್ನೂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಯಕ್ಕೆ ಕೊಂಡು ಸವಿಯುವ ಜಾಣರಂತೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಮೃತವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸವಿಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವು ಯಾರೊಬ್ಬರ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ವತ್ತಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ವಿಚಾರದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಆನಂದಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ಈ ಜೀವನದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಅದರ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ನಲಿಯಬೇಕೆಂಬ ಬಲವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವದೋ, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಅಂಥವರಿಗಾಗಿಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥವು ಯಾವ ಜನರಿಗೆ ರುಚಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ - ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಯಾರು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಪರಮತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವರೋ, ಯಾರಿಗೆ ವಾದವಿವಾದಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೋ, ಅಂಥ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಇದು ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನೇ ಕಾಣುವವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೆಲ್ಲಿರುವದು ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಯಾರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೂ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅಥವಾ ಯಾರಿಗೆ ವಾರ್ಧಕವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಕುಂದಿಹೋಗಿರುವದೋ, ಅವರಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಸವಿಹತ್ತುವದಿಲ್ಲ. ಯಾರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೂ ಮೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇಲ್ಲವೋ, ಅಥವಾ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರು ಏನೂ ಅರಿಯದ ಪ್ರಾಕೃತಜನರಾಗಿಯಾದರೂ ಇರಬೇಕು, ಅಥವಾ ವಿಷಯಾಸಕ್ತರಾಗಿಯಾದರೂ ಇರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವಿಚಾರದಿಂದ ತೃಪ್ತರಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಗುರುಹಿರಿಯರು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಸಮಾಧಾನಹೊಂದುವವರಾಗಿಯಾದರೂ ಇರಬೇಕು. ಪ್ರಾಕೃತರಿಗೂ ವಿಷಯಾಸಕ್ತರಿಗೂ ಯಾವ ವಿಚಾರಗ್ರಂಥವೂ ರುಚಿಸಲಾರದು ; ಅವರನ್ನು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಮಾತೆಯೇ ದುಃಖಿ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬ ಕೋರಡೆಯ ಪೆಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊಸೆದೆಬ್ಬಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಾಧುಸಂತರ ಓವೋಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರು ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನರಾಗಿರುವರೋ ಅವರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮತಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡವರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ, ಅಂಥವರಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಬುದ್ಧಿಯೋಗವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟೇ ಕೊಡುತ್ತಾನೆಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಕರಾದ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ನಂಬಲೂಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಜನರಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶಾಂತಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು ವಿಕ್ಷೇಪವೇ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಜನರಿಗಾಗಿಯೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ರಚಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಯಾರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಪಸಿದ್ಧಾಂತ

ವೆಂದೂ ದುರಭಿಮಾನವು ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿರುವದೋ, ಅಂಥವರಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ರುಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಈ ತರಗತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಶುದ್ಧನಾಸ್ತಿಕರು ; ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೆಂಬುದು ಸೋಮಾರಿಗಳ ಕೆಲಸವೆಂದೂ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅದು ತಪ್ಪಿಸುವದೆಂದೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಮತಾಂಧರು. ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮತಾಚಾರ್ಯರುಗಳು ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕಲೇ ಆರದೆಂದೂ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಲ್ಲ ನರಕಪಾತಕ್ಕೆ ದಾರಿಯೆಂದೂ ಅವರ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಪಂಡಿತಂಮನ್ಯರು. ಅವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಿರ್ಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಎಲ್ಲರ ಬಾಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲೆವೆಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯೊಂದು ಅವರಲ್ಲಿ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಇವರೇ ಮೊದಲಾದ ಈ ಮೂರನೆಯ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಯಾರಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಎಂದಿಗೂ ರುಚಿಸಲಾರದು. ಅವರು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ಕಂಡರೆ ಕಿಡಿಕಿಡಿಯಾಗುವರು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಓದುವವರು ಈ ಬಗೆಯ ಜನರ ಬಯ್ಗುಳಿಗೆ ಅಂಜಬಾರದು ; ಅವರು ಹೇಳುವ ಯುಕ್ತವಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಕೇಳಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಅವಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಮಗೆ ಪರಿಹಾರವು ತಿಳಿಯದಷ್ಟು ಕಠಿನವಾಗಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಯಾವವಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ತಿಳಿದವರಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಈ ಗ್ರಂಥದ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಅಂಥ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಇವನು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸೇವೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಿಷ್ಟೇ ಬರೆದಿದೇನಾದರೂ ವೇದಾಂತದಿಂದ ಸಾಧಕರಿಗೂ ಅದನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಂಬುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರಿಗೂ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದುಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ನಂಬಬಾರದು. ಇದರ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವೆನು. ವೇದಾಂತವು ಜನಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದು ಅದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತೆಂದು ನಂಬಿರುತ್ತೇನೆ.

ವಿಷುಸಂವತ್ಸರ,
ಭಾದ್ರಪದ ಶು॥ ೪
೧೯೪೧

ಗ್ರಂಥಕರ್ತ.

*****

ಸಂಕೇತಗಳ ವಿವರ

ಸಂಕೇತ	ವಿವರ
ಈಶ.	ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಉಪ. ಪದ್ಯ.	ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿ - ಪದ್ಯ
ಐ.ಭಾ.	ಐತರೇಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ
ಕ.	ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು
ಕೇ.	ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು
ಗೀ.	ಭಗವದ್ಗೀತೆ
ಗೀ.ಭಾ.	ಭಗವದ್ಗೀತಾಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ
ಗೌ.ಕಾ.	ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಗಳು
ಛಾಂ	ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ತೈ.	ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು
ನೈ.ಸಿ	ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ
ಬೃ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಬೃ.ಭಾ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ
ಬೃ.ವಾ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ ವಾರ್ತಿಕ (ಸುರೇಶ್ವರಕೃತ)
ಬ್ರ.ಸೂ.	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು (ಬಾದರಾಯಣಕೃತ)
ಮಾಂ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಮಾಂ.ಕಾ.ಭಾ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ
ಮುಂ.	ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಸೂ.ಭಾ.	ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ

ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟನೆಗೆ ಧನಸಹಾಯವನ್ನು ನೀಡಿದ ಮಹನೀಯರುಗಳು

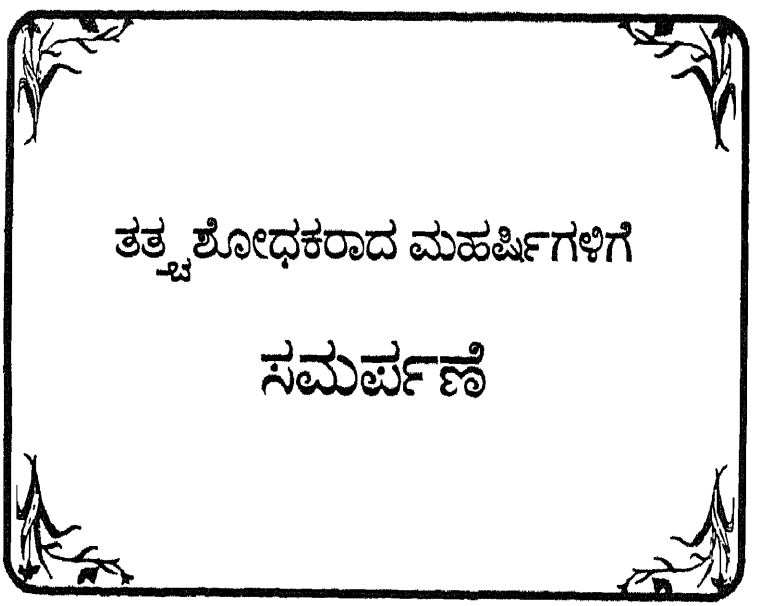
ಶ್ರೀಯುತರುಗಳಾದ

೧. ಸೀತಮ್ಮ-ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಛಾರಿಟಬಲ್‌ಟ್ರಸ್ಟ್,	ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ	ರೂ.	೬೦,೦೦೦/-
೨. ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಕಿರಿಯ ಪುತ್ರಿ ಸುಕನ್ಯಮ್ಮ ನವರ ಸ್ಮರಣಾರ್ಥ ಮಕ್ಕಳ ಸೇವೆ	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೧೦,೦೦೦/-
೩. ಶ್ರೀಮತಿ ಆರ್. ಶಾರದ	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೧೦,೦೦೦/-
೪. ಕೆ. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೧೦,೦೦೦/-
೫. ಕೆ.ಎಸ್. ರಾಜರಾವ್ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೧೦,೦೦೦/-
೬. ಕೆ.ಟಿ. ಅನಂತಸುಬ್ಬರಾವ್	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೧,೦೦೧/-
೭. ಹೆಚ್.ಎನ್. ವಿಶ್ವನಾಥ್	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೧,೦೦೦/-
೮. ಎ.ಎಸ್. ಕಾಮತ್ (ತಂದೆ ಶೇಷಗಿರಿ ಪಿ. ಕಾರಂತ್ ಮತ್ತು ತಾಯಿ ಸರಸ್ವತಿ ಎಸ್.ಕಾಮತ್ ಇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ)	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೫೦೦/-
೯. ಜಿ.ಎ. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣರಾವ್	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೫೦೦/-
೧೦. ಬಿ.ಆರ್. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ (ಗಜಾನನ)	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೨೫೧/-
೧೧. ಡಿ.ಕೆ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೨೫೧/-
೧೨. ಡಾ : ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಮ್	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೨೫೧/-
೧೩. ಆತ್ಮಾರಾಮಯ್ಯ	ಬೆಂಗಳೂರು	ರೂ.	೨೫೧/-
೧೪. ಶ್ರೀಮತಿ ಒ.ಆರ್. ಲಲಿತಮ್ಮ	ಮದನಪಲ್ಲಿ	ರೂ.	೨೫೧/-
೧೫. ಎಮ್.ಎಸ್. ಶಶಿಧರ (ಅವಧಾನಿಗಳು)	ಮತ್ತೂರು	ರೂ.	೨೫೦/-
೧೬. ಪಿ.ಆರ್. ನಂಜುಂಡಯ್ಯ	ಮಧುಗಿರಿ	ರೂ.	೨೫೦/-
೧೭. ಲೆ|| ಕ|| ಎನ್. ಶ್ರೀನಾಥ್ (ತಂದೆ ದಿ|| ಜಿ.ಎಸ್ ನಂಜುಂಡರಾವ್ ನೆನಪಾಗಿ)	ಜಲಂಧರ್	ರೂ.	೨೫೦/-
	ಒಟ್ಟು	ರೂ.	೧,೦೫,೦೦೬/-

ಮೇಲ್ಕಂಡ ದಾನಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾದ ವಂದನೆಗಳು.

ಓದುಗರಿಗೆ ವಿನ್ನಹ

ಮಹಾಶಯರೆ, ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಯಾವ ಕೆಲಸದ ಗಲಾಟೆಯೂ, ಕಿರುಕುಳ ಚಿಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸು ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಲಿಯುವಂತೆ ಇರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಓದಿರಿ. ಇದು ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇದನ್ನು ಓದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ವಿಷಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹಗುರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತುವದು, ಓದಿದ ಆನಂದವೂ ದಕ್ಕುವದು.


ತತ್ತ್ವಶೋಧಕರಾದ ಮಹರ್ಷಿಗಳಿಗೆ
ಸಮರ್ಪಣೆ

।।ಓಮ್।।

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ

೧. ವಿಷಯಪ್ರವೇಶ

'ಇರುವದೊಂದನ್ನೇ ತಿಳಿದವರು ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವರು' - ಋಗ್ವೇದ

(ಕ.) ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ

೧. ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೇನು ?

ಮಾನವನು ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದಿಂದ ಹವಣಿಸುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ''ಈ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವಕ್ಕೂ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವುಂಟೊ, ಅಥವಾ ಇದು ಹೇಗ ತೋರುತ್ತಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದನ್ನು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಬೇಕೂ ? ಇದೆಲ್ಲದರ ಇರವಿನ ನಿಜವೇನು ? ಇದನ್ನರಿಯುತ್ತಿರುವ ನನ್ನ ಮತ್ತು ನನ್ನಂಥ ಚೇತನಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವಿನ ನಿಜವೇನು ? ಜಗತ್ತೆಲ್ಲದರ ಇರವಿಗೂ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಅರಿವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಂಡಾಗ ನನಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಸುಖವೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ದುಃಖವೂ ಆಗುವದಲ್ಲ, ಈ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಬುಡವು ಯಾವದು ? ನಾನೂ ನನ್ನಂತೆ ಇರುವ ಉಳಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಇಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಸುಖವುಂಟಾಗುವಂತೆಯೂ ದುಃಖವುಂಟಾಗದಂತೆಯೂ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತು ವಳಿಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಲಿರುವೆವಲ್ಲ, ಈ ಹವಣಿಕೆಯ ಗುಟ್ಟೇನು ?'' ಹೀಗೆಲ್ಲ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿದಾನೆ, ತನಗೆ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ತಿಳಿಯಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹೇಳುವದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ, ಹೀಗೆ ಅನೇಕರು ಹೇಳಿ ಕೇಳಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸಿ ಬರೆದಿಡುತ್ತಿದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕೂಡಿಹಾಕಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ರಾಶಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು. ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು, ತತ್ತ್ವವನ್ನು - ಎಂದರೆ ಜಳ್ಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಗಟ್ಟಿಯನ್ನು - ಕಂಡುಹಿಡಿದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದ.

೨. ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವೇನೆಂಬುದು ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ :

ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ವಿಷಯವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಐಕಮತ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದೇವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವರೆಲ್ಲ ತಾವು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದರ್ಶನವೆಂದೇ ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ದರ್ಶನವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ಕಂಡದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬುದೇ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ ; ಆದರೆ ಯಾವ ದರ್ಶನಗಳೂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ್ದನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಯಾ ದರ್ಶನದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಭಜನೆಮಾಡಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಕಾರರಾಗಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಲಿ ಏಕಕಂಠರಾಗಿ ಇದೇ ಕಡೆಯ ತೀರ್ಪು ಎಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರ ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ''ಕಪಿಲರು ಸರ್ವಜ್ಞರಾದರ ಕಣಾದರು ಅಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸರ್ವಜ್ಞರಾದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು ?'' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬ ಅಭ್ಯುಪಗಮದಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮಾತಾದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಲಿಲ್ಲ ; ನೈಯಾಯಿಕರು, ಜೈನರು, ಬೌದ್ಧರು - ಮೊದಲಾದವರು ಕೂಡಲೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ಈಗಲೂ ಹಲವು ಎದುರಾಳಿಗಳು ಇದ್ದೇಇರುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ 'ದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಮಾತು ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುವ ಬದಲು ತಮತಮಗೆ ಕಂಡಂತೆ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಹಾಡು. ಒಟ್ಟು ಜ್ಞೇಯರಾಶಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಯಾವದಾದರೊಂದಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಫಿಲಾಸಫಿ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಮಾಡಿ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿದ್ದೇ ಅವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇಂಥಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲುಗಡೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಬಲತರ್ಕವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದವರು ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು 'ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕುವದು ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಲಭವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳು ಆ

ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿವೆ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿವೆ. ಅಂತೂ ಎಲ್ಲವೂ ತರ್ಕದಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದೆಂಬ - ಅಂಗೀಕಾರವು ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಮಾನಧರ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈಗ ಎಷ್ಟೋ ದರ್ಶನಗಳು ಅದರ್ಶನವಾಗಿ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ಓದುವ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತವೆ. 'ಫಿಲಾಸಫಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು 'ವಿದ್ಯಾ ಪ್ರೇಮ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಗಿಂತಲೂ ತರ್ಕದ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು. ಇರಲಿ. ಇತ್ತೀಚಿಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವು ಪರೀಕ್ಷಣ - ಪ್ರಯೋಗ - ಸಂವಾದೀಕರಣ ಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಯಾವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತನ್ನ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಾರದೆಂದು ಅವರು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎದುರಿಗಿರುವ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ಈಗಿನ ಜನಜೀವನವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕರ್ತವ್ಯವು, ಪುರುಷಮತಿಯಿಂದ ಊಹಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಕೂರುವದು ಎಂದಿಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವೆನಿಸಲಾರದು - ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯವೇನು ? - ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಮ್ಮತ ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಒಟ್ಟೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನಂದರೆ, ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಎಷ್ಟೋ ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಗೊತ್ತೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿಲವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಬಂದಿದೇವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನವನ ಅಲ್ಪಮತಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಯವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆದೀತೆ ? ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಒಂದಂಶವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಒಟ್ಟು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥವಾದೀತು ? ಮಾನವನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ತಪಸ್ಸು, ಯೋಗ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳು ಆಗುವವೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆ

ಯಿದೆ ; ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಮೇಲಲ್ಲವೆ, ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಮಾರ್ಥನಿಶ್ಚಯವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದು ? ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥ ದರ್ಶನವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂಬುದು ಹುಚ್ಚುಮಾತು. ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ತರ್ಕಶುದ್ಧ ವಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ **ಪರ ಮಾರ್ಥದರ್ಶನವು** ; ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಒಟ್ಟೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದು ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆಯೇ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯ. ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥತಃಸಿದ್ಧವೆಂಬಂತೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ - ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ನಿಜ ವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಕೆಲವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಇದರಜೊತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ - ನೈತಿಕ - ಭಾವನೆಗಳ ನಿಜವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಟ್ಟಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದೇ ಅದರ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತೆಕೆಲವರು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವೇನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇನ್ನೂ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ವಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೩. ದರ್ಶನಕಾರರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲ :

ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮತಭೇದವಿರುವಂತೆಯೇ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಮತಭೇದವು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲ ದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಮತಗ್ರಂಥ ವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತರ್ಕಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ತ್ಯರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದರು ; ಈಗಲೂ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದವರು ಕೆಲವರು ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಕಾರರ ಸರ್ವಜ್ಞತೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿವಾದವುಂಟಾದಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಮತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಅಗ್ರಪೀಠಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ದ್ದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡ ಈಗಿನ ಅನೇಕರು ವಿಜ್ಞರು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅನುಭವವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂತಲೂ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ತರ್ಕವೇ ಪ್ರಧಾನಸಾಧನ ವಾಗಿರಬೇಕಂತಲೂ ತೀರ್ಮಾನಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕಾನುಭವಗಳಿಗೆ ದೇಶ ಕಾಲಜಾತಿಮತಕುಲಾದಿಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಶಬ್ದಾದಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗಲೂ ಇವೆರಡನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬರು

ವದರಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೇ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸಾಧನೆಗಳೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹೊರಟಿರುವವರು ಕೂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಖಂಡನೆಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತಮತಮಗೆ ಒಪ್ಪಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತುರುಕಿಸುತ್ತಿದಾರೆ.[1] ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶಗಳಂತೆ ಪಶ್ಚಿಮದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯಮತ್ಯವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಇದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಭವ ವೆಂದರೆ ಯಾವದು ? ಯುಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಯಾವವು ? ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೆ ಯಾವದನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ? ಒಂದು ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಸವಿಮರ್ಶವಿಚಾರವನ್ನು ಈವರೆಗೂ ಮಾಡಿರುವಂತೆಯೇ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಿಚಾರಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ತೊಂದರೆಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ :

ಈಗ ನಾವು ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವದರ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ, ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ ಸಾರಿರುವ ದರ್ಶನವು ಒಂದುಂಟು. ಆ ದರ್ಶನವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಈಗಿನ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ನ್ಯೂನತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪೂರ್ಣಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಹೊಂದಬಹುದೆಂಬ ಭರವಸೆಯು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ದರ್ಶನದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ದರ್ಶನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತಗಳೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಿರುವದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

1. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಡಾಕ್ಟರ್ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ರವರು ಬರೆದಿರುವ "The Regin of Religion in Contemporary Philosophy" ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರಿಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ದರ್ಶನವು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಇದರ ತತ್ತ್ವವು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಲಿ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತನ್ನಾಗಲೀ ನಂಬಬೇಕಾದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮನಗಾಣಬೇಕಾದದ್ದಾ ಗಿರುವದಿಲ್ಲ (ನೈ. ೪-೧೯). ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ತಟ್ಟನೆ ತೋರಬಹುದಾದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸತ್ತರ್ಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗುವಂತೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ವೇದಾಂತದರ್ಶನವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪರಮಾನುಭವವನ್ನೂ ಪರಮಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಹಾಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವದರಿಂದ ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕುತೂಹಲಪಡುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನ ವುಂಟು. ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿರುವವರಿಗೆಕೂಡ ಆ ಗ್ರಂಥ ಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವವೆಂಬು ದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಸಿ ಅಧ್ಯಾಯಾದಿಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾಹೋಗಿರು ವದರಿಂದ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ವಾಕ್ಯವೆಂಬ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ನಂಬಲೇಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಮಾಣವಚನವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ವಚನಗಳ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ , ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

೫. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂಬು ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಪುರಾಣಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದೇವಲೋಕದ ಚಿಂತಾಮಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಅದು ಯಾರು ಏನನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವರೋ ಆ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯು ತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು, ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಒಂದೇ ಒಂದೆಂದು ಕೆಲವರು, ಅನೇಕವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು, ನಾನಾ ಗುಣ ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು, ಯಾವ ಗುಣವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಕೆಲವರು, ಕ್ರಿಯಾಸಹಿತವಾದದ್ದೆಂದು ಕೆಲವರು, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ಜ್ಞಾನಾ

ರೂಪವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಅರ್ಥರೂಪವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಕಾರಣರೂಪವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಕಾರ್ಯಕಾರಣವರ್ಜಿತವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಸುಖರೂಪವೆಂದು ಕೆಲವರು, ದುಃಖರೂಪವೆಂದು ಕೆಲವರು, ನಾನೆಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು, ನಾನು ನೀನೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ರೂಪವೆಂದು ಕೆಲವರು, (ಐ. ಭಾ. ೨-೧-೧) ಹೀಗೆಲ್ಲ ವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೂ ಮತ್ತ ಬೇರ ಬಗೆಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ಚಿಂತಾಮಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರ ತಪ್ಪೇನು ? ಆದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದ ಇರಬೇಕಂದು ಎಲ್ಲಾ ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ವಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಏನೋ ದೋಷವಿರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದ. ಆ ದೋಷವು ಅವರವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ವಾದಿಗಳು ಯಾರೂ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸದ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಮತಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುವವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರ.

ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ, ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ - ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಉಂಟು. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬಿ, ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೂಡ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಂಬಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕರ್ಮ, ಜೀವ, ಸಂಸಾರ, ಸೃಷ್ಟಿ, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಲೋಕಾಂತರ - ಮುಂತಾದ ವಾದಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಪರಮಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದಲೇ ಒಮ್ಮತವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ಅದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ. ಭಾ. ೨-೧-೨೦), 'ಬೆಂಕಿಯು ತಣ್ಣಗಿದೆ, ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ನೂರು ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರವು' (ಗೀ. ಭಾ. ೧೮-೬೬) - ಎಂದು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ''ಉಪಾಸನೆಯ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೪-೪), ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯವೇ ಅಲ್ಲದ ಅನುಭವವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ'' (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೨) ಎಂದು ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ

ಅನುಭವವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಿದಮೇಲೆಯೇ ಕೇವಲ ಅದೃಷ್ಟವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕರ್ಮ - ಸಂಸಾರಾದಿವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಅದ್ವೈತಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು[1] ಹೇಳುವ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸುವೆವು. ವೈದಿಕಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರಲಿ, ಅನ್ಯಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರಲಿ, ಅಥವಾ ಯಾವ ಧರ್ಮಪಂಥವನ್ನೂ ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಚಾರಕರೇ ಆಗಿರಲಿ - ಎಲ್ಲಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೂ ಈ ಭಾಗದ ತೀರ್ಪುಗಳು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥವವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾಗದ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಂಡ ಬಳಿಕ ಈ ದರ್ಶನದಂತೆ ನೀತಿ, ಮತ, ಸಮಾಜ, ರಾಜಕಾರಣ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೂ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ಅವಿರೋಧವಾಗಿ, ಸರ್ವಾನುಮತದಿಂದ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೬. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿ :

ವೇದಾಂತಿಗಳು ತಾವು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡು ತ್ತಿರುವೆವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ದೋಷದಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಲಾರದೆ ಇರುವರೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರಷ್ಟೆ ? ಅವರು ಹೇಳುವ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದೇನೂ ಲೋಕವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಿಚಿತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಇರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಬಗೆಯದು. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರ, ನಿದ್ರೆ, ಕನಸು - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಅನುಭವಿಸು ತ್ತಿರುವೆವು. ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಅನುಭವವು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾನವರು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ನಿದ್ರೆಬೇಡ, ಕನಸು ಬೇಡ, ಎಚ್ಚರವೊಂದೇ ಸಾಕು - ಎಂದು ಯಾವನಾದರೂ ಹಟಹಿಡಿದರೂ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅದೇಕೊ, ಜನರು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದರವನ್ನಿಟ್ಟು

---

1. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕಾರಭೇದಗಳಿದ್ದವು, ಈಗಲೂ ಕೆಲವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ವೇದಾಂತ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ.

ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅದು ಅವರ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇನೋ ಸಾಕಾದರೂ ಎಚ್ಚರವೊಂದೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಹೇಳಲಾರರು. ಮನುಷ್ಯನ ಆಯಸ್ಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳ ಸಾಲಿನಿಂದಲೇ ಅಳೆಯತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ ; ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ ಮಿಕ್ಕದೇಶಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ದರ್ಶನಕಾರರು ವೇದಾಂತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೆ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ವಿಚಾರಕರೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ ; ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದವುಗಳೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೀಳಂತಸ್ತಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಎಣಿಸಿದವರುಂಟೇ ಹೊರತು ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸಮಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಮೇಲೆ[1] ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ದರ್ಶನಕಾರರು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಶೇಷವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಸರ್ವರ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮಾಡುವ ಈ ಸುಲಭವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಎಂಥ ಘನವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂಥವು ಹೊರಡುವದು, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂಥ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಮಹಾಪ್ರಯೋಜನವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದಿಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹೇಳಿಬಿಡುವೆವು.

೭. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪ :

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶ್ವದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿನ, ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿರುವ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟುಬೀಳದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನೂ

1. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾರೋಪಮಾಡಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದೆಂಬ ಆಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು. ಇದೇ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕಾರವು ಮಾತ್ರ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ೧೬ನೆಯ ಝಳಕನ್ನೂ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ತನಗೆತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಎಲ್ಲವೂ ಅದರ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಹೊಳೆಯುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು **ಜ್ಯೋತಿ, ದೇವ, ದೇವತೆ** - ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ **ಅಕ್ಷರ**ವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಸರು. ಹೀಗೆಯೇ **ಪ್ರಾಣ** (ಎಲ್ಲವೂ ಜೀವಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು), **ಆಕಾಶ** (ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದು) ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉಂಟು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಸ್ವಭಾವವು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಸುವ ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ವಾಚಕರನ್ನು ನಾವು ಇಷ್ಟು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ : ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೇ ಇರಲಿ, ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೇ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿರುವ ಕೆಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳಿದರೆ ವೇದಾಂತಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ''ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ, ಅನಂತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ'' (ತೈ. ೨-೧) ; ''ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ'' (ಬೃ. ೩-೯-೨೮) ; ''ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ'' (ಬೃ. ೧-೪-೧೦) ; ''ನೀನು ಅದಾಗಿರುತ್ತೀಯ'' (ಛಾ. ೬-೮-೭) ; ''ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ'' (ಬೃ. ೨-೫-೧೯, ೪-೪-೫) ; ''ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ'' (ಮಾ. ೨ ; ಮುಂ. ೨-೨-೧೧), ''ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ'' (ಕ. ೨-೧-೧೧) - ಇಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಂತೆ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಚೇತನಾಚೇತನ ರೂಪವಾದ ವಿಭಾಗವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇದಲ್ಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮಗಳಿಗಿರುವ ಭಾವನೆಯ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಅಳತ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಹುಚ್ಚರ ಹರಟೆಗಳಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾತ್ರ 'ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ' ಇದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಮನಗಾಣಬಹುದು' ಎಂದು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ನುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿ

ಅದರವುಳ್ಳವರೆಲ್ಲರೂ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನ

೮. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಫಲಗಳು :

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದೇ ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಅದರಿಂದ ಶೋಕಮೋಹಗಳು ತೊಲಗುವವು, ಸಂಶಯಗಳು ಅತ್ತ ಸರಿಯುವವು, ದುಡಿದುಡಿದು ಬೆಂಡಾಗುತ್ತಿರುವವರ ಆಯಾಸವು ಪರಿಹಾರವಾಗುವದು, ಹೆದರುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಭಯವು ಬಯಲಾಗುವದು, ದುಃಖಿತರಾದವರಿಗೆ ದುಃಖವು ದೂರವಾಗುವದು, ಬಡವರಿಗೆ ಭಾಗ್ಯವು ದೊರಕಿದಂತಾಗುವದು, ಹೇಡಿಗಳಿಗೆ ಧೈರ್ಯವು ಮೈಗೂಡಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಸಕಲಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೆಲುವಾಗುವದು, ಸಕಲ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳೂ ಕೈಗೂಡುವವು. ಇದೇನೂ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಹರ್ಷಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು, ಕೂಡಲೆ ಇದರ ನಿಜವು ಮನದಟ್ಟಾಗುವದು. ಅವರುಗಳು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರು, ರಾಜಾಧಿರಾಜರೂ ಅವರನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಐಶ್ವರ್ಯವಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರವಾಗಲಿ ವಿಷಯಭೋಗವಾಗಲಿ ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಲಾಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇನೂ ಅವರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ನಗರವಾಸವನ್ನು ತೊರೆದು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ನಿತ್ಯಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅತಿಥಿಗಳಾಗಿ ಬಂದ ರಾಜರುಗಳಿಗೂ ಅವರ ಪರಿವಾರಕ್ಕೂ ತಕ್ಕ ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿ ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅರಿಯದ ನಮಗೆ ಅದೆಲ್ಲ ಈಗ ಕಟ್ಟು ಕಥೆಯೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದಿರಲಿ, ಲೋಕಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪೂಜ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಾಧನಗಳೂ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವರು ಎಂಥ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರಬೇಕಾಯಿತು ?

೯. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಆಸುರತ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ದುಃಖದಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಿಸುವದು :

ಜನರಿಗೆ ಆಗುವ ಸಕಲದುಃಖಗಳಿಗೂ ಸರಿಯಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡದೆ ಶರೀರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೇ ಸಕಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಉಂಟಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಪರಮಮಂಗಲ ರೂಪವಾದದ್ದೆಂದೂ ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಆ ಮಹಾತ್ಮರುಗಳು ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಆತ್ಮನ ಮರವೆಯಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿರುವವರೋ ಅವರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಪಾತಕಿಗಳು. ಅವರು ಆ ಪಾತಕದ ಫಲವಾಗಿ ಅಸುರರ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವರು. ಅವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲ ; ಅವರು ಇದ್ದರೂ ಒಂದೇ, ಸತ್ತರೂ ಒಂದೇ. ಕಣ್ಣಿನ ನೋಟವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹಾಯದ ಕಾರುಗತ್ತಲೆಯು ಕವಿದಿರುವ ಇಷ್ಟೆಂಬ ಆಳದ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದ ಹಾಳುಬಾವಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಕೆಳಕ್ಕೇ ಹೋಗುತ್ತಿರುವವರ ಬಾಳಿನಂತಿರುವದು ಅವರ ಬಾಳು ! - ಹೀಗೆಂದು ಆತ್ಮನನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳದವರ ಪಾಡನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ (ಈಶ. ೩) ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಜನರು ಇಳಿಯದೆ ಇರಲೆಂದು ಮರುಕದಿಂದ ಆತ್ಮನ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೂ ಆ ಪವಿತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಹತ್ಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಆಸುರತ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೇರುವದೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೊಸಹೊಸ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸದುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಕ್ಷಾಮ, ಡಾಮರ, ಯುದ್ಧ - ಮುಂತಾದ ಅಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಯಾವಾಗ ಬಂದು ಮೇಲೆ ಬೀಳುವದೋ ಎಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಯಚಿತ್ತರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರಂತೂ ಈ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಯಾರು ಹೊಣೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾರದೆ ಒಬ್ಬರಮೇಲೊಬ್ಬರು ತಪ್ಪನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಾಣೆಹಿಡಿಸುತ್ತಿರುವರು. ದೈವನಿಯಮದಿಂದ ಜನರೂ ದೇಶಗಳೂ ನಾಶವಾದಾಗ ದಿಕ್ಕುಗಾಣದೆ 'ಅಯ್ಯೋ ! ಅಪ್ಪ ! ಕುಯ್ಯೋ ! ಮೊರೆಯೋ !' ಎಂದು ಬೊಬ್ಬೆಯಿಡುವರು. ಇಂಥ ದುರವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಿದ್ಯೆಯು ಅವರಿಗೆ ಯಾವದೊಂದು ದಾರಿಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಲಾರದೆ 'ನನಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ಇಷ್ಟೇ, ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ನಿಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿರಲಿ !' ಎಂದು ನಿರಾಶೆಯ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಜಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥದ ನೆರವಿದ್ದರೆ ಜನರು

ಅಸುರತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಾರೆಂಬುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ ; ದಾನ, ಧರ್ಮ, ದಯೆ, ಪರೋಪಕಾರ - ಮುಂತಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಾವುಟಗಳನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವದಿಂದ ದೇವತ್ವವನ್ನೂ ಪಡೆದಾರು. ಇದೊಂದು ಮಹಾ ಪ್ರಯೋಜನವಲ್ಲವೆ ?

೧೦. ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಅಸಂಸಾರಿ :

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಡಾಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಾವು ಈಗ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಮೇರುಪರ್ವತಕ್ಕೂ ಸಾಸುವೆಕಾಳಿಗೂ ಇರುವಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಈಗ ಇರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಏನು ? ''ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳಿರುವವು ; ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆ, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವು - ಇವು ನಮ್ಮ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬಿಗಿದುಕೊಂಡಿರುವವು ; ರೋಗರುಜಿನಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳೂ ಸಂಕಲ್ಪಗಳೂ ಸಾವಿರಾರು ಇರುವವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನೆರವೇರದ ಆಸೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ನಾವು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಹೇಗೋ ಬಾಳಿ, ಕೊನೆಗೆ ಒಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ದಿನ ಮಣ್ಣುಪಾಲಾಗುವ ಅಸ್ವತಂತ್ರರು'' ಹೀಗೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲವೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ ಕೊಂಡಿರುವದು ? ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ : ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಸಾವಿಲ್ಲ, ಶೋಕವಿಲ್ಲ, ಮೋಹವಿಲ್ಲ, ಹಸಿವಿಲ್ಲ, ಬಾಯಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲ, ಅವನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲ, ನೆರವೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಯೋಜನೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನೇ ಹುಡುಕಬೇಕು, ಅವನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕಗಳೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಕೈವಶವಾಗುವವು (ಬೃ ೩-೫-೧, ಛಾ. ೮-೭-೧).

೧೧. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸಾವು ಉಂಟಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಮರಣರಹಿತರು :

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವು ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ : ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದಂತೆಯೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ಆಕಾಶ ಪುರಾಣವನ್ನು ನಂಬಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದೆ ? ನಮಗೆ ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಸಾವಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಮೂರ್ಖರು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ವಿಚಾರ ಶೀಲರು ಯಾರುತಾನೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿಜವೆಂದಾರು ? ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ, ಹಸಿವು ನೀರಡಿಕೆಗಳಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾ,

ರೋಗರುಜಿನಗಳಿಂದ ಸೊರಗುತ್ತಾ, ಮುದುಕರಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮರಗಳು ನೆಲಕ್ಕುರುಳು ವಂತ ದೇಹವನ್ನು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದು ಯಾರಿಗೆ ತಿಳಿಯದು ? ದುರ್ಬಲರು, ಬಲಿಷ್ಠರು, ಬಡವರು, ಭಾಗ್ಯವಂತರು, ರೈತರು, ರಾಜರು, ವಿಷಯಾಸಕ್ತರು, ವಿರಕ್ತರು, ದಡ್ಡರು, ಜಾಣರು, ಆಸ್ತಿಕರು, ನಾಸ್ತಿಕರು, ಶಿಷ್ಯರು, ಗುರುಗಳು, ಅಜ್ಞರು, ಸುಜ್ಞರು - ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಕಾಲಪುರುಷನ ದವಡೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಕೊಳ್ಳದವರು ಇದ್ದಾರೇನು ? ಸಾವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೋಧಿಸಿದ ಋಷಿಗಳಾಗಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದ ಆಚಾರ್ಯರು ಗಳಾಗಲಿ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರೂ ಅಂತಕನ ಧಾಳಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಿರು ವದಿಲ್ಲ, ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಚಿರಂಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಈಗ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮುಪ್ಪುಸಾವುಗಳನ್ನು ಕಾಣದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮದು - ಎಂದು ಕೊಚ್ಚಿ ಕೊಳ್ಳುವವನನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು ! ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಡಿಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಗಳೇ ಇದ್ದರೆ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವೇ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರತಕ್ಕದ್ದೇ ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವದು, ಬೆಳೆಯು ವದು, ಸೊರಗುವದು, ಸಾಯುವದು- ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಹಜ ವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಜನನಮರಣಗಳೆಂಬಿವು ಕೇವಲ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಈ ತೋರಿಕೆಯ ಜನನಮರಣಗಳು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸೋಂಕುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಜನನಮರಣಗಳು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆ ? ನಿಜವಾಗಿ ಜನರು ಸಾಯುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವೆ ?' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ನಿಜ, ಆದರೆ ಇದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ವೇದಾಂತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ **ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿ**ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಮುಂದೆ ತಿಳಿಸುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಇಷ್ಟು ಮನದಂದರೆ ಸಾಕು ; ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಮಹಾತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಬರುವ

ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಲಕ್ಷಣದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಂಬಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಬೇಕಾದ್ದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ನಾವು ವಿಷಯಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟಷ್ಟೆ ? ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕದೃಷ್ಟಿಗೆ **ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿ, ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿ** ಎಂದು ಹೆಸರು. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದೆಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ನೀರೆಂಬುದು ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು ; ಆದರೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಮ್ಲಜನಕ, ಜಲಜನಕ - ಎಂಬ ಎರಡು ಅನಿಲಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ಈಚೆಗ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೋಧನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯ ತೀರ್ಪನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆಯೆಂಬುದು ನುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ **ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು** ಅಥವಾ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯು ಅಂಥದ್ದಲ್ಲ ; ಅದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ನಿಶ್ಚಯವು ಮತ್ತೆ ಮಾರ್ಪಡುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮರಣರಹಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ 'ಮೃತ್ಯುವು ಅಂಜಿಕೊಂಡು ಓಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ' (ತೈ. ೨-೮), 'ಅವನಿಗೆ ಮೃತ್ಯುವೂ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' (ಕ. ೧-೨-೨೫), ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ 'ಮೃತ್ಯನು ಅಮೃತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' (ಬೃ ೪-೪-೭) - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು ಒಣಹೊಗಳಿಕೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

(ಗ) ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆ

೧೨. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಇಡೀಯ ವಿಶ್ವದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು :

ಈ ವಿಶ್ವದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂತಲೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವನೆಂತಲೂ ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಓದುಗರಿಗೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ

ಬ್ಯಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವಕ್ಕೇ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದೆಂದು ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುವದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೂ ಒಂದೇ ; ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಕೇಳದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೂ ಕೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ, ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೂ ಅರಿತು ಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ - ಎಂದೂ (ಬೃ. ೨-೪-೫, ಛಾಂ. ೬-೧-೩) ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಗಡಿಗೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲದರ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಿಶ್ವದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆಯೇ (ಛಾಂ. ೬-೧-೪) ಎಂದೂ ಸಾರಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವೇ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ಅರಿವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನ', 'ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ', 'ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನ' - ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವರು. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಲ್ಲದರ ತಿರುಳನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಹೇಗೆ ಆದೀತೆಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವು ಮುಂದೆ ತಾನೇ ಸ್ಪುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಿಕ್ಕವರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾರ್ಥಪರರೆಂಬ ದೂರು ಎಷ್ಟು ನಿರಾಧಾರವೆಂಬುದೂ ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾಡುವ ಆತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜೀವತತ್ತ್ವ, ಪ್ರಪಂಚತತ್ತ್ವ, ಈಶ್ವರತತ್ತ್ವ, ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವ, ನೀತಿತತ್ತ್ವ, ಧರ್ಮತತ್ತ್ವ, ಉಪಾಸನಾತತ್ತ್ವ, ಪುರುಷಾರ್ಥತತ್ತ್ವ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತವು ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ನಿಜವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ದರ್ಶನವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಎದ್ದುಕಾಣುವದು. ಈ ದರ್ಶನದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೂ ಒಡೆದುಮೂಡಿದಂತೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾಂತವು ಒಂದು ಮತವಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳಿಗೂ ಆಧಾರಸ್ತಂಭದಂತಿರುವ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾಂತವು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ವಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಬಾಧಿತವಾದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತರ್ಕಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವದೊಂದು

ವಿಶೇಷಾನುಭವದ ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅದು ಯೋಗಿಗಳ ಅನುಭವಗಳು, ಉಪಾಸಕರ ಮನೋಭಾವಗಳು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪುರಾಣಗಳು, ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳು - ಇವುಗಳ ಮರ್ಮವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾಂತವು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಮೇಲೇನೂ ನಿಂತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಪ್ರಮಾಣಸಾಮಾನ್ಯದ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಒರೆಗಲ್ಲನ್ನೂ ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ತಿಳಿಯ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಐದನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾಂತವು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಶೋಧನಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯತತ್ತ್ವಗಳ ಬುಡವನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸುವಂಥ ಹಲವು ಯುಕ್ತಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಇವೆ, ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವಂಥವುಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

೧೩. **ವೇದಾಂತದಿಂದ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವ ಶಾಶ್ವತಪರಿಣಾಮ :**

ವೇದಾಂತವು ಲೌಕಿಕವೈದಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಜೀವಾಳ ದಂತೆ ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಕೇಳಿ ಈ ದರ್ಶನವು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ತರ್ಕ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ನಿಲುಕುವಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮ, ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ ಗಳು, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಬಂಧಮೋಕ್ಷ - ಮುಂತಾದ ವೇದಾಂತದ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಕೃತಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿಕೂಡ ಇರುತ್ತವೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಚರಣೆಗೆ ತರುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂಥ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರಣೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳ ವಾದಗಳನ್ನು ಜಾಣರಾದವರು ಎಷ್ಟು ಬೇಕಾದರೂ ಪರಿಶೋಧನೆಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ದಡ್ಡರಾದವರು ಇವನ್ನು ನಂಬಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಇಹದಲ್ಲಿ ನೀತಿವಂತರಾಗಿ ಸುಖವಾಗಿ ಬಾಳಿ ಪರದಲ್ಲಿಯೂ ಗತಿಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವರೇ ಹೊರತು, ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಿಂದ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಸತ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ ; ಅಂಥ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರವರ್ತಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಾವುಕೂಡ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಫಲವಾಗಿ

ಜೀವನವನ್ನು ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೋ ಇಲ್ಲವೋ ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟ. ಕೆಲವು ತಾರ್ಕಿಕದರ್ಶನಪ್ರವರ್ತಕರ ಹೆಸರುಕೂಡ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಬದ್ಧಾದರರಾಗಿದ್ದ ಮಹನೀಯರು ತಮ್ಮ ಇಡಿಯ ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಧಾರೆ ಎರೆದಿದ್ದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ಅವರ ಭಕ್ತಿಜ್ಞಾನವೈರಾಗ್ಯಗಳ ತಂಬೆಳಕು ಅವರ ಸುತ್ತುವಳಿಯದಲ್ಲಿದ್ದವರ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಬಿದ್ದು ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಧುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಸುಭಾಷಿತಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯಾವಿಶಾರದರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ''ಗಂಗೆಯು ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ, ಚಂದ್ರನು ತಾಪವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ, ಅರಸನು ದೈನ್ಯವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ ; ಆದರೆ ಪಾಪವನ್ನೂ ತಾಪವನ್ನೂ ದೈನ್ಯವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಳೆಯುವವರೆಂದರೆ ಸಾಧುಗಳೇ.'' ''ತೀರ್ಥಗಳೆಂದರೆ ನೀರಿನ ನದಿಗಳಲ್ಲ, ದೇವರೆಂದರೆ ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣುಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಧುಗಳೇ ತೀರ್ಥ, ಸಾಧುಗಳೇ ದೇವರು. ನೀರಿನ ತೀರ್ಥಗಳೂ ವಿಗ್ರಹಸ್ಥರಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ಬಹುಕಾಲ ಸೇವಿಸಿದಮೇಲೆ ಜನರನ್ನು ಪವಿತ್ರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಸಾಧುಗಳು ತಮ್ಮ ದರ್ಶನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜನರನ್ನು ಪಾವನಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.'' ವೇದಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಋಷಿಗಳನ್ನೂ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲದೆ ಲೋಕದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ್ನು ಗ್ರಂಥಗಳ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿರುವ ಮಹನೀಯರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಈಗಲೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ನಡೆನುಡಿಗಳ ಮೇಲೆ ಇಂಥ ಉತ್ತಮಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲ ವೇದಾಂತವು ಜನಾನುರಾಗಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು ? ಈ ದರ್ಶನದ ಭಾವಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಪುರಾಣಕಾವ್ಯನಾಟಕಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿರುವವು ; ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯ, ಹಾಡು, ಲಾವಣಿ, ತತ್ತ್ವ, ಕೀರ್ತನೆ, ಗಾದೆ - ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವವು. ಎಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಗೌರವವೇ, ಎಲ್ಲಾ ಅಂತಸ್ತಿನವರಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಮತದವರಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಕುಲದವರಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ವಯಸ್ಸಿನವರಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಯೇ. ಇಂಥ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ ಇದರ ಮಹಿಮೆ !

೧೪. ಈಗಿನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಯ ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆಯಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ :

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದ ಋಷಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಿನಂತೆ ಮೋಟಾರು, ರೈಲು, ಜಹಜು, ಆಕಾಶ, ವಿಮಾನ, ಟೆಲಿಗ್ರಾಫ್, ರೇಡಿಯೊ - ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಾಗಲಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೂ ಹರಡುವದಕ್ಕೂ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಮುದ್ರಣಯಂತ್ರಗಳಾಗಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸಾರಣೆಯ ಸಾಧನವಿಶೇಷಗಳಾಗಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಜನರ ದೇಹಾರೋಗ್ಯಕ್ಕೂ ಸುಖಜೀವನಕ್ಕೂ ಅವಶ್ಯವಾಗುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವದರೊಳಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲ ಅದ್ಭುತ ಯಂತ್ರಗಳು ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ ; ಪ್ರಪಂಚದ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಾಡಹಾಕುವ ಸಂಬಂಧಕನಿಯಮಗಳಾಗಲಿ ಸಂಘಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಮಹಾಮಹಾ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಬಹುವೇಗವಾಗಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿಸಬಲ್ಲ ಸಂಘಟನಾ ಯುಕ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಆ ಋಷಿಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಆ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಐಹಿಕಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಾದಿಯನ್ನು ಅರಿಯದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಿರುಪಯೋಗಿಯಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದರೆಂದಾಗಲಿ, ನವನಾಗರಿಕರಾದ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ, ನಾವು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಏಕಾಂತವಾಸವನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ನಿರಾಶೆಯಿಂದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತರೂ ಸುಖದಿಂದ ಜೀವಿಸಲೆಂದು ಇಹಪರಸುಖಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಗನಿಗಳಂತಿರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ - ಎಂಬ ತ್ರಿವರ್ಗವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋಣಗಳಿಂದಲೂ ಅಳೆದು ಅವುಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಮಹಾತ್ಮರು 'ಅನಂತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಈ ಚೇತನಾಚೇತನಪ್ರಪಂಚದ ಗುಟ್ಟೇನು ? ಇದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು ? ಇದಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವವೊಂದುಂಟೆ ? ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ ?' ಎಂಬ ಮಂಗಳ ವಿಚಾರದ ಮಹಾತಪಸ್ಸಿಗೇ ತಮ್ಮ ಬಾಳುವೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಧಾರೆಯರೆದಿದ್ದರು. ಈ ಮಹನೀಯರ ಉಪದೇಶವು ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವದೊಂದು ದೇಶವನ್ನಾಗಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸಾರ

ದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯಿಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾದದ್ದು. ಈಗಿನ ಕಾಲದವರಾದ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿವಂತರೆಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಮೆಚ್ಚಿ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಮರೆತು ಕಂಡ ಕಡೆಗೆ ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿರುವ ಚಿಕ್ಕವುಕ್ಕಳ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ನಾವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೆವು ? ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವೆವು ? - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಅತಿಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಕೊಡದೆ ಮೌನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅವು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಧನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ದುಡ್ಡುಳ್ಳವರು ಇವುಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಡವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾಲಡಿಯ ಜೀತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರವು ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಬಲಿಷ್ಠರು ನಿರಪರಾಧಿಗಳಾದ ದುರ್ಬಲರನ್ನು ಗೋಳುಗುಟ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಕೋಟ್ಯಾನುಕೋಟಿರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ವೆಚ್ಚಮಾಡಿ ಸಕಲವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಸಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುತ್ತಿರುವ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಆ ಋಷಿಗಳು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಇನ್ನೂ ಬಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲಬಹುದಾದ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಶಾಂತಿದಾಯಕವಾದ ಒಂದೇ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನು ಕೂಡ ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಂದುವರಿದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಹಿಂದಿನವರು ಮಾಡಿರುವ ಆ ವಿಚಾರಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಮೀರಿರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾ ಆ ಮಹಾಶಯರು ನಮಗಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವ ನಿಧಿಯನ್ನೇ ಅಸಡ್ಡೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವು ! ವಿಜ್ಞಾನದ ಯುಗವೆಂಬ ಬಿರುದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಲಂಕವು ಮತ್ತೆ ಯಾವದುತಾನೆ ಉಂಟಾದೀತು ?

ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವೇದಾಂತದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಕೆಳಕ್ಕಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ನವನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕೆಲವರು ಆ ಜನರ ಊಟ, ಉಡಿಗೆ, ಆಟ, ವ್ಯವಹಾರ - ಇವುಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ ಭಾಷೆ, ವಾಙ್ಮಯ, ವಿಚಾರ ಕ್ರಮಗಳು - ಇವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿ ನಮ್ಮ

ದೇಶಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಂಟೆಂಬುದನ್ನೇ ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟಿರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಪುರಾಣ, ದರ್ಶನ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅವಲೋಕನವು ಜನಾಂಗದ ಉತ್ತಮಭಾಗದವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಅದು, ಬರಿಯ ಜೀವನಯಾತ್ರೆಗಾಗಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವವರ ಪಾಲಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಆ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರಿಗೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಹೇಗೋ ಗುಟುಕುನೀರಿನಿಂದ ಜೀವಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಾಳುವ ಕಾಲವು ಬಂತು. ಹಳೆಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕುರುಡುನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಂಗಸರನ್ನೂ ಮುದುಕರನ್ನೂ ವಿದ್ಯಾಹೀನರನ್ನೂ 'ವೇದಾಂತಿಗಳು', 'ಬೈರಾಗಿಗಳು', 'ಸಾಧುಗಳು', 'ಯೋಗೀಶ್ವರರು' - ಎಂದು ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮರುಳುಗೊಳಿಸಿ ತಮ್ಮ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಠಕ್ಕರು ಹೆಚ್ಚಿದರು.

ಆದರೆ ಇಂಥ ಕಣ್ಣುನೀರಿಳಿಸುವ ದುರವಸ್ಥೆಗೆ ನಾವು ಇಳಿಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದೈವವಿಲಾಸದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದುಬಗೆಯ ಜಾಗೃತಿಯು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಂಡಿತು. ಭರತಖಂಡದ ಪ್ರಾಚೀನವೈಭವವನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಿ ಅದರ ಘನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಮುಂದೆ ಇಡುವ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸರ ನೆರಳು ನಮ್ಮವರ ಮೇಲೆ ಬಿತ್ತು. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಇವರು ಕಂದೆರೆದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೂಲೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಡಕಿನೋಡಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪರದೇಶದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಉದ್ಗ್ರಂಥಗಳು ಈಚೆಗೆ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತವು ಯಾವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲವೆಂದೂ ಇದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಇದರ ಘನತೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಜನತೆಯ ಮುಂದೆ ಇಡುವದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಹಲವು ಜನಮಹನೀಯರು ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ ಸಾಲದು. 'ಭರತಖಂಡದ ಭಾಗ್ಯನಿಧಿಯಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ನಮ್ಮದು' ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯು ಹಿಂದುಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮೈದೋರಬೇಕು ; ಅದರ ತತ್ತ್ವಗಳು ಈಗ ಮಾನವನಿಗೆ ಎಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮನದಟ್ಟಾಗಬೇಕು ; ನಾವು ಗೌರವಾರ್ಹವಾದ ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಕಾರವುಳ್ಳವರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಾನವು ದೊರೆಯುವಂತೆ ಹವಣಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತಾಗಬೇಕು.

(ಘ) ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರು ಯಾರು ?

೧೫. ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯೂ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಇದ್ದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೇ :

ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಚಾರವಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾರುಯಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನು, ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ತವಕವಿರುವದೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಯಾರಿಗೆ ಆತ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವದೋ, ಯಾರು ಯಾರಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಇರುವದೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರೇ. ಆದರೂ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಿಶೇಷಯೋಗ್ಯತೆಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಮೂಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಶ್ರುತಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಶೂದ್ರರೂ ವಿದೇಶೀಯರೂ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವರಲ್ಲವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದುಂಟು. ಅವರ ಈ ಭಾವನೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ; ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ತಮತಮಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವಿಭಾಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗಲೂ ವೇದಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದ್ವಿಜರು ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತಾನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದು ವೇದಾಧ್ಯಯನವಲ್ಲ, ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವೂ ಅಲ್ಲ ; ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರವು. ಸರಿಯಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಯಾರಿಗೂ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನೇರಾಗಿಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡಬಲ್ಲವರು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಬಹುದು ; ಅದಾಗದಿದ್ದವರು ಪುರಾಣಾದಿಗಳ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು ; ಅದೂ ಆಗದಿದ್ದವರು ದೇಶಭಾಷಾಗ್ರಂಥಗಳಿಂದಲೇ ಬೇಕಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು ; ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಭವವೇ

ಕಟ್ಟಿಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದ ಮಜಲಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆ ಯಾಗುವಂತೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಅತ್ಯವಶ್ಯವೆಂಬು ದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

೧೬. ವೇದಾಂತಾಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇಇರಬೇಕಾದ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯ :

ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯವೇನೆಂದು ಬರಿಯ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಓದುವವರನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡೇತೀರಬೇಕೆನ್ನುವ ಪರಮಾದರವುಳ್ಳ ವಿಚಾರಕರೇ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಅವರನ್ನು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳು (ಅಜ್ಞಾನದ ಕಟ್ಟನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬಯಸುವವರು) ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪರಮಾರ್ಥದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದೂ ಯಾರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿರುವರೋ ಅವರೇ ವೇದಾಂತವಿಚಾರವನ್ನು ಆದರದಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾಗಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಒಂದು ಇದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಏನನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವೆನೆಂಬ **ವೈರಾಗ್ಯವೂ** ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಇತರ ವಿಷಯಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬಲವಾಗಿರುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗಲಾರದು. ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂರುದಿನದ ಬಾಳಿನ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಕೈಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ **ವಿವೇಕವು** ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗು ತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುವವರಿಗೆ **ಶಮ** (ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು), **ದಮ** (ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು), **ಉಪರತಿ** (ಮಿಕ್ಕ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಕೈಹಾಕದೆ ಇರುವದು, ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ತನ್ನ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು), **ತಿತಿಕ್ಷೆ** (ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಉಬ್ಬರವಿಳಿತಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮನಸ್ಸನ್ನಿಡುವದು), **ಶ್ರದ್ಧೆ** (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪದೇಶದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ದುರಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವದು), **ಸಮಾಧಾನ** (ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತನೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಪಡುವದು) - ಎಂಬ ಆರು ಸಾಧನಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯು ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು

ಒಪ್ಪುವದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಲಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಶಮಾದಿಗಳ ಅಗತ್ಯ ವೇನೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ಹೊಳೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುವ ವಿಷಯವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಬಹುದು : ನಾವು ಮಾಡುವ ಯಾವ ವಿಚಾರವಾದರೂ ನಮ್ಮಗಳ ಮನಸ್ಸಿನ ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಒಂದೊಂದು ದಿಕ್ಕನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣರಾದವರುಕೂಡ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ವಾಸನೆಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ತಮಗೂ ತಿಳಿಯದಂತೆ ತಪ್ಪು ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳವರೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಮಾದಿಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವು. ಈವರೆಗೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ ವಿವೇಕ, ವೈರಾಗ್ಯ, ಶಮಾದಿಷಟ್ಕ, ಮುಮುಕ್ಷುತ್ವ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕೂ ಯಾರಿಗೆ ಇರುವವೋ ಅವರು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಆನಂದದಿಂದಿರಬಹುದು - ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಹೇಳಿಕೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ನಿಜವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ಓದುಗರು ತಾವೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

---

೨. ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರ

"ಇದು ಪೂರ್ಣವು, ಅದು ಪೂರ್ಣವು ; ಪೂರ್ಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವು ಎದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಪೂರ್ಣದ ಪೂರ್ಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಪೂರ್ಣವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ"

- ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ.

(ಕ.) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿ

೧೭. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಈ ಅಗ್ರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಆ ದರ್ಶನವು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯೊಂದೇ[1] ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವು ನೆಲೆಗೆ ನಿಂತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಮಿಕ್ಕ ದೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೇನು ? ಇದೇ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಕ್ರಮವು ಯಾವದು ? ಆ ವಿಚಾರದಿಂದ ತೇಲುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ತೀರ್ಪುಗಳು ಯಾವವು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸುವೆವು.

ಮುಟ್ಟಿನೋಡಲು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಎರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ವಿಮರ್ಶಗೆ ವಿಷಯವನ್ನೊದಗಿಸುವ ಮುಖ್ಯಸಾಧನವೆಂದು

---

1. ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೀಗಂದಿದೆ. ೬ನೆಯ ಝಳಕಿನ ೧೨ನೆಯ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬ ಕರಣಕ್ಕೆ ಉಪಕರಣಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೂಲಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಣಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಆಗಲಿ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಆಗಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಏನನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಾವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಾದಿಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವಾಪರ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷ ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ. **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ** - ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಶ್ರದ್ಧಾವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು, ಆಪ್ತವಾಕ್ಯ - ಇವುಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ **ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ** - ಎಂಬ **ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದು, ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸುವದು – ಇದು ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲದವರೆಲ್ಲರ ಕ್ರಮವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.**[1] ವೇದಾಂತಿಗಳ ಕ್ರಮವು ಇದಲ್ಲ. ಅವರು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವದಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಮಾಣಗಳು, ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳು - ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಒಟ್ಟು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. **ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ, ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದೇ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ.** ಇದೀಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವು.

೧೮. ಅವಸ್ಥಾದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಗಳು :

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ

---

1. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರೂ ಹೇಗೋ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪೂರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ - ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ವಿಷಯಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು ? ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವು ದೊರೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅತಿಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮೂಲನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವೂ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನೋಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ತಪ್ಪೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ **ತರ್ಕವು** ಸರಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾದಿಗಳು ಹೇಳಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದೋಷದಿಂದ ಅನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತೋ ತರ್ಕದೋಷದಿಂದ ಅನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಲೂ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಾದದಲ್ಲಿ ಈ ಕಷ್ಟವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವವರುಕೂಡ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡಲೇಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ತಳಗಟ್ಟಾಗಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಡಬೇಕೆಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವವು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯದ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ - ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸಮಾಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿರುವದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ತೀರ್ಮಾನವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುವದೆಂಬುದು ಮೇಲೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇದನ್ನೂ ಮನದಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಎರಡನೆಯ ವಿಶೇಷವು. ಇನ್ನು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಮೇಲೂ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿರುವದಾದರೆ ಆಗಲೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗದೆ ಇರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ (೪೦)[1] ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ದೃಷ್ಟಿಯು

1. ಹೀಗೆ ಕಂಸದಲ್ಲಿರುವ ಅಂಕೆಗಳು ಝಳುಕುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವು.

ಪೂರ್ಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೂರು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಡುವೆವು. ಈ ಮೂರು ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇರುವದರಿಂದ **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯೊಂದೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂದು** ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೧೯. ವೇದಾಂತದ ವಿಚಾರಸರಣಿ :

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಸರಿಣಿಯು ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮುಡಿಪು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ನಮಗೆ ಆ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಒಟ್ಟಿನ ಪರಮಾರ್ಥವು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಯಲೇಬೇಕು. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯೊ, ತಪ್ಪೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ನಿಲ್ಲುವದೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸೇರಿಸಿ ಜಾಲಿಸಿಯೇ ನೋಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಾಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಮಾನವು ಕಟ್ಟಕಡೆಯದು, ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದದ್ದು - ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕು. ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೦. ವೇದಾಂತವಿಚಾರದಿಂದಾಗುವ ತೀರ್ಮಾನ :

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ತೇಲುವ ಮುಖ್ಯ ತೀರ್ಮಾನವೇನೆಂದರೆ **ನಮ್ಮಗಳ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಈ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು.** ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಇರವಿನ, ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ಸುಖದ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಿಜವನ್ನರಿಯಲಾರದವರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋಚಿದಷ್ಟು ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಆಗಿಹೋಗಿರುವ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಪರೋಕ್ಷನಾಮದಿಂದ ಕರೆದಿರುವದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ; ಆ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳೆಂದು ಹೇಳಿರುವವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಸದ್ಗುಣಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ

ಇದೇ ಆಧಾರವು. ಆದರೂ ಇದು ತಾನು ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಭೇದವಾಗಲಿ ಗುಣವಾಗಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಮಾನವಜೀವನದ ಪರಮೋದ್ದೇಶವು, ಸಾರ್ಥಕ್ಯವು. ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಲಭಿಸದೆ ಇರುವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ.

(ಖ) ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆ

೨೧. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಮಾನ್ಯತೆಯಿದೆ :

ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವರು ಆ ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ತೃಪ್ತರಾಗಕೂಡದು. ಇದರಂತೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಒಂದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವದು ಸಾಲದೆಂದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅದೇಕೊ, ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನ ವಿರುತ್ತದೆ. 'ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡಕ್ಕದ್ದು. ಅದು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೊಸಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಿರುವದು. ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೂ ಸಾಯುತ್ತಲೂ ಇರುವವು ; ಇಂಥ ಹಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಒಬ್ಬರು. ನಮಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾಗವು ಎಷ್ಟು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ನಾವು ಇರುವಷ್ಟು ಕಾಲವಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆತಷ್ಟನ್ನು, ತಿಳಿದಷ್ಟನ್ನು, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಮಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗಾದೀತು ? ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೇನು ? ಶರೀರವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಸೋತದ್ದರಿಂದ ಬಂದಿರುವ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆ, ಅದು ? ಕನಸೆಂಬುದು ಅತ್ಯಾಹಾರ, ಅತಿಪಾನ, ಅತಿಶ್ರಮ - ಮುಂತಾದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನರಮಂಡಲಕ್ಕೇನೋ ತೊಂದರೆಯುಂಟಾದದ್ದರ ಫಲವಲ್ಲವೆ ? ಎಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಕ್ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆಲ್ಲ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢನಿದ್ರೆ - ಇವು ಮೂರೂ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಆಗುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿರುವವು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವೊಂದೇ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಕನಸನ್ನೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ದೇವರು ಏತಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದಾನೆ ? ನಿದ್ರೆಯು ಬರಿಯ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಕಡಿಮೆ ಕೆಲಸ

ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ನಿದ್ರೆ ಬರಬೇಕು, ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸಮಾಡುವವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿದ್ರೆ ಬರಬೇಕು ; ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ನಿದ್ರೆ ಬರಬೇಕು, ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡಿ ದುಡಿದು ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಮುದುಕರಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿದ್ರೆಬರಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿಜವು ಹೇಗಿದೆ ? ಸೋಮಾರಿಗಳಿಗೂ ನಿದ್ರೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಮುದುಕರಿಗೆ ರಾತ್ರೆ ನಿದ್ರೆ ಕಡಿಮೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ನಿದ್ರೆ ಬಂದವರಿಗೆ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಉತ್ಸಾಹವೂ ಉಲ್ಲಾಸವೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ, ಆರೋಗ್ಯವೂ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಯಾವದೋ ಒಂದು ವಿಶೇಷವು ಇದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಇದರಂತೆ ಕನಸೆಂಬುದು ಬರಿಯ ನರಮಂಡಲದ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ಫಲವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಹಾರವಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಮಿತವಾಗಿದ್ದು ಆರೋಗ್ಯಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಕೂಡ ಕನಸುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನಿದ್ರೆಯೂ ಕನಸೂ ನಾವು ಬೇಡವೆಂದರೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳು ಹೀಗೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಒಳಪಡದೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಅವುಗಳೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯೂ ಕನಸೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕೂಲಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಆಶ್ರಿತಾವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವುಗಳು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರಾವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೇ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೨. ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕು :

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಮೂರು ನಮಗೇ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರವೊಂದೇ ನಮ್ಮದೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು, ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬಲತಾಯಿಯ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ತೋರಿಸುವದು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದು ನಿಜ, ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕನಸನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೂರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಎಚ್ಚರದ ಮೇಲಿನ ದುರಭಿಮಾನವೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು,

ತತ್ತ್ವದ ಅಭಿಮಾನವೆನ್ನುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವೆವು, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಏನೇನೋ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಏನೇನೋ ವ್ಯವಹಾರ ವಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವೆಂತಲೂ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂತಲೂ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಮೇಲಿನ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ? ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿರಲಿ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಲಾಷೆಯಿದ್ದರೆ, ನಮ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದೇ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೊಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೨೩. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದವರ ವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೋಷ :

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಇರುವವರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುವದು. **ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು** ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೊರಗಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯುತ್ಕಣ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತರವಾದ ವಿಷಯ ಭಾಗ, ಒಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವ ಆಶೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಣಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಹುಜನಸಮ್ಮತವಾದ ಒಂದೊಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾದರೂ ಬರುತ್ತಿದಾರೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದಾದರೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ನಿರ್ಣಯವು ಬಹುಜನಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿ ತೋರುವ ಸಂಭವವಾದರೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಿಗೆ ತರ್ಕವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಮತವನ್ನವಲಂಬಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ, ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮುಂದು

ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುತ್ತದೆಯೋ ಹಿಂದುಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದಿಷ್ಟು ಭೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರಿಗೂ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದೊಂದೇ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಹಾಕಿಕೊಂಡರೂ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವರು. ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಂತಸ್ತಿನ ಇರವಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದೇ ಬಹುಜನ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅವರುಗಳು ಕನಸಿನ ನೋಟಗಳು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯು ಯಾವ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೂ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಮತಮಗೆ ತೋರಿದ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಣಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವು ಎಂದಿಗೂ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಆಗುವ ಮಾತಲ್ಲವೆಂದೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದ ಜನರ ಒಣತರ್ಕದ ಫಲವೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಬಹುಜನರು ಹೇಳತೊಡಗಿದಾರೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ವಿಚಾರವು ಬೆಳೆದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆಯೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಹೋಗುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದಾರೆ ! ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ, ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸರಿಯಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಇರುವದರ ದೋಷವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೋಷವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತೇಲಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ನಿಜವು ಹೊರಬಿದ್ದೀತೇ ಹೊರತು ಅರೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ತಿಳಿದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಐಕಮತ್ಯವುಂಟಾಗಲಾರದು.

೨೪. ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳಿವೆ :

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವ ನಾವಿರುತ್ತೇವೆ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ

ವಿಷಯಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಅರಿಯುವ ಸಾಧನವಿರುತ್ತದೆ ; ಕೆಲಸಮಾಡುವ ನಾವು, ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನಾಧನಗಳು, ವಿಷಯಗಳು - ಇಷ್ಟೂ ಇವೆ ; ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ನಾವು, ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳು, ಆ ವಿಷಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳು, ಭೋಗ - ಇವೂ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅರಿವು, ಇರವು, ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಕ, ಫಲ, ಭೋಗ, ಸುಖ, ದುಃಖ - ಮುಂತಾದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಇದರ ತತ್ತ್ವವೇನು ? ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ತತ್ತ್ವವೇನು ? ಇವುಗಳ ಭೇದದ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧದ ತತ್ತ್ವವೇನು ? ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನೇನೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ ? - ಎಂದು ಅವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವವರೇ ಬಹಳ. ಸ್ವಲ್ಪ ನಿದಾನಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು ಬಹಳವಿದೆಯೆಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಾಕುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಷ್ಟೊಂದು ವಿಚಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತಯೇ ತಟ್ಟನೆ ನಮಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತನಿನಿದ್ರೆ ಹತ್ತಿ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿಯದಂತ ಒರಸಿಹಾಕಿಬಿಡುವದಲ್ಲ ! ಆಗ ಈ ನಮ್ಮ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ದೃಶ್ಯವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆದರವೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಕಲ್ಪಾದಿಗಳೂ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವವು ? ಅವು ಆಗ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೂಪದಿಂದಿರುವವು ? ಆಗ ನಾವು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇರುವೆವು ? ಪ್ರತಿದಿನವೂ ನಮಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಇದರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಕೈತಪ್ಪಿಸಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಸದಳವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯ ಸತ್ತ್ವವು ಯಾವದು ? ಮತ್ತ ನಾವು ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮರಳುವೆವು ? ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ತನಿನಿದ್ರೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವದು ? ಇವೇ ಮುಂತಾದವು ತನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು.

ಇನ್ನು ಕನಸಿನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಅದು ಎಂಥ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನೋಡಿ ! ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿನ ಯಾವದೊಂದೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರತಿಕೃತಿಯಂತೆಯೇ ಕಾಲ, ದೇಶ, ನಿಮಿತ್ತ, ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಕ, ಫಲ, ಅರಿವು, ಸುಖ,

ದುಃಖ - ಎಲ್ಲವೂ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವೇ ಒಂದಡಕೆ ಕಡಿಯುವ ಹೊತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಬೇಗನೆ ಏರ್ಪಾಡಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಏನಾಶ್ಚರ್ಯವಿದು ! ಕನಸೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲೇನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವುಗಳು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ ; ಆದರ ಕನಸು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮೋಹಿತರಾಗಿ, ಅದು ಕನಸೆಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಜವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಬಿಡುವವಲ್ಲ ! ಈ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟನ್ನು ದಿನದಿನವೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾಡಿತೋರಿಸುವ ಅದ್ಭುತಮಹಿಮೆಯು ಯಾವ ಯಕ್ಷಿಣಿಯದು ? ನಾವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದಂಥ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ನೋಡಲಾಗ ದಂಥ ನೋಟಗಳನ್ನು ಆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತಂದಿಡುವವರು ಯಾರು ? ಆ ನಾಟಕರಂಗದೊಳಗೆ ನಾವೇಕೆ ನಮಗೂ ತಿಳಿಯದೆಯೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಬಿಡುವೆವು ? ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಚ್ಚರದವುಗಳಂತಯೇ, ಎಚ್ಚರದವುಗಳಿಂದೇ ಕಾಣುವವಲ್ಲ, ಅದು ಹೇಗೆ ? ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಅವಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧ ? ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಕನಸುಕಾಣುವಾಗ ಅದು ನಿಜವೆಂದೇ ತೋರಿದರೂ ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೆ ಅದನ್ನು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವೆವಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ? ಕನಸುಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟೇ ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಒಂದೊಂದು ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವಾಗಲೂ ಅದರ ಅನುಭವವೇ ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವದಲ್ಲ ! ಇದು ಹೇಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ? - ಇವೇ ಮುಂತಾದವು ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು.

ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರ ಒಟ್ಟಿನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆದೀತೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎಂದಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವು ದಕ್ಕಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

(ಗ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳು

೨೫. ವಿಚಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆ :

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ವಿವರಗಳಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ವಿಚಾರ

ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಡಿದರೆ ವಿಚಾರವು ಹೇಗೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡದೆ ಹೋದರೆ ವಿಷಯಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುಹಾದಿಗೇ ಹೋದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ತನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಬಂದಿರುವ ವಾದಿಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಗಳಂದು ಕರತಂದಿರುವ ಜನರನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಣೆಮಾಡಿರಬಹುದು ; ಅವರವರು ತಂದಿರುವ ಕಾಗದಪತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಓದಿ ನೋಡಿರಲೂಬಹುದು ; ಆದರೆ ಆಯಾ ಸಾಕ್ಷಿಗಳ ಮತ್ತು ಪತ್ರಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯು ಎದ್ದು ತೋರುವಂತ ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡದಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದರೂ ಆ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಗೊತ್ತುವಳಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವಂಥ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಅವನ ವಿಚಾರಣೆಯು ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಣಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವದಲ್ಲವ ? ಇದರಂತೆಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಪರೀಕ್ಷಿನದ ಇದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದ ಹೋದರೆ, ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಘನವಾದ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಾರದು. ಮಿಕ್ಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಚಾರದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಭರತಖಂಡದ ದರ್ಶನ ಕಾರರು ಅನೇಕರು ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಈ ಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯವಿಡದ ತಮತಮಗೆ ತೋಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಲದ ಬೇರಬೇರೆಯ ತರ್ಕಗಳನ್ನೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಿಕ್ಕ ಬೇಕಾದ ಪರಮಫಲವು ದೊರೆಯದೆಹೋಯಿತು. ಆದಕಾರಣ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾದಿತಪ್ಪಿ ಸೀಳುಹಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕೊರಕಲಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಇರ ಬೇಕಾದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗದ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳು ಯಾವವೆಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಿಸಿಹುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

೨೬. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವೈಶಾಲ್ಯ :

ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವೈಶಾಲ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಮಾರ್ಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ವಿಚಾರಿಸುವದೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಉಂಡೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವದು ಅವಿಚಾರಸ್ವಭಾವದ ಜನರಿಗೆ ಬಹಳ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಭಾವಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದು ಮೊದಲಾಯಿತೋ ಎಂದಿಗೆ ಕೊನೆಗಾಣುವದೋ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದು ; ಇದರ ವಿಶಾಲತೆಯು ಯಾರ ಊಹೆಗೂ ನಿಲುಕುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಇದರ ಹೊಸಹೊಸ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಂಥ ಭವಿಷ್ಯವಾದಿಯ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಿಕ್ಕದಷ್ಟು ವೇಗದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ದೇಶ, ಕಾಲ, ವಸ್ತುಪರಿಣಾಮ - ಇವುಗಳಿಂದ ಅನಂತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದು ಇದರಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಾಡುತ್ತಿರುವೆನು, ಇನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಮೇಲೆ ನಾನು ಸತ್ತು ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುವೆನು. ಈ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಅನಂತವಾಗಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಆಯುಸ್ಸೆಂಬುದು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗ ಹುಟ್ಟಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನೀರುಗುಳ್ಳೆಯ ಆಯುಸ್ಸಿನಂತೆ ಇರುವದು. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ತುದಿಮೊದಲನ್ನು ಕಾಣುವದಾಗಲಿ, ಇದರ ಆಳವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಇದರ ನಿಜವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವದಾಗಲಿ, ಎಂದಿಗೂ ಆಗದ ಕೆಲಸವು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಬಹುಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇನು ? ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಇದೆಲ್ಲ ಹರಡಿ ಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತದೆ, ನಿದ್ರಿಸಿದೆವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರು ವಾಗ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂತಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಇರುವೆವೆಂತಲೂ ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ? ನಮ್ಮ ದೇಹವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಪ್ರಾಣಮನಸ್ಸುಗಳೂ ಈ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೆ ಇರುವವೆಂದು ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವು ಈ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಜವೆ ? ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವಿದ್ದಾಗ ಕಂಪ್ಲು, ಇಲ್ಲದಾಗ ಮರೆಯಾಗುವ ಪ್ರಪಂಚವು ತಾನೇ ಎಚ್ಚರದೊಳಗೆ ಇದೆಯೆನ್ನುವದು ಯುಕ್ತವೊ, ಈ ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದಾಗಲೂ ಪ್ರಪಂಚವು ತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು

ಯುಕ್ತವೊ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮನವಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಉತ್ತರವು ಬರುವದೆಂದರೆ, ನಾವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ **ಎಚ್ಚರವೆಂದರೆ** ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗಿರುವ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ನನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಇದರೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಿಂದ ನಾನು ಕೇಳಿ, ನೋಡಿ, ಮೂಸಿ, ಮುಟ್ಟಿ, ಸವಿಯುವದೆಲ್ಲವೂ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವದೆಲ್ಲವೂ ಊಹಿಸಬಹುದಾದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನವರು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ವಸ್ತುಗಳು, ಸೂರ್ಯ - ಚಂದ್ರರು, ನಕ್ಷತ್ರಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ಭೂತಪ್ರೇತಾದಿಗಳು, ಕಾವ್ಯಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸನ್ನಿಹಿಡಿದಿರುವವರ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚಗಳ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಕಲ್ಪಿತಮಾನವರು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ವಸ್ತುಗಳು ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇದೆಲ್ಲವೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆ ಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. (ಮಾಂ. ಭಾ. ೩) ಇಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಈ ಅವಸ್ಥಾದೃಷ್ಟಿ ! ಇದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕ ಹಿಡಿಯುವದು **ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರಮಾರ್ಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು.**

೨೭. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ಈ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಮನದಂದಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ಅವಿಚಾರ ಸ್ವಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆಗುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕ ಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕನಸುಗಳು ಅನೇಕವಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚಗಳು ಆಯಾ ಕನಸಿನೊಳಗೇ ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬ ಮಹಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿ ನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ **ಎರಡನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು.**

ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಮಾತು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿಗೆ ಹೇಳಿದಮೇಲೂ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ತಳಹದಿಯೆಂದೇ ನಾವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. 'ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲಿ, ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರಲಿ, ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು ; ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಮನುಷ್ಯರು, ಪಶುಪಕ್ಷಿ ಮೃಗಾದಿಗಳು, ಜಡವಸ್ತುಗಳು - ಎಲ್ಲವೂ ಇರುವವು. ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಕೌಮಾರ, ವಾರ್ಧಕ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಎಚ್ಚರಕನಸು ತನಿನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬರುತ್ತಿರುವವು' ಹೀಗೆಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದು.

ಸ್ವಪ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡದ್ದುಕಂಡ ಹಾಗೆಯೇ ತಿಳಿಯದ ಎಚ್ಚರದವಸೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಳೆದಿರುವದೇ ಈ ನಂಬಿಕೆಗ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಆದರೆ ನಿರಭಿಮಾನದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಹುಳುಕು ಕೂಡಲ ಕಣ್ಣಿಗ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು ಪೂರ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಅಲ್ಲ ; ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವಷ್ಟು ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದ, ಆದರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ? ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಆಗುವ ಸುಖದುಃಖಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಮನಸ್ಸನ್ನಾದರೂ ಹೇಗೆ ಅರಿಯುತ್ತಿದೇವೆ ? ನಮ್ಮ ಶರೀರದೊಳಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಈ ಭಾಗವನ್ನೂ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಈ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚ ಭಾಗವು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತ ಕನಸನ್ನೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಈ ಎಚ್ಚರದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ನೋಡಲಾರೆವು ; ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನ್ಯಾಯವಿದೆ ? ಒಂದೊಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ತೋರುವ ಒಂದೊಂದು ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದ. ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಲಿ ಈ ಎಚ್ಚರವನ್ನಾಗಲಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಎಂದಾದರೂ ಭಾವಿಸುವೆವೆ ? ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕನಸುಗಳು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವವಲ್ಲ, ಆ ಕನಸುಗಳ ಪ್ರಪಂಚಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಆಯಾ ಕನಸು ಇಲ್ಲದಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೀತೆಂದು ನಾವು ಎಂದಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸುವವೆ ? ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾತ್ರ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಬಲ್ಲವೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆ ?

೨೮. ಅನುಭವದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ :

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಅಲ್ಲದ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅನುಭವವೆಂಬುದೂ ಬೇಕಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡುವದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಮೂರನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಭವ', 'ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಅನುಭವ' - ಎಂದು ಜನರು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬೇರೆಯು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು 'ಆಲೋಚನ' (Sensation) ಎಂದು ಕರೆಯುವದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಾಗುವ ಶಬ್ದಾದಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತ್ಯಯ' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನೇ, ನಾವೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂದರೆ ವಿಷಯದಾಕಾರವನ್ನು ತಳೆದ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಸಂಶಯ, ನಿಶ್ಚಯ, ಸಂಭಾವನೆ, ವಿಪರೀತಭಾವನೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ವಿಷಯದ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಮಾನಸಪ್ರತ್ಯಯದ ಬೇರಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳೇ. ಇನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖ, ದುಃಖ, ಭಯ - ಮುಂತಾದ ಮನೋಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವೇದನೆಯೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಈ ವಿಶೇಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸುವೆವು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಸಿಟ್ಟಾಗಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಕ್ರೋಧವೆಂಬ 'ವೇದನೆ'ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅವನಿಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಇಳಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಸಿಟ್ಟಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವನ್ನು ಸಿಟ್ಟಿನ 'ಪ್ರತ್ಯಯ' ವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು. ಸಿಟ್ಟಿನ ವೇದನೆಯು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೆನಿಸಿರುವದೋ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಅನುಭವವೆನಿಸಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಗುವದೆಲ್ಲ 'ಅನುಭವ' (ಅನುಸರಿಸಿ ಆಗುವದು) ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಜಾತಿಯ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ವಿವೇಚನೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆ ಹೆಸರು ಇದ್ದರೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಅನುಭವವು ಆಲೋಚನವೂ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಅಲ್ಲ, ವೇದನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು

ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವಷ್ಟೆ ? ಪ್ರಮಾಣವಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವೇದನೆಗಳ ಅನುಭವ - ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರುವ ಒಟ್ಟು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ ? 'ನಾವು ಈಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದೇವೆ' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇನೋ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅನುಭವವು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ? ಸಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಸಿಟ್ಟಿನ ವೇದನೆಯು ಮೂಲವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವವು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವ ? - ಎಂದು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೂ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಅರಿಯುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕನಸನ್ನೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಹೇಗೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಕರಣಗಳ ಸಹಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಿಸುವೆವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ನೇರಾಗಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕರಣದ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ತಳಹದಿಯಾದ ಈ ಅನುಭವವನ್ನೇ ನಮಗಿರುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ಎಣಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿರುವ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯದಿರುವದರಿಂದಲೇ ವೇದಾಂತೇತರ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಾರದೆಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮುಖ್ಯತಾರತಮ್ಯದಿಂದಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು.

೨೯. ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ :

ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದರ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಭಾವನೆ ಹೇಗಿರುವದೆಂದರೆ : 'ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯು ; ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಜವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹುರುಳೂ ಇಲ್ಲ.' ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ

ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಕಡೆಗ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಕಾರರಿಗೂ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಲ್ಲದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಕೊಸರಿಕೊಂಡು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ನಾವು ಅರ್ಹರಾಗಲಾರೆವು. ಅನವಶ್ಯವಾದ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ನೋಡಿರಿ : ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಈ ಮೂರೂ ನಮಗೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಅನುಭವವಿರುವಾಗ ಮಿಕ್ಕೆರಡೂ ಇರುವ ದಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರವಿರುವಾಗ ನಿದ್ರೆಕನಸುಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕನಸಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರ ನಿದ್ರೆಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಬರಿಯ ನಿದ್ರೆಯಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ಲ್ಲಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವು ತಾವುತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಒಂದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಕಳೆದುಹೋದ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿಬಿಡುವದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಸಿಲುಕೇನೂ ನಮಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹೀಗೆ ಒಂದ ಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ತಾವುತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಅವು ಮೂರನ್ನೂ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನವು ಹೊರಡು ತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕೆರಡನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸುವ ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯು ದೂರವಾಗುತ್ತದೆ.

೩೦. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲುಪಯೋಗಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿ :

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಗ್ಗುರುತನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ಭಾಗವನ್ನು ಮುಗಿಸುವೆವು. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳು ಒಂದೊಂದೂ ಮಿಕ್ಕೆರಡರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಲ್ಲತಕ್ಕವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಆ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹತ್ತಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಯಿತು. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ ಆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಅಂಟಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಯಾವದಾದರೂ ಬಾಧಕವು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಕೂಡಲೆ ಆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಕುಚಿತ ಯುಕ್ತಿಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾದ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯು ಯಾವದು, ಒಂದರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುವ ಸಂಕುಚಿತಯುಕ್ತಿಯು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಆಯಾ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ನಾವು ಮುಂದೆ ಬರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈಗ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸಾಗುವೆವು. ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯವು ನಿಯತ ಕಾಲಾದಿಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಸು ಗಬ್ಬವಾಗಿ ಕರುವನ್ನು ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ತಿಂಗಳು ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಸುವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆಯೇ ಗಬ್ಬವಾಗಿ ಐದಾರು ನಿಮಿಷಗಳಲ್ಲಿ ಕರುವನ್ನೂ ಹಾಕಿದಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕನಸಿನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಆಗಿರುವ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದ 'ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹಸು ಕರುವನ್ನು ಹಾಕಲೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕರುವನ್ನು ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವಿರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ ಸಂಕುಚಿತ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹಸು ನಿಜವಾಗಿ ಕರುವನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಬೇಕಾದ ಪ್ರಮಾಣದ ಕಾಲವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕರುಹಾಕಿದ್ದು ಸುಳ್ಳೆಂತ ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ''ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕರು ಹಾಕಿದ್ದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅದು ಕನಸಿನ ಅನುಭವವಾದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ನಿಯಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಕರು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೋರಲಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ ಅವನು ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದರಂತೆ ''ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ದೃಶ್ಯವು ಇದ್ದಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ತನಿನಿದ್ರೆಯೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಂತೆ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದರ್ಶನಾರ್ಹವಾದ ಪದಾರ್ಥವೊಂದು ಇದ್ದೇತೀರಬೇಕು'' ಎಂದು ವಾದಿಸುವದು ಸಂಕುಚಿತಯುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯವು ಗೋಚರವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ

ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಏನೂ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವುದರಿಂದಲೂ ತನ್ನನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯ ವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿ. ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಏನೂ ಕಾಣದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ'' ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯು, ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಯು ಸಂಕುಚಿತಯುಕ್ತಿಯು - ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಆಯಾ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಒರಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದುವರಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಐದು ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇದ್ದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಹದ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಈ ಮಾರ್ಗದ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ ಇತರ ವಾದಿಗಳು ಇವರಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೊಡುವ ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವೆವು.

(ಘ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳು

೩೧. ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು :

ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪರಮಾರ್ಥನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಬಳಸಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅವಸ್ಥಾಸತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯೇ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು ? ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಮೇಲೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಸಾಮಾನ್ಯದಮೇಲೆ ಹಾಕಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು ; ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದೊಳಗೆ, ಕಾಣುವ ಅದ್ಭುತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ (೧) ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಉಂಡೆಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಸಿಕ್ಕುವದೇನು ? (೨) ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವ ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವಾದರೂ ಏನು ? (೩) ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮೂರನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಷ್ಟೆ ; ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನಿದೆ ? (೪) ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಒಂದುಂಟೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿಯು

ವದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು ? (೫) ಅದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದಾದರೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಿರಿ ? (೬) ಒಂದುವೇಳೆ ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯದೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು ? ಇವೇ ನಾವು ಈ ಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು.

೩.೨. ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗ :

ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉಂಡೆಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾದೀತು ? - ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಈಗ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂಬುದು ಭೌತಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಡುವ ಮಾತು ಭೌತಿಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೊಯ್ನೀರನ್ನೆರೆಯುತ್ತಿದಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಕೂಡಿಹಾಕಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಒಟ್ಟು ಇಷ್ಟು : ಈ ಪ್ರಪಂಚವಂಬುದು[1] ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅನಂತವಾಗಿ ಯಾವ ಎಲ್ಲೆ ಕಟ್ಟೂ ಇಲ್ಲದೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು. ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಸ್ತುವೆಂದೂ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ಆಕಾರಗಳಿರುವವು. ಈ ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಇದರ ಚಲನವಲನಗಳಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಲುಗಡೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಕೋಚ, ವಿಕಾಸ, ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು, ಮೈಗರೆಯುವದು - ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುತ್ತಿರುವದೇ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವು. ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ತಾರೆಗಳಿರುವವು ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವವು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೊಸದಾಗಿ ಮೈದೋರಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವವು. ನಮ್ಮ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವು ಇಂಥ ತಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಕೋಟಿ

---

1. ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಈಗ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಭೌತಿಕವಸ್ತು, ಕಾಲ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ - ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಹೊಸ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಹುಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಯೇ ಇವೆ ; ಇನ್ನುಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರಬಹುದಾದರೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿಂದ ವಾಚಕರೇ ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ವರ್ಷಗಳಮೇಲೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅದೃಷ್ಟಕಾರಣವಿಶೇಷದಿಂದ ಕೆಲವು ಗ್ರಹ ಗಳೆಂಬ ತುಂಡುಗಳು ಈ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಮುರಿದುಕೊಂಡು ಹೊರಬಿದ್ದವು ; ಅದರ ಅವು ಸೂರ್ಯನ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಈಗಲೂ ಸುತ್ತುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯು ಒಂದು. ಈ ಭೂಮಿಯು ಮೊದಲು ಬಿಸಿಬಿಸಿಯಾದ ಅನಿಲರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಆರುತ್ತಾ ಬಂದು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ನೀರು ನಿಂತಿತು. ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆಯ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು, ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆನ್ನುಹುರಿಯುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಿಕ್ಕವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಮುಂದುವರಿದವು ; ಅವುಗಳಿಂದ ಸಸ್ತನಿಗಳೆಂಬ ಪ್ರಾಣಿಶಾಖೆಯೊಂದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಈ ಸಸ್ತನಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಶಾಖೆಯೊಂದರ ರೆಂಬೆಯೇ ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯು. ಇವನು ಅದೇ ಶಾಖೆಯ ವಾನರನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರು ತ್ತಾನೆ. ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಾವು ಈವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಖಗೋಳಭೂಗೋಳಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಬಾಯಿಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಖಂಡಾನಂತವಾದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುವ ತಾರಕೆ ಗಳೆಷ್ಟೋ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವದರ ಸುತ್ತಲೂ ನಮ್ಮ ಸೌರವ್ಯೂಹದಂಥ ಬೇರೆಯ ವ್ಯೂಹಗಳು ಎಷ್ಟು ಇರುವವೋ, ಯಾರು ಬಲ್ಲರು ? ಇಂಥ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದ ವ್ಯೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಗ್ರಹಮಂಡಲದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದು ಬಿಸಿಲುಕೋಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಧೂಳಿನ ಕಣವಾದರೂ ಆದೀತೊ, ಇಲ್ಲವೊ ! ಇಂಥ ಭೂಮಿಯಮೇಲೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊನ್ನೆಮೊನ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಏತರ ಕಣಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಬೇಕಾಯಿತು ! ಈ ಮನುಷ್ಯಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಈಗತಾನೆ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟಿರುವ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ನದಿಯ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ನರಿಯು ತಾನು ಹೋದರೆ ಜಗತ್ತೇ ಹಾಳಾಗುವದೆಂದು ಕೂಗಿಕೊಂಡಿತೆಂಬ ಕಥೆಗೆ ಸಮಾನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ? ಇದೇ ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಗೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ (೧೭, ೨೩) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಣ್ಣು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದ ಹೊರಗಣ್ಣು. ಅದು

ಎಚ್ಚರವಾಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಗದುಕೊಂಡು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನಾವುಗಳು ಅದರೊಳಗೆ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿರುವವರೆಂದು ಮೊದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇನು ? ಇದರಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ತಾರೆಗಳೂ ಗ್ರಹಗಳೂ ಧೂಮಕೇತುಗಳೂ ಇರುವವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಈ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನದ ಮಾರುಹೊಳೆದಿರುವ ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ? ಈ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ಅಗಾಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಇದೆಯೆಂದುಕೂಡ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಳತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೆಚ್ಚಿನಿಸುವದೊ, ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ತನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚಿನಿಸುವದೊ ? ವಿಷಯವಾದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವು ಹಚ್ಚೊ ? ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗೋಚರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹಚ್ಚೊ, ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ತಡವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ತೀರ ಸಣ್ಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಅನಾಯಾಸವೋ ಅಷ್ಟೇ ಅನಾಯಾಸದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವನ್ನುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ತಟ್ಟನೆ ಹೊಳೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಏಗೋಳ ಭೂಗೋಳಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಖಂಡಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರಲಿ, ಅಖಂಡವಾದ ಪರಮಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುವ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವದೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿರುವದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವಿನ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿರುವದೋ, ಯಾವ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಕುರುಡರ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬರಿಯ ಕತ್ತಲೆಯ ಕುಣಿತವಾಗಿರುವದೋ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದೀತು ? ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೂಡಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ : ಪ್ರಪಂಚವು ಎಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರಲಿ, ಎಷ್ಟೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರಲಿ, ಇದರ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದೊಳಗೇ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗೇ ತೋರುವದಾದ್ದರಿಂದ (೨೭)

ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದರೊಳ ಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತಯೇ ಆಯಿತು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷಗಳ ಒಳವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾರವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಆ ವಿವರಗಳು ಅವಶ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಅದರೊಳಗಿರುವ ಭಾಗವೊಂದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವಿಕಲವಾಗಿರುವದೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೩೩. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವೇನು ?

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಲೋರತೆಯಿರುವದೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ಅವರದು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯೆಂದೂ ಇದುವರೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಂದದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ಯಾವದು ? ನಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಆಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಲೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಸುಖವು ನಿಯತವಾಗಿ ಇಂಥ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ದೊರಕುವದೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸುಖವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ ; ಅಂಥ ಸುಖದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವದೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ದುಃಖವು ಏತರಿಂದ ಆಯಿತಂಬುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಣಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬಹುದು ; ಆ ದುಃಖಕಾರಣವನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರಿಹಾರುವ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ನಿಯತವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆದೀತೇನು ? ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಂತೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಬಹುದಾದ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು . ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ನರ್ಮಸಾಧಾರಣವಾಗಿದ್ದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವವು. ಇಂದಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ನಾಳೆಯೂ ಇರುವದು ; ಇಂದಿನ ವಸ್ತುಗಳೇ ನಾಳೆಯೂ ಇವೆವು, ಇಂದಿನ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವದ ನಿಯಮಗಳೇ ನಾಳೆಯೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುವವು - ಎಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರಿಗೆ ಉಪಕಾರವೂ, ಅಪಕಾರವೂ - ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಶಕ್ತರೂ ಉಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ನಿಯಮಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿಶೋಧನೆ ಮಾಡಿ ಜನೋಪಕಾರವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅಪಕಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವದಕ್ಕೂ ಅವರ ದುಷ್ಟಸಂಕಲ್ಪದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಡೆದು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುವಂಥ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಹಾತ್ಮರಾದವರು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವದಕ್ಕೂ ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಕನಸುಗಳು ನಮನಮಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ; ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಏನು ಆದೀತೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಉಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಅಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡುವದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿಬಂತು ? ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಕಾರಣ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮ, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಲೋಕಾಂತರ - ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನುಪದೇಶಿಸಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುರುಷಾರ್ಥದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಹಚ್ಚಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಆ ಶಾಸ್ತ್ರೋದ್ದೇಶವು ನೆರವೇರುವದಕ್ಕಾದರೂ ಎಚ್ಚರವಲ್ಲದ ಬೇರೆ ಗತಿಯುಂಟೆ ? ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ಸದ್ಗುರುವಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಬೇಕು ? ಪಾಪಾಚರಣೆಯ ಕೆಟ್ಟಪರಿಣಾಮವೂ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಒಳ್ಳೆಯ ಪರಿಣಾಮವೂ ನಮಗೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಮತ್ತಲ್ಲಿ ? ಮುಮುಕ್ಷುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಕೂಡ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸದ್ಗುರುವು ಮಾಡುವ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಆತನ ಉಪದೇಶವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೈಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನೆಗಳ ಬಲದಿಂದಲೂ ಆಗಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅತ್ಯಂತ

ಅವಶ್ಯಕವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಹಾಗಿರಲಿ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಾದಿಗಳಿಗಾದರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುವದಕ್ಕಾದೀತೇನು ? ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಗೇ ಅವರು ಶರಣುಹೊಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾನೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು ? ನಾವಾದರೂ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು ? ಹೀಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ನಿರ್ದುಷ್ಟ, ಸಪ್ರಯೋಜನ, ಅಪರಿಹಾರ್ಯ - ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷವಿದೆಯೆಂಬುದು ಕೆಲವು ವಾದಿಗಳು ಜನರ ಮೇಲೆ ತಳಿದಿರುವ ಮಂಕುಬೂದಿಯೆಂದೂ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಭಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಆಗುವ ಮಹಾಪ್ರಯೋಜನಗಳಿಗೆ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಡಚಣೆಯೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡು ತ್ತೇವೆಂಬುದು ಕೆಲವು ಹೊಸ ವಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿರುವ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿನ ಗಿಡವೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಫಲವೂ ದೊರಕುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ವಾದಿಗಳೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯೆಂಬುದು ಅಸಾಧಾರಣಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ್ದನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಾದಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡದೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಲೌಕಿಕರೇ ಆಗಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಆಗಲಿ, ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದರ ಬಲಾಬಲಗಳನ್ನು ಸಾವಧಾನ ವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಿಗೆ ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ ವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಇದೇನೋ ಸರಿಯೆ, ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವ ದೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಯಾವ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು ? ನಾವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದವರೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆ ? ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿರುವವರೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕೆ ? ಇದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅದರಂತೆ ನಮಗೆ ಕನಸಾಗುವದೂ ನಿಜವಲ್ಲವೆ, ನಿದ್ರೆಯಾಗುವದೂ ನಿಜವಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕನಸಿಗಾಗಲಿ, ನಿದ್ರೆಗಾಗಲಿ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದವರಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವವು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದರ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲೇ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ತತ್ತ್ವವು ತಾನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಹೇಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದೀತು ? ನಮಗೆ ಆಗುವ ಸುಖ ದುಃಖಗಳಿಗೂ ಉಪಕಾರಾಪಕಾರಗಳಿಗೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೇನು ಬಂತು ? ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಯಾವದೋ ಅದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ನಾವು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಹಾಗಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಿಸಿದ್ದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಆದರೂ ಆದೀತು. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು, ಬೇಡವಾದದ್ದು - ಇದರ ಲೆಕ್ಕವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವದು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಅದರ ತತ್ತ್ವ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಜನರಿಗೆ ಬಡತನವು ಬೇಡ, ಹಣವಂತರಾಗಿ ಸುಖವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವರ ಹಾರೈಕೆ. ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದೆ ? ಬಹುಜನರು ಬಡವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ತತ್ತ್ವ. ನಮಗೆ ಬಡತನವು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದರಿಂದ ನಾವು ಬಲುಮಂದಿ ಬಡವರೇ ಆಗಿರುವೆವೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಸುಖವನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ದುಃಖವನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅಂಥ ಬೆಲೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಕ್ಷೇಪಕನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನಷ್ಟೆ ? ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅದೊಂದೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುವಂತೆ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚ

ದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಥ ಅಭಿಮಾನವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಇದು ಬರಿಯ ಕನಸು' ಎಂದೇನೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸು ಒಂದೂಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದೂಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹುರುಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವದುಕೂಡ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ; ಅದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಲೇ, ಕನಸಿನಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಮಗೇನೂ ಹಾಗೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಹುಜನರು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಇದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಕನಸೂ ನಿದ್ರೆಯೂ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಷ್ಟು ಮೇಲ್ಮೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಕನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು ; ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಹುಜನ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ ನಿದ್ರೆಕನಸುಗಳು ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ನಿಜವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ ; ಆದಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು ? ಬಹುಜನರು ಒಪ್ಪುವದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾದೀತೆ ? ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯೂ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳಂತೆ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಅನುಭವವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಬಹುಜನರ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವೇ ನಿದ್ರಿಸಿ, ನಾವೇ ಕನಸು ಕಾಣುವಂತೆ, ನಾವೇ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವೆಂದೇ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಿದ್ರಿಸುವದನ್ನಾಗಲಿ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿರುವದನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯಲಾರೆವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯಲಾರೆವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವರೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಊಹೆಯಿಂದ ; ಅವರು ಕನಸುಕಂಡರೆಂದೂ ಅವರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವರೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸುವದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಅವರು ಮಾಡುವ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರವು ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸದೆ ಕೈ ಬಿಟ್ಟಂತೆಯೇ ಆಗುವದು, ಹೀಗಿರುವರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಪೂರ್ಣವೇ ; ಅದರಿಂದ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಣವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂದಾಗಲಿ ಅಬಾಧ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ

ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಮಿಕ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರೂ ಇಬ್ಬರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದಾದರೂ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉಳಿದೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಗಾಳಿಯಪಠಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಬಾಲಂಗಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವರು ; ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅನಿತರಸಾಧಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪಕವಾಗಿದೆ.

೩೪. ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು :

ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಏನು ಆಧಾರ ? ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವಿದೆಯೆಂದೂ ಅದೊಂದೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಲ್ಲವೆ, ಈ ವಿಚಾರವು ಹೊರಟಿರುವದು ? ಆದರೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ದೃಶ್ಯರೂಪಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿ ನಿಂತಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು ? ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವ ಹಾಗೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು - ಮುಂತಾದ ಜಡವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಚೇತನ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಬೆಳೆಯುವದು, ಬೇರ್ಪಡುವದು, ಸೊರಗುವದು, ನಾಶವಾಗುವದು - ಎಂಬ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವವು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಕಾರದ ಪ್ರವಾಹವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ನಮ್ಮೊಳಗಂತೂ ಸತತವಾಗಿ ವಿಕಾರವೂ ಚಲನೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು. ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತ್ತವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಚಲನೆಯು ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸತತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನಾವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೆಂದು ಹೇಳುವದು ಕೂಡ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆಂದೂ ಅವು ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿರುವದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಕಾರಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗದ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಒಳಗೆ ಅರಿವೆಂದೂ ಹೊರಗೆ ಇರವೆಂದೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಲ್ಲವೂ ವಿಕಾರಪ್ರವಾಹವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸತತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ನದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರೆಂದೂ ಸುಳಿಯೆಂದೂ ಅಡ್ಡಸೆಳೆವೆಂದೂ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವಾಹವಾಗಿರುವ ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ

ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿವೆಂಬುದೂ ಈ ಚಲನೆಯೇ ; ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬುದೂ ಈ ಚಲನೆಯೆ ; ಎಲ್ಲವೂ ಚಲನೆಯ, ವಿಕಾರದ, ಪ್ರವಾಹವಾಗಿರುವಾಗ ಕೂಟಸ್ಥನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದಲ್ಲಿ ಬಂತು ?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದರೆ ಇಡಿಯ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿದ ಮೇಲೆಯೇ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಬುಡಕ್ಕೇ ಕೊಡಲಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನಾದರೂ ಹೇಳದೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವದು ಹೇಗೆ ? ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೊಂದು ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಇಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಷ್ಟವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ ; ಖಗೋಳವು ನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ; ಭೂಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನ ವಿಷಯವಾದ ಭೂಗೋಳವೆಂಬುದೊಂದಿದೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. 'ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಪ್ರಪಂಚ ಭಾಗವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ಇದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ ; ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ?' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾವದಾದರೂ ವಿಷಯವಾಗಲಿ, ಆ ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಅದರ ವಿಚಾರವು ಮುಂದೆ ಸಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರವು ವಸ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೆಯಷ್ಟೆ , ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಮೊದಲೇ ವಸ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವವೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಏನು ಉತ್ತರವಿದೆ ? ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತನ್ನತನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತತ್ತ್ವವೊಂದಿದೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ ; ಅಂಥ ತತ್ತ್ವವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವವರೆಗೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟರೆ **ಆ 'ತತ್ತ್ವಗಳ ತತ್ತ್ವವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದಿದೆಯೆ ?'** - ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ತನ್ನ ವಿಷಯವು ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ? ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಆಧಾರತತ್ತ್ವವೊಂದಿದೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ

ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ಸಫಲವಾಗಿರಲಿ, ಆಗದಿರಲಿ, ತತ್ತ್ವ ವೊಂದಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಒಂದು ಆಧಾರವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇದುವರೆಗೆ ಏನನ್ನೂ ಕಂಡೇಹಿಡಿದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಅವರೊಳಗೆ ಯಾವ ದೊಂದಿಷ್ಟು ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಆಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈವರೆಗೆ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ಬಹು ಜನಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಷ್ಟೇಕೆ ? ಈಗ ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದೇ, ಒಪ್ಪಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಬಗೆದು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದ ವಿಚಾರಕ್ರಮವೊಂದಿದೆಯೆಂದೂ ಈ ಕ್ರಮವು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆ ? ಅಂತೂ ಈ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಪರಮಾರ್ಥವಿರಬೇಕೆಂದು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದು ಅಂಥ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

೩೫. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ವಿಕಾರಾತ್ಮಕವಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳು :

ಆದರೆ ಕೂಟಸ್ಥವೂ ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಆದ ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದಿದೆಯೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಉತ್ತರವು ಸಾಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರು ವದೆಲ್ಲವೂ ಚಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವು ಯಾವದಿದೆ ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣವೂ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಸ್ತುಗಳು ಆಗ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು, ಈಗ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ' ಎಂದು ನಾವು ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಸಾಪೇಕ್ಷಕವೂ ಆಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವಲ್ಲದೆ, ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟೆಂಬುದು ನಿಜವಲ್ಲ. 'ಇಂಥ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು' ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಆ ವಸ್ತು ಚಲನರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಒಂದೆಂದು ನಾವು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರವಾಹ ದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೆವು. 'ಅದು ಹಾಗೆ ಇತ್ತು' ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಅದು ಇದ್ದಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ;

'ಹೊಳೆಯ ಈ ಕಡೆಯ ನೀರು ಆ ಕಡೆಯ ನೀರಿಗಿಂತ ವೇಗವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ನೀರೂ ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಪ್ರವಾಹವಾಗಿರುವದೋ, ಪ್ರವಾಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನೀರೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಚಲನಪ್ರವಾಹವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಗೀತದ ರಾಗಾಲಾಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ 'ಸ್ವರ'ಗಳೆಂಬ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಆ ಭಾಗಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ - ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರಿಗೆ ನಾವು ಬದಲುಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.[1]

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹೀಗೆ ಪ್ರವಾಹರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದವನು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಎಚ್ಚರವೇ ನಿದ್ರೆಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆದೀತೆ ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೊಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಇಂಥ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ನದಿಯ ನೀರಿನಂತೆ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಮುಂದುವರಿದು ಮತ್ತೊಂದಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಲವಿದೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರವು ಮುಂದುಮುಂದಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದಾಗಲಿ ನಿದ್ರೆಯು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಾದ ಹೊರತು ಕನಸಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದ್ದ ನಾನು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕನಸುಕಂಡೆನೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವಾಗಲೂ ನಡುವೆ ನಿದ್ರೆ ಬಂದು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಚ್ಛೇದವುಂಟಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಕನಸು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸು ಆಗಿ ಎಚ್ಚರವಾಗುವಾಗ ನಡುವೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಂದನ್ನು ಕೂಡ ಬಿಡದೆ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಹೋದಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಂದೇ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರೂ ನಿಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಅವುಗಳ ದೃಶ್ಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಅವು ಮೂರೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ

1. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಬರ್ಗ್ಸನ್ ಮುಂತಾದವರೂ ಸರ್ವವೂ ವಿಕ್ರಿಯಾರೂಪವೇ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ.

ಸೇರಿರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕಭಾಗಗಳೆಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾವ ವಾದರೊಂದರ ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು ; ಆದರೆ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣ ವಾದ ತೋರಿಕೆಯ ಕಾಲವು ಇಮ್ಮುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ (ಸೂ.ಭಾ. ೩-೨-೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಸಮಾನಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲದ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಪ್ರವಾಹವೆಂದು ಎಣಿಸುವದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ನಿಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಉಂಟು ; ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಇರಬಹುದೆಂಬ ಅಂಗೀಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಸರ್ವವೂ ವಿಕಾರವೇ, ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೬. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು ಸಾಧ್ಯ :

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೂಳ್ಳೋಣ. ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಉಂಟೆಂದೂ ಸರ್ವವೂ ವಿಕಾರಪ್ರವಾಹಮಾತ್ರವಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತತ್ತ್ವ ವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯು ತೋರುವಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದೊ, ಅಥವಾ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ತ್ವವಿರುವದೊ - ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಸಾಧನವಿದೆ ? ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಸರಿಯೆ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವಾಗಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅರಿವಾಗಲಿ, ಆಗುವಾಗ ಅರಿವೂ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಅರಿವು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆ, ಒಂದೊಂದು ದೃಶ್ಯಪದಾರ್ಥದ ಅರಿವೂ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅರಿವು, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದು - ಈ ಎರಡೂ ಬೇರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದಿದ್ದೀತು ?

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಬಲವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವ ಅಂಜಿಕೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮಗೆ ಕಾಣುವಂತೆಯೇ ಇರುವದೊ, ಅಥವಾ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವರೂಪವಿದೆಯೊ ? - ಎಂದು ಸಂಶಯವುಂಟಾದರೂ ಆಗ

ಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಉಪಾಧಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುವದೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗ ಅನುಭವವೆಂಬ ಸಾಧನವಿದೆ ; ಆ ಅನುಭವದಿಂದಾಗುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ನೋಡಿ ನಿಜವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಸಾಧನವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಾಹಸದ ಮಾತಾಗುವದಿಲ್ಲವ ? ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳ ಅರಿವುಗಳು ಬೇರಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದರೆ ಆ ಅರಿವುಗಳು ಬೇರ್ಪಡುತ್ತಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬರಿರಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರಲ್ಲವ, ಆ ಬದಲಾವಣೆಯು ನಿಜವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ? ಯಾವ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವುಗಳ ಹೋಗುಬರವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವವೋ ಆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಯಿರುವಂತೆ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಅರಿವು ಇದೆಯೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವುಗಳೂ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ಇದೆಯೆಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಎಲ್ಲದರ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೂ ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬಹುದೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೩೭. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆಯೇ :

ನಮ್ಮ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ವಿಚಾರದ ವಿಷಯವಾದೀತೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದುಂಟು. ಅದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮರೆತವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ (೨೬) ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದರ ವ್ಯಾಪಕತ್ವವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಓದುಗರು ಅದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪದ ಅಂಜಿಕೆಯು ಅವರಿಗೆ ತಾಕುವದಿಲ್ಲ. 'ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರ', 'ಅವರ ಎಚ್ಚರ' - ಎಂಬ ಭೇದವು ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದ ಇದ್ದ ಬುದ್ಧಿದೋಷದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು, ನೀನು,

ಅವರು, ಮಿಕ್ಕ ವಸ್ತುಗಳು - ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದ್ದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ನಿದ್ರಿಸು ತ್ತಿರುವರೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ. ಆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ ಜನರಾಗಲಿ ಅವರ ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳಾಗಲಿ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದ ನನ್ನ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗದೆ ಇರುವದು ಯಾವದೊಂದು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ ; ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರಮಾರ್ಥ ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ (ಮಾಂ. ಕಾ. ಭಾ. ೪-೮೮) ಎಂಬುದು ನಿರಾಬಾಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೮. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಬಾಧ್ಯವಾದದ್ದು :

'ಈಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತೀರ್ಪೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಭರವಸೆ ಏನಿದೆ ?' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ ; ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಎಷ್ಟು ಹುಟ್ಟುವವೋ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಲೆ ದೋರುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಈಚೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನವರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದರೆಂದಾಗಲಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲೇ ಅವರು ಕೂಡಿಸಿಟ್ಟಿದ್ದರೆಂದಾಗಲಿ ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಹಾಗೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಇನ್ನುಮುಂದೆಯಾದರೂ ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಲಾರದೆಂದು ಯಾವನುತಾನೆ ಹೇಳಲಾಪನು ? ಅನಂತವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಯುಕ್ತಿಗಾಢವಾದ ದರ್ಶನವೊಂದು ತಲೆದೋರಲೇ ಆರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾರುತಾನೆ ಹೊಣೆಗಾರರಾದಾರು ? ಇದು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರ ಆಶಯವು.

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ರಚನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದವರಿಗೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿರಾಧಾರವೆಂಬುದು ತಟ್ಟನೆ ಹೊಳೆದೇತೀರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಮೈಗರೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಇಂಥವೇ ಎಂದಾಗಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯವರು ಹಿಂದಿನವರ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೀಳಲಿಸುವಂಥ ಬೇರೊಂದು ಮಹಾಶಕ್ತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡದೆ ಒಂದಾನೊಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲದ ಎಂಥ ಬಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯುತಾನೆ ಹೇಗೆ ಕದಲಿಸೀತು ? ವೇದಾಂತವು ಕೇವಲ ಊಹೆಯಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕರ ದರ್ಶನವಲ್ಲ. ಅದರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಕಾಲವೆಂಬುದೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ದೃಶ್ಯವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುವವನ ಸ್ವರೂಪವಂತೂ ಯಾವ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಿಬೀಳುವ ಸಂಭವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೇ ದಾಟಿರುವ ವೇದಾಂತದ ವಿಷಯವು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಿಚಾರವಿಷಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಮತ್ತು ಆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಖಚಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆಮೇಲೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಬಾಧೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮದಮೂರ್ಛಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಆಗಲೂ ನಾವು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು ಅಪೂರ್ಣ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ (೪೦) ಯಾವ ಪ್ರತಿವಾದವೂ ಬರದಂತೆ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಡುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ನಾವು ತತ್ತ್ವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

(೫) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪರೇಖೆ

೩೯. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನು ?

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ

ವೇದಾಂತಿಗಳು ರಚಿಸಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವವು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. 'ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನು ?' ಎಂದು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ 'ಸ್ಥಿತಿ' ಎಂದು ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ಅವ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗವೂ 'ಸ್ಥಾ - ನಿಲ್ಲು' ಎಂಬ ಧಾತುವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಕ್ಷಗಲಿ ನಿ[illegible] ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದೋ ಚಲಿಸುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದೋ ನಾವು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗಂದರೆ ಒಂದು ಮಾವಿನಹೀಚು ಕಾಯಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಹಣ್ಣಾಗುವದಷ್ಟೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಹೀಚು ಸಣ್ಣದಾಗಿರುವದು, ಕಾಯಿ ದಪ್ಪವಾಗಿರುವದು, ಹಣ್ಣು ದಪ್ಪನಾಗಿದ್ದು ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಮತ್ತೆ ಸಣ್ಣದಾಗುವದು - ಇವು ಮಾವಿನಕಾಯಿಯ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಮಾವು ಹೀಚಾದಾಗ ನಾಲಗೆಗೆ ಒಗರಾಗಿದ್ದು, ಕಾಯಾದಾಗ ಹುಳಿಯಾಗಿ, ಹಣ್ಣಾದಾಗ ಸಿಹಿತೋರುವದು ; ಇವು ಅದರ ಸವಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪರ್ಶದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಚುಕಾಯಿಹಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ಮಾವೆಂಬ ವಸ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಹೀಚು, ಕಾಯಿ, ಹಣ್ಣು - ಎಂಬ ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತು ಇರುವದರಿಂದ ಇವು ಮೂರೂ ಆ ವಸ್ತುವಿನ 'ಅವಸ್ಥೆ' ಅಥವಾ 'ಸ್ಥಿತಿ' ಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿರುವದು. ಇದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ಒಂದರ್ಥ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಾವಿನ ಕಾಯಿ ಮರದ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲಿದ್ದು ಏನಾದರೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ತೊಟ್ಟು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದರೆ, ಅದು ಬೀಳುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಕೊಂಬೆಯ ಕಡ್ಡಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ನಿಂತರೆ ಅಥವಾ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡರೆ ಹಾಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡದ್ದನ್ನೂ ಅದರ ಒಂದು 'ಅವಸ್ಥೆ' ಯಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದು ನಿಂತುಕೊಂಡದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಮಾವಿನಕಾಯಿ ಹೀಚೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕಾಯಿಯೆನಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಆಮೇಲೆ ಹಣ್ಣೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ತಿರುಗುವದೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆಯೇ, ಅದು ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಮೇಲೆ ಚಲನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ನಿಲುಗಡೆಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂತೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುವರು. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಎರಡರ್ಥಗಳಿರುವವು. ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳು ಅವಸ್ಥೆ

ಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದಾವರೊಂದರ್ಥವನ್ನು ತಗದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ, ಅಥವಾ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ? ಇದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ನಾವು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕನಸನ್ನೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುವಾಗ ಹೀಚು ಕಾಯಾ ದಂತೆ ಅಥವಾ ಕಾಯಿ ಹಣ್ಣಾದಂತೆ ಕಾಲವಶದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಚು ಕಾಯಾದಮೇಲೆ ಅದೇ ಕಾಯಿ ಮೊದಲು ತಾನಿದ್ದ ಹೀಚಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಎಂದೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪರಿ ಹೀಗಲ್ಲ. ನಾವು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನಿದ್ರೆಗಾಗಲಿ ಕನಸಿಗಾಗಲಿ ಹೋದವರು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಂಡುಬಿಡುತ್ತೇವೆ ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಾವು ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತಮತ್ತೆ ಹೊಂದುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಚು ಕಾಯಾಗುವಾಗ ತನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ಸವಿ, ಗಾತ್ರ, ವಾಸನೆ, ಬಣ್ಣ - ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಾಗೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಕನಸನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೀಚು ಕಾಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಣ್ಣ, ಹೊಸ ವಾಸನೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಂದು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ನಮಗೆ ಕನಸಿನ ಶರೀರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೇನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬಂದು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ ; ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾದ ಕೂಡಲೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ನಮಗೆ ಕಾಲವಶದಿಂದ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದು ಒಂದು ಸ್ಥಲದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ರೀತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಚಲಿಸುವಾಗ ಆ ಎರಡು ಸ್ಥಲಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವ ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಆಧಾರವಿರಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಕಾಲುಚೆಂಡು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಉರುಳಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುವಾಗ ನೆಲವು ಆ ಎರಡು ಕಡೆಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹಾರಿಹೋಗುವಾಗ ಆ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಆಕಾಶವೂ ವಾಯುವೂ ಇರುವವು. ಈ ಬಗೆಯಿಂದ ಯಾವದಾದ ರೊಂದು ಆಧಾರವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನಸಿಗೆ ಹೋಗಿ

ನಿಲ್ಲುವೆವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ಆಧಾರವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕಾಲುನಡಿಗೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಗಾಡಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಒಂದೂರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದೂರಿಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಯಾವುದೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೂರಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದೂರಿಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಮೈಲಿಗಳ ದೂರವೆಂದೂ ಇಂತಿಷ್ಟು ದಿನಗಳ ಪಯಣವೆಂದೂ ನಾವು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ಅಳೆಯುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ದೂರದ ಅಥವಾ ಇಂತಿಷ್ಟು ಕಾಲದ ಅಂತರವೆಂದು ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೇನೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಎರಡು ಊರುಗಳ ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಯಾವದಾದ ರೊಂದು ಸಮಾನಕಾಲದ ಅಥವಾ ಸಮಾನದೇಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ವೆಂದು ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ನಮಗೆ ಸಂಭವಿಸುವ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳ ರೂಪ ಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲಬಹುದಾದ ವಿಶ್ರಾಂತಿವಿಶೇಷಗಳೆಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸು ನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು 'ಅವಸ್ಥೆ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ?

ಇದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ಪರ ಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಹಾದಿಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಎಂದರ್ಥ. 'ಇರುವದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದು, ಇಲ್ಲದ್ದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಿಯಮವು. ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳು ವದು ; ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಹೇಗೆ ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ಪರಮಾರ್ಥವೇ. ಅದೇ ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ಎಷ್ಟು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ಅಷ್ಟು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಯೊಂದೂ ಅದರ ಒಂದೊಂದು 'ಅವಸ್ಥೆ'ಯೆನಿಸುವದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಯಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಐದು ರೂಪಾಯಿ ಗಳಿವೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಈ ಐದು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ನೋಟಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಐದು ರೂಪಾಯಿ-ನಾಣ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹತ್ತು

ಅರ್ಧ ರೂಪಾಯಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇಪ್ಪತ್ತು ಪಾವಲಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ನಲವತ್ತು ದೊಡ್ಡಾಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಎಂಬತ್ತು ಆಣೆಗಳ[1] ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮುನ್ನೂರಿಪ್ಪತ್ತು ಕಾಲಾಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಒಂಬಯ್ನೂರರವತ್ತು ಪೈಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಬಳಕೆಗೆ ತರಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಹಣವು ನೋಟಿನ ಆಕಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ, ನಿಕ್ಕಲ್ಲಿನ, ಅಥವಾ ತಾಮ್ರದ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾಹೋದರೂ, ಅದು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಒಂಬಯ್ನೂರರವತ್ತರವರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾಹೋದರೂ ಅದರ ಬೆಲೆಯು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಅದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವದು, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ಅಷ್ಟು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಅದರ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆನಿಸುವದು.

೪೦. **ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ :**

ಈಗ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಷ್ಟು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸೋಣ. ಇದು ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು - ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು ನಾವು ಮೂರೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿರ್ಣಯವು ಎಂದಿಗೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಯದಾಗಲಾರದು, ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದೂ ಆಗಲಾರದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬಿವುಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆಯೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಜನರು 'ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ಮಂಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರಷ್ಟೆ, ಇದು **ಮನೋರಥವೆಂಬ** ಅವಸ್ಥೆಯು. ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಜನರು ಅಮಲು ಹತ್ತುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಸೊಕ್ಕಿ

1. ಈಗ ರೂಪಾಯಿ, ಆಣೆ, ಪೈಗಳೆಂಬ ನಾಣ್ಯಗಳ ಚಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈಗ ಇರುವ ನಾಣ್ಯಪದ್ಧತಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೈಮರೆಯು ಸುಳ್ಳು ಇದು ಮದವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಭ್ರಮಣ ಬಂದು ಹುಚ್ಚುಹುಚ್ಚಾಗಿ ಆಡುತ್ತಿರಬಹುದು ; ಇದು ಉನ್ಮಾದವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ದೇಹಕ್ಕೇನಾದರೂ ಅಪಾಯವಾಗಿ ಅಥವಾ ರೋಗವಾಗಿ, ಇಲ್ಲದ್ದಿದ್ದರೆ ಅಂಜಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳ ಫಲವಾಗಿ, ಮೈಮರೆತು ಎಚ್ಚರದಪ್ಪಿ ಬೀಳಬಹುದು ; ಇದು ಮೂರ್ಛೆಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ವಿಷಮಶೀತಜ್ವರವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಏನೇನೋ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಏಲಾಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಬಹುದು ; ಇದು ಸನ್ನಿಪಾತವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಕೆಲವರಿಗೆ ನಿದ್ರೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ಬರುವದು. ಆಗ ಅವರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಓಡಾಡುವದು, ಮಾತನಾಡುವದು - ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವಾದಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ನೆನಪಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ನಿದ್ರಾವಿಹಾರಾವಸ್ಥೆ (Somnambulism) ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಂಕು ಕವಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದ ; ಆಗ ಅವರು ಎಚ್ಚರವಿದ್ದವರಂತೆ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಪೂರ ನಿದ್ರೆಬಂದವರಂತೆ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತರಾಗಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಇದನ್ನು ತೂಷ್ಣೀಮವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆದ್ದು ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಎಚ್ಚರದರಿವು ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಅಥವಾ ನಿದ್ರೆಯು ಹತ್ತಲಿರುವಾಗ ತೋರುವ ಅರೆಯರಿವಿನವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಕೆಲವರು ತೂಷ್ಣೀಮವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಕವಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಮಂಕಿಗೂ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಕಿನವಸ್ಥೆಗೆ ಜಡಾವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಹೆಸರಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಕ್ಷಿಣಿ, ಮಂತ್ರ, ವಶೀಕರಣ - ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮಾಡುವ ಕೃತ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕೆಲವರು ಅರ್ಧ ಮೈಮರೆಯುತ್ತಾರೆ ; ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಮುಳ್ಳು, ಬೆಂಕಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾದ ವ್ಯಥೆಯೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲವಂತೆ ! ತಮಗೆ ಮೊದಲು ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವವರು ವಶೀಕರಣದ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯದಿಂದ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹೇಳುವದೂ ಉಂಟು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಶ್ಯಾವಸ್ಥೆ (Mesmeric or Hypnotic State) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇನ್ನು ಯೋಗಿಗಳು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಸಮಾಧ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದಂತೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆಯುಸ್ಸು ಕಳೆದಮೇಲೆ ಸಾಯುವದೆಂಬ ಮರಣಾವಸ್ಥೆ, ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದಮೇಲೆ ಜೀವನು ಪಡೆಯುವನೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆ - ಇವುಗಳನ್ನೂ

ಇಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾವವೂ ಒಂದರಂತೆ ಮತ್ತೊಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಲ್ಲವೆ ? ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯಾದರೂ ಏನು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲು ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾರಾದರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿವೆ ; ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ, ಅವು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಉತ್ತರವು ತೃಪ್ತಿಕರವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣಾನುಭವವೆಂದೆನಿಸಬೇಕಾದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾವಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ ವಿಶೇಷಾವಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತಗೆದುಕೊಂಡೇ ತೀರಬೇಕಲ್ಲವೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವರು ಅಮಲೇರಿರುವಂತೆಯೂ ಹುಚ್ಚರಂತೆಯೂ ಸನ್ನಿಹಿಡಿದಿರುವಂತೆಯೂ ಅಥವಾ ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರಿರಬಹುದು. ಆದರೇನು ? ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನಲ್ಲ, ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದು. ನಮಗೆ ಪರ ಮಾರ್ಥವು ಯಾವಯಾವ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವ ದೆಂಬುದನ್ನೇ ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪರಿಗಳಿಗೇ ನಾವು 'ಅವಸ್ಥೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗಾದಾವು ? ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದೂ (೨೭) ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಈ ತೊಡಕುಂಟಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸತಕ್ಕದ್ದಿದೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಎಣಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರು ವವರ ಮನೋರಥ - ಮದ - ಮೂರ್ಖಾದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡದೆ ಇದ್ದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ? ಅವುಗಳ

ಅನುಭವಪನ್ನಾದರೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೊ, ಬೇಡವೊ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವು ಇಷ್ಟೆ : ನಾವು ಪೂರ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ಹೊರಗೆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುಹಾಗೆ ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದೊಳಗೇ ಸೇರುವವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಇದ್ದರೆ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾಢನಿದ್ರೆಗೂ ಅಂಥ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಆಗಿರುವ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಯೇತೀರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ನಮಗೆ ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ಇರವಿನ ಅನುಭವವಾಗುವದು ಒಂದವಸ್ಥೆ ; ಯಾವ ತೋರಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಾವೇನಾವಾಗಿರುವದು ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಹೊರತೋರಿಕೆಗಳ ಅನುಭವವಿರುವ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬಿಡುವವು ; ಮನೋರಥ, ಉನ್ಮಾದ, ಸನ್ನಿಪಾತ, ನಿದ್ರಾವಿಹಾರ, ಜಡಾವಸ್ಥೆ, ವಶ್ಯಾವಸ್ಥ - ಇವೆಲ್ಲ ಈ ತರಗತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನಾನು ಮತ್ತೊಂದು ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ನಿದ್ರೆ, ಮೂರ್ಛೆ, ಮದ, ಸಮಾಧಿ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ಎರಡನೆಯ ತರಗತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮರಣವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಸತ್ತರೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ನಾವು ಸತ್ತಾಗ ಹೇಗೆ ಅನುಭವವಾಗುವದೆಂಬುದು ಈಗ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವ ದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಿನ ಅರಿವು ಇರುವದು, ಇಲ್ಲದಿರುವದು - ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಅನುಭವವುಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆಂಬ ದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ, ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಅದರ್ಶನವೃತ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೇನೂ ಉಳಿಯುವಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಗಾಢ ನಿದ್ರೆ - ಈ ಮೂರೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ಮಾಂ. ಕಾ. ಭಾ. ೪-೮೮) ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಗಳು ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಚಾರವೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪೧. ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧ :

ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾದಮೇಲೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ (೨೯) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದ ಹೆಗ್ಗುರುತನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಗುರುತೆಂದು ಹೇಳಿದೇವೆ. ಆದರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂದೇ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಭಾವನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ, ಆದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ - ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅದು ಹತ್ತುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಿರುವ ಯಾವ ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ದೇಶಕೃತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು ; ಜಾತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಥವಾ ಅಂಶಾಂಶಿಗಳ ಅಥವಾ ಆಶ್ರಯಾಶ್ರಯಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು. ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆಯಾವದಾದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು. ವಿಷಯವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು. ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ? ಸಹಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿವೆ ; ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾದದ್ದೂ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪಸಂಬಂಧವೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಆಯುಕ್ತವೆಂದೇ ಬಹುಜನರಿಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೇ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿದೆ. ನಾವು ಹಿಂದೆ (೩೩) ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ, ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವವರಿಗೆ ಇಂಥ ತಪ್ಪು ಭಾವನೆಗಳುಂಟಾಗುವದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಭಾವನೆಗಳು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಈ ಮುಂದಿನ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವವು ; ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳು ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಆಗುವ

ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದೂ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಂಬಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ ? ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಏನಾದರೂ ವ್ಯವಧಾನವು ಇರಬೇಕು ; ಇಲ್ಲವಿದ್ದರೆ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯು ಬರುಬರುತ್ತಾ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವದಾದರೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವು ಹೋಗಿ ನಿದ್ರೆಯು ಬಾರದೆ ಇರುವ ಅಂತರಾಳಕಾಲವನ್ನು ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ, ನಿದ್ರೆಯು ಮುಗಿದು ಕನಸು ಬರುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ನಡುವಿನ ಅಂತರಾಳವನ್ನೂ ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಎಚ್ಚರವು ನಿದ್ರೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ, ನಿದ್ರೆಯು ಕನಸಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದನ್ನಾಗಲಿ, ಕನಸು ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ನೋಡಿದ್ದಿಲ್ಲ ; ಹಾಗೆ ನೋಡಿದ್ದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ ; ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದರ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಒಂದು ಬರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧ ವಿರುವದೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಇವುಗಳು ಯಾವದೋ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಇವುಗಳ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲಮಾನದಿಂದ ಅಳೆಯಬೇಕು ? 'ಭಾನುವಾರದ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಏಳು ಘಂಟೆಗೆ ಒಂದು ಬಿರುಗಾಳಿ ಬಂದಿತು, ಎಂಟು ಘಂಟೆಗೆ ಆ ಕಾಡಿನ ಎಷ್ಟೋ ಮರಗಳು ಬೇರು ಮುಟ್ಟಿ ಕಿತ್ತುರುಳಿದವು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಭಾನುವಾರದ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗಾಳಿ ಬೀಸಿದ್ದು, ಮರಗಳು ಬಿದ್ದದ್ದು - ಎಂಬ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ; ಗಾಳಿಯ ಬೀಸುವಿಕೆಯು ಮೊದಲು ಆಯಿತೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಆಮೇಲೆ ಮರಗಳು ಉರುಳಿಬಿದ್ದವೆಂದೂ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ 'ಭಾನುವಾರ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಮೇಲೆ ನಾನು ಮೂರು ಘಂಟೆಯ ಹೊತ್ತು ನಿದ್ರೆಮಾಡಿದೆನು ; ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಕನಸು ಆಗಿ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಬಗೆಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಂತೆಯೂ ತೋರಿತು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಕನಸು ಆಯಿತೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಯಾವ ಸಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಇಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಮೂರು ಘಂಟೆಗಳು ಕನಸಿನ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಮಾನವು ಕನಸಿಗೆ ತೀರ

ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವದು, ಕನಸಿನ ಕಾಲಮಾನವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ತೀರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರಿಬಂದ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಯು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಹೊಂದುವ ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಾಗುವ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದೂ ಆ ಕಾಲವು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲವೇ ಎಂದು ಎಚ್ಚರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೋದದ್ದೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಬಂದುಹೋಗುತ್ತಿರುವವಂಬ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪು ಮೊಳಕೆಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಇದರಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವತೊಡಕೂ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರು ವದಿಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲೇ (೩೯) ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಕಾಲವಶ ದಿಂದಾಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಲ್ಲ, ನಾವು ಎಡಬಿಡದೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಆಗಾಗ್ಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗೆಂದು ಸೇರುವ ನಿಲ್ದಾಣಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗಳೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳು. ಅವಸ್ಥೆಯ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮನಗಂಡಮೇಲೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧ ವೆಂಬುದು ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ನೋಟಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು 'ಇರವಿನ ಇಂತಿಷ್ಟು ಭಾಗವು ಈ ಅವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿರುವದು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವದು' ಎಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥದ ಯಾವದೊಂದು ಮುರುಕೂ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿತುಕೊಂಡಿರಲಾರದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಾಲವಾಗಲಿ, ದೇಶವಾಗಲಿ, ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ, ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಚೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ದಾಟುಗಾಲುಹಾಕಲರಿಯದು. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಹೀಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ, ಇಷ್ಟೇಕೆ, ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅವಸ್ಥೆಯ ರೂಪದಿಂದ ತೋರು ತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಯಾರು ಮನಗಂಡಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಮಾತ್ರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ

ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಹೊರಗೂ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಏಡಕವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ (೨೭) ಮೂಲ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಯಾರು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅವರನ್ನು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂದು ಕೇಳುವ ಪಿಶಾಚಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಹಿಡಿಯುವದಿಲ್ಲ.

೪೨. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿಲಕ್ಷಣವಾದರೂ ಪರಸ್ಪರಭಿನ್ನವಲ್ಲ :

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ತೀರ್ಮಾನವು ಇದರಿಂದ ತಾನೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ ; ಅದೇನೆಂದರೆ : ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಸೋಂಕಿನಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿಪಳಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ತಟ್ಟೀತು ? ಸಂಖ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಒಂದೇ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೊಂದು ಇರಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಘಟನೆಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಸೇರತಕ್ಕ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲದ ಅನುಕ್ರಮವಿಲ್ಲದ, ದೇಶದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು 'ಅವಸ್ಥೆಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯುವದೇ ತಪ್ಪೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನಾಗಲಿ ಆ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ನೋಟಗಳಿಗೆ ಹೊಂದೀತೇ ಹೊರತು ಆ ಇಡಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ನಾವು ಆಡುವ ಭಾಷೆಯೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮೀರಿದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅದರ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುವದು ವಿವೇಕವೆನಿಸಲಾರದು. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ (೪೧) ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು

ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನರಿಯದೆಯೇ ವಸ್ತುಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಅಭಾವ - ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಗೆ. ಈ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಲೆಕ್ಕಹಿಡಿದವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಅನುಭವವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದ. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಅನುಭವವೊಂದಿದೆ (೨೮) ; ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಅನುಭವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇಡಿಯ ಎಚ್ಚರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಎಚ್ಚರದೊಳಗಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಆ ಅನುಭವದಿಂದಾಗುವ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಂಬಂಧ - ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಲಿ ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಒಂದುಕೂಡ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸೋಂಕು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಆಯುಕ್ತವಾದದ್ದೇ ಸರಿ. ಒಂದು ಹಗ್ಗವನ್ನೇ ಹಾವು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ, ನೆಲದ ಬಿರುಕು - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಗೆಯುವ ನಾವುಗಳು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿ ನಿದ್ರೆ - ಎಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವೆವು. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಇರುವಾಗ ನೀರಿನ ಕೋಡಿಯಿಲ್ಲ, ಕೋಡಿಯಿರುವಾಗ ನೆಲದ ಬಿರುಕಿಲ್ಲ, ಬಿರುಕಿರುವಾಗ ಮತ್ತೆರಡೂ ಇಲ್ಲ ; ಇದು ಹಗ್ಗವೆಂಬ ನಿಜವು ತಿಳಿದಾಗ ಹಾವು, ಕೋಡಿ, ಬಿರುಕು - ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿರುವಾಗ ಮಿಕ್ಕೆರಡೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಪರಮಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ಮೂರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಇವನ್ನು 'ಒಂದು', 'ಎರಡು', 'ಮೂರು' - ಎಂದು ಎಣಿಸುವದೇ ತಪ್ಪಾದರೂ ಇದೊಂದು ಕಲ್ಪನಾವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ; ಇದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇವು ಮೂರೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲ (ಮಾಂ. ಕಾ. ಭಾ. ೪-೯೦). ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ವಾಚಕರು ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು.

೪೩. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಾಕ್ಷಿ :

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಕಿರಣವನ್ನು ಮುಗಿಸುವವು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ಅಥವಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು. ಹಿಂದೆ (೩೨) ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯವಿಷಯಿ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಇನಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಷಯಿಯಾದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲದೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಆರದೆಂದು ಕೂಡಲೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಿಗೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುವ ವಿಷಯಿಗೂ ಇರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಹಾಯವು ಬೇಕು ; ಆದರೆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೇತರ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವದು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಮುಂತಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕ ಅನುಭವವು ; ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವಾಗ ಆಗುವದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ ಅನುಭವವು. ಈ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವದು ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹೊರತು ಈ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವವಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಈ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬಂದರೂ ಹೋದರೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನೋಡಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಈ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೪) ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಯಾವಯಾವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಿರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವೆವು.

(ಚ) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಮುಖ್ಯತೀರ್ಮಾನಗಳು

೪೪. ಆತ್ಮನು ಸದ್ರೂಪನು :

ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ವನ್ನೂ ಅದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕುತೂಹಲವುಂಟಾಗುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಕಿರಣದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯವಾದ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವೆವು.

ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರತಕ್ಕವನು. ಅವನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಇರುವನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಈ ಆತ್ಮನ ರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅನುಭವರೂಪನಾದ ಅವನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಇದೆ', 'ಇಲ್ಲ' - ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗಾಗಲಿ 'ಇರವು' ಅವನಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ವಿಕಾರಗಳುಂಟು, ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ತೋರಿಕೆಹಾರಿಕೆಗಳುಂಟು ; ಆದರೆ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನ ಇರವು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು - ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಅನುಭವದಿಂದ ಅವರು ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೋ, ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವರೋ ಆ ಅನುಭವವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ತೀರಬೇಕು. ಈ ಅನುಭವವೇ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೂ ಸದ್ರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಇರವಿನ ಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು **ಮೊದಲನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು.**

೪೫. ಆತ್ಮನು ಚಿದ್ರೂಪನು :

ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದರಿಂದಲೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅರಿವಿನ ಸಹಾಯವೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೇ ಮಿಕ್ಕ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರವಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು, ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಅರಿವಿದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುವದು - ಈ ಎರಡು ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ

ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ : ಆ ಅರಿವಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳು ಇರುವಂತೆಯೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅರಿವನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಜನರು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಅರಿವು ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಮುಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹೊರಗಿನರಿವಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಆಗ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅರಿವು ಆಗಲೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿದ್ರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ಅರಿವಿನ ರೂಪವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಎರಡನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು.

೪೬. ಆತ್ಮನು ಆನಂದರೂಪನು :

ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಏರುಪೇರೂ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದುಃಖದ ಅಂಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ನಮಗೆ ಬೇಡವೆಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೇ ದುಃಖವು ಬಂದಂತೆ ತೋರಿದರೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಸರವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೇಮವಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಸುಖವು ಬಂದೊದಗಿದಾಗಲೂ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ಯಾವದೊಂದರ ಗೋಜೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಮತ್ತಷ್ಟು ನಮ್ಮ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ತನಿನಿದ್ರೆ ಬಂದರೂ ನಮ್ಮ ಆನಂದಕ್ಕೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆನಂದದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಆನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮೂರನೇಯ ತೀರ್ಮಾನವು.

೪೭. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಎಂಬಿವು ಧರ್ಮವಲ್ಲ :

ಆತ್ಮನ ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಇವು ಯಾವವೂ ಅವನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ, ಅವನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳವನಲ್ಲ, ಇರವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ; ಅವನು ಅರಿಯುವವನಲ್ಲ, ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ; ಆನಂದವುಳ್ಳವನಲ್ಲ, ಆನಂದದ ಸ್ವರೂಪವೇ. ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಇವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಬರುವಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬಂದರೂ

ಹೋದರೂ ಅವನು ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನಿಂದಲೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಇವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು **ನಾಲ್ಕನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು.**

೪೮. ಆತ್ಮನು ಶುದ್ಧಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನು :

ಆತ್ಮನ ಇರವು, ಬರಿಯ ಇರವು ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ಬೆರಕೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆನ್ನುವಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಬರಿಯ ಅರಿವು, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಅರಿವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅವನು ಇಂಥಿಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರ್ಥ ; ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೆ ಹಾಗೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಆನಂದವು ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಆದದ್ದಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಷಯದ ಗೋಜೂ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ನನಗೆ ಆನಂದವಾಯಿತು' ಎಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ವಿಷಯದಿಂದ ಸುಖವಾಯಿತು ಎಂದೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಆನಂದವು ಬರಿಯ ಆನಂದವೇ, ಮತ್ತೇತರ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದಲೂ ಆದದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಶುದ್ಧಸದ್ರೂಪನು, ಶುದ್ಧಚಿದ್ರೂಪನು, ಶುದ್ಧಾನಂದಸ್ವರೂಪನು. ಇದು **ಐದನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು.**

೪೯. ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯಸ್ವರೂಪನು :

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಇವು ಮೂರಲ್ಲ ; ದೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಬಣ್ಣ, ಬಿಸಿ, ಬೆಳಕು - ಇವುಗಳಂತೆ ಒಂದೇ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಮೂರೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಶುದ್ಧಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವು ತನ್ನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ತನಗಿಂತ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವ ಭೇದವನ್ನೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೩-೭). ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲದ ಅಥವಾ ದೇಶದ ಆಧಾರವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನಾಗಲಿ, ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ, ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ದೇಶದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ ; ಕಾಲದೇಶಗಳು ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಎಂದರೆ ತನಗೆರಡನೆಯದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದ್ದೇ ಇಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಅನಾತ್ಮವು ಕಾಣಿಸಿ

ಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಪೂರ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಂತೂ ಆತ್ಮನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗ ಎರಡನೆಯದೆನಿಸುವ ತೋರಿಕೆಯು ಕೂಡ ಇಲ್ಲವೆಂದಂತೆ ಆಯಿತು ; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತೋರಿಕೆಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಥಾ ಕೂಟಸ್ಥ ಅದ್ವಿತೀಯ, ಶುದ್ಧ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುವದು. ಇದು **ಆರನೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು.**

೫೦. **ಆತ್ಮನು ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರನು :**

ಆತ್ಮನನ್ನು ಶುದ್ಧಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಕರೆಯುವದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಇರವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಅರಿವೆಂಬುದು ಜಡರೂಪನೆಂಬುದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕೂ ಆನಂದವೆಂಬುದು ದುಃಖರೂಪನೆಂಬುದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕೂ ಹೇಳಿದ್ದು (ತೈ. ಭಾ. ೨-೧). ಆತ್ಮನನ್ನು ಇಂಥವನು, ಅಂಥವನು - ಎಂದು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಬಾರದೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದೇ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು (ತೈ. ೨-೯). 'ಇಂಥವನು', 'ಇಂಥವನಲ್ಲ' ಎಂಬ ಯಾವ ಶಬ್ದವೇ ಆಗಲಿ ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೂರದಿಂದ ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಕುರುಹೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ತಾನುತಾನೇ ಅವನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ತಿಳಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಯಾವನು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನೇ ಜ್ಞಾನಿಯು, ಕೃತಕೃತ್ಯನು. ಹೀಗೆಂಬುದು **ಏಳನೆಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು.**

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಟ್ಟಿಹಾಕಿದಂತೆ ಅತಿಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕಾದರೆ ಅರಿವು, ಇರವು, ಆನಂದ - ಈ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವೆವು.

೩. ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥ

''ಅಯ್ಯ, ಈ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ತೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದಿವೆ, ಸತ್ತನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತವೆ''.

ಛಾಂದೋಗ್ಯ ೬-೨-೧.

(ಕ) ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾದ ಇರವು

೫೧. **ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ :**

ನಮ್ಮಗಳ ಆತ್ಮನು ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪದವನು, ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ರೂಪದವನು, ಬರಿಯ ಆನಂದರೂಪದವನು ; ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಇವು ಒಂದೇ, ಮೂರಲ್ಲ. ಈ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲದರ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಅದ್ವಿತೀಯಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂಬ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಶಯಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇರವೇ ಅರಿವೂ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಇನ್ನೇತಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಬರಿಯ ಇರವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು ? ನಮ್ಮೆದುರಿಗೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಸ್ತುಗಳಿರುವಾಗ ಇರವಿನ, ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ಆನಂದದ ಸ್ವರೂಪದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು ? ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾವು ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವೆವು. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಈವರೆಗೆ ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ; ಅನಾತ್ಮವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲದ್ದು. ಅವಸ್ಥೆ, ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚ : ಅಥವಾ ಆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳು, ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು - ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಅನಾತ್ಮ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾನು ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವಯಾವದನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು

ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ನಾನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ, ಬಲವಾಗಿದ್ದೇನೆ, ಅಥವಾ ರೋಗಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ, ಕೃಶನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ದೇಹದವರೆಗಿರುವದನ್ನು ನಾನು ಎಂದು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ; ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ **ಶಾರೀರಾತ್ಮನೆಂದು** ಹೆಸರು. 'ನಾನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ, ಕೇಳುತ್ತೇನೆ, ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ, ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ, ನಾನು ಬದುಕಿರುತ್ತೇನೆ, ನನಗೆ ಆಯಸ್ಸು ಬಹಳ ಸ್ವಲ್ಪವಿದೆ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಾಣದವರೆಗೂ ನಾನು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ ; ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ **ಜೀವಾತ್ಮನೆಂದು** ಹೆಸರು ; ಇದರಂತೆಯೇ 'ಇದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಿತು, ಇದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು' ಎನ್ನುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯವರೆಗೆ ಇರುವದನ್ನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ ; ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ **ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನೆಂದು** ಹೆಸರು ; 'ನಾನು ಸುಖಿಯು, ದುಃಖಿಯು' ಎನ್ನುವಾಗ ಅಹಂಕಾರದವರೆಗೆ ಇರುವದನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ ; ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ **ಭೋಕ್ತ್ರಾತ್ಮನೆಂದು** ಹೆಸರು. ಆದರೆ 'ನಾನು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆನು ; ಇಡಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ನನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವಾಗ ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ಆತ್ಮನೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹಿಂದೆ ನಾವು ಸಂಕ್ಷೇಪ ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿರುವ **ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ** ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಆಗುವದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವೆವೆಂಬುದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲೇ ಹೇಳಿಟ್ಟಿರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಇಡಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮ'ನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನಾವು ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ವಾಚಕರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾವನೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಕಾಣಬರಲಾರದು.

೫೨. ಇರವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸದೋಷಲಕ್ಷಣಗಳು :

ಆತ್ಮನು 'ಬರಿಯ ಇರವು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ **ಇರವೆಂದರೆ ಏನು ?** - ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾಲದ ಅಥವಾ ದೇಶದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುವದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು 'ಇದೆ'

ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೀರು ಈಗ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿದೆ, ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಕೈ ಒದ್ದೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಕುಡಿದರೆ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಇಂಗುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನೀರು 'ಇದೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಂತೆ 'ಈಗ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯೋಚನೆಯಿದೆ, ಇದು ನನಗೆ ಬಹಳ ತೊಂದರೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದೆ' ಎನ್ನುವದುಂಟು ; ಆಗ ಯೋಚನೆಯು ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದಾನೊಂದು ವ್ಯವಹಾರದ ಫಲವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ 'ಇದೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಆತ್ಮನು ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿದಾನೆ ? ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ ? ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ? ಯಾವ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಫಲಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಾನೆ ?' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೂರದೇಶದಲ್ಲಿ, ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹಿಂದಿನ ಅಥವಾ ಮುಂದಿನ ದೂರವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವದು ತೋರಿಕೊಂಡೀತೋ ಅಥವಾ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದೋ, ಯಾವದು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಫಲವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೊಡಬಲ್ಲದೋ ಅದನ್ನು 'ಇದೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಈ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೋಗಲಿ, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಕೂಡ ಇದಾನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೫೩. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷ :

ಈ ಶಂಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸರಿಯೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತೋರುವದು 'ಇದೆ' ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಕಾಲವಾಗಲಿ ದೇಶವಾಗಲಿ 'ಇದೆ' ಇನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ, ದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ ; ಇದರಂತೆಯೇ ದೇಶವು ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ದೇಶಕಾಲಗಳು ಎರಡು ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ನಾಲ್ಕಳತೆಯ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವಾಗಿರುವದೆಂತಲೂ ಹೊಸ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವಾದಿಗಳು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದುಂಟು. ಆಗಲೂ ದೇಶಕಾಲವು ದೇಶಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದವು ನಿಂತೇತೀರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಯಾವದು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಇದೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ದೂರಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯು ನೀರೂ 'ಇದೆ' ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವದು ; ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನೀರಿದೆ

ಎಂದು ದೂರಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸುವದುಂಟು, ಅದರಲ್ಲಿ ಮರಗಳು ತಲೆಕಳಗಾಗಿ ಪಡಿನಳಲು ಬಿಟ್ಟಿರುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನೀರೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ತೋರುವದೆಲ್ಲ 'ಇದೆ' ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗುವದಾದರೆ ಬಿಸಿಲು ಕುದುರೆಯ ನೀರೂ ಇರುವದಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇರವು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥದಿಂದ ಏನಾದರೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯಾಗಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೀರೆಂದು ತೋರಿದ ಪದಾರ್ಥವು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ತೋಯಿಸುವದು, ಕುಡಿದರೆ ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸುವದು - ಮುಂತಾದ ಫಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲ ದ್ದಾಗಿದ್ದರ ಆಗ 'ನೀರು ಇದೆ' ಎನ್ನುವೆವು. ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸುಮ್ಮನೆ 'ಇದೆ' ಎಂದು ತೋರಿದರೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಇರವು, ನಿಜವಾದ ಇರವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡು ಸಫಲಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು ಯಾವದೋ ಅದೇ 'ಇದೆ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು - ಎಂದು ಲಕ್ಷಣಪರಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಪರಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದಮೇಲೂ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ದೋಷವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ನೀರಿನಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಬಾಯಾರಿಕೆ ಇಂಗುತ್ತದೆ, ಬಟ್ಟೆಯು ತೋಯುತ್ತದೆ ; ಅದು ಸ್ನಾನಾದಿಗಳಿಗೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ನೀರು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಫಲಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಇರವಿನ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿದ್ದಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು 'ಇದೆ' ಎನ್ನುವ ವಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ 'ಇದೆ' ಯೆಂದೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಇದೆಯೆಂದೇ ತೋರುವದು ನಿಜವಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆಯೆಂದೇ ಯಾವದು ತೋರುವದೋ ಅದರ ಇರವಿಗೆ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಒಬ್ಬನಿಗೆ 'ಇದೆ'ಯೆಂದು ತೋರಿ ಆಮೇಲೆ ಅವನಿಗೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ತೋರಿ ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ತೋರದೆ ಇದ್ದರೆ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೋ ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೋ ಏನಾದರೂ ಕೋರತೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆಯೆಂದೇ ತೋರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ' ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳಿರುವವೆಂದಾಗಲಿ, ಎಲ್ಲರೂ ಬುದ್ಧಿಹೀನರೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರಿ ಸಫಲಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವು ಸರ್ವರಿಗೂ ತೋರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತದ ತೊಡಕನ್ನೇನೂ ಬಿಡಿಸಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಬ್ಬರಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಣುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದೇ ಮೊದಲು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ (೨೩, ೩೩) ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ದೋಷವನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟರೂ ಇರವಿನ ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಇರುವದೆಂದರೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ 'ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದು' ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೇಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾದೀತು ? ಎಂಥ ವಸ್ತು ಇರುವದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ ? ವಸ್ತು ಹೇಗಿದ್ದರೆ ಜನರು ಅದನ್ನು 'ಇದೆ'ಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ? - ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಈಗ ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಇರುವದಾದರೆ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು' ಎಂದೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರಿದರೆ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು' ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಇದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳ ಜನರನ್ನು ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಇರವಿನ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾರೂ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು : ಎಲ್ಲಾ ಜನರೂ ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎನ್ನುವವರು ಆ ಎಲ್ಲಾ ಜನರೂ ಇದಾರೆಯೊ ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಎಲ್ಲರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು ? ಇಂಥ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣವೂ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಲಾರದು.

ಅಂತೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ 'ಯಾವದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಸಮರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೋ ಅದು ಇದೆ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡವಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಬಲದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವೆವು. ತೋರುವದು ಇದೆಯೆನ್ನುವದಾದರೆ ಅದು ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತೋರುವದೋ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆಯೊ,

ಇಲ್ಲವೆಂಬ : ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? ಆ ಜ್ಞಾನವೂ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತೋರಿಕೊಂಡೇ ಇರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ದೆಂದಾದರೆ ಆ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಅದೂ ಮಗದೊಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ - ಹೀಗೆ ತೋರುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವದೆಂಬ ಅನವಸ್ಥೆಯು ಬರುವ ದಿಲ್ಲವೆ ? ಇಂಥ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಾಲನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ ಒಪ್ಪಬೇಕು ? ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ತೋರದೆ ತಾನೇ ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ 'ತೋರುವದೇ ಇರವು' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ?

೫೪. ಇರವಿನ ಲಕ್ಷಣ ; ನಿಜವಾದ ಇರವು ಯಾವದು ?

ಆದ್ದರಿಂದ ಇರವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವೆಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಯಾವದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲವೋ ಮಾರ್ಪಡುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇರತಕ್ಕದ್ದು (ತೈ. ಭಾ. ೨-೧). ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡುವ ಸಂಭವವಿರು ವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವ ದೆಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವವನು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಮನಗಾಣಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಅದು 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವದು ; ಈ ಎರಡು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಉಂಡೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಅದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕನಸೂ 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂದು ಎರಡು ರಾಶಿಯಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವದು ; ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಅದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಗೋಚರ ವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಆಗಲೂ ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು, ಇದೇ ಆತ್ಮನು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರು ತ್ತಾನೆ. ಆಗ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ 'ಏನೂ ಗೋಚರವಾಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಹಿಂದೆ (೪೦) ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ

ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಇವು ಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಬರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವವನೆಂದಾಯಿತು ; ಮತ್ತು ಈ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗ ಲಾದರೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಎಡಗೊಡದ ವಸ್ತುವೆಂದಾಯಿತು (ಮಾಂ. ಭಾ. ೭). ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ 'ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ಪಂಗಡದ ನೋಟಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ ; ಇವಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರವೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ನೋಟಗಳು ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವವುಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಬೇರೆಯವುಗಳಾಗಿರುವವೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಯಾವದಕ್ಕೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಡುಖಂಡಿತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವ ವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(೩) ಇರವಿನ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳು

೫೫. ಅನಾತ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಇರವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ?

ಹಾಗಾದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಾಗಲಿ ಯಾವ ಇರವೂ ಇಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳು ಇವೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ತಪ್ಪದೆ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರುವವೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಆಮೇಲೆ ಅವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಅವು ಇರುವವೆಂಬ ಹಳೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ, ಹಗ್ಗದ ಹಾವು - ಮುಂತಾದವು ತಾವು ತೋರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಅವು ಅಲ್ಲಿರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಒಣತೋರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಇರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಿರುವೆವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಮೇಲೂ ಅದು ಇರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳೋಣ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ತಲೆದೋರುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಈ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆಗುಹೋಗು

ಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ಫಲಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆ ? ನಮ್ಮ ಆಶೆಗಳು, ಪ್ರತೀಕ್ಷೆಗಳು, ಲಾಭ, ನಷ್ಟ ; ಜಯ, ಅಪಜಯ ; ಸುಖ, ದುಃಖ ; ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ ; ಉಪಕಾರ, ಅಪಕಾರ ; ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ ; ವಿಚಾರ, ಬೋಧೆ - ಇವುಗಳಿಲ್ಲ ಬರಿಯ ಮಾಗಿಯ ಕನಸೇನು ? - ಎಂದು ಬಹುಜನರು ಕೇಳತೊಡಗಬಹುದು.

ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನೂ ಅದರ ಬಲವನ್ನೂ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಕನಸಾಗಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಇರವು ಆತ್ಮನದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸುಳ್ಳಾಗುವ ಬದಲು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಛಾಂ. ಭಾ. ೬-೨-೧). ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ (೫೬-೫೯) ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಏರಲಾರದ ದುರ್ಬಲಚಿತ್ತದವರಿಗೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉತ್ತರವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡದ, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನವದಕ್ಕಾಗದ, ಸ್ವರೂಪದವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಇರವು **ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ತೆ** (ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಇರವು) ಎನಿಸುವದು ನಿಜ ; ಆದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಇರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಏರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಇವೆ'ಯೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಂತೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಭೂಮಿನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳಂತೆ ಬಹುದೀರ್ಘಕಾಲ ಇರುವವೆಂದು ತೋರಬಹುದು ; ನೀರಿನ ಗುಳ್ಳೆ, ಗಾಳಿಗೊಡ್ಡಿದ ದೀಪ - ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಲ್ಪಕಾಲ ಇರುವವಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಈ ಭೇದವು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ, ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳೂ ತಾವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ಇರುವವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಅವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಅವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ಇರವು ಉಂಟು. ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಇರವು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಉಂಟೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳು ನಾಶವಾದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಉಂಟೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ

ನೆರೆನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾಗಿ ಮಳೆಯಾದಾಗ ಜನರಿಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುವಂತೆಯೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಳೆಯ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯಿಂದಲೂ ತೊಂದರೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅತಿವೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೆಲೆಯುಂಟೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನಾವೃಷ್ಟಿಗೂ ಬೆಲೆಯುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಭಾವಾಭಾವರೂಪಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಇರುವೆವೆಂದೇ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದಾಟುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುವ ಅವುಗಳ ಇರವನ್ನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆ (ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುವ ಇರವು) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಷ್ಟೇಕೆ ? ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ, ಹಗ್ಗದ ಹಾವು, ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಇರವು ಉಂಟು. ತಾವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಅವೂ 'ಇವೆ' ಯೆಂದೇ ಭಾಸಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪು ; ಹಾವಲ್ಲ, ಹಗ್ಗ ; ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನಲ್ಲ, ಒಬ್ಬನೇ - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಇರವು ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು, ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಇರವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆ (ತೋರಿಕೆಯ ಇರವು) ಉಂಟು. ಅಂತೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವದು ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಇರವು (ಸತ್ತೆಯು) ಇದ್ದೇಇದೆ ; ಇರವಿಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ನಾವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವದು ಕೂಡ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಇರವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ.

೫೬. ಆತ್ಮನ ಇರವೇ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು :

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಾಗಲಿ ತೋರುವ ಇರವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವುಗಳ ಸ್ವಂತ ಇರವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಎಣಿಸಬಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಹಿಂದೆ (೫೪) ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿರುವವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು ; ನೀರನ್ನು ಅಥವಾ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಕೆಂಡದ ಮೇಲಿಟ್ಟರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಿಸಿ ಯಾವದು ? ಪಾಯಸ ಹೋಳಿಗೆ ರವೆಉಂಡೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಿಹಿ ಯಾವದು ? ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಂಡದ ಬಿಸಿಯೊಂದು,

ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬಿಸಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಎಂದಾಗಲಿ, ಸಕ್ಕರೆಯ ಸಿಹಿಯೊಂದು ; ಪಾಯಸ, ಹೋಳಿಗೆ, ರವೆಉಂಡೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸಿಹಿಯು ಮತ್ತೊಂದು - ಎಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸುವೆವೆ ? ಇಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಾಗಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬೇರೆ ಒಂದು ಇರವು ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೂ ತಪ್ಪೇ ಆಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ಆ ಆತ್ಮನ ಸದ್ರೂಪವಾದ ತೋರಿಕೆಯೇ ಅಸತ್ಕಲ್ಪವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಕಾಣುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಎಣಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವು.

೫೭. **ಆತ್ಮನ ಇರವು ಸತ್ತಾಜಾತಿಯಲ್ಲ** :

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು **ತಾರ್ಕಿಕರು** ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ, ಸಮವಾಯ, ಅಭಾವ - ಎಂಬ ಏಳು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ, ದಿಕ್ಕು, ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು - ಎಂಬ ಒಂಬತ್ತು ದ್ರವ್ಯಗಳು ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ರೂಪರಸಗಂಧವೇ ಮುಂತಾದವು ಗುಣಗಳು ; ಏರುವದು, ಇಳಿಯುವದು - ಮುಂತಾದವು ಕರ್ಮಗಳು ; ಪೃಥ್ವಿ, ಅಪ್ಪು, ರೂಪ, ರಸ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪೃಥ್ವೀತ್ವ, ಅಪ್ತ್ವ, ರೂಪತ್ವ, ರಸತ್ವ - ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವ್ಯತ್ವ, ಗುಣತ್ವ, ಕರ್ಮತ್ವ - ಇವುಗಳೂ ಸತ್ತೆಯೆಂಬುದೂ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಜಾತಿಗಳು ; ಘಟತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳೂ ಘಟವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳೂ ದ್ರವ್ಯಕರ್ಮಗಳೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಸಮವಾಯವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಪೃಥ್ವಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲ, ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ವಿಶೇಷಗಳು. ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಿಶೇಷಗಳವರೆಗೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಭಾವವಲ್ಲದ್ದು ಅಭಾವವು. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ದ್ರವ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವೆಯೆಂಬುದು **ವೈಶೇಷಿಕರ** ಮತವು.

ವೈಶೇಷಿಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ವರ್ಣಿಸುವದಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವದಾಗಲಿ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಸತ್ತೆ (ಇರವು) ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು (ಜಾತಿಯನ್ನು) ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ

ಒಂದರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದು ಅಪಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈಶೇಷಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅನುಸರಿಸುವ ವಾದಿಗಳು ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಗುಣಾದಿ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ರೂಢಿಯು ಈಗಲೂ ಉಳಿದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಜಾತಿಗಳೆಂಬಿವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ 'ಸಮವಾಯ'ವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಲಕ್ಷಣಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸೇರಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವ, ಪೃಥಿವೀತ್ವ, ದ್ರವ್ಯತ್ವ, ಸತ್ತೆ - ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಘಟತ್ವವೆಂಬುದು ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಪೃಥಿವೀತ್ವವು ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪೃಥಿವಿಯಿಂದಾಗಿರುವ ಮತ್ತ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯತ್ವವು ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು - ಮುಂತಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ತೆಯು (ಇರವು) ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ (ಅಥವಾ ಜಾತಿಯಾಗಿ)ರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಸತ್ತೆ ಅಥವಾ ಇರವು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಧರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನೂ, ಗುಲಾಬಿಯಲ್ಲಿ ಸುವಾಸನೆಯು ಸೇರಿರುವಂತೆ ಅದು ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ, ವಾಚಕರು ನೆನಪಿ ನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಇದು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ **ಪರಸಾಮಾನ್ಯ** (ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜಾತಿ) ಎಂಬುದು ವೈಶೇಷಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ದಂತೆ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಆತ್ಮ ನಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಯಸದಲ್ಲಿ ಸಕ್ಕರೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದ ರಿಂದಲೇ ಪಾಯಸವು ಸಿಹಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸತ್ತೆಯು ಸೇರಿ ಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವು 'ಇದೆ' ಯೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಈ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದೆಂದು - ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗೃಹಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗೃಹತ್ವ ಎಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು - ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳು ತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೆ ಸತ್ತೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರಲೆಂದು

ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಇವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ 'ಇರವು' ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಹಿಂದೆ (೪೩) ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಏತರ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಅವನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇರವೂ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇರವೆಂಬುದು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಜಾತಿಯೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಕೂಡ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗುವನಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಆಚೆಗೆ ತಳ್ಳಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನ ಇರವು ಇಂಥದಲ್ಲ, ಅಂದರೆ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಇರವು ಅವನ ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನೇ ಇರವು, ಅರಿವು - ಎಂದು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರಿವೆಂಬ ಭಾಗದಿಂದ ಇರವೆಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಗಗಳು, ಭಾಗಗಳುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂಬುದೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ, ಅನಾತ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ, ಇರವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುವ ಅವಸ್ಥೆಯ - ಅಥವಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚದ - ಇರವಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಇರವು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ಜಾತಿ, ಸಾಮಾನ್ಯವು - ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಆತ್ಮನ ಇರವು ಜಾತಿಯಲ್ಲವಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೫೮. ಆತ್ಮನ ಇರವು ಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ :

ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮನ ಇರವು ಒಂದಾನೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯವಿಶೇಷವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. "ಇರವೆಂಬುದು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ

ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಇರವು'' ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೇ ಇರವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇರವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಘಟವೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪಟವೆಂದೂ ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಇರವೂ ಆಗಿದ್ದು ಘಟಪಟಾದಿಗಳೂ ಆಗಿರುವದಾದರೆ, ಈಗ ಅದು ಇರವೆಂದೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸಲ ಘಟವೆಂದೂ ತೋರುವದೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ - ಇದು ಗಡಿಗೆ, ಇದು ಗಡಿಗೆಯ ವಿಜ್ಞಾನ (ಅರಿವು) - ಎಂದು ಭಾವಿಸುವರೇ ಹೊರತು ಗಡಿಗೆಯೂ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ (೯೨) ಮತ್ತೆ ಸಮಾಲೋಚನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ ; ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಇರವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಈಗ ವಿಜ್ಞಾನ ವಿದೆ, ಈಗ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವಾಗಲೇಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಾದದಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಬೇಕು. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಇರವು ಎನ್ನುವವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದೆ, ವಿಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವ ನಾವು ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುವ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೨-೨೮). ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಇರವೂ ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಇರವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ಕೆಲವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ : ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು 'ನನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನ', 'ನಿನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ; ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಚಕ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಇರವೆಂಬುದೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಒಂದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಇರವು' ಎಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟುಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು. ಒಂದು ಹೂವನ್ನು

ಹೂವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಜನರು ಹೇಗೆಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಹಾಗೆ ಅವರ ಹೂವಿನರಿವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನರು ಎಷ್ಟೇ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೂವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರಲಿ, ಅದು ಒಂದು ಇರವು ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ವಿವಾದವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ 'ಬರಿಯ ಇರವು' ಎಂದರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಯೂ ಅಸತ್ತೆಯೂ ಒಂದೇ ಆಯಿತು. ಇರವಿಗೂ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಈ ಧರ್ಮಗಳೆಂಬುವು ವಿಜ್ಞಾನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಒಂದೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಬರಿಯ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅಡಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇರವೂ ಇಲ್ಲದ್ದೂ ಸೇರಿ 'ಆಗುವದು' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸತೆರನಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇವುಗಳ ಬೆರಕೆಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ ಆಗುವದೆಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೊಸತೆರನಾದ ವಿಜ್ಞಾನದ ವರ್ಗವು ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ 'ನಿರಪೇಕ್ಷವಿಜ್ಞಾನ'ವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಒಂದಾನೊಂದು ಹೊಸ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು **ಹೆಗಲ್** ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವದಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವರಿಸುತ್ತಿರುವ ಇರವೆಂಬುದು ಈ ಬಗೆಯದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರು ಬಲು ಬೇಗನೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ನಿರಪೇಕ್ಷವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನುಕೂಡಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ತಾನೇ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ತನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ 'ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಇರವು' ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು ? ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಬರಿಯ ಇರವು ಉಳಿಯುವದೆಂಬುದಂತೂ ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಹೋದಮೇಲೂ ಪದಾರ್ಥವು ಇರುವದೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವೂ ಲೋಕಾನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ 'ಬರಿಯ ಇರವು' ಎಂಬುದು ಸರ್ವಥಾ ಕಲ್ಪನಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ

ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಾನೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದೀತು 'ಬರಿಯ ಇರವು' ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಆಗಲೂ ಇರವಿಗೆ ಬರಿಯದಾಗಿರುವಿಕೆ ಎಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ ? ಇನ್ನು ಬರಿಯ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಡಕವಾಗಿದೆಯೆಂದರಂತೂ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇರವಾಗಿದ್ದರೆ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಅಡಕವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಮಾತು ನಿರರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ ; ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಇರವು ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇರಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಇನ್ನು ಇರವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ವ್ಯಾವರ್ತಕಧರ್ಮಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಿಯ ಇರವಿಗಾಗಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗಾಗಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ನಾಲಗೆ ಬರುವದು ಹೇಗೆ ? ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸ ಇರವೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

೫೯. ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನದೇ :

ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮನ ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಇರವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದಲ್ಲ ! ಈ ಇರವು ಯಾವದು ? ಅದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಏನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಹಿಂದೆ (೫೬) ಆತ್ಮನ ಇರವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನೀವೂ ಹೇಳಿರುತ್ತೀರಷ್ಟೆ ? ವಿಜ್ಞಾನದ ಇರವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪವಿರುವದೋ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಆತ್ಮಸತ್ತಾವಾದಕ್ಕೂ ಏತಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಸಬಾರದು ? ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಎಂಬ ಇರವು ಗಳಿರುವವೆಂದು (೫೫) ನೀವೇ ಹೇಳಿದ್ದಿರಲ್ಲ ! ಆತ್ಮನ ಇರವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವೆಂಬ ನಿಮ್ಮ ಈಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಅದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಆತ್ಮನು ಬರಿಯ ಇರವು - ಎಂದು (೪೮) ನೀವೂ ಹೇಳಿದ್ದಿರಿ ; ಅದಕ್ಕೂ ನಿರಪೇಕ್ಷ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಬರಿಯ ಇರವಿಗೂ ಏನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇದೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು.

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ

ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ 'ಇರುವವು' ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋರಿದರೂ ಅವುಗಳ ಇರವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವು ತನಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಬೆಳಕಿಲ್ಲದೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಕನಸೂ ನಿದ್ರೆಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ; ಅವುಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ, ಕನಸಾಗಲಿ, ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಇವುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಸಾಕು, ಕೂಡಲೆ ಅವುಗಳ ಇರವು, ಸೊನ್ನೆಯಾಗಿ ಬಿಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವೇ ಅವುಗಳ ಇರವು ; ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ಸುಲತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದೇ ಹೊರತು ಸ್ವಂತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಇರವಿನ ತಿರುಳು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಅದರ ಇರವು ಮತ್ತೊಂದರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ತನಗೆತಾನೇ ಇರಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಇರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರಪು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಇರವೆಂದೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಇರವಿನ ತಿರುಳು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಇರವಿನ ಪಾಡೇ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಜ್ಞಾನಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳ ಇರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಇರವು ಇದ್ದರೂ ಅದೆಲ್ಲದರ ತಿರುಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಯಿತು.

೬೦. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವೇ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಇರವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರ :

ಹಾಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವು', 'ಪದಾರ್ಥಗಳ ಇರವು', ವಿಜ್ಞಾನದ ಇರವು', 'ನನ್ನ ಇರವು' - ಎಂದೀ ಪರಿಯಲ್ಲಿ ಇರವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನೀವೇ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಹಗ್ಗವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುವ ಇರವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಮನಗಾಣುವದು ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ

ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಕನಸಿನ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿ : ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ 'ನಾನು', 'ನನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನ', ಮಿಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆ ; ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ನೋಟಗಳು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಹುಸಿಯಿರವಿನವುಗಳಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದಿಟದಿರವಿನವುಗಳಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರವಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವವೆಂದೇನೂ ನಾವು ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆಗಲೂ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಕನಸನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವದೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ 'ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪೇ (೧೨೧) ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಇರವು ಒಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ 'ನನ್ನ ಇರವು', ವಿಜ್ಞಾನದ ಇರವು', 'ಪದಾರ್ಥಗಳ ಇರವು' - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವು ಕಂಡೇಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವು ಒಂದೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಬಗೆಬಗೆಯ ಇರವುಗಳಾಗಿ ತೋರಬಹುದೆಂದೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಬೇರೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದನ್ನೇ ಆದರೂ ಇದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ, ಹಿಂದೆ ಇತ್ತೊ ಇಲ್ಲವೊ, ಮುಂದೆ ಇರುವದೊ, ಇಲ್ಲವೊ, ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಇದೇಯೊ, ಬೇರೊಂದೊ ? - ಎಂದು ನಾವು ಸಂಶಯಪಡಬಹುದು (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೨-೨೫). ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಸಂಶಯವು ಎಂದಿಗೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇರವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವದಿಂದ ನಮಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವದ ಬೆಳಕು ಏತೇತರಮೇಲೆ ಬೀಳುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ತಾನು ತೋರುವಷ್ಟು ಕಾಲ ಇದೆಯೆಂದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಇರವು ಸಾಕ್ಷಿಯದೇ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವಿನ ನೆರಳೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಒಂದೇ ಇರವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವೇ ನಮಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದೂ ಆಯಿತು. ಒಂದೇ ಇರವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಏಕೆ ತೋರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯದೆ ಇರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

(ಗ) ಬರಿಯ ಇರವು

೬೧. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ :

ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಂತೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕಾಣಿಸುವ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿ 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂಬ ವಿಂಗಡದ ತೋರಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅರಿಯುವ ಕರಣವಿದೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ತೋರಿಕೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಜದರಿವುಳ್ಳವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಯವು - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವೂ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಅರಿವು, ಇರವು, ನಾನು, ನೀನು, ಅವರು, ಪ್ರಪಂಚ ; ನಿಜ, ಸುಳ್ಳು' - ಎಂಬ ಯಾವ ವಿಂಗಡವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಂದೇ ಇರುವ ಅವಸ್ಥೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆವು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಅದು ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದೇ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಾವಿಗಂಜುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿದ್ರೆಗೆ ಅಂಜಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಿರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಅವಿವೇಕಿಯು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾನು ಅಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ವಿವೇಕಿಗಳು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ನಿಜವೇನೆಂದಾಯಿತು ? ಅಲ್ಲಿ ನಾವಿರುತ್ತೇವೆ, ಆದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಇದು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲ ಬಿಡಿಯರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೩-೧೯, ೩-೨-೭), ಆ ಅರಿವಿಗೆ ತೋರುವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ. ೪-೩-೨೩). ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ, ಆ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಾವು 'ಅಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ

ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡುವದು ಏನಾದರೂ ಇರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಷಯವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ 'ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ', 'ಒಳಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನ' - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಿಲ್ಲದೆ ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆನ್ನಬೇಕಾಯಿತು. ಈಗ 'ನಾನು, ನನ್ನರಿವು, ನನ್ನರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚ' - ಎಂದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇರುವ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. **ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಈಗ ಎಚ್ಚರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.** ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೆಸರು ; ಇದನ್ನು ಆಗಲೆ (೩೯) ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣದಿರುವದರಿಂದ 'ಏನೂ ಇಲ್ಲದ, ಏನೂ ತೋರದ, ಅವಸ್ಥೆ' ಎಂದು ಅದನ್ನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ 'ಇರುವಂಥದ್ದು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಬಿಡಿಯರಿವೇ ಆಗಲಿ, ಆ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯದ ಬಿಡಿಯಿರವೇ ಆಗಲಿ, ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆಗ ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿಯುವದು (ಬೃ. ೨-೪-೧೪) ? ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಇರವು, ಎಲ್ಲಾ ಅರಿವು ; ಇರವು ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಆಗ ಪರಮೈಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಆತ್ಮನು ಸನ್ಮಾತ್ರ (ಬರಿಯ ಇರವಿನ) ರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆನ್ನಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಈ ಗುಟ್ಟು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ದಿನದಿನವೂ ಅವರು ತನಿನಿದ್ರೆಯೆಂಬ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಬರಿಯಿರವಿನಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ' (ಛಾಂ. ೬-೯-೨). ಈ ಬರಿಯಿರವು ನಿಜವಾಗಿ ಅವರವರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಸ್ವಪಿತಿ' (ಸ್ವ - ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಪೀತ - ಅಡಗಿದವನು ಭವತಿ - ಆಗುತ್ತಾನೆ, ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅವರಿಗೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು (ಛಾಂ. ೬-೮-೧) ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತೋರುವ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲದರ ಇರವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಇರವುಗಳೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಶುದ್ಧಸತ್ತಾ (ಬರಿಯಿರವಿನ) ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಬರಿಯಿರವಿನಿಂದಲೇ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಇರವುಗಳೂ ಹೊರಬಿದ್ದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೂ ಇದರಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

೬೨. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ವಿವರ :

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಹೀಗೆ ತೋರಬಹುದು : ಕನಸೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಭ್ರಮೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿರುವವರೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವಿರುವಂತೆಯೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಲಿ ಆ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅದರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಸರಿಹೋಲಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸು ಇರುವವರೆಗೆ ತೋರಿಕೊಂಡ ನೋಟವು ಕನಸಿಲ್ಲದಾಗ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ, ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಈಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ನಮ್ಮ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುವದು ? ನಾವು ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಪ್ರಪೆಂಚವು ಅವನಿಗೆ ಅನುಭೂತವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಅವನ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಒಂದು ವೇಳೆ ಸರಿಹೋದೀತು. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಲಾದೀತೆ ? ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಂತೆ ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರು ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಜನರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂದು ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಳ್ಳುವರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಎಂಥ ಅಪಹಸನೀಯವಾದ ಮಾತು ! ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾರೂ ಹುದುಗಿಕೊಂಡದ್ದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ; ನಾವು ನಿದ್ದೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ಅವರುಗಳು ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ನೋಡುವ

ಯಾರೊಬ್ಬರೂ 'ನಾವು ನಿನ್ನ ನಿದ್ರೆಯೊಳಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದ್ದೆವು, ಈಗ ನಿನಗೆ ಎಚ್ಚರವಾದ್ದರಿಂದ ನಿನ್ನ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೇವೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಆಗ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನೆಂತಲೂ ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ಈ ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಗಳಿಲ್ಲ ನಾವು ಮೊದಲೇ (೩೩) ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆತವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕನಸು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂಬುದೂ ನಾವು ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾದ ಭಾವನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ (೭೧) ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದ, ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರೆ ಈಗ್ಗೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೂ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾದೀತೆ ? - ಎಂದು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಉತ್ತರಗಳು ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣತಕ್ಕದ್ದು, ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದದ್ದು (೨೭) ; ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದಾಗ ಆ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ, ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲದಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ, ಇರುವದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ನೋಡಿ : ಎಚ್ಚರ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚ - ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇನೂ ನಾವು ಆಚೆಗೆ ತಳ್ಳಲಾರವು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಯು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದವರು ದಿನದಿನವೂ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತೇವೆ. ನಿದ್ರೆ ಬಂದು ಎಚ್ಚರವು ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಅದರೊಡನೆಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಹೋಗಿಯೇತೀರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿದ್ರೆಮಾಡುವಾಗಲೂ ಈ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುವದು - ಎಂದರೆ 'ಆಗ ನಾವು ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತೇವೆ, ಎಚ್ಚರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತೇವೆ' ಎಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಗೆಗೀಡಾದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಅವಿತುಕೊಂಡು ಇದೆ - ಎಂತ ಭಾವಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಬೆರೆತುಹೋಯಿತೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುವರಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಮಿಥ್ಯಾಭಾವನೆಗಳು ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನಬಹುದು : 'ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿನ್ನೆಯೂ ಇದ್ದಿತು, ಅದೇ ಇಂದೂ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತಕೂಡಲೇ ತೋರುವದು ಒಂದು ; 'ನಾವು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೇನೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ' - ಎಂಬುದೂ ಮತ್ತೊಂದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವಿದು' ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾದ ಭಾವನೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ ; ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೀಗೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನೂ ಸರಿಯೆನ್ನೋಣ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದಾದೀತೆ ? ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವು ಇದು - ಎಂದು ಆಗುವ ನೆನಪೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ; ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಪು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ನಿದ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಎಂದೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ, ನಾವು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸಿದರೆ ಸರಿಯಾದೀತೇನು ? ಇಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಪು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸರಿಬೀಳುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಪು ನಿದ್ರೆಗೂ ಸರಿಬೀಳುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಅನುಭವಗಳೇ ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದರ ಕುಂದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಎರಡು ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ಸಮವಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಕನಸಿನ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವದೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನೆಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವನೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ನಮ್ಮಂತೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ

ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ಇರುವರೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೇ ; ಆದರೆ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವರೆಂಬ ಮಿಕ್ಕ ಜನರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ಒಂದೇ ಅನುಭವವು ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಿತ್ತೊ, ಇಲ್ಲವೊ - ಎಂಬುದರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಜನರ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಲಿ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ವನ್ನಾಗಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ.

ಇನ್ನು 'ನಾವು ನಿದ್ರೆಗೆಹೋಗುವಾಗ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಸರಿದು ಕೊಳ್ಳುವದಾಗಲಿ, ನಾವು ಎಚ್ಚರುವಾಗ ನಮ್ಮಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೊರಟುಬರುವ ದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !' - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿತ್ತಷ್ಟೆ ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು, ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದ ಕಲಂಕಿತವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗ ತಿಳಿಯ ಬೇಕು ? ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏತರ ಅರಿವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರಲು ಕಾರಣ ವಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಹಾವು ಬಿಲದೊಳಗೆ ಹೋದದ್ದನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಅದರಿಂದೀಚೆಗೆ ಹೊರಟುಬಂದದ್ದನ್ನು ನೋಡುವ ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರವು ನಿದ್ರೆಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಹೋದದ್ದನ್ನೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದನ್ನೂ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದೊಂದು ಬಿಲದಂತೆ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವೆ ? ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದೆಂಬುದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯಿರವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ

೬೩. ಇದುವರೆಗಿನ ಇರವಿನ ವಿಚಾರದ ಸಂಗ್ರಹ :

ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ತನ್ನ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸನ್ಮಾತ್ರ ನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮನಗಾಣಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರದ ಸರಪಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ವಾದ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿಸುವದು ಮುಂದಿನ ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವದು.

(೧) ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದ ನನಗೇ ಆಗುವದರಿಂದಲೂ ಇವುಗಳ ಹೊರತು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ತತ್ತ್ವದ ತಿರುಳು ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕು. (೨) ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. (೩) ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವು ಕನಸಿಗೆ ಸಮ, ಕನಸು ನಿದ್ರೆಗೆ ಸಮ, ನಿದ್ರೆಯು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಮ ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ತೋರಿಕೆಯೇ. (೪) ಇವುಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿದಾಗ ಇವುಗಳ ನಿಜವೇ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೫) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಮಾರ್ಥವು ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ರೂಪವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಕ್ಕಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ಸಾಕ್ಷಿ', 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕು. (೬) ನಾನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು, ನನಗೇ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವವು - ಎಂಬುದು ಅನುಭವದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಾನು ಎಂಬುದರ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನನ್ನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (೭) ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಂದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿದೆ ; ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂದು ತೋರುವದಲ್ಲದೆ ನಾನಲ್ಲದ ಮಿಕ್ಕದ್ದಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. (೮) ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ತನ್ನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಮಣಿಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುವ ದಾರದಂತೆ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು 'ನಾನು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವದು ; ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ತನ್ನ ಕಲ್ಪಿತಪರಿಣಾಮರೂಪದಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. (೯) ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಆಗಿದೆ ; ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬುದೂ ಉಪಚಾರದ ಮಾತೇ (೮೩) ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಿದ್ರೆಯು ಬರಿಯ ಆತ್ಮನೇ. ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೆಲ್ಲದರ ಇರವಿನ ತಿರುಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. (೧೦) ಈ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಾನು ಎಂಬುದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನೇ, ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ನಾನಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನೇ. (೧೧) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾನಲ್ಲದೆ ನನ್ನಂತೆ ಅನೇಕರು ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (೧೨) ಈ ಇರವೇ 'ಎಚ್ಚರದ ಇರವು', 'ಕನಸಿನ ಇರವು', 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆ' - ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ನಿಜವಾಗಿ, ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ತೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

(ಘ) ಇರವಿನ ರೂಪಭೇದಗಳು

೬೪. ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯಸನ್ಮಾತ್ರನೆಂಬುದು ಸತ್ತಾತ್ರಯವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ :

ಆತ್ಮನ ಇರವೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಇರವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸತ್ತಾತ್ರಯವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? (೫೯) - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗ ಉತ್ತರವು ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೂ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ, ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಇರವುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾನೆ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ನಿಜವಾದ ಇರವು (ಪರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ತೆ), ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಅನೇಕ ನೋಟುಗಳ ಬಳಕೆಯ ಇರವು (ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ತೆ), ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ಹುಸಿನೋಟುಗಳ ತೋರಿಕೆಯ ಇರವು (ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆ), ಇವೆಲ್ಲವೂ 'ಬರಿಯ ಇರವು' ಎಂಬ ಪೂರ್ಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ನಮಗೆ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ತೆಯಿಂತಲೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯೆಂತಲೂ ಭ್ರಾಂತಿಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸತ್ತೆಯೆಂತಲೂ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಇರವು ಎಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ; ಮಿಕ್ಕ ಇರವುಗಳೂ ಅದರ ಆಕಾರವಿಶೇಷಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತಾತ್ರಯವಾದವು ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

೬೫. ಎಚ್ಚರದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು:

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ; ಒಂದೇ ಇರವು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ

ರೂಪದಿಂದಲೂ ಇದ್ದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ರೂಪವನ್ನೂ ತಾಳುವ ದೆಂಬುದು ವ್ಯಾಹತ (ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧ)ವಲ್ಲವೆ ? ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಈವರೆಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ರೂಪಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೊಂದು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇದೆಯಲ್ಲ ! ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇರವು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವಿಲ್ಲ, ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವಿಲ್ಲ, ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವವಿಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಅದು ವಿಚಿತ್ರತರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಪಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಹೊಸ ಹೊಸ ವೇಷಗಳನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳುಳ್ಳ ತೋರಿಕೆಗಳ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು ? ಇದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ?

ಈ ಬಗೆಯ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯ ಹೆಗ್ಗುರುತನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದವರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬರಿಯಿರವು ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಯಾವ ಅಡಚಣೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ ; ಆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವವಿರ್ಧಾರಣೆಯ ಕಟ್ಟಪಡವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹೆಗ್ಗುರುತು (೨೮). ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಸವಿಕಾರವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಹತವೆನ್ನುವದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ತರ್ಕವು. ಆದರೆ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಬರಿಯಿರವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಸವಿಕಾರವಾಗಿಯೂ ಆಗುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನುಭವವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತಲೂ ತರ್ಕಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವದಾದರೆ, ಎದುರಿಗೆ

ಕುಳಿತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಂಡಮೇಲೂ 'ಈತನು ಇಲ್ಲಿ ಕೂತಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇವನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಮಿಕ್ಕವರು ಮನುಷ್ಯರಾದವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಈತನೂ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವನು ಇಲ್ಲಿ ಕೂತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ?' ಎಂದು ತರ್ಕಮಾಡಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ತರ್ಕವು ಸರಿಯೆಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದದ ತರ್ಕವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಬೇಕೇ ಹೊರತು ತರ್ಕವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಅನುಭವ ವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತರ್ಕವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಸವಿಕಾರವೂ ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಆಗಿರುವದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೂ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣು ಮಡಕೆಯಾಗುವಾಗಲೂ ಬೀಜವು ಮರವಾಗುವಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಅವಯವಗಳ ಮಾರ್ಪಾಡು ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಒಂದಾನೊಂದು ನಿಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ನೋಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚ ವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಮಾರ್ಪಡಲಾರದೆಂಬ ತರ್ಕವನ್ನು ಬರಿಯಿರವಿನ ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಬಾರದು. ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಒಂದೇ ಇರವು ಅನೇಕವಾದದ್ದು, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಭಾವವನ್ನು ತಳೆದದ್ದು, ಭೇದಸಹಿತವಾದದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೂ ಜಡವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು - ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಒಗ್ಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ತರ್ಕ ಬಲದಿಂದ ಅನುಭವವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಬಾರದು. ಒಣತರ್ಕದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎಂದಿಗೂ ತತ್ತ್ವವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಬ್ರ. ಸೂ. ೨-೧-೧೧) ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವು.

೬೬. ಬರಿಯಿರವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥ :

ತರ್ಕದ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ

ದೃಷ್ಟಿಯು ತರ್ಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದೇ ಉಪಾಯವು. ಇದನ್ನೇ 'ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿ' ಯೆಂದು (೩೦) ನಾವು ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯ - ಅಥವಾ ಸತ್ತರ್ಕದ - ಬಲದಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿಸಬೇಕೆಂದರೆ : ತನಿನಿದ್ರೆ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಮೂರಲ್ಲ. ಇವು ಮೂರೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವದೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ (೪೨). ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯು ಬರಿಯ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಬರಿಯ ಇರವು. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಶವಾಗಲಿ, ಕಾಲವಾಗಲಿ ನಿಮಿತ್ತನೈಮಿತ್ತಿಕಭಾವವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಕನಸೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂತಲೂ ಇರವಿಗೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂತಲೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದೇ ಈ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ - ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅದು ಕಾಲದೇಶ ವಸ್ತುಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ (ಅಳತೆಯ) ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ತರ್ಕದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಅದು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರಲ್ಲ, ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೆಂದು ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬರಿಯಿರವಿನ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ, ಬೀಜವು ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಇರವು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಸಹಕಾರವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೇನೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅವು ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಉಪಾಧಿಗಳು ; ಆದರೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ಬರಿಯಿರವಿನ ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಶವಾಗಲಿ ಕಾಲವಾಗಲಿ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೂ ತಿರುಳಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬರಿಯ ಇರವೇ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳು

ತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆಗುವ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ. ಬೀಜವು ಮರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವಾಗ ತಾನು ಒಡೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಮರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಿಯ ಇರವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಕನಸಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವಾಗ ಹೀಗೆ ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನೇನೂ ಮರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ.

ಅಂತೂ ಬರಿಯಿರವು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಾಗುವದೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರು ಅಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇರವು ಕಾರಣವೆಂದೂ ಈ ಎರಡೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುವದಾದರೆ, ಕಾರ್ಯ, ಕಾರಣ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಬೇರೊಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗದ ಈಕಾರಾಂತಶಬ್ದಗಳಿಗೆ 'ನದೀ' ಎಂಬ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ಆದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ನೀರಿದೆಯೆಂದೇನೂ ನಾವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಬರಿಯಿರವು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬರಿಯಿರವು ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷಗಳು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ, ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವ, ಕ್ರಿಯಾಕ್ರಿಯಾವಂತ ಸಂಬಂಧಗಳು, ನಿಜಸುಳ್ಳೆಂಬ ವಿವೇಕ - ಯಾವದೂ ಬರಿಯಿರವಿನ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಇರವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಸ್ತುಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಬರಿಯ ಇರವೇ. ಹೀಗೆ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವದನ್ನು ವಿವರ್ತ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗವೇ ಆಗಿದ್ದು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಾವಾಗಿ ತೋರುವದೋ, ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗವೂ ಹಾವೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲದೆ ಇರುವವೋ, ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ಹಾವಿಗೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಾಗುವದೋ, ಹೇಗೆ ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಕನಸೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇರವಿನ ವಿವರ್ತವೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ನಿದ್ರೆ, ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಇವು ಮೂರೂ ಬರಿಯಿರವಿನ ರೂಪಗಳೇ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಆಳವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ''ಅಯ್ಯ, ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೋ, ಹೇಗೆ ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಹೆಸರೇ ಆಗಿ ಬರಿಯ ಮಾತಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವಾಗಿಲ್ಲವೋ, ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣೆಂಬುದೊಂದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೋ, ಅದರಂತೆ ಆ ಉಪದೇಶಗಮ್ಯವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ'' (ಛಾಂ. ೬-೧-೪, ೫, ೬). 'ಆ ಸತ್ತೆಂಬುದೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಜಗನ್ಮೂಲವು, ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇದೇ ತಿರುಳು, ಇದೇ ಸತ್ಯವು, ಇದೇ ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನು' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಎಂಬ ವಚನಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(೫) ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗ

೬೭. ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಮಾಲಿಕೆ :

ಈಗ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ : ಶುದ್ಧಸತ್ತೆಯು ಒಂದೇ ಆದರೆ ಆದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಸತ್ಯ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬ ವಿಂಗಡವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ವೇದಾಂತವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಯಾವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಾದರೂ ವಿಷಯವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಸಾಕ್ಷಿ ಅವಸ್ಥೆ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಲ್ಲದೆ ನಿಮ್ಮ ಈ ವೇದಾಂತವಿಚಾರವೇ ನಡೆಯು ವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ವಿಭಾಗವು ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು ? ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ನನ್ನ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದಲ್ಲ ! ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಭೇದಕ್ಕೂ ಏನು ಕಾರಣ ? ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ 'ಇದು ಸತ್ಯ, ಇದು ಮಿಥ್ಯೆ' - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರ ವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇದೇಕೆ ? ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಎಚ್ಚರವು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಕನಸು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ, ಇದು ನಿಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಕನಸೆಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ನಾವುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ

ನುಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಹುಜನರೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ; ಕನಸುಗಳು ನಮಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುವವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಂದಿಗೂ ಇಂದಿಗೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಕನಸುಗಳು ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕನಸುಗಳಾಗಬಹುದು. ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೆ 'ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸು, ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ' ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಸುಳ್ಳುತೋರಿಕೆಯೆಂದು ಎಂದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಇರವಿಗಿಂತ ಕನಸಿನ ಇರವು ಕಡಿಮೆಯದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಕನಸು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಅದೇನೂ ಇರವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬರಿಯ ಇರವು ಒಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಇರವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮತಕ್ಕೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆ ? ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನೂ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದೀತು ?

೬೮. ಬರಿಯ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಭೇದಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೊಣೆ :

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ಮಾಲೆಯು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವ ಅನುಭವದ ಹೆಗ್ಗುರುತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಾರದೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಪರಿಹಾರವೇ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಶುದ್ಧಸತ್ತೆಯು ಒಂದೇ ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯಾ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಸತ್ತೆಯು ಒಂದು, ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯೆಗಳು ಎರಡು - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧಸತ್ತೆಯು ಒಂದೆಂದು ಯಾರು ಹೇಳಿದರು ? ದೇಶವನ್ನೂ, ಕಾಲವನ್ನೂ, ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಬರಿಯ ಇರವು ಒಂದೆಂದಾಗಲಿ, ಅನೇಕವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಒಂದು, ಎರಡು - ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೊಂದು ಇರಬಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ, ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಆಗಬಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳಿಗೂ, ಸೇರತಕ್ಕ ಧರ್ಮವಿಶೇಷವು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಸತ್ತೆಯು 'ಒಂದು' ಎಂದು ಹೇಗಾದೀತು ? ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದು' (ಛಾಂ.) ಎಂದು ಇರವನ್ನು ಕರೆದಿರುವದುಂಟು ; ಅದು ಎರಡನೆಯದಿರುವ ಒಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬು

ಪನ್ನರಿಯದ ಮೂಢರು ಬರಿಬಿರವು ಎಂಬುದೂ ಒಂದು - ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ 'ಬರಿಯ ಇರವು ಒಂದೇ ಸತ್ಯವು' ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳಿದರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಬೇರೆಯಿದೆಯೆಂದೂ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಪ್ರತಿಬುದ್ಧಿಯ ಜನರು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಆದರೆ ನಿಜವು ಹೀಗಲ್ಲ ; ಸತ್ಯವೊಂದು, ಮಿಥ್ಯೆ ಎರಡನೆಯದು - ಹೀಗೆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ (ಬೃ. ವಾ. ೧-೩-೫೬). ಅದರಂತೆ 'ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಎರಡನೆಯವನೆಂದೂ ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿರ್ಭಾಗವಾದ ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲಿ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬುದು ಒಂದಲ್ಲ, ಅವಸ್ಥೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಎರಡನೆಯದೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಮಾವಿನಕಾಯಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾವಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರೆ ಎರಡಾಗುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಯು ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಎರಡನೆಯದಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರತಕ್ಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೆಂಬ ಯಾವದೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದೂ ಬರಿಯ ಇರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರುವ ನೋಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನರಿಯದವನಿಗೆ ಹಾವು ತೋರಿದರೆ ಆ ಹಾವು ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗದ ಜೊತೆಗಿರುವ ಎರಡನೆಯದೆನಿಸಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎರಡನೆಯದಾಗಲಾರದು. ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ನಿಜವಾಗಿ ಹಗ್ಗವೇ ಆಗಿರುವಂತೆಯೂ ಆ ಹಾವಿನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಬಾಲ, ಹೆಡೆ - ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳು ಯಾವವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹಗ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದ, ಪ್ರತ್ಯಯ, ಅವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ-ಮುಂತಾದವುಗಳು ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯೆಂದೂ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಒಂದು ಮಣ್ಣನ್ನೇ ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆ, ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಗೆ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವೋ, ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಮಣ್ಣೇ ಆಗಿರುವದೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹಾವೆಂಬ ಹೆಸರೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ

ಹೋಗಿ ಇದು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶುದ್ಧಸತ್ತೆಯೇ ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೆಸರುಗಳ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು (ಛಾಂ. ಭಾ. ೬-೨-೩). ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಆದಾಗ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಯು ತಾನು ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಯ ರೂಪದಿಂದ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ (೧೩೫) ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವೆವು. ಅದಂತಿರಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಎರಡಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ತಾನು ಕಾಣಲೇ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ಸಾಕ್ಷಿ, ಅವಸ್ಥೆ - ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾತುಗಳಿಂದ ವಾಚ್ಯವಾದ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಿವೆಯೆಂದೇ ಅದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಸಾಕ್ಷಿ, ಅವಸ್ಥೆ - ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗವು ಹೇಗೆ ಆಯಿತು ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ತೋರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ ; ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯ ತಿರುಳಾದ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯೆಂಬ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಆಧಾರವಿರಬೇಕು, ಮುಖವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಮುಂದೆ ಇರಬೇಕು - ಎಂಬ ನಿಯಮವಾದರೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಏತರ ಎದುರಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಶಕಾಲಾತೀತನಾದ ಅವನು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಕ್ಕೊಳಪಡುವವನೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅವಸ್ಥೆಯ ರೂಪವಾಗಿ ಹೇಗೋ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮ, ಅವಸ್ಥೆ - ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾತು ಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾದ ಇರವೆಂದೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಾವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬ ದ್ವೈತವು ಏರ್ಪಟ್ಟೇತೀರುವದೆಂದು ಹಟ ಹಿಡಿಯುವದು ಅವಿವೇಕವು. ಏಕೆಂದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೨-೧೫). ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೆಂಬುದೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ದಾದಿಯು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೇಳುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಒಬ್ಬ ಅರಸನಿಗೆ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳು ; ಅವರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಹುಟ್ಟಲೇ ಇಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಗರ್ಭವನ್ನೇ ಹೊಕ್ಕಿದ್ದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಏನೂ ಅರಿಯದ ಬಾಲಕನು 'ಎರಡೂ ಒಂದೂ ಮೂರು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳಾದರು' ಎಂದೆಣಿಸುವಂತೆ ಈ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು,

ನಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಮೂರು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಾದ ನೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯು, ಇಂಥ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮೂರೂ ಇರುವಂತೆ ಭಾವಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯ ದಡ್ಡತನಕ್ಕೆ [illegible] ನರೆ [illegible]ನ್ನು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಳಿಯುವದರಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಏನಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕು, ಆ ವಿಷಯವು ಭೇದಸಹಿತ ವಾಗಿರಲೇಬೇಕು ಹೀಗ ಅರಿಯುವದೇ ಅದರ ಸ್ವಭಾವನಿಯಮವು. ಹೀಗೆಯೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗ, ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮವಿಭಾಗ, ವಿಚ್ಛೇದಕನಸುಗಳ ವಿಭಾಗ - ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಊಹಿಸಬೇಕು. ನಿಜವಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ದ್ವೈತವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಶುದ್ಧಸತ್ತಾರೂಪವಾದ ಆತ್ಮವಸ್ತು ವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅದೆಲ್ಲವೂ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿಯೂ ನಾನಾರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಅನುಭವವೆಂದು ಯಾರು ಭಾವಿಸುವರೋ ಅವರು ಈ ದ್ವೈತಮಾಯೆಗೆ ಮರುಳಾಗುವರು. ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಧಾರ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾರು ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ವಿರುಪೇರೂ ಇಲ್ಲದ, ಯಾವ ಒಡಕೂ ಇಲ್ಲದ, ಯಾವ ಎರಡನೆಯದೂ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ದೃಢನಿಶ್ಚಯ ವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೬೯. ಬುದ್ಧಿಯು ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸ ಲರಿಯದು :

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಭಾಗವು ತೋರುವದೆಂದಮಾತ್ರ ದಿಂದ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಹಲವು ತೆರನಾದ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ತೋರುವವಾದರೂ ಈ ವಿಭಾಗಾದಿ ಗಳ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೈಯಲ್ಲಾಡಿಸಿ ತನ್ನ ಅಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ಹೇಗೆ ತೋರುವದೋ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದೆಂದು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೊಂದು ಚಟುವು

ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಆದರೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ ; 'ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಹೇಳು ಎಂದರಾಯಿತು, ಕೂಡಲೆ 'ಅದು ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಇದೆ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿರಿ. ಈ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ; ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಈ ಎರಡೂ ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ; ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ ಗುಂಪೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದೂ ಭರವಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಈ ಪ್ರತೀತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕೋಣ. 'ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು' ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಏತರಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ? ನನ್ನನ್ನು ಮಿಕ್ಕದ್ದರಿಂದಲೂ ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ನನ್ನಿಂದಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಭೇದಕ ಸಾಮಗ್ರಿ ಯಾವದು ? - ಎಂದು ಈ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೇಳೋಣ. ಅದು ತಟ್ಟನೆ 'ನನ್ನ ದೇಹದವರೆಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ನಾನು, ಉಳಿದದ್ದು ಮಿಕ್ಕದ್ದು' ಎಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈಗ 'ದೇಹವು ನಾನೊ, ನಾನಲ್ಲವೊ ? ಎಂದು ಕೇಳಿರಿ ; ಆಗ ಬುದ್ಧಿಯು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ? ಒಂದು ಸಲ 'ದೇಹವು ನಾನೇ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ ; 'ನಾನು ಹೋಗುತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ನಿಂತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತೋರಿದಾಗ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಸರಿ - ಎಂದು ಅದರ ಭಾವನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ 'ನನ್ನ ದೇಹವು ಕೃಶವಾಗಿದೆ', 'ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನನ್ನ ದೇಹವನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ; ಆಗ 'ದೇಹವು ನಾನಲ್ಲ, ಅದು ನನ್ನದು' ಎಂದು ಈ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತದೆ ! ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ (೧೪೨) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಸಾಕಾಗಿದೆ ! ಬುದ್ಧಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನಲ್ಲದ್ದು ಯಾವದು ? ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಒಂದೊಂದುತೆರನಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೆಂಬುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಂತೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಉತ್ತರವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಪಟ್ಟನ್ನು ಅದು ಬಿಡಲೊಲ್ಲದು !

ಇದರಂತೆಯೇ '**ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳಿಂದರೆ** ಏನು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ದ್ರವ್ಯ

ಮಂದರ ಗುಣಗಳುಳ್ಳದ್ದು' ಎಂದು ಅದು ಮೊದಲು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣೆಂಬ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಣ್ಣ, ಒಂದಾನೊಂದು ಸವಿ, ಒಂದಾನೊಂದು ವಾಸನೆ - ಇವೆಲ್ಲ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಬಣ್ಣ, ಸವಿ, ವಾಸನೆ - ಇವು ತಿಳಿಯಬರುವವೇ ಹೊರತು ಆ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣೆಂಬ ದ್ರವ್ಯವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? ಹಿಂದೆ ಯಾವದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೆನೋ ಅದನ್ನೇ ಈಗ ಮುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' - ಎಂಬ ಅರಿವಾಗುವದಾದ್ದರಿಂದ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವ ಗುಣಾಧಾರವಾದ ದ್ರವ್ಯವಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಹುರುಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ರೂಪವು ಕಾಣಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇತರ ಅರಿವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಕೈಗೆ ಮುಟ್ಟಿದ ಅರಿವು ಆಗುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರಿಂದ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆವೆಂಬ ಮಾತೇ ಮೊದಲು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಈ ಅನುಭವದ್ವಯದ ಆಧಾರದಿಂದ ದ್ರವ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ : ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗೆ ? ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಶಬ್ದಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಇರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ (ಬೃ. ಭಾ. ೪-೩-೩೦) ಇದೂ ಹೋಗಲಿ. ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ - ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ತಾನುತಾನೇ ಹೇಗೋ ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ? ಕಂಬಗಳು ಮನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ ಅಥವಾ ನೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ ಅದು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದಂತೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಸ್ಥಳ, ದಿಕ್ಕು, ಶಕ್ತಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಯಾವವೂ

ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇವೆಲ್ಲ ಗುಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಬರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ 'ದ್ರವ್ಯವು ಗುಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾದೀತು ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯು ಊಹಿಸಲೇ ಆರದು. ಇನ್ನು ಕರ್ಮಗಳುಳ್ಳದ್ದು ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಇದೇ ಹಾಡೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮ (ಮಾರ್ಪಾಡು, ವಿಕಾರ) ಎಂದಾಗಲಿ ಪರಿಸ್ಪಂದ (ಚಲನೆ) ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ **ಪರಿಣಾಮ** ಎಂದು ಹೆಸರು ; ಅವಯವಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯವು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ **ಪರಿಸ್ಪಂದ** ಅಥವಾ ಚಲನೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆದರೆ ಅವಯವಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಯವಿಯಾದ ದ್ರವ್ಯವೊಂದು ಇದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. **ಅವಯವಿಯು ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿದೆಯೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇದೆಯೆ ? ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ?** - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಬಲವಾಗಲಿ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೧೮). ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವು ದ್ರವ್ಯದ ಅವಯವಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? 'ದ್ರವ್ಯವು ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗಲಿಲ್ಲ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬರುವದು ಬರಿಯ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೇ ಹೊರತು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅದೇ ದ್ರವ್ಯವೇ ಈಗ ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬುಡವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ದ್ರವ್ಯವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. ಇನ್ನು **ಗುಣಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇನು ?** - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಆಗಲೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರವು ಸಿಕ್ಕುವ ಪ್ರತ್ಯಾಶೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಗುಣವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳಿರುವವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಈ ಭ್ರಾಂತಿ ಗಾದರೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಯಾವ ಅನುಭವವಿದೆ ? ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ದ್ರವ್ಯವಾಗಲಿ ಗುಣವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇದು

ದ್ರವ್ಯ, ಇದು ಗುಣ - ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬಂತು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವು ಇರುವಂತೆ ತೋರಿಸುವದೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವು ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಇರುವಂತೆ ತಿಳಿಸುವದೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ! ಹೀಗೆ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವೆಂಬುದೊಂದು ಬುದ್ಧಿಯ ಮುಂದೆ ನಿಂತಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಅಡ್ಡ ಗೋಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದರಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಉಂಟಾಗುವ ಬೇರೆಬೇರೆ ತೊಡರುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಂಕಟಪಡುವದೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸತ್ತಾ, ದ್ರವ್ಯತ್ವ, ಗುಣತ್ವ, ಕರ್ಮತ್ವ, ಪೃಥವೀತ್ವ, ಜಲತ್ವ - ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೇರಿ ಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬುವಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿದೆ ? ಬೆಲ್ಲವು ಸಿಹಿಯಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ, ಬೆಲ್ಲವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ತಿಂಡಿಗಳು ಬೆಲ್ಲದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ತಾವೂ ಸಿಹಿಯಾಗಿರುವದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಘಟತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಗಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇರುವದನ್ನಾಗಲಿ ಅದು ಗಡಿಗೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದುಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಆಮೇಲೆ ಗಡಿಗೆಯೆನಿಸಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಎಂದೂ ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯುಂಟಾಗುವ ಮೊದಲು ಘಟತ್ವವು ಎಲ್ಲಿದ್ದಿತು ? - ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳವೇ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವವು ಸೇರಿಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಅದು ಗಡಿಗೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮೊದಲೇ ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದು ಇತ್ತೆನ್ನುವದಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಾಗುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಘಟತ್ವವು ಗಡಿಗೆಯು ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಿತೊ, ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಂದಾದರೂ ಬಂದಿತೊ ? - ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಿತೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಲವನ್ನು ಜನರು ಗಡಿಗೆಯೆಂದು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ; ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ದ್ರವ್ಯದಂತೆ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ : ಸಾಮಾನ್ಯವು ಒಂದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೊ, ಒಂದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟಿಷ್ಟಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿರುವದೊ ? ಒಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಪೂರ ಇದ್ದುಬಿಟ್ಟರೆ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ

ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು , ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಗಬಾಗವಾಗಿರುವದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಅವಯವಗಳಿರುವವೆಂದಾಗಿ ಅದು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಘಟತ್ವ, ಪೃಥಿವೀತ್ವ, ದ್ರವ್ಯತ್ವ - ಮುಂತಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳು ಇರುವವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷರೂಪ ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ !

. ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವದ ಗತಿಯೇ ಹೀಗಾದಮೇಲೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ಬಲ ಬಂದೀತು ?

ಈಗ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ವಿಶೇಷ - ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೊ, ಅಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಇದನ್ನು ಯಾರಿಂದಲೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ - ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರು ವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ? ಒಂದು ವೇಳೆ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗಲಾದರೂ ಬೇರೆ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಾಪೆವೆ ? ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ಭೇದವೆಂಬುದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಧರ್ಮವೆ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೆ ? ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿದಮಾತ್ರ ದಿಂದ ನಮಗೆ ಇಂಥಿಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಭೇದವೆಂಬುದು ಧರ್ಮವಾದರೆ ಧರ್ಮಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಧರ್ಮವಾದ ಭೇದವು ಬೇರೆಯೆ, ಅಲ್ಲವೆ ? ಬೇರೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವವಿರಲಾರದು ; ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ಭೇದವು ಯಾವದು ? ಆ ಭೇದವು ಪದಾರ್ಥದ ಧರ್ಮವೊ, ಅಲ್ಲವೊ ? - ಎಂದು ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಭೇದಗಳು ಅನಂತವಾಗು ತ್ತವೆ ! ಅಂತೂ ಭೇದದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ತೊಡಕುಗಳಿವೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೂ ಭೇದವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ !

೭೦. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅನಿರ್ಧಾರಿತಸ್ವರೂಪದ ನಾಮರೂಪವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯ ಇರವೇ :

ಅಂತೂ ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ದವಾಯಿತೆಂದರೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಭಾಗವನ್ನಾಗಲಿ ಭೇದವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಧಾರಣೆಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುವದು ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಇರುವವೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವದು ನಿಜ, ಅವುಗಳು ಇರುವವೆಂದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡೇ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಆಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರ್ಣಾನುಭವದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬರಿಯ ಇರವನ್ನು ತುಚ್ಛಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಎಂದಿಗೂ ಬರಲಾರದು. ಅವುಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಡಲಾರದೆಂಬುದೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹುರುಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬು ದನ್ನು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಮನುಷ್ಯಾಕೃತಿಗೆ ಬೆದರುವ ಪಕ್ಷಿಮೃಗಾದಿಗಳಂತೆ ಅವಕ್ಕೆ ಅಂಜಿಕೊಂಡು ಬರಿಯ ಇರವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವೇಕೆ ಕೈಬಿಡಬೇಕು ? ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಅಂಜಿಕೆಯೂ ಹಾರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ಇರವು' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ದೃಶ್ಯಕ್ಕೂ ಅದು ಗಂಟುಬೀಳದೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ವಾ. ೧-೨-೧೨) ಇದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡು ಇರವಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಹಗ್ಗದ ಹಾವು, ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ, ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರು - ಮುಂತಾದವು ತಾವು ತೋರುವಾಗ 'ಇದೆ', 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು ; ಆಮೇಲೆ ಇದು ಹಾವಲ್ಲ ಹಗ್ಗ, ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು, ನೀರಲ್ಲ, ಮರಳುಭೂಮಿ - ಎಂದು ತೋರು ವಾಗ ಹಗ್ಗ, ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು, ಮರಳುಭೂಮಿ ಇವೂ 'ಇದೆ', 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಇದರಂತೆ ಮಡಕೆಯು ಇದೆ ಎಂದೇ ತೋರಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರದಿಂದ ಅದು ಮಣ್ಣೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದಮೇಲೂ ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪದಿಂದಲೂ 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವಯಾವದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದಂತಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರುವಾಗಲೂ ಆ ರೂಪದಿಂದ 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ವಸ್ತುವು

ಇಂಥದ್ದು ಎಂದು ನಾಮರೂಪಗಳು ತೋರಿತೋರಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ವಾದರೂ ಯಾವಯಾವದು ತೋರುವದೋ ಅದು 'ಇದೆ' ಎಂದೇ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಖಂಡಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ಬೇರ್ಪಡದೆ ನಾಮರೂಪಗಳುಮಾತ್ರವೇ ಬೇರ್ಪಡುತ್ತಿರುವವೆಂದು (ಗೀ. ಭಾ. ೨-೧೬) ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಇದೆ' ಎಂಬುದು ನಾಮರೂಪಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಅದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಬಟ್ಟೆಯಿದೆ ಎಂದರೆ ನೂಲುಗಳು ಇವೆ ಎಂದರ್ಥ ; ಎಂದರೆ ಹತ್ತಿಯ ಚೂರುಗಳಿವೆ ; ಎಂದರೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪೃಥಿವಿ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಆಕಾಶ - ಎಂಬ ಭೂತಗಳಿವೆ ; ಎಂದರೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಇರವು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೧೫). ಹೀಗೆ ಬರಿಯ ಇರವನ್ನೇ ನಾವು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಆಕಾಶಾದಿಭೂತ ಗಳೆಂದೂ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳೆಂದೂ ದ್ರವ್ಯಗುಣಕರ್ಮಾದಿಗಳೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸು ತ್ತಿದೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬರಿಯ ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮೇಯರಾಶಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುವವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಈ ಯುಕ್ತಿಯು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣರಾಶಿಗೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದರೇನು, ಮನಸ್ಸಿಂದರೇನು, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದರೇನು ? - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದರ ವಿಭಾಗವೂ ಭೇದವೂ ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರವು ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಮಾಣತ್ವವು ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಉತ್ತರವು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ತನಗೆ ಇದೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿದೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಾದರೂ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಅದು, ಖಚಿತವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. 'ಹಾಗೆ' ಎಂದು ಒಂದು ಸಲ, 'ಹಾಗಲ್ಲ, ಹೀಗೆ' ಎಂದು ಒಂದು ಸಲ ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತಾ ಉಯ್ಯಾಲಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣರಾಶಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಿಭಾಗದ ಮತ್ತು ಭೇದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ನಿಶ್ಚಯವು ಉಂಟಾಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಇರುವವೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಸಾರುತ್ತಿರುವದು. ನಾನೆಂಬ ಪ್ರಮಾತೃ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣ, ಇವಕ್ಕೆ ವಿಷಯ

ಮಾಗಿರುವದೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣ - ಇವೆಲ್ಲದರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂಶಯಗಳು ತಲೆದೋರುತ್ತಲೇ ಬರುವವು ; ಆದರೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರವೆಂಬ ಧರ್ಮವಿರುವ ದೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಗೋ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ ! ಆದ್ದರಿಂದ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ತೀರ್ಮಾನವು ' ಬರಿಯ ಇರವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಅದು ನಾಮ ರೂಪಗಳಾಗಿಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಇರವೆಂಬ ಧರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಮಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಣಿಸುವದು ಬರಿಯ ಮಾಯೆ. ಹುಸಿತೋರಿಕೆ . ಹಗ್ಗೀಬೀಡಿನ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಲ್ಲುಕಂಭಗಳ ಮೇಲೆ ಸುಂದರಚಿತ್ರಾಗಿ ಕೆಲವದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿರುವಂತೆ ಹೊಳೆಯುವದು ; ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯೆಂಬ ದ್ವಾರದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಬರಿಯ ಇರವು ಕವಲಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಎರಡುಕವಲಾಗಿ ತೋರುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ನಿರ್ಭಾಗ ವಾಗಿಯೇ ಎಮುರಿಗೆ ಇರುವಂತ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಭಾಗವಾದ ಬರಿಯ ಇರವು ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪದಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿ, ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚ, ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಇರವಿನ ನೆರಳು - ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿರ್ಭಾಗವಾದ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಚ) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಇರವು ಒಂದೇ :

೭೧. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ :

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಭಾಗವು ಹೇಗೆ ಬುದ್ಧಿಕೃತವೂ ಮಾಯಿಕವೂ ಆಗಿರುವದೋ, ಇದರಂತೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದೂ ಬರಿಯ ಮಾಯಿಕವಾದ ತೋರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಭೇದವೇನೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಇರವನ್ನೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೀಗೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮೋಹಪಡುತ್ತಿರು ತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾಟವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಸರ್ವಸಮತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷಲಾಭವೂ ಇದೆ. ಅದೇ ನೆಂದರೆ ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಭಾಗವೂ ಭೇದವೂ ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವದು ಬರಿಯ ಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರ ಬಾಯಿಗೆ ಬೀಗವನ್ನು ಹಾಕುವದು. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ತುಲನಾತ್ಮಕವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ

ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯು, ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರ ವಿಭಾಗವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೋ ಅದೇ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಈ ವಿಭಾಗವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗಲಂತೂ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ವಿಭಾಗದ ಬಲದಿಂದ ಇರವು ಒಂದೇ ಆಗಿರಲಾರದೆಂದು ಹೇಳುವವರೇ ನಿಜವಾಗಿ ಒಣತಾರ್ಕಿಕರಾಗಿ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವನ್ನು ಎದುರಿಸುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಈ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯು ಬರುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವೆವು.

೭೨. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ :

ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕನಸು ಕಡಿಮೆಯ ಇರವಿನದು ಅಥವಾ ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ (೬೭) ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಈಗ ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆ, ಕನಸು ನಿದ್ರೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಾಗುವದೆಂಬ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇವು ಯಾವವೆಂದರೆ : ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೊಂದು ; ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೊಂದು ; ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಫಲಗಳಾಗುತ್ತಿರುವದು ಮತ್ತೊಂದು (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೨). ಈ ಮೂರು ಧರ್ಮಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಪ್ಪದೆ ತೋರಿ ಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ನಮಗಿಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕಾಗಿರುವದ ರಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮನ್ನವಲಂಬಿಸದೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಇರವು ಕನಸಿನ ತೋರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು - ಹೀಗೆಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಆಶಯವು.

ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಏನಿವೆ ? ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳೇ ಸತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಗುರುತೆಂದು ಏಣಿಸಬಹುದೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇವು ಸತ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಗುರುತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಎಷ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅದೇ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವದೋ, ಯಾವದನ್ನು ಅದೇ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಬಳಸುತ್ತಿರುವರೋ, ಯಾವದು ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಸಿಕ್ಕೇ ಗೋಚರವಾಗುವದೋ, ಅದನ್ನೇ 'ಸತ್ಯ'ವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನವಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ನೋಟಗಳು ನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಪಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ನಿಜ. ತನ್ನಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳು ಇಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ - ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ ಆಯಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೂ, ಇದೇ ನಿಜವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ನಾವುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ನಿಜ. ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬೇಕಾದ ಕಾರಕಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೇ ಇಲ್ಲಿ ಫಲವು ದೊರಕುವ ದೆಂಬುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೆಂದು ಆದೀತೆ ? ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ರಂಗಭೂಮಿಯಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕನಸಿನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದರೆ ಸಾಕು, ಈ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಗ್ಗುರುತಾಗಲಾರದೆಂದು ಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚಗಳಿಗೂ ಇದೇ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರಿಬರುತ್ತವೆ. ಆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ನಾಮರೂಪಗಳೇ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದೂ ಬಹುಮಂದಿ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಗೆ ಆಸರೆಯಿತ್ತಿರು ವಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಕ್ರಿಯೆ ಗಳಿಗೆ ಫಲವಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವದೆಂದು ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದಮೇಲೆ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೂ ಸತ್ಯತ್ವಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸೋಣ ?

ಕೆಲವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಂಶಯವು ತಲೆಹಾಕಬಹುದು : ಕನಸಿ

ನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದಾದರೂ ಅವು ನಿಯತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ಈಗ ಮನೆಯಾಗಿದ್ದದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಘಳಿಗೆಗೆ ಹಕ್ಕಿಯಾಗಿ ಹಾರಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಬೆಟ್ಟವಾಗಿದ್ದದ್ದು ನೀರಾಗಿ ಹರಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕನಸುಗಾಣುವವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾರೂ ನಿಜವಾದ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಮಿತ್ರರು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ನಮ್ಮನ್ನಗಲಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೇರಬಹುದು ; ಆಗಲೂ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ ; ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾರೋ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಯಾವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲಾದರೂ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳು ಉಂಟಾಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಕನಸಿನ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಇನ್ನಷ್ಟು ಎದ್ದುಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಈ ಸಂಶಯವು ಎಚ್ಚರದ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತಾರತಮ್ಯವು ಕಾಣುವ ದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಕನಸನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಹೇಗೆ ಎಣಿಸುತ್ತೇವೆ ? ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ಆಗ ನಾವು ಎಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನಾಮರೂಪಗಳು, ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ಬಹುತ್ವ, ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲ - ಎಂಬೀ ಮೂರೇ ಸತ್ಯದ ಗುರುತಾಗಿದ್ದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಗುರುತುಗಳಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ನಾವು 'ಇದು ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಪಂಚವು' ಎಂದೇಕೆ ಅಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಿಲ್ಲ ? ನಿಜವೇನೆಂದರೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳೂ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳೂ ನಮಗೆ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗ ತೋರುತ್ತವೆ ; ನಾವು ಅವುಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ನಂಬಿ ಆ ನಂಬಿಕೆಗನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಉಚಿತವೆಂದು ತೋರುವ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂರು ವಿಶೇಷಣಗಳಿರುವವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇರವೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

೭೩. ಕನಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳೂ :

ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಸಹಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆ, ಕನಸೆಂಬುದು ನಿದ್ರಾದೋಷದಿಂದಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ - ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನೀಗ ವಿಮರ್ಶಿಸಬಹುದು. ಎಚ್ಚರ

ವಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ದೃಶ್ಯಗಳು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವವು, ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ದೃಶ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸುವವು - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಬಲವಾಗಿ ಮೂಡಿರುತ್ತದೆ ಈ ಭಾವನೆಯೇ ಕನಸಿಗೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕೀಳಾದ ಇರವು ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಇದಕ್ಕೇ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಋತುಸ್ವಭಾವ, ಹಗಲುಹೊತ್ತು ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ಊಟದ ಸ್ವಭಾವ, ವ್ಯವಹಾರ, ಆಲೋಚನೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕನಸಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವವೆಂದೇ ಬಹುಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಶರೀರಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಮೇಲೆ ಆಗಿರುವ ದೃಶ್ಯದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು, ಆಯಾ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕುಲದವರಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದು ಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು, ಹಿಂದೆ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ ಹರ್ಷ ಭಯಾದಿಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ಕನಸಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಲವಿನಿಂದ ಮಾಡಿ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವಾಗಲೂ ಕನಸುಗಳು ಆಗುವದುಂಟು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಂದಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದ ನೋಟಗಳು ಕನಸಿ ನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟು. ಎಚ್ಚರವು ಕನಸಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಇದು ಅಡ್ಡಿಯಲ್ಲವೆ ? ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾನೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಎದ್ದು ಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಉಪಪಾದನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿವಿಧಕಲ್ಪನೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಅಕ್ಷೇಪವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೧) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಕೆಲವು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನು ಹಾಯಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲೆಂದು ಸೃಷ್ಟಿಮಾತೆಯು ಕನಸನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಳೆಂದು ಕೆಲವರೆನ್ನುವರು ; ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಂದೊದಗುವವು. ಅಲ್ಲಿಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನೂ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಲಾರದೆ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಕನಸೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತ

ವಾಗಲಾರದು. (೨) ಎಚ್ಚರದ ಆಸೆಗಳು ಪೂರ್ತಿಯಾಗುವ ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದ ಸಂಕಟಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಕನಸು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಇವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇನೂ ಆಸೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಸಂಕಟಗಳಿಗಾಗಲಿ ಕೊರತೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ತೃಪ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಿಂದು ಕುಡಿದು ತೃಪ್ತನಾಗಿ ಮಲಗಿದ್ದವನು ಹಸಿವಿನಿಂದಲೂ ನೀರಡಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಸಂಕಟಪಟ್ಟಂತೆ ಕನಸಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. (೩) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಕನಸೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬಡವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹಣವಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಹಣವಂತರಾಗಿ ಹಣವಂತರು ಬಡವರಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಬಾಕಿಯ ಸಂದಾಯವಾಗುವಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಈ ಮತವು ತಾನೆ ಹೇಗೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಂತೀತು ? 'ಕನಸಿನಲ್ಲಿಕೂಡ ನನ್ನ ಬಡತನವು ಹಿಂಗಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ, ನನ್ನ ಹಗೆಯನ್ನು ನಾನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ !' ಎಂದು ಎಷ್ಟೋ ಜನರು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಿರುವರು. (೪) ಕನಸೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಆದರೆ 'ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೆ ನಾನು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಮೊದಲೇ ಅರಿಯುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಲಿತಿರೋಣ' ಎಂದು ಯಾರುತಾನೆ ಕನಸಿಗೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇ ನಮಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳೇ ನಮಗೆ ಆಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. (೫) ಕನಸೆಂಬುದು ಮಂಕಿನಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗೆಯು ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕೆಲವರ ಕಲ್ಪನೆ ; ಆದರೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಈ ಮಂಕು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿರಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಇದು ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಯಾವ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯದಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿರುವದಿಲ್ಲ. (೬) ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಅರೆತಿಳಿವಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸುವರೋ ಅವರೇ ಬಲ್ಲರು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಮಾಡಿದ

ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವಾಗಿ ಈಶ್ವರನು ಕನಸುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಂಬಿ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಅನುಭವಾಧಾರದ ಮೇಲೆ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಪಿಗಳಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸುಗಳೇ ಆಗುವವೆಂದಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯವಂತರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕನಸುಗಳೇ ಆಗುವವೆಂದಾಗಲಿ ನಿಯಮವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಾವು ಇಷ್ಟುವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವುಗಳೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡುವದು ಅವಶ್ಯವು. ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಅದರ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕನಸುಗಳು ಉಂಟಾಗುವವೆಂದೂ ಈ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯೊ, ತಪ್ಪೊ - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು 'ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಸ್ಥೆ ಯೊಂದಿದೆ, ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಈಗಿನ ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೆ ನಾವು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದೆವೆ ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ಇದರ ನೆನಪು ಬಂದಿದ್ದರೂ ನಾವು ಕನಸಿಗಿಂತ ಇದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇ ಇಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವೆಂಬುದು ಖಂಡಿತ ; ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದಾದ ತೀರ್ಪಿಗೆ ನಾವು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನಸಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವದು ಯಾವ ನ್ಯಾಯ ?

೭೪. ಕನಸಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮನೋರೋಗಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಬಹುದೆಂಬ ವಾದ :

ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕೆಲವರು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಗಳಿಂದಲೇ ಕನಸುಗಳುಂಟಾಗುವ

ವೆಂದು ನಂಬಿ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥಿಂಥ ಕನಸುಗಳು ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ಆಗುವವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವರಲ್ಲದೆ ರೋಗ ನಿದಾನಗಳನ್ನೂ ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ಶೋಧನೆಮಾಡಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಮೂಲಕ ಗುಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಕನಸು ಗಳಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವುಂಟೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಲವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸು ವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ; ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಕೋಣೆಯೆಂದೂ ಮರವೆಯ ಕೋಣೆಯೆಂದೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿರುವವು. ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳೂ ಸಿಟ್ಟು, ಅಂಜಿಕೆ, ಸಂತೋಷ, ಆಶ್ಚರ್ಯ - ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಭಾವಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವಷ್ಟೆ ? ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಕೆಲವು ಅರಿವಿನ ಕೋಣೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರು ತ್ತವೆ ; ಮಿಕ್ಕವುಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮರವೆಯ ಕೋಣೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಅವನ್ನು ನಾವು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿರುತ್ತೇವೆ. ಅವು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುದುರಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಬಹಳ ; ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಕೋಣೆಯ ಹೊರಬಾಗಿಲ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ಸಿಕ್ಕ ಒಡನೆಯೇ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದಲೇ ಬಂದರೆ ಎಚ್ಚರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳಗಿನ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದರೆ ಕನಸಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿರುವ ಆಸೆಗಳನ್ನೂ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ತುಳಿದುಬಿಡುವದರಿಂದ ಆ ಆಸೆಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ರೂಪುಗೊಂಡು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಆಸೆಗಳನ್ನೂ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಶೋಧಿಸಿ ಕಂಡುಹಿಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಹೊರಗನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಒಳಗನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮನುಷ್ಯನ ಮಾನಸರೋಗಗಳಿಗೂ ಸಫಲಚಿಕಿತ್ಸೆ ಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ - ಹೀಗೆಂಬುದು ಈ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವು. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸುಗಳಿಗೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧ ವಿದೆಯೆಂದೂ ಕನಸೆಂಬುದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆ ಯಾಗಿರುವಂತೆ ತಟ್ಟನೆ ತೋರಿದರೂ ಇದು ವಿಚಾರದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವ ಕಟ್ಟಡ ವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕೋಣೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಮೊದಲು

ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಲ್ಲ ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೇಗೋ ಈ ಎರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಎಚ್ಚರದನುಭವಗಳೂ ಭಾವಗಳೂ ಹಿಂದಿನ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅಪಿತುಕೊಳ್ಳುವದನ್ನಾಗಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಉದ್ಬೋಧಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುವದನ್ನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಕಂಡವರಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ರೋಗಿಯು ತನ್ನ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು, ವೈದ್ಯನು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ಆಧಾರಗಳಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಮನಃಪರೀಕ್ಷೆಯು ಸಾಗುವದು ? ಇಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ರೋಗಿಗೆ ಕನಸನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವುಂಟೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವನು ಕನಸನ್ನು ಇದ್ದುದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳಿರುವೆನೊ, ಇಲ್ಲವೊ, ಯಾರು ಬಲ್ಲರು ? ಇನ್ನು ವೈದ್ಯನಾದರೂ ರೋಗಿಯು ಹೇಳಿದ ಕನಸನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತನಾಗಿರುವ ನೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಅವನಿಂದ ರೋಗಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ದಾದೀತೆ ? ಇದೂ ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಜನರಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಗೆಯ ಕನಸುಗಳಾಗುವವು, ಅವೆಲ್ಲ ರೋಗಗಳಿಂದಲೇ ಆಗುವವೆಂತಲಾಗಲಿ, ತುಳಿದಿಟ್ಟ ಆಸೆಗಳ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಆಗುವವೆಂತಲಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾ ದೀತೆ ? ಇದಲ್ಲದೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಆಗುವ ಕನಸುಗಳಿಲ್ಲ ಅವನಿಗೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರು ವವೆ ? ಇದ್ದರೂ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುವ ನೂರಾರು ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಆರಿಸಿ ಕೊಂಡು ರೋಗಿಯ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಇದೇ ಕನಸು - ಎಂದು ಹೇಳೋಣ ? ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಮನದಂದರೆ ಕನಸನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನ ಆಧಾರ ದಿಂದ ಮಾಡುವ ವೈದ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶ್ರದ್ಧಾವೈದ್ಯವು ; ಅದು ಮಂತ್ರ, ಯಂತ್ರ, ಭೂತವೈದ್ಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಮನಾದದ್ದು ಎಂದುಕೂಡ ಹೇಳ ಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತು : ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ರೋಗಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕನಸಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಕನಸೆಂಬುದು ಆರೋಗ್ಯದಲ್ಲಿರುವವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುವ ಸಾಧಾರಣಾನುಭವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗಸರು, ಗಂಡಸರು, ಮುದುಕರು, ಹುಡುಗರು, ಬಡವರು, ಹಣವಂತರು, ಸಜ್ಜನರು, ದುರ್ಜನರು, ಮಿತಾಹಾರಿಗಳು, ಮದ್ಯಪಾಯಿಗಳು, ಜಾಣರು, ದಡ್ಡರು, ಕವಿಗಳು, ತತ್ತ್ವವೇತ್ತರು, ವಿರಕ್ತರು, ದುರಾಶಾಗ್ರಸ್ತರು, ಭಕ್ತರು, ನಾಸ್ತಿಕರು - ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕನಸುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇವರು ಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಕನಸುಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥಿಂಥವರಿಗೆ ಇಂಥಿಂಥ ಕನಸು ಗಳಾಗುವವೆಂಬ ನಿಯಮವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟವುಗಳೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಸಿನ

ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗೇನೂ ನಿಯಮವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಮನಃಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಜೀವನದ ರಹಸ್ಯವನ್ನೇನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮನೋವಿಭಜನೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ವೈದ್ಯನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೇ ಜಯವನ್ನು ಹೊಂದಲಿ, ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯರೀತಿಯೆಂಬ ಗೌರವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಪಡೆಯಲಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಡೆದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಧಕ್ಕೆಯು ತಗಲಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮನೋವಿಭಾಜಕರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕನಸನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದಾರೆಂಬ ದೋಷವು ಅವರನ್ನೂ ಬೆನ್ನಂಟಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸದೆ ಪರರ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸಿ ಆ ಊಹೆಯ ಮೇಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದಾರೆಂಬುದು ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೭೫. ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾಗುವದೆಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ನಿರಾಧಾರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು :

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ : ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕನಸೆಂಬುದು ಕೀಳುಮಟ್ಟದ ಇರವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವವರೆಲ್ಲ ನಿದ್ರೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಕನಸು ಆಗುವದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಗಳಿಂದಲೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳ ಅನುಭವವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿದೆ ? ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹೊರಗಿನ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆ ; ಕನಸೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಯಾವದೋ ಕೆಲವು ನೋಟಗಳು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯೂ ಇರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯು ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೀತು ? ನಿದ್ರೆಯಾಗದೆ ನಮಗೆ ಕನಸಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೇನೊ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಲೂ ಇದ್ದೇವೆ (ಎಂದರೆ ಯಾವದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ), ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಲೂ ಇದ್ದೇವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೋಣ ? ಇದು ವ್ಯಾಹತವಾದ ಮಾತಲ್ಲವೆ ? ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ - ಇವುಗಳಿಲ್ಲದರ ಅರಿವೂ ನೆನಪೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ

ವಸ್ತುವಿನ ಯಾವದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಕನಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ತೂರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಗಟಿಯಿಟ್ಟಿರುವ ಮನಸ್ಸುಮಾತ್ರ ಹೇಗೋ ನುಣುಚಿಕೊಂಡು ಕನಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರುವದೆಂದೂ ಅದರ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕನಸು ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದೀತು ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಹೊರಗೆ ಇರುವವೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬಂದ ಬೆಳಕು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿ ಅವುಗಳ ಅರಿವು ಆಗುವದೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಗಳೇ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳರಿವಾಗಿ ಕಾಣುವವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪಕ್ಷಪಾತವು ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದೀತು ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಮನಸ್ಸೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲದಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆ ?

ಇದೆವರೆಗೆ ನಾವು ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ವಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದೆ ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಾಸನೆಯಿಂದಲೂ ಹೊರಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಬಲವಾದ ವಾಸನೆಯಿರಲಿ, ಅದು ಒಂದು ಹುಲ್ಲು ಕಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಒಂದು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಬಂಜೆಯು ನೂರಾರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆದಳೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಮನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ?

೭೬. ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಇವೆರಡೂ ಸತ್ಯ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆ, ಇವೆರಡೂ ಸರಿಸಮಾನ :

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಹುಜನರೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ, ಕನಸುಗಳು ನಮಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಅದರ ವಸ್ತುಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಅವೇ ಸತ್ಯವಾದವುಗಳೆಂದೂ

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ವಾಸನೆಗಳೇ ಹಾಗೆ ತೋರಿ ಕೊಂಡವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಾಸನೆಗಳು ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ರೂಪು ಗೊಂಡಿದ್ದು ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೊ, ನಿಜ ; ಆದರೆ ಸನ್ನಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸನೆ ಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ನೋಟಗಳು ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಕನಸಿ ನಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡು ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಕಾಣುವವೆಂದರೆ ತಪ್ಪೇನು ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ವಾಸನೆಗಳೇ ರೂಪುಗೊಂಡು ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತೋರಿಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ ; ಆದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಆದದ್ದೂ ; ಎಚ್ಚರ ವಾದಕೂಡಲೆ ಆ ತೋರಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾದದ್ದೂ - ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ತೋರಿಕೆ ಗಳೆಲ್ಲ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಾಸನೆಗಳಿಂದುಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗೆ ಯಾಗಿ ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? - ಹೀಗೊಂದು ಶಂಕೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು.

ಆದರೆ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಬುಡವು ಭದ್ರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಜ ವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯೇನು ? (೧) ಅವು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವೆಂಬುದೆ ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡು ವಂತೆಯೂ ಅವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ತೋರು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣ ಸಿದ್ದ ವೆಂದು ಬಗೆಯುವ ವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೭೨) ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. (೨) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಫಲಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು ಅವುಗಳು ನಿಜ ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ ವೆನ್ನೋಣವೆ ? ಅದೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊಳದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಿಂದಾಗ ನಮ್ಮ ಬಟ್ಟೆಗಳು ಒದ್ದೆಯಾಗುವಂತೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಂಡಾಗ ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೂ ಹರ್ಷಶೋಕ ಭಯಾದಿಗಳೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿಯತವಾಗಿ ಆಗದೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರಬಹುದೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವೆವೇ ಹೊರತು ಕನಸಿನ ಕಾಲಕ್ಕೇನೂ ನಮಗೆ ನಿಯಮವು ತಪ್ಪಿತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುವದಿಲ್ಲ. (೩) ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಹುಜನರೊಡನೆ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿ ಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವಲ್ಲ ! ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಷ್ಟೋ ಜನರೊಡನೆ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಆಗ್ಗೆ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಂದಾದ ಫಲವಾಗಲಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವಂತಿಪ್ಪ ಜನರಾಗಲಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತಮೇಲೆ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಂದಾವ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನರಾಗಲಿ ಕನಸಿಗೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ''ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ಸುಳ್ಳಾಯ್ತು ಎಚ್ಚರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಇದರಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ತೋರಿಕೆಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗುವದೂ ಕನಸಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅವು ತಾವುತಾವೇ ಸುಳ್ಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ'' (ಛಾಂ. ಭಾ. ೮-೫-೪). ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವವರೆಗೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವು, ಅರಿತಮೇಲೆ ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪದಿಂದ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೇ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

೭೭. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಾಲದ ಸ್ವಭಾವ :

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಂದಿಗೂ ಇಂದಿಗೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಗಳು ದಿನಕ್ಕೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆಯಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಿಜವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ? 'ಈಗ ತಾನೆ ನನ್ನ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವು ತಯಾರಾಗಿ ಬಂದು ನಿಂತಿದೆ' ಎಂದೇನಾದರೂ ನಾವು ಆಗ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವೆ ? ಇಲ್ಲ. 'ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಈಗ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ, ಈ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ಇದರ ಹಂಗಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಿಹಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಕಾಲಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬಿಡಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವದೆಂಬುದು ಕೂಡ ಅದರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ತೀರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ, ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬದ್ಧವಾದವುಗಳಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಈ

ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನೈಹಾಕುವೆವು. ಕಾಲವೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿಯೂ ಈಗಿನವರಲ್ಲಿಯೂ ಮತಭೇದವುಂಟು. ಕಾಲವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಆಕಾಶದ ರೂಪಾಂತರವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಕೆಲವರು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೂರ್ಯನೇ ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ಬೆಳಕುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರಿ ಬರುವಾಗ ಆ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಕಾರವನ್ನು ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಉಪಾಧಿದ್ರವ್ಯವೇ ಕಾಲವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಧವಿಧವಾದ ತರ್ಕಗಳು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಮನಃಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಅದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಾಕಾರವಿಶೇಷವೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾಲವಲ್ಲದೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅಧಿಭೌತಿಕಕಾಲವೂ ಒಂದು ಇರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಸಾಪೇಕ್ಷಕಾಲವೊಂದು, ನಿರಪೇಕ್ಷಕಾಲವೊಂದು - ಹೀಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಾಲವಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಕಾಲವೂ ಆಕಾಶವೂ ಸೇರಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಅಳತೆಗಳ ತತ್ತ್ವವಿಶೇಷವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆಲ್ಲ ಅವರು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ನಿಜವೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲ. ಕಾಲವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವದೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಅದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು.

ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಅಡಕವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡೋಣ. ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಭಾವನೆಗಳಾಗಲಿ ತಾವೂ ಕಾಲವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರವು. ವಸ್ತುಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುವದು - 'ಹಿಂದೆ ಹೀಗಿದ್ದವು, ಈಗ ಹೀಗಿವೆ, ಮುಂದೆ ಹೀಗಾಗುವವು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿಯು - ಕಾಲಕೃತವಾದದ್ದೇ. ವರ್ತಮಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ 'ಇರುವವು' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ ; ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದವೆಂದು ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು 'ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟವು, ಈಗ ಇಲ್ಲ' ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು 'ಆಗಲೂ ಇದ್ದವು, ಈಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆ ಅಥವಾ ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿವೆ' ಎಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ ; ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ''ಈಗಲೂ ಇದ್ದು'' ಆಗಲೂ ಇರುವವು ಎಂದೂ 'ಈಗ ಇಲ್ಲದೆ ಆಗ ಉಂಟಾಗುವವು' ಎಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾಲವು

ಎಂದೇನಮನ ಪ್ರಪಂಚಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂದು ನಂಬಿ ಅದನ್ನು ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹಗಲು, ರಾತ್ರಿ, ಘಂಟೆ, ನಿಮಿಷ - ಎಂಬ ಮಾತಾಗಿ ಣವನ್ನು ಕೂಡ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಆವರೂ ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನುಭವವು ಮರೆಯಾದರೆ ಅದು ಬಲುಬೇಗನೆ ಹೋಗಿಬಿಡೆಂದೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವು ಇನ್ನೂ ಇರುವಾಗ ಅಥವಾ ಇಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವು ಮುಂದ ಬರುವದೆಂದೂ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಕಾಲವು ಬಹುನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಳೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟೂ ಕಾಲಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು.

ಎಚ್ಚರವಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಕಾಲಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈಗಿನ ಅನುಭವ, ಹಿಂದಿನ ನೆನಪು, ಮುಂದಿನ ನಿರೀಕ್ಷಣೆ - ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಮಾನದಿಂದ ಕನಸಿನ ಕಾಲವು ಅಲ್ಪವಾಗಿ ತೋರುವದು ; ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲೇನೂ ಅದು ಅಲ್ಪವಾಗಿ ತೋರಲಿಲ್ಲ. 'ಈ ಘಟನೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಎನಿಸಿದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ಕಾಲವೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದೊಳಗೆ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಜಾನಕೀಪರಿಣಯವೇ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕದೊಳಗೆ ಆಡಿದ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಟಕದಂತೆ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕಾಲಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದೊಳಗೆ ಕನಸು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಈ ಕಾಲದೊಳಗೆ ಆ ಕಾಲವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಕಾಲಗಳೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ, ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲೇ ಆರವು, ಇದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ.

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನೋಡೋಣ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು 'ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಈ 'ಎಂದೆಂದಿಗೂ' ಎಂಬ ಕಾಲವು ಯಾವದು ? ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲವು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇದು ತೋರಿಕೊಂಡದ್ದುಂಟೆ ? ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಎಂದೆಂದಿಗೂ' ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ತೋರುವದೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಂದು ಕೇಳುವದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈ

ನ್ಯಾಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದೇ ಉತ್ತರವಿದೆ : ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿರುವದೆಂದೇ ನಮಗೆ ಭಾವನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನಸುಗಳು 'ಒಂದೊಂದು ದಿನ'ಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಆಗುತ್ತವೆ' - ಎನ್ನುವಾಗ ನಾವು ಹೇಳುವ 'ಒಂದೊಂದು ದಿನ'ವೆಂಬುದು ಯಾವ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ? ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದು ನ್ಯಾಯವೆ ? ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಕನಸಿನ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕಾಲದಿಂದ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

೭೮. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೇಶನಿಮಿತ್ತಬುದ್ಧಿಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ :

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ದೇಶನಿಮಿತ್ತಬುದ್ಧಿಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಹೇಗೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವದೋ ಅದರಂತೆ ದೇಶನಿಮಿತ್ತಬುದ್ಧಿಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದೇ ಕಾಲವಿಲ್ಲ ದಿರುವಂತೆ ಸಮಾನವಾದ ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲ, ಸಮಾನವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಯಾ ದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಕಾಲಗಳಿಗೂ ದೇಶಗಳಿಗೂ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ರಾತ್ರಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮನೆಯ ಮಹಡಿಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿರುವ ಪಾರ್ಶ್ವವಾಯು ರೋಗಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಟಮಟ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಾನು ಶಾಂತಸಾಗರದ ಅಲೆಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈಜಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕನಸಾಗಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಿಷಯಗಳಿಗಾದರೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆದೀತು ? ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುವ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುವದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವ

ವಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಹಗಲು ಮನೆಮನಗೆ ತಿರುಗಿ ಭಿಕ್ಷೆಯೆತ್ತಿ ಒಂದು ದೇಗುಲದಲ್ಲಿ ಮುಮ್ಮರಿಕೊಂಡು ನಿದ್ರೆಗೈಯುತ್ತಿರುವ ಮೋಟುಗೈಯಿನ ಒಕ್ಕಣ್ಣ ಕುಂಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಿಕ್ಷುವು ತಾನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಮಲ್ಲಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಪಟ್ಟ ದಾನೆಯನ್ನೇರಿ ಇಕ್ಕೆಲದ ಸಾಮಂತರಾಜರಿಂದಲೂ ಉಪಚಾರಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ ವೀರಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕನಸು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾದೀತು ? ಇವುಗಳಿರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ಸಂಸ್ಕಾರವೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಅನುಭವವಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಶದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವವಾಯಿತೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಒಂದೇ ಆಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಕಾಲವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿರುವವೂ ಅಲ್ಲ ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ತೆರನಾದ ದೇಶ ಕಾಲಗಳಿವೆ, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವೆಲ್ಲಿ ಬಂದೀತು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕನಸು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಯಾವ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಿಂತೀತು ?

೭೯. ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನಸುಗಳಾಗುವವೆಂಬ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷ :

ಕನಸುಗಳು ಒಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಗಬಹುದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹುರುಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆ ನಾವು ತಿಳಿಸಿರುವ ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಒಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ' ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವದು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರದಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಒಂದು ಘಂಟೆಯ ಹೊತ್ತು ನಿದ್ರೆಮಾಡಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತೆನು, ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕನಸುಗಳಾದವು' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವದು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೆನಿಸಬಹುದಾದರೂ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನಸು ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಕನಸುಗಳು ಆಗುವವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಇದರಂತೆ

'ಒಂದು ಕಾಲು ಘಂಟೆಯ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಕನಸಾಯಿತಲ್ಲ ಒಂದೇ ಸೂಜಿಯ ಮೊನೆಯ ಮೇಲೆ ಸಾವಿರಗಟ್ಟಲೆಯ ಕಾದಾಳು ಗಳು ನಿಂತು ಕದನಮಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡಿತಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ತಿಂದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆಯೇ ತುಂಬಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಕನಸು ನಿಜ ಹೇಗಾದೀತು ?' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಆಕ್ಷೇಪಗಳೂ ಎಚ್ಚರದ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನೂ ಕನಸಿಗೆ ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡ ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನಸನ್ನು ನೋಡುವ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಕನಸನ್ನು ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುವದೋ ನೋಡಿರಿ. ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಗುವ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೂ ಅದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಾದಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಘಟನೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರವನ್ನಾಗಲಿ, ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಕನಸೇ ಆಗಲಿ, ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸುಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದವೆಂದು ಅವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಮಾನದಿಂದ ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ- ಇವೆರಡೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

೮೦. ಕನಸೆಲ್ಲವೂ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ :

ಈಗ ಕಡೆಯದಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ : ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ 'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಕಂಡದ್ದು ಬರಿಯ ಕನಸು, ನಿಜವಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಯಾವ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ? ಕನಸೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಬಾಧಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಚ್ಚರವು ಬಾಧಿತವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ತಾರತಮ್ಯವಾದರೂ ಕಟ್ಟುಕಡೆಗೆ ನಿಂತೀತೊ, ನಿಲ್ಲದೊ ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗುವದು ಮಿಥ್ಯೆ, ಬಾಧಿತವಾಗದ್ದು ಸತ್ಯ - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಂಗಡದಿಂದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಉಪಯೋಗವಿರಲಿ, ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಯಾವದು ನಿಜವೆಂಬುದನ್ನೇನೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆಲ್ಲವೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿರುವ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ದೃಶ್ಯವು ನಿಜವೊ, ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಗ್ಗುರುತೂ ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಬಾಧಿತವಾದದ್ದು ಕನಸು, ಬಾಧಿತವಾಗದ್ದು ಎಚ್ಚರ' - ಎಂಬ

ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ನಿಯಮವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಕನಸು ಏಕೆ ಗುರುತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸು ಆಗುವಾಗ ನಮಗೆ 'ಇದು ಮುಂದೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸು' ಎಂದೇನೂ ಅರಿವಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ 'ಇದು ಎಚ್ಚರವೇ' ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರ ಎಂದೇ ನಕ್ಕಎಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಬಾಧಿತವಾಗತಕ್ಕದ್ದು ಕನಸು' ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ?

ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಒಂದಾ ನೂಂದು ಅನುಭವವುಂಟು. ಅದನ್ನೀಗ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವೆವು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕನಸೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವ ಕಾಲವು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲ ದಂತೆಯೇ 'ಹಿಂದೆ', 'ಮುಂದೆ', 'ಈಗ' - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆಯೂ ಮುಂದೆಯೂ ಎಷ್ಟೋ ಎಚ್ಚರಗಳಿದ್ದು ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳಾದ ಇರವಿನ ಎಷ್ಟೋ 'ಕನಸುಗಳು' ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂದೆ ಆಗಿ ಇರುವಂತೆಯೂ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವದಲ್ಲದೆ ಆ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಮತ್ತೊಂದ ರಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರಗಳು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವವೆಂದು ನಾವು ಆಗಲೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಕನಸು ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದರ ಒಳಗೆ ನೀವು ಇದ್ದಾಗ ಪ್ರಕೃತವಿಷಯವನ್ನು ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರೊಡನೆ ಚರ್ಚೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದಿರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ ; ಆಗ ನಿಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಯು ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿದನೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಮಗೆ ಎಚ್ಚರ ವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೀವು ಯಾವ ಭಾವನೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಿ ? ಆ ಕನಸು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಎಚ್ಚರವೆಂತಲೂ ಕನಸೆಂದು ನೀವು ಎಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂತಲೂ ಆಗಲೂ ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಿರಲ್ಲವೆ ? ಈಗ ನೀವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಆಗ ನೀವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಕನಸಿಗೆ ರವೆಯಷ್ಟಾದರೂ ಕಡಿಮೆಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಿರೇನು ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗಲೂ ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಮಾನದ ಎಚ್ಚರವಾದ ಆ ಕನಸಿಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಕನಸುಗಳೆಂದೇ ನೀವು ಬಗೆದ ಕನಸುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಈಗಿನಂತೆಯೇ

ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದಿರಲ್ಲವೆ ? ನಿಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀವು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಹೌದು' ಎಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಯೇತೀರುತ್ತೀರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನ ತೀರ್ಮಾನವೇನಾಯಿತೆಂದರೆ ಕನಸು ನಮಗೆ ತೋರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು ಅದರೊಳಗೆ ಆಗಿಹೋಗಿರುವಂತೆ ಬೇರೆ ಕನಸನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕನಸಿಗೂ ಕನಸೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಒಳಕನಸಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಸಮಾನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವು ಆ ಕಾಲದ ಗೀಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಆಗಿಹೋಗಿರುವವೆಂಬ ನಮ್ಮ ಆಗಿನ ಭಾವನೆಯು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಮಾತ್ರವಾಗಿರತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಈಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಕನಸೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ತಾಟಿಸುವ ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲಪ್ರವಾಹವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಾದ ಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರವಾದಮೇಲೆ ಕನಸಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು.

೮೧. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯ ಉಪಸಂಹಾರ :

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿ ಹೇಳಿದರೆ ಇಷ್ಟಾಗುವದು ; **ಎಚ್ಚರವಿದೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯದರರಿವುಳ್ಳ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ತನ್ನತನ್ನ ಅನುಭವವಾಗುವಾಗ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.** ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿಯೇ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳಾದ ಕನಸೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು. ಆದರೆ ಕನಸೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಆ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸನ್ನು ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಎಚ್ಚರವೇ ಆಗಿ ಭಾಸವಾಯಿತೆಂಬ ನೆನಪೂ ನಮಗೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಸಾಪೇಕ್ಷಬುದ್ಧಿಗಳೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಪ್ರಪಂಚ, ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು. ಒಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರಾದಿಗಳಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಶರೀರಾದಿ

ಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಶರೀರಾದಿಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎರಡು ಪ್ರಪಂಚಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಗಾಗಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾಲ, ದೇಶ, ನಿಮಿತ್ತ - ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ರಾಗದ್ವೇಷಹರ್ಷಶೋಕಾದಿಗಳೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಜನರು ಅನೇಕರು ಅಲ್ಲಿಮ್ಮುಕೊಂಡು ನಮ್ಮೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸ್ಥಿರತ್ವವಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನಸೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿರತ್ವ, ನಾನಾತ್ವ, ಪರಸ್ಪರ ವಿಲಕ್ಷಣತ್ವ - ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳಿರುವವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಆಗುವದೆಂತಲೂ ನಿದ್ರೆಕನಸುಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮೊಬ್ಬರಿಗೇ ಆಗುವವೆಂತಲೂ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದರ ಪಾಸನೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಕನಸಾಗುವದೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಪರಿಣಾಮವು ಕನಸಿನಮೇಲೆ ಆಗುವದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ತೋರುವಂತೆಯೇ ಕನಸಿನ ಪರಿಣಾಮವು ಎಚ್ಚರದ ಮೇಲೆ ಆಗುವದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೂ ಸಾಧನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡ ಕೆಲವು ನೋಟಗಳಿಂದಾದ ಸಂತೋಷ, ಭಯ - ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹುಲಿಯನ್ನು ಕಂಡವನು ಹೆದರಿ ಕಿಟ್ಟನೆ ಕಿರುಚುತ್ತಾ ಎಚ್ಚರುತ್ತಾನೆ ; ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆಯೂ ಆ ಹೆದರಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಜ್ವರವು ಕೂಡ ಬರುವದುಂಟು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಸಾಧುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಕಂಡು ಅವರ ಅನುಗ್ರಹವನ್ನು ಪಡೆದವರೂ ಉಂಟು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಘಟನೆಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಂಭವಿಸಿರುವದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಗಡುಚೆಂದು ತೋರಿದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಿದವರೂ ಹಲವು ಮಂದಿಯಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಕಂಡಂತೆ ಆಗಿ ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ 'ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ಹೇಳುವದೂ ಉಂಟು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕನಸಿನ ಪರಿಣಾಮವು ಎಚ್ಚರದ ಮೇಲೆ ಆಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಎಂಬಿವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲದೆ ವಾಸನೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯ ಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿದ ಒಣತರ್ಕದ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ ಗಳೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈವರೆಗೆ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ ; ಯಾವ ವಾಸನೆಗಳೂ ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯಲಾರವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿ ನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. **ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ : ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ ; ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸಿನಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂಬುದು ಕನಸಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಕೂಡಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.** ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗಿನ ಕನಸೂ ಅದನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಮಡಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಹೊರಗಿನ ಕನಸೂ ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ : ಅವು ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕನಸೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಎಚ್ಚರವೆಂದೂ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣು ವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ತಾಡಹಾಕುವ ಕಾಲವಾಗಲಿ ದೇಶವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಎಂಬ ಭೇದವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದಂತೆ ತೋರುವ ಕನಸಿಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕನಸೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವ ಕನಸಿಗೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಕನಸೆಂದು ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಹಾವಿಗೂ ನೀರಿನ ಕೋಡಿಗೂ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದು ತೋರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೂ - ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರು ವದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ನಾವು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೋ

ಹಾಗೇ ಕನಸನ್ನೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಒಂದರಷ್ಟೇ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಚಿರಕ್ಕಾಗಲಿ ಕನಸಿಗಾಗಲಿ ಯಾವದಾದ ರೂಂದು ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಂದಾಗಲಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಡಿಮೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಜವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವರು ಎಚ್ಚರದಷ್ಟೇ ಕನಸೂ ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಕನಸು ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳಂತಸ್ತಿನ ಇರವಲ್ಲದ ಇದ್ದರೆ ಹೋಗಲಿ, ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಏನು ಅಡ್ಡಿ ? ಅವು ಆ ರೂಪದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬಾರದು ? ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಎಚ್ಚರಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ ; ಇದರಂತೆ ಎಷ್ಟೋ ಕನಸುಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುತ್ತದೆ ; ಈ ಪ್ರಪಂಚಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಅಂತಸ್ತಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದು ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಇವು ಒಂದವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಬರದೆ ಹೋಗಬಹುದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೂ ಹೇಳಿರಿ. ಆದರೆ ಅವು ಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವುಗಳಿಲ್ಲದರ ಇರವು ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ?

ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕೇಳುವವರು ಸತ್ಯವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ (೫೪) ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಿರುವದನ್ನು ಓದುಗರು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತನ್ನತನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ತನ್ನತನ್ನ ತೋರಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ತನ್ನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಯಾವ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂದೆಣಿಸುವದಕ್ಕಾದೀತೆ ? ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ತಾವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಲ್ಲ, ತಮ್ಮನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಇರವು ಅವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವು ತಾವು ತಾವೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಅಥವಾ ದೇಶಕೃತವಾದ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಸುಳ್ಳು ; ಅವುಗಳು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದಿಂದ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಉಂಟಾಗುವವೆಂಬುದೂ ಸುಳ್ಳೇ. ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ, ಇರವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ

ಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ; ಅವು ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯ ಇರವೇ, ಬರಿಯ ಇರವೇ ಅವುಗಳ ಪರಮಾರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶುದ್ಧಸತ್ತೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಛ) ಬರಿಯ ಇರವಿನ ಸ್ವಭಾವ

೮೨. ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕಿರುವ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಗಳು :

ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಕೂಡಿಸಿ ಈ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವೆವು. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನೇ ತಳಹದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದರ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಿಗುಂಟಾಗಿರುವಷ್ಟು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಿಕ್ಕೆರಡರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳ ಬಹುದು ; ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದ ಮರ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಕೈವಶವಾದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಜನರು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ; ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಯೋಚಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಹುಜನರು ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಭಾವವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರು ವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೇನೆಂದು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ (೧) "ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ತರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ, ಇರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ನಿದ್ರೆಯು ; ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರ ವರ್ಣನೆಯು ಪೂರೈಸೀತೆ ? ಅದು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವದೇ ಬೇಡವೆ ? ನಿದ್ರೆಯು ಕರಣಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಇರುವ ಬರಿಯ ಅಭಾವಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರಕತಕ್ಕ ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವದೇಕೆ ? (೨) ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆವೆಂದೂ

ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚವು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂದೂ ನಾವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ತಾನೇತಾನಾಗಿರಬಲ್ಲದೆ ? ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಲ್ಲ ದಾಗಲೂ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಹಿಂದೆಯೇ (೨೭) ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ನಿದ್ರೆಯ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಎಣಿಸುವಾಗ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೋಣೆಯೆಂದೋ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟುಳ್ಳ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರದೇಶ ವೆಂದೋ ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅನುಭವವೇ ಹೊರತು ಅದು ದೇಶಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರಬಲ್ಲ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಒಂದು 'ಹೊರಗಡೆ'ಯನ್ನೂ ಒಂದು 'ಒಳಗಡೆ'ಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ - ಇದು ತಪ್ಪಲ್ಲವೆ ? (೩) 'ನಾನು ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರ ಬಹುದು, ಅವರು ನಾನು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಲೂಬಹುದು ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕು' ಎನ್ನುವದು ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ ಸಹಾಯ ವಾದೀತು ? ನಾನು, ಇನ್ನೊಬ್ಬನು - ಎಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವರು. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾನು, ನೀನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿ, ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೆಲ್ಲಿ, ನೀನೆಲ್ಲಿ ? (೪) 'ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವಲ್ಲ !' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ನಿದ್ರೆಯಿಂದೆದ್ದು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚ ವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವಾಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದೇವೆಯೊ, ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ? ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಿರಣದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಅದೇ ನಿಜವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾರೊಬ್ಬರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪಕ್ಷ ಪಾತವೇಕೆ ? ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಂಡೆವೆಂಬುದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರಬಾರದೇಕೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಪ್ರಪಂಚ ವೊಂದು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಪರಮಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕ

ವಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮಲಗಿರುವೆವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತರ್ಕಶುದ್ಧವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ (೫) ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಆಯಾಸವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಅವಸ್ಥೆಯೇ ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಆಯಾಸಪಟ್ಟಿದ್ದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೊಳಗೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದೂ ಅದರಂತೆಯೇ ತರ್ಕವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ತೇಲುವ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದರೆ ಇಷ್ಟು : ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಎಚ್ಚರದ ಅಥವಾ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವದರಿಂದ ಅದು ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದ ಅಭಾವಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಸುಮ್ಮನಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವದೆಂಬುದೂ ತಪ್ಪು. ಇವೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತಪ್ಪು ನಂಬಿಕೆಗಳು.

೮೩. ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಇರವು :

ಹಾಗಾದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಅದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಕಾಲದಿಂದಾದ ವಿಶೇಷ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯು ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಷ್ಟೆ (೩೯) ? ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನಿದ್ರೆಯು ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಇಲ್ಲ. 'ಹಾಗಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಶೂನ್ಯವೆ ?' ಎಂದರೆ, ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಇರುತ್ತೇವೆ, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಈಗ ಆಲೋಚಿಸುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ''ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಇದ್ದರೆ 'ನಾನು' ಎಂದೇಕೆ ಅರಿವಾಗುವದಿಲ್ಲ ?'' ಎಂದು ಯಾರೂ ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ನಾನಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವವು 'ನೀನು, ಅವನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು' - ಎಂಬ

ಭಾವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು, ನೀನು, ಅವನು' - ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಭೇದಗಳೂ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಭಾಗವೂ ಭೇದವೂ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾಲದೇಶಗಳೇ ಹೇತುವಾಗಿವೆ ; ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವಾಗಲಿ ದೇಶವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸನ್ನೂ ನಾವು ಉಂಡೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವದಿಂದ ಅರಿಯುವಾಗ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ರೂಪದಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂಬುದೂ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ. ೪-೩-೨೪). 'ಅಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಇದು ನನ್ನ ಅನುಭವವು' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದು ಕೂಡ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ದ್ವೈತಾನುಭವಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನಾತ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವದೂ ಗೌಣವೇ ಆಗಿದೆ, ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲಂಕಿತವೂ ಆಗಿದೆ. ದೀಪವು ಎದುರಿಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಿತೋರುವಂತೆ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನೂ ತೋರುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ಭಾವಿಸುವೆವೋ, ಅದರಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೂ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ನಿದ್ರೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇರುವದು, ಇಲ್ಲದ್ದು - ಯಾವದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಬರಿಯ ಇರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ಬರಿಯ ಇರವು ಎಂದರೂ ಒಂದೇ. ಇದೇ ಕಡೆಗೂ ನಿಲ್ಲುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

೪೪. ಬರಿಯಿರವಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತ, ವಿಕಾರಾವಿಕಾರ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳಿಲ್ಲ :

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಏನಾಗಿರುವದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈಗ ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿರುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿದ್ರೆಯ ಒಳಗಾಗಲಿ ಹೊರಗಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ನಿದ್ರೆಗೆ ಕಾಲದ ಸೋಂಕು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ದೇಶದ ಸೋಂಕೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಗೆ ಒಳಗುಹೊರಗುಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಆಗಲೆ

ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿರುವದೆಂದು **ಶ್ರುತಿಯು** ಹೇಳುವದು ಕೂಡ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದೂ ಬರಿಯಿರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಸಿವುಡಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗುವದೆಂದರೂ ಎಲ್ಲಿಂದಲಾದರೂ ಬರುವದೆಂದರೂ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕಾಣುವಂತ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತತವಾಗಿ ವಿಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟುಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ರೈಲುಗಾಡಿಗಳ ಸಾಲಲ್ಲ ; ಒಟ್ಟು ಪ್ರಪಂಚವು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಾಗಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪವಾದ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬುದಾಗಲಿ ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದೆಂಬುದಾಗಲಿ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ತನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ, ಅವಸ್ಥೆಯು ಬರಿಯ ಇರವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ **ಗೌಡಪಾದರು** 'ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುವದಾದರೆ ಅದು ಹೋದೀತು : ಈ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವೇ (ಬರಿಯ ಇರವೇ) ಇರುತ್ತದೆ' (ಮಾಂ. ಕಾ. ೧.೧೭) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಬರಿಯ ಇರವಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿದ್ದು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದಂತೆ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ ; ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ (ವ್ಯಾಕೃತ, ವ್ಯಕ್ತ) ಪ್ರಪಂಚವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಅಡಗಿರುವದೆಂಬ (ಅವ್ಯಾಕೃತ, ಅವ್ಯಕ್ತ) ಪ್ರಪಂಚವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಆತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಎರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಮಣ್ಣೇ ಆಗಿರು ವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಹಗ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಬೇರೆಯಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಅದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ - ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವು. (ಮಾಂ. ಕಾ. ೨-೧೭, ೩-೧೫. ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೧೪). ಯಾರು ಈ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇರುವ ದೆಂದು ನೆನಸುವರೋ ಅಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯ ಸಾಧಕರಿಗೆ ಉಪಾಸನಾ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವದು ಮತ್ತೊಂದು (ಕಾ. ೩-೧೬, ಸೂ.

ಭಾ. ೨-೧-೧೪). ಉಪಾಸನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈಗ ನಾವು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಣೆಯ ಕ್ರಮದೊಳಗೆ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆ ಮಾರ್ಗವು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವವಿಚಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಯಾವ ಜಗತ್ತೂ ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೭, ಮಾಂ. ಕಾ. ೨-೩೨) ಆತ್ಮನೆಂಬ ಬರಿಯಿರವು ಒಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟಲೇಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ ವೇದಾಂತಸಮ್ಮತವಾದ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಓದಬೇಕು ; ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೆಂಬುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವದೆಂಬ ಉತ್ತಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಆಗ ವಾಚಕರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವೆಂದೂ (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೧೪) ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದೂ (ತೈ. ಭಾ. ೨-೬) ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಇರವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ : ಪರಿಣಾಮಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅಪರಿಣಾಮಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತ, ಅವ್ಯಕ್ತ, ಪರಿಣಾಮಿ, ಅಪರಿಣಾಮಿ - ಎಲ್ಲವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

೪೫. ಬರಿಯ ಇರವು ವಿಷಯವಲ್ಲ, ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲ :

ಬರಿಯ ಇರವಿನ ರೂಪದ ಆತ್ಮನು ಏತಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತಮ್ಮ ತಿರುಳಿನ ರೂಪದಿಂದ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಎಂದು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವಾದರೂ ಬರಿಯ ಇರವು ಎಂದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವ 'ಶುದ್ಧವಾದ ಇರವು' ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ವಿಷಯರೂಪದ ಬರಿಯಿರವು ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂಥ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಬರಿಯ ಇರವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವದೇಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮ,

ಜಾತಿ, ಸಂಬಂಧ, ಅಭಾವ - ಇಂಥ ವಿಷಯರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲ ದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನೇ ಅಲ್ಲ. ವಿಷಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ ಗಳು, ಪ್ರಪಂಚ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ದ್ರವ್ಯಗಳು - ಇವುಗಳಿಲ್ಲದರ ರೂಪವಾಗಿ ತಾನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮನು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಿಯಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು ವಿಷಯಿ ಯೆಂದು ಕೂಡ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಅವನು ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ತಳಗಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಬರಿಯಿರವಿನ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಕವಲುಗಳು ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತೋರಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡುತ್ತವೆ.

೮೬. ಬರಿಯ ಇರವು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಲ್ಲ :

ಬರಿಯ ಇರವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದಲೂ ವಿಷಯೀ ಕರಿಸುವದಾಗಲಾರದಾದರೂ ಯಾವ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದಾದರೂ, ಅದು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಒಳತಿರುಳೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ **ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ**ನೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ. 'ಅದು ಸತ್ಯವು, ಅದು ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಅದು. ಈ ಬರಿಯ ಇರವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ನಾನೇ ನಿದ್ರಿಸಿ ಕನಸುಕಂಡು ಎಚ್ಚತ್ತೆನು' ಎಂದು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನಮ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯಾನುಭವವೇ ಆಧಾರ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಈ ಬರಿಯಿರವನ್ನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಾನೊಂದೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿನದಾದ ರೂಪವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಡವಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಇರವಿನ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಇರವಿನಿಂದ ಆಗುವದೆಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಬರಿಯ ಇರವು ಮತ್ತೇತರಿಂದಾದರೂ ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಇರವು ಬರಿಯ ಇರವಿನಿಂದಲೇ ಆಯಿತೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ; ವಿಶೇಷರೂಪವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪ್ರಪಂಚದ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಇರವಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ಎಳೆದು ತೆಗೆಯುವದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ

ಇರವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದವಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವದಂತೂ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತು ಅಥವಾ ಬರಿಯಿರವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ (ಸೂ. ಭಾ. ೨-೩-೯). ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನೇರಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾದ ಈ ಬರಿಯಿರವನ್ನು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲಿ ಶೂನ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

೮೭. ಇರವು ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಆನಂದರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇದೆ :

ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಮಾಡಿರುತ್ತೇವಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಇರವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವು ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ 'ಬರಿಯ ಇರವು' ಎಂದು ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಕರೆದಿರುವದು ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯವೆನಿಸುವದರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದೇ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಆನಂದದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಇರವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ನಮಗೆ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಮೊದಲು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಇರವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಆನಂದದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯು ವ್ಯರ್ಥವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇರವಿನ ರೂಪದಿಂದ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಅರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಈವರೆಗೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆನು, ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನಾನು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದೆನು, ಅರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೆನು, ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಯಾವದೂ ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗಲಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಮೂರಂಶಗಳು ಅಡಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾನು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರ್ಮಕವಾದ, ನಿರ್ಭಾಗವಾದ, ನಿರ್ಭೇದವಾದ ಬರಿಯಿರವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೆನು - ಎನ್ನುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಯಾವದೊಂದು ಆಶ್ರಯವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ ಕಾಣದ 'ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೆನು' ಎಂಬುದನ್ನೂ ಈ ಅನುಭವವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ನಿದ್ರೆಮಾಡಬೇಕು, ಯಾವ ಕನಸೂ ನನ್ನ ನಿದ್ರೆಗೆ ಅಡ್ಡಬರಬಾರದು' - ಎಂದು ನಾವು ನಿದ್ರೆಗೆ ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವದ

ರಿಂದಲೂ 'ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಗೈದೆನು, ಯಾವದೊಂದರ ಬಾಧೆಯೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನೆನಪು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೂ ಆಗುವದರಿಂದಲೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಶ್ರಯವಾದ, ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಆನಂದರೂಪವೂ ನಮ್ಮದಾಗಿರುವದೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವು, ಇರವು, ಅರಿವು, ಆನಂದ - ಈ ಮೂರು ರೂಪದಿಂದಲೂ ಇರುವದೆಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯೊಂದರ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಚಾರವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದು ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಿಂದ ಇರವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಅಮೂಲ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆನಂದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಲಾಭವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಾಶೆಯೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇರವಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಆನಂದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಕಡೆದುನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವೆವು.

---

೪. ಅರಿವಿನ ಪರಮಾರ್ಥ

"ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅರಿವೇ ಮುಂದಾಳು, ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರತಕ್ಕದ್ದು ; ಅರಿವೇ ಲೋಕಕ್ಕ ಕಣ್ಣು, ಅರಿವೇ ಆಶ್ರಯವು, ಅರಿವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು" - ಐ. ೩-೩

(ಕ) ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು

೮೮. ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ :

ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರವು ಸಕಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೂ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯಸಾಧನವೇ ಅರಿವು, ಅವರು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವದೂ ತತ್ತ್ವದ ಅರಿವು. ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗಂತೂ ಈ ವಿಚಾರವು ಪಂಚಪ್ರಾಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೂ ಅತ್ಯುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಆತ್ಮನು ಬರಿಯ ಇರವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ ; ಆದರೆ ಈ ಇರವನ್ನು ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದು ಏತರ ಬಲದಿಂದ ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಆತ್ಮನು ಅರಿವಿನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಇರವೇ ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೇನು ಬೆಲೆ ಬರುತ್ತಿತ್ತು ? ಅರಿವಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾದ ಇರವಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದೀತೆ ? ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ಇರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿನೋಡಿ ಅವನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾನೆ, ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾನೆ, ಪರವಶನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನಂತೆ ಕಾಣುವ ಇತರರೊಡನೆ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾದವುಗಳನ್ನು ದೂರವಾಗಿರಿಸುವದಕ್ಕೂ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗಲಿ, ಭೋಗರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗಲಿ, ಸಾಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೆಳಕು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕು. ಅರಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕಾರುಗತ್ತಲೆಯ ಕಾಡಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಅರಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾನು ಇದ್ದೇನೆಂಬುದಾಗಲಿ, ತನಗೆ ಇಂಥದ್ದು ಪ್ರಿಯವೆಂಬುದಾಗಲಿ, ತನಗೆ ಹರ್ಷ-ವಿಷಾದಗಳಾದದ್ದಾಗಲಿ, ಹೇಗೆ ಹೊಳೆಯಬೇಕು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಾನವನ ಜೀವನವೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವಿರಬೇಕಾದದ್ದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಅರಿವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ

ಕೈಹಾಕಬೇಕಾದದ್ದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅರಿವಿನಷ್ಟು ಹತ್ತಿರವಿರುವದು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಮಿಕ್ಕ ದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥ ವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಹೊರಗಡೆಗೇ ತಿರುಗಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಿರು ತ್ತಾನೆ. ಹೊರಗೆ ಇರುವದೆಂದು ತಾನು ಭಾವಿಸಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೂ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೂ ಕಂಡು ಮನ ಸೋತಿರುವದು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವು (ಕ. ೨-೧-೧). ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅರಿವು ಇದೆಯೆಂದೂ ಆ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ತಾನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಂಡು ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆನೆಂದೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಆಗ ಅವನಿಗೆ 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು', 'ಅರಿವು', 'ಇರವು' - ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವನು ಬರಿಯ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಆದರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಈಗ ಅರಿವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತೇವೆ.

೮೯. ಅರಿವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು :

ಅರಿವೆಂಬುದು ಇರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದ ರಿಂದಲೂ ಇರವನ್ನು ಬೆಳಗುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮನವನ್ನು ಒಲಿಸುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದಲೂ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಇರವಿನ ವಿಚಾರದ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿ ಸಾಗಿಸುವೆವು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅರಿವೆಂದರೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಟ್ಟನೆ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿವು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ತಾನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ 'ಹೆಚ್ಚು, ಕಡಿಮೆ' - ಎಂಬ ಅಳತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಬಲವಾದಾಗ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ದೊಂದೂ ಕಾಣಿಸದಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅರಿವೇ ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವ ವಾಗಿರಬೇಕು - ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುವ ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ತತ್ತ್ವಚಿಂತಕರು ಬಲಪಡಿಸಿ ಇವಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಂಬಲ

ವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ತಂಡವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯದ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹೇಗೋ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು (realists) ಹೂಡಿರುವವರು ಒಂದು ಪಂಗಡ ; ಅರಿವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂದೂ ವಾದಿಸುವವರು (idealists) ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಗಡ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಹಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಭರತಖಂಡದ ಚಾರ್ವಾಕರು, ತಾರ್ಕಿಕರು, ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು - ಇವರು ಮೂವರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧರನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೯೦. ಅರಿವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂಬ ವಾದ :

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಂಬುತ್ತಿದ್ದ ಚಾರ್ವಾಕರು ಅಥವಾ ಲೋಕಾಯತರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದದ್ದೇನೆಂದರೆ : ಉಸಿರಾಡುವದು, ಓಡಾಡುವದು, ಅರಿಯುವದು, ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು - ಇವೆಲ್ಲವೂ ದೇಹದ ಧರ್ಮಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ದೇಹದೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವೇ ಹೊರತು ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅರಿವೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಅವು ದೇಹರೂಪವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಮೇಲೆಯೇ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಒಡೆದು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವೆಂದಾಗಲಿ ಅದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ; ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಪಕ್ಷದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಭರತಖಂಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಯಾರೂ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸರನೇಕರು ಈಗಲೂ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡವಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಮತಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅರಿವೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಯಾರಲ್ಲಿ ನರಮಂಡಲಗಳೂ, ಇಂದ್ರಿಯಗೋಳಕಗಳೂ ಇವೆಯೋ ಅಂಥ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮೇಲಿನಂತಸ್ತಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಅದು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವದೆಂದು ಕೆಲವರು : ಇಂಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಂಗಾಂಗವಾದ

ಒಂದೊಂದು ಜೀವಾಣುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಧರ್ಮವೆಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ; ಭೌತಿಕವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪರಮಾಣುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಮೂಲಧರ್ಮವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆಲ್ಲ ಅವರು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರಿವೆಂಬುದು ಮೆದುಳಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವಿಶೇಷವೆಂದು ನಂಬಿರುವವರ ಮತವೇ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹರಡಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಬೆಣ್ಣೆಯಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ಮೇಲ್ಪದರವಿದೆ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಯಾವದಾದರೊಂದು ರೋಗದಿಂದ ಹಾಳಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರೆ ಆಯಾ ಭಾಗವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಅರಿವೂ ಆಲೋಚನಾಶಕ್ತಿಯೂ ಹೋಗಿ ಬಿಡುವದೆಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ನೋಡುವದು, ಕೇಳುವದು, ಮಾತನಾಡುವದು - ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ. ಆಯಾ ಸ್ಥಾನಗಳು ಆರೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಆಯಾ ಅರಿವುಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಫಿ, ಟೀ - ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಪಾನಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನವುಂಟಾಗುವದು ; ದ್ರಾಕ್ಷಾಮದ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪಾನಗಳಿಂದ ಭಾವಗಳು ಬಲವಾಗುವವು ; ಕಸ್ತೂರಿ, ಕರ್ಪೂರ - ಮುಂತಾದವು ಮೂರ್ಛೆಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಅರಿವನ್ನು ಉಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವವು ; ಕ್ಲೋರೋಫಾರಮನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ನಿಸ್ತೇಜವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅರಿವೆಂಬುದು ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೀಗೆ ಅದರ ಜೀವನವು ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಸ್ತನಿಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ದೆಂದೂ ಆಹಾರ, ರಕ್ತಸಂಚಾರ - ಮುಂತಾದ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಮೆದುಳಿಗೆ ಪೆಟ್ಟಾಗುವದು, ಯಾವದಾದರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತೇಜನಮಾಡುವದು - ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಅರಿವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನೆ 'ಇದು ನನ್ನ ಸ್ವಭಾವವು' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡವನೇ ಇಂದು 'ನನ್ನ ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಯಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವನು. ಮನುಷ್ಯನು ಇನ್ನೂ ಸಣ್ಣಕೂಸಾಗಿರುವಾಗ ಅರಿವು ಮಬ್ಬಾಗಿರುವದು ; ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವು ಮೊಳೆಯುವದು ; ಆಮೇಲೆ ತಂದೆತಾಯಿಗಳ ಮತ್ತು ಗುರುಗಳ ಸಹವಾಸದಿಂದ ಅವನ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವವು ; ಅವನಿಗೆ ಹರೆಯವು ತುಂಬಿದ

ಮೇಲೆ ಅವನ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸವಾಗುವದು ; ಕೊನೆಗೆ ಮುಪ್ಪಾಗಿ 'ಅರವತ್ತಕ್ಕೆ ಅರಿವು ಮರುಳು' ಎಂಬ ಗಾದೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಶರೀರದ ಅವಯವಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಪಡುವವೋ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಅರಿವು ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿರುವದು. ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವಿನ ಅಂತಸ್ತು ಕಂಡುಬರುವದು, ಮಾನವಜಾತಿಯು ಮೊದಲು ಕಾಡುಜನರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಈಗಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಏರುತ್ತಾ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವರ ಅರಿವೂ ಅರಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವದು - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ಒಂದು ಶಾರೀರಕಧರ್ಮವೆಂದೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳಿನ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವೇ ಹೊರತು ತಾನೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರತತ್ತ್ವವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೯೧. ವಿಜ್ಞಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಾದ :

ಭರತಖಂಡದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಅರಿವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೇ ಎಂಬುದನ್ನು - ಅದು ಶರೀರದ ಧರ್ಮವೇ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ - ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಷಯವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅರಿವೆಂಬುದು ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಗುಣವು. ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ, ನನ್ನ ಅರಿವು ಸರಿಯಾದದ್ದು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಅರಿವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟುವದು, ಹೋಗುವದು - ಎಂಬ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಭೌತಿಕವಸ್ತುವಿನ ಧರ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವದೊಂದೇ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವು.

ಈ ಮತವು ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಒಳಗೆ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಅರಿವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಇದರ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದಲೇ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ತಲೆದೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಭರತಖಂಡದ ಬೌದ್ಧರ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರೆಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳಿದ್ದವು. ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತವೇನೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಅರಿವೇ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ನಾವು

ನೇರಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಕಾರಗಳಾಗುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ, ಈ ಆಕಾರಗಳು ಯಾವದರಿಂದಾಗುವವೋ ಅದೇ ವಸ್ತು ಎಂದು ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡೆವೆಂದೂ ಬೆಟ್ಟದಮೇಲೆ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದೆಂದೂಹಿಸಿದೆವೆಂದೂ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಕಡೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಊಹಿಸುವೆವೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಲೆಯ ಬೆಂಕಿಯು ನೇರಾಗಿ ತನ್ನ ಆಕಾರವನ್ನು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ; ಬೆಟ್ಟದ ಬೆಂಕಿಯು ಹೊಗೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕಂಡೆವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಊಹಿಸಿದೆವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ವ್ಯವಹಾರ ಭೇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತವು ಅನುಭವಕ್ಕೇನೂ ವಿರೋಧವಾಗಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಆಕಾರವಿಶೇಷದಿಂದಲೇ ಊಹಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪಕ ವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಹೀಗೆಂಬುದು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕಬೌದ್ಧರ ಮತವು. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ತಂಡದವರಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಗುವದಾದರೆ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ? ಅರಿವೇ ವಿಷಯದ ಆಕಾರವಾಗಿಯೂ ತೋರುವದೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುಬಿಡಬಾರದು ? ಒಂದೇ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ - ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಆಕಾರಗಳು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ತೋರಲಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕಾರಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಾದಿಯು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಂಡಂತೆ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅರಿವಿನ ಹಿಂದಿನ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಾಕಾರಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ

ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಂಬಿವೇನೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರುಕೂಡ ಅದು ಅರಿವಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಪ್ಪಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರಿಯ ಕರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಎಂದೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿಗಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಅರಿವನ್ನು ಬಯಸದೆ ತಾನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಬಾರದು ? ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ : ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದರೇನು ? ಅರಿವಿನ ಆಕಾರವಾಗಿರುವದೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಮಾತ್ರವೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಆಕಾರಕ್ಕಿಂತ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಕಾರಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು ; ಯಾವದು ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವ ಅರಿವಿಗಾದರೂ ವಿಷಯವಾಗಿರಬಹುದೆಂದಾಗುವದು. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅರಿವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುವದೆಂದೂ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಿಗಳ ಮತವು.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದವು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ವಾದಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದಂತೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ಮತವು ಬರುಬರುತ್ತಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದರ ವಿವರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು. ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಜನರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ವಿಷಯದಿಂದಲೇ ಹೊರಟರು. ವಸ್ತುವಿನಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಬೆಳಕಿನ ಕಿರಣವು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿದ ಮೇಲೆ ಈ ಉತ್ತೇಜನವು ನರಗಳ ಮೂಲಕ ಮೆದುಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದೆಂಬುದು **ಭೌತಿಕಜ್ಞರ** ಮತವು. ಮೆದುಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೊಂದು ಇದೆ ಎನ್ನುವವರು ಮೆದುಳಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅರಿವು ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮೆದುಳಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಉತ್ತೇಜನವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೂ ಇವರ ಮತವು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತದಂತೆಯೇ ಇತ್ತೆನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿಯಬರುವದೆಲ್ಲ ಶಬ್ದ, ಸ್ಪರ್ಶ, ರೂಪ, ರಸ - ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವೇದನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ; ಈ ವೇದನೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ನಮ್ಮ

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದು ನಮಗೆ ಭರವಸೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ವೇದನೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ನೇರವಾದ ತಿಳಿವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅದರಿಂದಾಗುವ ವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆಂದಾಯಿತು. ಇದನ್ನು **ಪ್ರತೀಕಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ** (Theory of Representative Perception) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಕಾರಗಳು ವಿಷಯವನ್ನೂಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ವೇದನೆಗಳು ಸಾಧನವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಇಳಿಯುವದೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆದಂತೆಯೇ ಆಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲ ವೇದನೆಗಳೇ ಆದರೆ ಈ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವೇದನೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದಾಗಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಲ್ಲ ಅದರ ವೃತ್ತಿಗಳೇ. ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವದು, ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದು, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು - ಮುಂತಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ವೃತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೊಂದು ಇದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವದೆಲ್ಲ ವೇದನೆಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಗುಂಪನ್ನೇ ನಾವು ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು.

೯೨. ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಗಳು :

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳೂ ಒಬ್ಬರ ಮತದಲ್ಲೊಬ್ಬರು ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವರ ಮೂಲಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಕವಲುಗಳೂ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದದ ಕವಲುಗಳೂ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಗಿರುವವಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳೆರಡೂ ಮೊದಲಿದ್ದಂತೆ ತೀರ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರದೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸೇರಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುವೆವು. ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೂ

ಅದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಮೆದುಳಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವ ದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಅರಿವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅರಿವಿನ ಆಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಅಥವಾ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವೇದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಟಹಿಡಿದಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡು ಗಳು ಹೊರಗಿನ ಉತ್ತೇಜಕಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಕಾರಣ ಗಳಿಂದಲೇ ಆಗಿರಲಿ, ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಅರಿವಿನ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವವು ? ಅರಿವಿನ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೊಂದು ಯಾವದಾದರೂ ಇದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಆಯಿತೆಂಬ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ? - ಇದನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

ನಮಗೆ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮತಭೇದವಿದೆ. ಅದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನವಾಗುವಂತೆ ಅರಿವಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ವಿವರಿಸಲಾರದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ವಾಗುವದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನ ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯದೊಡನೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವು. ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಬೆಳಕು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತಗಲಿ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯದ ನರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೆದುಳಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗುವದೆಂಬುದು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತವು. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇದನೆಗಳೂ ಭಾವನೆಗಳೂ ಹೇಗೇ ಉಂಟಾಗಲಿ, ಅವು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ; ಅವೇನೂ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ನನಗೆ ಇಂಥ ವೇದನೆಯುಂಟಾಯಿತು, ಇಂಥ ಭಾವನೆ ಯಾಯಿತು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದು ಬಿಟ್ಟು 'ಇದು ಕಲ್ಲು', 'ಇದು ಮರ' ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ನಮಗೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಾಗದೆ ಇರುವಾಗ 'ಇದು ಇಂಥ ವಸ್ತು' ಎಂದೀಪರಿಯಾಗಿ ಅರಿವು ಏತಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ ? ನಮಗೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಡುವೆ ಮನಸ್ಸು, ಮೆದುಳು,

ಇಂದ್ರಿಯ - ಇವೆಲ್ಲ ಇದ್ದರೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಮೆದುಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅರಿವೇ ಆಗದೆ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವೇ ನೇರಾಗಿ ಆಗುವದಲ್ಲ, ಇದೇಕೆ ? ಇನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೆಂದರೆ : ಮೆದುಳು, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ - ಎಲ್ಲವೂ ಅರಿವೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಇವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಾಕಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ಉತ್ತರಹೇಳಲಾರದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊರಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ ? ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಾಗ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಆಗುವವೆಂದು ವಿಚಾರಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಇರುವದೇಕೆ ? - ಎಂಬೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಈ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಡುಕಷ್ಟವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ವಾದಿಗಳ ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಗ್ಗಂಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬಂದು ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : 'ಈಗ ನಾನು ಇಂಥ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ವಾಗುವದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಭಾವನೆಗಳ ಮತ್ತು ವೇದನೆಗಳ ಹೊರಗೆ ಇರುವದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬ ಜನರ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಗೇನು ಗತಿ ? ಅಂತೂ ವಸ್ತುವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುಗಳಿರುವವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಂಟೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಧಾರವಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳೂ ಏತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ನರಗಳು, ಮೆದುಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಹೆರರ ಮಾತಿನ ಭರವಸೆಯಿಂದ ಅವನ್ನು ನಂಬಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಾರದು ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಇವುಗಳಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಇಷ್ಟೊಂದು ತೂಬುಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಬಂದಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಸರಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊಣೆಗಾರರು ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಡಚಣೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಒಡಬಡಣೆಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ, ಅರಿವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಒಂದೇ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆಂಬ ವಿಂಗಡವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿತೆನು' ಎಂದೇ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಏತಕ್ಕೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ ? 'ಇದೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನವೇ' ಎಂದೇಕೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ? ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ, ಗಟ್ಟಿ, ಮೆದು, ದೂರ, ಹತ್ತಿರ, ದುಂಡು, ಚಪ್ಪಟೆ - ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಏತಕ್ಕೆ ಕಾಣುವದು ? 'ಇದೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವ' ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಹಾಗೆಂದೇಕೆ ನಮ್ಮಗಳ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ ? ಇದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಯೆನ್ನುವದಾದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ವಿಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದರೆ ವಿಷಯವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆಯಲ್ಲ ! ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ? ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ನರಗಳು - ಮುಂತಾದವನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ನಂಬುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವಾದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಇದಾರೆಂದು ನಂಬುವದು ತಾನೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತು ? ಅದೂ ಬೇಡವೆಂದರೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವೆನೆಂದು ನಂಬುವ ವಾದಿಯು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಾನೆನ್ನಬೇಕು ? ಹೀಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯೂ ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಪೇರಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದರಂತೆ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಆಗುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವೊ, ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇಯೊ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಾದಿಗಳು ಒಕ್ಕೊರಲಿನ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾರರು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಆತ್ಮವಾದಿಗಳು ; ಎಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು - ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇರುವನೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಅರಿವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ನಾನೆಂಬುದೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಕಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ ವಿಚಾರದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಜಾರಿಕೊಂಡಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅರಿಯುವ ಧರ್ಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೂ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ನಾನೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ ;

ವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೇನು ? ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

೯೩. ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವು ಅವಶ್ಯ :

ಹಿಂದಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವಾಗಲಿ ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದವಾಗಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬದುಕುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅವನು ಹೇಗೂ ಮಾಡಿ ಅದರಿಂದ ಅರಿವನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗೆ ಮನಸ್ಸೇ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅವನು ಹೇಗೋ ಮಾಡಿ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಿಸಲಾರದೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ತೋರಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಬಂತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಲಾರದೆ ಆ ತೋರಿಕೆಯು ವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಧಾರ ; ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರವಿದೆ, ಇಬ್ಬರ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷವಿದೆ. ಅರಿವೆಂಬುದರ ತತ್ತ್ವವು ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳ ವಿವಾದದಿಂದ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಅನುಭವವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯವಾಗಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಿಷಯವನ್ನೂ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಒಂದನ್ನೊಂದರಿಂದ ಕಿತ್ತು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಇವುಗಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಜಗಳವುಂಟಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಹರಿದು ಹಂಚಿ ನೋಡುವ ಈ ಹಾದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೋಗಿ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬು

ದನ್ನು ನೋಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂಬುದೇ ಈ ವಿವಾದದಿಂದ ನಾವು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು.

೯೪. ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಬಗೆ :

ವಿಷಯದ ತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವದೇನೆಂದರೆ ನಾವು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅರಿವಿಗೂ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರಂಗಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ ವೇಷ ವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಿರುವವನು ತಾನು ಹೇಗೆ ಅಭಿನಯಿಸುವೆನೋ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅದೀತೇನು ? ಅಭಿನಯಿಸುವವನು ನೋಡಲಾರನು. ನೋಡುವವನು ಅಭಿನಯಿಸಲಾರನು ಎಂಬುದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂತಾನೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೊಳಗೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವೆವು ! ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಹಿಂದೆ ವರ್ಣಿಸಿದಂಥ ತೊಡಕುಗಳು ನಮಗೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ತಪ್ಪುಹಾದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅರಿವು, ವಿಷಯ - ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉಂಡೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರಿ. ಆಗ ಈ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಯೆಲ್ಲ ಬಿಸಿಲಿಗೆ ಮೈಗರೆಯುವ ಮಂಜಿನಂತೆ ಹೇಗೆ ಮಾಯವಾಗುವದು, ನೋಡಿರಿ ! ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚ, ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆಗ ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಒಟ್ಟು ಅವಸ್ಥೆಗೇ ವಿಷಯಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನೂ ಈಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಿರಡೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುವವು - ಎಂಬುದು ಕೂಡಲೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮಿಂಚಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

೯೫. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಿ, ಮಿಕ್ಕದ್ದು ವಿಷಯಿಯಾದರೂ ವಿಷಯವೇ :

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಅನುಭವವೆಂಬ ಒಳಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿರಿ. ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೆಳಗುತ್ತಿವೆ ; ಆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆ ; ಆ ಮನಸ್ಸು ನನಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ತೋರುತ್ತಿದೆ, ನನಗೆ ಸೇರಿದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು

ವಿಷಯವಾಗಿವೆ ; ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಷಯವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಷಯಿಯಾಗಿವೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವ ವಿಷಯಿ ಯಾವದು ? ಒಟ್ಟು ಅವಸ್ಥೆಯು ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ? ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಒಳತಿರುಳಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ನಾವು ಇಡಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ (೫೧) ಕರೆದಿರುವದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದ ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಗುಂಪೆನಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ! ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವುಂಟೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನರಿಯುವ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನರಿಯುವದೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ನಮಗೆ ಬೀಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಎಂದಿಗೂ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವಾದಾಗಲೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗುವದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಹತ್ತಿರವಾಗುವದೆನ್ನುವೆವು. ನಮಗೆ ಕಾಣದಷ್ಟು ದೂರದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ದೂರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಿಂತ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಎದುರಿಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಿಂತಲೂ ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುಗಟ್ಟಿಯೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮತ್ತೂ ಗಟ್ಟಿಯೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರವೆಯಷ್ಟೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಇರುವ ನಮಗೂ ತನಗೂ ನಡುವೆ ಏನೇನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಬಲವಾದದ್ದೆನ್ನಬೇಕಾಯಿತು ! ಹೀಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸಂಶಯವು ಬರುವದಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದಂಥ ಗಟ್ಟಿಯ ಅರಿವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು

ಬೇಡ, ಇಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು - ಇವುಗಳು ವಿಷಯವೂ ಆಗುತ್ತವೆ, ವಿಷಯಿಯೂ ಆಗುತ್ತವೆ ; ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ವಿಷಯಿಯೇ, ಎಂದಿಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಂದೇ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಿ, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ.

೯೬. ಅರಿವಿನ ತ್ರಿಪುಟಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ :

ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಈಗ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಿಷಯವು (ಜ್ಞೇಯ), ಅರಿವು (ಜ್ಞಾನ), ಅರಿಯುವ ನಾನು (ಜ್ಞಾತೃ) - ಎಂಬ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಅಂತಃಕರಣ - ಎಂಬ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನಕರಣದಿಂದ ರೂಪವುಳ್ಳ ಚಿತ್ರಪಟವೇ ಮುಂತಾವ ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಜ್ಞಾತೃವಾದ ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವೆನು ; ಆಗಲೇ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಜ್ಞಪ್ತಿ (ಅರಿವು) ಎಂಬ ಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವೆಂಬ ವಿಂಗಡವಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಆದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವು, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಒಳಗಿನ ಸುಖದುಃಖಜ್ಞಾನಾದಿಗಳೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವು. ಅಂತೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಇಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯನ್ನು ತ್ರಿಪುಟಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಒಂದು ವಿಚಾರ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾದ ವಿಷಯವೇದನೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕವೂ ಅರಿಯುವಂತೆ ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಇಡಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಏತರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ ? ಇದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಕರಣವಿದೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೇನೂ ಬಹುಕಾಲ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಏತರಿಂದಲೂ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗೂ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ನೇರಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವದರಿಂದಲೇ ಈ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ (ನೇರಾಗಿ ನೋಡುವವನು) ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

೯೭. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳು :

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದದ್ದೇನೆಂದರೆ

ಜನರು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿರುವ ದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದಾಗಲಿ ವಿಚಾರಿಸದೆ ಅರಿವು, ಇರವು - ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವರು. ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಕಿನೊಡನೆಯೇ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜನರು ಬೆಳಕನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಕಲದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ದೃಶ್ಯವೇ ಸರ್ವಸ್ವ ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಹೊರಗಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವದರಿಂದ ಅರಿವೆಂದರೇನಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆ (ಉಪ. ಪದ್ಯ. ೧೬-೫) ಹಗಲಹೊತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕು, ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಬೆಳಕು ಅಥವಾ ದೀಪದ ಬೆಳಕು - ಹೀಗೆ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಸಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಬೆಳಕಿನ ನೆರವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬೆಳಕಿದ್ದರೆ ತಾನೆ ಯಾವದು, ಹೇಗೆ ತಿಳಿದೀತು ? ನೇತ್ರೇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವು ಬೇಕು ; ತನ್ನ ನೇತ್ರದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ನೇತ್ರವನ್ನು ಯಾರೂ ಅರಿತು ತಿಳಿದದ್ದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬೆಳಕೆಂಬುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗಿದರೂ ಬೆಳಕನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕಣ್ಣಿನ ಸಹಾಯವು ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ, ಹಾಗೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕು. ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳಕು ಬೆಳಕೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಕಣ್ಣು ಕಣ್ಣೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸೇ ಕಣ್ಣಿನ ದ್ವಾರದಿಂದ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಂಡು, ಆ ಬೆಳಕಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳಕಿನದಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ; ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮನಸ್ಸೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿರುವ ಸ್ಥಾನವೆಂದೂ ಅದರ ಬಲದಿಂದಲೇ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಬೆಳಕೂ ವಸ್ತುಗಳೂ ಒಂದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೊಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮನಸ್ಸಾದರೂ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನವೊ, ಅಥವಾ ಇದೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತದೆಯೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವವರೆಗೂ ತಾಳ್ಮೆಯುಳ್ಳ ಜನರು ಬಹುವಿರಳವಾಗಿರುವರು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅರಿವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು ಈ ಮನಸ್ಸಿನ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನೇ ; ಅವರು ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ದ್ವಾರವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವದನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂಬ

ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹಿಂದುಮುಂದು ನೋಡದೆ ಇಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ದೆಂಬುದೂ ನಿಜ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ ; ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವಾಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅವು ವಿಷಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೇ ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯವಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದೆಂದು ನಂಬಿ ಈಗಿನ ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೆರರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರಬಹುದು : ಆದರೆ ಅದು ಮನಸ್ತತ್ತ್ವದ ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಕೊಡಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ನಾವು ಊಹಿಸಿದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ. ಎದುರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆ ಊಹೆಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಲಾರದು. ಇದಂತಿರಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಅಂತಃಪರೀಕ್ಷೆ (Intro-spection) ಎಂಬ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ನಾವು ಅರಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಏತರಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ ; ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಯಾವದೂ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದಾದರೂ, ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿರುವದಲ್ಲ ! ಇದರ ರಹಸ್ಯವೇನು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಜಾಣತನವೂ ತಾಳ್ಮೆಯೂ ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಈಗಿನ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾಗಲಿ ಅಷ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಿಚ್ಛಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಮಿಂಚಿಸಿರುವ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವಿರುವದೆಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ನಂಬುವದು ವ್ಯರ್ಥವೆಂತಲೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ದೆಂತಲೂ ಅವರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಮಾನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನಾವು ಏತರಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವರು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಧದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವ ತೃಪ್ತಿಯು ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ - ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ನಾವು ಏತರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದೇವೆ ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ತಾರ್ಕಿಕರು ಜೀವಾತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಜೀವಾತ್ಮನು ಇದಾನೆಂದು ನಾವು ಏತರಿಂದ

ಅರಿಯಬೇಕು ? ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಎಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಜೀವನಿಗೂ ಜೀವನು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ವಿಷಯವೆಂದಾಗಿ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷವು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಜೀವನು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಅರಿವೆಂಬ ಗುಣವೂ ಇರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗುಣಿಯಾದ ಅರಿವಿಗೂ ಗುಣವಾದ ಅರಿವಿಗೂ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ತಿಳಿಯಿಸಲಾರದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಅನುಭವವಿರುವದ ರಿಂದ ನಾನು ಅರಿವಿನ ಧರ್ಮಿಯು, ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಧರ್ಮವು - ಎಂದು ಅವರು ಎಚ್ಚರದನುಭವಕ್ಕೇ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಂತೆ ದೂರದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದಾರೆ. ಇದಿರಲಿ 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿರೂಪವಾದ ಅರಿವಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೊ, ಅಥವಾ ಅದರ ಅರಿವು ಯಾವದಾದರೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಆಗಲೂ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಹಿಂದಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯ ಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕು ಇರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಬಂದ ದ್ದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಒಟ್ಟು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಅರಿತೀತು ? ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಿಲ್ಲ ; ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಅರಿವು ಬರಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅರಿವಿನ ಮೂಲವು, ಅದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೆಳಗದೆ ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು ; ಅದರ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರವೂ ಎಚ್ಚರದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದು (ಬೃ. ೪-೩-೬) ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಖ) ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳು

೯೮. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರವಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳಿವೆ :

ಹಾಗಾದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ', 'ಮನಸ್ಸು ಅರಿಯುತ್ತದೆ', 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅರಿಯುತ್ತವೆ'

- ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದಲ್ಲ ! ಬರಿಯ ಬೆಳಕಿಗಾಗಲಿ, ಬೆಳಕಿನಿಂದ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಾಗಲಿ ಅರಿವು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಒಪ್ಪಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಎಷ್ಟೇ ಹೊಳೆದರೂ ಜಡವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ನಮ್ಮೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ? ಜನರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಇರುವವೆಂದೂ ಅದು ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೂ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆಯುವ ದೆಂದೂ ನಂಬಿಕೊಂಡೇ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೆಂಬ ಪದ್ಧತಿಯು ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ತಳಗಟ್ಟಿನಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಶತ್ರು, ಮಿತ್ರ, ಮಧ್ಯಸ್ಥ, ದ್ವೇಷ್ಯ, ಬಂಧು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜನರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಉಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಅಪಕಾರ ವನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡುವದೂ ಅವರ ಹಗೆತನವನ್ನಾಗಲಿ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ನಾವುಗಳು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ತಾರತಮ್ಯವುಂಟೆಂಬ ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ. ಇಷ್ಟೇಕೆ ? ಪರಲೋಕದ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವದ ಕ್ಕೆಂದು ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆಂದು ಜ್ಞಾನೋಪದೇಶವನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡುವವರೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅಂತಸ್ತಿನ ಅರಿವಿನ ಜನರು ಇದಾರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಯಾರಿಗೆ ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವದು ? ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಇರುವದೆಂದೇ ನಂಬಬೇಕಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಕೆಲವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನೂ ಇರವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಬಂದಾಗ (೫೫) ನಾವು ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುವೆವೆಂಬುದನ್ನೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರು ವವರಿಗೆ ನಾವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ತಿಳಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬಿವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವವಲ್ಲ ; ಅವುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಇರವೇ ಅವುಗಳು ಇರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಅರಿವೇ ಅವುಗಳ ಅರಿವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು.

ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನ ಮಟ್ಟದಿಂದಲೂ ಒಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡದ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಅರಿವನ್ನು **ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ** ಅರಿವು (ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಾಧೆಯಾಗದ ಅರಿವು) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಯಾವದರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ನಾನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ', 'ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಅರಿಯುತ್ತದೆ', 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಅರಿಯುತ್ತವೆ' - ಎಂದೇ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಅರಿಯುತ್ತವೆ ಎಂಬ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಅನೇಕರು ಅರಿಯುವವರು ಇದಾರೆಂಬ, ಭರವಸೆಯಿಂದಲೇ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅರಿವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅರಿವು ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿರುವದೆಂದೋ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದೋ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರಿವಿನಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಫಲವಾಗುವಂತೆಯೇ ಮರವೆಯಿಂದಲೂ ಅರ್ಥ-ಅನರ್ಥಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮರವೆಯೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಯುಕ್ತವು. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಗಿಡಗಳು - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜಡವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಿದಿರಲಿ ; ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೆ ಅರಿವು ಇದೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವೆವೋ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಸತ್ತೆ (ಇರವು) ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ **ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಅರಿವು**ಕೂಡ ಅವಕ್ಕೆ ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಕನಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಾರದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಿಷಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಅರಿವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ಅರಿವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು **ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಅರಿವು** ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವೇ ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅರಿವುಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಅರಿವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಂತೆ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅರಿವು, ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ಅರಿವು, ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರನ ಅರಿವು - ಮುಂತಾದವು ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅರಿವಿನಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾದ (ತೋರಿಕೆಯ) ಅರಿವು. ಅಂತೂ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅರಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ,

ಎಲ್ಲವೂ ಅರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮರವೆಯೆಂಬುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು.

೯೯. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ, ಅದೂ ಬರಿಯರಿವೇ :

ಆದರೆ ಅರಿವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವ ಅರಿವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದೆಂದು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಎಂದಿಗೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರವೇ ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ (ಜಡ) ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರಿವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : ಒಂದು ದೀಪದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಮಡಕೆಯನ್ನು ಕವುಚಿದೆಯೆಂದೂ ಆ ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ತೂತುಗಳಿವೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿರಿ. ಆಗ ಮಡಕೆಯಿಂದ ತೂತುಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ದೀಪದ ಕಿರಣಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವವಷ್ಟೆ ? ಆದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ನಾವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೀಪಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೆ ? ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಶರೀರವೆಂಬ ಮಡಕೆಯೊಳಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಅರಿವಿನ ದೀಪವು ಉರಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಹರಿದು ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಮಾರುಹೊಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವದಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದಮಾತ್ರದಿಂದ ನಾವು ಒಂದೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಅರಿವೂ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆಯ ಅರಿವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೆ ? ಈ ಅರಿವೂ ಅರಿವಿನಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುವದೆಂಬುದೂ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ದ. ಮೂ. ಸ್ತೋ. ೪). ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆಯೇ ಜನರು ಒಂದೊಂದು ಕರಣಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಬೆಳಕನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆ ಬೆಳಕುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಕಿರಣಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಶ್ರಯನಾದ ಸೂರ್ಯನಂತಿರುವ ಬೆಳಕಿನ ರೂಪದ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೦೦. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ಧರ್ಮವಲ್ಲ :

ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ಜೀವಾತ್ಮನ ಗುಣವೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆಂದು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ ? ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ತೋರುವದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸೌಕರ್ಯವಿರುವದರಿಂದಲೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಅರಿವು

ನಮಗೆ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಬಾಧಕವೇನೂ ಇರುವ ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅರಿವೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅರಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಅದೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಮೊದಲು ನಾವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅರಿವೆಂಬುದು ಮನಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ : ಮನುಷ್ಯವರ್ಗದ ಪ್ರಾಣಿಯು ಕೀಳುತರದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೇಲಕ್ಕೇರುತ್ತ ಆಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕಾಸವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವಂಶಗುಣಾನ್ವಯ (heredity) ಸನ್ನಿವೇಶಾನುಗುಣ ಪರಿಣಾಮ (adaptation) - ಎಂಬ ನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾಣಿಜಾತಿಯಿಂದ ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಜಾತಿಯು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಬದುಕಿರುವದಕ್ಕೆ ಹೆಣಗಾಡುವ ಅಭಿನಿವೇಶ' (struggle for existence), 'ಪ್ರಕೃತಿಯು ಆರಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯ ಸ್ವೀಕಾರ (natural selection) - ಎಂಬ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಅವಯವದ ರಚನಾದಿವಿಶೇಷಗಳೂ ವ್ಯಾಪಾರವಿಶೇಷಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಈ ನಿಯಮದಂತೆ ವಾನರ ಜಾತಿಯ ಒಂದಾನೊಂದು ಮೂಲಪುರುಷವಿಶೇಷದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನನಾದವನು. ಇವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಮೆದುಳೂ ನರಮಂಡಲವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾ ಗುವ ಅರಿವೂ ಹೊರಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಶರೀರದಲ್ಲಾಗುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾಮಾತ್ರ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರಿವೆಂಬುದು ಶರೀರದಲ್ಲಾಗುವ ನವೆಯಂಥ ಒಂದಾನೊಂದು ಧರ್ಮವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಪ್ರಬಲಿಸಿರುವ ಬಾಹ್ಯಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳು ಈ ಭೌತಿಕಜ್ಞರ ರಾಗಕ್ಕೆ ತಾಳವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾ ಮನಸ್ಸೆಂದರೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು, ಸಂಬಂಧ ವಿಶೇಷವೆಂದು ಕೆಲವರು, ಮನಸ್ಸೂ ಅಲ್ಲದ ಭೌತಿಕವೂ ಅಲ್ಲದ ಉಭಯೋದಾ ಸೀನವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಸ್ತುವಿನ ರೂಪಾಂತರವೆಂದು ಕೆಲವರು - ಹೀಗೆಲ್ಲ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕವಾದದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವ ಪ್ರಬಲದೋಷವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೯೭) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಅಥವಾ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಅದು ವಿಚಾರಕನ ಪರೀಕ್ಷಣನಿರೀಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ವಸ್ತುವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಆ ದೋಷವು. ಪರೀಕ್ಷಿನಿರೀಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಕಲ್ಪಿತಮನಸ್ಸೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಮನಸ್ಸಲ್ಲ. ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟು

ಕಠಾರುವಾಕ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅದು ಬರಬೇಕಾದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಘರ್ಷಾಡುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರಿವಿನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಂತೆ ಆದೀತ ? ಹೊರಗಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಶರೀರದ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನೋಡಿ ಅರಿವೆಂಬುದು ಅದರ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಭೌತಿಕಜ್ಞನು ಪರೀಕ್ಷಕನಾದ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಒಳಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡಲಿ, ಕೂಡಲೆ ಶರೀರವ್ಯಾಪಾರವೆಂಬುದೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪವಿಶೇಷದ ಫಲವೆಂಬುದು ಹೊಳೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅರಿವು ಶರೀರಧರ್ಮವಾಗುವದರ ಬದಲು ಶರೀರವೇ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುವದು. ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಕೈಯೇ ಮೇಲಾಗಿಬಿಡುವದು. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೇ (೯೨) ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಭೌತಿಕವಾದಿಯು ತನ್ನ ಅರಿವನ್ನು ಮರೆತು ಹೊರಗಿನ ಶರೀರವನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಅರಿವಿನ ತಿರುಳಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವಾದ ಅರಿವನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಈಗಿನ ಕೆಲವು ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅರಿವನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಈ ತಪ್ಪುದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರತ್ತದೆ.

೧೦೧. ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು :

ಹೇಗೆಂದರೆ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಒಂದೇ ಗುರಿಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ನಮಗೆ ಮಿಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಮದ್ಯಪಾನದಿಂದ ಅಮಲು ಏರಿರುವವನಿಗೂ ವಿಷಮಶೀತಜ್ವರದಿಂದ ಸನ್ನಿಹಿಡಿದವನಿಗೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಏನಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಅರಿವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ಫಲವಾಗಿ, ಅಥವಾ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಅಕ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿ, 'ಅರಿವು ಕುಗ್ಗಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕೂತಿರುತ್ತದೆ, ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪಸರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಅರಿವು ಇರುವದು, ಇಲ್ಲದಿರುವದು, ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅರಿವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವೇನು ? ಅರಿಯುವದು ನಮ್ಮ

ಧರ್ಮ, ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಿ - ಎಂದಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಹೊಂದುವ ಅರಿವನ್ನು **ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ** ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು 'ಹುಟ್ಟುವದು', 'ಮಂಕಾಗಿರುವದು', 'ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳಗುವದು', 'ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿಯುವದು' ,'ಆಮೇಲೆ ಕಾಣದೆ ಹೋಗುವದು' - ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ? ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವವರು ಯಾರು ? ನಾವೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಅರಿವು ಇರಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಅರಿವು ಹುಟ್ಟಿ, ಮಂಕಾಗಿ, ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆದು - ಬಗೆಬಗೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವೂ ಆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಹೋಗೀ ಬಂದೂ ಮಾಡುವ ಧರ್ಮದಿಂದ ಧರ್ಮಿಯಾದದ್ದು ವಿಕಾರವಾಗುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವು. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದು ಸೇರಿದ್ದು, ಮಸುಳಿಸಿದ್ದು - ಇದೆಲ್ಲವೂ ತೋರುವದರಿಂದ ನಾವೂ ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿಹೋಗುವೆವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಧರ್ಮವುಳ್ಳವನೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನದ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅನಿತ್ಯನಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ವಾದಿಸುವ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಧರ್ಮವೆನ್ನುವದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪಾಯವಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವದು. ಅಪಾಯವಿದ್ದರೂ ಇರಲಿ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅರಿವೆಂಬುದು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೇ ಎಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಅನುಭವಾನುಗುಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಧರ್ಮವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಧರ್ಮಿಯಾದ ನಾವೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ಈ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಅರಿಯುವವರು ಯಾರು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಆಗುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನೋಡುತ್ತಿದಾರೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅವರಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದೂ ಯಾರೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ ; ನಾವೇ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ - ಎಂದರೆ ಯಾವ ರೂಪದಿಂದ ನಾವು ಈ ವಿಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವೋ ಅದೇ ಅರಿವಿನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ಅರಿಯಲ್ಪಡು

ತ್ತಿರುವದೋ ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ಅರಿವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು 'ನಾನು' ಮತ್ತು ಅದರ 'ಧರ್ಮ' - ಎಂಬ ಅರಿವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಇವು ನಿಜವಾಗಿ ತಾವುತಾವೇ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವದವಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಲಯುಕ್ತಿಯು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೇ ಹಿಂದೆ (೯೫ - ೯೬) ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು. ಅದರ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಅರಿವಿನಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವಂತೆ ಥಳಗುಟ್ಟುತ್ತಿರುವವು. ಕೆಂಪಗೆ ಕಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ಹೇಗೆ ಬೆಂಕಿಗೇ ಸೇರಿದ್ದೋ ಹಾಗೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಯದೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು 'ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಿರುಳಾದ ಮನಸ್ಸು, ಶ್ರೋತ್ರಕ್ಕೆ ತಿರುಳಾದ ಶ್ರೋತ್ರವು, ವಾಕ್ಕಿಗೆ ತಿರುಳಾದ ವಾಕ್ಕು, ಘ್ರಾಣಕ್ಕೂ ತಿರುಳಾದ ಘ್ರಾಣವು, ಚಕ್ಷುವಿಗೆ ತಿರುಳಾದ ಚಕ್ಷುವು' (ಕೇ. ೧-೧-೨) - ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೧೦೨. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ವಿಕಾರಿಯಲ್ಲ, ಅನೇಕವಲ್ಲ, ಸವಿಷಯವಲ್ಲ :

ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ವಿಕಾರಿಯಲ್ಲ, ಅನೇಕವಲ್ಲ, ಸವಿಷಯವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಈ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ನಾವು ಬಗೆಯುವ ಅರಿವು ನಿಜವಾಗಿ ಅರಿವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವ ಅರಿವು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ನಾವು ಬಗೆದರೂ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾ ಇರುವ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳನ್ನೂ ವಿಕಾರಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಅರಿವುಗಳು ಆದಂತೆ ತೋರಲಿ, ಅವುಗಳ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಕಾಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗಿತೋರುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರಿವನ್ನು ಒಂದೊ, ಅನೇಕವೊ ? - ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ, ವಿಷಯಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆನ್ನುವಾಗ ಅದನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಗೊಂದು ವಿಷಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ನಿಜವಾದರೂ ಅದು 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬಂತೆ ಸವಿಕಲ್ಪಕಾನು ಭವದಿಂದಲೇನೂ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲೇ ಆರದು, ಆದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅರಿಯುವದೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಅವಸ್ಥೆಯು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಮಾರ್ಪಾಡೇನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವೆಂಬುದು ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ದಲ್ಲದೆ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೦೩. ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲ :

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಆತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಅವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರುವದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ? ಆತ್ಮನ ಅರಿವೇ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವದೆನ್ನುವದಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆನ್ನು ವವರ ವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವಿರುವದೋ ಅದೇ ಆಕ್ಷೇಪವು ನಿಮ್ಮ ಮೇಲೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ - ಎಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳಿವೆಯೆಂದು (೯೮) ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಪೂರ್ವಾಪರವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಎಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲವೂ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವೇ ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೂ ಏನು ತಾರತಮ್ಯ ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಹಿಂದೆ (೫೯) ಇರವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವು ಬಂದಾಗ ಹೇಳಿದ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರು ವದಿಲ್ಲ ; ಎಚ್ಚರವು ತನ್ನ ಮುಂದಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅದಿಲ್ಲದೆ ಕನಸು ಮುಂದಿರುವಾಗ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ಎಷ್ಟು ಸಲ ಬಂದರೂ ಅವನ್ನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಸಜ್ಜಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಅವು ಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅವುಗಳ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲದೆ ತನ್ನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೊಂದೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ, ಅವುಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬೆಳಕು ಕನಸನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರನಿದ್ರೆಗಳಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಕನಸು ನಿದ್ರಗಳಾಗಲಿ ಹೇಗೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಅರವು. ಅವು ಆಗ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಜೀವನವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದೊಳಗೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವಿನ ಪರಾಧೀನತೆಯನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನು ?

೧೦೪. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಭೇದವು ತೋರುವದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಹೊಣೆ :

ಹಾಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಘಟದ ಜ್ಞಾನ, ಪಟದ ಜ್ಞಾನ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅರಿವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಒಂದೇ ಅರಿವೇ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳಿಂದಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಇದಲ್ಲದೆ ನೀವೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ಹಗ್ಗದ ಅರಿವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ಅರಿವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ - ಎಂಬ ಭೇದಗಳು ತೋರುತ್ತಿವೆಯಲ್ಲ ! ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುವ ಅರಿವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವದು ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು.*ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಹಿಂದೆ (೬೦) ಇರವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಂತೆಯೇ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡೆನು', 'ನಾನು ಮರವನ್ನು ಕಂಡೆನು', - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅರಿವುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೂ ಆ ಅರಿವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವಿನಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ - ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ; ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಲವು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಂದೂ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಂದೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ವಿಭಾಗಗಳಿರುವವೆಂದೇನೂ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ ಆಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರಿಕೊಂಡವೆಂದೂ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗಲೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಬ್ಬನೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಇಂಥ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪು (೧೨೦) ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಅರಿವು ತಾನೊಂದೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅರಿವುಗಳಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವೇ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ

ಅರಿವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ತೋರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದು ಹಾಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

(ಗ) ಬರಿಯ ಅರಿವು

೧೦೫. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ರೂಪದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ :

ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು, ಅರಿವು, ವಿಷಯ - ಎಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ದಿಟ, ಸಟೆ - ಎಂಬ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ನಾನು, ವಿಷಯಗಳು, ಅರಿವುಗಳು, ನಿಜ, ಸುಳ್ಳು - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವೇ ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಯಿತು ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶಕ್ಕೆ ಬುಡವೇ ಇಲ್ಲದೆಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೇನನ್ನೂ ಅರಿಯಲೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ !' ಎಂದು ಯಾವನಾದರೂ ಒಬ್ಬ ಅವಿವೇಕಿಯು ಶಂಕಿಸಿದರೂ ಅವನು ತಾನು ಅರಿತ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದಂತೆ ಆಗುವದೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅರಿವು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಉಪನಿಷತ್ತು 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯದೆ ಇರುವಾಗಲೂ ಅರಿವುಳ್ಳವನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ : ಅರಿಯುವಾತನ ಅರಿವಿಗೆ ಲೋಪವಿರಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಎರಡನೆಯ ದಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ, ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿದ್ದಾಗಲಲ್ಲವೆ, ಅರಿಯಬೇಕು ?' (ಬೃ. ೪-೩-೩೦) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಿಂದೆ (೬೧) ಇರವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ನಾವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವೂ ಒಳಗಿನ ಅರಿವೂ ಅರಿಯುವ ನಾನೂ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ತಿರುಳಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿರುವದರಿಂದ

ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಒಂದುಗೂಡಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಆ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏನೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಕಾಲದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದೇ ಎಲ್ಲಾ ಇರವಿನ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯನ್ನು, ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ.[1] ಬಿಡಿಯ ಅರಿವೇ ಆಗಲಿ, ಬಿಡಿಯ ವಿಷಯವೇ ಆಗಲಿ, ಇಲ್ಲದಾಗ ಯಾರು ಏನನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು ? ಎಲ್ಲವೂ ಇರವಿನ ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ''ಆತ್ಮಮಾತ್ರವಾಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಮೂಸಬೇಕು ? ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು ? ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ?'' (ಬೃ. ೨-೪-೧೪) - ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುವ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದಾಗಿರತ್ತದೆ. ಅದು ನಾವು ಕಾಣುವ ಇಡಿಯ ಅರಿವಿನ ರಾಶಿಯ ತಿರುಳು ; ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಆ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತಿನ ಅರಿವುಗಳೂ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ತೋರುತ್ತಿರುವವು.

೧೦೬. ನಿದ್ರೆಯು ಮರವೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿರುವದೇಕೆ ?

ಈಗ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಜವಾಗಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇಕೆ ಜನರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ? ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ಮರವೆಯೆಂದರೂ ಒಂದೇ - ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವದೇಕೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಂಚೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮಗೆನಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಜನರು ಅರಿವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಯಾವದನ್ನು ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವ ಬಿಡಿಯರಿವನ್ನು. ಈ ಬಗೆಯ ಕನಸಿನರಿವಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದರಿವಾಗಲಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ

---

1. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪವಿಭಾಗವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಬಗೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ನಾಮರೂಪಗಳು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೯.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳ ಅನುಭವಗಳೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ; ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಂಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ ; ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಭಯ, ಹರ್ಷ, ಉದ್ವೇಗ, ರಾಗ, ದ್ವೇಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ - ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳು ಮೂಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳ ಗೋಜೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮತ್ತೊಂದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಆ ವಿಭಾಗದಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು ನೆನಹುಗಳಾಗಲಿ, ಸಂಕಲ್ಪಕೃತಿಗಳಾಗಲಿ, ರವೆಯಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (೧) ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯದ ಅರಿವೂ ನೆನಹೂ ಆಗದೆ, ಯಾವದೊಂದು ಭಾವವೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡದೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರವೆಯೆಂದೂ ಮಬ್ಬೆಂದೂ ಕರೆಯುವದು ಲೋಕರೂಢಿ. ಯಾವನಾದರೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇದ್ದರೆ ಜನರು 'ಇದೇನು, ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವೆಯೇನು ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಟ್ಟ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಜನರು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮರವೆ, ಮಬ್ಬು - ಎಂದು ಕರೆಯುವದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಸುಸ್ಥವಾಗಿದ್ದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಏನಾದರೊಂದು ಆಯಾಸದಿಂದ ಅಥವಾ ಬೇಸರಿಕೆಯಿಂದ ಈ ಸಾಧನಗಳು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವಾಗ ಯಾವ ಅರಿವೂ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಂತೆಯೇ (೨) ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲ, ಅದು ಮರವೆಯ ಸ್ಥಿತಿ - ಎಂದು ಎಣಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದ್ದು ನಮ್ಮೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ಜನರೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗಲೇ ಅರಿವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಹೋಗಿದ್ದು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ, ತಮ್ಮ ನಿದ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದ್ದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ತಮಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಹೀಗೆಯೇ ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದವರೂ ನಮಗೆ ಆಗ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಾವು ಕಂಡೆವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಅರಿವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವದೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮರವೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದು ಜನರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದ ಜನರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮೇಲಿನ ತೀರ್ಮಾನವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕತಕ್ಕದ್ದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗ ನಿದ್ರೆಹೋಗುತ್ತಿರುವವರನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ ; ಅದು ತನ್ನಿನಿದ್ರೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲ (೩೩). ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಹೊರಗೆ ಎಚ್ಚತ್ತಿರುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಕಾಗಿರುವದಾದರೂ ತನ್ನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಪಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದು ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ (೩೦). ತನ್ನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತೆಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು - ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಸಾಧನಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆದರೂ ನಮಗೆ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವೇನೋ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವು ಯಾವ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ? ಅದು ವಿಷಯದ ಅರಿವಿನಂತೆ 'ಇದು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಸವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಅನುಭವವಲ್ಲ ; ಅದು ನೆನಪೂ ಅಲ್ಲ, ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಹುಟ್ಟುವದಲ್ಲ, ಬೆಳೆಯುವದಲ್ಲ, ಹೋಗುವದಲ್ಲ. ಆದರಿಂದ ಹರ್ಷವಾಗಲಿ, ಶೋಕವಾಗಲಿ, ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದು ಬಗೆಯ ಭಾವವಾಗಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದರೂ ಈ ಅರಿವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಆಗ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಈ ಅರಿವು ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದರ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದ್ದು, ಎಂದರೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಲಿ ಬಯಸದ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯು ಮರವೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳು ಅರಿವಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದೂ ವಿಭಾಗಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬರಿಯ ಅರಿವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವವೆಂಬ ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳು ಆ ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದಲೇ ಮೊಳೆತು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

೧೦೭. ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ :

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ನಿದ್ರೆಯು ಮರವೆಯಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವು ಇರುವದೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ನಾವುಗಳೆಲ್ಲರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ

ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂದೂ ಅದರೊಳಗೇ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಅರಿವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವವೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ, ಒಟ್ಟು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನೀವೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೀರಿ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿರುವದಾದರೆ ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳೂ ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು ? ನಾವು ನಿದ್ರೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅರಿವುಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುವವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಕೆಲಸಮಾಡದೆ ಇರುವದು ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಆ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ನದಿಗಳು ಬಂದು ಬೀಳುವಂತೆ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವವೆಂಬುದೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದರಿವಾಗುತ್ತಲೂ ಅವು ಬರಿಯರಿವಿನಿಂದ ಹೊರಟುಬಂದದ್ದಾಗಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅರಿವುಗಳಲ್ಲದೆ ವಿಷಯಗಳೂ ಕರಣಗಳೂ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ? ಅವುಗಳು ಕೂಡ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗುವವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವಾದೀತೆ ? ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕರಣಗಳಾಗಿಯೂ ಅರಿವುಗಳಾಗಿಯೂ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಯೂ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳವದೆಂದು ಭಾವಿಸುಬಹುದೆ ? ಅರಿವು ಜಡವಲ್ಲ, ವಿಷಯವು ಅರಿವಲ್ಲ ; ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೇಗಾದೀತು ?

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇರವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಿಂದೆ (೬೨) ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವು ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕನಸಿನ ಅರಿವುಗಳೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂದು ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವು ಇರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಇರವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು (೭೧-೮೧) ನಾವು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವುಗಳೂ ವಿಷಯಗಳೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲಾರವೆಂದೂ ಅವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದು ನಿರ್ಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂದೆ (೬೨) ನಾವು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ

ಅದೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅರಿವುಗಳೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಂತೆ ಅನುಭವವಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಊಹಿಸಬೇಕು. ಇನ್ನು 'ಅರಿವಿಗಿಂತ ವಿಷಯಗಳೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಅರಿವುಗಳಾಗಿಯೂ ವಿಷಯಗಳಾಗಿಯೂ ಒಡೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬೋಣ !' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಬರಿಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಬಂದಿವೆಯೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯರಿವಿಗೂ ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಬರಿಯರಿವನ್ನೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳು, ವಿಷಯಗಳು' - ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವ ಅರಿವಾಗಲಿ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಇದ್ದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬರಿಯರಿವೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪದಿಂದ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವ ಅರಿವುಗಳೂ ವಿಷಯಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವಿಷಯಗಳೂ ಕರಣಗಳೂ ಎಂದಿನಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ ; 'ನಾನೇ ನಿನ್ನೆಯದಿನ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಕರಣಗಳಿಂದ ಅದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದುತೋರುತ್ತಿರುವದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ್ದರಿಂದಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು. ಇದು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಬಹುದಾದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದಿಂದಾದ ತೀರ್ಪನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ತವಾಗಲಾರದು. 'ಅದೇ ಕರಣಗಳು, ಅದೇ ವಿಷಯಗಳು' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ (೬೨) ಮಾಡಿರುವ 'ಅದೇ ಪ್ರಪಂಚವಿದು' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರದಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಆ ನಂಬಿಕೆಯು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಳಂಕಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕೂಡಲೆ ಹೊಳೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಧಕ್ಕೆಯೂ ತಗಲಿದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ.

೧೦೮. ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ಬರಿಯರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ :

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳು

ವದರಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಏನಾಗಿರುವವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಧರ್ಮಭೂತವಾದ ಜ್ಞಾನವೊಂದು ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದರ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಮಿಕ್ಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳ ತಿರುಳು - ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯು ಅಥವಾ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಪರಮಾರ್ಥದ ತಿರುಳಾಗುವದು ; ಈ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿ, ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳು, ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳು, ಕರಣಗಳು - ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಸಮನೆಂದಾಗುವದು ; ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿ ಆ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವದರಿಂದ ಬಿಡಿಯರಿವುಗಳೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಕರಣಗಳೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೊನ್ನೆಯೆಂದಾಗುವದು, ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಅವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದು.

ಇದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ಯುಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅನುಭವವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ತಾನೆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೊಂದು ಇದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೆ ? ಇದನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಯುಕ್ತ. ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇಬ್ಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿತು, ಹೋಯಿತು - ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ ಹೋದದ್ದೂ ಏನು ? ಜ್ಞಾನವೇ ಹುಟ್ಟಿಹೋಯಿತೆ ? ಹಾಗೆನ್ನಲು ನಮಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆ ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಅವಧಾನವಿಟ್ಟು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. ಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳು ಅದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಂತೂ ತೋರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ; ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೂ ಹೋದಮೇಲೂ ತಾನೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದಕಾರಣ ಆ ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವಾದರೆ ಆ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಲಾರದೆ ? ಆಗತಾನೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯ

ವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಈ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದೀತು ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಈ ಯೋಚನೆಯಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಯಾರೂ ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆ ? - ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತ ವಿಚಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವದೇನೋ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದು , ಧರ್ಮಭೂತವಾದದ್ದು - ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಆ ಜ್ಞಾನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯ ಭಾವವಿರುವದೆಂದೂ ಜಡವಾದ ಕರಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬೆಂಬಲವುಂಟೆ ? ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ ? ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನೆದುರಿಗೆ ಬರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ ; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಬೆಳಗುವಾಗ ಅವನ ಬೆಳಕಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವದೇನು ? ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವು ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕಾಗಿರುವದು, ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಬರುವ ವಿಷಯದಾಕಾರವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ ; ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕು ? ಚಂಚಲವಾದ ಮೋಡಗಳು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅತ್ತ ಸರಿದರೆ ಅವುಗಳ ಬರವನ್ನೂ ಹೋಗನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಸೂರ್ಯನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಬರವುಹೋಗುಗಳು ಆಗುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಷ್ಟು ಸರಿಯೋ, ವೃತ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಾಗುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸರಿ. ವೃತ್ತಿಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ತೋರಿಬರುವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು ಬರಬಹುದು ; ವೃತ್ತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿವಿನಾಶಗಳಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಯಿತೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಗೌಣವೇ ಹೊರತು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. 'ಮೀಸೆಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ರಾಮರಾಯನು ಹೋದನು, ಅವನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈಗ ಸತ್ಯಾನಂದಸ್ವಾಮಿಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವದುಂಟಲ್ಲವೆ ? ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ರಾಮರಾಯನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಮೀಸೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಗಳು ಮಾತ್ರ ನಾಶವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನದ ಉಪಾಧಿಯಾದ ವೃತ್ತಿಯು ನಾಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ನಾಶವಾಯಿತೆಂದು

ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾದ ವೃತ್ತಿಯೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯ ವಿಕಾರವು ಉಪಹಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸೋಂಕಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವಿರುವವರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಟ್ಟನೆ ಒಗ್ಗಲಾರದು. ಅವರು 'ನನಗೆ ಇದರ ಅರಿವಾಯಿತು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಎಚ್ಚರದನುಭವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವ ತಾನು, **ಜ್ಞಾತೃವು** ಬೇರೆ, ಅವನಿಗಿಂತ ಆಗಾಗ ಹೊರತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ **ಜ್ಞಾನಪ್ರಭೆಯೇ** ಬೇರೆ, ಆ ಪ್ರಭೆಯು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತಗಲಿದರೆ ಜ್ಞಾತೃವಿನಲ್ಲೇ ಉಂಟಾಗುವ 'ಜ್ಞಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಫಲವೇ ಬೇರೆ - ಎಂಬುದೇ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಅದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದೂ ಕೂಡ ಅವರು ಎಣಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಪ್ತಿ - ಎಂಬ ಭೇದವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತೋರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಅದು ಇರುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪ, ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಆಶ್ರಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೯೦, ೯೧, ೯೨) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಸೌಕರ್ಯವನ್ನೂ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೋ ಅದರಂತೆ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಕ್ತಾವ್ಯಕ್ತಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ, ಮತ್ತು ಆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ 'ಜ್ಞಾತೃತ್ವ', 'ಜ್ಞಾನತ್ವ', 'ಜ್ಞಪ್ತಿತ್ವ', 'ವ್ಯಕ್ತತ್ವ', 'ಅವ್ಯಕ್ತತ್ವ' - ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಆಗಬಹುದಾಗಿರುವಾಗ, ಜ್ಞಾನಬಹುತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೋಷವು ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದ. ಸೂರ್ಯನು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾದ ಕಿರಣಗಳೂ ಇರುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಕಿರಣಗಳೂ ಏತಕ್ಕಿರಬಾರದೆಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನೂ ಅವನ ಪ್ರಭೆಯೂ ಎಲ್ಲವೂ ಬೆಳಕೆಂಬ ಒಂದೇ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಭೆಗಳು ನಮ್ಮ

ಭೂಗೋಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪುವದಕ್ಕೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಕಾಲವು ಬೇಕೆಂದೂ ಬಹುಕಾಲದ ವರೆಗೆ ಹೀಗೆಯೇ ಕಿರಣಗಳನ್ನು ಕಳುಹುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಸೂರ್ಯ ಮಂಡಲವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದೆಂದೂ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದಾಪ್ಯಾಂತಿಕವಾದ ಆತ್ಮನ ವಿಚಾರವು ಹೀಗಲ್ಲ, ಅವನು ಜ್ಞಾನದ್ರವ್ಯನಲ್ಲ, ಸಾವಯವನೂ ಅಲ್ಲ. ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಅವಯವ, ಜಾತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ - ಮುಂತಾದ ವಿಭಾಗದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳಗಿಸುವ, ಅವುಗಳಿಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳವನು ಆತ್ಮನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾತೃವಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನಕಿರಣಗಳು ಹೊರಟುಬರುತ್ತಿರುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು, ಹರಡುವದು, ಮುದುರಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಹೊಂದುವದು - ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ತಂದು ಹಾಕುವದೂ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವ ಹಸುಳೆಗಳ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಪ್ಪುವದೇ ಹೊರತು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರೌಢವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಪರೀಕ್ಷಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಲಾರದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೂ ತಪ್ಪೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವವೆಂದು ನಾವು ಊಹಿಸುವ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ತಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಯಿತು.

(ಘ) ಅರಿವಿನ ರೂಪಭೇದಗಳು

೧೦೯. ಆತ್ಮನು ಚಿನ್ಮಾತ್ರನೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನತ್ರಯವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ;

ಆತ್ಮನ ಅರಿವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಅರಿವು ಎಂಬ ವಾದವು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳು ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಎಂಬ (೧೦೩) ಶಂಕೆಗೂ ಈಗ ಉತ್ತರವು ದೊರಕಿತಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವುಗಳೂ ವಿಷಯಗಳೂ ಕರಣಗಳೂ ಈ ಅವಸ್ಥಾದಿವಿಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳ ಅರಿವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. **ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ** - ಎಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವವರಿಗಾಗಿ

ಏರ್ಪಟ್ಟು ವಿಂಗಡವು ; ನಿಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೆ (೬೪) ಇರವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಾಚಕರು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೧೧೦. ಬರಿಯರಿವು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದ ತರ್ಕವು ಬಾಧಕವಾಗಲಾರದು :

ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದೇ ಅರಿವು ಬರಿಯ ಅರಿವಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವಿನ ರೂಪವನ್ನೂ ತಳೆಯುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅರಿವುಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಭೇದವಿದೆ, ನೋಡಿರಿ : ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವು ಒಂದೇ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಏರುಪೇರೂ ಇಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಲ್ಲ, ಬಹುತ್ವವಿಲ್ಲ, ಭೇದವಿಲ್ಲ, ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಿಭಾವವಿಲ್ಲ, ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕಭಾವವಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದೆ. ಎಚ್ಚರದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಪರಿಣಾಮದಿಂದಿರುತ್ತದೆ, ಒಂದೊಂದು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಎರಡು ರೂಪಗಳು ಒಂದೇ ಅರಿವಿಗೆ ಹೇಗಾದವು ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೂ ನಾವು ಹಿಂದೆ (೬೫, ೬೬) ಇರವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತರವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಜಪಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ತಂದಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ತರ್ಕವೇ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಅರಿವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದಲ್ಲಿರುವಾಗ 'ಅದು ಹೀಗೆ ಆಗಬಹುದೆ ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಅರಿವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವದೆಂಬುದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ಆಗಲೆ (೧೦೭) ತಿಳಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಅರಿವಿನ ವಿವರ್ತವೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವುಗಳು. ಹೀಗೆ ಅರಿವೇ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪದಿಂದಲೂ ವಿವರ್ತವಾಗುವದೆಂಬುದರಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಯಾವ ಕಳಂಕವೂ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. 'ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ಮೂಗು, ಮಾತು, ನಾಲಗೆ' - ಎಂಬ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಲ್ಲವೂ ಹೃದಯವೇ, ಮನಸ್ಸೇ ; ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ, ವಿಷಯಗಳೆಂಬ ಅರಿವು (ಸಂಜ್ಞಾನ), ನಾನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದರಿವು (ಅಜ್ಞಾನ), ಕಲೆಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅರಿವು (ವಿಜ್ಞಾನ), ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿಯುವಿಕೆ (ಪ್ರಜ್ಞಾನ), ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವು (ಮೇಧಾ), ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಷಯ

ಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದು (ದೃಷ್ಟಿ), ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಕುಸಿಯದಂತೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ಅರಿವು (ಧೃತಿ), ವಿಚಾರರೂಪವಾದ ಅರಿವು (ಮತಿ), ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಅರಿವು (ಮನೀಷಾ), ವ್ಯಥೆಯನ್ನನುಭವಿಸುವ ಅರಿವು (ಜೂತಿ), ನೆನಪೆಂಬ ಅರಿವು (ಸ್ಮೃತಿ), ಇದು ಬಿಳುಪು, ಇದು ಕಪ್ಪು - ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವು (ಸಂಕಲ್ಪ), ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅರಿವು (ಕ್ರತು), ಬದುಕಿರುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಿವು (ಅಸು), ಬಯಕೆ (ಕಾಮ), ಬೆರೆಯುವದು (ವಶ) - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯರಿವಿನ, ಹೆಸರುಗಳೇ (ಐ. ೩-೧, ೨-೩) ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? 'ಬ್ರಹ್ಮ, ಇಂದ್ರ, ಪ್ರಜಾಪತಿ ದೇವತೆಗಳು, ಪಂಚಭೂತಗಳು, ಚರಾಚರಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ' (ಐ. ೩-೩). ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಮುಂತಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಬಗೆಬಗೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಒಂದೇ ಅಖಂಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಉಪಾಧಿ, ಉಪಹಿತ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಕೂಡ ಅದೇ ಬರಿಯ ಅರಿವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯನಿರ್ಭಾಗವಾದ ನಿರ್ಭೇದವಾದ ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

(ಜ) ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಿಭಾಗ

೧೧೧. ಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾದದ ಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಕುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳ ಜಳ್ಳುತನ :

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ನಾವು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಆದರೆ ಇರವು, ಅರಿವು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಹೇಗಾಯಿತು ? ಅರಿಯುವ ಸಾಕ್ಷಿ, ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ಅವಸ್ಥೆ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅಲ್ಲವೆ, ನೀವು ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವದು ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ವಿಭಾಗವಾದರೂ ಆದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಬರಿಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವುಗಳು ಹೇಗೆ ಒಡೆದುಕೊಂಡವು ? ಎಚ್ಚರದರಿವಿಗೂ ಕನಸಿನ ಅರಿವಿಗೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರದರಿವು ಸರಿಯಾದದ್ದು, ಕನಸೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯು - ಎಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಜನರಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯಗುಣಾದಿಗಳ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವದಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ಅರಿವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸರಿಯೆಂದೂ ಕೆಲವು ತಪ್ಪೆಂದೂ ಕಾಣುವದೇಕೆ ? ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿನ ಅರಿವು

ಹಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯೇ ಎದ್ದುಕುಣಿದಾಡುತ್ತಿರುವ ದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅರಿವು ಇರವುಗಳ ವಿಂಗಡ, ಅವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳರಿವಿನ ವಿಂಗಡ, ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವುಗಳ ವಿಂಗಡ, ಸರಿಯಾದ ಮತ್ತು ತಪ್ಪಾದ ಅರಿವಿನ ವಿಂಗಡ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಯುಕ್ತವೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ಹಾಕಿರುವ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೇ ನಾವು ಹಿಂದೆ (೬೭) ಇರವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಈ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಬರಿಯರಿವು ಒಂದಲ್ಲ, ಅನೇಕವೂ ಅಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ ತೋರುವ ಅರಿವುಗಳಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯವೆನಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವುಗಳು ಮೂರೆಂಬುದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಕ್ತವಾದ ಅರಿವುಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂಬುದೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ನಾವು ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ದಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದದ್ದು.

೧೧೨. ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರದು :

ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅರಿವುಗಳ ವಿಭಾಗವೇ ಆಗಲಿ ಮಿಕ್ಕ ವಿಭಾಗಗಳೇ ಆಗಲಿ ಬರಿಯರಿವು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಲಾರವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಿಭಕ್ತವಾದ ಅರಿವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹಾಕಿದರೆ ಅದು ಕೂಡಲೆ ಮೌನವನ್ನು ಧರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ದ್ರವ್ಯಗುಣಾದಿಗಳ ವಿಭಾಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬರುವ ಮಂಕನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ (೬೯) ಅವುಗಳ ಅರಿವಿನ ವಿಂಗಡದ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧಿಗೆ

ಅದೇ ಬಗೆಯ ಮಂಕು ಕವಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು ? ಯಾವಾಗ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಲಿನ ಅರಿವು, ಮಣ್ಣಿನ ಅರಿವು, ಮರದ ಅರಿವು, ಮನೆಯ ಅರಿವು - ಮುಂತಾಗಿ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದು ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು - ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಂಗಡದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಲಿ ವಿಂಗಡಗಳಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಅನುಭವ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಒಂದು ಅರಿವು, ಮತ್ತೊಂದು ಅರಿವು - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಿದೆಯೆಂದೂ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅರಿವಿನ ಸಹಾಯವೇ ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಊಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಶೇಷವು ಅರಿವಿನ ಧರ್ಮವಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವಾಗಲಿ ಬಹುತ್ವವಾಗಲಿ ವಿಭಕ್ತತ್ವವಾಗಲಿ ವಿಷಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಗೊತ್ತಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದರ ನಾನಾತ್ವವಾಗಲಿ ಬಹುತ್ವವಾಗಲಿ ವಿಭಕ್ತತ್ವವಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾದೀತು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯವಾದಾವು ? ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಆಗಲಾರದೆಂದು ಹೇಳುವದು ದಿಟ್ಟತನವೆಂದೂ, ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬರಿಂದಾಗದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂದೂ, ಯಾರೋ ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೋರಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಲಕ್ಷಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಕೆಲವರು ವಾಚಕರು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೃಶ್ಯಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇರುವದು ಪರೀಕ್ಷಕರ ಅಶಕ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲ ; ದೃಶ್ಯಗಳ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅದು. ದೃಶ್ಯಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ದೋಷವಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಲಕ್ಷಣವಿಶೇಷಗಳು ಎಂದಿಗೂ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರಲಾರವೆಂಬುದನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ವಿಶದಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಡ್ಲಿ (Bradley) ಎಂಬಾತನು ಬರೆದಿರುವ '**ತೋರಿಕೆಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವೂ**' (Appearance and Reality) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನಾಗಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರ್ಷನು ಬರೆದಿರುವ **ಖಿಣ್ಡನಖಿಣ್ಡಖಾದ್ಯ**, ನೃಸಿಂಹಾಶ್ರಮಸ್ವಾಮಿಗಳ ಭೇದಧಿಕ್ಕಾರ, ಚಿತ್ಸುಖಾಚಾರ್ಯರ

ಅದ್ವೈತದೀಪಿಕೆ, ಆನಂದಗಿರಿಗಳ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ - ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಓದಬೇಕು. ಇದಂತಿರಲಿ, ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ನಿಜವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಅರಿವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಹಾಗೆ ತುಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಂಥ ಅಣುವಾದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ ಅರಿವೇ ಬೇಕು ; ಅರಿವು ಒಂದು ವಿಭಾಗದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊರಳುವಾಗ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣರೂಪದಿಂದಲೇ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನಿಡಬೇಕಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಒಂದಿಷ್ಟನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉಳಿದ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ದಾಟುಗಾಲುಹಾಕುವದು ಅದರಿಂದ ಆಗಲಾರದು. ಕೆಲವರು ಅಷ್ಟಾವಧಾನಿಗಳೂ ಶತಾವಧಾನಿಗಳೂ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತವಿಟ್ಟು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೂ ಅವಧಾನಶಕ್ತಿಯು ಅಷ್ಟು ವೇಗದಿಂದ ಹರಿದಾಡುವದೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವರು ಒಂದೇ ಸಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಅದು ಅವರವರ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭವವು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಸಾಧನವಲ್ಲವೆ ?

೧೧೩. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಭಾಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕ :

ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇಷ್ಟು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅರಿವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದು ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ನಿರ್ಣಯವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವು ಉಂಟಾದರೂ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ 'ಅರಿವು' ಎಂದೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ಅರಿವು, ಹಗ್ಗದ ಅರಿವು' - ಎರಡೂ ಅರಿವುಗಳೇ ; 'ಈಗ ನಾನು ಹೇಳುವದೇ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು' ಎಂದೇ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಬೇರ್ಪಡದೆ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯವು ಮಾತ್ರ ಬೇರ್ಪಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಹೀಗೆಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೆನು, ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಹೀಗಿದೆ' ಎಂಬುದೇ ಬುದ್ಧಿಯು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವದು. 'ಎಲ್ಲಾ ಅರಿವೂ ಅರಿವೆಂಬ ಧರ್ಮಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವದು, ಇಂಥದ್ದೆಂಬ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿವು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ವಿಷಯದಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲವು ಅರಿವಿನ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗಬಹುದು, ಆ ವಿಷಯಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಯಬಹುದು. 'ನಾನು ಹಾವನ್ನು ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂದೇನೂ ನಮಗೆ ಎರಡನೆಯ ಅರಿವು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಅದು ಹಾವೆಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೆನು, ನಿಜವಾಗಿ ಹಗ್ಗವಾಗಿದೆ' ಎಂಬುದೇ ಹಿಂದಿನ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವ ಅರಿವಿನ ರೂಪವು. ಇದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವು ತನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪಗಳು ಮಾಯಿಕವಾದ ತೋರಿಕೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಚ್ಛತೆಗೆ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಉಂಟಾದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಲೂ ಬರಿಯ ಅರಿವು ಒಂದೇ, ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು - ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅರಿವುಗಳು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಇದೇ ಉತ್ತರವು ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಮಾಯಿಕವಾದ ದೃಶ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಆಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ - ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಯಾವ ಕಿಲುಬೂ ಅರಿವಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಅಂಶವು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವವೇ ನಮ್ಮ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಚ) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವು ಒಂದೇ

೧೧೪. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಅರಿವುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯ ವಿಚಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ :

ಹೀಗೆ ಅರಿವು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರದರಿವು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಕನಸಿನ ಅರಿವು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದರೂ ನಮಗೆ ತೋರುವದೇಕೆ ? ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದರ ಬದಲು ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯೇ ಎದ್ದು ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವದೇಕೆ ? (೧೧೧) ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (೭೧-೮೧) ಇರವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ವಾಚಕರು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಓದುವದು ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿವೂ ಇರವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇರವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಯಥಾ

ಸಂಭವವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ರೂಪನಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ದಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಆ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಮನಗಾಣುವ ದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಾವು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ತೋರಬಹುದಾದ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಬರಿಯರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಾಚಕರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಮುಂದಿಡುವೆವು. ಇವುಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ತಿರಸ್ಕಾರವಾಗುವದಲ್ಲದೆ ಬರಿಯರಿವಿನ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಬಲಪಡುತ್ತದೆ.

೧೧೫. ಎಚ್ಚರದರಿವು ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದದ್ದು, ಕನಸಿನರಿವು ಭ್ರಾಂತಿ - ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯಭಾವನೆ ಸರಿಯಲ್ಲ :

ಕನಸಿನರಿವು ಭ್ರಾಂತಿಯು ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದು ಹಿಂದೆ ಆದ ಒಂದಾ ನೊಂದು ಅನುಭವದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದುಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದಷ್ಟೆ ? ಕನಸಿನ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಹಾಗೆ ಯಾವ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ? ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಕನಸುಗಳಾಗುವವು ಎಂಬ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೭೩-೭೫) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಆತಂಕವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವ, ಅದರಿಂದಾದ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಾಗುವ ಭ್ರಾಂತಿ, ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುವ ಜ್ಞಾನ - ಇವಿಷ್ಟೂ ಒಂದೇ ಕಾಲ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದಾದಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ವಿದೆ ; ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ನೆನಪು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಗೋ, ಆಗ ನಾನು ತಿಂದಂಥ ಕಲ್ಲುಸಕ್ಕರೆ ಇಲ್ಲಿದೆ' ಎಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲ್ಲವೆ, ಹುಡುಗರು ಪಟಿಕಾರವನ್ನೂ ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ .? ಆದರೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವು ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ (೧೧೭) ; ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವವೂ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವೂ ಅದನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದೆಂದು ನಾವು ನಂಬುವ ಎಚ್ಚರದ

ಅನುಭವವು ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. 'ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಇವು ಇರುವವು' ಎಂದೇನೂ ನಾವು ಕನಸಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕನಸೆಂಬುದು ಸಾಧಿಷ್ಠಾನಭ್ರಾಂತಿ (ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿ) ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಾಣುವೆವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ತೋರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ - ಕಪ್ಪುಬಿಪ್ಪು ತೋರಿಕೆಯ ಬೆಳ್ಳಿಗೂ, ಹಗ್ಗವು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿಗೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವಂತೆ-ಯಾವದೊಂದು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದ ಕೆಲವು ಜನರನ್ನೇ, ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನೇ, ನೋಡಿದಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಆಗುವದೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳಂತಿರುವ ಕನಸಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತೋರಿಕೆಗಳೂ ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರವಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಬರಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೋರ ಲಾರದು. ಬರಿಯ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ - ಅಥವಾ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇಕೆ ಹೇಳುವದು ? - ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡ ಎಷ್ಟು ತಿನುಕಿದರೂ ಒಂದು ಹುಲ್ಲುಗರಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕನಸಿನ ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ದೆಂದು ಬಗೆಯುವದು ಎಂಥ ಅವಿವೇಕವಾಯಿತು ! ಅಂತೂ ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದಾದ ಸಾಧಿಷ್ಠಾನಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಸನ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಭ್ರಾಂತಿಯಂತೆ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವು ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆಯೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರಧಿಷ್ಠಾನಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನೋಣವೆ ? - ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸನ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಅವಸ್ಥಾವಂತನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನಸುಕಾಣುವವನಿಗೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಎಚ್ಚರವೆಂಬವಸ್ಥೆಯ ಅರಿವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಿಂದಿನ **ಪರಮಾರ್ಥ** (ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ನೆನಪಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗುವ ಅನುಭವ)ವೆಂಬ ಅಂಶವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಕನಸೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸರ್ವಥಾ ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ.

೧೧೬. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕಭಾವವಿರುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆ :

ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ 'ಓಹೊ ! ನನಗೆ ಕನಸಾಗಿತ್ತು !' ಎಂಬ ಅರಿವಾಗಿ ಕನಸಿನ ಅರಿವೆಲ್ಲವೂ ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುವದಲ್ಲವೆ ! ಯಾವ ಅರಿವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿಯಲ್ಲ, ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು' ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಯರಿವು ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೆನಿಸುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕನಸಿನರಿವೂ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವೇನೂ ಹಾಗೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಲಾದರೂ ಕನಸನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೊ, ಬೇಡವೊ ? - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಬಹುದು.

ಆದರೆ ಈ ಶಂಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವೇ ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧ್ಯವಾಧ ಅರಿವೂ ಬಾಧಕವಾದ ಅರಿವೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದರಿವು, ಕನಸಿನರಿವು - ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿಲ್ಲ ; ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾಲವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸ್ವಭಾವವು ಕನಸಿನ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ : ಎಚ್ಚರದರಿವಿನಿಂದ ಕನಸಿನರಿವು ಬಾಧಿತವಾಗುವದೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ ತಾನೆ ಪ್ರಕೃತವಿಷಯದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ? ಬಾಧಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಕನಸು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದಾಗುವದೇ ಬಾಧ್ಯತ್ವನಿಶ್ಚಯದ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಗ ನಾವು ಬಾಧಕವೆಂದೆಣಿಸಿದ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯೊ, ಅಲ್ಲವೊ ? ಇದು ಕನಸೊ, ಎಚ್ಚರವೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಬಾಧ್ಯತ್ವದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ (೮೦) ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕನಸು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಅರಿವು ಬಾಧಕವೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಕನಸುಗಳ ಅರಿವುಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಗ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂದೇನೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ ; 'ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಆಗುವ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಇದು ಬಾಧಿತವಾಗತಕ್ಕದ್ದು' ಎಂದೇನೂ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಈಗ ನಮಗಿರುವದೇ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಎಚ್ಚರದರಿವು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಯತವಾಗಿರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ 'ಬಾಧಿತ

ವಾಗುವ ಕನಸಿನರಿವು ಭ್ರಾಂತಿಯು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಯಾವ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದೀತು ? ನಾವು ಎದುರಿಗಿರುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರ ವೆಂದೂ ತತ್ಕಾಲದರಿವನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಎಚ್ಚರದರಿವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವೆವೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುವದರಿಂದಲೇ 'ಈಗ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಬಂದಿದೇನೆ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೆಗ್ಗುರುತಿ ನಿಂದ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದನ್ನೇ ನಾವು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅನು ಭವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವೆವು : ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸಾದಂತೆ ನಮಗೆ ಆಗಾಗ ತೋರುವದುಂಟಷ್ಟೆ ? ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕನಸಿನರಿವು ಬಾಧಿತವಾದಂತೆಯೂ ಎಚ್ಚರದರಿವು ಬಾಧಕವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ , ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವೂ ಬಾಧಕವೂ ಎರಡೂ ಕನಸೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅರಿವುಗಳಿಗೂ ಬೆಲೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಸಾಲುಸಾಲಾಗಿ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಕನಸು ಗಳಾಗುವದುಂಟು. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕನಸನ್ನೂ ನಾವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವದಲ್ಲದೆ ಹಿಂದಿನ ಕನಸುಗಳ ಅರಿವುಗಳೆಲ್ಲ ಬಾಧಿತವಾದವೆಂದೇ ಎಣಿಸಿ ಹೊರಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆಗ ನಾವು, ''ಈ ಸಲ ನಾನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವೆನು, ಇದು ಕನಸೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರು ವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ'' ಎಂದು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕನಸನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಭದ್ರವಾದ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಉಂಟು. ಆಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಂಬಿ ಕೊಂಡ ಕನಸಿನರಿವಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅದು ನಿಶ್ಚಯವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಈಗಿನ ಎಚ್ಚರದರಿವಿನಲ್ಲಿರುವ ನಿಶ್ಚಯಾಭಿಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಕಡಿಮೆ ಯಾಗಿರುವದೆ ? ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರೊಡನೆ ಎಚ್ಚರದರಿವಿಗೂ ಕನಸಿನರಿವಿಗೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆಗಲೂ ಎಚ್ಚರದರಿವು ಬಾಧಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕನಸಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯರಿವಿಗೂ ಬರಲಾರದೆಂದೇ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಎಚ್ಚರದರಿವು', 'ಕನಸಿನರಿವು' - ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಎಚ್ಚರದಭಿ ಮಾನದಿಂದಲೇ ಹೊರತು 'ನಿಜವಾದ ಎಚ್ಚರದರಿವು', 'ಭ್ರಾಂತಿಯಾದ ಕನಸಿನರಿವು' - ಎಂಬ ಎರಡಂತಸ್ತಿನ ಅರಿವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧಕಾನುಭವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ

ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದಿಂದಾದ ತರ್ಕವು 'ಬಾಧ್ಯವಾದ ಅರಿವು ಕನಸಿನದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಪೂರ್ಣಾನುಭವದಿಂದ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಅರಿವು ಒಂದೇ, ಅದರಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಧಕ್ಕೆಯನ್ನೂ ತರಲಾರದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೧೭. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಿರುವದೆಂಬುದೂ ಬರಿಯ ಕನಸೇ, ಇದು ಕನಸೆಂಬ ಅರಿವೂ ಕನಸೇ :

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಂದಿರುವೆವೆಂಬ ನೆನಪು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆ (೧೧೫) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರತಿಷೇಧೋದಾಹರಣೆಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬಹುಜನರಿಗೆ ಕನಸುಗಳು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ; ಅವು ಕನಸೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಕೂಡಲೆ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿದ್ದವನಿಗೆ ಎಚ್ಚರವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕನಸೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೇ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾದರೆ ಕೂಡಲೆ ಎಚ್ಚರವುಂಟಾಗಿಬಿಡುವದೆಂಬುದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮವಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ 'ಈಗ ನಾನು ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆಯೊ, ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದೇನೆಯೊ ?' ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದೂ ಉಂಟು ; ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದೊಂದು ವೇಳೆ 'ಈಗ ನಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದೇನೆ, ಇದು ಎಚ್ಚರವಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರವೂ ಬೇರೆ ಇದೆ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಆಗುವದುಂಟು. ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರೆಂಬುವರು 'ಅನುಭವ ವೈದ್ಯ' (Practical Medicine) ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ; ಅವರು ತಮಗೆ ಆದ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರಕನಸನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯರಹಸ್ಯವನ್ನು ಭೇದಿಸಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಬಿಡದೆ ನಿದ್ರೆಯು ಏತಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ? - ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯು ಬಹಳವಾಗಿತ್ತು. ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯರ್ಥಕಾಲಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯಲ್ಲ ! ಅದು ಬರಿಯ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗಾಗಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಅವರು ಆಲೋಚನೆಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಅವರು ಓದಿದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತನ್ನಿನಿದ್ರೆಯು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬಂದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಾಧಾನವಾಯಿತು, ಆಮೇಲೆ

ಅವರು ಕನಸಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ಈಗ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕಾಗುವದೆ ? ನೋಡಬೇಕು - ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಸ್ವಯಂಸೂಚನೆ (Auto - suggestion), ಸ್ವಯಂಮೋಹನ (Self Hypnotism) - ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರು ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರು. ಒಂದು ದಿನ ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರದ ತಮ್ಮ ಮನೆ, ಕೋಣೆ, ಅದರಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನುಗಳು, ಮನೆಯವರು - ಎಲ್ಲವೂ ಅದೇ ಆಕಾರ ದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಚರವಾಯಿತು. ಆಗ ಅವರ ಮಗನು ಅಳುತ್ತಾ 'ಅಪ್ಪ, ನಿನಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮನೆಯವರಾದ ನಮ್ಮನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಲಾರದೆ 'ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸು' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವೆಯಲ್ಲ!' ಎಂದನು, ಅರ್ಧರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಮಧ್ಯಾಹ್ನವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿತ್ತು ; ಅಲ್ಲಿದ್ದವರು ಎಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದ್ದವರೇ ಎಂದು ತೋರಿದರೂ ಎಚ್ಚರದವರು ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಆ ಕನಸಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮನದಂದು ಆ ಡಾಕ್ಟರರು 'ಇದೆಲ್ಲ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರು. ಬಳಿಕ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿರುವ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಕನಸುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಆದವು. ಆಮೇಲೆ ಅವರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಹಚರರನ್ನು ಕಂಡು 'ಇದೆಲ್ಲ ನನ್ನ ಕನಸೇ, ಈ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೀವೆಲ್ಲರೂ ನನ್ನಿಂದ ಸೃಷ್ಟರಾಗಿರುವಿರಿ' ಎಂದು ವಾದಿಸಿ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ ; ಅವರನ್ನೇ ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರು. ಆಮೇಲೆ ಅವರು ಎಚ್ಚರದಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರನ್ನು ಕಂಡು 'ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸೇ' ಎಂದು ವಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯೂ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಗೆಲುವು ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆ ಅವರು ಈ ಕನಸಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ 'ಇದೆಲ್ಲ ಕನಸೇ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ದಯವಿಟ್ಟು ತಿಳಿಸಿರಿ' ಎಂದು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದ ಒಂದು ಬಿನ್ನವತ್ತಳಿ ಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರು. ಭೂಲೋಕದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಭಾಗದ ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅವರು 'ಕನಸಿನ ತೊಡಕು' (Dream Problem) ಎಂಬ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಅವರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕೂ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಕಂಡ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ

ವಾಗಿ ಹೂರಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವು ಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರವರ ವಿಚಾರವು ಇಷ್ಟು ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ : ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಹಿಂದಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರಾಮನಾರಾಯಣರವರ ಕನಸಿನ ವಿವರದಿಂದಲೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಕೆಲವರ ಅನುಭವದ ಮೇಲಿನಿಂದಲೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಇರಬಹುದೆಂದು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗುವ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪನ್ನು ಕುರಿತು ಇಷ್ಟುದ್ವಾವಾಗಿ ನಾವು ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ ನಾವು ಕನಸಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಬೇರೆ ಇರದೆ ಇದ್ದರೆ 'ಈಗ ನಾನು ಕನಸಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ, ಎಚ್ಚರವು ಬೇರೆ ಇದೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಕನಸುಗಳು ಅಪರೂಪವಾಗಿಯಾದರೂ ಆಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿರುವದೆಂದೇಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು ? ಪ್ರತಿದಿನವೂ ನಾವು ಅದೇ ಕನಸಿಗೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮವಾದರೂ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಿಸಿದಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಕನಸನ್ನೇ ಕಾಣಬಹುದೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಕನಸು', 'ಎಚ್ಚರ' - ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವವೆಂದೇ ಏಕೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡಬಾರದು ? ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ : ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿರುವವರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಜನರೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವವರು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವರು ತಕ್ಕ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದೂ ಉಂಟು. ಕನಸೆಂಬುದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಂಗತವಾದೀತು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲ ಅಡಗಿರುವದೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಪರಮಾರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ಅಡಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೂ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ತೊಡಕಿನಿಂದ ಪಾರಾಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉಪಾಯವಿದೆ : ಎಚ್ಚರದ

ಪ್ರಪಂಚವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಕನಸಿಗೇ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು (೨೭) ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವದೇ ಆ ಉಪಾಯವು. ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವೆರಡೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಕಾಲ, ಕನಸಿನ ಕಾಲ - ಇವೆರಡೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ (೭೭). ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಇವೆರಡೂ ಈಗಲೇ ಇರುವವು - ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವದೆಂಬ ಮಾತಿಗೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಸಮಾನ ಕಾಲವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಈ ನೆನಪೆಂಬುದು ವಿರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಮಾನಕಾಲವು ಯಾರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಕನಸಿನ ನೆನಪು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವದೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿದ್ದರೂ ಅದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ; ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೈಬಿಡೋಣ. ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೂ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೂ ಕನಸಿನ ಅನುಭವವಿರುವದಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೇನು ಗತಿ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದಷ್ಟೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇ ನೆಂದರೆ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವಾದರೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಹೇಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಅರಿವೂ ಕನಸಿನೊಳಗೇ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಕನಸೇಕೆ ಆಗಿರಬಾರದು ?' ಎಂದು ಕನಸಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದು ಕನಸೇ ಏಕೆ ಆಗಿರಬಾರದು ?' ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ಬರಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಕೆಲವರು ಹಾಗೆ ಸಂಶಯಪಡುವವರು ಇದ್ದೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸಂಶಯವು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವದು ಕನಸು, ಯಾವದು ಎಚ್ಚರ - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವೇನೂ ಇದರಿಂದ ಆದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗುವ ಅರಿವು, ನೆನಪು, ಹರ್ಷಾಮರ್ಷಾದಿಭಾವಗಳು, ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪಗಳು - ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕನಸಿಗೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ದಾಟುಗಾಲುಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಡಾಕ್ಟರು ರಾಮನಾರಾಯಣರವರ ಕನಸಿನಲ್ಲಾದ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೆಂಬುದೂ ಕನಸೇ ; ಅವರಿಗೆ ನನಗೆ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದರಿವಿನ ಕನಸಾಯಿತು ; 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಭಾವದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಕನಸಾಯಿತು. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ

ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ, ಇದು ಕನಸೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ , ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಸು ಅಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕ ಆಧಾರವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

೧೧೮. ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನೆನಪೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದರ ನೆನಪಲ್ಲ :

ಈಗ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿಗುರು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ : ಡಾಕ್ಟರು ನಾರಾಯಣರವರಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಕನಸೆಂಬ ಅರಿವು ಆಯಿತೆಂಬುದು ಅವರ ಅನುಭವ ; ಆ ಅರಿವು ಅವರ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಸಾಧನದ ಫಲವಾಗಿ ಆಯಿತೆಂದು ಅವರೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ನಂಬುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ನಾವೇ ಬೇಕಾದರೆ ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಧನೆ ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ನೋಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಮೇಲಿಕಂಡ ಕನಸನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೂ ಹಲವು ಈ ಬಗೆಯ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ದೇವಮಾತಾ ಎಂಬಾಕೆಯು ಬರೆದಿದ್ದ 'ಸುಷುಪ್ತಿಯೂ ಸಮಾಧಿಯೂ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿದಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಸಾಧನವಿಶೇಷಗಳ ಫಲವಾಗಿ ತಮಗೆ ಲೌಕಿಕ ವಿಷಯವಾದ ಕನಸುಗಳಾಗುವದು ತಪ್ಪಿ ಸಾಧುಗಳೂ ಮಹಾತ್ಮರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಾಗಿಯೂ ಅವರೊಡನೆ ತಾವು ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವರು ಎಚ್ಚರವಾದಮೇಲೆಯೂ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವಪ್ನಸಿದ್ಧರು ಅನೇಕರು ಉಂಟೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಹಿರಿಯರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಓದಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಆಚೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವದು ? ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ನಾವು ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನಂಬುವದು ಸರಿಯೇ ಎಂದಾದರೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ತಾರತಮ್ಯವು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರುವದಲ್ಲ ! ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಾರಾಗುವದು ?

ಈ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಮೂಲ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬ ಎರಡರಿವುಗಳ ವಿಂಗಡವು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ತೋರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. 'ನನಗೊಂದು ಕನಸಾಯಿತು, ಆ

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥಿಂಥ ಸಂಭವಗಳಾದವು. ಬಹುಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇ ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಧನವಿಶೇಷದಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೂ ಕನಸೆಂಬ ಅರಿವೂ ಒಮ್ಮೆಗೆ ತೋರುವ ಕನಸುಗಳಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆಯ ಕನಸು ಗಳಾಗುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾತ್ಮರ ಉಪದೇಶ ಗಳನ್ನು ಪಡೆಯ ಬಹುದು. ಆ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರವಾದಮೇಲೂ ನೆನಪಿ ನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು' - ಎಂಬೀ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಡಿಗಟ್ಟು ಯಾವದು ? ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಾದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಉಂಟೆ ? ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರವೇ ನಮಗಿರಲಿ ಎಂತ ಪಕ್ಷಪಾತದಿಂದ ತಪ್ಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬೇಕೆಂದು ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುವದು. ಆ ನೋಟಕ್ಕೆ ಗೋಚರ ವಾದದ್ದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು - ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು. ಎಚ್ಚರವೇ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನ ನೋಟವೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯ ತರ್ಕವೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿರುವದೆಂಬುದರಲ್ಲೇನೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ನೋಟವೂ ಆ ತರ್ಕವೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಮಗೆ ಎಟುಕಿಸಿಕೊಡ ಬಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಆ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಾನುಭವವೂ ಅದನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ವ್ಯಾಪಕತರ್ಕವೂ ಯಾರಿಗೆ ವಶವಾಗಿರುವವೋ ಅಂಥವರು ಮಾತ್ರ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬಲ್ಲರೆಂದೂ (೩೦, ೩೩) ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಿರುವದೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಕನಸಿನ ನೆನಪಿನ ಮೇಲಲ್ಲದೆ, ಮತ್ತೇತರಮೇಲೂ ನಿಂತಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಹಾದಿಯಾಗಲಾರದು.

ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ವಿಷಯವೇನೆಂಬು ದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಪ್ರಕೃತವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಲವಿಳಂಬ ವಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಾಗಲಾರ ದೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆ ಬಗೆಯ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂದಾಗಲಿ ನಾವು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಕಾರಣ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ನಾವು ಕನಸೆಂಬ ಭಾವನೆಗೀಡಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತಲೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯೊಂದಿದೆ -

ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನಸನ್ನು ಅಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವೆವು. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಾವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಕನಸೇ - ಕನಸೆಂದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಈಗ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ಕನಸನ್ನು ಅಳತೆಯಕೋಲನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಈ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರ. ಆಗ ನಾವು ಕನಸನ್ನೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆಗ ಎಚ್ಚರವು, ಕನಸು ಎಂದರೂ ಒಂದೇ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಒಂದೇ. ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಕನಸೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ನಮಗೆ ಆಗುವದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಕನಸಿಗಿಂತ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಬರಲಾರದೆಂಬುದು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದು.

೧೧೯. ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪ :

ಕನಸಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಅದರ ನೆನಪಿನಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಕನಸಿನ ಕೀಳ್ಮೆಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಕನಸಿನ ನೆನಪಿನ ಆಧಾರವನ್ನೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಾಚುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನೆನಪಿನ ವರದಿಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಂಬಲರ್ಹವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೆನಪೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡೋಣ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅರಿವು ಅನುಭವವೆಂದೂ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೂ ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟತಕ್ಕದ್ದು ; ಸ್ಮೃತಿಯಿಲ್ಲದ ಅರಿವೆಲ್ಲವೂ ಅನುಭವವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಮೃತಿಯು ಅಥವಾ ನೆನಪು ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆಬ್ಬಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತವೇನಾದರೂ ಬಂದಕೂಡಲೆ ತಲೆಯೆತ್ತುವದು. 'ಹಿಂದೆ ನಾನು ಹೀಗೆ ಅನುಭವಿಸಿದೆನು' ಎಂಬುದೇ ಸ್ಮೃತಿಯ ಪೂರ್ಣ ಆಕಾರವು ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ನೆನಪೇ ಆಗಿ ಅದನ್ನು ಯಾವಾಗ ಹೇಗೆ ನಾವು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೆವೆಂಬುದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರದೆಹೋದರೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಅಂತೂ ನೆನಸಿಕೊಂಡ ವಿಷಯವು ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೊಂದು ನಿಯಮವಿರುವದರಿಂದ ಅದು

ಸರಿಯಾದ ನೆನಪೊ ? ಅಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅಯಥಾರ್ಥವೆಂದೂ ಎರಡು ಪಂಗಡವಾಗಿ ಜನರು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಯಥಾರ್ಥವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ದ್ದೊಂದು ಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿಯೊ, ಅಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮರೆಯುವ ಸ್ವಭಾವವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರ ಬಹುದು ; ಆಗ ಅವರು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗಲೂ ನಾವು ನೆನಪು ಯಥಾರ್ಥವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನನಪನ್ನೇ, ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ ! ಇದಂತಿರಲಿ. ಸ್ಮೃತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಅದೇನೆಂದರ ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಹಿಂದೆ ನಾವು ಅನುಭವಿಸಿದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲಿ ಘಟನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ತಂದಿಡಲಾರದು. 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಅನುಭವವೊಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತಲಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವು ಬಹಳ ಉಪಯೋಗವಾಗಿರುವದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಹೇಳುವದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಡಚಣೆಯಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಈ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ಅದು ಎಂಬ ಅಂಶವು - ಹಿಂದೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಘಟನೆಯ ಆಕಾರವು - ನೆನಪಿನ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಂಬತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಆ ಭೂತಕಾಲವಿಶಿಷ್ಟಾನುಭವವು ನಾವು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವೆಂದು ಹೇಗಾದೀತು ? ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕಲಂಕವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇದನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಂಗವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪ್ರಮಾಣಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹಾಗಿರಲಿ, ಪ್ರಮಾಣ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಗಳಾದರೂ ಸ್ಮೃತಿಯ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದೆ ಇರುವವೆ ? - ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನೂ ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವಿರುವಾತನು ದೂರದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಆ ಹಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರೆ ಆಗುವಂಥ ಅರಿವಿಗೆ ಅನುಮಿತಿ

ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಪ್ತರಾದವರು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಿಂದ ಆಗುವ ಅರಿವಿಗೆ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಡಕಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಸಂಸ್ಕಾರ ದಿಂದ ನಾವು ಎದುರಿಗೆ ಇರುವದನ್ನು ಕಲ್ಲು, ಮರ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಸ್ಮೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಹೊಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದೂಹಿಸುವ ಅನುಮಿತಿ, ಶಬ್ದದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನ - ಇವು ಗಳಿರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಆಶ್ರಯವಿದ್ದೇ ಇರಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಮೃತಿಯ ಬೆಂಬಲವೇ ಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಅಂತೂ ನಮ್ಮ ಇಡಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸ್ಮೃತಿಯಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಸ್ಮೃತಿಯ ಬಾಳು ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಅಂತೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜ್ಞಾನವೂ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬ ಉರುಟುಮಣೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂಟಿಕಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥ ನಿರ್ಧಾರಣೆಗೆ ಸಾಲದೆಂಬುದು ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಜನರು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿ, ಅಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿ - ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸ್ಮೃತಿ ಗಳಿಗೂ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ತಾರತಮ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸ್ಮೃತಿಯು ಯಥಾರ್ಥವೊ, ಅಲ್ಲವೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನವೇ ನಮ್ಮ ವಶದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ನಿರ್ಧರಿಸಬಲ್ಲೆವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅಂಶವು ಬೆರಕೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆ ಅಂಶವು ಯಥಾರ್ಥವೊ, ಅಯಥಾರ್ಥವೊ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಕ್ಲೇಶವಿರು-ವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಆಧಾರ ಗಳಿಂದಲೂ ಬಹುಜನರ ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದಲೂ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿ-ಯೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ - ಎನ್ನುವದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೇನೋ ಸಾಕು ; ಆದರೆ ಆ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮ್ಮತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಮೃತ್ಯಂಶದ ಪಿಶಾಚಿಯು ಬೆನ್ನಂಟಿ ಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಯಥಾರ್ಥಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಆಶೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯದ ಸ್ಮೃತಿಯ ಪಾಡೇ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕನಸಿನ ವಿಷಯದ ಸ್ಮೃತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ ?

೧೨೦. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಕನಸಿನ ನೆನಪೆಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ :

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಕನಸಿನ ನೆನಪನ್ನು ನಿಜವಾದ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸ್ಮೃತಿಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮನಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿದರೆ ಕನಸಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಈ ನೆನಪು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರತಕ್ಕದ್ದೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಅನುಭವಸ್ಮೃತಿಗಳು ಆಗಬೇಕು ; ಒಂದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದ ಗೀಟಿನಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಆಗಿರಬೇಕು ; ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೂ ಈಗ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಎದ್ದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಆಗಿರಬೇಕು ಇವಿಷ್ಟೂ ಸ್ಮೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ ನಿಯಮಗಳು. 'ನಾನು ತರುಣನಾಗಿದ್ದಾಗ ಇಂಥ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದೆನು ; ಈಗ ಮುದುಕನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಅನುಭವವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಒಬ್ಬನು ಹೇಳುವಾಗ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ನಾನು ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ಅರಿವೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಯಾವದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ? ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಕಾಲದೇಶಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಿಂದೆ ಆಯಿತು, ಆಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಿತು - ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ನೆನಪು ಆಗುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆ ? 'ನಾನು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬಾಕಾರದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಆ ಅರಿವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕನಸಿನ 'ಸ್ಮೃತಿ' ಎನ್ನಬಹುದೆ ? ಆ ಸ್ಮೃತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಕನಸು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದೆ ? - ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ಸ್ಮೃತಿಯೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸ್ಮೃತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸ್ಮೃತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವಾಯಿತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ತಪ್ಪೆಂದು ಇದರಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲಾದರೊಮ್ಮೆ ''ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನನಗೆ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಅರಿವಾಗಿತ್ತು'' ಎಂಬ ನೆನಪು ಆಗುವದುಂಟೆಂಬುದು ಹಾಗಿರಲಿ ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ 'ಇದುವರೆಗೂ ನಾನು ಕನಸು

ಕಂಡೆನು' ಎಂದೇ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತಿರುವದಷ್ಟೆ ? ಇದು ನಿಜವಾಗಿ ನನಪಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ನೆನಪಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ರೂಪದ ಅನುಭವವೇಕ ಆಗಲಿಲ್ಲ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗ ಏನು ಉತ್ತರವಿದೆ ? ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ಇಲ್ಲ ದಿರುವಾಗಲೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆಗುವ ಅನುಭವ ವಿಶೇಷದಿಂದ ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನೆನಪು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಸರಿ ಯಾದೀತೆ ? ಡಾಕ್ಟರು ರಾಮನಾರಾಯಣರಿಗೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಸಾಧನವಿಶೇಷ ಗಳಿಂದ ಒಂದಾನೊಂದು ಬಗಯ ನನಪಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಾಧನದ ಫಲವಂದಾಗಲಿ ಸಾಧನವೂ ಫಲವೂ ಒಂದೇ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವುಂಟೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವದೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಈ ವಿಲಕ್ಷಣಾನುಭವದ ಬಲದಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಂಟು ಹಾಕುವದು ಯಾವ ನ್ಯಾಯ ? ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದ ಸಂಬಂಧವು ಕನಸಿಗಿರು ವದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ರಾಮನಾರಾಯಣರವರ ಕನಸಿನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಬೆಂಬಲವು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಮನೆಯನ್ನೇ ಕಂಡಂತೆಯೂ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳೂ ಸಾಮಾನುಗಳೂ ಇದ್ದದ್ದನ್ನೂ ಕಂಡಂತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ಕನಸಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆ ಮನೆಯಾಗಲಿ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಎಚ್ಚರದವರಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ಹೇಗೋ ನುಣುಚಿಕೊಂಡು ಕನಸಿಗೆ ಹೋಯಿತೆಂದೂ, ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಈ ನೆನಪು ಆಯಿತೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ರಾಮನಾರಾಯಣರ ಅನುಭವ ; ಅದನ್ನು ನಾವುಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಲ್ಲವೆ ? ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವವನ್ನಾಗಲಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ ; ಆ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಕೊಡೋಣ. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವನ್ನೂ ಆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅಂಥ ವಿಶೇಷಾನುಭವಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಆಪ್ತವಾಕ್ಯದಿಂದಲಾಗಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಾರದು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳು ತ್ತಿರುವದು. ಕನಸಿನ ಅನುಭವಗಳ ಫಲವಾಗಿ ತಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಹರ್ಷಭಯಾದಿಗಳೂ ಶುಭಾಶುಭಗಳ ಫಲಗಳೂ ಉಂಟಾದವೆಂತಲೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಮನುಷ್ಯರನ್ನೂ ತಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಜವಾಗಿ

ಕಂಡೆವೆಂತಲೂ ಹೇಳುವವರ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿ ಮುಂದಲೇ ಬಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಅವರು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹುಲಿಗೆ ಎಚ್ಚರದ ಕತ್ತಿಯು ಪೆಟ್ಟು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕನಸಿನ ಹುಲಿಯು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎದ್ದವನು ನಡುಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು ; ತಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಹುಲಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಅಂಜಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತೆನು ಎಂದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನೆನಪೇ ಈ ನಡುಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೀಗಾದರೇನು ಗತಿ !' ಎಂದು ಇಲ್ಲದ ಆತಂಕವನ್ನು ಶಂಕಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಕಳಂಕದಿಂದಲೇ ವ್ಯಥೆಪಡುವವರು ಅನೇಕರಿಲ್ಲವೆ ? ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರುಗಳ ವ್ಯಥೆಯು ಕಾರ್ಯವೆಂಬಾಗಲಿ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿರುವ, ಅಥವಾ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದಾದರೂ ಅವರ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ, ಘಟನೆಯು ಆ ವ್ಯಥೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದಾಗಲಿ ನಾವು ಶಂಕಿಸುವೆವೆ ? ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಈಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅವರ ವ್ಯಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಕನಸಿನ ನೆನಪಿನ ಫಲಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಊಹಿಸಬೇಕು.

೧೨೧. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರ ನೆನಪು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಮೂಲ :

ಕನಸಿನ ಸಂಬಂಧವು ಎಚ್ಚರಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಸಂಬಂಧವು ಕನಸಿಗಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ರುಜುವಾತು ರಾಮನಾರಾಯಣರವರ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಅವರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಮನೆ, ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳು - ಮುಂತಾದವರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಮನೆ, ಹೆಂಡಿರು ಮಕ್ಕಳು ಮುಂತಾದವರೆಂದೇ ಅವರಿಗೆ ತೋರಿದರು ; ಆದರೆ ಆ ಮನೆಯಾಗಲಿ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದವರಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿತ್ತು. ಕನಸಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಏನಾದರೂ ಗುರುತುಮಾಡಿದ್ದರೆ ಅವರ ಎಚ್ಚರದ ಮನೆಯಲ್ಲೇನೂ ಆ ಗುರುತು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಇದರಂತೆ ಅವರ ಕನಸಿನ ಮಗನೂ ಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದವರಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ತಾವು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಂದಿದೇವೆಂದೂ ತಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಿಂದ ಕಲ್ಪಿತರಾಗಿದ್ದ ಮನೆಮಾರುಹೆಂಡಿರುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದೇವೆಂದೂ ತಿಳಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಂಬ ನೆನಪೂ

'ಇದು ಕನಸು' ಎಂಬ ಅರಿವೂ ಯಾವ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆದವು ? ರಾಮನಾರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿಯೇ ಕಂಡವೋ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡವೋ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚೆಮಾಡಿದ್ದರೆಂತಲೂ ಅವರ ದೇಹಾದಿಗಳು ಎಚ್ಚರದವೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಅವರಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿತ್ತೆಂತಲೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗಲಾದರೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಿಂತ ಕನಸು ಬೇರೆ ಎಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತೆ ? ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿರಿ. ಆಗ ಕನಸೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಂತೆ ತೋರಿದ ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದು ಅವರಿಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು ; ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನ ಮನೆಯು ಎಚ್ಚರದ ಮನೆಯಂತೆಯೇ ಕಂಡರೂ ಹೇಗೆ ಆ ಎರಡು ಮನೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ ಶರೀರಾದಿಗಳೂ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಧನವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಅವರಿಗೆ 'ಇದು ಕನಸು'ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವರು ಎಲ್ಲರಂತೆಯೇ 'ಇದು ಎಚ್ಚರ' ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ; ಆಗಲಂತೂ ಅವರಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಶರೀರಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೀರ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಕನಸುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಆಗ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಗಿರಬೇಕು. ಈಗ ನೋಡಿರಿ. ಸಾಧನ ವಿಶೇಷಗಳಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಂಡ ರಾಮನಾರಾಯಣರು, ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ರಾಮನಾರಾಯಣರು - ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಎಂಬ ನೆನಪು ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲುಂಟಾದಮೇಲಲ್ಲವೆ, ಅವರು **'ಕನಸಿನ ತೊಡಕು'** ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ? ಈಗ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಯಾವದು ಇದ್ದು ಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶರೀರವಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣವಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ, ಅಹಂಕಾರವಾಗಲಿ, ಯಾವದೊಂದೂ ಸಮಾನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಎಚ್ಚರದ ಶರೀರಾದಿಗಳೇ ಈಗಿನ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಂಡ ಶರೀರಾದಿಗಳಂತೂ ಯಾವದೊಂದೂ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇವು ಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿನೋಡುವ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಆಯಿತು : ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮಗೇ ಆಯಿತೆಂಬ ನೆನಪೂ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗ ಆದ ಅನುಭವವನ್ನು ನೆನಪೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆ ? ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ

ಯಾವದೊಂದು ಶರೀರವೂ ಯಾವದೊಂದು ಮನಸ್ಸೂ ಅವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ 'ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದವನು ನಾನು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅವರಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ; ಆದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಅಂತಃಕರಣವೂ ಅವರ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ 'ನಾನು' ಕನಸನ್ನು ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನ 'ನಾನು' ಎಚ್ಚತ್ತದ್ದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ರಾಮನಾರಾಯಣರಿಗೂ ನಮ್ಮಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ 'ನಾನು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪಿನ ರೂಪದ ಅನುಭವವು ಆಗಿರುವದಲ್ಲ ! ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕು ? ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಹೊರತು ಕನಸಿನ ನೆನಪೆಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲೇ ಅರದೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಡಕಾಡಿ ಹುಡುಕಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಗೂ ಹೊರಗೂ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯರಾಶಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸತತವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ **ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು** ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕನಸಿಗೊಂದು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೊಂದು - ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅರಿವಿನ ಆಧಾರವು ಬೇಕಾಗುವದೆಂಬುದು ಕೂಡಲೆ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ಇರವಿನ ತಿರುಳಿಂದು ನಾವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸರ್ವಾಧಾರವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಲದಿಂದಲೇ 'ನಾನು ಕನಸುಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವದು. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಲಾರದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಎಚ್ಚರದ ನಾನೇ ಕನಸನ್ನು ಅರಿಯುವ ನಾನೆಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗುತ್ತಿರುವರು.

ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡ ನಾನಾಗಿದ್ದರೆ ಕನಸನ್ನು 'ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ' ನಡೆದಂತೆ ಕನಸನ್ನು ನಾವು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಅದು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲಿ ಸೇರಿರುವದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಪೀಡಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಿಷ್ಟೆ : ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ 'ನಾನು ಕನಸು ಕಂಡೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಕನಸನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಅರಿವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಈ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಎಚ್ಚರದ ನಾನನ್ನೂ ಪರಮಾರ್ಥಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ಬೆರೆಯಿಸಿಕೊಂಡೇ 'ನಾನು ಕನಸು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಎಚ್ಚರದ ನಾನು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದರಿಂದ

ಅದಕ್ಕೆ ಈಗಿನದಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ನೆನಪಾಗಿಯೋ ಮುಂದಿನ ಅನುಭವದ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಾಗಿಯೋ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದ ನಾನನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ಎಚ್ಚರಗಳು, ಕನಸುಗಳು, ಬರಿನಿದ್ರೆಗಳು - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ನೆನಪಿನ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುವವು. ಹೀಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವನ್ನೂ ಎಚ್ಚರದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದನ್ನೂ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಕಲೆಬೆರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದರ ಧರ್ಮವನ್ನೊಂದರಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಅಥವಾ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ವಿವರಣೆಯು ಮುಂದೆ (೧೩೨ರಲ್ಲಿ) ಬರಲಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸೋಣ. 'ಹಿಂದೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸಲ ನಿದ್ರೆಮಾಡಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಗ ಎಚ್ಚರದ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಭಿಮಾನವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದೇ ಕಾರಣವು. ಇದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಂಕೆಗೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಈ ಮೂರನ್ನೂ ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಹಾಕಿಕೊಂಡರೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ನಿಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಕನಸನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಕಡೆಗಣಿಸಿ, ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೇ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಈ ತಾರತಮ್ಯಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯೇ ಇದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ (೧೪೨) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಬಿಡೋಣ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು 'ನಾನು' ಗಂಟುಬಿದ್ದೀಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಈ ನಾನು 'ಇದೇ ಎಚ್ಚರವು, ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವು, ಇಂಥ ಸತ್ಯವಾದ ಎಚ್ಚರಗಳು ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟೋ ಆಗಿಹೋಗಿರುವುವು, ಮುಂದೂ ಎಷ್ಟೋ ಆಗುವವು' ಎಂದು ತನ್ನ ಅಭಿಮಾನದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವದು : ಆ ತನ್ನ ಅಭಿಮಾನದ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಕೆಳಗಿನ ಅಂತಸ್ತಿಗೆ ಇಳಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಈ ನಾನೆಂಬುದೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ತಾರತಮ್ಯಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದಕಾರಣ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಗೆ

ಅಷ್ಟೇನೂ ವಿಲಯವನ್ನು ಕೊಡದೆಇರುತ್ತೇವೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಂದೇ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಸುತ್ತಿದೆ ; ನಾನೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೂ ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಕಲೆಬೆರಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು, ನಾನು ಕನಸು ಕಂಡೆನು, ನಾನು ಎಚ್ಚೆತ್ತೆನು' - ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ನಾನೆಂಬುದರ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಈ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

೧೨೨. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದೊಂದನ್ನು ನೋಡುವದರಿಂದಾಗುವ ಲಾಭ.

'ಎಚ್ಚರದ ಸೃಷ್ಟಿ'ಯೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯ ನಾನು, ಅದರ ಅರಿವು, ಅದಕ್ಕೆ ತೋರುವ ವಿಷಯ - ಈ ಮೂರನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನೋಟವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನೋಟವು ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹಲವುಬಾರಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ನೋಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಿದೆ. ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೇ ಇದೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯಾದೀತು' - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಈ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು. ಪ್ರಕೃತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳನ್ನೇ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವು ಹೇಗೆ ಕಂಡಾವು ? - ಎಂಬ ವಿತರ್ಕವು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೋಡಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯಿಯಿರಲಾರದು, ವಿಷಯಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯವಿರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ಒಟ್ಟನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ಅಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿ ಅರಿಯುವವನೂ ವಿಷಯಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ತಾನೇ ತನಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು. 'ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುವದು' ?- ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು.

'ನಾನು ಕನಸುಕಂಡೆನು' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳರಡೂ ನಮಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಮಾಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ತೋರುವದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ತತ್ತ್ವವೂ ಕನಸಿನ ತತ್ತ್ವವೂ ಒಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತೇಲುವದು. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಒಡೆದು ಅದರ ಒಂದೊಂದಂಶವನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಕುಂದು ಈ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ (೧೮) ಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವೊ, ಜ್ಞೇಯವು ಸತ್ಯವೊ ?- ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಕೊನೆಗಾಣದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿಷ್ಫಲವೆಂಬುದೂ ಕೂಡಲೆ ಹೊಳೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸನ್ನು ಕುರಿತೇನೋ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸು ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವು ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ ? ಆಗ ಎಚ್ಚರದ ನೇನಪೇ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಒಂದು ವೇಳೆ ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವಂತೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವದೂ ಸಾಧ್ಯವೆಂದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಈಗಿನ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ಒಟ್ಟೈಂಬುದೇ ವಿಷಯವಾಗುವದಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆ ನಾವು ವಿಷಯವನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ ವಿಷಯಿಯ ರಹಸ್ಯವೆಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಂತಾಯಿತು ? ಇದೂ ಹೇಗೋ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದಲ್ಲವೆ ? ಆಗ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವದಲ್ಲ !

ಈ ಶಂಕೆಯು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯ ಮರ್ಮವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ನೆನಪು ಇರುತ್ತದೆ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಹೇಗೆ ?' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಹಾಕುವವನು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನಸು ಕಡಿಮೆಯ ತರಗತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕನಸು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿನದಾದ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಆಗ

ನನಪಿಗ ಬರವ ಇರುವಮು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಎಚ್ಚರವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ, ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರ ಕನಸು ಗಳೆಂಬಿವೆರಡೂ ಎಚ್ಚರವೇ ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಬೆಲೆ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ನೆನಪು, ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ನಾವು ಈಗ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಒಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ನೆನಪಿನ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಬಹುದಾದ ಅರಿವು ನಿಜವಾಗಿ ನೆನಪಲ್ಲ, ಅದು ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪವು - ಎಂದು ನಾವು ಈ ಮೊದಲೆ (೧೨೦) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರು ತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ವಿಷಯವು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅಂಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಕಲ್ಪವೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಮೊಲದ ಕೊಂಬು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪವು ಏಕೆಂದರೆ ಮೊಲಕ್ಕೆ ಕೊಂಬು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಾವಸ್ಥಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಇದೆಯೆಂಬುದರಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನೆನಪು ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ನೆನಪು ಇದೆಯೆಂದು ಏತರ ಬಲದಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು, ಅದೇ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಅರಿವು - ಎಂಬುದು ನೆನಪಿನ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಸ್ಪುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಹಜವಾಗಿರುವ ವಿಕಾವಸ್ಥಾದೃಷ್ಟಿಯ ದೋಷವು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಈಗ 'ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವೇ ಆದರೆ ವಿಷಯಿಯ ರಹಸ್ಯವೆಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಂತಾಯಿತು ?' ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ನಾವು ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವದನ್ನೂ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದು ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೂ ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೂ ವಿಷಯವಾಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೊರಕ್ಕೆ ದಬ್ಬಿ ಅವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ನಿಂತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಕನಸಿನ ವಿಷಯ ವಿಷಯಿಗಳು, ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟಿನ ಸಾಕ್ಷಿ - ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿದರೆ

ಎಚ್ಚರದ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳು, ಈ ಎರಡೂ ಸೇರಿದ ಸಾಕ್ಷಿ - ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮವೆಂಬುದು ಆಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಥಳಾರನೆ ಮಿಂಚುವದು. ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿಟ್ಟು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಮಿಕ್ಕಭಾಗವನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನೂ ತಳೆಯುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಘನತತ್ತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಾಕುವದು. ಆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ಒಟ್ಟುರಹಸ್ಯವನ್ನೇ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತಾದೀತೆಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇನ್ನು 'ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲವೆ ?'- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದು ಉಳಿಯಿತಷ್ಟೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನುಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇನೂ ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಚಾರವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗ ಬಾರದೆಂಬ ಕಟ್ಟೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಂಶಯಗಳೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ತಪ್ಪು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ದೋಷವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ (೩೭) ನಾವು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಾವಲಂಭನದಿಂದ ಈ ದೋಷವು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕನಸನ್ನು ಎಚ್ಚರನಿದ್ರೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದರೆ ಎಚ್ಚರವೊಂದೇ ನಿಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಒಕ್ಕಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಯ ದೋಷವು ಪರಿಹೃತವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೨೩. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯ ಫಲಿತಾಂಶ :

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಗ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿಯಿಸೋಣ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕನಸಿನ ಅರಿವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಚಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿ ಆಮೇಲೆ ಅದೇ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ

ನಮ್ಮ ವಿಧಿಷ್ಠಾಯವು ಹೇಗಾಗುವದೋ ನೋಡೋಣ. (೧) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮಿಕ್ಕೆರವಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವೈಷ್ಟ್ಯವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರುವದೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (೨) ಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವಾವರೂ ದೋಷವಿಪ್ಪರ ವಿಧವಾ ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರೆ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲ ಸರಿಯಾದವೆಂದೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. (೩) ಪ್ರಮಾತೃ (ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವನು), ಪ್ರಮಾಣ (ಅರಿಯುವ ಸಾಧನ), ಪ್ರಮೇಯ (ಅರಿಯತಕ್ಕ ವಿಷಯ), ಪ್ರಮಿತಿ (ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು) - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (೪) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ-ಎಂಬ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವು ಆಗುವದೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (೫) ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ (ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು), ಧ್ಯಾನ (ಚಿಂತನೆಮಾಡುವದು), ಸಂಶಯ, ನಿಶ್ಚಯ, ಸಂಭಾವನೆ (ಹೀಗಿದ್ದೀತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು), ಭ್ರಾಂತಿ-ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಿರುವವೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. (೬) ಹಿಂದಿನ ವಿಷಯದ ಸ್ಮೃತಿ, ಈಗಿನ ವಿಷಯದ ಅನುಭವ, ಮುಂದಿನ ವಿಷಯದ ಪ್ರತೀಕ್ಷೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿನ ವಿಭಾಗವು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. (೭) ಒಂದೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವದು, ಆಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕಿದಮೇಲೆ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು - ಎಂಬುದೂ ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟು. (೮) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಅರಿವು ಗಳೂ ಎದುರಿಗಿರುವದೇ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟು. (೯) ಕನಸುಗಳು ಹಲವೆಂಬ ನೆನವೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಈ ಎದುರಿಗಿರುವ ಎಚ್ಚರವು ಎಂದಿಗೂ ಬಾಧಿತವಾಗದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ **ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರತಿರೂಪವೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ ; ಆ ರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದರಂತೆ ಇದೆಯೆಂದೇನೂ** ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಕನಸಿಗಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕಾಗಲಿ ಬಂದರೆ 'ಈಗ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿದೇನೆಯೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರವಾಗಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಕನಸನ್ನು ಯಾವದೊಂದು ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದಲೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದಾದ ಯಾವದೊಂದು ಹೆಗ್ಗುರುತನ್ನೂ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನರಿವು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರದರಿವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ

ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವಲ್ಲದ ಅರಿವೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳ ಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿಯರಿವಿಗೇ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವದ ರಿಂದ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅವೆರಡಕ್ಕೆ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾದರೂ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ? ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮುಂದೆ ಒಂದರಪಕ್ಕದಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಇಡುವದಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಸಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ - ನಾವು ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ, ಒಂದರ ಕಡಿಮೆ ಯಿಲ್ಲ ; ಎರಡೂ ಒಂದೇ ತೆರನಾದ ಇರವನ್ನುಳ್ಳವು. ಇವೆರಡೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ, ಇವು ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತು.

(ಛ) ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವ

೧೨೪. ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ :

ಈವರಗೆ ನಾವು ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವ ಬರಿಯರಿವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಕೂಡಿಸೋಣ. ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವೇ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಹಲವು ತಪ್ಪುಭಾವನೆಗಳುಂಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೇ ಜನರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವಿರುವದು, ಇಲ್ಲದಿರುವದು - ಎಂಬ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು, ಹೋಗುವದು - ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುವ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಘಟಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಲೂ ಪಟಜ್ಞಾನವೂ ಪಟಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಲೂ ವೃಕ್ಷಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳಂಬವೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೇ. ಅವುಗಳನ್ನು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಬರಿಯರಿವಾಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಾಗುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿರಲೇ ಬೇಕೆಂಬುದೊಂದು ನಿಯಮವಿದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ದವರಾಗಿರುವೆವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರ ವೃತ್ತಿಗಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಆಸರೆಯಾಗಿರಬೇಕಾದ

ಅಂತಃಕರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯು ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಮಾತನಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ 'ಇವನಿಗೆ ಮಾತು ಬರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಈ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಮಾತು ಬರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಯಾವ ವಿವೇಕಿಯೂ ಹೇಳಲಾರನು ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ 'ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಬರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವದೂ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಬರತಕ್ಕದ್ದು, ಮಾತಿಗೆ ಮಾತು ಬರಬೇಕೆಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೋ ಅಥವಾ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೋ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವಿದ್ದು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ.

೧೨೫. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಡಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಶೂನ್ಯಸ್ವರೂಪರೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ :

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಸಂಭವಿಸುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಜಡವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು **ವೈಶೇಷಿಕರೆಂಬ** ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಹಾಗೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರಬಹುದು. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಈ ಎರಡು ವಾದಗಳೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಡರೂಪರಾಗಿದ್ದ ನಮಗೆ ಬತ್ತಿಯನ್ನು ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ದೀಪವನ್ನು ಹತ್ತಿಸುವಂತೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಹೊರಗಿನ ಯಾವದೋ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಒಂದು ಹೊಸಧರ್ಮವು ಬಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕಾಶವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಬಗೆಯುವದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊರಡಿನಂತೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದವರಾಗುವೆವೆಂದೂ ಯಾರೂ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ.

ಕೊರಡಿಗೆ ಈಗಲೂ ಅರಿವಿಲ್ಲ, ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ನಮಗೆ ನಾವು, ಮತ್ತೊಂದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗದ ಅರಿವೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಡವಾಗಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ದ್ದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುವೆವೆಂಬುದೂ ನಗೆಗೀಡಾದ ಮಾತು. ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಇಂಥ ಭಾವನೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂಥ ನಿದ್ರೆಗಾಗಿ ಜನರು ಇಷ್ಟೊಂದು ತಹತಹವೇಕೆಪಡುತ್ತಿದ್ದರು ? 'ಅಯ್ಯೋ ! ನಿದ್ರೆ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಬಂದು ನಾವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿಬಿಟ್ಟರೇನು ಗತಿ !' ಎಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ನಿದ್ರೆಯೆಲ್ಲಿ ಬಾರದೆಹೋದೀತೊ !' ಎಂದು ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುವವರೇ ಬಹಳವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅಪಾರವಾದ ಲಾಭವಾಗುವದೆಂದು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಕುಬೇಕಾದ ಹವಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಶೂನ್ಯಪ್ರಾಯರಾಗುವೆವೆಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿಹೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಿರಲಿ ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಡರಾಗುವದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯರೂಪರೇ ಆಗುವದು ನಿಜವಾದರೆ, ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವೆವಲ್ಲ, ಇದು ಹೇಗೆ ಸಂಗತವಾದೀತು ? ಅನುಭವಿಸದೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದೆಂದರೇನರ್ಥ ? (ಮಾಂ. ಭಾ. ೭) ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವೆವು ; ಆಗ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಈ ಜ್ಞಾನವು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಸವಿಷಯಕವಾಗಿ ಸವಿಶೇಷವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತು.

೧೨೬. ನಿದ್ರೆಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲ :

ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬಿಡಿಯರಿವಿಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಆದರೆ ಬಿಡಿಯರಿವಿಲ್ಲದ್ದೆಂಬುದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿರುವ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬುದೇ ಅರಿವಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನಾನು ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಪಾರಶೂನ್ಯವಾದರೆ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಿಷ್ಟೇ ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ, ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಒಂದಾನೊಂದು ತತ್ತ್ವವು ಅಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವದು ? ನಾವು ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗದ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ ; ಆ ಅರಿವಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಅರಿವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳು

ವದು ? ಆ ಅರಿವು ಯಾವದು ? ಏತರ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇರುವ 'ಅರಿವು ಯಾವದು ? ಏತರ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಏತರ ಮೇಲೆ ನಿಂತೀತು ? ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೂ ವಿಷಯಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಹತ್ತಿರದ ನಂಟು ಇರಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಮೂಡಿ ಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ವಿಷಯಿಯಾದ (ಜ್ಞಾತೃ) ನಾನು, ನನ್ನ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದಲ್ಲವೆ, ನಮಗ ಆಗಿರುವ ಭಾವನೆ ? ಆದರೆ ವಿಷಯಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಿಷಯದ ಅರಿವು ಆಗುವದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮೊಳೆಯಿತು ? ಎಚ್ಚರಕನಸು ಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರು ತ್ತಿರುವವು. ಜ್ಞಾತೃವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿಯೂ ಚೇತನನಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ; ಜ್ಞೇಯವು 'ಇದು' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಭೂತಜ್ಞಾನ ವಿಂದ ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಾಗಿಯೂ ಜಡವಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಇವರಡೂ ಅತ್ಯಂತಭಿನ್ನಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಜ್ಞೇಯವು ಅರಿಯಬರುವದಲ್ಲ ! ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವದೊಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಇದ್ದರೂ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಅರಿಯಬರುವದೆಂಬುದರ ರಹಸ್ಯವೇನಿರ ಬಹುದು ? ಇದನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಷ್ಟುದೂರ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಬಗೆಹರಿಯುವಂತಿಲ್ಲ ; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ತತ್ತ್ವವಾಗಲಿ ಜ್ಞೇಯದ ತತ್ತ್ವವಾಗಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಕುಂಠಿತ ವಾಗಿಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಣ್ಣುಹಾಕಿ ದರೆ ಸಾಕು, ಈ ವಿಚಾರದ ತೊಂದರೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಯವಾಗಿಬಿಡುವವು. ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯ ಗಳು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಭಿನ್ನಸ್ವಭಾವದವುಗಳಾಗಿ ತೋರಿಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೆರಡೂ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿದ್ರೆ ಯನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳೆರಡೂ ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದ ಎರಡು ರೂಪಭೇದಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪವಾದ

ಒಂದೇ ನದಿಯ ಎರಡು ಸೀಳುತೊರೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳಿರಡೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗಮವಾಗಿಯೇ ತೀರಬೇಕೆಂದು ನಮಗಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸಂಗಮವಾಗಿರುವದು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವೆಂಬ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳ, ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ನಾವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು', 'ಅರಿವು' - ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಬರಿಯಿರವೂ, ಬರಿಯರಿವೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬರಿಯರಿವಿನ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಾವು ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು', 'ಮಿಕ್ಕದ್ದು'- ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವದು ; ಇದರ ಬಲದಿಂದಲೇ ನಾವು 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಎಚ್ಚತ್ತ ಬಳಿಕ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತರಾಗಿರುವದು.

೧೨೭. ನಿದ್ರೆಯ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬುದಿಲ್ಲ :

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಗಳು ಒಂದಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಗಳೂ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು', 'ನನ್ನ ಜ್ಞಾನ'- ಎಂಬ ವಿಂಗಡವುಂಟು. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಂಗಡವೂ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯರಿವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಯಾರದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ದೀಪವೂ ಅದರ ಬೆಳಕೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲದಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅರಿವೂ ನಾವೂ ಬೇರೆಯಾಗದೆ ಇರುತ್ತೇವೆ, ನಾವೇ ಅರಿವಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ವಿಭಾಗವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡೀತು ? ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ 'ನಾನು ಇಷ್ಟು ಕಾಲ ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು, ಆಗ ನನಗೆ ಯಾವದೊಂದರ ಅರಿವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವದುಂಟು. ಆದಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷವು ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದು, 'ನೀನು', 'ಅವರು', 'ಪ್ರಪಂಚ' - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಾಳುವದಾಗಿದೆ. 'ನೀನು', 'ಮತ್ತೊಬ್ಬರು' ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ 'ನಾನು' ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಕನಸಿನ 'ನಾನು' ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಈ ಎರಡು ನಾನುಗಳೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಬಿಡಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನೂ ಇಡಲಾರವು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಕನಸಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವು ; ನಾವು

ಗಾಢವಾಗಿ ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವೆವೆಂದಾಗಲಿ ಕನಸುಕಾಣು ತ್ತಿರುವೆವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ನಾನಾಗಲಿ ಕನಸಿನ ನಾನಾಗಲಿ ನಿದ್ರೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಇಳಿಯಬೇಕು ? ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಘಟನೆಯು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ 'ನಾನು ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆನು' ಎನ್ನುತ್ತೇವಲ್ಲ ! ಇದು ಹೇಗೆ ಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ (೮೩) ನಾವು ಕೊಟ್ಟೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲಾ ಇರವಿನ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದಿಂದಲೇ ನಾವು ಅಲ್ಲಿರುವೆವು. ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ (ಮಂ.) 'ಏಕೀಭೂತಃ' (ಎಲ್ಲಾ ಇರವೂ ಒಂದಾದವನು), 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಃ' (ಅರಿವುಗಳ ಗಟ್ಟಿಯು) - ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ನಿದ್ರೆಯ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು' ಎಂದೇ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ನಿದ್ರೆಯ ಬರಿಯರಿವು ನಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಿರುಳಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ಆ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದೂ ಏಕೀಭೂತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮರೆತು ಕೆಲವರು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬುದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಠಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ 'ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ನಿದ್ರೆ ಮಾಡಿದೆನು' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶದಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಇತ್ತೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಮಾಡುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇತ್ತೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? 'ಅದೂ ಆಗಲಿ' ಎನ್ನುವದು ಎಚ್ಚರದ ತರ್ಕದ ಅಭಿಮಾನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವಾಗುವ ದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತೆ ಭಾವಿಸುವದೂ ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಭೂತಾನುಭವವೆಂದೆಣಿಸಿಕೊಂಡು ಈಗ ಆಗುವ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ನಿದ್ರೆಯ ನೆನಪೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭಾವನೆಯು ಪೂರ್ಣಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ (೧೨೦)ಕನಸಿನ ನೆನಪಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸಮಾನನಾಗಿರು ವನೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷವುಂಟು.

ಅದೇನೆಂದರೆ : ಕನಸಿನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದ ಕನಸಿನವಸ್ತುವೂ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಹಾಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ವಿಷಯಗಳ ಅಥವಾ ಅರಿವುಗಳ ವಿಂಗಡಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥದ್ದೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆಂದಾಗಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ ವೆಂದಾಗಲಿ, ಕೊನೆಗೆ 'ನಾನು, ಇದು' ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಯಾಗಲಿ, ವಿಶೇಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ''ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂಥ ಬಿಡಿಯರಿವು ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದವು ನಡುವೆ ಬಂದಿರು ವದಿಲ್ಲ, ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ವೇನು ?'' (ಬೃ. ವಾ. ೧-೪-೩೦೦) ಈ ವಾರ್ತಿಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : 'ತಾನು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನೆನಪಿನಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಈಗ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿರಬೇಕು ; ಆ ಅನುಭವದಿಂದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗಿರಬೇಕು, ಆಮೇಲೆ ಆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೆನಪಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಸವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವವು ಹೇಗಾದೀತು ? ಆದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ತಾನೆ ಎಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಗಬೇಕು ? ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಅದರ ಅನುಭವವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಆಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಈವರೆಗೆ ಏನೂ ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದೆನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವಾಗುವದರಿಂದ ಆಗ ಜೀವ (ನಾನು), ಕಾಲ, ಅಜ್ಞಾನ - ಇವು ಮೂರೂ ಇದ್ದವು - ಎಂದು ಮಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಈಚಿನ ಕೆಲವು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಯಾವಯಾವ ಜ್ಞಾನದಂಶಗಳು ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಿರು ವದೇ ಕಾರಣ. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ ಆಗ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲವೂ ಅರಿವು, ಮರವೆಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ - ಎಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪೀತು ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಅರಿವು, ಮರವೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯಾನು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕಲ್ಪವೇ 'ನಾನು

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನೆನಪಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ. ಪಾ. ೧-೪-೬೧೧) ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ನಿಶ್ಚಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನಿಲ್ಲ, ನೀನಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ, ನಾನು ನೀನು ಮತ್ತೊಂದೆಂಬ ಸವಿಕಲ್ಪವಾದ ಅರಿವಿಲ್ಲ ; ಇವು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಅರಿಯುವ, ಇವೆಲ್ಲದರ ತಿರುಳಾಗಿರುವ, ಬರಿಯರಿವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

೧೨೮. ಬರಿಯರಿವಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ :

'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬರಿಯರಿವು' ಎಂದು ಇದುವರೆಗೂ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯರಿವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಅದು. ಅದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆ. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಗರದ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಸಣ್ಣ ದೋಣಿಗಳಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿ ; ಈ ದೋಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಜನರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿರುವ ದೋಣಿಯಿಲ್ಲದ ನೀರಿನ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ 'ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಣಿಯೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಅಪಾರವಾದ ಬರಿಯರಿವೆಂಬ ಸಾಗರದ ಮೇಲೆ ಓಡಾಡುವ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆಂಬ ದೋಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ನಾವು 'ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಏನೂ ಅರಿಯದ ಅವಸ್ಥೆ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ದೋಣಿಗಳ ಕೆಳಗೂ ಅದೇ ಸಾಗರವೇ ಇರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೂ ಬರಿಯರಿವೇ ತಳದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ದೋಣಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಮರದ ದೋಣಿಗಳು ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ಇರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ತಾವೇ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಆಗಿದ್ದು ಬರಿಯರಿವಿನ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವುಗಳನ್ನು ಮಂಜಿನಿಂದಾಗಿರುವ ದೋಣಿಗಳೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ 'ಎಚ್ಚರ', 'ಕನಸು' - ಎಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎರಡಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲ ; ಯಾವದೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಸುವದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನೀರಿನ ಗುಳ್ಳೆಗಳೆಲ್ಲ ನೀರೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬವು ಕೆಳಗೂ ಮೇಲೂ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಬರಿಯರಿವನ್ನೇ ನಾವು ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವೆವು. ಪರಮಾರ್ಥದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಲಿ ಕನಸಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ತೆರೆಯಿಲ್ಲದ ದಡವಿಲ್ಲದ ಅದ್ವಿತೀಯಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಸಾಗರವೇ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥವಾದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆತ್ಮ' ಎಂದಿದೆ. 'ನಾಲ್ಕನೆಯವನು' ಎಂದರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸೋಂಕು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದವನು ಎಂದರ್ಥ.

೧೨೯. ಬರಿಯರಿವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಣತರ್ಕ :

ಬರಿಯರಿವು ಎಂದರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ವಿಷಯವೂ ಆಶ್ರಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಅರಿವೆಂದರ್ಥ. ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಅರಿವು ಇರುವದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ಅರಿವನ್ನು ನಾವು ಯಾರೂ ಎಂದೂ ಕಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ ; 'ಇರವು', 'ಅರಿವು' - ಎರಡೂ ಸಂಬಂಧವಾಚಕಶಬ್ದಗಳು ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡುವದಾದೀತೆ ? ವಿಷಯಿಯಾದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ತನಗೆ ತಾನೇ ಇರಬಲ್ಲ ಇರವು ಹೇಗೆ ಅಸಂಭಾವನೀಯವೋ, ಇರವುಳ್ಳ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದ ಅರಿವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಹಾಗೇ ಅಸಂಭಾವಿತವು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅರಿವಾದಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಇಂಥ ಅರಿವು' ಎಂಬ ಒಂದು ಧರ್ಮವಿರಲೇಬೇಕು. ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ದೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮವನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಯೇ ತೀರಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಅರಿವು', 'ಇರವು' - ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ ವಿಷಯವಾಗಲಿ ಆಶ್ರಯವಾಗಲಿ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅರಿವೆಂಬುದೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆ - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕುತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುವದುಂಟು.

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ದೋಷದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾದ ತರ್ಕವೆಂಬು ದನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಈವರೆಗೆ ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವಿನ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಇರುವಾಗ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕುತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯವೇ ಫಲವು. ಇದರಂತೆ ಸಮಾಧಿ, ಮೂರ್ಛೆ, ಮದ - ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬರಿಯರಿವಿನ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತವರನ್ನು 'ನಿಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರಿ' ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಆಗ ತಮಗೆ ಏನೊಂದೂ ಗೋಚರವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಧಿ, ಮೂರ್ಛೆ - ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ನಿದ್ರೆಯೊಂದೇ ಸಾಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆ ಎರಡರ ಗೋಜು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬೇಡ. ಅವುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಲಾಭ ಅಥವಾ ಹಾನಿಯೂ

ಇದುವಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯು ಅನುಭವವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪಡಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಷಯವಾಗಲಿ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಾನುಭವವಿತ್ತೆಂದೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಬರಿಯರಿವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು. ಹೀಗೆ ಅನುಭವದಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಸರಿಯಾಗ ಲಾರದು. ಬರಿಯರಿವನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲೂ ಕಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನರಿಯದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರಿಯರಿವೆಂಬುದು ವಿಷಯವಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವಯಾವದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಯಾವದೂ ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಯಾವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವೋ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಿಜವಾದ ಬರಿಯರಿವು. ಹಿಂದಿನ ರಘುಳುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಗಟ್ಟಿರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳು. ಆ ತೋರಿಕೆಗಳ ನಿಜವೂ ಬರಿಯರಿವೇ ಆಗಿರು ತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬರಿಯರಿವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವಾಗ, ಬರಿಯರಿವೇ ನಾವಾಗಿರುವಾಗ, ಬರಿಯರಿವನ್ನು ನಾವು ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡದೆ ಇದ್ದರೆತಾನೆ ದೋಷ ವೇನು ? ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬರಿಯರಿವು ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಬರಿಯರಿವೆಂಬುದು ವಿಷಯವೇ ಆಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯರಿವು ವಿಷಯವಲ್ಲ ವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿಗೆ ಅದು ವಿಷಯಿಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವು ಎಲ್ಲಿ ಬಂದೀತು ? ಬರಿಯರಿವೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಸಾಕ್ಷ್ಯ - ಎಂಬ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವದಾದರೂ ಆಗಲೂ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಂತೂ ಸಾಕ್ಷಿಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯ ವಿಷಯಿವಿಭಾಗದ ಸೋಂಕನ್ನೇ ಅರಿಯದ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು 'ಗಾಢನಿದ್ರೆ' ಎಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರು.

೧೩೦. ಬರಿಯರಿವು ಸವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ, ಗುಣ, ಆಕಾರ - ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಇಲ್ಲ :

ಬರಿಯರಿವು ಕಾಲ, ದೇಶ, ನಿಮಿತ್ತ, ನಾನು, ನೀನು, ವಿಷಯ, ವಿಷಯಿ - ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಸವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ

ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿವಿಭಾಗ ವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯರಿವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವದೆಂದೂ ಯಾರು ಭಾವಿಸುವರೋ ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಅದು ಸವಿಕಾರ ವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಅದು ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲದೇಶಗಳಿಲ್ಲದ, ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ತಿರುಳೇ ಆಗಿರುವ, ಬರಿಯರಿವು ವಿಕಾರವಾಗುವದೆಂದರೇನು ? ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ಅವಯವಗಳೂ ಇಲ್ಲ ; ಅದು ವಿಕಾರ ವಾಗುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಬರಿಯರಿವೇ 'ನಿದ್ರೆ', 'ಕನಸು', 'ಎಚ್ಚರ' - ಎಂಬ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅದು ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ರೂಪ ದಿಂದ ವಿಕಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ಯಾವ ವಿಕಾರಹೇತುವೂ ಇರು ವದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ವಿಕಾರಗೊಳಿಸಬಲ್ಲದ್ದಾದ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವಂತೂ ಇರು ವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸಜಾತೀಯ, ವಿಜಾತೀಯ, ಸ್ವಗತ - ಎಂಬ ಮೂರುವಿಧದ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಖಂಡಚಿನ್ಮಾತ್ರವು ಸವಿಕಾರವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಕೂಡ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂದೇ ಕರೆಯ ಬೇಕಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ತೋರಿಸದೆ ಹಾಗೇ ಇರುವವು - ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ನಿರ್ವಿಕಾರ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. 'ಈ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣು ಒಂದು ತಿಂಗಳಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಕೆಡದೆ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿರುತ್ತವೆ ; ಆದರೂ ಅದು ಒಂದು ತಿಂಗಳು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವು ನಿರ್ವಿಕಾರವು ಕೂಡ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಹೊರಗೂ ಯಾವ ವಿಕಾರನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಈಗ ತಾನೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಿಕಾರವುಳ್ಳದ್ದು, ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದ್ದು - ಎಂಬುದು ಯಾವ ವಿಷಯದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಾದ ವಿಭಾಗವೋ ಆ ವಿಷಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುವದು ಈ ಬರಿಯರಿವು , ಇನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ವಿಕಾರ, ವಿಕಾರಿ, ವಿಕಾರಹೇತುವಾದ ಕಾಲಾದಿಗಳು - ಎಂಬ ವಿಷಯರಾಶಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನೊಳಗೇ ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹುದುಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಅದ್ವಿತೀಯರೂಪದಲ್ಲಿರುವದೇ ಬರಿಯರಿವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ

ಉಪಯೋಗಿಸುವ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಸವಿಕಾರ, ನಿರ್ವಿಕಾರ - ಎಂಬ ಎರಡುಶಬ್ದಗಳೂ ಬರಿಯರಿವಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದಲ್ಲ, ಅನೇಕವೂ ಅಲ್ಲ ; ಸಗುಣವಲ್ಲ, ನಿರ್ಗುಣವೂ ಅಲ್ಲ ; ಸಾಕಾರವಲ್ಲ, ನಿರಾಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ ; ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿಷಯದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಷಯ ವಿಷಯವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯರಿವಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

೧೩೧. ಬರಿಯರಿವಿನ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶಂಕೆ :

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಬರಿಯರಿವನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು (೧೨೮) ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡಂಶಗಳು ಅಡಗಿರುತ್ತವೆ ; (೧) ಇರುವದೆಲ್ಲ ಬರಿಯರಿವೇ ; ಆದರೆ ಜನರು ಅದನ್ನು ಅರಿಯರು. (೨) ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿಯದಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ **ಬರಿಯರಿವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದು, ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು** - ಎಂಬ ಎರಡಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಬರಿಯರಿವನ್ನು **ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿಯುವದು** ಎಂದರೇನು ? ಜನರು ಬರಿಯರಿವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಅದನ್ನು ಅರಿಯದಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದರೆ ಅದೂ ತಿಳಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಆಗ ಬರಿಯರಿವು ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಬರಿಯರಿವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುವದೆಂದು ಇದುವರೆಗೂ ಹೇಳಿ, ಈಗ ಅದನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯುಂಟೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಾಪರವಿರೋಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೇಗೋ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದೇ ಕೊನೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹುಟ್ಟಲಾರದೆಂದೂ ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಭರವಸೆಯಿದೆ ? ಇಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಜನರು ಬರಿಯರಿವನ್ನು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆಂಬ ಮಾತು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ.

೧೩.೨. ಅವಿದ್ಯೆಯ ರೂಪಭೇದಗಳು :

ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಉತ್ತರವನ್ನು

ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವೆವು. ತಿಳಿಯದಿರುವದು, ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು - ಇವೆರಡನ್ನೂ **ಅವಿದ್ಯೆ**ಯೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಹಾಗೊ, ಹೀಗೊ' ? - ಎಂದು **ಸಂಶಯ**ಪಡುವದು, 'ಹೀಗೆ ಇದ್ದೀತು' - ಎಂದು ತರ್ಕಿಸುವ **ಸಂಭಾವನೆ**, 'ಹೀಗಿರಲಾರದು' ಎಂದು ತರ್ಕಿಸುವ **ಅಸಂಭಾವನೆ** - ಇವುಗಳೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರ ರೂಪಭೇದಗಳೇ ; ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದೆಂಬ **ವಿಪರೀತಭಾವನೆ**ಯೂ ತಿಳಿಯದಿರುವದರ ರೂಪಭೇದವೇ (ಬೃ. ವಾ. ೧-೪-೩೮೬, ೪೪೦). ಆದ್ದರಿಂದ **ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವದು ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯೆ**ಯನ್ನೇ ಮೊದಲು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. ತಿಳಿಯದಿರುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನಾವು ಮೊದಲು ಮಕ್ಕಳಾಗಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಯಸ್ಸು ಆದಹಾಗೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವೆವು. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಪಂಡಿತರೂ ಕಲಾವಿದರೂ ಆದವರಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಿಳಿದಿರುವ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತಿಳಿಯದ ಅಂಶಗಳೇ ಬಹಳವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅತ್ಯುಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ''ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅನಂತವಾಗಿದೆ, ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು ಬಹಳವಾಗಿದೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಿರುವ ಕಾಲವು ಸ್ವಲ್ಪ, ಅದಕ್ಕಿರುವ ಎಡರುಗಳೂ ಬಹಳ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದು ಸಾರವಾದದ್ದೋ ಅದನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು'' ಎಂಬ **ಸುಭಾಷಿತ**ದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಯದಿರುವದು ಅಪಾರವೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ತರ್ಕವನ್ನು ಮೀರಿರುವಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ ; ಭೌತಿಕದ್ರವ್ಯ, ಮನಸ್ಸು, ಶಕ್ತಿ, ಅರಿವು, ಕಾಲ, ದೇಶ, ನಿಮಿತ್ತ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಪಂಡಿತರಾದವರು ಎಷ್ಟು ಹೊಡೆದಾಡಿದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೋಚಿದಂತೆಯೇ ಅವುಗಳಿವೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳಿದಿರುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬರಿಯರಿವು' ಎಂದರೇನು ? - ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಬಹು ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಬಗೆಹರಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅರಿವು, ನಿಮ್ಮ ಅರಿವು - ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಇಂಥ ಧರ್ಮದ ಅರಿವು - ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಾರದೆ 'ಅರಿವು' ಎಂದು

ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಬರಿಯರಿವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯರು. ಹೀಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿಯರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದು ಎಂಬುದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧವಟ್ಟಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವು.

ಇನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯ ರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವೆವು. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗುತ್ತಿರುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು, ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು, ಪಟಿಕಾರವನ್ನು ಸಕ್ಕರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು - ಮುಂತಾದವು ದಿನದಿನವೂ ನಮ್ಮ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇರುವವು. ನಮಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂದ ಶಬ್ದಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯು ಆ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಇಂಥ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಹೊರತು ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬಣ್ಣ, ಇಂಥ ವಾಸನೆ, ಇಂಥ ಆಹಾರ, ಇಂಥ ರುಚಿ - ಇದ್ದರೆ ದ್ರಾಕ್ಷಿಯು ಹಣ್ಣೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವನ ಬುದ್ಧಿಯು ದೂರದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಇದು ದ್ರಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬುದ್ಧಿಯು ಚಿತ್ರದ ದ್ರಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ನಿಜವಾದ ದ್ರಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ದುಂಟು. ದುರ್ಯೋಧನನು ಧರ್ಮರಾಯನ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಲಿಲ್ಲದ ಕಡೆ ಬಾಗಿಲಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ಇದ್ದ ಕಡೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೆಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು, ನೀರಿದ್ದ ಕಡೆ ನೆಲವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದು, ಬರಿಯ ನೆಲವನ್ನೇ ನೀರೆಂದೆಣಿಸಿ ಮೋಸಹೋದದ್ದು - ಇವೆಲ್ಲ ಈ ಬಗೆಯ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿನ ದೋಷದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನನ್ನೇ ಇಬ್ಬರು ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಚಂದ್ರರೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೂ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳೇ.

ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬರಿಯರಿವು ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಅದನ್ನು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಅಥವಾ ಕನಸೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವದೇ ನಿದ್ರೆಯು. ಇದನ್ನು

ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು ಇದರ ಜೊತಗೆ ತಾನು, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು, ನಿಜ, ಸುಳ್ಳು - ಎಂದು ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ವಿಚ್ಚೇರಕನಸುಗಳು , ಇದನ್ನು ಕಾರ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯೆನ್ನಬಹುದು.(ಗೌ. ಕಾ. ೧-೧೧) ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದು ಒಂದು ಬರಿಯ ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನರ್ಥಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅದೇ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಾಗ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಅನರ್ಥಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬರಿಯರಿವಿನ ಮತ್ತು ಬರಿಯಿರವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥ-ದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ; ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಪರ ಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವದೆಂದೂ ಭಾವಿಸುವದು ; ನಾನು ಅದರೊಳಗೆ ಬಹು ಅಲ್ಪನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲಮಾತ್ರವೇ ಇರುವೆನೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವದು ; ತನ್ನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಕೃಶವಾಗುವದು, ಸಾವು - ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹಾಕುವದು - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಕಾರ್ಯಾವಿದ್ಯೆಯಾದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ವಿಲಾಸಗಳೇ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೩೩. ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ :

ಈಗ ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವೆವು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನಾದರೂ ಅರಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗಿರುವದು ಕಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಜನರಿಗೆ ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿಯದಿರುವದೇ ಸ್ವಭಾವವು ; ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ವಿಚಾರದಿಂದಲೂ ಪರರ ಉಪದೇಶದಿಂದಲೂ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವ ಒಂದು ಹೊಸವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದಕ್ಕ ಅದು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ವಿಷಯವು ಜನರಿಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು

ಜನರಿಗಿಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು' ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನರಿಯದಾತನು ಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. 'ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನಾದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು' ? ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿರುವಾಗ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನು ನಾನು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ? ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಯಾವಾಗಿನಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು 'ನಾನು ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪನು' ಎಂಬುದು ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ ; ಶರೀರಾದಿವಂತನೇ ನಾನು' ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬ ದುರ್ಭಾವನೆಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯರಿವಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬಂದಮೇಲೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ 'ಅವಿದ್ಯೆಯು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದೇ ನಿಶ್ಚಯ ವಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (ನೈ. ಸಿ. ೩-೧೧೬) ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವೆಂದು ಮೇಲೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತನಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತನ್ನದೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡವನೇ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಬರಿಯರಿವು ತಾನು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯುಂಟಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಜನರು ನಾವು ಈವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಆಗ ನಾನು ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರಿಯ ಕುತರ್ಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ತರ್ಕಪ್ರಧಾನರಾಗಿರುವ ಈಚಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವ ಮುಸುಕು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂತಲೂ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದೆಂತಲೂ ಅದರಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದು, ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ - ಎಂಬ ರೂಪದ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚವೂ ಉಂಟಾಗಿರುವ ವೆಂತಲೂ ಅದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದೆಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ವಿಷಯದ

ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಭಾವರೂಪವಾದ ಕಾರಣವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅಂಥ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಹುಟ್ಟಿತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆಂದೂ ತಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ತಪ್ಪು ತರ್ಕದ ಪೋಷಣೆಗಾಗಿ ಈ ವಾದಿಗಳು ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಪಂಚವು ಪರಮಾರ್ಥದ ಜೊತೆಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ವಿವರ್ತವೇ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣದ ಬಯಕೆಯೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚವು ಭಾವಾಭಾವಗಳ ಒಟ್ಟಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಭಾವವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾವರೂಪವಾದ ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕಿಸುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ದೇಶಕಾಲಗಳೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚದೊಡನೆಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವದು ಅತಿವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೆಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವರಷ್ಟೆ ? ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವನೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂಬ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಕಾರಣವುಂಟೆಂದು ಹೇಳುವದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವನೆಯ ಸ್ವರೂಪವಿವೇಕವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[1] ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರು ವಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ವಿಚಾರವು ಅನುಭವಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ವಿಷಯವನ್ನು 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸ ಅಥವಾ ಶಂಕರಹೃದಯ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ

1. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಗಳು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋಗುವವರೆಗೂ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಸುಷುಪ್ತಿ ಪ್ರಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಜರೂಪದಿಂದ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿರೂಪದಿಂದ ಹುದುಗಿ ಕೊಂಡಿರುವವೆಂದೇ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅಜ್ಞರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಮರೂಪ ಬೀಜವನ್ನು ಮಾಯೆ, ಬೀಜ, ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳು ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ಮೂಲಾ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾಯಾವಿದ್ಯೈಕ್ಯವಾದವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಗೀ. ಭಾ. ೧೩-೨೬, ಸೂ. ಭಾ. ೨-೧-೧೪ ಇವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಶಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಕನ್ನಡಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೇ ಕೈಬಿಡುವೆವು.

೧೩೪. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ :

ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯದಿದ್ದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈಗ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಎಷ್ಟೋ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯೆವು ; ಆದರೂ ಅವನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಅದೇನೋ ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು' ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ವಿಷಯಗಳ ವಿಭಾಗದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ? - ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಹಿಂದಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯಂತೆಯೇ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದೆಂಬುದೂ ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದು ಮೊದಲು, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಮೇಲೆ - ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲೇನೂ ನಾವು ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತವರಿಗೆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅರಿಯದವರಿಗೇ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರಿಯದೆ ಇರುವದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದನ್ನು ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆದಿರುತ್ತೇವೆ 'ಹಾಲು ದ್ರವವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನಿರುವ ಪಾತ್ರೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ' - ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ರವವಸ್ತುವಾದದ್ದು ಮೊದಲು, ಅದಕ್ಕೆ ತಾನಿರುವ ಪಾತ್ರೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಸ್ವಭಾವವು ಬಂದದ್ದು ಆಮೇಲೆ - ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಇದರಂತೆಯೇ 'ಅರಿಯದ್ದರಿಂದಲೇ ತಪ್ಪು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮಿತ್ತನೈಮಿತ್ತಿಕಭಾವವನ್ನೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಅರಿಯದ ಇದ್ದರೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ತೀರುವರು ಎಂದೇನೂ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜನರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡು ಅವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವವಿದೆ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಿಷಯವಿಚಾರವನ್ನು

ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಇರುವಂತೆ ಎಂದಿಗೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ವಿಭಾಗವೂ ಭೇದವೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದ. ಇದೇ ಅವಿದ್ಯೆ.[1] ಆದರೆ ಅದೇ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಭಾವವಿದ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸುವ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ಸಚ್ಚಿದ್ರೂಪವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ವಿದ್ಯೆ. ಇದೂ ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗಲೇ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ - ಮುಂತಾದವು ತೋರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುವಾಗ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದಷ್ಟೆ ? ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕುವದಕ್ಕೂ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ನಮ್ಮದೆಂದೇ ಬಗೆಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೋ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಆಮೇಲೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಬಹುದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸೋಣ ; ಆದರೆ ಆಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಕಾರಣಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕುತರ್ಕದೂಷಿತವಾದದ್ದೆಂದು ಹಿಂದೆ (೧೩೩) ಹೇಳಿದ್ದು.

೧೩೫. ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಸಾಧ್ಯ :

ಬರಿಯರಿವನ್ನು ನರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಅದನ್ನು

1. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ಕುರಿತ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅರಿತಮೇಲೆ ನಾಶವಾಗುವ 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯು 'ಈವರೆಗೆ ನನಗೆ ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ; ಈಗ ಅರಿತುಕೊಂಡೆನು' ಎಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಅದನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪದಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರ ಫಲವು. ಈ ಆತ್ಮವಿಷಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಾಗಲಿ ಅಂತವಾಗಲಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಆದಬಳಿಕ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗುತ್ತದೆ.

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದು ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ ! ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ (೧೩೧) ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ವನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವೆವು. ಬರಿಯರಿವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಅರಿಯತಕ್ಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ ಅರಿಯಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ (ಗೀ. ಭಾ. ೨-೧೬). ಆದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಹಾವಳಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ತನಗೆ ದೂರವಾದಂತೆ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತನ್ನ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ದೃಢವಾದ ಭಾವನೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿರುವದು ನಿಜ, ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯರಿವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅವನನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಒಂದು ಅರಮನೆಯೊಳಗೆ ತಿರುಗಾಡಿಸಿದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಆಗಬೇಕು ? ಅದರಂತೆ ಅವಿದ್ಯಾಬದ್ಧವಾದ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದವನು ನಿದ್ರೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪವನ್ನೇ ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವನಿಗೆ ಆ ವಿಷಯವು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದು. ನೆಲದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನರಿಯದವರು ಚಿನ್ನದ ಗನಿಯಮೇಲೆಯೇ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನೆಲದೊಳಗೆ ಚಿನ್ನವಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೋ ಹಾಗೆ ತಾವು ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವಿನ ಅಮೃತದಲ್ಲಿಯೇ ತಾವು ಅದ್ದಿಮುಳುಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಛಾಂ. ೮-೩-೨). ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಅತ್ಯವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇಂಥ ಅರಿವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬು ದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತೇವೆ.

ಎಚ್ಚರದರಿವಿಗೆ ಬರಿಯರಿವು ವಿಷಯವಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಬದಲಾಯಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಇಂಥ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಈಗ ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಬರಿಯರಿವನ್ನು ಅತ್ತಿಟ್ಟು ಎಚ್ಚರದರಿವಿನ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ. ಈ

ಅರಿವಿಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕದ ಅರಿವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಉಂಟಾಗುವದಷ್ಟೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕವೇನೋ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಯವೊ ? ಅದು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಮುಕ್ಕಾಗಿದೆಯೆ ? ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದರೆ ಈ ಕೂಡಲೆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಳಪವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕೆಂದರೆ ಅದರ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ದವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ಅರಿವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣವು ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು ಯಾವ ವಿಷಯದಿಂದ ? ತನ್ನಿಂದಲೇ. ಈಗ ತಾನೇ ವಿಷಯಿಯೂ ಆಗಿ ತಾನೇ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯಿಯಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಿದೆ, ವಿಷಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುಸ್ತಕಾಕಾರವಾದ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜವಾದದ್ದೋ ಅಂತಃಕರಣಾಕಾರಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೇ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದರಿವಿಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಿಷಯವು ಇದ್ದೇ ತೀರಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನಾದರೂ ವಿಷಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಮುಖವಾಗಿರುವದೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಧಕರಲ್ಲದವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ತಾವೇ ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಹುಕಾಲ ನಿಲ್ಲುವದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯೇ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಹೀಗೆ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವದರಿಂದ ಸಮಾಧಿಯುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇದಂತಿರಲಿ, ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದರಿವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರಿಯರಿವನ್ನೇ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡೋಣ. ಈಗ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ? ಇದುವರೆಗೆ ಹಲವು ಬಾರಿ ನಾವು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗಿರುವದೆಂದು

ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಲ್ಲವೆ, ನಾವು ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗುವದು ? ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ : ಎಚ್ಚರದರಿವನ್ನು ಅರಿಯುವ ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಅದು ತಾನೇ ವಿಷಯಿಯಾಗಿಯೂ ತಾನೇ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರು ವಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದೆಂದರೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅರಿವಿಗೂ ತನ್ನ ವಿಷಯವು ಇರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಿಯರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದರೆ, ನಾವು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದರಿವು ತನ್ನ ವಿಷಯಿತ್ವ ವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಿಷಯಿತ್ವವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡರೆ ಕೂಡಲೆ ತಾನೇ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವನ್ನು ಮೀರಿದ ಬರಿಯರಿವಾಗಿಬಿಡು ತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಏಕೀಭೂತವಾದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಬರಿಯರಿವನ್ನಾಗಲಿ ಚಿಂತಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮರಕೀಟವು ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಭ್ರಮರವೇ ಆಗುವದೆಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ ; ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕೀಟವು ಬೇರೆ, ಭ್ರಮರವು ಬೇರೆ. ಹಾಗೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯಾಗುವ ದೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡಹೊರತು ಅದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು ಅಂಥ ಅಸಾಧ್ಯಕೃತಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದರಿವು ನಿಜವಾಗಿ ಈಗಲೂ ಬರಿಯರಿವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ವಿಷಯಿತ್ವವು ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಾದ ಬರಿಯ ಮಾಯಾರೂಪವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ನಾಮರೂಪಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬರಿಯರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕರಗುವದೆಂಬ ಅನುಭವದಿಂದ ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ **ಯಾವನು ಬರಿಯರಿವಿನ ರೂಪದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿ ಯುವದಕ್ಕೆ ಬಯಸುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಆಗ ಬರಿಯರಿವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಅವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಚಿಂತಿಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ತಾನೇ ವಿಷಯಿತ್ವ ವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಬರಿಯರಿವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ.** 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' (ಮುಂ. ೩-೨-೯). ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯರಿವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ ; ಹೀಗೆಂದದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ.

೧೩೬. ಪರಮಾರ್ಥದ ಅರಿವಿನ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ :

ಬರಿಯರಿವೇ ಎಲ್ಲದರ ರೂಪವನ್ನೂ ಧರಿಸಿ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ

ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಕೂಡ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರಿಯರಿವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ವಾ. ೨-೧-೧೭೪). ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಅರಿವು ಕೂಡ ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಾನು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದೇ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಅದರ ರೂಪವು ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಅರಿವಿನ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಪಡೆದಾಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಅರಿವೂ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬರಿಯರಿವೇ ಆಗಿದ್ದು ತನ್ನ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ಅರಿವೆಂದೇ ತೋರಿದರೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಆ ಅರಿವು, ಅರಿತೆನೆಂಬ ವಿಶೇಷವನ್ನೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿ ಅರಿಯುವವನು, ಅರಿವು, ಅರಿತ ವಿಷಯ - ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕರಗಿಸಿ ಬರಿಯರಿವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. (ಗೌ. ಕಾ. ೪-೧). ಆ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಗೌ. ಕಾ. ೧-೧೪) ಆಗ ಆ ಅರಿವು ಸರಿಯೊ, ತಪ್ಪೊ - ಎಂಬ ಸಂದೇಹವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅದು ಸುನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಅರಿವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೩೭. ಪರಮಾರ್ಥವು ಇರವುಅರಿವುಗಳ ರೂಪವಾಗಿರುವದಲ್ಲದೆ ಆನಂದ ರೂಪವೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಂಭಾವನೆ :

ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವೆವಾದರೂ ಇರವರಿವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಬರಿಯಿರವು ಬರಿಯರಿವು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದರವೂ ಪ್ರೇಮವೂ ಉಂಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರೂಪವು ಬರಿಯಿರವೂ ಬರಿಯರಿವೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಬರಿಯ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಾಗಲೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆಂಬಿಡದುಬಂದಿರುವ ಸುಖದ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೂ ಮನಃಪ್ರಸನ್ನತೆಯಿಂದಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ಇರವಿನ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸುಖದ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಅದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಇದರಿಂದಲೇ ಸಂಭಾವಿತವಾಗುವದಾದರೂ ಸುಖದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವದೂ

ಲಾಭದಾಯಕವಾಗದೆ ಇರದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುವದಾದರೆ ಅದರ ಅರಿವಿನಿಂದ ನಮಗೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ದೊರೆತಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸುವೆವು.

---

೫. ಸುಖದ ಪರಮಾರ್ಥ

''ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು. ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ, ಆನಂದದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬಾಳುತ್ತಿವೆ, ಆನಂದವನ್ನೇ ಕುರಿತು ತರಳಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲವೆ'' ? - ತೈ. ೩-೬.

(ಕ) ಆತ್ಮನೇ ಆನಂದವು

೧೩೮. ಆನಂದವಿಚಾರದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ :

ಇರವು, ಅರಿವು - ಈ ಎರಡುದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆನಂದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡು ವದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಇರವು, ಅರಿವು ಇವುಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ತೊಡಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಆ ವಿಚಾರದಿಂದ ತನಗೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವು ದೊರಕಲಾರದೆಂದು ಮೊದಲೇ ತೋರಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅವನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೊ, ಇಲ್ಲವೊ - ಹೇಳುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕುತೂಹಲದಿಂದಲಾಗಲಿ ಬೇಸರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಜನರು ಎಷ್ಟೋ ಆಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿನೋದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಗನೆ ಅವರಿಗೆ ರಾಗವೋ ದ್ವೇಷವೋ ಔದಾಸೀನ್ಯವೋ ಉಂಟಾಗುವದು ಖಂಡಿತ. ಕುತೂಹಲ ವನ್ನೋ, ಬೇಸರವನ್ನೋ ನೀಗಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಜನರು ಯಾವದಾದರೂ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕಿದ್ದರೆ ಕುತೂಹಲವು ಮುಗಿದಕೂಡಲೆ 'ಇಷ್ಟೇಯೆ' ? ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಸಾರವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬೇಸರವಂತೂ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಪರಿಹಾರ ವಾಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೆಲಸದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುತ್ತಿದ್ದಷ್ಟೂ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವದು. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಹೊಸಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡು ವದು, ಹೂದೋಟದಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವದು, ಚಂಡಾಟ, ಬೇಟೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿನೋದಗಳು - ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸತ್ಯತ್ವವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಾಕುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಗೊತ್ತಾದ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವದು ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದೇ ಉದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು

ಕೆಲವರು ಹೇಳುವಮಂತು. ಆದ ಂಥ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಯಾರು ? ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಇರುವದೇ ಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನುವವರು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೊಂದಿದ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಹುಮಂದಿಗೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಪಡೆಯುತಕ್ಕ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವುತಾನೆ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ತಂದುಕೊಟ್ಟೀತು ? - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವು ಬರಿಯ ತರ್ಕವಲ್ಲ, ಅದು ಅನುಭವಶಾಸ್ತ್ರವು. ಮಾನವಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯವು ಇದ್ದೀತೆಂದಾಗಲಿ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರೆಯತಕ್ಕ ಸಂಭವವೂ ಉಂಟೆಂದಾಗಲಿ ತರ್ಕದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರೂ ನಮಗೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಸಮಾಧಾನವೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದು. 'ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾನಂದವೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂಬುದಿದೆ ; ಅದು ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ' ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಿಚಾರದ ಪರಿಪೂರ್ತಿಗೂ ಸಪ್ರಯೋಜನತೆಗೂ ಆನಂದವಿಚಾರವು ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೩೯. ಸುಖದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ :

ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇರವೂ ಅರಿವೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಸುಖವೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇರವೂ ಅರಿವೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವಂತೆ ಸುಖವು ಯಾವಾಗಲೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಸುಂದರವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡರೆ, ಇಂಪಾದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, ಪರಿಮಳದ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಮೂಸಿದರೆ, ಸವಿಯಾದ ಆಹಾರವನ್ನು ತಿಂದರೆ, ಮೃದುವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೋಂಕಿದರೆ ಆಗ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಸುಖವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಅಥವಾ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ತಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಆಗಲೂ ಸುಖವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಅಂತೂ ಇರವರಿವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಸುಖವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಉಪಾಧಿಯ ನೆಪದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖವು ನಿಜ

ವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ದಿಂದ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದೆ ? ಇದನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಭೋಗಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮಗೆ ಸುಖವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭೋಗವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆನಂದವೂ ನಮ್ಮದೇ ಎನ್ನಬೇಕಾದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯಗಳೂ ನೆರವಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಭೋಗಿಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸ್ವಭಾವ, ಪರಿಮಾಣ - ಮುಂತಾದವು ಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ನಾವು ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖವಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳ ಭೋಗದಿಂದಲೇ ಸುಖವಾಗುವದೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿಚಾರಪರರಾದ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಜನರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ : ಹೊರಗಿನ ಉಪಾಧಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಶಬ್ದಾದಿಗಳೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಖವೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಕೃತರಿಗೆ ಶಬ್ದಾದಿವಿಷಯಸೇವನೆಯಿಂದಾಗುವ ಸುಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖವನ್ನು ಧೀಮಂತರಾದವರು ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವಿನೋದ ದಿಂದಲೂ ಕಲೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಂದಲೂ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ವಿಷಯಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂತೋಷ ವಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಾದಿಗಳಿಂದಾಗುವ ಶುದ್ಧಸಂತೋಷವು ಅವುಗಳಿಂದ ದೊರಕಲಾರದು - ಹೀಗೆಂಬುದು ಕೆಲವುಜನ ವಿಚಾರಪರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

೧೪೦. ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಸುಖದ ತಿರುಳು :

ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವೇ ಸುಖವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರು ತ್ತದೆ ; ಸುಖವು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಆಗುವದೆಂತಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಿರುವದೆ ? ಅದರಿಂದಲೇ ಸುಖವು ಬಂದು ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದು ಅವಶ್ಯ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರಿಶೀಲನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವದು ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭಕರ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಿಷ್ಟನ್ನೇ

ಈಗ ವಿಚಾರಿಸತೊಡಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಸುಖದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ (೧೯) ಭೋಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಇದನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗಭೋಗ್ಯಗಳೆಂಬ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯ ವಿಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರಿವಿಗೆ ಕಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವಂತೆಯೇ ಭೋಗಕ್ಕೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವೆವು ; ಅರಿವು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ ಭೋಗವೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ : ವಿಷಯವು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆಯೆ ? ಹಾಗೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯೇನು ? ವಿಷಯದಿಂದಲೇ ಸುಖವು ದೊರೆಯುವದು ನಿಜವಾದರೆ ಅದೇ ವಿಷಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕು, ಯಾವಾಗಲೂ ಸುಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಹೀಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಿಷಯವು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಸುಖಕರವಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅದು ದುಃಖಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಒಬ್ಬರಿಗೇ ಈಗ ಸುಖವಾಗಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದೇ ವಿಷಯದಿಂದ ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಷಯವು ನಿಯತವಾಗಿ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಹೀಗೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಸುಖವಾಗುವಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯದ ಗರಜನ್ನೇಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ.

ಈ ಗಂಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಬಹುದು. ವಿಷಯವು ಯಾವದೇ ಆಗಲಿ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಅದರಿಂದ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಸಿಹಿಯಾದ ಭಕ್ಷ್ಯಗಳು ಇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವನಿಗೆ ಹಾಗಲುಕಾಯಿಯ ಗೊಜ್ಜಿನಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಕ್ಕರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಹಿಯ ಭಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯವನಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸುಖವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಬಗೆಯ ಸುಖವು ಕಹಿಪದಾರ್ಥದಿಂದಲೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆ

ಇಬ್ಬರಿಗೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಆಹಾರವು ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವು ಸುಖ ಕಾರಕಗಳಾಗಿವೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದೇ ಪದಾರ್ಥದ ಸುಖಸಾಧನತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇತು ವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವದು ನಿಜವಾದರೆ ಒಂದು ತತ್ತ್ವವು ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದು ಅಂತಃಕರಣದ ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಪ್ರೀತಿಯ ಕಲಾಯವನ್ನು ಬಳಿದು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಗಳು ಸುಖಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆಯೆನ್ನು ವಾಗಲೂ ಅವನ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರೀತಿಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಸುಖಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತ ವಾಗಿದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಪ್ರೀತಿಯೂ ಏತಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ? ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸುಖವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಕಡೆ ಮನಸ್ಸು ಒಲಿಯುವದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯುಂಟಾದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸುಖವೇತಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗಬೇಕು ? ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸುಖವಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ, ಅದೇಕೆ ? ಈ ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವೇನು ?

೧೪೧. **ಸುಖದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವರ**

ಹಿಂದಿನ ಝುಳುಕಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸುಖದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ತೊಡರುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ ? ಈ ತೊಡರುಗಳಿಗೂ ಹಿಂದೆ (೯೧, ೯೨) ನಾವು ಅರಿವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಿರುವ ತೊಡರುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಕಟವಾದ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದೆಂಬುದು ವಾಚಕರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆಯದೆ ಇರಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅರಿವಿನ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥವೇ ಸುಖಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎಂಬುದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಡವೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅರಿವೆಂಬ ಗುಣವಿರುವದೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ನಾವು ಮೊದಲೇ (೯೭) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಅವರು ಸುಖವೆಂಬುದೂ ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನ ಗುಣವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಜಡನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಗುಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಆಯುಕ್ತವೋ ಹಾಗೆ

ಸುಖವು ಆತ್ಮನ ಗುಣವೆಂಬುದೂ ಆಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನಗುಣವುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿರುವಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಆನಂದಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದು ಆನಂದಗುಣವುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಗುಣಕ್ಕೂ ಆ ಹೆಸರಿನ ಗುಣಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲವೋ ಆನಂದವೆಂಬ ಗುಣಗುಣಿಗಳ ಪರಸ್ಪರಭೇದವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಇದು ಆನಂದವೆಂಬ ಅರಿವೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವರು ಎಚ್ಚರದನುಭವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಈ ಗುಣಗುಣಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೪೨. ಧರ್ಮಧರ್ಮಿರೂಪವಾಗಿರುವ ಸುಖವು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ :

ಇದಿರಲಿ, 'ನಾನು ಸುಖಿಯು' ಎಂಬೀ ಪ್ರಕಾರದ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿರೂಪವಾದ ಸುಖವಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೊ, ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸುಖವೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೊ ? - ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂದೆ (೯೬) ನಾವು ಇರವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಈ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಯ ಮೂಲವು ಇಡಿಯ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸುಖವು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಪ್ರಿಯವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದೇ ಸುಖದ ಗುರುತೆಂದಾದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸಿಕೊಂಡೇ ಮಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಹಣ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ರಾಜನೀತಿ, ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರ, ತತ್ತ್ವವಿಚಾರ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ? ತಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ ? (ಬೃ. ೪-೫-೬) ವಿಷಯಗಳು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬೇಕು ? ತನಗಾಗಿ, ತನ್ನವರಿಗಾಗಿ ಬೇಕಾದದ್ದು ಕೂಡ ತನಗಾಗಿಯೇ. ತನ್ನ ಹತ್ತಿರಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಕಲಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಬದುಕಿರುವವರೆಗೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶೇಷವಿದು. ತನ್ನನ್ನೇಕೆ ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕು ? 'ತನ್ನ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ' ಎಂದು ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನೇಕೆ

ರಕ್ಷಣೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ ಪ್ರಿಯವಾದದ್ದೇ ಸುಖದ ಮೂಲವೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೇವಲ್ಲವೆ ? ಇದರಿಂದ ತಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸುಖವು ನೆಲಸಿರುವದೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರೀತಿಯೇಕೆ ? ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಎಂದು ಯಾವಯಾವದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಶರೀರವೇ ತಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಶರೀರಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಶರೀರಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಣವು ಮೇಲೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಶರೀರದ ಸುಖವನ್ನು ಕೋರುವದು ? ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮನಸ್ಸು ಇನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಆತ್ಮನು, ಬುದ್ಧಿಯು ಅದಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನು. ಅಹಂಕಾರವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ 'ನಾನು', 'ನಾನು' - ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಇದನ್ನೇ ಎಚ್ಚರದ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರು ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಧರ್ಮಗಳಿರುವವು. ಇದನ್ನು ಮಾಡಿ ಇದನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಅಥವಾ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬ ಇಚ್ಛೆ, ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಫಲವನ್ನು ಪಡೆದು ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನನುಭವಿಸುವದು - ಇದಿಷ್ಟೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ಧರ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು **'ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವ'** ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಶಕ್ತಿಯೇ **'ಕರ್ತೃತ್ವವು'** ; ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಿ ಸುಖಪಡುವ ಅಥವಾ ದುಃಖಿಪಡುವ ಶಕ್ತಿಯೇ **'ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು'**. ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವ್ಯಾಪಾರವು ನಡೆದುಕೊಂಡುಹೋಗುವಂತೆ ವಿಷಯಗಳು, ಕರಣಗಳು, ಪ್ರಯತ್ನ, ಕರ್ಮ, ಭೋಗ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜೀವಿಸಿರುವವೇ ಹೊರತು ತಮತಮಗಾಗಿಯೇ ಜೀವಿಸಿಲ್ಲ. ನಾನು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವೇ ಮೊದಲನೆಯ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ ? **ಜ್ಞಾತೃತ್ವ**ವೆಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಧರ್ಮವು. ಜ್ಞಾತೃವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೯೬) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾತೃತ್ವವೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು

ಜ್ಞಾತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡು ತನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪ್ರಯತ್ನವು ನೆರವೇರಿದರೆ ಸುಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದೇ ವ್ಯವಹಾರವೆನಿಸುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ, ಕರ್ಮವು ಭೋಗಕ್ಕೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೇಲಿರುವ ವ್ಯವಹಾರದ ಶಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಜನರು ಸಂಸಾರವು ಸುಖಿಮಯವೆಂದು ಹಿಗ್ಗಿ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ನುಗ್ಗುವರು. ಹೆಚ್ಚೇನು ? ನಾನೆಂಬ ಭೋಕ್ತವಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಇಲ್ಲ ; ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಹೊಲದ ಕಣಕ್ಕೆ ಇದೇ ಮೇಟಿಯು ; ಇದರ ಸುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲವೂ ಸುತ್ತುತ್ತಲಿರುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಹಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಬಹುಸ್ವಲ್ಪ ಆಯಾಸದಿಂದ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಂಡು, ತನಗೆ ಬೇಕಾದವರನ್ನು ಹತ್ತಿರ ವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೇಡದವರನ್ನು ದೂರಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸಿ ಅಥವಾ ಅವಶ್ಯಬಿದ್ದರೆ ಹತ್ತ ಬಡಿದು ದುಃಖಿಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಸುಖಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಯಶೀಲರಾಗುವರೋ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಚತುರರೆಂದು ಜನರು ಎಣಿಸುವರು. ನಾನು ಎಂಬುದರಮೇಲೆ ಇಷ್ಟು ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಯು ಜನರಿಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಇದನ್ನೇ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೆ ? - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಾವು ತಿಳಿಸಿರುವ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೆ ನಾನು, ಭೋಗ, ಭೋಗ್ಯ - ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನೇ ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಭಿಮಾನವು ಆಗ ತಗ್ಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ನಾನೆಂಬುದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ನಾನಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಭೋಕ್ತೃವಾದ ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿನ ನಾನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಅದೇ ನಾನೆಂಬುದರ ಪರಮಾವಧಿಯು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೀತಿಯಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಸುಖದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು.

೧೪೩. ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥದ ತಿರುಳೇ ಆನಂದವು :

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ

ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಕಲಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆ. 'ನನ್ನದಿದು' ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಭೋಗವೂ ಭೋಗ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಭೋಗವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ನಾನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಭೋಕ್ತೃತ್ವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನಗೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾನೇ ಸುಖದ ಬುಗ್ಗೆ ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಮಗೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಆದರೂ ಇದು ನಿಜವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸುಖದ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆ ದುಃಖದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನಿದ್ದರೆ ಸರ್ವವೂ ಇದ್ದಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಸಂಸಾರವೆಲ್ಲ ದುಃಖಿಮಯವೆಂದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಎಣಿಸಿದರೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯವನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದದ್ದು ಈ ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇಡವೆನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಅದರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ನಾನು ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮೋಹವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಾನು ಎಂಬದರಲ್ಲಿದ್ದ ಸುಖವೂ ಇದರ ಮೂಲಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಕೊಂಡ ಸುಖವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ; ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ, ಸುಖದ ತಿರುಳು ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. **ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ** ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ - ಎಂಬ ಐದು ಬಗೆಯ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸುಳ್ಳು ಆತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ ನಿಜವಾದ ಸುಖದ ತಿರುಳಾದ ಆನಂದ ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮನೋಮಯನೆಂಬ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ; ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೆಂದರೆ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ; ಆನಂದಮಯನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಭೋಕ್ತನು - ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಆನಂದಮಯವನ್ನೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನೆಂಬ ಭೋಕ್ತನು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವೆಂಬುದೇ ತಲೆಯೆಂದೂ ಮೋದವು ಬಲಪಕ್ಕವೆಂದೂ ಪ್ರಮೋದವು ಎಡಪಕ್ಕವೆಂದೂ **ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ** ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಿಯವೇ ಅವನ ತಲೆಯು. ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹಿಗ್ಗನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮೋದಪ್ರಮೋದಗಳೇ ಅವನ ಪಕ್ಕಗಳು. ಅವನ ತಿರುಳು ಆನಂದರೂಪನಾದ **ಸಾಕ್ಷಿಯು** (ತೈ. ೨-೫). ಇದನ್ನು ಮನನಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ

ಇರಿವು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವಾಗಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಾನೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ.

(ಖ) ಆನಂದದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ

೧೪೪. ಆನಂದದ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತುಗಳು :

ಈ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರಿವಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತುಳಿದ ಹಾದಿಯನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ತುಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅದೇ ಜಾತಿಯ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ 'ಅರಿವು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ತೆಗೆದು 'ಆನಂದ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಬಿಡುವದೆನ್ನುವಷ್ಟು ನಿಕಟಸಂಬಂಧವು ಈ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಹುಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಾಚಕರು ಆಯಾ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಝಳುಕುಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಓದಿ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಈ ಕಿರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರಕಾಶದ ಕಿರಣಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನ್ವಯಿಸತಕ್ಕ ಸೂಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆನಂದವು ನಿರ್ಭೇದವೂ ನಿರ್ವಿಭಾಗವೂ ಆದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವು ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗವು ಹೇಗಾಯಿತು ? ಜನರಲ್ಲಿ ಸುಖವೂ ದುಃಖವೂ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಇರುವದೆಂದು ನಂಬಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಉಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಅಪಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತದೆ ? ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಯಾವ ಸುಖವೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳಿದ್ದಾಗಲೇ ಸುಖವಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೇಕೆ ಆಯಿತು ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸುಖವೂ ಇದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ ?- ಎಂಬುದೊಂದು ಶಂಕೆಯು ಅದ್ವಿತೀಯಾನಂದವಾದದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉಂಟಾಗುವದು ನಿಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇರವಿಗೂ ಅರಿವಿಗೂ ನಾವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ (೯೮) ಸುಖಕ್ಕೂ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸುಖವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನು

ಬಯಸದೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ ವಿಷಯಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗುವ ಸುಖವು ಅವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸುಖವು. ಕಲ್ಪಿತವಿಷಯಗಳಿಂದ ಕೂಡ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸುಖವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಸೂಯೆಯಿರುವ ಧನಿಕನಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಣವಿರುವದೇ ದುಃಖವಾಗಿರುವದು ; ಅಲಸನಾದವನಿಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ದೆಂಬುದೇ ದುಃಖವಾಗುವದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಬಡತನ, ಸಾಲ, ಬೇನ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸುಖವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಹೇಗೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳ ಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅವೂ ನಮ್ಮ ಸುಖವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿ ಯನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಧನವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದಂತಿರಲಿ, ಈ ರೀತಿಯ ತೋರಿಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಸುಖವು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇರವಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಾದಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿರುವದು ಪ್ರಾಚೀನಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

ದುಃಖವೆಂಬುದೇನು ? ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಜನರು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆ ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕಸುಖವನ್ನೇ ದುಃಖವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನೇ ಸುಖವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಹುದು, ತಲೆಯಮೇಲಿನ ಹೊರೆಯು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿದರೆ ಭಾರವು ತಪ್ಪಿದ್ದೇ ಸುಖವೆನ್ನುವದೂ ರೋಗಕ್ಕೆ ಮದ್ದನ್ನು ಕುಡಿದು ವಾಸಿಯಾದರೆ ತನಗೆ ಸುಖವಾಯಿತೆಂದು ಬಗೆಯುವದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಹೀಗೆ ನಾವು ದುಃಖವೆನ್ನುತ್ತಿರುವದು ಕೂಡ ನಿಜವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಅಂತಸ್ತಿನ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದುಃಖವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆಯಾದರೂ ವ್ಯವಹಾರ ದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಸುಖದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಳಗಿನ ಅಂತಸ್ತಿನ ಸುಖವನ್ನೇ ದುಃಖವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸುಖತಾರತಮ್ಯದಿಂದಲಾಗಲಿ ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗದಿಂದಲಾಗಲಿ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೧೪೫. ವ್ಯವಹಾರದ ಸುಖವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬರಿಯ ಸುಖವೇ

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಸುಖವೂ ಪರಮಾರ್ಥಸುಖವೇ

ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಸುಖವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ೧೪೦ ಅರಿವಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ (೯೯) ರೀತಿಯ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವು ಮಾಡುವ ಕರ್ಮದಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಯಾ ವಿಷಯವು ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಬಂದು ನಿಂತರೆ, ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯು ತನ್ನ ತಲೆಯ ಮುಸುಕನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನ ಆನಂದವು ಹೊರಸೂಸುತ್ತದೆ. ವಿಷಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡಿತೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿಷಯಸುಖವೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ತೈ. ಭಾ. ೨-೪, ೨-೮). ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಆನಂದವೆಂಬುದು ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೊರತು ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಧರ್ಮಿಯೂ ಅಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟು, ಹೊಂದು - ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ (೧೦೨) ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಸುಖವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವದು ನಿಜ ; ಆರೋಗ್ಯ, ಬಲ, ವಿದ್ಯೆ, ತಪಸ್ಸು, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ವೈರಾಗ್ಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಸುಖವೂ ಹೆಚ್ಚುವದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಖದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಮಾಣತಾರತಮ್ಯ ವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಆನಂದವೇ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊರತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು 'ಈತನೇ ಜೀವರನ್ನು ಆನಂದಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ' (ತೈ. ೨-೭), 'ಈ ಆನಂದದ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಬಾಳುತ್ತಿವೆ' (ಬೃ. ೪-೩-೩೨) ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಿದೆ.

೧೪೬. ಸುಖದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತಾರತಮ್ಯವು ಮಾಯಿಕ :

ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವು ಬೇರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ ಬೇರೆ ; ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿದೆ ; ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯ ಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಸುಖವಾಗುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಭಾಗವಿದೆ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆನಂದವು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ ? ಸುಖವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ - ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯೆಂಬ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಆನಂದವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಕಣ್ಣಿಗೆ ದುಃಖವು

ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖವೇ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಆಶಾವಾದಿಗಳಿಗೂ ಈ ವಾದಕ್ಕೂ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಆಕ್ಷೆ

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ (೧೦೩, ೧೦೪) ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲಾರವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸುಖವೂ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಷಯಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಅವುಗಳ ಪರಿಮಾಣದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗಭೋಗ್ಯವೆಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯಿಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ತ್ರಿಪುಟಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ನಂಬಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆ ತೋರಿಕೆಯ ತ್ರಿಪುಟಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ನಮಗೆ ತೋರಿಬರುವ ಸುಖದುಃಖಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅನಂದರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದು ಮೂಲವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿವಿಭಾಗವು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆನಂದವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ತೀರ್ಪಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ನಿರಾಶಾವಾದಿಯು ಕಲ್ಪಿಸುವ ದುಃಖವೆಂಬುದೂ ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸುಖವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖವೇ ಎಂಬ ಆಶಾವಾದವೇ ಯುಕ್ತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡದೆ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖವೆನ್ನುವದು ಮಾತ್ರ ಒಣತರ್ಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗೂ ಬಾಹ್ಯ ಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮತಭೇದವು ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದ ಶಮನವಾಗಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆಶಾವಾದಿಗಳಿಗೂ ನಿರಾಶಾವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಮತಭೇದವೂ ಬರಿಯ ತರ್ಕದಿಂದ ಕೊನೆಗಾಣಲಾರದು.

(ಗ) ಬರಿಯ ಆನಂದ

೧೪೭. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದ ಆತ್ಮನೇ :

ಬರಿನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರಂತೂ ಈ ಅಭಿ

ಸ್ಥಾಯುವು ಮುತ್ತಮ್ಮ, ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗಭೋಗ್ಯವೆಂಬ ತ್ರಿಪುಟಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವ್ದರಿಂದ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಸುಖವಿಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ (೧೦೫) ಅರಿವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದಂಥ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ಸುಖವೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಕರಣಗಳ ಭಾವದಿಂದುಂಟಾದ ದುಃಖದ ಅಭಾವ ಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಯೋಚಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಎಚ್ಚತ್ತ ಬಳಿಕ 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸುಖವಾಗಿದ್ದೆವು' ಎಂದೇ ನಮಗೆ ನಿದ್ರೆಯ ಪರಾಮರ್ಶಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಯಾವ ದುಃಖವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂದೇನೂ ಪರಾಮರ್ಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಆಗ ನಮಗೆ ಸುಖವಾಯಿತು - ಎಂಬ ನೆನಪೇನೂ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ' ! ಎಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು : ಅಲ್ಲಿ 'ನಾವು', 'ಸುಖ' - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವಿರಲಿಲ್ಲ, ಸುಖವು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮವಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ನಮಗೆ ಸುಖವಾಯಿತು' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವುಂಟಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಈಗ ನಮಗೆ ಸುಖವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವವೇನೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಸುಖಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಾನು, ನೀನು, ವಿಷಯ, ಸುಖ - ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವೆಲ್ಲವೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಸುಖರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆ ರೂಪವು ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸುಖವಾಗಿ' ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿರುವದು ಬರಿಯ ದುಃಖಾಭಾವವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಸುಖನಿದ್ರೆಗೆ ಹಾತುವರಿಯುತ್ತಿರುವದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವರೂಪವಾಗಿ ಸುಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ನಿದ್ರೆ ಬರಲೆಂದು ಶಯನಾಗಾರವನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವೆ ? ದೈವಾಯತ್ತವಾಗಿ ನಿದ್ರೆ ಬಾರದೆ ಇರುವವನ ಅಮಂಗಳವಾದ ಮುಖವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನ ಪ್ರಸನ್ನವಾದ ಮುಖಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ಕೂಡಲೆ ನಿದ್ರೆಯ ಸುಖದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿ, ಧನಸಂಪತ್ತು, ವಯಸ್ಸು, ಶಕ್ತಿ, ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ವಿಷಯಗಳು - ಇವುಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ನಮಗೆ

ಸುಖತಾರತಮ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಕಾಲ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸುಖವು ನಮಗೆ ಬೇಸರ ವಾಗುತ್ತದ ; ಅದು ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟರಂತೂ ದುಃಖವೂ ವ್ಯಥೆಯೂ ಉಂಟಾಗು ತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವನ್ನು ನೋಡಿರಿ : ಅದಕ್ಕೆ ಪರಾವಲಂಬನೆಯಿಲ್ಲ, ವಿರುಪೇರುಗಳಿಲ್ಲ ; ಅದು ಎಂದಿಗೂ ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಮಾಡಲಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವ ಹೇತುವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಜಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿಯದ್ದೇ ನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ, ವಿಷಯಸುಖ, ಹಿಗ್ಗು - ಇವುಗಳು ಯಾವವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಲಾರವು. ಎಚ್ಚರದ ಸುಖವು 'ಸು-ಖ' ಬಹುಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಅಗೆದುಕೊಂಡದ್ದು ; ನಿದ್ರೆಯ ಸುಖವು 'ಸುತರಾಮ್ ಖ' ಎಂದರೆ ಅನಂತವಾದ ಆಕಾಶದಂತೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇರತಕ್ಕದ್ದು, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಆನಂದ' ಎಂಬ ಘನತೆಯ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಕರೆಯುವದು ಯುಕ್ತವು. ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪಾನಂದವಿರುವದರಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆ ಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆಂದು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತದೆ : ''ಇದು ತಿಳಿನೀರಿನಂತೆ ಸ್ವಚ್ಛ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿ ತಾನೊಂದೇ ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು ; ಇದೇ ಈ ಜೀವನ ಪರಮಗತಿಯು, ಇದೇ ಅವನ ಪರಮ ಸಂಪತ್ತು, ಇದೇ ಅವನ ಪರಮಾನಂದವು, ಈ ಆನಂದದ ತುಂತುರನ್ನೇ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅನುಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳುತ್ತಿವೆ'' (ಬೃ. ೪-೩-೩೨). ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಬರಿಯ ಆನಂದವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇದನ್ನರಿಯದೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದೇವೆ.

೧೪೮. ಎಚ್ಚರದ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಯಾವ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ :

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಆನಂದದ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ನಾನು, ವಿಷಯ, ಸುಖದುಃಖಗಳು - ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ಎಂದಿಗೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ನಿದ್ರೆಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ (೮೪) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆನಂದವು ಹೇಗೋ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ಈ ವಿಲಕ್ಷಣಕಾರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬ

ಪ್ರಶ್ನೆಯ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೊಳೆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿದ್ರಿಸುವಾಗ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಲ್ಲ ಕರಗಿ ಬರಿಯ ಆನಂದರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಕೊಂಡಂತೆ ನಮಗೇಕೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಇದೇ ಮೂಲವು. ನಿಜವು ಹೀಗಲ್ಲ (೧೦೮). ಬರಿಯ ಆನಂದವೊಂದೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏನೊಂದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಕೊಂಕುಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ನಾವು ಅದನ್ನೇ 'ನಾನು, ವಿಷಯ', 'ಸುಖ, ದುಃಖ' - ಎಂಬ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯು. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಆಗ ಆನಂದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬ ತೋರಿಕೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂತಲೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

೧೪೯. ಸುಖಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ತೋರುವದೇಕೆ ?

ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಿಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಎದುರಿಗೆ ಬಂದಹಾಗೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ಮಬ್ಬು ಹರಿದು ಅದು ತಿಳಿಯಾಗುವದು ; ಆಗ ಅದರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪದ ಆನಂದದ ನೆರಳು ಮೂಡುವದು. ಸಮುದ್ರದ ತೆರೆಗಳು ಎದ್ದುಕೊಂಡರೆ ಒಂದೊಂದು ತೆರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಚಂದ್ರನು ಕಾಣುವಂತೆ ಮೂಢರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಚಂದ್ರನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಮಾತ್ರವಾಗಿರುವವೋ ಚಂದ್ರನ ಏಕತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಾನೇಕತ್ವದಿಂದ ಹೇಗೆ ಹಾನಿಯಿಲ್ಲವೋ, ಅದರಂತೆ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬ ತೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ ಆನಂದಚಂದ್ರನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಸುಖಗಳೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವು ; ಅವುಗಳನ್ನೇ ಜೀವಾತ್ಮನ ಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಸುಖಗಳೆಂದು ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಎಣಿಸುತ್ತಿರುವರು (ತೈ. ಭಾ. ೨-೫). ಅಲೆಯಿಲ್ಲದಾಗ ಚಂದ್ರನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ, ಮೂರ್ಛೆ - ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸವಿಶೇಷಸುಖಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಸುಖಗಳು ಅನೇಕವೆಂದು ತೋರುವದಕ್ಕೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ರಾಜಸತಾಮಸವಿಭಾಗವಿರವಂತೆ (ಗೀ. ೧೮-೩೬ ರಿಂದ ೩೯) ಕಾಣುವದಕ್ಕೂ ಸುಖವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುವದಕ್ಕೂ ಈ ಮನಸ್ಸಿನ

ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಹೇತುವಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಸುಖಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೆ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ಉಪಾಧಿಯನ್ನೂ ಸುಖಿಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಸುಖಿದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವನ್ನಾಗಲಿ ಭೇದವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಉಪಾಧಿಯಾದ ವೃತ್ತಿಯ ವಿಕಾರವು ಉಪಹಿತವಾದ ಸುಖಿದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಂಟಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದಕೂಡಲೆ ನಮಗೆ ಇದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ ; ಸುಖಿದ ಭೇದವೂ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಉಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ ಆನಂದಸುಖಿ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೆಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೋಷವು ಸುಖಿದ್ವೈತವಾದಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬೆನ್ನಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಶುಭ್ರವಾದ ದೊಡ್ಡ ಕಡಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸಕ್ಕರೆಯ ಪಾನಕವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಂಟಿದ್ದು ತೊಳೆಯದಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಲೋಹದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಕಾರದ ಸಣ್ಣ ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡರೆ, ಆಯಾ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪಾನಕಭಾಗದ ಸವಿ, ಬಣ್ಣ, ಆಕಾರ - ಇವುಗಳನ್ನು ಪಾನಕದ್ದೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸುಖಿದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬರಿಯ ಒಂದೇ ಆನಂದವು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಭಾವದಿಂದಲೂ ವಿವಿಧವಿಭಾಗದಿಂದಲೂ ಭೇದಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದು ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಘ) ಆನಂದದ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳು

೧೫೦. ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಮೂರಂತಸ್ತುಗಳೆಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ :

ಆತ್ಮನ ಆನಂದವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಎಂಬ ವಾದವು ಸುಖಿದಲ್ಲಿ ಮೂರಂತಸ್ತುಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈಗ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದ ಸುಖಿವನ್ನು ಅಳತೆಯ ಮಟ್ಟವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳುಮಟ್ಟದ ಸುಖಿವನ್ನು ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲುಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವವೆಂದು ನಾವು ನಂಬುವ ಸುಖಿವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಂಗಡವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕರವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ

ಬೇಕಾದ ಸಾಕ್ಷಾನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (೭೫) ನೋಡಿದಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ಒಂದೇ ಆನಂದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವ ರೂಪವಿಶೇಷಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಲಾರವು. ಹಾಗೆ ಸೇರುವದಾದರೆ ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ನಾವು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬೆಚ್ಚಿ ಬಿದ್ದು ದೀಪವನ್ನು ತಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣದೆ ಇರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಗ್ಗವು ಹಾವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಈ ದೀಪವನ್ನು ತಂದಮೇಲೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಹಗ್ಗದೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೧೫೧. ಆನಂದದಲ್ಲಿ ಸವಿಶೇಷತ್ವನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವು ಕಾಣಬರುವದೂ ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿಗೆ :

ನಿದ್ರೆಯ ಆನಂದಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದ ಸುಖಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ತಾರತಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಆನಂದವಿದೆ ; ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಿವಿಭಾಗವೂ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳೂ ಆಶ್ರಯ ವಿಷಯಗಳಿಂದಾದ ಭೇದಗಳೂ ತೋರುವ ಸುಖವಿದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಸುಖವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದಿರುತ್ತದೆ, ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಜನತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪರಿಮಾಣದಿಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮದ ಈ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಆನಂದವೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ (೧೦೮) ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದು ಈಗ ಓದುಗರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಒಂದೇ ಆನಂದವು ಎಲ್ಲಾ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪೂರ್ಣಾನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಬರಲಾರದು. ಎಚ್ಚರದ ಸುಖಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾಧಿಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಆದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಉಪಾಧಿಗಳೆಂಬವೂ ಎಚ್ಚರದ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವವುಗಳಾಗಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವು ಕೂಡ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಗರದ ನೀರು ತಾನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಮೇಲುಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಜುಗುಡ್ಡವಾಗಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆಯೇ ತಾನು ತೇಲಾಡುವಂತೆ ಆನಂದಸಾಗರದ ಮೇಲುಗಡೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವು ತಾನೇ ಈ ಉಪಾಧಿಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳ ಮಂಜುಗುಡ್ಡವಾಗಿ ಹರಿದಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಆಗಲೂ ಎಲ್ಲವೂ ಅದೇ ಆನಂದಾಮೃತಸಾಗರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(೫) ಸುಖದುಃಖಗಳ ವಿಭಾಗ

೧೫೨. ಸುಖದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ :

ಎಲ್ಲವೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬರಿಯ ಆನಂದವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸುಖ, ದುಃಖ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಇದೇ ಉತ್ತರವೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಆನಂದವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ, ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಜೀವರುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಸುಖದುಃಖಗಳುಂಟಾಗುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೆಲ್ಲ ಎಚ್ಚರದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವನ್ನು ಇರವಿನ ವಿಚಾರದ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳಿಂದ (೬೭) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೫೩. ಸುಖದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ತೊಡಕುಗಳು :

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸುಖಗಳ ವಿಭಾಗವೂ, ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗವೂ ಸುಖ ಸುಖವಿಭಾಗವೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು ಶುದ್ಧಾನಂದವೊಂದೇ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ (೧೧೨). ಅದೇನೆಂದರೆ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತೋರುವ ಸುಖಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವೇ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸುಖವೆಂದರೆ ಯಾವದು ? ಬೇರೆಬೇರೆಯ ತರದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ತರದ ಸುಖಗಳು ಆಗುವವೆ ? ಆಗುವದಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪಭೇದವು ಯಾವದು ? ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಭೇದವಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಿ ದುಃಖವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಖಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವು ದುಃಖವೆಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಗ್ಗೀತೆ ? ಸುಖದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಈ ಭೇದವು ಉಂಟಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಬೇಕು. ಆ ಉಪಾಧಿಯು ಯಾವದು ? ವಿಷಯವೆ, ಆಶ್ರಯನಾದ ಜೀವಾತ್ಮನೆ ? ವಿಷಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಂಥದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ (೬೯). ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಸುಖದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಆದೀತೆ ? ಇನ್ನು ಆಶ್ರಯನಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಷ್ಟೆ. ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು

ನನ್ನ ನಾನು ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಜೀವನೆಂಬುವನೊಬ್ಬನು ಇನೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ? 'ನಾನು ಇರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಉಂಟಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕಸಂಶಯಗಳು ಬಂದು ಪೀಡಿಸುತ್ತವೆ. ನೇರಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ನಾನೆಂಬ ಸ್ವರೂಪದ ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಾನು ಊಹಿಸಿ ತಿ ಮಿಕ್ಕ ಜೀವರುಗಳ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ ಅಂತೂ ಸುಖಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖವೆಂದರೇನೆಂಬುದಾಗಲಿ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಭಾಗಗಳಾಗಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸುಖದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೫೪. ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗವೂ ಮಾಯಿಕವೇ :

'ದುಃಖವೂ ಸುಖವೇ ಆಗಿರುವದೆನ್ನಬಹುದೆ' ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಈಗ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಿಸೋಣ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ದುಃಖವೆಂದರೇನು ? ದುಃಖದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಾಗಲಿ ವಿಭಾಗವಾಗಲಿ ಭೇದವಾಗಲಿ ಉಂಟೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಮೌನವನ್ನೇ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅನುಕೂಲವೆಂದು ತೋರುವದು ಸುಖವು, ಪ್ರತಿಕೂಲವೆಂದು ತೋರುವದು ದುಃಖವು - ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವಿಭಾಗವು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವಪಶ್ಚಿಮವಿಭಾಗವೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿರುವದಲ್ಲವೆ ? 'ರಾಮನ ಹೊಲವು ಭೀಮನ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದೆ, ಕಾಮನ ಹೊಲಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿದೆ ; ಹೊಲವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಪೂರ್ವಕ್ಕಿದೆಯೊ, ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿದೆಯೊ' ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರವೇನು ? ಪೂರ್ವಪಶ್ಚಿಮವಿಭಾಗವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದದ್ದು, ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಿಸತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪೂರ್ವವೆಂದಾಗಲಿ ಪಶ್ಚಿಮವೆಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೂಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ? ಇದರಂತೆಯೇ ಅನುಕೂಲವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದದ್ದನ್ನು ದುಃಖವೆನ್ನಬೇಕು ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದ ವಿಭಾಗವು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುಃಖವೆಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇದೆಯೆ ? ಅದರ

ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಅದು ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೆ ? - ಎಂಬುದೀಗ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯು ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಸುಖವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ದುಃಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಖವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಃಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಜನರಿಗೆ ದುಃಖವೆಂದು ತೋರುವದೇ ದುಃಖವು - ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವು ತಾನೇ ತೋರುವಂತಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಹುಜನರೆಂದರೆ ಯಾರು ? ಎಷ್ಟು ಜನರು ? ಅವರನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ ಕಲೆತುಹಾಕುವದು ? ಹಾಕಿದಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ದುಃಖವಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ? ಅವರ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೆಂದಾದರೆ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಅದು ದುಃಖದ ತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಕೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದರಹಿಂದೊಂದು ಬಂದು ಎದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗವೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅವಿಚಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ತೋರತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಅದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೫೫. **ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಸಮನಾಗಿರುವ ಆನಂದವು ಒಂದೇ :**

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಲವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಸುಖವಿಭಾಗವೂ ಸುಖದುಃಖವಿಭಾಗವೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನಸೆಂಬುದು ಆಮೇಲೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ತೋರುವದೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಆಗಲಾರದೆಂದೂ ಇರವಿನ (೭೧-೮೧) ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ (೧೧೪-೧೧೯) ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಒಂದೇ ಆನಂದವು ಸಮಾನವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಂದಾದ ಭೋಗಗಳಾಗಲಿ ಆ ಭೋಗಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಒಂದೂ ಈಗ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಇರುವ ವಿಷಯ ಭೋಗ, ಭೋಕ್ತೃ - ಇವುಗಳು ಅಲ್ಲಿದ್ದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದವಸ್ಥೆಯ ಯಾವದೊಂದು ಅಂಶವೂ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ 'ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಿದೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪು

ಈಗ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸುಖವಾಯಿತೆಂದೇ ನಮಗೆ ಈಗ ಪರಾಮರ್ಶ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನೆಯ ದಿನ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸುಖಪರಾಮರ್ಶ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸುಖದ ಅನುಭವವಾಯಿತೆಂಬ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ

ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇದೇ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿದ್ದವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕಾದರೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ ; ಅದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸುಖವು ವಿಷಯೋಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಅಲ್ಲಿ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಬೇಕು ? ಕನಸನ್ನಿಲ್ಲ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಸುಲಭ, ಆದರೆ ಕನಸನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೇ ಸುಳ್ಳೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ ; ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಕನಸು ನುಳ್ಳೇ ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸುಖದ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ಆಯಿತು' ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಉತ್ತರವು ಸಮಾಧಾನ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವ ತೋರಿಕೆಯು ಮಾಯಿಕವಾದರೂ ಆನಂದವು ಮಾತ್ರ ಸುಳ್ಳಾಗಲಾರದು ; ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಅದು ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಿದೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲ, ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆ, ಅದರಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಷಯ - ಇವುಗಳ ನೆನಪು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅರಿವಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ (೧೨೧) ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೧೫೬. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಆಗುವದಿಲ್ಲ :

ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಕನಸೂ ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಬಗೆಯುವದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಭಿಮಾನವೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯ ಗುರುತಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ನೆನಪಿಡುವದೊಳ್ಳೆಯದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಟ್ಟ ಸುಖಗಳಾಗಲಿ ದುಃಖಗಳಾಗಲಿ ಕನಸಿಗೆ ಬರುವವೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ; ಕನಸಿನ ಸುಖಗಳಾಗಲಿ ದುಃಖಗಳಾಗಲಿ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬರುವವೆಂಬ

ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮೃಷ್ಟಾನ್ನವನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಬಿರಿಯ ಉಂಡವನಿಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಹುದಿನಗಳಿಂದ ಉಪವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ಸಂಕಟವಾಗಬಹುದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಬಿದ್ದವನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಾಧಿರಾಜನಾಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವೀರರನ್ನು ಕೈಸೆರೆಹಿಡಿದು ತಂದಂತೆ ಆಗಿ ನಲಿಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ಎಚ್ಚರದ ಪಂಡಿತನು ಕನಸಿನ ಮಂಕನಾಗಿರಬಹುದು, ಇಲ್ಲಿಯ ಶತಾವಧಾನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಮೂರು ನಾಲ್ಕೂ ಎಷ್ಟೆಂಬುದು ಕೂಡ ನೆನಪಿಗೆ ಬಾರದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದೋ, ಅವುಗಳ ಅರಿವುಗಳು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಬಹುದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ (೭೭-೭೮) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏನಾಯಿತು ? ಕನಸಿನ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಎಚ್ಚರದ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಗಿಂತ ಯೋಗ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ದುಃಖವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಈಗ ಯಾರೂ ಹವಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೇನು ? ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿಯೂ ದುಃಖನಿವೃತ್ತಿಗಾಗಿಯೂ ನಾವು ಇಷ್ಟೇ ಆದರದಿಂದ ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಿದ್ದೆವೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಇಷ್ಟೇ : ಎಚ್ಚರದ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗಭೋಗ್ಯಗಳು, ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಚಿತ್ತ - ಇವು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ ; ಕನಸಿನ ಭೋಕ್ತೃಭೋಗಭೋಗ್ಯಗಳು, ಅವನ್ನು ನೋಡುವ ಚಿತ್ತ - ಇವು ಕನಸನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ (ಮಾಂ. ಕಾ. ೪-೬೪, ೬೭). ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ, ಅವು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬರಿಯ ಆನಂದವೇ, ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದುಃಖವೂ ಎಂದೂ ತೋರಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

(ಚ) ಬರಿಯ ಆನಂದದ ಸ್ವಭಾವ

೧೫೭. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಶುದ್ಧಾನಂದ :

ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರಪರಂಪರೆಯ ಫಲಿತಾಂಶವೇನೆಂಬುದನ್ನು

ಈಗ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇರವು ಅರಿವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬರಿನಿದ್ರೆಯೇ ಮುಖ್ಯಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆನಂದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವೇ ಬಹಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯೆಂಬುದು ಸುಖವಾಗಲಿ ದುಃಖವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯದಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ವಿಷಯಸುಖವಾಗಲಿ ವಿಷಯದುಃಖವಾಗಲಿ ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು 'ಕಲ್ಲಿಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಪ್ರಾಪ್ತನಿಷೇಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ನಾವು ಈ ಮಾತನ್ನು ಆಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಕಲ್ಲಿಗೆ ಸುಖವುಂಟಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖವು ಬರಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸುಖವಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಸುಖದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವೆವು. ಸುಖಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಸುಖವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸುಖವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು ಬರಿಯ ಸುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವುಳ್ಳ ವೃತ್ತಿಯು ; ಅದು ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇರಬಲ್ಲದು. ಅದು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲೂ ಆರದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯೂ ಸುಖವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ, ವಿಷಯವೂ ಸುಖವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ನಮಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ'ವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು, ಅಂತಃಕರಣ, ಸುಖ, ವಿಷಯ - ಎಲ್ಲವೂ ಸುಖವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನು ಆನಂದಮಯನಾಗಿ ಆನಂದವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು (ಮಾಂ. ೫) ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರುವದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇ ಇದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಆನಂದವು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ನಾವೇ ಆನಂದಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಗ, ಭೋಗ್ಯ - ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಶುದ್ಧಾನಂದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

೧೫೮. ನಿದ್ರೆಯು ದುಃಖಾಭಾವರೂಪವಲ್ಲ :

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದುಃಖವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದು ಅಭಾವರೂಪವಾದ

ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಭಾವ, ಸುಖಾಭಾವ, ವಿಷಯಾಭಾವ, ಅಹಂತಾಭಾವ - ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆಂದು ಎಣಿಸುವದು ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾವವೂ ಅಭಾವವೂ ಎರಡೂ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆತ್ಮನು ಭಾವವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅಭಾವವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಿತ್ಯವಿಷಯಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಭಾವವೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರತಕ್ಕದ್ದು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಘಟವೆಂದರೇನೆಂಬ ಅರಿವು ಇದ್ದಹೊರತು ಘಟದ ಅಭಾವವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿ ಘಟದ ಅರಿವಿರಬಹುದೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಘಟದ ಅಭಾವದ ಅರಿವೂ ಇರಬಲ್ಲದು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾವವಾಗಲಿ ಅದರ ಅರಿವಾಗಲಿ ಇರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಅಭಾವವಾಗಲಿ ಅದರ ಅರಿವಾಗಲಿ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು 'ದುಃಖದ ಅಭಾವವು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರದ ದುಃಖವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೇ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಅಭಾವರೂಪವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಭಾವಾಭಾವವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಅಲ್ಲಿ ಆನಂದರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಭಾವಾಭಾವಾತೀತವಾದ ಆನಂದವೇ ನಮಗೆ ವೇದಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರಬೇಕಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವು (ನೈ. ೩-೧೧೩). ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಿದ್ರೆಯಿಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಾನಂದವು. ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಅದನ್ನೇ ನಾವು ನಿದ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದೇವೆ 'ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು' ಎಂದು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿವಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೧೨೭) ಹೇಳಿದಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದೆವು ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪಾನಂದದಲ್ಲಿದ್ದೆವು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸ್ವರೂಪವು ಎಂದಿಗೂ ಬೇರೆಯಾಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗಲೂ ಆ ಸ್ವರೂಪಾನಂದದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪಾನಂದದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋದದ್ದರಿಂದಲೇ ಎದ್ದಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ಹಗುರವಾಗಿರುವದು, ಮನಸ್ಸು ತಿಳಿಯಾಗಿರುವದು, ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವದು ; ಬುದ್ಧಿಯು ವಿಷಯನಿರ್ಧಾರಣೆಗೂ ಕಾರ್ಯನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿರುವದು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಸುಖಮಯವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವದು.

೧೫೯. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೂ ಶುದ್ಧಾನಂದದ ರೂಪಾಂತರಗಳೇ :

ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸುಖ, ಸುಖಿ, ವಿಷಯ - ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುಖಮಯವಾಗಿ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನೂ ಕಾಂತಿಯನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನೂ ಕಂಡು ನಾವು ಆನಂದದಿಂದ ನಲಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅದೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಾನಂದದ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿರುವದೇ ಕಾರಣವು. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು - ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಆ ಆನಂದಸಮುದ್ರದಿಂದ ಉಕ್ಕಿ ಏರಿದ ದೊಡ್ಡ ಹೆದ್ದೆರೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆ ಅಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನೊರೆ, ಗುಳ್ಳೆ, ಹನಿ - ಎಲ್ಲವೂ ಆ ಆನಂದಾಮೃತವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಿಕ್ಕ ಜೀವರುಗಳೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪಾನಂದವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಇದನ್ನರಿತಾಗ ನಮಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹವೂ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ, ಅರಿಯದಿದ್ದಾಗ ದ್ವೇಷವೂ ಹಗೆತನವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೇನು ? ಸ್ನೇಹ, ಪ್ರೀತಿ, ಸಂತೋಷ - ಮುಂತಾದವು ಹೇಗೆ ಆನಂದಜಲಧಿಯ ಅಂಶಗಳೋ ಹಾಗೆಯೇ ದ್ವೇಷಾದಿಗಳೂ ಅದರ ಅಂಶಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನೊರೆಯು ಮಲಿನವಾಗಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ನೀರಲ್ಲದೆ ಹೋದೀತೆ ? ಯಾವ ನಾಮರೂಪಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರೇಮವೂ ಅಸಮಾಧಾನ, ಆಂಜಿಕೆ - ಎಂಬ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳಿಯುವದೋ ಅವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಯ ವೇಷವನ್ನು ತಳೆದ ಆನಂದವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಾನಿರುವ ಶುದ್ಧಾನಂದದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ತೋರಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಭೂತಗನ್ನಡಿಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಚಟವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾನುಭವದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಆಗ ಶುದ್ಧಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ.

೧೬೦. ಬರಿಯ ಆನಂದವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಣತರ್ಕ :

ಬರಿಯ ಆನಂದವು ಎಂದರೆ ವಿಷಯವಾಗಲಿ, ಏರಿಳಿತಗಳಾಗಲಿ, ಹುಟ್ಟು ಹೊಂದುಗಳಾಗಲಿ, ದುಃಖಮಿಶ್ರಣವಾಗಲಿ, ಆಶ್ರಯವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಆನಂದವು - ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡೇಬಂದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ (೧೬೯) ಬರಿಯರಿವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂಥ ಸಮಾಧಾನ ದಿಂದಲೇ ಚಿಕಿತ್ಸೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬರಿಯ ಆನಂದವೇ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಗಿದೇವೆ, ಅದನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ. ಬರಿ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಆನಂದರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೇ

ಸಾಕ್ಷಿ ; ಆ ರೂಪವು ಈಗಲೂ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೂ ಅನುಭವವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಸಾಕ್ಷಿಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಬರಿಯ ಆನಂದವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ಕಾಲದೇಶಗಳ ನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಕ್ಷ್ಯದೊಳಗೇ ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷ್ಯರೂಪದಿಂದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಬ್ಯಾಗಿ ಯಾವ ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಕಾಲದೇಶಾದಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಸಾಕ್ಷ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಆನಂದವು ಪರಿಚ್ಛೇದ ರಹಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯರಿವಿನ ಅನುಭವವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಆನಂದವೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾಲದೇಶಾದಿಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಈ ಆನಂದವು ಸವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ (೧೩೦) ; ಇದು ಎಚ್ಚರನಿದ್ರೆಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದೂ ಬರಿಯ ಆನಂದದ ವಿವರ್ತವೇ ಹೊರತು ಆನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆಗ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಆನಂದದಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವು ? - ಎಂಬ ಒಣತರ್ಕದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ.

೧೬೧. ಆನಂದವು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ :

ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆನಂದಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವದಾದರೆ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವೇತಕ್ಕೆ ? ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದು ಆನಂದ ; ಅದು ನಿಮ್ಮ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವದೇಕೆ ? ಓದುವದೇಕೆ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದೂ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವದರ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯನಿತ್ಯಾನಂದಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನರಿಯದೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರು, ದುಃಖಿಸ್ವರೂಪರು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾದ ಅನರ್ಥವು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೂರಾರುರೂಪಾಯಿಗಳಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ

ಯಲ್ಲಿ ಹಣವಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹಣದಿಂದಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಆಗಲಾರದು. ರೈಲಿನಲ್ಲಿ ಟಿಕೆಟ್ಟನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೆನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಬೊಬ್ಬೆಯಿಡುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ದುಃಖವು ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಜೇಬಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ನಾವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪರಾದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೆಂದೂ ದುಃಖಿಗಳೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ನಮಗೆ ಆ ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಏತಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾದ ದುಃಖವು ನಮ್ಮನ್ನು ವ್ಯಥೆಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಗುರುವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ನಮಗೆ ಆನಂದವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರರ್ಥವಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ ; ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. 'ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ವ್ಯರ್ಥವೇ ಅಲ್ಲವೆ' ? ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹೋಗುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. 'ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಹೋಗಬಾರದಲ್ಲ' ! ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯಾನಂದಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಹೋಗುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರರ್ಥಕವೆನ್ನುವವರ ಮಾತನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಕಂಡದ್ದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳವದೇ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಂಡುಬರುವದೆಂಬುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಬೃ. ಭಾ. ೧-೪-೧೦) ಏಕೆಂದರೆ ಕಂಡಮೇಲೆ ಕಾಣಬಾರದು ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೇ ಅವಿವೇಕವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೬.೨. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು :

ಬರಿಯ ಆನಂದವು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೊಂದುಂಟು. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಅರಿವಿನ

ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ (೧೩೫) ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಆನಂದವೆಂಬುದು ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಂದ ಭಾವನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಬರಿಯ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದರಿವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ; ಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಅರಿವೂ ಆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರೆತುಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವಿಲ್ಲದ ಆನಂದವೇ ನಾವಾಗಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಬರಿಯ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿಯುವಾತನು ಆನಂದವೇ ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಆಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವು ಉಳಿದೀತೆಂದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಆನಂದವು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತೆಂದಾಗಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಆನಂದವನ್ನು ಅರಿತಾತನು ಏತಕ್ಕೂ ಅಂಜುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ' (ತೈ. ೨-೯) ಏಕೆಂದರೆ ಅನಂತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. 'ಎರಡನೆಯದೊಂದಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಅಂಜಬೇಕಾಗುವದು' ? (ಬೃ. ೧-೪-೨).

---

೬. ಉಪಸಂಹಾರ

ಾಣುವದು ನಾಶರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಹಿಂದೆಯೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಬಲಕ್ಕೂ ಎಡಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಕೆಳಕ್ಕೂ ಮೇಲಕ್ಕೂ ಹರಡಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಉತ್ಪುತ್ತಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ'' - ಮುಂಡಕ ೨-೨-೧೧

(ಕ) ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರ ಸಾರಾಂಶ

೧೬೩. **ಸಚ್ಚಿದಾನಂದದರ್ಶನ :**

ಈವರೆಗೂ ನಾವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆಂದು ಇರವಿನ ದೃಷ್ಟಿ, ಅರಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿ, ಸುಖದ ದೃಷ್ಟಿ - ಎಂದು ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಒಂದಾನೊಂದು ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಮೂವರು ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಈ ಮೂರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಕಥೆಯನ್ನು ಅನುಭವವೆಂಬ ನ್ಯಾಯಾಧಿಪತಿಯ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಕಥೆಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಓದಿದಮೇಲೆ ಮತ್ತೆರಡು ಹೇಳಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಮೊದಲಿನದರ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದವು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿ ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಈ ಮೂರೂ ಒಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಆ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ನಮಗೆ ಮೂರು ಬಗೆಯಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವೇಷವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ತೀರ್ಮಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು **ಸಚ್ಚಿದಾನಂದದರ್ಶನ**ವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೬೪. **ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ :**

ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದಿದೆಯೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟು. ಯಾವದು ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ನಮಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದು 'ಕೆಲವರ' ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಮಾತ್ರವೇ ಇದ್ದು ಸಾಯುವ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಅಲ್ಪಮತಿಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂಬುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ತೋರುವ ಜಗತ್ತು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಸಂತತವಿಕಾರದ ತೊರೆಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ

ವಿಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೊಂದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತು ವಿಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಕಾರಾತೀತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಇದೆಯೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಮಾನವನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಇದೆಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರರೂಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮಾತನ್ನು ಉಪನಿಷದ್ ವಾಕ್ಯವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಂಬಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು - ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

೧೬೫. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷಾಕ್ರಮ :

ತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಮೇಲೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಶೋಧಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಮಾಡುವದೇ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎಣಿಸಿ ಮಿಕ್ಕವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವದರಿಂದ ಅವರದು ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಒಂದನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಳ್ಳನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಒಟ್ಟಿನ ಪರಮಾರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರದು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಬಾಧಿತವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುವದಕ್ಕೆ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಉಪಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಅನುಭವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಅನುಭವವು ಎಚ್ಚರದ್ದು, ಯುಕ್ತಿಯೂ ಎಚ್ಚರದ್ದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಹೇಳುವ ಅನುಭವವು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಯು ಅವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಪೂರ್ಣಾನುಭವವೂ ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವವರೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಅವರ ಕ್ರಮದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ದೇಹದಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಮಾಂ. ಭಾ. ೩)

೧೬೬. **ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಸಾರ :**

ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಸಾರವು ಒಂದು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ :

ಬ್ರಹ್ಮಸತ್ಯಂ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ ಜೀವೋ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ನಾಪರಃ ।
ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಸ್ತು ತದ್ವಿದ್ವಾನಿತಿ ವೇದಾನ್ತಡಿಣ್ಡಿಮಃ ॥

''ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವು, ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ; ಇದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು - ಎಂದು ವೇದಾಂತದ ಡಂಗುರವು ಸಾರುತ್ತಿದೆ''. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದಿದೆ. ಈ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು, ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲದಿರುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಭೂಮವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರುಂಟು. 'ಭೂಮ ವೆಂದರೂ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಮತ್ತೊಂದು ಕೇಳಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಮತ್ತೊಂದು ತಿಳಿಯಬರುವ ದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಭೂಮವು' (ಛಾಂ. ೭-೨೨-೧). ಇದಕ್ಕೆ **ಅಕ್ಷರ**ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ಅಕ್ಷರವೆಂದರೆ ನಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವದು, ಬೆಳೆಯುವದು, ಸೊರಗುವದು, ಸವೆಯುವದು, ಹಾಳಾಗುವದು - ಎಂಬ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ **ಸತ್ತು**, ನಿಜವಾಗಿರ ತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದೂ ಹೆಸರು. **ಪುರುಷ**ನೆಂಬುದು ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ; ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಕಾಲ, ದೇಶ, ಅವಸ್ಥೆಗಳು - ಮುಂತಾದ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ರೂಪ ದಿಂದಲೂ ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪುರುಷನೆಂಬ ಹೆಸರು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದು. ಮಿಕ್ಕ ಪುರುಷರು ಪುರುಷರಲ್ಲ ; ಅವರನ್ನು ಪುರುಷರೆಂದು ಕರೆದರೆ ಆಗ ಇದನ್ನು **ಪುರುಷೋತ್ತಮ**ನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಹೆಸರೂ ಉಂಟು. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ

ಯಾವಯಾವ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಗಳಿರುವವೋ ಯಾವಯಾವ ಜಡವಸ್ತು ಗಳಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇದೊಂದೇ ಆತ್ಮನು. ಈ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲದ ದೇಶಕಾಲವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು **'ಬ್ರಹ್ಮವು ಸತ್ಯವು'** ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲಿ ಬಂತು, ಜೀವರೆಲ್ಲಿ ಬಂದರು ? ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ವಿಧವಿಧವಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ವಸ್ತುಗಳೂ ಇರುವ ಜಗತ್ತಿದೆ. ಇದು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಂತಸ್ತಿನ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಿಧವಾದ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಜೀವರುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳಿಗನುಗುಣವಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಬಂತು ? ಇದು ಇರುವಾಗ 'ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು' ಎನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಈ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸುಗಳೊಂದೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಜಗತ್ತು ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಜಗತ್ತು ಯಾವ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಾನು, ಮಿಕ್ಕವರು, ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಜಡವಸ್ತುಗಳು, ಭೂಮ್ಯಾಕಾಶಾದಿಗಳು - ಎಲ್ಲವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಎಚ್ಚರದ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವದೊಂದು ಅಂಶವೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ದೇಹ ಪ್ರಾಣಮನಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳೊಡನೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿಬಿಡು ತ್ತೇವೆ. ಕಂಬಳಿಹುಳುವು ಚಿಟ್ಟೆಯಾದಂತೆ ನಾವು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಆಗ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ತಳೆಯುವೆವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಪದಿಂದ ಗಂಡಸು ಹೆಂಗಸಾದಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೇರೊಂದು ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವೆವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದೊಂದು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಜಗತ್ತು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ

ನೋಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ವಿಪರ್ಯಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೋಟವನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಇದು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳುಳ್ಳ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತೋರಿಕೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟುವಡೆಯದೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮಾತ್ರ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರುವ ನೋಟವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ ; ಅಥವಾ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯಿನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅದೂ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. **ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದರೂ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಸತ್ಯವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ.**

ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಕಾಣುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ ! ಅವರು ಬಗೆಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಈಗ ಉತ್ತರವು ಬಂದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವರು ಅನೇಕರಾಗಿ ಕಾಣುವದು ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ. ಈ ಉಪಾಧಿಗಳು ನಮ್ಮ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಇವು ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಂತೂ ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜೀವರಿರುವರು ಎಂಬುದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆರಡನೆಯದೇನೇನೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. **'ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ'** ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

'ಮಿಕ್ಕ ಜೀವರಂತೆ ನಾನೂ ಜೀವನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೀವರುಗಳು ಅನೇಕರು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವಾಗ 'ಜೀವ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನು ? ಜೀವ ಎಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದು ಅನೇಕವಾಗಲಾರದು. ನಾನು ಎಂಬುದು ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ. ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಷಯಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ವಿಷಯಿಯು ಅನೇಕವಲ್ಲ ; ಯಾವದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದೋ ಅದೇ ವಿಷಯಿ. ಅದು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರಂತೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಅನೇಕವಲ್ಲ, ಅದರ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಎಂಬುದು

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜನರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊರತು ಜೀವಾನೇಕತ್ವ ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಅನುಭವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜೀವತ್ವವೇ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ನಾನು ಜೀವನು ಎನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಾನೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ನಾನೂ ಒಂದೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಬೆಂಬಲವಿದೆ ? ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವ ನಾನೆಂಬುದು ಯಾವದು ? ಅದರ ಪರಮಾರ್ಥವು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಾಕ್ಷಿಯೇ ; ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಜ್ಞಾತೃಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ತಪ್ಪು. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಾವು ಜ್ಞಾತೃಸ್ವರೂಪರಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪರೇ ; ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಲ್ಲ, ನಿರ್ವಿಕಾರದ ಶುದ್ಧಾನಂದರೂಪರೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಶುದ್ಧಸತ್ತಾರೂಪನು, ಶುದ್ಧಚಿದ್ರೂಪನು, ಶುದ್ಧಸುಖಿರೂಪನು - ಎಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಸಾರದ ಕಟ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮುಕ್ತನು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು 'ಇದನ್ನರಿತವನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

೧೬೭. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ವಿಭಾಗವೂ ನಿರ್ಭೇದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ :

ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಅಸತ್ಯ ; ಜ್ಞಾನ, ಅಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ದುಃಖ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿದೆ. ಇರವೂ ಅರಿವೂ ಸುಖವೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ತೋರುತ್ತಿವೆ ; ಇವುಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ವಿಭಾಗವೂ ಭೇದವೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆಯೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ಕಂಡರೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಭಾಗವಾದ ನಿರ್ಭೇದವಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರೆತುಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಭಾಗವೂ ಭೇದವೂ ಅವುಗಳಿಂದುಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ ಮಿಥ್ಯಾ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಮರವೆಯಿರುವದೆಂದೂ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಅಭಾವವಿರುವದೆಂದೂ ನಾವು ಬಗೆಯುವದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೧೬೮. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬುದೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವು ಮಾತ್ರ :

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವು ಜೀವಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವೆವೆಂದೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗೋ ಕರಗಿ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ದೇಶಕಾಲಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇವು ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಮಾತ್ರವಾಗಿವೆ. ಇವು ಒಂದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೊಂದು ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದೂ ಆಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿಯೇ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳಿಂಬ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿಯೇ ಇದು ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಒಂದರೊಡನೊಂದನ್ನು ಹೋಲಿಸದೆ ಇರುವಾಗ ಯಾವದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ತನಗೆತಾನು ಎಚ್ಚರವಲ್ಲ, ಕನಸಲ್ಲ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕನಸೇ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬುದು ! ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲೊಂದರಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವು ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಮಿಕ್ಕವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಪಡುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಷ್ಟು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ! ಕೆಲವರು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲಭೂತಗಳಿಂದಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವದೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅದೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮಭೂತಗಳಿಂದಾದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗುವದೆಂದೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆ'ಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಶುಷ್ಕಕಲ್ಪನೆಯೇ. ಇದಕ್ಕೂ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವು ಇಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನಾನಂದ ರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ (ಬೃ. ಮಾ. ೪-೩-೧೯೦೮, ೧೯೦೯). ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾದ ಮಾಯೆಯು, ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿದ್ರೆ, ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಈ ಮೂರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕನಸೇ (ಐ. ೧-೧೨). ಈ ಕನಸು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯದ್ದೆಂಬ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅನಾದಿನಿದ್ರೆಯಿಂದ ತಿಳಿದೆಚ್ಚೆತ್ತಾಗ 'ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಿಲ್ಲ, ಕನಸಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ (ಗೌ. ಕಾ. ೧-೧೬). ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂದೇನೂ ವೇದಾಂತವು

ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆಯೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಇವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೂ ಕಲ್ಪಿತವು - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ''**ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುತ್ತದೆ**'' ಎಂಬ ದೊಡ್ಡವರ ವಚನಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.*

೧೬೯. **ಈಗಿನ ಕ್ಷಣದ ಅನುಭವದ ವಿಮರ್ಶೆ** :

''ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ನೆನಪು, ಮುಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದರೆ ಬರಿಯ ನಿರೀಕ್ಷಣೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನ ಕ್ಷಣದ್ದಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ತಳಗಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ನೀವು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟುವದು ಹೇಗೆ ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿಂತೀತು ? ನಾವು ಈಗ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದೇವೆ. ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಈಗಿನ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಯೋ ಮುಂದಿನ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೋ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ವಿಷಯವು ಈಗಿಲ್ಲ, ಮುಂದಿನ ವಿಷಯವು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಈಗಿನ ಕ್ಷಣವೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದೂ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದರೊಳಗೆ ನುಣುಚಿಕೊಂಡು ಹಿಂದಿನದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಯೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು'' ? ಎಂಬ ಅತಿಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ತಾರ್ಕಿಕನೊಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲೂಬಹುದು. ಆಗಲೂ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಕ್ಷಣದ ಅನುಭವವೊಂದೇ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಮೃತಿ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ಹಟಹಿಡಿದರೂ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಗಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದೇನೆ' ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ಅನುಭವವು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ಈಗಿನ ಕ್ಷಣದ ಹಿಂದೆ ಎಂದಾಗಲಿ ಮುಂದೆ ಎಂದಾಗಲಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಮೂಟೆಕಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ನೆನಪೆಂಬುದೂ ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯೆಂಬುದೂ ಈಗಿನ ಕಾಲಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಹಿಂದಿನ ಮುಂದಿನ ಎಚ್ಚರಗಳ

* ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಸಾಲಿನ ಅರಿವಿನ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿದ್ರೆ ಯಾಗಲಿ ಕನಸಾಗಲಿ ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಎಚ್ಚರಗಳಂತೆ ಈಗಿನ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದ ಗೀಟಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳು ಈಗ ನಮಗೆ ಅನುಭವಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರೂ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಲಕ್ಷಣಕಾಲಪ್ರವಾಹವಿರುವದೆಂದೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕ್ಷಣದ ಅನುಭವವೆಂದು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ತೀರಬೇಕು. ಈಗ ಈ ಕ್ಷಣದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಏನೇನಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು ? ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯ (ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ, ಈ ಕ್ಷಣದ ಎಚ್ಚರ) ಮತ್ತು ಅರಿಯುವ ನಾನು - ಈ ಎರಡನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕನಸುನಿದ್ರೆಎಚ್ಚರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ನಾನು ಒಬ್ಬನೇ ; ಕನಸಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೊಬ್ಬ, ನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೊಬ್ಬ, ಎಚ್ಚರದ ಅನುಭವಕ್ಕೊಬ್ಬ - ಹೀಗೆ ಮೂವರಿಲ್ಲ ಇನ್ನು ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಅರಿವಿನ ರೂಪನಾದ ನಾನೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ನಾನು ಈಗ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೇನೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಯಾವದೊಂದೂ ವಿಷಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ - ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಕ್ಕಡೆ ಇರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಕನಸನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಎಚ್ಚರವೂ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಕನಸೂ ಹಾರಿಹೋಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದಿದ್ದರೆ ಒಂದಿಲ್ಲದ ಅವು ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿರುವವೆಂಬುದು ಅವಿವೇಕವಾಗುವದು. ಅವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ತಾಟಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವವು. ಈಗಿನ ಕ್ಷಣ ಎಂಬುದು ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರು ವದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಕನಸು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದ ರಿಂದಲೂ ಕ್ಷಣವೆಂಬುದೂ ಮೈಗೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ನೋಡುವ ನಮ್ಮ ಚಿನ್ಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ಇರವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸನ್ನು ನೆನಪೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ಈಗಿನ ಕ್ಷಣವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಕನಸನ್ನು ಕನಸಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಕ್ಷಣವು ಕನಸಿಗಿಂತ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವ ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರಂತೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮರೆಮಾಡಿ ಬರಿಯ ಅರಿವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಈಗ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವು, ಅದು ನೆನಪಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆಯೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಮವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗು

ತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯೆಂದರೂ ಕನಸೆಂದರೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದರೂ ಎಲ್ಲವೂ ಬರಿಯರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬವು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಬಿಂಬರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರುವವಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಝಳುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕಡೆಯ ಮಾತಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

೧೭೦. ಇಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ :

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದುವರೆಗೂ ಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ, ಹಗ್ಗದ ಹಾವು - ಮುಂತಾದ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ವಾದಗಳಿಗೆ ಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಖ್ಯಾತಿ, ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ, ಆತ್ಮಖ್ಯಾತಿ, ಅಸತ್ಖ್ಯಾತಿ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿ - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವಾಗಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ವಾದಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಖ್ಯಾತಿವಾದಗಳು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಕೊನೆಯ ಮಾತಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬ ದೋಷವು ಆ ವಾದಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದ ಶುದ್ಧಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ದುಃಖವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಶುದ್ಧಾನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ - ಎಂಬ ಉತ್ತಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಸ್ತುವೊಂದೇ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾದಿವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ಮಂಗಳಕರವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯ ಇರವೂ ಅಜ್ಞಾನವೂ ದುಃಖವೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ಆಭಾಸವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಎಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ತೋರಿಕೆಯ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಅಂಶವು ಪರಮಾರ್ಥದ ಆಭಾಸಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದ ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಎಂಬ ಅಂಶಗಳು ಆಗಲೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ (ಬೃ. ವಾ. ೩-೩-೪೧). ಆದ್ದರಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಆಭಾಸವಾದ ಹಾವನ್ನು ಅದರೊಂದಿಗೇ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಹಗ್ಗದ ಇದು ಎಂಬಂಶದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು

ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೂರ್ಣಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಬಾಧೆಯುಂಟಾದೀತೆಂಬ ಆಂಜಿಕೆಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೧೭೧. ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ತರ್ಕಾತೀತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವೆನ್ನುವವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆ :

ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುವಂತಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವೊಂದು, ಅದರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಮತ್ತೊಂದು - ಎಂಬ ಸಲ್ಲದ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಐಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವರು ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ; ಈಗಲೂ ಕೆಲವರು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾರ್ಥವು ಒಣತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಕತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಮ್ಮನೆ ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸಾರಿಕಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನೂ ನಡತೆಯನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಉತ್ತಮವಾದ ಪರಮಾತ್ಮಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ನಡತೆಯನ್ನೂ ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಆ ಸಾಧನೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವದು - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬರುವದಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತವು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು, ಚಿತ್ತವು ಶುದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅಮಾನಿತ್ವಾದಿಸಾಧನಗಳು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ **ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಬೇಕೆಂತಲೂ ಆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಯೋಗವೂ** ಭಾವನೆಯೂ ಅವಶ್ಯವೆಂತಲೂ ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂದರೆ ದೇವರನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಗಣಬರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ ; ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ಆವೇಶವೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು ; ಆ ಬಗೆಯ ಭಾವನೆಯು ಅಥವಾ ಆವೇಶವು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಬಂದರೂ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಒಂದುವೇಳೆ ನಿಂತರೆತಾನೆ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದೀತೆ ?

ಪರಮಾರ್ಥದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಯೋಗವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವನ್ನೋ ಮಾಡಿ ಪಡೆಯುವದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಯಾ ಸಾಧಕವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಮಾತ್ರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯವಾಗಲಾರದು. ಯೋಗಿಗಳ ಅನುಭವವಿಶೇಷವನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಜೋಡಿಸುವದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಮೇಲೆಯೇ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಮೂಲನಿಯಮಕ್ಕೆ ಭಂಗವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿಗೆ ಯೋಗದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಯೋಗಿಗಳು ಕನಸುಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು, ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಬಲ್ಲರು ; ಅವರು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಜ್ಞಾನಸಹಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅವರಿಗೆ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಶರೀರದ ವಿಚಾರವು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ ; ಅವರಿಗೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳು ವ್ಯವಹಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುವದು ತತ್ತ್ವಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗಿರುವ ಯೋಗ್ಯತಾರಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯೋಗವು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನೂ (ಬ್ರ. ಸೂ. ೨-೧-೩) ಯೋಗಸಮಾಧಿಯು ವೇದಾಂತ ಪ್ರಯೋಜನದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅನವಶ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ (ಬೃ. ಭಾ. ೧-೪-೭) ಹಿಂದಿನವರೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ, ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವದೇನೂ ಮಾನವನ ಜನ್ಮದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. **ನಿಜವಾಗಿ ಮಾನವರೆಲ್ಲರೂ ಮಾವನರೇ ಏಕೆ ? ಸಕಲಪ್ರಾಣಿಗಳೂ, ಜಡವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡ - ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.** ನಾವುಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅಹಂತೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದವುಳ್ಳವರೆಂಬ ತಪ್ಪಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಬಿಡದ ಬೇಲಿಗಳಾಗಿವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇವುಗಳ ಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲದೆಹೋಗಬಹುದು, ಯೋಗಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಕಳಚಿಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೇನು ? ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಕಾಲಮಾತ್ರ ಆದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ನಮಗೆ ಎಂದಿನಂತೆ ಸಂಸಾರದ ಕೋಟಲೆಯು ತಪ್ಪದೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಧಿಯಿಂದೆದ್ದಮೇಲೂ 'ನಾನು, ಮಿಕ್ಕದ್ದು', 'ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಭಾಗ, ಕರ್ತೃಕ್ರಿಯಾಫಲವಿಭಾಗ, ಭೋಕ್ತೃಭೋಗಭೋಗ್ಯವಿಭಾಗ' - ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಭಾಗಗಳೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ

ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು ; ನಮ್ಮಂತೆ ಅನೇಕರು ಜೀವರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು ; ಈ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತ್ವಬುದ್ಧಿಯೂ ಮತ್ತೆ ತಲೆದೋರುವದು. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಯೋಗಸಮಾಧಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಯೋಗದರ್ಶನದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಾದ ಸಮೀಕ್ಷೆಯು ಅವಶ್ಯವಾಗುವದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಾಧನಗಳ ಫಲವೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ಈ ವಿಭಾಗಗಳ ಮರೆಯಲ್ಲ, ಇವುಗಳ ನಾಶವೂ ಅಲ್ಲ ; ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯತ್ವಬುದ್ಧಿಯ ನಾಶ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಭಾಗವು ಎಂಬುದು ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಮನದಟ್ಟಾದರೆ ಕೂಡಲೆ ಈ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಭಾಗವಿಭೇದಗಳ ಜಗತ್ತು ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಧನ್ಯರಾಗುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಶಿವಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

(೩) ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನ

೧೭೨. ದರ್ಶನಗಳ ವಿವಾದವೂ ವಿರೋಧವೂ ಕಡೆಗಾಣುವದು :

ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. (೧) ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. (೨) ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಡಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ (ಗೌ. ಕಾ. ಭಾ. ೪-೮೮) ಇಂಥ ಪದಾರ್ಥದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಸಂಪೂರ್ಣತೆಯ ದೋಷಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೊಣೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. (೩) ಎಚ್ಚರದ ತರ್ಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದಾದ ವಾದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅಪೂರ್ಣದೋಷ ವಿರುವದೆಂದು ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ನಿಲುಗಡೆಯಲ್ಲೂ ಒಣತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಬೇಲಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದಂತೆ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ದೇಶಕಾಲಗಳೂ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರವು ಎಂದಾದರೂ ಬಾಧಿತವಾದೀತೇನೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಉಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ ಜ್ಞೇಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಅವು

ಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕ್ಷೇತ್ರವು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದರ್ಶನವು 'ವಿವಾದಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲದ್ದು, ವಿರೋಧಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲದ್ದು' (ಗೌ. ಕಾ. ೪-೨) ಎಂದು ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದರು ಹೇಳಿರುವದು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನವು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರುವದೆಂಬುದೇ ಈ ಜ್ಞಾನದ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು.

೧೭೩. ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಯಿಂದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ :

ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ತೃಪ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಭಿಮಾನವು ಬಿಚ್ಚಬಾರದಂಥ ಕಗ್ಗಂಟಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾವು ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃಸ್ವಭಾದವರು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಫಲವಾದ ಇಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಿಷ್ಟವಾದವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖಿಪಡಬೇಕು' - ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಭಾವನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾವನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಅವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮವೃಕ್ಷವು ಬಲವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು, ಅದು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದು, ಅದೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು - ಎಂಬ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿದವರಿಗೆ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಕಾಮವಿಲ್ಲ ; ಕಾಮವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಭೋಕ್ತೃಸ್ವಭಾವದವರೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿತ್ಯಾನಂದಸ್ವರೂಪರೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಬಿಡುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಹಿಂದೆ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವೂ ತಟ್ಟುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಆ ಕರ್ಮವು ಮೊಳೆತುಕೊಂಡರೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದು ? ಕರ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮೊಳೆತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಘೋಷಿಸುವ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯ ಗೊಬ್ಬರವೂ ಹೊಯ್ನೀರೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮವು ಮೊಳೆತುಕೊಳ್ಳುವದಾಗಲಿ ಹೊಸ ಕರ್ಮಗಳ ಬಿತ್ತನೆಯಾಗಲಿ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರು

ವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ **ಸಕಲಸಂಶಯನಿವೃತ್ತಿ, ಕಾಮನಾಶ, ಕರ್ಮಕ್ಷಯ** - ಎಂಬ ಮೂರು ಫಲಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು (ಮುಂ. ೨-೨-೮) ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವನೋ ಆ ಚೈತನ್ಯವೇ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡವನೂ ವ್ಯಾಪಕನೂ ಆದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ಅರಿತು ಕೊಂಡಾತನು ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ (ಕ. ೨-೧-೪) ''ಯಾವಾಗ ಸರ್ವಭೂತಗಳೂ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರಿತುಕೊಂಡನೋ ಆಗ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅವನಿಗೆ ಮೋಹವೆಂದರೇನು, ಶೋಕವೆಂದರೇನು'' ? (ಈ ೭), ''ಅಶರೀರನಾಗಿರುವಾತನಿಗೆ ಪ್ರಿಯಾಪ್ರಿಯಗಳ ಹೊಡೆತವಿರಲೇ ಆರದು'' (ಛಾಂ. ೮-೧೨-೧) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದವನಿಗಾಗುವ ಮಹಾಫಲವನ್ನು ಹಾಡಿಹೊಗಳುತ್ತವೆ. ಹೆಚ್ಚೇನು ? ಯಾವ ಮಹನೀಯರು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವೆಂಬುದೇ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮನಗಂಡಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಮರಣವಿಲ್ಲ, ರೋಗವಿಲ್ಲ, ಸಂತಾಪವಿಲ್ಲ, ಕಾಮಾದಿಗಳ ಪೀಡೆಯಿಲ್ಲ, ಹರ್ಷವಿಲ್ಲ, ಭಯವಿಲ್ಲ, ಲಾಭವಿಲ್ಲ, ನಷ್ಟವಿಲ್ಲ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಅವರು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. (ಛಾಂ. ೭-೨೬-೨ ; ಬೃ. ವಾ. ೨-೧-೨೭೬, ೨೭೭, ೨೭೮) ಅವರು ಮೊದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪರಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ (ಬೃ. ೪-೪-೬).

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿರುವದು ಮುಕ್ತರಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಇನ್ನು **ಜ್ಞಾನಿಗಳಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಅವರಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ?** - ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಕೃತಕೃತ್ಯರಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸೋಮಾರಿಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ತಮಗಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಅಸಂಗದಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಮಿಕ್ಕ ಜನರನ್ನೂ ಅವರವರ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಿರುವರು (ಗೀ. ೩-೨೫, ೨೬). ಅವರು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಅಕರ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ (ಗೀ. ೪-೧೮). ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲವೆಲ್ಲವೂ ಅವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕೂಟಸ್ಥವಾದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಗೀ. ೪-೨೪). ಆದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ

ತಾವು ಅಕರ್ತೃಸ್ವರೂಪರೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಅವರಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೫-೮). ಅವರಿಗೆ ಉಚ್ಚನೀಚವೆಂಬ ತಾರತಮ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಸಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಬುದ್ಧಿಯೇ ಇರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ಗೀ. ೫-೧೮) ಶತ್ರುಮಿತ್ರಾದಿಭಾವ ವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಭಾವವೇ ಅವರಿಗಿರುತ್ತದೆ. (ಗೀ. ೬-೯). ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅದ್ವೇಷ್ಟೃತ್ವಾದಿಗುಣಗಳೂ (ಗೀ. ೧೨-೧೩ ರಿಂದ ೧೯) ಅಮಾನಿತ್ವಾದಿಗುಣಗಳೂ (ಗೀ. ೧೩-೭ ರಿಂದ ೧೧) ಅವರಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಜನರಿಗೆ ಅವರು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯರುಕೂಡ ಅವರ ಅರ್ಚನೆಯಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಪರಮಾತ್ಮತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಸಂಕಲ್ಪವೇ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅವರ ಆಶೀರ್ವಾದವೇ ಈಶ್ವರನ ಆಶೀರ್ವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ (ಮುಂ. ೩-೧-೧೮).

೧೭೪. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಇದೇ ತಳಹದಿ :

ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಧರ್ಮದ ತತ್ತ್ವಗಳು ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದು ಈ ಜ್ಞಾನದ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು. ದೇವರು ಇದಾನೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? ಜೀವರಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಜಗತ್ತಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಅವನು ಸಾಕಾರನೊ, ನಿರಾಕಾರನೊ ? ಸಗುಣನೊ, ನಿರ್ಗುಣನೊ ? ಧರ್ಮಾಚಾರ್ಯರುಗಳಿಗೂ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಿಗೂ ಬೆಲೆಯೇನು ? ಸಾಧನಗಳು ಯಾವವು ? ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಗುವ ಫಲದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? ಜನ್ಮಾಂತರಗಳೂ ಲೋಕಾಂತರಗಳೂ ಉಂಟೆ ? ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಯೇನು ? - ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಧರ್ಮದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ತಳಗಟ್ಟಿನಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಪರಮಪ್ರಯೋಜನವು ಈ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೂ ನಮಗೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೆನಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವನೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಬಾಯಿಮಾತಾಗದೆ ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಾಗುತ್ತದೆ ; ಈಶ್ವರಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೇ ಜನ್ಮದ ಪರಮೋದ್ದೇಶವಾಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಕರ್ಮಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ದುಷ್ಕರ್ಮಗಳೆಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವೆಂಬುದೂ ಯಥಾಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಾವು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ನಿಜವೆಂದೊಪ್ಪಿರುವ ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಗೇ ಸೇರಿದವುಗಳೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಯಾವ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ ; ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿ ಆಚರಣೆಮಾಡುವವರೆಲ್ಲರೂ ಧರ್ಮಾಚಾರ್ಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನಾಂಶಗಳಿಗೆ ಈ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು.

ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳು ಬಹಳವಾಗಿವೆಯಾದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಧಾನವಾದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

೧೭೫. ನೀತಿಗೆ ಭದ್ರವಾದ ಆಧಾರ :

ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ನೀತಿಗೆ ಭದ್ರವಾದ ಆಧಾರವೊಂದು ದೊರಕಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು, ಅಧರ್ಮವೆಂದರೇನು ? ಮನುಷ್ಯನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ರಾಜನೀತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇನು ? ವರ್ಣಾಶ್ರಮಾದಿವಿಭಾಗಗಳಿಂದ ಉಪಯೋಗವುಂಟೆ ? - ಇವೇ ಮುಂತಾದವು ನೀತಿಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸೇರತಕ್ಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದು ಸತ್ಕರ್ಮ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಕಲ್ಪವುಂಟಾಗುವ ತ್ರಿಕರಣವೃತ್ತಿಯೇ ನೀತಿಯು - ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮೂಲಸೂತ್ರವಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಾನೆಂಬ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ನೀತಿಗೆಲ್ಲ ವೈರಿಯಾದ್ದರಿಂದ ನಾನೆಂಬುದನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನಾನೆಂಬುದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಮೆಚ್ಚಾಗಿದೆಯಲ್ಲ ! ಇದನ್ನೇಕೆ ಮೆಟ್ಟಿ ತುಳಿಯಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಸಂಕಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಯಾವ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಉಪಪತ್ತಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾಗಿ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೇಕಾಗಿರುವದಾದರೂ ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವು. ಸದಾ

ಭಾಸವೂ ಚಿದಾಭಾಸವೂ ಸುಖಾಭಾಸವೂ ಆಗಿರುವ ಅಹಂಕಾರವೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿದರೆ ಇದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರದ ಪರಮೋದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು - ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಾನುಗುಣವಾದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೭೬. ಲೌಕಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಬರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆ :

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೌಕಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯು ಬರುವದೆಂಬುದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಈಶ್ವರನ ಮಹಿಮೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ, ಅದು ಆತನದೇ ಒಂದು ವಿಭೂತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೊಗಳಿದರೂ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಸ್ವರೂಪದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬರುವ ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನು ದ್ವಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ನಾವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನು ಅಸುರನಾಗಿಯೂ ದೇವನಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ವಿಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳೆಂದೇ ನಾವು ಎಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಲೌಕಿಕವಾದ ದ್ದೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇದೆ ? ಅವು ಅಲ್ಲಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಆಚೆಗೆ ಹಾಯಲಾರವು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲದೆ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪಪರಮಾರ್ಥವೇ ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಚಿತ್ರಭಿತ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿಸಬೇಕು, ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು ? - ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ದಾರಿಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೧೭೭. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹಾದಿ :

ಎಲ್ಲಾ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಉನ್ನತಿಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬಾಲಕರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವಾಗ ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸ ಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಈ ದರ್ಶನದಿಂದ ಒಂದು ಉತ್ತಮಸೂಚನೆಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಪದ್ಧತಿಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಓದಿದಂತೆಲ್ಲ ಅವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ತೆರನಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ್ಗೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವದನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜನ್ಮದ ಉದ್ದೇಶವೇ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುವದು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಗ) ಕೊನೆಯ ಮಾತು

೧೭೮. ಅವಸ್ಥೆಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು :

ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಷಯ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಮಂಗಳಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರಡುವದೆಂದು ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳೇ ದ್ವಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪರಮಾರ್ಥವು ಇವುಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಅದು ತಾನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಭವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನುಪದೇಶಿಸುವ ಪರಮಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೇ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು, ಅಥವಾ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು (ಮಾಂ. ಭಾ. ೭). ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ

ತೋರುತ್ತಿದೆ ; ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನರಿಯದ್ದೆಂಬ ನಿದ್ರೆ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಎಚ್ಚರಕನಸು - ಇವುಗಳು ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿದ್ರೆಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳನ್ನೂ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೧೭೯. **ಪರಮಾರ್ಥವು ಅನುಭವೈಕವೇದ್ಯ** :

ಪರಮಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇರವಿನ, ಅರಿವಿನ ಮತ್ತು ಸುಖದ ತಿರುಳು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಇರವಿನ ತಿರುಳು ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯುವದೂ ತಪ್ಪೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಎಂಬಿವು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿವೆ. ಪರಮಾರ್ಥವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಾದೀತು ? ಇರವು, ಅರಿವು, ಸುಖ - ಎಂಬಿವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ನಾವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ **ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ**. ಅದು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ, ಗುಣವಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ, ವಿಶೇಷವಲ್ಲ, ಅಭಾವವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲ, ಜ್ಞೇಯವಲ್ಲ, ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಕಾರಕವಲ್ಲ, ಫಲವಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುವದು ತಾನೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರವೇ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವ ಒಂದಾನೊಂದು ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಸರು, ಹೆಸರುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥ - ಈ ಎರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಇವುಗಳ ತಿರುಳಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು (ಮಾಂ. ಭಾ. ೨) ಹೆಸರು, ಹೆಸರುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಸುಳ್ಳು. ಹೆಸರು, ಹೆಸರುಳ್ಳದ್ದು, ಇವುಗಳ ವಿಭಾಗ - ಇದೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಲಿ ಅಕ್ಷರವೆಂದಾಗಲಿ

ಭೂಮಿಯೆಂದಾಗಲಿ ಕರೆಯುವದುಕೂಡ ಅದಕ್ಕೂ' ಅವಸ್ತೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಯೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ (ಬೃ. ವಾ. ೨-೪-೨೫೩) ಯಾವದೊಂದು ಹೆಸರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಾಚಕವಲ್ಲ ; **ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸತ್ಯ ಜ್ಞಾನಾನಂದಾಕ್ಷರಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಕೂಡ ಉಪಚಾರದಿಂದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.** ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೇಗಾದರೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಾವು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. 'ಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆ', 'ಅಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆ', 'ಜಹದಜಹಲ್ಲಕ್ಷಣೆ' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಶಬ್ದವೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದಕೂಡ ತಿಳಿಸಲಾರದು. ಆದರೂ ಶಬ್ದವು ಹೇಗೆ ತನಗೆ ದೂರವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಕುರುಹಿಟ್ಟು ತಿಳಿಸುವದೋ ಹಾಗೆ ಓಂಕಾರಾದಿಶಬ್ದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಶಬ್ದಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಶಬ್ದಗಳು ಹೇಗೋ ಮಾಡಿ ಸೂಚನೆ ಮಾಡಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನೆಪಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕೂಗಿದ ಕೂಡಲೆ ಹೇಗೋ ಏಳುವಂತೆ (ಬೃ. ವಾ. ೧-೪-೮೬೧) ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಿವೇಕಿಯಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಶಬ್ದಗಳು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ **ಯಾವದೊಂದು ಶಬ್ದವಾಗಲಿ ಪ್ರತ್ಯಯವಾಗಲಿ ಈ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಷಯಗೊಳಿಸಲೇ ಆರದು** (ತೈ. ೨-೯). ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಅದನ್ನು ವಿಷಯಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟರೆ ಕೂಡಲೆ ಆ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರೆತುಹೋಗುವವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ (೧೩೫, ೧೬೨). ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪನಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪನು ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳೂ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು, ನಮಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಸ್ವಸ್ವಾಮಿಭಾವಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಈ ಸತ್ಯತ್ವಾದಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಬೆರೆತಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು (ಬೃ. ವಾ. ೨-೩-೧೨). ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥ, ಆತ್ಮ, ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಆನಂದ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ವಸ್ತುವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

೧೮೦. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದ ವರ್ಣನೆ :

ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದರೆ 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' - ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಉಪಾಯವೇ ಇಲ್ಲ (ಬೃ. ೨-೩-೬). ಅದು ಕನಸಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರವಲ್ಲ, ಎರಡೂ ಸೇರಿದ ರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲ, ಅರಿಯುವದಲ್ಲ, ಅರಿಯದ್ದಲ್ಲ, ಗುರುತಿ ನಿಂದ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಲ್ಲ, ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅಳವಾಗುವದಲ್ಲ, ಅವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲ, ಅವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ (ಮಾಂ. ೭). ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ಏರುಪೇರೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ಅಮಂಗಲವೂ ಇಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂಬುದೂ ಅದನ್ನು ಅರಿತು ಕೃತಕೃತ್ಯರಾಗಬೇಕೆಂಬುದೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಿಲ್ಲ, ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲ ; ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವರೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಸಾಧನೆಮಾಡಿ ಮುಕ್ತರಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರಿಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಪರ ಮಾರ್ಥವು (ಗೌ. ಕಾ. ೨-೩೨). ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತುರೀಯವೆಂದೂ ಕರೆಯು ವದುಂಟು (ಮಾಂ. ೭). ತುರೀಯವೆಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಎಂದರ್ಥ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಈ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಈ ಮೂರರ ತಿರುಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರರ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ತುರೀಯವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ.

ತುರೀಯವೆಂಬುದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಅದೇ ಸಮಾಧಿಯೆಂದೂ ಕೆಲವರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ತುರೀಯಾತೀತವೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಯೆಂದೂ ಕೆಲವರು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವರವರ ಭ್ರಾಂತಿಬುದ್ಧಿ ಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಪರಮಾರ್ಥವು ಎಂದಿಗೂ ಕಲ್ಪನಾತೀತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೧೮೧. ಪ್ರಪಂಚದ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾತ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಿಭೇದದಿಂದ ಅವಿರೋಧ :

ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಿದೆ

ಯೆಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳಾಗುವದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ಎಚ್ಚರಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಆಗಿರುವವೆಂದು ನೆನಪಿನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಂಬುವದೂ ಮುಂದೆಯೂ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಎಚ್ಚರಗಳು ಆಗುವವೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವಿರುವದೆಂಬುದು ಈ ಎಚ್ಚರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುವ ದರಿಂದ ಅದೂ ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ನಾವು ಆ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಅನೇಕರು ಜೀವರು ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರೆಂಬುದೂ ನಮಗೆ ಜನನಮರಣ ಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವೆಂಬುದೂ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆವೆಂಬುದೂ ಈ ಲೋಕದಂತೆ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವೆ ವೆಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಆಗುವದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾವತ್ತ್ವ, ಜೀವತ್ವ, ಜೀವಾನೇಕತ್ವ, ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಸತ್ತ್ವ ಜೀವನ ಪ್ರಪಂಚಾಂತರ್ಗತತತ್ವ, ಕರ್ತೃ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಭಾವತ್ವ, ಜನ್ಮಾಂತರಲೋಕಾಂತರಗಮನ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇರುವವೆಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಲದಿಂದ ನಾವುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳೊಂದೂ ವಿಚಾರದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಬರುವದೆಂತಲೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಇವು ಯಾವವೂ ನಿಲ್ಲುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ಯಾವವೂ ತೋರದೆಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಇವು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡುಬರುವದು. ಆದರೆ ತರ್ಕವು ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಎಷ್ಟೇ ಹೊಡೆದುಹಾಕಿದರೂ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವೇನೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾರಿಹೋಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಗ್ಗದಹಾವಿನಂಥ ಯಾವದಾದ ರೊಂದು ವಸ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡಾಗ ಅದರ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಮೇಲೆ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಹೋಗಬಹುದು ; ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ, ಆಕಾಶದ ನೀಲಿಯಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಅದು ತೋರುತ್ತಲೂ ಇರಬಹುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯ ಪದಾರ್ಥವು ತೋರದೆಹೋಗು

ವದೇನೂ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಅದು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವದೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದೇ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು. ಕೊಡಲಿಯು ಮರವನ್ನು ಕಡಿದು ಹಾಕುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಡಿದುಹಾಕುವದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬಾಧಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸಂಸಾರವೂ ಹಿಂದೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬಾಧೆಯು (ಸೂ. ಭಾ. ೪-೧-೧೩ ; ಸಂ. ವಾ. ೧೮೩). ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು ಮಿಕ್ಕವರಂತೆ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಾ ಸರ್ವರಿಗೂ ಉಪಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದು (೧೬೬) ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಧಮುಕ್ತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂಬುದೂ (೧೮೦) ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ, ಪ್ರಪಂಚವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ, ಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ - ಮುಂತಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ದೃಷ್ಟಿ ಭೇದದಿಂದ ವಿರೋಧಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೧೮೨. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪರಮೋಪದೇಶ :

ಈವರೆಗೆ ನಾವು ವೇದಾಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ವೇದಾಂತವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿ ಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನಭಾಗವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವೈದಿಕಮತದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ, ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳು, ಜೀವರುಗಳು, ಜನ್ಮಾಂತರ, ಲೋಕಾಂತರ, ಮಾಯೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪರಮೋಪದೇಶವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು ? ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯೋಗ, ಭಕ್ತಿ - ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೇ ಮುಂತಾದ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಉಪದೇಶಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವೆ ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವ ಭಾಗಗಳು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ ? ವೇದಾಂತದಂತೆಯೇ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳೂ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವಷ್ಟೆ ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರಗ್ರಹಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟು ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ? ಎಷ್ಟುಭಾಗಗಳನ್ನು ಏಕೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುವದು ?

ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ವೇದಾಂತದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದೂ ಒಂದು ಕೆಲಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಮಾಡದೆ ಇದ್ದರೆ ವೇದಾಂತದಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೊರಡುವ ಸಂಭವವಿದ್ದೀತೋ ಏನೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಜನರಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಶೋಧಿಸಿ ದೃಢಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವದು ತೀರ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಬಾಧಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು ; ಅದೇ ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಚೇತನಾಚೇತನರಾಶಿಯಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ತಿರುಳು. ಅದೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮ ನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಈಗ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಸಾರಿ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು - ಎಂಬುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪರಮೋಪದೇಶವು. (ಛಾಂ. ೬-೮-೭).

ಈ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸನಾತನಾರ್ಯರ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವೆನಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ದರಿಂದ ಸನಾತನವೈದಿಕಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಷ್ಟೋ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಮಾ ಲೋಚಿಸತಕ್ಕದ್ದೂ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಆಗಿದೆಯಾದರೂ ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವದೊಂದು ಧರ್ಮದವರ ಮುಡುಪಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾಲದ ಯಾವ ದೇಶದ ಯಾವ ಮತದವರಾದರೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮನಗಂಡು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇದರ ಶುದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತಭಾಗವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಬಾಧಿತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವದೊಂದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಉಂಟುಮಾಡಿದರೆ ನಾವು ಧನ್ಯರು. ಸರ್ವರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಹಾಗಾಗುವಂತೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸಲಿ !

ಓಂ ತತ್ ಸತ್

ಪರಿಶಿಷ್ಟ

ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರವರು

(ಈ ಗ್ರಂಥದ ೧೯೭ನೆಯ ಪುಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ)

ಇವರು ೧೮೬೦ರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರು. ಲಾಹೋರಿನ ಪ್ರೌಢವೈದ್ಯ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಪಂಜಾಬುಸಕಲವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ L.M.S. (ಔಷಧವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಲಬ್ಧಪ್ರಾವೀಣ್ಯರೆಂದು) ಪ್ರಶಸ್ತಿಪತ್ರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಿವಿಲ್‌ಸರ್ಜನ್‌ರವರಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಸರಕಾರಿಯ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು ; ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈದ್ಯಾಲಯಗಳ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿದರು. ೧೯೦೩ರಲ್ಲಿ ಶರೀರ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವು ಕಡಿಮೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನೌಕರಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದರು. 'ಅನುಭವ ವೈದ್ಯ' (Practical Medicine) ಎಂಬ ವೈದ್ಯಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ೧೯೦೩ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು.

ಇವರು 'ಮಾಯಿಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವು ತೋರಿಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ?' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಲಾರ್ಡ್ ರೋನಾಲ್ಡ್‌ಷೇರವರು ತೆಗೆದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬರೆದರು. ಇವರು "ವಾಯುಗುಣದಿಂದ ರೋಗವನ್ನು ವಾಸಿಮಾಡುವಿಕೆ", "ವೈದ್ಯರ ಮನೋವಶೀಕರಣ" - ಮುಂತಾದ ವೈದ್ಯಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರ ಹೆಸರು ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯ ಲೇಖಕನಿಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದದ್ದು "ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೂಲಾವಿದ್ಯಾನಿರಾಸ ಅಥವಾ ಶಂಕರಹೃದಯ" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಾಗ, ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. 1929ನೆಯ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅವರ ಅವಲೋಕನಕ್ಕೆಂದು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡಲು ತಮಗೆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ವಾರ್ಧಕ್ಯವೂ ಅಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವೂ ಇದ್ದರೂ ಪಂಡಿತರೊಬ್ಬ ರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಓದಿಸಿ ಕೇಳಿ ಗ್ರಂಥವು 'ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ವಿಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅವರು ಕೂಡಲೆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬರೆದುಕಳುಹಿಸಿದರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ತಾವು ಡೆಹರಾಡೂನಿ ನಲ್ಲಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕಭಂಡಾರದ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರಿಗೆ ಬರೆದು 'ಸ್ವಪ್ನದ ತೊಡಕು' (Dream Problem) ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ

ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನೂ ಅವರ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಾಗರಿಕಪ್ರಪಂಚದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಕಳುಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಉತ್ತಮಪುಸ್ತಕಗಳ ಒಂದು ಅಕ್ಷರಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೂ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರು.

ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮನಾರಾಯಣರ ಪುಸ್ತಕಭಂಡಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಾವಿರಾರು ಇದ್ದವೆಂತಲೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿಚಾರದವೇ ಆಗಿದ್ದವೆಂತಲೂ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಆ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾವೇ ಓದಿ ನೋಡಿ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಈ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೊಡನೆ ಕಾಗದಪತ್ರಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆಂತಲೂ ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂಗ್ಲೀಷು, ಸಂಸ್ಕೃತ, ಹಿಂದಿ, ಬಂಗಾಳಿ, ಭಾಷೆಗಳ ಅನೇಕಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮವಶದಲ್ಲಿದ್ದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು ''ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರ ಪುಸ್ತಕಭಂಡಾರ'' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಭಂಡಾರವನ್ನು ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಓದುವವರಿಗೆ ಧರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊಡಿಸುವ ಏರ್ಪಾಡುಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನರಿಗೆ ಅಂಚೆಯವೆಚ್ಚವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಎರವಲಾಗಿ ಕೊಡುವ ಏರ್ಪಾಡನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿದ್ದರು. ಗ್ರಂಥಕಾರರುಗಳು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನೂ ಅವರು ಬರೆದು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದ ಒಂದೊಂದು 'ಸಂಗ್ರಹೋಪದೇಶ'ವನ್ನೂ ಇರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಲೇಖಕನೂ ಅವರ ಕೋರಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಬರೆದು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದನು.

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲುಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರಿಗೆ ಆದ ಕನಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಲೇಖಕನು ಒಂದು ಪತ್ರವನ್ನು ದೆಹಲಿಗೆ ಬರೆಯಲು ಅವರು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೂರುನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳಾದವೆಂದೂ ಅವರ ಪುಸ್ತಕಭಂಡಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವನ ಹಿರಿಯ ಮಗನು ಎಲ್ಲಿಗೋ ಒಯ್ದನೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬಂತು. ಈಗ (ಕ್ರ. ಶ. 1941 ರಲ್ಲಿ) ಅವರ ಒಬ್ಬರು ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯಾಲಯವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥವು ನಮ್ಮ ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಇರಲೂಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಲೇಖಕನಿಗೆ

ಸಮ್ಮತವೆಂದಾಗಲಿ ಅವರು ಕೇಳಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಿಚಾರಕರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉತ್ತರಗಳೆಲ್ಲ ಸಮ್ಮತವೆಂದಾಗಲಿ ಓದುಗರು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕನಸಿನ ತೊಡಕು' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಈ ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ವಾಚಕರು ಹೋಲಿಸಿ ತಾವುತಾವೇ ಒಂದು ತೀರ್ಪಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಹಾಕಿರುತ್ತೇವೆ.

''ಕನಸಿನ ತೊಡಕಿ''ನಲ್ಲಿ

ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಡಾಕ್ಟರ್ ರಾಮನಾರಾಯಣರವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದ

ನಿದ್ರಿಸುವಾತನು ಯಾರು ? ಕನಸುಕಾಣುವಾತನು ಯಾರು ? ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವವನು ಯಾರು ?

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ಮೊದಲು ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದೆನೆಂದೂ ಈಗ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆನೆಂದೂ ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರಿಯಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವದು ಯಾವದು ? ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ತಾನೇ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೆನೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ಕೊಡುವದು ಯಾವದು ?

ಒಂದೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಾಗಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರದ ನಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ನಾನು ಏನಾಗುತ್ತದೆ ?

ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಕನಸುಕಾಣುವಾತನ ಹೊರಗೆ ಇರುವದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಪ್ರಪಂಚಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾತನು ಯಾರು ? ಕನಸಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವಲ್ಲ, ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವೇ' - ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುವ ಕನಸಿನ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳು ಯಾವವು ?

ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚ, ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚ - ಎಂಬೀ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರಪಂಚಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ (ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಮಾನಸಿಕ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಮುಂತಾದ) ಬೇರೆ ಪ್ರಪಂಚಗಳು ಇರುವವೆ ? ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸತ್ತವರು, ಹೋಗುವರೆ ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ವಿಕಾರವಾಗಿರುವವೆ ?

ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಪಂಚದವರೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವಾತನೊಬ್ಬನು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ಮಿತ್ರರೊಡನೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಎಚ್ಚರಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವಾತನೊಬ್ಬನು ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ಮಿತ್ರರೊಡನೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾಡುವ ರೀತಿ ಯಾವದು ?

ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಕನಸಿನಷ್ಟೇ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವದಾದರೆ ಮತ್ತು ಈ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಅಸತ್ಯವೆಂಬುದು (ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆಯೇ ಕನಸಿನ ಸ್ವಭಾವವು ತಿಳಿಯಬರುವಂತೆ) ಹೆಚ್ಚಿನದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆಯೇ ತೋರುವದೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ, ಆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೊಂದವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟ್ಯಿಯಿಂದ ತಾನೂ ಕನಸಾಗಿರಬಾರದೇಕೆ ? ಆ ಎರಡನೆಯದು ಮತ್ತೊಂದರ ದೃಷ್ಟ್ಯಿಯಿಂದೇಕೆ ಕನಸಾಗಬಾರದು ? ಹೀಗೆಯೇ ಅನವಸ್ಥೆಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬಾರದು ?

೮. ಕನಸುಕಾಣುವಾತನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕನಸಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಾನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ?

೯. ಕನಸಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಆಗುತ್ತಿರುವದೊ, ಅಥವಾ ನಿಂತುಹೋಗುವದೊ ?

೧೦. ತನ್ನ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಆಗದಂತೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ ?

೧೧. ಬರಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ 'ನಾನು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ ?

೧೨ ಶರೀರಕ್ಕೆ 'ಸಾವು' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯುಂಟಾದಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅರಿವು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ? ಎಂದರೆ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇನ್ನೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆ ? ತಾನು ಸತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಆತನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದೆ ?

೧೩. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟರಾಗಿರುವ ಜೀವರೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟರಾಗಿರುವ ಸ್ವಪ್ನಜೀವರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದಾತನನ್ನೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾತನನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ?

೧೪. ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿ ಸರ್ವಗತವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದುಂಟೆ ? ಎಲ್ಲಾ ಮತದವರಿಗೂ ಪಂಗಡದವರಿಗೂ ನಮ್ಮತವಾಗಿರುವ, ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೂ ಹೊಂದುವದಾಗಿರುವ, ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ಆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾದೀತೆ ? ಅಥವಾ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದೀತೆ ?

ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳು

೧. ವೇದಾಂತದ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು

ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ, ಮಾಯಾವಾದ, ಕರ್ಮವಾದ, ಉಪಾಸನಾವಾದ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವದು.

೨. ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಧಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅದರ ಒಳಭೇದಗಳೂ

ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ದೃಗ್ದೃಶ್ಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಪಂಚಕೋಶಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಜೀವೇಶ್ವರವಿಭಾಗವಪ್ರಕ್ರಿಯೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವದು

೩. ವೇದಾಂತವೂ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳೂ

ಪ್ರಾಚೀನದರ್ಶನಗಳು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯದರ್ಶನಗಳು - ಇವುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗುವದು.

೪. ವೇದಾಂತವೂ ಮತಗಳೂ

ಹಿಂದೂ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಪಾರ್ಸಿ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಯಹೂದಿ, ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ - ಮತಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವದು

೫. ಪರಮಾರ್ಥವೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವೂ

ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಲೆಯನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವದು.

೬. ವೇದಾಂತವೂ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವೂ

ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವದು.

೭. ವೇದಾಂತವೂ ತರ್ಕವೂ

ತರ್ಕದ ಭೇದಗಳನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವದು.

೮. ವೇದಾಂತವೂ ಆನಂದಮೀಮಾಂಸೆಯೂ

ಕಾವ್ಯಕಲಾಕೌಶಲಾದಿಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಆನಂದರಹಸ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವದು.

೯. ವೇದಾಂತವೂ ನೀತಿಯೂ

ವ್ಯಕ್ತಿನೀತಿ, ಸಮಾಜನೀತಿ, ರಾಜನೀತಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವದು.



ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಅವತಾರ : 5-1-1880 ಮಹಾಸಮಾಧಿ : 5-8-1975

ಗ್ರಂಥಕಾರರ ಪರಿಚಯ

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯ ಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯಾದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಗಳವರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು ವೈ. ಸುಬ್ಬ ರಾವ್ ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಇವರು ಆಗಿನ ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಿಡಲ್ ಸ್ಕೂಲ್ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು. ತಮ್ಮ ಸೇವಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೀಗೋಂದಾವಳೀ ಮಹಾರಾಜರವರ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಶೃಂಗೇರಿ ಜಗದ್ಗುರು ಗಳವರ ಕೃಪಾನುಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದು ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಗಳು, ಪ್ರಕರಣಗಳು, ಸ್ತೋತ್ರಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. 1923 ರಲ್ಲಿಯೇ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ' ವೆಂಬ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ ಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿ ೪೫ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನಡೆಯಿಸಿದರು. 1935 ರಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರದ ನೌಕರಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದ ಮೇಲೆ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ 1945 ರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಸಂಸ್ಥೆ ಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಶಂಕರವೇದಾಂತ ಪ್ರಚಾರ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟಣೆ, ಪಾಠ ಪ್ರವಚನಗಳು, ವೇದಾಂತ ಸಪ್ತಾಹಗಳು - ಮುಂತಾದ ರೀತಿಗಳಿಂದ ಬೆಳೆಯಿಸಿದರು. ಕೆಲವು ಜನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ದರು.

ಅನಂತರ ತಮ್ಮ 88 ನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ ಬಡಾವಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಶಾಖೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಮಹಾಜನರ ನೆರವಿ ನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. 1975 ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ (1880-1975) ತಮ್ಮ 96 ನೇ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದರು. ಅವರ ಮಹಾಸಮಾಧಿಯು ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದ ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿದೆ. ಕರ್ನಾ ಟಕದ ಅಭಿನವಶಂಕರರು ಎಂದೇ ಈಗಲೂ ಅವರ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗದವರು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳು

ವಿವರ	ಪುಟಗಳು
೧. ಶಂಕರ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ (ಶಂಕರವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿನಿ)	೯೪
೨. ವೇದಾಂತದರ್ಶನ (ಮೂವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಮತದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಪರಿಚಯ)	೫೨
೩. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ೧-೨ನೇ ಭಾಗಗಳು	೬೦೬(೧)
(೨೦೦ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ರೂಪವಾದ ಗೀತೆಯ ವಿವರಣೆ)	೬೩೮(೨)
೪. ಭಕ್ತಿಚಂದ್ರಿಕೆ (ನಾರದಭಕ್ತಿಸೂತ್ರಗಳ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)	೨೪೨
೫. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳು)	೧೬೪
೬. ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಸರ್ವಸಮ್ಮತೋಪದೇಶಗಳು (ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಗಳವರು ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು)	೩೮೯
೭. ಜೀವಂತ ವೇದಾಂತ (ವೇದಾಂತವು ಜೀವಂತ ದರ್ಶನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳು)	೩೧೦
೮. ಅನುಭವಗಮ್ಯವೇದಾಂತ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಮನಗಾಣಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಉಪದೇಶಗಳು)	೩೯೪
೯. ಶಂಕರ ವೇದಾಂತಸಾರ (೩೮ ಪಾಠಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ವೇದಾಂತಸಾರವನ್ನು ಹಿಂಡಿಟ್ಟಿದೆ)	೩೬೮
೧೦. ಪರಮಾರ್ಥಚಿಂತಾಮಣಿ (ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವದ ತಿರುಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ಮನನಕ್ರಮ (ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿದೆ)	೬೦೦
೧೧. ಗೌಡಪಾದಹೃದಯ (ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ)	೫೪೦
೧೨. ಭಗವದ್ಗೀತಾರ್ಥಸರ್ವಸ್ವ (ಗೀತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)	೨೨೮
೧೩. ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದವೃತ್ತಾಂತಸಾರಸರ್ವಸ್ವ (ಶ್ರೀ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆ-ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)	೫೩೨
೧೪. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗೀತಾವಳಿ (ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ರಚಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು)	೧೨೮
೧೫. ಧಮ್ಮಪದ (ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ವಿಮರ್ಶೆ-ಶ್ಲೋಕಸಹಿತ ಅನುವಾದ)	೧೫೨
೧೬. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಥಮಪುಸ್ತಕಮ್ (ಸ್ವಯಂ ಬೋಧಿನೀ, ಕನ್ನಡಲಿಪಿ)	೧೧೬
17. How to recognise the Method of Vedanta (Introduction to Sanskrit Text "Vedanta Prakriya Prathyabhijna")	128
18. Salient feactures of Sankara Vedanta (Presents matter & method of Genuine Sankara Vedanta in a small compass)	144
19. Vedanta Prakriya Prathyabhijna (Sanskrit)	612
20. Mandukya Rahasya Vivruthi (Sanskrit)	700
21. Sugama (Sanskrit)	125

ಪುಸ್ತಕ ಬೆಲೆ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಳಕಂಡ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ :

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ
೬೮, ಎರಡನೇ ಬ್ಲಾಕ್ ತ್ಯಾಗರಾಜನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 028
✆: 676 5548

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ - 573 211
ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲಾ.
✆: 08175-73820