ಪ್ರೊ. ಸಾ.ಕೃ.ರಾ. - ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ - ೨೯

ಧರ್ಮ - ವೇದ - ವೇದಾಂತ

ವಿದ್ಯಾಲಂಕಾರ

ಪ್ರೊ॥ ಸಾ. ಕೃ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್

ಸುರಮಾ ಪ್ರಕಾಶನ

ಬೆಂಗಳೂರು-11

ಧರ್ಮ - ವೇದ - ವೇದಾಂತ

ಪ್ರೊ॥ ಸಾ. ಕೃ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್

ಪ್ರಕಾಶಕರು

ಸುರಮಾ ಪ್ರಕಾಶನ

ಪ್ರೊ. ಸಾ. ಕೃ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಸ್ಮಾರಕ ನಿಧಿ (ರಿ.)

೩೦೫, ೬ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ೧ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, ಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦ ೦೧೧.

Dharma-Veda-Vedanta , by Vidyalankara
Prof S. K. Ramachandra Rao. Published by
Dr. S. R. Sudarshan for Surama Prakasana,
the publication wing of the Prof S. K. Ramachandra Rao
Memorial Trust, 305, 6 Cross, I Block, Jayanagar,
Bangalore 560011.
Phone: 080-26563957
E-Mail: drsrsudarshan@gmail.com
Website: www.profskr.com

© Prof. S. K. Ramachandra Rao Memorial Trust ®

Pages: 122

First Edition: 2014

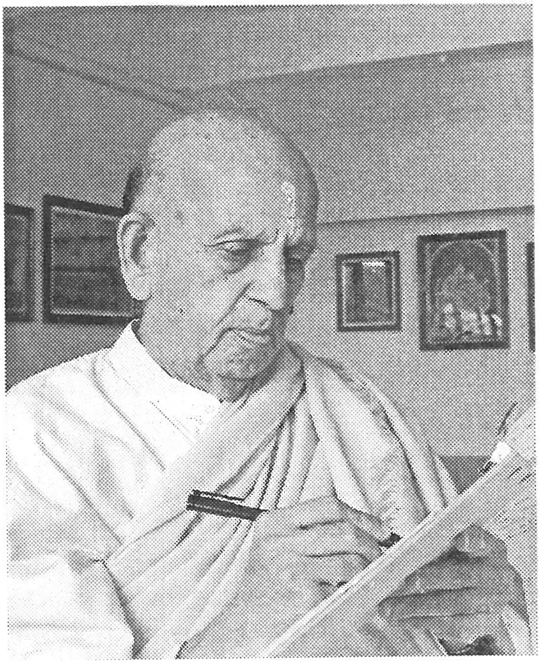
ISBN 978-93-84069-11-7.

Typeset at:
Vagartha, Bangalore-19
vagartha@yahoo.com

ಅನುಕ್ರಮಣಿಕಾ

೦೧.	ಲೇಖಕರ ಪರಿಚಯ	೫
೦೨.	ಮುನ್ನುಡಿ	೭
೦೩.	ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ	೯
೦೪.	ವೇದ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರ	೩೨
೦೫.	ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ	೩೮
೦೬.	ಷಡಂಗಗಳು	೪೪
೦೭.	ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ದರ್ಶನಮ್	೫೦
೦೮.	ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ	೫೮
೦೯.	ಸಮನ್ವಯದ ಸ್ವಾರಸ್ಯ	೬೧
೧೦.	ವೇದಾಂತವೆಂದರೇನು?	೬೬
೧೧.	ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನು?	೭೩
೧೨.	ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಮಾತು 'ವೇದಾಂತ'	೮೦
೧೩.	ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯ	೮೫
೧೪.	ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೇನು?	೯೦
೧೫.	ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನ	೯೫
೧೬.	ವೇದಾಂತ ವಾರ್ತಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನ	೧೦೦
೧೭.	ಔಪನಿಷದ ದರ್ಶನ	೧೦೪
೧೮.	ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದರೇನು?	೧೦೮
೧೯.	ಚತುಃಸೂತ್ರಿಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯ	೧೧೨
೨೦.	ದರ್ಶನೋದಯ	೧೧೬

ಲೇಖಕರ ಪರಿಚಯ



ಪ್ರೊ. ಸಾ. ಕೃ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು (೧೯೨೫-೨೦೦೬) ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ವಿಖ್ಯಾತ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಚಿಂತಕರು, ಸಂಗೀತಜ್ಞರು, ಕಲಾಕಾರರು, ಪ್ರಬಂಧಕಾರರು, ಉತ್ತಮ ವಾಗ್ಮಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

ಅವರು ಬಾಲ್ಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವರ ತೀರ್ಥರೂಪರವರಿಂದಲೇ ಪಡೆದು, ನಂಜನಗೂಡಿನ ಪಾಠಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್ ಪಾಲಕ್ಕಾಡು ನಾರಾಯಣ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಭಾಷ್ಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಇಂಡಿಯನ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್

ಆಫ್ ಸೈನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ಅನಂತರ NIMHANSನಲ್ಲಿ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿ ಹಲವು ಕಾಲ ಇದ್ದರು.

ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಸಂಹಳದ ನಾರದ ಮಹಾಥೇರರ ಬಳಿ ಪಾಳಿ ಮತ್ತು ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳನ್ನು, ವಿಜಯಸೂರಿ ಗಣಿಯವರಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಮಾಗಧೀ ಪ್ರಾಕೃತವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸ್ವಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತರು. ರಾಯರು ಕೆಲಕಾಲ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಪೆಸಿಫಿಕ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದರು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ರಾಜ್ಯೋತ್ಸವ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದು, ಅನೇಕ ಅಕ್ಯಾಡೆಮಿ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ, ಆಗಮ ಮಹಾಮಂಡಳಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಪದಾಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದರು.

ರಾಯರು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ನೂರೈವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ 'ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ-ನೆಲೆ-ಹಿನ್ನೆಲೆ' ಮತ್ತು 'ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕಗಳು ರಾಜ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕ್ಯಾಡಮಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆದವು.

ವಿದ್ಯಾಲಂಕಾರ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಚೂಡಾಮಣಿ, ಸಂಗೀತ ಕಲಾರತ್ನ, ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮೊದಲಾದ ಬಿರುದುಗಳಿಗೆ ಭಾಜಿಯಾಗಿದ್ದರು. ವೇದ ಸಮ್ಮಾನ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗೂ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೀತ್ಯಾ ಋಗ್ವೇದ ದರ್ಶನವೆಂಬ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆ ಯೊಂದನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು, ಹದಿನೇಳು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು.

ಮುನ್ನುಡಿ

ಪ್ರೊ . ಸಾ. ಕೃ . ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರು ಆಂಗ್ಲ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮ, ವೇದ, ವೇದಾಂತ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಗೀತ, ಕಲೆ, ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನೂರಾರು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಧರ್ಮ, ವೇದ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನ.

'ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬುದು ಮೊದಲು ಶ್ರೀ ನಿ. ಪ್ರ . ಶ್ರೀ ನಿಜಗುಣ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಅಮೃತ ಮಹೋತ್ಸವ ಗೌರವ ಸಂಪುಟ 'ನಿಜಗುಣ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇನ್ನುಳಿದ ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳು 'ಶಂಕರ ಭಾಸ್ಕರ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದವು.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿದ್ದ ವಿದ್ವಾನ್ ಶ್ರೀ ಸುಬ್ರಾಯ ಶರ್ಮರು ನನ್ನ ತಂದೆಯವರನ್ನು ನೋಡಲು ಬಂದಾಗ ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ದ್ವಾರದಲ್ಲಿಯೆ 'ಭವತೀ, ಭಿಕ್ಷಾಂ ದೇಹಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ನನಗೆ ಜ್ಞಾಪಕವಿದೆ. ನನ್ನ ತಂದೆಯವರು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬಯಸಿ ಬಂದ ಶ್ರೀ ಶರ್ಮರಿಗೆ ಎಂದೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳು - ಶ್ರೀ ಶರ್ಮರು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಬಿಡುವ ತನಕ, ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ಶಂಕರ ಭಾಸ್ಕರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು.

ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಝೆರಾಕ್ಸ್ ಮಾಡಿ ನಮಗೆ ನೀಡಿದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ ಶ್ರೀ ನರಸಪ್ಪ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಆಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪುಸ್ತಕರೂಪವಾಗಿ ಹೊರಬರಬೇಕಾದರೆ ಹಲವಾರು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು . ಲೇಖನಗಳ ವಿಷಯಾನು ಸಾರವಾಗಿ ವಿಂಗಡನೆ, ಪುನರುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು, ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡನೆ ಮಾಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದವರು ನನ್ನ ತಂದೆಯವರ ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ ಎಂ. ವಿ. ವೆಂಕಟೇಶ ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ನನ್ನ ತಾಯಿ ಶ್ರೀಮತಿ ರಮಾ ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್. ಇವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಮಾರಕ ನಿಧಿಯ ಪರವಾಗಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಗುರುಸೇವೆ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಕರುಡನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದಲ್ಲದೆ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವ ಧನಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿದವರು ನನ್ನ ತಂದೆಯವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ರಂಗರಾಜು ಅವರು. ಅವರು ದಶಕಗಳಿಂದ ನನ್ನ ತಂದೆಯವರ ಪಾಠ, ಪ್ರವಚನಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ವಂದನೆಗಳು.

ಅಂದವಾಗಿ ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ ಮಾಡಿದ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ "ವಾಗರ್ಥ" ದವರಿಗೆ ನನ್ನ ವಂದನೆಗಳು.

೨೮-೦೧-೨೦೧೪ ಡಾ|| ಸಾ. ರಾ. ಸುದರ್ಶನ್

ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ*

೧

ಧರ್ಮವೆಂಬ ಮಾತು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದುದು ರಾಮಾಯಣದಿಂದ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಗಳು ರಾಮನನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿ ಬಣ್ಣಿಸಿ ಮಾತುಗಳು ಸಾಲದೆನಿಸಿದಾಗ ''ರಾಮೋ ವಿಗ್ರಹವಾನ್ ಧರ್ಮಃ' ಎಂದಷ್ಟು ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಮೈದಳೆದು ಮನುಷ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿತೆಂದರೆ ರಾಮನಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಂತೆ. ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ, ಸ್ವಭಾವ, ಅಗತ್ಯ, ಅನ್ವಯ ಪ್ರಯೋಜನ, ಮುಂತಾದವು ಆದಿಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ರಾಮನಲ್ಲದೆ, ಸೀತೆ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ವಿಭೀಷಣ, ಹನುಮಂತ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದವರೇ. ಧರ್ಮದ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನಿಂದ ಹೊರತಾದವರು ವಾಲಿ, ರಾವಣ, ಮಾರೀಚ ಮೊದಲಾದವರು. 'ರಾಮಾದಿವದ್ವರ್ತಿತವ್ಯಂ ನ ರಾವಣಾದಿವತ್' ಎಂಬುದು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಹೌದೆಂದು ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳೂ ಆಲಂಕಾರಿಕರೂ ಹೇಳಿದರು.

ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದ, ಲೋಕದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದವರು ಮೀಮಾಂಸಕರು. ಆರ್ಷೇಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಆಕರವೆನಿಸಿದ ವೇದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಲೆಂದೇ ಹೊರಟಿತೆಂದು ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸ. ವೇದವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಉಲ್ಲೇಖ ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಇದೆಯೆನ್ನಿ.

---

* ಶ್ರೀ ನಿ. ಪ್ರ. ಶ್ರೀ. ನಿಜಗುಣ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಅಮೃತ ಮಹೋತ್ಸವದ ಗೌರವ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿತ್ತು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಾದರೋ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೇ ಮೂಲಭೂತ ಕಲ್ಪನೆಯಾಯಿತು. ತ್ರಿಪಿಟಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಸೂತ್ರಪಿಟಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಕುರಿತದ್ದು; ನಮ್ಮ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿರುವುದು ಧರ್ಮಪದವಲ್ಲವೆ? ಮಹಾವೀರಸ್ವಾಮಿಗಳೂ 'ಧಮ್ಮೋ ಮಂಗಲ ಮುಕ್ಕಿಟ್ಠಂ' (ಧರ್ಮವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಮಂಗಳ) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅಹಿಂಸೆ, ಸಂಯಮ, ತಪಸ್ಸು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನೂ ಮಾಡಿದರು. ನಾಸ್ತಿಕರೆನಿಸಿದ ಲೋಕಾಯತರೂ ಧರ್ಮವನ್ನೇನು ಕೈಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದರು.

ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನಂಟು ಒದಗಿ ಬಂದಿರುವುದುಂಟು, ದಿಟ. ಆದರೆ ಇದು ಸಹಜವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅಗತ್ಯವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬದವರೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದೇವರ ಕೆಲಸವೇ ಬೇರೆ, ಧರ್ಮದ ಕೆಲಸವೇ ಬೇರೆ; ಧರ್ಮದ ಹರವು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ರಾಮ ದೇವರೆಂದು ರಾಮಾಯಣ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದದ್ದಲ್ಲ; ರಾಮ ಧರ್ಮಪರನೆಂದೇ ರಾಮನ ಕತೆಗೆ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ರಾಮನಿಂದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಸೆ; ಧರ್ಮದಿಂದ ರಾಮನಿಗೆ ನಾಯಕಪಟ್ಟ. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸೊಲ್ಲು ತೀರ ಅಲ್ಪ; ರಾಮನಿಗಂತೂ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ದೇವರಿಲ್ಲ. ರಾಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವೆಂಬುದು ರಾಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದಮೇಲೇ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡ ಕಲ್ಪನೆ. ರಾಮನ ಹಿರಿಮೆಗೆ ಅವತಾರದ ನೆರವಿನ ಅಗತ್ಯವೇನಿರದು. ಅವತಾರಕ್ಕೇ ರಾಮನ ಬಲದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿದ್ದೀತು! ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಭಾಗಗಳೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಹುಮತ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಧರ್ಮದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ದೇವರೆಂಬ ಬೇರು ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ; ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿ, ಪೂಜೆಗಳೆಂಬ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆ.

೨

ಧರ್ಮವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಮಾತಿನ ಮೂಲ 'ದೃಜ್'(ಧಾರಣೇ) ಎಂಬ ಧಾತು. ಕಾಲುಜಾರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯತಪ್ಪಿ ಬೀಳಗೊಡದೆ ಹಿಡಿದು, ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಧಾತ್ವರ್ಥ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವ ಭಾಗವೊಂದಿದೆ ; ಸಾರಭೂತವಾದ, ಸಮಗ್ರವಾದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಡೆಸಿದವರು ಮೀಮಾಂಸಕರು. ಅವರ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ದೃಢವಾಯಿತು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಪ್ರಚಲಿತವಾಯಿತು. ಮೊದಲ ಮೀಮಾಂಸಕರೆಲ್ಲ ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದವರಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಕಾರರಾದ ಜೈಮಿನಿಗಳಾಗಲಿ (ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೪೦೦) ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ ಶಮರಸ್ವಾಮಿಗಳಾಗಲಿ (ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೫೨). ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಾದ ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರಾಗಲಿ (ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೬೦೦) ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಾಸ್ತಿಕರೇ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ; ಇಂದಿರುವಂತೆಯೇ ಎಂದೂ ('ನಹಿ ಕದಾಚಿದನೀದೃಶಂ ಜಗತ್') ಎಂದ ಮೇಲೆ ಜಗತ್ಕರ್ತನೆಂದಾಗಲೀ ಲಯಕಾರಿಯೆಂದಾಗಲೀ ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಕು; ದೇವರೇನು ಕರ್ಮನಿಯಾಮಕನೂ ಅಲ್ಲ. ಕರ್ಮಫಲಾಧ್ಯಕ್ಷನೂ ಅಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿಷ್ಫಲವೆಂದು ಕುಮಾರಿಲರ ವಾದ. ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದ್ದಮೇಲೆ ದೇವರ ಹಂಗೇನೂ ಇರದು.

ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ವೇದದ ಪ್ರಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ; ವೇದದ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದೇ ಮೀಮಾಂಸೆ. ವೇದ ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿರುವುದು ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಎಂದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಲವು; ಉಳಿದ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳು ಎಣಿಕೆಗೆ ಬರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿ ಮಿಶ್ರರು ಕುಮಾರಿಲರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು 'ತಸ್ಮಾದ್ಧರ್ಮ ಇತ್ಯೇವ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಷಯೋ, ನ ವೇದಾರ್ಥ ಇತಿ' ಎಂದು ತಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವೇದಾರ್ಥವೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಪ್ರಭಾಕರಮಿಶ್ರರೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆನ್ನಿ. ವೇದದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದುದು ಧರ್ಮವನ್ನು. ವೇದವಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಕರವಿರದು.

ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವುದು ಧರ್ಮದ ಅಗತ್ಯದಿಂದಲೇ; ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವು ಬರುವುದು ವೇದದಿಂದಲೇ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರಲಾರವು. ವೇದದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಹೀಗೆ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಷಯವಾದ ಧರ್ಮ ಯಾವುದು? ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಜೈಮಿನಿಸೂತ್ರಗಳ ಮೊದಲಲ್ಲೆ 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶಸೂತ್ರ ಬಂದು, ಅನಂತರ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ ; ಅದು 'ಚೋದನಾ ಲಕ್ಷಣೋಽರ್ಥೋ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರಃ' ಎಂಬುದು. ಇಲ್ಲಿ ಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ವಿಧಿ. ಉಪದೇಶ ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವ ಮಾತು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೆಂಬೆರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆಯಷ್ಟೆ? ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಧಿಗಳೆಂಬ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. 'ಯಜೇತ', 'ಜುಹೋತಿ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವರ್ತಕವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ವಿಧಿಗಳು; ಅದೇ ಚೊದನೆ. ಬರಿಯ ಚೊದನೆಯಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಅರ್ಥ' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಬಂದಿದೆ. ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಬಯಸುವ ಪ್ರಯೋಜನ. ಈ ಪ್ರಯೋಜನವು ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ನೆರವಾಗಬೇಕು. ''ಯಾವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೋ ಅದೇ ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಒಕ್ಕಣೆ. ('ಯ ಏವ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರಃ ಸ ಏವ ಧರ್ಮ ಶಬ್ದೇನೋಚ್ಯತೇ').

ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಜೈಮಿನಿ ಸೂತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಳೆಯದಾದ ಕಣಾದಸೂತ್ರಗಳು 'ಅಥಾತೋ ಧರ್ಮಂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಸ್ಯಾಮಃ' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗಿ 'ಯಾವುದರಿಂದ ಅಭ್ಯುದಯವೂ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವೂ ಒದಗಿಬರುವುದೋ ಅದೇ ಧರ್ಮ' ('ಯತ್ಯೋಽಭ್ಯುದಯ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಸಿದ್ಧಿಃ ಸ ಧರ್ಮಃ') ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ

ಅಭ್ಯುದಯ (ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸುಖ ಸಂಪತ್ತುಗಳು) ಮತ್ತು ನಿಃಶ್ರೇಯಸ (ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಿ, ಕೈವಲ್ಯ) ಎಂಬೆರಡು ವಿಧಿಗಳನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಇವು ಮೂರು ಅಭ್ಯುದಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಮೋಕ್ಷವು ನಿಃಶ್ರೇಯಸ. ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ನೀತಿಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವಿದೆ; ಇದು ವೇದಾರ್ಥವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು; ಲೋಕಾನುಭವದಿಂದಲೇ ಅವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆರವು ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ-ಮೋಕ್ಷಗಳಾದರೋ ಇಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದು ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ('ಯಾವದ್ಧರ್ಮಮೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧಿ ತದ್ವೇದಪ್ರಭವಂ; ಯತ್ತ್ವರ್ಥಸುಖ ವಿಷಯಂ ತಲ್ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಮಿತಿ ವಿವೇಕ್ತವ್ಯಂ').

ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದುದು, ಅವನ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂಥದು ('ಶ್ರೇಯೋ ಹಿ ಪುರುಷಪ್ರೀತಿಃ') ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವಿರುವುದು ಈ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲೇ ಎಂದು ಅವರ ಎಣಿಕೆ; ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವೇದಶಾಸ್ತ್ರವೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕು ('ಶ್ರೇಯಃಸಾಧನತಾ ಹ್ಯೇಷಾಂ ನಿತ್ಯಂ ವೇದಾತ್ ಪ್ರತೀಯತೇ'). ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ 'ಧೃತಿಸಾಧನಂ ಧರ್ಮಃ' ಎಂಬ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಧೃತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರೀತಿ, ನಾವು ಬಯಸುವುದು ಅದನ್ನು ಆಗ ಮಾಡಿಸುವುದು ಧರ್ಮ ('ಧೃತಿಃ ಪ್ರೀತಿಃ ತತ್ಸಾಧನಃ ಇಷ್ಟಸಾಧನಂ') ಎಂದು ವೇದಾಂತದೇಶಿಕರ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. (ಸೇಶ್ವರಮೀಮಾಂಸಾ).

೩

ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು; ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಶುಭವಾದ ಚಿತ್ತವಾಸನೆ ಧರ್ಮವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ವೈಶೇಷಿಕದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತಕ್ರಿಯಾ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಪುರುಷಗುಣವಿಶೇಷ; ಜೈನದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದು ಪುಣ್ಯಪುದ್ಗಲ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು 'ದಾನಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವಾಗ ಕೆರೆ ತೋಡಿಸುವುದು, ಕೊಳವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು, ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮರಗಳನ್ನು ನೆಡುವುದು, ಅನ್ನದಾನ ಮಾಡುವುದು ಮುಂತಾದ ಪರೋಪಕಾರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಧರ್ಮ ಇದು ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುವ ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮವೇ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ತೆರನಾದ ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಒದಗುವುದು. ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ. ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನೇ ಧಾರ್ಮಿಕನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವವನು ಪಾಚಕನೆನಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ.

ಯಾಗದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ (ಬಳಸುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು), ಗುಣ (ನೆರವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು) ಮತ್ತು ಕರ್ಮ (ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸಗಳು) ಇವುಗಳನ್ನು ವೇದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಗವೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ದೇವತೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡುವ ಹವಿಸ್ಸಿನ ರೂಪವಾದ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ನೆರವೇರಲು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಾಗ ಮಾಡುವವನು ಬಯಸಿದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕೈಗೂಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ ('ಇಷ್ಟಾರ್ಥಸಾಧನ ಯೋಗ್ಯತೆ'); ಇದರಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಯಃಸಾಧನಗಳಾದ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮವೆಂಬುದಿರುವುದು; ಅದೊಂದು ಯೋಗ್ಯತೆ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾಗವೇ ಚೌಕಟ್ಟು, ಯಾಗಕ್ಕೆ ವೇದವೇ ಪ್ರಮಾಣ.

ಯಾಗದಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ದೇವತೋದ್ದೇಶವಿರಬೇಕು. ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕಾದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನೂ, ಉದ್ದೇಶಿಸ

ಬೇಕಾದ ದೇವತೆಯನ್ನೂ ಮಂತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ; ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗದ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅನುಸರಸಿಬೇಕಾದ ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಯಾಗದ ಸ್ವರೂಪವಾದರೆ, ದೇವತೆಗಳನ್ನು, ನಂಬದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ? ನಂಬಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಜೈಮಿನಿ, ಶಬರ ಸ್ವಾಮಿ, ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟ ಮೊದಲಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆಂದು ನಂಬುವವರಲ್ಲ; ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವರು ನಾಸ್ತಿಕರೇ, ಲೋಕಾಯುತರೇ, ಮತ್ತೆ ಯಾಗದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವವರು, ವೇದವಾದಿಗಳು. ಎರಡರ ಸಮನ್ವಯ ಹೇಗೆ?

ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟರಾದ ದೇವತೆಗಳೆಂದರೆ ಯಾರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿವೆಯೋ ಅವರು; ಯಾರಿಗಾಗಿ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡುವೆವೋ ಅವರು ('ಸೂಕ್ತಭಾಜೋ ಹವಿರ್ಭಾಜಶ್ಚ ದೇವತಾಃ'). ಆದರೆ ಮಂತ್ರಗಳಾಚೆ, ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿ ಕೆಲವರು ದೇವತೆಗಳು ಮೈದುಂಬಿ, ರೂಪತಳೆದು ನಿಂತಿದ್ದಾರೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಂಥ ದೇವತೆಗಳು ದಿಟವಾಗಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾಗದಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಹವಿಸ್ಸು ಭೋಜನವೇನಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಕಾತರರಾಗಿ ಹಸಿದು ದೇವತೆಗಳೇನು ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅವರೂ ತಿನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವಾಗ ಮಂತ್ರದ ಮಾತುಗಳಷ್ಟೇ ದೇವತಾರೂಪ. ಆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ದೇವತೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ (ಶಾಬರಭಾಷ್ಯ ೧೦,೪,೨೩).

ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ಐಂದ್ರಂ ದಧಿ' ಎಂಬುದೊಂದು ವಿಧಿ. ಇಂದ್ರನ ಸಲವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಮೊಸರು-ಯಾಗ(ದಧಿಯಾಗ) ವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊಸರನ್ನು ಹವಿಸ್ಸಿನಂತೆ ಅಗ್ನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವಾಗ 'ಇಂದ್ರಾಯೇದಂ, ನ ಮಮ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಇಂದ್ರನೆನ್ನುವ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗೆ ವೇದದಲ್ಲಿ ಶಕ್ರ, ಪಾಕಶಾಸನ, ಪುರುಹೂಕ, ವಜ್ರಪಾಣಿ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳಿವೆಯಷ್ಟೆ? ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ

ಹೆಸರನ್ನಾದರೂ ದಧಿಯಾಗದಲ್ಲಿ ಬಳಹಬಹುದೋ? ('ಶಕ್ರಾಯೇದಂ' 'ಪುರುಹುತಾಯೇದಂ' ಇತ್ಯಾದಿ) ಎಂದರೆ, ಕೂಡದು. ವಿಧಿಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಸರೇ ದೇವತಾರೂಪ; ಹವಿರ್ದಾನವೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದು ರೂಪದಿಂದಲೇ. ವಿಧಿವಾಕ್ಯದಾಚೆ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮವೇ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಭಾಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ಯಾಗಾದಿಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಒದಗಿಬರುವ ಅಪೂರ್ವವೆಂಬ ಪುಣ್ಯವೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಹಿತಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬರುವ ಅದೃಷ್ಟವಿಶೇಷವನ್ನು ಧರ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೇದವು ಈ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಯಾಗಾದಿಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ವಿಧಿಸುವುದು. ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ 'ವೇದೇನ ಪ್ರಯೋಜನಮುದ್ದಿಶ್ಯ ವಿಧೀಯ ಮಾನೋಽರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ' ('ವೇದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಃ ಪ್ರಯೋಜನಃ ವದರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ') ಎಂಮ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಯಾಗವಾಗಲಿ, ಅಪೂರ್ವವಾಗಲಿ ಅದು ನಿರತಿಶಯಸುಖಕ್ಕೆ 'ಅಸಾಧಾರಣಕಾರಣ'ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೪

ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದ ಧರ್ಮವು ವೇದವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಕೂಡಿ ಬಂದುದರಿಂದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮವಿರುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಒದಗಿ ಬಂದಿತು. 'ವೃತ್ತಿಮತ್ತ್ವಂ ಧರ್ಮಸ್ಯ ಲಕ್ಷಣಂ' ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಇದೆ. ವೈಶೇಷಿಕರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಂತೆ ಧರ್ಮವು ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿರಬಹುದು. ನಿವೃತ್ತಿ ಲಕ್ಷಣದ್ದಾಗಿರಬಹುದು (ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರ ೧, ೧, ೨). ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವಂಥ ವಿಧಿಗಳು. ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆಯೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಕೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಷ್ಟೆ? ಪ್ರಯೋಜನವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೆ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರದೆ, ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಇರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಧಿಯ ನೆರವು ಬೇಕು. ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ

ಸ್ವರ್ಗದಂಥ ಪ್ರಯೋಜನವು ಪೂರೈಸಬೇಕೆಂದರೆ ವೇದವು ಸಾಧನೆಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು 'ಚೋದನೆ'ಯೆಂದು ಕರೆದರು ; ಎಂದರೆ ಉಪದೇಶ, ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವುದು ('ಕ್ರಿಯಾಯಾಃ ಪ್ರವರ್ತಕಂ ವಚನಂ'). ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರವರ್ತಕ ವಾಕ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ವಿಧಿರೂಪದವು ಎಂದು ಕಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಹೇಳಿದರೆ, ಪ್ರಭಾಕರಮಿಶ್ರರು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕಟ್ಟುಪಾಡಿರುವ ಪ್ರವರ್ತಕವಾಕ್ಯಗಳಂತೆಯೇ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ತಡೆಹಿಡಿಯುವ ನಿವರ್ತಕವಾಕ್ಯಗಳೂ ವಿಧಿಗಳೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಏನಾದರಿರಲಿ, ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳುವುದು ('ಕರ್ತವ್ಯತಾವಚೋಧಕ') ಚೋದನೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಪುರುಷ ವ್ಯಾಪಾರವೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು.

ಆದರೆ ಚೋದನೆಯಷ್ಟೇ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರವು 'ಅರ್ಥ'ವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು, ಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ ('ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣೋಽರ್ಥೋ ಧರ್ಮಃ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರಃ' ೧, ೧, ೨). ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಪ್ರಯೋಜನ, ನಿಃಶ್ರೇಯಸದೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅದು ಧರ್ಮವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ('ಸತ್ಯ ಯೋ ಲಕ್ಷ್ಯತೇ ಸೋರ್ಥಃ ಪುರುಷಂ ನಿಃಶ್ರೇಯಸೇನ ಸಂಯುನಕ್ತೀತಿ ಪ್ರತಿಜಾನೀಮಹೇ', ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಭಾಷ್ಯ). ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ಧರ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಒದಗಿಬಂದಿತ್ತು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ 'ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬ ದ್ವಿವಿಧ ಧರ್ಮವನ್ನು' ತಿಳಿಯಹೇಳುವುದೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದು 'ಸಮಸ್ತ ವೇದಾರ್ಥಸಾರಸಂಗ್ರಹಭೂತ'ವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಂಥವೆಂದಾಗ 'ಯಾಗಾದಿಗಳಷ್ಟೇ ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಗ-ಯಜ್ಞ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗವೆಂಬುದೇ ದೊಡ್ಡ ಮಾತು. ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂಬುದೂ ಸಂಕಲ್ಪ ತ್ಯಾಗವೇ.

'ಬಹುವಿಧಯಜ್ಞ'ಗಳಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗವೇ ಮುಖ್ಯ, ಕಾಮನಾತ್ಯಾಗ. ಮೀಮಾಂಸಕರ 'ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆ' ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಅಪೂರ್ವವೆಂಬ ಪುಣ್ಯಸಂಪಾದನೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒದಗಿಬರಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮಾತು ಅದು. ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದರ ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ 'ಭಾವಪ್ರಸಾದ'ವೆಂಬ ಸೂಚನೆ ಯಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮನಸ್ಸಿನ ಮತ್ತು ಜೀವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೇ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು, ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸ ಬಲ್ಲುದು ಧರ್ಮ ('ದೃಷ್ಟಂ ಚ ಪ್ರಯೋಜನ ಮುದ್ದಿಶ್ಯೈತಾನಿ ಸಾಧನಾನಿ ಭಾವಪ್ರಸಾದಂ ಚಾಪೇಕ್ಷ್ಯ ಆತ್ಮನಸೋಃ ಸಂಯೋಗಾತ್ ಧರ್ಮೋತ್ಪತ್ತಿಃ').

ಇಲ್ಲಿ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಪ್ರಸಕ್ತವಲ್ಲ, ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಹಿಡಿತವೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುವ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಿ, ಮರುದಿನ ತನ್ನ ಮಗ ಯುವರಾಜ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಪಡೆಯುವನೆಂದು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೌಸಲ್ಯೆಗೆ ರಾಮ ತಾನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಲಿರುವ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ, ಆ ತಾಯಿ ಮಗನನ್ನು ಹರಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ–

ಯಂ ಪಾಲಯಸಿ ಧರ್ಮಂ ಧೃತ್ಯಾ ಚ ನಿಯಮೇನ ಚ ।
ಸ ವೈ ರಾಘವ ಶಾರ್ದೂಲ ಧರ್ಮಸ್ತ್ವಾಮಭಿರಕ್ಷತು ॥

ಮಗನನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಯಾವ ದೇವರನ್ನೂ ಆಕೆ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಕಾಪಾಡಬಲ್ಲುದು ತಾನು ಮಾಡುವ ಧರ್ಮವೇ ಎಂದು ಆಕೆಯ ವಿಶ್ವಾಸ. ''ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೀನು ಧೈರ್ಯದಿಂದಲೂ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಲೂ ಕಾಪಾಡುವೆಯೋ ಅದೇ ಧರ್ಮ ನಿನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಿ'' ಎನ್ನುವುದು ಆಕೆಯ ಹರಕೆ. 'ಧರ್ಮೋ ರಕ್ಷತಿ ರಕ್ಷಿತಃ'' ಎಂಬ ನಾಣ್ನುಡಿಯೂ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ? ನಾವು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡರೆ ಧರ್ಮ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಯುತ್ತದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಗಳು ರಾಮನನ್ನು ಹೊಗಳುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವನು ಧರ್ಮಪರ, ಧರ್ಮಿಷ್ಟ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ರಾಮೋ ವಿಗ್ರಹವಾನ್ ಧರ್ಮಃ' ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮಾತು. ಧರ್ಮವೇ ಮೈವೆತ್ತು ಬಂದಂತೆ ಇರುವವನು ರಾಮನಂತೆ.

ರಾಮಾಯಣದಂತೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೂ ಧರ್ಮದ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳಕನ್ನು ನೀಡುವುದೇ ಧರ್ಮವೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವಿದೆ. ಧೃಜ್‌ಧಾರಣೇ' ಎಂಬ ಧಾತ್ವರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ 'ಊರುಗೋಲಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೀಳಗೊಡದೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದೆಂಬ' ಸೂಚನೆಯೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಮಹಾಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗುವುದು. ಧರ್ಮದ ನೆರವಿರದೆ ನೇರವಾಗಿ ಬದುಕುವುದಾಗದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮಹಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವ, ೩, ೧೮-೧೯) ಬದುಕಿನ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಮೂರೆಂದೂ ಧರ್ಮ-ಅರ್ಥ-ಕಾಮನೆಗಳೆಂದೂ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಉಳಿದೆರಡನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ.

ಧರ್ಮಶ್ಚಾರ್ಥಶ್ಚ ಕಾಮಶ್ಚ ತ್ರಿತಯಂ ಜೀವಿತೇ ಫಲಮ್ ।
ಏತತ್ ತ್ರಯಮವಾಪ್ತವ್ಯಂ ಅಧರ್ಮಪರಿವರ್ಜಿತಮ್ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಸರಳವಾದ ವಿವರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿವೆ (೧೧೩, ೮-೯) ತನಗೆ ಅಹಿತವೆಂದು ತೋರಿದುದನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ಒದಗಿಸಬಾರದೆಂಬುದೇ ಧರ್ಮದ ಸರ್ವಸ್ವ.

ನ ತತ್ ಪರಸ್ಯ ಸಂದಧ್ಯಾತ್ ಪ್ರತಿಕೂಲಂ ಯದಾತ್ಮನಃ ।
ಏಷ ಸಂಕ್ಷೇಪತೋ ಧರ್ಮಃ ಕಾಮಾದನ್ಯಃ ಪ್ರವರ್ತತೇ ॥

ತನಗೆ ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಬಯಸಬಹುದೆ? ಬೇರೆ ಯವರು ತನಗೆ ಮಾಡಿದುದನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರೆನೆಂದಾದರೆ, ತಾನು ಬೇರೆ ಯವರಿಗೆ ಅದನ್ನೇ ಮಾಡಬಹುದೆ? ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ (೨೬೦, ೨೦)

ಯದನ್ಯೈರ್ವಿಹಿತಂ ನೇಚ್ಛೇದಾತ್ಮನಃ ಕರ್ಮ ಪೂರುಷಃ ।
ನ ತತ್ಪರೇಷು ಕುರ್ವೀತ ಜಾನನ್ನಪ್ರಿಯಮಾತ್ಮನಃ ॥

ತನ್ನಂತೆ ಇತರರು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ತನಗೆ ಹಿತವಲ್ಲದ್ದು ಬೇರೆಯವರಿಗೂ ಹಿತವಾಗದು. ಕೃತ್ಯರತ್ನಾಕರವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದೇವಲ ಮುನಿಯ ಮಾತೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ.

ಶ್ರೂಯತಾಂ ಧರ್ಮಸರ್ವಸ್ವಂ ಶ್ರುತ್ವಾ ಚೈವಾವಧಾರ್ಯತಾಮ್ ।
ಆತ್ಮನಃ ಪ್ರತಿಕೂಲಾನಿ ಪರೇಷಾಂ ಪರೇಷಾಂ ನ ಸಮಾಚರೇತ್ ।

ತನಗೆ ಪ್ರತಿಕೂಲವೆಂದಾದುದನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬಾರದು - ಇದೇ ಧರ್ಮ ಸರ್ವಸ್ವ. ಇಷ್ಟನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿದಂತಾಯಿತು. ತಿಳಿಯುವುದಷ್ಟೇ ಸಾಲದು, ಅದನ್ನು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾದ ದೃಷ್ಟಿ ಇದಾಗಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಅವಧಾರಣೆಯೆಂದು ದೇವಲಮುನಿ ಕರೆದಿರುವುದು.

೫

ಮುಂದೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಮೈದಳೆದು ಜನರ ನಿತ್ಯಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಂದು ಈ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬುನಾದಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ-ವಿಶೇಷವೆಂಬ ಭೇದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಅಗತ್ಯವಾದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ -

ಏತದ್ಧಿ ತ್ರಿತಯಂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಭಾರತ ।
ನಿರ್ವೈರತಾ ಮಹಾರಾಜ ಸತ್ಯಮಕ್ರೋಧ ಏವ ಚ ॥

ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲೂ ಹಗೆತನ ಮಾಡದಿರುವುದು, ದಿಟವನ್ನು ನುಡಿಯುವುದು, ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳದಿರುವುದು ಇಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟೆಂದು ಕಾಣಿಸಿದರು. ಅದೇ ಗ್ರಂಥ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ (ಶಾಂತಿ ಪರ್ವ, ೬೦-೮) ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಒಂಬತ್ತೆಂದು ಹಿಗ್ಗಿಸಿತು :

ಅಕ್ರೋಧಃ ಸತ್ಯವಚನಂ ಸಂವಿಭಾಗಃ ಕ್ಷಮಾಯಥಾ ।
ಪ್ರಜನಃ ಸ್ವೇಷು ದಾರೇಷು ಶೌಚಮದ್ರೋಹ ಏವ ಚ ।

ಆರ್ಜವಂ ಭೃತ್ಯಭರಣಂ ನವೈತೇ ಸಾರ್ವವರ್ಣಿಕಮ್ ॥

ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳದಿರುವುದು, ದಿಟವನ್ನೇ ನುಡಿಯುವುದು, ತನ್ನದನ್ನು ಇತರರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ತಾಳ್ಮೆ (ಸಹನೆ), ಕಾಮುಕತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು,

ಶುಚಿಯಾಗಿರುವುದು, ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ದ್ರೋಹವೆಣಿಸದಿರುವುದು, ವ್ಯವಹಾರ ದಲ್ಲಿ ಕಪಟವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಆಳು ಮಂದಿಯನ್ನು ಕಾಪಿಡುವುದು - ಇವು ಒಂಬತ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಗತ್ಯವಾದವು. ವಾಮನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ -

ಅಹಿಂಸಾ ಸತ್ಯಮಸ್ತೇಯಂ ದಾನಂ ಕ್ಷಾಂತಿರ್ದಮಃ ಶಮಃ ।
ಅಕಾರ್ಪಣ್ಯಂ ಚ ಶೌಚಂ ಚ ತಪಶ್ಚ ರಜನೀಚರ ।
ದಶಾಂಗೋ ರಾಕ್ಷಸಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮೋಽಸೌ ಸಾರ್ವವರ್ಣಿಕಃ ॥

ಮೇಲಿನ ಅದ್ರೋಹ ಇಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಯಾಗಿದೆ, ದಾನವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂವಿಭಾಗವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಕ್ಷಮೆ ಕ್ಷಾಂತಿ ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳೇ. ಔದಾರ್ಯ ವನ್ನೂ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವನ್ನೂ (ದಮ), ಮನೋಸಂಯಮವನ್ನೂ (ಶಮ), ತಪಸ್ಸನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಕಾಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಪುರಾಣದ ಒಕ್ಕಣೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ-

ದಯಾ ಸಮಸ್ತ ಭೂತೇಷು ತಿತಿಕ್ಷಾ ನಾಭಿಮಾನಿತಾ ।
ಸತ್ಯಂ ಶೌಚಮನಾಯಾಸೋ ಮಂಗಲಂ ಪ್ರಿಯವಾದಿತಾ ॥

ಮೈತ್ರೀ ಚೈವಾಸ್ಪೃಹಾ ತದ್ವದಕಾರ್ಪಣ್ಯಂ ದ್ವಿಜೋತ್ತಮಃ ।
ಅನಸೂಯಾ ಚ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಣಾನಾಂ ಕಥಿತಾ ಗುಣಾಃ ॥

ಮೇಲಿನ ಅಹಿಂಸೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ದಯೆಯಾಗಿದೆ; ಅಲ್ಲಿನ ಕ್ಷಾಂತಿ ಇಲ್ಲಿ ತಿತಿಕ್ಷೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿವರಗಳೆಂದರೆ ಅಹಂಕಾರ ವಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವ ಬಯಕೆ, ಹಿತವಾದ ಮಾತನ್ನೇ ಆಡುವುದು, ಮೈತ್ರಿ, ದುರಾಸೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು, ಬರಿದೆ ಆಯಾಸಗೊಳ್ಳ ದಿರುವುದು, ಪರ ಉತ್ಕರ್ಷೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಕರುಬದಿರುವುದು. ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಗಳು.

ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ (೧೦-೬೩) ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಹಿಂಸಾ ಸತ್ಯಮಸ್ತೇಯಂ ಶೌಚಮಿಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಃ ।
ಏವಂ ಸಾಮಾಸಿಕಂ ಧರ್ಮಂ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯೇಽಬ್ರವೀನ್ಮನುಃ ॥

ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಗಾಸಿ ಮಾಡದಿರುವುದು, ದಿಟವನ್ನು ನುಡಿಯುವುದು, ಪರರ ಸ್ವತ್ತನ್ನು ಕದಿಯದಿರುವುದು, ಮನಸ್ಸು-ದೇಹಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಶುಚಿಯಾಗಿರುವುದು, ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಯಮವಿರುವುದು -ಇಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟು, ಮನುವೇ ಹತ್ತು ವಿಧದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುವನೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇದೆ. ('ದಶವಿಧ ಧರ್ಮಲಕ್ಷಣ') (೬,೯೨):

ಧೃತಿಃ ಕ್ಷಮಂ ದಮೋಸ್ತೇಯಂ ಶೌಚಮಿಂದ್ರಿಯನಿಗ್ರಹಃ ।
ಧೀರ್ವಿದ್ಯಾ ಸತ್ಯಮಕ್ರೋಧೋ ದಶಕಂ ಧರ್ಮ ಲಕ್ಷಣಮ್ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಆಸ್ತೇಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಶೌಚ, ದಮ, ಕ್ಷಮ ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಧೃತಿ (ಎಂದರೆ ಧೈರ್ಯ, ಸ್ಥೈರ್ಯ), ಧೀ (ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ), ವಿದ್ಯಾ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಓದು) ಇವನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇವು ಎಲ್ಲ ವರ್ಣದವರಿಗೂ ಅಗತ್ಯವಾದುವು ಎಂಬುದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಕಾಮಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ; ಆದರೆ ಅವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಮನು ಹೇಳಿದಾಗ (೪, ೧೭೬, ಪರಿತ್ಯಜೇದರ್ಥ ಕಾಮೌ ಯೌ ಸ್ಯಾತಾಂ ಧರ್ಮವರ್ಜಿತೌ') ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಅವನು ಸೂಚಿಸಿರುವುದು. ಸತ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಅಸ್ತೇಯ, ಶೌಚ ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಹಣ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಹಣ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನೇ ಬಿಡಬೇಕು; ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ವಿಷಯಸುಖವೆಂದಾದರೆ ವಿಷಯಸುಖವನ್ನೇ ಬದಿಗೊತ್ತಬೇಕು; ಧರ್ಮದಿಂದ ದೂರವಾದ ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳು ಊರ್ಜಿತವಾಗಲಾರವು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

೬

ಮಿತಾಕ್ಷರ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಆರು ಬಗೆಯಾಗಿದೆ ('ಅತ್ರ ಚ ಧರ್ಮಶಬ್ದಃ ಷಡ್ವಿಧಸ್ಮಾರ್ತಧರ್ಮ ವಿಷಯಃ') - ವರ್ಣಧರ್ಮ,

ಆಶ್ರಮಧರ್ಮ, ಗುಣಧರ್ಮ, ನಿಮಿತ್ತಧರ್ಮ, ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮ, ಕಡೆಯದಾದ ಸಾಧಾರಣಧರ್ಮವೆಂಬುದೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮ. ಉಳಿದ ಐದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮವೆಂಭ ಮಾತು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಷ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ವರ್ಣವಿಭಜನೆಯೂ ಇವೆಯಷ್ಟೆ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ, ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂಬ ಆಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯೂ ಇವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಧರ್ಮಗಳು ಕರ್ತವ್ಯವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈಗ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಅದನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಮೈದಳೆದ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಟ್ಟುಪಾಡಾಗಲಿ ಈಗ ಸಾಧುವಾದುದಲ್ಲ.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಒಂದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು; ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಿಲ್ಲ. ಹೇಮಾದ್ರಿ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು 'ಮನ್ವಾದಿ ಪ್ರಣೀತಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿ ಮನು, ವಿಷ್ಣು, ಯಮ, ದಕ್ಷ, ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಿ, ಬೃಹಸ್ಪತಿ, ಉಶನ, ಆಪಸ್ತಂಬ, ವಿಶಿಷ್ಠ, ಕಾತ್ಯಾಯನ, ವ್ಯಾಸ, ಶಂಕಲಿಖಿತ, ಸಂವರ್ತ, ಗೌತಮ, ಶಾತಾತಪ, ಹಾರೀತ, ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ, ಪ್ರಾಚೇತಸರೇ ಮೊದಲಾಗಿ ಹಲವು ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದಿದೆ. 'ಮೊದಲಾಗಿ' (ಆದಯಃ) ಎಂದರೆ ವೃದ್ಧದೇವಲ, ಸೋಮ, ಜಮದಗ್ನಿ, ಪ್ರಜಾಪತಿ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಪೈಠೀನಸಿ, ಪಿತಾಮಹ, ಚೋಧಾಯನ, ಛಾಗಲೇಯ, ಜಾಬಾಲಿ, ಚ್ಯವನ, ಮರೀಚಿ, ಕಾಶ್ಯಪರು ಸೇರುತ್ತಾರಂತೆ! ಇಷ್ಟೊಂದು ಮಂದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರಿರುವಾಗ ಮಹಾಭಾರತದ ಯಕ್ಷಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಹೇಳುವಂತೆ, ಯಾರನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ('ನಾಸ್ತಿ ಏಕೋ ಮುನಿಃ ಯಸ್ಯ ಮತಂ ಪ್ರಮಾಣಂ'). ಇವರಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದ ಗಳಿರುವುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಆಚಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಈಗಂತೂ ಧರ್ಮವೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಯೇ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮನುವೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆನ್ನಿ. (೨.೬) ಧರ್ಮದ ಮೂಲವೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತ ಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಐದು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ –

ವೇದಾಖಿಲೋ ಧರ್ಮಮೂಲಂ ಸ್ಮೃತಿಶೀಲೇ ಚ ತದ್ವಿದಾಂ ।
ಆಚಾರಾಶ್ಚೈವ ಸಾಧೂನಾಂ ಆತ್ಮನಸ್ತುಷ್ಟಿರೇವ ಚ ॥

ಮೊದಲನೆಯದೇನೋ ವೇದ; ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಣಿಕೆಯಷ್ಟೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮೊದಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತುಕೊಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಸ್ಮೃತಿ; ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಹಾಭಾರತವೇ ಮೊದಲಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ವಾಙ್ಮಯ. ಇದರಲ್ಲೇ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಮಹಾಭಾರತಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವವರ ಮಾತು. ಅವರ ಉಪದೇಶ, ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯವರೆಂದು ಎಣಿಕೆಗೆ ಬಂದ ಮಹನೀಯರು ಬದುಕುವ ಬಗೆ, ಅವರ ನಡವಳಿಕೆ, ತೈತರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗುರುವು ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಪಾಠವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಗಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ಬೀಳ್ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದು – ''ನಿನಗೆ ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದೋ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದೋ, ಮಾಡುವುದೋ ಬಿಡುವುದೋ ಎಂದೆಲ್ಲ ಸಂದೇಹ ಒದಗಿದಾಗ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರು ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವರೋ ನೋಡು, ನೀನೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆದುಕೊಂಡರಾಯಿತು!' ಮನು ಹೇಳಿದ 'ಸಾಧುಗಳ ಆಚಾರ' ಇದರ ಅನುವಾದವೇ. ಸಾಧುಗಳೆಂದರೆ ಸಜ್ಜನರು, ಒಳ್ಳೆಯ ಜನ ಎಂದರ್ಥ. ಧರ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನ ಇಂಥವರ ಆದರ್ಶದಿಂದ.

ಕಡೆಯದು 'ತನ್ನ ಸಂತೋಷ' (ಆತ್ಮತುಷ್ಟಿ). ಇಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆಂದು ತೃಪ್ತಿ ಸಮಾಧಾನ. ಕಾಳಿದಾಸನು

'ಪ್ರಮಾಣಂತಃ ಕರಣಪ್ರವೃತ್ತಯಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುದು ಇದೇ. ಇದರ ಸೂಚನೆಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಇದೆ - 'ಸಾಧುವಾದುದನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೇಕೆ? ಅಸಾಧುವಾದುದನ್ನು ಮಾಡಿದನೇಕೆ?' ಎಂಬ ಅಳುಕು, ಒಳಬೇಗುದಿ, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಬಾರದಿರುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಒಕ್ಕಣೆಯಿದೆ ('ಕಿಮಹಂ ಸಾಧು ನಾಕರವಂ' ಇತ್ಯಾದಿ). ಬುದ್ಧನೂ ಕೂಡ 'ಮುಂದೆ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸಿ, ಅಯ್ಯೋ ಇದನ್ನೇಕೆ ಮಾಡಿದೆ, ಎಂದು ಮರುಗಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಾರದಿರುವಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡು' ('ಯಂ ಕೃತ್ವಾ ಅನುತಪ್ಪಸ್ಸಿ') ಎಂದು ಹೇಳಿದನಲ್ಲವೆ? ಇದನ್ನು ಆಪಸ್ತಂಬ ಧರ್ಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಜ್ಞ ಸಮಯ'ವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವರು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆಯೆಂದರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಒಳ್ಳೆಯವರಿಗೂ ತೀರದ ನಂಟು ಒಂದು ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಳ್ಳೆಯತನವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ನಮ್ಮವರು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೇ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ -

ಅದ್ರೋಹಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಕರ್ಮಣಾ ಮನಸಾ ಗಿರಾ ।
ಅನುಗ್ರಹಶ್ಚ ದಾನಂ ಚ ಸತಾಂ ಧರ್ಮಃ ಸನಾತನಃ ॥

ಕೈಯಿಂದಲಾಗಲಿ, ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲಾಗಲಿ, ಮಾತಿನಿಂದಲಾಗಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಕೇಡು ಬಗೆಯದಿರುವುದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಳ್ಳೆಯತನವೇ. ಇತರ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹಭಾವವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನುಗ್ರಹ, ತನ್ನದಾದುದನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟವಿಲ್ಲದೆ ಇತರರೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ದಾನ ('ದಾನಂ ಸಂವಿಭಾಗಃ') ಇವೆರಡೂ ಗುಣಗಳು 'ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಅದ್ರೋಹಃ' ಅಥವಾ 'ದಯಾ ಸರ್ವಭೂತೇಷು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಪಸ್ತಂಬಸ್ಮೃತಿಯು (೧೦, ೧೨) ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ

'ಆತ್ಮವತ್ ಸರ್ವಭೂತಾನಿ ಯಃ ಪಶ್ಯತಿ ಸ ಪಶ್ಯತಿ!'

ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತವೂ (ಶಾಂತಿಪರ್ವ, ೨೬೦, ೨೦) ''ಬೇರೆಯವರು ನಿನಗೆ ಏನನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಎಣಿಸುವೆಯೋ, ಅದನ್ನು ನೀನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಮಾಡದಿರು. ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಪ್ರೀತಿಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು'' ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಇದೇ ನಿಲುವೇ

ಯದನ್ಯೈರ್ವಿಹಿತಂ ನೇಚ್ಛೇದಾತ್ಮನಃ ಕರ್ಮ ಪೂರುಷಃ ।
ನ ತತ್ ಪರೇಷುಕ್ಕುರ್ವೀತ ಜಾನನ್ನಪ್ರಿಯಮಾತ್ಮನಃ ।
ಸರ್ವಂ ಪ್ರಿಯಾಭ್ಯುಪಗತಂ ಧರ್ಮ ಪ್ರಾಹುರ್ಮನೀಷಿಣಃ ॥

ಇಂಥ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾನವಕೋಟಿಯ ಹಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ವ್ಯಕ್ತಿಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಒಡೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವಾಗ, ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಕರೆಗೆ ಓಗೊಡುವವರು ಈ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸಿದರೆ ಒಳಿತು. ಅನುಕೂಲಸಿಂಧುವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ಉಪಾಯವೆಂಬ ಎಣಿಕೆಯಿಂದಲ್ಲ; ಮಾನವಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಶೋಧಿಸಿಕೊಂಡು ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲರೂ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಬಾಳಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ. ಋಗ್ವೇದವೇ ಬದುಕಿನ ಸೂತ್ರವನ್ನು 'ಯಥಾವಃ ಸುಸಹಾ ಸತಿ' ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ –

'ಸಮಾನೀ ವ ಆಕೂತಿಃ ಸಮಾನಾ ಹೃದಯಾನಿ ವಃ

ಸಮಾನಮಸ್ತು ವೋ ಮನೋ'

೭

ಆಜೀವಿಕ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರಮಣಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಮುಖವಾದುದೇ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮ; ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ನೇರವಾಗಿ, ಸರಳವಾಗಿ, ಸುಖವಾಗಿ ಬಾಳಲು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಿದ ಜೀವನಧರ್ಮ. ಮಹಾವೀರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಂಗಳವನ್ನೆಸಗುವ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೇ

ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿ, ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅಹಿಂಸೆ, ಸಂಯಮ, ತಪಸ್ಸು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರು; ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನಿರಿಸಿದವನನ್ನು ದೇವತೆಗಳು ಕೂಡ ನಮಸ್ಕರಿಸುವರಂತೆ (ದಶವೈತಾಲಿಕ, ೧.೧)

ಧಮ್ಮೊ ಮಂಗಲಮುಕಿಟ್ಠಂ ಅಹಿಂಸಾ ಸಂಜಮೋ ತವೋ ।
ದೇವಾವಿತಂ ನಮಂಸ್ಸಂತಿ ಜಸ್ಸ ಧಮ್ಮೆ ಠಿತೋ ಮಣೊ ॥

ಅಹಿಂಸೆಯೆಂಬುದೇನೋ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮದ ಮೊದಲ ವಿವರವೇ, ಸಂಯಮವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಿವರಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಯಮ, ವಿಷಯಸುಖಗಳನ್ನೇ ಅರಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕೇಡಿನ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ; ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ, ಎಚ್ಚರದಿಂದಲೂ, ವಿವೇಕದಿಂದಲೂ, ವಿಚಾರದಿಂದಲೂ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿಯುವುದು ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಅಂಗ. ಇನ್ನು ತಪಸ್ಸೆಂದರೆ ಕರ್ಮದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯ; ಕ್ಲೇಶದ ಭಾರವು ಜೀವವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿರುವಾಗ, ಜೀವವನ್ನು ಹಗುರಾಗಿಸುವ, ಮೇಲೆ ಸಾಗಲು ಅಣಿಮಾಡಿಕೊಡುವ ಹವಣಿಕೆ.

ಸಂಸಾರದ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿರುಗಾಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ತೊಳಲಾಡುತ್ತಿರುವ ಜನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವೇ ದಾರಿದೀಪವಂತೆ, ಧರ್ಮವೇ ನೆಲೆಗಾಣಿಸುವ ತಾಣವಂತೆ, ಸೊಗಸಾದ ಆಸರೆಯಂತೆ (ಉತ್ತರಾಧ್ಯಯನ ೨೩, ೬೮).

ಜರಾಮರಣವೇಗೇಣ ಬುಜ್ಝಮಾಣಾಣ ಪಾಣ್ಣಿಂ ।
ಧಮ್ಮೋ ದೀವೋ ಪಇಟ್ಠಾ ಯ ಗಈ ಸರಣಮುತ್ತಮಂ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜಯಕ್ಕೆ ದಾರಿ; ಆತ್ಮಜಯದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆಯೂ ಸುಖ ('ಅಪ್ಪಾ ದಂತೋ ಸುಹೀ ಹೋ ಇ, ಅಸ್ಸಿಂ ಲೋಏ ಪರತ್ಥ ಚ') ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗೆದ್ದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ವರ್ಧಮಾನನು 'ಮಹಾವೀರ'ನೆನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಸಮರಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಮಂದಿಯನ್ನು ಸಾಯಿಸಬಹುದು. ಶತ್ರುಸೇನೆಯನ್ನು ಸೋಲಿಸಬಹುದು. ಅದೆ ತನ್ನ ರಾಗ

ದ್ವೇಷ ಮೋಹಾದಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸಿ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗೆದ್ದು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದೇ ದಿಟವಾದ ಜಯ; ಆತ್ಮಜಯ. ಇದು ಧರ್ಮದ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಕೈಗೂಡಲಾರದು.

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮಹಾವೀರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಧರ್ಮದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಉತ್ತರಾಧ್ಯಯನ, ೨೧, ೧೨) ಧರ್ಮವೆಂದರೆ 'ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೂ ಗಾಸಿಗೀಡು ಮಾಡದಿರುವುದು (ಅಹಿಂಸೆ), ಸುಳ್ಳಾಡದಿರುವುದು (ಸಚ್ಚಂ), ಕಳುವು ಮಾಡದಿರುವುದು (ಅತೇಣಗಂ), ಕಾಮುಕತನವಿಲ್ಲದಿರುವುದು (ಬಂಭಂ), ತನ್ನದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು (ಅಪರಿಗ್ಗಹಂ) - ಇವು ಪಂಚವ್ರತಗಳಂತೆ. ಇದೇ ಜಿನರು ತೋರಿಸಿದ ಧರ್ಮದ ದಾರಿ ('ಧಮ್ಮಂ ಜಿಣದೇಸಿಯಂ ವಿದೂ'). ಇದೇ ನಮ್ಮನ್ನು ದಿವ್ಯಗತಿಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಆರ್ಯಧರ್ಮ ('ದಿವ್ವಂ ಚ ಗ ಇಂ ಗಚ್ಚಂತಿ ಚರಿತ್ತಾ ಧಮ್ಮ ಮಾರಿಯಂ', ಅಲ್ಲಿಯೇ. ೧೮,೨೫)

ಮಹಾವೀರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕಿರಿಯಸಮಕಾಲಿಕರಾಗಿದ್ದ ಗೌತಮಬುದ್ಧ ಇದೇ ನಿಲುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಿದ್ಧಾಂತಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಜೈನ-ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದೇ. ಬುದ್ಧನ ಮೊದಲ ಉಪದೇಶವೇ ಧರ್ಮಚಕ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವ ಯತ್ನವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು (ಧರ್ಮಚಕ್ರಪ್ರವರ್ತನ), ಭವಚಕ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಧರ್ಮಚಕ್ರ. ಭವಚಕ್ರವೆಂದರೆ ಸಂಸಾರದ ದಾರಿ; ರಾಗ (ಬಯಕೆಗಳು), ದ್ವೇಷ (ಹಗೆತನ), ಮೋಹ (ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದು)ಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದುದು. ಇದು ಕ್ಲೇಶಕ್ಕೆ, ದುಃಖಕ್ಕೆ, ದುರ್ಗತಿಗೆ ಒಯ್ಯುವಂಥದು. ಧರ್ಮಚಕ್ರ ಈ ಸಂಸಾರದ ಸುಳಿಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಪಾರುಗಾಣಿಸಿ ನಿರ್ವಾಣವೆಂಬ ದಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನು ತಾನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದು ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದಿದೆ ('ಧಮ್ಮಂ ದೇಸೇಮಿ'). ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬುದ್ಧನು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿದನೆಂದು 'ಪಾರಾಯಣವಗ್ಗ' (ವತ್ಥುಗಾಥಾ) ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಬುದ್ಧೋ ಸೋ ಭಗವಾ ಲೋಕೇ ಧಮ್ಮಂ ದೇ ಸತಿ ಚಕ್ಖುಮಾ')

ಧರ್ಮವೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಇಡೀ ಉಪದೇಶ, ದರ್ಶನ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ತಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ತ್ರಿರತ್ನಗಳಲ್ಲಿ (ಬುದ್ಧ, ಧರ್ಮ, ಸಂಘ) ಧರ್ಮ ಒಂದಾಗಿ ಶರಣ್ಯ ವಾಗಿರುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ. ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ. (ಧಮ್ಮಸಂಗಣಿ, ಅಭಿಧಮ್ಮ ಪಿಟಕ ಮುಂತಾದುವಲ್ಲಿ) ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ದೀರ್ಘನಿಕಾಯದ ಶಕ್ರಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ 'ಧಮ್ಮೋ ಸೇವಿತಬ್ಬೋ' (ಧರ್ಮ ವನ್ನನುಸರಿಸಬೇಕು) ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ವಿವೇಕದಿಂದ ಕುಶಲ ಮೂಲವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಕುಶಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ('ಅಕುಸಲಾ ಧಮ್ಮಾ ಪರಿಹಾಯಂತಿ, ಕುಸಲಾ ಧಮ್ಮಾ ಅಭಿವಡ್ಢಂತಿ') ಎಂಬ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮಚಕ್ರವು ತಿರುಗ ಬೇಕಾದುದು ಕುಶಲದ ಕಡೆಗೆ (ಎಂದರೆ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ); ಅಕುಶಲದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವುದು ಭವಚಕ್ರ (ಅಪ್ರಾದಕ್ಷಿಣ್ಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ). ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಅಲಸಿಕೆಯಲ್ಲದಿರುವವರನ್ನು ಬುದ್ಧನು 'ಧರ್ಮಧರನೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ('ಸ ವೇ ಧಮ್ಮಧರೋ ಹೋತಿ ಯೋ ಧಮ್ಮಂ ನ ಪ್ಪಮಜ್ಜತಿ', ಧಮ್ಮಪದ, ೧೯, ೪) ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸತ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಸಂಯಮ, ದಮಗಳು ಸೇರಿದರೆ ಅವನು ಸ್ಥವಿರನೆನಿಸುತ್ತಾನೆಂಬ ಒಕ್ಕಣೆಯೂ ಇರುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ (ಅಲ್ಲಿಯೇ, ೧೯-೬) ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಕುಶಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಂಕಲ್ಪ, ವಿವೇಕ, ಪ್ರಜ್ಞೆ.

ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂಬುದೂ ಬುದ್ಧವಚನದಲ್ಲಿದೆ. ಸುತ್ತನಿಪಾತದಲ್ಲಿ ದಾನ, ಧರ್ಮಚರ್ಯೆ, ಬಂಧುಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಡನಾಟ, ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಕರ್ಮ; ಪಾಪಕರ್ಮಗಳಿಂದ ವಿರತಿ, ಮದ್ಯಪಾನ ಮಾಡದಿರು ವುದು, ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮಾದ; ಇದ್ದದ್ದರಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿ, ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಿದೆನೆಂಬ ಸಮಾಧಾನ, ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಶ್ರವಣ; ಕ್ಷಾಂತಿ, ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮವಾದ ಮಂಗಳಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದೆ (ಮಹಾಮಂಗಳಸುತ್ತ, ಚೂಲಗವಗ್ಗ. ೪). ಇಲ್ಲಿ 'ಧಮ್ಮಚರಿಯಾ', 'ಅಪ್ಪಮಾದೋ ಚ ಧಮ್ಮೇಸು', 'ಧಮ್ಮಸವಣಂ', 'ಧಮ್ಮಾಸಾಕಚ್ಛಾ' ಎಂಬ

ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪರವಾದುವೇ. ಧರ್ಮಚರ್ಯೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೂ ಇದೆ (ಕಪಿಸುತ್ತ, ೧೮); ಹಳೆಯಕಾಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬದುಕುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದುದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಬ್ರಾಹ್ಮಧರ್ಮವೆಂದೇ ಕರೆದು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ('ಪೋರಾಣಾನಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾನಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧಮ್ಮೇತಿ'- ಸುತ್ತನಿಪಾತ, ಚೂಲವಗ್ಗ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಧಮ್ಮಿಕ ಸುತ್ತ.೧) 'ಅವರನ್ನು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾದರೂ ದೂರಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಅವರನ್ನು ಸೋಲಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ; ಧರ್ಮ ಅವರನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಿದ್ದಿತು (ಅವಜ್ಞಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾ ಆಸುಂ ಆಜೇಯ್ಯಾ ಧಮ್ಮರಕ್ಖಿತಾ, ೫)

ಮಹಾವೀರ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧನೂ 'ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವನನ್ನು ದೇವತೆಗಳು ಕೂಡ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ' ('ಯಸ್ಮಾ ಹಿ ಧಮ್ಮಂ ಪುರಿಸೋ ವಿಜ್ಞಾ, ಇಂದವಂ ನಂ ದೇವತಾ ಪೂಜಯೇಯ್ಯ' - ನಾವಾಸುತ್ತ), ಎಂದೂ, 'ಆರ್ಯರಿಂದುಪದಿಷ್ಟವಾದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೈ-ಮನಸ್ಸು, ಮಾತುಗಳಿಂದ ತೊಡಗಿರುವವರು ಉತ್ತಮರು' (ಸುತ್ತನಿಪಾತ, ೨೧, ಕಿಂಸೀಲಸುತ್ತ, ೭) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಸಾಧು ಸತ್ಪುರುಷರ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಆಚಾರಸಂಹಿತೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅನುಸ್ಸವ, ಇತಿಹ-ಇತಿಹ-ಪರಂಪರಾಪಿಟಕ ಸಂಪದಾ ಧಮ್ಮ', ಮಜ್ಝಿಮ ನಿಕಾಯ ೧. ೫೨೦) ಇದೇ ಮುಂದೆ ವೈಶೇಷಿಕ, ಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯುದಯ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯಂ ವದ', ಧರ್ಮಂ ಚರ' ಎಂಬ ಆದೇಶ ಮೈದಳೆದದ್ದನ್ನೇ ಬುದ್ಧನು 'ಅರಿಯಪ್ಪವೇದಿತಂ ಧಮ್ಮಂ', 'ಇಸಿಪ್ಪವೇದಿತಂ ಧಮ್ಮಂ' (ಎಂದರೆ ಆರ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮ, ಋಷಿಗಳು ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮ) ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದನು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂಬುದೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮೀಮಾಂಸಕ ರಾದ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ (ತಂತ್ರ ವಾರ್ತಿಕ 'ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರಕ್ಷಣಭಂಗುರ ನೈರಾತ್ಮ್ಯಾದಿವಾದಾನಾಮಪಿ ಉಪನಿಷತ್

ಪ್ರಭವತ್ವಂ ವಿಷಯೇಷ್ವಾತ್ಯಂತಿಕಂ ರಾಗಂ ನಿವರ್ತಯಿತುಂ ಇತ್ಯುಪಪನ್ನಂ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ') ಬುದ್ಧನು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸನಾತನವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದನ್ನೂ ('ಏಸ ಧಮ್ಮೊ ಸನಂತನೋ') ಧರ್ಮವನ್ನರಿತವನು ವೇದವನ್ನು ತಿಳಿದವನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೂ ('ದಮ್ಮಂ ಜಾನಾತಿ ವೇದಗೂ') ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಸಾರೋದ್ಧಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವೈವಿಧ್ಯವಾಗಲಿ, ದರ್ಶನಗಳ ವೈಷಮ್ಯವಾಗಲಿ ಮತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಗೊಂದಲವಾಗಲಿ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ, ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನಾಗಲಿ, ಅಗತ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿಲ್ಲ. ದರ್ಶನದ ವಿವರಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು. ವಿಚಾರಲಹರಿಗಳು. ಬದುಕನ್ನು ತಿದ್ದುವ, ಸಾರ್ಥಕಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ಧರ್ಮದ್ದು; ಇದು ಯಾವ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಬೇಡ? ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಬೇರೆಯಾದೀತು? ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವೈದಿಕರಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ದೇವರಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧರ್ಮನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕ್ಯಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದೇನು ಸೇರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಸ್ಮೃತಿಗ್ರಂಥಗಳೂ ದಶವಿಧ, ದ್ವಾದಶವಿಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ದೈವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನಾಗಲಿ ದೈವಾರ್ಚನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಶೌಚ, ಕ್ಷಮೆ ದಾನ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳ ನಡುವೆ ದೇವರಪೂಜೆಯನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಮೇಲೆ ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸಂಕುಚಿತ ಚೌಕಟ್ಟು ಧರ್ಮದ್ದಲ್ಲ.

ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅವನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಧರ್ಮ; ಮಾತಿನ ಮೂಲಾರ್ಥವೂ ಅದೇ. ಮಥಿತಾರ್ಥವೂ ಅದೇ. ದೇಶ, ಕಾಲ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಕಲ್ಪನೆ ಅದು. ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಅದರ ಪಾತ್ರವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಸ್ವಭಾವವಾಗಲಿ ಅಷ್ಟೇನು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯ.

ವೇದ-ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರ

ವೇದ, ವೇದಾಂತ ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಆದರೆ ಆ ಮತುಗಳ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಡೆಗಾಗಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಶುದ್ಧವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಕಡೆಗಾಗಲಿ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆ. 'ನಾರದೀಯ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ: ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಸಾಲದವನನ್ನು ಕಂಡರೆ ವೇದ ಬೆದರುವುದಂತೆ, ಇವನಿಂದ ನನಗೆ ಪೆಟ್ಟು ಬೀಳುತ್ತದೆ, ಎಂದು! **(ಬಿಭೇತ್ಯಲ್ಪಶ್ರುತಾದ್ವೇದೋ ಮಾಮಯಂ ಪ್ರಹರಿಷ್ಯತಿ)**. ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲವೂ ತಿಳಿಯಿತೆಂದು ಎಲ್ಲರೆದುರು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಅಲ್ಪಶ್ರುತರು; ಇವರಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಕೆಡಕುಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜವೇ.

ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ; ಅವಕ್ಕೆ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಔಚಿತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವೇದವೆಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ನೋಡಿ. ವಿದ-ಜ್ಞಾನೇ ಎಂಬ ಧಾತ್ವರ್ಥದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಮಾತು ಅದು. ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮೂಲಾರ್ಥ. ಯ ಏವಂ ವೇದ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ ಈ ಮಾತಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಎನ್ನಲಾಗದು. ವ್ಯಾಕರಣಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ:

> ಸತ್ತಾಯಾಂ ವಿದ್ಯತೇ ಜ್ಞಾನೇ ವೇತ್ತಿ ವಿಂತೇ ವಿಚಾರಣೇ ।
> ವಿಂದತೇ ವಿಂದತಿ ಪ್ರಾಪ್ತೌ ಶ್ಯನ್‌ಲುಕ್‌ಶ್ನಮ್‌ಶೇಷ್ವಿದಂ ಕ್ರಮಾತ್ ॥

ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ದಿವಾದಿಗಣದ ವಿದ್ ಧಾತುವಿಗೆ, ಸ್ಥಿತಿ, ಇರುವುದು ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ; ನಿತ್ಯವಾದುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ವೇದ. ವಿದ್-ಜ್ಞಾನೇ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ವಿದ್-ವಿಚಾರಣೇ ಎಂಬರ್ಥದಂತೆ, ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೇ ವೇದ; ಮೀಮಾಂಸೆಯಿರುವುದು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ. ಇನ್ನು, ವಿದ್ಲೃ-ಲಾಭೇ ಎಂಬ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ವೇದದಿಂದ. ನಮ್ಮ ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲವೆ? ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು

ನೆರವಾಗುವುದು ವೇದ. ಇನ್ನು ಚುರಾದಿಗಣದ ವಿದ್‌ಧಾತುವಿಗೆ ವಿದ್-ಚೇತನಾಖ್ಯಾನನಿವಾಸೇಷು ಎಂಬರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳೂ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾದುವೇ. ವೇದವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವಾಗ ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ:

ಅನಾದಿನಿಧನಾ ನಿತ್ಯಾ ವಾಗುತ್ಸೃಷ್ಟಾ ಸ್ವಯಂಭುವಾ ।
ಆದೌ ವೇದಮಯೀ ದಿವ್ಯಾ ಯತಃ ಸರ್ವಾಃ ಪ್ರವೃತ್ತಯಃ ॥

ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವುದು. ವೇದದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವರು ಮೀಮಾಂಸಕರು. ಅವರು ವೇದವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವಿಶೇಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಂತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣಾತ್ಮಕವಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರು. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨-೧-೩೩) ಮಂತ್ರಾಶ್ಚ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಂ ಚ ವೇದಾಃ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಂತ್ರಭಾಗ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನೂ , ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ , ಇಷ್ಟಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು, ವಿಧಿಸುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. **ವೇದಯತಿ ಪ್ರಕಾಶಯತಿ ಸರ್ವಂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಾತ್ಮಕಮ್-ಇತಿ ವೇದಃ ।**

ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದವೆಂಬ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರ, ವಿಧಿ, ಅರ್ಥವಾದ ಎಂಬ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮಂತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಸಂಹಿತಾ ಭಾಗ. ಋಷಿಗಳು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡ, ಅನುಭವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ದಿವ್ಯವಾದ ಮಾತುಗಳು ಮಂತ್ರವೆನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವವು. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ವೇದವು ಆಪ್ತಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಯಾವೊಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದು ಹೊರಬಂದದ್ದಲ್ಲವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆ, ಕುಹಕ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯ (ಪುರುಷ ಮತಿಕಲ್ಪಿತತ್ವಾ ಭಾವಾತ್), ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ, ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅದು ಸಿಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ 'ಅತೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥ' ('ಯದ್ವೈಕಿಂಚ

ಅನೂಚಾನೋಽಭ್ಯೂಹಯತಿ ಆರ್ಷಂ ತದ್ಭವತಿ' —ಯಾಸ್ಕರು) ಅದು ನಿತ್ಯವೂ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೂ, ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವೂ (ಎಂದರೆ ಅನ್ಯನಿರಪೇಕ್ಷ) ಆಗಿ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಮಂತ್ರಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರಲಾರದು. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು '**ನ ಚ ತಸ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಮಾತ್ರಾತ್ ತತ್ರಭವಂತೋ ಯಾಜ್ಞಿಕಾಃ ಫಲಂ ಸಮಾಮನಂತಿ**' (ಪೂ.ಮೀ. ೧-೧-೧) ಎಂದು ಹೇಳಿ, ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧಿಗಳಿಂದ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಭಾಗಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗ.

ವೇದವೇ ಆಗಲಿ, ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಪ್ರಯೋಜನವಿರದಿದ್ದರೆ, ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಯಾರು ಹಿಡಿಯುವರು? ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು 'ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ' ದಲ್ಲಿ (೧೨, ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರ) ಇದನ್ನೇ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ–

ಸರ್ವಸ್ಯೈವ ಹಿ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ಕರ್ಮಣೋ ವಾಪಿ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ।
ಯಾವತ್ಪ್ರಯೋಜನಂ ನೋಕ್ತಂ ತಾವತ್ತತ್ಕೇನ ಗೃಹ್ಯತೇ ॥

ವೇದದಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಇವು ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವು; ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೇಕಾದುವು; ಅವನ್ನು ಯಾರೂ ಕೈಬಿಡಲೊಪ್ಪರು. ಇವೆರಡೂ ದೃಷ್ಟಾರ್ಥಗಳು; ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುವುವು, ಕೈಗೂಡುವುವು. ಇವಕ್ಕೆ ವೇದದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವಾಗಲಾರದು; ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಾರದು. ಇವನ್ನು ವೇದವೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕು; ಅವುಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ವೇದವೇ ತೋರಿಸಬೇಕು. ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು 'ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ'ದಲ್ಲಿ (೧-೩-೧) ಇದನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :

ಯಾವದ್ಧರ್ಮಮೋಕ್ಷಸಂಬಂಧಿ ತದ್ವೇದಪ್ರಭವಮ್ ।
ಯತ್ತ್ವರ್ಥಸುಖವಿಷಯಂ ತಲ್ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಮಿತಿ ವಿವೇಕ್ತವ್ಯಮ್ ॥

ಮೋಕ್ಷದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಕಡೆಯ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸ್ವರ್ಗ. ಇದೇನು ನಕ್ಷತ್ರಲೋಕವೋ, ವೈದಿಕರು-ಪೌರಾಣಿಕರು-ಯಾಜ್ಞಿಕರು ಹೇಳುವಂಥ ಬೇರೊಂದು ದೇಶವೋ, ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇರು ಪರ್ವತದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎಡೆಯೋ ಅಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯನಿರಂತರವಾದ, ನಿರತಿಶಯವಾದ ಸುಖ. ಇದನ್ನೇ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸ್ವರ್ಗವೆನ್ನುವುದು.

ಇದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧನವಾದುದು ಧರ್ಮ; ಅಭ್ಯುದಯ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಪ್ರಗತಿ) ಮತ್ತು ನಿಃಶ್ರೇಯಸ (ಎಂದರೆ ಸ್ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ)ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನರಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬಲವಿರಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮವು ಅಲೌಕಿಕವಾದುದು, ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಲು ವಿಧಿಯೆಂಬುದು ವೇದದ ವಿಧಾನ. ಇದನ್ನು ಚೋದನಾ, ಉಪದೇಶ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ವಿಧಿಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ತಿಳಿಯದಿದ್ದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು' (**ಅವಿದಿತವೇದನಂ ಚ ವಿಧಿಃ** ೧-೪-೪) ಮತ್ತು 'ಅರಿವಿಗೆ ತರುವುದು' (**ಅಜ್ಞಾತಂ ಚ ಜ್ಞಾಪನಂ** ೧೦-೩-೨೦) ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ವೇದದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದ ಇವು ಬರುತ್ತವೆ. ವಿಧಿಗಳು ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಿಭಾಗವನ್ನು ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದು ಕರೆದರು. ಇಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯುದಯವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಯೋಜನ; ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮಾರ್ಗ. ಧರ್ಮವನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಲು ಹೊರಟ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮೀಮಾಂಸೆ. ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನು? ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ; ಧರ್ಮವೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯ. ('ಶಾಸ್ತ್ರದೀಪಿಕೆ', ಪೂ.ಮೀ.ಸೂ. ೨-೧-೧ **ತಸ್ಮಾದ್ಧರ್ಮ ಇತ್ಯೇವ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯೋ, ನ ವೇದಾರ್ಥ ಇತಿ**). ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ

ಧರ್ಮವೆಂದು ಪ್ರಭಾಕರಮಿಶ್ರರು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಉಂಟು. (**'ಧರ್ಮಶಬ್ದಶ್ಚ ವೇದಾರ್ಥಪರಃ'** — ಪ್ರಭಾಕರರ 'ಬೃಹತೀ', ಶಾಲಿಕನಾಥರ 'ಋಜು ವಿಮಲಾ', ಪ್ರಕರಣ ಪಂಚಕಾ).

ಧರ್ಮಸಾಧನೆಗೆ ಮೈದಳೆದ ವೇದವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ವಿನಿಯೋಗ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗವಾಯಿತು. ಅಧ್ಯಯನಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ: ದೇವತಾ ಸ್ತುತಿಗಾಗಿ ಋಗ್ವೇದ, ಯಜ್ಞಾದಿಕರ್ಮಗಳಿಗಾಗಿ ಯಜುರ್ವೇದ, ಯಜ್ಞ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಯನಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮವೇದ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಥರ್ವವೇದ. ಯಜ್ಞವೇ ಧರ್ಮಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ಯಜುರ್ವೇದ ವೊಂದೇ ವೇದವೆಂದು ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದುಂಟು; ಅದೇ ಮುಂದೆ ನಾಲ್ಕಾಗಿ ವಿಭಾಗಗೊಂಡಿತಂತೆ (**'ಏಕ ಏವ ಯಜುರ್ವೇದಃ ತಂ ಚತುರ್ಧಾ ವ್ಯಕಲ್ಪಯತ್'**).

ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳಲ್ಲೂ ಮಂತ್ರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗಗಳಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಮೀಮಾಂಸಕರು. ಆದರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲದೆ ಆರಣ್ಯಕ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ಇನ್ನೆರಡು ಭಾಗಗಳೂ ಇವೆ. ಇವೆರಡೂ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಇವೆರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿ ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರು; ಎಂದರೆ ಅವು ಮಂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣವೂ ಅಲ್ಲ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣವೂ ಇಲ್ಲ.

ವೇದವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಹಿತಾ (ಮಂತ್ರ) ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ವಿಧಿ) ಎಂಬ ಎರಡೇ ಭಾಗಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಎಣಿಕೆ. ಅರ್ಥವಾದ ವಾದರೋ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ಸ್ತುತಿಯನ್ನೋ, ನಿಷೇಧದ ನಿಂದೆಯನ್ನೋ, ಪರಕೃತಿಯನ್ನೋ (ಎಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ), ಪುರಾಕಲ್ಪವನ್ನೋ (ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಕಥೆ) ಒಳಗೊಂಡ ವೇದಭಾಗ; ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯೇ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು. ಆರಣ್ಯಕ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ಕುರಿತಂತೆ ಬಳಸಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತವೆಯಾಗಿ ಅವು ಅರ್ಥವಾದಗಳೇ.

ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ನಿಂದೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ; ಕರ್ಮದ ಫಲವಾದ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೂ ಹಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕರ್ಮವಿಧಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ (ಜ್ಞಾತವ್ಯಂ) ವಿಧಿಯಂತೆ ತೋರುವ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಒತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ, ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯೋಜನ ಮೋಕ್ಷ. ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬರುವ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದೇ ವೇದಾರ್ಥವೆಂದು ಬಗೆದವರು ಮೋಕ್ಷವಾದಿಗಳು; ಅವರ ನೆಲೆ ಔಪನಿಷದದರ್ಶನ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ವೇದವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅವು ವೇದಾಂತಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವು.

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮದು ಔಪನಿಷದದರ್ಶನವೆಂದೂ, ತಾವು ಮೋಕ್ಷವಾದಿಗಳೆಂದೂ, ತಮ್ಮ ನಿಲುವು ವೇದಾಂತವೆಂದೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದು.

ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವೇದ ಬುನಾದಿಯಂತಿದೆ. ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ತಾಯಿಬೇರು ವೇದ. ಆದರೆ ವೇದವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಖಚಿತವಾದ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಪರಿಚಯ ಜನರಿಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಅನೇಕ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ ಎಡೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ವೇದವೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಮೂಲಾರ್ಥ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಎಂಬುದು ('ವಿದ್' ಧಾತುವಿನಿಂದ); ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ (''ವಿದ್‌ಲೃ'' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ). ಮನುಷ್ಯನು ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ. ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಹಾರಗಳಿಗೆ ವೇದವು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲೌಕಿಕವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಯಾಗಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದಾಗಲಿ ಯಾವುದು ತಿಳಿದುಬಾರದೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು. ವೇದ ಎಂದರೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (**'ಸತ್ತಾಯಾಂ ವಿದ್ಯತೇ ಜ್ಞಾನೇ ವೇತ್ತಿ ವಿಂತೇ ವಿಚಾರಣೇ'**). 'ದಕ್ಷಸ್ಮೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಐದು ಹಂತಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದೆ (೨-೩೪):

> ವೇದಸ್ವೀಕರಣಂ ಪೂರ್ವಂ ವಿಚಾರೋಽಭ್ಯಸನಂ ಜಪಃ ।
> ತದ್ದಾನಂ ಚೈವ ಶಿಷ್ಯೇಭ್ಯಃ ವೇದಾಭ್ಯಾಸೋ ಹಿ ಪಂಚಧಾ ॥

ಮೊದಲು ವೇದವನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡುವುದು. ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು. ಮೂರನೆಯದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಪಾರಾಯಣ. ಇದಾದ ನಂತರ ಜಪ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವೇದವನ್ನು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳುವುದು.

ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಭಾಗವಿರದಿದ್ದರೆ, ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವೇನೆಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕರ್ತವ್ಯವಿರದಿದ್ದರೆ ಮೀಮಾಂಸವಾಗಲಿ ವೇದಾಂತ

ವಾಗಲಿ ಹೊರಬರುತ್ತಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ವಿಚಾರವೇ, ಪರೀಕ್ಷೆಯೇ; ಯುಕ್ತಿ, ಅನುಭವಗಳ ನೆರವು ಅಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ. ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ನೆಲೆಗಾಣಿಸಿದರು. ವೇದಾಂತವೂ ಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲೂ ವಿಚಾರದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ (**'ಯುಕ್ತಿಹೀನವಿಚಾರೇ ತು ಧರ್ಮಹಾನಿಃ ಪ್ರಜಾಯತೇ'**).

ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲ ಏಕವಚನದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಕೂಡ **'ಏಕ ಏವ ವೇದಃ, ತಂ ಚತುರ್ಧಾ ವ್ಯಕಲ್ಪಯತ್'** ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ವೇದವನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿನಿಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರಾಗಿಯೋ (ತ್ರಯೀ), ನಾಲ್ಕಾಗಿಯೋ ವಿಭಜಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಋಗ್ವೇದ, ಯಜ್ಞದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಯಜುರ್ವೇದ, ಗಾನಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಸಾಮವೇದ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಥರ್ವವೇದ. ಆಪಸ್ತಂಬನು ವೇದವೆಂಬ ಹೆಸರು ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು, ಇವಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. **'ಮಂತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣಯೋರ್ವೇದನಾಮಧೇಯಂ'** ಎನ್ನುವ ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೃಷ್ಣಯಜುರ್ವೇದದ ಎಲ್ಲ ಶಾಖೆಗಳವರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರು ವೇದವೆಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಸಂಹಿತೆಗಳಷ್ಟೇ ವೇದವೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೇ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಆರಣ್ಯಕಗಳೂ, ಆರಣ್ಯಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಬರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯದೆ ಜ್ಞಾನದ ಕಡೆ ಒಲಿದಿವೆ. ಮಂತ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಸೇರಿ ವೇದ ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿ-ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವಿದ್ದು ಆರಣ್ಯಕಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಅರ್ಥವಾದ ವಿಭಾಗಕ್ಕೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವೇದವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯ ವೆನಿಸಿದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬುದು ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪೌರುಷೇಯ ವೆಂದರೆ ಪುರುಷರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ) ಆದದ್ದಲ್ಲ; ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೋ ಊಹೆಯಿಂದಲೋ ಕಲ್ಪನಾಚಾತುರ್ಯ ದಿಂದಲೋ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪುರುಷಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಲೋಪದೋಷಗಳು ವೇದದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಗ ಅದು ಶ್ರದ್ಧೇಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಬಗೆದಾಗ ಅದು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬುದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದಾದುದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಈಶ್ವರಕೃತ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಈಶ್ವರನು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸಿದ್ದೇ ವೇದ ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರ ವಾದ; ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಇದನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆ (**ಯಸ್ಯ ನಿಃಶ್ವಸಿತಂ ವೇದಾಃ**). ಈಶ್ವರನ ಬುದ್ಧಿ ಪುರುಷಬುದ್ಧಿಯಂತಲ್ಲ ; ಪುರುಷ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಲೋಪದೋಷಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನ ಮಾತೇ ವೇದ ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಅವನ ಆಜ್ಞಾಶಕ್ತಿಯೇ ಇದು ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದಾದದ್ದು ಏನು? ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈ ವಾದವನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ದಿಟವಾಗಿ ಈಶ್ವರನೇ ಇಲ್ಲ ; ಜೈಮಿನಿಗಳು ಈಶ್ವರನ ಸೊಲ್ಲನ್ನೆ ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ ; ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಸರ್ವಜ್ಞ, ಜಗತ್‌ಕರ್ತೃ ಇವೆಲ್ಲ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದು ಕೈಬಿಡುತ್ತಾರೆ (ಮುಂದೆ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಸೇಶ್ವರಮೀಮಾಂಸೆಯು ತೋರಿಕೊಂಡಿತೆನ್ನಿ). ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವಾಗಿರುವುದು ಅದು ನಿತ್ಯವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶ, ಸ್ವಯಂಭೂತ ಮತ್ತು ಅನ್ಯನಿರಪೇಕ್ಷ. ಎಂದರೆ ಅದರ ರಚನೆ ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಲ್ಲ, ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಬೇರೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾದುದಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರ ಬುದ್ಧಿ ಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಭ್ರಮೆ, ಸಂಶಯ, ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ದೋಷಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಅಪೌರುಷೇಯ.

ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರು ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ 'ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿ '**ಪುರುಷಸ್ಯ ಕರ್ತುರಸ್ಮರಣಾತ್**' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ವೇದದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ, ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಹೆಸರಾಗಿಲ್ಲ. ('**ನ ಹಿ ವೇದಸ್ಯ ಕರ್ತಾ ಲೋಕೇ ವೇದೇ ವಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧಃ** ', ವಿಶ್ವಮೀಮಾಂಸೆ). 'ಹಿಮಾಲಯವನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಿದರು?' ಎಂದು ಕೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ವೇದವನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಿದರು?' ಎಂದು ಕೇಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಋಷಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇನು? ಋಗ್ವೇದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಋಷಿ, ಛಂದಸ್ಸು, ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲವೆ ? ಋಷಿಯೇ ವೇದಮಂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆನ್ನಬಾರದೇ? ಋಷಿಯು ಮನುಷ್ಯನಾದುದರಿಂದ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆನಿಸಲಾರದಲ್ಲವೆ? ಪತಂಜಲಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದಮಂತ್ರವು ಋಷಿ-ಕೃತವೋ ಋಷಿ-ಪ್ರೋಕ್ತವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಪಾಣಿನಿ ೪-೩-೧೦೧ ರ ಮೇಲಣ ವಾರ್ತಿಕ ೩). ಒಂದು ಪಾಣಿನಿ ಸೂತ್ರವು (೪-೩-೧೦೧) ತೇನ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಎಂದೂ, ಇನ್ನೊಂದು (೪-೩-೧೧೬) ಕೃತೇ ಗ್ರಂಥೇ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರೋಕ್ತವೆಂದರೆ ಹೇಳಿದ್ದು, ಕೃತವೆಂದರೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ಬರೆದದ್ದು. ಕೃತವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯ ಅವಲಂಬನೆಯೇ ಇದೆ. ಪ್ರೋಕ್ತವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೃತವಾದದ್ದು ನಿತ್ಯವಲ್ಲದರಿಂದ ಅಪೌರುಷೇಯವೆನಿಸಲಾರದು.

ವೇದದ ತಿರುಳಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಕೃತವೇ, ಕರ್ಮಗಳಂತೆ ಕೃತವಲ್ಲ. ('**ನಾಸ್ತಿ ಅಕೃತಃ ಕೃತೇನ** ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತೂ ಇದೆಯಲ್ಲ' ?). ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು ಋಷಿಗಳು. ಋಷಿಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ಮೂಲಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವೆಂದೇ (ಋಷ-ಜ್ಞಾನೇ). '**ಋಷಿರ್ವೇದಃ**' (ಎಂದರೆ ಋಷಿಯೇ ವೇದ) ಎನ್ನುವ ಮಾತೂ ಇದೆ. 'ಋಷ-ಗತೌ' ಎನ್ನುವ ಧಾತ್ವರ್ಥದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಸಾರವಾಗುವ ಸಾಧನವೇ ಋಷಿ. ಋಷಿಗಳಿಗೂ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾಸ್ಕರು '**ಋಷಯೋ ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟಾರಃ**' ಎಂದು

ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡವರು ಋಷಿಗಳು; ಮಂತ್ರಗಳು ಅವರ ಕಾಣ್ಕೆ. '**ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕೃತಧರ್ಮಾಣಃ**' ಎಂದೂ ಯಾಸ್ಕರ ಒಕ್ಕಣೆ. ಅಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡವರು ಎಂದರ್ಥ. ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಋಷಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ! (**ಋಷಿರ್ದರ್ಶನಾತ್**).

ಋಷಿಯು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? '**ಋಷಿಭಿಃ ತಪಸಾ ದೃಷ್ಟಂ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕೃತಂ, ಸ್ವಾಂತರನುಭವಸಿದ್ಧಂ**'. ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ತಮ್ಮೊಳಗಣ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡವರು ಋಷಿಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೊದಗಿದುದು ಹೊರಗಣ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲ್ಲ. ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಬೆಳಕು ಇದ್ದಿತಾಗಿ ಅವರು ಋಷಿಗಳು ('**ಅಂತಃಪ್ರಕಾಶಾ ಋಷಯಃ**'). ಈ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯವೇ ಯಥಾನುಭೂತವಾದ ಅಂತರುದ್ಗಾರದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಉದ್ಗಾರವಾದಾಗ '**ಪರಯಾ ವಾಚಾ**' ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಒಂದು ಮಂತ್ರ (೧-೧೬೪-೪೫) ಮಾತಿಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳುತ್ತದೆ:

> ಚತ್ವಾರಿ ವಾಕ್ ಪರಿಮಿತಾ ಪದಾನಿ । ತಾನಿ ವಿದುರ್ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾ ಯೇ ಮನೀಷಿಣಃ ।
> ಗುಹಾ ತ್ರೀಣಿ ನಿಹಿತಾ ನೇಂಗಯಂತಿ । ತುರೀಯಂ ವಾಚಂ ಮನುಷ್ಯಾ ವದಂತಿ ॥

ಒಡಲೊಳಗೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಪರಾ ವಾಕ್. ಆ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದುದು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾದುದು ಪಶ್ಯಂತೀ; ಕಾಣ್ಕೆಯ ನೆಲೆ ಇದೇ. ಋಷಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅದು ಮಾತಿನ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮಂತ್ರರೂಪವಾಗಿ ಮೈದಳೆದಾಗ ಮಧ್ಯಮಾ ಎಂಬ ನೆಲೆ. ಇವು ಮೂರು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿವೆಯೆಂದು ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರಾಡುವ ಮಾತು ವೈಖರೀ (ನಾಲ್ಕನೆಯದು, ತುರೀಯಾ ವಾಕ್).

ವೇದಮಂತ್ರಗಳು - ಕಾವ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣಗಳಂತೆ ವೈಖರೀ ಬಗೆಯ ಮಾತಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾದುದು; ಅವನ್ನು 'ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧ' ಎನ್ನಲಾಗದು, ಅವು ಪುರುಷಕೃತ; ವೇದವಾದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ.

ಆದರ ಮೂಲವಿರುವುದು 'ಪರಾ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ; ಅದನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಿತ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು. ಅದು ಋಷಿಯ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು 'ಪಶ್ಯಂತೀ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. 'ಋಷಿಯಾಗುವುದು ದರ್ಶನದಿಂದಲೇ' (**ಋಷಿಶ್ಚ ಕಿಲ ದರ್ಶನಾತ್**) ಅಲ್ಲವೇ? ಈ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು 'ಮಧ್ಯಮಾ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಂತೆಯೇ ಋಷಿಯ ಮಾತೂ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮದು ವೈಖರೀನೆಲೆಯ ಮಾತು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅರ್ಥವಾದೀತು. ಮಂತ್ರಗಳು ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಸ್ಕರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ – 'ಋಷಿಯಲ್ಲದವನಿಗೆ, ತಪಸ್ಸು ಮಾಡದವನಿಗೆ ವೇದದ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವೇದ ಅಪೌರುಷೇಯ ಎಂಬುದು.

ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಋಷಿಗಳ ನೆರವಲ್ಲದೆ,, ಮಂತ್ರಾರ್ಥಗಳನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಯಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಯಾಸ್ಕರು '**ಮಂತ್ರಾರ್ಥಚಿಂತನಾ ಭ್ಯೂಹ**' ಅಥವಾ ತರ್ಕ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ವಿಚಾರ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಷಡಂಗಗಳು

ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ. ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿನ ಬಲದಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಬೆಳಕನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಋಷಿಗಳು ('ಅಂತಃಪ್ರಕಾಶಾಃ') ಈ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಹೇಳಿದರು. ಮಂತ್ರಗಳು ಅವರ ಕಾಣ್ಕೆ; ಹಾಗೆಂದೇ ಅವರು ಮಂತ್ರ ದ್ರಷ್ಟಾರರು. ಅವರ ಮಾತು ಈ ನೆಲೆಯದಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಯಾಸ್ಕರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 'ಋಷಿಯಲ್ಲದವನಿಗೆ, ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡದವನಿಗೆ ವೇದವು ತನ್ನ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತವೇ ಆದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಸ್ಕೃತವಲ್ಲ. ಪಾಣಿನಿಗಳು ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು 'ಭಾಷೆ ' ಎಂದೂ, ವೇದದ ಮಾತನ್ನು 'ಛಂದ 'ಸ್ಸೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಮುಖ್ಯ; ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಇವೆರಡು ಪ್ರಯೋಜನ ಗಳಿಗಾಗಿ 'ಸಾಂಗ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ' ಮಾಡುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. 'ಸಾಂಗ'ವೆಂದರೆ ಅಂಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಅಂಗವೆಂದರೆ ನೆರವಾಗುವುದು, ಅನುವಾಗುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ವೇದವನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ವೇದಾಂಗವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೇದವನ್ನಷ್ಟೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ನಮಗಾಗುವ ದೃಷ್ಟಫಲ ಕಡಿಮೆಯೇ. ವೇದಪಾಠದಿಂದ ಅದೃಷ್ಟಫಲವಿದೆ ಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇವಷ್ಟೆ? ದೃಷ್ಟಫಲವೂ ಒದಗಿದರೆ ಒಳಿತು ಅಲ್ಲವೆ ?

ಆಪಸ್ತಂಬರು (ಸೂತ್ರ ೨-೪-೮-೧೧) ವೇದಾಂಗಗಳು ಆರು (**'ವೇದಾಂಗಾನಿ ಷಟ್'**) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಶಿಕ್ಷಾ, ಕಲ್ಪ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿರುಕ್ತ, ಛಂದಸ್ಸು, ಜ್ಯೋತಿಷ ಎಂದು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಅವನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬಾಯಿಪಾಠದಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ವೇದವನ್ನು ಅದರ ಅಕ್ಷರವಾಗಲಿ, ಸ್ವರವಾಗಲಿ, ಆನುಪೂರ್ವಿಯಾಗಲಿ

ಕೆಡದಂತೆ, ಬದಲಾಗದಂತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುವ ಅಂಗಗಳು 'ಶಿಕ್ಷಾ' ಮತ್ತು 'ಛಂದಸ್ಸು'. ಇದು ವೇದಪಾಠ ಸಂರಕ್ಷಣೆ. ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳ ರೂಪ, ನಿಷ್ಪತ್ತಿ, ಅನ್ವಯ, ಅರ್ಥ, ಮಂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಅಂಗಗಳು 'ವ್ಯಾಕರಣ' ಮತ್ತು 'ನಿರುಕ್ತ'; ಇದು ವೇದಾರ್ಥಸಂರಕ್ಷಣೆ. ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಯೋಗ, ಅದರ ಕ್ರಮ, ರೀತಿ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತವಾದ ವೇಳೆ ಇವನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳುವ ಅಂಗಗಳು 'ಕಲ್ಪ ' ಮತ್ತು 'ಜ್ಯೋತಿಷ'. ಇದು ವೈದಿಕಕರ್ಮ ಸಂರಕ್ಷಣೆ.

ವೇದವನ್ನು ಪುರುಷನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಈ ಅಂಗಗಳು ಹೀಗೆ :- ಛಂದಸ್ಸು ಕಾಲು, ಕಲ್ಪವೆಂಬುದು ಕೈ, ಜ್ಯೋತಿಷ ಕಣ್ಣು, ನಿರುಕ್ತ ಕಿವಿ, ಶಿಕ್ಷಾ ಮೂಗು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣ ಮುಖ. ಇದು ಪಾಣಿನೀಯ ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಕ್ಕಣೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ ; ಯಾವುದೊಂದನ್ನೂ ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಕಲೆತರೆ 'ಸಾಂಗವೇದ '. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಷಡಂಗೋ ವೇದೋಽಧ್ಯೇತವ್ಯೋ ಜ್ಞೇಯಶ್ಚ' ಎಂಬ ವಿಧಿಯಿರುವುದು. ಆರೂ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಬೇಕು; ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಅನ್ವಯವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಶಿಕ್ಷಾ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ 'ಕಲಿಯುವುದು', 'ಕಲಿಸುವುದು', 'ತಿಳಿಸುವುದು' ಎಂದರ್ಥ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಣ, ಸ್ವರ, ಮಾತ್ರೆ, ಬಲ, ಉಚ್ಚಾರಣೆ (ಸಾಮ) ಮತ್ತು ಸಂತಾನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳುವ ಭಾಗ ಇದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಂತ್ರಗಳ ಸರಿಯಾದ ಉಚ್ಚಾರಣೆ ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾತಿಶಾಖ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಇವೆ. ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ಪದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ, ಪದವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ, ಸ್ವರನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪರಿಕರಗಳು ಇವು.

ಛಂದಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಮಂತ್ರಗಳು; ಅಕ್ಷರಗಣನೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆಯುವ ವೃತ್ತಗಳು. ವೇದವನ್ನೇ ಛಂದಸ್ಸೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉಣಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ

'ಚದಿ-ಆಹ್ಲಾದೇ' ಎನ್ನುವ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಗದ್ಯವಲ್ಲದ್ದು ಛಂದಸ್ಸು; ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವರಿತು ಪಾಠ ಮಾಡಿದಾಗ ಕಿವಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಹಿತವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಗುಣವಿದೆ. ವೇದಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪಾಠ ಮಾಡುವಾಗ ಮಂತ್ರದ ದೇವತೆ, ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟಾರನಾದ ಋಷಿ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರವು ಮೈದಳೆದಿರುವ ಛಂದಸ್ಸು - ಇವು ಮೂರನ್ನೂ ಹೇಳಲೇಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಗಾಯತ್ರಿ, ಉಷ್ಣಿಕ್, ಅನುಷ್ಟುಪ್, ಬೃಹತೀ, ಪಂಕ್ತೀ, ಜಗತೀ ಮೊದಲಾದ ಹನ್ನೆರಡು ಛಂದಸ್ಸುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಗಾಯತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ೨೪ ಅಕ್ಷರಗಳು, ಉಷ್ಣಿಕ್‌ನಲ್ಲಿ ೨೮, ಅನುಷ್ಟುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ೩೨, ಹೀಗೆ ಅಕ್ಷರ ಸಂಖ್ಯೆ ನಾಲ್ಕು ನಾಲ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಬಂದಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಛಂದಸ್ಸುಗಳು, ಸಂಕೀರ್ಣದಲ್ಲಿ ೮೬, ಉತ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ೧೦೪ ಹೀಗೆ.

ಕಲ್ಪ ಎಂದರೆ ಯಾಗಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೊದಗಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ (**'ಕಲ್ಪ್ಯತೇ ಸಮರ್ಥ್ಯತೇ ಯಾಗಪ್ರಯೋಗೋऽತ್ರ'**). ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಗೌಣವಾದ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಈ ಅಂಗ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶ್ರೌತಸ್ಮಾರ್ತಸೂತ್ರಗಳು ಇದರಿಂದಲೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ್ದು ಗೃಹ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳೂ ಶುಲ್ಬಸೂತ್ರಗಳೂ ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಎದ್ದುವು. ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವೇದಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ, ಮಂಟಪದ ರಚನ, ಸಲಕರಣೆಗಳ ಗೊತ್ತುಗುರಿ, ಇವೆಲ್ಲದರ ಅಳತೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರ ಶುಲ್ಬಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ವೇದಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದಕ್ಕೆ ಆಶ್ವಲಾಯನ, ಶಾಂಖಾಯನ; ಯಜುರ್ವೇದಕ್ಕೆ ಬೋಧಾಯನ, ಆಪಸ್ತಂಬ ಹೀಗೆ.

ಜ್ಯೋತಿಷವೆಂಬ ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಮುಹೂರ್ತ, ಲಗ್ನ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; ಆಯಾಯಾ ಋತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ವ್ರತಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂಗವಾದ ಜ್ಯೋತಿಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ; ಲಘುಡನೆಂಬುವನ ಗ್ರಂಥ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ತ್ರಿಸ್ಕಂಧಜ್ಯೋತಿಷಕ್ಕೆ (ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂಹಿತಾ, ಹೋರಾ) ಇದು ಹಿನ್ನೆಲೆ. ವೇದಾಂಗ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯವು ಕೇವಲ ಮುಹೂರ್ತ ಜ್ಯೋತಿಷ ; ಫಲಜ್ಯೋತಿಷವಲ್ಲ.

ವೇದಾಂಗವಾದ ವ್ಯಾಕರಣವು ನಮಗಿಂದು ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ ; ಪಾಣಿನಿ ಪೂರ್ವದ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಿದ್ದುದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಪಾಣಿನೀಯ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲೇ ವೇದವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಚಾರ ದೊರಕುವುದರಿಂದ ಇಂದು ಪಾಣಿನೀಯ ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನೇ ವೇದಾಂಗವಾಗಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ವೇದವು ಸಮುದ್ರನಿರ್ಘೋಷದಂತೆ ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿದ್ದಿತಂತೆ. ಧಾತುಗಳು, ಪದಗಳು, ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವ ವಿಂಗಡಣೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಉಂಡೆಯಾಗಿದ್ದುವು. ಇಂದ್ರನು ವಾಯುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸೋಮಪಾನ ಮಾಡಿ ಸಂತೋಷಪಟ್ಟು , ವೇದವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ-ಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ ಪದಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದನೆಂದು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಇದೇ ಐಂದ್ರವ್ಯಾಕರಣ. ವ್ಯಾಕರಣವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದು, ಉಂಡೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ವೇದಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ವ್ಯಾಕರಣವು ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಗವೆಂದು ಕಾತ್ಯಾಯನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳ ಧಾತು ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯು ವಚನ-ವಿಭಕ್ತಿ-ಲಿಂಗ, ಪದಯೋಜನೆಯ ನಿಯಮಗಳು ಇವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ಖಚಿತವಾಗಿ, ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಆಗಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ವ್ಯಾಕರಣವು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿರುಕ್ತವೆಂದರೆ, ಮಾತಿನ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದು. ವೇದವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ, ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ಅಪೂರ್ವವೆಂಬಂಥ, ಆದರೆ ನಿಣ್ಯ (ರಹಸ್ಯಾರ್ಥ) ವನ್ನೊಳಗೊಂಡಂಥ ಅನೇಕ ಪದಗಳೂ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಇವು

ಗಳಿಂದ ಮಂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ನಿರುಕ್ತವೆಂಬ ಅಂಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದು. ಈಗ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ನಿರುಕ್ತವು ವೇದಕಾಲದ ಹತ್ತಿರವೇ ಇದ್ದ ಯಾಸ್ಕರದ್ದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಮೊದಲ ನಿರುಕ್ತವಲ್ಲ. ಯಾಸ್ಕರು ಶಾಕಪೂಣಿ, ಔದುಂಬರಾಯಣ ಮೊದಲಾದ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲಿ ವೇದ ಪದಗಳ ನಿಘಂಟುವೂ (ಸಮಾಮ್ನಾಯ) ಸೇರುತ್ತದೆ. ನಿರುಕ್ತವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಗದ್ಯಗ್ರಂಥ. ಪಾಣಿನಿಗಳಿಗಿಂತ ಯಾಸ್ಕರು ಪ್ರಾಚೀನರು.

ನಿರುಕ್ತದ ನೆರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವೇದವು ಅರ್ಥವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಮಂತ್ರ ಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಪರೋಕ್ಷವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವಿರುವುದನ್ನು ಯಾಸ್ಕರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ವೈಯಾಕರಣ, ಯಾಜ್ಞಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ನೈದಾನ, ಆಖ್ಯಾನಿಕ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಮೊದಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದುದನ್ನೂ ಅವರು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನೈರುಕ್ತರ ಒಲವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವೇದಕ್ಕೆ ಅಧಿಯಜ್ಞ, ಅಧಿದೈವ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಳಿರುವು ದನ್ನೂ ಯಾಸ್ಕರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಸ್ಕರ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ದುರ್ಗಾಚಾರ್ಯರು 'ಗಂಭೀರಪದಾರ್ಥೋ ಹಿ ವೇದಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬಾಹ್ಯರೂಪವೊಂದಿದ್ದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಆಂತರಿಕರೂಪ ಇನ್ನೊಂದಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ಗೂಢಾರ್ಥ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಗಂಭೀರ' ಎಂದರೆ ಆಳವಾದುದು, ಒಳಗಿರುವುದು. ವೇದಮಂತ್ರದ ಪದಗಳಿಗಿರುವ ಅರ್ಥ ಈ ತೆರನಾದುದು. ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ನಿರುಕ್ತವೇ ನಮಗೆ ನೆರವಾಗುವುದು.

ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿರುಕ್ತ, ಎರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕ್ರಮ. ಹಳೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ವೇದಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ

ಮುಂಚೆ ವ್ಯಾಕರಣಪಾಠ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಪತಂಜಲಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅನಂತರ ಅದು ತಪ್ಪಿಹೋಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾಕರಣವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂಗವಾಗಲಾರದೆಂದೂ, ನಿರುಕ್ತವನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು 'ಕೃತ್ಸ್ನ' (ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ) ಆದೀತೆಂದೂ ಯಾಸ್ಕರ ನಿಲುವು.

ಈ ಆರು ಅಂಗಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ವೇದಭಾಷ್ಯಗಳು (ಮಾಧವಭಟ್ಟ , ಸ್ಕಂದಸ್ವಾಮಿ, ನಾರಾಯಣ, ಉದ್ಗೀಥ, ವೇಂಕಟಮಾಧವ, ಭಟ್ಟಭಾಸ್ಕರ, ಸಾಯಣ ಮೊದಲಾದವರ ಕೃತಿಗಳೂ) ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾದರ್ಶನಮ್

ಆರು ದರ್ಶನಗಳೆಂಬ ಎಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಜೋಡಿಗಳು. ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗ ಒಂದು, ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ಇನ್ನೊಂದು, ಪೂರ್ವ-ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಗಳು ಮತ್ತೊಂದು. ಜೋಡಿಯೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು, ಒಂದೇ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದವು, ಹತ್ತಿರದ ನಂಟನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಧೋರಣೆ ಒಂದೇ ಆದರೂ, ಗುರಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಡೆದು ನಿಂತವು; ಬೆರೆದುಕೊಂಡು ಒಂದಾಗಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸವನ್ನು ಜೈಮಿನೀಯವೆಂದೂ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸವನ್ನು ಶಾರೀರಕವೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿ, ಮೊದಲಿಗೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದು ಬೋಧಾಯನರು (ಉಪವರ್ಷರು) ರಚಿಸಿದ್ದ (ಆದರೆ ಇಂದು ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲದ) ಕೃತಕೋಟಿಯೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು '**ಸಂಹಿತಮೇತತ್ ಶಾರೀರಕಂ ಜೈಮಿನೀಯೇನ ಷೋಡಶಲಕ್ಷಣೇನೇತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೈಕತ್ವಸಿದ್ಧಿಃ**' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈಮಿನೀಯವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೪೦೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಜೈಮಿನಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ಹನ್ನೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು (ದ್ವಾದಶ ಲಕ್ಷಣಿ, ಅರವತ್ತು ಪಾದಗಳು, ೨೫೦೦ ಸೂತ್ರಗಳು) ಆಧರಿಸಿದ ಭಾಗ; ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಂಕರ್ಷಣಕಾಂಡವೆಂಬ ಭಾಗವೂ ಸೇರಿ ಷೋಡಶಲಕ್ಷಣಿಯೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಹದಿನಾರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಭಾಗಕ್ಕೆ ಶಾರೀರಕವೆಂಬ ಇನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳೂ ಸೇರಿ ವಿಂಶತಿಲಕ್ಷಣಿಯಾದ ಮೀಮಾಂಸ (ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳದ್ದು) ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಕೃತ್ಸ್ನಶಾಸ್ತ್ರ.

ಮೊದಲ ಭಾಗವಾದ ದ್ವಾದಶಲಕ್ಷಣಿಯನ್ನು ಜೈಮಿನಿಗಳು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ಇದು ಕರ್ಮಕಾಂಡ. ಚತುರ್ಲಕ್ಷಣಿಯಾದ ಸಂಕರ್ಷಣಕಾಂಡವನ್ನು ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನರು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಪತಂಜಲಿಯ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ದೇವತಾ ಕಾಂಡವೆಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ; ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಭಾಗ ಇದು.

ಶಾರೀರಕವು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ. ವೇದ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮದಿಂದ ಜೈಮಿನೀಯವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ; ಸಂಕರ್ಷಣಕಾಂಡವು ಆರಣ್ಯಕಗಳನ್ನು; ಶಾರೀರಕವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು. ಹಾಗೆಂದೇ ಶಾರೀರಕಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಾಯಿತು ; ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ವೇದವಾಙ್ಮಯದ ಕಡೆಯಭಾಗವೂ, ನಿರ್ಣಾಯಕವೂ ಆದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಶಾರೀರಕವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬೋಧಾಯನರಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು; ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೂ ಇದೇ ಹೆಸರನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲ ಹದಿನಾರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸವೆಂದೂ, ಕಡೆಯ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸವೆಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುವು. ಅವುಗಳ ನಿಲುವು-ನೆಲೆಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದವು.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸವನ್ನು ದರ್ಶನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದವರು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ೬೦ರ ಸುಮಾರಿಗಿದ್ದ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ; ಇವರು ದ್ವಾದಶಲಕ್ಷಣಿಗೆ ರಚಿಸಿದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರು. ಇವರು ಸಂಕರ್ಷಣಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ ('**ಸಂಕರ್ಷೇ ವಕ್ಷ್ಯಾಮಃ**'); ಆದರೆ ಇದು ಇಂದಿಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳಿಗೂ ಮುಂಚೆ ಭವದಾಸನೇ ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಕಾರರಿದ್ದುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟರು ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೬೦೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು, ಮತ್ತು ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಪ್ರಭಾಕರಮಿಶ್ರರು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲಿಕರು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೇ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದರಾದರೂ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ನೀಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಭಾಟ್ಟಮತ, ಗುರುಮತ (ಪ್ರಭಾಕರರದ್ದು) ಎಂಬ ಭೇದವೇರ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಮೀಮಾಂಸವನ್ನು ಪೂರ್ವ, ಉತ್ತರ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಾಗ, ಮೊದಲಿದ್ದ ರೂಪವೇ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದುಕೊಂಡಿತು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನನ್ಯಾಯ, ನವ್ಯನ್ಯಾಯ ಎಂಬ

ವಿಭಾಗವಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಪ್ರಾಚೀನನ್ಯಾಯವೇ ನವ್ಯನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಲಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ನವ್ಯನ್ಯಾಯ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರಾಚೀನನ್ಯಾಯ ಮರೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ; ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆ (ವೇದಾಂತ) ಒದಗಿಬಂದಮೇಲೂ ಇದು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನು ಬದಲಾಯಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶಾರೀರಕವೂ ಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಆದುದರಿಂದ ಜೈಮಿನೀಯವು ಪೂರ್ವವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಪೂಜ್ಯವಿಚಾರ' (**ಮಾಜ್-ಮಾನೇ, ಪೂಜಾಯಾಂ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಂ**) ಎಂದರ್ಥ. ಗೌರವಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು, ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದು ಮೀಮಾಂಸೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ (ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಯಕೆ), ನ್ಯಾಯ, ತರ್ಕ, ವಿಚಾರಣೆ ಎಂಬುವು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳು. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ '**ಸೈಷಾನಂದಸ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ**' ಎಂದಿರುವುದು, ಐತರೇಯ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ '**ಏವಂ ಬಹ್ವೃಚಾ ಮಹತ್ಯುಕ್ಥಂ ಮೀಮಾಂಸಂತೇ**' ಎಂದಿರುವುದು, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸ್ಯತೇ (೩-೨-೧೧), ಮೀಮಾಂಸಾಮಹೇ (೩-೩-೨೫), ಮೀಮಾಂಸಮಾನಃ (೩-೪-೧) ಎಂದಿರುವುದು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಯುಕ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ಯೋಗದಂತೆ, ವ್ಯಾಕರಣದಂತೆ ಉಪದೇಶಶಾಸ್ತ್ರವಲ್ಲ; ಇದು ಪರೀಕ್ಷಾಶಾಸ್ತ್ರ.

ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ, ವಿಚಾರಕ್ಕೆ, ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಬರುವ ವಿಷಯ ಯಾವುದು? ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ (ಜೈಮಿನೀಯ, ಶಾರೀರಕ ಎರಡೂ ಕೂಡಿದಂತೆ) ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು ಶ್ರುತಿ, ಎಂದರೆ ವೇದ. ವೇದಾರ್ಥವು ಏನು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ವೇದಾರ್ಥವೆಂದರೆ ವೇದಮಂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳುವುದಲ್ಲ; ಅದು ವೇದಭಾಷ್ಯದ ಕೆಲಸ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ವೇದವೆಲ್ಲ ಹೊರಟಿದೆಯೋ ಅದು ವೇದಾರ್ಥ. ವೇದವಾಙ್ಮಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನು? ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ಅನ್ವಯ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಚಾರ. ಜೈಮಿನೀಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೇ ವೇದಾರ್ಥ; ಶಾರೀರಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವೇದಾರ್ಥ. ಅದು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು, ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಯಿತು.

ವೇದವೆಂದರೇನು? ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಮಂತ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣಾತ್ಮಕವಾದುದು ವೇದ. ಮಂತ್ರಗಳು ಸಂಹಿತಾಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದ, ಋಷಿದರ್ಶನದಿಂದ ಮೈದುಂಬಿ ಬಂದ ಗಾಹೆಗಳು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವ ಗದ್ಯಭಾಗ. **'ವಿಧಿರ್ವಿಧೇಯಸ್ತರ್ಕಶ್ಚ ವೇದಃ'** ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗ, ವಿಧೇಯವೆಂದರೆ ಮಂತ್ರಭಾಗ, ತರ್ಕವೆನ್ನುವುದು ಮೀಮಾಂಸೆ. ವಿಧಿ ಮತ್ತು ವಿಧೇಯಗಳ ಉದ್ದೇಶ, ಪ್ರಯೋಜನ, ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದೇ ತರ್ಕ. ವಿಧಿಭಾಗವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗ. ವಿಧೇಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಗಳ ವಿನಿಯೋಗವಷ್ಟೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಮಂತ್ರಗಳು. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪಾಲಿಗೆ ವೇದದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥವೇ ಮುಖ್ಯ; ಸಂಹಿತಾಭಾಗ ಇದರ ಅಂಗ. ಇನ್ನು ಆರಣ್ಯಕಗಳಾಗಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಾಗಲಿ ಬರಿಯ ಅರ್ಥವಾದಗಳು (ಎಂದರೆ ವಿವರಣೆ, ನಿಂದೆ, ಪ್ರಶಂಸೆ, ಉದಾಹರಣೆ, ಉಪಾಖ್ಯಾನ ಇತ್ಯಾದಿ); ಗೌಣ.

ವಿಧಿಯೆಂದರೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು (**ಅವಿದಿತವೇದನಂ, ಅಜ್ಞಾತಸ್ಯ ಜ್ಞಾಪನಂ**), ಮತ್ತು ಹಿತಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವುದು (ಕ್ರಿಯಾಪ್ರವರ್ತಕ). ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿಯು ಕ್ರತ್ವರ್ಥ (ಯಜ್ಞಾದಿಕ್ರಿಯೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು). ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ವೇದೋಕ್ತವಾದ, ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾದ ಯಾಗಾದಿಕರ್ಮವೇ. ವೇದವೆಲ್ಲವೂ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಲೆಂದು ಹೊರಟಿದೆಯೆಂದು ಭಾಟ್ಟಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವಾಗ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಯಾಗಾದಿಕರ್ಮವೇ ಎಂದು ಧ್ವನಿ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದೇ ಧರ್ಮವೆಂದೂ, ಯಾಗವೆಂದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕರ್ಮಗಳೆಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದುದು (**'ಶ್ರೇಯೋ ಹಿ ಪುರುಷಪ್ರೀತಿಃ'**). ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲೆಂದು ತೊಡಗುವ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಇವು ಅಭ್ಯುದಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಸ್ವರ್ಗ, ಅಪೂರ್ವ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷವು

ನಿಃಶ್ರೇಯಸ. ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಿಂದ ಅಭ್ಯುದಯ ಮತ್ತು ನಿಃಶ್ರೇಯಸ ಎರಡೂ ಒದಗಿಬರುವುವೋ ಅದೇ ಧರ್ಮವೆಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ (**'ಯತೋಽಭ್ಯುದಯನಿಃಶ್ರೇಯಸಸಿದ್ಧಿಃ ಸ ಧರ್ಮಃ'**). ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳೂ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಯಾಗಾದಿಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವುದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (**'ಚೋದನಾಲಕ್ಷಣೋಽರ್ಥಃ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರಃ'**). ಇಲ್ಲಿ 'ಚೋದನಾ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಧಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪದವೆಂದು ಸುಚರಿತಮಿಶ್ರರು ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಧಿಯು ಕರ್ತವ್ಯಾವಬೋಧಕವಾದುದು, ಪ್ರವರ್ತಕವಾದುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚೋದನೆಯೇ.

ಧರ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ **ಧೃತಿಸಾಧನಂ ಧರ್ಮಃ** ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಧೃತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರೀತಿ, ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದುದು (**ಧೃತಿಃ ಪ್ರೀತಿಃ ತತ್ಸಾಧನಂ ಇಷ್ಟಸಾಧನಂ**). ಅತ್ಯಂತಪ್ರಿಯವಾದ ಸ್ವರ್ಗ, ಅಪೂರ್ವ ದೇವತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವುದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಯಃ ಪುರುಷಂ ನಿಃಶ್ರೇಯಸೇನ ಸಂಯುನಕ್ತಿ ಸ ಏವ ಧರ್ಮಶಬ್ದೇನೋಚ್ಯತೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ.

ಹೀಗೆ ವೇದವಿಷಯವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಇರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ; ವಿಧ್ಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಧರ್ಮ, ಎಂದಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ಒದಗಿ ಬರುವಂಥದು. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದರೆ ಎಂದಿಗೂ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು (**ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ**); ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮುಂದೆ ಬರುವಂಥ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು; ಅದು ಉಂಟಾಗಲು ನೆರವಾಗುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ (**ಧರ್ಮಾಯ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ**). ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ, ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಮೀಮಾಂಸಿತಸ್ಯಾನುಷ್ಠಾನಸ್ಯಾಸಂಭವಾತ್. ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರೆ ಕುರುಡನಂತೆ ಹಳ್ಳಕ್ಕೆ ಬೀಳುವ ಸಂಭವವಿದೆಯಲ್ಲವೇ? ಧರ್ಮದ ವಿಚಾರ ಹೀಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ವೇದವೊಂದರಿಂದಲೇ

ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು; ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವೇದಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು **ಶಬ್ದ ಪ್ರಮಾಣಕಾ ವಯಂ; ಯಚ್ಛಬ್ದ ಆಹ ತದಸ್ಮಾಕಂ ಪ್ರಮಾಣಂ** (ಶಬ್ದವೆಂದರೆ ವೇದ) ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು.

ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಆತ್ಮ, ಅಪೂರ್ವ, ಸ್ವರ್ಗ, ದೇವತೆ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವು ದಿಟವಾಗಿ ಕರ್ಮವೇ ಎಂದಾದಾಗ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಕಾಮನೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವವನನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಯಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಕರ್ತೃ; ಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು ಭೋಕ್ತೃ. ಇವನು ಆತ್ಮ; ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದವನು. ದೇಹಾಂತರ, ಲೋಕಾಂತರಗಮನಗಳು ಅವನಿಗುಂಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಆತ್ಮನಿರದಿದ್ದರೆ ವೈದಿಕಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರದು; ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಇರದು. ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದುದರಿಂದ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲೇ ಅದರ ಫಲ ಒದಗಿಬರುವುದರಿಂದ, ಮುಂದಿನ ಫಲಕ್ಕೂ ಈಗಿನ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ನಂಟು ಹೇಗೆ? ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅಪೂರ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕರ್ಮದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದು ಅಪೂರ್ವ (ಹಿಂದೆ ಇರದಿದ್ದುದು, ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾರದುದು, ಮಾನಾಂತರಾಪೂರ್ವ); ಈ ಅಪೂರ್ವವೇ ಫಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಅಪೂರ್ವವು ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ? ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಲ್ಲ; ನಡೆದು ಮರೆಯಾಗುವ ಕರ್ಮದಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲ. ಕರ್ತೃವಿನ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ; ಆತ್ಮ ನಿತ್ಯನಾದುದರಿಂದ, ಚೈತನ್ಯವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದರಿಂದ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರು ಮೊದಲಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ; ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿತಷ್ಟೆ. ಅವರು ನಿಃಶ್ರೇಯಸವೆಂದು ಕರೆದದ್ದು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು. ಸ್ವರ್ಗವೆಂದರೆ ಯಾವುದೋ ದೇಶ, ಲೋಕ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ತುಂಬ ಇಷ್ಟವಾದುದು; ಅತಿಶಯವಾದ

ಸುಖವೇ ಸ್ವರ್ಗ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು 'ಎಲ್ಲರೂ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಸ್ವರ್ಗ. ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೆ ಬೇಡ?' ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವೋ ಅದನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಆಚರಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (**ಇಷ್ಟಮರ್ಥಂ ಪ್ರತಿ ಅನುಷ್ಠಾನಂ ಭವತಿ**). ಯಾಗಾದಿಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಉದ್ದೇಶ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಚಾರವು ಪುರುಷ (ಕರ್ಮ ಮಾಡುವವನು), ಯಾಗ (ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ), ಸ್ವರ್ಗ (ಕರ್ಮದಿಂದ ಒದಗಿಬರುವ ಫಲ) ಈ ಮೂರರ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು.

ಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅಗ್ನಿ, ಇಂದ್ರ, ವರುಣ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ದ್ರವ್ಯತ್ಯಾಗ, ಸ್ತುತಿ, ಮುಂತಾದವು ನಡೆಯುವುವಷ್ಟೆ? ಈ ದೇವತೆಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೋ ದಿಟವಾಗಿ ಇದ್ದಾರೆಂದಾಗಲಿ, ಕರೆದಾಗ ಬರುವರೆಂದಾಗಲಿ, ಹಸಿದು ನಮ್ಮ ಎಡೆಯನ್ನು ಉಣುವರೆಂದಾಗಲಿ ಮೀಮಾಸಂಕರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರವೇ ದೇವತಾ ರೂಪ; ಮಂತ್ರದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೀರಿ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ ಅರ್ಥರೂಪವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಮಂತ್ರದಿಂದ ದೇವತೆಯು ಸ್ತುತಿಗೊಂಡಾಗ ಸೂಕ್ತಭಾಜ; ಮಂತ್ರದಿಂದ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದಾಗ ಅವನು ಹವಿರ್ಭಾಜ. ದಿಟವಾಗಿ ಪುರುಷಾಕಾರದಿಂದ ದೇವತೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಮಂತ್ರ, ಹವಿರ್ದಾನ; ಎಂದರೆ ಕರ್ಮ. ಅದು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಲು ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೆ. ಯಾಗ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾಗ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ದ್ರವ್ಯ, ದೇವತೆ, ಕ್ರಿಯೆ (ಕರ್ಮ) ಮೂರೂ ಬೆರೆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. (**ಯಸ್ಮಾತ್ ದ್ರವ್ಯದೇವತಾಕ್ರಿಯೇ ಯಜತಿಶಬ್ದೇ ವರ್ತೇತೇ**). ಯಾಗ ಮಾಡುವವನು ತನ್ನ ಕೈಗಳಿಂದ ದ್ರವ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದೂ ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವನ ಕೈಗಳಂತೆಯೇ ದೇವತೆಗಳೂ ಅವನ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಕರ್ಮ ಮುಖ್ಯ, ದೇವತೆ ಗೌಣ. ಅಭ್ಯುದಯ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಪೂರ್ವ ಒದಗಿಬರುವುದು ಕರ್ಮದಿಂದಲೇ, ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರನಾದ ದೇವತೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ **ಅಪಿ ವಾ ಶಬ್ದ ಪೂರ್ವತ್ವಾದ್ಯಜ್ಞಕರ್ಮ ಪ್ರಧಾನಂ ಸ್ಯಾತ್, ಗುಣತ್ವೇ ದೇವತಾಶ್ರುತಿಃ** (೯-೧-೬-೧೦) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳೂ ಆದರೆನ್ನಿ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದ ಆತ್ಮವಾದ, ಅಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆ, ಶಬ್ದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಇವು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿದವೆನ್ನಬಹುದು.

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸ

ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆಕರವಾದ ಬಾದರಾಯಣಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕಾರಣ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ' (**ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್**, ೧-೧-೩) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ವೇದವೇ; ಆದರೆ ವೇದವೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಾಗವಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ, ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನ, ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನುಮಾನ ಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಿಗತಕ್ಕವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲ. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ (೧-೧-೨); ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗ ಬಲ್ಲುದು. ಈ ಮಾತು ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಈಗಲೇ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ, ಎಂದೆಂದೂ ಇರುವ ವಸ್ತು; ಕರ್ಮಫಲದಂತೆ ಮುಂದೆಂದೋ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯೋ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಮುಗಿಯುವುದು ಅನುಭವದಲ್ಲೇ; ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅಪೂರ್ವದ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಲ್ಲ.

ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ವೇದಾಂತದಂತೆಯೇ ಆತ್ಮವಾದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವನು (ಕರ್ತೃ), ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು (ಭೋಕ್ತೃ), ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವವನು (ಪ್ರಮಾತೃ). ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಆತ್ಮವಾದವು ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವುದು; ಅಭ್ಯುದಯವೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು ಆತ್ಮನಿರುವಾಗಲೇ. ಕರ್ಮಫಲವು ಕಾಲಾಂತರ-ಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಶರೀರದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ, ಸಾವಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗದ ಆತ್ಮನಿರಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿನ ಆತ್ಮವಾದವು ಇನ್ನಷ್ಟು ಮೂಲಭೂತವಾದುದು. ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂಥ ತತ್ತ್ವವಲ್ಲ ಅದು; ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗುವಂಥದೂ ಅಲ್ಲ. ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಾದರೆ

ಆತ್ಮನ ನೆಲೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೇ; ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು, ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವವನು, ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಉಣ್ಣುವವನು ಎಂಬಿಷ್ಟ ರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮ. ವೇದಾಂತದ ಆತ್ಮನು ನೇರವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವವನು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ) ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವವನಲ್ಲ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವವನು.ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ಮವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಆವರಣದಲ್ಲೇ ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಅನುಭವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೇಲಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಕರ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ವೇದಭಾಗ ಎಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಆತ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಭಾಗವೂ ಇದೆ. ಬಾದರಾಯಣರು 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೇ **'ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟ್ಯಾತು ಉಪದೇಶಃ'** (೧-೧ -೩೦) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವುದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿ; ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟದ್ದು. ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾದರೋ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರದ್ದು ; ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಅವಿದ್ಯಾ ಪುರಃಸರ'ವಾದುದು. ಕರ್ಮದ ವಿಧಿ, ಫಲ, ಸಾಧನವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಯದೇ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ .

ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯೆನ್ನುವಾಗ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ ಎಣಿಕೆಯಿರದೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಗಳು ಮೇಲೆದ್ದು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯ (ಅಧ್ಯಾಸದ) ನಿವೃತ್ತಿಯೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿಹೋದೊಡನೆ ಮೊದಲೂ ಇದ್ದು, ಈಗಲೂ ಇರುವ, ಯಾವುದ ರಿಂದಲೂ ವಿಕಾರಗೊಳ್ಳದ, ಆತ್ಮ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ (ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ) ಆತ್ಮನೇನೂ ಹೊಸದಾಗಿ

ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಕರ್ಮದಿಂದ ಬಂದ ಅಪೂರ್ವದಂತೆ. ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಿದರಾಯಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಇಷ್ಟರಲ್ಲೇ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಹೀಗೆ, ಇಲ್ಲಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸವಲ್ಲವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಷ್ಟಾದರೂ ಆತ್ಮನು 'ಅಪರೋಕ್ಷ; ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ-ಪ್ರಸಿದ್ಧ;' ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ **ಅನುಭವಾವಸಾನತ್ವಾತ್ ಭೂತವಸ್ತು ವಿಷಯತ್ವಾತ್** (೧-೧-೨).

ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತ ವಾಗುತ್ತದೆ - ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರತಂತ್ರ (ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸುವ ಕರ್ಮ ವನ್ನೋ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೋ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಒದಗುವ ಫಲ), ವಸ್ತುತಂತ್ರ (ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳು ವುದು). ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಲ್ಲವೇ? ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆ; ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವಿಧಿಗೂ ಅಂಗವಾಗಿ, ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ (ಉಪಾಸನೆಗೂ) ಫಲವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆತ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕ್ರಮ. ಪುರುಷವ್ಯಾಪಾರತಂತ್ರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ; ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿಹೋಗಲು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರೇ **'ಇಷ್ಯತ ಏವ ಅಸ್ಮಾಭಿಃ ಶ್ರುತೇರಪ್ಯ ಭಾವಃ ಪ್ರಬೋಧೇ'** (೪-೧-೩), (''ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಲಿ, ಅದರಿಂದೇನು? ನಮಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಅದೇ!'') ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಗೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತವನನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ, ನಿರರ್ಥಕವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ಸಮನ್ವಯದ ಸ್ವಾರಸ್ಯ

ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಆಕರಪ್ರಾಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಬಾದರಾಯಣರ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು. ಶಾರೀರಕ ಎಂದರೆ ಶರೀರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಆತ್ಮ, ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ದಿಟವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರವಿದ್ದರೂ, ಯುಕ್ತಿ, ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ; ಇದನ್ನೇ ವೇದಾಂತ ವೆನ್ನುವರು. ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ಕುರಿತು ಏನು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂಬತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆತ್ಮವಿಚಾರಮಾಡಲು ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಹೂಗಳಂತೆ ಹೆಣೆದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಶ್ರೀಮದಾ ಚಾರ್ಯರ ಒಕ್ಕಣೆಯಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು, ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲೂ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳು, ಒಟ್ಟು ಐನೂರ ಐವತ್ತೈದು ಸೂತ್ರಗಳು. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಹೆಸರು ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯ. ಈ ಹೆಸರು ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದು, ಆ ಅಧ್ಯಾಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ ವಾದ, ''ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್'' ಎಂಬುದರಿಂದ. ಎಂದಮೇಲೆ ಆ ಸೂತ್ರ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆ 'ಚತುಃಸೂತ್ರೀ' ಎಂಬ ಅಭಿಧಾನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ನಾಲ್ಕೂ ಕೂಡಿ ಒಂದು ನೆಲೆ, ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದ ಎಣಿಕೆ.

ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶ, ಲಕ್ಷಣ, ಪರೀಕ್ಷಾ ಎಂಬ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು

ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ (ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ). ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವೇದ, ಮಂತ್ರ, ಯಜ್ಞ, ಜಾತಿ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಮೊದಲಾಗಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡಲು ಅದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವೊಂದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ, ಲಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರ. ಯಾವುದರಿಂದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಬಂದು, ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು , ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುವುದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು (**ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ**) ಹೇಳಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರ (**ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್**). ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು.

ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗದು; ಅದು ಸುಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯ; ಮಾತಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಿಗುವದಲ್ಲ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ಇದನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡಲಾರದು. ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೆಲಸ ಅದಲ್ಲ. ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು) ತೊಡೆದು ಹಾಕಲೆಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಹಲವಾರು ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಒಕ್ಕಣೆಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ (ಸಮನ್ವಯಸೂತ್ರ).

ಹೀಗೆ ಚತುಃಸೂತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳು: ಮೊದಲ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಕ್ಕಣೆ (ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣ); ಇನ್ನೆರಡು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಿಲುವು (ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ, ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯದ ಅಗತ್ಯ). ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರವಾದ ಮೇಲೆ, ಮುಂದೆ ಏಳು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು

ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವನ್ನೇ ಕುರಿತವು. ಸ್ಪಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗದಿಂದ, ಅಸ್ಪಷ್ಟಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗದಿಂದ, ಸವಿಶೇಷ-ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗದಿಂದ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪರಮ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (**ಸರ್ವೇಷು ಹಿ ವೇದಾಂತೇಷು ವಾಕ್ಯಾನಿ ತಾತ್ಪರ್ಯೇಣ ಏತಸ್ಯಾರ್ಥಸ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವೇನ ಸಮನುಗತಾನಿ**).

ಸಮನ್ವಯ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ 'ಯಾವುದರಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ) ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗುವುದೋ ಅದು' (**ಸಮ್ಯಕ್ ಅನ್ವೀಯತೇ ಅನೇನ**) ಎಂದರ್ಥ. 'ಅನ್ವಯ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು 'ಹೋಗುವುದು', 'ಮುಂದೆ ಸರಿಯುವುದು' ಎಂಬರ್ಥದ 'ಇ' (ಇಣ್-ಗತೌ) ಎಂಬ ಧಾತುವು 'ಅ' ಎಂಬ ಕರಣಾರ್ಥದ ಅನಂತರ ಎಂಬರ್ಥದ ಅಚ್‌ಪ್ರತ್ಯಯದೊಂದಿಗೆ, ಕ್ರಮವರಿತು 'ಅನು' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಆಗಿದೆ. (ಅನು + ಇ + ಅ), ಅನ್ವಯವೆನ್ನುವಾಗ ಪದಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ (ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಯೋಗ್ಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾದರೋ ಇಲ್ಲಿ ಪದಗಳ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು.

ಹೇಳುವವನ ಉದ್ದೇಶವೇನು, ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದೇನು ಎಂಬುದು ತಾತ್ಪರ್ಯ (ತತ್ಪರಸ್ಯ ಭಾವಃ) ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಪ್ರತಿಪಾದಕೇಚ್ಛಾ ವಿಷಯ). ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರವಿಚಾರಣೆ. ಸಮನ್ವಯ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂ (ಸಮ್ಯಕ್) ಅನ್ವಯ (ಪ್ರವಿಚಾರಣೆ) ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂ' ಎನ್ನುವಾಗ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ, ಗೌಣವೃತ್ತಿ ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಹೊರಟರೆ, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕುವುದು, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುವುದು ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತ ದಾರಿ ತಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. (ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತು : **ನ ಚ ತದ್ಗತಾನಾಂ ಪದಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಿಷಯೇ ನಿಶ್ಚಿತೇ ಸಮನ್ವಯೇ ಅವಗಮ್ಯಮಾನೇ ಅರ್ಥಾಂತರಕಲ್ಪನಾ ಯುಕ್ತಾ, ಶ್ರುತಹಾನ್ಯಶ್ರುತ ಕಲ್ಪನಾಪ್ರಸಂಗಾತ್**). ಶ್ರುತಹಾನಿ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದು), ಅಶ್ರುತಕಲ್ಪನೆ (ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು) ಇವೆರಡೂ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪರಿಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳು (ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ ೧-೨-೪೨ **ಶ್ರುತಾರ್ಥಸ್ಯ ಪರಿತ್ಯಾಗಾತ್ ಅಶ್ರುತಾರ್ಥಪ್ರಕಲ್ಪನಾತ್, ಪ್ರಾಪ್ತಸ್ಯ ಬೋಧಾದಿತ್ಯೇವಂ ಪರಿಸಂಖ್ಯಾ ತ್ರಿದೂಷಣಾ**)

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸರ್ವೋಪನಿಷತ್ ಸಮನ್ವಯ', 'ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯ', 'ವಾಕ್ಯಗತಪದಸಮನ್ವಯ' ಎಂಬ ಮೂರು ತೆರನಾದ ಸಮನ್ವಯಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ (ಎಂದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ದಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು), ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುವುದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ '**ಯಥಾ ಚಾಯಮರ್ಥಃ ಸರ್ವೇಷಾಂ ವೇದಾಂತಾನಾಂ ತಥಾ ವಯಮಸ್ಯಾಂ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾಯಾಂ ಪ್ರದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಃ**' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ. ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ) ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇದೇ ಎಂದು ಕಾಣಿಸುವುದು ಸಮನ್ವಯ.

ಇನ್ನು, ಒಂದೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಿಕೆಗಳು, ಒಕ್ಕಣೆಗಳು, (ವಾಕ್ಯಗಳು) ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿಕೆಗಳ, ಒಕ್ಕಣೆಗಳ ಉದ್ದೇಶವೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯರು '**ಏವಂ ತಾವದ್ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗತಿಪ್ರಯೋಜ**

ನಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಿ ತಾತ್ಪರ್ಯೇಣ ಸಮನ್ವಿತಾನಾಂ ಅಂತರೇಣಾಪಿ ಕಾರ್ಯಾನು ಪ್ರವೇಶಂ, ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಪರ್ಯವಸಾನಂ ಉಕ್ತಂ' (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ೧-೧-೫) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗಲೂ, ಎಲ್ಲ ಪದಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೋ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೋ ಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಪದಗಳ ನಿರುಕ್ತದಿಂದ, ಯೋಗ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಯಿಂದ, ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಂದ ತೋರಿಸುವುದು 'ಪದಸಮನ್ವಯ'.

ಹೀಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಸರ್ವಶಾಖಾಪ್ರತ್ಯಯನ್ಯಾಯ (ಎಲ್ಲ ವೇದಶಾಖೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಏಕಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು), ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷನ್ಯಾಯ (ಒಂದೊಂದು ಶಾಖೆಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೂ ಒಟ್ಟಾರೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ, ಆಯಾ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರು ವುದು ವಿಶೇಷಾರ್ಥ; ವಿಶೇಷವು ಸಾಮಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು) ಇವನ್ನು ಬಳಸುವುದಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ; ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದಿಟವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವುದು, ಅರಿವಿಗೆ ಅಂತರಾಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು; ಅದು ಬೋಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬೋಧಕ. ಬೋಧ್ಯ-ಬೋಧಕ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದು ಅನ್ವಯದ ಉದ್ದೇಶ. (**ಬೋಧ್ಯಬೋಧಕಭಾವರೂಪಃ ಸಂಬಂಧಃ ಅನ್ವಯ ಪದಾರ್ಥಃ**). ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂ' ಎಂಬ ಉಪಸರ್ಗ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆ (**ಸಂಶಬ್ದಾರ್ಥಃ ಅನುಕೂಲತ್ವಂ**). ಅನುಕೂಲವೆನ್ನುವುದು ಬೋಧ್ಯಬೋಧಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಹೊರಗೆಡಹಲು ನೆರವಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಭವ ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವೇ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಟ್ಟಾರೆ ಅರ್ಥ.

ವೇದಾಂತವೆಂದರೇನು?

ತೀರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೂಲಾರ್ಥವೇ ಮರೆಯಾಗುವುದುಂಟು; ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದೊದಗುತ್ತವೆ. ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಮಾತೊಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಎಲ್ಲರ ಬಾಯಲ್ಲೂ ಇರುವ ವೇದಾಂತ ಕೆಲವರಿಗೆ ನಿರುಪಯೋಗಿಯಾದ 'ಒಣ ವೇದಾಂತ'; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಅಬ್ಬರ; ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಚಾರವೂ ವೇದಾಂತವೇ.

ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮೌಲಿಕವಾದ ಅರ್ಥ 'ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ'. ವೇದವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಂಹಿತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆಯಷ್ಟೆ. ಕಡೆಯದು ವೇದಾಂತ ವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕುರಿತ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ವೇದವೆಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರಕಾರ ವೇದಾರ್ಥ, ಇದನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವ ಭಾಗ ವೇದಾಂತ. ಅಂತ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ನಿರ್ಣಯ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. (**'ವೇದಾನಾಂ ಅಂತಃ ಉಪನಿಷತ್; ಅಂತಃ ನಿರ್ಣಯಃ ಯತ್ರ ವಾ! । ವೇದೋ ವೇದಾರ್ಥಃ ತಸ್ಯಾಂತೋ ನಿರ್ಣಯಃ'**)

ವೇದವನ್ನೇ ಪರಮಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದವರು ಮೀಮಾಂಸಕರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ **ಮಂತ್ರಾಶ್ಚ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಂ ಚ ವೇದಃ** (ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರ-೨.೧.೩೩). ಮಂತ್ರಗಳು (ಸಂಹಿತಾ ಭಾಗ) ಯಜ್ಞಾದಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುವು; ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ; ಅಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ವಿಧಿಗಳು, ವಿವರಣೆಗಳು, ಕತೆಗಳು, ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನೇ ಕುರಿತವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆರಣ್ಯಕಗಳೆಂಬ ವಿಚಾರಭಾಗ ಬರುತ್ತದೆ; ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತವೆ. ಮಂತ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸವೆಂದೂ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗ ತಲೆದೋರಿತು. 'ಪೂರ್ವ' ಎಂದರೆ ಮೊದಲಭಾಗ; 'ಉತ್ತರ' ಎಂದರೆ ಅನಂತರದ್ದು, ಮುಂದಿನದು.

ಮಂತ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದರಿಂದ ಅವು ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದೂ, ಆರಣ್ಯಕ-ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೆಂದೂ ಹೆಸರಾದುದು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸವನ್ನು ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಮೀಮಾಂಸಾ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಪೂಜ್ಯವಾದ, ಅಭಿಮಾನಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದೆಂದರ್ಥ. ನಮಗೆ ಅಭಿಮಾನಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಇದು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಲ್ಲಿದೆ — ಅರ್ಥ, ಕಾಮ, ಧರ್ಮ, ಮೋಕ್ಷಗಳೆಂದು. ಅರ್ಥಕಾಮಗಳು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ; ಅವಕ್ಕೇನು ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿರದು. ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ನಿಃಶ್ರೇಯಸವೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಿ ವೇದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರಬೇಕು. (ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ತಂತ್ರವಾರ್ತಿಕ, ೧,೩,೧). ವೇದವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಕರಪ್ರಾಯವಾದ, ಸಾರಭೂತವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳಿದರಾಗಿ ಇದು ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದದ ಗ್ರಂಥಸ್ಥಭಾಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ವಿಚಾರ ಬರದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಂದೇ ಎಣಿಸಿ ದೂರ ತಳ್ಳಿದರು. ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಿಚಾರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದದ ಬೆಂಗಾಡು, ಏನೂ ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲದ ಬಂಜರು ಭೂಮಿ (ಊಷರಪ್ರಾಯ) ಎಂದು ಕರೆದರು. ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನಿಂತಂದು ವಿಧಿ-ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗಿಂತ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಚಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಮಂತ್ರ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗದೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಎದ್ದುಕಾಣುವುದರಿಂದ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದಿದೆ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ವೇದಾಂತಗಳೆಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುವಾಗಿ ಶ್ರೀಶಂಕರರು ವೇದಾಂತಗಳೆಂದು ಬಹುವಚನ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. '**ಸರ್ವೇ ವೇದಾಂತಾಃ**', '**ವೇದಾಂತೇಷು**' ಇತ್ಯಾದಿ. ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಏಕವಚನದ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ವಿಚಾರಭಾಗ ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮೈದಳೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದುದು 'ಔಪನಿಷದದರ್ಶನ', 'ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ'. ಇದನ್ನೇ ಅವರು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರು; ವೇದಾಂತಗಳ (ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ) ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದೆಂಬಅರ್ಥದಲ್ಲಿ.

ಮುಕ್ತಿಕೋಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ಈಚಿನ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಒಂದುಸಾವಿರದನೂರೆಂಟು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ; ನೂರೆಂಟು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿಯೂ ಇದೆ. ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂರಮೂವತ್ತೈದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿವೆಯೆಂದು ವೀಬರ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನೂ, ಒಂದುನೂರಎಪ್ಪತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿವೆಯೆಂದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ಮುಲರನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ದಿಟವಾಗಿ ವೇದಭಾಗಗಳಲ್ಲ; ವೇದಾಂತಗಳೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೈದಳೆದು ನಿಂತವು. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವನ್ನು ಅಥರ್ವಣವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಪ್ರದಾಯಶುದ್ಧವಾಗಿ, ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ, ವೇದಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹದಿಮೂರು ಅಷ್ಟೆ. ಆರು ಆರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು (ಐತರೇಯ, ಕೇನ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ, ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಕೌಷೀತಕೀ) ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಸಂಹಿತೋಪನಿಷತ್ತುಗಳು (ಈಶ, ಕಠ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ, ಮೈತ್ರಾಯಣ); ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಪ್ರಶ್ನ , ಮುಂಡಕ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಸ್ವತಂತ್ರೋಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವುದಿದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದರು; ಕೌಷೀತಕೀ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ, ಮೈತ್ರಾಯಣ ಇವನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಕೌಷೀತಕಿ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಗಳಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಮೈತ್ರಾಯಣವನ್ನು ಅವರಾಗಲಿ, ಬಾದರಾಯಣರಾಗಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಲ್ಲ.

ಔಪನಿಷದದರ್ಶನವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಾಗ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಹದಿಮೂರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ವೇದಾಂತಗಳೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ (ಇದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದಿದೆ). ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಒಂದೇ ದರ್ಶನ ವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು, ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವೆಂದು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿದವರು ಬಾದರಾಯಣರು. ವೇದಾಂತವೆಂಬ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಮೂಲ ಪುರುಷರೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು. ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ವೇದಾಂತವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಅವರಿಂದಲೇ. ಅವರ ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಸುಮಾರು ಎಂದು ಪಂಡಿತರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಆಸ್ತಿಕ, ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂದು ಇಬ್ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವರು. ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೋ ಇಂಗಿತದಲ್ಲಿಯೋ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಆಸ್ತಿಕರು. ಇವರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಆರೆಂದು ಎಣಿಸಿ, ಮೂರು ಜೋಡಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗ, ಮೀಮಾಂಸಾ-ವೇದಾಂತ. ಮೀಮಾಂಸಾ-ವೇದಾಂತಗಳು ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹಿಡಿಯುವುವು; ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕಗಳಿಗೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಗೌಣ; ತರ್ಕ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗಗಳನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರೂ ಶಂಕರರೂ ಅವೈದಿಕವೆಂಬಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಆರ್ಷಪರಂಪರೆಗೇ ಸೇರಿದವೆಂದೂ ಶಿಷ್ಟಪರಿಗೃಹೀತವೆಂದೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಆರು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೆಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಶ್ರುತಿಪ್ರಸ್ಥಾನ; ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಸ್ಮೃತಿಪ್ರಸ್ಥಾನ; ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಏಕತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ,

ಸಾರಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರಗಳು (ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ) ನ್ಯಾಯಪ್ರಸ್ಥಾನ. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ಮೂರು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರ.

ಬಾದರಾಯಣರಿಗೆ ಮೊದಲು ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದಲ್ಲ. ಅವರೇ ಜೈಮಿನಿ, ಆಶ್ಮರಥ್ಯ, ಔಡುಲೋಮಿ, ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ, ಬಾದರಿ, ಕಾರ್ಷ್ಣಾಜಿನಿ ಮೊದಲಾದ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮರ್ಯಾದೆ ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಬಾದರಾಯಣರಿಂದಲೇ. ಅದಕ್ಕೆ ದರ್ಶನವೆಂಬ ನೆಲೆ ತೋರಿಕೊಂಡದ್ದು ಬಾದರಾಯಣಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ರಚಿಸಿದ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ. ಶಂಕರರಿಗೆ ಮೊದಲು ವೇದಾಂತಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ, ಭರ್ತೃಮಿತ್ರ, ಭರ್ತೃಹರಿ, ಬೋಧಾಯನ, ಟಂಕ, ಭಾರುಚಿ, ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿ, ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯ, ಸುಂದರ ಪಾಂಡ್ಯ, ಉಪವರ್ಷ, ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತ, ಮಂಡನಮಿಶ್ರ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳ ಮತ್ತು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವರ ರಚನೆಗಳು ಯಾವುವೂ ಉಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ; ಮಂಡನಮಿಶ್ರರ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಯೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಈ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವೇದಾಂತದ ದಿಟವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದೇ ಶ್ರೀಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದದ್ದು.

ಶ್ರೀ ಶಂಕರರ ಬಾದರಾಯಣಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವೇ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಈಗಿನ ದರ್ಶನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನವೆನಿಸಿದ ಗ್ರಂಥ. ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೬೩೨–೬೬೪ ಎಂದು ಈಗ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ಬಗೆಯ ಸಮಗ್ರಭಾಷ್ಯವೊಂದಿದ್ದಿತೋ ತಿಳಿಯಲಾರೆವು; ಬಹುಶಃ ಇದ್ದಿರಲಾರದು.

ಶಂಕರರು ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುವ ಉದ್ದೇಶ '**ಸಮಂಜಸಮಿದಂ ಔಪನಿಷದಂ ದರ್ಶನಂ**' ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು. ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚುರವೂ ಶಿಷ್ಟಪರಿ

ಗೃಹೀತವೂ ತರ್ಕಸಮ್ಮತವೂ ಆಗಿದ್ದ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಾ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಬೌದ್ಧ, ಪಾಶುಪತ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಗತ್ಕಾರಣವಾದವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. '**ನ ಸಾಂಖ್ಯ ಜ್ಞಾನೇನ ವೇದನಿರಪೇಕ್ಷೇಣ ಯೋಗಮಾರ್ಗೇಣ ವಾ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಮಧಿ ಗಮ್ಯತೇ; ಶ್ರುತಿರ್ಹಿ ವೈದಿಕಾತ್ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿಜ್ಞಾನಾದನ್ಯತ್ ನಿಃಶ್ರೇಯಸ ಸಾಧನಂ ವಾರಯತಿ**' ಎಂದು ತೋರಿಸಿದರು (ಬ್ರ.ಸೂ.ಭಾ. ೨.೧.೩).

ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಅಯಥಾರ್ಥವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒದಗಿದುವಾಗಿ, ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಮತ್ತೆ ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ, ಉಪಾಸನೆ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ದಿಟವಾದ ನೆಲೆಯೇನೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದಾಯಿತು. ವೇದಾಂತಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿದ ಈ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಹಲವು ಇತರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು; ಹಾಗೆಯೇ ಹಲವು ವಾದಗಳೂ ತಲೆಯೆತ್ತಿಕೊಂಡುವು. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯ (ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ೧೦೦೦, ಭೇದಾಭೇದವಾದ); ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ (೧೧೫೦, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವಾದ); ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯ (೧೨೩೦, ದ್ವೈತವಾದ); ನಿಂಬಾರ್ಕರ ವೇದಾಂತಪಾರಿಜಾತ (೧೨೫೦, ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಾದ); ಶ್ರೀಕಂಠರ ಶೈವಭಾಷ್ಯ (೧೨೭೦, ಶೈವವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವಾದ); ಶ್ರೀಪತಿಪಂಡಿತರ ಶ್ರೀಕರ ಭಾಷ್ಯ (೧೪೦೦, ಶಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವಾದ); ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರ ಅಣುಭಾಷ್ಯ (೧೫೦೦ ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತವಾದ); ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುಗಳ ವಿಜ್ಞಾನಾಮೃತಭಾಷ್ಯ (೧೬೦೦, ಅವಿಭಾಗಾದ್ವೈತವಾದ); ಬಲದೇವರ ಗೋವಿಂದಭಾಷ್ಯ (೧೭೨೫, ಅಚಿಂತ್ಯಭೇದಾಭೇದ) ಇವು ವೇದಾಂತಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವು.

ಒಂದೊಂದು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಟೀಕೆಗಳು, ವಿವರಣಗಳು ಒದಗಿ ಬಂದುವು; ಆಯಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದಗಳೊಂದಿಗೆ ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ

ಬೆರೆತುಕೊಂಡು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ ಖಂಡನ-ಮಂಡನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಪಾರಾಗಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಮುಮುಕ್ಷುವೂ ಆಗಿರದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ವೇದಾಂತವು ಬರಿಯದೊಂದು ತಾರ್ಕಸಮಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ; ಅನುಭವಾವಸಾನವಾಗಲಾರದು.

ಇದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡಲೆಂದೇ ಪೂಜ್ಯ ಅಭಿನವಶಂಕರ ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು ಶುದ್ಧಶಾಂಕರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದು. ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಅವರು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸೇವೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಲುದೊಡ್ಡದು. ಅವರಿಗೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕೃತಜ್ಞತೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನು?

ಆರು ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ-ಯೋಗ ಎರಡು ಉಳಿದುಕೊಂಡುವು. ಇನ್ನುಳಿದ ನಾಲ್ಕು (ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಮೀಮಾಂಸ) ಜನರ ಗಮನದಿಂದ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮರೆಯಾದುವು. ಯೋಗ ಉಳಿದುಕೊಂಡದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ, ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದ ಯೋಗದ ಅಂಗಗಳೆಂದರೆ ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ-ಇವೆರಡು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುವುವು ಧ್ಯಾನ, ಧಾರಣಗಳು. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಸಾಧನೆಗಳಿಗೂ ಯೋಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ, ವೇದಾಂತದ ವಿಶೇಷವೇನು?

ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು ನಾಲ್ಕು—ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ, ಮೋಕ್ಷ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾದುವು. ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಇರುವಂಥವು, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು. ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮವಿರಬೇಕು; ಮೂರನ್ನು ಮೀರಿದ ಚರಮ ಅಥವಾ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ, ಅರಿವು, ಬಯಕೆ ಇರಬೇಕು. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರತಿಶಯವಾದ ಆನಂದವೂ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಪುರುಷಾರ್ಥವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದರ ಹಂಬಲ ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು.

ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದ ವಿಚಾರ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅಪವರ್ಗ, ಅಥವಾ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವೆಂದು ಕರೆದು, ದೇಹದ ದುಃಖದಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ವೈಶೇಷಿಕರು ವೈದಿಕಧರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸಿದಾಗ ವಿಶೇಷಧರ್ಮ ಬರುವುದೆಂದೂ, ಇದರ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ (ಭಾವಪ್ರಸಾದ) ಆಗಿ, ಅದರ ಮೂಲಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೊದಗಿ

ನಿಃಶ್ರೇಯಸವಾಗುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿದರು. ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಕೈವಲ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಪುರುಷನ ವಿಯೋಗವಷ್ಟೆ; ಇದನ್ನೇ ಯೋಗವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪುರುಷನು ತನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವುದು ('**ಸ್ವರೂಪೇಽವಸ್ಥಾನಂ**') ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿತು. ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲಿ ಜೈಮಿನಿಗಳಾಗಲಿ, ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳಾಗಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೇ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ. ಆದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗವೆಂಬ ಪ್ರೀತಿಮದ್‌ದ್ರವ್ಯವು ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ '**ನಿರತಿಶಯಾ ಪ್ರೀತಿ**'ಯಾಗುವ ಸಂಭವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಕುಮಾರಿಲರೇ ಮೊದಲಾದ ಮುಂದಿನ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರಾದರೂ ಅದು ಕೇವಲ 'ಪ್ರಪಂಚಸಂಬಂಧ ವಿಲಯ' ಎಂದರು. ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ವಿಷಯ—ಈ ತ್ರಿವಿಧ ಬಂಧನಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕನಾಶವನ್ನು ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆದು ಕೃತಾರ್ಥರಾದರು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬರುವುದು. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಔಪನಿಷದದರ್ಶನವನ್ನು ಮೋಕ್ಷವಾದವೆಂದೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಅದೇ ವೇದಾಂತಗಳ ನೆಲೆ. ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಒಲವಿರುವವರು ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆ; ಅದೇನು ಅನುಭವಾಂಗವಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಗಳಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದರೋ ಅನುಭವಾವಸಾನವಾದುದು. ಸ್ವರ್ಗದ ಸ್ವರೂಪ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಅದು ಜನ್ಮಾಂತರ ಸಾಧ್ಯವಾದುದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಹೇಳುವರಷ್ಟೇ? ಅವರ ಧರ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ, ಅಪೂರ್ವ, ಉದ್ದೇಶಿತಫಲ ಎಂದು ಪರಂಪರೆಯದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವುದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪ್ರಯೋಜನ. ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರನ್ಯಾಯದಿಂದ ಭಗವಾನ್ ಬಾದರಾಯಣರು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವನ್ನು 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿ '**ಅನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾದನಾವೃತ್ತಿಃ ಶಬ್ದಾತ್**' ಎಂದು ಮುಗಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ (ಕರ್ಮಕಾಂಡ) ಮತ್ತು ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆ (ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ) ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಉಪವರ್ಷ

ಆಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಆದ್ಯರು; ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇವರನ್ನು ಗೌರವಾದರಗಳಿಂದ ಭಗವಾನರೆಂದು ಕರೆದು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಇವರನ್ನು ಉಪಜೀವ್ಯರೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ಮದಿಂದ ಒದಗುವ ಫಲ 'ಅನಿಷ್ಟಪ್ರತಿಬಂಧಕ ನಿವೃತ್ತಿ', ಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ', 'ಆನಂದಾನುಭವ'. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ಔಡುಲೋಮ್ಯಾಚಾರ್ಯರು ಸಂಸಾರದ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಮೋಕ್ಷದ ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿ, ಜ್ಞಾನಧ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವಾಗುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ಆತ್ರೇಯಬ್ರಹ್ಮನಂದಿ ಎಂಬುವರು **'ಸಿದ್ಧಂ ತು ನಿವರ್ತಕತ್ವಾತ್'** ಎಂಬ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತಿಗೆ, ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವುದಷ್ಟೆ ಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದರು.

ಇದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮಂಡನಮಿಶ್ರರು ತಮ್ಮ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾನಾಶದಿಂದ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದರು.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವೇದಾಂತಿಗಳು ಮೀಮಾಂಸದ ಮಡಿಲಿಂದಲೇ ಎದ್ದವರಾದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೋಕ್ಷವಾದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳಿದರು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವಾದವು ದೃಢವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದರ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಹೊರಟಿದ್ದುವು. ಮೋಕ್ಷ (ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿ) ಎಂದರೆ ದಿಟವಾಗಿ ಏನೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಧಾನಗಳು ಒದಗಿ ಬಂದಿದ್ದುವು. ಮತ್ತೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ, ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ, ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿ, ಸರ್ವಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಆದರೆ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾನಾಶದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು.

ಮೀಮಾಂಸದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಡದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಮಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಧಾನ, ಜ್ಞಾನ ಅದರ ಅಂಗ ಎಂದು ನಂಬಿದವರು 'ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ಇವರಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸದ ಅಪೂರ್ವ, ಸ್ವರ್ಗ, ಅನುಸರಣ ಮುಂತಾದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿತ್ತಾಗಿ, ಕರ್ಮದಿಂದ (ಪಂಚಾಗ್ನಿವಿದ್ಯೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ) ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮ(ಎಂದರೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ)ನನ್ನು ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಿಂದ (ಶರೀರಪಾತವಾದ ಗಳಿಗೆಯಿಂದ ಮೊದಲಾಗುವ ದಾರಿ, ದೇವಯಾನ) ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಪಂಚಸಂಬಂಧವಿಲಯವಾಗಿ ಮುಕ್ತರಾಗುವರೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಮುಕ್ತಿಗೆ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಾಸವೆಂದೂ, ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮನೆಂದರೆ ಮನೋಮಯ, ಭಾರೂಪ ಮೊದಲಾದ ಉಪಾಧಿಯುಕ್ತನೆಂದೂ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನೆಂದೂ ಇವರ ಎಣಿಕೆ.

ಈ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದರು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನರಾದ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರತಿಪಾದಕ ವಾಕ್ಯಗಳು (**ತತ್ತ್ವಮಸಿ** ಇತ್ಯಾದಿ) ಇರುವಂತೆಯೇ ಉಪಾಸನಾಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ (**ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ** ಇತ್ಯಾದಿ) ಇವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿ, ಉಪಾಸನೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದೂ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಉಪಾಸನೆಗೆ ನೆರವಾಗುವುದಷ್ಟೆ ಎಂದೂ ವಾದಿಸಿದರು. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅಂಗ (ಜ್ಞಾನ), ಅಂಗಿ (ಉಪಾಸನೆ) ಯದು. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಕರ್ಮದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ವೇದಾನುವಚನ, ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಸಹಕಾರಿಗಳು ಎಂದು ಅವರ ವಿವರಣೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯು ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಒದಗತಕ್ಕದ್ದು. ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಳ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರ್ಷವುಂಟಾಗಿ ಕಲ್ಪಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಂಭವಿಸುವುದು. ಇದೇ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿ. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದರೆ ಅದು ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ ('**ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನಪರಾಃ ಕ್ರಮೇಣ ಇತಿ ವಾಕ್ಯಶೇಷಃ,**' ಛಾಂ. ೮-೨೪).

ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮೀಮಾಂಸಕರಲ್ಲದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹಿಡಿದಿರುವ ಕಲ್ಪನೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಭಗವದ್ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೫-೨೭ ಉಪಕ್ರಮ) **'ಸಮ್ಯಗ್‌ದರ್ಶನನಿಷ್ಠಾನಾಂ ಸಂನ್ಯಾಸಿನಾಂ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿರುಕ್ತಾ'** ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮ್ಯಗ್‌ದರ್ಶನದ ಅಂತರಂಗವು ಧ್ಯಾನಯೋಗವೆಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ (೮-೨೪) **'ನ ಹಿ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಭಾಜಾಂ ಸಮ್ಯಗ್‌ದರ್ಶನನಿಷ್ಠಾನಾಂ ಗತಿರಾಗತಿರ್ವಾ ಕ್ವಚಿದಸ್ತಿ'** ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ವಿವರಣೆ. ಕ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಒಡನೆಯೇ ಒದಗುವ ಮುಕ್ತಿ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೊದಗಿದೊಡನೆ, ಅದೇ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲೇ ಆಗುವ ಅನುಭವ ಅದು. (**'ಸದ್ಯ ಏವ ವಿಮುಚ್ಯತೇ ಜ್ಞಾನಸಮಾನಕಾಲೈವ ಮುಕ್ತಿರಿತಿ ಸೂಚ್ಯತೇ'** ಎಂದು ಆನಂದಗಿರಿ.)

ಇದನ್ನೇ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ. ಪ್ರಾಚೀನವೇದಾಂತಿಗಳಾದ ಬಾದರಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲ, ಶರೀರವಿಲ್ಲ (ನಿರಿಂದ್ರಿಯ, ಶರೀರರಹಿತ). ದೇಹಪಾತವಾದ ಮೇಲೇ (ವಿ-ದೇಹ) ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ. ಜನ್ಮಾಂತರದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತುಂಬ ದೂರವಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದು; ಹಲವು ಮೀಮಾಂಸಕರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ದೇಹವಿರುವದು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರ್ಮಬೀಜ ಸುಟ್ಟುಹೋಗದೆ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗಿಹೋಗುವುದು ಸಂಚಿತಕರ್ಮ (ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದು, ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು) ಮತ್ತು ಆಗಾಮಿಕರ್ಮ (ಈ ಜನ್ಮದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಒದಗಿಬಂದು, ಮುಂದೆ ಫಲಕೊಡುವುದು); ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವಾದರೋ (ಆಗಲೇ ಫಲ ನೀಡಲು ತೊಡಗಿ, ಈ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು) ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗಲಾರದೆಂದು ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿವಾದಿಗಳ ಎಣಿಕೆ; ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ತೀರುವಂಥದು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹವೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಮುಕ್ತಿ. ಒದಗಲಾರದು. ಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ದೇಹಪಾತವಾಗುವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವೇನಿರದು. ಜ್ಞಾನವೊದಗುವುದು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ ದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ, ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಉಪದೇಶ, ಶ್ರವಣಮನನಾದಿ ಸಾಧನೆ, ಅನುಕೂಲವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ, ಯಾವ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತೇವೆ, ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯು ತ್ತೇವೆ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿವರಗಳು ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೇಲಾಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳೂ ತೀರಿಕೊಳ್ಳುವುವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ (**ಕ್ಷೀಯಂತೇ ಚಾಸ್ಯ ಕರ್ಮಾಣಿ**); ಪ್ರಾರಬ್ಧ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವು ಮರೆಯಾಗುವುವೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ?

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವರು. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: ದೇಹ ವಿರುವಾಗ ಮುಕ್ತಿ, ಬದುಕಿದ್ದಾಗಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ. ದೇಹವಿರುವುದೆಂದರೇನು? ಅವಿದ್ಯೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ದೇಹಾಭಿಮಾನ ವಿರುವುದೇ. ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದ ಮೇಲೆ ದೇಹಾಭಿಮಾನವೂ ಹೊರಟುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ದೇಹವಿದ್ದರೂ ದೇಹ ವಿಲ್ಲದಂತೆಯೆ ಅಲ್ಲವೆ? 'ವಿ-ದೇಹ'ವೇ ಆಯಿತಲ್ಲ? ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವುದು, ದುಃಖಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವುದು, ನಮ್ಮ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಭೌತಿಕ ದೇಹವಲ್ಲ, ದೇಹಾಭಿಮಾನ; ಅದೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣ. ಜ್ಞಾನ ಕಳೆಯು ವುದು ಇದನ್ನೇ; ದೇಹವನ್ನೇನು ತೊಲಗಿಸಲಾರದು. ದೇಹಾಭಿಮಾನವೆಂಬುದೇ ಬಂಧ; ಅದು ಹೋದರೆ ಮುಕ್ತಿ.

ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ನೀನು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಅದು (ಬ್ರಹ್ಮ) ಆಗುವೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದೆ? ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಅರಿವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ದೇಹವಿದ್ದರೇನು ಬಿಟ್ಟರೇನು? ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು 'ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿವಿವೇಕ'ದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:

ಜೀವತಃ ಪುರುಷಸ್ಯ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಸುಖದುಃಖಾದಿಲಕ್ಷಣಶ್ಚಿತ್ತಧರ್ಮಃ ।
ಕ್ಲೇಶರೂಪತ್ವಾದ್ ಬಂಧೋ ಭವತಿ । ತಸ್ಯ ನಿವಾರಣಂ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಃ ॥

ಆದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರು (ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕವನ್ನು ಬರೆದವರು) ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿಯೇ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಸಾಧಕರ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದಷ್ಟೆ, ಎಂದವರ ನಿಲುವು. ತಾರಕಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಹೋಗಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದುಂಟಾಗಿರುವ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಹೋಗಬೇಕು; ಆಗಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವಿದ್ಯಾನಾಶವಾದ ಮೇಲೂ ಅವಿದ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ದೇಹ ವಿರುತ್ತದೆ; ಅದು ಪ್ರಾರಬ್ಧವಿರುವವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಅನಂತರವೇ 'ಸರ್ವಬಂಧವಿನಿರ್ಮುಕ್ತಿ', 'ಅವಿದ್ಯಾಸ್ತಮಯ'.

ವೇದಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ ಮುಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ವಾದ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಸಂಬಂಧವೇ ಬಂಧವೆಂದೂ, ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವನ್ನರಿಯುವುದೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಭಕ್ತಿಪ್ರಪತ್ತಿ ಗಳಿಂದ ಹೊರಹೊರಟು ಅರ್ಚಿರಾದಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸವೆಸಿ ಭಗವತ್ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುವ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯ ರಾಗಲಿ; ಈಶನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನು ತನ್ನ ಆನಂದವೇ ಮೊದಲಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಶನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವುದೇ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಮುಕ್ತಿಗೆ ಜ್ಞಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ಭಕ್ತಿಯೇ ದಾರಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಾಗಲಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಮುಕ್ತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಮುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಕರ್ಮ, ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿಗಳು ಸಮುಚ್ಚಯವಾಗಿಯೋ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿಯೋ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿಯೋ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೋ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ವೇದಾಂತವು ಪ್ರಚುರವಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಿಯೇ ವೇದಾಂತದ ವಿಶೇಷ.

ವೇದದ ಕೊನೆಯ ಮಾತು 'ವೇದಾಂತ'

ವೇದಾಂತವೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ವೇದವೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆಯ ಭಾಗ ಎಂದರ್ಥ. ವೇದವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಹಿತೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕ, ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಕಡೆಯದು ಉಪನಿಷತ್ತು. ಇದಕ್ಕೇ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹಲವು ಇರುವುದರಿಂದ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು 'ವೇದಾಂತಾಃ', 'ವೇದಾಂತೇಷು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಬಹುವಚನದಲ್ಲೇ ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಅಂತ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ನಿರ್ಣಯ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ವೇದವು ಯಾವುದನ್ನು ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತೆಂದು ಹೇಳುವುದೋ ಅದು ವೇದಾಂತ. ವೇದವಾಙ್ಮಯದ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಭಾಗ.

ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಮಂತ್ರಗಳು; ಮಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ **'ಮತ್ರಿ-ಗುಪ್ತ ಪರಿಭಾಷಣೇ'** (ಧಾತುಪಾಠ ೧೦-೧೪೯) ಎನ್ನುವ ಮೂಲದಿಂದ ಗುಟ್ಟಾದ ಮಾತು ಎಂಬರ್ಥ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗದ, ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲದ ಇಂಗಿತವಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ನಿಣ್ಯ' (ಎಂದರೆ ಒಳಗೆ ಅಡಗಿರುವುದು, ಅಂತರ್ಹಿತ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯಾಸ್ಕರು ಅದನ್ನು 'ನಿರ್ನಾಮ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ದ್ದಾರೆ (ನಿರುಕ್ತ ೨-೧೬). ರಹಸ್ಯಾರ್ಥವಿರುವುದು ವೇದದ ಸ್ವಾರಸ್ಯ (**'ನೇಯಾರ್ಥಾನಿ ಗೂಢಾನಿ'**). ಈ ರಹಸ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದೇ ಉಳಿದ ವೇದಭಾಗಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರಣ್ಯಕಗಳು ಇದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿವೆ; ಕೆಲಸ ಕೈಗೂಡಿರು ವುದು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬ ವೇದಭಾಗದಲ್ಲಿ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಪರವಾಗಿದ್ದು ಕರ್ಮಕಾಂಡ ವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುವಾದರೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಧಾನವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿವರ ಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾಧ್ಯಂದಿನ ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು (೧-೪-೩-೮) ಋಗ್ವೇದ ಮಂತ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ (೧-೧೨-೧) **ಅಗ್ನಿಂ ದೂತಂ**

ವೃಣೀಮಹೇ ಎಂದು ಬಂದಾಗ ಅಗ್ನಿಯೆಂದರೆ 'ಮಧ್ಯಮಪ್ರಾಣ' ವೆಂದರ್ಥ ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಧಿಭೂತ, ಅಧಿದೇವ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳಿರುವುದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾಸ್ಕರ ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲೂ ಇತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಂ, ಇತಿ ವಿಜ್ಞಾಯತೇ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದನ್ನು ಬಹುವೇಳೆ ಕಾಣಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಆರಣ್ಯಕವೆಂದರೆ 'ರಹಸ್ಯ'ವೆಂದೇ ಬೌಧಾಯನ ಧರ್ಮಸೂತ್ರ ದಲ್ಲೂ (೨-೮-೩), ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲೂ (೧೨-೧೬೧) ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಜೈಮಿನೀಯ ಆರಣ್ಯಕವು ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತೃತವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುವು ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪರವಾದ ವಿವರಣೆಗಳೇ ಇವೆ; ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಧಿದೈವಿಕ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆರಣ್ಯಕಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಆರಣ್ಯಕಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಹಲವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿವೆಯಷ್ಟೆ ?

ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಯಾಸ್ಕರು ತಮ್ಮ ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಹಳೆಯ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ; ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಯಾಜ್ಞಿಕ, ನೈದಾನ, ವೈಯಾಕರಣ, ನೈರುಕ್ತ, ಅಧಿದೈವತ, ಪಾರಿವ್ರಾಜಿಕ, ಆಖ್ಯಾನ ಮುಂತಾದ ವಾಖ್ಯಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರಿವ್ರಾಜಿಕ ಎನ್ನುವುದು (ನಿರುಕ್ತ, ೨-೮; ಋಗ್ವೇದ ೧-೧೬೪-೩೨ ಮಂತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ) ಆತ್ಮವಾದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಸ್ಕಂದಸ್ವಾಮಿಗಳ ಒಕ್ಕಣೆ. ಇತಿ ಪರಿವ್ರಾಜಕಾಃ, ಇತಿ ಆತ್ಮಪ್ರವಾದಾಃ (೩-೧೨; ೧೦-೨೬; ೧೨-೩೭, ೩೮); ಅಥ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಂ (೧೩-೧೧) ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಇದೇ ಔಪನಿಷದವೆಂಬ ಧೋರಣೆ. ಆತ್ಮವಾದವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಸಾಂಖ್ಯ ದರ್ಶನದ 'ಪ್ರಧಾನ'ವಾದಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದುದು ಇದು. ಹಾಗೆಂದೇ ವೇದಾಂತವು 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ'ವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಯಜ್ಞ, ಆರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿದೈವ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂಬ

ಸೂಚನೆಯೂ ನಿರುಕ್ತ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. **ತ್ರಯೋಽರ್ಥಾಃ ಸರ್ವವೇದೇಷು**, ಎಂದರೆ ವೇದಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಇವು ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳು ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ನಿಲುವು.

ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೊಂದಿರುತ್ತದೆ; ಅದಲ್ಲದೆ ಗೌಣಾರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದವೃತ್ತಿಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ-ಮುಖ್ಯ, ಗೌಣ ಎಂದು; ಎಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಹೊಂದಲಾರದೋ ಅಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕೆಂದು ಪೂರ್ವಮಿಮಾಂಸಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ (೧-೨-೪೪ ಮತ್ತು ೪೬) ರಾಮೇಶ್ವರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಇದು ದಿಟವೇ. 'ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿ' ಎಂದಾಗ ಆ ಮಾತಿಗೆ ಗಂಗೆಯ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಆದರೆ ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿಯಿರುವುದು ಹೇಗೆ ? ಗಂಗೆಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿಯೆನ್ನುವುದು ಗೌಣಾರ್ಥ; ಇದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದು. ಜಯಂತನ ನ್ಯಾಯಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ (ಆಹ್ನಿಕ ೪) 'ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳೂ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ ; ಗೌಣವೃತ್ತಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. '**ಚಿತ್ರಂ ದೇವಾನಾಮುದಗಾದನೀಕಂ**' ಎಂಬ (ಋ. ೧-೧೧೫-೧) ವೇದಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಶಾಂಖಾಯನ ಆರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹದಿಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. '**ಪಿತಾ ದುಹಿತುರ್ಗರ್ಭಮಾಧಾತ್**' ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ (೧-೧೬೪-೩೩) ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯದಿದ್ದರೆ ಅಶ್ಲೀಲವಾದ ಅರ್ಥ ಹೊರಡುತ್ತದೆ !

ಹಲವು ವೇಳೆ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯದೇ ಪರಮಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಸ್ಕರು 'ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು; ಒಟ್ಟಾರೆ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಋಷಿತ್ವ, ಮೇಧಾ, ತಪಸ್ಯಾ, ಬಹುಶ್ರುತತ್ವ ಇವು ವೇದಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ

ದುರ್ಗಾಚಾರ್ಯರು ನಿರುಕ್ತ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ (೧-೧೬) 'ಗಂಭೀರಪದಾರ್ಥೋ ಹಿ ವೇದಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು.

ವೇದಕ್ಕೆ ಯಾಜ್ಞಿಕರು ಯಜ್ಞಪರವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ. ಇದನ್ನೇ ಸಾಯಣರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಇದ್ದುದು ಆತ್ಮಪ್ರವಾದದ ಅರ್ಥ. ವರರುಚಿಗಳು ನಿರುಕ್ತಸಮುಚ್ಚಯದಲ್ಲಿ (೪-೧೪) ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದ್ಗೀಥಾಚಾರ್ಯ, ಆನಂದತೀರ್ಥ, ಆತ್ಮಾನಂದ, ಅನಂತಾಚಾರ್ಯ, ಭಟ್ಟಭಾಸ್ಕರ, ಭರತಸ್ವಾಮಿ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಸಾಯಣರ ಭಾಷ್ಯವೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು; ಪ್ರಾಚೀನ ಧೋರಣೆ ಮೂಲೆಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಈ ಭಾಷ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಾಗಿ, ವೇದಾಂತದ ನಿಲುವು ವೇದದಿಂದ ದೂರವಾದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ವೇದಾಂತದ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೆ, ವೇದದ ಉದ್ದೇಶ ಧರ್ಮ ಎಂಬಂತಾಯಿತು.

ಆದರೆ ವೇದಾಂತದ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಬಾದರಾಯಣರೇ **ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್** ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರವು ವೇದಮೂಲವಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ವೇದದ ನೆಲೆಯಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ವೇದದ ನಿರ್ಣಯ (ಅಂತ) ಇರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭಾಗದಲ್ಲಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಎಂಬ ಬಾದರಾಯಣರ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಧೋರಣೆಯನ್ನು 'ಔಪನಿಷದ' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರು, ಇದೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದೂ ಹೇಳಿದರು.

ಯಾಸ್ಕರ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದಾರ್ಥಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವುದು ವಿಚಾರವೇ. '**ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಾ ವಾಕ್ಯ**

ಕೃತಿರ್ವೇದೇ' ಎಂಬ ಮಾತೇ ಇದೆಯಷ್ಟೆ ? ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆಗೆಂದೇ ಬಾದರಾಯಣರು ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು ; ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ವಿಚಾರವೇ ತಾನೆ? ವೇದದ ನಿರ್ಣಯವೇನು ? ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂಬೆರಡು ಅಂಶಗಳುಳ್ಳ ಧರ್ಮವೂ ವೇದೋಕ್ತವಾದುದೇ. ವೇದದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೂ ಹೇಳಿದೆ, ಉಪಾಸನೆಗಳ ವಿವರಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಯಾವುದೂ ವೇದದ ನಿರ್ಣಯವೆನ್ನಲಾಗದು. **ಕರ್ಮ ಚೋಪಾತ್ತದುರಿತಕ್ಷಯಾರ್ಥಂ; ತತ್‌ಕ್ಷಯೇ ಹಿ ವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಕಾಶತೇ** (ತೈತ್ತಿರೀಯಭಾಷ್ಯ) ಎಂಬುದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ. ವೇದದ ಉದ್ದೇಶ ವಿದ್ಯೆಯೇ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ. ವೇದ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನ ಮೂಲದಲ್ಲೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಧ್ವನಿಯಿದೆ (**ವಿದ್**, '**ವೇತ್ತಿ ವಿಂತೇ ವಿಚಾರಣೇ**'). ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ದಿಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾಂತ 'ವೆನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಹಜವೇ.

ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯ

ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ, ಹಲವಾರು ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಸಾಧನೆಗಳೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರುವುದು; ಅಂಧಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಅಲ್ಲದೆ, ವಿಚಾರವಂತರ ಎಣಿಕೆಗೆ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಂಥದು. ಅಂದಿನಂತೆ ಇಂದಿಗೂ, ಇಂದಿನಂತೆ ಮುಂದೆಯೂ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಇಂಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಗಳಿಸಿದ ಸ್ವತ್ತು ಇದು.

ಕಲೆಯಲ್ಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ, ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದು ನಮ್ಮದೇ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯ ನಮಗಿಂದಿಗೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವೇದಾಂತಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬುದು ಇದೆ. ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಚಾರ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಂದ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ? ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಹಲವಾರು ಇವೆಯೆ? ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧ ಬಾರದೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ?

ವೇದದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದಾಂತಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದಶಾಖೆಗಳಿಂದಾಗಿ, ಋಷಿಪರಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಾಗಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿವೆ; ಹೀಗಾಗಿ ವೇದಾಂತಗಳೂ ಹಲವು. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಹುವಚನದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಆತ್ಮೈಕತ್ವಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಶಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂಬ ಧ್ವನಿ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಬಂದು, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆ ಒದಗಿ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಿಂದ ವಿಚಾರಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ

ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಆಸ್ತಿಕವರ್ಗದವರಿಗೆಲ್ಲ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಇದು. ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಓರೆಕೋರೆಗಳಿದ್ದರೂ, ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಒಂದೇ; ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿದ್ದರೂ ಆಶಯ ಒಂದೇ; ಸಾಧನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಒಂದೇ. ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವಾರಸ್ಯ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ.

ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಸ್ಫುಟವಾಗಲಾರದು. ಚೌಕಟ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವಿರದು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ; ಮುಖಗಳು ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಚೌಕಟ್ಟೇ ಬೇರೆಯಾಯಿತೆಂದು ಬಗೆದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ವಿವರಗಳಷ್ಟನ್ನೆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಒಟ್ಟಾರೆ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾರದೆ ಹೋದರೆ ಅವನು ಹೆಡ್ಡನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಶ್ರೀಮದಾ ಚಾರ್ಯರು ಇಂಥವನನ್ನೇ ಕುರಿತು **ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಿದಪಿ ಅಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್** ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಅವನನ್ನು ಬೆಪ್ಪನೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವನ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದಿರಿ (ಮೂರ್ಖವದುಪೇಕ್ಷಣೀಯಃ) ಎಂಬ ಕಿವಿಮಾತನ್ನೂ ಆಚಾರ್ಯರು (ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ – ೧೩.೨) ಹೇಳಿದರು!

ಆಚಾರ್ಯರು ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಿದ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯ ಯಾವುದು? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಷಡ್ದರ್ಶನದ ಮಾತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ನ್ಯಾಯ–ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ–ಯೋಗ ಇವು ನಾಲ್ಕು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಆರಂಭಿಸಿ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎರಡೆರಡಾಗಿ ಕೂಡಿಕೊಂಡವು. ಈಗ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ, ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಎಂದು ಎರಡಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು; ಬರುಬರುತ್ತ ಬೇರೆಬೇರೆ ದಾರಿ ಹಿಡಿದುವು. ಕೃತಕೋಟಿಯೆಂಬು ವರು ಇಡೀ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಒಂದು ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಉಪವರ್ಷರೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರು ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಇವರ

ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ ಇನ್ನೂರರ ಸುಮಾರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಇವರನ್ನು 'ಭಗವಾನ್ ಉಪವರ್ಷಃ' ಎಂದು ಗೌರವದಿಂದ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ನಿಲುವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳೂ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಧ್ವನಿಯಿದೆಯೆಂದಲ್ಲವೆ ಅರ್ಥ?

ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ **'ತಥಾ ಚ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದಾಂ ವಚನಮ್-ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಾಭ್ಯಾಂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಂ ಪ್ರಪಂಚ್ಯತೇ । ಶಿಷ್ಯಾಣಾಂ ಬೋಧಸಿದ್ಧ್ಯರ್ಥಂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞೈಃ ಕಲ್ಪಿತಃ ಕ್ರಮಃ'** (ಗೀ.ಭಾ.೧೩-೧೩) ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದವೇ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದಾಯಿತಲ್ಲವೆ ? ಇದರ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು ಇದನ್ನು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಗ್ರಂಥರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಹೊಳೆನರಸೀಪುರದ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು.

ಉಪವರ್ಷರು ಇಡೀ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಮೊದಲ ಹದಿನಾರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಪೂರ್ವತಂತ್ರ, ಕಡೆಯ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಉತ್ತರತಂತ್ರ ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿ, ಪೂರ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಕರ್ಮಕಾಂಡವೆಂದೂ ಉತ್ತರತಂತ್ರವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೆಂದೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಕರ್ಮದಿಂದ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರತಿಬಂಧಕ ನಿವೃತ್ತಿಯೆಂಬುದೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆನಂದಾನುಭವವೆಂಬ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ಒದಗುವುವೆಂದು ಮೋಕ್ಷದ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಸಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬೇರೂರಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮೊದಲ ಬಿರುಕು.

ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಹಲವಾರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಮತಗಳು, ನಿಲುವುಗಳು ಮೂಡಿಕೊಂಡು ವೇದಾಂತಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲ ಒದಗಿದುದು ಸಹಜವೇ.

ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮರೆತು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೇಲಾಟ ಮೊದಲಾದಾಗ ಹಲವರು ದಾರಿಯನ್ನು ನೇರಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಅದೂ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಎರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಆಧಾರಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವು. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿ (ಟಂಕ) ಎಂಬ ವಿವರ್ತವಾದಿಗಳೊಬ್ಬರು ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ವೃತ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದರು. ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯರೆಂಬುವರು ಭಾಷ್ಯವೊಂದನ್ನು ಬರೆದರು. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಇವರನ್ನು 'ಆಗಮವಿತ್' ಮತ್ತು 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಭರ್ತೃಹರಿಗಳು 'ವಾಕ್ಯಪದೀಯ'ವನ್ನು ಬರೆದು ಶಬ್ದಾದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ.

ಇವರಲ್ಲದೆ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚ, ಭರ್ತೃಮಿತ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತ, ಸುಂದರಪಾಂಡ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ತಮತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ತೊಡಗಿದರು. ಕುಮಾರಿಲರೇ ಮೊದಲಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು, ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಬೌದ್ಧರೂ, ಹಲವಾರು ತಾರ್ಕಿಕರೂ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದರು. ಸಾಂಖ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳವರು ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಜಗ್ಗಾಡಿದರು.

ಈ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲೆಂದೇ ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮಾಡಿದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ, ಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮೈದಳೆದ ನಿರ್ಣಯಗಳು ವೇದಾಂತವೆಂದೂ ವಿಭಾಗಮಾಡುವುದಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಶ್ರುತಿಯೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ, ಅವುಗಳ ನಿಲುವು ಜನರಿಗೆ ಖಚಿತವಾಗಲು ಗೀತೆಯೆಂಬ

ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೂ ನ್ಯಾಯಸಂವಿಧಾನದ ಸಲುವಾಗಿ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು.

ಆಚಾರ್ಯರು ಒದಗಿಸಿದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಮುಂದೆ ಬಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಇತರರೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಗೆದು, ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದುದು ನಮ್ಮ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯ. ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿರುವುದು ಬಾದರಾಯಣರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಕಾಣಿಸಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣ, ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಹಂದರದ ಮೇಲೆ.

ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೇನು?

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದವನಾದರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ, ಅಂಥವನನ್ನು ಮೂರ್ಖ ನೆಂದು ಕೈಬಿಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ? ಮತ್ತೆ, ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ 'ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು' ಎಂಬ ಒಕ್ಕಣೆಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿರುವುದುಂಟಲ್ಲವೇ? ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದರೇನು?

ಆಚಾರ್ಯರು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೆಂದರೇನೋ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು; ಇದೇ ಶ್ರುತಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸ್ಥಾನ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಗ್ರಂಥರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವಾಗಿದ್ದರೂ (ಹತ್ತೋ ಹನ್ನೆರಡೋ), ಅವುಗಳ ನಿಲುವು ವಿಭಿನ್ನವಾದುದಲ್ಲ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಸೂತ್ರವಿದೆ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಂತೆ ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ, ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟದ್ದೇ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ ಗಳೆಂಬ ನ್ಯಾಯಪ್ರಸ್ಥಾನ. ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೇ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿವರ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಔಪನಿಷದದರ್ಶನ ವೆಂಬುದು ಒಂದು; ಅನೇಕವಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲೆಂದೇ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮೈದಳೆದದ್ದು ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ('**ಅಸ್ಯಾನರ್ಥ ಹೇತೋಃ ಪ್ರಹಾಣಾಯ...ಸರ್ವೇ ವೇದಾಂತಾ ಆರಭ್ಯಂತೇ**'). ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಆತ್ಮ ಒಂದೇ ಎಂಬ ನೇರಾದ ಅರಿವಿನ ರೂಪದ ಅನುಭವ ದಿಂದ; ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಿ'ಯಿಂದ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವೇ 'ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗತಿ' ಎಂದೂ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ೧.೧.೪ '**ಏವಂ ತಾವದ್ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಾನಾಂ**

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗತಿಪ್ರಯೋಜನಾನಾಂ'); ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗತಿ. ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನೆಂದೂ ಕರೆದು, ಇವೆರಡೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಾಣಿಸುವುದು ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ನೆಲೆ; ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ವಿರದು ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ ೨-೧-೨೦ '**ಸರ್ವೋಪನಿಷತ್ಸು ಹಿ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಃ ಪರಮಾತ್ಮನಾ ಏಕತ್ವಪ್ರತ್ಯಯೋ ವಿಧೀಯತ ಇತಿ ಅವಿಪ್ರತಿಪತ್ತಿಃ ಸರ್ವೇಷಾಮ್ ಉಪನಿಷದ್ವಾದಿನಾಮ್**').

ಇದು ವೇದಾಂತಿಗಳ (ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷದ್ವಾದಿಗಳ) ಸರ್ವ ಸಮ್ಮತವಾದ ನಿಲುವೆಂಬುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ವಿವರ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಈ ವಿವರದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಅಂತಃಪ್ರಾವಣ್ಯ, ಎಂದರೆ ಒಳಗೆ ಹರಿಯುವ ದೃಷ್ಟಿ. ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧೮-೫೦) ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಗುರುಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದವರು ('**ಗುರುಸಂಪ್ರದಾಯರಹಿತಾನಾಂ ಅಶ್ರುತವೇದಾಂತಾನಾಂ**') ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೇ ತೊಡಗಿರುವರೆಂದು ('**ಅತ್ಯಂತಬಹಿರ್ವಿಷಯಾಸಕ್ತಬುದ್ಧೀನಾಂ**') ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಅನೇಕ ಕಡೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ೧-೧-೪, '**ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯವಿಮುಖೀಕರಣಾರ್ಥಂ**', '**ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಪ್ರವೃತ್ತಿ ಗೋಚರಾದ್ ವಿಮುಖೀಕೃತ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ ಸ್ರೋತಸ್ತಯಾ ಪ್ರವರ್ತಯಂತಿ**').

ಎಂದೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೇ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕೆಲಸವಾದುದರಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ, ಈಗ ಇರದ, ಮುಂದೆ ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಫಲವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವು ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೇಳುವೆವಾದರೂ, ಮೋಕ್ಷವೇನೂ ಧರ್ಮದಂತೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಒದಗಿಬರುವ ಲಾಭವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು

ಹೇಳಿದ್ದಾರಲ್ಲವೇ? (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ೩-೪-೫೨). ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದೇ, ಸಿದ್ಧವಾದುದೇ, ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.

ಇರುವುದೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಎಂದಾಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದಾಗಲಿ, ಅದು 'ಸಿದ್ಧ'ವಾದುದೆಂದಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದುದೇ. ವ್ಯವಹಾರದ ನೆಲೆ ಒಂದು, ಪರಮಾರ್ಥದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲಿ, ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ ಇರದು ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವೂ ದಿಟವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವೇ; ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಾಗ-ದ್ವೇಷ ಮೊದಲಾದ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಈ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೇ ಅಜ್ಞಾನ (ಅವಿದ್ಯೆ)ಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವುದು ಏನೂ ಇರದು. ಇದ್ದುದರ ನೇರವಾದ ಅರಿವು ಜ್ಞಾನ.

ಅರಿವಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಮಾಡುವುದನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಿದಲ್ಲದೆ, ಇದ್ದುದು ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಾರದು. **'ಸಿದ್ಧಂ ತು ನಿವರ್ತಕತ್ವಾತ್'** ಎಂಬುದೊಂದು ನ್ಯಾಯ: ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೂ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಸತ್ಯವೊಂದೇ, ಆದರೆ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಎರಡು. ಒಂದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ; ವ್ಯವಹಾರ. ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ; ಪರಮಾರ್ಥ. ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದ ಅರಿವು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೇ ಇರುವಾಗ ಅದರ ಅರಿವಿಲ್ಲ.

ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುವುದರಿಂದ ಅದು ಅಧ್ಯಾರೋಪವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವುದು ಅಪವಾದ. ಅಧ್ಯಾರೋಪ

ದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚ, ಅದರ ಅಪವಾದದಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರ ಮಾತೆಂದು ('ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿದಾಂ ವಚನಂ') ಆಚಾರ್ಯರು **'ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಾಭ್ಯಾಂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಂ ಪ್ರಪಂಚ್ಯತೇ'** ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಾರೋಪ, ಅಪವಾದಗಳೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತವೆ. ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ನನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ತಿಳಿಸುವುದು? ವಾಙ್ಮನಸಾತೀತನಲ್ಲವೆ? 'ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾರದು. ಅದು ಅಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಮೊದಲು ಇರುವಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿಯೇ, ಇರುವುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಮಾಡುವುದು ಅಧ್ಯಾರೋಪ; ಅನಂತರ ಮಾಡುವುದು ಅಪವಾದ. ಇದು ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯ ಸೂಚಿಸುವ ಸಂವಿಧಾನ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರಮಾರ್ಥ ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ವಿವರವಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಒಂದೇ ಆದರೂ, ವ್ಯವಹಾರದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸ್ಯ' (ಅಥವಾ 'ಅಪರ') ಎಂದೂ ಪರಮಾರ್ಥದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞೇಯ' (ಅಥವಾ 'ಪರ') ಎಂದೂ ಇಬ್ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸ್ಯನೆಂದಾಗ ಉಪಾಸಕನು ಬೇರೆ, ಉಪಾಸ್ಯವಾದುದು ಬೇರೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಇದು ವ್ಯವಹಾರಸಿದ್ಧವಾದುದೇ ಆದರೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ (ಎಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನದ) ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಬಲ್ಲುದು (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ೧.೧.೧೨). ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿಷಯ ವಾಗಿರುವುದೇ ಬ್ರಹ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು; ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯ, ಉಪಾಸಕ ಎಂಬ ಭೇದವಿರದು.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆ; ಇಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಂದಿರುವುದು ಅಧ್ಯಾರೋಪದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ

ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು 'ಆತ್ಮ', 'ಅಮೂರ್ತ', 'ಪಾಪರಹಿತ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಹೇಳಿರುವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಪವಾದಮಾಡಿ ಜ್ಞೇಯರೂಪನಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಧ್ವನಿ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆ, ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎರಡನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸದೆ, ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ದಿಟ (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ೪-೧-೧ **'ಅವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ಪ್ರಯೋಗಃ'**). ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದು ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನು ಜ್ಞೇಯರೂಪನೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ.

ಹೀಗಿರುವ ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲೆಂದೇ ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು.

ವೇದಾಂತದರ್ಶನ

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ದರ್ಶನವೆಂಬ ಹೆಸರು ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೇವಲ ತರ್ಕವಲ್ಲದೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅನುಭವಕಾಣ್ಕೆಗಳೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆಯಾಗಿ ಈ ಹೆಸರು. ಆರು ಬಗೆಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿರುವುದರಿಂದ 'ಷಡ್ದರ್ಶನ ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ಈ ಆರು ದಿಟವಾಗಿ ಮೂರು ದರ್ಶನಗಳೇ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕ ಸೇರಿ ಒಂದು, ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ ಸೇರಿ ಎರಡನೆಯದು, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೇರಿ ಮೂರನೆಯದು. ಇವೆಲ್ಲ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಗಳೇ; ಬೌದ್ಧ, ಆರ್ಹತ, ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನಗಳಂತೆ ನಾಸ್ತಿಕ ಅಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು, ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು, ಪರಲೋಕವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ನಿರೀಶ್ವರ ವಾಗಿ ಹೊರಟ ಸಾಂಖ್ಯವೂ ಬರುಬರುತ್ತ ಸೇಶ್ವರವಾಯಿತು; ಮೀಮಾಂಸವೂ ಲೋಕಾಯತ ಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದುದು ಮೋಕ್ಷವಾದವಾಯಿತು.

ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳೆರಡೂ ದರ್ಶನದ್ವಯಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದುವು; ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಆಧಾರ, ಚೌಕಟ್ಟು ಒದಗಿ ಬಂದುವು; ಸಾಂಖ್ಯಯೋಗಗಳಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ, ಆದರೆ ಮೀಮಾಂಸಾ ಒಂದಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾದದ್ದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಉತ್ತರ ಎಂದು ಕವಲೊಡೆಯಿತು. ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಕೂಡ **'ವಕ್ಷ್ಯತಿ ಚ ಕರ್ಮಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಯೋರೈಕಶಾಸ್ತ್ರ್ಯಂ'** ಎಂಬ ಹಳೆಯ ಮಾತನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ **'ಸಂಹಿತಮೇತತ್ ಶಾರೀರಕಂ ಜೈಮಿನೀಯೇನ'** ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಇದ್ದಂತೆ ಧ್ವನಿಯಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ಜೈಮಿನೀಯ ದರ್ಶನ ವೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳು; ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಶಾರೀರಕವೆಂದೂ, ವೇದಾಂತ ವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದೂ ಹೆಸರುಗಳು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ

ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಗ್ರಪಟ್ಟ. ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಲಕ್ಷ್ಯ ಸ್ವರ್ಗ; ಇಲ್ಲಿನದು ಮೋಕ್ಷ. ಅಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಬರುವುದು ಧರ್ಮ; ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ.

ಆದರೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದಾಗಿದ್ದುದು ದಿಟ. ಅವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದೂ, ಅದರ ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಹದಿನಾರು 'ಪೂರ್ವತಂತ್ರ'ವೆಂದೂ ಕಡೆಯ ನಾಲ್ಕು 'ಉತ್ತರತಂತ್ರ'ವೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರ ವಿದ್ದಿತು. ಇಡೀ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬೋಧಾಯನರ 'ಕೃತಕೋಟಿ' ಭಾಷ್ಯವಿದ್ದುದೂ ಉಪವರ್ಷರ ವೃತ್ತಿಯಿದ್ದುದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೈಮಿನೀಯವೆಂದು ಹೆಸರಾದ 'ಪೂರ್ವತಂತ್ರ' ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು, ಬಾದರಾಯಣರ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ 'ಉತ್ತರತಂತ್ರ' ವೇದಗಳ ಅಂತವೆನಿಸಿದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಿತಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂದು ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿತು.

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದವು. ಅವರಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಆಚಾರ್ಯರು ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚನೇ ಮೊದಲಾದವರು ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವಾದವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದರು; ಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದುವು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೇರೂರಿದ್ದಿತು. ಆಚಾರ್ಯರು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಕರ್ಮಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಸಾಧ್ಯ (ಅದೂ ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿ) ಎಂದು ಕಾಣಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ವೇದದ ಕಡೆಯ ಭಾಗವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ವೇದದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಕೊನೆ ಮುಟ್ಟುವುದರಿಂದ, ವೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತಗಳೆಂದು ಕರೆದು ಅವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಂದು ಕಡೆಗಾಣಿಸಿದ್ದರು.

ಉಳಿದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಸೂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ; ಗೌತಮನ 'ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ,' ಕಣಾದನ 'ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ,' ಕಪಿಲನ 'ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರ,' ಪತಂಜಲಿಯ 'ಯೋಗಸೂತ್ರ,' ಜೈಮಿನಿಯ 'ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರ'ಗಳೇ ಆಯಾಯ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ ಆಧಾರ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಬಾದರಾಯಣರ ಶಾರೀರಿಕಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ರಚಿತವಾದುದು. ಭಗವತ್ಪಾದರು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಕುಸುಮಗ್ರಥನಾರ್ಥತ್ವಾತ್' ಎಂದು ಸೂತ್ರವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಔಪನಿಷದ ದರ್ಶನವೆಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೆಂದರೆ ದರ್ಶನಭೇದವೆಂಬುದು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ; ವೇದಾಂತಗಳು ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಅವರು ಕರೆದಿರುವುದು. ಅವರು ಶಾರಿರಕಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದುದೇ ಮುಂದೆ ಈ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಾದ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. (ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ೧.೪.೨೨ **ಸರ್ವೈಃ ವೇದಾಂತವಾದಿಭಿಃ ಅಭ್ಯುಪ ಗಂತವ್ಯಃ**, ೨.೨.೧೭ **ವೇದಾಂತವಾದಿಭಿಃ ಅಭ್ಯುಪಗಮ್ಯತೇ**). ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮರ ನಡುವೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಭೇದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಾಗಿ ಇರದು ಎನ್ನುವುದು ವೇದಾಂತವಾದ; ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ನಡುವೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವೇದಾಂತವಾದವಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವೇದಾಂತಪಕ್ಷವೆಂದು ಒಕ್ಕಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (೧.೪.೨೮). ಮತ್ತೆ ಯುಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ತಾರ್ಕಿಕಸಮಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಂತೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಧಾನವಾದ ವೇದಾಂತಸಮಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (೧.೧.೧೦). ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಣಾದಿ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ವೇದಾಂತಮರ್ಯಾದಾ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ (೧.೪.೧೮).

ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದಂತೆ ವಾದ, ಪಕ್ಷ, ಸಮಯ, ಮರ್ಯಾದೆ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬಳಸುವಾಗ ಔಪನಿಷದದರ್ಶನದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. **ಔಪನಿಷದಂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಂ** (೩.೪.೧) ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಎಚ್ಚರದಿಂದಲೇ ಆಡಿದ್ದಾರೆ. ಔಪನಿಷದದರ್ಶನದ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ. ಆತ್ಮನೇ ಶಾರೀರಕನಾದುದರಿಂದ, ಆತ್ಮಾ ಚ ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇರುವುದರಿಂದ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೇ ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳೆನಿಸಿದುವು; ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಅವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು **ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಯೇ ಸರ್ವೇ ವೇದಾಂತಾ ಆರಭ್ಯಂತೇ** ಎಂದು ಹೇಳಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಆತ್ಮನಿಲ್ಲವೆಂಬ ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಯೇ ಬಾದರಾಯಣರು ತಮ್ಮ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ದ್ದಾರೆಯಲ್ಲವೆ? ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕ ದರ್ಶನಗಳಂತೆ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ಪರಿಶೋಧನಾರ್ಥವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮನೆನಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಿಣೀ ಭೂತನಾದವನೆಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನ್ಯಾಯ ವೈಶೇಷಿಕರಂತೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅನುಭವವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ಶ್ರುತಿ ವಿರೋಧಿಸಲಾರದು; ಹಾಗೆಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ; ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲ. ಇದು ವೇದಾಂತ ಹಿಡಿದಿರುವ ಪಟ್ಟು.

ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿ (ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು) ಒದಗಿಸುವ ಉಪದೇಶವೇ ಮೊದಲ ಪ್ರಸ್ಥಾನ; ಅದಕ್ಕೆ ವಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾಗಿರುವ ಸ್ಮೃತಿ (ಎಂದರೆ ಗೀತೆ) ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನ; ಉಪದೇಶವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ

ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನ. ಇವು ಮೂರರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುವ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಪ್ರಧಾನ, ಜಗತ್ತಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷವೇ ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕು, ಸ್ವರ್ಗವಲ್ಲ; ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು ಜ್ಞಾನವೇ ವಿನಾ ಕರ್ಮವಲ್ಲ; ಅನುಭವಾವಸಾನವಾಗುವ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೆಲೆಗಾಣದ ಶುಷ್ಕತರ್ಕವಲ್ಲ; ಸಾಧನಾಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ-ಉಪಾಸನೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾನವುಂಟು, ಜ್ಞಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಉಪಾಸನೆ ಗೌಣವಾಗಿ. ಇದು ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ನಿಲುವು.

ವೇದಾಂತವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನ

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯವೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು. ಈ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಕಟ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿರದು. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಲವು ವಿವರಗಳು ಗುರುಮುಖೇನ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುವು; ಮನನದಿಂದ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಮನದಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುವು. ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಪರಿಸರಗಳ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗದೆ ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಲು ಹೊರಟು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ!

ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲೆಂದೇ ಶಂಕರಾ ಚಾರ್ಯರು ಈ ಮೂರೂ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ವಿವರವಾದ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯವು ಈ ಭಾಷ್ಯಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಮನವರಿಕೆ ಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಒಲುವುಗಳ ಟೀಕೆ, ಟಿಪ್ಪಣಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೊರಟು ಆಚಾರ್ಯರ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಒದಗಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಯಿತು. ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಲೆಂದು ಮೈದುಂಬಿ ಬಂದ ಗ್ರಂಥಪರಂಪರೆ ಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದೆಂದರೆ 'ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನ'. ಇತರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಾದುವು 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾಪ್ರಸ್ಥಾನ' (ವಿವರಣ ಪ್ರಸ್ಥಾನ) ಮತ್ತು 'ಭಾಮತೀಪ್ರಸ್ಥಾನ'. ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ತೊಡಕಾಗಿದೆ. ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥಗಳೊಡನೆ ಇವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ, ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಚಾರ್ಯರ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ 'ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನ'. ಈ ಹೆಸರು ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದುದರ ಕಾರಣ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಸಿದ್ಧವಾದ 'ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕ' ಮತ್ತು 'ತೈತ್ತಿರೀಯ ವಾರ್ತಿಕ'. ಇವೆರಡೂ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರೆಂಬುವರು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ಇವರು ಆಚಾರ್ಯರ ನೇರವಾದ ಶಿಷ್ಯರೆಂದೂ ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಈ ಎರಡು ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಬರೆದವರೇ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ'ಯೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನೂ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನೊಳಗೆ ಇದೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರೂ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ''ವಾರ್ತಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನ''ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

'ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕ ' ದೊಡ್ಡಗ್ರಂಥ. ಆಚಾರ್ಯರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಈ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೊಂದು ಸಾವಿರ ನೂರುಐವತ್ತು ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಮೊದಲಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಸಾವಿರ ನೂರು ಮೂವತ್ತಾರು ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ 'ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕ ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೇ 'ಸಂಬಂಧ ಭಾಷ್ಯ' ಎಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 'ತೈತ್ತಿರೀಯವಾರ್ತಿಕ ' ಸಣ್ಣದು; ಆಚಾರ್ಯರ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ವಾರ್ತಿಕವಿದೆ. ಎರಡೂ ವಾರ್ತಿಕಗಳಿಗೆ ಆನಂದಜ್ಞಾನ ಎಂಬುವರು 'ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಕಾಶಿಕೆ' ಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕ 'ಕ್ಕೆ ಆನಂದಪೂರ್ಣರ 'ನ್ಯಾಯಕಲ್ಪಲತಿಕಾ' ಮತ್ತು 'ನ್ಯಾಯತತ್ತ್ವವಿವರಣ' ಎಂಬೆರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕಕ್ಕೆ 'ಆರಣ್ಯವೃತ್ತಿ ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಟೀಕೆಯಿದೆ.

ವಾರ್ತಿಕವೆಂದರೆ 'ಉಕ್ತಾನುಕ್ತದುರುಕ್ತಾನಾಂ ಚಿಂತಾ ಯತ್ರ ಪ್ರವರ್ತತೇ' ಎಂದು ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು 'ಉಕ್ತಚಿಂತಾ'; ಹೇಳದೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳು ವುದು 'ಅನುಕ್ತಚಿಂತಾ'; ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು 'ದುರುಕ್ತಚಿಂತಾ'. ಮೂಲಗ್ರಂಥಕಾರರ

ಆಶಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಿಂದ, ರೀತಿಯಿಂದ, ಧೋರಣೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ವಾರ್ತಿಕದ ಕೆಲಸ. ಸುರೇಶ್ವರರ ಎರಡೂ ವಾರ್ತಿಕಗಳೂ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿವೆ.

ಇನ್ನು, ಅವರ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ' ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವೇ. ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿದರೂ, ಹೇಳುವ ಮಾತೂ ಹೇಳುವ ಬಗೆಯೂ ಇವರದ್ದೇ. ಮೇಲಾಗಿ, ಆಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ 'ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿ'ಯೆಂದು ಹೇಳುವುದಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಶ್ಲೋಕರೂಪವಾಗಿದ್ದು, ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧವಾದ ಗದ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮಂಡನಮಿಶ್ರರು ತಮ್ಮ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ'ಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮಸಮುಚ್ಚಯವು ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮರ 'ಚಂದ್ರಿಕೆ'ಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನಾಮೃತರ 'ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿ', ಅಖಿಲಾತ್ಮರ 'ವಿವರಣ', ರಾಮದತ್ತರ 'ಸಾರಾರ್ಥ' ಇವೂ ಇದರ ಟೀಕೆಗಳೇ. ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮರ ಟೀಕೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ'ಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಪಡೆದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಚಿತ್ಸುಖಾ ಚಾರ್ಯರ 'ಭಾವತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ'.

ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರ 'ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು 'ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವಾರ್ತಿಕ'ವನ್ನು, ಆನಂದಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆನಂದಪೂರ್ಣರ ಟೀಕೆಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ವಾರ್ತಿಕಸಾರ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥ ವನ್ನು ಮಹೇಶತೀರ್ಥರು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷೇಪಮಾಡಿ 'ಲಘುಸಂಗ್ರಹ' ಎಂಬು ದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನ'ದ ಬಳಕೆ ಕಡಮೆಯಾಗಿ, ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವುದು ನಿಂತುಹೋಯಿತು. ಆಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾದ 'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ಭಾಮತೀ' ಈ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಊರುಗೋಲಾದುವು. ಈ ಎರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಈಗಲೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಭಾಮತೀ' (ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರದ್ದು), 'ಕಲ್ಪತರು' (ಅಮಲಾನಂದರದ್ದು), 'ಪರಿಮಳ' (ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರದ್ದು), 'ಪರಿಮಳಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ' (ತಾರಕಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಮರದ್ದು) ಈ ಗ್ರಂಥಗಳಷ್ಟೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. 'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರ 'ವಿವರಣ', ಅಖಂಡಾನಂದರ 'ತತ್ತ್ವದೀಪನ', ನೃಸಿಂಹಾಶ್ರಮರ 'ವಿವರಣಭಾವಪ್ರಕಾಶಿಕಾ', ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ 'ವಿವರಣಪ್ರಮೇಯಸಂಗ್ರಹ' ಸರ್ವಜ್ಞ ವಿಷ್ಣುವಿನ 'ಋಜುವಿವರಣ' ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಪರಿಚಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು.

ಹೀಗಾಗಿ, ಸುರೇಶ್ವರರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಜನರ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದೆರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ, ವಾರ್ತಿಕಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಹೃದಯಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸುಕರವಾಗಿ ನೆರವಾಗುವುದು. ಆಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ವಾರ್ತಿಕಗಳಿಂದಲೇ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವಾರ್ತಿಕಗಳು ಸೊಗಸಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಆಚಾರ್ಯರ ಯಥಾರ್ಥವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಯಸುವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾರ್ತಿಕಗಳತ್ತ ಕಣ್ಣುಹಾಯಿಸಬೇಕು.

ಔಪನಿಷದ ದರ್ಶನ

ಉಪನಿಷತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂದಿಗೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವಂಥದು (ಭೂತ); ಅದು ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಯಾವ ಕರ್ಮದಿಂದಲೂ ಒದಗಿಬರುವುದಿಲ್ಲ (ಎಂದರೆ ಭವ್ಯವಲ್ಲ). ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಆಯಿತು; ನಿಃಶ್ರೇಯಸ ಸಿದ್ಧಿಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯ ಅಗತ್ಯವೇನಿರದು. ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಾಗ ಕರ್ಮಕಾಂಡ; ಆತ್ಮದ ಅರಿವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನಿರದು. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗದಿದ್ದವರೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇತ್ತರಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿವೆ (ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ ೩-೪-೩೯). ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಏನೇನೂ ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದಿಂದ ಸತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆಯಾದರೂ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇರದು.

ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವಿದ್ಯೆ ತೊಲಗುವುದು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ; ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಕಳೆಯಲು ದೀಪವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ಬೇಕು? ವಿದ್ಯೆಯ ಸೊಲ್ಲಿರುವುದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ವಿದ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿ, ಈ ವಿದ್ಯಾಪರವಾದ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಅದೇ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ (**'ವಿದ್ಯಾಯಾಂ ಮುಖ್ಯಯಾ ವೃತ್ತ್ಯಾ ಉಪನಿಷಚ್ಛಬ್ದೋ ವರ್ತತೇ, ಗ್ರಂಥೇ ತು ಭಕ್ತ್ಯಾ'** ಕಠಭಾಷ್ಯ, ಅವತರಣಿಕೆ). ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಡೆಗೀಡು ಮಾಡುವುದು, ನಾಶಮಾಡುವುದು ಉಪನಿಷತ್ತು (**'ಅವಿದ್ಯಾದಿ ಸಂಸಾರಕಾರಣಂ ವಾ ಅತ್ಯಂತಮ್ ಅವಸಾದಯತಿ ವಿನಾಶಯತಿ ಇತ್ಯುಪನಿಷತ್'** ಮುಂಡಕಭಾಷ್ಯ, ಅವತರಣಿಕೆ).

ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದದ್ದು. ಬಾದರಾಯಣರು ಈ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದಾಗ, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು (ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮಾತುಗಳನ್ನು) ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ, ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸಂಗತವಾಗಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಮಾಡಿ, ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು, ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಚಾರ್ಯರು '**ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೋಪನ್ಯಾಸಮುಖೇನ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ ತದವಿರೋಧಿತರ್ಕೋಪಕರಣಾ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಪ್ರಯೋಜನಾ ಪ್ರಸ್ತೂಯತೇ**' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಬಾದರಾಯಣರು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಮೊದಲ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ವಿಷಯವಾಕ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ, (ಛಾಂದೋಗ್ಯದಿಂದ ೧೨, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಿಂದ ೪, ಕಠದಿಂದ ೪, ತೈತ್ತಿರೀಯದಿಂದ ೨, ಕೌಷೀತಕಿಯಿಂದ ೨, ಮುಂಡಕದಿಂದ ೩, ಪ್ರಶ್ನದಿಂದ ೧). ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಉದಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ಛಾಂದೋಗ್ಯವನ್ನು ೮೧೦ ಬಾರಿ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವನ್ನು ೫೬೭ ಬಾರಿ, ತೈತ್ತಿರೀಯವನ್ನು ೧೪೨ ಬಾರಿ, ಮುಂಡಕವನ್ನು ೧೨೦ ಬಾರಿ, ಕಠವನ್ನು ೧೦೩ ಬಾರಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ).

ಎಂದಮೇಲೆ ಆಚಾರ್ಯರ ನಿಲುವು ಔಪನಿಷದ ದರ್ಶನವೇ ಎನ್ನಲು ಅಡ್ಡಿಯೇನು? ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದದ್ದು. ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ ರಚಿಸಿದರು; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಿದ್ಧವಾದ ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸಾ (ಅಥವಾ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ) ಸೂತ್ರಗಳಿಗೂ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದರು (ಸೂತ್ರ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತುಗಳೆಂಬ ಹೂಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ದಾರವೆಂದೇ ಅವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರು); ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರವೆಂಬಂಥ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೂ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದರು. ಮೂರೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ ಹೀಗೆ 'ಔಪನಿಷದ ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಕುರಿತವೇ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿವರಣೆಗೆ ಬರುವ ಆತ್ಮ (ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ)ವನ್ನು 'ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷ'ನೆಂದೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು (**ತಂ ತ್ವೌಪನಿಷದಂ ಪುರುಷಂ ಪೃಚ್ಛಾಮಿ**). ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಲೇನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಧನದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮ ಇರುವುದನ್ನು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ನೇರವಾಗಿ ತಮಗೆ ತಾನೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು; ಆತ್ಮನಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುವುದು ಯಾರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿರದು (**'ಆತ್ಮನಶ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಾಖ್ಯಾತುಮಶಕ್ಯತ್ವಾತ್; ಯ ಏವ ನಿರಾಕರ್ತಾ ತಸ್ಯೈವಾತ್ಮತ್ವಾತ್'**) ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ (೧-೧-೪). ಆದರೆ ಸರ್ವಭೂತಸ್ಥನಾದ, ಸಾಕ್ಷಿಸ್ವರೂಪ ನಾದ, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನಾದ, ಏಕನಾದ ಈ ಆತ್ಮನ (ಅಥವಾ ಪುರುಷನ) ವಿಚಾರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗುವುದು; ವಿಧಿಕಾಂಡದಲ್ಲಾಗಲಿ ತರ್ಕಸಮಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ಇದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿತು (**'ಔಪನಿಷದತ್ವ ವಿಶೇಷಣಂ ಪುರುಷಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ಸು ಏವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯೇನ ಪ್ರಕಾಶ್ಯಮಾನತ್ವೇ ಉಪಪದ್ಯತೇ'**).

ಈ ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷನನ್ನು (ಎಂದರೆ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. **ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ ಶ್ರೋತವ್ಯಃ ಮಂತವ್ಯಃ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ** ಎಂಬಂಥ ಮಾತುಗಳಿವೆ. 'ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ವಿಧಿಯಿರುವಂತೆಯೆ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದಾಗಲೂ ವಿಧಿಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲ? ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೇ ಇದೂ ಸೇರಬೇಕು ತಾನೆ ? ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೧-೪). ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೋಲುವಂಥ ಮಾತುಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವುದು (**'ವಿಧಿಚ್ಛಾಯಾನಿ ವಚನಾನಿ'**) ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಹರಿಯುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು, ಹೊರಗಣ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು, ಒಳಗೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮದತ್ತ ಹರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಲೆಂದಷ್ಟೆ (**'ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯವಿಮುಖೀಕರಣಾರ್ಥಾನಿ'**). ನನಗೆ ಸುಖ ಬೇಕು, ಕಷ್ಟ ಬೇಡ ಎಂದುಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರಗಣ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡಿ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ನೆಲೆ ಕಾಣದೆ ಇದ್ದಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಒಳಗೆ ನೋಡೆಂಬ

ಕರೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ('**ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಸ್ರೋತಸ್ತಯಾ ಪ್ರವರ್ತಯಂತಿ**'). ಇದು ಯಾವ ಕರ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಧಿಯಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನವು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲೇ ಸೇರಲಿ ಎಂಬ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟಾಗಿ ಕರ್ಮವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಾಗ, ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಹೇಳುವ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರ ಮೊದಲಾದುವಷ್ಟೆ ಕರ್ಮಗಳೆ ? ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ, ತಪಸ್ಸು, ಸತ್ಯವಚನ, ಶಮ, ದಮ, ಅಹಿಂಸೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮಗಳು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ನೆರವಾಗಲಾರವು. ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ, ತಪಸ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುವುದೆಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ('**ವಿದ್ಯೋತ್ಪತ್ತೌ ಸಾಧಕತಮಾನಿ**, ತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯ' ೧-೧೧). ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮನೆಯ ಪಾತ್ರವಿದೆ, ಹಿಂಸೆಯ ಸಂಭವವಿದೆ, ಕರ್ತೃತ್ವದ ಅಂಟಿದೆ, ಫಲಸಂಗವಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಂಟಕಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ, ತಪಸ್ಸು, ಅಹಿಂಸೆ, ಶಮ ಮೊದಲಾದ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಾದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲ ವಿರದು ('**ಅಸಂಕೀರ್ಣತ್ವಾತ್**').

ಉಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುತಂತ್ರ, ಉಪಾಸನೆಯಂತೆ ಕರ್ತೃತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಜ್ಞಾನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಉಪಾಸಕನ ಕೆಲಸವನ್ನೇನು ಇದು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಫಲ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲದಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಯಾವಾಗಲೋ ಒದಗುವುದಲ್ಲ ; ಅರಿವಾದ ಒಡನೆಯೇ ಅದರ ಫಲ. ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನೆ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿವೇಕ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಉಪಾಸನೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ (ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯೇ) ಔಪನಿಷದ ದರ್ಶನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಭಗವತ್ಪಾದ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಎಣಿಕೆ.

ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದರೇನು?

ಶ್ರೀಮದಾಚಾರ್ಯರ ಶಂಕರರು ವೇದಾಂತದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಾವು ಅನುಮೋದಿಸಿದ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಾಧನ–ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ; ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಅದ್ವೈತವೆಂದು ಅವರು ಭಾಷ್ಯತ್ರಯದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಅವರು ಒಂದೆರಡು ಬಾರಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಷ್ಟೆ, ದರ್ಶನವೆಂದಲ್ಲ. ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಕಾಣ್ಕೆ; ಶ್ರುತಿ, ಯುಕ್ತಿ, ಅನುಭವಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಒಡಮೂಡಿಕೊಂಡುಬಂದ ನಿಲುವು, ನೋಟ. ಈ ದರ್ಶನವು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದಾಗ, ಸುಸಂಗತವಾದಾಗ, ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥವಾದ ದಾರಿಯಾದಾಗ ಅದು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಔಪನಿಷದದರ್ಶನವೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದು ತೋರಿಸುವ, ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು.

ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. **'ಆತ್ಮೈಕತ್ವಬುದ್ಧಿರೇವ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಂ'** ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೂ ಇತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ; ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಹಂ (ನಾನು) ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಲ್ಲ, ಅದರಾಚೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದೆ, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಸರೆಯಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ತತ್ತ್ವ. ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ, ಪರಮೇಶ್ವರ. ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವ ಇರಲಾರದು; ಎಂದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಲವರಾದರೂ, ಅವರವರ 'ಅಹಂ' ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ, ಅವರೆಲ್ಲರ ತತ್ತ್ವ ಒಂದೇ ಆತ್ಮ. ಒಬ್ಬನೇ ಸೂರ್ಯ ಹಲವಾರು ನೀರಿನ ಹೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಹಲವಾರು ಸೂರ್ಯರಿದ್ದಂತೆ; ದಿಟವಾಗಿ ಸೂರ್ಯ ಒಬ್ಬನೇ ತಾನೆ?

ಇದನ್ನೇ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲು ಹೊರಟಿವೆಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾ

ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅವತರಣಿಕೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. '**ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಯೇ ಸರ್ವೇ ವೇದಾಂತಾ ಆರಭ್ಯಂತೇ**' ಎಂಬುದು ಅವರ ಒಕ್ಕಣೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದೇ. ಪ್ರಪಂಚ, ಆ ಮಾತಿನ ಮೂಲಾರ್ಥ ಹೇಳುವಂತೆ, ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ; ನಾಮ-ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕೃತ ವಾಗಿದೆ. ನಾನಾತ್ವ ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಪರಮಾರ್ಥ ವಲ್ಲ; ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥದ ಆಸರೆಯಿರದೆ ಪ್ರಪಂಚ ವಿರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥ ದಿಟವಾದುದು; ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಅಂಶವೂ ದಿಟವೇ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮರೆತು, ಕಡೆಗಾಣಿಸಿ, ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುವುದಾದರೆ ಅದು ಸಟೆ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದು ಅವಿದ್ಯೆ, ಅಧ್ಯಾಸ. ಆತ್ಮನಾನಾತ್ವವೆಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ, ಒದಗಿಬಂದ ನೋಟ. ಇದು ಸರಿಯಾದ ನೋಟ (ಎಂದರೆ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ) ಅಲ್ಲ.

ಅವಿದ್ಯೆಯ (ಅಧ್ಯಾಸದ) ಕೆಲಸವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಸರಿಯಾದ ನೋಟಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಾಡಹೊರಟಿರುವುದು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನೇ. ಅವಿದ್ಯೆ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವುದು ವಿದ್ಯೆಯೇ ತಾನೆ? ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯದ ಅವರತರಣಿಕೆಯಲ್ಲೂ ('**ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಸ್ತೂಯತೇ**'); ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯದ ಮೊದಲಲ್ಲೂ ('**ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಯೇ ತದ್ವಿಪರೀತಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತ್ಯರ್ಥಾ ಉಪನಿಷದಾರಭ್ಯತೇ**') ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಳು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದ್ವೈತವಾದುದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಳೆದಿರುವ ನಿಲುವನ್ನು 'ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಯೋಗ'ವೆಂದು ಕೂಡ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಕಾರಿಕಾ ಭಾಷ್ಯ). ಇದೇ ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗ; ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ.

ಇದರಲ್ಲಿ ವಾದವಿವಾದಗಳು, ಪಕ್ಷ-ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯ ಅವತರಣಿಕೆಯು ಇದನ್ನು 'ಅವಿವಾದ', 'ಅವಿರುದ್ಧ' ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆ. ಈ ಅಸ್ಪರ್ಶಸ್ವರೂಪದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಒಂದೇ, ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವಿರಲಾರದು ಎನ್ನುವುದು ವೈದಿಕನಿಲುವೆಂದು

ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿ, ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕೈ, ಕಾಲು, ತೋಳು, ತೊಡೆ, ತಲೆ, ಎದೆ, ಹೊಟ್ಟೆ ಮೊದಲಾದ ಭಾಗಗಳಿವೆಯಷ್ಟೆ ? ಆದರೆ ಇವುಗಳು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಲಾರವು; ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಇರಲಾರವು. ಅವು ಹೇಳಿ ಕೇಳಿ ಅಂಗಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಅಂಗಿಯ ಆಶ್ರಯ ವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೇ ಇರುವುವು. ಒಬ್ಬನ ಕೈಯು ಅವನದೇ ಕಾಲಿನೊಂದಿಗೆ, ತೊಡೆಯು ಎದೆಯೊಂದಿಗೆ, ತಲೆಯು ಹೊಟ್ಟೆಯೊಂದಿಗೆ ಜಗಳವಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ? ಅಂಗಿಯು ಇವೆಲ್ಲ ಅಂಗಗಳ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲವೆ ? ಅಂಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ಅವು ಹಲವಾದರೂ ಅಂಗಿ ಒಂದೇ ತಾನೆ ? ಆತ್ಮ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ (**'ಅಸ್ಮದೀಯಃ ಅಯಂ ವೈದಿಕಃ ಸರ್ವಾನನ್ಯತ್ವಾತ್ ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ದರ್ಶನಪಕ್ಷಃ ನ ವಿರುದ್ಧ್ಯತೇ, ಯಥಾ ಸ್ವಹಸ್ತ ಪಾದಾದಿಭಿಃ'**).

ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ನಿಲುವುಗಳಿಲ್ಲವೆ? ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆ? ಎಂದರೆ, ನೋಟ ಸರಿಯಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿರ ದಿದ್ದರೆ, ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ, ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು, ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅದು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ಅಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದೋ, ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನವೆಂದೋ ಕರೆಯಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದಾಗ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇದೇ ಸರಿ; ಉಳಿದದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ಛಲ ಮೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಳಿದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಕಾತರ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಷ-ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳು ಏರ್ಪಡುವುದು ಹೀಗೆಯೆ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದರ ಫಲ ಇದು.

ಆಚಾರ್ಯರು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಾದ, ಆದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ಮಾತು ಗಳಲ್ಲೇ ತಿಳಿಯಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು, **'ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವ್ಯವಸ್ಥಾಸುಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತರಚನಾನಿಯಮೇಷು ಕಪಿಲಕಣಾದಬುದ್ಧಾರ್ಹ ತಾದಿದೃಷ್ಟ್ಯನುಸಾರಿಣೋ ದ್ವೈತಿನೋ ನಿಶ್ಚಿತಾಃ ಏವಮೇವೈಷ ಪರಮಾರ್ಥಃ**

ನಾನ್ಯಥಾ ಇತಿ ತತ್ರ ತತ್ರ ಅನುರಕ್ತಾಃ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷಂ ಚ ಆತ್ಮನಃ ಪಶ್ಯಂತಃ ತಂ ದ್ವಿಷಂತಃ ಇತ್ಯೇವಂ ರಾಗದ್ವೇಷೋ ಪೇತಾಃ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದರ್ಶನನಿಮಿತ್ತಮೇವ ಪರಸ್ಪರಂ ಅನ್ಯೋಽನ್ಯಂ ವಿರುದ್ಧ್ಯಂತೇ.'

ಸಾಂಖ್ಯ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮೊದಲಾದವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಗಳಷ್ಟೇ; ಅವು ನೋಟಗಳು. ತಂತಮ್ಮ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ, ಒಲವಿನಿಂದ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಿಲವುಗಳು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧ ಬರುವುದು ಸಹಜವೇ. ಕೈಯು 'ತಾನೇ ಇರುವುದು, ತನ್ನದೇ ಹಿರಿಮೆ, ಉಳಿದ ಅಂಗಗಳು ಬರಿಯ ಸಟೆ' ಎಂದುಕೊಂಡರೆ, ಕಾಲಾಗಲಿ, ತಲೆಯಾಗಲಿ ಹೀಗೆಯೇ ಅಂದುಕೊಂಡರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಾದೀತೆ? ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹಲವಿವೆ, ನಮ್ಮ ಅಂಗಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ಒದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಮಗ್ರವಾದ ದರ್ಶನವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಔಪನಿಷದದರ್ಶನದ ಅಂಗಗಳು; ಔಪನಿಷದದರ್ಶನವೇ ಅಂಗಿ. ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಆದರಕ್ಕಾಗಲಿ ಇತರ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ದ್ವೇಷಕ್ಕಾಗಲಿ ಅವಕಾಶವಿರದು.

ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತು '**ಏವಂ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿದೋಷಾನಾಸ್ಪದತ್ವಾತ್ ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ಬುದ್ಧಿರೇವ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಂ ಇತ್ಯಭಿಪ್ರಾಯಃ**' ; ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇ ಇದು. ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ ತನ್ನ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೆಂದೋ, ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿಡಿಸಿದೆಯೆಂದೋ, ತನ್ನ ಆಚಾರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವುದೆಂದೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಾಗ, ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನಾದರ, ಅಸಡ್ಡೆ, ಕೀಳರಿಮೆ. ಹೀಗೆ ವಿರಸ ಇದ್ದದ್ದೇ; ಕದನ-ಕೋಲಾಹಲಗಳು. ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಅವಿವಾದ, ಅವಿರುದ್ಧ.

ಚತುಃಸೂತ್ರಿಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯ

ಬಾದರಾಯಣರ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ ಹೆಸರಾಗಿವೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ ಒಟ್ಟು ಐನೂರ ಐವತ್ತೈದು ಸೂತ್ರಗಳಿರುವ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಚತುಃಸೂತ್ರೀ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರರೇನು ಹೀಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿಲ್ಲವೆನ್ನಿ. ಆದರೆ ಅವರ ಭಾಷ್ಯಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಭಾಮತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಭಾಮತೀಚತುಃಸೂತ್ರಿಯೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತಾನತೆಯಿರುವುದರಿಂದ, ನಾಲ್ಕೂ ಸೂತ್ರಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದರಿಂದ, ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಇದೆ, ಔಚಿತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಶ್ರೀಶಂಕರರ ಒಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಾಕ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡುವಂತಿದೆ. **ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೋಪನ್ಯಾಸಮುಖೇನ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ ತದವಿರೋಧಿ ತರ್ಕೋಪಕರಣಾ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಪ್ರಯೋಜನಾ ಪ್ರಸ್ತೂಯತೇ.** ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯೇ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿ, ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರಿಯಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ, ಮೋಕ್ಷವೇ ಅದರ ಗುರಿಯೆಂದೂ ಈ ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಬಯಕೆ ಮೊದಲ ಸೂತ್ರದ ವಸ್ತು ; **ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ** ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. **ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ** ಎಂಬುದು ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರ. ಇವೆರಡೂ ಸೂತ್ರಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತವು. ಇದು 'ಉಪನ್ಯಾಸಮುಖ'.

ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರವು (**ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್**) ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡುವುದೊಂದೇ ದಾರಿ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದವು ಏನೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬಾರವು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು

ಕೂಲಂಕಷವಾದ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು 'ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾದ (ಎಂದರೆ ತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆಯೇ) ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು, ತರ್ಕವನ್ನು ಬಳಸಬಾರದು. ಶಾಸ್ತ್ರವೇ (ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಯೋನಿ' ಎಂದರೆ ಕಾರಣ, ಬೀಜಭೂತವಾದದ್ದು, ಎಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಾದರೆ ಶ್ರುತಿಯೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣ; ಬೇರೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾರೆವು. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಶ್ರುತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಉಪಕರಣವಾಗಬಲ್ಲ 'ಅವಿರೋಧಿತರ್ಕ'.

ನಾಲ್ಕನೆಯದೂ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗ ಈ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ; ಒಕ್ಕಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ; ಓದಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟರೆ ಆಗದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಧೋರಣೆಗಳು ಹಲವಾರಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ **ಸಮನ್ವಯ**ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ (ಸಂ), ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು (ಅನ್ವಯ) ಎಂದರ್ಥ.

'ತತ್ತು' ('ತತ್ ತು', ಆದಾದರೋ, ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದರೋ) **'ಸಮನ್ವಯಾತ್'** (ಸಮನ್ವಯದಿಂದಲೇ) ಎಂಬುದು ಈ ಸೂತ್ರ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವಿರದು. ನಿಃಶ್ರೇಯಸ (ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷ) ಎಂಬುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ತೋರಿಸುವ ಗುರಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೈದೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ನಿಃಶ್ರೇಯಸಪ್ರಯೋಜನಾ'). ಇಲ್ಲಿ ನಿಃಶ್ರೇಯಸವೆಂದರೆ ಆತ್ಮ (ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮ) ಒಂದೇ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ (**ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ**). ಇದೇ ಎಲ್ಲ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳದ್ದೂ ಆಶಯವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಹೇಳಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸಮನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಈ ಆಶಯವು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ.

ಹೀಗೆ ಚತುಃಸೂತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ವಿಚಾರಗಳು – ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ (ಮೊದಲ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ); ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ (ಉಳಿದೆರಡು ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ). ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪ್ರಮೇಯ, ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ (ಮೊದಲ ಸೂತ್ರ), ಅಂಥ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು (ಎರಡನೆಯ ಸೂತ್ರ); ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ). ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಂಕೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೇ? ಬೇಡವೇ? ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆ ಯದು. ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲೆರಡು ಸೂತ್ರಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸು ತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ಶಂಕೆ, ಶಾಸ್ತ್ರವು (ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇ? ಅಲ್ಲವೇ? ಎಂಬುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೇ (ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣ) ಎಂಬುದು ಸಮಾಧಾನ. ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರಟದ್ದು. ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ.

ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರ. ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಸಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಯಾವುದು , ಬಾಧಕವಾದ ಯುಕ್ತಿ ಯಾವುದು? ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ನೆರವಾಗುವ ವಿಶೇಷ ವ್ಯಾಪಾರ ವೆಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ಸಮನ್ವಯವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಏಳು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಡೀ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೇ ಸಮನ್ವಯಾಧ್ಯಾಯವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗದಿಂದ ಸಮನ್ವಯ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಬ್ರಹ್ಮಲಿಂಗದಿಂದ ಸವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ; ಮೂರನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅದೇ ಕ್ರಮದಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮಸಮನ್ವಯ; ನಾಲ್ಕನೆಯದರಲ್ಲೇನೋ ಸಮನ್ವಯದ ಸೊಲ್ಲಿಲ್ಲವೆನ್ನಿ.

ಸಮನ್ವಯವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾತುಗಳೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆಂದೇ ಹೊರಟಿವೆಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರ ಒಕ್ಕಣೆ (**ಸರ್ವೇಷು ಹಿ ವೇದಾಂತೇಷು ವಾಕ್ಯಾನಿ ತಾತ್ಪರ್ಯೇಣ ಏತಸ್ಯಾರ್ಥಸ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕತ್ವೇನ ಸಮನುಗತಾನಿ**). ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಿಂದ (**ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ತವ್ಯಾ**) ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ (**ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್**) ಹಾರಬಹುದು ಎಂದು ಮಂಡೂಕಪ್ಲುತಿಯ ಎಣಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಮಂಡೂಕಪ್ಲುತಿಯೆಂದರೆ ಕಪ್ಪೆಯಂತೆ ಜಿಗಿಯುವುದು. ನಡುವಣ ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ನಾಲ್ಕನೆಯದಕ್ಕೆ ಜಿಗಿದರೂ, ಚತುಃಸೂತ್ರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟೇನು ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲ.

ನಾಲ್ಕೂ ಸೂತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರತಿ ಪಾದ್ಯ-ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಸಂಬಂಧ. ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪದಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಕ. ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಂಟು ಇದು. ಎರಡನೆಯದಾದ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದು ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರ. ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಸೇರುತ್ತದೆ; ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಕವೂ ಹೌದು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಇರುವುದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯೋನಿ (ಅಥವಾ ಕಾರಣ) ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ (ಕಾರ್ಯ). ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಸಮನ್ವಯವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳ ನಡುವಣ ನಂಟು ಇದು. ಬ್ರಹ್ಮ, ಲಕ್ಷಣ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮನ್ವಯ ನಾಲ್ಕೂ 'ಪದಾರ್ಥ'ಗಳು. ಇವು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಷಯ-ವಿಷಯೀ ಸಂಬಂಧ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಇರುವ ನಂಟು.

ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಉದ್ದೇಶ.

ದರ್ಶನೋದಯ

ದರ್ಶನ (ದೃಶ್, ಕರಣೇ ಲ್ಯುಟ್) ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಕಣ್ಣನ್ನೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವುದು ಚಾಕ್ಷುಷ ದರ್ಶನ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತಿಗೆ ನೇರಾದ ಅನುಭವ (ಉಪಲಬ್ಧಿ) ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮದರ್ಶನ', 'ತತ್ತ್ವದರ್ಶನ ', 'ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನ ', 'ಧರ್ಮದರ್ಶನ ', 'ದಿಗ್ದರ್ಶನ', 'ಮೋಕ್ಷದರ್ಶನ' ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಯೋಗ ಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಇದ್ದುದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ('ದೃಶ್ಯತೇ ಯಥಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವ ಅನೇನ', 'ಉಪಲಬ್ಧಿಃ') ಎಂಬರ್ಥವಷ್ಟೆ. ಮುಂದೆ ಹರಿಭದ್ರ ಸೂರಿಯ 'ಷಡ್‌ದರ್ಶನಸಮುಚ್ಚಯ', ಮಾಧವನ 'ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ' ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ನಿಲುವು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವೇನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಶೇಷಾರ್ಥ ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇನೋ ಕಳೆದುಹೋದುದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ದರ್ಶನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ (೧, ೧೧೬, ೨೩, **'ಪಶುಂ ನ ನಷ್ಟಮಿವ ದರ್ಶನಾಯ'**). ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತತ್ತ್ವ ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದದ ಬಳಕೆಯಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಈ ಪದ ಈ ವಿಶೇಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಗೌತಮರ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಎನ್ನುವ ಪದಪ್ರಯೋಗ ನೋಡುವುದು, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು (**'ಯಥಾ ದರ್ಶನಂ'** ೩,೨,೧೧, ಇದ್ದುದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ನೋಡುವುದು; **'ದ್ರವ್ಯಾಂತರೋತ್ಪತ್ತಿ ದರ್ಶನಂ'**, ಬೇರೆ ವ್ಯೂಹಗಳಿಂದ ಬೇರೆ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ೨,೨,೧೬) ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಷ್ಟೆ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ (೨,೨,೫೮) ನೋಡುವುದ ರಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು (**'ಅಲಾತಚಕ್ರದರ್ಶನವತ್ತದುಪಲಬ್ಧಿಃ ಆಶುಸಂಚಾ ರಾತ್'**) ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಇದೆ.

ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ 'ದೃಷ್ಟಿ' (ಪಾಳಿಯಲ್ಲಿ 'ದಿಟಿ ') ಎಂಬ ಮಾತು ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ನಿಲುವು, ಮತ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ

ನಾನ್ನೂರು-ಐನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯಿದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾಣಾದರ 'ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ 'ದಲ್ಲಿ ಋಷಿಗಳ ಮಾತು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಲುವು ಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೇ ಒದಗಿಬಂದುವು (೯,೨,೧೩, **'ಆರ್ಷಂ ಸಿದ್ಧದರ್ಶನಂ ಚ ಧರ್ಮೇಭ್ಯಃ'**) ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ದರ್ಶನ ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿರುವುದು ಋಷಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲೆಂದು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ವಾಗಿಯೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೊಸ ಅರ್ಥ.

ಶ್ರೀಶಂಕರರ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹಳೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿರುವುದಿದೆ. **'ಶ್ರವಣೋತ್ತರ ಕಾಲೀನಯೋರ್ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಯೋರ್ವಿಧಿ ದರ್ಶನಾತ್'** (೧,೧,೪) ಎನ್ನುವಾಗ ಶ್ರವಣದನಂತರ ಮನನವನ್ನೂ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಕಾಣಿಸಿರುವುದನ್ನು ದರ್ಶನವೆಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ **'ಔಪನಿಷದಂ ದರ್ಶನಂ'** (೩,೪,೨) ಎನ್ನುವಾಗ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ನಿಲುವು, ನೆಲೆಯನ್ನು ದರ್ಶನ ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ **'ಸಮ್ಯಗ್ ದರ್ಶನಾಭ್ಯುಪಾಯ'** (೨,೧,೩) ಎನ್ನುವಾಗಲೂ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ.

ಮೇದಿನೀ ಕೋಶವು ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ, ದೂರವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಅಗೋಚರವಾದುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಲ್ಲವೆ ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕಾಗಲಿ ಎಟುಕದ ವಿಚಾರವನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರ . ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೂ ನೇರವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯ. ಈಗ ನಾವು ದರ್ಶನವೆಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನರು ಮೀಮಾಂಸೆ, ಆನ್ವೀಕ್ಷಿಕೀ, ನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆನ್ವೀಕ್ಷಿಕಿಯೇನೋ ಇದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು

ಯೋಗವನ್ನಾಗಲಿ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ದರ್ಶನವೆಂದು ಕರೆದಿಲ್ಲ; 'ಸ್ಮೃತಿ' ಗಳಷ್ಟೆ. ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕವೆಂದು ನಾವು ಈಗ ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಹಿಂದಿನವರು ಹೇತು ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ತರ್ಕ ಮೂರನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರೂ ಈ ಮೂರರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೇನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲ್ಲ. ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಆದ ಅನುಭವವನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ 'ದರ್ಶನ' ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಋಷಿ ಕಂಡದ್ದು ಮಂತ್ರ; ಮಂತ್ರವನ್ನು ಆವನ ಕಾಣ್ಕೆಯೆಂದೇ ಬಗೆದಾಗ ಅವನು ಮಂತ್ರದ್ರಷ್ಟ್ರು. ಋಷಿಗೆ ಒದಗಿದ ಕಾಣ್ಕೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ತಿಳಿದು ಅವರ ಕಾಣ್ಕೆಗಳ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುವ ಹವಣಿಕೆಯೂ ದರ್ಶನವೇ ಆಯಿತು. ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದ ದುಃಖ; ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದುಃಖದ ಹಾನಿಯಾಗುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಸಂಶಯ, ವಿಪರ್ಯಾಸ, ಅಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಇರುವುದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆಯೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ವಿದ್ಯೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರರು '**ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಾಭ್ಯುಪಾಯ**' (ವೇ. ಸೂ. ೨, ೧, ೩) ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೆ.

ದರ್ಶನವೆಂದಾಗ ಅದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮಾತಲ್ಲ, ನಿಲುವಿನ ಮಾತಲ್ಲ; ನೇರವಾದ ಅನುಭವದ ಮಾತು (ಉಪಲಬ್ಧಿ). ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮರ್ಯಾದೆ ಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೆ ದರ್ಶನವೆಂದಾಯಿತು. ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷಣಭಂಗಸಿದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಬರೆದ ಬೌದ್ಧಪಂಡಿತ ರತ್ನಕೀರ್ತಿಯು ಇರುವುದರ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ದರ್ಶನವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ (**'ಯದಿ ನಾಮದರ್ಶನೇ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರಂ ಸತ್ತ್ವಲಕ್ಷಣಂ ಉಕ್ತಮಸ್ತಿ'**). ಶ್ರೀಶಂಕರರು ಹೇಳಿದಂತೆ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಬಗೆಯೂ ದರ್ಶನವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ದರ್ಶನಗಳು ಹಲವಾರು ಇದ್ದಾಗ, ತತ್ತ್ವವೇ ಹಲವಾರು ಎಂಬರ್ಥವಿರದು; ಇರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗಳು ಹಲವಾರು.

ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಸುಮಾರಿಗೆ ಹರಿಭದ್ರಸೂರಿಯು 'ಷಡ್‌ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ದರ್ಶನವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ''ಫಿಲಾಸಫಿ'' ಎಂಬ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತು. ಫಿಲಾಸಫಿಯೆಂಬ ಮಾತಿನ ಮೂಲ ಗ್ರೀಕ್ ರೂಪಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನದ ಒಲುಮೆ' ಎಂದರ್ಥ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕುತೂಹಲ ಎಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದು, ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಯಕೆಯು ಗಂಭೀರವಾದರೆ, ಫಿಲಾಸಫಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನದ, ಅಥವಾ ಅನ್ವಯದ, ಗಹನವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಅಭ್ಯುದಯ-ನಿಃಶ್ರೇಯಸಗಳಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ವಿಷಯಗಳತ್ತ ಹರಿದಾಗ ಅಗತ್ಯವಿರದೆ ಜ್ಞಾನಪಿಪಾಸೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ (ಸೋಫಿಯ) ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ಪ್ರೀತಿ (ಫಿಲೊಸ್) ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಹೊರಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಕಟೂಕ್ತಿ ಯೊಂದಿದೆ-'**ನ ಜಾತು ಸ್ಯಾತ್ ಕುತೂಹಲೀ**' ಬರಿಯ ಕುತೂಹಲ ಇಲ್ಲಿ ಇರಬಾರದು. ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ನಿಃಶ್ರೇಯಸ (ಮೋಕ್ಷ, ಕೈವಲ್ಯ, ನಿರ್ವಾಣ, ಅಪವರ್ಗ, ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸುಖ) ಒದಗುವಂತಿರಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ 'ದರ್ಶನ 'ದಲ್ಲಿ, ಫಿಲಾಸಫಿ, ರಿಲಿಜನ್, ಓಂಟಾಲಜಿ, ಎಪಿಸ್ಟೊಮಾಲಜಿ, ಎಥಿಕ್ಸ್ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ದರ್ಶನವು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ, ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ತತ್ತ್ವದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಷ್ಟೆ ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನವಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ವಾದುದು ಹಿತ; ಹಿತಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವುದು ಪುರುಷಾರ್ಥ. ಇವೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗಲೆ 'ದರ್ಶನ' ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು. ಹರಿಭದ್ರಸೂರಿಗೂ ಮೊದಲು ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಲೋಕಾಯತ ಗಳೆಂಬ ಮೂರು ದಾರಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೂರೂ ದರ್ಶನವೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುವೆ. ಹರಿಭದ್ರಸೂರಿಯು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ, ನ್ಯಾಯ, ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಜೈಮಿನೀಯ (ಎಂದರೆ ಮೀಮಾಂಸೆ) ಮತ್ತು ಅರ್ಹತ (ಜೈನ) ಎಂಬ ಆರು ದರ್ಶನವನ್ನು ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಅಂದಿನಿಂದ ಷಡ್‌ದರ್ಶನಗಳು ಎಂಬುದು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿತಾದರೂ, ಆರು ದರ್ಶನಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಮ್ಮತವಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಯಂತ ಭಟ್ಟನು (ಹತ್ತನೆ ಶತಮಾನ) ಮೀಮಾಂಸ, ನ್ಯಾಯ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಚಾರ್ವಾಕ ಇವು ಆರೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಶೇಖರ, ಮಲ್ಲಿನಾಥ ಇವರ ಎಣಿಕೆಯೇ ಬೇರೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ 'ವಿಶ್ವಸಾರತಂತ್ರ 'ದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಮೀಮಾಂಸ, ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಇವು ಆರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದೇ ಈಗ ಎಲ್ಲರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು.

ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ (೧೩೩೧) ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯನು ಬರೆದ 'ಸರ್ವದರ್ಶನಸಂಗ್ರಹ'ದಲ್ಲಿ ಹರಿಭದ್ರಸೂರಿ ಹೇಳಿದ ಆರು ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲದೆ ಚಾರ್ವಾಕ, ಪಾಣಿನಿ, ಪಾತಂಜಲ, ಲಕುಲೀಶ, ಪಾಶುಪತ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ, ರಸೇಶ್ವರ, ರಾಮಾನುಜ, ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ, ಅದ್ವೈತ ಎಂಬ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವೆಂಬ ಒಂದು ದರ್ಶನವನ್ನು ಕಾಣಿಸದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಶ್ರೀಶಂಕರರು ಹೇಳಿದ 'ಔಪನಿಷದದರ್ಶನ' ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಗಳು ದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನವೆಂಬುದಾಗಿ ಕರೆದು ತಮ್ಮ 'ಪ್ರಸ್ಥಾನಭೇದ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ ('ಸ್ಮೃತಿಗಳು'), ಕರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾ, ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾ, ಸಾಂಖ್ಯ-ಯೋಗ, ಪಾಶುಪತ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಎಂಬ ಎಂಟು ಬಗೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯನ ಮತ್ತು ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಗಳ ಒಕ್ಕಣೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಮತಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭಾಗ; ಮತವಾದರೋ ಧರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ, ಆಚಾರಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದೆ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ, ಸೌರ, ವೈನಾಯಕ, ಸ್ಕಾಂದ ಎಂಬ ಆರನ್ನೂ **'ದರ್ಶನಾನಿ ಷಟ್'** ಎಂದೇ ಕರೆಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ **'ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಸ್ಯ ದರ್ಶನಾನಿ ಷಟ್'** ಎಂದು ಅದೇ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ. 'ಸರ್ವದರ್ಶನ ಕೌಮುದೀ', 'ಸರ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಸಾರಸಂಗ್ರಹ' ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುವಾಗಲೂ ಇದೇ ಗೊಂದಲ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದರ್ಶನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಜೈಮಿನಿಯ ಮೀಮಾಂಸಸೂತ್ರ, ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ, ಕಾಣಾದನ ವೈಶೇಷಿಕಸೂತ್ರ, ಗೌತಮನ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ, ಕಪಿಲನ ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರ, ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸೂತ್ರ ಹೀಗೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದಂತೆ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸೂತ್ರದ ಸೌಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರದಿಂದಲೆ ದರ್ಶನದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಯಿತು ಎಂಬುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳೇನೋ ತುಂಬ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುವೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಕಪಿಲನ ಸಾಂಖ್ಯಸೂತ್ರ ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನದು, ಈಶ್ವರ ಕೃಷ್ಣನ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೂ ಅನಂತರದ್ದು. ಉಳಿದ ಸೂತ್ರಗಳು ದರ್ಶನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದ ಮೇಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುವೆನ್ನಬಹುದು.

ಬೇರೆಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳು ತತ್ತ್ವದರ್ಶನಾಭ್ಯುಪಾಯಗಳಾಗಿ ಮೈದಳೆದಿರುವುದಂತೂ ದಿಟ. 'ವಾಕ್ಯಪದೀಯ'ವನ್ನು ಬರೆದ ಭರ್ತೃಹರಿಯು **'ಪ್ರಜ್ಞಾವಿವೇಕಂ ಲಭತೇ ವಿಭಿನ್ನಾಗಮ ದರ್ಶನೈಃ'** (೨, ೪೮೩) ಎನ್ನುವಾಗ ಒಂದೇ ಒಂದು ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡವನು (ಏಕದೇಶಜ್ಞಾನಿ) ಗೃಹಿತ ಗ್ರಾಹಿತ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ ತತ್ತ್ವದರ್ಶವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರ, ವಿಚಾರಶೀಲನಾದವನು ಹಲವಾರು ದರ್ಶನಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ತನಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿ ತೋರಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು; ಆಗ ಅವನು **'ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಾರಂ ವಿಜಾನಾತಿ'**. ಇದೇ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ತಮ್ಮ 'ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ'ದಲ್ಲಿ, ಯಾರಾಗಲಿ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ದೋಷವನ್ನೇ ಹುಡುಕಬಾರದು; ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ದೋಷಗಳೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ನ ಚಾತ್ರಾತೀವ ಕರ್ತವ್ಯಂ ದೋಷದೃಷ್ಟಿಪರಂ ಮನಃ ।
ದೋಷೋ ಹ್ಯವಿದ್ಯಮಾನೋಽಪಿ ತಚ್ಚಿತ್ತಾನಾಂ ಪ್ರಕಾಶತೇ ॥

ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಇರಬೇಕಾದದ್ದೇ. ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನವಾಗಲಿ ಅಹಂಕಾರ-ಮಮಕಾರಗಳ ತ್ಯಾಗ, ಸುಖ ದುಃಖಾಭ್ಯುಪಗಮ, ಅನುಭವಪ್ರಮಾಣೀಕರಣ, ಸ್ವಭಾವಸಮಾಶ್ರಯಣ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸಾರದ ಸ್ವಭಾವ, ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ, ಇಲ್ಲಿನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮ, ಆತ್ಯಂತಿಕ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗ ಮೊದಲಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರರೂಪವಾಗಿ ಸಲಹೆ ಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಅಬಾಧಿತವಾದ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವೆನಿಸಿದ ತರ್ಕವನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವುದೇ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗಲಾರವು (**ದುರ್ನಿರೂಪತಾ**), ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ಅನಾದಿ (**ಅನಾದಿತ್ವಾಭ್ಯುಪಗಮ**), ಸಂಸ್ಕಾರವಶದಿಂದ ಗುಣದೋಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ, ಶಿಷ್ಯೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಸಂಬಂಧದ ಅವಿಚ್ಛಿತ್ತಿಯಿಂದ (ಎಂದರೆ ಪರಂಪರೆ ಯಿಂದ) ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯದ ಅರಿವು, ಇವೇ ಮುಂತಾದುವೂ ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನವಾಗಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥವೇ.

ಇವೆಲ್ಲ ದರ್ಶನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ವಿವರಗಳಾದರೂ, ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನ ಸೂಚಿಸುವು ದಿಲ್ಲ. ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ತೊಡಗುವವರು ಮಹಾಭಾರತದ ಈ ಕಿವಿ ಮಾತನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಶಮಾರ್ಥಂ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ವಿಹಿತಾನಿ ಮನೀಷಿಭಿಃ ।
ಸ ಏವ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಃ ಯಸ್ಯ ಶಾಂತಂ ಮನಃ ಸದಾ ॥

The Prof S. K. Ramachandra Rao Memorial Trust ®.

OUR PUBLICATIONS.

English Books

1. The Three Acharyas	Rs. 40
2. The Teachings of the Buddha	Rs. 85
3. Temples: Icons and Rituals	Rs. 100
4. Jainism in South India	Rs. 85
5. Adhyatma Rasa Ranjani	Rs. 20
6. The Hill Shrine of Tirupati	Rs. 200
7. The Saint of Sringeri	Rs. 200
8. Writings on Samkara's Advaita	Rs. 300
9. The Development of Psychological Thought in India	Rs. 400
10. Social Institutions Among the Hindus and other writings	Rs. 200
11. The Essence of the Bhagavad Gita	Rs. 350
12. The Message of the Bhagavad Gita	Rs. 350
13. Writings on Buddhism	Rs. 200
14. The Origins of Indian Thought and other Writings	Rs. 350
15. The Indian Temple: Its Meaning	Rs. 350
16. Enlightenment of Ashtavakra	Rs. 200

ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕಗಳು

೧. ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು	ರೂ. ೪೦
೨. ದಂಡಿಯ ಅವಂತಿಸುಂದರೀ	ರೂ. ೭೦
೩. ಬೋಧಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ-ಬುದ್ಧನ ಬಾಳು, ಬೆಳಕು	ರೂ. ೧೦೦
೪. ಶ್ರೀ ಪುರಂದರ ದಾಸರು	ರೂ. ೭೦
೫. ವೇದದಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಳು	ರೂ. ೬೦
೬. ಭಾರತದ ದೇವಾಲಯ-ನೆಲೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆ	ರೂ. ೭೫
೭. ಶ್ರೀ ಶಾರದಾ ಪೀಠದ ಮಾಣಿಕ್ಯ	ರೂ. ೧೨೦
೮. ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞ ಪ್ರಶಸ್ತಿ- ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬಾಳು, ಬೆಳಕು	ರೂ. ೮೦
೯. ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜ ದರ್ಶನ	ರೂ. ೪೦
೧೦. ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪ-ನೆಲೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆ	ರೂ. ೪೦೦
೧೧. ಶಾಂತಳೆ-ನೃತ್ಯ ರೂಪಕ	ರೂ. ೪೦
೧೨. ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು	ರೂ. ೨೫೦