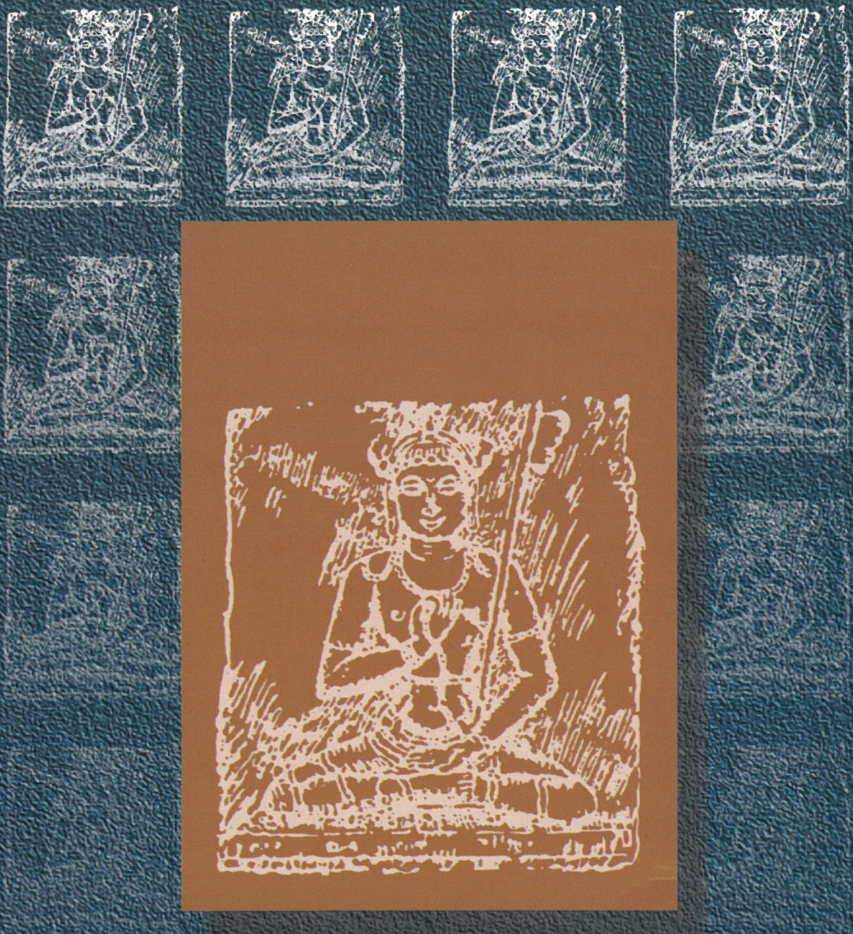
ಶ್ರೀ ಶಂಕರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸ-ಭಾಷ್ಯ



ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್
ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್

ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ
ಲಕ್ಷ್ಮೀಕಾಂತ ಹೆಗಡೆ

ಶ್ರೀ ಶಂಕರರು
ಮತ್ತು
ಅಧ್ಯಾಸ-ಭಾಷ್ಯ

ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್
ಎಸ್.ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್

ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ
ಲಕ್ಷ್ಮೀಕಾಂತ ಹೆಗಡೆ

ಸಂಪಾದಕ
ರ. ವಿ. ಜಹಾಗೀರದಾರ

ಶ್ರೀ ಅರೋಬಿಂದೊ ಕಪಾಲಿಶಾಸ್ತ್ರಿ ವೇದಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಥೆ

ಪ್ರಕಾಶಕರು :
ಶ್ರೀ ಅರೋಬಿಂದೊ ಕಪಾಲಿಶಾಸ್ತ್ರಿ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ವೇದಿಕ್ ಕಲ್ಚರ್
ನಂ. 63, 13ನೇ ಮೇನ್, 4ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, ಜಯನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 011

ದೂರವಾಣಿ : 080-22456315 / 90088 33886 (ಮೊಬೈಲ್)
ಈ ಮೇಲ್ : info@vedah.com
Web : www.vedah.com

© 2014, SAKSHI

ಪುಟಗಳು : 131+8

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ
ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ಇವರ ನೆರವಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತ

ಮೊದಲ ಆವೃತ್ತಿ : ಜನವರಿ 2014

ಬೆಲೆ : ₹ 125/-

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : ಕಿರಣ್ ವಟಿ

ಮುದ್ರಕರು : ಶ್ರೀರಂಗ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಪ್ರೈವೇಟ್ ಲಿಮಿಟೆಡ್
ಬೆಂಗಳೂರು - 560 070.

ISBN 10 : 81-7994-115-9
ISBN13 : 978-81-7994-115-7
EAN : 9788179941157

ಆಕಾರ ಹಾಗೂ ಬಳಸಿದ ಕಾಗದ : 1/8 ಡೆಮ್ಮಿ ; 70 GSM ಮ್ಯಾಪ್‌ಲಿಥೊ
ಹೊದಿಕೆ : 210 GSM ಬೋರ್ಡ್,

Sri Shankararu Mattu Adhyasa-Bhashya [Kannada], 'Shankara and Adhyasa-Bhashya' in English by: Prof. S.K. Ramachandra Rao. Translator : Sri Lakshmikanth Hegde, Published by : **SAKSHI**, No. 63, 13th Main, 4th Block, Jayanagar, Bangalore-560 011. First Edition: 2014; Price: ₹ 125/-

Printed at : Sreeranga Printers Pvt. Ltd., Bangalore - 560 070.

ಒಳಪುಟಗಳಲ್ಲಿ

ಪ್ರಕಾಶಕರ ಮಾತು

ಮುನ್ನುಡಿ

ಭಾಗ - 1 ಶ್ರೀ ಶಂಕರರು

1. ಸಮಸ್ಯೆ / 2
2. ಶಂಕರರು ಯಾರು? / 8
3. ಶಂಕರರು ಬರೆದುದು ಏನು? / 24
4. ಶಂಕರರ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶ / 35
5. ಶಂಕರರು ಯಾರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು? / 44
6. ಶಂಕರರು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದರು? / 54
7. ಶಂಕರರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತೆ? / 63
8. ಶಂಕರರ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಏನು? / 73

ಭಾಗ - 2 ಅಧ್ಯಾಸ-ಭಾಷ್ಯ ಪರಿಶೀಲನೆ

ಅಧ್ಯಾಸ - ಭಾಷ್ಯ / 83

1. ಅಧ್ಯಾಸ-ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯಮ್ / 84
2. ಲಕ್ಷಣ-ಭಾಷ್ಯಮ್ / 93
3. ಸಂಭಾವನಾ - ಭಾಷ್ಯಮ್ / 100
4. ಪ್ರಮಾಣ - ಭಾಷ್ಯಮ್ / 108
5. ಉಪಸಂಹಾರ - ಭಾಷ್ಯಮ್ / 120

ಹಿನ್ನುಡಿ / 130

ಪ್ರಕಾಶಕರ ಮಾತು

ಪ್ರೊ॥ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮ ಕೃಷ್ಣ ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್ ಅವರು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ವರ್ಯುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಅವರೊಬ್ಬ ಜ್ಞಾನ-ತಪಸ್ವಿ ಎಂದರೆ ಖಂಡಿತ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಆಗದು. ಅವರು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದ 'ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತ', 'ಓಂ ಪರಮ ಪದ', 'ಅಂತರ್‌ಯಜ್ಞ' ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಹೆಮ್ಮೆ ನಮಗಿದೆ.

ಪ್ರೊ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್ ಅವರು 'ಸಾಕ್ಷಿ' ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಕ್ತ ಕಂಠದಿಂದ ಪ್ರಶಂಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂತೆಯೇ ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಸಾಕ್ಷಿ' ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಗೌರವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

'ಶ್ರೀ ಶಂಕರರು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾಸ-ಭಾಷ್ಯ' ಕೃತಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀಕಾಂತ ಹೆಗಡೆಯವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುವಾಗ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ವಿಷಯ ಎರಡರ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೆಗಡೆಯವರ ಅನುವಾದ ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಹ.

ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ 'ಪ್ರೊ॥ ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್'ನ ಪದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಧನ್ಯವಾದಗಳು.

14-01-2014 — ಪ್ರಕಾಶಕ

ಮಕರ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ

ಮುನ್ನುಡಿ

ಭಾರತದ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಪೈಕಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಈಡಾದವರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಶಂಕರರೂ ಒಬ್ಬರು. ಆನಂತರದ ಕಾಲದ, ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೃತಿಕಾರರು ಅವರನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಈ ಲೇಖಕರನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿ, ಅವರ ಟೀಕಾಕಾರರು ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರಿಂದ ಖಂಡನೆಗೀಡಾದ ಶಂಕರರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ, ಪದ್ಮಪಾದರ 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ' (ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ವೃತ್ತಿ), ವಿಮುಕ್ತಾತ್ಮರ 'ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ' ಮತ್ತು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ವಾಚಸ್ಪತಿಯ 'ಭಾಮತಿ'ಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು (ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವರು) ಶಂಕರರ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ವಿವಾದದ ಬಹು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪದವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪಾಂಥಿಕ ಭೇದಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು.

ಶಂಕರರು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೀಡಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದ್ದುದರ ಹೊರತಾಗಿಯೂ, ಅವರ ಮೂಲ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಏನಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ನಾನು ಹದಿಹರೆಯದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಆರಂಭಗೊಂಡು, ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಮುಂದುವರಿಯಿತು; ಶಂಕರರ ನಂತರದ ಕಾಲದ ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರ, (**'ಭಾಮತಿ'**ಯ ಕರ್ತೃ), ಪದ್ಮಪಾದ ('ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯ, ಅಂದರೆ 'ವಿವರಣ' ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಕರ ಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃ), ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರ (**'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ'**ಯ ಮತ್ತು ವಾರ್ತಿಕಗಳ ಕರ್ತೃ) ಇವರ ನಡುವೆ ಬಹುತೇಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಬಗ್ಗದಂಥ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುವುದು ಆ ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಯಿತು. 'ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಕ್ತಾವಲಿ', 'ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ', 'ಚಿತ್ಸುಖಿ', ಮತ್ತು 'ಪಂಚದಶಿ'ಗಳಲ್ಲಿ, ಸ್ವಯಂ ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳಾದ ಅವರ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿವೆ. ವಿಶ್ವದ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಅರ್ಹತೆ ಹೊಂದಿದ, ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಒಂದು ಚಿಂತನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಶಂಕರರು ತೆರೆದಿಟ್ಟರು ಎಂಬುದು ಉತ್ತೇಜನಕಾರಿಯಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಆ ಮಹಾ ಆಚಾರ್ಯರ ಮೇಲೆ ನಂತರದ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಗಲು ಹಾಕುವುದು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದುದೆಂದು ನನಗೆ ತೋರಿತು. 'ಪಂಚ ಪಾದಿಕಾ' ಒಂದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಕೃತಿ; ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಇಂದು ಕಾಡುವ ಅನೇಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅತಿಭೌತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಲ್ಲುದು. ಅಂತೆಯೇ 'ಚಿತ್ಸುಖಿ' (ತತ್ತ್ವ ಪ್ರದೀಪ) ಪ್ರಜ್ಞೆಯ (consciousness) ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಹೊಸ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಲ್ಲುದು. 'ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಿ'ಯು ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಮೈಲಿಗಲ್ಲು. ಉಚ್ಚತರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಹೊಂದಿದ ಮೌಲಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ, ಆಶ್ಚರ್ಯಜನಕವೆನಿಸುವ, ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಬಂಧ 'ಪಂಚದಶಿ'. 'ಅದ್ವೈತ'ದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ

ಇನ್ನಿತರ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವೇನೋ ಸರಿ, ಆದರೆ ಅವು ಶಂಕರರ ಸ್ವಂತದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರರ ಮೂಲ ಕೊಡುಗೆಯ ಮೇಲೆ ಅವು ಮಂಜಿನ ತೆರೆಯೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂದಿನ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ವಿವರಗಳೆನಿಸಿದ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, (ಮೂಲ ಅವಿದ್ಯೆ, ವಿವರ್ತ, ಮಹಾವಾಕ್ಯ, ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳು, ಅವಿದ್ಯಾಲೇಶ ಮುಂತಾದವು) ಶಂಕರರ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಶಂಕರರ ಕೆಲವು ಮೂಲ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ? ಅಥವಾ, ಮೂಲ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಲು (ತಿರಿಚಲು) ಮತ್ತು ಮಸಕುಗೊಳಿಸಲು ಇವು ಕಾರಣವಾಗಿ ಸಂದವೇ ? ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ. 'ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಶಂಕರರು 'ಜಗತ್ತ'ನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ? ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪುರಾವೆಯೂ ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೂ ಶಾಲಾಬಾಲಕನಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ ಕೆರಳಿತ್ತು. ಆಗ, (ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ) ಉತ್ತರಾದಿ ಮಠದ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಗಳಾದ ಸತ್ಯಧ್ಯಾನ ತೀರ್ಥರು, 'ಶಂಕರರ ಮತ್ತು ಮಧ್ವ ಅಥವಾ ರಾಮಾನುಜರ ನಡು ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದ) ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ತಾವು, ಶಂಕರರ ವೇದಾಂತ-ಸೂತ್ರ-ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ನನ್ನ ಅಜ್ಜನಿಗೆ ಹೇಳಿದುದನ್ನು ನಾನು ಕೇಳಿದ್ದೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸಿದರೋ ಇಲ್ಲವೋ, ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ; ಶಂಕರರು ಶೋಚನೀಯವಾಗಿ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು.

(ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯದ) ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತಿಯವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾನು ಓದಿದಾಗ, ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ದಿಕ್ಕು ದೊರೆಯಿತು; ಅವರು ಕೂಡ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತಳೆದವರಾಗಿದ್ದರು. ಇಂದು ಆಗುತ್ತಿರುವ ಶಾಂಕರ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಸ್ತುತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವುದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಘನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರು, ಹಾಗೂ ಶಂಕರರನ್ನು ಸಮರ್ಪಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲು ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು. ಶಂಕರರ ಮೂಲ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಅಂತರರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನಾನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಗ್ರಂಥಗಳು ನೀಡಿದ ನೆರವಿಗೋಸ್ಕರ ನಾನು ಅವರಿಗೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತ ನಾನು ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ, ನನಗೆ ಶಂಕರರು ಒಂದು ಹೊಸ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಪ್ರವೇಶಿಕಾ ರೂಪದ ವಿಮರ್ಶೆಯಾದ 'ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ'ವು ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಕೊಡುಗೆ ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಯಿತು, ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ, ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು, ಅವರ ನಂತರದ

ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅದನ್ನು ತೀರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಹಗುರಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅವರ ಟೀಕಾಕಾರರು (ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರು) ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಂತೆಯೇ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕೆಲ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ, ಮದ್ರಾಸಿನ, ಶ್ರೀ ಅಭಿನವ ವಿದ್ಯಾತೀರ್ಥ ಸ್ವಾಮಿಗಳ 'ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ರಿಸರ್ಚ ಅಕ್ಯಾಡೆಮಿ'ಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಶೋಧನಾ ಯೋಜನೆಯಾಗಿ 'ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ' (Consciousness) ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ಮುದ್ರಿತ ಮತ್ತು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು, ಅದ್ವೈತದ ಮೇಲಣ ಪ್ರಮುಖ ಮತ್ತು ಗೌಣ – ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅವಲೋಕಿಸುವ ಅವಕಾಶ ನನಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದಿತು. ಶಂಕರರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ (ಸಿದ್ಧಾಂತದ) ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪರಿಚಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಪೀಠಿಕೆಯಾದ 'ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ'ವೇ ಎಂದು ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೃಢಗೊಂಡಿತು.

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಶಂಕರರ ವೈಚಾರಿಕ ಧೋರಣೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗಲೆಂದು, ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ನಾನು ಶಂಕರರ ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದ ಒಂದು ಮುಕ್ತ ಅನುವಾದವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಮುಂದುವರಿದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಿರುಳು ಏನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ತಾವೇ, ತಳೆಯಲು ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇದು ಪುಸ್ತಕದ ಉತ್ತರ ಭಾಗವಾದರೆ, ಪೂರ್ವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಂದಿಗೆ ನಾನು ಹೊಂದಿದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ (involvement) ನನಗೆ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವುವ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಅನೇಕ ಜನರಿಗೆ, ನಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳು ರುಚಿಸಲಾರವೆಂಬ ಅರಿವು ನನಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ, ನನಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಾಪನ ಮಾಡಿದ ನನ್ನ ಗುರುಗಳೇ ಇದನ್ನು ಬಹುಶಃ ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ನನಗೆ ಅನಿಸಿತ್ತು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಇಂದು ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣ, ಅದು ನನಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಖಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅಪರಾಧೀಭಾವವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಹಿಂಜರಿತದ ಅನಿಸಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಾನು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ನಾನು ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಈಗ, ನನ್ನಂತೆಯೆ, ಶ್ರೀ ಶಂಕರರಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾದ ನನ್ನ ಮಿತ್ರರು ನನ್ನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದುದರಿಂದ ನಾನಿದರ ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಸಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದೆ.

ಯಾರ ಪದತಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ನಾನು ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದೆನೋ, ಆ ಗುರು ಮುಖ್ಯರಾದ ಮಹಾವಿದ್ವಾನ್ ಪಾಲಕ್ಕಾಡು ನಾರಾಯಣ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಆ ಮಹಾ ಆಚಾರ್ಯರ (ಶಂಕರರ) ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸಿದವರು ಅವರೇ.

– ಎಸ್.ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪಗಳು

ಈ. ಉ.	: ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ (ಶಂಕರ)
ಐ.ಉ.ಭಾ	: ಐತರೇಯ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ)
ಕ.ಪ.	: ಕಲ್ಪತರು ಪರಿಮಳ
ಕ.ಉ.	: ಕಠೋಪನಿಷತ್
ಕ.ಉ.ಭಾ	: ಕಠೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ)
ತೈ.ಉ.ಭಾ	: ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ)
ಛಾ.ಉ.ಭಾ	: ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ)
ನೈ.ಸಿ.	: ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ (ಸುರೇಶ್ವರ)
ಪ.ಪಾ	: ಪಂಚಪಾದಿಕಾ (ಪದ್ಮಪಾದ)
ಬೃ.ಉ.ಭಾ	: ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ)
ಬೃ.ಉ.ಭಾ.ವಾ	: ಬೃ.ಉ. ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ
ಭ.ಗೀ.ಭಾ	: ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ)
ಭಾ	: ಭಾಮತಿ (ವಾಚಸ್ಪತಿ)
ಭಾ.ವಿ.	: ಭಾಮತೀ ವಿವರಣ
ಮಾಂ.ಉ	: ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್
ಮಾ.ಉ.ಭಾ	: ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಕಾರಿಕಾ (ಗೌಡಪಾದ)
ಮು.ಉ.	: ಮುಂಡಕ ಉಪನಿಷತ್
ಮೈ.ಉ.	: ಮೈತ್ರೀ ಉಪನಿಷತ್
ವೇ.ಸೂ.ಭಾ	: ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ)
ರ.ಪ್ರ	: ರತ್ನಪ್ರಭಾ

ಭಾಗ - I

ಶ್ರೀ ಶಂಕರರು

ಭಾಗ - I

ಶ್ರೀ ಶಂಕರರು

I

ಸಮಸ್ಯೆ

ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೆಂದೇ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಶಂಕರರು, ದೇಶವು ಜನ್ಮಕೊಟ್ಟ ಮಹಾ ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿರಲಾರದು. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡುದಾದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಧೀಮಂತರ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಅವರದು ಒಂದು ಗಣ್ಯ ಸ್ಥಾನವಾದೀತು. ಈ ದೇಶನಿವಾಸಿಗಳಾದ ನಾವು ಅವರಿಗೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಋಣಿಗಳಾಗಿದ್ದೇವೆ ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ದೃಢೀಕರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಇಂದು ಯಾವುದನ್ನು 'ಹಿಂದೂಧರ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದೋ ಅದು ರೂಪಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣೀಭೂತರಾದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು, ಒಂದು ಸುಸ್ಥಿರ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸಿದರು.

ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಭಾರತಕ್ಕೆ ರಕ್ತಗತವಾಗಿ ಬಂದುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಈ ಕುರಿತು ನಿದರ್ಶನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಸೆಯುವಿಕೆ, ಜನಾಂಗಗಳ ಬೆರೆಯುವಿಕೆ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಧಾನಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಗ್ರೀಕರಣಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ಉದಯಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗಗಳು, ಭಾಷೆಗಳು, ಪಂಥ, ರೀತಿ-ರಿವಾಜುಗಳು , ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯವನ್ನುಳ್ಳ ನಮ್ಮ ದೇಶ ಒಂದು ಅಖಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ, ಬಿಟ್ಟೂ ಬಿಡದೆ, ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸುವ, ಮಾನವನ ಉನ್ನತ ಸ್ವಭಾವನ್ನು ದೂಷಿತಗೊಳಿಸುವ ಅವು ಇದ್ದೇ ಇದ್ದುವು. ಆದರೆ, ಹಾಗೆ ಆದಾಗಲೆಲ್ಲ, ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಮರ್ಪಕ ನೇರ್ಪು ತಂದು, ಮುನ್ನಡೆಯುವ ಋಜುಪಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಘನ ಜೀವನೋದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ ಉದ್ಧಾರಕ ಮೇರು-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಂಥವರನ್ನು ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಜನರು ಭಗವತ್ಸಂಕಲ್ಪದ ಮೈವೆತ್ತ ರೂಪವೆಂದೂ, ದೈವೀ ಅನುಗ್ರಹದ ಅವತರಣವೆಂದೂ, 'ಅವತಾರ'ವೆಂದೂ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ಶಂಕರರನ್ನು ಒಬ್ಬ ಆಪತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಉದ್ಧಾರಕ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಆಗಮನವನ್ನು ಕಂಡ ಕಾಲಾವಧಿಯು ಪರಸ್ಪರ ಅಪಶ್ರುತಿಯುಳ್ಳ ಊಹಾತ್ಮಕ ತತ್ತ್ವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪಡೆಯೇ ಎದ್ದು , ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ವಿಭ್ರಮಗೊಳಿಸಿ, ಜೀವನದ ನೈಜ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗೊಂದಲವೆಬ್ಬಿಸಿದ ಕಾಲ. ಮುತ್ತಿ ಬರುವ ಸಂದೇಹಗಳಿಂದ, ಬಾಯ್ದೆರೆದು ಬರುವ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಶ್ರಯ-ರಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನೊದಗಿಸಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಪ್ರದಾಯವು, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸೂಚಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಜಟಿಲ ಒಗಟಿನಂತಾಗಿ, ಮಾಸಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲೆಂಬಂತೆ, ಶಂಕರರು ಉದ್ಭವಿಸಿದರು; (ಮತ್ತು) ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅದರ ಗಾಯ, ಹುಣ್ಣುಗಳಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಗೊಳಿಸಿದ ನಂತರವಷ್ಟೇ ಅವರು ನಿರ್ಗಮಿಸಿದರು.

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಅವರಷ್ಟು ಶೋಚನೀಯ ಅಪಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತುತ್ತಾದವರು ಇನ್ನಾರೂ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೆ ಅಪಾರ್ಥಕ್ಕೀಡಾದುದರ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದರೆ, ಅವರ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಹೊಂದಿದ ಅನುಯಾಯಿ ಪರಂಪರೆಯವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ವಿಡಂಬನೆಯೆನಿಸೀತು. ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು, ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಅವರನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರು ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ವಿಭಿನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳುಳ್ಳ, ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಕಾಲಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಾರ್ಯಗೈಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಂಕರರಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ವಿಷಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ; ವಿಷಯವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿರಬೇಕಾದುದರ ಬದಲಿಗೆ, ವಿದ್ವತ್ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೇರಿದುದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನವರು, ಆಚಾರ್ಯರ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ ಚಿಕ್ಕ-ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತರಾಗಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ.

'ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ' ಮತ್ತು ದ್ವೈತದಂಥ 'ವಿರೋಧಿ' ವಿಚಾರ ಪಂಥಾನುಯಾಯಿಗಳಿಂದಲೂ ಅವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಅಪಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದೇನೋ ಸರಿಯೆ; ಆದರೆ, ಈ ಪಂಥಗಳು ಉದಯಿಸಿರುವುದೇ ಶಂಕರರಿಗಿಂತ ಬಹುಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ; ಮತ್ತು ಅವರು ಶಂಕರರ 'ಅದ್ವೈತ'ವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಮಾನ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸಾಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಶಂಕರರ ಮುಂದಿರಲಿಲ್ಲ; ಕಾರಣ ಸರಳವಿದೆ; ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವು (ಆ ಪಂಥಗಳು) ಇದ್ದಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಮಾತು. ಬಹುಶಃ ಅವರು ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪಂಥವಾಗಿ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿದ ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು, ತಮಗೆದುರಾದ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ಭಾವೋದ್ರೇಕ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಎದುರಿಸಲೆಳಸಿದರು. ಆದರೂ, ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ಬಹುಪಾಲು ಕೇವಲ ವಿದ್ವತ್ತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಷ್ಟೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಆದರೆ, 'ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ; ಮತ್ತು 'ದ್ವೈತ'ಗಳ ನಿಷ್ಠ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ದೋಷವಾದರೂ ಯಾವುದು ? ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸ ಹೊರಟರು ? ಅದು, ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಶಂಕರರಿಗೆ (ಅವರ ಹೆಸರಿಗೆ) ತಗಲಿ ಹಾಕಿದ 'ಅದ್ವೈತ'ದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿತ್ತೇ ಹೊರತು, ಅಷ್ಟಾಗಿ, ಶಂಕರರ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪುನಾರಚಿಸಲು ಬರಬಹುದಾದ 'ಅದ್ವೈತ'ವನ್ನಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ರಾಮಾನುಜರಾಗಲಿ, ದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ಮಧ್ವರಾಗಲಿ ಶಂಕರರ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತೋರೀತು ! ಅವರು ಶಂಕರರ ನಂತರದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಶಂಕರ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ನಿಷ್ಠಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅತೃಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಸಮಾಧಾನ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದುದು 'ಅದ್ವೈತ'ದ ಈ ರೂಪವೇ.

ಶಂಕರರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ (ತಾತ್ತ್ವಿಕ) ಪಂಥಗಳ ಪೈಕಿ 'ಅದ್ವೈತ'ದ್ದೇ ಆದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಸೇರಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪಕ್ಷ ಗಮನಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಶಂಕರ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಮುಖ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮೊದಲಿನ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾದ 'ವಾಚಸ್ಪತಿ', ಮತ್ತು 'ಮಂಡನ'ರ (ಅವರ 'ಬ್ರಹ್ಮ-ಸಿದ್ಧಿ' ಕೃತಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿ, ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಹುದಾದಂತಹ) ಅದ್ವೈತವೂ ಶಂಕರರದೇ ಎಂದು ದಾಟಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅದೇ ರೀತಿ. 'ಭಾಸ್ಕರ'ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಶಂಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೆಂದೇ ಬೆರಕೆಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಅಥವಾ ಗೊಂದಲಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಶಂಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಂದೆನ್ನಲಾದವುಗಳು ಇಂದು, 'ಸುರೇಶ್ವರ'ರದು, ಪದ್ಮಪಾದರದು ಮತ್ತು 'ವಾಚಸ್ಪತಿ'ಯದು ಎಂದು ಕನಿಷ್ಠ ಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ (ಪ್ರಸ್ಥಾನ) ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅವಕಾಶ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಬಹುದು; ಅದೇನೆಂದರೆ, ವೇದಾಂತದ ಬೇರೆ 'ವಿರೋಧಿ' ಪಂಥಗಳು ಮೂಡಿ ಬರುವುದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಶಂಕರ ಅದ್ವೈತದ ತಪ್ಪಾದ ಅರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆ ನಡೆದಿತ್ತು ಎಂಬುದು.

ಬೌದ್ಧಿಕ-ವಿರೋಧಿಗಳೂ ಕೂಡ ಶಂಕರರಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಋಣಿಗಳಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಅವರು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಬೋಧನೆ ನೀಡಿದರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವರ ವೈಧಾನಿಕ 'ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ'ಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿದರು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, 'ವೇದಾಂತ'ವನ್ನು ಅನಗತ್ಯ ಊಹನೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಧಕರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಶಂಕರರ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶವನ್ನೇ, ಉಳಿದ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಬಳಗ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು ಮತ್ತು ಅವರ ಖ್ಯಾತಿಯು ಇದುವರೆಗೂ ಸದಾ ಹಸಿರಾಗಿಯೂ, ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಅಥವಾ ನಂತರದ ಯಾವ ಆಚಾರ್ಯರೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತ-ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರಿಂದ ಅವರು ಪಡೆದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಗೌರವಕ್ಕೆ, ಶ್ಲಾಘನೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರು, ಕೆಲಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಒಂದು ಹುಸಿ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು, ಅದೂ, ಅವರಿಗಿಂತ ಶತಮಾನಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿದ್ದ ಅವರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಒದಗಿಸಿದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೂ ಹೌದು, ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ (ಭಾರತೀಯ) ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಅವರು ಇತ್ತ ಕೊಡುಗೆ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ, ಗ್ರಹಿಕೆಗೆಟುಕದೆ ನುಣಿಚಿಕೊಂಡೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಅವರ ನಿಜವಾದ ಉಪದೇಶ (ಬೋಧನೆ) ಏನು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿಯೇ (ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿಯೇ) ವೈರುಧ್ಯವುಳ್ಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿವೆ.

ಕೃತಿಕಾರರು, ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಭೃತಿಗಳಾದ ಕೃತಿಕಾರರ ಹೆಸರಿಗೆ ಅಂಕಿತಗೊಳಿಸುವ, - ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಲೇಖಕರ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿಹೋದ - ರೂಢಿಯು ಈ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ನೆರವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅನೇಕ (ಸುಮಾರು 250) ಶಂಕರರವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಶಂಕರರು ರಚಿಸಿರುವವು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ, ಅವರದೆಂದು ಅಂಕಿತವಾದ-ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ ರಚನೆಗಳು ಎಷ್ಟು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವ-ಸ್ವರೂಪಗಳುಳ್ಳವೆಂದರೆ, ಶಂಕರರ ಸ್ವಂತ ವಿಚಾರ ಲಹರಿಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಸುಸಂಗತವೆನಿಸುವಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ, ಈಯೆಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ಕರ್ತೃವು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅವನು ಅತೀವ (ಭಯಂಕರ) ಅಸಾಂಗತ್ಯವುಳ್ಳ, ಮತ್ತು ತನ್ನದೇ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಮನೋಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸುತರಾಂ ಅನಿಶ್ಚಿತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿರಬೇಕು!

ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಶಂಕರ 'ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ'ಯು ಒಂದು ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡಿತ್ತು. ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಕುರಿತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಕರಗಳು ಅತ್ಯಲ್ಪ ಲಭ್ಯವಿರುವುದು ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ, ಮುಖ್ಯ ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ ವಿವರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ದಂತ ಕತೆಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ರಾಶಿ ರಾಶಿ ಇವೆ. ತಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಭೃತಿಯು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ಶತಮಾನಗಳೇ ಗತಿಸಿದ ನಂತರ ರಚಿತವಾದ ಈ ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಗಳು,

ದೇಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಿದ್ದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಬಹುಶಃ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಗಳು ತೀರ ಅನುಪಯುಕ್ತ ಪರಿಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. (ಆದರೆ) ಅಂಥ ಒಂದು ಪುನರ್ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿನಿಲ್ಲಿಸದ ಹೊರತು ಶಂಕರರ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣ, ಅವರ ನಿಜವಾದ ಕೊಡುಗೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನರಿಯುವುದೂ ಕಷ್ಟ.

ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಠೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ತೊಡಕು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಶಂಕರರ ನೇರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದವುಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವರು (ಶಂಕರರು) ನಿಜಕ್ಕೂ ಮಠೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೇ ? - ಎಂಬುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಶಯ ಮುಕ್ತವಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಸ್ಪಷ್ಟ ಇರುವ ಒಂದು ಮಾತೆಂದರೆ, ಅವರ ಹೆಸರು ಹೊತ್ತಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ಮಠೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಅಥವಾ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅಂದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ಐದಾರು ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರದವು, - ಎಂಬುದು. ತಮ್ಮ ನೇರ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಗಂಟಲಿನಿಂದ ಉಗ್ಗಡಿಸುವ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಅವೇ ಆ ಮಹಾ ಆಚಾರ್ಯರ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಂಬ ಮತ್ತು ಅವರ ಬೋಧನೆಯ ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೆಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಆರಂಭಿಕವಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಒಳಗಾಗದೆ ಇರಲಾಗಲಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಲೋಸುಗ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಬಂದವು. ಶಂಕರರಿಗೆ ನಿಷ್ಠರೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಬದ್ಧರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಮಠೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಮನೋಭಾವ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವು ಶಂಕರರ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಗೆ ಅಸಂಗತವಾಗಿರುವುವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುವುದು ಕಷ್ಟವೇನಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಸ್ಪಷ್ಟರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಶಂಕರರಿಗೆ ಪರಕೀಯವಾದ ಈ ಮನೋಭಾವ, ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿ (ಸ್ವೀಕರಿಸಿ) ಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ದೂರಾನ್ವಯಿತ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಚಾಣಾಕ್ಷ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಣ ಮತ್ತು ದಂತಕತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಿತ ವಿಷಯಗಳು, ದಂತಕತೆಗಳು, ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಶಂಕರರು ನೀಡಿದ ನೈಜ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮಸಕಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ.

ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಈಯೆಲ್ಲ ಕಾರಕಾಂಶಗಳು ಶಂಕರರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದೆಷ್ಟು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿವೆಯೆಂದರೆ, ಈ ಮಹಾ ಆಚಾರ್ಯರು ಯಾವುದೋ ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದ

ದೂರಗತಕಾಲದ ಅಂಧಕಾರಮಯ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ್ದರೇನೋ ಎಂಬಂತಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಾಳಿ, ಕಾರ್ಯಗೈದ ಕಾಲಖಂಡವು ದೇಶದ ತೀವ್ರ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಯುಗವಾಗಿತ್ತು; (ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ), ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಶಿಲಾಲೇಖ, ಸ್ಮಾರಕ, ಪ್ರವಾಸಿಗರ ವರ್ಣನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿದೆ. ಶಂಕರರು ಹೊಂದಿದ ಖ್ಯಾತಿಯುಳ್ಳಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಈ ಸಮಕಾಲೀನ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ. ಹಾಗಾದರೆ, ಅವರದು 'ಮರಣೋತ್ತರ ಕೀರ್ತಿ' ಎಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬೇಕೇ ? ಅಥವಾ, ಅಂಥ ದಾಖಲೆಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವುಳ್ಳವರೊಂದಿಗೆ ಸಲಿಗೆ ಹೊಂದಲು ಗಮನವೀಯುವ ಗೋಜಿಗೆ ಅವರು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ? ಅಥವಾ, ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅಂಥ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕೆ ?

ಕಾರಣವೇನೇ ಇರಲಿ, ಶಂಕರರ ಅಥವಾ ಅವರ ಕಾರ್ಯದ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯಲಾರದವರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯಲು ಮತ್ತು ಅವರ ಬೋಧನೆಯ (ಸಿದ್ಧಾಂತದ) ಅಪಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಇದು ಫಲವತ್ತಾದ ನೆಲವನ್ನೊದಗಿಸಿದೆ. ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅವರ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ದುಃಖಕರ ಸಂಗತಿ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಅನೇಕ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರವೇ, ಅವರು ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆಯ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಏನಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸೀತು.

ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ತರ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿದ್ವದ್‌ವಲಯಕ್ಕೆ , ಶಂಕರರು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಈಡಾದರು ಮತ್ತು ವಿವಾದಾಸ್ಪದ (ವಿವಾದಾತ್ಮಕ) ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹಿಗಳಿಂದ, ಕಿರಿದಾದ ವೇದಾಂತ ಪಂಥ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಮಹತ್ತೆಯು ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದು ದುರ್ದೈವದ ಸಂಗತಿ, ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾದ ಭೂಮಿಕೆಯ ಮೇಲೆ, ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಗ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದ -ತಾತ್ತ್ವಿಕ (ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ) ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಗೈದ ಕಾರ್ಯದ ಪುನರ್-ಮೌಲ್ಯಾಂಕನವಾಗಬೇಕಾದುದು ಅತ್ಯಗತ್ಯ.

II

ಶಂಕರರು ಯಾರು?

ಆಚಾರ್ಯ ಶಂಕರರು 'ಶಿವ'ನ ಅವತಾರವೆಂಬ ಪರಂಪರಾಗತ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲವೆಂದು ಪಕ್ಕಕ್ಕಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಂಕರರ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು 'ಹಿಂದೂಧರ್ಮ'ದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬೆಳಕು ಬೀರಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ, ಇಂದಿನ ಶಂಕರಾನುಯಾಯಿಗಳು ಶೈವ ಒಲವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಮತ್ತು ಅವರು ಶಿವನನ್ನು ಲಿಂಗೂರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ; ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಥದವರಾದ ವೀರ ಶೈವರೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಸಮಾನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪರರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಪಂಥದ ಸಂಬಂಧ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕವೆಂದೆನ್ನದಿದ್ದರೂ, ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದುದೇನೋ ಸರಿ. ಇಂದಿನ ಕಾಲದ ಶಂಕರಾನುಯಾಯಿಗಳು ಶಂಕರರನ್ನು ಶಿವನೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೈವ ಪುರಾಣದ [1] ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳಿಂದ, ಮತ್ತು ಶಂಕರರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದಂತಕತೆಗಳಿಂದ ಇದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದುದಾಗಿದೆ; (ಆದರೆ) ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ನಂತರದವು.

ಆದರೆ, ಶಂಕರರ ಸ್ವಂತ ಕೃತಿಗಳು, ಅಂದರೆ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಅವರು ಶೈವ ಒಲವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪುರಾವೆಯನ್ನೂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ಏತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅವರು, ಅವರ ನೇರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಪಾದರು ಇದ್ದಂತೆಯೇ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ;[2] ಅಂದರೆ, ಏನಿಲ್ಲೆಂದರೂ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ, ಅವರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತವು ಒಂದು ಪಂಥವಾಗಿ ತನ್ನ ಗುರುತು ಮೂಡಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯೋಣವೆ ? ಅಥವಾ, ಶೈವ

ಮತವು ಇನ್ನೂ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಧಿಯ ಹೊರಗಿನದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವೆ ?, ಅಥವಾ ಶಂಕರರೇ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರೆ ?[3]

ಶೈವ ಮತವು ಒಂದು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯಾಗಿದ್ದುದು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನದಿಂದಲೇ ಆಗಿದ್ದಿತಾದರೂ, ಅದು ಒಂದು ಪಂಥವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ. ಕಾಶ್ಮೀರವು ಅದರ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕರ್ಕೋಟ ರಾಜರು (ಲಲಿತಾದಿತ್ಯ ಮುಂತಾದವರು) ಮತ್ತು ಅವಂತಿವರ್ಮನಂತಹ ಉತ್ಪಲ ರಾಜರು ಈ ಹೊಸ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತಿದ್ದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. 850ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕನೌಜ ಮತ್ತು ಗ್ವಾಲಿಯರಗಳಿಂದ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮಾಡಿದ ಅವಂತಿವರ್ಮನು ಒಬ್ಬ ಶೈವ ಸಂತನಾದ 'ಪುರಂದರ'ನ (ಅಥವಾ 'ಮತ್ತಮಯೂರನಾಥ') ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಶೈವಮತದಲ್ಲಿ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ, ಅದಾದ ನಂತರ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿತು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1000ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಅದೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಯಿತು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವ ರಾಜ ನರಸಿಂಹ ವರ್ಮನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಸು. 630-660) ತಮಿಳ್ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂತರುಗಳಾದ ಅಪ್ಪಾರ್, ಸಂಬಂದರ್ ಮತ್ತು ಸಿರುತ್ತೊಂಡರ್, ಇವರು ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನರೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಚೋಳ ರಾಜನಾದ 'ರಾಜ-ರಾಜ'ನ ಕಾಲದವರೆಗೂ (985-1018) ಅದೊಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪಂಥವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಆದಿಯ ಶೈವ ಸಂತರು, ಅಪ್ಪಾರ್, ಸಂಬಂದರ್ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಪರತೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು; ವಿದ್ವತ್ತೆಯತ್ತಣ ಒಲವು ಅವರದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು, ಆ ಕಾರಣ, ಅವರು ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಿರುಳಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲಿಲ್ಲ. 'ಶೈವ-ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಎಂಬುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ನಂತರವಷ್ಟೆ. 'ಶಿವ-ಜ್ಞಾನ-ಬೋಧ'ದ ಕರ್ತೃವಾದ ಮೈಕಂಡದೇವನೊಂದಿಗೆ (13ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಭಾಗ) ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತು.

ಆದ್ದರಿಂದ, ಶೈವ ಪಂಥವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದು ಶಂಕರ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಎಂದಾಯಿತು. ಏನೇ ಇದ್ದರೂ, ಶೈವ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಪಾಶುಪತ-ಮಾಹೇಶ್ವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅವರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಿತ್ತು. (ಅದನ್ನು ಅವರು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ 2,2,37ರಲ್ಲಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ). ಆದರೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಪರಿಚಯ ಕೇವಲ ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ರೂಪ-ರೇಖೆಗೆಯದಾಗಿತ್ತು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಶೈವ ಸಂತರನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರಿದ್ದ ಅರಿವೂ ಅಲ್ಪವೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕು, ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ಸಂತರ ವಿಚಾರಗಳ ಬೋಧನೆ ಸ್ಥಾನೀಯ (ಪ್ರಾಂತೀಯ) ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿತ್ತು[4]. ಶಂಕರರ ಜೀವಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮಿಳು ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದರಾದರೂ, ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಅದು ಕೇರಳವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ವಿವರಗಳು, ಶಂಕರರು ಶಿವನ ಅವತಾರವೆಂಬ ಪಾರಂಪರಿಕ ನಂಬುಗೆಯು, ವೃದ್ಧಿಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಶೈವ ತತ್ತ್ವಗಳ (ಶ್ರದ್ಧೆಗಳ) ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು, ಒಂದು ಸ್ಥಾನಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಡಿಸಲು, ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದ ಹಂಚಿಕೆಯೆಂದು ಬದಿಗಿರಿಸದೆ, ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಪರ್ಯಾಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು, ಚಾಲುಕ್ಯರು ಮತ್ತು ಚೋಳ ಮುಂತಾದ ರಾಜವಂಶಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತಕ್ಕೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಈ ರೂಢಿ ಆರಂಭಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಶಂಕರರ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮಠೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಭಾವದಡಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟರಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಶೈವ ಸಂಗತವಾದ ಪರಿಮಳ ಲೇಪವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ವಿವೇಕವೆಂದು ಅವರು ಬಗೆದಿರಲು ಸಾಕು.

ಪೌರಾಣಿಕ ಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ಪೋಷಿತವಾದ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ, 'ಅವತಾರ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಶಂಕರರ ಮತ್ತು ಅವರ ನೇರಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಪದ್ಮಪಾದರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು[5]. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವತಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಶಂಕರರಿಗಿಂತಲೂ ನಂತರ ಬಂದುದೆಂದು ತೋರೀತು.

ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮಾತಾದ ಈ ರೂಢ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊರತಾಗಿಯೂ, ಅವರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲೇಬೇಕು ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸಲೇ (ಖಂಡಿಸಲೇ) ಬೇಕು ಎಂದೆನ್ನಬಹುದಾದ ಓರ್ವ ಮಾನವ ಆಚಾರ್ಯ, ತತ್ತ್ವ ಬೋಧಕರೆಂದು, (ಅವರ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿ) ವಿದ್ವಜ್ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅವರನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆಂಬುದು ಒಂದು ಉತ್ತೇಜಕ ಅಂಶ. ಅವರು ಒಂದು 'ಅವತಾರ' ಎಂದು ಇರುವುದು - (ಅದು 'ದೈವೀ' ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ 'ಆಸುರೀ' ಇರಲೂಬಹುದು-) ಕೇವಲ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ. ಇದು, ಅವರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹಾಗೂ ರೋಚಕ ಆಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೂ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದೆ. ಅಂಥ ಇಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ದಂತಕತೆಗಳುಂಟು[6]. ಆದರೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಸ್ತವ ವಿಷಯವನ್ನು ಸೋಸಿ ತೆಗೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈಯೆಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳೂ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಇತ್ತೀಚಿನವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದು ತೋರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಅವೆಲ್ಲ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವುಗಳಷ್ಟೆ.

ಈ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಲತಃ ಕಾವ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ತಳೆದಿವೆ[7]. ಆಚಾರ್ಯರ ಜೀವನದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳು (ಅವರ ಮಾತಾ-ಪಿತರು, ಜನ್ಮಸ್ಥಾನ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ಸಂನ್ಯಾಸದೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರಯಾಣ, ಕೃತಿಗಳು, ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಅವಸಾನ ಮುಂತಾದವು) ಅದೆಷ್ಟು ನಿರಾಶೆಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು ವಿವಿಧವೂ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳುಳ್ಳವೂ ಆಗಿವೆಯೆಂದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ[8].

ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಬಂದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಕೆಲವೇ ವಿವರಗಳು ಎಂದರೆ, - ಅವರು ದಕ್ಷಿಣದ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರು, ತೀರ ಎಳೆ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ

ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿದ್ಯಾಪರಿಣತರಾದರು, ಪರಿವ್ರಾಜಕ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ದೇಶದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಸಂಚರಿಸಿದರು, ವೇದಾಂತದ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು, ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೇಹಬಿಟ್ಟರು – ಎಂಬವುಗಳು[9].

ಅವರ ಸ್ವಂತದ ಕೃತಿಗಳು, ಅಂತೆಯೇ ಅವರ ನೇರ ಶಿಷ್ಯರ ಕೃತಿಗಳು ಅವರ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಾಗಿವೆ. ಅವು ಅವರ ಗುರುಗಳ ಹೆಸರನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ದಂತಕತೆಗಳಂತಿರುವ ಆಖ್ಯಾನಗಳೇನೋ ಅವರು ಗೋವಿಂದಪಾದರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಗೋವಿಂದಪಾದರ ಗುರುತೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ; ಅವರೊಬ್ಬ ವೇದಾಂತಿ, ಒಬ್ಬ ತಾಂತ್ರಿಕ, ಸಿದ್ಧ, ಯೋಗಿ, ರಸಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಒಬ್ಬ ಆಶ್ರಮವಾಸಿ ಮುಂತಾಗಿ ಬೇರೇ ಬೇರೇ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಅವರ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. ಆಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಅವರು ಗೌಡಪಾದರ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಇನ್ನು, ಗೌಡಪಾದರ ಗುರುತು ಕೂಡ ಅನಿಶ್ಚಿತವೂ, ಒಂದಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದಂಥವೂ ಇವೆ. ಆದರೆ, ಶಂಕರರು ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನೋಡೋಣ.

ಶಂಕರರ ಸಂಭಾವ್ಯ ಜೀವಿತ ಕಾಲವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವರ ಕಾಲವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುವ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶೃಂಗೇರಿ ಪೀಠದವರ ಲೆಕ್ಕದ ಪ್ರಕಾರ ಕ್ರಿ.ಪೂ. (44-12), ಕ್ರಿಸ್ತನಿಗಿಂತ ಐದಾರು ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರದ, ಎಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಅವರ ಕಾಲವೆಂಬುದನ್ನು ತರ್ಕಯುಕ್ತವೆನಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಬಹುದು. ಶಂಕರರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ[10], ಆದರೆ ಅವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಲ್ಲ.

ತೊಡಕುಗಳುಂಟಾಗುವುದು ಯಾಕೆ ಎಂದರೆ, ಲಭ್ಯವಿರುವ ಆಂತರಿಕ ಪುರಾವೆಗಳೂ ತೀರ ಅಲ್ಪವೇ. ಶಂಕರರು, ಕೆಲವು ರಾಜರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ತೀರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದೂ ಕೂಡ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ, ಅವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಜರುಗಳೇ ಹೌದೋ, ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದೂ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ[11]. ಆ ಹೆಸರುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಸರುಗಳು, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯಾವ ಮಾಹಿತಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದೆ, ಅವರು ಯಾವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಸುಳಿವು ನೀಡಬಹುದಾದಂಥ ಯಾವ ರಾಜವಂಶದ ಹೆಸರನ್ನಾಗಲಿ, ನಗರದ ಹೆಸರನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅವರ ಲೇಖನ ಶೈಲಿ ಕೂಡ ಅದರ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ಸುಳುಹನ್ನೂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಅವರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರ (ಚಿಂತಕರ) ಹೆಸರುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಕೆಲವು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವು, ಅವರು ಬದುಕಿದ ಸಂಭಾವ್ಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಂಚೀಪುರದ ದಿಙ್ನಾಗ ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಬೌದ್ಧ ನೈಯಾಯಿಕನ ಕೃತಿಯಾದ ''ಆಲಂಬನ ಪರೀಕ್ಷಾ[12]'' ದಿಂದ ಅವರು ಒಂದು ಅರ್ಧ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು (ಕಾರಿಕಾ) ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2,2,28). ಅಂದರೆ, ಅವರು ಹೇಗೂ, ದಿಙ್ನಾಗನಿಗಿಂತ ನಂತರದವರು ಎಂದಾಯಿತು.

ಮತ್ತು, ದಿಙ್ನಾಗನ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 480 ಎಂದು ಹೆಚ್ಚ ಕಡಿಮೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರು, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಾದ, 'ಪ್ರಮಾಣವಾರ್ತಿಕಾ'ದ ಕರ್ತೃವಾದ 'ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ'ಯ ಹೆಸರನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನೇರ ಶಿಷ್ಯ ಸುರೇಶ್ವರರೂ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ (ಬೃ.ಉ.ಭಾ. ವಾರ್ತಿಕಾ 4,37,53).

ರಾಜಾ 'ಪೂರ್ಣವರ್ಮ'ನ ಹೆಸರು ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಾರೆ ಬರುತ್ತದೆ. (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2.1.8, ಮತ್ತು 4.2.5) ಮತ್ತು ಮಗಧವನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿದ (ಕ್ರಿ.ಶ. 637-638) ಚೀನೀ ಪ್ರವಾಸಿ ಹ್ಯುಯೆನ್‌ತ್ಸಾಂಗ್‌ನು, ಆಗ ಬದುಕಿದ್ದಿರದ, ರಾಜ ಪೂರ್ಣವರ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ,

ಕ್ರಿ. ಶ. 671-695ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ಚೀನೀ ಪ್ರವಾಸಿ ಇ-ತ್ಸಿಂಗ್ 'ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ'ಯ ಹೆಸರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 630ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಬಂದ ಹ್ಯುಯೆನ್‌ತ್ಸಾಂಗನು 'ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ'ಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ, ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 650ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಇರಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಶಂಕರ ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರರು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿರದಿದ್ದರೆ, ಅವನಿಗಿಂತ ಕೆಲಕಾಲ ನಂತರದವರಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು.

ಶಂಕರರ ವೇ. ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದ, ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಾರ್ತಿಕೆಯೆಂದರೆ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರನಿಂದ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟು, 'ಭಾಮತಿ'. ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳ ಕರ್ತೃವಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿ, ಸುದೈವದಿಂದ, ಅವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ನ್ಯಾಯ ಸೂಚೀ-ನಿಬಂಧ''ದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ : **'ನ್ಯಾಯಸೂಚೀನಿಬಂಧೋಽಯಮಕಾರಿ ವಿದುಷಾಂ ಮುದೆ ಶ್ರೀ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರೇಣ ವಸ್ವಂಕವಸುವತ್ಸರೇ ॥** (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 841). ಇದು, ಶಂಕರರ ಕಾಲದ ಗರಿಷ್ಠ ಮಿತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಅವರು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 650 ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ. 840 ನಡುವೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು.

ಅವರು ವಾಚಸ್ಪತಿಗಿಂತ ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಧರ್ಮ ಕೀರ್ತಿಯು 'ನಾಲಂದಾ'ದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಪಾಲ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿದ್ದವರು, ಮತ್ತು ತಿಬೇಟದ ಮೂಲಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮೀಮಾಂಸಕ ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರ ದಾಯಾದಿ ಸಂಬಂಧಿ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರರು ಕುಮಾರಿಲರಿಗಿಂತ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಎಂದಿದೆ. ಟಿ.ಆರ್. ಚಿಂತಾಮಣಿಯವರು ಸೂಚಿಸಿದ ಕಾಲ, ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ. 632-664[13], ಶಂಕರರ ಜೀವಿತ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಭಾವ್ಯ ಅವಧಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕುಗೆಡಿಸುವಂಥ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಿದೆ. ದಿಗಂಬರ ಪಂಥದ ನೈಯಾಯಿಕರಾದ ವಿದ್ಯಾನಂದ - ಪಾತ್ರಕೇಸರಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 800 ಸುಮಾರು) ತನ್ನ ಅಷ್ಟ ಸಾಹಸ್ರಿಯಲ್ಲಿ, ದಿಙ್ನಾಗ, ಉದ್ಯೋತಕರ, ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ, ಕುಮಾರಿಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾಕರ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕರ ಹೆಸರು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದವರು, ಶಂಕರರ ಹೆಸರನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಭಾಚಂದ್ರನ (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 825) ಸಂದರ್ಭವೂ ಅಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಅವನು ತನ್ನ **'ಪ್ರಮೇಯ ಕಮಲ**

ಮಾರ್ತಾಂಡದಲ್ಲಿ', ವಿದ್ಯಾನಂದರು ಹೇಳಿದವರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಭಗವಾನ್ ಉಪವರ್ಷರಂಥ (ಇವರನ್ನು ಶಂಕರರೂ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ) ಇತರರ ಹೆಸರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ 'ಶಂಕರ'ರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಹರಿಭದ್ರಸೂರಿ (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1120) ತನ್ನ 'ಷಡ್ದರ್ಶನ ಸಮುಚ್ಚಯ' ದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವನ್ನೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಭಾಷ್ಯಕಾರನಾದ ಗುಣರತ್ನ (ಸು. 1409) 'ಉದಯನ ' ಮತ್ತು 'ವಾಚಸ್ಪತಿ'ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಆದರೆ ಶಂಕರರ ಕುರಿತಾಗಲಿ, ವೇದಾಂತದ ಕುರಿತಾಗಲೀ ಕೂಡ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿಲ್ಲ.

ಇದೊಂದು ಕೌತುಕದ ಸನ್ನಿವೇಶವಲ್ಲವೆ ? ವಿದ್ಯಾನಂದನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ 'ಸುರೇಶ್ವರ' ರನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅವರ ಬೃ.ಉ.ಭಾ. ವಾರ್ತಿಕೆಯಿಂದ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಅವರ ಆಚಾರ್ಯರಾದ ಶಂಕರರ ಹೆಸರನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ, ತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳು ಕಳೆಯುವವರೆಗೂ ಶಂಕರರು ಒಬ್ಬ ಚಿಂತಕರಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೆ ? ಅಥವಾ, ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೆ ? ಶಂಕರರ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಾಚಸ್ಪತಿಯೇ ಮೊದಲಿಗ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರ ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಬರೆದ 'ಭಾಮತೀ' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಬಹುಶಃ ವೇದಾಂತ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಶಂಕರರ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಹರಳುಗಟ್ಟಿಸಿ, ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಿತೆನ್ನಬೇಕು.

ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವನ ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವ ಚೆಲ್ಲಲು ಒಂದು ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಕಾಯಬೇಕಾಯಿತು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ'ರ ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕ (ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ.1000) ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗಮನವು ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಿತಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೂ, 'ವೈಕುಂಠಾತ್ಮ'ರು 'ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಬರೆಯುವವರೆಗೂ ಶಂಕರರ ಸ್ಥಾನವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. 'ರಾಮಾನುಜರು' (1071-1137) ವೇದಾಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿ ಉದಯಿಸಿಬರುವವರೆಗೆ, 'ಅದ್ವೈತ'ದ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥವೆಂದು, ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಈ 'ಇಷ್ಟಾರ್ಥ-ಸಿದ್ಧಿ'ಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಶಂಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ರಾಮಾನುಜರು ಮಾಡಿದ ವಿಮರ್ಶನವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಆಧರಿಸಿತ್ತು. ಶಂಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರು (1197-1276) ಕೂಡ, ವೇದಾಂತ ಪರಂಪರೆಯ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು 'ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ'ಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರು ಎಂದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಮೂವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವಾದ-ವಿಧಾನದ (ತರ್ಕ) ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದರಂತೆ.

ಏನೋ ಕೆಲವು ಖಚಿತವಿರದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಕಾಲ, ಶಂಕರರ ಸ್ವಂತ ಕೃತಿಗಳು, ಅವುಗಳ ಅರ್ಹತೆಗೆ ತಕ್ಕುದಾದ (ಜನಪ್ರಿಯತೆ) ಪ್ರಾಚುರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ತಕ್ಕ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಅವರ ಬೋಧನೆಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮತ್ತು ಖಂಡನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವವರೆಗೂ ಅವರು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೀನೀ ಪ್ರವಾಸಿ ಇತ್ಸಿಂಗ್‌ನು ನಾಲಂದಾದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವರ್ಷಕಾಲ (ಕ್ರಿ.ಶ. 675-685) ಇದ್ದವನಾಗಿದ್ದ. ಆದರೂ, ಹತ್ತು

ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಗತಿಸಿಹೋಗಿರಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಶಂಕರರ ಹೆಸರು ಕೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 730ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಎರಡು ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತಗೊಳಿಸಲು ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾರ್ಯಗೈದರು; ಅವರು ಅನೇಕ ಶಿಲಾಲೇಖಗಳನ್ನೂ, ಸ್ಮಾರಕಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿದ್ದಾರೆ; ಆದರೆ, ಶಂಕರರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ (ಅವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರಬಹುದಾಗಿದ್ದರೆ) ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಮಠೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಪುರಾವೆಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ[14].

ಅದೇ ರೀತಿ (ವೆಂಗಿಯ) ಪೂರ್ವ ಪ್ರಾಂತದ ಚಾಳುಕ್ಯರು; ಆ ರಾಜಮನೆತನದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕನಾದ ಕುಬ್ಜ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನ (ಗತಿಸಿದ್ದುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 642ರಲ್ಲಿ) ಶಂಕರರ ಸಮಕಾಲೀನ. ಅವನಿಗೆ ಶಂಕರರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಯಾವ ದಾಖಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಪೌರಾಣಿಕ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರೂ, ಕ್ರಿ.ಶ. 970ರ ವರೆಗೂ, ಕೇರಳಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಂಧ್ರದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಳಿದ್ದು (ಪರಮ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಅಮ್ಮ II) ಜೈನಧರ್ಮಪೋಷಕರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಶಿವ, ಸೂರ್ಯ, ವಿಷ್ಣು, ಕಾರ್ತಿಕೇಯ, ಶಾರದಾ, ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ಮುಂತಾದವರ ದೇವಾಲಯಗಳು ಎದ್ದವು. ತಾರಾ ಭಗವತಿ (ಬೌದ್ಧರ ದೇವತೆ) ಮತ್ತು ಜೈನರ 'ಪದ್ಮಾವತಿ'ಯರಿಗೂ ಅವರದೇ ದೇವಾಲಯಗಳಿದ್ದವು, ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಸನ್ಯಾಸೀ ಮಂದಿರ (ಸಂಸ್ಥೆ)ಗಳು ಇದ್ದವು. ಈ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಶಿಲಾಲೇಖ ಇವೆ[15]. ಆದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಶಂಕರರ ಅಥವಾ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳಾಗಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ.

ಇದರಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಸಹಜ ಸೂಚನೆ ಎಂದರೆ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಶಂಕರರು, ಇಂದು ಇರುವಂತೆ ಇನ್ನೂ ಒಬ್ಬ ಮಹತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆನಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ

ಬಹುದೂರವೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟು, ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕ ಜೀವಿತದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಯನ, ಮತ್ತು ಕೃತಿರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಒಬ್ಬ ಶಾಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿ ಅವರು ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅವರು ಪುನರ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದುದು, ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿ, ದೊಡ್ಡ ಅಂತರ್ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು; ಆದರೆ, ಅವರು ಗತಿಸಿಹೋದ ನಂತರವೂ ಅದು ಅನಾವರಣಗೊಂಡು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಕಾಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿತೋ, ನಂತರ ಕೂಡಲೇ ಅದು ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿಯಿತು ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಮರೆವಿಗೆ ದೂಡಿತು, ಅವರನ್ನು 'ಆಚಾರ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು.

ಸರಿಯಾದ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಕರ್ತರೆನಿಸಿದ 'ಆಚಾರ್ಯ' ಎಂಬ ರೂಪದ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಪಂಥ ಅನಂತರ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರಬೇಕು. ಅವರಿಗೆ ನಿಷ್ಠವಾದ ಮಠೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಅವರ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಶೃಂಗೇರಿಯ ಪೀಠಪರಂಪರೆಯ ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ, ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಾದ ಸುರೇಶ್ವರರು 800 ವರ್ಷ ಜೀವಿತರಿದ್ದು, ಪೀಠದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. (ಅದೇ ರೀತಿ ದ್ವಾರಕಾ ಮತ್ತು ಕಾಂಚಿ ಕಾಮಕೋಟಿ ಪೀಠಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ), ಅಂದರೆ, ಅದರ ಅರ್ಥ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಠದ ಪೀಠಪರಂಪರೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದುದು 800 ವರ್ಷ ನಂತರ, ಎಂದಾಗಿರಬಹುದು.

ಆದಿಯ ಮಠ-ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಉತ್ಪಲ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವಂತಿ ವರ್ಮನಿಗೆ ಶೈವ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡಿದ 'ಪುರಂದರ'ನು ಮತ್ತ-ಮಯೂರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ.850 ಯ ಸುಮಾರಿಗೆ ಒಂದು ಮಠ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದನೆಂಬ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ರಾಣಿಪ್ರದದಲ್ಲಿ (ಇಂದಿನ ರಾಣೋಡ)[16] ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನೆಂಬ ದಾಖಲೆ ಇದೆ. ಮತ್ತಮಯೂರ ಮಠದ ಈಶಾನ ದೇವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಬಿಲ್ವಮಂಗಲ - ಲೀಲಾಶುಕ ಕೇರಳದ ಶೈವನಾಗಿದ್ದ. (ಆದರೆ ತನ್ನ ಕೃಷ್ಣ ಕರ್ಣಾಮೃತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಂತೆ, ಅವನು ಕೃಷ್ಣನ ಅನನ್ಯ ಭಕ್ತನಾಗಿದ್ದ.) ಅವನು ತ್ರಿಚೂರಿನ ತೆಕ್ಕೆ-ಮಠಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನಾಗಿದ್ದ. ತೆಕ್ಕೆ ಮಠವು ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯ ಪದ್ಮಪಾದರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದುದೆಂಬ ಕೀರ್ತಿ ಹೊಂದಿದೆ [17].

'ಮತ್ತ-ಮಯೂರ' ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಂದು ಉಪ ಪಂಥ, ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಅದು ಮಧ್ಯ ಭಾರತ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಠಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಈ ಪಂಥದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು 'ಕಲಚೂರಿ'ಗಳಂಥ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ರಾಜಗುರುಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರು ಹಾಗೂ 'ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ'ರಂಥ ರಾಜಮನೆತನಗಳಿಂದ ಪೋಷಿತರೂ ಆಗಿದ್ದರು[18]. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, 'ಮತ್ತಮಯೂರ' ಮಠ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಮಠಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು.

ಕಾಂಚಿ-ಕಾಮಕೋಟಿ ಪೀಠದಲ್ಲಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಅವರು ಐದು 'ಶಂಕರ'ರನ್ನು ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯವರು, ಆದಿಶಂಕರ, ಅವರು ಕೇವಲ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು. ಎರಡನೆಯವರು ಕೃಪಾಶಂಕರ, ಇವರು ಬಹುಕಾಲಾನಂತರ ಬಾಳಿದವರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 28-69AD), ಮತ್ತು ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಸಾರ, ಗಾಣಪತ್ಯ, ಶಾಕ್ತ ಮತ್ತು ಕೌಮಾರ ಪಂಥಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಳಿಸಿದವರು ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಉಪಾಸನಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪುನಾರೂಪಿಸಿದವರು. ಮೂರನೆಯವರು 'ಉಜ್ವಲಶಂಕರ', ಇವರ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 329ರಿಂದ 367ರ ನಡುವೆ. ಇವರೇ, ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಸಂಚರಿಸಿದವರು. ನಾಲ್ಕನೆಯವರು ಅರ್ಭಕ ಶಂಕರ. ಇವರ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 398 - 437 ಎಂದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಕಾಂಚಿ ಪೀಠಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು. ಮತ್ತು ಕೊನೆಯವರು (ಐದನೆಯ) 'ಬಾಲಕ ಶಂಕರ'. ಇವರೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ 'ಶಂಕರರು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದ್ದುದು. ಮತ್ತು 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ'ಗಳು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಇವರ ಜೀವನವನ್ನು . ಭಾಷ್ಯಕಾರ 'ಶಂಕರ'ರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪವಾಡಗಳು, ದೇಶಾಟನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ, ಮಠಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ, ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ವಿಜಯಗಳು ಮತ್ತು ಶಂಕರರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲಾದ ಇತರ ವಿವರಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಈ ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯವಿಷಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ನಾವು ಶಂಕರರನ್ನು 'ಭಾಷ್ಯಕಾರ ಶಂಕರ' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಅಲ್ಲದ ಶಂಕರರಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಆಕರ - ಆಧಾರಗಳು

1. ಉದಾ. ಭವಿಷ್ಯೋತ್ತರ, - ವಾಯು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಶಿವರಹಸ್ಯ.

2. ಶಂಕರರ ವೈಷ್ಣವ ಒಲವುಗಳು ಈ ಮುಂದಿನ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ.

   i. ಪರಮ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ 'ವಿಷ್ಣು' ಎಂದು (ವಾಸುದೇವ ಅಥವಾ ನಾರಾಯಣ), ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಹೊರತು, 'ಶಿವ' ಎಂದಲ್ಲ. ಉದಾ : ಭ.ಗೀ.ಭಾ : 10.7. ಅಹಂ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವಾಸುದೇವಾಖ್ಯಮ್; 14,26 ಮಾಂ : ಈಶ್ವರಂ ನಾರಾಯಣಂ ಸರ್ವಭೂತ ಹೃದಯಾಶ್ರಿತಮ್; 15,7 ಮಾಮೈವ = ಪರಮಾತ್ಮನಃ ನಾರಾಯಣಸ್ಯ; 15,15 ಭಗವತಃ = ಈಶ್ವರಸ್ಯ ನಾರಾಯಣಾಖ್ಯಸ್ಯ; 18,7 ಮತ್ಪರಃ = ಅಹಂ ವಾಸುದೇವಃ ಪರಃ ಯಸ್ಯತವ ಸತ್ವಂ; 18,61 ಈಶ್ವರಃ = ಈಶನಶೀಲಃ ನಾರಾಯಣಃ ; 18,68 ಭಗವತಃ = ಪರಮಗುಣೋರಚ್ಯುತಸ್ಯ ; 18,66 ಮಾಮೇಕಂ = ಏಕಂ ಸರ್ವಾತ್ಮಾನಂ ಸಮಂ ಸರ್ವಭೂತಸ್ಥಮೀಶ್ವರಮಚ್ಯುತಂ; 18,65 ಮಾವೇವೈಷ್ಯಸಿ = ವಾಸುದೇವೇ ಏವ ಸಮರ್ಪಿತ ಸಾಧ್ಯ ಸಾಧನ ಪ್ರಯೋಜನಃ ಸನ್; 18,56 ಮದ್ವ್ಯಪಾಶ್ರಯಃ = ಅಹಂ ವಾಸುದೇವಃ ಈಶ್ವರಃ ವ್ಯಪಾಶ್ರಯಣಃ ಯಸ್ಯ.

   ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದಲ್ಲಿ 'ಶಿವ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು 'ರುದ್ರ' (ಯಾವಾಗಲೂ ಬಹುವಚನದಲ್ಲಿ) ಯಾವಾಗಲೂ ಐದು ದೇವಗಣಗಳ ಪೈಕಿ

ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. 1,3,28 'ವಸವೋ ರುದ್ರಾ=ಆದಿತ್ಯಾಃ ವಿಶ್ವೇದೇವಾಃ ಮರುತಃ'. 1,3,31 ವಸವೋ ರುದ್ರಾ = ಆದಿತ್ಯಾಃ ವಿಶ್ವೇದೇವಾಃ ಮರುತಃ'. 1,3,31 ವಸವೋ ರುದ್ರಾ ಆದಿತ್ಯಾಃ ಮರುತಃ ಸಾಧ್ಯಾಶ್ಚ ಪಂಚ ದೇವಗಣಾಃ।'

ii. 'ಮುಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಅವರು 'ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪರಮಪದ' ಎಂದು (ವಿಷ್ಣೋಃ ಪರಮಂ ಪದಂ) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ : ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 1,2, 12; 1,4,1; 1,4,3 ಮತ್ತು 1,4,4; ಭ.ಗೀ.ಭಾ 6,31 ಮಯಿ ವೈಷ್ಣವೇ ಪದೇ; 7,18. 'ಅಹಮೇವ ಭಗವಾನ್ವಾಸುದೇವಃ ಮಾಮೇವ ಪರಮಂ ಗಂತವ್ಯಮ್; 18,62 **'ಸ್ಥಾನಂ'** ಎಂಬುದು 'ವಿಷ್ಣೋಃ ಪರಮಂಪದಂ' ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ.

iii. ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಲಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿಯೂ 'ಲಿಂಗ'ವನ್ನು ಶಿವಸಂಕೇತವೆಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡಿಲ್ಲ. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 1,2,7 'ಯಥಾ ಸಾಲಗ್ರಾಮೇ ಹರಿಃ' ; 1,2,4 'ಸಾಲಗ್ರಾಮ ಇವ ವಿಷ್ಣೋಃ ಇತ್ಯೇತದಪ್ಯುಕ್ತಮೇವ; 1,3,4 'ಯಥಾ ಸಾಲಗ್ರಾಮೇ ವಿಷ್ಣುಃ ಸಂನಿಹಿತ ಇತಿ ತದ್ವತ್' ।

iv. ಅವರು ಭಾಗವತದ 'ವ್ಯೂಹ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 2,2,42) ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾದ, ಮಹಾಭಾರತದ ಅಧ್ಯಾಯ 'ನಾರಾಯಣೀಯಂ' ದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

v. 'ಪಾಶುಪತ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸಿ, ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

vi. ಅವರು ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಉದಾಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ, 'ಕಾಪಾಲಿಕ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

vii ಶಂಕರರ ಪೂರ್ವಗುರುಪರಂಪರೆಯು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು 'ಶಿವ'ನನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ:

'ನಾರಾಯಣಂ ಪದ್ಮಭುವಂ ವಸಿಷ್ಠಂ ಶಕ್ತಿಂ ಚ ತತ್ಪುತ್ರ ಪರಾಶರಂ ಚ।
ವ್ಯಾಸಂ ಶುಕಂ ಗೌಡಪಾದಂ ಮಹಾಂತಂ ಗೋವಿಂದಯೋಗೀಂದ್ರಮಥಾಸ್ಯ ಶಿಷ್ಯಮ್ ॥

ನಾಲ್ಕೂ ಮಠಗಳಿಂದಲೂ ಇದು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನೀಲಕಂಠನ 'ಶಂಕರಾಭ್ಯುದಯ ಕಾವ್ಯ' (2,50) ದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ, 'ಗೋವಿಂದ' ರೊಬ್ಬರನ್ನುಳಿದು ಉಳಿದ ಗುರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಅವೇ ಇವೆ :

'ಹರಿಧಾತೃವಸಿಷ್ಠತತ್ತನಯ ವ್ಯಾಸ ಶುಕೈಃ ಸಗೌಡಪಾದೈಃ।
ಗುರುಭಿರ್ನಿತಾಂ ಪರಂಪರಾಂ ಪರವಿದ್ಯಾ ಮಹತೀಮವಾಪ ಸಾ ॥

ಅನಂತರದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಶೈವರಾಗಿ ಬದಲಾದ ಅದ್ವೈತಿಗಳು (ಬಹುಶಃ ಶೃಂಗೇರಿಯ ಐದನೆಯ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಯಾದ 'ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರ ನಂತರ), ಒಂದು ಸಮಾನ ಅನ್ವಯದ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು.

ಸದಾಶಿವ ಸಮಾರಂಭಾಂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಮಧ್ಯಮಾಂ।
ಅಸ್ಮದಾಚಾರ್ಯ ಪರ್ಯಂತಾಂ ವಂದೇ ಗುರು ಪರಂಪರಾಮ್ ॥

ಗೋಳಕೀ ಮಠ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುದು ಮತ್ತು (ತಮ್ಮ ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ಮಾಹೇಶ್ವರರಾಗಿದ್ದ), ಹಂಪಿಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಮಠ ಮತ್ತು ಪುಷ್ಪಗಿರಿ ಮಠಗಳಂಥ ವಿರಕ್ತ-ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಾಯಿತು.

viii. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಕೂಡ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4,1,3 ರಲ್ಲಿಯ ವಿಷ್ಣು-ಪ್ರತಿಮಾ-ನ್ಯಾಯ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿತ್ತು.

ಪ್ರತಿಮಾದಿಷ್ವಿವ ವಿಷ್ಣ್ವಾದಿ ದರ್ಶನಮ್ ।
ಪ್ರತೀಕದರ್ಶನಮಿದಂ ವಿಷ್ಣು ಪ್ರತಿಮಾ ನ್ಯಾಯೇನ ಭವಿಷ್ಯತೀತಿ ॥)

ix. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಆದ ಅವತಾರವೆಂದು ವೇದವ್ಯಾಸರನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 3.3.32.

ವೇದಾಚಾರ್ಯ ಪುರಾಣಾಧಿಃ ವಿಷ್ಣು-ನಿಯೋಗಾತ್ ।
ಕಲಿದ್ವಾಪರಯೋಃ ಸಂಧೌ ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನ ಸಂಬಭೂವೇತಿ ಸ್ಮರಂತಿ ॥

x. ಅವರು 'ಜ್ಞಾನಿ' ಎಂದರೆ 'ವಿಷ್ಣೋಃ ತತ್ತ್ವವಿತ್' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಭ.ಗೀ.ಭಾ. 7,16; ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪರಮಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವೇ. ಅದೇ, 7.17 – 'ಜ್ಞಾನಿನಃ ಆತ್ಮತ್ವಾತ್ ವಾಸುದೇವಃ ಪ್ರಿಯೋ ಭವತಿ'; 7.19 – 'ಸರ್ವಾತ್ಮಾನಂ ಮಾಂ ನಾರಾಯಣಮ್ ।' ; 8,4. **ಅಧಿಯಜ್ಞ** = **'ವೈಷ್ಣವಂ ತತ್ತ್ವಮ್'** ; 9,15 ಪೃಥಕ್ತ್ವೇನ = ಆದಿತ್ಯ ಚಂದ್ರಾದಿ ಭೇದೇನ ಸ ಏವ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುರವಸ್ಥಿತಃ ಇತಿ। 9,25 ಮದ್ಯಾಜಿನಃ = ಮದ್ಯಜನಶೀಲಾಃ ವೈಷ್ಣವಾಃ'.

xi. ಶಂಕರರಿಂದ ಬಂದವರೆಂದು ಹೇಳುವ ನಾಲ್ಕು ಮಠಗಳ ಪೈಕಿ ಮೂರು ವೈಷ್ಣವ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳಾಗಿವೆ - ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪುರಿಜಗನ್ನಾಥ, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ದ್ವಾರಕಾ ಮತ್ತು ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಬದರಿನಾಥ.

xi. ಅವರನ್ನು ಶಿವನ ಅವತಾರವೆಂದು ಸಾಧಿಸಹೊರಟ ದಂತ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಆಖ್ಯಾನವೂ, ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಅವರ ಕುಲ ದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿಸಿ, ಅವರ ತಾಯಿಯ ಅವಸಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈಕುಂಠ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲೋಸುಗ ವಿಷ್ಣುಮಂತ್ರೋಪದೇಶ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

xii. ಶಾಂಕರ ಪಂಥದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು 'ನಾರಾಯಣ ಸ್ಮೃತಿಃ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಮಾಡುವ ರೂಢಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಇದೆ.

xiv. 'ಮಾಧವೀಯ ಶಂಕರ ವಿಜಯ'ವು ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಅದರಲ್ಲ ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಕಥನವೊಂದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ಶಂಕರರ ತಾಯಿ ಮರಣ ಶಯ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಶಿವನ ದೂತರೊಂದಿಗೆ ಹೋಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದಳು ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುದೂತರನ್ನು ಕರೆದು ವೈಕುಂಠಕ್ಕೆ ಕರೆದು ಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಸಿಬೇಕೆಂದು ಶಂಕರರಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದವಳಂತೆ. ಇದೇ ಕಥೆಯು 'ವ್ಯಾಸಾಚಲೀಯ' ಮತ್ತು 'ಚಿದ್ವಿಲಾಸೀಯ'ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಗುವ ಸೂಚನೆಯೆಂದರೆ, ಶಂಕರರ ಕುಲದವರು ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವತೆಯೆಂದು ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಈಯೆಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಶೈವಮತವನ್ನು ಬದಿಗೆ ತಳ್ಳಿ ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನು ಮುಂಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲ್ಲ; ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಶಂಕರರು ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಪಂಥೀಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳೇ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಕೇವಲ ಸತ್ಯವಾದ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವನ್ನು ಅವರು 'ವಿಷ್ಣು' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿ (ವಿರೋಧಿ)ಗಳೆಂದು (ತಪ್ಪಾಗಿ) ಪರಿಗಣಿಸಲಾದ ಆಚಾರ್ಯ ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರು, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಶಂಕರರ ಈ ಎಳೆಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ಮುಂದುವರಿದರು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಾತು. 'ವೇದಾಂತ'ದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅರ್ಥದ ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ, ಶಂಕರರು ಒಬ್ಬ ನವಮಾರ್ಗ ನಿಮಾತೃವಾಗಿದ್ದರು. ಅವರದು ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲಿಕ, ಅವರದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆ; ವೇದಾಂತದ ಅನೇಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವು.

3. ಶಂಕರರ ಜನ್ಮಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕ ಪ್ರಭಾಕರರ ಹೆಸರಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಭಾಕರನು ಶಂಕರರಿಗಿಂತ (ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ) ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ. ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದುದು, ಅದೇ ಪ್ರದೇಶದ ಪೆಣ್ಣಿಯೂರು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ. ಕೇರಳದ ಪ್ರಥಮ ವೈಷ್ಣವ ಪೆರುಮಾಳ್ ಆದ ಕುಲಶೇಖರನು ಪ್ರಭಾಕರಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತಿದ್ದನು. 'ಕೊಂಗು-ನಾಟ್ಟು'ವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿನಗರದಿಂದ ಆಳಿದ ಈ ರಾಜ, ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ತಮಿಳ್ ಆಳ್ವಾರರಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಈ ಕುಲಶೇಖರನೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಕ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ 'ಮುಕುಂದ-ಮಾಲಾ' ಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕ್ರಂಗಾನೂರಿನ ಉಪನಗರವಾದ ತ್ರಿಕ್ಕುಲ ಶೇಖರಪುರಂನಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಮಂದಿರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವನೂ ಅವನೇ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥ ಪ್ರಸಾರವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಈತನೇ ಕಾರಣ. ಶಂಕರರ ವಂಶವು ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತ್ತು.

ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯ ಪದ್ಮಪಾದರೂ ಕೇರಳದಿಂದ ಬಂದವರು. ಅವರು ತ್ರಿಚೂರಿನಲ್ಲಿ 'ತೆಕ್ಕೆ-ಮಠ' ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು; ಅದೂ, ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಯಿತು. 'ಕೃಷ್ಣ-ಕರ್ಣಾಮೃತ' ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕರ್ತೃವಾದ ಬಿಲ್ವಮಂಗಲ ಲೀಲಾಶುಕ, ಪದ್ಮಪಾದರ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಪೀಠಾರೋಹಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಅವರ ಉತ್ಕಟ ವೈಷ್ಣವ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಕೇವಲ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರ ಇತರ ಕೃತಿಗಳ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅವರ ವ್ಯಾಕರಣಗ್ರಂಥ 'ದೈವಂ'ದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ,

'ಕೃಷ್ಣಲೀಲಾ ಶುಕಸ್ಯೇದಂ ಕೃತಿಃ ಕರ್ಣಮನೋಹರಾ।
ಪುಷ್ಣಾತು ಕೃಷ್ಣ ಸಂಪ್ರೀತಿ ಭುವನಾನ್ಯಭಿಪುಷ್ಯತು। – ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕ, ಪದ್ಮಪಾದದೊಂದಿಗೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಸಾಹಚರ್ಯದ ನಿದರ್ಶನ:
ಶ್ರೀ ಪದ್ಮಪಾದ ಮುನಿವರ್ಯ ವಿನೇಯವರ್ಯ
ಶ್ರೀ ಭೂಷಣಂ ಮುನಿರಸೌ ಕವಿ ಸಾರ್ವಭೌಮಃ।
ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರೂಪ ಪರಮಾಮೃತ ಪಾನಶೀಲ-ಶ್ಚಕ್ರೇ ತದೀಯ ಚರಿತಂ ಬಹುಧಾ ಹಿತಾಯ॥

ಅವರು, ತ್ರಿವೇಂದ್ರಮ್‌ದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮನಾಭ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದು ಕೀರ್ತಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

4. 'ಶಿವ-ಧರ್ಮೋತ್ತರ – ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿ –
'ಸಂಸ್ಕೃತೈಃ ಪ್ರಾಕೃತೈರ್ವಾಕ್ಯೈರ್ಯಶ್ಚ ಶಿಷ್ಯಾನುರೂಪತಃ।
ದೇಶಭಾಷಾದ್ಯುಪಾಯೈಶ್ಚ ಬೋಧಯೇತ್ ಸ ಗುರುಸ್ಮೃತಃ॥

5. ಭ.ಗೀ.ಭಾ. ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ವಿಷ್ಣು ವಸುದೇವ-ಪುತ್ರ ಕೃಷ್ಣನಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡನು (ಸಂಬಭೂವ) ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದುದನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ, ಭ.ಗೀ.ಭಾ 4.6ನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ 'ಅವತಾರ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

6. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವುಗಳೆಂದರೆ –
   * ಮಾಧವನ 'ಶಂಕರ-ವಿಜಯ' (ಈಗ ಲಭ್ಯವಿರದ, ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕೃತಿ 'ಬೃಹತ್-ಶಂಕರ-ವಿಜಯ' ಎಂಬುದರ ಸಂಕ್ಷೇಪವೆಂದೆನ್ನಲಾದದ್ದು); ಅನಂತಾನಂದಗಿರಿಯ 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ';
   * ವ್ಯಾಸಾಚಲರ ಕೃತಿ ;
   * ಚಿದ್ವಿಲಾಸನ 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ ವಿಲಾಸ' (ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಅವರ ಶಿಷ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಕಂದರ ನಡುವಿನ ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ).
   * ಗೋವಿಂದಾನಂದರ 'ಆಚಾರ್ಯ ಚರಿತ' ;

* ರಾಜ ಚೂಡಾಮಣಿ – ದೀಕ್ಷಿತರ 'ಶಂಕರಾಭ್ಯುದಯ' ;
* ವಲ್ಲೀ ಸಹಾಯನ 'ಆಚಾರ್ಯ ದಿಗ್ವಿಜಯ' ;
* ಸದಾನಂದನ 'ದಿಗ್ವಿಜಯ ಸಾರ' ;
* ನೀಲಕಂಠನ 'ಶಂಕರ ಮಂದಾರ ಸೌರಭ' ;
* ಗುರುನಾಥನ 'ಶಂಕರ ಚರಿತ' ;
* ನೀಲಕಂಠನ 'ಶಂಕರಾಭ್ಯುದಯ' ; ಮತ್ತು
* ಮೂಕಶಂಕರನ 'ಪ್ರಾಚೀನ ಶಂಕರ ವಿಜಯ'.
* ಕೂಷ್ಮಾಂಡನ 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ'ವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು **ಕೂಷ್ಮಾಂಡ** (ಕುಂಬಳಕಾಯಿ) ದಿಂದ ಜನಿಸಿದರು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

7. ಶಂಕರ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಜೀವನ ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾ : ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪುರಾಣ, ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣ, ಸೌರಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಶಿವ ರಹಸ್ಯ.

8. ಅವರ ಹುಟ್ಟೂರು, ಕೊಟ್ಟಾಯಂ ಪ್ರಾಂತದ, ಕೊಣ್ಣತ್ತುನಾಡು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ 'ಕಾಲಡಿ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ತ್ರಾವಣಕೋರಿನಿಂದ ಸುಮಾರು ಹದಿನಾರು ಮೈಲಿ ಉತ್ತರಕ್ಕಿದೆ. ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಸಲಗ್ರಾಮ' (ಶಿವರಹಸ್ಯ), ವೃಷಭಾದ್ರಿ (ಮಾಧ್ವ), ಕಾಲಡಿ (ಚಿದ್ವಿಲಾಸ) ಮತ್ತು ಚಿದಂಬರಂ (ಅನಂತಾನಂದಗಿರಿ) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿನವೆರಡು, ಇಂದಿನ ಕಾಲಡಿ'ಯೇ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ; ಆದರೆ, ಸಮರ್ಥನೆ ನೀಡಿರುವುದು ಅಲ್ಪವೇ.

ಶೃಂಗೇರಿಯ (ದಿವಂಗತ) ಪೀಠಾಧಿಪತಿಯಾಗಿದ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಶಿವಾನುಭವ ನೃಸಿಂಹ ಭಾರತಿ (1866–1912) ಯವರು ಇಂದಿನ ಕಾಲಡಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಶಂಕರರ ಒಂದು ಮಂದಿರವನ್ನೂ, ಅವರ ತಾಯಿಯ ಒಂದು ಬೃಂದಾವನವನ್ನೂ 1910ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ, ಯಾವುದೇ ಸ್ಮಾರಕಗಳಿಂದಾಗಲಿ, ಜನರ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಆ ಸ್ಥಳವು ಶಂಕರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಶಂಕರರ ಜನ್ಮಸ್ಥಾನವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ರುಜುವಾತು ದೊರಕಿತ್ತು ಎಂಬುದು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ, ನಾಲ್ಕೈದು ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಅವರ ಜನ್ಮಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಮನ್ನಣೆ ಸಂದಿದೆ – ಹಿಮಾಲಯದ ಕೇದಾರನಾಥ ಅಥವಾ ಬದರಿನಾಥ. (ಮಾಧ್ವ), ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕಾಂಚೀಪುರ (ಶಿವರಹಸ್ಯ), ಕೇರಳದ ತಿಚೂರು (ಗೋವಿಂದನಾಥ), ಮತ್ತು ಕೇರಳದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ವೃಷಾಚಲ (ನೀಲಕಂಠ ನಂಬಿ).

9. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 32 ಎಂದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಕೆ.ಪಿ. ಪಾಠಕ ಎಂಬವರಿಗೆ ಬೆಳಗಾವಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಹಳೆಯ ಹಸ್ತಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕ ಇದೆ:

'ಅಷ್ಟವರ್ಗೆ ಚತುರ್ವೇದಿ (ರ್ವೇದಾನ್) ದ್ವಾದಶೇ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಿತ್ (ಕೃತ್) ।
ಷೋಡಶೇ ಕೃತವಾನ್ ಭಾಷ್ಯಂ ದ್ವಾತ್ರಿಂಶೇ ಮುನಿರಭ್ಯಗಾತ್ ॥

ಆದರೆ , ಅವರ ಜೀವಿತಾವಧಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಇವೆ : 38 ವರ್ಷ (ಕೇರಳೋತ್ಪತ್ತಿ), ಮತ್ತು ದೇವ್ಯಪರಾಧಕ್ಷಮಾ ಸ್ತೋತ್ರದ ಶ್ಲೋಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಎಸ್.ವಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ವರರು 85 ವರ್ಷಗಳು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

10. ಅವರ ಜೀವಿತಕಾಲವೆಂದು ಸೂಚಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಇಂತಿವೆ:

* 4ನೆಯ ಶತಮಾನ (ಆರ್.ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ),
* 6ನೆಯ ಶತಮಾನ (550-590) ; (ಕೆಟಿ; ತೇಲಂಗ),
* 7ನೆಯ ಶತಮಾನ (ಫ್ಲೀಟ್.),
* 8ನೆಯ ಶತಮಾನ (ವೇಬರ್, ಗೌಫ್, ಕೊವೆಲ್, ಜಾಕೊಬಿ ಮತ್ತು ವಿಲ್ಸನ್).
* ಕ್ರಿ.ಶ. 400 (ಕೇರಳೋತ್ಪತ್ತಿ, ಜನನ ವರ್ಷ)
* ಕ್ರಿ.ಶ. 509 (ಟಿ.ಎಸ್. ನಾರಾಯಣ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಎನ್.ಕೆ. ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಪಂತುಲು ಮತ್ತು ಕೆ.ಎಸ್. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ),
* 650-670ರ ನಡುವೆ, (ಟಿ.ಫೌಲ್ಕಸ್),
* 650-740 ರ ನಡುವೆ (ಮೋನಿಯರ್ ವಿಲಿಯಂಸ್),
* 652-680 ರ ನಡುವೆ (ಬರ್ನೆಲ್)
* 684-716 ರ ನಡುವೆ (ಶೃಂಗೇರಿ ಪೀಠದ ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ವಿಕ್ರಮ ಶಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದಂತೆ).
* 705-897 ರ ನಡುವೆ (ಎಸ್.ವಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ);
* 788-820ರ ನಡುವೆ (ಕೆ.ಬಿ. ಪಾಠಕ, ಸಿ.ಎನ್. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಐಯರ್, ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮ್ಯುಲ್ಲರ್ ಮತ್ತು ಬೂಹ್ಲರ್).
* 800 - 900 ರ ನಡುವೆ (ಕೋಲ್‌ಬ್ರೋಕ್).

11. ಉದಾ : ಪೂರ್ಣ ವರ್ಮನ್ (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2,1,18), ಜಯಸಿಂಹ (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4,3,5), ಬಾಲವರ್ಮನ್ (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 2,4,1; 4,3,5), ರಾಜವರ್ಮನ್ (ಛಾ.ಉ.ಭಾ. 2,23,1).

12. ಯದಂತರ್ಜ್ಞೇಯ ರೂಪಂ ತದ್ಬಹಿರ್ವದವಭಾಸತೇ।

13. ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ರೆಕಾರ್ಡ್ಸ್ - ಮದ್ರಾಸ್ III 1929, ಪು. 39-56. ಎಸ್. ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ-ಶಾಸ್ತ್ರಿ (ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ', ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, ಪು. (viii)ರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.)

14. ದಂತಿದುರ್ಗ (735-755) ಎಲ್ಲೋರಾ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು (ಆಶ್ರಮ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಆರಂಭಿಸಿದ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಶಾವತಾರ ಮಂಟಪವನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಕೃಷ್ಣರಾಜ (757-772), ಕಾಂಚೀಪುರದಲ್ಲಿರುವ ಪಲ್ಲವ ಕೈಲಾಸನಾಥ ಮಂದಿರದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಪಡೆದು, ಕೈಲಾಸ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ. ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು ಲಕ್ಷ್ಮೀ , ಕ್ಷೇತ್ರಪಾಲ, ವಿನಾಯಕ ಮತ್ತು ಭಗವತಿಯರ

ಆರಾಧನೆ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು. ಕ್ರಿ.ಶ. 780ರಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನವೇರಿದ ಧ್ರುವ, ವೇದಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೋಷಣೆ ನೀಡಿದ ಮತ್ತು ವೇದವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಉಂಬಳಿ-ಉಡುಗೊರೆಗಳನ್ನಿತ್ತ. ಮೂರನೆಯ ಕೃಷ್ಣ (ರಾಜ) (939–966) ಕಾಂಚಿ ಮತ್ತು ತಂಜಾವೂರುಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು (ಕಾಂಚಿಯುಂ ತಂಜಿಯುಂ ಕೊಂಡ), ಸುಂದರ ವರದರಾಜ ಪೆರುಮಾಳ್ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಉತ್ತರ ಆರ್ಕಾಟ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾವೇರಿಪುರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ. ಈ ರಾಜರುಗಳು ಅಷ್ಟು ಸಾಂದ್ರವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅವರು ಶಂಕರರ ಕಾರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

15. EI IX, 42; EI VII 143 ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ.

16. ಗ್ವಾಲಿಯರ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ (CII; IV.ಪು. 294) ಮತ್ತು ಪಿ.ಶಾಹ ರವರ 'ಹಿಸ್ಟರೀ ಆಫ್ ಶೈವಿಸಂ' ಪು. 19 ನೋಡಿ.

17. ಕೇರಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ; ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿ :

ಶ್ರೀಪದ್ಮಪಾದ ಮುನಿವರ್ಯವಿನೇಯ ವರ್ಗ- ಶ್ರೀ ಭೂಷಣಂ ಮುನಿರಸೌ ಕವಿಸಾರ್ವಭೌಮಃ।
ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರೂಪ ಪರಮಾಮೃತ ಪಾನಶೀಲಶ್ಚಕ್ರೇ ತದೀಯ ರಚಿತಂ ಬಹುಧಾಹಿತಾಯ॥

18. ಉದಾ : ಈಶಾನದೇವನ ಶಿಷ್ಯ ಗಗನ-ಶಿವನಿಗೆ ಮುಮ್ಮಡಿಕೃಷ್ಣ ದತ್ತಿ ನೀಡಿದ ಮತ್ತು ಕರಹಾಟದಲ್ಲಿ ವಲ್ಕಲೇಶ್ವರ ಮಠಾಧಿಪತಿಗೆ ದತ್ತಿ ನೀಡಿದ (ಕ್ರಿ.ಶ. 958).

III

ಶಂಕರರು ಬರೆದುದು ಏನು ?

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿವೆತ್ತ ಕೃತಿಕಾರರು ಅನುಭವಿಸಿಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ, ನೋವುಂಟುಮಾಡುವ ವೈಕಲ್ಯವೆಂದರೆ, ಅವರಿಗಿಂತ ನಂತರದ, ಅವರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಲೇಖಕರು, ಸತ್ಯದೂರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರದೆಂದು ಅಂಕಿತಗೊಳಿಸಿರುವುದು. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರದೆಂದೆನ್ನಲಾದ 250ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕೃತಿಗಳು ಜನಜನಿತವಾಗಿವೆ; ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು, (ಭಾಷ್ಯಗಳು)[1], ಉಪ ಪ್ರಕರಣಗಳು[2], ತತ್ತ್ವಬೋಧೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗಳು[3], ದೇವತಾ ಸ್ತುತಿಗಳು (ಸ್ತೋತ್ರಗಳು)[4] ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧಕರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಉಪದೇಶಗಳು[5] - ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಗರಿಮೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಗಳಿಸಿದ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅರ್ಹವೆನಿಸಿವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಪರ ಸ್ತೋತ್ರಗಳು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧ ಸೊಬಗು ಉಳ್ಳವಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಅವರಿಗೆ ಗೌರವ ತರುವಂಥವಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಹೂರಣಗಳು, ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಬ್ಬನೇ ಕೃತಿಕಾರನದಲ್ಲವೆಂಬ ತಥ್ಯವನ್ನು ರಟ್ಟು ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಹುರೀತಿಯವಾಗಿವೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅನೇಕ ಸಲ ಸಾಂಗತ್ಯ ರಹಿತವೂ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳವೂ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಶಂಕರರ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ನಂತರದವು. ಈ ಕೃತಿಗಳ ರಚಯಿತರು ಬೇರೆ, ಮತ್ತು, ಅವು ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ

ಅವೆಲ್ಲವೂ ಶಂಕರರದೆಂಬ ನಂಬುಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬಲು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, 'ಶಂಕರ ಗ್ರಂಥಾವಳಿ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ 20ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಂಗಂ ನ ವಾಣಿವಿಲಾಸ ಪ್ರೆಸ್ಸಿನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 20 ಸಂಪುಟಗಳು. ಈ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಕೈಗೊಂಡ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠದ ಆಗಿನ ಪೀಠಾಧಿಪತಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಶಿವಾನುಭವ ನೃಸಿಂಹ ಭಾರತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಮುದ್ರೆಯೂ ಬಿದ್ದಿತ್ತು.[6] ಆದರೆ, ಈ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶಂಕರರದೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಖಚಿತ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕಾಶಕರು ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕ ಸೇವೆಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹೊರತಂದ ಈ ಸಂಪುಟಗಳು ಉತ್ತಮ ಮಟ್ಟದವಾಗಿದ್ದುವು. ಆ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಶಂಕರರ ನಿಷ್ಠಾವಂತ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಸದುದ್ದೇಶಯುಕ್ತ ಪ್ರಶಂಸಕನಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ನಿಃಸಂಶಯ, ಆದರೆ, ಅನುದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿತ್ತೇ ಆದರೂ, ಅವರಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಅಸತ್ಯವು ಬೇರೂರಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವೈದೃಶ್ಯವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅಪ್ಪಟವೆನಿಸದ ಕೃತಿಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಶಂಕರರಿಗೆ ತಗುಲಿ, ಅಂದಿನಿಂದ ಆ ಮಿಥ್ಯಾ ಪರಂಪರೆ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಮೊದಲು ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಪುಟಗಳು ಶಂಕರರ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು, ಅಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲಣ (ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾದವುಗಳು) ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಮುಂದಿನ ಹದಿನಾರು ಸಂಪುಟಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ, ಉಪಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು (ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು) ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆಯೆ, ಗಣಪತಿ, ಶಿವ, ದೇವಿ ಮತ್ತು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಸ್ತೋತ್ರಗಳು ಅರ್ಥಾತ್ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ಣ ಸ್ತುತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು ಹೊರಬಂದವು. ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಯಾದ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದ (ಲಲಿತಾ-ತ್ರಿಶತೀ) ಮೇಲಣ ಭಾಷ್ಯವೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚಸಾರ' ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥವಿದೆ.

ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಗಣಪತಿ ಮತ್ತು ದೇವಿಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಅವು ತಾಮಸಿಕವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣ ಅವೈದಿಕವೆಂದೂ ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (9.25 ಮತ್ತು 17.4), 'ಭೂತಾನಿ ವಿನಾಯಕ ಮಾತೃಗಣ ಚತುರ್ಭಗಿನ್ಯಾದೀನಿ ಯಾಂತಿ ಭೂತೇಜ್ಯಾಃ' । ಮತ್ತು 'ಭೂತಗಣಾಂಶ್ಚ ಸಪ್ತಮಾತೃಕಾದೀಂಶ್ಚ ಅನ್ಯೇ ಯಜಂತೇ ತಾಮಸಾ ಜನಾಃ।' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಂಕರರದೆಂದೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಲಲಿತಾ ತ್ರಿಶತೀ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚ ಸಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರ ಸಂದೇಹಗಳಿವೆ. ಅವು, ಕನಿಷ್ಠ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೂ, ವೇದಾಂತದ ಅಂತರ್ಭಾವಕ್ಕೆ (ಧೋರಣೆಗೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ವತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಕೂಡ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯದ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ದೀರ್ಘವೇ ಇದ್ದ ಕೃತಿಕಾರರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ, ಎಷ್ಟು, ಯಾವುವು ಉದಾಹೃತಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಒಂದು ಸುಲಭ ಸರಳ ಒರೆಗಲ್ಲು. ಯಾವುದೇ ಉಪ-ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳ 'ವಾಣೀ ವಿಲಾಸ' ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ ಯಾವುದೇ ಭಕ್ತಿಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನಂತೂ ಸರಿಯೆ, ಆದಿಯ ಕೃತಿಕಾರರು, ಉದಾಹರಿಸುವುದಿರಲಿ, ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂಭಾವ್ಯ ಅಪವಾದ, 14ನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿ'. ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಮ್ಮ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ'ಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದಿಷ್ಟು ಗಣ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಯಾವ ಲೇಖಕನೂ, (13 ರಿಂದ 20ರ ಒಳಗಿನ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ) ಕೃತಿಗಳ ವಾರ್ತಿಕ (ಅಥವಾ ಟಿಪ್ಪಣಿ) ಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕಾಳಜಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿವಾದದ ಅಂಶ. 'ಪ್ರಪಂಚಸಾರ'ಕ್ಕೆ ಇರುವ ವೃತ್ತಿ (ಟಿಪ್ಪಣಿ)ಯ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಪದ್ಮಪಾದರದೆನ್ನುವುದು, ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವಷ್ಟೇ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಸ್ತೋತ್ರದ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಸುರೇಶ್ವರರದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿ, 'ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ'ವು, ಅದರ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯ ಹೊರತಾಗಿಯೂ, ಖಂಡಿತ ಸುರೇಶ್ವರರದಲ್ಲ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1500 ರ ಸುಮಾರಿಗೆ, ಶಂಕರರಿಗೆ ಅಂಕಿತವಾದ 'ದಶ-ಶ್ಲೋಕಿ'ಯ ಮೇಲೆ ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿಯವರು 'ಸಿದ್ಧಾಂತ-ಬಿಂದು' ಎಂಬ ಒಂದು ಮಹದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ, ಅದು ಶಂಕರರದೇ ಎಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಲ್ಲ.

ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯಕೃತವೆಂದೆನ್ನಲಾದ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು 'ಸೌಂದರ್ಯ ಲಹರೀ'. ಇದೊಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಕೃತಿ. ಆದರೆ, ಶಂಕರರ (ಶಂಕರರದೇ ಎಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳುಳ್ಳ) ಪ್ರಧಾನ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಚಾರಗಳ (ಕಲ್ಪನೆಗಳ)ನ್ನು ಅವರು ಬಳಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಕಲ್ಪನೆ, ಮತ್ತು ಆಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಸಹಾನುಭೂತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಂತೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಚಕ್ರ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಶಂಕರರಿಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿರುವುದು ಕೂಡ (ಶೃಂಗೇರಿ ಮತ್ತು ಕಾಮಕೋಟಿಯಂಥ ಕೆಲವು ಮಠ-ಪೀಠಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕೊಲ್ಲೂರಿನ ಮೂಕಾಂಬಿಕಾ ಮುಂತಾದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವಂತೆ), ಅದೇ ತೆರನಾದ ಒಂದು ತಪ್ಪು. ಜನಪ್ರಿಯ ಸ್ತೋತ್ರವೂ ಆದ ವಿಷ್ಣುಸಹಸ್ರನಾಮದ ಮೇಲಣ ಭಾಷ್ಯದ ಕರ್ತೃತ್ವ ಕೂಡ ಶಂಕರರಿಗೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆಯದೇ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಕೃತಿ ; ಅದನ್ನು ಶಂಕರರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಅಪಚಾರವಾದೀತು. ಅದಲ್ಲದೆ, ಅದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿ.

ಜನಜನಿತ ನಂಬುಗೆಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ವಿದ್ವತ್ ವಲಯವು ಶಂಕರರನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ-ಇವುಗಳ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೆಂದು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಶಂಕರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ, ಸ್ವಯಂ-ಪೂರ್ಣವಾದ ಆಕರಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುವು ಈ ಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಅಧಿಕೃತತೆಗಷ್ಟೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಲೇಸು.

ಶಂಕರರು, ತಾವು ಒಪ್ಪಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರು 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಇಡೀ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಎರಡು ಸಾರೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಆ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ದ ವರ್ಣನೆ (ವಿಶೇಷಣ) ಆಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸಿರುವುದು, ಹಾಗೂ ಒಂದು ಉದಾಹೃತವಾಕ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಉದಾ : 2,1.9, 'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಂ ಅದ್ವೈತಂ ?' (ಗೌಡಪಾದ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ) (1.16). ತಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಶಂಕರರು ನಿಃಸಂದೇಹ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (2,1.9) 'ಅಸ್ಮದೀಯೇ ದರ್ಶನೇ') ಆದರೆ, ಅವರು ಅದನ್ನು ಕೇವಲ 'ಔಪನಿಷದಂ ದರ್ಶನಮ್(ಎಂದು ಅಥವಾ, ಮೋಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತ ('ಮೋಕ್ಷ-ವಾದ' ಉದಾ 1,1,4 ; 2,1,11) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ; ಅದೇ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂಬ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ, ತಮ್ಮ 'ಪೂರ್ವಸೂರಿ'ಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೌಡಪಾದರನ್ನು (ಹೆಸರಿನಿಂದಲ್ಲ, ಅವರ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ ಉದಾಹೃತಗೊಳಿಸಿ) ಮತ್ತು ಉಪವರ್ಷರನ್ನು (ಅವರು 'ಭಗವಾನ್' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ). ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಈ ಲೇಖಕನ 'consciousness in Advaita' (ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ) ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ವೇದರಾಶಿಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು 'ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕ ಉದ್ದೇಶ (ಅಂತರರ್ಥ) ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದು ಅವು 'ವೇದಾಂತ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಅಧಿಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಅವು ವರ್ಗೀಕೃತವಾದುದಲ್ಲದೆ, ಅವೇ 'ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲ ಆಧಾರತಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿವೆ, ಆದರೆ ಶಂಕರರದೆಂದೆನ್ನಲಾದ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರವೇ ಇವೆ. ಈಶ, ಕೇನ, ಕಠ, ಪ್ರಶ್ನ, ಮುಂಡಕ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯ, ಐತರೇಯ, ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ಛಾಂದೋಗ್ಯ. ಇವು ಪ್ರಾಚೀನವಾದವುಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೇದರಾಶಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗಗಳೂ ಆಗಿದ್ದು, ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ (ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ) ಮೌಲಿಕವೂ ಆಗಿವೆ. ಇನ್ನೆರಡು ('ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ' ಮತ್ತು 'ನೃಸಿಂಹ ತಾಪನಿ') ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲಿರುವ, ಶಂಕರರದೆಂದೆನ್ನಲಾದ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಾಗಿರುವುದು ಅಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ನಾವು ಬದಿಗಿರಿಸಬಹುದು; ಅವುಗಳ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ವಿಲಕ್ಷಣತೆಗಳು ಆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಕೃತಿಕಾರರು ಈ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರರು, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಸ್ತೃತ ವಾರ್ತಿಕೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[7] ನಿಜಕ್ಕೂ, ಶಂಕರರಿಗೆ ಅಂಕಿತವಾದ ಈಯೆರಡು ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಗಳು ಕೆಲವೊಂದು ಅನನ್ಯ ಶೈಲಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳವಾಗಿವೆ.

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃವೂ ಕೂಡ ಈ ಎರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಉನ್ನತ ಮಹತಿಯುಳ್ಳವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ : ಮೊದಲ 28 ಅಧಿಕರಣಗಳು, ತೋರಿಕೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬರುವ ಔಪನಿಷದಿಕ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ; ಅವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯವನ್ನು (12 ಉದಾಹರಣೆಗಳು) ಮತ್ತು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ (4 ಉದಾಹರಣೆಗಳು), ಕಠ (4 ಉದಾಹರಣೆಗಳು); ತೈತ್ತಿರೀಯ (2 ಉದಾಹರಣೆಗಳು) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿವೆ. ತತ್ಸ್ವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಶಂಕರರ (ಅವರಿಗೆ ಅಂಕಿತವಾದ) ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 819 ರಷ್ಟು ಬಾರಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಿಂದ, 565 ಬಾರಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಿಂದ ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದ ಭಾಷ್ಯಕಾರನೇ ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಈಯೆರಡು ಪ್ರಧಾನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂಬುದು ತೀರ ಸಂಭವನೀಯ.

ಇತರ (ಪ್ರಾಚೀನ) ಪ್ರಧಾನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ[8] ಮೇಲೆಯೂ ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರನೇ ಭಾಷ್ಯ ರಚಿಸಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಗಳೆಲ್ಲವುಗಳೂ ಸಮಾನ ಏಕರೂಪದ ತಿರುಳು (ಅಂತರ್ಭಾವ) ಮತ್ತು ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಧೋರಣೆ ಅಥವಾ ನಿಲುವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ, ಗೃಹೀತಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಂತರವನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ, ಅವು ಗೌಣವಾಗಿದ್ದು ಅವರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವರದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯವೂ, ಏನಿಲ್ಲೆಂದರೂ ಅದರ ಬಹುಭಾಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವರದೇ ಇರಬೇಕು. ಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, (ಅದು ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ), ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಗಳು ಉ.ಭಾ. ಮತ್ತು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಅವರ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹವಿರಲಾರದು ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅಂಥ ಸಂದೇಹ ಇಡೀ ಪ್ರಶ್ನೆಯ (ಸಮಸ್ಯೆಯ) ಬುಡವನ್ನೇ ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ಕೃತಿಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿದೇ ನಾವು ಅವರದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಇತರ ಕೃತಿಗಳ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ನಿಜಕ್ಕೂ, ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಉಳಿದು ಬಂದ ಅವರ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿಯು ಈ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ, ಮತ್ತು ವಿದ್ವದ್ವಲಯದಲ್ಲಿರುವವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿ

ಮತ್ತು ಅದರೊಡನೆ ಅವರ ಕರ್ತೃತ್ವ ಸಂಬಂಧವು ಅದೆಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವೂ, ನಿರಂತರವೂ ಆಗಿ ನೆಲೆಸಿದೆಯೆಂದರೆ, ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಅವರೇ 'ಶಂಕರರು' ಎಂದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದನ್ನುಳಿದು, ಶಂಕರರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಮತ್ತೇನೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದುದರಿಂದಲ್ಲೇ ಕಾಂಚಿ-ಕಾಮಕೋಟಿ ಪೀಠದ ಪರಿಗಣನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, 'ಆದಿಶಂಕರ'ರೇ - ಅವರು ಯಾರೇ ಇರಲಿ - ಭಾಷ್ಯಕಾರ ಶಂಕರರು ಎಂದಿರುವುದು ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಮರ್ಥನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲ.

'ಅದ್ವೈತ'ದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯ ನಡೆ, ಒಲವು ಎಂದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಪುನರಪಿ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರೆನ್ನಲಾದ, ಮತ್ತು ಈ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ವಾರ್ತಿಕ (ಪಂಚಪಾದಿಕಾ) (ಅದು ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಲಭ್ಯವಿದೆ) ಬರೆದವರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ, ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ (ಸಮರ್ಥನೆಗೆ) ಪರಂಪರೆಯು ಬಹುತೇಕ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಅದೇ ನಮ್ಮ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿದು ಬಂದಿದೆ. ಶತಮಾನಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ, ಅದ್ವೈತದ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಮುಖ ಗ್ರಂಥಗಳು ವಾರ್ತಿಕಗಳು, ಟೀಕೆಗಳು, ಸಾರಸಂಗ್ರಹಗಳು, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಸಮರ್ಥನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇವೆ [9].

ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಆದಿಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯಗಳ ಉಪಯೋಗವು ಕಂಡುಬರುವುದು ಅತ್ಯಲ್ಪವೇ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ, ಶಂಕರರಿಗೆ

ಅಂಕಿತವಾದ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಗೀತೆಯ ಭಾಷ್ಯ[10]ಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು, ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಕೇವಲ ಆನಂದಜ್ಞಾನರು ('ಆನಂದಗಿರಿ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವರು, 14ನೆಯ ಶತಮಾನ)[10]. ಮೂರು ಭಾಷ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ'ವೃತ್ತಿ'ಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರೆಂದರೆ 'ಶಂಕರಾನಂದರೆಂಬವರು (ಸುಮಾರು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1350). ಆದರೆ ಅವು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದ, ಹೆಚ್ಚು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಂದರೆ ಸದಾಶಿವ ಬ್ರಹ್ಮೇಂದ್ರರು (18ನೆಯ ಶತಮಾನ)[11].

ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರ (9ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಕಾಲದಿಂದೀಚೆಗೆ, ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ.ಭಾಷ್ಯದ ವಿದ್ವತ್ಪರಂಪರೆಯು ದೇಶಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ವಿಚಾರ (ಸಂಗತಿ). ವಾಚಸ್ಪತಿ ('ಭಾಮತಿ'ಯ ಕರ್ತೃ) ಸ್ವತಃ ಮಿಥಿಲೆಯಿಂದ ಬಂದವರು; ಸರ್ವಜ್ಞಾನಾತ್ಮರು ('ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕ'ದ ಕರ್ತೃ) ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿಯಿಂದ ಬಂದವರು. ಮಧುಸೂದನ ಸರಸ್ವತಿ, ಮತ್ತು ಗೌಡ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರು (ಅದ್ವೈತದ ಖ್ಯಾತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು) ಬಂಗಾಲದಿಂದ ಬಂದವರು. ಸದಾನಂದ ವ್ಯಾಸ (ಪ್ರತ್ಯಕ್-ತತ್ತ್ವ-ಚಿಂತಾಮಣಿ'ಯ ಕರ್ತೃ) ಕಾಶ್ಮೀರದಿಂದ ಬಂದವರು. ಭಟ್ಟೋಜಿ ದೀಕ್ಷಿತ (ಅದ್ವೈತದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು) ಬಂದಿರುವುದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ. ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ('ವೈಯಾಸಿಕ ನ್ಯಾಯಮಾಲಾ'ದ ಕರ್ತೃ), ಅಮಲಾನಂದ (ಶಾಸ್ತ್ರ ದರ್ಪಣ'ದ ಕರ್ತೃ), ನೃಸಿಂಹಾಶ್ರಮಿ ('ವಿವರಣ-ಭಾವ-ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ'-ದ ಕರ್ತೃ), ಧರ್ಮರಾಜಾಧ್ವರಿ ('ಪಾದಯೋಜನಿಕಾ'ದ ಕರ್ತೃ)[12] ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತ ('ಶಾರೀರಕ ನ್ಯಾಯ-ರಕ್ಷಾಮಣಿ'ಯ ಕರ್ತೃ) ಇವರೆಲ್ಲ ಬಂದಿರುವುದು ದಕ್ಷಿಣ ಪ್ರಾಂತಗಳಿಂದ.

ಶಂಕರರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಣ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (ಭಾಷ್ಯ)ಗಳು ಇವುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ

1. ಪದ್ಮಪಾದರ 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ'. ಇದು, 'ವಿವರಣ ಪ್ರಸ್ಥಾನ' ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ವಾರ್ತಿಕಗಳೂ ಟೀಕೆಗಳು ಉಂಟು : 'ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮ'ರ ವಿವರಣ; ನೃಸಿಂಹಾಶ್ರಮಿಯ 'ವಿವರಣ-ಭಾವ-ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ' ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ರತ್ನ ಕೋಶ; ಸರ್ವಜ್ಞ ವಿಷ್ಣುವಿನ 'ಋಜುವಿವರಣ'; ಅಮಲಾನಂದರ 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ದರ್ಪಣ'; ಅಖಂಡಾನಂದರ 'ತತ್ತ್ವ ದೀಪನ', ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮಕ 'ತಾತ್ಪರ್ಯದ್ಯೋತಿನಿ'; ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪರ 'ಪ್ರಬೋಧ ಪರಿಬೋಧಿನಿ'; ರಾಮಾನಂದರ 'ವಿವರೋಪನ್ಯಾಸ'; ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ 'ವಿವರಣ ಪ್ರಮೇಯ ಸಂಗ್ರಹ'; ಯಜ್ಞೇಶ್ವರನ 'ವಿವರಣೋಜ್ಜೀವನ'; ಆನಂದಪೂರ್ಣರ 'ಟೀಕಾರತ್ನ' ; ಬೋಧೇಂದ್ರನ 'ಅದ್ವೈತ ಭೂಷಣ' ಚಿತ್ಸುಖರ 'ಭಾವ ದ್ಯೋತನಿಕಾ'; ರಂಗರಾಜರ ವಿವರಣ ದರ್ಪಣ ಮತ್ತು ಅನುಭೂತಿ ಸ್ವರೂಪರ 'ಪ್ರಕಟಾರ್ಥ ವಿವರಣ' (ಇದು 'ಭಾಮತಿ' ಯನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತದೆ).

2. ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರ 'ಭಾಮತಿ'. ಇದು, ಈ ಮೇಲಿನದರೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಇನ್ನೊಂದು 'ಪ್ರಸ್ಥಾನ'ವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಈ ಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾರ್ತಿಕಗಳು

ಬಂದವು: ಅಮಲಾನಂದರ 'ವೇದಾಂತ ಕಲ್ಪತರು; 'ಅಚ್ಯುತ ಕೃಷ್ಣರ 'ಭಾಮತೀ ಭಾವ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ'; ಅಲ್ಲಾಳ ಸೂರಿಯ 'ಭಾಮತೀ ತಿಲಕ' ; ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರ 'ಪರಿಮಳ', ತಾರಕ ಬ್ರಹ್ಮರ 'ಪರಿಮಳ ಸಂಗ್ರಹ' ; ಲಕ್ಷ್ಮೀನೃಸಿಂಹನ 'ಆಭೋಗ' ; ಅಖಂಡಾನಂದರ 'ಋಜು ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ' ಮತ್ತು ಅಣ್ಣಾವಾಜಪೇಯಿಯ 'ಭಾಮತ್ಯುಕ್ತಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ'.

3. ಈ ಪಕ್ಷಾಭಿಮಾನಿ ವಿವರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲದೆ, ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಟ ಅನೇಕ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಇವೆ : 'ಆನಂದಗಿರಿ'ಯ 'ಶಾರೀರಕ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ,'; ಗೋವಿಂದಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯ ರತ್ನ ಪ್ರಭಾ', ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣಾನಂದರ 'ವೃತ್ತಿ' ಇದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮರ 'ಸಂಕ್ಷೇಪ-ಶಾರೀರಿಕ' (ಕಾವ್ಯಕೃತಿ), ಇದರ ಮೇಲೆ, 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ದೀಪಿಕಾ' (ವಿಶ್ವವೇದ), 'ತತ್ತ್ವಬೋಧಿನಿ' (ನೃಸಿಂಹ), 'ಅನ್ವಯಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ' (ರಾಮತೀರ್ಥ), 'ಸುಬೋಧಿನಿ' (ಅಗ್ನಿ ಚಿತ್ ಪುರುಷೋತ್ತಮ) ಮತ್ತು 'ಸಂಕ್ಷೇಪ-ಶಾರೀರಕ - ಸಂಬಂಧೋಕ್ತಿ' (ಅಜ್ಞಾತ ಲೇಖಕರು) ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಗಳುಂಟು.

ಚಿತ್ಸುಖರ 'ಭಾವ ಪ್ರಕಾಶಿಕೆ'ಯು 'ಭಾಮತಿ' ಮತ್ತು ವಿವರಣ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿವರಣ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಇಂತಿವೆ :

'ಸುಬೋಧಿನಿ' (ರಾಮಚಂದ್ರಯತಿ); 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭರಣ' (ಅದ್ವೈತಾನಂದ ಸರಸ್ವತೀ); 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದೀಪಿಕಾ' (ಶಂಕರಾನಂದ); 'ಶಂಕರ ನ್ಯಾಯರಕ್ಷಾಣಿ' (ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತ) ; ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ ಭಾಷ್ಯ ವಾರ್ತ್ತಿಕಾ (ನಾರಾಯಣ); ಶಂಕರಪಾದಭೂಷಣ (ರಘುನಾಥ ಸೂರಿ); ವಿದ್ಯಾಶ್ರೀ (ಜ್ಞಾನೋತ್ತಮ ಭಟ್ಟಾರಕ), ಸೂತ್ರಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ (ಕಾವ್ಯಕೃತಿ) - ವಾಂಛೇಶ್ವರ); ವೇದಾಂತ ದೀಪಿಕಾ (ಚೊಕ್ಕನಾಥ); ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತ್ತಿಕ ಟೀಕಾ (ಬಾಲಕೃಷ್ಣಾನಂದ); ಶಾಸ್ತ್ರದರ್ಪಣ (ಅಮಲಾನಂದ) ಅದ್ವೈತ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ ಪದ್ಧತಿ (ಕೃಷ್ಣಾವಧೂತ ಪಂಡಿತ) (ಇದು ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ); ಅದ್ವೈತಾಮೃತ (ವೃತ್ತಿ); (ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ), ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣ-ರತ್ನ-ಮಾಲಾ (ಸುಖಪ್ರಕಾಶ).

ಆಕರ - ಆಧಾರಗಳು

1. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಗಳು.

2. ಸನತ್ಸುಜಾತೀಯ, ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ, ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರೀ ವಾಕ್ಯವೃತ್ತಿ, ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ, ಸರ್ವ-ವೇದಾಂತ-ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಾರ-ಸಂಗ್ರಹ. ಪ್ರಬೋಧ ಸುಧಾಕರ, ಅದ್ವೈತಾನುಭೂತಿ, ಯೋಗ ತಾರಾವಲಿ, ದಶಶ್ಲೋಕೀ, ಬ್ರಹ್ಮಾನುಚಿಂತನ, ಅನಾತ್ಮ - ಶ್ರೀ ವಿಗರ್ಹಣ-ಪ್ರಕರಣ, ಹಸ್ತಾಮಲಕೀಯ (ಭಾಷ್ಯ), ಪಂಚೀಕರಣ ಮುಂತಾದವು.

3. ಸ್ವಾರ್ತ-ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ, ಮನೀಷಾ-ಪಂಚಕಮ್, ಧನ್ಯಾಷ್ಟಕ, ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಾನಂದ ಲಹರೀ, ಸ್ವರೂಪಾನುಸಂಧಾನ, ಆತ್ಮಬೋಧ, ಯತಿ ಪಂಚಕ, ನಿರ್ವಾಣ ಮಂಜರಿ ಮುಂತಾದವು.

4. ಗಣಪತಿ, ಸುಬ್ರಹಣ್ಯ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ತೋತ್ರಗಳು.

5. ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶ, ಸದಾಚಾರಾನುಸಂಧಾನ, ಉಪದೇಶ ಪಂಚಕ , ಮುಂತಾದವು.

6. ಈ ಸಂಪುಟ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆ ಹೇಗೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಸ್ವಾಮೀ ನೃಸಿಂಹ ಭಾರತಿಯವರು ಅವರನ್ನು (ಶ್ರೀ ಟಿ.ಕೆ. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಐಯ್ಯರ) ಆದಿಶಂಕರರ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಆವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಲು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಟ್ಟರು. ಅಯ್ಯರವರು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತೆಯೇ ಜಾಹೀರಾತು ಕೊಟ್ಟರು. ಜರ್ಮನಿಯಿಂದ ಬಂದ ಒಂದನ್ನೂ ಸೇರಿ ಒಟ್ಟು ಒಂಭತ್ತು ಕಟ್ಟುಗಳು ದೊರೆತವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಧಿಕೃತ ಯಾವುದು ಖೊಟ್ಟಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲಾಗದೆ, ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಜಗದ್ಗುರುಗಳ ಮುಂದೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ಜಗದ್ಗುರುಗಳು ಅವುಗಳೊಳಗಿಂದ ಸರಿಯಾದವುಗಳನ್ನಾಯ್ದು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡಿದರು''. (ಆದಿಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳು, ತತ್ತ್ವಾಲೋಕ, 1978, ಸಂಪುಟ 1, ಪು. 29; ಶ್ರೀ ಅಭಿನವ ವಿದ್ಯಾತೀರ್ಥ ಎಜ್ಯುಕೇಶನಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ - ಪ್ರಕಟಣೆ). ಪ್ರಕಾಶಕರಾದ ಟಿ.ಕೆ. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ವಿದ್ವತ್ತೆಯ ತೋರಿಕೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಅಧಿಕೃತ (ನೈಜ) ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ತರಬೇತಿಯೂ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ.

7. ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾರ್ತಿಕದ ಆರಂಭಿಕ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ 'ವೃತ್ತಿ'ಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ -

ಯಾಂ ಕಾಣ್ವೋಪನಿಷಚ್ಛಲೇನ ಸಕಲಾಮ್ನಾಯಾರ್ಥ ಸಂಶೋಧಿನೀಮ್ ।
ಸಂಚಕ್ರುರ್ಗುರವೋಽನುವೃತ್ತ ಗುರವೋ ವೃತ್ತಿಂ ಸತಾಂ ಶಾಂತಯೇ ॥

ಕೌತುಕದ ಮಾತೆಂದರೆ, ಶಂಕರರದೆಂದೆನ್ನಲಾದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು 'ವೃತ್ತಿ'ಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ - ತಸ್ಯಾ ಇಯಮಲ್ಪಗ್ರಂಥಾ ವೃತ್ತಿರಾರಭ್ಯತೇ ।

8. ಈಶಾವಾಸ್ಯ, ಕೇನ, ಕಠ, ಪ್ರಶ್ನ, ಮುಂಡಕ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯ, ಮತ್ತು ಐತರೇಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ 'ಪದವಾಕ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಭಾಷ್ಯ' ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಷ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಇಲ್ಲ; ಕೆಲವಂತೂ, ನಿಜವಾಗಿ, ವೈರುಧ್ಯವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿವೆ. ವಾಕ್ಯ ಭಾಷ್ಯವು ಅನಂತರದ ಕಾಲದ್ದೆಂದೂ ತೋರುವುದಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೊಂದರಷ್ಟು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆ' ಇದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಶಂಕರರದೆಂದು ಹೇಳಾದ ಭಾಷ್ಯವೊಂದಿದೆ.

9. ಪದ್ಮಪಾದರ 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ', ಅಲ್ಲದೆ, ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳು ಇಂತಿವೆ.

* ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರ 'ಭಾಮತಿ' (ವೇ.ಸೂ.ಭಾಷ್ಯದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆ);
* ಸರ್ವಜ್ಞಾನಾತ್ಮರ 'ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕ' (1240 ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯಕೃತಿ. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ) ;
* ಅನುಭೂತಿಸ್ವರೂಪರ 'ಪ್ರಕಟಾರ್ಥ ವಿವರಣ' ;
* ಗೋವಿಂದಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯರತ್ನ ಪ್ರಭಾ' (ವೇ. ಸೂ.ಭಾ.ದ ಜನಪ್ರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ).
* ಚಿತ್ಸುಖರ 'ಭಾವ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ', 'ಅಧಿಕರಣ ಮಂಜರಿ', ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣ ಸಂಗತಿ (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು);
* ಶಂಕರಾನಂದರ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ದೀಪಿಕಾ' ;
* ಸುಖಪ್ರಕಾಶರ 'ಅಧಿಕರಣ ರತ್ನ ಮಾಲಾ' ;
* ಅಮಲಾನಂದರ 'ಶಾಸ್ತ್ರ ದರ್ಪಣ' ;
* ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ 'ಅಧಿಕರಣ ರತ್ನ ಮಾಲಾ' (ಅಥವಾ, 'ವೈಯಾಸಿಕ ನ್ಯಾಯ ಮಾಲಾ');
* ಸದಾಶಿವೇಂದ್ರರ 'ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ' ;
* ನಾಗೇಶ ಭಟ್ಟರ 'ವೇದಾಂತ ಭಾಷ್ಯ ಪ್ರತಿ ಪದ್ಯಾನಿ' ;
* ಗೌಡ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರ 'ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಮುಕ್ತಾವಳಿ' ;
* ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರ 'ಶಾರೀರಕ-ನ್ಯಾಯ-ರಕ್ಷಾಮಣಿ'; (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ಪ್ರಥಮ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮುಕ್ತಾಯದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ) ;
* ನಾರಾಯಣ ಸರಸ್ವತಿಗಳ 'ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಾ' ;
* ಬಾಲಕೃಷ್ಣಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ-ಟೀಕಾ'' ;
* ಅದ್ವೈತಾನಂದರ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭರಣ' ;
* ವಾಂಛೇಶ್ವರರ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ' ;
* ದುರ್ಗಾ ಪ್ರಸಾದರ 'ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕಾಶ' (ಒಂಭತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ);
* ಸನ್ಮಿತ್ರ-ಭಾವ-ದೇವ ರ 'ವೇದಾಂತ-ಸೂತ್ರ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ಛಂದೋ-ಟೀಕಾ'' ;
* ಪ್ರಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳ ''ಬ್ರಹ್ಮ-ಸೂತ್ರ-ಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ' ;
* ರಘುನಾಥ ಸೂರಿಗಳ 'ಶಂಕರ ಪಾದ ಭೂಷಣ'
* ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಗ್ರಹ' ;
* ಕೃಷ್ಣಾವಧೂತರ 'ಅದ್ವೈತ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ ಪದ್ಧತಿ' ('ವೃತ್ತಿ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ).
* ರಾಮಚಂದ್ರಯತಿಗಳ 'ಸುಬೋಧಿನಿ'.

9. ಪದ್ಮಪಾದರ 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ', ಅಲ್ಲದೆ, ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳು ಇಂತಿವೆ.

* ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರ 'ಭಾಮತಿ' (ವೇ.ಸೂ.ಭಾಷ್ಯದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿವರಣೆ);
* ಸರ್ವಜ್ಞಾನಾತ್ಮರ 'ಸಂಕ್ಷೇಪ ಶಾರೀರಕ' (1240 ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯಕೃತಿ. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ) ;
* ಅನುಭೂತಿಸ್ವರೂಪರ 'ಪ್ರಕಟಾರ್ಥ ವಿವರಣ' ;
* ಗೋವಿಂದಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯರತ್ನ ಪ್ರಭಾ' (ವೇ. ಸೂ.ಭಾ.ದ ಜನಪ್ರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ).
* ಚಿತ್ಸುಖರ 'ಭಾವ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ', 'ಅಧಿಕರಣ ಮಂಜರಿ', ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣ ಸಂಗತಿ (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು);
* ಶಂಕರಾನಂದರ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ದೀಪಿಕಾ' ;
* ಸುಖಪ್ರಕಾಶರ 'ಅಧಿಕರಣ ರತ್ನ ಮಾಲಾ' ;
* ಅಮಲಾನಂದರ 'ಶಾಸ್ತ್ರದರ್ಪಣ' ;
* ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ 'ಅಧಿಕರಣ ರತ್ನ ಮಾಲಾ' (ಅಥವಾ, 'ವೈಯಾಸಿಕ ನ್ಯಾಯ ಮಾಲಾ');
* ಸದಾಶಿವೇಂದ್ರರ 'ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ' ;
* ನಾಗೇಶ ಭಟ್ಟರ 'ವೇದಾಂತ ಭಾಷ್ಯ ಪ್ರತಿ ಪದ್ಯಾನಿ' ;
* ಗೌಡ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರ 'ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಮುಕ್ತಾವಳಿ' ;
* ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರ 'ಶಾರೀರಕ-ನ್ಯಾಯ-ರಕ್ಷಾಮಣಿ'; (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ಪ್ರಥಮ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮುಕ್ತಾಯದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ) ;
* ನಾರಾಯಣ ಸರಸ್ವತಿಗಳ 'ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಾ' ;
* ಬಾಲಕೃಷ್ಣಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ-ಟೀಕಾ'' ;
* ಅದ್ವೈತಾನಂದರ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭರಣ' ;
* ವಾಂಛೇಶ್ವರರ 'ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ' ;
* ದುರ್ಗಾ ಪ್ರಸಾದರ 'ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕಾಶ' (ಒಂಭತ್ತು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ);
* ಸನ್ಮಿತ್ರ-ಭಾವ-ದೇವ ರ 'ವೇದಾಂತ-ಸೂತ್ರ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ಛಂದೋ-ಟೀಕಾ'' ;
* ಪ್ರಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳ ''ಬ್ರಹ್ಮ-ಸೂತ್ರ-ಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ' ;
* ರಘುನಾಥ ಸೂರಿಗಳ 'ಶಂಕರ ಪಾದ ಭೂಷಣ'
* ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥ ಸಂಗ್ರಹ' ;
* ಕೃಷ್ಣಾವಧೂತರ 'ಅದ್ವೈತ ಸೂತ್ರಾರ್ಥ ಪದ್ಧತಿ' ('ವೃತ್ತಿ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ).
* ರಾಮಚಂದ್ರಯತಿಗಳ 'ಸುಬೋಧಿನಿ'.

ಈ ಕೃತಿಗಳು 9ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ 18ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು. ಅದರ ನಂತರವೂ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ವೇ. ಸೂ.ಭಾ. ಕುರಿತ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ:

* 'ವೇದಾಂತ ನವ ಮಾಲಿಕಾ' (ನೀಲ ಮೇಘ ಶಾಸ್ತ್ರಿ)
* 'ಶಾರೀರಕ ಸೂತ್ರದೀಪಿಕಾ' (ವಿಠ್ಠಲ ಬುದ್ಧ ಕಾಣೆ)
* ಭಾಷ್ಯ ಗಾಂಭೀರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ (ವೆಂಕಟರಾಘವ ಶಾಸ್ತ್ರಿ)
* ವಿದ್ವನ್ಮನೋಹಾರಿಣಿ (ರಂಗನಾಥ)
* ವಿದ್ವನ್ಮುಕುರ ಭೂಷಣ (ವೆಂಕಟಾದ್ರಿ)
* ಶಾರೀರಕ ಚತುಃಸೂತ್ರಿ-ವಿಚಾರ (ಬಲ್ಲಂ ಕೊಂಡ ರಾಮರಾಯ ಕವಿ)
* ವ್ಯಾಸ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ (ಅಯ್ಯಣ್ಣ ದೀಕ್ಷಿತ)
* ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ ರಹಸ್ಯಮ್ (ಪೈಂಗನಾಡು ಗಣಪತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ) ಮತ್ತು
* ಶಾರೀರಕ ಭಾಷ್ಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ (ನೂರಣಿ ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಶಾಸ್ತ್ರಿ)

10. ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕಾ, ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರೀ, ವಾಕ್ಯವೃತ್ತಿ, ಮತ್ತು ಹರಿಮೀಡೇ - ಸ್ತೋತ್ರ ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಮತ್ತು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಸುರೇಶ್ವರರ ರಚಿಸಿದ 'ವಾರ್ತಿಕ'ಗಳಿಗೂ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

11. (ಸದಾಶಿವ ಬ್ರಹ್ಮೇಂದ್ರ), ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ವೃತ್ತಿ, (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ ಮೇಲೆ), ಅನೇಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ 'ಗೀತಾ-ಸುಂದರ'ಗಳ ಕರ್ತೃ.

12. ಆದರೆ ಅವರ (ಧರ್ಮಿ ರಾಜಾಧ್ವರಿ) 'ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷಾ' ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ; ಇದು ಅದ್ವೈತದ ತಾರ್ಕಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ-ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ (epistemological) ಆಧಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ಎದುರಾದ, 'ಕಿಮದ್ವೈತಂ ಆಗಮಮಾತ್ರೇಣ ಪ್ರತಿಪತ್ತವ್ಯಂ, ಆಹೋಸ್ವಿತ್ ತರ್ಕೇಣಾಪಿ, ಇತ್ಯತ ಆಹ ಶಕ್ಯತೇ ತರ್ಕೇಣಾಪಿ ಜ್ಞಾತುಮ್' । ಎಂಬ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವ ಗುರಿಯಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು.

IV

ಶಂಕರರ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶ

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳು, (ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು ಎಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ) ಹಾಗೆ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದರ ಕಾರಣ ಅವು ವೇದಗಳ ಕೊನೆಯ ಭಾಗಗಳ ಅರ್ಥಾತ್ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿವೆ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಶಂಕರರು ಅದನ್ನು 'ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸೆ' (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆಯ ಗೌರವಯುಕ್ತ ಪರಿಶೀಲನೆ) ಅಥವಾ 'ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸೆ' (ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಶೀಲನೆ)[1] ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಬಾದರಾಯಣರಿಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಅಂಕಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಾದರಾಯಣರು ಯಾರು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಅದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಂಭತ್ತರಷ್ಟು ಬಾರಿ ಉದಾಹೃತರಾಗಿದ್ದುದಾದರೂ, ಆ ಗ್ರಂಥ ಬಾದರಾಯಣರದು ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ (ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ). ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಮಹಾಭಾರತ'ದ ಸಂಕಲನಕಾರ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕರ್ತೃವಾದ ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನ ವ್ಯಾಸರೊಂದಿಗೆ ಬಾದರಾಯಣನನ್ನು ಏಕೀಭವಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಶಂಕರರು ಈ ಕುರಿತು ಮೌನ ತಾಳಿದ್ದಾರೆ.

ಶಂಕರರ ಎದುರಿಗಿದ್ದ ಗ್ರಂಥ 555 ಸೂತ್ರಗಳಾದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಅವು 191 ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅವು ಮತ್ತೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಮತ್ತೆ ನಾಲ್ಕು[1] 'ಅಧ್ಯಾಯ' ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ [2]. ಸೂತ್ರಗಳು ತೀರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಹಾಗೂ ಗೂಢ ಅಂತರರ್ಥವುಳ್ಳವು ಮತ್ತು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೇ, ಹೆಚ್ಚು ಪಕ್ಷ, ಗ್ರಹಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಭಾಷ್ಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆಗ, ಅದರ ಅರ್ಥ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಭಾಷ್ಯಕಾರನ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ ಒಲವಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗುತ್ತದೆ, ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನಂತರದ ಕೃತಿಕಾರರು ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟುಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೆನಿಸಿದಂಥ ಭಾಷ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಏಳೆಂಟಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಹೆಚ್ಚು ಜನಜನಿತವಾಗಿ ಪ್ರಚುರವಿದೆ[3]. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಅವರು ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಭಾಷ್ಯಕಾರರನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಅವು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಭಾಷ್ಯದ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆ ಒಂದು ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಗಳಾದರೂ ತಳೆದು, ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠ ವೈಚಾರಿಕ ಧೋರಣೆ ಬೆಳೆದಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಶಂಕರರು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು, ಗೌಡಪಾದ, ಉಪವರ್ಷ, ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ, ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯ, ಸುಂದರ ಪಾಂಡ್ಯ ಮತ್ತು ಬಾದರಾಯಣರು[4] – ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಲ್ಲದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿಸುವುದೇನಿದ್ದರೂ ಅದು ಈ 'ಸಂಪ್ರದಾಯದ' ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ [5].

ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ದೃಷ್ಟಿಕೋನ)ವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು, ಇವೇ, ಶಂಕರರು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ (ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ) ಇದ್ದವು ಎಂದೂ ಮತ್ತು ಅವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಹಮತವಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ನಾವು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನಿತ್ತೋ ಅದು ಮಸುಕಾಗಿ, ಬಹುತೇಕ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿತ್ತು, (ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು). ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರದಿದ್ದ ಹೊರತು ಶಂಕರರ ಈ ಅಮೂಲ್ಯ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಗಳುಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತೆನ್ನುವುದು ಅತಾರ್ಕಿಕವೆನಿಸೀತು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತವನ್ನು (ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು) ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಬೇರೆಯವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಅವರ ತೀವ್ರಾಭಿಲಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನವುದನ್ನು ಅವರ ಭಾಷ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸಹೊರಟದ್ದಾದರೂ ಏನನ್ನು ? ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಉದ್ದೇಶವು, ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಮಗೆ ಉಂಟು ಮಾಡುವಂಥ (ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮರ ಏಕತ್ವ), ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ದುಃಖಮಯವಾದ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು

ಕೊನೆಗೊಳಿಸುವಂತ ಔಪನಿಷದಿಕ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪೋಣಿಸಿಕೊಡುವುದು[6]. ಬಾದರಾಯಣರ ಗ್ರಂಥವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಔಪನಿಷದಿಕ ತತ್ತ್ವದ ಅಧಿಕೃತ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಉಪನಿಷದ್ವಾದಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದವರು ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ [7]. ಉಪನಿಷದ್ಭಾಗವನ್ನು ವೇದಗಳ ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಈ ಹತ್ತು ಅಥವಾ ಹನ್ನೆರಡು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ [8]. (ಆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಅವರ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ). ರಾಮಾನುಜರು ಮಾಡಿದಂತೆ ಅವರು ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಭಾಗವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು, ಮಧ್ವರು ಮಾಡಿದಂತೆ, ಸ್ಮೃತಿಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಂಥ ಪೂರಕ ಉಪಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಂತೂ ದೂರ ಉಳಿಯಿತು. ಅವರು ಆಧಾರವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಅಧಿಕೃತ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ.

ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಈ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬೋಧನೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತು (ಸಂಸಾರ) ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ (ಮುಕ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ)ಗಳ ತೋರಿಬರುವ ಅಂತರವು ನಮ್ಮನ್ನು, ಆತ್ಮವು ದ್ವಿತ್ವ (ದ್ವೈತ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡೀತು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರು ಈ ಮಾತನ್ನು (ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು) ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮ (ಜೀವಾತ್ಮ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮ) ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ, ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ 'ಪರಮಾತ್ಮ' ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಸ್ತುತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಆತ್ಮದ ಈ ಎರಡು ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ಮುಕ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿದವರೂ ಇದ್ದರು; ಇನ್ನು ಕೆಲವರು, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವೂ-ಏಕವೂ (ಭೇದಾಭೇದ) ಆಗಿವೆ, ಆದರೆ ಮುಕ್ತಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಭೇದವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ 'ಭೇದ' ಎಂಬುದು ತೋರಿಕೆ ಮಾತ್ರವೆಂದೂ, ಅದು 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಮೂಲಕವೆಂದೂ ಹಾಗೂ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ (ಮುಕ್ತ) ಸ್ಥಿತಿಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿದವರಿದ್ದರು.

ಶಂಕರರು ಮೂರನೆಯದರ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ನೀಡಿದರು, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಅವರು (ಮೂರನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದವರು) ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವರಾಗಿದ್ದರು. ಗೌಡಪಾದ, ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ, ಸುಂದರ ಪಾಂಡ್ಯ ಮತ್ತು ಉಪವರ್ಷರು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಅವರು ಗಣಿಸಿ, ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಂಪಿನವರೂ 'ಅದ್ವೈತಿ'ಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ (ಮುಕ್ತ) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭೇದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರಾಗಿದ್ದರು. ಶಂಕರರಿಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, 'ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ'ವೆಂದು ಖಂಡಿಸಲು, ಅನಂತರ ಬಂದ ರಾಮಾನುಜರಂಥ 'ವಿಶಿಷ್ಟ-ಅದ್ವೈತಿ'ಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಮಧ್ವರಂಥ

'ದ್ವೈತಿ'ಗಳಾಗಲಿ ಇರಲೇಇಲ್ಲ. ಅವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಿದ್ದುದು, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮುಖ್ಯ ಧಾರೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೂರ ಸರಿದ (ದಾರಿತಪ್ಪಿದ) 'ಅದ್ವೈತ'ಗಳನ್ನೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಅವರು ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ-ಕಲಹವಾಗಿತ್ತು.

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಕರ್ತೃವು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಕಾರ್ಯವೂ ಬಹುಶಃ ಈ ತೆರನಾದುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಅವರು, ವೈಶೇಷಿಕರು, ನೈಯಾಯಿಕರು ಮೀಮಾಂಸಕರು, ಸಾಂಖ್ಯರು, ಯೋಗಮಾರ್ಗಿಗಳು, ಪಾಶುಪತರು ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರರುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದವರೋ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದವರೋ ಆಗಿದ್ದರು. ಅದಲ್ಲದೆ, ತಮ್ಮದೇ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ತಮ್ಮದೇ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಅದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿದ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರನ್ನೂ ಅವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅದ್ವೈತಪರಂಪರೆಯ ಹೊರಗೆ ನಿಂತ 'ದ್ವೈತಿ'ಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಇಂಥ, ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಅದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿದ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರನ್ನೂ ಅವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅದ್ವೈತಪರಂಪರೆಯ ಹೊರಗೆ ನಿಂತ 'ದ್ವೈತಿ'ಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಇಂಥ, ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬಾಯಿಮುಚ್ಚಿಸಲು, ಉಪನಿಷತ್ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಪಥಚ್ಯುತರಾದವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಾಕಾಗಬಹುದಿತ್ತೇನೊ.

ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಗುರಿ, ಸಂಸಾರ ಬಂಧನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷ. ಶಂಕರರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ಮೋಕ್ಷ-ವಾದಿ[10] ಎಂದೇ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಗುರಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದೇ ದಾರಿಯೆ ? ಅದು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅತ್ಯನಿವಾರ್ಯವೆ ?

ಶಂಕರರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೂ ಅದೇ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಅಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ಗುರಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅಥವಾ ಪೂರ್ವಭಾವೀ ಅಗತ್ಯ ಶರ್ತು ಎಂದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.[11] ಉಪನಿಷದಧ್ಯಯನ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರಿಗೆ ತಲುಪಿಸಲು ಪರ್ಯಾಪ್ತವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ ನಂತರವೂ ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು (ಅಧಿಕಾರವು) ನಿಯಮವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ [12].

ಅದಕ್ಕೆ ಅವರದೇ ಇತಿಮಿತಿಗಳುಂಟೆಂದು ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ [13]. ಆದರೆ, ಅವರು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನೆರಳಿನಡಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯಗೈಯುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವರಿಗೋಸ್ಕರ, ಸರಿಯಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾಪಿಸಲು, ಅಥವಾ ಪುನಃ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಅವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದುದರಿಂದ, ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು

(ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು) ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ವೇದರಾಶಿಯ ಕೊನೆಯ (ತಾತ್ಪರ್ಯದ) ಭಾಗವನ್ನು ಅಂದರೆ, ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಥವಾ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಯುಕ್ತಿಗೂ (ತರ್ಕಕ್ಕೂ) ಮತ್ತು ಸ್ವಾನುಭವಕ್ಕೂ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಾರೆ [14]. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಛತ್ರದಡಿಯಲ್ಲಿರುವವರಿಗಷ್ಟೆ (ಅಂದರೆ, ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಪಟ್ಟು, ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವವರಿಗಷ್ಟೆ) ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹೊರಗಿರುವವರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಳಗಿರುವವರಷ್ಟೇಮಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಎಂದು ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ [15].

ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ, ಕರ್ಮ ಕಾಂಡದ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ, ತಾವೇ ಸರಿಯಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಶಂಕರರ ತೀವ್ರ ಮತ್ತು ಪುನಃ ಪುನಃ ಖಂಡನೆಗೊಳಗಾದರೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅವರ ಈ ಟೀಕೆಯು, ಸ್ವೀಕೃತ ಗುರಿ ಆದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಸಾಧನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರದಾಗಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಅಥವಾ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಾಗಿತ್ತು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಿದ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡನಿಷ್ಠ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಕ್ತಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆನ್ನುವುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವುದು ಶಂಕರರ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಭಾರತದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಅಟ್ಟಿದ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮಹಾಪುರಷ ಎನ್ನುವುದು ಜನಜನಿತವಾಗಿ ಶಂಕರರ ಕುರಿತಾಗಿ ಇರುವ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ, ಶಂಕರರ ಆಗಮನವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದೆರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು ಮತ್ತು ಹಿಮಾಲಯದ ನೆರೆಹೊರೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರಿ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ವೈಭಾಷಿಕ ಮುಂತಾದ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳೊಂದಿಗೆ ಶಂಕರರು ಸೆಣಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದು ಕೇವಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಲ್ಲದೆ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವೇ (ಮಹಾಯಾನ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು; (ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ರೂಪುತಳೆದುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲದಿಂದ); ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳ ನಡುವಿನ ಕಂದಕ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತೀರ ಕಿರಿದೂ, ನಗಣ್ಯವೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು.

ಅದಿಲ್ಲವಾದರೆ, ಶಂಕರರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರಾದ ಗೌಡಪಾದರು ತಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಳೆದ ಕೌತುಕಕಾರಿಯಾದ ಮತ್ತು ಒಡಂಬಡಿಕೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು

ವಿವರಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಅವರು ವೇದಾಂತಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಬೌದ್ಧರಾಗಿದ್ದರೋ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧಮತ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಬಾರದಂಥ ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಬೌದ್ಧರೂ, ವೇದಾಂತಿಯೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಆಗಿದ್ದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ; ಅದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬೌದ್ಧರ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾರುಮಾಡಿದ ವಿಮೋಚಕ ಎಂಬ ಶಂಕರರ ಚಿತ್ರವು ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯೂ, ಯದಾರ್ಥವಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ (1,1,1)ರ ಮೇಲಿನ, ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯವು ಅವರ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯ 'ಅಥ' ಎಂಬ ಪ್ರಥಮ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ (ವೇದಾಧ್ಯಯನ) ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅವರು ರಚಿಸಿದ **'ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ'** ಎಂಬ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆಯು, ಅವರ ಉನ್ನತ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉನ್ನತವಾದ ದರ್ಶನ, ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನ ಫಲರೂಪವಾಗಿ ಪಡೆಯಬಹುದಾದಕ್ಕಿಂತ ಉಚ್ಚತರ ಉದ್ದೇಶ ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಉಳಿಯಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕರರು ಮಾಡಿದಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ, ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಚಿಂತಕನೂ, ದರ್ಶನಕಾರನೂ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು, ನಿದರ್ಶಿಸಲು ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಶಕ್ತನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತುಸು ತಡವಾಗಿ ಬಂತೆಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವರಿಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಕೀರ್ತಿಕಿರೀಟವನ್ನಿತ್ತಿರುವುದು ಅವರು ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಯಶಸ್ಸೇ ಆಗಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವರ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳು ತಾವೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡುವವರು ಅವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಮಹತಿಯನ್ನು, ಅಂತರರ್ಥವನ್ನು ಮರೆತರೆಂಬದು, ಅಥವಾ

ಅವರ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶವು ಕಾರ್ಯಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಹಾಗೂ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಸಂಧಾನಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಚೋದ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೇ ಸರಿ. ಮುಕ್ತಿದಾಯಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವರು ಬಾಹ್ಯ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು.

ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಂಘಟಿತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಪಂಥವು ರೂಪತಳೆಯಿತೋ ಅದು, ಶಂಕರರು ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಂದಿಸಲು ಹೆಣಗಾಡಿದರೋ ಅದರಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವಂತಾಯಿತು : ಅದೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಅಥವಾ 'ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ-ಸಮುಚ್ಚಯ'. ಬಾದರಾಯಣರು ಮತ್ತು ಶಂಕರರು ವೇದಾಂತದ ಪರವಾಗಿ ಮುಂಗಂಡಿದ್ದಕ್ಕಿಂಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳ ಮಹತ್ವದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೀಮಾಂಸಕರ ನಿಲುವಿನತ್ತ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಒಲಿಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ, ಶಂಕರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅದ್ವೈತ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡವರೂ ಕೂಡ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ 'ಆಚರಣೆ' – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ವೈದೃಶ್ಯವಿದ್ದಿತು.

ಶಂಕರರ ನಿಷ್ಠುರ ನಿಲುವನ್ನು ಮೃದುಗೊಳಿಸುವ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನ ಅನಂತರದ ಕೃತಿಕಾರರಿಂದ ನಡೆಯಿತು ಎನ್ನವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇ ಇದೆ. ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಅನುಭಾಷ್ಯಗಳು, ವಾರ್ತಿಕಗಳು, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಆಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತದ ಒಲವಿನೊಂದಿಗೆ ಕರ್ಮಠ (ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ನಿಷ್ಠವಾದ) ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿ ಬಂದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಶಂಕರರ ನಿಲುವು ತಿರುಚಿ ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ವೇದಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಪಂಥಗಳಿಂದ ಅವರು ಅನ್ಯಾಯದ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಮೈಯೊಡ್ಡುವಂತಾಯಿತು. ಭಾಸ್ಕರ, ರಾಮಾನುಜ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರು ಖಂಡಿಸಿದ ಶಂಕರರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ-ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು ಅವರ ಮೇಲೆ, ಅವರ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಗಲಿ ಹಾಕಿದ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತೇ ಹೊರತು, ಸ್ವಯಂ ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಆಧಾರ ಪೂರ್ವಕ ದೃಢಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಕಸಿವಿಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ!

ಆಕರ - ಆಧಾರಗಳು

1. ನೋಡಿ : ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯಕುರಿತು. 'ಭಾಮತಿ' ಯಲ್ಲಿ –
   'ಶರೀರಮೇವ ಶರೀರಕಂ ತತ್ರ ನಿವಾಸೀ ಶಾರೀರಕೋ ಜೀವಾತ್ಮಾ।
   ತಸ್ಯ ತ್ವಂ ಪದಾಭಿಧೇಯಸ್ಯ ತತ್ಪದಾಭಿಧೇಯ ಪರಮಾತ್ಮ ರೂಪತಯಾ ಮೀಮಾಂಸಾ ತಥೋಕ್ತಾ।

2. ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ರಾಮಾನುಜರ ಪ್ರಕಾರ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ 545, ಮಧ್ವರ ಪ್ರಕಾರ 534, ನಿಂಬಾರ್ಕರ ಪ್ರಕರ 540, ವಲಭಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಕಾರ 554 ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕಂಠರ ಪ್ರಕಾರ 544. ಹಾಗೂ, ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ 140, 123, 161, 171 ಮತ್ತು 182.

3. ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ಮಧ್ವ, ವಲ್ಲಭ, ನಿಂಬಾರ್ಕ, ಶ್ರೀಕಂಠ, ವಿಜ್ಞಾನ ಭಿಕ್ಷು ಮುಂತಾದವರು.

4. ಗೌಡಪಾದ ; ನೋಡಿ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 1, 4, 14 ; 2, 1, 9; ಬೃ.ಉ.ಭಾ. 2,1,20; ಛಾ.ಉ.ಭಾ. 7.12.1 ಮತ್ತು 2,23,1; ಉಪವರ್ಷ, ನೋಡಿ 1,3,28; ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 3,3,53; ದ್ರವಿಡ, ನೋಡಿ. ಛಾ.ಉ.ಭಾ. 3,10,3; ಸುಂದರ ಪಾಂಡ್ಯ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1,1,4; ಮತ್ತು ಗೀ.ಭಾ. 313; ಬಾದರಾಯಣ, ವೇ.ಸೂ.ಭ 2.1.14. ಮುಂ.

5. ನೋಡಿ. ಗೀ.ಭಾ. 3,2 **ಅಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರವಿದಪಿ ಮೂರ್ಖವದುಪೇಕ್ಷಣೀಯಃ।**

6. ನೋಡಿ, ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ,
'ಅಸ್ಯಾನರ್ಥಹೇತೋಃ ಪ್ರಹಾಣಾಯ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಯೇ ಸರ್ವೇ ವೇದಾಂತಾ ಆರಭ್ಯಂತೇ । ಯಥಾ ಚಾಯಮರ್ಥಃ ಸರ್ವೇಷಾಂ ವೇದಾಂತಾನಾಂ ತಥಾ ವಯಮಸ್ಯಾಂ ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾಯಾಂ ಪ್ರದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಃ।''

7. ನೋಡಿ, ಬೃ.ಉ.ಭಾ, 2.1.20. (**ಸರ್ವೇಷಾಮುಪನಿಷದ್ವಾದಿನಾಮ್**).

8. ನೋಡಿ, 'ಸರ್ವ ವೇದಾಂತ ಪ್ರತ್ಯಯಾಧಿಕರಣ', ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.3.

9. ಈ. ಭಾ, ಪ್ರವೇಶಿಕೆ, **'ಸರ್ವಾಸಾಮುಪನಿಷದಾಂ ಆತ್ಮಯಾಥಾತ್ಮ್ಯ ನಿರೂಪಣೇನೈವ ಉಪಕ್ಷಯಾತ್'**; ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಪರಿಚ್ಛೇದ (6)ರಲ್ಲಿ ಮೇ ಉದಾಹೃತವಾದದ್ದು.

10. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ : 2,1,11 **'ಸರ್ವೇಷಾಂ ಮೋಕ್ಷವಾದಿನಾಮಭ್ಯುಪಗಮಃ'** ॥

11. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1,1,1 ನೋಡಿ. ಪ್ರಪಥಮ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಅಥ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ವಿವರಣೆಯು, 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಸ್ವರೂಪ-ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. (ಅಪಶೂದ್ರಾಧಿಕರಣ) ಮತ್ತು (ವಿಧುರಾಧಿಕರಣ) ಮತ್ತು ಗೀ.ಭಾ. 18.40 ಗಳನ್ನು ನೋಡಿ. ಅವರು 'ಅಶ್ರುತವೇದಾನಾಂ' ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ '**ಗುರುಸಂಪ್ರದಾಯ ರಹಿತಾನಾಂ . . . ಅತ್ಯಂತ ಬಹಿರ್ವಿಷಯಾಸಕ್ತಬುದ್ಧೀನಾಂ ಸಮ್ಯಕ್ ಪ್ರಮಾಣೇಷು ಅಕೃತಶ್ರಮಾಣಾಂ . . . .**'' ಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

12. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4,1,3. **'ವೇದಾಃ ಅವೇದಾಃ ಇತಿ ವಚನಾತ್ ಇಷ್ಯತ ಏವಾಸ್ಮಭಿಃ ಶ್ರುತೇರಸ್ಯಾಭಾವಃ ಪ್ರಬೋಧೇ ।** ಮತ್ತು ಗೀ.ಭಾ.13,2 **ಯಥಾದ್ವೈತಿನಾಂ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಬಂಧಾವಸ್ಥಾಯಾಮೇವ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವತ್ತ್ವಂ ನ ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥಾಯಾಮ್ ॥** ಹಾಗೂ, ಮಾ.ಕಾ. (ಗೌ). **2,32 ಸರ್ವೋ**

ಲೌಕಿಕೋ ವೈದಿಕಶ್ಚ ವ್ಯವಹಾರೋ ವಿಧಿವಿಷಯ ಏವ । ಹಾಗೂ, ಮಾ.ಕಾ. (ಗೌ). 2,32 **ಸರ್ವೋಽಯಂ ಲೌಕಿಕೋ ವೈದಿಕಶ್ಚ ವ್ಯವಹಾರೋ ವಿಧಿವಿಷಯ ಏವ।**

13. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1,2, '**ನ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಮಿವ ಶ್ರುತ್ಯಾದಯ ಏವ ಪ್ರಮಾಣಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಯಾಂ, ಕಿಂತು ಶ್ರುತ್ಯಾದಯೋಧಿನುಭವಾದಯಶ್ಚ ಯಥಾ ಸಂಭವಮ್ ಇಹ ಪ್ರಮಾಣಮ್ ।**''

14. ನೋಡಿ - ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4.1.15, ''**ಕಥಂ ಹ್ಯೇಕಸ್ಯ ಸ್ವಹೃದಯ ಪ್ರತ್ಯಯಂ ಬ್ರಹ್ಮವೇದನಂ ದೇಹಧಾರಣಂ ಚಾಪರೇಣ ಪ್ರತಿಕ್ಷೇಪ್ತುಂ ಶಕ್ಯೇತ।**''

15. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 3.4.36, '**ಅನಾಶ್ರಮಿತ್ವೇನ ವರ್ತಮಾನೋಽಪಿ ವಿದ್ಯಾಯಾಮಧಿಕ್ರಿಯತೇ ।**'

V

ಶಂಕರರು ಯಾರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು ?

ಶಂಕರರ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಯು ಬಾದರಾಯಣರದೆಂದೆನ್ನಲಾದ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಭಾಷ್ಯ. ಶಂಕರರು ಅವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರು 'ಭಗವಾನ್'[1] ಬಾದರಾಯಣ ಸೂತ್ರಕಾರ'[2] ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಗೌರವಪೂರ್ವಕ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಏನೆಂದರೆ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವೇ 'ಬಾದರಾಯಣ', ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ[3] ಒಬ್ಬ ಅಧಿಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬಂತೆ, ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣದ್ವೈಪಾಯನರೂ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಕಾರನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಶಂಕರರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯಂತೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ಕರ್ತೃ ಯಾರು ಎಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂದಿಗ್ಧ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಶೈಲಿಯ ಮೇಲಿಂದ, ಅದರ ಕರ್ತೃವಿನ ತತ್ತ್ವ - ಸಂಬಂಧಿತ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನವೇನಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಲಭ್ಯವಿರುವ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ, ಶಂಕರರು ಬಾದರಾಯಣನನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು ಎಂಬ ಮಾತು ಅಷ್ಟೇನೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶಂಕರರು ನಿಜಕ್ಕೂ ಏನನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನರಿಯಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಭಾಸ್ಕರ'ನು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ, ಶಂಕರರ ಬೋಧನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ನವೀನ' ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೆ, ಅವರ ಮೂಲ-ನಿರ್ದೇಶವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಲ್ಲಾದರೂ ಅರಸಬೇಕು.

ಅದ್ವೈತ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಯಾದಿಯು ಶಂಕರರ ಪರಮಗುರು (ಗುರುವಿನ ಗುರು)ವಾದ ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಶಂಕರರ ಗುರುಗಳು, ನರ್ಮದಾ ತೀರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಬದರಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ, 'ಗೋವಿಂದ' ಎಂಬೊಬ್ಬರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ರೀತಿ, (ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ) ಅವರು ಶಂಕರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರೆಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಶಂಕರರೂ ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರೆಂದಾಗಲಿ, ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದವರೆಂದಾಗಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ನಾವು ಅವರೊಬ್ಬ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾತ್ರವೇನಿತ್ತೆಂಬುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ[4].

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಗೌಡಪಾದರು ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪುರುಷರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಅನಂತರದ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು, ಉಪವರ್ಷ, ಭರ್ತೃಹರಿ, ಕುಮಾರಿಲ, ಪ್ರಭಾಕರ ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರರೂ ಕೂಡ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧಿಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪೈಕಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ (ಉದ್ಧರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ)[5], ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಹೆಸರು ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವುದಿಲ್ಲ[6]. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ಶಂಕರರು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದಲ್ಲಿ, ಅವರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಎರಡು ಸಾರೆ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ[7]. ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವಯುಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್', (ವೇದಾಂತ) ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರರೂ ಗೌಡಪಾದರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು 'ವೇದರಾಶಿಯ ಅಂತಿಮ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಅರಿತ ಮಹಾ ಆಚಾರ್ಯ'' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ[8]. ಮುಂದಕ್ಕೆ , ಅದೇ ಸುರೇಶ್ವರರು, ಶಂಕರ ಮತ್ತು ಗೌಡಪಾದರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಿ, ಆ ಕಾಲದ ವೇದಾಂತ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರ, ಸಂಯುಕ್ತ ಅಗ್ರಗಣ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತ ಅವರೀರ್ವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ[9].

ತಮಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಆಗಿ ಹೋದ ಇತರ 'ಪೂರ್ವಸೂರಿ'ಗಳಾದ ಉಪವರ್ಷ, ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ, ಸೌಂದರ ಪಾಂಡ್ಯ, ದ್ರವಿಡ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತ ಗೌರವಯುಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅವರನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ ಶಂಕರರು[10]. ಆದರೆ, ನಮಗೆ ಅವರ ಕುರಿತು ತಿಳಿದಿರುವುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸರಿಯೆ; ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಬಹುಶಃ ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಶಂಕರರು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ವಿಶ್ವಾಸ ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವರಿಗಿಂತಲೂ ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚುಸಾರೆ ಆಕರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಗೌಡಪಾದರದೆಂದೆನ್ನಲಾದ 'ಕಾರಿಕೆ'ಯು ಭಾಷ್ಯ ರಚಿಸಲು ಅರ್ಹ ಕೃತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕೈದು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಗೌಡಪಾದರು[11] ಕರ್ತೃವೆಂದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ, 'ಆಗಮ-ಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾದ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದ 'ಕಾರಿಕೆ'ಯು, ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ, ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಅವರ ಕೃತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. 'ಮಾಂಡೂಕ್ಯ'ವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ (ಪ್ರಧಾನ) ಉಪನಿಷತ್ತು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆದ ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗಿಂದ ಆಯ್ದು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವ (ಭಾಗ) ವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ - ಮೂರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆಗಳು ; ಮತ್ತು ಅದರಾಚೆಗಿನದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಮಂತ್ರವಾದ 'ಓಂ' (ಪ್ರಣವ) ದ ಸಮಾನಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ, ಗೌಡಪಾದರು, ಆರಂಭದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆಂಬುದು ತುಸು ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಬರೆಯ ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಅಂಥ ಗ್ರಂಥವು ಒದಗಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಒಂದು ಗಣನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಗೌಡಪಾದ ಕಾರಿಕೆ, ಎರಡರ ಮೇಲೆಯೂ ಶಂಕರರು ಭಾಷ್ಯ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದ ಅವರ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಲಭ್ಯವಿರುವ 'ಕಾರಿಕೆ'ಯ ಭಾಷ್ಯವು ಅದನ್ನು, ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳುಳ್ಳದ್ದು (ಪ್ರಕರಣ ಚತುಷ್ಟಯಂ) ಎಂದೂ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರವೆಂದೂ (ವೇದಾಂತ ಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ ಭೂತಂ) ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವು ಮೂಲತಃ ನಾಲ್ಕು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿದ್ದುವೆಂದೂ, ಅನಂತರ ಒಂದು 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಯಿತೆಂದೂ ವಿಧುಶೇಖರ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಊಹಿಸುವುದು ಯೋಗ್ಯವೇ ಇದೆ. ಶಂಕರರದೆನ್ನಲಾದ ಅದರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ನಾಲ್ಕು ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಮೂಹ (ಪ್ರಕರಣ ಚತುಷ್ಟಯ) ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ('ಆಗಮ-ಶಾಸ್ತ್ರ') ಅರಿವು ಭಾಷ್ಯಕಾರನಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹೆಸರನ್ನು (ಆಗಮ-ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು) ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಬಳಸಿವರು ಆನಂದಗಿರಿಯವರು [12]. 'ಆಗಮ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಕೇವಲ 'ಶಾಸ್ತ್ರ-ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ, ಅದು, ಭಾಷ್ಯದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಮ್ಮತ ಪದ್ಧತಿ'' [13]

ವೇದಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಗೌಡಪಾದರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಈ ವಿಧಾನವು ಮೌಲಿಕವೆಂದೂ ಮತ್ತು ದೂರಗಾಮೀ ಅರ್ಥವತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಶಂಕರರಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರಬೇಕು. ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ದಾಸಗುಪ್ತರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಉಪನಿಷತ್ ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪುನರಾವಿಷ್ಕರಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಕರರು ಬಾದರಾಯಣರಿಗಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ[14]. ನಿಜವಾಗಿ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಈ 'ಸಮಾಪ್ತಿವಚನ'ದಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ -''ಅವಿರತ ಜನನ ಚಕ್ರದ ಘೋರ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋದ ಜನರಿಗೋಸ್ಕರ ಕಾರುಣ್ಯದಿಂದ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮುದ್ರ ಮಥನಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ (ವಿವೇಕ)ಇಂದ ಆ ವೇದ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ ಅಮೃತವನ್ನು ಪಡೆದು ತಂದರೋ ಆ ಪೂಜ್ಯರಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯರಾದ (ಪೂಜ್ಯಾಭಿಪೂಜ್ಯಂ) ಪರಮಗುರುವಿನ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಎರಗುತ್ತೇನೆ''[15].

ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾಷ್ಯವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಶಂಕರರದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತು ಈ ಸಮಾಪ್ತಿ ವಚನಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರ ರಚಿತವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, (ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಶ್ಲೋಕ ರಚಿಸಿರುವುದು ತೀರ ಅಪರೂಪ, ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದು) ಶಂಕರರು ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ (ನಿಜಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ಏಕೈಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಹದ್‌ಗ್ರಂಥವಾದ, ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ? ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಮೇಲೆ ಉದ್ಧೃತವಾದ ಗೌಡಪಾದರ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿ, ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುವುದೇ ಇಲ್ಲ, ಗೌಡಪಾದರ ಮತ್ತು ಶಂಕರರ ವಾದ ಸರಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳೇನೋ ಇವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವು ಎರವಲು ಪಡೆದಂಥವೇ ಎಂದೆನ್ನಲಾಗದು.

ಶಂಕರರ ಚಿತ್ರ-ಚೌಕಟ್ಟು ಗೌಡಪಾದರದಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಾಲವಾದುದು. ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಶಂಕರರ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚು ಆಪ್ತವೂ, ಬದ್ಧತೆಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಬಾದರಾಯಣರ ಕುರಿತು - ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಕರ್ತೃವು ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ - ಅವರ ಕುರಿತು, ಶಂಕರರಿಗೆ ಇರುವ ನಿಷ್ಠೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವೂ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ, ನಿಜವಾಗಿ, ಗೌಡಪಾದರು ಬಾದರಾಯಣರನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಅಥವಾ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದರೆಂದು (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 1.4.14) ಮತ್ತು ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನರಿತವರೆಂದು - (ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್, ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2.1.9) ಶಂಕರರೇ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವರನ್ನು (ಗೌಡಪಾದ) ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಕಷ್ಟವೇ ಆದೀತು.

ಗೌಡಪಾದರು ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಮತದತ್ತ ಒಲಿಕೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೆಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಅವರೊಂದಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಶಂಕರರು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಬೌದ್ಧ' (ಛದ್ಮ /

ವೇಷಾಂತರದ ಬೌದ್ಧ)'[16]. ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಗೆ ಭಾಜನರಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಗೌಡಪಾದರ ಮೇಲೆ ಆದ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಪ್ರಭಾವವು ಹಾಗೆ ತಳ್ಳಿಹಾಕಬರುವಂತಿಲ್ಲ ; ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಯೋಗಾಚಾರ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಪಡೆದ ಎರವಲುಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೌಡಪಾದ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ [17] ಟಿ.ಎಂ.ಪಿ. ಮಹಾದೇವನ್‌ರವರು, ನಾಗರ್ಜುನನ ಮೂಲಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು 'ಬೌದ್ಧ' ಸಂಪ್ರದಾಯದವು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. (ಗೌಡಪಾದ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಿರುವುದು ಬಹುಶಃ ಸಮಯದ ಅಗತ್ಯತೆಯಿಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಸಮಜಾಯಿಷಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ) ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಮಾತು.

ಬೌದ್ಧಮತವು ಔಪನಿಷದಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಒಂದು ಕವಲು ಮತ್ತು 'ಮಹಾಯಾನ' ಪಂಥವು ಕೇವಲ (ಬ್ರಹ್ಮ)ದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮರಳುವಿಕೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ತಥ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಲ್ಲ, 'ಶೂನ್ಯ'ದ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಿರಾಕರಣೆಯ, ಮತ್ತು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಹಾಗೂ 'ವಿಜ್ಞಾನ' - ಇವು ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮುಖಗಳು ; ಯೋಗಾಚಾರ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಗಳ ವಿಚಾರ-ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿಃಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ, ನಾವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ದೂರಸರಿದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗಿವೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನ, ದಿಙ್ನಾಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಕೀರ್ತಿಗಳಂಥ ಬೌದ್ಧ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರಿಗೆ, ನಂತರ ಒಂದು ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಅರಳಿದಂಥ 'ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿಯಾಯಿತು. ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಯು ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದರು ಬೌದ್ಧರೇನೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಅವರು ವೇದಾಂತಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾರಿಕೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಚೌಕಟ್ಟೇ ಅವರು ಸಂಪ್ರದಾಯಾನುಸಾರಿ ಆಗಿದ್ದರು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಪುರಾವೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರು 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ತ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಮತ್ತು 'ಮಾಯೆ' (ಭ್ರಮೆ)ಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹವಿರಲಾರದು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅನುಭವದ (emperical experience) ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸಿದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತೂಗುಹಾಕಲು ಒಂದು ಉತ್ತಮ (ಅನುಕೂಲವಾದ) ಗೂಟದಂತೆ ಸಂದಿತು. ಅವರ ವಿಚಾರಗಳೇನೂ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಎರವಲುಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ, ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮತ್ತು ಅನುಭವ - ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ (experiential analysis) ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅರ್ಥದ ಪುನರ್ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಗೌಡಪಾದರು ಮಾಡಿದುದು ಅವರ ಮೌಲಿಕ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳಗಿರುವವರಿಗೂ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ (ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವೂ) ಆಯಿತು. ಶಂಕರರೊಂದಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದ ಹೊಂದಿದ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರೂ, ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆ (ಹಂಚಿ ಹೋಗಿ) ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೂ, ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಕೃತಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ'[18]ಯಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರ 'ಕಾರಿಕೆ'ಯಿಂದ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸುವುದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಗಣಿಸಿದರು. ಗೌಡಪಾದರ ಕೃತಿಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಮೌಲಿಕ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಪುನರಾವಿಷ್ಕಾರದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದೆ.

ಪ್ರಪಂಚದ ಮಿಥ್ಯಾ-ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು (ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಷಯಗಳೂ ಸ್ವಪ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಸ್ತುಗಳಷ್ಟೇ ಮಿಥ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವ ಮೂಲಕ) ಮತ್ತು ಅಜಾತಿ (ಹುಟ್ಟು ಇಲ್ಲದ, unoriginated) ಆತ್ಮವು ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ (ಸಂಪೂರ್ಣ) 'ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ'ವಾಗಿದೆ (ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಸ್ಸಂಗವಾಗಿದೆ) ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಗ್ರ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾರೆಂಬುದು 'ಕಾರಿಕೆ'ಯನ್ನು ಓದುವ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಈ ವಿಚಾರ ಪ್ರವಾಹ ಗತಿಯನ್ನೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಶಂಕರರು ಈ ಅತಿರೇಕದ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಆನುಭವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತ ಅವರು ಗೌಡಪಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ[19]. ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ದಾಸಗುಪ್ತರಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಂಕರರು ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮತ್ತು ವೇ. ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿತ್ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ[20]. ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಭಾಷ್ಯ ನಿಜಕ್ಕೂ ಶಂಕರರದು ಹೌದೋ, ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವ ಒಲವು ತೋರಿದ್ದಾರೆ.

ಶಂಕರರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹಕ್ಕು (ಮಿತಿ)ಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಿತಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. [ಉದಾ : 'ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ', - ಜಗತ್ತು ಅದೆಷ್ಟೇ ಮಿಥ್ಯೆ (ಅನಿತ್ಯ) ಎಂದರೂ ಸತ್ (ಬ್ರಹ್ಮ) ಎಂಬುದೇ ಅದರ ಆಧಾರವಾಗಿ ಎಂಬುದು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿಕಾರಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳ ಮಹತ್ವ]. ಅವರು ಗೌಡಪಾದರ ದಾರಿಗುಂಟ ಇಡೀ ದಾರಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ಇತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರಾದರೂ, ಅವರ ತಾರ್ಕಿಕ ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವರು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೊಡ್ಡದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ ; ಅದೇನೆಂದರೆ, (ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ತಿಳಿಸುವಂತೆ) ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾದ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ದ ಕುರಿತು ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲಣ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯವು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆಯೂ, ಅವರುಗಳು ನೀಡಿದ ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆ (ಸಂದರ್ಭ)ಗಳು ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವರು ಉಪವರ್ಷರನ್ನು 'ಭಗವಾನ್' ಎಂದು ಗೌರವಪೂರ್ವಕ ಕರೆದು, ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ[21]. ಈ ಉಪವರ್ಷರೆಂದರೆ, ''ಬೋಧಾಯನ[22]'' ರೆಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವರು. 'ಪ್ರಥಮ ತಂತ್ರ' ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಕರೆದ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ ಹಾಗೂ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನೂ ಬರೆದವರು. ಅವರು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ-ಇವುಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ (ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ-ಸಮುಚ್ಚಯದಲ್ಲಿ) ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಶಂಕರರು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೂ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದರು' ಎಂದು ಶಂಕರರು ಗೌರವಪೂರ್ವಕ ಹೆಸರಿಸಿದ ಇನ್ನೋರ್ವರು 'ದ್ರವಿಡ'ರು[23]. ಆನಂದಗಿರಿಯವರ[24] ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಂಬುವುದಾದರೆ, ಇವರು (ದ್ರವಿಡರು) ಓರ್ವ ನೈಯಾಯಿಕರಿರಬೇಕು. ಇವರು ಒಂದು ಸೂತ್ರದಿಂದ,[25] ನ್ಯಾಯದ (ತರ್ಕದ) ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದನ್ನು ಶಂಕರರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಶಂಕರರು ಯಾರ ಅನುಯಾಯಿಯೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಅವರು ಸ್ವಯಂ ಒಬ್ಬ ಅಗ್ರಗಾಮಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅನುಸರಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ವಿಶಾಲವಾದ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು.

ಆಕರ - ಆಧಾರಗಳು

1. ವೇ. ಸೂ. ಭಾ. 3,4,8
2. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 2,1,14 ; ಮತ್ತು 3, 14, 40 ಕೂಡ
3. ಬಾದರಾಯಣರ ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ; ಉದಾ : ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1,3,26; 1,3,33; 3,2,41; 3,4,1; 3,4,8; 4,3,15; 4,4,7; ಮತ್ತು 4,4,12;
4. (ಭಗವತ್ಪಾದರೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಲಾದ) ಗೋವಿಂದರಿಗೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ಕೃತಿಗಳೂ ಇವೆ, ಆದರೆ, ಇವರೇ ಶಂಕರರ ಗುರುಗಳಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಖಾತ್ರಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಈ ಕೃತಿಗಳು ಅದ್ವೈತದ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯು ರಸ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು - 'ರಸ-ಹೃದಯ-ತಂತ್ರ' ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ತಂತ್ರ-ಶಾಸ್ತ್ರ ಕುರಿತದ್ದು - 'ಜಯದ್ರಥ-ಯಾಮಳ'.
5. ಉದಾ : ವಿಜಯಾನಂದ ಪಾತ್ರಕೇಸರಿಯ 'ಅಷ್ಟಸಾಹಸ್ರಿಕಾ' (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 800) ಅವರೆಲ್ಲರ ಹೆಸರನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ; ಪ್ರಭಾಚಂದ್ರನ 'ಪ್ರಮೇಯ-ಕಮಲ-ಮಾರ್ತಾಂಡ'ವು ಕೂಡ ಸುರೇಶ್ವರರ

ಹೆಸರೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಎಲ್ಲರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಭೂಷಣನ 'ನ್ಯಾಯ ದೀಪಿಕಾ', (ಕ್ರಿ.ಶ. 1600) ಕುಮಾರಿಲ, ಪ್ರಭಾಕರ, ಮತ್ತು ಭರ್ತೃಹರಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತದೆ.

6. ಯಾವವೆಂದರೆ, ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ಕೃತಿಗಳಾದ 'ಪ್ರಮಾಣ-ವಾರ್ತಿಕ-ಕಾರಿಕಾ', 'ಪ್ರಮಾಣ ವಿನಿಶ್ಚಯ', 'ನ್ಯಾಯ ಬಿಂದು', ಮತ್ತು 'ಸಂಬಂಧ ಪರೀಕ್ಷಾ' (635-650); ಶಾಂತರಕ್ಷಿತನ 'ತತ್ವ ಸಂಗ್ರಹ' (ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು 749). ಇದು ಅನೇಕ ವೇದಾಂತದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. (ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಔಪನಿಷದಿಕ ವಿವರಗಳು ಗೌಡಪಾದರಿಂದ ಆಯ್ದು ಕೊಂಡಂಥವು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ) ;
ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟರ 'ಶ್ಲೋಕ - ವಾರ್ತಿಕ' ;
ಪ್ರಭಾಕರನ - 'ಬೃಹತೀ' ;
ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರ - 'ವಿಧಿ ವಿವೇಕ' ಮತ್ತು 'ಭಾವನಾ ವಿವೇಕ' ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಗೌಡಪಾದರು ಇದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ, ಶಂಕರರಿಗೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರದ ಹಿಂದಿನವರು.

7. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.4.14 ಮತ್ತು 2.1.9. ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ, 1.16 ಮತ್ತು 3.15. ಉದ್ಧೃತ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ತಥಾ ಚ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೋ ವದಂತಿ' ಮತ್ತು 'ಅತ್ರೋಕ್ತಂ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ಭಿರಾಚಾರ್ಯೈಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅವರನ್ನು ಛಾ.ಮಿ.ಭಾ. 1,12,1, ಮತ್ತು 2,23.1 ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ (ಇಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು 'ಸ್ಮೃತಿಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ).

8. **ಬೃ.ಉ.ಭಾ.ವಾ, 2,1,386 :**
ನಿಃಶೇಷವೇದಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿದ್ವದ್ಭಿರಪಿ ಭಾಷಿತಂ।
ಗೌಡಾಚಾರ್ಯೈರಿದಂ ವಸ್ತು ಯಥಾಸ್ಮಾಭಿಃ ಪ್ರಪಂಚಿತಮ್ ॥

9. ನೈ.ಸಿ. 4,44. 'ಏವಂ ಗೌಡೈರ್ದ್ರಾವಿಡೈರ್ನಃ ಪೂಜ್ಯೈರಯಮರ್ಥಃ ಪ್ರಕಾಶಿತಮ್' ಗೌರವಸೂಚಕ ಬಹುವಚನದಿಂದ 'ಗೌಡ' ಮತ್ತು 'ದ್ರವಿಡ' ಶಬ್ದಗಳು ಬಳಕೆಯಾದದ್ದು ಅವರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, (ಬಂಗಾಲ ಮತ್ತು ದ.ಭಾರತ) ರೂಢಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಪೂಜ್ಯ ಹಿರಿಯರು' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

10. 'ಉಪವರ್ಷ' ನನ್ನು ಭಗವಾನ್ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ,
ವೇ. ಸೂ. ಭಾ. 1,3.28 ಮತ್ತು 3.3.53 ;
'ಕಾಶಕೃತ್ಸ್ನ' ನನ್ನು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದಲ್ಲಿ 1.4.22 ರಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಸುಂದರ ಪಾಂಡ್ಯ (ಹೆಸರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ) 'ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್' ಎಂದು ಗೀ.ಭಾ. 3.13ರಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕೃತಿಯಿಂದ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1.4ರಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ ; ಮತ್ತು ದ್ರವಿಡ (ಹೆಸರಿಸದೆ) - 'ಸಂಪ್ರದಾಯ ತಿಳಿದವರು' ಎಂದು ಛಾ.ಉ.ಭಾ, 3.10 10; ಬೃ.ಉ.ಭಾ. 2.1.10 ಮತ್ತು ಐ.ಉ.ಭಾ. 2.32 ಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

11. ಈಶ್ವರ ಕೃಷ್ಣನ 'ಸಾಂಖ್ಯ ಕಾರಿಕೆ'ಯ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯ ;
'ಉತ್ತರಗೀತೆ'ಯ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ' (ವೃತ್ತಿ),
'ನೃಸಿಂಹೋತ್ತರ – ತಾಪನೀಯದ ಭಾಷ್ಯ'
'ಸುಭಗೋದಯ' ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾ-ರತ್ನ-ಸೂತ್ರ'.

12. ಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಶಂಕರರು ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಬರೆದ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ: 'ಆಗಮ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಸ್ಯ ಪ್ರಣೇತೃತ್ವೇನ . . .' ಮುಂತಾಗಿ.

13. 'ತತ್ರ ತಾವದೋಂಕಾರ ನಿರ್ಣಯಾಯ ಪ್ರಥಮಂ ಪ್ರಕರಣಂ ಆಗಮ ಪ್ರಧಾನಂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ಪ್ರತಿಪತ್ತ್ಯುಪಾಯಭೂತಮ್ ॥

14. ಎ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ, ಸಂ.1 ಪು. 423.

15. ಸಮಾಪ್ತಿವಾಚನ ಶ್ಲೋಕ :

'ಪ್ರಜ್ಞಾ ವೈಶಾಖವೇಧ ಕ್ಷುಭಿತ ಜಲನಿಧೇರ್ವೇದನಾನೋಽಂತರಸ್ಥಂ ಭೂತಾನ್ಯಾಲೋಕ್ಯ ಮಗ್ನಾನ್ಯವಿರತ ಜನನಗ್ರಾಹ ಘೋರೇ ಸಮುದ್ರೇ ಕಾರುಣ್ಯಾದುದ್ಧಧಾರಾಮೃತ ಮಿದಮಮರ್ರೈರ್ದುರ್ಲಭಂ ಭೂತಹೇತೋ ರ್ಯಸ್ತಂ ಪೂಜ್ಯಾಭಿಪೂಜ್ಯಂ ಪರಮಗುರುಮಮುಂ ಪಾದಪಾತೈರ್ನತೋಽಸ್ಮಿ॥

16. ಉದಾ : ಭಾಸ್ಕರ : **'ಮಹಾಯಾನಿಕ ಬೌದ್ಧಗಾಥಿತಂ ಮಾಯಾವಾದಂ ವ್ಯಾವರ್ಣಯಂತೋ ಲೋಕಾನ್ ವ್ಯಾಮೋಹಯಂತಿ।'**
(ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ) ; ಯಾಮುನ . . . . 'ಸೌಗತಾಃ ಪ್ರಕಟಾಃ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಾಶ್ಚ। (ಸಿದ್ಧಿತ್ರಯ) ;
ಪದ್ಮ ಪುರಾಣ : 'ಮಾಯವಾದಮಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಂ ಭೌದ್ಧಮೇವ ಚ।

17. ವಿಧುಶೇಖರ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಟಿ.ಆರ್.ವಿ. ಮೂರ್ತಿ, ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ದಾಸಗುಪ್ತ ಮತ್ತು ಹರಿಪ್ರಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಂತೆ.

18. ಅವರು ಗೌಡಪಾದ ಕಾರಿಕೆ 1,11ನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದೇ ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥವಾಗಿತ್ತು. 'ವಿಧಿವಿವೇಕ ' ಮತ್ತು 'ವಿಭ್ರಮ – ವಿವೇಕ 'ಗಳು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲಣ ಕೃತಿಗಳು.

19. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 2,2,29 ನ್ನು ನೋಡಿ.

20. ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ವಾ.ಸಂ. II, ಪು. 28.

21. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ 1,3,28 ಮತ್ತು 3.8.53.

22. ಎಸ್.ಕುಪ್ಪುಸ್ವಾಮಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಪ್ರೊಸೀಡಿಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ III ಓರಿಯಂಟಲ್ ಕಾನ್ಫರೆನ್ಸ್ ಮದ್ರಾಸ್

1924. ಒಂದು ಪರಿಚ್ಛೇದ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದೆ – '**ವೃತ್ತಿಕಾರಸ್ಯ ಬೋಧಾಯನಸ್ಯೈವ ಹಿ ಉಪವರ್ಷ ಇತಿ ಸ್ಯಾನ್ನಾಮ** (ಶ್ರೀ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ ತತ್ತ್ವ ಟೀಕೆ), ಎಸ್.ಎನ್. ದಾಸಗುಪ್ತಾರವರಿಂದ ಉದ್ಧೃತವಾದಂತೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೋಧಾಯನರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

23. ಛಾ.ಉ.ಭಾ. 3.10.10 ; ಬೃ.ಉ.ಭಾ. 2.1.20; ಮತ್ತು ಐ.ಉ.ಭಾ.2.32.

24. ಬೃ.ಉ.ಭಾ. ದ ಮೇಲಿನ ವಾರ್ತಿಕ.

25. '**ಸಿದ್ಧಂ ಹಿ ತು ವಿವರ್ತಕತ್ವಾತ್ ಇತ್ಯಾಗಮವಿದಾಂ ಸೂತ್ರಮ್** (ಆಗಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಷ್ಯ 2.32). 'ಏತದ್ವೈತತ್' ಮತ್ತು 'ನೇತಿನೇತಿ' ಎಂಬವೇ ಆ ಎರಡು ಮುಖಗಳು.

VI

ಶಂಕರರು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದರು ?

ಶಂಕರರು, ತಾವು ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶವು, ನೈಜ ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದೆಂದೆನ್ನಲಾದ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಮರ್ಪಕ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ಕರ್ತೃವು ವೇದಗಳ ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾದ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಭಾಗಗಳೆಂದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರು. ಅವುಗಳಿಗೆ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಅತ್ಯುಚ್ಚಮಾನದಂಡ ಅಥವಾ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಿಂಧುತ್ವವುಳ್ಳ, ಜ್ಞಾನ-ಸಾಧನವೆಂಬ ಸ್ಥಾನವನ್ನಿತ್ತಿದ್ದರು; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲು ಇನ್ನಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದ ದ್ವಿತೀಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಮೃತಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳುಂಟು. ಅವು, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನವೀನ ವಿಧಿವತ್ತಾದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವಾಗ ಈ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ''ಅನುಮಾನ'' ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅವರು ತರ್ಕ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ (ಶ್ರುತಿ ಸ್ಫುರಣ) ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದ್ದರು.

ಅವರ ದಾರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಶಂಕರರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪರಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಆವಶ್ಯಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತವಿತ್ತೋ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಶ್ರುತಿ'ಯನ್ನು ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ದೇವತಾ ಸ್ತುತಿಗಳು, ಯಜ್ಞಯಾಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಂತ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳ ಭಾಗ, ಅರ್ಥಾತ್ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಹಾಗೂ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟ 'ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ' ಅರ್ಥಾತ್ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಗ - ಇವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ (ವಿಭಾಗೀಕರಿಸಿ) ಗುರುತಿಸಿದರು [1]. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು, ಯಾರು ಯಾವಾಗ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅದಾಗಲೇ ಹಾಗೆ ಪರಿಗಣನೆ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿನ ಭಾಗ ಅಂದರೆ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಥಮ ತಂತ್ರ' ಎಂಬ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ಭಾಗ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡಕ್ಕೆ 'ಶಾರೀರಕ' (ಅರ್ಥಾತ್ ದೇಹಸ್ಥ 'ಆತ್ಮ'ವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು) ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ('ಭಗವಾನ್' - ಎಂದು ಅವರೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿದ) ಉಪವರ್ಷರನ್ನು ಶಂಕರರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ [2]. ಈ ಉಪವರ್ಷರನ್ನು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಮಹಾ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ 'ಶಬರಸ್ವಾಮಿ'[3] ಯವರೂ ಕೂಡ ಗೌರವಾರ್ಹರೆಂದು ಕೀರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ಪಕ್ಷದವರಿಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ್ಯವಾಗಿ ವಿಭಾಗೀಕರಣವು ಸಹಜವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿತು.

'ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣ' (ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣ) ಎನ್ನುವಾಗ ಶಂಕರರು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಉಪನಿಷತ್-ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು . ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕುರಿತು ಇರುವ ಅವರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವು ಎಷ್ಟುಸಾರೆ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಈ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು [4] :

ಛಾಂದೋಗ್ಯ	810	ಸಲ
ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ	567	,,
ತೈತ್ತಿರಿಯ	142	,,
ಮುಂಡಕ	129	,,
ಕಠ	103	,,
ಕೌಶೀತಕೀ	88	,,
ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ	53	,,
ಪ್ರಶ್ನ	39	,,
ಐತರೇಯ	22	,,
ಜಾಬಾಲ	13	,,
ಈಶಾವಾಸ್ಯ	8	,,
ಕೇನ	5	,,

ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ ಅವರಿಗೆ ಆರೋಪಿತವಾದ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ , ಕೌಶೀತಕೀ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಮತ್ತು ಜಾಬಾಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ ಭಾಷ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಆರೋಪಿತವಾದುದು, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ, ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದವುಗಳಲ್ಲದೆ, 'ಅಗ್ನಿರಹಸ್ಯ' (ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ), 'ನಾರಾಯಣೀಯಂ' (ತೈತ್ತಿರೀಯ ಆರಣ್ಯಕ), 'ಪೈಂಗಿ ರಹಸ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದಂಥವೋ ಎಂಬಂತೆ, ಅವುಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಉಳಿದ ಶ್ರುತಿ-ಭಾಗಗಳಿಂದಲೂ ಶಂಕರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. (ಉದಾ : ಋಗ್ವೇದ ಸಂಹಿತಾ, ಸಾಮವೇದ ಸಂಹಿತಾ, ವಾಜಸನೇಯ ಸಂಹಿತಾ, ಅಥರ್ವ ಸಂಹಿತಾ, ಐತರೇಯ ಕೌಶೀತಕೀ, ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಪಂಚವಿಂಶ, ಷಡ್ವಿಂಶ ಮತ್ತು ಗೋಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ). ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವರು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು ಕಡಿಮೆ ಸಲ ಮತ್ತು ಕಡಿಮೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ. ಈ ಉದ್ಧೃತಭಾಗಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಆದ್ಯತೆಗಳ ಮೇಲಿಂದ (ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ) ಆವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಶ್ರುತಿ' ಎಂದರೆ ವೇದರಾಶಿಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ, ಅಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಂತಿಮ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೇ, ಅರ್ಥಾತ್ ವೇದಾಂತವೇ ಸರಿ.

ವಿಶಾಲವಾದ ವೇದ ಪರಂಪರೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದ ಅವರು, ಅಶ್ವಲಾಯನ ಸೂತ್ರ, ಕಾತ್ಯಾಯನ ಸೂತ್ರ, ಅಪಸ್ತಂಭ ಸೂತ್ರ, ಎರಡು ಮಹಾ ಇತಿಹಾಸ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತ, ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳು (ಉದಾ : ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪುರಾಣ). ಮತ್ತು ಮನುಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರದಂಥ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ - ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮುಂತಾದ ಗೌಣ (ಆನುಷಂಗಿಕ) ಮೂಲಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುವುದು ನಗಣ್ಯವೆನಿಸುವಷ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅಪವಾದವೆಂದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ. ಅದನ್ನವರು ಬಹಳ ಸಾರೆ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆಧಾರ ಸ್ರೋತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅಂಕಿತವಾದ ಭಾಷ್ಯವೊಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಇರುವುಂದತೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲಾದಂತೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಭಾಗವೆಂಬುದನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಕಾರನನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಶಂಕರರು ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥ (ಶ್ರುತಿ) ಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ನ್ಯಾಯಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಇತರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪಂಥಗಳು ಬಳಸಿದಂತೆಯೇ ಉಳಿದೆರಡು ಸಾಧನಗಳಾದ ಯುಕ್ತ ಜ್ಞಾನ (ಪ್ರಮಾಣಗಳಾದ) 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಮತ್ತು 'ಅನುಮಾನ' ಗಳ ಉಪಯೋಗವನ್ನೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಶ್ರುತಿ' ಗೆ ಹೊರತಾಗಿ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'ವನ್ನೂ, 'ಸ್ಮೃತಿ' ಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಅವರು 'ಪ್ರಮಾಣ'ವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ - ಬಾದರಾಯಣರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಈ ಮೂರು (ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ) ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವರು ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ [5].

ಶಂಕರರು ಇನ್ನೂ ಒಂದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಲ ನಿರ್ಣಯದ ನಿಕಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದದ್ದು, ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಿತ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ. – ಅದೇ (ವೈಯಕ್ತಿಕ) 'ಅನುಭವ'. ಅವರು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಏನು ಎಂಬುದು ವಿಶದಪಡಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅವರು ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ, ಸ್ವಂತ ಅನುಭವವು ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ, ಅವರು ಆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಯಾರು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಿಗಳಂಥ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾನುಭವವು ಏಕಮೇವ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಯುಕ್ತಜ್ಞಾನದ ರಕ್ಷಾಕವಚವು ಅವನದಾಗಿರುವಾಗ, ಇನ್ನಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವು ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾರದೆಂದೂ ಅವರು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ [6]. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಂದು ಅರ್ಥವತ್ತಾದ, 'ಸ್ವ-ಹೃದಯ-ಪ್ರತ್ಯಯಂ' – ಸ್ವಂತ ತನ್ನ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದಂತೆ' ಎಂಬ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳ ಫಲವು ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವ ವೇದ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಹಾಗಿರುವಾಗ, ವೇದಾಂತ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ಜ್ಞಾನವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅನುಭವಾರೂಢ [7] ಅರ್ಥಾತ್ ಅಪರೋಕ್ಷವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದಾಗಿದೆ ಎಂದೂ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದು, ಅಥವಾ ಅದರ ಫಲವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದೀತೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈಗ, ಈ 'ಅನುಭವ'ಕ್ಕೆ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳುಂಟು. ಎರಡೂ ವಾಸ್ತವವೂ, ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿವೆ. ಒಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಸಾಪೇಕ್ಷ ಅನುಭವ; ಈ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಭಾಜನರು, ಹಾಗೂ ಇವು (ಬೆಂಕಿ ಬಿಸಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬಂಥ) ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸಾವಿರ ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಮನೋ ನಿಶ್ಚಿತಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಶಂಕರರು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ [8]. ಶಂಕರರು ಇದನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ [9]. ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನ ಅನುಭವ. ಇದು ನಿರಪೇಕ್ಷ, 'ಕೇವಲ' ಅನುಭವ. ಇದನ್ನು ಶಂಕರರು 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು, 'ಬ್ರಹ್ಮ-ವೇದನಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ 'ಮುಕ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಇದನ್ನೇ.

ಈ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳು ಕೇವಲ ಅನುಭವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅವು ಸತ್ಯದ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ವ್ಯವಸ್ಥಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವಲ್ಲವೆಂದೂ ಲಕ್ಷವಿಟ್ಟು ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಎರಡು 'ನೋಟ'ಗಳು ಮಾತ್ರ ; ಅವುಗಳನ್ನು 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ ' ಮತ್ತು 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಅನುಭವಸ್ಥಿತ ಸತ್ಯತೆಗಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವು ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ವೈಧವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಎರಡು 'ನೋಟ'ಗಳ (ಯಥಾದೃಷ್ಟರೂಪಣದ) ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗೌಡಪಾದರಿಂದ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿದ್ದುದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿವಾದವಿರಲಾರದು ; ಅದನ್ನು ಗೌಡಪಾದರು

ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದರು[11]. ಶಂಕರರ ಯಾವುದನ್ನು 'ವ್ಯವಹಾರ' ಎಂದು ಕರೆದರೋ ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧರು 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರು. 'ಸಂವೃತಿ' ಶಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ 'ಆವರಣ' ಎಂಬ ಭಾವ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ – ಅಂದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು, ಮಾತನಾಡಬಹುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದಲೂ ಅದು ಅನುಭವಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಆವೃತ (ಸಂವೃತ)ವಾದಾಗ ಅದು 'ವಿರೂಪ' (ವಿಕೃತ) ಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಮನಸ್ಸು ಇದನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಎರಡನೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಬೌದ್ಧರು 'ವಿರೂಪಗೊಳ್ಳದಿರುವ, ಯಥಾರ್ಥ' (ಆಕೃತಂ ವಸ್ತು ರೂಪಮ್) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂಥದಲ್ಲ, ಅರ್ಥಾತ್, ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮಾತಿಗೂ ನಿಲುಕಲಾರದ್ದು. ಆದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಋಷಿಯ 'ಅನುಭವ'ದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ನಿಲುಕುವಂತಹುದು. ಅದನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಸತ್ಯ-ವಿರುದ್ಧ' (ಪ್ರತಿ-ಸತ್ಯ) (counter-reality) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ 'ಸತ್ಯ'ದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂಬ ಅನುಭವ ಭೇದವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು, ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ, ತರ್ಕದ ಸಾಧನವಾಗಿ 'ಮಾಯಾ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ.

'ಪಾಮಾರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮದ ತುಲನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆಯಾಮದ ಮಿಥ್ಯಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದು ಗೌಡಪಾದರ ಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವರು ಸ್ವಪ್ನವತ್ [12] (ಸ್ವಪ್ನವು ಎಂಥ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದೋ ಅಂಥದೇ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು) ಎಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರರು ಗೌಡಪಾದರ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಅವರಂತೆ 'ಶೂನ್ಯವಾದ' ವೆಂಬಂತೆ ತೋರಿಬರುವ ಅತಿರೇಕದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ (idealistic) ವಾದದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಶಂಕರರಿಗೆ 'ಜಗತ್ತು' ಮಿಥ್ಯೆ (ಅಸತ್ಯ) ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ. ಈ 'ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆ'ಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ.

'ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವ' (ಆತ್ಮೈಕತ್ವ)ವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿನಿಲ್ಲಿಸಲು ಶಂಕರರು – ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷ ಅನುಭವಗಳೆರಡನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಈ 'ಅನುಭವ' ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಶ್ರುತಿಗಿಂತ ಅನುಭವವು ಬೇರೆದಾರಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಅನುಭವಿಕ ಸಿಂಧುತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯ ಮಹತ್ವವು ಉಂಟು. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಗಳೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರಬಲ್ಲವು.

ಆದರೆ 'ತರ್ಕ'ದ ಸ್ಥಾನ ಬೇರೆ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕವು ಒಂದು ಆವಶ್ಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಅನೇಕ ಸಲ, ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೊಂದರ ಮೇಲೆಯೇ ಆಧರಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ತರ್ಕವನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿಪುಲವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಮಹತ್ವವು ಗೌಣವಾದಂತಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಶಂಕರರು ತರ್ಕದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ, ಮೂಲತಃ ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ ತರ್ಕದ ಇತಿ-ಮಿತಿಗಳ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ [13].

ಬುದ್ಧಿಯು ಅಗಾಧ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ತರ್ಕವು ಅಂತಿಮವೆಂದಾಗಲಿ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲುದೆಂದಾಗಲಿ ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡಲು ಅಥವಾ ಅದರ ಒಂದು ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಪಥದರ್ಶಿಯಾಗಲಾರದು, ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾದ ಮುಕ್ತಿ- ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಹಾಗಾಗುವುದಂತೂ ದೂರ ಉಳಿಯಿತು. ಶ್ರುತಿಯು ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿತಗೊಳಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ತರ್ಕವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಒಂದು ಅಂಶವೇ ಆಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ, ಫಲಪ್ರದವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಗುಳಿದ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವರು ಶುಷ್ಕತರ್ಕ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಶಂಕರರ ನಿಷ್ಠೆಯಿದ್ದುದು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ, ಅವೆರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಶಂಕರರು ಪರಿಗಣಿಸಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವರು ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು (ಕರ್ಮ-ಕಾಂಡವನ್ನು) ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕುರಿತ ಶ್ರುತಿ ಭಾಗವನ್ನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅವುಗಳ ನೇರವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೂ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಅವರು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ[15]. ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ, ಸಂಚಿತ ದೋಷಗಳನ್ನು ಸವೆಸಿಹಾಕುವುದು ಮತ್ತು ಆಮೂಲಕ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಸ್ತುವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅಂತಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ (ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ (ವಿರೋಧ)ವಾಗಿದ್ದರೂ, ಪರಿಣಾಮತಃ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳು ಹಾಗಿಲ್ಲ.[16] ಏನೇ ಇರಲಿ, ಶಂಕರರು ಉಪನಿಷತ್ ಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನುಳ್ಳ ತೈತ್ತಿರೀಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರಾದರೂ ಅಂಥ ಸ್ಪಷ್ಟ ಹೇಳಿಕೆ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಶ್ರುತಿಯು ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವುಳ್ಳದೆಂದು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನವೆಂದು ಶಂಕರರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದೋ ಅಂಥ ಆಧಾರ ಭೂಮಿ ಅದು. ಜ್ಞಾನಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವರೂಪತಃ ಅನಿವಾರ್ಯವಿಧಿಯೆಂದು ಅವರು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ನಿಜವಾದ ಇಂಗಿತ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಾಳಿದ್ದರು. ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧದ ಶ್ರುತಿಭಾಗವು 'ಶೇಷ'ವೆಂದೂ, ಅವೂ ಕೂಡ, ದ್ವಿತೀಯ ಶ್ರೇಣಿಯ ಮಟದಲಿ

'ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಿ ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಶಂಕರರು ಈ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತಿಯು (ಇಲ್ಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು) 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ[17]. ಕರ್ಮಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿ-ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಅಮೂಲ್ಯವಾಗಿರಲಿ, ಶ್ರುತಿಯ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು 'ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಯಥಾವತ್ ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬಲ್ಲವು, ಮತ್ತು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ ಎಂದಾಗುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ; ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಾದ ತರ್ಕವು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಲ್ಪಡಬೇಕೆಂಬುದು ತೀರ ಸಹಜ. ಈ ಪರಿಧಿಯ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ತರ್ಕವು ಕ್ರಮಹೀನ ಮತ್ತು ಭ್ರಮಾಯುಕ್ತವಾದೀತು ; ಶಂಕರರು ಇದನ್ನು 'ಶುಷ್ಕ ತರ್ಕ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅಂದಮೇಲೆ, ಶ್ರುತಿಯು ಸಮಸ್ಯಾಪರಿಹಾರದ ಪೂರ್ವ-ನಿವೇಶನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಧಾನವೆಂದಾಯಿತು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರರು ಗುರುತಿಸಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಿಧಾನ - 'ಅಧ್ಯಾರೋಪ-ಅಪವಾದ'[18]. ಎಲ್ಲ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆರೋಪಿತ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ, ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ 'ಕೇವಲ'ವಾದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಮನಂಬುಗುವಂತೆ ತಿಳಿಸಲೋಸುಗ, ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾರೆ[19]. ಭೌತಿಕ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಮಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್, 'ದೇಹಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನು' - ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ ವಿವರ್ತಿತಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ[20]. ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ತೋರಿಕೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಸಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಗಳ ರಚನೆಗೂ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದುದು ಕೂಡ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

ಆಕರ - ಆಧಾರಗಳು

1. ನೋಡಿ : ತೈ.ಉ.ಭಾ. ಪೀಠಿಕೆ - **ನಿತ್ಯಾನ್ಯಧಿಗತಾನಿ ಕರ್ಮಾಣಿ ಉಪಾತ್ತದುರಿತಕ್ಷಯಾನಿ ಚ ಕಾಮ್ಯಾನಿಚ ಫಲಾರ್ಥಿನಾಂ ಪೂರ್ವಾಸ್ಮಿನ್ ಗ್ರಂಥೇ । ಇದಾನೀಂ ಕರ್ಮೋಪಾದಾನ ಹೇತುಪರಿಹಾರಾಯ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಸ್ತೂಯತೇ।**

2. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 3,3,53. **'ಅತ ಏವ ಚ ಭಗವತಾ ಉಪವರ್ಷೇಣ ಪ್ರಥಮೇ ತಂತ್ರೇ ಆತ್ಮಾಸಕ್ತಿತ್ವಾಭಿಧಾನ ಪ್ರಸಕ್ತೌ ಶಾರೀರಕೇ ವಕ್ಷ್ಯಾಮ ಇತಿ ಉದ್ಧಾರಃ ಕೃತಃ'।**

3. ಜೈಮಿನಿಯನ್ನು ಕುರಿತು, 1.1.5.

4. The System of Vedanta - ಪಾಲ್ ಡಾಯ್ಸನ್ (ಅನು.ಕ್ಯಾರಿಸ್ ಜಾನ್‌ಸ್ಟನ್) ಚಿಕ್ಯಾಗೋ, 1912, ದಿಲ್ಲಿ 1972, ಪು. 30-31ರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ವಿವರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ.

5. ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ 'ಅದ್ವೈತ'ವು ಆರು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಶಂಕರರು ಗುರುತಿಸಿದವುಗಳಿಗೆ, ಮತ್ತೆ ಮೂರನ್ನು ಅಂದರೆ, 'ಉಪಮಾ', 'ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ' ಮತ್ತು 'ಅಭಾವ'ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿತು. ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಗಳಿಗೆ 'ಧರ್ಮರಾಜ ಅಧ್ವರಿ'ಯ 'ವೇದಾಂತ ಪರಿಭಾಷಾ'ವನ್ನು ನೋಡಿ.

6. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4.1.15. **'ಕಥಂ ಹ್ಯೇಕಸ್ಯ ಸ್ವಹೃದಯ ಪ್ರತ್ಯಯಂ ಬ್ರಹ್ಮವೇದನಂ ದೇಹ ಧಾರಣಂ ಚ ಆಪರೇಣ ಪ್ರತಿಕ್ಷೇಪ್ತುಂ ಶಕ್ಯೇತ ?'**

7. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 3,3,32. **'ಕರ್ಮಫಲೇ ಹಿ ಸ್ವರ್ಗಾದೌ ಅನುಭಾವನಾರೂಢೇ ಸ್ಯಾದಾಶಂಕಾಭವೇದ್ವಾನ ವಾ ಇತಿ। ಅನುಭವಾರೂಢಂ ತು ಜ್ಞಾನ ಫಲಮ್'।**

8. ಗೀ.ಭಾ. 18,66. **'ನಹಿಶ್ರುತಿ ಶತಮಪಿ ಶೀತೋಗ್ನಿಃ ಅಪ್ರಕಾಶೋವಾ ಇತಿ ಬ್ರುವತ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಮುಪೈತಿ'।**

9. ವೇ. ಸೂ.ಭಾ. 1.1.1, ಪೀಠಿಕೆ

10. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4.1.15 (ಪೀಠಿಕೆ)

11. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕಾ – **'ದ್ವೇ ಸತ್ಯೇ ಸಮುಪಾಶ್ರಿತ್ಯ ಬುದ್ಧಾನಾಂ ಧರ್ಮದೇಶನಾ।
ಲೋಕ ಸಂವೃತಿ ಸತ್ಯಂಚ ಸತ್ಯಂ ಚ ಪರಮಾರ್ಥತಃ॥**

12. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆ (ಗೌಡಪಾದ), 1,17-8 ಮತ್ತು 3,29.

13. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ, 2,1,11, **'ಪುರುಷೋತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಾ ಮಾತ್ರ ನಿಬಂಧನಾಸ್ತರ್ಕಾಃ ಅಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಾ ಭವಂತಿ।'**

14. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2,1.6 **'ಶ್ರುತ್ಯನುಗ್ರಹೀತ ಏವಹಿ ಅತ್ರ ತರ್ಕಃ ಅನುಭವಾಂಗತ್ವೇನ ಆಶ್ರೀಯತೇ।'**

ಇದನ್ನು ನೋಡಿ: ಕ.ಉ.ಭಾ. 1,2,9: **'ತಾರ್ಕಿಕೋ ಹಿ ಅನಾಗಮಜ್ಞಃ ಸ್ವಬುದ್ಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿತಂ ಯತ್ಕಿಂಚಿದೇವ ಕಲ್ಪಯತಿ।'**

15. ತೈ.ಉ.ಭಾ : 1,11 : **'ಯಥಾ ಪ್ರಾಪ್ತಮೇವ ಕಾರಕಾಸ್ತಿತ್ವಮುಪಾದಾಯ ಉಪಾತ್ತದುರಿತಕ್ಷಯಾರ್ಥಂ ಕರ್ಮಾಣಿ ವಿದಧತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಮುಮುಕ್ಷೂಣಾಂ ಫಲಾರ್ಥಿನಾಂ ಚ ಫಲ ಸಾಧನಂ ಚ ಕಾರಕಾಸ್ತಿತ್ವೇ ವ್ಯಾಪ್ರಿಯತೇ।'**

16. ಬೃ.ಉ.ಭಾ. 2.1.20. **'ಯಚ್ಚೋಕ್ತಂ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ವಿಘಾತಕೃತ್ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಂ ಇತಿ ತನ್ನ ಅನ್ಯಾರ್ಥತ್ವಾತ್ । ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನ ಪರಾ ಹಿ ಉಪನಿಷದಃ ನೇಷ್ಟಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧನೋಪದೇಶಂ ತಸ್ಮಿನ್ ವಾ ಪುರುಷನಿಯೋಗಂ ವಾರಯಂತಿ।'**

17. ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ : ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1.4 : 'ಔಪನಿಷದತ್ವವಿಶೇಷಣಂ ಪುರುಷಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ಸ್ವೇವ ಪ್ರಕಾಶ್ಯಮಾನತ್ವೇ ಉಪಪದ್ಯೇತ । ಅತಃ ಭೂತವಸ್ತುಪರೋ ವೇದಭಾಗೋ ನಾಸ್ತೀತಿ ವಚನಂ ಸಾಹಸ ಮಾತ್ರಮ್ ।'

ಮತ್ತು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1 : 'ಏವಂ ಭೂತವಸ್ತು ವಿಷಯಾಣಾಂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಂ ವಸ್ತು ತಂತ್ರಮ್ । ತತ್ರ ಏವ ಸತಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಮಪಿ ವಸ್ತು ತಂತ್ರಮೇವ ಭೂತವಸ್ತು ವಿಷಯತ್ವಾತ್ ।'

18. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 3.2.17. 'ದರ್ಶಯತಿ ಚ ಶ್ರುತಿಃ। ಪರರೂಪ ಪ್ರತಿಷೇಧೇನೈವ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ವಿಶೇಷತ್ವಾತ್ ।'

19. ಭ.ಗಿ.ಭಾ : 13, 13 'ತಥಾಹಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿದಾಂ ವಚನಂ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಾಭ್ಯಾಂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಂ ಪ್ರಪಂಚ್ಯತೇ ಇತಿ ।'

20. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ : 3,3,9 'ಅಪವಾದೋ ನಾಮ ಯತ್ರ ಕಸ್ಮಿನ್‌ಶ್ಚಿತ್ ವಸ್ತುನಿ ಪೂರ್ವನಿವಿಷ್ಟಾಯಾಂ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧೌ ನಿಶ್ಚಿತಾಯಾಂ ಪಶ್ಚಾದುಪಜಾಯಮಾನಾ ಯಥಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಃ ಪೂರ್ವ ನಿವಿಷ್ಟಾಯಾಃ ಮಿಥ್ಯಾಬುದ್ಧೇ ನಿವರ್ತಿಕಾ ಭವತಿ। ಯಥಾ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಸಂಘಾತೇ ಆತ್ಮ ಬುದ್ಧಿಃ ಆತ್ಮನ್ಯೇವ ಆತ್ಮ ಬುದ್ಧ್ಯಾ ಪಶ್ಚಾದ್ಭವಿನ್ಯಾನಿವರ್ತ್ಯತೇ। ಯಥಾ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತಿಬುದ್ಧಿಃ ದಿಗ್ಯಾಥಾ ತ್ಮ್ಯಬುದ್ಧ್ಯಾ ನಿವರ್ತ್ಯತೇ ॥'

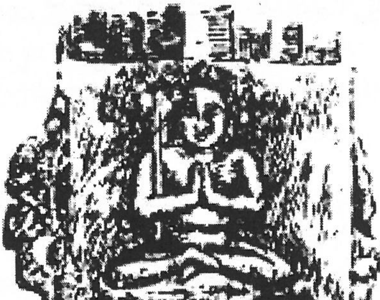
VII

ಶಂಕರರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತೆ ?

ಶಂಕರರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ, ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಅದ್ವೈತಾಚಾರ್ಯರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ, ಒಂದಿಷ್ಟು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಳಿ ಇರುವುದು ಕೇವಲ ಗೌಡಪಾದರ ಸುತ್ತ ಮಾತ್ರ. ಎದ್ದು ತೋರುವ ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧ ಒಲವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಅವರು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶದ ಅಗ್ರಣಿಯಾದರು. ಅವರ 'ಕಾರಿಕೆ'ಯು ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅನುಬಂಧವೆಂಬಂತಿರದೆ, ಹೆಚ್ಚು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರ ನಾಲ್ಕು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೊತ್ತಿದೆ. 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಗೂಢ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹರಿವು ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಹೀಗೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲತಃ ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ವಾದ. (ಪರಿಮಳ) ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಶಂಕರ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬಂದವರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಗುಲಿ, ಗಣನೀಯ ಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಶಂಕರರು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದಲ್ಲಿ 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಕೇವಲ ಎರಡು ಸಲ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದು ಕೌತುಕದ ಸಂಗತಿ [1], ಮತ್ತು ಈ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆ, ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಿದುದಾಗಿದೆ, ಒಂದು 'ವೇದಾಂತವಾದ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅದ್ವೈತ' ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಪರಿಚಿತರಾಗಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ; ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅದು 'ಬ್ರಹ್ಮ' ದ (ಅಥವಾ ಆತ್ಮದ) ಒಂದು ವಿಶೇಷಣ ರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಗೌಡಪಾದರು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ [2]. ಮತ್ತು ಶಂಕರದೆನ್ನಲಾದ ಭಾಷ್ಯವು ಆ ಜಾಡನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಈ ಭಾಗದ ಪ್ರಥಮ ಶ್ಲೋಕದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸುವ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ : 'ಅದ್ವೈತವು (ಆತ್ಮದ ಏಕತ್ವ) ಶ್ರುತಿ (ಆಗಮ) ಮೂಲಕವೊಂದರಿಂದಲಷ್ಟೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವಂಥದೆ ? ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೂ ನಿಶ್ಚಿತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ – 'ಹೌದು, ಅದನ್ನು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೂ ನಿಶ್ಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಈ ಭಾಗ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ'' [3] ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು, ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿರುವ, ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದದ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾದ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರು ಪ್ರಶಂಸಿಸುವ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯ ವಿಧಾನ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿಯಿಂದ (ಆಗಮದಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿಂತ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವರು ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರಮಾಣಿತ ಸಾಧನವೆಂದು ಮನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವುದು ಶಂಕರರ ನಂತರ ಅನುಸರಿಸಿ ಬಂದವರಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು 'ವಾದ' (ಅದ್ವೈತ-ವಾದ) ಎಂಬುದಾಗಿ, ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರದ ದ್ವೈತಿಗಳ 'ವಾದ'ಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೆನಿಸುವಂತೆ, ಕರೆದರು. ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರಾಯದೊಳಗೆ ಯಾವುದೇ 'ದ್ವೈತ'ಗಳು ಎಂಬುದು ಶಂಕರರಿಗೆ, ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ[4]. ಅವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ದ್ವೈತಿಗಳು 'ಸಾಂಖ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಯೋಗ' ಪದ್ಧತಿಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದರು[5]. ಅವರು ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅಥವಾ, ಹಾಗೆನ್ನವುದಾದರೆ ಅವರ ಉಪನಿಷತ್ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಗೀತಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾವುದೊಂದು 'ವಾದ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅಥವಾ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಹೊರಟಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕೇವಲ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.



'ಅದ್ವೈತ-ವಾದ' ಎನ್ನುವುದು ಶಂಕರೋತ್ತರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಈ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನಾವು 'ಭಾಮತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ; 'ಭಾಮತಿ'ಯು ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಚಲಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಅದು ಶಂಕರರಿಗಿಂತ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಬಂದದ್ದು . ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ , ಶಂಕರ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಒಂದು 'ವಾದ'ವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಭಾಮತಿಯ ಕರ್ತೃ ಅದನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮ-ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಾನ[6], ಮತ್ತು ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಲಕ್ಷ್ಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದವರೇ 'ಭಾಮತಿ'ಯ ಕರ್ತೃವಾದ 'ವಾಚಸ್ಪತಿ' ಎಂದು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಬಹುಶಃ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಮಿಥಿಲೆಯವರಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು 841[7] ರ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು, ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣತರಾಗಿದ್ದರು, ಆದರೆ ಯಾವುದೊಂದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿ ಉಳಿಯದ – 'ಸರ್ವತಂತ್ರ-ಸ್ವತಂತ್ರ'ರು. ಅವರು ಉಳಿದ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (ವೃತ್ತಿ)ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. – ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವನ್ನು ಕುರಿತು 'ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ವ ಕೌಮುದಿ', ಯೋಗದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ 'ತತ್ವ ವೈಶಾರದಿ',

ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ 'ನ್ಯಾಯ-ವಾರ್ತಿಕ ತಾತ್ಪರ್ಯ-ಟೀಕೆ' ಹಾಗೂ 'ನ್ಯಾಯಸೂಚೀ-ನಿಬಂಧ', ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ನ್ಯಾಯ ಕಣಿಕಾ'. ಅಲ್ಲದೆ, ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು – ಒಂದು, ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರ 'ಬ್ರಹ್ಮ-ಸಿದ್ಧಿಯ' ಮೇಲೆ 'ತತ್ವ-ಸಮೀಕ್ಷಾ' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯ, ಎರಡನೆಯದು, ಶಂಕರರ 'ವೇದಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ'ದ ಮೇಲೆ 'ಭಾಮತಿ'. ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರ ಮತ್ತು ಶಂಕರರು ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು.

ಈ ಬಹುತತ್ತ್ವವಿಶಾರದ ವಾಚಸ್ಪತಿಯವರು ಶಂಕರರ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಹಾಗೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷ ಗೌರವ ಹೊಂದಿದದ್ದರೆಂದು ನಂಬುದು ಕಷ್ಟ. ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನಾ ಸಾಹಸ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಗುಲಿ ಹಾಕಿದ ಅನೇಕ ಮೊಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವು ಒಂದು ಮಾತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ರಚಿಸಿದ, ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣರ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯ ಮೇಲಿನ, ವ್ಯಾಸರ ಯೋಗ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ, ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋತಕಾರನ ನ್ಯಾಯವಾರ್ತಿಕದ ಮೇಲಿನ ಟೀಕೆ (ವೃತ್ತಿಗಳು), ಅವರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಈಯೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೂ ಇತ್ತು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ; ಈಯೆಲ್ಲವುಗಳ ಮೂಲ ತತ್ತ್ವಗಳು ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅದಲ್ಲದೆ, ಶಂಕರರ 'ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ'ದೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಒಂದು ಒಗಟಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸುರೇಶ್ವರರು ತಮ್ಮ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ'ಯಲ್ಲಿ ಮಂಡನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. (ಅದನ್ನು, ಸುರೇಶ್ವರರು, ನಿಜವಾಗಿ, ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರ ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ಬರೆದುದಾಗಿತ್ತು). ಶಂಕರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ಅವರು (ವಾಚಸ್ಪತಿ) ಮಂಡನ ಮಿಶ್ರರ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದೂ ನಮಗೆ ವಿದಿತವಾದ ಸಂಗತಿ.

ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇಂತಿರುವಾಗ, ಶಂಕರರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ನಿಷ್ಠೆಹೊಂದಿದ ಒಂದು ಪಂಥವೇ ಆದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಪೀಳಿಗೆಗಳು, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಭಾಮತಿ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣಗ್ರಂಥ (ಅಧಿಕೃತ) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕರರನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನವು ,'ಭಾಮತಿ'ಯನ್ನು , ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಮಲಾನಂದರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1247-1260) ಬರೆದ ವೃತ್ತಿ 'ವೇದಾಂತ ಕಲ್ಪತರು', ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರು (ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1550) ಬರೆದ 'ಕಲ್ಪತರು ಪರಿಮಳ' ಎಂಬ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಇವುಗಳನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಕೃತಿಗಳು, ಬಾದರಾಯಣರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಹಾಗೂ ಶಂಕರರ ಅದರ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯ – ಇವು ಐದು ಅದ್ವೈತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲಿಕ 'ಪಂಚ-ಗ್ರಂಥಗಳು' ಆಗಿವೆ.

ಅನಂತರ ಬಂದ ಅದ್ವೈತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕ ಮಂಡನೆಗೆ 'ಭಾಮತಿ'ಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದಿಗೂ, ಪಾರಂಪರಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಖಂಡಾನಂದರ 'ಋಜು ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ', ಆನಂದಗಿರಿಯವರ 'ಶಾರೀರಕ ನ್ಯಾಯ

ನಿರ್ಣಯ', (ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು 1400) ಮತ್ತು ಗೋವಿಂದಾನಂದರ 'ಭಾಷ್ಯ ರತ್ನ ಪ್ರಭಾ' - ಇವು 'ಭಾಮತಿ'ಯನ್ನು ಶಂಕರರ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, 'ಭಾಮತಿ'ಯು, ಈಯೆರಡೂ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ, ತಾರ್ಕಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು 'ಮೀಮಾಂಸಾ' - ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಥ್ಯವು, ಈ ಉತ್ಸಾಹಿಗಳ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಶಬ್ದಗಳ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿರಿಚುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು, ಅಸಮರ್ಥನೀಯವೆನಿಸುವಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರು, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆಯಲಾದ ಈ ಅದ್ಭುತ ಮತ್ತು ಜಟಿಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಓದಿದರೆ, ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಅವರಿಗೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ತೋರೀತು.

ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಬಹುದಾದ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ 'ಭಾಮತಿ'ಯದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಪೂರ್ಣವೂ, ಗ್ರಹಿಸಲಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾದ ಶೈಲಿಯದೂ ಇದೆ; ಅದು ಶಂಕರರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮಪಾದರದೆಂದು ಹೇಳಲಾದ 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ'. ಇದು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶಂಕರರ ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷ್ಯದ, ಧಾರಾಗತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದು ಶಂಕರರ ನೇರ ಶಿಷ್ಯರದೇ ಹೌದೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಶಂಕರರ ಭಾಷ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಅಧಿಕೃತ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವುದು, ಬಹುಶಃ ಈಗ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋದ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಗವಾಗಿರಬಹುದೇ, ಅಥವಾ ಏನೋ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಬಿಡಲಾಯಿತೇ ಎಂಬುದೂ ಖಾತ್ರಿ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕೃತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ ; ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿದ್ವದ್ವಲಯದಲ್ಲಿ 'ಭಾಮತಿ'ಯ ಮೇಲೆ ನಡೆದಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಇದರ ಮೇಲೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ, ಈ ಕೃತಿಯಕನ್ನು ಬೀಜಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಭಿನ್ನವಾದ ಶಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪಂಥವೊಂದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಪಂಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದುದು, 'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಗೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಯಾದ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರ 'ವಿವರಣ'. ಈ ಕೃತಿಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ವಾರ್ತಿಕ, 'ತತ್ತ್ವದೀಪನ' ಎಂಬುದು ಅಖಂಡಾನಂದ ಮುನಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾದದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು 1350 ನೆಯ ವರ್ಷ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಮೂಲ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ, ಈ ಪಂಥದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ, ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ, ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ 'ಪಂಚದಶೀ'. ಅವರು 'ವಿವರಣ'ವನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿ - 'ವಿವರಣ-ಪ್ರಮೇಯ-ಸಂಗ್ರಹ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

'ಭಾಮತಿ' ಮತ್ತು 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ'ಗಳ ನಡುವೆ ಶಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬಂದಿತು. 'ಏಕತ್ವ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಈ ವೇದಾಂತಿಯು ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿಯೇ 'ದ್ವೈತ'ವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿಡಂಬನೆಯೇ ಸರಿ. ಈಯೆರಡು ಕೃತಿಗಳು, ಮತ್ತೆ, ಅವುಗಳ ನಂತರ ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿ

ಬಂದ ವಾರ್ತಿಕಗಳು, ವೃತ್ತಿ, ಟೀಕೆ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಶಂಕರರಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಪರಿಚಿತವಾದಂಥ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಸೇರಿಸಿದವು. ಅದರಿಂದಾಗಿ, ಪರಿಣಾಮವೇನಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅಪ-ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆಗೆ, ಅಪ-ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಶಂಕರರು ಈಡಾದಷ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞನೂ ಆಗಿರಲಾರ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೂ, ಬೆರಳೆಣಿಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಕೆಲವು ಪಂಥಗಳು ಉದಯಿಸಿ ಬಂದುದು ಮತ್ತು ಪಾಂಥಿಕ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುದು, ಶಂಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡಾಗುವಂತಾಗಲು ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚು ತಮ್ಮ ಪಾಲು ನೀಡಿದವು.

ಭಾಮತಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಅಥವಾ ವಿವರಣ-ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗದೆ ಬಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ, ಅನುಭೂತಿ ಸ್ವರೂಪರ 'ಪ್ರಕಟಾರ್ಥ-ವಿವರಣೆ, ಆನಂದಗಿರಿಯದ (13ನೆಯ ಶತಮಾನ) 'ಶಾರೀರಕ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ' ಮತ್ತು ಗೋವಿಂದಾನಂದರ (14ನೆಯ ಶತಮಾನ) 'ಭಾಷ್ಯ ರತ್ನ ಪ್ರಭಾ'ಗಳಂಥ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಇವೆ. ಅದ್ವೈತಾನಂದರ (15ನೆಯ ಶತಮಾನ) 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾಭರಣ'ದಂಥ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳು ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಹವಣಿಸಿದವು. ಪ್ರಸಿದ್ಧಗ್ರಂಥವಾದ 'ವೇದಾಂತ-ಸಿದ್ಧಾಂತ-ಮುಕ್ತಾವಲಿ'ಯ ಕರ್ತೃವಾದ ಪ್ರಕಾಶಾನಂದರು (16ನೆಯ ಶತಮಾನ ಆದಿಭಾಗ) 'ಅದ್ವೈತ'ವು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ನಿಲುವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಅನುಮೋದಿಸುವುದೆಂಬಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತುಳಿದರು. ಅವರು ಗೌಡಪಾದರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ 'ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠವನ್ನು' ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತೆ, ತೋರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರರು ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತದ ಸಾರವು ಜನರಿಗೆ ಕಳೆದುಹೋಗಿತ್ತು ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ [8]. ಆದರೆ ಅವರ ಕೃತಿಯು ಕೂಡಲೆ ಮನ್ನಣೆ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ [9], 'ಅದ್ವೈತದ' ಕ್ಷೇತ್ರವು - ಶತಮಾನಗಳು ಗತಿಸಿದಂತೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಜಟಿಲಗೊಮಡು ಹೋಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಶಂಕರರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಮತ್ತು ಖಂಡಿಸುವ ವಿಶಾಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಶಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಖಂಡನೆ - ಮಂಡನೆಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ, ಅನುಕೂಲಕರವೆನಿಸುವಂಥ ಆದರೆ ಅನಗತ್ಯವಾದಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ತಗುಲಿ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ ; ಮತ್ತು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ದ ಮೂಲ ಆಶಯವು ಸಂಪೂರ್ಣ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಈ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪೇರಿಸಲಾದ ಈ ರಾಶಿಯಿಂದ ಮೂಲದ ಶಂಕರರನ್ನು ಮರಳಿ ಎತ್ತಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವಾದೀತು. ಅವರನ್ನು ಒಬ್ಬ 'ಮತಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾದದ್ದು, ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದ ಮತ ಪಂಗಡಗಳ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಾಡುವ ಪಂಥದ ನೇತಾರ-ಮೂರ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಈ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದೆ.

ಶಂಕರರ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದುಬಂದ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾದ ಮತ್ತು ಅತೀವ ದೋಷಯುಕ್ತವಾದುದೆಂದರೆ, ಶಂಕರರು ಜಗತ್ತನ್ನು 'ಮಿಥ್ಯೆ' (ಮಾಯೆ) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು ಎಂಬುದು. ಶಂಕರರೇ ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದರೋ ಆ ಗೌಡಪಾದರನ್ನು ನಂತರದ

ಲೇಖಕರು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ 'ಮಾಯಾ-ವಾದ'ವು (ಕಲ್ಪನೆಯು) ಹರಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ' ಮತ್ತು 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ' ಎಂಬ ಎರಡು ಆಯಾಮದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಶಂಕರರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದು ಕೂಡ, ಶಂಕರರ ಯಥಾರ್ಥ-ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ 'ಭಾವವಾದ'(idealism) ಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರ ನಂತರದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲಮಟ್ಟಿನ ಜಾಳು ಜಾಳಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಡಿಬರಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಶಂಕರರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಆಧಾರವಾದ 'ಅಧ್ಯಾಸ' (ಗೋಚರ ಅನುಭವವು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ಷೇಪ) ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗಂಭೀರವಾದ ತಪ್ಪು-ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ, ಮೂಲ ಆಧಾರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತಾದ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯು, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ, ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪ, 'ಆವಿದ್ಯೆ' ಮತ್ತು ಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯ, ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ಸಿಂಧುತ್ವ, ವ್ಯಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮನ ಅವಸ್ಥೆ, 'ಮುಕ್ತಿ'ಯ ಅಂತರರ್ಥ, ಕರ್ಮಗಳ ಪಾತ್ರ (ಕರ್ಮಕಾಂಡದ್ದು), ಅವಸ್ಥಾ ಭೇದಗಳು ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಕಲ್ಪನೆ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆ (ತೊಡಕು)ಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ.

ಗೂಢ ಅಂತರರ್ಥದ ಕೆಲವೊಂದು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಶಂಕರೋತ್ತರ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಹಾವಾಕ್ಯ'ಗಳೆಂಬ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಎತ್ತರಿಸಲಾಗಿವೆ, (ತತ್-ತ್ವಂ-ಅಸಿ, 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮುಂತಾದವು) ಮತ್ತು ಶಂಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ಕಿರಿದಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟು ಕೂಡ್ರಿಸಲು ಹವಣಿಸಲಾಗಿದೆ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಶಂಕರರು ಈ 'ಮಹಾವಾಕ್ಯ ' ಎಂಬ ಪದಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಕೇತಪದ ಅಥವಾ ಲಾಂಛನಪದವಾಗಿ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ಆಯ್ದು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಈ ನಾಲ್ಕೈದು ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಂಥ ಮಹಾ ಗೌರವ ಅಥವಾ ಪೂಜ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು, ಅಥವಾ ಖಂಡಿಸುವುದು. ತಮ್ಮ ಪವಿತ್ರಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ-ಜಡರಾದ (ಪಂಥಾಭಿಮಾನಿಗಳಾದ) ಪಂಡಿತರ ಬುದ್ಧಿ, ಭಾವನೆಗಳ ಕಸರತ್ತಿಗೋಸ್ಕರ ಅನಗತ್ಯವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನ-ಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಂಕರರ ಬೋಧನೆಯನ್ನು , ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿವರಗಳು, ಪೂಜೆ, ಅಧ್ಯಯನ, ಪಂಥೀಯ ಆಚರಣೆಗಳು. ಇತ್ಯಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಎದ್ದು ಬಂದಿವೆ. ಶಂಕರರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿ-ನಿಷೇಧಗಳು (ಅವೇ, ವೇದ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆಚರಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವುಗಳು) - ಇವುಗಳ ನಡುವೆ , ಬಾಯ್ದೆರೆದು ಇದ್ದ ಕಂದಕ ಎಷ್ಟು ಅಗಲವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಆ ಮಹಾ ಆಚಾರ್ಯರ ಬೋಧನೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಠ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ತಳೆಯದೆ, ಆ ಕಂದಕಕ್ಕೆ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ, ಶಂಕರರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮಾಡುವ ಆತುರ ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರೊಳಗೆ, ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇಂಗಿತಗಳನ್ನು ತುಸು ತಿರಿಚುವುದು, ಎಳೆಯುವುದು, ದೂಡುವುದು, ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ, ಕವಿದು ಬರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, - ಅವರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವುಂಟೆ ?

ಶಂಕರರ ಮತ್ತು ಅವರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಪಾದ) ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರವಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದ್ವೈತದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಬಹುತೇಕ ಜನರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಅಂತರ ಇರುವುದು ಕೇವಲ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ? ಅಥವಾ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆ ? ಅವರ ಕಾಲಾನಂತರದ ಪ್ರಚಲಿತ ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ (ಅಭಿಪ್ರಾಯ)ಗಳು ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ನಿಹಿತವಾಗಿವೆಯೆ ? ಅಥವಾ, ಅವು ಸಿದ್ಧಾಂತದ, ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆಯೇ ? ಮತ್ತು ಶಂಕರರಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂದಿನ ನೆಲೆಗೆ ಹೋಗುವುದೆ ? ಈ ಎರಡನೆಯದೇ ಸಂಭಾವ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತ (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು), - ಸೂತ್ರ (ಬಾದರಾಯಣ), - ಭಾಷ್ಯ (ಶಂಕರ), - ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು (ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಲಾದ, ಭಾಷ್ಯಗಳು, ಅನುಭಾಷ್ಯಗಳು, ವಾರ್ತಿಕ ಟೀಕೆಗಳು, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು) - ಹೀಗೆ, ಈ ಪಾರಂಪರಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ, ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯು ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರೊಟ್ಟಿಗೇ , ತದನುಸಾರವಾಗಿ ಅಂತರ್ಬೋಧದ ಪಾತ್ರ ಕುಗ್ಗುತ್ತ ಸಾಗಿದೆ. ಅಂತರ್ಬೋಧ ಅಥವಾ 'ಶ್ರುತಿ' ಎಂದು ದರ್ಶನವಾದವುಗಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಸೇರಿವೆ. (ಶ್ರುತಿ, ಅಪೌರುಷೇಯ, ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲದ್ದು) ; ಮತ್ತು ಆದುದರಿಂದ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವ ಸೀಮಿತತೆ ಹಾಗೂ ದೊಷಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಗ್ರಹೀತ . 'ಸೂತ್ರ'ವು, ಉಚ್ಚ ಮಟ್ಟದೆಂದು ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದಲ್ಲ ; ಅದು ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯ, ಅವನ ತರ್ಕಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದದ್ದು [10]. ಅದು ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರದ್ದಾಗಿವೆ. ಅದೊಂದು ಪರತಂತ್ರ (ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದ) ಪ್ರಸ್ಥಾನ, ಅದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾದದ್ದು. ಅದರೂ, ತನ್ನದೇ ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ಅಂತಃಸ್ಫುರಣೆಯ (ದರ್ಶನ ಶಕ್ತಿಯ) ಪಾಲು ಪಡೆದಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಋಷಿಯೊಬ್ಬನ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ; ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅಧಿಕೃತತೆಯ, ಮುಂದಿನ ಸ್ಥಾನ ಅದರದ್ದು ಎಂದು ನಾವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಭಾಷ್ಯವು ಮಾನವ ಕೃತ (ಪೌರುಷೇಯ); ಅವನು ಎಷ್ಟೇ ವಿಕಾಸಹೊಂದಿದ, ಜ್ಞಾನಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನು ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣ, ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಅಧೀನ . ಆದರೆ, ಭಾಷ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಓರ್ವ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಶ್ರುತಿಯ ಮೂಲ ಆಶಯವನ್ನು ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ, ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಉನ್ನತವೂ ಆಗಿದ್ದಿತು.

ಶಂಕರರು ಬಾದರಾಯಣರಿಗಿಂತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ, ಅವರು ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯಕಾರ, ವಾರ್ತಿಕಕಾರರಿಗಿಂತಲೂ ಹೋಲಿಸಲೂರದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯ , ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಶಂಕರರಂತೆ ಋಷಿ ಅಥವಾ ದರ್ಶನಕಾರರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ; ಅವರೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದರು. ಆ ಕಾರಣ ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯುಳ್ಳ ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ಅವರ ಅಧಿಕಾರ ತೀರ

ಕ್ಷೀಣವಾದುದು ; ಕೃತಿಕಾರರಾಗಿ ಅವರು ಪಡೆದ ಯಶಸ್ಸು ಕೇವಲ ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ, ಶಂಕರರು ಸ್ವತಃ ಬಾದರಾಯಣರನ್ನು ಎಷ್ಟು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೋ ಅಷ್ಟು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂದು ಪ್ರತೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಇನ್ನು, ಬಾದರಾಯಣರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆಯೇ ಎಂದಂತೂ ಹೇಳುವುದೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಈ ಸರಣಿ ನಮ್ಮ ಸ್ತರದವರೆಗೆ ಬಂದಾಗ, ನಮ್ಮದೇ ಗ್ರಹಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಅವಷ್ಟಕ್ಕೇ, ನಮ್ಮ ನಿಲುಕಿಗೆ ಮೀರಿದವುಗಳಾಗಿವೆ ; ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಅವು ರೂಪತಳೆದವೋ ಮತ್ತು ಯಾವ ಉನ್ನತ ಅಂತಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ವಿಚಾರಗಳು, ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿದ್ದುವೋ ಅವು, ನಾವು ಇಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದುವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದ ಕಾರಣ, ಅವು ನಮಗೆ ವಿವರಿಸಲ್ಪಡದಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಂತರ್ಭಾವದೊಳಕ್ಕೆ ಇಣುಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಬಾದರಾಯಣರೇ ಸ್ವತಃ ಉಪನಿಷದ್ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ಬೇರೆಯೇ ಇತ್ತು. ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೋಸ್ಕರ ಉಪನಿಷದ್ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಬಾದರಾಯಣರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡವರು ಶಂಕರರು. ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಂತರ್ಭಾವಗ್ರಹಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಪಾದನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಪಡೆದುಬಂದ ಅವರು ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅತಿಶಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನೆರವೇರಿಸಿದರು. ಅವರ ಮಹತಿಯ ಮೂಲ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

ಅವರ ವಾದ ಸರಣಿ ಶಕ್ತಿಯುತ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನಾಟಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದು ; ಅವರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ಣವಾದುದು ಹಾಗೂ ಅಜೇಯವಾದುದು ; ಮತ್ತು ಅವರ ನಿರೂಪಣೆ ನಿಚ್ಚಳವಾದುದು ಹಾಗೂ ಸಮಗ್ರವಾದುದು; ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಮರ್ಪಕ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಗಳಿಸಿದ ಯಶಸ್ಸು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿಂತ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ನಿಮ್ನ ಸ್ತರದ ಮನಸ್ಸು (ಮನಃಸಾಮರ್ಥ್ಯ) ಉಳ್ಳ, ಅನಂತರದ ಭಾಷ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ವಾರ್ತಿಕಗಳು ಪೂರೈಸಬೇಕಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಇದ್ದೇ ಇದ್ದುವು ; ಆದರೆ, ಅವು ಶಂಕರರ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳವಾಗಲಾರವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಾಡುವಂತೆ, ಶಂಕರರು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಈ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು, ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳವಡಿಸಿ, ಅಥವಾ ಗಂಟು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸಲಿ ಎಂದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಬಿಟ್ಟರೆಂದು ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಶಂಕರರು ಹೇಳಿದುದೇ ಅಂತಿಮ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೂ, (ಜನರಿಂದ ಶಂಕರರಂತೆಯೇ

ಗೌರವಾರ್ಹರೆನಿಸಿದ) ಆಚಾರ್ಯರುಗಳು, ಸರಿಯಾದ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಏನಿರುವುದೆಂಬ ಕುರಿತು ತಾವು ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತೆ, ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಕುರುಡರಾಗಿರಲಾರೆವು. ಅದಲ್ಲದೆ, ಶಂಕರರ ನಂತರದ ಕಳೆದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದ್ದುದನ್ನೂ, ಆ ಮೂಲಕ , ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕೆಲವು ಗೌಣ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ರೂಪಕಗಳು, ಮತ್ತು ವಾದ ಸರಣಿಗಳಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವೆನಿಸಿದ, ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಅದ್ವೈತ' ಎಂದು ಅಂಕಿತವಾದ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಪಂಥವು ಉದ್ಘಾಟಿತವಾದುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇನೆಂದರೆ, ಈಯೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ರೂಪಕ (ದೃಷ್ಟಾಂತ)ಗಳು, ವಿಚಾರಸರಣಿಗಳು, ಸತ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿ ಶಂಕರರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡಬಹುದೇ ಎಂಬುದು.

ಅದ್ವೈತ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ವಿಚಾರಗಳ ಇಡೀ ರಾಶಿಯನ್ನು ಶಂಕರರ ಬೋಧನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದೀತೆ ? ಹಿಂದೆಯೂ ಕೂಡ ಈಯೆಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುವುದು ಶಂಕರರ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ತಳೆದ ಅನೇಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ, ಶಂಕರರ ನಂತರದ, ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅನುಮೋದಕರು (ಸಮರ್ಥಕರು) ದೊರೆತರೆಂದರೆ ಅದು ಅಸಹಜವೆಂದಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅಪರೂಪವೇನಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಲ, ಅದೊಂದು ವಿಡಂಬನೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ, ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ (ಆಚಾರ್ಯನ) ಅನುಯಾಯಿಗಳೇ, ಯಾವ ವಿಚಾರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳೇ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದರೋ ಅವುಗಳ ಬೆಂಬಲಿಗರಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಶಂಕರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಆಯಿತು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು (ಬೋಧನೆಗಳು) ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದುಬಂದಿವೆ - (1) ಪಂಚಪಾದಿಕಾ-ವಿವರಣ-ತತ್ತ್ವ ದೀಪಿಕಾ ಮತ್ತು(2) ಭಾಮತೀ - ಕಲ್ಪತರು - ಪರಿಮಳ . ಈ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳು ಅನೇಕ ವ್ಯಾತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತವೆ [11]. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು, ಆ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ, ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಒಗ್ಗಿ ಬರಲಾರದಂಥವುಗಳಾಗಿವೆ [12]. ಎರಡೂ ಧಾರೆಗಳು ಶಂಕರರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಸ್ವಯಂ ವಿರೋಧಿ ಯಾದೀತು ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು, ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಬೆಂಬಲಿಗರು, ಆಸ್ತಿಕರು, ಆಮೂರ್ತವಾದಿಗಳ ಹಾಗೂ ಆದರ್ಶ (ಕಲ್ಪನಾ) ವಾದಿಗಳ (Idealists) ಒಂದು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ವಿಲಕ್ಷಣ ಗುಂಪಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ವಿಚಾರದ ಕವಲಾದ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳಷ್ಟಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಶಂಕರರ ನಿಜವಾದ ಬೋಧನೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಏನಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಂಕರರ ಮೂಲ ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮರಳಬೇಕು.

ಆಕರ - ಆಧಾರಗಳು

1. ಮಾ.ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು 1.16 – **'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮದ್ವೈತಂ ಬುಧ್ಯತೇ ತದಾ'** ಎಂಬುದನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸುವ, ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2.1.9 ಮತ್ತು ಬೃ.ಉ. 4.3.32 **'ಸಲಿಲ ಏಕೋ ದ್ರಷ್ಟಾದ್ವೈತೋ ಭವತಿ'** ಎಂಬುದನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸುವ – ವೇ.ಸೂ. ಭಾ. 4.14.15.

2. ಮಾ.ಕಾರಿಕೆ. 3.18 **ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥೋಹಿ ದ್ವೈತಂ ತದ್ಭೇದ ಉಚ್ಯತೇ ।** ಶಂಕರರು ಅದರ ಮೇಲೆ 'ಏಕಮೇವ ಅದ್ವಿತೀಯ' ಮತ್ತು 'ಅದು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

3. ಮಾ.ಕಾರಿಕೆ 3.1 **'ಅದ್ವೈತಂ ಕಿಮಾಗಮಮಾತ್ರೇಣ ಪ್ರತಿಪತ್ತವ್ಯಮ್ ?' 'ಅಹೋ ಸ್ವಿತ್ ತರ್ಕೇಣಾಪಿ ? ಇತ್ಯತ ಆಹ - ಶಕ್ಯತೇ ತರ್ಕೇಣಾಪಿ ಜ್ಞಾತುಮ್ । ತತ್ಕಥಂ ಇತಿ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಕರಣಮಾರಭ್ಯತೇ।**

4. ಬೃ.ಉ.ಭಾ. 2.1.20 **'ಸರ್ವೋಪನಿಷತ್ಸು ಹಿ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಃ । ಪರಮಾತ್ಮನಾ ಏಕತ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯೋ ವಿಧೀಯತೇ ಇತ್ಯವಿ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಃ । ಸರ್ವೇಷಾಮುಪನಿಷದ್ವಾದಿನಾಮ್ ।'**

5. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2.1.13 **'ದ್ವೈತಿನೋಹಿ ತೇ ಸಾಂಖ್ಯಾ ಯೋಗಾಶ್ಚ ನಾತ್ಮೈಕತ್ವದರ್ಶಿನಃ ।**

6. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1.1 ನ್ನು ಕುರಿತು – **'ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಖ್ಯತರ್ಕೇತಿ ಕರ್ತವ್ಯಾನುಜ್ಞಾತ ವಿಷಯೈಃ ।**

7. ಇದು ಅವರು 'ನ್ಯಾಯ ಸೂಚೀ ನಿಬಂಧ'ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವರ್ಷ.

8. **ವೇದಾಂತ ಸಾರ ಸರ್ವಸ್ವಂ ಅಜ್ಞಾತಮ್ ಅಧುನಾತನೈಃ ।**

9. ಈ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ನಾನಾ ದೀಕ್ಷಿತರ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ-ಪ್ರದೀಪಿಕಾ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಾನಂದರು ಯತಿ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಂದಲೂ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. **(ಯತಿಭಿರ್ವಂದ್ಯಃ ಪ್ರಕಾಶಾನಾಂದ ಭಾಸ್ವರಮ್ ।)**

10. ಭಾಮತಿ, 1.1.1 ನೋಡಿ, **'ವೇದಾಂತ ಮೀಮಾಂಸಾ ತರ್ಕ ಏವ' ।**

11. ಉದಾ : ಅಜ್ಞಾನ (ಅವಿದ್ಯೆ)ದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ : ವ್ಯಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮ (ಭಾಮತಿ), ಕೇವಲ ತತ್ತ್ವ (ಪಂಚ ಪಾದಿಕಾ) ; ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಾನಾತ್ವ (ಭಾಮತಿ ।, ಬಹುಮುಖಗಳುಳ್ಳ ಏಕತ್ವ (ಪ.ಪಾ) ; ಅಂತರ್ಭೋಧ (ಭಾಮತಿ) ; ಅನಾವೃತ (ಪ.ಪಾ) ; 'ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ'ವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನ (ಭಾ) ; ಶ್ರುತಿ ಶ್ರವಣ (ಪ.ಪಾ) – ಇತ್ಯಾದಿ.

12. ಉದಾ: ರಾಮಾದ್ವಯರ 'ವೇದಾಂತ ಕೌಮುದಿ', ಚಿತ್ಸುಖರ 'ಭಾವಪ್ರಕಾಶ'–ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. ಕುರಿತು.

VIII

ಶಂಕರರ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಏನು ?

ಶಂಕರರು ತಾವು ಸ್ವೋಪಜ್ಞ (ಆದ್ಯ) ಚಿಂತಕರೆಂದೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾಗಿ, ಯಾವ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವು ಔಪನಿಷದಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಆ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಅವರು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡ ಕಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಅರ್ಥವತ್ತೆಯು, ಅದು ಪಾರಂಪರಿಕ ಗ್ರಂಥದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂಬಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಗಿದು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು.

ನಿಜವಾಗಿಯೂ 'ಭಾಷ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಕೇವಲ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ವಿವರಣೆ (ವೃತ್ತಿಗಿಂತಲೂ) ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ (ವಾರ್ತಿಕ) ಅಥವಾ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪ 'ವಿವರಣ'[1] ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಮಾಡುವ ರಚನಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆ. ಅದು ವಸ್ತು-ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹಳೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ನವೀನ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಸವಕಲಾಗಿ ಹೋದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಪುನರ್ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಹೊಸ ವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಬಳಸುವುದರಲ್ಲಾಗಲಿ ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮೌಲಿಕವಾಗಿರದೆ ಇರಲಾರದು.

ಶಂಕರರ ಸಾಧನೆಯು ಅಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯವು ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮೌಲಿಕ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಾಗಲೇ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ (ಬ್ರಹ್ಮ, ಮಾಯಾ, ಅವಿದ್ಯಾ, ಅಧ್ಯಾಸ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಿ ಕೂಡ) ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಈ ಭಾಷ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ, ಆಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ತಾರ್ಕಿಕವೂ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವೂ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲಕ , ಅವರು ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿವಿಧ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳವರಿಗೂ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು.

ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲಿಕವೂ, ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ಅವರ ಕೊಡುಗೆ '**ಅಧ್ಯಾಸ**'ದ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಉಪನಿಷತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ 'ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ

ಸತ್ಯ-ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿ ಬರುವ ದೃಷ್ಟಿಯೊಂದು, (ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ) ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸುವಂತಾದ ದೃಷ್ಟಿ(ಲೋಕ-ದೃಷ್ಟಿ) - ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅಗಲವಾಗಿ ಬಾಯ್ದೆರೆದು ಬಿದ್ದ ಕಂದಕಕ್ಕೆ ಅವರು ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹರಳುಗಟ್ಟಿಸಿ ಕೊಡುವವರೆಗೂ ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಒಂದು ಸೇತುವೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವ, ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆಯಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿರುವುದು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ದೂರವಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆಧಾರವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವರು ಅರ್ಥೈಸಲು (ಭಾಷ್ಯ ರಚಿಸಲು) ಹೊರಟ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಾಗಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರು ಆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು (ಪದವನ್ನು) ಹೊಸತಾಗಿ ಟಂಕಿಸಿದ್ದಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದಲ್ಲ; ಅದು ಆಗಲೇ ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ವಿಚಾರ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ಅದು ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಪಂಗಡದವರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೂ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಪರಿಚಿತವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದವರು ಶಂಕರರು.

ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ವೇದಾಂತ-ಸೂತ್ರ -ಭಾಷ್ಯಕಾರರು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೆ ? - ಇಲ್ಲವೆ ? ಎಂಬುದನ್ನು ಖಾತ್ರಿ ಪಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆ ಅಥವಾ ಉದ್ಧೃತ ಭಾಗಗಳು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಶಂಕರರು ಆರಂಭಿಸುವ ರೀತಿಯು, ಓದುಗರಿಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯೇನೂ ಅಪರಿಚಿತವಾದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ

ಅದರ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅರೆಮನಸ್ಸು ಇತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಯೋಜಿಸಿದುದು (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಆದರೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಊಹಿಸಲಾದಂತೆ) ಅ - ವೇದಾಂತಿಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವು (ಖಂಡಿಸುವು)ದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ, ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗುಂಪುಗಳೊಳಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅವರ ಕೃತಿಯು 'ಒಳಗಿನವರನ್ನು' ಉದ್ದೇಶಿಸಿತ್ತೇ ಹೊರತು, ಅಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ಪೀಠಿಕೆಯು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನಾಗಿ ಯೋಜಿಸಿರುವುದು ಪೂರ್ವಾಲೋಚನೆಯಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಗುರಿಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ಉಪೋದ್ಘಾತವಾಗಿ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದುದಾದರೂ, 'ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ಅದು ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ಪೂರ್ಣವಾದ, ಒಟ್ಟಂದದ ರಚನೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಷಯ ವಿಭಾಗೀಕರಣವೂ ಇದೆ: 'ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಭಾಷ್ಯ' (ಸಮಸ್ಯೆಯ ನಿರೂಪಣೆ) 'ಲಕ್ಷಣ ಭಾಷ್ಯ (ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪ-ಲಕ್ಷಣ), ಉಪಪತ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಂಭಾವನಾ ಭಾಷ್ಯ'. (ಅಧ್ಯಾಸದ ತಾರ್ಕಿಕ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ), 'ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಷ್ಯ' (ಅಧ್ಯಾಸದ ಸಿಂಧುತ್ವದ ಋಜುವಾತು) ಮತ್ತು 'ಉಪಸಂಹಾರ - ಭಾಷ್ಯ' (ಸಮಾಪನ). ಈ ವಿಮರ್ಶನ ಪ್ರಬಂಧವು ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಈ ಮುಂದಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಆರಂಭಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು, ಅಂತರರ್ಥವನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಲಾಗುವುದು ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಕೊಡುವುದುರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಪನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ವೇ.ಸೂ. ಭಾಷ್ಯವೂ ಆರಂಭವಾಗುವುದು[2]. ಈ ಸಮಾಪನ ವಾಕ್ಯವು, 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವು ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗಿ, ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು, (ಸಮರ್ಥಿಸಲು) ಹೊಸ ಬೆಳಕು ಬೀರುವ ಭರವಸೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಶಂಕರರು. ಅವರು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ಮೊದಲ ಬಿಂದುವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಅದು ಅವರು ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ, ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪುನರರ್ಥನಿರೂಪಣೆಗೆ, ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಆರಂಭ ಬಿಂದುವಾಗಿತ್ತು. ಇಡೀ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವು ಮಾನವ ಜೀವನದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಗುರಿಯಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಸಾಧನವಾದ 'ವಿದ್ಯೆ'ಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರುವಾಗ, ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಖಚಿತವಾದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಆಗಿರುವಾಗ, ಅವರು, ಇನ್ನೂ 'ವಿದ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ, ಮಾನವನನ್ನು ಅವನು ಗುರಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ದೂರವಿರಿಸುವ ಅಡ್ಡಿಯಾದ 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆ ನೀಡುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡರು. ಅವರಿಗೆ, 'ಅವಿದ್ಯಾ' ಮತ್ತು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎರಡೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಾಗಿದ್ದುವು.

'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಂಥ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ , ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುವಂಥ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪಾಲ ಡಾಯ್ಸನ್‌ನ 'Illegitimate Transference' (ಅಕ್ರಮ ಸ್ಥಾನಾಂತರ) ಎಂಬುದು ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ಬಂದೀತು. super imposition, false ascription, wrong apprehension, projection ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳೂ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲವು. ಶಂಕರರೇ, ನಿಜವಾಗಿಯೂ, ಅವಿದ್ಯಾ , (ಅಜ್ಞಾನ), ಅಧ್ಯಾರೋಪ (super imposition) ವಿಪರ್ಯಯ (false apprehension) ಮೋಹ (delusion) ಭ್ರಾಂತಿ (illusion) ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶಂಕರರು ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥಸೂಚನೆಗಳು ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದು ಏನು' - ಎಂಬ ಗೃಹೀತ ಊಹಾತ್ಮಕ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವರು ಒಂದು 'ವ್ಯಾಖ್ಯೆ' ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ, ಪ್ರಥಮ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ಅವರು, ಯಾವುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೋ ಅದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಮತ್ತು ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉತ್ತರವೆಂದರೆ, 'ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವ ಎಂಬುದು. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ನಿದರ್ಶಿಸಲು ಆಗದ, ಆದರೂ ಅನುಭವಿಕವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಏನೋ ಒಂದು - ಎಂದು ಶಂಕರರು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು 'ವ್ಯಾಖ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಅವರು ಕೊಡುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ.

'ಅವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು, ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪದೇ ಪದೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪರಿಚ್ಛೇದ[3]ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಅರ್ಥವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ, 'ವಿದ್ಯೆ'ಯ 'ಪ್ರತಿಯೋಗಿ' (ವಿರುದ್ಧ) ಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ [4]. ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾದ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ವಿದ್ಯೆ'ಯೆಂದರೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ವಿವೇಕ, ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಅಭಾವ ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆಯಿರುವುದು ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ[5]. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಮಗ್ರ ಬೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರವು 'ವಿದ್ಯೆ'ಯ ಅಂತರರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಾಗಿ ಶಂಕರರು, ಆ ಕಾರಣವೇ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳಿದ 'ವಿದ್ಯೆ'ಯ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುಷ್ಟಿಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಶಂಕರರ 'ವಿದ್ಯೆ' ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ-ದಿಶೆಯುಳ್ಳದ್ದೂ (activity oriented) ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಸಾಧಿತ -ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳದ್ದೂ (achivement-valued) ಅಲ್ಲ. ಅವರು 'ವಿದ್ಯೆ' ಮತ್ತು 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಾಟದಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಅದು ತೋರಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ,

ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರಕವಾಗಿರುವುದಾದರೂ, ಅವಿದ್ಯೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ; ಅದು ಆಯುಧ ಸನ್ನದ್ಧನಾಗಿ ಕಾದಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾದ ವೈರಿಯಂತಲ್ಲ. ಅದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅಂಧಕಾರ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು , ಅದುದರಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯು, ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಸದೆಬಡಿಯಲು ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಉಗ್ರ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧ. ವಿದ್ಯೆ (ಅಥವಾ ಅವರು ಕರೆಯುವಂತೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯೆ') ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಇರುವುದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ[6]. ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಒಂದು ಮಿಥ್ಯಾ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ತಪ್ಪನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಬಲ್ಲದು.

ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಅದು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಅದು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವ ಅಜ್ಞಾನ ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಹೇಗೆ , 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ಸಂನ್ನಿವೇಶದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವಂಥದು ಅಲ್ಲವೊ, ಅಂತೆಯೆ, ಅದು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವ 'ಅಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಏನೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಮಿಥ್ಯೆ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು – 'ವಿದ್ಯೆ'ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಅದೇ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳು, ಒಂದು ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತ-ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡ ಅರ್ಥವು (ಗಳು) ಸಂಗತ ಅಥವಾ ಪ್ರಸ್ತುತವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಶಂಕರರ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದಿತು.

ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ, ಇದು ಭಾರತೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಅವರ ಮೌಲಿಕ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿತ್ತು. ದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧ – ಸಂಪರ್ಕಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಎಂದೂ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಕಲ ದುಃಖಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದೂ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷಯವಾದ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಆನಂದವೆಂದೂ 'ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವೇದಾಂತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು . ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಯುಕ್ತಿ-ಯುಕ್ತವಾದ ವಿವರಣೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಆದರ್ಶ (ಗುರಿ), ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿ ಮಸಕಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ವೇದವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಈ ಪೂರ್ವದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶ್ಲಾಘಿಸಲಾದ 'ಸ್ವರ್ಗ'ದ ಗುರಿಯು, ವೇದ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಒಳಗಿನವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇತ್ತು; ಯಾಕೆಂದರೆ, (ಜನರು ಆಚರಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಫಲಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾದ) ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನಗಳು ಫಲದಾಯಕ , ಸಾಧನಗಳೆಂದು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದುವು. ಅಭೀಪ್ಸೆ , ಆಶೋತ್ತರಗಳು, ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ, ಅವುಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ವಿಧಿಸಲಾದ ಬಾಹ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ಮಗಳು – ಇವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸುಲಭಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿದ್ದುವು. ಜನ್ಮ-ಮರಣ ಚಕ್ರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷ ಹೊಂದುವ ಗುರಿಯು ಅಮೂರ್ತವೆನಿಸಿತ್ತು ಮತ್ತು ಆ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪುವ ಸಾಧನವಾದ 'ಜ್ಞಾನ'ವಂತೂ ಇನ್ನೂ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕಲಾರದಂತಿತ್ತು.

ಹೀಗೆ, ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ 'ಅಸಮ'ವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಏಕೈಕ ಸಾಧನವೆಂಬ ಕಡೆಗೆ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಾಲಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನಿಲುವನ್ನು, ಕೆಲವೊಂದು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ಮೃದುಗೊಳಿಸಬಯಸುವ ಚಿಂತಕರೂ ಇದ್ದರು. ಇದು 'ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮ-ಸಮುಚ್ಚಯ, ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ನಿಲುವು ಆಗಿತ್ತು. ಇದು ಸಹಜವೂ ಆಗಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಮುಕ್ತಿಯ ಗುರಿ, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಅದರ ಸಾಧನವೆಂಬುದರ ಮಹತ್ವ - ಇವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅವಗತವಾಗುವವರೆಗೆ ಆವಶ್ಯಕವೂ ಆಗಿತ್ತು . ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದರು. ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಗಳೆಂಬ ಜೋಡಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟು, ಮುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕೊಟ್ಟ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದರು.

ಆ ಕಾರಣ, ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ವಿಧಿಸುವ ಮೀಮಾಂಸಾ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕರರು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ತಳೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಪರವಾದ ನಿಲುವು, ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಮೆದು ದನಿಯಲ್ಲಿಯೇ, ಆದರೂ ಗೌರವದಿಂದಲೇ ಶಂಕರರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಉಪವರ್ಷರೂ ಕೂಡ, ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ ಪ್ರತಿಪಾದಕವಾದ ಶಾರೀರಕ (ವೇದಾಂತ)ಗಳೆರಡೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅನುಸ್ಯೂತತೆ ಹೊಂದಿರುವುವೆಂದು ನಂಬಿದಂತಿತ್ತು. ಶಂಕರರ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ , ಇದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದ ಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ತಪ್ಪುಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಶಂಕರರು ಶ್ರಮಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವುದು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ, ಕರ್ಮಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಕಾರಣಗಳಾಗಲಾರವು ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಶಂಕರರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವುದಾದರೂ, ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತಾವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು- ಕಡಿಮೆ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಲು ಶಂಕರರು ಅವಿದ್ಯೆ (ಅಧ್ಯಾಸ) ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ , ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಅವರು 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ' [7] ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿದರು. ಇದು, ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದ ಪುನರವಲೋಕನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದೀತು. ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣದ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲೂ ಶಂಕರರು ಹಿಂದೆಗೆಯಲಿಲ್ಲ[8].

ಅವರು 'ತರ್ಕ (ಯುಕ್ತಿ)ದ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಭರವಸೆಯೂ ಸೀಮಿತವೇ ಆಗಿತ್ತು. ತಾರ್ಕಿಕ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ, ಔಪಚಾರಿಕ ತರ್ಕಗಳ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಸಹನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸರಿಯೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಕೂಡ 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೇ ಬರುತ್ತದೆ[9]. ಅನುಭವವು

ಅದಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿರುವುದು ಅಥವಾ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದೇ ತರ್ಕದ ನಿಜವಾದ ನಿಕಷ ಎಂದು ಅವರು ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ [10]. ಯಾವುದೇ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನದಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದುದು. 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ'ದ ತೊಡಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಲು ಶಂಕರರು ಬೆಳಕು ಬೀರಿದ ಹೊಸ ಅರಿವು ಇದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಧಾರೆಗೆ ಶಂಕರರು ನೀಡಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ, ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕೊಡುಗೆ, ಅವರು ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1.1) 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಬಂಧ 'ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ'. ಇದು 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅಥ' ಎಂದರೆ, 'ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ'ವನ್ನು ಪಡೆದ ನಂತರ'[11]; 'ಅತಃ' – ಎಂದರೆ, 'ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ವಿನಾ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅಭೀಪ್ಸಿತ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ' ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯ ಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಾಧಕನು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ (ತೋರಿಕೆಯ) ಜಗತ್ತಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೆಚ್ಚದಿರುವಂತೆ ಅವನನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ, ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯೆಗಳ ನಡುವಿನ ಆವಶ್ಯಕ ಭೇದವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತರುತ್ತದೆ. 'ಅತಃ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾದ ಅರ್ಥವು ಇದನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಸ್ವರೂಪ , ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವ ಈ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯನ್ನು, ಸಾಧಕನಿಗೆ 'ವಿದ್ಯೆ'ಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ, ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾಷ್ಯದ ಈ ಭಾಗವು ಭಾಷ್ಯ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೌಲಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಉಪೋದ್ಘಾತ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು 'ಅಧ್ಯಾಸ-ಭಾಷ್ಯ' ಎಂದೇ ಪರಿಚಿತವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಭಾಷ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಾರ್ತಿಕಗಳು ಅದನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸ-ಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ ; ಅದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ.ದ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಂಕರರು ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಉದ್ಧೃತಗೊಳಿಸಿ ಯಾವ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ತಥ್ಯದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗೆ, – ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಇರಲೊಲ್ಲದೇಕೆ ? – ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಅಗತ್ಯವೆನಿಸದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ , ಅಥವಾ ಶಂಕರರು ಪದೇ ಪದೇ (ಲೋಕೇ ವೇದೇ ಚ) ವರ್ಣಿಸುವಂತೆ ಅದು 'ಲೋಕ'. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ನಾವು 'ಅಧ್ಯಾಸ-ಭಾಷ್ಯ' ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಿರುವ ಕಾರಣ, ಶಿರೋನಾಮೆಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಇಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅದು 'ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪೀಠಿಕಾ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿದೆ.

ಆಕರ - ಆಧಾರಗಳು

1. 'ಭಾಷ್ಯ' ಎಂಬುದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದು ಹೀಗೆ – **'ಸೂತ್ರಾರ್ಥೋ ವರ್ಣ್ಯತೇ ಯತ್ರ ವಾಕ್ಯೈಃ ಸೂತ್ರಾನುಸಾರಿಭಿಃ।**

ಸ್ವಪದಾನಿ ಚ ವರ್ಣ್ಯತೇ ಭಾಷ್ಯಂ ಭಾಷ್ಯವಿದೋ ವಿದುಃ। ಅದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಕಾರನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಪದಗಳಿಗೂ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಕೇವಲ 'ಸೂತ್ರಾರ್ಥೋರ್ವರ್ಣ್ಯತೇ' ಎಂದಿದ್ದರೆ ಅದು 'ವೃತ್ತಿ' ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಮಿಮರ್ಶಾಗ್ರಂಥ, 'ವಾರ್ತಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. 'ಭಾಷ್ಯಕಾರನು ಬಳಸಿದ ಪದಗಳಿಗೂ ಕೂಡ' ಎಂಬುದು, ಅದು 'ವಿವರಣ' ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

2. **ಯಥಾಚಾಯಮರ್ಥಃ ಸರ್ವೇಷಾಣಾಂ ವೇದಾಂತಾನಾಂ ತಥಾ ವಯಮಸ್ಯಾಂ ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾಯಾಂ ಪ್ರದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಃ।**

3. ಉದಾ : ಕ.ಉ. 2.1.4 ಮತ್ತು 5 ; ಮು.ಉ. 1,2,8 ಮತ್ತು ಮಾ.ಉ. 7.9.

4. ಕ.ಉ. 2.1.4, ಮತ್ತು ಶಂಕರರು ಅದರ ಮೇಲೆ ಬರೆದ **ಮಹತಾಂತರೇಣ ಏವ ವಿಪರೀತೇ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ವ್ಯಾವೃತ್ತರೂಪೇ ವಿವೇಕಾವಿವೇಕಾತ್ಮಕತ್ವಾತ್ ತಮಃ ಪ್ರಕಾಶಾವಿವ...... ಸಂಸಾರ ಮೋಕ್ಷ ಹೇತುತ್ವೇನ...... ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರೇಯೋವಿಷಯಾ ವಿದ್ಯೇತಿ ಚ ಶ್ರೇಯೋವಿಷಯಾ.....।** ಮತ್ತು, **ಮು.ಉ. 1.2.8 ರ ಮೇಲೆ ಬರೆದ, 'ಅವಿವೇಕ ಪ್ರಾಯಾ......।** ಎಂಬವುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ.

5. ಬೃ.ಉ.ಭಾ. 1.4.10 **ಸರ್ವಾಹೀಯಮುಪನಿಷತ್ । ವಿದ್ಯಾಽವಿದ್ಯಾ ವಿಭಾಗ ಪ್ರದರ್ಶನೇನೈವೋ ಪಕ್ಷೀಣಾ। ಯಥಾ ನೈಷೋಽರ್ಥಃ ಕೃತ್ಸ್ನಸ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ತಥಾ ಪ್ರದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಃ।**

6. ಅದೇ, 1.4.10 **ಕಶ್ಚಿತ್ ಸಾಕ್ಷಾದ್ವಸ್ತುಧರ್ಮಸ್ಯಾಪ್ರೋಥ್ರೀ ದೃಷ್ಟಾಕತ್ರೀ ವಾ. ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯಾ। ಅವಿದ್ಯಾಯಾಸ್ತು ಸರ್ವತ್ರೈವ ನಿವರ್ತಿಕಾ ದೃಶ್ಯತೇ। ತಥೇಹಾಪಿ ಅಬ್ರಹ್ಮತ್ವಂ ಅಸರ್ವತ್ವಂ ಚ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ ಮೇವ ನಿರ್ವರ್ತ್ಯತಾಂ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಯಾ। ನತು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಂ ವಸ್ತುಂ ನಿರಾಕರ್ತುಂ ನಿವರ್ತಯಿತುಂ ವಾರ್ಹತಿ ಬ್ರಹ್ಮ ವಿದ್ಯಾ॥**

7. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1,1,12 **ತತ್ರ ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥಾಯಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಉಪಾಸ್ಯೋಪಾಸಕ ಲಕ್ಷಣಃ ಸರ್ವೋ ವ್ಯವಹಾರಃ।**

8. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4,1,3. **'ವೇದಾ ಅವೇದಾ' ಇತಿ ವಚನಾತ್ ಇಷ್ಯತ ಏವಾಸ್ಮಾಭಿಃ ಶ್ರುತೇರಪ್ಯಭಾವಃ ಪ್ರಬೋಧತೇ ॥** ಮತ್ತು, ಬೃ.ಉ.ಭಾ, 1,4,10 **ನನ್ವೇವಂ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶಾನರ್ಥಕ್ಯಮ್ ಇತಿ ? ಬಾಢಮೇವಮ್ ಅವಗತೇ ಅಸ್ತ್ವೇವ ಆನರ್ಥಕ್ಯಂ......** – ಮುಂತಾಗಿ.

9. ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ: **ಅಧ್ಯಾಸಂ ಪುರಸ್ಕೃತ್ಯ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರಾ ಲೌಕಿಕ ವೈದಿಕಾಶ್ಚ ಪ್ರವತ್ತಾ꞉।** ಬೃ.ಉ.ಭಾ. **2.1.20 ಕೂಡ: 'ಸ್ವವಿಷಯ ಶೂರಾಣಿ ಹಿ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ।** ಇತಿ ಚೇತ್ ಮತ್ತು ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 4.3.14 ನ **ಪ್ರಾಕ್‌ಬೋಧಾತ್ ಸ್ವಪ್ನ ವ್ಯವಹಾರವತ್ ತದುಪಾಪತ್ತೇಃ ।** ವೇ.ಭಾ.ಸೂ. 2,1,11 ಕೂಡ: '**ನಿರಾಗಮಾಃ ಪುರುಷೋತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಾ ಮಾತ್ರನಿಬಂಧನಾಸ್ತರ್ಕಾಃ ಅಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಾ ಭವಂತಿ।**

10. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ : 2,1,6 **ಅತ್ರ ತರ್ಕಃ ಅನುಭವಾಂಗತ್ವೇನಾಶ್ರೀಯತೇ ॥** ವೇ.ಸೂ.1,1,2ರಲ್ಲಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ.

11. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. **ಸಾಧನಸಂಪತ್ತ್ಯನಂತರಂ. . . . . . ॥**

ಭಾಗ - 2

ಅಧ್ಯಾಸ-ಭಾಷ್ಯ ಪರಿಶೀಲನೆ

ಅಧ್ಯಾಸ - ಭಾಷ್ಯ

ಗ್ರಂಥ ಪಾಠ ಕುರಿತು

ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯವು ಶಂಕರರ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ), ಭಾಷ್ಯದ ಪ್ರಥಮ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಿದ ಪೀಠಿಕಾ ಪ್ರಬಂಧ. ಅದು ಅವರು ಬರೆಯಲು ಕೈಗೊಂಡ ಸಮಗ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ರಾಚನಿಕ ಸಂಗ್ರಹರೂಪವಾಗಿಯೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕವೂ, ಮನಃಸಂಬಂಧಿತವೂ ಆದ ರಚನೆ, ಕಲ್ಪನಾ ನಿರ್ಮಿತಿ. ಶಂಕರರು ಯಾವ ತೆರನಾದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅದ್ವೈತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸರಿಯಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೋ ಅದಕ್ಕೆ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಕಲ್ಪನೆ ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿದೆ.

ಶಂಕರರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಐದು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

1. **ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಭಾಷ್ಯ :** ಇದರಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಾಸಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎತ್ತಬಹುದಾದ, ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸವು, ನಿಜಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

2. **ಲಕ್ಷಣ ಭಾಷ್ಯ :** ಇದು, ಅಧ್ಯಾಸವು ವರ್ತಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗಣನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಮೂರು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

3. **ಉಪಪತ್ತಿ ಭಾಷ್ಯ :** (ಇದು ಸಮನ್ವಯ ಭಾಷ್ಯ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ). ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ (observation) ಮೀರಿದಂಥ- (ಉದಾ : ಆತ್ಮ) ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ವುಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಶಂಕೆಗಳಿಗೆ, ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ.

4. **ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಷ್ಯ :** ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿರುವ ವೈಧಾನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಇತಿ- ಮಿತಿಗಳ ವಿವರಣೆ.

5. **ಉಪಸಂಹಾರ ಭಾಷ್ಯ :** ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಸಮಾಪನ ಮತ್ತು ವೇದಾಂತವು ಅಧ್ಯಾಸದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವುದು.

ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯವು ಈ ಪೀಠಿಕಾ ಪ್ರಬಂಧ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಭಾಷ್ಯವಾದ 'ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ' ಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ' (ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆ) ಮತ್ತು ಅದರ ನಿವಾರಣೆಯೇ ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತುವೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ಭರವಸೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

1. ಅಧ್ಯಾಸ-ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯಮ್

ಶಂಕಾಗ್ರಂಥಃ

ಯುಷ್ಮದಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರಯೋಃ ವಿಷಯ-ವಿಷಯಿಣೋಃ ತಮಃ ಪ್ರಕಾಶವದ್ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವಯೋಃ ಇತರೇತರ ಭಾವಾನುಪ ಪತ್ತೌ ಸಿದ್ಧಾಯಾಂ, ತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಮಪಿ ಸುತರಾಮ್ ಇತರೇತರ ಭಾವಾನುಪಪತ್ತಿಃ ಇತ್ಯತಃ ಅಸ್ಮತ್ ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರೇ ವಿಷಯಿಣಿ ಚಿದಾತ್ಮಕೇ ಯುಷ್ಮತ್-ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರಸ್ಯ ವಿಷಯಸ್ಯ ತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಂ ಚ ಅಧ್ಯಾಸಃ, ತದ್ವಿಪರ್ಯಯೇಣ ವಿಷಯಿಣಃ ತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಂ ಚ ವಿಷಯೇ ಅಧ್ಯಾಸಃ ಮಿಥ್ಯಾ ಭವಿತುಂ ಯುಕ್ತಮ್ ।

ಪರಿಹಾರಗ್ರಂಥಃ

ತಥಾಪಿ, ಅನ್ಯೋನ್ಯಸ್ಮಿನ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾತ್ಮಕತಾಮ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಧರ್ಮಾಂಶ್ಚ ಅಧ್ಯಸ್ಯ, ಇತರೇತರಾವಿವೇಕೇನ ಅತ್ಯಂತ ವಿವಿಕ್ತಯೋಃ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಿಣೋಃ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತಃ ಸತ್ಯಾನೃತೇ ಮಿಥುನೀಕೃತ್ಯ 'ಅಹಮಿದಮ್', ಮಮೇದಮ್' ಇತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕಃ ಅಯಂ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರಃ ॥

1. ಅಧ್ಯಾಸದ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ (ಶಂಕಾ ಗ್ರಂಥ)[1]

'ನೀನು' (ಯುಷ್ಮತ್ ಪ್ರತ್ಯಯ) ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು ಅನುಭವದ (ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯ) 'ವಿಷಯ' (object), 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು ಆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕರ್ತೃ-ಅವನು 'ವಿಷಯಿ' (subject)[2]. ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ (ವಿರುದ್ಧ) ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವು[3], ಕತ್ತಲೆ ಮತ್ತು ಬೆಳಕುಗಳಿರುವಂತೆ [4]. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗಲು ಸಾಧ್ಯಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧ. (ಸ್ಪಷ್ಟ)[5]. ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನ, (ಇತರೇತರ ಭಾವವುಳ್ಳವು). ಒಂದರ ಧರ್ಮ (ಸ್ವಭಾವ) ಇನ್ನೊಂದರದಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು[6].

ಆದುದರಿಂದ, ಹಾಗಿದ್ದರೂ, 'ವಿಷಯ' ಆದ 'ನೀನು' ಎಂಬ (ಯುಷ್ಮತ್) ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ, ನಾನು (ಅಸ್ಮತ್) ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ 'ವಿಷಯಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವಾಗುವುದೆನ್ನುವುದು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದೀತು; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯವಾಗಿ, ವಿಷಯಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದೀತು[7]. (ಅಲ್ಲವೆ?)

ವಾಸ್ತವಾನುಭವ (ಪರಿಹಾರಗ್ರಂಥ)[8]

ಹಾಗಿದ್ದರೂ[9], 'ಇದು 'ನಾನು' (ನಾನು ಇಂಥ-ಇಂಥವನು) ಇದು ನನ್ನದು' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು[10] ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದೆ[11]. ಅದು ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ (ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ) ಉಂಟಾದುದು[12]. 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ' ಉಂಟಾದುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನೃತಗಳ ಕಲಬೆರಕೆಯಿಂದಾಗಿ[13]. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಭಿನ್ನರಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಿಯ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ, ಒಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ[14].

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. 'ಭಾಮತಿ'ಯು ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತಾದದ್ದು - 'ಶಂಕಾಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ' ಅಥವಾ 'ಆಕ್ಷೇಪ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಿಡುವವನು ಅಪ್ಪಟ ವಾಸ್ತವವಾದಿ, ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ದೈಹಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನೂ ಸತ್ಯವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ - 'ಸರ್ವ-ಪ್ರತ್ಯಯ-ಯಥಾರ್ಥವಾದಿ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ' ಈ ಭಾಗ (ಪರಿಚ್ಛೇದ)ದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಉಪವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ - ಮೊದಲನೆಯದು ಅಧ್ಯಾಸವು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದು, ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದು - ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು (ಅಥವಾ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು) ತಳ್ಳಿಹಾಕುವುದು.

ಆದರೆ, ಅದು ಹಾಗಿರುವುದೇ ? - ಎಂಬುದು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. 'ಪರಿಹಾರ-ಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವು ಒಕ್ಕಣಿಸಿದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿಟ್ಟ ವಾದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ, (ಕೊನೆಯ 'ಮಿಥ್ಯಾ ಭವಿತುಂ ಯುಕ್ತಂ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ), ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ, ಅದು, ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪದಂತೆ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಣೆಯೆಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

2. ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವುದು, ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದು, ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಸೂಚಿಸುವುದು ಯಾವುದೋ ಅದು 'ಪ್ರತ್ಯಯ', ಅದು ಕೇವಲ ಶಬ್ದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯ ಇಚ್ಛೆ, ಉದ್ದೇಶ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಕಲ್ಪಿಸುವ, ಮನಃ ಸಂಬಂಧಿತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ (ಪ್ರತೀಯತೇ ಅನೇನ ಇತಿ) ; ಅದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಬಂಧಿತವಾದದ್ದು. ಈ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆಯ ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳು (ತುದಿಗಳು) ಇವೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ (ಅಸ್ಮತ್) ಪ್ರತ್ಯಯವು ಸಂವೇದನೆ-ಅನುಭವ (ಕರ್ತೃತ್ವ-ಭೋಕ್ತೃತ್ವ)ಗಳನ್ನುಳ್ಳ 'ವಿಷಯಿ' (subject)ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ 'ವಿಷಯಿ' ನಿಜವಾದ (ಅಥವಾ, ನಿರ್ವೈಯಕ್ತಿಕ, ಪರಮ ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ) 'ಆತ್ಮ' ಎಂದೆನ್ನಲಾಗದು, (ಯಾಕೆಂದರೆ) ಈ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಅದು ಒಂದು

'ವಿಷಯ'ವಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ (ಅಸ್ಮತ್) ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಕನ್ನಡಿಯಂತೆ ವರ್ತಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಅಸಂಖ್ಯ ಚೇತನಾವಸ್ಥೆ (consciousness) ಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾದ 'ಅಹಂಕಾರ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಂದು ಪಂಚ ಪಾದಿಕೆಯು ಪರಿಣಿಸಬಹುದು.

'ಭಾಮತಿ'ಯು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿತ್ತೋರಿಸಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವಂತಿದೆ. ಜೀವಾತ್ಮ (ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮ) ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಏಕತ್ವವುಳದ್ದಾಗಿದ್ದು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ನಿರ್ವಹಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪದಲ್ಲಿ , ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು.

'ನೀನು' ಎಂಬ ಪದ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದುದೇಕೆ ? ಇದು (ಇದಂ) ಅಥವಾ 'ಅದು' (ತತ್) ಏಕಿಲ್ಲ. 'ನಾನು'-'ಅದು' ಎಂಬ ಧ್ರುವೀಕರಣವು 'ವಿಷಯಿ'ಯ ಹಿಂದಿರುವ (ಆಧಾರಭೂತವಾಗಿರುವ) ಚೈತನ್ಯ ಹಾಗೂ 'ವಿಷಯ'ದ ಲಕ್ಷಣವಾದ 'ಜಡತ್ವ'. ಇವೆರಡರ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲಾರದೆಂದೆ ? ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಈ ರೀತಿ ಇದೆ : 'ನಾನು' - 'ಅದು' ಎಂಬ ಯುತಿಯು 'ನಾನು'- 'ನೀನು' ಎಂಬುದು ಸೂಚಿಸುವಷ್ಟು ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು (ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಂ) ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಯಥಾಹ್ಯಹಂಕಾರ ಪ್ರತಿಯೋಗಿತ್ವಂ-ಕಾರೋ ನೈವಂ ಇದಂಕಾರಃ), - ('ಭಾಮತಿ'). ನಾನು ಇದು (ಆಗಿದ್ದೇವೆ), ನಾವು ಇವು (ಆಗಿದ್ದೇವೆ) ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಪರಿಚಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ನಾನು ನೀನು (ಇದ್ದೇನೆ) ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸದು. 'ದ್ವಿತ್ವ'ವು :'ನಾನು-ನೀನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ. 'ನಾನು-ಇದು' ಎಂಬ ಧ್ರುವೀಕರಣವು (polarity) ಒಂದು ಸಮಾನ ಆಶಯದಿಂದ ಸಂಯೋಗವಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ 'ನಾನು' ಮತ್ತು 'ನೀನು' ಎಂಬವು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಭಿನ್ನವೇ. ಅಲ್ಲದೆ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ನಾನು'-'ನೀನು' ಎಂಬುದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದು.

'ಅನುಭವ' ಮೂರು ಭಾಗಗಳುಳ್ಳದ್ದು : ಕಾಲ-ದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಅರಿವು, ತನ್ನ ಭೌತಿಕ ಶರೀರದ ಅರಿವು, ತನ್ನ ಆತ್ಮದ (ಚೈತನ್ಯದ) ಅರಿವು, (ಆತ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆ). ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇದು (ಇದಂ) ಎಂದು ಅಥವಾ 'ತ್ವಂ' ನೀನು ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ. ಎರಡನೆಯ ಅರಿವು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮೊದಲನೆಯದರ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮೂರನೆಯದರ (ಸ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಯ) ಒಂದು ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾನು (ಅಹಂ) ಎಂದು ಸಂಜ್ಞಿತವಾಗಿದೆ; ಅದು ಶಾರೀರಕ ಅರ್ಥಾತ್ ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮ, ದೇಹದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವುದು. ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟ ಮುಂತಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಈ 'ಅಹಂ-ಪ್ರತ್ಯಯ-ವಿಷಯ'ದ ಅಥವಾ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ, ಅವರು ಈ ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮದ (ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಿತವಾದ ದೇಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ) ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ವೇದಾಂತವು ಆತ್ಮ-ಪ್ರತ್ಯಯವು ದೇಹವನ್ನು ಮೀರಿ (ಆಚೆಗೂ) ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಉಳಿದೆರಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ

ಅಧೀನವಾಗಿರದೆ, ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವು ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯದೊಳಕ್ಕೆ ಶೋಧಿಸಿ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವು (ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯು), (ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನಾನಾತ್ವವನ್ನೊಳಗೊಂಡ) ದೇಹಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಅರಿವು ಇವುಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನ (ಸಂದರ್ಭದ) ಆಚೆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ತನ್ನ ಆತ್ಮವೆಂಬುದರ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಂಟುಮಾಡುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಶಂಕರರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನೇ ಅವರು 'ಆತ್ಮೈಕತ್ವ-ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ', 'ಆತ್ಮ'ವು ಒಂದೇ, ಎಂಬ ಅರಿವು' – ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು.

'ಆತ್ಮ'ವು 'ಅಹಂ' ಅಲ್ಲ; ಅದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಗುಣವಿಶೇಷ ನಿರೂಪಿತವಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ, ಅದು ಅಹಂ-ಪ್ರತ್ಯಯದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ; ಅದು, ಯಾವುದು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವುದೋ ಅದರಿಂದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು (ಯುಷ್ಮತ್-ಪ್ರತ್ಯಯ) – ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಅದು ದೇಹ – ಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದ 'ಪರಮಾತ್ಮ' ಆದರೆ, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುವ ದೇಹ-ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಆಧಾರ. ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತು; ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆತ್ಮವು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರ, (ಋತ). ಆದರೆ ಅದು, ವಿಕಾರ್ಯ (ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ), ಅನೃತ. (13ನೆಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿರಿ).

ಶಂಕರರು ಸೂಚಿಸುವ 'ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ' ಮತ್ತು 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ' ಎಂಬ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ (ದೃಷ್ಟಿ-ದ್ವಯ)ಗಳಿಗೆ ಇದುವೇ, ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮರ್ಥನೆ. ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೇ, ಆದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವು, (ಅದು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ, ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು , ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವು ಅಮಿತವಾದುದು (ಚಿರಂತನ ಮತ್ತು ಏಕಮೇವ). ಮೊದಲಿನದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು 'ಶಾರೀರಕ' (ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮ) ; ಅದು ಸುತ್ತಲ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಆದರೆ, ನೈಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವು 'ಶಾರೀರಕ' ಅಲ್ಲ ; ಅದು 'ಅಶರೀರ'. ಅನಂತ (ಅಮಿತ)ವಾದ ಆತ್ಮವು ಪರಿಮಿತವಾದ ಆತ್ಮವಾಗಿ (ಜೀವ) ತೋರ್ಪಡುವುದನ್ನೇ ಶಂಕರರು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಈ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ 'ವಿಚಾರ' ಮಾಡುವುದೇ 'ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ವಸ್ತು. 'ಸತ್' ಅರ್ಥಾತ್ 'ಆತ್ಮ' ವಸ್ತುವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಪೃಥಕ್ ಸತ್ತೆ (being) ಯಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬುದರ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

3. 'ವಿಷಯ' (object) ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ದೇಹಗಳು, ಸಂವೇದನೆಗಳು, ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಭೌತವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ, (ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ) ಅರ್ಥವನ್ನುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಷಯಿ (subject) ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾದ ಆತ್ಮ. ವಿಷಯವು ವಿಷಯಿಯ ಮುಂದಿರುವ ನಿರೂಪಿತ ವಸ್ತು. ಪ್ರಕಟ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಬಂಧಿಸುವುದು 'ವಿಷಯ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. (**'ವಿಷಿಣ್ವಂತಿ ವಿಷಯಿಣಂ ಸ್ವೇನ ರೂಪೇಣ ನಿರೂಪನೀಯಂ ಕುರ್ವಂತಿ'** – ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವ ಕೌಮುದಿ).

4. ತಮಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ, ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ವಿಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ತಮಸ್ಸು ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಅದು ಕೇವಲ ಪ್ರಕಾಶದ ಅಭಾವ ; ಅದು ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಕಾಶವು ಸತಾತ್ತ್ಮಕವಾದುದು ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಿಗೆ (ನೋಡುವಿಕೆಗೆ) ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರಲಾರವು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರವು.

ಕೆಲವು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು (ಉದಾ : ಪಂಚಪಾದಿಕಾ), ತಮಸ್ಸನ್ನೂ ಸತಾತ್ತ್ಮಕವಾದ ಏನೋ ಒಂದು (ಭಾವ) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ; ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ , ಹಾಗೆ ಪರಿಗಣಿಸದಿದ್ದರೆ ಉಪಮಾನವು ಪೂರ್ಣವೆಂದೆನಿಸಲಾರದು.

5. 'ವಿಷಯಿ'ಯ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ 'ಚೈತನ್ಯ', ವಿಷಯಿತ್ವ (ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು) ಮತ್ತು 'ಅವಿಕಾರಿತ್ವ' (ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳದಿರುವುದು) ಇವು ಸೇರಿವೆ ; ಆದರೆ ವಿಷಯವು 'ಜಡ', ವಿಷಯತ್ವ(ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುವುದು), ಮತ್ತು 'ವಿಕಾರಿ' (ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವಂಥದು).

6. ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದವನ್ನು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಮಂಗಲಾಚರಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ (ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಔಪಚಾರಿಕ ಮಂಗಲಾಚರಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ). ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂದರೆ ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ವಸ್ತು, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ ಸತ್ಯವಾದ 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ್', - ಅದು ಸಕಲ ಅಡೆತಡೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದು (ಸರ್ವೋಪಪ್ಲವ ರಹಿತ), ಹಾಗೂ 'ವಿಜ್ಞಾನ ಘನ' ಚೈತನ್ಯ (ಜ್ಞಾನ) ರಾಶಿ.

7. 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ) ; **(ಮಿಥ್ಯಾಶಬ್ದೋ ದ್ವ್ಯರ್ಥಃ । ಅಪಹ್ನ ವಚನಃ ಅನಿರ್ವಚನೀಯತಾ ವಚನಶ್ಚ)** ಒಂದು, ಅಪಹ್ನವಚನ ಅಂದರೆ 'ಇಲ್ಲ'ವಾದುದು, ಎರಡನೆಯದು, ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. **(ಅತ್ರ ಅಯಂ ಅಪಹ್ನವಚನಃ ಮಿಥ್ಯಾ ಭವಿತುಂ ಯುಕ್ತಮ್)**. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಅದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ನಂತರ ಬಂದಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಭಾವವು 'ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. (**'ಯದಸದ್‌ಭಾಸಮಾನಂ ತನ್ಮಿಥ್ಯಾ'** - ಸಾಂಖ್ಯ ಪ್ರವಚನ ಭಾಷ್ಯ - ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ). ಮತ್ತು ಇದೇ ಅರ್ಥ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಂತರದ 'ಮಿಥ್ಯಾ-ಜ್ಞಾನ-ನಿಮಿತ್ತ' ಎಂಬ ಸಂಯುಕ್ತಶಬ್ದದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಒಂದು 'ಆಕ್ಷೇಪ' ಅಥವಾ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವನ್ನು 'ಸಂಶಯ' ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು, ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದೂ (ಅಭಾವ ಏವ ಅಧ್ಯಾಸಸ್ಯ) ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಅಥವಾ, ಅದನ್ನು ಆವಶ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. **('ನ ಸಂಭವತೀತಿ ಯಾವತ್', - ಭಾಮತೀ ವಿವರಣ)**.

8. ಈ ಭಾಗವನ್ನು ವಾರ್ತಿಕ (ಭಾಷ್ಯ)ಕಾರರು, 'ಪರಿಹಾರ ಗ್ರಂಥ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯ ಅಥವಾ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂಬ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಕಾರನದು ಎಂದೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕಾರನು ಅಧ್ಯಾಸದ ಪರಿಣಾಮ (ಕಾರ್ಯ)ವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವ ವಾಸ್ತವ ಅನುಭವದದತ್ತ ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

9. 'ಭಾಮತಿ'ಯು '**ತಥಾಪಿ**' (ಹಾಗಿದ್ದರೂ) ಎಂಬುದನ್ನು 'ಯದ್ಯಪಿ' ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಮೇಲಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಪ್ರಕಾರ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿ ತೋರದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಅದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿದೆಯಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಹಾಗಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ವಾದಿಸಿ ತಳ್ಳಿಬಿಡುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿರುವ, ಭಾಷ್ಯಕಾರನ ವಿಚಾರ.

ಈ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ '**ಮಿಥ್ಯಾ ಭವಿತುಂ ಯುಕ್ತಂ**' ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ನಿಲುವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹೀತವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಡೀ ಪರಿಚ್ಛೇದವೇ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಸ್ವಂತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಒಂದು ಶೂನ್ಯ (ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದು) ಅಥವಾ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾವನೆಯೆಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ ಬದಲು ಒಂದು ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆ ; ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಂಗತವೆಂದೆನಿಸುವ, ಅಥವಾ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೆನಿಸುವಂಥ ಅಡ್ಡಿಗಳಿರುವುದರ ಹೊರತಾಗಿಯೂ, ಒಂದು ವಾಸ್ತವ (ಅನುಭವಸಿದ್ಧ) ಸಂಗತಿ ಎಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ತರ್ಕವು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಲಾರದು, ಆದರೆ ಅನುಭವ ಅದನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾರಣಗಳು ನೀಡುವ ಪುರಾವೆಗಳು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ವಿರುದ್ಧವಿರುವುದಾದರೂ, ಅದೊಂದು 'ಅನುಭವ ವಿದಿತವಾದ ಸಂಗತಿ. 'ತಥಾಪಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಡ ಇದೇ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

10. ಅಧ್ಯಾಸವು 'ನೈಸರ್ಗಿಕ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ (ವ್ಯಕ್ತಿಯ) ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ (ನಿಯತ)ಗೊಳಿಸುವ ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಾರ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿ-ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟ-ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು, (ಸ್ವಾಭಾವಿಕ); ಹೊರತು 'ಕಲಿಕೆ'ಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಶದೀಕರಣವನ್ನು ಯಾರೂ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅದರ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ಅಂಥ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಅದು ಅವಿಚಾರಿತ-ಸಿದ್ಧ). ಲೋಕವನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು (ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದು) ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಇರುವ ಸಂಕಲ್ಪ(ಇಚ್ಛೆ). ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಬರುವಂಥದು, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು, ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು 'ನೈಸರ್ಗಿಕ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ಹೊರತು, 'ಸ್ವಾಭಾವಿಕತ್ವ'ವನ್ನಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ,

ಅದು ಚೈತನ್ಯದಂತೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಎಂದೂ ಅಳಿಸಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. '**ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪದೇನ ಅನಾದಿತ್ವಂ ವಿವಕ್ಷಿತಂ, ನ ಸ್ವಭಾವತ್ವಮ್ । ನೈಸರ್ಗಿಕತ್ವೇ ಚೈತನ್ಯವತ್ ಸ್ವಭಾವತ್ವೇ ನ ಉಚ್ಛೇದ್ಯತಾಸಂಭವಾತ್ ॥**' ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಭವನೀಯ 'ಕಾರಣ'ವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅದು 'ಅನಾದಿ'. ಅದು ಅವಿಚಾರಿತ-ದಶೆಯಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ, ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವಂಥದ್ದು. ಜಗತ್ತು ಆತ್ಮಕ್ಕಷ್ಟೇ ಗೋಚರ, ಮತ್ತು ಆತ್ಮವು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಜಗತ್ತು ತೋರ್ಪಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ 'ಆದಿ' ಇಲ್ಲದ್ದು.

11. 'ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರ' ಎಂಬ ಸಮಾಸ ಪದವನ್ನು 'ಭಾಮತಿ'ಯು **ಲೋಕಾನಾಂ ವ್ಯವಹಾರಃ** - 'ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು' ಎಂದು ವಿಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕ (ಜನರು) ಎಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನಿ (ಅವಿವೇಕಿ) ಜನರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ('**ಅವಿವೇಕಿನಾಂ ಲೋಕ ಇತಿ ವ್ಯವಹಾರಃ**' ಭಾಮತಿ-ವಿವರಣ). 'ಲೋಕ-ದೃಷ್ಟಿ' ಹಾಗೂ 'ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿ' ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರನ ಇಂಗಿತ. ಅಧ್ಯಾಸವು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜೀವಿಗಳು ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು 'ಲೋಕ' ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (**ಲೋಕ್ಯತೇ ಇತಿ ಲೋಕಃ, ಲೋಕ ಶಬ್ದಸ್ಯ ಕರ್ಮಪರತ್ವಾತ್**). ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಗತಿಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಕೇವಲ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ಅದು ವ್ಯವಹಾರ (ಕೊಡು-ಕೊಳೆ).

'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯು, 'ಲೋಕ-ವ್ಯವಹಾರಃ' ಎಂಬ ಸಮಾಸ ಪದವು ಜನರು (ಲೋಕ) ಎಂದರೇ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ (ಲೋಕ ಇತಿ ವ್ಯವಹಾರಃ) ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ತಾವು 'ಮನುಷ್ಯರು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನ (ಭಾವನೆ) ದಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಆ ತಳದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. (**ಲೋಕ ಇತಿ ಮನುಷ್ಯೋಽಹಮ್ ಇತಿ ಅಭಿಮಾನಃ**). ಜಗತ್ತು (ಲೋಕ) ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವುದೋ ಆ ಎಲ್ಲ ಜೀವ ಸಂಕುಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಶಬ್ದವು ದೈನಂದಿನ ಸಹಜ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಸುತ್ತಲ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ, ವಾಸ್ತವವು ಎಂತು ಎದುರಿಗೆ ತೋರುವುದೋ ಅಂತೆಯೇ ನಾವದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ; ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪದವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ.

'ವ್ಯವಹಾರ' ಶಬ್ದವು ಅಭಿಜ್ಞಾ (ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವು ಹೊಂದುವುದು) ಮತ್ತು ಕಾಮನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ. ಲೋಕಾತೀತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಸತ್ಯ (ಲಕ್ಷಣತಃ ಮಿಥ್ಯಾ), ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಲ್ಲ.

12. **'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ನಿಮಿತ್ತ'** – ಹುಸಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದುದು. ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾರೋಪ ಸ್ವರೂಪದ್ದು, ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದು ; ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದದ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಉಂಟಾದುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ವ್ಯವಹಾರವು ತೀರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ (ಟಿಪ್ಪಣಿ 10ನ್ನು ನೋಡಿ) ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಹೇಳಿಕೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪಾದ ಅಥವಾ ಅನೃತವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ (ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ) ಮತ್ತು ಸಮರ್ಪಕಜ್ಞಾನ (ಸಮ್ಯಕ್‌ಜ್ಞಾನ) ಇವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದವುಗಳು. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭಿನ್ನರೆಂದೆಸಿಸುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ಇಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದರ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯ (ಅನೃತ ಮಿಥ್ಯೆ)ಗಳ ಬೆರಕೆ ; ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮಿಶ್ರಗೊಳಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಭ್ರಾಂತಿ.

ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ : ಮಿಥ್ಯಾಭೂತಮ್ ತತ್‌ಜ್ಞಾನಮ್ (ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ). ಎಂದು ಭಾಮತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಂಚಪಾದಿಕೆ ಈ ಸಮಾಸ ಪದವನ್ನು 'ಮಿಥ್ಯಾ ಚ ತದ್ ಅಜ್ಞಾನಂ ಚ' ಎಂದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಳೆದು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ, 'ನಿಮಿತ್ತ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಉಪಾದಾನ' (ಭೌತಕಾರಣ) ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿ ಅರ್ಥವು ಇನ್ನೂ ಜಟಿಲವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯತಾ', ಶಬ್ದದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾರದ್ದು. ಶಾಬ್ದಿಕ ರೂಪ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥತೆ – ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವು ಭೌತಸ್ವರೂಪದ್ದು, ಜಡ ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ (ಜಡಾತ್ಮಿಕಾ ಅವಿದ್ಯಾಶಕ್ತಿ), ಮತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಆಧಾರ ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಅನಗತ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ

13. **'ಸತ್ಯಾನೃತೇ ಮಿಥುನೀ ಕೃತ್ಯ'** – ಸತ್ಯ – ಅನೃತಗಳ ಬೆರಕೆ. ಸತ್ಯವಾದುದು ಆತ್ಮ, ವಿಷಯಿ, ಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದುದು ; ಹಾಗೂ, ಅನೃತವೆಂದರೆ ತೋರಿಬರುವ (ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಜಗತ್ತಿನ ವಿಷಯಗಳು ಇವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ) ಜಗತ್ತು. 'ಇದಂ' ಎಂದು ಸೂಚಿತವಾಗಿರದ ಚೇತನವು 'ಸತ್ಯ' ಹಾಗೂ ನೀನು (ಯುಷ್ಮದ್-ಅರ್ಥ)ದಲ್ಲಿ ಬರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅನೃತ ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಭಾಮತಿಯು, 'ಮಿಥುನೀಕರಣ'ವೆಂದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಂಯುಕ್ತಗೊಳ್ಳದಿರುವ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆರಕೆ ಮಾಡುವುದು (**'ದ್ವೇಧರ್ಮಾಣಿ ಯುಗಲೀಕೃತ್ಯ'** ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೊಂದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ವಿಷಯಗಳನ್ನು (ವಸ್ತುಗಳನ್ನು) ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ, ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಾ ರೂಪ ಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಆಗ, ಆ ವಿಭಿನ್ನ ವಸ್ತುಗಳು ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಜಗತ್ತಾಗಿಯೂ, ವ್ಯಷ್ಟಿರೂಪದ ಸಂಘಾತವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತವೆ. (ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ).

ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು **'ಅಧ್ಯಾಸಮಿಥುನೀಕರಣಾತ್ಮಕೋ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರಃ'** ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು 'ಆತ' ಮತು 'ಅನಾತ'ಗಳ ಕಲಬೆರಕೆ ಅಥವಾ ಬೆಸೆಯುವಿಕೆ :

ಆತ್ಮ	ಅನಾತ್ಮ
ಚೈತನ್ಯತಾ	ಜಡ
ಕೂಟಸ್ಥ (ಅವಿಕಾರ್ಯ)	ವಿಕಾರಿ
ವಿಷಯಿ	ವಿಷಯ
ಸತ್ಯ	ಮಿಥ್ಯಾ
ನಿರಂಶ (ವಿಭಿನ್ನ ಅಂಗಗಳಿಲ್ಲದ)	ಸಾಂಶ (ಅಂಗಗಳುಳ್ಳ)
ಸುಖದುಃಖವಿದೂರ	ಸುಖದುಃಖಾತ್ಮಕ

ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅನೃತ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ಏಕಾರ್ಥವುಳ್ಳವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಅಸತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುವು. ಆದರೂ, ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ 'ಹುಸಿ', 'ತೋರಿಕೆ' ಎಂಬ ಭಾವವಿದೆ. 'ಸತ್ಯಾನೃತ' ಶಬ್ದವು ವಿಷಯಿ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು (ವಿಷಯ)ಗಳ ನಿರಂತರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

14. ವಾಕ್ಯರಚನೆ (ಯೋಜನೆ) ಹೀಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ : **'ಸತ್ಯಾನೃತೇ ಮಿಥುನೀಕೃತ್ಯ ಅತ್ಯಂತವಿವಿಕ್ತಯೋಃ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಿಣೋಃ ಇತರೇತರಾ ವಿವೇಕೇನ ಅನ್ಯೋಽಸ್ಮಿನ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾತ್ಮಕತಾಮ್ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಧರ್ಮಾಂಶ್ಚ ಅಧ್ಯಸ್ಯ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತಃ ನೈಸರ್ಗಿಕಃ 'ಅಹಮಿದಂ', 'ಮಮೇದಂ' ಇತಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಃ ॥** (ಭಾಮತಿ- ವಿವರಣ).

2. ಲಕ್ಷಣ-ಭಾಷ್ಯಮ್

ಆಹ - ಕೋಽಯಮಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ ? ಇತಿ[2] ।
ಉಚ್ಯತೇ [3] - ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ[4] ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ [7,8] ।

1. ತಂ ಕೇಚೀತ್ 'ಅನ್ಯತ್ರ ಅನ್ಯಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸಃ' ಇತಿ ವದಂತಿ [9] ।

2. ಕೇಚಿತ್ ತು ಯತ್ರ ಯದಧ್ಯಾಸಃ ತದ್ ವಿವೇಕಾಗ್ರಹ ನಿಬಂಧನಃ ಭ್ರಮಃ ಇತಿ [10] ।

3. ಅನ್ಯೇ ತು 'ಯತ್ರ ಯದಧ್ಯಾಸಃ ತಸ್ಯೈವ ವಿಪರೀತ ಧರ್ಮತ್ವ ಕಲ್ಪನಾಮ್ ಆಚಕ್ಷತೇ' ಇತಿ [11] ।

ಸರ್ವಥಾಪಿ ತು ಅನ್ಯಸ್ಯ ಅನ್ಯಧರ್ಮಾವಭಾಸತಾಂ ನ ವ್ಯಭಿಚರತಿ । ತಥಾಚ ಲೋಕೇ ಅನುಭವಃ 'ಶುಕ್ತಿಕಾ ಹಿ ರಜತವದ್ ಅವಭಾಸತೇ', 'ಏಕಶ್ಚಂದ್ರಃ ಸದ್ವಿತೀಯವತ್' ಇತಿ [12] ॥

ಅಧ್ಯಾಸದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಕುರಿತು[1]

ಪ್ರಶ್ನೆ[2] : ಈ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂದರೇನು ?

ಉತ್ತರ[3] : ಅದು ಸ್ಮೃತಿ (ನೆನಪು) ರೂಪದ್ದು[4]. ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದು[5]. ಬೇರೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ (ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ) ತೋರಿಬರುವುದು[7,8].

i. 'ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು (ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು)'[9] ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ .

ii. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು - 'ಅದು, ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ (ಆರೋಪ) ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಆರೋಪ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದೋ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಯಲಾರದ ಭ್ರಾಂತಿ (ಭ್ರಮೆ)' - ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅಖ್ಯಾತಿವಾದ)[10].

iii. ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ [11].

ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನಂತೂ ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ, ಅದೇನೆಂದರೆ, 'ಒಂದು ವಿಷಯವು (ವಸ್ತುವು) ತಾನು ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಂದಿರದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ [12].

ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೂ ಅಂತೆಯೇ ಇದೆ [13]. ಶುಕ್ತಿ (ಕಪ್ಪೆ ಚಿಪ್ಪು) ಯಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿ ತೋರಿ ಬರುವಂತೆ [14], ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನೇ ಚಂದ್ರನು ಎರಡಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ [15,16].

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುವುದು (**'ಕಥಂ ಪುನರವಿದ್ಯಾವದ್ ವಿಷಯಾಣಿ'** ಯ ವರೆಗೆ) ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉದ್ದೇಶ (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ).

2. 'ಕೇಳುವುದು' – ಅಂದರೆ, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ 'ಆಕ್ಷೇಪ'ವೂ ಆಗುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಲೋಸುಗ 'ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ' ರೂಪವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಶ್ರೋತೃಣಾಂ ಸುಖ ಪ್ರಬೋಧಾರ್ಥಮ್) (ಪಂಚ ಪಾದಿಕೆ). ಯುಕ್ತಿಯು ಸಮರ್ಥಿಸದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅಧ್ಯಾಸವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾದ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದರೆ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ ಸಂಗತಿ ಎಂದ ಮೇಲೆ, ಅದರ ಸ್ವಭಾವ ಅಥವಾ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನು ? – ಎಂಬುದು. ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೇಗಿರಬಹುದೆಂದರೆ – 'ನಾವೇನೋ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ, ಈ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬುದು ಏನು ?. ಭಾಮತಿಯು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ (ಕ ಇತ್ಯಾಕ್ಷೇಪಃ).

ತೋರಿಬರುವುದೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವಾಗಿರಲಾರದು ; ಚೇತನಾತ್ಮಕ ಆತ್ಮದಂತೆಯೇ. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ತೋರಿಬರುತ್ತವೆ, – ಹಾಗೆಂದ ಮೇಲೆ, ಸತ್ಯ – ಅನೃತಗಳ 'ಕಲಬೆರಕೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುವುದು ಹೇಗೆ ? ಮತ್ತು 'ಕಲಬೆರಕೆ' ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಯಾರು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ ? ಅದು, (ಕಲಬೆರಕೆ) ಇಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಅಧ್ಯಾಸ ಸಂಭವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ ?

ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸರಿಯಾದೀತು, ಯಾಕೆಂದರೆ, 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಭಾಷ್ಯಕಾರ (ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು) ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಉಪನಿಷತ್ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಾಗಲಿ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಾಗಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಪದ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬಹುದು.

3. ಇದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮುಂದೆ ಹೇಳಿರುವುದು ಅಧ್ಯಾಸದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ (ವ್ಯಾಖ್ಯೆ). ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ, ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಿ, ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿ ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ (ಅತಸ್ಮಿನ್ ತದ್ ಬುದ್ಧಿಃ) ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು. ಭಾಷ್ಯ (ವಾರ್ತಿಕ)ಕಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಡೀ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಗಿ

ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, ಅಧ್ಯಾಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನವಶ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ, 'ಅಧ್ಯಾಸ'ಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡಲು 'ಸ್ಮರಣೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ.

4. **'ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ'.** ಭಾಮತಿಯ ಈ ಸಮಾಸ ಪದವನ್ನು **'ಸ್ಮೃತೇಃ ರೂಪಃ ಇವ ರೂಪಂ ಅಸ್ಯ'** – ಯಾವುದರ ರೂಪವು ಸ್ಮೃತಿಯಂತೆ ಇದೆಯೋ. . . . ಎಂದು ವಿಗ್ರಹ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯು. **'ಸ್ಮರ್ಯಮಾಣ ರೂಪಂ ಇವ ರೂಪಂ ಅಸ್ಯ'** – ಯಾವುದರ ರೂಪವು ಸ್ಮೃತಿಯ (ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದು ಕೊಂಡಿರುವುದರ ರೂಪದಂತೆ ಇದೆಯೋ . . . . .' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಉದ್ದೇಶವು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೇವಲ ಸ್ಮೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಗುರುತಿಸವುದಾಗಿದೆ ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ (ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ), ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಅಭಾವವಿರುವುದು (ಅಸಂನಿಹಿತ-ವಿಷಯತ್ವಂ ಚ ಸ್ಮೃತಿರೂಪಂ, – ಭಾಮತಿ); ಮತ್ತು ಅದು, ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಮೃತಿ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ (ಒಂದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ) ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಅಭಾವದ ಅಂತರ್ಭಾವ ಅಡಗಿದೆ.

5. 'ಹಿಂದೆ ಕಂಡ' (ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ) : ತೋರಿಬರುವುದರ (ಅವಭಾಸ) ಕಾರಣವು ಈ ಹಿಂದೆ ಆಗಿಹೋದ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ' (cognition) ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಪದಪುಂಜದ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. (ಭಾಮತಿ). ಯಾರು (ಈ ಹಿಂದೆ ಕಂಡ) ಬೆಳ್ಳಿಯ ಸ್ಮೃತಿಶೇಷವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವರೋ ಅವರಿಗಷ್ಟೇ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ರಜತ'ದ ಭ್ರಮೆ ಉಂಟಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಿಜವಾದ ರಜತವನ್ನೇ ಎಂದೂ ಕಂಡಿರದವನಿಗೆ ಬಹುಶಃ ಅದು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ(ಪಂಚಪಾದಿಕೆ).

ಒಂದು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು (ವಿಷಯ) (ಉದಾ : ಸರ್ಪ) ನೋಡುವುದು ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರಲಾರದು; ಅದೊಂದು ನೈಜ ಅನುಭವ; ಹೊರತು, ಕೇವಲ ಸ್ಮೃತಿ ಅಲ್ಲ. (ಅಥವಾ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಲ್ಲ). ಆದರೆ, 'ಸರ್ಪ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಕಾರಕವಾಗುವ ನೈಜ ವಸ್ತುವು (ಅಥವ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವಂಥದು) ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗಲೂ ಒಬ್ಬನು ಸರ್ಪವನ್ನು ಹಗ್ಗದಂಥ ಸರ್ಪವನ್ನು ಹೋಲುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ 'ಕಾಣು'ತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ, ಆಗ, ಅದು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಅಥವಾ 'ಭ್ರಾಂತಿ'ಯ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

'ಪರತ್ರ' (ಬೇರೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ) ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ, ಬೌದ್ಧಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ 'ಅಸತ್-ಖ್ಯಾತಿ' ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ 'ಸ್ಮೃತಿ-ರೂಪ' ಎಂಬ ಪದವು (ಭಾಮತಿ ಮತ್ತು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ) ಸತ್-ಖ್ಯಾತಿ' ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

6. 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಎರಡು ವಿಧಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

(i) 'ಮೂಲ' ಅಂದರೆ, ಸತ್ಯ (ಆತ್ಮ) ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯಗಳ (ದೇಹ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ) ನಡುವೆ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಆದಿ'

ಎಂಬುದಿಲ್ಲ, (ಅದು ಅನಾದಿ). ಯಾಕೆಂದರೆ, 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಇಂಥ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

(ii) ಎರಡನೆಯದು ಸ್ಮೃತಿಶೇಷ (ಸಂಸ್ಕಾರ) ಸಂಬಂಧಿತವಾದುದು. ಅಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿ, ತೋರಿಬರುವ ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ಮೃತಿ-ಶೇಷದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದುದು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ 'ಆದಿ-ಕ್ಷಣ' ಎಂಬುದಿರುತ್ತದೆ. (ಅದು 'ಸಾದಿ').

7. **'ಪರತ್ರ'** : 'ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ' (ಭಾಮತಿ) ; ಅಂದರೆ, **ಪರಸ್ಯ - ಅತದ್‌ರೂಪಸ್ಯ'** - ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದೋ ಆ ಆರೋಪಿತ ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಎಂಬುದನ್ನು (**ಆರೋಪ ವಿಷಯ ಸತ್ಯತಾ ಸೂಚನಾರ್ಥಮ್**) ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತೋರಿ ಬರುವುದು ಮಿಥ್ಯೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಆಧಾರ (ಅಧಿಷ್ಠಾನ) ಮಿಥ್ಯವಲ್ಲ, ಎಂಬುದು 'ಭಾಮತಿ'ಯ ವಿವರಣೆ.

'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (ಪರಸ್ಯ ಅವಭಾಸಮಾನತಾ) ಅಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವು ಇದ್ದಂತೆ ತೋರಿಬರುವುದು (ಅವಭಾಸ) - ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ , 'ಸ್ಮೃತಿ-ರೂಪ' ಮತ್ತು 'ಪರತ್ರ' ಎಂಬವುಗಳು 'ಅವಭಾಸ'ದ ವಿಶೇಷಣಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೆಂದರೆ, 'ಸಮಾನ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವು ತೋರಿಬರುವುದು.'

8. 'ತೋರಿಬರುವುದು (ಅವಭಾಸ)' : ಇದು ಅಧ್ಯಾಸದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ (ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ-ಲಕ್ಷಣಮ್) ಮುಖ್ಯ ಶಬ್ದ. ಭಾಮತಿಯು ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪರ್ಯಾಯ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ : 'ಅವಸಾದ' (ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದು) ಮತ್ತು 'ಅವಮಾನ' ಕ್ಷೀಣಿಸುವುದು, ಕುಗ್ಗುವುದು. 'ಅವಸಾದ' (ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದು) ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ 'ಉಚ್ಛೇದ', ತಡೆ, ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಂಧ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ, ಮತ್ತು 'ಅವಮಾನ' (ಕುಗ್ಗುವುದು, ಕ್ಷೀಣಿಸುವುದು) ಎಂದರೆ ಸ್ವ-ಸಂಕಲ್ಪ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಂಲಗ್ನವಾಗಿರುವುದು ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದು ಎಂದೂ, 'ಕಲ್ಪತರು' ಮತ್ತು 'ಕಲ್ಪತರು-ಪರಿಮಳ'ಗಳು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತವೆ. 'ರತ್ನ-ಪ್ರಭಾ'ವು, ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸದ ಅಧಿಷ್ಠಾನದ ಅರಿವುಂಟಾಗುವುದರಿಂದ ಯಾವುದು ನಿವಾರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದೋ ಅದು ಎಂದೂ, ಅಧಿಷ್ಠಾನ ತತ್ತ್ವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರೇಣ ನಿವೃತ್ತಿಃ), ಎರಡನೆಯದನ್ನು, ಯಾವುದು ಯೌಗಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ (ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಅರಿವಿನಿಂದ) ದೂರಮಾಡಲ್ಪಡಬಹುದಾದುದು ಎಂದೂ, ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. (ಯೌಗಿಕ ಜ್ಞಾನೇನ ತಿರಸ್ಕಾರಃ). ಎರಡೂ, ಇತರ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣ, ಅವು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಗಳು (ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತರ ಬಾಧಿತ).

ಈ ಎಲ್ಲ ಜಟಿಲ ವಿವರಣೆಗಳು ಅಸಂಗತ ಮತ್ತು ಅನಗತ್ಯವಿರುವುದೆಂದು (ವಿರುವಾಗಲೇ), 'ಕಲ್ಪತರು' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು, 'ಅವಭಾಸ' ಮತ್ತು 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ' ಇವು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರು ಬಹುಶಃ ಅವಭಾಸವೆಂದರೆ 'ತೋರಿಬರುವುದು', 'ಪ್ರಕ್ಷೇಪ', ಯಾವುದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಗತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸಿರಬೇಕು. 'ಅವಭಾಸ', ಅಧ್ಯಾಸ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಪರೀತ ಜ್ಞಾನ - ಇವು ಶಂಕರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. 'ತೋರಿಕೆ' ಆದ ಅವಭಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಬದಲಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು (ತಪ್ಪಾಗಿ) ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಇದೆ.

9. ಇದು 'ಅನ್ಯಾಥಾ-ಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕರು (ಅಂದರೆ ತಾರ್ಕಿಕರು) ತಳೆದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕಾರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಟ್ಟ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಇದನ್ನು 'ವಿಪರೀತ-ಖ್ಯಾತಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಕಾರ, ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಮತ್ತು ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸ (ಪ್ರಕ್ಷೇಪ) ಆಗಿದೆಯೋ, ಅವೆರಡೂ ಸತ್ಯ. ಪರಿಚಯವೇ ಇರುವ ಶುಕ್ತಿ-ರಜತಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, ತೋರಿಬರುವ ರಜತವು ಮಿಥ್ಯೆಯಲ್ಲ , ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದರ ತೋರಿಕೆಯೂ ಇರಲಾರದು, ಆದರೆ, ಅದು ಇರುವುದು ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು 'ರಜತ' ಎಂಬ ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲ, ಅದರ (ಹೊಳೆಯುವುದು, ಬಿಳುಪು) ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೇ ; ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮ' ಗಳಷ್ಟೇ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ.

10. ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮೀಮಾಂಸಕರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ 'ಅಖ್ಯಾತಿ' ಎಂಬುದಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರೂ ಇದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ, ಯಾವುದು ಅಧ್ಯಸ್ತ (ಆರೋಪಿತ)ವಾಗಿದೆಯೋ (ರಜತ) ಮತ್ತು ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ (ಶುಕ್ತಿ) (ಅಧಿಷ್ಠಾನ) ಅವೆರಡರ ಭೇದವನ್ನರಿಯದ, ವಿವೇಕದ ಅಭಾವ ಇದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಸ್ಮೃತಿ-ಸಂಸ್ಕಾರ ಶೇಷ, ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದು ಗೋಚರವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ಮೃತಿ' ಮತ್ತು ಗೋಚರ 'ಅನುಭವ' ಇವೆರಡರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಅದೇ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಅಧ್ಯಾಸದ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಸತ್ಯ ; ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸದ ವಿಷಯವು ಮಿಥ್ಯೆ. ಈ (ಎರಡು) ಧರ್ಮಿಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದಂತಾಗಿರುವುದೇ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಮರ್ಮ.

11. 'ಮಿಥ್ಯಾ ಖ್ಯಾತಿ' (ಅಥವಾ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ 'ಅಸತ್-ಖ್ಯಾತಿ') (ಭ್ರಾಂತಿ ಅಥವಾ ಹುಸಿ ಅರಿವು), ಎಂಬ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಪ್ರಕಾರದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾದ ಒಂದು ಬೌದ್ಧ ಪಂಗಡದವರದು. ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ (ಅಧಿಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ), ಆರೋಪಿತವಾದ ಧರ್ಮವು ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೂ ಅಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಅನೃತವಾಗಿದ್ದು , ಕೇವಲ ಕಲಿತವಾಗಿರುತದೆ. ಈ 'ಕಲಿತ' ದರವನು ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ (ಅಧ್ಯಾಸ

ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ) ಅದು (ಆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ) ಕೂಡ, ಸತ್ಯವಾಗಿರದೆ, ಕೇವಲ ಮಿಥ್ಯೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಅನೃತವಾಗಿಬಹುದು. ಅಂದರೆ, ಅಧ್ಯಾಸದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ 'ಧರ್ಮ' ಇವೆರಡೂ 'ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು 'ಧರ್ಮಿ'ಗಳೇ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತವೆ.

12. ಶಂಕರರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಣಿಸಿಲ್ಲ (ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿಯೂ 'ಖ್ಯಾತಿ' - ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಾಸದ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ (ಒಂದರಿಂದೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನುಳ್ಳ) ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದುವು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದೇನೋ ಸರಿಯೇ ಆದರೆ, ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವಾದಕ್ಕಿಳಿಯುವತ್ತ ಅವರ ಒಲವು ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಪುಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಅಥವಾ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರರು ಇಲ್ಲಿ ತಳೆದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ನಿಲುವು) ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ಕೃತಿಕಾರರು ಶಂಕರರದೆಂದು ಹೇಳಿದ 'ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಖ್ಯಾತಿ' ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.

13. ಅಧ್ಯಾಸವು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ 'ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ''. ಮತ್ತು ಈ ಹಿಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಬಹುಶಃ ದಾರಿತಪ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಹಾಗೆ, ಅದೊಂದು 'ಕಲ್ಪನಾ ವಿಶೇಷವಲ್ಲ' - ಎಂಬುದ್ನು ಕೂಡ ಶಂಕರರು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ. 'ಭಾಮತಿ'ಯು 'ಪರೀಕ್ಷಕ' ಮತ್ತು 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ' (ಲೌಕಿಕ) - ಇವರ ನಡುವೆ ಭೇದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ ; ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ 'ಅನೃತ' (ತಪ್ಪು) ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರರಾದರೋ, ಸಾಮಾನ್ಯ (ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದ) ಅನುಭವವೂ ಈ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಷ್ಟು ಒತ್ತನ್ನು (ಭಾಮತಿಯಲ್ಲಿಯ) ಈ ಪ್ರಭೇದ ವಿಂಗಡಣೆಗೆ ಕೊಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಅವರು, **'ನ ಹಿ ದೃಷ್ಟೇ ಅನುಪಪನ್ನಂ ನಾಮ'** - ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ, ಅಂದರೆ, 'ಸ್ವಂತ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು' ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು, ಅವರು ಈ ಹಿಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ, **'ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಯಂ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರಃ** (ಅಧ್ಯಾಯ I), ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂಗತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವರು ಅಧ್ಯಾಯ Iರಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ-ನಿಮಿತ್ತ' ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ 'ಅವಭಾಸ' ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವುಳ್ಳವುಗಳು.

14. ಭಾಮತಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ' ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. (ಆದರೆ) 'ನ ಪುನಃ ರಜತಂ ಇದಂ ಇತಿ' - ಎಂಬುದು (ಅದರಲ್ಲಿಯ) ಪೂರ್ಣವಾಕ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸದ ನಿಜವಾದ ಅಂತರರ್ಥವೇ ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವಾಗ ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶುಕ್ತಿಯು (ಚಿಪ್ಪು) ರಜತ (ಬೆಳ್ಳಿ)ದಂತೆ ತೋರಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ, ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ , ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಾದರೂ, ರಜತವು ಒಂದು, ಬೇರೆಲ್ಲೋ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವ, ನೋಡುವವನಲ್ಲಿರುವ, ರಜತದ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಸ್ಕಾರವು, ಅಲ್ಲಿ ರಜತದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ, ಇದರಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನ್ಯೂನತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ, ಇದು, ಮೊದಲನೆಯ ರೀತಿಯ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉದಾಹರಣೆ.

15. ಭಾಮತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಉದಾಹರಣೆ ಇರುವುದು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ. ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ - ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಭ್ರಮಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ, ನಿಜಕ್ಕೂ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಇರುವುದು ಬಹುವಾಗಿ ವಿಭಜಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು - 'ಭೇದ-ಭ್ರಮೆ'. ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಏಕಮೇವ ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರದ ವ್ಯಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವದ ಭ್ರಮೆ ಉಂಟಾಗುವುದೆಂತು ?''

ಎರಡನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯ ಬಲವೇನೆಂದರೆ, ಹಿಂದಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆಯಿಂದಾಗಿ ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಬರುವ ರಜತವು, ಬೇರೆಲ್ಲೋ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ವಿಷಯವು, ಅದೇ ರೀತಿ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದೆಡೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸೂಚಿತವಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡವಿಹಾಕಲು ಒಂದು ಚಂದ್ರನು ಎರಡಾಗಿ ಕಾಣುವ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಇದು, ಈ ಮೇಲಿನದರಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವವಲ್ಲ ; ಅದು ಒಂದು ಚಾಕ್ಷುಷ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದುಂಟಾದದ್ದು , (ದೃಷ್ಟಿದೋಷ). ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಎರಡನೆಯ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಸಲ್ಲುವುದು.

16. ಅಧ್ಯಾಸದ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನ 'ವಿಷಯಾತ್ಮಕ' ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಷಯಿಯ ಅನುಭವ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಉಂಟು. ತೋರಿಬರುವುದೇನಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು (ನಿಬಂಧನೆಗಳನ್ನು) ದರ್ಶಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅಥವಾ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂಥ ಕೆಲವೊಂದು ನಿಬಂಧನೆಗಳು ಮಾನವನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವಂಥವುಗಳು, ಉಳಿದವು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಥವಾ 'ದೋಷ'ದಿಂದ ಅಥವಾ ನ್ಯೂನತೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದಂಥವುಗಳು.

ಈ ಮೂರು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನೇರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಶಂಕರರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಅವರು 'ವಿಷಯ'ರೂಪಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅದು ತೊರುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ , ಹಾಗೆಂದು, ಅದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಭಾವದಲ್ಲಿ (ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ) ನಿಜವಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು 'ಆರೋಪ'. ಏನು ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ, ಪ್ರಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ, ಮತ್ತು, ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಆರೋಪ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಆಧಾರ (ಅಧಿಷ್ಠಾನ) - ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದ (ಅಂತರ). ಏನಾಗಿ ತೋರಿಬರುವುದೋ ಅದು 'ಅವಭಾಸ'.

3. ಸಂಭಾವನಾ-ಭಾಷ್ಯಮ್

ಕಥಂ ಪುನಃ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿ ಅವಿಷಯೇ ಅಧ್ಯಾಸೋ ವಿಷಯ ತದ್ಧರ್ಮಾಣಾಮ್ ? ಸರ್ವೋ ಹಿ ಪುರೋಽವಸ್ಥಿತೇ ವಿಷಯೇ ವಿಷಯಾಂತರಮಧ್ಯಸ್ಯತಿ। ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಾಪೇತ್ಯ ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಃ ಅವಿಷಯತ್ವಂ ಬ್ರವೀಷಿ।

ಉಚ್ಯತೇ - ತಾವದಯಮ್ ಏಕಾಂತೇನ ಅವಿಷಯಃ ಅಸ್ಮತ್-ಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಷಯತ್ವಾತ್, ಅಪರೋಕ್ಷತ್ವಾಚ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ।

ನಚಾಯಮಸ್ತಿ ನಿಯಮಃ ಪುರೋಽವಸ್ಥಿತ ಏವ ವಿಷಯೇ ವಿಷಯಾಂತರಮ್ ಅಧ್ಯಸಿತವ್ಯಮ್ ಇತಿ । ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೇಽಪಿ ಹಿ ಆಕಾಶೇ ಬಾಲಾಃ ತಲ-ಮಲಿನತಾದಿ ಅಧ್ಯಸ್ಯಂತಿ । ಏವಂ ಅವಿರುದ್ಧಃ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ್ಯಪಿ ಅನಾತ್ಮಾಧ್ಯಾಸಃ ॥

ಅಧ್ಯಾಸದ ಸಂಭಾವ್ಯತೆ [1]

ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ [2] - (ಆಕ್ಷೇಪ) : ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು[3] ವಿಷಯನಲ್ಲ. ಯುಷ್ಮತ್ (ನೀನು) ಪ್ರತ್ಯಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ ಅವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಎಲ್ಲರೂ (ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ (ಎದುರಿಗಿರುವ)[4] ವಿಷಯದ ಮೇಲಷ್ಟೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯದ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮೇಲೆ, ವಿಷಯಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಆಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಸಮಾಧಾನ: (ಉತ್ತರ) : ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ (ಏಕಾಂತೇನ) ಇರಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಅಸ್ಮತ್ [5] ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ('ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ) ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭವ-'ಪ್ರಸಿದ್ಧ' (evident) ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಅರ್ಥಾತ್ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಅದಲ್ಲದೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಎದುರಿಗಿರುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನಿಲ್ಲ[7]. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ , ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು[8] (ಬಾಲಾಃ) ತಲ[9] ಮತ್ತು ಮಲಿನತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ?[10].

ಈ ರೀತಿ,[11] ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅನಾತ್ಮ (ವಿಷಯ)[12] ದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವುದು ಅಸಂಗತವೇನಲ್ಲ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. ಅಧ್ಯಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹಿಡಿಯಲು ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ತರ್ಕ (ಉಪಪತ್ತಿ)ವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆಯಾದ ಕಾರಣ ಈ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿ ಭಾಷ್ಯವೆಂಬ ಹೆಸರೂ ಇದೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ,

'ಸಂಭಾವನಾ' (ಸಾಧ್ಯತೆ) ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಜರುಗಬಲ್ಲುದೋ ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. (ಆದರೆ) ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ – 'ಅಧ್ಯಾಸದ ನಿಮ್ಮ ಲಕ್ಷಣ ವಾಕ್ಯವನ್ನು (ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು) ಒಪ್ಪುವುದೇ ಆದರೂ, ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಇಹ ನ ಸಂಭವತಿ) ; ಯಾಕೆಂದರೆ, **ನಹಿ ಅವಿಷಯೇ ಅಧ್ಯಾಸಃ ದೃಷ್ಟಪೂರ್ವಃ ಸಂಭವೀ ವಾ'** – ಅ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾದುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ, ಅದು ಸಂಭಾವ್ಯವೂ ಆಗದು.''

2. ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಲಾದ ಆಕ್ಷೇಪವು ಎರಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಗ್ರಹೀತಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧರಿತವಾಗಿದೆ (i) ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ವಿಷಯಿ ಎಂಬುದೇ ಅವನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸರ್ವ 'ವಿಷಯ'ಗಳಿಗೆ ವಿಧರ್ಮಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಹಾಗೂ, ಅವನು 'ವಿಷಯ' ಎಂದೂ ಆಗಲಾರ, – ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹೀತ ಕಲ್ಪನೆ (ii) ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು , ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಷಯಗಳು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಧ್ಯಾಸ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಗ್ರಹೀತ.

ಮೊದಲನೆಯ ಗ್ರಹೀತವನ್ನು, ಅದು 'ಏಕಾಂತ' ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ವಿಷಯಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದಲೂ, ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದನ್ನು, ಅದು 'ನಿಯಮ'ವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಶಂಕಾಸಮಾಧಾನದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಧಾನ ವಾದವೆಂದರೆ, 'ವಿಷಯತ್ವಭಾವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಸಂಭವ (**ವಿಷಯತ್ವಾಭಾವೇ ಅಧ್ಯಾಸೋ ನ ಸ್ಯಾತ್** – ಭಾಮತಿ ವಿವರಣ) ಎಂಬುದು ನಿಜವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

3. **'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ'** : ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು, ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನು, ಏಕಮೇವ, ಕೇವಲ (ನಿರಪೇಕ್ಷ) ಶಾಶ್ವತ ಮತ್ತು ನಿರವಯವ (ಅಖಂಡ) – ಎಂಬುದು 'ಭಾಮತಿ'ಯ ವಿವರಣೆ. ಅದು, ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ ವಿರುದ್ಧ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ (ಪ್ರತೀಪಂ, ಅಥವಾ ಕಲ್ಪತರು ವಿವರಿಸುವಂತೆ 'ಪ್ರತಿಲೋಮ್ಯೇನ') ತಾನಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿರುವುದು (ಅಂಚತಿ = ಜಾನಾತಿ). ಆ ಕಾರಣವೆ 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು, ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳ ಕರ್ತೃ ಎಂಬುದಾಗಿ 'ನಿರ್ವಚನೀಯ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನೂ, ನಿರವಯವನೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು 'ವಿಷಯ'ವಾಗಲಾರನು. ಉಳಿದವುಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ (ಅಶಕ್ಯ-ನಿರ್ವಚನೀಯ).

4. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯವೊಂದು ಗೋಚರವಾಗಲು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾಶವು ಅಗತ್ಯ. ಅದು 'ಪರಾಧೀನ-ಪ್ರಕಾಶ', ಮತ್ತು 'ಸಾಂಶ' (ಅಂಶ-ವತ್) ಅಥವಾ ಸಾವಯವ. ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಆದರೆ ಪ್ರಕಾಶದ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನ್ಯೂನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ತಾನಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರಬಹುದು (ಅನ್ಯಥಾ-ಪ್ರಕಾಶಿತಾ). ಇದನ್ನೇ 'ಅಧ್ಯಾಸ'

ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಬೇರೊಂದು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯಲು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ (ಸ್ವ-ಜ್ಞಾನ). ಅವನ ಸ್ವ-ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಾಶದ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ನ್ಯೂನತೆಗಳು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಲಾರವು. ಅವನು 'ನಿರಂಶ'ನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಕೆಲವು ಅಂಗಳು ಮಾತ್ರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವ, ಹಾಗೂ ಇತರ ಅಂಶಗಳು ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ (ಭಾಮತಿ).

5. ಅಸ್ಮತ್ -ಪ್ರತ್ಯಯ ('ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವು) ಅಹಂಕಾರ ಸೂಚಕ ಎಂದು **ಪಂಚಪಾದಿಕೆ** ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ ; **'ಸಚ ಇದಂ ಅನಿದಂ-ರೂಪ ವಸ್ತುಗರ್ಭಃ ಸರ್ವಲೋಕ ಸಾಕ್ಷಿಕಃ'** - ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ 'ಇದು' 'ಇದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದ ಸರ್ವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ (ಅಹಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಿಃ ಅಸ್ಮತಚ್ಛಬ್ದ ಸಂಶಬ್ದಿತಃ). ಶಂಕರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವುದು ನಿಖರವಾಗಿ ಇದೇ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಅವರು ಅಸ್ಮತ್-ಪ್ರತ್ಯಯವು' ಆತ್ಮ ಸೂಚವೆಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಭಾಮತಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ : ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು 'ವಿಷಯ' ಆಗಲಾರ ಎಂಬುದು ನಿಜವೆ. ಆದರೆ, (ಅನಾದಿಯೂ, ಅನಿರ್ವಚನೀಯವೂ ಆದ) ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರಣ ಉಂಟಾದ (ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದ) ಉಪಾಧಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅವನು ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ ಮತ್ತು 'ಜೀವ' ಆಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ತಾನು ಚಿದ್ರೂಪನಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಅವಿಷಯ'ನು ; ಆದರೆ, ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವುದರ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ವಿಷಯ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಸ್ಮತ್-ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಅವನು 'ವಿಷಯ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು 'ಅಹಂಕಾರಾಸ್ಪದ' ಮತ್ತು 'ಜೀವ', 'ಜಂತು' ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಜೀವಿ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ 'ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ' (ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾದ 'ಕ್ಷೇತ್ರ'ವನ್ನು ಅರಿತವನು) ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪನಾದ 'ಚಿದಾತ್ಮ'ನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ (ಭಿನ್ನ) ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾಮತಿಯು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಶಂಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ - ಅಧ್ಯಾಸವು ಘಟಿಸಿದ ನಂತರವೇ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು 'ವಿಷಯತ್ವ'ವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೋ, ಅಥವಾ ತಾನು ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ತಳೆದ ನಂತರವಷ್ಟೆ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತಾನೋ, ಅಥವಾ ಇದೊಂದು, 'ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯ ದೋಷ' ಎಂಬ ತರ್ಕದೋಷವಾಗುವುದೋ ? ಎಂಬುದು. ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಸ - ಎರಡೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವು ಅಂಡ-ಕುಕ್ಕುಟ-ನ್ಯಾಯದಂತೆ (ಅಥವಾ ಬೀಜ-ವೃಕ್ಷನ್ಯಾಯದಂತೆ), ಎಂದು ಸಮಾಧಾನ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದರ ಅರ್ಥ ಇದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಮತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ಭಾಷ್ಯ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿ (ಏಕೀಭವಿಸಿ)ಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು 'ವಿಷಯ'ಎಂದೂ, ದೇಹೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು 'ವಿಷಯಿ' ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುವೆರಡೂ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣವೇ, ಅವು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಮುಖಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

6. ನಾವು ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು, ಈ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಒಂದು ವಿಷಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದಾದರೆ, ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಗೋಚರವಾಗಬೇಕಲ್ಲ, ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹೀತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಒಂದು ಮೂರ್ತ ವಸ್ತು (ವಿಷಯ)ವಾಗಿ ಯಾರಾದರೂ ನೋಡಿದ್ದಾರೆಯೆ ? - ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಯಾರಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದದಂಥದೆಂದಾಗಲಿ ವಾದಿಸಲಾಗದು. ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಏತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ, ನೇರ (ಅಪರೋಕ್ಷ) ಅನುಭವವೆಂಬುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಪಂಚಪಾದಿಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದು ಹೇಗೆಂದರೆ, - **ನ ಹಿ ಆತ್ಮನಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧೇ ಸ್ವ-ಪರ-ಸಂವೇದ್ಯಯೋರವಿಶೇಷಃ** - ಎಂದು. ಅಂದರೆ, ಹಾಗಿಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ, ತನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಮತ್ತು ಬೇರೊಬ್ಬರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದು - ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಭೇದವಿರಲಾರದು. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿತೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಅರಿತವನು ತಾನೇ, ಹೊರತು ಬೇರೊಬ್ಬನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅರಿತಿರುತ್ತಾನೆ.

'ಪ್ರಸಿದ್ಧೇಃ' ಎಂಬ ಮೂಲ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪದದ ವಿಭಕ್ತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನ ಗೋಚರತ್ವವು ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾಶವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭವ' - ಎಂದು 'ಭಾಮತಿ'ಯು ಅರ್ಥ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

7. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದು ನೈಯಾಯಿಕರ ನಿಲುವು.

8. **ಬಾಲಾಃ :** ಸಾಮಾನ್ಯ (ಅಪ್ರಬುದ್ಧ ಜನರು), 'ಅಯಥಾರ್ಥ ದರ್ಶಿನಃ' - ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಎಂತಿವೆಯೋ ಅಂತೆ ಕಾಣದವರು. (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ) ; ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ (ಸತ್ಯ-ಅಸತ್ಯ)ಗಳ ಭೇದವರಿಯದ ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಮತ್ತು ; ಬೇರೆಯವರು ತೋರಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬಲ್ಲವರು (ಪರದರ್ಶಿತ ದರ್ಶಿನಃ) - (ಭಾಮತಿ).

9. **ತಲ :** ಇಂದ್ರನೀಲ ಮಣಿಯಂತೆ ಅಥವಾ ಹುಣಿಸೆ ಎಲೆಗಳಂತೆ (ಪಂ.ಪಾ); ಬೋರಲಾಗಿಟ್ಟ ಇಂದ್ರನೀಲ ಮಣಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ದೊಡ್ಡ ಕಡಾಯಿಯಂತೆ (ಭಾಮತಿ).

ಮಲಿನ : ಧೂಮದಂತೆ, ಜಲಪುಷ್ಪದ ವರ್ಣದಂತೆ (ಪ.ಪಾ); ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಣ್ಣಿನ ಬಣ್ಣದಂತೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಿಳುಪಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ವಾಲೆಯಂತೆ (ಭಾಮತಿ). ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು

ಆಕಾಶವನ್ನು ಜಲಪುಷ್ಪದಂತೆ, ಅಥವಾ ಹಂಸಗಳ ಸಾಲಿನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ನೋಟಗಳು ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತವಾದವುಗಳು (ಭಾಮತಿ).

10. **ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ :** ಇಂದ್ರಿಯವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವಂಥ. (ಅಕ್ಷವ್ಯಾಪಾರಮಂತರಾಪಿ) (ಪಂ.ಪಾ).

11. **ಏವಂ :** ಅಂತೆಯೇ (ಭಾಮತಿ), ಮತ್ತು 'ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿರಲಾಗಿ' (ಭಾಮತಿ). 'ಏವಂ' ಮತ್ತು 'ಅವಿರುದ್ಧಃ' ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, 'ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ-ಸಂಭಾವನೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದೆಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ (ಇತಿ ಸಂಭಾವನಂ ನಿಗಮ್ಯತಿ).

12. ಉದಾಹರಣೆ – ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದವುಗಳು (ಬುದ್ಧ್ಯಾದೀನಾಂ) (ಭಾಮತಿ).

ತಮೇತಮೇವಂ ಲಕ್ಷಣಂ ಅಧ್ಯಾಸಂ ಪಂಡಿತಾಃ ಅವಿದ್ಯಾ ಇತಿ ಮನ್ಯಂತೇ । ತದ್ವಿವೇಕೇನ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಾವಧಾರಣಂ ವಿದ್ಯಾಮಾಹುಃ ।

ತತ್ರ ಏವಂ ಸತಿ ಯತ್ರ ಯದಧ್ಯಾಸಃ, ತತ್‌ಕೃತೇನ ದೋಷೇಣ ಗುಣೇನ ವಾ ಅಣುಮಾತ್ರೇಣಾಪಿ ಸ ನ ಸಂಬಧ್ಯತೇ ।

ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿತವಾದ [1] ಈ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು [2] ಪಂಡಿತರು [3] ಅವಿದ್ಯೆ [4] ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ [5]ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ವಸ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದು 'ವಿದ್ಯೆ'[6] ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾದ ದೋಷದಿಂದಾಗಲಿ ಗುಣದಿಂದಾಗಲಿ ಆತ್ಮನು ಅಣುಮಾತ್ರವೂ ಸಂಬದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ[7].

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. **ಈ ಹಿಂದಿನ 2ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿತವಾದ :** ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಣಾಲಿಗಳಿಗೂ (ಸರ್ವಥಾಽಪಿ . . . . ಇತ್ಯಾದಿ) ಅದರ ಮಂಡನೆಯು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿರುವಂತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಮರ್ಥನೆಗೊಂಡಿರುವಂತೆ (ತಥಾಚ ಲೋಕೇ . . . . ಮುಂತಾಗಿ). ಭಾಮತಿಯ ಪ್ರಕಾರ, 'ಅನರ್ಥ ಹೇತು' ಎಂದು ವರ್ಣಿತವಾದಂತೆ. – ಆದರೆ ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಭಾಷ್ಯ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಅನಂತರ ಬರುತ್ತದೆ.

2. ಈ ಉಪವಿಭಾಗವು (ಅಧ್ಯಾಯ) ಅಧ್ಯಾಸದ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಇದೆ, ಎಂಬುದು 'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ' ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ, ಕೆಲವರು, ಇದು ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವಾದ 'ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಷ್ಯ'ದ ಆರಂಭವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಸಂಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದವು (ಉಪ ಅಧ್ಯಾಯವು) ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ 'ಅನರ್ಥ' ಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದರೆ, 'ವಿದ್ಯೆ' ಯು ಅವುಗಳಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ನೀಡುವುದಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರದ ತಿರುಳು ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಕಾರಣ, ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ 'ಬಂಧನ'ವು ಅವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕವೇ ಸಂಭವಿಸಿರುವ ಕಾರಣ, ಅದರಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಯು (ಮೋಕ್ಷ) ವಿದ್ಯಾಪೂರ್ವಕವೇ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ.

3. **ಪಂಡಿತಾಃ** : 'ಬಾಲಾಃ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಕುಶಲಾಃ ; - ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾದವರು (ಕ.ಉ.ಭಾ. 2,5) ರೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ; ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಜ್ಞಾನ ಪಡೆದವರು. (ಮತ್ತು, 'ಅವಿಕ್ರಿಯಂ ಬ್ರಹ್ಮದ್ರಷ್ಟುಂ ಶೀಲಂ ಯೇಷಾಮ್ ತೇ', ಭ.ಗೀ.ಭಾ, 5.18).

4. **'ಅವಿದ್ಯಾ'** - ಇದು ಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಪದವಲ್ಲ, ಆದರೆ ವಿದ್ಯೆಯ ಅಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಇದರ ಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಪಾರ್ಶ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ (ಉದಾ : ಕ.ಉ. 2,4, ಮುಂ.ಉ. 1.2,8 ರಲ್ಲಿಯಂತೆ), ಆದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಯೋಗವು ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ - ಬೌದ್ಧ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ಇತರ ದ್ವೈತ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ವಿದ್ಯೆಯ ನಿಷೇಧ (ಅಭಾವ) ರೂಪಮಾತ್ರವೆಂದೇ ಬಳಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ; ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ವೇದಾಂತಿಗಳಾದರೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳದ್ದು (ಸತ್ತಾತ್ಮಕ - positive) ಎಂಬಂತೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

5. ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯೆಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶದಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ (ಉ.ದಾ. ಕ.ಉ. 2.4); ಅಲ್ಲಿ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವೆಂದೂ, ವಿರುದ್ಧ ತುದಿಗಳತ್ತ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುವುವೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ತದ್ ವಿವೇಕೇನ' - ಅದರ ಭೇದವನ್ನರಿಯುವುದರಿಂದ. ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳ ಬಂಧನವು ಸತ್ಯಾಸತ್ಯಗಳ ವಿವೇಕದ ಅಭಾವದ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದನ್ನೂ ಈ ಶಬ್ದವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಸರಣಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ - ಅವಿವೇಕ (ವಿವೇಕದ ಅಭಾವ), ಸತ್ಯಾಸತ್ಯ ಮಿಥುನೀಕರಣ (ಸತ್ಯ-ಅಸತ್ಯಗಳ ಕಲಸು, ಬೆರಕೆ), ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸ, ಗೋಚರದ ತೋರಿಕೆಯ ವ್ಯವಹಾರ. - ಹೀಗೆ, ಆದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ, 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯೆಂದರೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ, ಅಧ್ಯಾಸ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣ, ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾ ಸರಣಿಯನ್ನು ಭೇದಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ 'ಅನರ್ಥ'ವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಬೇಕಾದರೆ ವಿವೇಕ (ಜ್ಞಾನ) ದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. (**ಅದೇ ವೇದಾಂತದ ಗುರಿ**).

ಅನಾದಿ, ದಟ್ಟವಾದ, ಗಾಢ ಮೂಲವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಜಟಿಲಗೊಂಡ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವ (ತನ್ ನಿರೋಧೋಪಾಯಮ್) ವಿಧಾನವುಂಟು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲೋಸುಗವೇ ಈ 'ವಿವೇಕ' ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು 'ಭಾಮತಿ'ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ನಿರೋಧೋಪಾಯವು 'ಶ್ರವಣ' (ಅಧ್ಯಯನ), 'ಮನನ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆ ಸಾಧನಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವೇಕಾಗ್ರಹವು (ಅವಿವೇಕವು) ಅಳಿದು ಹೋದಾಗ (ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ) ಜ್ಞಾನ ಉದಯಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವೇಕವು (ಜ್ಞಾನವು) ಆತ್ಮವೇ ಸತ್ಯ, 'ಅನಾತ್ಮ'ವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಅನೃತ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. (ಭಾಮತಿ ವಿವರಣ).

6. 'ವಿದ್ಯಾ' - ಅರ್ಥಾತ್ ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿದ್ಯೆ, ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಜ್ಞಾನ. ವಸ್ತುಗಳ ಸರಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು- ಆತ್ಮ- ಅನಾತ್ಮ, ಸತ್ಯ - ಅನೃತ, ವಿಷಯ - ವಿಷಯಿ-ಇವುಗಳ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು) ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಅರಿಯುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಶಯಾತೀತ ಜ್ಞಾನ. (ನಿರ್ವಿಚಿಕಿತ್ಸಂ ಜ್ಞಾನಂ - ಭಾಮತಿ). 'ವಿದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಪದವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ: (1) ಉಪಾಸನೆ ಮತ್ತು(2) ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆ (ಉದಾ. ಬೃ.ಉ. 2,4,5; 4.1.2; ಈ.ಉ. 11 ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ). ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಭಾಷ್ಯ ಮಾಡುವಾಗ ಶಂಕರರು 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂದರೆ 'ದೇವತಾಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದರೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಎಂದು ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೇ ಹಿಂದಿಟ್ಟಿರುವುದಾದರೂ, ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಈ ಪದಗಳನ್ನು (ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಬಳಸಿಲ್ಲ.

'ವಿದ್ಯ' ಎಂಬುದು ಸತ್ತಾತ್ಮಕ (positive) ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನೃತಗಳ ಭೇದ-ವಿವೇಕದ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯದ ನಿಶ್ಚಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದ್ಯೆಯ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ (ಅಭಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು) ಅದು ತಂತಾನೇ ಜರುಗುವಂಥದು ಮತ್ತು ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಹಾಗೂ, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಳಿಸಿಹಾಕಲ್ಪಡಬೇಕಾದುದು. ಈ ಎರಡೂ ಕೂಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಘಟನೆಗಳು ; ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ 'ವಸ್ತು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. 'ಆತ್ಮವೇ' ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಾತ್ಮವು ಅನೃತವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಿದ್ಯೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ, (ಅವಧಾರಣಾತ್ಮಕ ವೃತ್ಯಭಿವ್ಯಕ್ತಂ ಸೈವ ವಿದ್ಯಾ) (ಭಾಮತಿ ವಿವರಣ).

7. **'ಅಣುಮಾತ್ರೇಣಾಪಿ' ನ (ಸಂಬಧ್ಯತೇ)** : ಯಾವುದರ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೋ (ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆಯೋ) ಅದನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ 'ಅಧಿಷ್ಠಾನ' (ಆಧಾರತಲ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದು 'ಸತ್ಯ'ಕ್ಕೆ (ಅರ್ಥಾತ್, ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ) ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದುಂಟಾದ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಆರೋಪಿತ' ಅಥವಾ 'ಅಧ್ಯಸ್ತ' ಎಂದು

ಕರೆಯುವುದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಪದವು ದೇಹ-ಮನ-ವಿಷಯಗಳ ಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ, ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾದದ್ದು. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು (ವಿಕಾರವನ್ನು) ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಥವಾ ಬೆಳೆಮಣಿಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಅಡಕವಾಗಿಲ್ಲ.

ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದಿರದ ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು ಬರಲಾರದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೋ ಅದು ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವಾಗಲಾರದು.

ಬಂಧನವು, - ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನೃತವೇ (ಮಿಥ್ಯೆಯೇ) ಹೊರತು, ವಾಸ್ತವವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ, ವಸ್ತುಗಳ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಳ್ಳ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ನೇರ್ಪಡಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಅನಾತ್ಮವಾದುದನ್ನು ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತೋರಿಬರುವಂಥವು 'ದೋಷಗಳು' ಮತ್ತು ಆತ್ಮವನ್ನು ಅನಾತ್ಮವಾದುದರ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತೋರಿ ಬರುವಂತದೇ 'ಗುಣ'ಗಳು.

ನಿರ್ಮಲ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಲ ಜಲವುಳ್ಳ ಸರೋವರದ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ತಳವು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದು - ಅದು 'ವಿದ್ಯೆ'. ಆದರೆ, ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲೆಸೆದಾಗ, ಅದು ಕದಡಲ್ಪಟ್ಟಾಗ, ತಳವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ - ಅದು 'ಅವಿದ್ಯೆ'. ಆದರೆ 'ತಳ'ವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ನೀರು ನಿಶ್ಚಲವಿರಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧವಿರಲಿ, ಅದು ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂಬುದೇ ಸರೋವರದ ನೀರು, ಪರಮ ಸತ್ಯವೇ ಸರೋವರದ ತಳ.

4. ಪ್ರಮಾಣ-ಭಾಷ್ಯಮ್

ತಮೇತಮ್ ಅವಿದ್ಯಾಖ್ಯಮ್ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮನೋಃ ಇತರೇತರಾಧ್ಯಾಸಂ ಪುರಸ್ಕೃತ್ಯ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಮಾಣ - ಪ್ರಮೇಯ-ವ್ಯವಹಾರಾಃ ಲೌಕಿಕಾಃ ವೈದಿಕಾಶ್ಚ ಪ್ರವೃತ್ತಾಃ। ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ವಿಧಿ- ಪ್ರತಿಷೇಧ-ಮೋಕ್ಷಪರಾಣಿ।

ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಷ್ಯ[1]

ಆತ್ಮ-ಅನಾತ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವಾದ 'ಅವಿದ್ಯೆ'[2] ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ[3] ಎಲ್ಲ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ (ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ) ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯ[4] ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ[5] ನಡೆಯುತ್ತವೆ ; ಅಂತೆಯೇ, ಎಲ್ಲ ಮೋಕ್ಷಪರವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿ ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ [6].

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. ಈ ವರ್ಣಕವು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ ಶಬ್ದ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಸಂಭನೀಯತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲು ಒದಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವು ವಿವರಣಕಾರರ (ಉದಾ : ಪಂಚಪಾದಿಕೆ) ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. . . . ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪರಮ್). ಆದರೆ ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಏತದ್ವಿರುದ್ಧವೆಂಬಂತೆ, ಅದು ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನಗಳ (ಪ್ರಮಾಣಗಳ) ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು (ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ) ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೂಡ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ; ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೇ ಅನುಚಿತವೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ಏಕಮೇವ ಪ್ರಮಣವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅನುಭವವಷ್ಟೇ.

ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರ' ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿದುದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಯೋಜಿತವಾಗಿದೆ. ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದ ವಿಷಯಗಳ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವ, - ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದ - ಅರಿಯುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ನೋಡುವ, ಕೇಳುವ, ಅಥವಾ ಯುಕ್ತ ಅನುಮಾನದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಲಾದ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ನಂಬುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ವಿಧಾನ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ಯವೋ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅವರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ, ಹಾಗಿರಲಾಗಿ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? - ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವರೋ ಆ 'ಪ್ರಮಾಣ'ಗಳೇ 'ಅಧ್ಯಾಸ'

ದಿಂದುಂಟಾದವುಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ, 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಯುಕ್ತಿ ಅಥವಾ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ನಿದರ್ಶಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸುವುದಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಅದರ ಸಿಂಧುತ್ವವಿರುವುದು ಅದು ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ನಿದರ್ಶಿತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವು ಇರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದಾಗ, ರೂಢವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ ಕಾಣಸಿಗಲಾರದು.

2. **'ಅವಿದ್ಯಾಖ್ಯಮ್'** (ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು) ; 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬುದು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರನಿಗೆ ಖಚಿತವಿದೆ. ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವರು ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರದ ಕಾಲದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಮೂಲ-ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ, ಈ ಕಲ್ಪನೆ (supposition) ವೇದಾಂತಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿಲ್ಲ.

3. **'ಪುರಸ್ಕೃತ್ಯ'**ದ – ಶಬ್ದಾರ್ಥ, 'ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, 'ಅದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು'. ಎಂದರ್ಥ.

4. **'ವ್ಯವಹಾರಃ ಲೌಕಿಕೋ ವೈದಿಕಾಶ್ಚ'.** ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಮಾನವನ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವೆನಿಸುವ ಎಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಅಂಥ ನಡುವಳಿಕೆ, ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ (ಲೋಕೇ ಭವಂತಿ) – 'ಲೌಕಿಕ' ವ್ಯವಹಾರವೆಂದೂ, ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಿ –ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ 'ವೈದಿಕ'ವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನೂ ಶಂಕರರು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದ ಪರಿಧಿಯ ಹೊರಗಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ (ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಮತ)ವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಕಾಮನೆಗಳು, ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳು, ಭಯಗಳು ಅಂತರ್ಗವಾಗಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ 'ನೈಸರ್ಗಿಕ'ವಾಗಿವೆ.

5. **'ಪ್ರಮಾಣ'** : ವಸ್ತುಗಳ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು 'ಪ್ರಮಾ'. ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ (ಸಾಧಿಸುವ) ಎಲ್ಲ ಸಾಧನ ಅಥವಾ ಉಪಕರಣಗಳು 'ಪ್ರಮಾಣ'ಗಳು. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ', 'ಅನುಮಾನ', ಮತ್ತು 'ಶಬ್ದ' (ಆಗಮ) (ಶ್ರುತಿ)ಗಳೂ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಗಣಿಸಲಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಇದರ ವಿಷಯವು (ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವು) 'ಪ್ರಮೇಯ', ಅಂದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನ-ಸಾಧನ (ಪ್ರಮಾಣ)ದಿಂದ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವಸ್ತು. 'ಪ್ರಮಾಣ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಮೇಯ'ಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ 'ವ್ಯವಹಾರ'-ವೆಂದರೆ, ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಪಡೆಯುವ (ಉಪಾದೇಯ) ಮತ್ತು ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಬಿಡುವ (ಅದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವ – 'ಹೇಯ') ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಅವು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಉಪಾದೇಯತೆ, ಔಚಿತ್ಯ, ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಅದರ ಮೇಲೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುವ (ಆರೋಪಿತವಾಗುವ) ಮೌಲ್ಯ ಅಥವಾ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಚೋದನೆಯಾಗುತದೆ.

6. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ (ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಕೂಡ, ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆಯೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹೀತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಹಿತಸಾಧನೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶ (ಪುರುಷ-ಹಿತಾನುಶಾಸನ-ಪರಾಣಿ) ; ಮತ್ತು , ಹಾಗಿರುವುದಿರಂದ, ಅವು ದುಃಖಹೇತುವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವುದು ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯೋದ್ದೇಶವಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಹಾಗಿರುವಾಗ, ಅವಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕೆಳಗೆ ಬರುವ ವಿಷಯಗಳೆಂದು ವರ್ಗಿಕರಿಸಬಹುದೆ ? (ಭಾಮತಿ).

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ, 'ಹೌದು' ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು , ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎರಡು ಪಾರ್ಶ್ವಗಳುಳ್ಳದ್ದು. ಒಂದು 'ಕರ್ಮಕಾಂಡ', ಅದು ವಿಧಿಗಳನ್ನು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಜುಹುತಾಯ್', ಹವಿಸ್ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು (ಉದಾ : ನ ಹಿಂಸ್ಯಾತ್ - ಹಿಂಸೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ) ಹೇಳುವುದು. ಎರಡನೆಯದು, 'ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ' (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು). ಅವು ಉಪಾಸನೆ ಹೇಳುವುದು ಎರಡನೆಯದು, 'ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ' (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು). ಅವು ಉಪಾಸನೆ (ಉದಾ : ಉಪಾಸೀತ್) ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನೀಯುತ್ತದೆ. (ಉದಾ : 'ವಿದ್ಧಿ' - ನೀನಿದನ್ನು ತಿಳಿ, ಶ್ರೋತವ್ಯೋ ಮಂತವ್ಯೋ, ಶ್ರಾವಣ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು, ಮನನ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು- ಇತ್ಯಾದಿ) ಎರಡನೆಯದು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಕಥಂ ಪುನಃ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ವಿಷಯಾಣಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದೀನಿ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಚ ಇತಿ।

ಉಚ್ಯತೇ । ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಷು ಅಹಮಭಿಮಾನರಹಿತಸ್ಯ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಾನುಪಪತ್ತೌ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರವೃತ್ತ್ಯನುಪಪತ್ತೇಃ । ನ ಹಿ ಇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಅನುಪಾದಾಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಃ ಸಂಭವತಿ। ನ ಚ ಅಧಿಷ್ಠಾನಮಂತರೇಣ ಇಂದ್ರಿಯಾಣಾಂ ವ್ಯವಹಾರಃ ಸಂಭವತಿ। ನ ಚ ಅಧ್ಯಸ್ತ - ಆತ್ಮಭಾವೇನ ದೇಹೇನ ಕಶ್ಚಿತ್ ವ್ಯಾಪ್ರಿಯತೇ।

ನ ಚ ಏತಸ್ಮಿನ್ ಸರ್ವಸ್ಮಿನ್ ಅಸತಿ ಅಸಂಗಸ್ಯ ಆತ್ಮನಃ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಮುಪಪದ್ಯತೇ।

ನ ಚ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಮಂತರೇಣ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿರಸ್ತಿ। ತಸ್ಮಾತ್ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ ವಿಷಯಾಣಿ ಏವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದೀನಿ ಪ್ರಮಾಣಾನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಚ।

'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ [1], ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ[2], ಅವಿದ್ಯಾವೃತವಾದ [3] ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ?

ಉತ್ತರ (ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ) :

'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವು[6] ದೇಹ -ಇಂದ್ರಿಯಗಳು[5] ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇಲದವನಲಿ 'ಷಮಾತತ್ವ'[4] ಉಂಟಾಗಲಾರದು ; ಆಗ ಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥ ಇರುವುದಿಲ್ಲ[7].

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ವ್ಯವಹಾರವೇ [8] ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'ವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರವು [9]. ಅಧಿಷ್ಠಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ [10] ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯವಹಾರವೂ ನಡೆಯಲಾರದು. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಭಾವದ ಅಧ್ಯಾಸವಿರದಿದ್ದರೆ ದೇಹದ ಪ್ರಯೋಜನ (ವ್ಯಾಪಾರ) ಇರಲಾರದು[11].

ಇವೆಲ್ಲವೂ[12] ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸ್ವತಃ ಸಂಗರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಮಾತೃತ್ವ'[13] ಉಂಟಾಗದು. ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ 'ಪ್ರಮಾಣ'ಗಳು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ[14].

ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ[15] ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1. ಶಂಕರೋತ್ತರ ಕಾಲದ ವೇದಾಂತಿಗಳು, 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ', 'ಅನುಮಾನ', ಉಪಮಾನ, ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಶ್ರುತಿ, ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ 'ಅನುಪಲಬ್ಧಿ' – ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ (ಶ್ರುತಿ ಅಥವಾ 'ಶಾಸ್ತ್ರ) ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

2. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ನಾವು ಶಂಕಿಸಬಹುದೇನೊ. (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಪಕ್ಷ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತು ತರ್ಕಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತವೆ ; ಹಾಗೂ, ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ತರ್ಕಗಳು ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಉಂಟು. ಆದರೆ 'ಶ್ರುತಿ'ಯನ್ನು ನಾವು ಇವುಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿಳಿಸಲು ಬಾರದು. ಶ್ರುತಿ (ಶಬ್ದ / ಶಾಸ್ತ್ರ), ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಇರುವಂತೆ, 'ಅಪೌರುಷೇಯ'. ಅರ್ಥಾತ್, ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವುಗಳಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಮಾನುಷ ರಚನೆಗಳಲ್ಲ. ಅವು ತಪ್ಪಾಗಿರುವುವು ಅಥವಾ ನಮ್ಮನ್ನು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆಳೆಯಬಹುದು. ಅಂತೆಂದ ಮೇಲೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ (ಶ್ರುತಿ) ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೊಂದಿಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ, ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಪರಧಿಯೊಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೊಂದ್ದಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ?

3. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ 'ಆಕ್ಷೇಪ'ವೇನೆಂದರೆ : – ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಬೇಕಷ್ಟೆ. ಅವುಗಳನ್ನುಳಿದು ನಮಗೆ ವಸ್ತು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಇನ್ನಾವ ಮಾರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯಪರಿಧಿಯೊಳಗೇ ಇರತಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದುಂಟಾದ 'ತೋರಿಕೆ'ಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ ; ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುಗಳ ಯಥಾರ್ಥ ಸ್ವರೂಪವು ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ವಿಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದ ಮೇಲೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ನಾವು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೆ ?

4. 'ಪ್ರಮಾಣತೃತ್ವಃ ಪ್ರಮಾಂ ಪ್ರತಿ ಕರ್ತೃತ್ವಂ' - ಪ್ರಮೆಯನ್ನು ಕುರಿತು (ಅರಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ) ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು 'ಪ್ರಮಾತೃತ್ವ' ಎಂದು 'ಭಾಮತಿ' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನಗಳಿಗೆ ನಿರವಲಂಬಿತನಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಗೊಳಿಸಲು ಶಕ್ತನಾಗಿರುವುದು. ಪ್ರಮಾತೃವು ಅರಿಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಇಚ್ಛಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಿಕಾರ್ಯ, ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ ಅರ್ಥಾತ್ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗದು ; ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಅವನು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳೊಂದಿಗೆ (ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳೊಂದಿಗೆ) ಸಂಬದ್ಧನಾದಾಗ, ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನು 'ಪ್ರಮಾತೃ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

5. **'ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಷು'** 'ದೇಹ-ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ', ಅಂದರೆ, ಶರೀರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಅನುಭವ (ಉಪಲಬ್ಧಿ), ವ್ಯವಹಾರ, ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ (ಫಲಾಭಿಸಂಧಿ), ಸುಖದುಃಖ ವೇದನೆ - ಇವು ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಮುಂತಾದವುಗಳು' - ಎಂಬುದು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು(ಮನ, ಬುದ್ಧಿ ಚಿತ್ತ, ಅಹಂಕಾರ) ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಭಾಮತಿ - ವಿವರಣೆ.

6. **'ಅಭಿಮಾನ'** : ದೇಹವೇ ನಾನು (ಅಯಂ ದೇಹಂ ಅಹಂ), ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನನ್ನವು (ಇಂದ್ರಿಯಾದೀನಿ ಮಮ) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಈ ಅಹಂಕಾರ - ಮಮಕಾರಯುಕ್ತ 'ಅಭಿಮಾನ'. ದಿಂದಲೇ ಜಾಗ್ರತ್-ಸ್ವಪ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರವು ನಡೆಯುವುದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಮಾನ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ; ಅಂತೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ . ಈ ಅನ್ವಯ - ವ್ಯತಿರೇಕ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಣಕಾರರು ಒಂದು ವಾದವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

7. ಇದು ಒಂದು ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯ (ಸಾರಾಂಶ ಸೂಚಕ). ಮುಂದೆ ಬರುವುದು ಅದರ ವಿವರಣೆ.

8. **'ವ್ಯವಹಾರ'**, ಅಂದರೆ ಯಾವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು, ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಪ್ರಯೋಜನ ರೂಪವಾದ ಫಲವು ಪರಿಣಮಿಸುವುದೋ ಅದು. (ವ್ಯವಹ್ರಿಯತೇ ಅನೇನ). ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ.

9. ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯ (ವಸ್ತು)ದೊಂದಿಗೆ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯದ ಸಂಪರ್ಕ (ಸಂನಿಕರ್ಷ) ವುಂಟಾದುದರ ಫಲಸ್ವರೂಪವೇ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ', ಅದೇ ರೀತಿ 'ಅನುಮಾನ' ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಪರಿಣಾಮ ರೂಪವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಅವು ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕ್ರಿಯೆಯು ಬೇಕು.

'ಉಪಾದಾನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆ (ಪ್ರವರ್ತನೆ) ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ (ಭಾಮತಿ ವಿವರಣ).

10. **ಅಧಿಷ್ಠಾನ :** ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಚೇಷ್ಟೆಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ 'ದೇಹ'ವೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನ. (ಹೋಲಿಸಿ ; ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ 1.1.11 'ಚೇಷ್ಟೇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಾಶ್ರಯಃ ಶರೀರಮ್'॥) ಭಾಮತಿಯು ನೇಕಾರನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರೇರೇಪಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಮಗ್ಗವು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೇಯಲಾರದು. ಜಡ ಮಗ್ಗವನ್ನು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತಗೊಳಿಸುವವನು ನೇಕಾರನೇ. ಅದೇ ರೀತಿ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವು ಕರ್ತೃವಿನಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕರಣಗಳು (ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮಗ್ಗ) ರೂಪಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇಹವು ಅಧಿಷ್ಠಾನ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ರಚಿತವಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ಆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ (ಆಧಾರ)ವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ, ದೇಹವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಿಂತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕಾರ್ಯಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ'ವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಜ್ಞಾನ (ಪ್ರಮಾ) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಗಳೊಂದಿಗಿನ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ದೇಹವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿವೆ.

'ಅಧಿಷ್ಠಾನ' ಎಂಬುದು ಚೈತನ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಚೇತನಾ-ವ್ಯಾಪಾರ-ವಿಷಯತ್ವಮ್) ದೇಹವು, ತಾನು ಜಡವಿರುವುದರಿಂದ, ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾಗಲಾರದು. ಆತ್ಮವು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದಾಗ ಅದು ಕಾರ್ಯಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ. (ಭಾಮತಿ – ವಿವರಣ).

11. ಆದರೆ, ದೇಹವೇ ಸ್ವತಃ ಜಡ ಮತ್ತು ಅದೊಂದು ಕರಣ. ಅದು (ಸ್ವತಃ ತಾನೇ) ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ) ಆತ್ಮದ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿ ಬರದೆ ಇದ್ದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಗಳು ವಿರುದ್ಧಧರ್ಮಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಸ್ವಾಧೀನ ಸಂಪರ್ಕವು ಸತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಅದು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಯದು ಮಾತ್ರ ಆದೀತು ; ಈ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಡುವುದು ಅಧ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕ.

ಆತ್ಮವು ದೇಹವನ್ನು ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ (ಭಾವಕ್ಕೆ) (ಆತ್ಮ-ಭಾವ=ಆತ್ಮನೋ ಭಾವಃ) ಎಂದು ಹೆಸರು. ದೇಹವು (ಆಗ) ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೊದಗಿಸಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ, ತಾನು ಆತ್ಮದಂತೆ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ, ನಾವು ದೇಹವೇ ಕಾರ್ಯಗೈಯುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವವನ್ನೇ ಅವಶ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಕಾರಣ.

12. 'ಇವೆಲ್ಲವೂ' ಅಂದರೆ 'ವಿಷಯ'ಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಧ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ 'ಧರ್ಮ'ಗಳ ಅಧ್ಯಾಸ.

13. 'ಪ್ರಮಾತೃ' ಅಥವಾ, ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವವನು. ಅಂದರೆ ದೇಹವು ಆತ್ಮದಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡುವುದು. ಇದು ನೈಜವಾಗಿ ನಡೆಯಲಾರದು ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆತ್ಮವು ಸ್ವಭಾವತಃ ಅಸಂಗ.

ಈ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲದು, 'ಅಸಂಗ' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ರಹಿತವಾಗಿ ಇರುವುದು' ಎಂಬುದು 'ಭಾಮತಿ'ಯ ವಿವರಣೆ. (ಸರ್ವದಾ ಸರ್ವಥಾ ಸರ್ವ ಧರ್ಮ-ಧರ್ಮಿ ವಿಯುಕ್ತ).

14. ಈ ವಾಕ್ಯವು, 'ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿವೆ' ಎಂಬ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಭಾಮತಿ). 'ಪ್ರಮೆ' ಅರ್ಥಾತ್ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಮಾತೃವು (ಪ್ರಮಾಕರ್ತೃವು) ಸ್ವತಂತ್ರ. ಪ್ರಮೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಕರ್ತೃವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವ ಅರಿವು (ಕರ್ತೃಸ್ಥಃ ಸ್ವಭಾವಃ), ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಉದಿಷ್ಟವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಒಂದು ಮನಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿ (ಪ್ರಮೇಯ - ಪ್ರವಣಃ). ಮನಸ್ಸು ಜಡ, ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಜ್ಞಾನ ಬೋಧವಾಗಲಾರದು ; ಹಾಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಆತ್ಮವು ಒಂದು ವಿಷಯದ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಹಾಗಾಗಲು, ಮನಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಬೇಕು. ಹೀಗೆ, ನಾವು ಆತ್ಮವು 'ಪ್ರಮಾತೃ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ, ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆತ್ಮ - ಅನಾತ್ಮರುಗಳ ಅನ್ಯೋನ-ಅಧ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. (ಭಾಮತಿ).

ನ್ಯಾಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಹೀಗಿದೆ: ಯಸ್ಯ ಪ್ರೇಪ್ಸಾಜಿಹಾಸಾ ಪ್ರಯುಕ್ತಸ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಃ ಸ ಪ್ರಮಾತಾ ಸ ಯೇನಾರ್ಥಂ ಪ್ರಮಿಣೋತಿ ತತ್ ಪ್ರಮಾಣಮ್ । ಯೋಽರ್ಥಃ ಪ್ರಮೀಯತೇ ತತ್ ಪ್ರಮೇಯಮ್ । ತದರ್ಥ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಸಾ ಪ್ರಮಿತಿಃ ॥

ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಸತ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸಿಂಧುತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಆಧಾರ.

15. ಇತರ ಪ್ರಮಾಣಗಳಂತೆಯೇ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ (ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೂ) ಅರ್ಥವತ್ತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಒಬ್ಬ 'ಪ್ರಮಾತೃ'ವೆಂಬ ಗೃಹೀತ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲಷ್ಟೆ. ಪ್ರಮಾತೃವು ಅವಿಧ್ಯಾಧೀನ. ಕೇವಲ ಕರ್ಮಕಾಂಡ ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಾಕ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನನ್ನೇ (ಅವಿದ್ಯಾಧೀನ) ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. (ವೇದಾಂತಾ ಅಪಿ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ ಪುರುಷ ವಿಷಯ ಏವ). ಯಾಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಮಾತೃ (ಅರಿಯುವವ) ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯ (ಅರಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯ) ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರ (ಭೇದ) ವಿರದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಮೆಯೇ (ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದೇ) ಅಸಂಭವವಾಗುತ್ತದೆ (ಭಾಮತಿ).

ಪಶ್ವಾದಿಭಿಶ್ಚ ಅವಿಶೇಷಾತ್ । ಯಥಾ ಹಿ ಪಶ್ವಾದಯಃ ಶಬ್ದಾದಿಭಿಃ ಶ್ರೋತ್ರಾದೀನಾಂ ಸಂಬಂಧೇ ಸತಿ ಶಬ್ದಾ ವಿಜ್ಞಾನೇ ಪ್ರತಿಕೂಲೇ ಜಾತೇ ತತೋ ನಿವರ್ತಂತೇ, ಅನುಕೂಲೇ ಚ ಪ್ರವರ್ತಂತೇ । ಯಥಾ ದಂಡೋದ್ಯತಕರಂ ಪುರುಷಂ ಅಭಿಮುಖಮುಪಲಭ್ಯ 'ಮಾಂ ಹಂತುಮ್ಅಯಮ್ ಇಚ್ಛತಿ'' ಇತಿ ಪಲಾಯಿತುಮ್ ಆರಭಂತೇ । ಹರಿತತೃಣ ಪೂರ್ಣಪಾಣಿಮ್ ಉಪಲಭ್ಯ ತಂ ಪ್ರತಿ ಅಭಿಮುಖೀ ಭವಂತಿ; ಏವಂ ಪುರುಷಾಃ ಅಪಿ ವ್ಯುತ್ಪನ್ನಚಿತ್ತಾಃ ಕ್ರೂರದೃಷ್ಟೀನ್ ಆಕ್ರೋಶತಃ ಖಡ್ಗೋದ್ಯತಕರಾನ್ ಬಲವತ ಉಪಲಭ್ಯ ತತೋ ನಿವರ್ತಂತೇ। ತದ್ವಿಪರೀತಾನ್ ಪ್ರತಿ ಪ್ರವರ್ತಂತೇ।

ಅತಃ ಸಮಾನಃ ಪಶ್ವಾದಿಭಿಃ ಪುರುಷಾಣಾಂ ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರಃ। ಪಶ್ವಾದೀನಾಂ ಚ ಪ್ರಸಿದ್ಧಃ ಅವಿವೇಕ ಪುರಸ್ಸರಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಃ।

ತತ್ ಸಾಮಾನ್ಯದರ್ಶನಾತ್ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಮತಾಮ್ ಅಪಿ ಪುರುಷಾಣಾಂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವ್ಯವಹಾರಃ ತತ್ಕಾಲಃ ಸಮಾನಃ ಇತಿ ನಿಶ್ಚೀಯತೇ।

ಮತ್ತು [1], ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಪಶುಗಳ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೇನಲ್ಲ. ಪಶುಗಳು ತಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ [2] (ಶ್ರೋತ್ರ) ಶಬ್ದಾದಿ ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗ, ಆ ವಿಷಯ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತಿಕೂಲವೆಂದೆನಿಸಿದಾಗ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲವೆನಿಸಿದಾಗ ಮುಂದುವರಿದು ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಬಡಿಗೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಂಡು – 'ಇವನು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆಯಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ [3]. ಎಂದು ತಿಳಿದು ಓಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಹಸಿರು ಹುಲ್ಲನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವವನನ್ನು ಕಂಡು ಅವನ ಬಳಿಸಾರುತ್ತವೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ, ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು [4] ಖಡ್ಗ ಝಳಪಿಸುತ್ತ ಕ್ರೂರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತ, ಕೂಗುತ್ತ ಬರುವವನನ್ನು ಕಂಡು ದೂರಸರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವವನನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಅವನ ಬಳಿಸಾರುತ್ತಾನೆ.

ಆದುದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾಣ-ಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಪಶುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದುದಾಗಿದೆ [5]. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ವ್ಯವಹಾರವು ಪಶುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕ ಪೂರ್ವಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ ಮತ್ತು ಅಂಥದೇ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ , ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯರ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕೂಡ ಅದೇ (ಪಶುಗಳ ರೀತಿಯದೇ) ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ[6].

ಟಿಪ್ಪಣಿ :

ಈ ಪರಿಚ್ಛೇದವು , ಈ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಸಂಗ್ರಹ ವಾಕ್ಯದ ವಿಸ್ತೃತ ವಿವರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ವಿವೇಕವನ್ನು ಪಡೆದವರಾಗಿದ್ದರೂ (ಮತ್ತು, ಆಕಾರಣ, ಆತ್ಮ – ಅನಾತ್ಮ ಭೇದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರಾದರೂ), ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ವ್ಯವಹಾರವು ಪಶು-ಇತ್ಯಾದಿಗಳ (ಸಮಾನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯ) ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸಲು ಹೊರಟಿದೆ. ಪಶುಗಳ ವ್ಯವಹಾರವು ಜನ್ಮಜಾತ ಸ್ವಭಾವ ಮುಂತಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರೇರೇಪಣೆ ಮತ್ತು ಸಹಜ ಪ್ರಚೋದನೆಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಕೆಲಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಷ್ಟೇ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದೆ – ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುವುದರತ್ತ ಒಲಿಯುವುದು, ಅನನುಕೂಲವಾದುದರಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವುದು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಪಶುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯ , ಅಥವಾ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯವಿವೇಕವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದ ರೀತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೈ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕಸಂಮತವಾಗಿ ತೋರುವ ಮಾತೆಂದರೆ, ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆಗಳು ಇರಲೇ ಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ,

ಎಂಬುದು. ಅದು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದಿರಬಹುದು ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ, ಪಶುಗಳು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವಂತೆ, ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆ (ಉದ್ವೇಗ)ಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ , ಮನುಷ್ಯರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞಾನಾರ್ಹತೆಯು ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದುದು ಅನುಕೂಲ-ಪ್ರತಿಕೂಲಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ವಿವೇಕ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಲ್ಲ ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ - ಮತ್ತು ನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ). ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆಯೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಶುಗಳಂತೆಯೇ, ಮನುಷ್ಯರೂ ಕೂಡ (ಅವಿದ್ಯಾಗ್ರಸ್ತವಾದ) ತಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. **'ಮತ್ತು'** (ಚ) ಎಂಬುದು, ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

2. **'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ'** ವು ಪ್ರಮಾಣವಾದುದರ ಉದಾಹರಣೆಯಿದು. (ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ದರ್ಶಿತಮ್) - (ಭಾಮತಿ).

3. ಇದು **'ಅನುಮಾನ'** ಪ್ರಾಮಾಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಭಾಮತಿ) ಅದು, ದೇಹಸ್ಥವಾದ 'ಅಹಂ-ಮಾನ'ವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

4. **ವಿವೇಕಿ ಜನರು** (ವ್ಯುತ್ಪನ್ನಚಿತ್ತಾಃ) : ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು , ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರೆನಿಸಿದವರು.

5. **'ಸಮಾನ'**, - ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ವರ್ಜಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿರುವವರು. ಮತ್ತು 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ' - 'ನಿವೃತ್ತಿ' ಮನೋಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನರು. ಮನುಷ್ಯರು ಹಾಗೂ ಪಶುಗಳು - ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇಮ ಮತ್ತು ಸುರಕ್ಷಿತತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ (ಜನ್ಮತಾ ಏವ) ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುತ್ತಾರೆ (ಏಕರೂಪ ಯೋಗ-ಕ್ಷೇಮಾ ಹಿ) ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಇರುತ್ತದೆ. (ಇಷ್ಟ-ಸಾಧನತಾ ಜ್ಞಾನ). ಇದು ಎಲ್ಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿವೃತ್ತಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಜಕಗಳು (motivating factor).

6. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ (ತತ್ಕಾಲಾಃ) ಅಂದರೆ, ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಿಷ್ಟವರ್ಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಎಂದರ್ಥ.

(ಪಂಚಪಾದಿಕೆ ಹೇಳುವಂತೆ) ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪಶುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಸದೃಶ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ; ಹಾಗಿರುವ ಕಾರಣ, ಅವರೀರ್ವರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವು (ದೇಹಾತ್ಮಾಭಿಮಾನವು) ಸಮಾನವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯೇ ತು ವ್ಯವಹಾರೇ ಯದ್ಯಪಿ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕಾರೀ ನ ಅವಿದಿತ್ವಾ ಆತ್ಮನಃ ಪರಲೋಕಸಂಬಂಧಮ್ ಅಧಿಕ್ರಿಯತೇ ತಥಾಪಿ ನ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯಮ್ ಅಶನಾಯಾದ್ಯತೀತಮ್ ಅಪೇತ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಷತ್ರಾದಿ ಭೇದಮ್ ಅಸಂಸಾರ್ಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವಮ್ ಅಧಿಕಾರೇ ಅಪೇಕ್ಷ್ಯತೇ ಅನುಪಯೋಗಾತ್ ಅಧಿಕಾರ ವಿರೋಧಾಚ್ಚ॥

ಪ್ರಾಕ್ ಚ ತಥಾಭೂತಾತ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ಪ್ರವರ್ತಮಾನಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮ್ ಅವಿದ್ಯಾವದ್ವಿಷಯತ್ವಂ ನ ಅತಿವರ್ತತೇ । ತಥಾ ಹಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ಯಜೇತ' - ಇತ್ಯಾದೀನಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಿ ಆತ್ಮನಃ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವಯೋಽವಸ್ಥಾದಿ ವಿಶೇಷಾಧ್ಯಾಸಮ್ ಆಶ್ರಿತ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಂತೇ॥

ಈಗ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ [1] ಬಂದರೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನುಷ್ಯನು, ಅವುಗಳ ಪರಲೋಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವೆಂದು[2] ಭಾವಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹ (ಅಧಿ ಕಾರಿ)ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜವೇ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ[3], ವೇದಾಂತದಿಂದ (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ) ತಿಳಿಯಬಹುದಾದ [4], ಹಸಿವು ಬಾಯಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮೀರಿದ [5], ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ [6], ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ (ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಿಲ್ಲದ)[7] ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ (ತನಗೆ ಅರ್ಹತೆ ಉಂಟೆಂದು) ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಅನುಪಯೋಗಿಯೂ[8], ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯೂ[9], ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ)[10] ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬರತಕ್ಕ (ಪ್ರವರ್ತಿಸುವ) ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಅವಿದ್ಯಾಯುಕ್ತವಾದ 'ವಿಷಯತ್ವ'ವನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಜ್ಞ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವರ್ಣ, ಆಶ್ರಮ, ವಯಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಹೊರಟಿವೆ [11].

ಟಿಪ್ಪಣಿ :

1. ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಧಿಗಳು ಕರ್ಮಗಳೂ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪಶುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಎಷ್ಟು ಅವಿದ್ಯಾಗ್ರಸ್ತವಾಗಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಅವಿದ್ಯಾಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಪುನರವಲೋಕನಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮತ್ತೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

2. ಈ ವಾಕ್ಯವು – 'ಹೀಗೆಂಬುದು ನಿಜವೇ' (ಯದ್ಯಪಿ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಂಕಾ ಸೂಚಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯವು 'ತಥಾಪಿ' (ಹಾಗಿದ್ದರೂ) ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಿಹಾರ' ಸೂಚಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಶಂಕೆ (ಆಕ್ಷೇಪ) ಇರುವುದು ಹೀಗೆ : ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಅವಿದ್ಯಾಗ್ರಸ್ತವೇ ಆಗಿರುವ 'ಪ್ರಮಾಣ'ಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದೇನೋ ಸರಿಯೆ ; ಆದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ(ವೇದ)ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಲಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯರು, ಅವಿದ್ಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆನಿಸಿದ ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಜ್ಞಾನ ನೀಡುವಂಥವುಗಳಾಗಿವೆಯಲ್ಲ! ಮತ್ತು ಅವು ತಿಳಿಸುವ

'ಆತ್ಮ'ವೇ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ (ಅರ್ಹನಾದ) ಪುರುಷನಿಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆಯಲ್ಲ! ಅದು ಯುಕ್ತ ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ, ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? (ಭಾಮತಿ). ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತವರಿಗೇ (ಪ್ರತಿಪನ್ನಾತ್ಮ ವಿಷಯಂ ಏವ) ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಅಧ್ಯಾಸ-ಪೂರ್ವಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ (ಅಧ್ಯಾಸ-ಪೂರ್ವಿಕಾ-ಪ್ರವೃತ್ತಿಃ' – ಪಂಚ ಪಾದಿಕೆ). (ಇದು ಆಕ್ಷೇಪ).

3. **'ತಥಾಪಿ'** (ಹಾಗಿದ್ದರೂ), ಅಂದರೆ, ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ಆತ್ಮದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವುದಾದರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಆ ಆತ್ಮವು 'ಕರ್ತೃ' ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿಯೇ ಅವನು ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಸುತ್ತವಾಗುವುದು. ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗದೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಜ್ಞಾನಬಾಧಿತವಾದವುಗಳು, ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

4. **ವೇದಾಂತ ವೇದ್ಯಮ್** (ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲಕವಷ್ಟೇ ಅರಿಯ ತಕ್ಕುದಾದ) : ಅ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ ವ್ಯಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ, ಆತ್ಮ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತವೆ.

5. **'ಅಶನಾಯಾದ್ಯತೀತಮ್'** (ಹಸಿವು-ಬಾಯಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮೀರಿದ) : ಆತ್ಮವು ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲದುದೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ('ಕರ್ತೃತ್ವಾನ್ವಯ ನಿಷೇಧ', ಪಂಚಪಾದಿಕೆ ; 'ಕರ್ತೃತ್ವ ವೈಪರೀತ್ಯ' – ಕಲ್ಪತರು ಪರಿಮಳ). ಹಸಿವು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಬಾಧಿತರಾದಾಗ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಪ್ರೇರಕಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಅವು ಶಾಂತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ' – 'ನಿವೃತ್ತಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ(ಪಂ.ಪಾ). ಬೃ.ಉ. 3.5.1ನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ.

6. **'ಅಪೇತ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಷತ್ರಾದಿ ಭೇದಮ್'** – 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಣಭೇದಗಳಿಲ್ಲದ' – ಇದು, ಆತ್ಮವು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರತ್ವ ಭೇದರಹಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ('ಅಧಿಕಾರತ್ವ ನಿಷೇಧ' – (ಪಂ.ಪಾ ; 'ಅಧಿಕಾರ-ರೂಪ-ವೈಪರೀತ್ಯ' – ಕಲ್ಪತರು ಪರಿಮಳ). ಆತ್ಮವು ನಾನಾತ್ವ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಏಕರಸವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. (ಪ್ರಪಂಚ ಶೂನ್ಯ, ಏಕ ರಸ ಪಂ.ಪಾ.) ಬೃ.ಉ. 2.4.6ಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ.

7. **'ಅಸಂಸಾರಿ'** – ಜನ್ಮಾಂತರವಿಲ್ಲದ್ದು. ಆತ್ಮವು ಫಲ ಭೋಕ್ತೃವಾಗಲಾರದು. ('ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ನಿಷೇಧ' – ಪಂ.ಪಾ., 'ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ವೈಪರೀತ್ಯ' – ಕಲ್ಪತರು ಪರಿಮಳ).

8. **'ಅನುಪಯೋಗಿ'**, ಅಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಅವನಿಗೆ ನಿರುಪಯುಕ್ತ, (ಅಧಿಕಾರೇ ಅನುಪಯೋಗಿ – ಭಾಮತಿ).

9. **'ಅಧಿಕಾರ ವಿರೋಧಾತ್'** – 'ನಾನು ಕರ್ಮಗಳ ಕರ್ತೃ' ಎಂಬ ಮನವರಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು. 'ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಫಲಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯೇ ಸಾಧನ' ಮತ್ತು 'ನಾನು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆ' – ಇತ್ಯಾದಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ದೇಹಾತ್ಮಭಾವದ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಇರುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮವು (ಔಪನಿಷದ ಪುರುಷ) 'ಅಧಿಕಾರಿ' ಅಲ್ಲ. ಅದು ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತಾನು ಅಕರ್ತೃ, ಅಭೋಕ್ತೃ ಎಂಬ ಅರಿವು ಕರ್ಮಾಧಿಕಾರವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ (ಭಾಮತಿ).

10. **'ಅಂಥ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು' (ಪ್ರಾಕ್ ಚ)**. ಭಾವ ಪ್ರಕಾಶಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಕ್ ತು' ಎಂದಿದೆ. ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯು 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ' (ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಾಗಮಾತ್ ಅರ್ವಾಕ್ . . . .) ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

11. ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನು ಯಾವ ವರ್ಣ, ಆಶ್ರಮ, ವಯಸ್ಸು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇವೆಲ್ಲ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – 'ವರ್ಣಾಧ್ಯಾಸ', 'ಆಶ್ರಮಾಧ್ಯಾಸ', ವಯೋಽವಸ್ಥಯೋರಧ್ಯಾಸ. ಆತ್ಮವು ವರ್ಣ, ಆಶ್ರಮ, ವಯಸ್ಸುಗಳಿಲ್ಲದುದು. 'ಆದಿ' – (ಮುಂತಾಗಿ), 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ಯಜೇತ ಇತ್ಯಾದೀನಿ' – ಎಂಬುದು ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವನು ಕರ್ಮಾಚರಣೆ ಮಾಡತಕ್ಕದೆಮದು ವಿಧಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ಯಾವಜ್ಜೀವಂ ಜುಹುಯಾತ್). ಇದು – 'ಜೀವನಾಧ್ಯಾಸ', (ಪಂ.ಪಾ). 'ಇತ್ಯಾದಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ, ಗೌಣ ಪಾಪ, ದೋಷಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ – (ಭಾಮತಿ).

ಅವಿದ್ಯಾವೃತನಾದ ಮತ್ತು ದೇಹಾತ್ಮಭಾವವುಳ್ಳವನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ, ಕರ್ಮ, ಅಧಿಕಾರ, ಕರ್ಮಫಲ, ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಕರ್ತನಿಗೆ ಆದೇಶಿಸಲಾದ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (ಭಾಮತಿ). ಅವು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ನೈಜ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವುದರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಔಚಿತ್ಯ ಹೊಂದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ನಂತರದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅವು ನಡೆಯುವವವದ್ದರಿಂದ, ಅವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಳಗಡೆಗಷ್ಟೇ ಮಹತ್ತ್ವ ಹೊಂದಿವೆ.

●

5. ಉಪಸಂಹಾರ-ಭಾಷ್ಯಮ್

ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ 'ಅತಸ್ಮಿನ್ ತದ್ ಬುದ್ಧಿಃ' ಇತ್ಯವೋಚಾಮ । ತದ್ಯಥಾ ಪುತ್ರ ಭಾರ್ಯಾದಿಷು ವಿಕಲೇಷು ಸಕಲೇಷು ವಾ 'ಅಹಮೇವ ವಿಕಲಃ ಸಕಲೋ ವಾ' ಇತಿ ಬಾಹ್ಯಧರ್ಮಾನ್ ಆತ್ಮನಿ ಅಧ್ಯಸ್ಯತಿ । ತಥಾ ದೇಹ ಧರ್ಮಾನ್ - 'ಸ್ಥೂಲಃ ಅಹಮ್', 'ಕೃಶಃ ಅಹಮ್' 'ಗೌರಃ ಅಹಮ್', 'ತಿಷ್ಠಾಮಿ', ಗಚ್ಛಾಮಿ' ಚ ಇತಿ । ತಥಾ ಇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮಾನ್ - 'ಮೂಕಃ' 'ಕಾಣಃ' 'ಕ್ಲೀಬಃ' 'ಬಧಿರಃ' ಅಂಧಃ ಅಹಮ್' ಇತಿ । ತಥಾ ಅಂತಃಕರಣಧರ್ಮಾನ್ - ಕಾಮ - ಸಂಕಲ್ಪ-ವಿಚಿಕಿತ್ಸಾ - ಅಧ್ಯವಸಾಯಾದೀನ್ ।

ಏವಮ್ ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯಿನಮ್ ಅಶೇಷ ಸ್ವಪ್ರಚಾರ ಸಾಕ್ಷಿಣೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿ ಅಧ್ಯಸ್ಯ ತಂ ಚ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾನಂ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಣಂ ತದ್ವಿಪರ್ಯೇಣ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಷು ಅಧ್ಯಸ್ಯತಿ ।

ಉಪಸಂಹಾರ ಅಧ್ಯಾಯ

'ಅಧ್ಯಾಸ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಅದಲ್ಲದ್ದಾಗಿ' ತಿಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ [1]. ಅದು[2] ಇರುವುದು ಹೀಗೆ : ಮಗ ಅಥವಾ ಹೆಂಡತಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ (ಸ್ವಸ್ಥರಾಗಿ) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಇದ್ದರೆ, ತಾನೇ ಸ್ವಸ್ಥನಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆಯವರ ಧರ್ಮವನ್ನು ತನಲ್ಲಿ [3] ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ದೇಹದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು, 'ನಾನು ದಪ್ಪ' 'ನಾನು ಸಣ್ಣ', 'ನಾನು ಬಿಳಿ' ನಾನು ನಿಲ್ಲುತ್ತೇನೆ, ಹೋಗುತ್ತೇನೆ ಜಗಿಯುತ್ತೇನೆ[4] ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ನಾನು ಮೂಕ', 'ನಾನು ಒಕ್ಕಣ್ಣ', 'ನಪುಂಸಕ', 'ಕಿವುಡ' 'ಕುರುಡ' [5] ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ, ಮನಸ್ಸಿನ (ಅಂತಃಕರಣದ) ಧರ್ಮಗಳ ಬಯಕೆ, ನಿಶ್ಚಯ, ಸಂಶಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ [6].

ಹೀಗೆ [7], 'ನಾನು'[8] ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ 'ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯಿ'ಯನ್ನು ಅದರ ಇಡೀ ವೃತ್ತಿಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ [9] ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ[10] ನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗಿ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ [11] ಆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಮುಂತಾದ ಅಂತಃಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ :

1. ಇದು ಅಧ್ಯಾಸದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ (ಸಂಕ್ಷೇಪಾಭಿಧಾನಮ್) (ಭಾಮತಿ). ಹಿಂದಿನ, 2ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾದ 'ಸ್ಮೃತಿ-ರೂಪಮ್' ಮತ್ತು 'ಪರತ್ರ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟ' ಎಂಬ ಎರಡು ಆವಶ್ಯಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪುನರುಕ್ತಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ, ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈಯೆರಡು ಶರ್ತಗಳು ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಂಬುದು ಸೂಚನೆ. ಈ ಮೊದಲಿನ ಅಧ್ಯಾಸ - ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ

ದೈನಂದಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಗೋಚರವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ, ಅಧ್ಯಾಸದ ಮೌಲಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನವು 'ಸಾದಿ' ಅಧ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಈಗ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು 'ಅನಾದಿ'.

ದೇಹ-ವ್ಯೂಹ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಲ್ಲಿ, ದೇಹ ಭಾವವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗಿ ದೇಹವ್ಯೂಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ತದ್ಬುದ್ಧಿಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ, ತಿಳಿಯುವ ರೀತಿ.

'ಅತಸ್ಮಿನ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ, 'ಯುಷ್ಮತ್' ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದುದರಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಯುಷ್ಮತ್' (ನೀನು) ಎಂದರೆ, 'ಇದು' (ಇದಂ) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದ ಚೈತನ್ಯ (ಅನಿದಂ ಚೈತನ್ಯ), ಮತ್ತು 'ತದ್ಬುದ್ಧಿಃ' ಎಂದರೆ, 'ಯುಷ್ಮತ್ (ನೀನು') ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಕ್ಷೇಪಿಸುವುದು (ಯಷ್ಮದ್-ಅರ್ಥಾಭಾಸಃ).

2. ಭಾಷ್ಯದ ಈ ಭಾಗವು, 'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, 'ಯುಷ್ಮದರ್ಥ' ('ನೀನು' ಎಂಬ ವಿಷಯ) ಮತ್ತು 'ಅಸ್ಮದರ್ಥ'ಗಳು ಹೇಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಅಧ್ಯಾಸಗೊಂಡಿರುವೆಯೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಾಥಮಿಕ (ನಿರುಪಚರಿತ) ಮತ್ತು 'ಅದಲ್ಲದ' ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಕ್ಷೇಪವನ್ನು (ಅತದ್-ಆರೋಪ) ಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

3. ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ 'ಮಮ-ಕಾರ'ದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ 'ಬಾಹ್ಯ-ಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸ'ದ ಉದಾಹರಣೆ ಇದು. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ತಳೆಯುವುದೊಂದೇ (ಧರ್ಮಿ-ತಾದಾತ್ಮ್ಯ) ಜಗತ್ತಿನ ವೇದನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಲದು ; ಆದರಲ್ಲಿ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬು ಮಮಕಾರ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಮೂಲ (ಭಾಮತಿ). 'ನಾನು' (ಧರ್ಮಿ) ಎಂಬುದು ಧರ್ಮಗಳು ನೆಲೆಸುವ 'ವಿಷಯ' ; ಹಾಗೂ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸ (ಸಂಬಂಧ). ಮೊದಲನೆಯದು 'ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸ'ವಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು 'ಸಂಬಂಧ'ದಿಂದ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಮ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವಾಮಿ'ಯು ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಗುಣ-ದೋಷಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

4. ಇವು 'ದೇಹ-ಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸ'ದ ಉದಾಹರಣೆಳು. ದೇಹವೇ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಮೂಲ (ಪ್ರಥಮ) ಅಗತ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ.

5. 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳು' ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಆಂತರಂಗಿಕವಾದವುಗಳು (ದೇಹಾದ್ ಅಪಿ ಅಂತರಂಗಮ್) (ಭಾಮತಿ). (ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವುದು 'ಇಂದ್ರಿಯಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸ').

6. ಮನಸ್ಸು (ಅಂತಃಕರಣ), ಅರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ; ಅದು ಅಹಂಕಾರದ ಒಂದು ಅಂಶ. (ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯಿನೋ ವಿಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ವಿಭಾಗಾಃ) (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ). ಈ ಅಂಗವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಹೆಚ್ಚು ಆಂತರಂಗಿಕವೂ ಆಗಿದೆ(ತತೋऽಪಿ ಅಂತರಂಗಸ್ಯ) (ಭಾಮತಿ). ಬಯಕೆ, ಸಂಕಲ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳು.

7. 'ಏವಂ' (ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಹೀಗೆ). ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ ನಂತರ, ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ, ಆ ಧರ್ಮಗಳು ನೆಲೆಸುವ 'ಧರ್ಮಿ'ಯ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮುಂದುವರಿಯಲಾಗಿದೆ. (ಭಾಮತಿ).

8. 'ನಾನು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಹಂ-ಪ್ರತ್ಯಯಿ, ಅಥವಾ ವಿಷಯಿತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುವ ಮನಃಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ವಿಷಯ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ (ವೃತ್ತಿ), ಮತ್ತು ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯ ; ಅದು 'ವಿಷಯಿ'ಯ (ವಿಷಯಿತ್ವದ) ಕಡೆಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತ್ಯಯ' ಎಂದರೆ ಬಯಕೆ ಮುಂತಾದ ಮನಃಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂದೂ, 'ಅಹಂ-ಪ್ರತ್ಯಯ'ವೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯಾವುದರದೋ ಆ ವಿಷಯದ ಗ್ರಹಣವೆಂದೂ (ಧರ್ಮಿ-ಗ್ರಹಣ) ಅರ್ಥಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಭಾಮತಿ ವಿವರಣ'ದಲ್ಲಿ ಅದು 'ಅಹಂಕಾರ'ವೆಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದು ಕರ್ತೃ ಹಾಗೂ ಅದರ ಫಲಾನುಭವ ಹೊಂದುವ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಈ ಹೇಳಿಕೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ; ಅವನು ಆತ್ಮದ ಉಪಾಧಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಮನಸ್ಸು ಚೈತನ್ಯದ ನಿಕಟ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ, 'ನಾನು' ಎಂಬು ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, (ಇದಂ) 'ಇದು' ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದ 'ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯ' ಎಂಬ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಗುರುತಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು 'ಅವಿವೇಕ' ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಸಂಜ್ಞಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದುವೇ 'ಅಧ್ಯಾಸ'ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು.

9. 'ತನ್ನದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಇಡೀ ಕ್ಷೇತ್ರದ ನಿಕಟ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ' (ಅಶೇಷ-ಸ್ವ-ಪ್ರಚಾರ-ಸಾಕ್ಷಿಣಿ). ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದರೆ, ಬಯಕೆ, ಪರಾಙ್ಮುಖತೆ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಅಹಂ-ಪ್ರತ್ಯಯ, ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು 'ಮಮ'ಕಾರ, ನಿಶ್ಚಯ, ಕರ್ತೃತ್ವ-ಭೋಕ್ತೃತ್ವ ಮುಂತಾದ, ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ (ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ) ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. (ಇದಕ್ಕೇ 'ಪ್ರಚಾರ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು). ಈ ಪ್ರ-ಚಾರ ಜಾಲದಿಂದಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳೂ, ತಮ್ಮ ತಲೆಗೆ ಬೆಂಕಿಬಿದ್ದಿದೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ (ಪ್ರದೀಪ್ತ-ಶಿರ-ಇವ) ವಿವಿಧ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗಿರುವುದು. (ಭಾಮತಿ).

'ಸ್ವ', 'ತನ್ನದೇ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಅಹಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರ-ನಾಟಕ ರಂಗದ ಆಧಾರ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. (ಸಂಸಾರ-ನೃತ್ಯ-ಶಾಲಾ-ಮೂಲಸ್ತಂಭ) - (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ). (ಆದರೆ) 'ಭಾಮತಿ'ಯು, ಇದು ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ನಿಕಟ 'ಸಾಕ್ಷಿ' ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನೋಡುವವನು (ಸಾಕ್ಷಾತ್ ದ್ರಷ್ಟಾ). ಆವನಾದರೋ ದರ್ಶಿತವಾದುದಕ್ಕೆ (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ 'ಅಸಂಗಿ'. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳಗಾಗದ 'ಅವಿಕಾರಿ' ಮತ್ತು ಬೇಕೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ (ಉಪಾದಾನ), ಬೇಡವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ (ಹಾನ) ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ, ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿರುಪಾಧಿಕ, ಮತ್ತು ನಿರವಲಂಬನಾಗಿ ಬೆಳಗುವ ಶುದ್ಧ ಚೈತನ್ಯ. (ಸಾಕ್ಷಾದ್ ಅವ್ಯವಧಾನಂ ಅವ ಭಾಸ್ಯತಿ ಚೇತಿ-ಧಾತುಃ) (ಭಾಮತಿ).

11. **'ಸರ್ವ-ಸಾಕ್ಷಿ'**, ಅದೇ 'ಸಾಕ್ಷಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅದು, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಂಹ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. (ಅಹಂ-ಪ್ರತ್ಯಯಿ ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತ್-ಪ್ರತ್ಯಯ-ವಿಷಯ).

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲುದ್ದೇಶಿಸಿರುವ ವಿಚಾರವೇನೆಂದರೆ, ಅಸಂಗಿಯಾದ, ನಿಕಟ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮ , ಮತ್ತು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ - ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮ , - ಇವೆರಡರ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ (ಬದಲಾವಣೆಯೂ) ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಗೋಚರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ತೋರಿಕೆ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ, ಅದರ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತವಾಗಿಲ್ಲ, ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಏವಮ್ ಅನಾದಿಃ ಅನಂತಃ ನೈಸರ್ಗಿಕಃ ಅಧ್ಯಾಸಃ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯರೂಪಃ ಕರ್ತೃತ್ವ-ಭೋಕ್ತೃತ್ವಪ್ರವರ್ತಕಃ ಸಕಲ ಲೋಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ।

ಹೀಗೆ,[1] ಆದಿ[2] ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯ[3] ಗಳಿಲ್ಲದ ಈ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅಧ್ಯಾಸವು, ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯರರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು[4] ಮತ್ತು ಕರ್ತೃತ್ವ-ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗನ್ನು[5] ಉಂಟು ಮಾಡುವಂಥದು, ಸಕಲ ಜನರ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ.[6]

ಹೀಗೆ, (ಇದುವರೆಗೆ) ವಾದಸರಣಿಯು

(i) ದೇಹವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅಧ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು, ಮತ್ತು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ದೇಹವ್ಯೂಹದ ಅಧ್ಯಾಸ ಕುರಿತು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹೇಳಿಕೆ (ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ),

(ii) ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೇ ಅಧ್ಯಾಸ ಎಂಬ 'ಲಕ್ಷಣ' ವಾಕ್ಯ.

(iii) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ದ 'ಸಂಭಾವನೆ' (ಸಾಧ್ಯತೆ) ಮತ್ತು

(iv) ಜ್ಞಾನ 'ಪ್ರಮಾಣ' ಗಳು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ 'ವಿಷಯಗಳು' ಎರಡೂ ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು - ಎಂಬೀ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಪನಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

2. **'ಅನಾದಿ'** - ಆದಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಆರಂಭ ಎಂಬುದಿಲ್ಲದ್ದು. ಅಧ್ಯಾಸದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಅಂಶ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತಲ್ಲ (ಅಧಿಕಾವಾಪ), ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ,

ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಅಂಶವೇನಲ್ಲ, 'ನೈಸರ್ಗಿಕ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹೊರತೆರೆದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತಷ್ಟೇ, ಎಂಬುದೇ. ಆತ್ಮವು 'ಅನಾದಿ', ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ 'ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯದ' ಆರೋಪಣೆಯೂ (ಅಧ್ಯಾಸವೂ), ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ವ್ಯವಹಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅನಾದಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನಾಧರಿಸದ ಅಧ್ಯಾಸವೂ 'ಅನಾದಿ' ಎಂದಂತಾಯಿತು - (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ). ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೂ 'ಅನಾದಿ'ಯೇ.

ಈ ಉಕ್ತಿಯ ಅಂತರರ್ಥವು, ವ್ಯಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮವು (ಜೀವ) ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವಂಥದು, ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಬೀಜ-ಮೊಳಕೆಗಳು ಹೊಂದಿದಂಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಹೊಂದಿವೆ (ಬೀಜಾಂಕುರವತ್) (ಭಾಮತಿ).

'ಆದಿ' ಎಂಬುದು ಕಾಲದ ಒಂದು ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವುದು ; ಮತ್ತು 'ಕಾಲ' ಎಂಬುದು 'ಅಧ್ಯಾಸ'ದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದು ಕಾರಣ, ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ 'ಆದಿ' ಮತ್ತು 'ಅಂತ್ಯ' ಇರುವುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾಸವು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಮಿಥ್ಯಾ-ಪ್ರತ್ಯಯ (ತಪ್ಪಾದ, ಹುಸಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ) ; ಅದನ್ನು 'ಕಾಲ'ದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವ ಒಂದು 'ಪರಿಣಾಮ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು.

3. **'ಅನಂತ'** - ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದುದು. ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ಆಕ್ಷೇಪ'ವೊಂದು ಏಳುತ್ತದೆ : ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದುದೆಂದಾದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲು ಹೊರಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ನಾಶ ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು 'ಸಾಂತ'ವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಕೃತಿಕರ್ತನು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು (ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸರ್ವ ಅನರ್ಥ ಮೂಲವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲೆಂದೇ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು, ಕೇವಲ ಔಪನಿಷದಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಕೊನೆಗಳಿಸಬಲ್ಲುದು, ಮತ್ತು ಇನ್ನಾವುದಕ್ಕೂ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಔಪನಿಷದಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ. (ಏಷ ಏವ ಪ್ರಹಾನ ಹೇತುಃ ; ಅಸತಿ ತಸ್ಮಿನ್ ಅನಂತಃ (ಪಂಚಪಾದಿಕೆ).

ಅದು (ಅಧ್ಯಾಸ) ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದೆಂಬುದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ, ನೈಜ 'ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ'ವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಇನ್ನಾವುದರಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಭಾಮತಿ ವಿವರಣ). ಅದಲ್ಲದೆ, 'ಭಾಮತಿ' ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಮ್ ಅಂತರೇಣ - ಅಶಕ್ಯ - ಸಮುಚ್ಛೇದಃ''.

ಅದು ಸರ್ವಥಾ ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದುದು ಎಂದಲ್ಲ . ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವವರೆಗೂ ಅದು ಹಾಗೆ (ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ) ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಮತ್ತೆ, ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಭೌತಿಕ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು

ವಾಸ್ತವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವವ ಉಪಕರಣ (ಕರಣ-ಸಾಮಗ್ರಿ) ಅಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಯಾವುದು ಇರುವುದೋ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಅಷ್ಟೆ ; ಅದು ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಸವು 'ಅನಾದಿ', 'ಅನಂತ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು 'ಮೂಲ-ಅಧ್ಯಾಸ'ಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹ-ವ್ಯೂಹ- ಇವುಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಹೊರತು, ಶುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಜತ, ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪ, ಶುದ್ಧ ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ 'ಮಿಥ್ಯಾ-ಪ್ರತ್ಯಯ'ಗಳಾದ ಗೌಣ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ತೋರಿಬರುವ ಮತ್ತು ಅಳಿದು ಹೋಗುವ ನಿಶ್ಚಿತ ಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಮೊದಲನೆಯದು ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಸ್ವಭಾವತಃ (ನೈಸರ್ಗಿಕ) ಇರುವಂಥದು ; ಮಾನವ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ, ಕಲಿಯದೆ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಅದು ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದುದು ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಭಾವದ್ಧ ಹಾಗೂ ಸಹಜವಾದುದು. (ನಿಮಿತ್ತಜನ್ಯವಲ್ಲ).

4. **'ಮಿಥ್ಯಾ-ಪ್ರತ್ಯಯ-ರೂಪಃ'** – ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. 'ಭಾಮತಿ'ಯ ಪ್ರಕಾರ, ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಕಲ ಮಿಥ್ಯಾ-ಪ್ರತ್ಯಯ ರೂಪದ್ದು.

'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯು 'ರೂಪ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಬರುವುದೋ ಅದನ್ನಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಗೋಚರ ವಿಷಯಗಳೂ, ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲಕ್ಷ್ಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅದು 'ಹುಸಿ' ಎಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ರೂಪಗ್ರಹಣಂ ಲಕ್ಷಣತಃ ತಥಾ ರೂಪ್ಯತೇ, ನ ವ್ಯವಹಾರಾರ್ಥಃ ಇತಿ ದರ್ಶಯಿತುಮ್). ಇದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ನೈಯಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು, 'ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ದೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ, ಅದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಜನ್ಮವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ – ಹೀಗೆ ಅದು ಸಂಸಾರ (ಜನ್ಮಾಂತರ)ಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

5. **'ಕರ್ತೃತ್ವ-ಭೋಕ್ತೃತ್ವ-ಪ್ರವರ್ತಕಃ'** ಆತ್ಮವು ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಈ ವಾಕ್ಯ ಇದೆ. ವ್ಯವಹಾರ (ಕಾರ್ಯ)ದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವವನು (ಕರ್ತೃ) ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದುದು (ಬೇಕಾದುದು) (ಉಪಾದೇಯ) ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಬೇಕಿಲ್ಲದಿರುವುದು (ಹೇಯ) ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮಾಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದು (ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿ , ಅನಿಷ್ಟನಿವೃತ್ತಿಕಾರ್ಯವು) ಮೂಲತಃ ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ದೇಹವ್ಯೂಹದ ಅಧ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ (ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಮೇಲೆ) ಆತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವುದರ ಪರಿಣಾಮ ರೂಪವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ, ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪರಿಣಾಮ

(ಫಲ)ಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನು (ಭೋಕ್ತೃ) ಸುಖ-ದುಃಖ ಅಥವಾ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ದೇಹವ್ಯೂಹವು ಆತ್ಮನ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದಾಗಲೇ.

ತಾರ್ಕಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಉಪಾಧಿಗಳು (ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಬಯಕೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ಪ್ರಯತ್ನ , ಗುಣ, ಅವಗುಣಗಳು) ಸಹಜ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಅವನನ್ನು ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಭೋಕ್ತೃವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

6. **'ಸರ್ವಲೋಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ'** - ಎಲ್ಲರ ನೇರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಗೋಚರವಾಗುವುದು'. ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಶಬ್ದವು, ನೇರ ಗ್ರಹಣ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂತಿಮ ವಾಕ್ಯವು, ಈ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯವು 'ನೈಸರ್ಗಿಕೋಽಯಂ' ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರಃ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅನುಭವವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಶಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನಗತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯಿಂದ ಬರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಶಂಕರರು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾದುದು ಆತ್ಮ. ಮತ್ತು ಅದು ಕಾರಣ, 'ಆತ್ಮ'ವನ್ನು , ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ , ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು 'ಸಿದ್ಧ' ಮಾಡಿತೋರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅಸಂಬದ್ಧ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ, ಸಿಂಧುತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೂ ಆತ್ಮನಿಂದಾಗಿಯೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ-ಸಿದ್ಧವಾದುದು, ಸ್ವಭಾವತಃ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಕೂಡ 'ಆತ್ಮ'ವನ್ನು 'ಸಿದ್ಧ' ಮಾಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಉಳಿದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಷ್ಟೇ ಅಸಂಗತವಾಗಿದೆ ; ಆದರೆ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವಿರುವುದು, ಅದು ಅಂತರಾತ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ವಿಷಯ' ಅಲ್ಲ (ಬದಲಿಗೆ , ಅದೇ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ರೋತ) ಎಂದು ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದು ಜ್ಞಾತೃ , ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಭೇದವನ್ನು , ಅಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾ ಜನ್ಯವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ 1,1,4ನ್ನು ನೋಡಿ :

'ನ ಹಿ ಶಾಸ್ತ್ರಮಿದಂತಯಾ ವಿಷಯ ಭೂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರತಿಪಿಪಾದಯಿಷತಿ । ಕಿಂ ತರ್ಹಿ ? ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಮೇವ ಅವಿಷಯತಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಯತ್ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಂ ವೇದ್ಯ-ವೇದಿತೃ-ವೇದನಾದಿ ಭೇದಂ ಅಪನಯತಿ ॥.

ಆತ್ಮನನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯೆಯ 'ವಿಷಯ' (ಪ್ರಮೇಯ) ಎಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೂ ಜ್ಞಾನ ಸಾಧನ (ಪ್ರಮಾಣ)ಕ್ಕೆ ನಿಲುಕುವುದೆಂದಾಗಲಿ, ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ

ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ 'ಪ್ರಮಾತೃ'ವೂ ಅಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಆಂತರಿಕವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಿ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯ ಎಂಬ ದ್ವಿತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಿಂತಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರದ 'ಜ್ಞಾತೃ'ವಾಗುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆ ವಿದ್ಯೆಯ (ಅಜ್ಞಾನದ) ಕಾರ್ಯ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ; ಈ ಅಜ್ಞಾನವು ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತಾಗಿರುವುದಲ್ಲ , ಆದರೆ, ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾತೃವಾದ ಆತ್ಮನ ಕುರಿತಾದದ್ದು . ಶಂಕರರ ಪ್ರಕಾರ , ಆತ್ಮವು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ನಿಕಟ ಸಾಕ್ಷಿ , ನಮ್ಮ ಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅದ್ವಯವಾದ ; ಮೌಲಿಕವಾದ ಹಾಗೂ ಅವಿಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸತ್ತೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯವೂ, ಕಲ್ಪಿಸಲೂಬಾರದಂಥದೂ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ವೇದಗಳ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಯುಕ್ತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಂಕರರು ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ. ವೇ.ಸೂ.ಬಾ. 1,1.4, 'ನ ಹಿ ಅಹಂ ಪ್ರತ್ಯಯ ವಿಷಯಕರ್ತ್ರ್ಯ ವ್ಯತಿರೇಕೇಣ ತತ್ಸಾಕ್ಷೀ ಸರ್ವಭೂತಸಃ ಏಕಃ ಕೂಟಸ್ಥ ನಿತ್ಯಃ ಪುರುಷೋ ವಿಧಿ ಕಾಂಡೇ ತರ್ಕ ಸಮಯೇ ವಾ ಕೇನಚದಧಿಗತಃ'). 'ಸಾಕ್ಷಿ'ಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಮತ್ತು ಬೃ.ಉ.ಭಾ. 2,5,19ನ್ನೂ ನೋಡಿ. 'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಾನುಭೂಃ'

'ಅಸ್ಯ ಅನರ್ಥಹೇತೋಃ ಪ್ರಹಾಣಾಯ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯಾಪ್ರತಿಪತ್ತಯೇ ಸರ್ವೇ ವೇದಾಂತಾಃ ಆರಭ್ಯಂತೇ ॥'

ಆತ್ಮದ ಏಕತ್ವವನ್ನು[1] ಕುರಿತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವ [2] ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಹೊರಟಿವೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಸರ್ವ ಅನರ್ಥಹೇತುವೂ[3] (ಸರ್ವದುಃಖ ಕಾರಣವೂ) ಆದ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಳಿಸಿಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದಾಗಿದೆ.[4]

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ (ಭಾಷ್ಯದ) ಈ ಸಮಾಪನ ವಾಕ್ಯವು, 'ಅಧ್ಯಾಸ' ವಿಷಯ ಕುರಿತು, ಔಪನಿಷದಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿತ್ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ದುಃಖ ಹೇತುವು, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದರಿಂದಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಾವುದರಿಂದ ತೊಡೆದು ಹಾಕಲ್ಪಡಲು ಸಾಧ್ಯ ? ಜ್ಞಾನವೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ (ಅವಿದ್ಯೆಗೆ) ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ 'ಅಧ್ಯಾಸ'. ಹುಸಿ-ತೋರಿಕೆಯು ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪಾಧಿಯಾಗದು ; ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು 'ವಿಷಯ'ವೆಂದೆನಿಸುವ ವಾಸ್ತವ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುವಂಥದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಜ್ಞಾನ (ಅವಿದ್ಯೆ)ವು ನಿಜವಾಗಿ ನಾವು ಸೆಣಸಿ ಹೊಡೆದು ಹಾಕಬೇಕಾದಂಥ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ (ವಿದ್ಯೆ) ಉದಯವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು) ಅಳಿಸಿಹಾಕಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ದುಃಖನಿವಾರಣೆಯಾಗಲು ಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವೂ, ಪರ್ಯಾಪ್ತವೂ ಆಗಿದೆ.

1. **'ಆತ್ಮೈಕತ್ವ:** ಏಕತ್ವವೆಂದರೆ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವ, ಬಹುತ್ವದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭಾವ. ಆನಂದವೇ ಆತ್ಮದ ಸ್ವಭಾವ. (ವಿಗಲಿತ-ನಿಖಿಲ-ಪ್ರಪಂಚತ್ವಮ್ ಆನಂದ ರೂಪಸ್ಯ ಸತಃ). ಜ್ಞಾತೃ (ನಾನು-ಎಂಬ), ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳ, ಅವಿಕಾರಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮದ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭವವು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶವಾಗಿ ಬೆಳಗುವ ಏಕೈಕ ಪ್ರಕಾಶ ಅದು. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದೂ

ಆದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ(ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2.1.14 - ಅಪಿಚ ಅಂತ್ಯಮಿದಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಸ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕಂ ನಾತಃಪರಂ ಕಿಂಚಿದಾಕಾಂಕ್ಷ್ಯಮಸ್ತಿ' । ಎಂಬುದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ) ; ಅದರ ದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ).

ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಆತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು' ಎಂದೂ ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದು. ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1,2,8 ನ್ನು ನೋಡಿ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ನಾನಾತ್ವವುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ, ಸಮಗ್-ಜ್ಞಾನವು ಐಕ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಶಕ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. (ವಿಶೇಷೋಹಿ ಭವತಿ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ - ಸಮ್ಯಗ್‌ಜ್ಞಾನಯೋಃ। ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಕಲ್ಪಿತಃ ಉಪಭೋಗಃ, ಸಮ್ಯಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಮೇಕತ್ವಮ್ ।)

ಕೆಲವೊಂದು ಸಲ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು 'ಏಕಮೇವ ಅದ್ವಿತೀಯ', ಭೇದ ಮತ್ತು ದ್ವಿತ್ವಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. (ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1.4; 2,1.14, ಮುಂ.).

'ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆ' ಎಂದರೆ ಆತ್ಮದ ಏಕತ್ವದ ಜ್ಞಾನ. ನಾನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡ ಗೋಚರ ಪ್ರಪಂಚದೊಂದಿಗೆ ಅದು ಏಕೀ ಭೂತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ. - ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚ. ಈ ಶಬ್ದವು ಅನೇಕ ಸಲ 'ಅವಗತಿ', ವಿಜ್ಞಾನ, 'ಅನುಭವ' ಮತ್ತು 'ಸಮ್ಯಗ್-ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. (ಅದು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಆದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು). ಅದೊಂದು, ಅಂತರ್ಬೋಧೆಯಿಂದ ಬರುವ ಅಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭವ. (ನೋಡಿ : ವೇ.ಸೂ.ಭಾ. 2.1.14 'ಪ್ರಾಕ್ ಚ ಆತ್ಮಾವಗತೇಃ ಅವ್ಯಾಹತಃ ಸರ್ವಃ ಸತ್ಯಾನೃತ ವ್ಯವಹಾರಃ ಲೌಕಿಕೋ ವೈದಿಕಶ್ಚ ಇತ್ಯವೋಚಾಮ' । 1.1.4 ; ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾಪಾಯಶ್ಚ ಬ್ರಹ್ಮೈಕತ್ವ ವಿಜ್ಞಾನಾದ್ ಭವತಿ । 1.1.5 : 'ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗತಿ ಪ್ರಯೋಜನಾನಾಮ್' ॥

2. **'ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ'** : 'ಭಾಮತಿ'ಯ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಾಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷದ್ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜಪ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮೈಕತ್ವ ಜ್ಞಾನವು 'ಪ್ರಾಪ್ತ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದಾಗಲಿ, 'ಪ್ರಯತ್ನ'ದಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ತರಲ್ಪಡುವುದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಒಂದು 'ಅನಾವರಣ' ಹೊರತು 'ನವನಿರ್ಮಿತಿ' ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ವಿವರಣೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸತ್ತ್ವವು ನಿಲ್ಲುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ.

'ಪಂಚಪಾದಿಕೆ'ಯು ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಜ್ಞಾನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು' ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ನಂತರವೂ ಮಿಥ್ಯಾ-ಗ್ರಹಣವು ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದೆಂದೂ ಈಗಾಗಲೇ ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸಲು ತರ್ಕವು ಆವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಇಡೀ ವಾದವೇ ಅಸಂಗತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

3. **'ಅನರ್ಥ'**. (ದುಃಖಗಳು). ಶಂಕರರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ದೇಹವನ್ನು ಆತ್ಮವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರ ಕ್ಷೇಮ, ರೋಗ-ಅಸೌಖ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ತಿರಸ್ಕಾರ, ದೇಹಾವಸಾನದ ಭಯ, ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಮೋಹ ಮುಂತಾದ ಅಸಂಖ್ಯ ವಿಧದದ ದುಃಖ ಸಂತತಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ (ವೇ.ಸೂ. ಭಾ. 1.3.2 : ದೇಹಾದಿಷು ಅನಾತ್ಮಸು 'ಅಹಮಸ್ಮಿ' ಇತ್ಯಾತ್ಮಬುದ್ಧಿರವಿದ್ಯಾ। ತತಃ ತತ್ಪೂಜನಾದೌ ರಾಗಃ, ತತ್ಪರಿಭಾವಾದೌ ದ್ವೇಷಃ, ತದುಚ್ಛೇದರ್ಶನಾದ್ ಭಯಂ ಮೋಹಶ್ಚ ಇತ್ಯೇವಮಯಂ ಅನಂತ ಭೇದೋಽನರ್ಥವ್ರಾತಃ ಸಂತತಃ ಸರ್ವೇಷಾಂ ನಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಃ।

ಅನರ್ಥ ಉಂಟಾಗುವುದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವ - ಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸ' ದಿಂದ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಿಸುವುದರಿಂದ. ಆದರೆ ಅದು ಇದಾವುದೂ ಅಲ್ಲ.

4. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಜ್ಞಾನ (ವಿದ್ಯೆ) ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ (ಅವಿದ್ಯೆ) ಇವುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿ, ಜ್ಞಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. (ಕ.ಉ. 2,4, ಪ್ರ.ಉ. 6.7; ತೈ.ಉ. 2,7, ಬೃ.ಉ. 1,4,7 ಮತ್ತು ಛಾ.ಉ. 7.1.3 ಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ). ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಮೂಲಛೇದ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ, ಸಾಧಕನು, ಉಪನಿಷದ್ ವಾಕ್ಯಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು ಎಂದು 'ಭಾಮತಿ' ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೀವಿಸಿರುವಾಗಲೇ, ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ? ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ನಿರಪೇಕ್ಷ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವುಗಳೆ ? ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವೇನು ? ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ತೀವ್ರವಾದ, ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗುವಂಥ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ನಿದಿಧ್ಯಾಸ, 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಚಿಂತನ - ಇವುಗಳ ಪಾತ್ರವೆಷ್ಟು ? ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವಾದಗಳು ಉಂಟು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಸುತ್ತ (ಗ್ರಂಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯ) ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅವುಗಳು ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯ ಮಾತೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು 'ಬ್ರಹ್ಮ- ವಿದ್ಯೆ' ಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆದ ನಮ್ಮ 'ಆತ್ಮ' ದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಒಳನೋಟವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತವೆ.

(ವೆ.ಸೂ.ಭಾ. 1.1.5ನ್ನು ನೋಡಿ : 'ಏವಂ ತಾವದ್ ವೇದಾಂತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾವಗತಿ ಪ್ರಯೋಜನಾನಾಂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಿ ತಾತ್ಪರ್ಯೇಣ ಸಮನ್ವಿತಾನಾಂ ಅಂತರೇಣಾಪಿ ಕಾರ್ಯಾನು ಪ್ರವೇಶಂ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ಪರ್ಯಾವಸಾನಮ್ ಉಕ್ತಮ್ ॥)

ಹಿನ್ನುಡಿ

ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಭಾಷ್ಯದ ಈ ಭಾಗವು ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ಭಾಷ್ಯಕಾರ (ಶಂಕರರು) ಮುಖ್ಯ ಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

'ಯಥಾಚ ಅಯಮರ್ಥಃ ಸರ್ವೇಷಾಂ ವೇದಾಂತಾನಾಂ ತಥಾ ವಯಂ ಅಸ್ಯಾಂ ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾಯಾಂ ಪ್ರದರ್ಶಯಿಷ್ಯಾಮಃ॥'

ಸರ್ವೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಇದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದೇಹಸ್ಥ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು (ಶಾರೀರಕ) ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ (ಮೀಮಾಂಸಾಯಾಂ) ನಾವು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.'' ಶಂಕರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವುದು, ಬಾದರಾಣರದೆಂದೆನ್ನಲಾದ 'ವೇದಾಂತ ಸೂತ್ರ'ವನ್ನು (ಶಂಕರರು ಅದನ್ನು 'ಶಾರೀರಕ ಮೀಮಾಂಸಾ-ಸೂತ್ರ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ). ಅಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉದ್ದೇಶವು, 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ 'ಅವಿದ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವಂಥ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು (ಜ್ಞಾನವನ್ನು) ಒದಗಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆ, (ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾಸ) ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸುವುದು ಉಚಿತವೆಂದು ಶಂಕರರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆ ಕಾರಣವೇ, ಅವರ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯ).

ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಕಲ್ಪನಾ ವಿಶೇಷವಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದು 'ಅನುಭವ' ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಅಧ್ಯಾಸ (ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆ) ಎಂಬ ಆಧಾರ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅವರು ಅದರ ಪಾತ್ರವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಆಧಾರದಿಂದ, ಅಥವಾ ತರ್ಕ (ಯುಕ್ತಿ)ದಿಂದ ಅಥವಾ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು, ಶಂಕರರು ಮಾಡುವಂತೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿಂದ ಅಲ್ಲ.

'ಅಧ್ಯಾಸ'ಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯಾ , ಅಧ್ಯಾರೋಪ, ವಿಪರೀತ ಪ್ರತ್ಯಯ, ವಿಪರ್ಯಾಸ, ಅಜ್ಞಾನ, ಅನ್ಯಥಾ ಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಅನವಬೋಧ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತಿಬೋಧ ಮುಂತಾದ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಲ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ, ಇದು, ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ (ವಿದ್ಯಾ), ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಬೋಧ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವೂ ವಿರುದ್ಧವೂ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಇದೆ.

ಸಮಾಪನಾ ವಾಕ್ಯವಾಗಿ, ನನ್ನ ಗುರುಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಭಾರತೀ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳವರ ಈ ಮಾತುಗಳನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಒಮ್ಮೆ ಓರ್ವ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಭಕ್ತನು ಅವರ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದು, ತಾನು ಇದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲಿ ಎಂದು ಆಶೀರ್ವದಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡನು. ಅದಕ್ಕೆ ಗುರುಗಳು ಉತ್ತರಿಸಿದರು : ''ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವೆಲ್ಲಿದೆ ? ಆ ಮಹಾ ಆಚಾರ್ಯರು ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುದು ನೆನಪಿದೆಯಷ್ಟೆ– 'ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಾಧನವೆಂದರೆ ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವುದು'. ಆದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಯತ್ನಿಸಬಾರದು, ಆದರೆ, ಅನಾತ್ಮವಾದುದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಬೇಕು. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.'' (**ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರೇ ಕಃ ಶ್ರಮೋಽಸ್ತಿ? ನ ಸ್ಮರಸಿ ವಾ ಭಗವತ್ಪಾದೀಯಂ ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯಗತಂ ವಚನಂ – 'ಬಾಹ್ಯಕಾರ ಭೇದಬುದ್ಧಿನಿವೃತ್ತಿರೇವಾತ್ಮಸ್ವರೂಪಾವಲಂಬನೇ ಕಾರಣಂ ಇತಿ ? ತಸ್ಮಾತ್ ಜ್ಞಾನೇ ಯತ್ನೋ ನ ಕರ್ತವ್ಯಃ। ಕಿಂ ತು ಅನಾತ್ಮನ್ಯಾತ್ಮಬುದ್ಧಿ ನಿವೃತ್ತೌ ಏವ। ತಸ್ಮಾತ್ ಜ್ಞಾನ ನಿಷ್ಠಾ ಸುಸಂಪಾದ್ಯಾ।**

(ಪಂಡಿತಪ್ರವರ ಎಸ್. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ 'ಸ್ಮೃತಿ ಕುಸುಮಾಂಜಲಿ', ಶೃಂಗೇರಿ ಸಾವೆನೀರ್ 1963, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗ ಪು. 34, ರಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ ಸ್ಮೃತಿಗಳು).

ಇದು 'ಅಧ್ಯಾಸ–ಭಾಷ್ಯ'ದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

●