അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി

ചട്ടമ്പിസ്വാമി

അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി

ലേഖനങ്ങൾ

ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ

താളിളക്കം

2020

പേര്:	**അദ്വൈതചിന്താപദ്ധതി**
ഭാഷ	മലയാളം
വിഭാഗം:	ലേഖനങ്ങൾ
രചന:	ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ
പ്രസാധകർ:	**താളിളക്കം**
	ഡിസംബർ 2020
Layout Design:	പ്രവീൺ വർമ്മ
Copyleft:	

ലാടെക്കിൽ നിർമ്മിച്ചതാണിത്.
ഓൺലൈൻ വായനയ്ക്ക് വേണ്ടി.
ഉബണ്ടു ഓപ്പറേറ്റിങ് സിസ്റ്റത്തിലൂടെ.
കടപ്പാട് : വിക്കിപ്പീഡിയ.

അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങൾ

അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദമായി പ്രകാശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മവസ്തുവിൽ, രജ്ജ്ജ്ജു വിൽ സർപ്പം, സ്ഥാണുവിൽ പുരുഷൻ, കാനലിൽജലം, ശുക്തിയിൽ രജതം, ആകാശത്തിൽ കൃഷ്ണവർണ്ണം മുതലായവ ആരോപിതങ്ങളായി തോന്നുന്നതുപോ ലെ മൂലപ്രകൃതി എന്നൊരു ശക്തി വിവർത്തമായി ചേഷ്ടിച്ചു. ആ മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്ന്, ബ്രഹ്മസന്നിധാന വിശേഷത്താൽ സത്ത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് ഇങ്ങനെ മൂന്നു വികൃതഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടായി.

അവയിൽ സത്ത്വം ഉത്തമവും, രജസ്സ് മദ്ധ്യമവും, തമസ്സ് അധമവുമാകുന്നു. സത്ത്വഗുണത്തിന്റെ നിറം വെളുപ്പും, രജോഗുണത്തിന്റേത് ചെമപ്പും തമോഗുണ ത്തിന്റേത് കറുപ്പുമാണ്. ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങളും ഒന്നായിട്ട് ഒത്തിരുന്നാലും അവ യിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്ന് അധികമായിരിക്കും. ഈ ഗുണങ്ങളെ മുമ്മൂന്ന്(ഒമ്പത്) ഭാഗങ്ങളായി വിഭജിക്കാം. അവ, സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വം, സത്ത്വത്തിൽ രജസ്സ്, സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സ്, രജസ്സിൽ സത്ത്വം, രജസ്സിൽ രജസ്സ്, രജസ്സിൽ തമസ്സ്, തമസ്സിൽ സത്ത്വം, തമസ്സിൽ രജസ്സ്, തമസ്സിൽ തമസ്സ് എന്ന് വ്യവഹരിക്കപ്പെ ടുന്നു.സത്ത്വഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടിഭാവത്തെ മായയെന്നും, രജോഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടിഭാവത്തെ അവിദ്യയെന്നും, തമോഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടിഭാവത്തെ താ മസി എന്നും പറഞ്ഞുവരുന്നു. അവയിൽ സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വത്തിൽ നിന്നു വിഷ്ണു, സത്ത്വത്തിൽ രജസ്സിൽനിന്നു ബ്രഹ്മാവ്, സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സിൽനിന്നു രു ദ്രൻ എന്നീ ത്രിമൂർത്തികളും, രജസ്സിൽ സത്ത്വത്തിൽ നിന്ന് തത്ത്വജ്ഞാനികൾ, രജസ്സിൽ രജസ്സിൽനിന്നും കർമ്മനിഷ്ഠന്മാർ, രജസ്സിൽ തമസ്സിൽനിന്ന് ആല സ്യം, നിദ്ര, മയക്കം ഇവയോടുകൂടിയ മന്ദന്മാർ ഇങ്ങനെ മൂന്നുവക ജീവന്മാരും, തമസ്സിൽ സത്ത്വത്തിൽനിന്ന് അന്തഃക്കരണങ്ങൾ, ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഇവയും, തമസ്സിൽ രജസ്സിൽനിന്ന് പ്രാണാദി വായുക്കൾ, കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഇവയും, തമസ്സിൽനിന്ന് ആകാശദിപഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളും ഉണ്ടായി. എങ്ങനെയെന്നാൽ ആകാശത്തോട് ഏതാണ്ട് ഉപമിക്കാവുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യം മുൻപറയപ്പെട്ട എല്ലാഗുണങ്ങളിലും പ്രതിഫലിക്കും. സത്വഗുണതിൽ, നിർമ്മലദർപ്പണത്തിൽ സൂര്യബിംബംപോലെ, ബ്രഹ്മചൈതന്ന്യം സലക്ഷണമായി പ്രതിബിംബിക്കും. ആ പ്രതിബിംബചൈതന്ന്യത്തിന് ഈശ്വരനെന്നാണ് നാമം.സത്ത്വഗുണം ഈശ്വരന്റെ കാരണശരീരമാകുന്നു. അതിനെ ഈശ്വരന്റെ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെ ന്നും ആനന്ദമയ കോശമെന്നുംകൂടി ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറഞ്ഞുവരുന്നു.

മേൽപ്പറയപ്പെട്ട കാരണശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന് ഈശ്വ രൻ, അവ്യാകൃതൻ, അന്തര്യാമി എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങളുണ്ട്.

ത്രിമൂർത്തികൾ

അവിദ്യയെന്നുപറയുന്നത് രജോഗുണതിന്റെ സമഷ്ടി ഭാവത്തെയാണല്ലോ. ആ അവിദ്യയിൽ ബ്രഹ്മ ചൈതന്യം മലിനജലത്തിൽ സൂര്യനെന്നപോലെ അവ്യക്തമായിട്ടാണ് പ്രതിബിംബിക്കുന്നത്. സത്ത്വഗുണമയിയായ മായയിൽ സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വം, സത്ത്വത്തിൽ രജസ്സ്, സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സ് എന്ന് മൂന്നു ഗുണവിഭാഗങ്ങളുണ്ടല്ലോ. അവയിൽ സത്ത്വത്തിൽ സത്ത്വം പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ, പ്രതിബിംബിച്ച ഈശ്വരന് ജഗത്തിനെ രക്ഷിക്കഹേതുവായിട്ട് വിഷ്ണുവെന്നും, സത്ത്വത്തിൽ രജസ്സ് പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ഈശ്വരന് ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിക്കഹേതുവായിട്ട് ബ്രഹ്മാവെന്നും, സത്ത്വത്തിൽ തമസ്സ് പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ഈശ്വരന് ജഗത്തിനെ സംഹരിക്കഹേതുവായിട്ട് രുദ്രനെന്നും, പേരുകൾ പറയപ്പെടുന്ന ഈ ത്രിമൂർത്തികളുടെ ഗുണങ്ങളിൽ സർവ്വജ്ഞത്ത്വം, സർവ്വ സ്വാധീനത്ത്വം, സാക്ഷിത്ത്വം, നിർമ്മലത്ത്വം, ജഗൽകർത്തൃത്വം, അകർത്തൃത്വം, അന്യഥാകർത്തൃത്വം, മായാവശിത്വം മുതലായവകൂടിയുണ്ട്. ഇവയെല്ലാംതന്നെ സത്ത്വഗുണത്തിൽ മായയിൽ ഉണ്ടായ കൽപ്പനകളാകുന്നു.

ജീവാത്മാക്കൾ

അവിദ്യയെന്നു പറയുന്നത് രാജോഗുണത്തിന്റെ സമഷ്ടി ഭാവത്തെയാണെല്ലോ. ആ അവിദ്യയിൽ ബ്രഹ്മ ചൈതന്യം മലിനജലത്തിൽ സൂര്യനെന്നപോലെ അവ്യക്തമായിട്ടാണ് പ്രതിബിംബിക്കുന്നത്. ആ പ്രതിബിംബിത ചൈതന്യത്തെ ചിദാഭാസൻ (ജീവൻ) എന്ന് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വ്യവഹരിക്കുന്നു. ജീവന്റെ കാരണശരീരവും ആനന്ദമായകോശവും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയും അവിദ്യ തന്നെയാകുന്നു. അവിദ്യാമയ മായ കാരണശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ജീവന് പ്രാജ്ഞൻ, പാരമാർത്ഥികൻ, അവിച്ഛിന്നൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. ജീവാത്മാക്കൾ, തങ്ങളുടെ ഉപാധികളിൽ സത്ത്വഗുണം വർദ്ധിച്ചിരുന്നാൽ സാത്ത്വികന്മാരും രജസ്സു വർദ്ധിച്ചിരുന്നാൽ രാജസന്മാരും തമസ്സ് വർദ്ധിച്ചിരുന്നാൽ താമസന്മാരുമായിത്തീരുന്നു. ജീവാത്മാക്കൾക്ക് അവർ അവിദ്യാ വശഗന്മാരാകയാൽ കിഞ്ചിജ്ഞത്വവും ശുദ്ധസത്ത്വരഹിതന്മാരാകയാൽ അവിവേകിത്വവും ആഭാസന്മാരകയാൽ (ബ്രഹ്മ ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിബിംബങ്ങളാകയാൽ) അനേകത്വവും അവിദ്യയിൽ നിന്നും സ്വയം മാറിനില്ക്കാൻകഴിയാതെ അതിനോടു ചേർന്നുനില്ക്കയാൽ കാര്യോപാധികത്വവും കർത്തൃത്വവും ഭോക്തൃത്വവും സുഖിത്വവും ദുഃഖിത്വവും അഹന്തയും മമതയും മോഹിത്വവും മറ്റുമുണ്ടാകുന്നു. സാത്ത്വികന്മാർ ജ്ഞാനനിഷ്ഠകൊണ്ട് മോക്ഷത്തെയും രാജസ ന്മാർ കർമ്മനിഷ്ഠകൊണ്ട് ഇഹപരങ്ങളിലുള്ള ഗതാഗതത്വത്തെയും പ്രാപിക്കും. താമസന്മാരാകട്ടെ, ആലസ്യ നിദ്രാദി കൾക്കുവശപ്പെട്ട്

ഈ ലോകത്തിലിരുന്നു തന്നെ ദുഃഖമനു ഭവിക്കും, ഇവ രാജസഗുണത്തിലുള്ള കല്പനകളാകുന്നു.

ആകാശാദി മഹാഭൂതങ്ങൾ

ഈശ്വരന്റെ മായാമയമായ ഇച്ഛനിമിത്തം അന്ത്യഗുണമായ തമസ്സാകട്ടെ ആവ രണം, വിക്ഷേപം എന്ന് രണ്ടു ശക്തികളായി വേർപെട്ടിരിക്കും. അവയിൽ ആവരണ ശക്തി ഭയകമ്പാദികൾക്കവകാശമുള്ളതായും വിക്ഷേപശക്തി നാ നാവിധ ദൃശ്യങ്ങൾക്കവകാശമുള്ളതായും പറയപ്പെടുന്നു. താമസഗുണത്തിന് ആവരണവിക്ഷേപരൂപമായിത്തീരാൻ സ്വയം ശക്തിയില്ല. ജീവകോടികൾ ക്കെല്ലാം അനുഭോഗത്തിനു തക്ക തായ സാധനങ്ങൾ ഉണ്ടാകത്തക്കവണ്ണം തമോഗുണം ഈശ്വരേച്ഛനിമിത്തം ആവരണ വിക്ഷേപരൂപേണ പരിണമി ക്കുക യാണുണ്ടായത്. ആവരണ വിക്ഷേപശക്തികളിൽ അജ്ഞാന ത്തെ അറിവില്ലായ്മയെ ആവരണമെന്നും, അറിവിനെ നാനാത്വബോധത്തെ വി ക്ഷേപശക്തിയെന്നും അറിയേണ്ടതാ കുന്നു. ഈ രണ്ടു ശക്തികളിൽ വെച്ച് ആവരണം വസ്തു സ്വഭാവത്തെ മറയ്ക്കുന്ന സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതും, വിക്ഷേപം വസ്തുവിനെ പലതാക്കിത്തീർക്കുന്ന സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതു മാണ്. തനിക്കു താൻതന്നെ തുല്യ നായിട്ടുള്ള ഈശ്വരനെയും ആത്മജ്ഞാനികളായ മഹാന്മാ രെയും ഒഴിച്ച് ദേഹം ഞാനെന്ന് അഭിമാനിച്ചിരിക്കുന്ന മൂഢബുദ്ധികളുടെ ഉള്ളിൽ സദോദയ മായി പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയെ കെട്ടുക്കു മാറ് അവരണശക്തി ആന്ധകാരമയമായ മഴക്കാലത്തെ അമാവാസി എന്നപോലെ മറച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. അങ്ങനെയിരി ക്കുന്നതിനാൽ കൂടസ്ഥബ്രഹ്മമായ അധി ഷ്ഠാനചൈതന്യ ത്തിനും ജീവേശ്വരന്മാരെന്നുള്ള ആരോ പങ്ങൾക്കും തമ്മിലുള്ള ഭേദത്തെപ്പറ്റി ലേശവും അറിയാൻ പാടില്ലാത്തവിധം ജീവന്മാർക്ക് അന്ധത്വം ഭവിക്കും. അതിനാൽ ആ ആവരണ ശക്തിയാകട്ടെ അവസാനമില്ലാതെ നിരന്തരമായി കഠോരമായിരി ക്കുന്ന ജനനമരണാദി വേദനകളെ ഉണ്ടാക്കു ന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായിത്തീരുന്നു. ഇനി വിക്ഷേപശക്തിയെ പ്പറ്റി പറയാം. വിക്ഷേപശക്തിയിൽനിന്ന് ശബ്ദതന്മാത്രയായ ആകാശവും, ആകാശത്തിൽ നിന്ന് സ്പർശതന്മാത്രയായ വായുവും വായുവിൽ നിന്ന് രൂപതന്മാത്രയായ അഗ്നിയും, അഗ്നിയിൽ നിന്ന് രസതന്മാത്രയായ ജലവും, ജലത്തിൽ നിന്ന് ഗന്ധതന്മാത്രയായ പൃഥ്വിയും ഉണ്ടായി. ഈ സൂക്ഷ്മഭൂത ങ്ങൾക്ക് കാരണമായി രിക്കുന്ന വിക്ഷേപ ശക്തിയിൽ സത്ത്വാദി ഗുണങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുകയാൽ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളും കാരണ ത്തെ അനുസരിച്ച് ത്രിഗുണാത്മകങ്ങൾ തന്നെയാകുന്നു. ആ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങൾക്ക് അപഞ്ചീകൃതപഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളെന്നും തന്മാത്രകളെന്നും കൂടി പേരുകളുണ്ട്.

സൂക്ഷ്മശരീരോൽപ്പത്തി

ആകാശം മുതലായ സൂക്ഷ്മഭ്രതങ്ങൾ ത്രിഗുണാത്മകങ്ങളായിരിക്കയാൽ അവയിൽ,

ശബ്ദതന്മാത്രയുടെ സാത്ത്വികസമഷ്ടിഭാഗം ജ്ഞാനവും
സ്പർശമാത്രയുടെ സാത്ത്വികസമഷ്ടിഭാഗം മനസ്സും
രൂപമാത്രയുടെ സാത്ത്വികസമഷ്ടിഭാഗം ബുദ്ധിയും
രസമാത്രയുടെ സാത്ത്വികസമഷ്ടിഭാഗം ചിത്തവും
ഗന്ധമാത്രയുടെ സാത്ത്വികസമഷ്ടിഭാഗം അഹങ്കാരവും
ശബ്ദതന്മാത്രയുടെ സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിഭാഗം ശ്രോത്രേന്ദ്രിയവും
സ്പർശമാത്രയുടെ സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിഭാഗം ത്വഗിന്ദ്രിയവും
രൂപമാത്രയുടെ സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിഭാഗം നേത്രേന്ദ്രിയവും
രസമാത്രയുടെ സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിഭാഗം ജിഹ്വേന്ദ്രിയവും
ഗന്ധമാത്രയുടെ സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിഭാഗം ഘ്രാണേന്ദ്രിയവും
ശബ്ദമാത്രയുടെ തന്മാത്രയുടെ രാജസസമഷ്ടിഭാഗം സമാനവായുവും
സ്പർശമാത്രയുടെ രാജസസമഷ്ടിഭാഗം വ്യാനവായുവും
രൂപമാത്രയുടെ രാജസസമഷ്ടിഭാഗം ഉദാനവായുവും
രസമാത്രയുടെ രാജസസമഷ്ടിഭാഗം അപാനവായുവും
ഗന്ധമാത്രയുടെ രാജസസമഷ്ടിഭാഗം പ്രാണവായുവും
ശബ്ദമാത്രയുടെ തന്മാത്രയുടെ രാജസ വ്യഷ്ടിഭാഗം വാഗിന്ദ്രിയവും
സ്പർശമാത്രയുടെ രാജസ വ്യഷ്ടിഭാഗം പാണീന്ദ്രിയവും
രൂപമാത്രയുടെ രാജസ വ്യഷ്ടിഭാഗം പാദേന്ദ്രിയവും
രസമാത്രയുടെ രാജസ വ്യഷ്ടിഭാഗം ഗുഹ്യേന്ദ്രിയവും
ഗന്ധമാത്രയുടെ രാജസ വ്യഷ്ടിഭാഗം ഗുദേന്ദ്രീയവും ആയിത്തീരുന്നു.

മേൽ വിവരിക്കപ്പെട്ടവയിൽ ജ്ഞാനം, ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം, സമാനവായു വാഗിന്ദ്രിയം ഇവ നാലും ശബ്ദതന്മാത്രയുടെയും മനസ്സ് ത്വഗിന്ദ്രിയം വ്യാനവായു പാണീന്ദ്രിയം ഇവ നാലും സ്പർശതന്മാത്രയുടെയും, ബുദ്ധി നേത്രേന്ദിയം ഉദാനവായു പാദേന്ദ്രിയം ഇവ നാലും രൂപതന്മാത്രയുടെയും ചിത്തം രസനേന്ദ്രിയം അപാനവായു ഗുഹ്യേന്ദ്രിയം ഇവ നാലും രസ തന്മാത്രയുടെയും, അഹങ്കാരം ഘ്രാണേന്ദിയം പ്രാണവായു ഗുദേന്ദ്രിയം ഇവ നാലും ഗന്ധ തന്മാത്രയുടെയും കൂറുകൾ ആകുന്നു. ജ്ഞാനസാധനങ്ങൾ പഞ്ചതന്മാത്രകളുടെ സാത്ത്വിക സമഷ്ടി ഭാഗങ്ങളായ അന്തഃകരണങ്ങൾ അഞ്ചും സാത്ത്വികവ്യഷ്ടി ഭാഗങ്ങളായ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ അഞ്ചും ജ്ഞാനസാധനങ്ങളാകുന്നു. അന്തഃകരണം പഞ്ചഭ്രതാത്മക മെന്നു തെളിയിക്കാം: അന്തഃകരണം ആകാശം പോലെ

സകലത്തിനും ഇടംകൊടുത്തു ധരിക്കുന്നതിനാൽ ആ ധാരണയ്ക്കു സാധകമായ ജ്ഞാനം ആകാശാംശവും, വായു വെന്നതുപോലെ സങ്കല്പവികല്പരൂപേണ ചലിക്കുന്നതിനാൽ ആ ചലനവൃത്തിയായ മനസ്സ് വായ്വംശവും, അഗ്നിയെപ്പോലെ വിഷയങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ ആ പ്രകാശവൃത്തിയായ ബുദ്ധി അഗ്ന്യംശവും, ജലത്തെപ്പോലെ സർവ്വത്തിലും ചേർന്നിരിക്കയാൽ ആ വ്യാപക വൃത്തി യായ ചിത്തം ജലാംശവും, ഭൂമിയെപ്പോലെ സകല വിഷയങ്ങളിലും കഠിനമായി അഭിമാനിച്ചിരിക്കുന്നതിനാൽ ആ അഭിമാനവൃത്തി യായ അഹങ്കാരം പൃഥിവ്യംശവും ആകുന്നു. ജ്ഞാനേന്ദ്രിയഗുണങ്ങൾ: ശ്രോത്രം ആകാശാംശമാകയാൽ ശബ്ദത്തെയും, ത്വക് വായ്വംശമാകയാൽ സ്പർശ ത്തെയും, നേത്രം അഗ്ന്യംശമാകയാൽ രൂപ ത്തെയും, രസന ജലാംശമാക യാൽ രസത്തെയും, ഘ്രാണം പൃഥിവ്യംശമാകയാൽ ഗന്ധത്തെ യും മാത്രം ഗ്രഹിക്കുന്നു.

പ്രാണാദിവായുക്കളും, പഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളും

തന്മാത്രകളുടെ രാജസഗുണസമഷ്ട്യംശങ്ങളായ വായുക്ക ളുഞ്ചും വ്യഷ്ട്യംശങ്ങളായ കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളുഞ്ചും ക്രിയാസാധന ങ്ങളാകുന്നു. അവയിൽ പ്രാണാദി പഞ്ചവായുക്കളുടെ ഗുണങ്ങൾ സമാനവായു ആകാശാംശമാകയാൽ ആകാശത്തെ പ്പോലെ ശരീരമദ്ധ്യമായ നാഭിസ്ഥാനത്തിരുന്ന് ഭക്ഷണ സാധന ങ്ങളെ സർവ്വ അംഗങ്ങൾക്കും പകുത്തുകൊടുക്കും, വ്യാനവായു വായ്വംശമാകയാൽ വായുവിനെപ്പോലെ സർവഅംഗങ്ങളിലു മിരുന്നു ശരീരത്തെ നിലനിർത്തും. ഉദാനവായു അഗ്ന്യംശമാക യാൽ അഗ്നിയെപ്പോലെ കണ്ഠസ്ഥാനത്തിരുന്നു ജഠരാഗ്നിയെ ജ്വലിപ്പിച്ച് അന്ന പാനാദികളെ ഉള്ളിലേക്ക് കടത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കും. അപാനവായു ജലാംശമാകയാൽ ജലത്തെപ്പോലെ ഗുദസ്ഥാനത്തിരുന്നു മലമൂത്രവിസർജ്ജനങ്ങൾ നടത്തിക്കൊണ്ടി രിക്കും. പ്രാണവായു പൃഥിവ്യംശമാകയാൽ ഭൂമിയെപ്പോലെ ഹൃദയസ്ഥാനത്തിരുന്ന് ഉച്ഛ്വാസനിശ്ശ്വാസങ്ങളെ ചെയ്യിക്കും.

വേറെ നാഗൻ, കൂർമ്മൻ, കൃകലൻ, ദേവദത്തൻ, ധനഞ്ജയൻ ഇങ്ങനെ അഞ്ച് ഉപവായുക്കൾക്കൂടിയുണ്ട്. അവയിൽ നാഗൻ ഛർദ്ദിയെയും, കൂർമ്മൻ വിക്കൽ, ഏമ്പക്കം, കണ്ണടയ്ക്കൽ, മിഴിക്കൽ, ഇവയെയും, കൃകലൻ തുമ്മൽ വലിവു മുതലായവയെയും, ദേവദത്തൻ ചിരി, വചനം, കോട്ടുവായ് ഇവയെയും ചെയ്യും. ധനഞ്ജയനാകട്ടെ, പ്രാണൻ പോയശേഷവും ദുർഗന്ധങ്ങളെ പുറപ്പെടുവിച്ചുകൊണ്ട് അഞ്ചു ദിവസംവരെ ശരീരത്തിലിരുന്നു വീങ്ങി തലവിള്ളലിനെചെയ്യും. പ്രാണാദിവായുക്കളുഞ്ചും ആന്തരങ്ങളും, ശ്രോത്രാദി ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ചേഷ്ടയ്ക്കു ഹേതുക്കളുമാകുന്നു. എന്നാൽ നാഗാദി പഞ്ചവായുക്കളാകട്ടെ, പ്രാണാദികളെ അപേക്ഷിച്ച് ബാഹ്യങ്ങളും വാഗാദി കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ചേഷ്ടയ്ക്കു

കാരണഭൂതങ്ങളുമാണ്.

കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ: വാക്ക്, പാണി, പാദം, ഗുഹ്യം, ഗുദം ഇവയഞ്ചുമാണല്ലോ കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, ഇവയിൽ വാക്ക് ആകാശാംശമാകയാൽ ആകാശസഹിതമായിട്ടു വചിക്കുകയും., പാണി വായ്വംശമാകയാൽ വായുസഹിതമായിട്ട് ഉയർത്തുക താഴ്ത്തുക മുതലായവ ചെയ്യുകയും, പാദം അഗ്ന്യംശമാകയാൽ അഗ്നിസഹിതമായിട്ടു നടക്കുകയും, ഗുഹ്യേന്ദ്രിയം ജലാംശ മാകയാൽ ജലസഹിതമായിട്ട് ആനന്ദിക്കുകയും, ഗുദേന്ദ്രിയം പൃഥിവ്യംശമാകയാൽ പൃഥിസഹിതമായിട്ടു മലവിസർജ്ജനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യും. മേൽ വിവരിക്കപ്പെട്ട ഈ ഇരുപതു തത്ത്വങ്ങളും സൂക്ഷ്മശരീരമാകുന്നു. സൂക്ഷ്മശരീരമെന്നു പറയുന്നത് പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം എന്നു മൂന്നു കോശങ്ങളോടുകൂടിയതാകുന്നു. പ്രാണാദിപഞ്ചകവും, കർമ്മേന്ദ്രിയപഞ്ചകവും ചേർന്നതിന് പ്രാണമയ കോശമെന്നും, മനസ്സും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയപഞ്ചകവും ചേർന്നതിനു മനോമയ കോശമെന്നും ബുദ്ധിയും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയപഞ്ചകവും ചേർന്ന തിനു വിജ്ഞാ നമയകോശമെന്നും പറയുന്നു. ദേവരാക്ഷസ മാനുഷമൃഗാദി സകലജീവജാലങ്ങൾക്കും ഓരോരുത്തർക്കും ഓരോ ശരീരമായിട്ട് കോശത്രയാത്മകമായ ഈ സൂക്ഷ്മ ശരീരത്തെ ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിച്ചുകൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരം ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന് ഹിരണ്യഗർഭൻ, സൂത്രാത്മാവ്, മഹാപ്രാണൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങളുണ്ട്. വ്യഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരത്തെ ഞാനെന്ന ഭിമാനിക്കുന്ന ജീവന് തൈജസൻ, പ്രാതിഭാസികൻ, സ്വപ്ന കത്തിതൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ പറയപ്പെടുന്നു. ഈ സൂക്ഷ്മശരീരം താനായിട്ടു തോന്നുന്ന അവസ്ഥയ്ക്ക് സ്വപ്നമെന്നാണ് പറയുന്നത്. സൂക്ഷ്മശരീരാഭിമാനിയായ ജീവനു സ്വർഗ്ഗനരകാദി ലോകപ്രാപ്തിയും, അവിടെയുള്ള സ്വകർമ്മ ഫലാനുഭവത്തിനുശേഷം ഇവിടെത്തന്നെ പുനർജന്മവുമുണ്ട്. ഇതു സൂക്ഷ്മശരീരകല്പനയാകുന്നു.

സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയും പഞ്ചീകരണവും

സുഖദുഃഖങ്ങളോടു ചേർന്നുനില്ക്കുന്ന ജീവന്മാർക്ക് സ്ഥൂല ശരീരവും ഭോഗവും സംഭവിക്കുമാറ് സർവ്വ ജീവ രക്ഷ കനായ ഈശ്വരൻ അപഞ്ചീകൃതപഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളെ പഞ്ചീകരിച്ചു. എങ്ങനെയെന്നാൽ, അപഞ്ചീകൃതപഞ്ച മഹാഭൂതങ്ങളുടെ താമസഗുണതന്മാത്രകളിൽ ഓരോന്നി നെയും തുല്യങ്ങളായ ഈ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളായി വിഭജിച്ച് അവയിൽ ആദ്യഭാഗങ്ങളായ അഞ്ചുഭാഗങ്ങളെ ഓരോന്നിനെയും നന്നാലാക്കി ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ തന്റെ അംശത്തെ വിട്ട് മറ്റേ നാലംശത്തിന്റെ പപ്പാതിയോടു ചേർത്തപ്പോൾ സ്വാംശം പകുതിയും മറ്റു നാലാംശങ്ങൾ അരയ്ക്കാൽ ഭാഗം (മറ്റോരോ ഭൂതത്തിന്റെയും അരയ്ക്കാൽ ഭാഗം) വീതം കൂടിയ പകുതിയും ചേർന്നു സ്ഥൂലഭൂതങ്ങൾ ഉണ്ടായി.ഈ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളിൽ നിന്ന്

സ്ഥൂല ശരീരങ്ങളും സകലാണ്ഡങ്ങളും അവയിലൊന്നായ ഭൂമിയും ഭോഗങ്ങളും ഉത്ഭവിച്ചു. ഈ സ്ഥൂലപഞ്ചഭൂതങ്ങൾക്ക് ദശവിധഗുണങ്ങളുണ്ടെന്ന് ശ്രുതികളിൽ പറയുന്നു. ഈ ദശവിധഗുണങ്ങൾ പട്ടികയിൽ (താഴെ)ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

നാമം രൂപം വർണ്ണം സ്വഭാവം ഗുണം ക്രിയാ മുഖം ദേവതാ ശക്തി അക്ഷരം

പൃഥ്വി ചതുഷ്കോണം സുവർണ്ണം കാഠിന്യം ഗന്ധം സൃഷ്ടി സദ്യോജാതം ബ്രഹ്മാവ് സരസ്വതി അകാരം

ജലം അർദ്ധചന്ദ്രകാരം ശ്വേതം ശീതളം മാധുര്യം പാലനം വാമദേവം വിഷ്ണു ലക്ഷ്മി ഉകാരം

അഗ്നി ത്രികോണം രക്തം ഉഷ്ണം തേജസ്സ് സംഹാരം അഘോരം രുദ്രൻ സ്വാഹാ മകാരം

വായു ഷഡ്കോണം ധൂമം ചലനം സ്പർശം തിരോധാനം തൽപുരുഷം മഹേശ്വരൻ പാർവ്വതി നാദം

ആകാശം വർത്തുളാകാരം നീലം വെളി ശബ്ദം അനുഗ്രഹം ഈശാനം സദാശിവൻ പരാശക്തി ബിന്ദു

അപഞ്ചീകൃതപഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളുടെ താമസഗുണ തന്മാത്ര കളിൽ ഓരോന്നിനെയും ഈരണ്ടായി ഭാഗിച്ചത് ജീവകോടി കളുടെ ഉപയോഗത്തിനുവേണ്ടി മാത്രമാകുന്നു. എങ്ങനെയെ ന്നാൽ ആകാശത്തിന്റെ അർദ്ധാംശം ഭൂതപിശാചുക്കൾക്കും, ബാക്കി മറ്റു ജീവകോടികൾക്കും, വായുവിന്റെ അർദ്ധാംശം പക്ഷിജാതികൾക്കും, അന്യാംശം അന്യജിവികൾക്കും, അഗ്നി യുടെ അർദ്ധാംശം ദേവകൾക്കും, മറ്റേ അംശം മറ്റുള്ള ജീവികൾ ക്കും, ജലത്തിന്റെ അർദ്ധാംശം മത്സ്യാദിജലജന്തുക്കൾക്കും, ഇതരാംശം അന്യജന്തുക്കൾക്കും, പൃഥ്വിയുടെ അർദ്ധാംശം സ്ത്രീജാതികൾക്കും, ബാക്കി അർദ്ധാംശം മറ്റുള്ള ജീവകോടി കൾക്കും വേണ്ടിയാകുന്നു. ഇപ്രകാരം അവരവർക്ക് തക്കതു പോലെ അനുഭവിക്കത്തക്ക വിധത്തിൽ ആക്കിയതു തന്നെയാണ് പഞ്ചീകരണംകൊണ്ടുള്ള പ്രയോജനം. ഇനിയും അരഭാഗത്തെ എടുത്ത് അരയ്ക്കാൽഭാഗമാക്കി (പകുതിയുടെ നാലിൽ ഒന്ന്) പഞ്ചീകരണം ചെയ്ത് ഇതരഭൂത ങ്ങളോടു മിശ്രീകരിച്ചതിന്റെ പ്രയോജനമെന്തെന്നു പറയുന്നു. ആകാശത്തിൽ സ്പർശ, രൂപ, രസ, ഗന്ധങ്ങളായ നാലു ഗുണങ്ങൾ വ്യാപ്യങ്ങളായിനാൽ അദൃശ്യങ്ങളായും നിജഗുണ മായ ശബ്ദം ദൃശ്യമായും ഇരിക്കും. വായുവിൽ രൂപരസഗന്ധ ങ്ങളായ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ വ്യാപ്യങ്ങളായതിനാൽ അദൃശ്യ ങ്ങളായും കാരണഗുണമായ ശബ്ദവും നിജഗുണമായ സ്പർശ വും ദൃശ്യങ്ങളായും ഇരിക്കും. അഗ്നിയിൽ രസഗന്ധങ്ങളായ രണ്ടു ഗുണങ്ങൾ വ്യാപ്യങ്ങളായതു കൊണ്ട് അവ അദൃശ്യങ്ങളായും കാരണഗു

ണങ്ങളായ ശബ്ദസ്പർശങ്ങളും നിജഗുണമായ രൂപവും ദൃശ്യങ്ങളായും ഇരിക്കും. ജലത്തിൽ ഗന്ധഗുണം വ്യാപ്യമായതുകൊണ്ട് അവ അദൃശ്യങ്ങളായും കാരണ ഗുണങ്ങളായ ശബ്ദസ്പർശങ്ങളും നിജഗുണമായ രൂപവും ദൃശ്യങ്ങളായും ഇരിക്കും. ജലത്തിൽ ഗന്ധഗുണം വ്യാപ്യമായതുകൊണ്ട് അദൃശ്യമായും ശബ്ദസ്പർശരൂപ ങ്ങളാകുന്ന കാരണഗുണങ്ങളും നിജഗുണമായ രസവും ദൃശ്യങ്ങളായും ഇരിക്കും. പൃഥ്വിവിയിൽ കാരണഗുണങ്ങളായ ശബ്ദസ്പർശരൂപരസങ്ങളും നിജഗുണമായ ഗന്ധവും ദൃശ്യ ങ്ങളായിത്തന്നെ ഇരിക്കും. സൂഷ്മഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നും സൂക്ഷ്മ ശരീ രങ്ങളുണ്ടായതു പോലെതന്നെ, പഞ്ചീകരിച്ചതായ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നും സ്ഥൂലശരീരങ്ങളുമുണ്ടായി.

സ്ഥൂലശരീരങ്ങൾ ഉണ്ടായ ക്രമം

പൃഥ്വി: പൃഥ്വിയിൽ സ്വാംശം പകുതി ചേർന്നത് അസ്ഥിയും, പൃഥ്വിയിൽ അര യ്ക്കാൽ ഭാഗം ജലം ചേർന്നത് മാംസവും പൃഥ്വിയിൽ (1/8) ഭാഗം അഗ്നി ചേർന്നതു ചർമ്മവും പൃഥ്വിയിൽ 1/8 ഭാഗം വായു ചേർന്നതു ഞരമ്പുകളും പൃഥ്വിയിൽ 1/8 ഭാഗം ആകാശം ചേർന്നതു രോമങ്ങളും ആകുന്നു. ഇവ അഞ്ചും പൃഥ്വിയുടെ കൂറുകളാകുന്നു.

ജലം:

ജലത്തിൽ സ്വാംശം പകുതിചേർന്നത് മൂത്രവും ജലത്തിൽ പൃഥ്വി അരയ്ക്കാൽഭാഗം ചേർന്നതു മജ്ജയും ജലത്തിൽ അഗ്നി അരയ്ക്കാൽഭാഗം ചേർന്നതു വിയർപ്പും ജലത്തിൽ വായു അരയ്ക്കാൽഭാഗം ചേർന്നതു രക്തവും ജലത്തിൽ ആകാശം അര യ്ക്കാൽഭാഗം ചേർന്നതു ശുക്ലവും ആകുന്നു. ഇവ അഞ്ചും ജലത്തിന്റെ കൂറുകളാണ്.

അഗ്നി: അഗ്നിയിൽ സ്വാംശം പകുതികൂടിയതു നിദ്രയും അഗ്നിയിൽ പൃഥ്വി അരയ്ക്കാൽ ഭാഗം കൂടിയത് വിശപ്പും അഗ്നിയിൽ ജലം അരയ്ക്കാൽ ഭാഗം കൂടിയത് (തൃഷ്ണ) ദാഹവും അഗ്നിയിൽ വായു അരയ്ക്കാൽ ഭാഗം കൂടിയത് (ആലസ്യം) ക്ഷീ ണവും അഗ്നിയിൽ ആകാശം അരയ്ക്കാൽ ഭാഗം കൂടിയത് സംഗമവും ആകുന്നു. ഈ അഞ്ചും അഗ്നിയുടെ കൂറുകളാണ്.

വായു:

വായുവിൽ സ്വാശം പകുതികൂടിയത് ഓട്ടം വായുവിൽ പൃഥ്വി 1/8 കൂടിയത് കിടപ്പ് വായുവിൽ ജലം 1/8 കൂടിയത് ഇരിപ്പ് വായുവിൽ അഗ്നി 1/8 കൂടിയത് നടപ്പ് വായുവിൽ ആകാശം 1/8 കൂടിയത് ചാട്ടം ഇവ അഞ്ചും വായുവിന്റെ കൂറുകളാകുന്നു.

ആകാശം:

ആകാശത്തിൽ സ്വാംശം പകുതികൂടിയത് മോഹം ആകാശത്തിൽ പൃഥ്വി 1/8 കൂടിയത് രാഗം ആകാശത്തിൽ ജലം 1/8 കൂടിയത് ദ്വേഷം ആകാശത്തിൽ അഗ്നി 1/8 കൂടിയത് ഭയം ആകാശത്തിൽ വായു 1/8 കൂടിയത് ലജ്ജ ഇവ അഞ്ചും

ആകാശത്തിന്റെ കൂറുകളാകുന്നു.

ഇവ ഇരുപത്തിഅഞ്ചു തത്വങ്ങളും കൂടി സ്ഥൂലശരീരമെന്നും അന്നമയകോശമെന്നും വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങൾകൊണ്ട് അണ്ഡമുണ്ടായി. ആ അണ്ഡ ത്തിന്റെ അധോഭാഗത്തിലും ഊർദ്ധഭാഗത്തിലുമായിട്ട് ഏഴേഴു ലോകങ്ങളും ആ ലോകങ്ങൾക്ക് ഉചിതങ്ങളായ നാലുവക യോനികളും എഴു വക ജന്മങ്ങളും സ്ഥൂല രൂപേണ ഉണ്ടായി. നാലുവക യോനികൾ അണ്ഡജം, ഉത്ഭിജ്ജം, സ്വേദജം ജരായുജം ഇവകളാകുന്നു ഉവയിൽ അണ്ഡജങ്ങൾ പക്ഷി പന്നഗാദികളും, ഉത്ഭിജ്ജങ്ങൾ വൃക്ഷലതാദികളും സ്വേദജങ്ങൾ പേൻ, കൊതുക്, മൂട്ട മുതലായവയും, ജരായുജങ്ങൾ ദേവമാനുഷമൃഗാദികളും ആകുന്നു. ഏഴുവക ജന്മങ്ങൾ ദേവമാനുഷപക്ഷിമൃഗോരഗജല ലജസ്ഥാവരങ്ങളാകുന്നു. ഇവ എൺപത്തിനാലു ലക്ഷമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഇവയിൽ മുൻപറഞ്ഞ ഇരുപത്തിയഞ്ചു തത്ത്വങ്ങളടങ്ങിയ സ്ഥൂലശരീരങ്ങളെ ദേവരാക്ഷസമനുഷ്യ മൃഗാദികളായി ജനിച്ച ഓരോരോ ജീവന്മാർക്കും ജനനംതോറും അവരവരുടെ കർമ്മഫലാനുഭോഗത്തിനനുരൂപമായ വിധത്തിൽ ജഗത്സൃഷ്ടാവായ ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിച്ചുകൊടുത്തരുളുന്നു.

അഭിമാന നാമങ്ങൾ

ഇനി സ്ഥൂലശരീരാഭിമാനത്താൽ ജീവേശ്വരന്മാർക്ക് സിദ്ധി ച്ചിട്ടുള്ള നാമ വിശേഷങ്ങൾ ഏതെല്ലാമെന്നു വിവ രിക്കുന്നു. സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനിച്ച ഈശ്വരന് വിരാട്, വൈശ്വാനരൻ, വൈരാജകൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാന നാമങ്ങൾ ഉണ്ട്. വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരത്തെ താനെന്ന് അധ്യസിച്ചിരിക്കുന്ന ജീവന് വിശ്വൻ, വ്യാവഹാരികൻ, ചിദാഭാസൻ എന്ന് മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ ഉണ്ട്. സ്ഥൂലദേഹം താനെന്നു തോന്നുന്ന അവസരം ജാഗ്രദവസ്ഥയാകുന്നു.

ജീവപ്രളയം

ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തിന് നിദ്ര, മൂർച്ഛ, മരണം ഇങ്ങനെ മൂന്ന് പ്രളയങ്ങൾ ഉണ്ട്. അവയിൽ നിദ്ര ദിനപ്രളയവും, മൂർച്ഛ അവാന്തരപ്രളയവും, മരണം മഹാപ്രളയവും ആകുന്നു. ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തിന് പദേപദേ ഉത്പത്തിയും നാശവുമുണ്ട്. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മശരീരം, കാരണശരീരമിരിക്കുന്നതുവരെ നിലനില്ക്കും. ഇതു വടബീജന്യായപ്രകാരമുള്ള സ്ഥൂലശരീരകല്പനയാകുന്നു. ഇപ്രകാരം അഖണ്ഡ പരിപൂർണ്ണചൈതന്യമായി പ്രകാശി ക്കുന്ന ശുദ്ധബ്രഹ്മത്തിൽ അസത്ത് ആയ ജീവപരങ്ങൾ (ജീവേശ്വരന്മാർ) വെറും ദൃശ്യം മാത്രമായി ഭവിച്ചതിനെക്കുറിച്ച് അദ്ധ്യാരോ പയുക്തി കൊണ്ട് കഴിവുള്ളിടത്തോളം കാണിച്ചു. ആകയാൽ അന്തർബ്ബഹിസ്ഥിത ങ്ങളായിക്കാണപ്പെടുന്ന സമസ്തദൃശ്യങ്ങളെയും ഈ ഹേതു

ക്കളെ മറന്നുപോകാതെ സ്വപ്നതുല്യം അസത്യമെന്നു നിശ്ചയിച്ചു തെളിഞ്ഞവൻ നിസ്സംശയം ജ്ഞാനിയാകുന്നു. മേല്പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അദ്ധ്യാരോപയുക്തി അവസാനിച്ചു.

അപവാദം

മേഘങ്ങൾ നിബിഡങ്ങളായി നിറഞ്ഞ മഴക്കാലം മാറുമ്പോൾ ആകാശം യാതൊരു മാലിന്യവും കൂടാതെ പ്രകാശിക്കുന്നതു പോലെ നാനാവിധത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ച ഭാനങ്ങൾ (അദ്ധ്യാരോപ ങ്ങൾ) എല്ലാം നീങ്ങി ബ്രഹ്മചൈതന്യം പരിപൂർണ്ണമായി വെളിപ്പെടുന്ന അത്ഭുതകരമായ ഐക്യമുക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്ന തിനുള്ള സാധനമാകുന്ന അപവാദ തന്ത്രം. എങ്ങനെയെന്നാൽ, ഇതു സർപ്പമല്ല, രജ്ജുവാകു ന്നു. ഇവൻ ചോരനല്ല, സ്ഥാണുവാകുന്നു. ഇതു ജലമല്ല, കാനലാ കുന്നു. ഇതു രജതമല്ല ശുക്തിയാകുന്നു. ഇതു കൃഷ്ണ വർണ്ണമല്ല, ആകാശമാകുന്നു. എന്നു കാണു ന്നതുപോലെ ഞാനെന്നും എന്റേതെന്നും അഭിമാനി ക്കുന്നവ അസ്ഥ്യാദി ഇരുപത്തിയഞ്ചു തത്ത്വങ്ങളായി കാണപ്പെടുന്ന സ്ഥൂലശരീരമോ, അതിനും ആധാരമായുള്ള സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളോ, അവയ്ക്കും ആധാരമായി അടുക്കി വച്ച തുപോലെയുള്ള ഗുണത്രയമോ, അഹങ്കാരമോ മൂലപ്രകൃതിയോ അല്ല, പിന്നയോ അഖണ്ഡ പരിപൂർണ്ണ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമത്രേ. ഈ വാസ്തവത്തെക്കാണുന്ന തിനു ജ്ഞാനാചാര്യന്റെ അനുഗ്രഹമാകുന്ന നേത്രവും, മഹാന്മാർ അരുളിച്ചെയ്ത അനുഭൂതിശാസ്ത്രമാകുന്ന ദീപവും അത്യന്താപേക്ഷിതങ്ങളായ ഉപകരണങ്ങളാകു ന്നു. സ്ഥൂലദേഹം മുതൽ മൂലപ്രകൃതിപര്യന്തം ഉള്ള ആരോപ ങ്ങളെ അപവദിച്ച് വസ്തുസ്ഥിതി ദൃഢ പ്പെടുന്നവിധം എങ്ങനെ യെന്നാൽ: 'കാര്യം കാരണത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമല്ല,' എന്നുള്ള ശാസ്ത്രദൃഷ്ടി കൊണ്ടു വികൃതിസ്ഥൂലദേഹം മുതൽ മൂലപ്രകൃതി പര്യന്തം തത്ത്വങ്ങളെ. അതതു കാരണങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടായതു പോലെ യഥാക്രമം അതതു കാരണങ്ങളിൽ ലയിപ്പിക്കുകയാകുന്നു. ഇതെ ങ്ങനെയെന്നു വിവരിക്കുന്നു. സ്ഥൂലശരീരലയക്രമം ആകാശം സ്വാംശം പകുതി മോഹമാണെല്ലോ? അത് ആകാശത്തോടു ചേർന്നാൽ ലയിക്കുന്നു. അതു പോലെ തന്നെ, ആകാശത്തിന്റെ ബാക്കി അർദ്ധഭാഗത്തിലെ നാലംശങ്ങൾ ആക്കിയവ ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥ്വി, അഗ്നി, ജലം, വായു ഇവ നാലിലും കലർന്നു നിന്നുണ്ടായ രാഗം, ദ്വേഷം, ഭയം, ലജ്ജ ഈ നാലു വികാരങ്ങളും ആകാശത്തോടു ചേർന്നു വിലയിക്കുന്നു. വായുവിന്റെ സ്വാംശം പകുതിയായ ഓട്ടം വായുവിനോടു ചേർന്നാൽ ലയിക്കും. അതുപോലെ തന്നെ വായുവിന്റെ ബാ ക്കി അർദ്ധഭാഗം നാലുഭാഗമാക്കിയവ ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, ആകാശം ഇവ നാലിലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ കിടപ്പ്, ഇരിപ്പ്, നടപ്പ്, ചാട്ടം ഈ നാലു വികാരങ്ങളും വായുവോടു ചേർന്നു ലയിക്കതന്നെ ചെയ്യുന്നു. അഗ്നിയുടെ

സ്വാംശം പകുതിയായ നിദ്ര അഗ്നിയോടു ചേർന്നാൽ ലയിക്കും. അതുപോലെ തന്നെ അഗ്നിയുടെ ബാക്കി അർദ്ധഭാഗം നാലുഭാഗമാക്കിയവ ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥ്വി, ജലം, വായു, ആകാശം ഇവ നാലിലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ വിശപ്പ്, ദാഹം, ആലസ്യം, സംഗമം ഇവ നാലും അഗ്നിയോടു ചേർന്നുലയിക്കുന്നു.
ജലം സ്വാംശം പകുതി മൂത്രമാണെന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ? അതും അതുപോലെതന്നെ ജലത്തിന്റെ ബാക്കി അർദ്ധാംശം നാലുഭാഗമാക്കിയവ, ഇതരഭൂതങ്ങളായ പൃഥ്വി, അഗ്നി, വായു, ആകാശം ഇവ നാലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ മജ്ജ, വിയർപ്പ്, രക്തം, ശുക്ലം ഇവ നാലും ജലത്തോടു ചേർന്നു ലയിക്കുന്നു. പൃഥ്വിയുടെ സ്വാംശം പകുതിയായ അസ്ഥി പൃഥ്വിയോടു ചേർന്നു ലയിക്കുന്നു. അതുപോലെ പൃഥ്വിയുടെ ബാക്കി അർദ്ധാംശത്തിന്റെ നാലംശങ്ങൾ ഇതരഭൂതങ്ങളായ ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം ഇവ നാലിലും കലർന്നുനിന്നുണ്ടായ മാംസം, ചർമ്മം, ഞരമ്പ്, രോമം ഇവ നാലും പൃഥ്വിയോടു ചേർന്നു ലയിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്ഥൂലശരീരതത്ത്വങ്ങൾ ഇരുപത്തിയഞ്ചും സ്ഥൂല പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ വിലയിക്കുന്നു.
സ്ഥൂലപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ ലയക്രമം
പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം ഈ സ്ഥൂല ഭൂതങ്ങളുഞ്ചും സൂക്ഷ്മപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ തമോഗുണത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളുഞ്ചും വിലയിച്ചാൽ തജ്ജന്യങ്ങളായ അണ്ഡജാദി നാലുവകയോനികളും, ദേവാദി ഏഴുവക ജന്മങ്ങളും, അന്നമയകോശവും, വിരാഡാദി ഈശ്വരാഭിമാനനാമങ്ങളും വിശ്വാദി ജീവാഭിമാന നാമങ്ങളും വിലയിക്കും. സൂക്ഷ്മശരീരലയക്രമം
എങ്ങനെയെന്നാൽ, ശബ്ദതന്മാത്ര രാജസവ്യഷ്ടിയോടുകൂടിയ വാഗിന്ദ്രിയം ശബ്ദതന്മാത്രയിലും സ്പർശതന്മാത്ര രാജസവ്യഷ്ടിയോടുകൂടിയ പാണീന്ദ്രിയ സ്പർശ തന്മാത്രയിലും രൂപതന്മാത്ര രാജസവ്യഷ്ടിയോടുകൂടിയ പാദേന്ദ്രിയം രൂപ തന്മാത്രയിലും രസതന്മാത്ര രാജസവ്യഷ്ടിയോടുകൂടിയ ഗുഹ്യേന്ദ്രിയം രസതന്മാത്രയിലും ഗന്ധതന്മാത്ര രാജസവ്യഷ്ടിയോടുകൂടിയ ഗുദേന്ദ്രിയം ഗന്ധതന്മാത്രയിലും ശബ്ദതന്മാത്ര സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിയോടു കൂടിയ ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം ശബ്ദതന്മാത്രയിലും സ്പർശതന്മാത്ര സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിയോടു കൂടിയ ത്വഗിന്ദ്രിയം സ്പർശതന്മാത്രയിലും രൂപ തന്മാത്ര സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിയോടു കൂടിയ നേത്രേന്ദ്രിയം രൂപതന്മാത്രയിലും രസതന്മാത്ര സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിയോടു കൂടിയ ജിഹ്വേന്ദ്രിയം രസതന്മാത്രയിലും ഗന്ധതന്മാത്ര സാത്ത്വികവ്യഷ്ടിയോടു കൂടിയ ഘ്രാണേന്ദ്രിയം ഗന്ധതന്മാത്രയിലും ശബ്ദതന്മാത്ര രാജസസമഷ്ടിയോടുകൂടിയ സമാനവായു ശബ്ദതന്മാത്രയിലും
സ്പർശതന്മാത്ര രാജസസമഷ്ടിയോടുകൂടിയ വ്യാനവായു സ്പർശ തന്മാത്രയിലും

രൂപതന്മാത്ര രാജസസമഷ്ടിയോട്ടുകൂടിയ ഉദാനവായുരൂപ തന്മാത്രയിലും രസ തന്മാത്ര രാജസസമഷ്ടിയോട്ടുകൂടിയ അപാനവായു രസതന്മാത്രയിലും ഗന്ധതന്മാത്ര രാജസസമഷ്ടിയോട്ടുകൂടിയ പ്രാണവായു ഗന്ധ തന്മാത്രയിലും ശബ്ദതന്മാത്ര സാത്ത്വികസമഷ്ടിയോട്ട കൂടിയ ജ്ഞാനം ശബ്ദതന്മാത്രയിലും സ്പർശ തന്മാത്ര സാത്ത്വികസമഷ്ടിയോട്ട കൂടിയ മനസ്സ് സ്പർശതന്മാത്രയിലും രൂപതന്മാത്ര സാത്ത്വികസമഷ്ടിയോട്ട കൂടിയ ബുദ്ധി രൂപ തന്മാത്രയിലും രസത ന്മാത്ര സാത്ത്വികസമഷ്ടിയോട്ട കൂടിയ ചിത്തം രസ തന്മാത്രയിലും ഗന്ധതന്മാത്ര സാത്ത്വികസമഷ്ടിയോട്ട കൂടിയ അഹങ്കാരം ഗന്ധ തന്മാത്രയിലും ലയിക്കുന്നു, അതായത്, വാഗാദി കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളും ശ്രോത്രാദി ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും, സമാനാദി വായുക്കളും, ജ്ഞാനാദി അന്തഃകരണങ്ങളും കൂടിയ സൂക്ഷ്മ ശരീരതത്ത്വ മിരുപതും തനിക്ക കാരണങ്ങളായ പഞ്ചതന്മാത്രകളുടെ സത്ത്വ രജോഗുണങ്ങളിൽ ലയിക്കും.

സൂക്ഷ്മപ്രപഞ്ച ഭൂതലയം

പൃഥ്വി സ്വകാരണമായ ഗന്ധ തന്മാത്രയോട്ടുകൂടി ജലത്തിലും ജലം „ രസ „ അഗ്നിയിലും അഗ്നി „ രൂപ „ വായുവിലും വായു „ സ്പർശ „ ആകാശത്തിലും ആകാശം „ ശബ്ദ „ വിക്ഷേപശക്തിയിലും വിക്ഷേപശക്തിയും ആവരണ ശക്തിയും സ്വകാരണമായ തമോ ഗുണപ്രകൃതിയിലും ലയിക്കുന്നതാകുന്നു. ഇനി ജീവന്റെ കാരണശരീരലയം എങ്ങനെയെന്നാൽ, തന്നെ മറന്ന മറവിയെ അജ്ഞാനത്തെയാണല്ലോ കാരണശരീരമെന്നു പറയുന്നത്? അതിനെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന ശങ്കയ്ക്ക് വേദം അസത്യം പറയുകയില്ല. ആകയാൽ അതിന്റെ മഹാവാക്യാർത്ഥമായ സ്വരൂപത്തെ ആത്മാവിനെ വിസ്മരിച്ചതു പോലെയിരുന്നെങ്കിലും ഉള്ളിൽ കണ്ടുകൊണ്ടു മനനം ചെയ്യണം. അപ്രകാരം ചെയ്താൽ ആ ആത്മവസ്തു പരിപൂർണ്ണമായി പ്രകാശിക്കും, അങ്ങനെയായാൽ സകല ചരാചരങ്ങളും അണ്ഡാണ്ഡകോടികളും, ബാഹ്യ ത്തിലല്ലാതെ പരിപൂർണ്ണ മായ എന്റെ അന്തർവ്യാപകത്തിൽ താനേ ദൃശ്യമാ കുമെന്ന് പറയത്തക്കതായ ദൃഢചിത്തത സ്വയം സംഭവിക്കും. ആ നിലയിൽ അനാദിയായി അറിയാതെ വന്ന് ഉള്ളിൽ ധരിച്ചിരിക്കുന്ന സ്വരൂപത്തെ മറച്ചിരിക്കുന്ന അവിദ്യയാകുന്ന കാരണശരീരവും ലയപ്പെടുന്നതാകുന്നു.

ഈ വിലീനാവസ്ഥയിൽ, രാജസഗുണാവിദ്യയിൽ പ്രതി ബിംബിച്ച ജ്ഞാന നിഷ്ഠന്മാർ, കർമ്മനിഷ്ഠന്മാർ, ആലസ്യം നിദ്ര മയക്കം ഇവയോട്ടുകൂടിയവർ, ഇങ്ങനെയുള്ള മൂന്നുവക ജീവാത്മാക്കളും ആ കാരണശരീരത്തെ അഭിമാനി ക്കുന്ന പ്രാജ്ഞൻ, പാരമാർത്ഥികൻ, അവിച്ഛിന്നൻ ഈ അഭിമാനനാമ ങ്ങളും വിലയം പ്രാപിക്കും.

ത്രിമൂർത്തികളുടെ ലയം

സത്ത്വഗുണമായയിൽ സത്ത്വം പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച വിഷ്ണുവും, രജസ്സ് പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ബ്രഹ്മാവും, തമസ്സ പ്രധാനമാകുമ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ബ്രഹ്മാവും, തമസ്സ പ്രധാനമാകു മ്പോൾ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച രുദ്രനും, സത്ത്വഗുണമായ കാരണ ശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ച ഈശ്വരൻ, അന്തര്യാമി, അവ്യാകൃതൻ, ഈ അഭിമാനികളും സ്വകാരണമായ സത്ത്വഗുണത്തിൽ ലയം പ്രാപിക്കും. മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ത്രിഗുണങ്ങൾ അവയ്ക്കു കാരണമായ മൂലപ്രകൃതിയിലും ആ മൂലപ്രകൃതി തനിക്ക ധിഷ്ഠാനമായ അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപ മായ ബ്രഹ്മവസ്തുവിലും ലയിക്കും. ഇങ്ങനെ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ പരബ്രഹ്മം തനിക്കന്യമ ല്ലാതെ താനായിട്ടുതന്നെ പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നു ശ്രുതികൾ അപവാദതന്ത്രരൂപേണ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഇപ്രകാരം അദ്ധ്യാരോപാപവാദയുക്തികൾകൊണ്ട് സർ വ്വകാരണമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് അന്യമായിട്ട് യാതൊരു വസ്തുവു മില്ലെന്നും ആ ബ്രഹ്മവസ്തു താനാണെന്നും അപരോക്ഷമായി ബോധിക്കയാണ് ലയസമാധി മാർഗ്ഗേണയുള്ള കൈവല്യ പ്രാപ്തിക്കു കാരണം.

ശരീരതത്ത്വസംഗ്രഹം

ബ്രഹ്മചൈതന്യൈകദേശസ്ഥിതമായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന മൂലപ്രകൃതിയെന്ന മായാശക്തിയുടെ ചേഷ്ട നിമിത്തം ശബ്ദസ്പർശരൂപരസഗന്ധങ്ങളെന്ന അഞ്ചുവിഷയങ്ങൾ അഞ്ചു ഭൂതങ്ങളായും ആ ഭൂതങ്ങൾ അനേകഭേദഭിന്ന ചരാചര (സ്ഥാവരജംഗമ) രൂപ പ്രപഞ്ചമായും ഭവിച്ചു. ഈ പ്രപഞ്ചകല്പനയ്ക്ക് കാരണം പഞ്ചഭൂതസമ്മിശ്രമായും പിണ്ഡാകാരമായുമിരിക്കുന്ന ശരീരം തന്നെയാണ്. അങ്ങനെയിരിക്കുന്ന ശരീരത്തിലുള്ള അത്ഭുതങ്ങൾ സകലരും ഗൗനിക്കത്തക്കവയാകയാൽ അവയെ ഇവിടെ കുറിക്കുന്നു. ഈ ശരീരത്തിൽ സ്വഭാവതഃ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ശ്വാസവായു ശരീരത്തെ രക്ഷിക്കുന്നതിന് ഉപയോഗമുള്ളതായിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു. ശ്വാസമാകട്ടെ മൂലാധാരത്തിൽ നിന്നും ഉദ്ഗമിച്ച് അതിന്റെ ഒരു ഭാഗം കപാലത്തിൽ ചെല്ലുന്നതുകൂടാതെ മറ്റൊരു ഭാഗം നാസിക അല്ലെങ്കിൽ വക്ത്രം മാർഗ്ഗമായി വെളിപ്പെട്ട് അതിൽ ചില അംഗുലപ്രമാണം ചേതപ്പെട്ടുപോകുന്നു. ശേഷിച്ചതിനെ, മേൽ പറഞ്ഞ കപാലത്തിൽ ചെന്ന അംശം ഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ട് മൂലാധാരത്തിൽതന്നെ പോയിച്ചേരുന്നു ഇപ്രകാരം നിമിഷം തെറ്റാതെ ഊർദ്ധ്വമുഖമായും, അധോമുഖമായും പോയിവരുന്ന ഈ ശ്വാസം സുഷുപ്ത്യാവസ്ഥയിൽ ഉഗ്രമായി നടക്കുന്നത് സ്വഭാവമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശരീരത്തിന് ഏറ്റവും ആരോഗ്യം ഭവിക്കുന്നു. ജാഗ്രത്കാലത്തിൽ ശ്വാസനടപ്പ് എത്രയും ലേശമായിരിക്കണം. അങ്ങനെയല്ലാതെ ഉഗ്രമായി നടക്കുമെങ്കിൽ ദേഹത്തിൽ ബലക്ഷയം നേരിട്ട് ശ്വാസവായുവിന്റെ മൂലാധാരവേരിന് അയവുണ്ടായിരിക്കുന്നതും അത് അവസാനകാലസൂചനയെന്നും അറിയേണ്ടതാണ്. അപ്രകാരം ആപത്ത് നേരിടാതിരിക്കുന്നതിലേക്ക് ചെയ്യേണ്ടതായ ജാഗ്രത എന്തെന്നാൽ ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ശ്വാസനടനയമായിരിക്കുന്നതിന് ശരീരദാർഢ്യം കാരണമാകയാൽ ശരീരത്തെ ശ്രമപ്പെടുത്താതെ രക്ഷിക്കണം, ശക്തി, ക്രമം, പരിമിതി ഇവയെ അതിക്രമിച്ച് യാതൊന്നും പ്രവർത്തിപ്പിക്കാൻ തുനിയരുത്. വിഷയാനന്ദാനുഭവത്തിൽ വെളിപ്പെടുന്ന ശുക്രശോണിതങ്ങൾ ശരീരത്തിന്റെ യാവൽസാരാംശങ്ങളെയും പിഴിഞ്ഞ് ഒരു വഴിയൂടെയിറങ്ങുന്നവയാകയാലും ഇതിനാൽ ശരീരത്തിന് ഏറ്റവും ബലക്ഷയം സംഭവിക്കുന്നതിനാലും ഈ സംഗതിയിൽ വളരെ വൈരാഗ്യത്തോടും മിതമായും ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. പ്രജ്ഞ വിട്ടിരിക്കുമ്പോൾ ശ്വാസം ഏറ്റവും മൃദുവായി നടക്കുമെങ്കിൽ അപായം തന്നെയാണ്.

ഇതല്ലാതെ നിഷ്കർഷമായിരിക്കുന്ന അനേകചില്ലറ (അന്തഃകരണവൃത്തികളെ വായുക്കളാക്കി പറഞ്ഞത് "പ്രാണ ഏവ മനഃ മന ഏവ പ്രാണഃ" എന്ന നിയമമനുസരിച്ചാണ്. ശബ്ദഭേദത്താലത്രേ ഇവയെ രണ്ടായി വ്യവഹരിക്കുന്നത്.) വായുക്കൾ ശ്വാസഗതാഗതസഹായത്താൽ പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ട് ശരീരത്തിൽ പല

സ്ഥാനത്തിലും ഉണ്ട്. അവ 1.മനസ്സ് 2.ബുദ്ധി 3.ചിത്തം 4. അഹങ്കാരം എന്ന ഈ നാലു സ്വഭാവങ്ങളോടു കൂടിയ അന്തഃകരണമാകുന്നതും സ്വഭാവം തന്നെ. എന്തെന്നാൽ ശ്വാസം ബലപ്പെട്ടാൽ അന്തഃകരണം മലിനീഭവിക്കും. നയപ്പെട്ടാൽ പ്രകാശസമ്പന്നമാകും. ഈ അന്തഃകരണത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന നാലു സ്വഭാവങ്ങളിൽ മനസ്സായത്, ഭാവികാലസ്ഥിതിയെ ഗൗനിക്കാതെ അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്ന വിഷയത്തിൽ സൂചിക്കൊത്ത ന്യായത്തിൽ ഉടനെ വ്യാപരിക്കും.

ചിത്തമെന്നാൽ അപ്രകാരം മനസ്സു വ്യാപരിച്ച ഉടനെ ഏതെങ്കിലും അനുമാനത്തെ കൊടുക്കുന്നതു തന്നെയാണ്. ബുദ്ധിയെന്നാൽ അപ്രകാരം അനുമാനമുണ്ടായ ഉടനെ വിഹിതാവിഹിതങ്ങളെ വിചാരിച്ച് ഉചിതമായ കൃത്യം ഇന്നതെന്ന് നിർണ്ണയിക്കുന്നതാണ്. അഹങ്കാരമാകട്ടെ യാതൊരു കാര്യത്തെയെങ്കിലും ചെയ്‌വാൻ തുനിയുന്നതാണ്. ഒരു വിഷയത്തിൽ മനസ്സു വ്യാപരിച്ച് ചിത്തം അനുമാനിച്ച ഉടനെ ആ വിഷയത്തെ ബുദ്ധിയുടെ വിചാരണയ്ക്ക് കൊണ്ടുവന്ന് അഹങ്കാരം ചേർന്ന് നടത്തുന്ന നടപടി വ്യഥാവിലല്ലാതെയും അംഗീകരിക്കത്തക്കതും ആയിരിക്കും. ഈ ക്രമം വിട്ട് (തെറ്റി) ഏതു വിഷയത്തിലെങ്കിലും മനസ്സ് വ്യാപിച്ച അല്ലെങ്കിൽ അനുമാനം ജനിച്ച ഉടനെ ബുദ്ധിമയവിചാരണ കൂടാതെ അഹങ്കാരം കേറി വർദ്ധിച്ചു ക്രമോല്ലംഘിയായ നടപടിക്കിടയാകുമെങ്കിൽ അതിനാലാപത്തും, ശരീരവ്യഥയും, അപകീർത്തിയും, ധനനഷ്ടവും സംഭവിക്കുമെന്നുള്ളത് ലോകാനുഭവത്താൽ ദൃഢപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാകുന്നു. അതിനെ നിഗ്രഹിക്കുന്നതിലേയ്ക്ക് ആർക്കും കഴികയില്ല. ആകയാൽ ഗുണദോഷവിചാരംകൂടാതെ പ്രവൃത്തി പാടില്ല.

ദുഷ്പ്രവൃത്തി ഹേതുവായി ആപത്തു സംഭവിച്ച് കരങ്ങുന്ന സമയത്തുമാത്രം എങ്ങാനും വിചാരണ ചെയ്‌വാൻ തുടങ്ങുന്ന മൂഢജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പശ്ചാത്താപം കൊണ്ടാടുന്നതു കൊണ്ടുമാത്രം പ്രയോജനം വല്ലതുമുണ്ടോ? അപ്രകാരം വിചാരം കൂടാതെ പ്രവർത്തിച്ചതിലേയ്ക്ക് അവരെക്കൊണ്ട് പ്രായശ്ചിത്തം ചെയ്യിക്കണം. എങ്കിലേ ശരിയാകൂ. ഇവിടെ പ്രായശ്ചിത്തമെന്നു പറഞ്ഞതിന്റെ അർത്ഥം സാധാരണ ധരിച്ചും നടന്നും നടത്തിച്ചും വരുന്ന പ്രകാരം ധനം മുതലായവയെക്കൊണ്ട് പെരുമാറുകയെന്നുള്ളതാണെന്നു ധരിക്കരുത്.പിന്നെയോ, "പ്രായോ നാമതപഃ പ്രോക്തം ചിത്തം നിശ്ചയ ഉച്യതേ, തപോ നിശ്ചയ സംയുക്തം പ്രായശ്ചിത്തം, തദുച്യതേ". അതായത് പ്രായഃ എന്നതിന് തപസ്സെന്നും "തപ-ഉപതാപേ" എന്ന ധാത്വർത്ഥപ്രകാരം തപസ്സെന്നതിന് താപ(വ്യസന)മെന്നും ചിത്തമെന്നതിന് നിശ്ചയമെന്നും ഇങ്ങനെ തപസ്സും നിശ്ചയവും കൂടിച്ചേർന്നത് പ്രായശ്ചിത്തം എന്നും അർത്ഥം ആകുന്നു. ഏതെങ്കിലും ഒരു കടുംകൈ ചെയ്തു

പോയാൽ, ”അയ്യോ! ഞാനിങ്ങനെ ചെയ്തുപോയല്ലോ” എന്നു പശ്ചാത്താപപ്പെടുകയും, തരം പോലെ പിന്നെയും പിന്നെയും ചെയ്കയും പശ്ചാത്തപിക്കയും ചെയ്താൽ അത് പ്രായശ്ചിത്തമാകയില്ല. പാപം പ്രഭൃതമായി വർദ്ധിച്ച് നരകാനുഭവത്തിനേ തരമാകയുള്ളു. അതിനാൽ ”അയ്യോ! ഞാനിങ്ങനെ ചെയ്തുപോയല്ലോ” എന്നുള്ള പശ്ചാത്താപത്തോടുകൂടി ”ഇനി ഞാനിങ്ങനെ ചെയ്യുകയില്ല” എന്നൊരു നിശ്ചയവും കൂടെ ചേർത്തുകൊണ്ട് അപ്രകാരം നടക്കുന്നുവെങ്കിൽ മാത്രം അപ്പോൾ പ്രായശ്ചിത്തശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥവും തൽഫലവും ശരിയായി സിദ്ധിക്കും.

പഞ്ചഭൂതങ്ങളാകുന്ന അഞ്ചു വിഷയങ്ങളേയും അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് സുഖദുഃഖാവസ്ഥകളെ അനുഭവിക്കുമാറ് അന്തഃകരണങ്ങൾക്ക് സഹായം ചെയ്യാനായി ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളെന്ന അഞ്ചു വായുക്കൾ, അവയ്ക്കായി നിഷ്കർഷിക്കപ്പെട്ട സ്ഥാനങ്ങളിൽ, ദർപ്പണങ്ങൾ എന്നതുപോലെ ശരീരത്തിൽ ശോഭിക്കുന്നു. ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ഓരോന്നും ഓരോരോ ഭൂതസംബന്ധമായുള്ള വിഷയത്തെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധനമായിരിക്കുന്നു. ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ഏതിലെങ്കിലുമാകട്ടെ അന്തഃകരണപ്രവേശമുണ്ടായാലല്ലാതെ വിഷയഗ്രഹണം പറ്റുകയില്ല. ”അന്യത്രമനാ അഭൂവം നാശ്രൗഷം” (എന്റെ മനസ്സ് വേറൊന്നിലായിരുന്നതുകൊണ്ട് ഞാൻ കേട്ടില്ല) എന്നു തുടങ്ങിയ ശ്രുതി അതിനു തെളിവാകുന്നു. ഒരിന്ദ്രിയവിഷയത്തിൽ അന്തഃകരണപ്രവേശം ഉണ്ടായിരിക്കെ മറ്റുള്ള ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ വിഷയങ്ങൾ മിഥ്യാഭൂതങ്ങളായിരിക്കുന്നു. സുഷുപ്തിസമയത്തിൽ അന്തഃകരണം ലയിച്ചിരിക്കയാൽ അപ്പോൾ സകല ഇന്ദ്രിയങ്ങളും നിഷ്പ്രയോജനങ്ങളാണ്. അന്തഃകരണം ദൃഢമായിരിക്കുമ്പോൾ അത് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ഏതിലെങ്കിലും ഒന്നിൽ പ്രവേശിച്ചുകൊണ്ടല്ലാതിരിക്കില്ല. അന്തഃകരണമാകട്ടെ ഇന്ദ്രിയമാർഗ്ഗത്തുടെ വിഷയാദികളിൽ വിശ്വാസം വെപ്പതും തൽസംബന്ധമായി പെരുമാറ്റത്തിന് തുനിയുന്നതുമത്രേ പ്രപഞ്ചാനുഭവം. ഈയനുഭവം അതു ലഭിച്ച നിമിഷം മാറിയാൽ മിഥ്യയായും വ്യസനസാഗരത്തിൽമുക്കുന്നതായും ഇരിക്കയാൽ ഈ ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തെ വിശ്വസിച്ചുകൂടെന്നുള്ളത് നിശ്ചയം തന്നെ.

ഏതൊരുത്തനും വസ്തു പ്രത്യഭിജ്ഞാനാർത്ഥമായും മറ്റും ഒന്നിനെ ഊന്നി ആലോചിക്കുന്ന സമയത്തിൽ ശ്വാസത്തെ തന്റെ നിലയിൽ സ്തബ്ധമാക്കി നിർത്തുന്നത് സ്വാധീനമായും ആ ആലോചനസമയത്തിൽ നിദ്രയിൽ എങ്ങനെയോ അപ്രകാരം അന്തഃകരണം അടങ്ങി ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നിഷ്പ്രയോജനമായിരിക്കുന്നത് സഹജമായും ഇരിക്കയാൽ ഈ വിധം അന്തഃകരണം കൈവശപ്പെടുന്ന സ്വല്പകാലത്തിൽ അതിനെ വിഷയാദികളിൽ പ്രവേശിക്കാത്തവിധം അടക്കി തന്റെ മധ്യനില ഏതെന്ന് അറിവുകൊണ്ട് നിർണ്ണയിക്കുന്നത് ആത്മനിഷ്ഠയാകുന്നു. ഈ

നിഷ്ഠയിൽ സാക്ഷിമാത്രമായിരിക്കുന്ന അറിവുതന്നെ (ജ്ഞാനമേ) താൻ എന്ന ദൃഢപ്രത്യയമുണ്ടായി സൂക്ഷ്മമായ ഈ നിഷ്ഠയിൽ അത്യാഗ്രഹമില്ലാത്ത അജ്ഞാനികൾ സൽഗതിയെ പ്രാപിക്കുന്നതിനു വേറേ മാർഗ്ഗമുണ്ടെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നതിൽ ഒരു പ്രയോജനവുമില്ല.

പിന്നേയും പ്രബലമായ മൂന്നു വായുക്കൾ ജലം, അഗ്നിം വായി ഈ മൂന്നു ഭൂതങ്ങളുടെ സ്വഭാവങ്ങളോട് കൂടി ശ്ലേഷ്മപിത്തവാതങ്ങളെന്ന മൂന്നു ധാതുരൂപങ്ങളായി ഈ ശരീരത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നു. ഈ ധാതുക്കളിൽ വായുവിന്റെ സ്വഭാവത്തോട്ടുകൂടിയ വാതം സൃഷ്ടികർത്താവായും അഗ്നിയുടെ സ്വഭാവത്തോട്ടുകൂടിയ പിത്തം രക്ഷകർത്താവായും ജലത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തോട്ടുകൂടിയ ശ്ലേഷ്മം സംഹാരകർത്താവായും അധികാരങ്ങളെ സ്വീകരിച്ച് നടത്തി വരുന്നു. ശ്ലേഷ്മധാതു പിത്തധാതുവിനും പിത്തം വാതധാതുവിനും അടങ്ങിനടക്കേണ്ടതാണ്. ശ്ലേഷ്മധാതു അതിക്രമിച്ചാൽ അപായം തന്നെ. പിത്തധാതു പ്രകൃതി വിട്ടാൽ ഉടനെ അതു കാരണമായി നിന്ന് ശ്ലേഷ്മധാതുവിനെ അധികപ്പെടുത്തി അപായസ്ഥിതിയിലാക്കും. ശരീരസ്ഥിതിയെ അറിഞ്ഞുകൊള്ളുന്നതിൽ ഈ ധാതുക്കൾ തക്ക സാധനങ്ങളായിരിക്കുന്നു. ഇവ കൂടാതെ വേറെ ഓരോരോ ചില്ലറ വായുക്കളും അതാതിനു തക്കപോലെ ദേഹസംബന്ധമായുള്ള കാര്യങ്ങളെ നടത്തുന്നതിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കയാൽ അവയിൽ ചിലത് ദേഹസംരക്ഷണാർത്ഥം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആഹാരങ്ങളിൽ ജലത്തേയും മറ്റുള്ള ഭക്ഷണസാധനങ്ങളേയും ക്രമമായി കൊണ്ടുചെന്ന് നിയതദ്ഥാനങ്ങളിൽ പ്രത്യേകം പ്രത്യേകമായി ചേർക്കുന്നു. അപ്രകാരം ചേർക്കപ്പെടുന്ന ആഹാരങ്ങളെ ചില വായുകൾ ജീർണ്ണപ്പെടുത്തുന്നു. അങ്ങനെ ജീർണ്ണമായതിനു ശേഷം ആ ആഹാരങ്ങളുടെ സാരാംശങ്ങളെ ചില വായുക്കൾ ശരീരത്തിലുള്ള അനേകവായ്ച്ചാലുകളിൽ കൊണ്ടുചെന്നു യാവദ്ദേഹാദന്ത്യം കലർത്തി മാംസം, രക്തം, അസ്ഥികൾ, ഞരമ്പുകൾ, കുടലുകൾ, നഖങ്ങൾ, രോമങ്ങൾ മുതലായവയെ വൃദ്ധിയാക്കുന്നു. ആവിധ വർദ്ധനയ്ക്കായിട്ട് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത് നീക്കി ശേഷമുള്ള അംശം ഓരോ രോമക്കാൽ വഴിയിലൂടെ വിയർപ്പായിട്ട് പുറപ്പെട്ട് ത്വക്കിന്മേൽ അഴുക്കായി ചേരുന്നു. ഈ അഴുക്കിനെ മാറ്റുന്നതിന് പ്രതിദിനം സ്നാനം ചെയ്യില്ലെങ്കിൽ ആയത് രോമദ്വാരങ്ങളെ അടച്ചുകളയുമെന്നും അതിനാൽ ശരീരത്തിൽ ദുർന്നീരു തങ്ങിനിന്ന് വ്യാധിയുണ്ടാക്കുമെന്നും എല്ലാവർക്കും അനുഭവമാണല്ലോ. ഇപ്രകാരം, ആഹാരങ്ങളുടെ സാരാംശങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെട്ടതിനു ശേഷം കട്ടിയായുള്ള അംശങ്ങൾ അതുകൾക്കായി ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന മലജലമാർഗ്ഗങ്ങളിൽ ചെന്ന് പുറത്ത് പോകുമാറ് ചില വായുക്കൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ദേഹത്തിലെ മറ്റുള്ളദ്വാരങ്ങളിന്മാർഗ്ഗത്തൂടെ ചില മലിനജലങ്ങളും അഴുക്കുകളും കൂടി പുറപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ സർവ്വവായുക്കളും അഹോരാത്രം നിമിഷമെങ്കിലും ഇടവിടാതെ

അതതിന്റെ കാര്യങ്ങളെ എത്രയും ഭദ്രമായി നടത്തിവരുന്നതിനാൽ ഉപാധിക്കാസ്പദമായുള്ള ആഹാരങ്ങളെ വിലക്കിപ്പരിചരിച്ചിട്ടുള്ള (ഉത്തമമായിട്ടുള്ള)വയെ മാത്രം അളവും സമയവും തെറ്റാതെ സാഹിച്ചുപോന്നില്ലെങ്കിൽ ദേഹത്തിലുള്ള രക്തമാംസാദിയെ മുന്നിട്ട് കുടലുകളെ ബാധിക്കും. ആകയാൽ ഈ വിഷയത്തിൽ എത്രയും ജാഗ്രതയായിരിക്കനം. ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആഹാരങ്ങളെ ജീർണ്ണപ്പെടുത്തുന്നതിന് ഉതകുന്ന വായുക്കൾക്ക് നിദ്രാവസ്ഥയുടെ സഹായം മുഖ്യമാകയാൽ ഈ അവസ്ഥയെ നിർബന്ധിക്കുക പാടില്ല. ശരീരത്തിന്റെ ഏതു സ്ഥാനത്തിൽ രക്തസഞ്ചാരം ഇല്ലാതിരിയ്ക്കുന്നുവോ അവിടെ ഉണർവ്വില്ല. അതിനാൽ പ്രാണവായു രക്തരൂപമുള്ളതാണെന്ന് വിശ്വസിച്ച് രക്തപുഷ്ടി വിഷയത്തിൽ ഗൗനിക്കേണ്ടതാണ്. കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്ന നാമം സിദ്ധിച്ച് പ്രവൃത്തികൾ നടത്തുന്നതിന് സാധനങ്ങളായിരിക്കുന്ന അഞ്ചു വായുക്കളും ചേഷ്ടിക്കുന്നതിന് അഹങ്കാരം കാരണമായിരിക്കയാൽ ആ അഹങ്കാരം മേലിട്ടാലല്ലാതെ ഈ വായുക്കൾക്ക് ശക്തിയില്ല. ദേഹസ്ഥിതിയെ വിചാരിച്ചാൽ ഇത് അപായകരമായും ബഹുജാഗ്രതയോടുകൂടി രക്ഷിക്കേണ്ടതായും ഇതു നിമിത്തം വിളയുന്ന ആപത്തുകൾ അപാരമായും ഇരിക്കുന്നു. ഇശ്ശരീരത്തിന്റെ അനുഭവം നരകാനുഭവം തന്നെ. ഇതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന ദുർഗ്ഗന്ധങ്ങൾക്ക് സദൃശമായി പറയുന്നതിലേയ്ക്ക് ഒന്നുമില്ല. ആകയാൽ ഈ ശരീരത്തിലും ഇത് സംബന്ധമായ വിഷയത്തിലും അഭിമാനം വെയ്ക്കാതെ തത്ത്വജ്ഞാന വിചാരണയിൽ കാലത്തെക്കഴിച്ചു ഗതിയെ പ്രാപിക്കുന്നതാണ് ഈ മനുഷ്യജന്മത്തിനടുത്തത്.

ജഗന്മിഥ്യാത്വവും ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരവും

ജിജ്ഞാസു: ഈ ലോകം സത്തോ അസത്തോ എന്ന് അറിയുവാനാഗ്രഹമുണ്ട്.
വക്താവ്: ഇപ്പോൾ നിങ്ങൾക്ക് ഇങ്ങനെയൊരു ജിജ്ഞാസയുണ്ടാകാനുള്ള കാരണമെന്താണ്?
ജിജ്ഞാസു: ഞാൻ പല ശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളും പുരാണേതിഹാസങ്ങളും വായിക്കുന്നുണ്ട്. അവയിൽ ചില ശാസ്ത്രങ്ങൾ പ്രപഞ്ചം സത്താണെന്നും, മററു ചില ശാസ്ത്രങ്ങൾ അസത്താണെന്നും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഇവയിലേതാണ് ശരിയെന്നു നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള ശക്തി എനിക്കില്ല. അതു കൊണ്ടാണ് അവിടുത്തെ അടുക്കൽ എന്റെ ജിജ്ഞാസ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്.
വക്താവ്: സത്തും അസത്തും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം അറിയാമോ?
ജിജ്ഞാസു: അറിയാം ഇന്ദ്രിയങ്ങൾവഴി അറിയപ്പെടുമ്പോൾ ഉള്ളതാണെന്നു തോന്നുന്ന പദാർത്ഥങ്ങൾ സത്തും അങ്ങനെ അനുഭവപ്പെടാത്ത പദാർത്ഥങ്ങൾ അസത്തുമാണെന്നാണ് ഞാൻ ധരിച്ചിരിക്കുന്നത്.
വക്താവ്: ആ ധാരണ ശരിയല്ല. കയറിൽ പാമ്പിന്റെയും കുറ്റിയിൽ ചോരന്റെയും തോന്നലുണ്ടാകാറുണ്ട്. കണ്ണുകൊണ്ടു കാണുന്നതായിട്ടാണ് അതെല്ലാം നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നതും, മന്ദാന്ധകാരത്തിൽ സത്യമെന്നു തോന്നുന്ന അനുഭവങ്ങൾ പ്രകാശത്തിൽ അസത്യമാണെന്നനുഭവപ്പെടും. അതിനാൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി അനുഭവപ്പെടുമ്പോൾ ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളെല്ലാം സത്താണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നതു ശരിയല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. അതുപോലെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി അറിയ പ്പെടാത്ത പദാർത്ഥങ്ങൾ അസത്താണെന്നുള്ള വിചാരവും ശരിയല്ല. ഇന്ദ്രിയാതീതങ്ങളായ ജീവൻ, ഈശ്വരൻ,പരമാണുക്കൾ മുതലായലവ അസത്താണെന്നു നിങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുമോ? ജിജ്ഞാസു: രജ്ജുവിൽ തോന്നിയ സർപ്പവും കുറ്റിയിൽ തോന്നിയ ചോരനും അനുഭവകാലത്തു സത്താണെന്നു തോന്നുമെങ്കിലും പ്രകാശത്തിൽ സൂക്ഷിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അവ അസത്താണെന്നു മനസ്സിലാകും. അതുപോലെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമല്ലെങ്കിലും ജീവനും ഈശ്വരനും പരമാണുക്കളും അസത്തെന്നു പറയാൻ തരമില്ല. പക്ഷേ പ്രപഞ്ചം ഇന്ദ്രിയവിഷയമായതിനാലും എന്നും നിലനില്ക്കുന്നതിനാലും അതു സത്താണ്. എന്നാണ് എന്റെ വിശ്വാസം.
വക്താവ്: ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമാകുക, എക്കാലത്തും നിലനില്ക്കുക ഈ രണ്ടു ലക്ഷണംകൊണ്ടാണ് നിങ്ങളിപ്പോൾ സത്തിനെ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. പക്ഷേ പ്രപഞ്ചത്തിന് ഇന്ദിയങ്ങൾക്ക് വിഷയമാകുക എന്നതുകൊണ്ട് എന്നും നിലനല്ക്കുക എന്ന ലക്ഷണം പറയുവാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ വർത്തമാനകാലത്തെ അനുഭവം മാത്രമേ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം കൊണ്ടുണ്ടാകുകയുള്ളു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾവഴി അനു

ഭവിക്കുമ്പോൾ ജഗത്ത് ഇങ്ങനെയൊക്കെയിരിക്കുന്നു എന്നേ പറഞ്ഞുകൂടൂ. ജഗത്തിന്റെ വാസ്തവസ്വരൂപം ഇതുതന്നെ എന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ ഈ സാക്ഷ്യം മാത്രം പോരാ. അപ്രകാരംസ്ഥാപിക്കുന്നത് കാമിലക്കാരൻ കാണാത്തപ്പോഴും പദാർത്ഥങ്ങൾ മഞ്ഞച്ചു തന്നെയിരിക്കും എന്ന് അയാൾ ശഠിക്കുംപോലെയാണ്. മണ്ഡൂകങ്ങൾ വെള്ളാനയെക്കാണുന്നു. ഭ്രാന്തൻ ആനവരുന്നു എന്നു കണ്ടു പരിഭ്രമിച്ചോടുന്നു. ആ ആനകൾക്കു നമ്മേസംബന്ധിച്ച സത്തയില്ല. എല്ലാ തോന്നലും അവരവരുടെ സങ്കത്തമാകുന്ന അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉരുപ്പിടിക്കുന്ന അവ്യക്തമായിക്കിടക്കുന്ന ഭാനങ്ങൾ(അറിവുകൾ)കുറേച്ചെന്നാൽ സ്ഥൂലരൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് ഉള്ളിൽ അതിനുതക്ക വിജൃംഭണങ്ങളുണ്ടാക്കണം അത്രയേ ഉള്ളൂ താമസം. അതുണ്ടാകുമ്പോൾതാദൃശവിജൃംഭണങ്ങളുടെ ഫലമായി മുമ്പു നിലവിലിരിക്കുന്ന സ്ഥൂലങ്ങൾ മറഞ്ഞ് പുതിയതിനിടം കൊടുക്കുന്നു. ഇതാണു പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്തിന്റെ സാമാന്യനില.എന്നാൽ ഒരു മാറ്റവുമില്ലാതെ മൂന്നു കാലത്തും നിലനില്ക്കുക എന്നതാണ് സത്തിന്റെ ലക്ഷണം. അതു പ്രപഞ്ചത്തിൽ സമന്വയിക്കുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചം പ്രത്യക്ഷമാണെങ്കിലും ഉത്പത്തിയുള്ളതും, പരിണമിക്കുന്നതും, നശിക്കുന്നതും ആണെന്നനുഭവമുള്ളതിനാൽ എന്നും നിലനില്ക്കുന്നതല്ലെന്നും തീരുമാനിക്കാം. അതുകൊണ്ടു പ്രപഞ്ചം അസത്താകുന്നു അസത്തെന്നത് ഒരിക്കലും (കാലത്രയത്തിലും) ഇല്ലാത്തതുമാകുന്നു. അതിന് 'അനൃതം' 'മിഥ്യ' തുടങ്ങിയ പല പേരുകളുമുണ്ട്.

ജിജ്ഞാസു: അസത്ത് എന്നതു മൂന്നു കാലത്തിലും ഇല്ലാത്തതാണല്ലോ, ഇല്ലാത്ത വസ്തു പ്രത്യക്ഷഗോചരമാവുകയില്ല. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചം എല്ലാവർക്കും പ്രത്യക്ഷഗോചരമാവുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചത്തെ അസത്തെന്നു പറയുന്നത് യുക്തമാകുമോ?

വക്താവ്: അസത്തു രണ്ടു വിധമുണ്ട്. അവയിലൊന്ന് നാമം മാത്രമുള്ളതും, മറ്റൊന്ന് നാമവും രൂപവും മാത്രമുള്ളതും അർത്ഥമില്ലാത്തതുമാകുന്നു. ഒരിക്കലും പ്രസവിക്കാത്തവൾക്കാകുന്നു വന്ധ്യ എന്ന നാമം. ഇവൾക്ക് മലയാളഭാഷയിൽ 'മച്ചി'എന്നും 'മരടി' എന്നും കൂടെ പേരു പറയാറുണ്ട്. അപ്പോൾ വന്ധ്യയ്ക്കു പുത്രനില്ലെന്നായി. ആകയാൽ 'വന്ധ്യാപുത്രൻ' എന്നൊരു വെറും നാമമല്ലാതെ രൂപവും അർത്ഥവുമില്ല. ഇങ്ങനെ നാമമാത്രമായ അസത്ത് ഒരിക്കലും ആർക്കും അനുഭവപ്പെടാറില്ല. രണ്ടാമത്തേതിന് ഉദാഹരണം രജ്ജുസർപ്പം,ശുക്തികാരജതം, കാനൽജലം (മൃഗതൃഷ്ണ) മുതലായവയാകുന്നു. ഇവയിൽ രജ്ജു (കയറ്)വും, ശുക്തിക (മുത്തുച്ചിപ്പി)യും,കാനലും കാരണങ്ങളത്രേ. സർപ്പവും, രജത (വെള്ളി)വും ജലവും കാര്യങ്ങളുമാണ്. ഈ കാര്യങ്ങൾക്ക് സർപ്പമെന്നും, രജതമെന്നും ജലമെന്നുമുള്ള നാമങ്ങളും രൂപങ്ങളുമല്ലാതെ വാസ്തവത്തിൽ അർത്ഥത്വം (സർപ്പമെന്നും രജത

മെന്നും ജലമെന്നുമുള്ള വസ്തുക്കൾ) ഇല്ല. എങ്കിലും ഇവ പ്രത്യക്ഷം പോലെ പ്രതീതമാകാറുണ്ട്. രജ്ജുവാണെന്നുള്ള യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനമില്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ടാണ് അതിനെ പാമ്പെന്നു തെറ്റിദ്ധരിച്ചത്. രജ്ജുവാണെന്നുള്ള യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ സർപ്പമാണെന്നുള്ള തെറ്റിദ്ധാരണ നീങ്ങി രജ്ജുവിനെ രജ്ജുവാണെന്നു തന്നെ ധരിക്കുന്നു. അതായത് കാരണമായ കയറിനെ കയറെന്നറിഞ്ഞതിന് ശേഷം കാര്യമായ പാമ്പ് തോന്നാതെ കയറുമാത്രം കാണപ്പെടുന്നു എന്നു താത്പര്യം.

കാര്യകാരണവാദം

ജിജ്ഞാസു: രജ്ജു, ശുക്തിക, മരുഭൂമി (കാനൽ) ഇവകാരണങ്ങളും, സർപ്പം, രജതം, ജലം ഇവ കാര്യങ്ങളുമാണെന്ന് അവിടുന്ന് കത്തിച്ചത് എന്തുകൊണ്ടാണെന്ന് എനിക്കു മനസ്സിലാകുന്നില്ല. രജ്ജുവിൽനിന്നു സർപ്പവും, ശുക്തിയിൽ നിന്നു രജതവും, മരുഭൂമിയിൽനിന്നു ജലവും ഉണ്ടായി ക്കാണുന്നില്ല.ആ നിലയ്ക്ക് രജ്ജുശുക്തികാദികൾ സർപ്പ രജതാദികൾക്കുകാരണമാകയില്ലല്ലോ.

വക്താവ്: രജ്ജുശുക്തികാദികൾ സർപ്പരജതാദികൾക്കു കാരണങ്ങൾതന്നെയാണ്. ഒരു വസ്തു ഉണ്ടാകുന്നതിനു മൂന്നു കാരണങ്ങൾ വേണം. ഉപാദാനകാരണം, നിമിത്തകാരണം,സഹകാരികാരണം എന്നാണവയ്ക്ക് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ നാമകരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. കുടമാകുന്ന കാര്യത്തിനു മണ്ണ് ഉപാദാനകാരണവും കുശവൻ നിമിത്തകാരണവും, ദണ്ഡം, ചക്രം മുതലായവ സഹകാരികാരണവുമാണ്. ഇവയിൽ ഉപാദാനകാരണത്തിന് അഭേദകാരണമെന്നും, നിമിത്തകാരണത്തിന് കർത്താവെന്നും സഹകാരികാരണത്തിനു കരണമെന്നും കൂടെ പേരുണ്ട്. യാതൊന്നിലാണോ കാര്യമുണ്ടാകുന്നത്, യാതൊന്നിനോട് വേർപെട്ടാൽ കാര്യമില്ലയോ. കാര്യത്തിൽ വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്ന ആ കാരണമാണ് ഉപാദാനം. ഈ ഉപാദാനകാരണമാകട്ടെ, ആരംഭകം, പരിണാമി, വിവർത്തി എന്നു മൂന്നു വിധത്തിലുണ്ട്. ആരംഭകകാരണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യത്തിനു ആരംഭകാര്യമെന്നും പരിണാമി കാരണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യത്തിനു പരിണാമ കാര്യമെന്നും, വിവർത്തികാരണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന കാര്യത്തിനു വിവർത്തകാര്യമെന്നും പറയുന്നു. ഒരു കാരണത്തിൽ നിന്നുതത്ഭിന്നമായി ഒരു കാര്യമുണ്ടാകുന്നു എന്നുള്ള സിദ്ധാന്തം ആരംഭവാദമാണ്. പിതാവും, പുത്രനും തമ്മിലുള്ള കാര്യകാരണബന്ധം അതിന് ഉദാഹരണമാണ്. കാരണം കാര്യരൂപത്തിൽ പരിണമിക്കുന്നതാണ് പരിണാമം. അതിനു ദൃഷ്ടാന്തം പാല് തൈരായി മാറുന്നു എന്നുള്ളതാണ്. കാരണരൂപത്തിനു യാതൊരു മാറ്റവും സംഭവിക്കാതെ കാര്യരൂപത്തിൽ തോന്നുന്നതിന് വിവർത്തമെന്നു പറയുന്നു. അതിനുദാഹരണം രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം, മരു മരീചീക മുതലായവയാണ്. ഇത്രയും കൊണ്ട് രജ്ജു മുതലാ

യവ വിവർത്തികാരണങ്ങളും, സർപ്പം മുതലായവ വിവർത്തകാര്യങ്ങളുമാണെന്നു മനസ്സിലായിക്കാണുമല്ലോ. വിവർത്തികാരണത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമായി, സ്വതന്ത്രമായ ഒരു സത്ത വിവർത്തകാര്യത്തിമില്ലാത്തതിനാലാണു രജ്ജുസർപ്പ ത്തിനും ശുക്തികാരജതത്തിനും നാമവും, രൂപവും മാത്രമേ യുള്ളുവെന്നും പദാർത്ഥത്വമില്ലെന്നും ഞാൻ മുമ്പു പറഞ്ഞത്. ജിജ്ഞാസു: രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം മുതലായവ രജ്ജു, ശുക്തിക മുതലായവയുടെ വിവർത്തകാര്യമാണെന്നും അവ മൂന്നു കാലത്തും നിലനില്ക്കാത്തതിനാൽ അസത്താ ണെന്നും എനിക്കു മനസ്സിലായി. പക്ഷെ അതുപോലെ ഈ സമഷ്ടിപ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു വിശ്വസിക്കുവാൻ എനിക്കു ശക്യമില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ഈ പ്രപഞ്ചം എപ്പോഴും നിലനില്ക്കുന്നതായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം സത്താണെന്നുതന്നെ പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. വക്താവ്: ഈ പ്രപഞ്ചം എന്നും നിലനില്ക്കുന്നു എന്ന തോന്നൽ വെറും ഭ്രമംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാണ്. ഇതു സ്ഥിര മായി നിലനില്ക്കുന്നതല്ലെന്നുള്ളതാണു സത്യം. പ്രപഞ്ചം മൂന്നവസ്ഥകളിൽക്കൂടിയാണ് നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നത് ജാഗ്രദവ സ്ഥയും സ്വപ്നാവസ്ഥയും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയു മാകുന്നു. ജാഗ്രത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചം സ്വപ്ന സുഷുപ്തി കളിൽ നശിക്കുന്നു.അതുപോലെ സ്വപ്ന സുഷുപ്തികളിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചം ജാഗ്രത്തിലും അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ഒരവസ്ഥയിൽ സത്യമെന്നു തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചം മറ്റു രണ്ടവസ്ഥകളിലും അസത്യമായി അനുഭവപ്പെടും. അതിനാൽ അവസ്ഥാത്രയ രൂപത്തിലനുഭവപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചം മുഴുവനും അസത്താണെന്നു തീരുമാനിക്കാം. ജിജ്ഞാസു: രജ്ജുസർപ്പവും, ശുക്തികാരജതവും രജ്ജു വിന്റെയും ശുക്തിയുടെയും വിവർത്തമായതുകൊണ്ട് അവ അസത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കാം. എന്നാൽ ഈ പ്രപഞ്ചം ഒന്നിന്റെയും വിവർത്തമല്ല, ഇത് സച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് ഉണ്ടായതായിട്ടാണ് ശ്രുതികളും സ്മൃതി കളും ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നത്. അതിനാൽ കാരണമായ ബ്രഹ്മ ത്തെപ്പോലെ കാര്യമായ പ്രപഞ്ചം സത്തായിരിക്കണമല്ലോ. കാര്യ കാരണങ്ങൾ സമസത്തകളായിരിക്കണമെന്നുള്ളത് അനിഷേദ്ധ്യമായ ഒരു ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തമാണ്. ആ ദൃഷ്ടിയിൽ സത്തായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടായ ഈ പ്രപഞ്ചവും സത്തായിരിക്ക ണമെന്നുതന്നെ തീരുമാനിക്കാം.

വക്താവ്: പ്രപഞ്ചകാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ളത് ശ്രുതി സ്മൃതിസമ്മതമായ ഒരു സിദ്ധാന്തമാണ്. ബ്രഹ്മം സത്യവും, ജ്ഞാനവും, അനന്തവും നിർവ്വികാരവും പരിപൂർണ്ണവുമാകുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി ഒരു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയോ, ആ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രപഞ്ച രൂപമായ പരിണാമമോ ശ്രുതിക്കും യുക്തിക്കും അനുഭവത്തിനും യോജിച്ച ഒരു സിദ്ധാന്തമല്ല. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയും നിർവ്വികാരതയുമാണതിന് കാരണം. അതിനാൽ ബ്രഹ്മ

ത്തിൽ നിന്നും പ്രപഞ്ചമുണ്ടായി എന്നുള്ള ശ്രുതിസ്മൃതിവാക്യങ്ങൾക്ക്, അനാദി യായ അവിദ്യ മായ നിമിത്തം ആ ബ്രഹ്മം പ്രപഞ്ച മായി വിവർത്തിച്ചു എന്ന അർത്ഥമാണുള്ളതെന്നു മനസ്സിലാ ക്കണം. പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്തം രജ്ജുവിൽ സർപ്പം പോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ കത്തിതം ആണെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ പ്ര പഞ്ചം അസത്താണെന്നു സമ്മതിക്കണം. എന്തുകൊണ്ടെ ന്നാൽ, വിവർത്തികാ രണം അധിഷ്ഠാനവും, വിവർത്തകാര്യം ആരോപിതവുമാണ്. അധിഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി ആരോപിതവസ്തുവിന് മൂന്നുകാലത്തും സത്തയില്ലാത്തതിനാൽ അത് അസത്തുതന്നെയാണെന്നു നിർണ്ണയിക്കാം. കാര്യവും കാരണവും സമ സത്തകളായിരിക്കണമെന്നുള്ള നിയമം ഉത്പത്തിവാദത്തിലല്ലാതെ വിവർത്ത വാദത്തിൽ സംഗതമല്ല. രജ്ജുവും രജജ്രുസർപ്പവും സമസത്തകളല്ലല്ലോ അതി നാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ അജ്ഞാനത്താൽ കത്തിതമായ പ്രപഞ്ചം സ്വതന്ത്രസത്തയി ല്ലാത്തതിനാൽ അസത്തുതന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: അവിടുന്നരുളി ചെയ്തത് വേദാന്തശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തമാണെന്നു തോന്നു ന്നു. പക്ഷേ അത് അനുഭവ ഗോചരമായിത്തീരുന്നില്ല. രജ്ജുസ്വരൂപബോധമു ണ്ടാകുമ്പോൾ അതിൽ കത്തിക്കപ്പെട്ട സർപ്പം എന്നെന്നേയ്ക്കുമായി മറഞ്ഞു പോകു ന്നു. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ കത്തിതമാ ണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപാ വബോധമുണ്ടാകുമ്പോൾ ആ പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ പ്രതീതിയും അറ്റു പോകേണ്ടതാ ണ്. എന്നാലങ്ങനെ കാണപ്പെടുന്നില്ല. ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളായ സന്ന്യാസിശ്രേഷ്ഠ ന്മാർ പോലും ശിഷ്യോപദേശം, ഭിക്ഷാടനം, മഠസ്ഥാപനം, ഗ്രന്ഥരചന മുതലായ വ്യാപാരങ്ങൾ നടത്തുന്നതായി കാണപ്പെടുന്നു. അതു കൊണ്ട് ഊഹിക്കേണ്ടത് ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ബോധിച്ചാലും പ്രപഞ്ച പ്രതീതി നശിക്കുന്നി ല്ലെന്നുള്ളതാണെ ല്ലോ അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം രജ്ജുസർപ്പം പോലെ അസത്തല്ലെന്നും, അത് ബ്രഹ്മ ജ്ഞാനികൾക്കും അനുഭവപ്പെടുന്നതിനാൽ ബ്രഹ്മം പോലെ സത്താണെന്നും തീ രുമാനിക്കാം. വക്താവ്: നിങ്ങളുടെ ഈ ആശങ്ക ശരിയല്ല. ജ്ഞാനികൾക്കു പ്രപ ഞ്ചപ്രതീതിയുള്ളതുകൊണ്ടു പ്രപഞ്ചം സത്താണെന്നുള്ള വാദം ഒരിക്കലും അനുഭ വത്തിന് ചേർന്നതല്ല. നാമം മാത്രമുള്ളതും നാമവും രൂപവും മാത്രമുള്ളതും എന്ന് അസത്തുരണ്ടുവിധമുണ്ടെന്നു നേരത്തെ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളതാണല്ലോ. ഇവയിൽ നാമവും രൂപവും മാത്രമുള്ളതും രണ്ടുവിധത്തിലനുഭപ്പെടാറുണ്ട്. അവയിലൊന്നു കാരണത്തെ അറിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോൾ പ്രതീതി നശിക്കുന്നതും മറ്റൊന്നു കാരണ ത്തെഅറിഞ്ഞാലും പ്രതീതി നശിക്കാത്തതുമാണ്. കാരണസ്വരൂപം അനുഭവ പ്പെടുമ്പോൾ നശിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ രജ്ജുസർപ്പം ശുക്തികാരജതം മുതലായവ യും, അറിഞ്ഞാലും നശിക്കാത്തവ കാനൽജലം, ആകാശനീലിമ മുതലായവയു മാകുന്നു. പ്രപഞ്ചം രണ്ടാമത്തെയിനത്തിൽപ്പെടും. ബ്രഹ്മസ്വരൂപം അനുഭവപ്പെ

ട്ടാലും പ്രാരബ്ധവശാൽ പ്രപഞ്ചഭാനം ചില ജ്ഞാനികൾക്കും നിലനില്ക്കും. പക്ഷേ ആ അനുഭവത്തിലും അത് അസത്താണെന്നുതന്നെ അവർക്കറിയാം. കാനലിൽ ജലം തോന്നിയാലും അതിന്റെ വാസ്തവമറിയാവുന്നവർക്ക് ആ ജലം മൂന്നുകാലത്തിലുമില്ലാത്തതാണെന്നുള്ളതിൽ ലേശംപോലും സംശയ മുണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ.

സത്താത്രൈവിദ്ധ്യം

ജിജ്ഞാസു: പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരത്തിൽ നാമം മാത്രമുള്ള വന്ധ്യാപുത്രൻ, ശശവിഷാണം(മുയൽക്കൊമ്പ്)മുതലായവയും, നാമവും രൂപവും മാത്രമുള്ള രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം മുതലായ വയും അസത്താണെന്നു മനസ്സിലായി. അതു പോലെ വ്യവഹാര ദൃഷ്ടിയിൽ സത്പാദാർത്ഥങ്ങളുമില്ലേ? വക്താവ്: ഉണ്ട്. നാമവും രൂപവും (ആകൃതിയും) അർത്ഥവും ഉള്ള പദാർത്ഥം സത്താണ്. വസ്ത്രമെന്ന പദാർത്ഥം അതിനുദാഹരണമാണ്. വസ്ത്രമെന്ന നാമവും ആകൃതിയും അർത്ഥവും അതിനുണ്ടല്ലോ. പക്ഷേ വസ്ത്രം കുടം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് വ്യാവഹാരികസത്ത മാത്രമേയുള്ളൂ, പരമാർത്ഥസത്തയില്ല.

ജിജ്ഞാസു: സത്ത പലതുണ്ടോ?

വക്താവ്: സത്ത ഒന്നേ ഉള്ളൂ, എങ്കിലും വ്യവഹാരസൗകര്യ ത്തിനുവേണ്ടി ശാസ്ത്രത്തിൽ അതു മൂന്നായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടി ട്ടുണ്ട്. പാരമാർത്ഥികസത്ത, വ്യാവഹാരികസത്ത, പ്രാതിഭാസിക സത്ത എന്നീ പേരുകളി ലാണ് അതു അറിയപ്പെടുന്നത്. ഒരിക്കലും ഒരു വിധത്തിലും മാറ്റമില്ലാതെ പൂർണ്ണമായും സ്വതന്ത്രമായും എന്നും നില കൊള്ളുന്ന സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപ മായ ബ്രഹ്മമാണ് പാരമാർത്ഥികസത്ത. വ്യവഹാരകാലത്ത് മാറ്റമില്ലാതെ നില നില്ക്കുന്നതായി അനുഭവപ്പെടുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളുടെ സത്ത വ്യാവഹാരികമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഘടം, പടം(വസ്ത്രം), മഠം മുതലായയുടെ സത്ത അതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. പ്രതീതികാലത്തുമാത്രം ഉള്ളതെന്നു തോന്നുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളുടെ സത്ത പ്രാതിഭാസികമാകുന്നു. രജ്ജുസർപ്പം, ശുക്തികാരജതം, മരുമരീചിക മുതലായവയാണ് അതിനു ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ, രജ്ജുസർപ്പം മുതലായവയുടെ പ്രാതിഭാസികസത്ത, തത്കാരണങ്ങളായ രജ്ജു മുതലായവ യുടെ അനുഭവത്തിലും, രജ്ജു മുതലായവയുടെ വ്യാവഹാരിക സത്ത, പരമാർത്ഥിക ബ്രഹ്മസത്തയുടെ അനുഭവത്തിലും അസത്തായിത്തീരുന്നു. അതിനാൽ പ്രാതിഭാസികസത്ത വ്യാവഹാരികസത്തയിലും, വ്യാവഹാരികസത്ത പാരമാർത്ഥിക സത്തയിലും അടങ്ങുന്നതായി അനുഭവപ്പെടുമ്പോൾ സകല വിധത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചവും അസത്താണെന്നു തെളിയും.

ജിജ്ഞാസു: ജിജ്ഞാസുവും ശ്രദ്ധാലുവുമായ ഒരു വ്യക്തിക്കു മാത്രമേ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണമായ ബ്രഹ്മത്തെ അവബോധിക്കുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. അങ്ങനെയല്ലാതെ സാധാരണമനുഷ്യന് ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്ന് എങ്ങനെ ബോധി

പ്പിക്കുവാൻ കഴിയും?

അസത്കാര്യവാദവും ഖണ്ഡനവും

വക്താവ്: പ്രപഞ്ചം ഒരു കാര്യമാണെന്നും അതെങ്ങനെയോ ഒരു കാലത്തുണ്ടായതാണെന്നും ബഹിർമുഖനായ ഭൗതിക വാദിയും വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. കാര്യകാരണരൂപത്തിൽ ചിന്തിച്ചുചെല്ലുമ്പോൾ ആ ഭൗതികവാദിക്കും ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്ന ബോദ്ധ്യപ്പെടും. അതെങ്ങനെയെന്ന് കാര്യ കാരണദൃഷ്ടിയിൽ ഒരു കുടത്തെ വച്ച് നമുക്ക പരിശോധിച്ചു നോക്കാം. കാര്യമെന്നത് 'പ്രാഗഭാവ പ്രതിയോഗി' യാണെന്ന നൈയ്യായികന്മാർ നിർവ്വചിക്കുന്നു. ഒരു കാര്യമുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പുള്ള ആ കാര്യത്തിന്റെ അഭാവത്തിനാണല്ലോ പ്രാഗഭാവ മെന്ന പറയുന്നത്. മണ്ണിൽനിന്ന് കുടമുണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പ് ആ മണ്ണിൽ കുടത്തിന്റെ അഭാവമുണ്ടെന്നാണ് നൈയ്യായിക സിദ്ധാന്തം. പ്രാഗഭാവമെന്നതിന് മുമ്പുള്ള അഭാവമെന്നാണല്ലോ വാച്യാർത്ഥം. മുമ്പ് എന്നതിന് കാര്യോത്പത്തിക്ക് മുമ്പ് എന്ന് അർത്ഥാൽ കിട്ടും. ഈ പ്രാഗഭാവം അനാദിയും സാന്തവുമാണ്. എന്ന വച്ചാൽ ആദിയില്ലാത്തതും നാശമുള്ളതുമാണെന്ന സാരം. കുടമുണ്ടാകുന്നതിന് മുമ്പ് അതിന്റെ കാരണമായ മണ്ണിൽ ആ കുടത്തിന്റെ അഭാവം (ഇന്മ) അനാദികാലം മുതൽ നിലനിന്നിരുന്നു. പക്ഷെ കുടമുണ്ടായ മാത്രയിൽത്തന്നെ ആ അഭാവം നശിക്കും. അതുകൊണ്ടാണ് കാര്യത്തിന് പ്രാഗഭാവ പ്രതിയോഗിയെന്ന ലക്ഷണം കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. നൈയ്യായികന്മാരാകട്ടെ 'കാര്യനിയതപൂർവ്വവർത്തി' എന്നാണ് കാരണത്തിന്റെ ലക്ഷണം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. കാര്യത്തിനു നിയതമായി പൂർവ്വത്തിൽ വർത്തിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഇതിന്റെ സാമാന്യാർത്ഥം. കാര്യമുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പ് ക്ലിപ്തമായി നിലനിൽക്കുന്നതാണ് കാരണം. കാര്യത്തിനു രണ്ടു ഭേദകാരണ ങ്ങളും ഒരു അഭേദകാരണവുമുണ്ടല്ലോ. ഘടമായകാര്യത്തിനു ദണ്ഡചക്രാദികൾ സഹകാരികാരണവും കുശവൻ നിമിത്ത കാരണവുമാകുന്നു. ഈ സഹകാരികാരണവും നിമിത്തകാരണ വും ഭേദകാരണങ്ങൾ എന്ന പറയപ്പെടുന്നു. ഘടത്തിനു മണ്ണ് അഭേദകാരണമാണ്. ഉപാദാനകാരണമെന്നു പറയുന്നതും ഇതു തന്നെയാണ്. ഏതൊരു കാരണത്തോടു വേർപെടാതെ കാര്യ മുണ്ടാകുന്നുവോ അത് ഉപാദാനകാരണമാണ്. ആരുടെ പ്രയത്നം കൊണ്ടാണോ ഉപാദാനകാരണത്തിൽ നിന്നു കാര്യമുണ്ടായത് ആ കർത്താവ് നിമിത്തകാരണമാകുന്നു. കാര്യോത്പാദന ത്തിനുള്ള കർത്താവിന്റെ വ്യാപാരത്തിനുള്ള കാരണസാമഗ്രി കളും മറ്റും സഹകാരികാരണമാണ്. കർത്താവിന്റെ സഹകാരി കാരണം കൊണ്ടുള്ള വ്യാപാരം നിമിത്തം ഉപാദാനകാരണത്തിൽ നിന്നു കാര്യമുണ്ടാകുന്നു. എന്നാൽ ആ കാര്യവും ഉപാദാന കാരണവും തമ്മിൽ വേർപെടാത്തതുകൊണ്ടാണ് അതിന് അഭേദകാരണമെന്നുകൂടി ഒരു പേരുണ്ടായത്. കാര്യമാകട്ടെ

ഉത്പത്തിക്കുമുമ്പും നാശത്തിനു പിമ്പും ഇല്ലെന്നുള്ളത് നിശ്ചയമാകുന്നു. അതിനാൽ അത് അസത്താണെന്നു കാണാം. ജിജ്ഞാസു: കാര്യത്തിന് ഉത്പത്തിനാശങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അത് ഉത്പത്തിക്കു പിമ്പും നാശത്തിനു മുമ്പും ഉള്ളതാകയാൽ മദ്ധ്യകാലത്തിൽ സത്താകുന്നു എന്നു പറയാം. കാര്യമായി കുടം മണ്ണിൽ നിന്നു ഭിന്നമാണെന്നു കാണുന്നതുകൊണ്ട് അതു സത്താണെന്നു എല്ലാവരും സമ്മതിക്കും.
വക്താവ്: സത്തായിട്ടുള്ളത് ഭൂതഭവിഷ്യദ്വർത്തമാനങ്ങ ളാകുന്ന കാലത്രയത്തിലും ഉള്ളതായിത്തന്നെയിരിക്കണം. 'ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടാവുകയില്ല.; ഉള്ളത് ഇല്ലാതാവുകയുമില്ല.' എന്ന ന്യായപ്രകാരം മുമ്പിലും പിമ്പിലും ഇല്ലാത്തത് മദ്ധ്യകാലത്തു മാത്രം എങ്ങനെ സത്താകും? മദ്ധ്യകാലത്തിൽ സത്താകു മെങ്കിൽ മണ്ണായിരിക്കുമ്പോൾ കുടമില്ല. മണ്ണിൽ കംബുഗ്രീവ ത്വാദി(കംബുഗ്രീവം ഇടുങ്ങിയ കഴുത്ത്.)ഗുണങ്ങൾ സിദ്ധിച്ചതുകൊണ്ട് ഘടമെന്ന നാമം സിദ്ധിക്കും. കംബുഗ്രീവത്വാദികൾ ഗുണങ്ങളാകുമെന്നല്ലാതെ ഗുണിയാവുകയില്ല. ആ ഗുണങ്ങളും ഗുണിയായ മണ്ണിലുണ്ടായി അതിൽതന്നെ വർത്തിക്കും. ഗുണി എവിടെയുണ്ടോ അവിടെ ത്തന്നെ അതിന് ഗുണവുമുണ്ടല്ലോ. കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണ ങ്ങളുണ്ടാകുന്നതിന് മുമ്പും ഗോളത്വം അല്ലെങ്കിൽ വേറെ ഗുണം ആ മണ്ണിനുണ്ട്. മണ്ണാകുന്ന ഗുണി തന്റെ ഗുണത്തോടു ചേർന്നു എന്നുള്ള കാരണത്താൽ കുടമെന്ന പദാർത്ഥനാമം അതിനെങ്ങനെ ഘടിക്കും. മണ്ണാകുന്ന ഗുണിയും അതിലുണ്ടായ കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണങ്ങളും മാത്രമല്ലാതെ ഘടമെന്ന ശബ്ദ ത്തിനർത്ഥം വേറെയില്ല. അതിനാൽ മദ്ധ്യകാലത്തു കുടമില്ലെന്നു നിശ്ചിയിക്കാം. ഇതുകൊണ്ട് കുടമെന്ന ഒരു വസ്തു ഒരു കാലത്തുമില്ലെന്നു വ്യവസ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. ജിജ്ഞാസു: അങ്ങനെയെങ്കിൽ കുടമെന്നുള്ള ആകൃതികൂടി അഭാവം (ഇല്ലായ്ക) ആകേണ്ടതില്ലയോ? എന്നാൽ ഘടാകൃതി കാണപ്പെടുന്ന സ്ഥിതിയ്ക്ക് ഘടമില്ലെന്ന് എങ്ങനെ നിശ്ചയിക്കാം?
വക്താവ്: ആകൃതി വസ്തുവാകുമെങ്കിൽ രജ്ജുവിൽ തോന്നിയ സർപ്പകൃതിയും സത്തായ വസ്തുവാകേണ്ടതാണ്. പക്ഷേ അങ്ങനെയാകുമെന്നാരും സമ്മതിക്കയില്ല.
ജിജ്ഞാസു: ആ സർപ്പത്തോന്നൽ വൃഥാ തന്നെയെങ്കിലും 'ഇതു രജ്ജുവാണ്'' എന്നറിഞ്ഞശേഷം സർപ്പാകൃതി കാണുന്ന തേയില്ല. എന്നാൽ കുടം അങ്ങനെയല്ല. മണ്ണല്ലാതെ കുടമില്ലെ ന്നറിഞ്ഞതിനുശേഷവും ആ കുടം തോന്നിക്കൊണ്ടേ ഇരിക്കുന്നു ണ്ടല്ലോ. അതെന്താണ്?
വക്താവ്: ഭ്രാന്തി (തോന്നൽ) രണ്ടുവിധമുണ്ടെന്ന് നേരത്തെ പറഞ്ഞതാണല്ലോ. അവയിലൊന്ന്, കാരണത്തെ അറിഞ്ഞ തിനുശേഷം കാര്യം തോന്നാതിരിക്കുന്ന രജ്ജുസർപ്പാദികളും മറ്റൊന്നു കാരണത്തെ അറിഞ്ഞതിനുശേഷവും കാര്യം

തോന്നിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മൃഗതൃഷ്ണാദികളുമാണ്. ഘടാഭാവം മൃഗതൃഷ്ണയോടു തുല്യമാകയാൽ കാരണമായ് മണ്ണുതന്നെ എപ്പോഴും ഉള്ളതെന്നും കാര്യമായ ഘടം ഇല്ലാത്തതെന്നും കണ്ടറിഞ്ഞാലും ഘടത്തിന്റെ ആകൃതി (ഘടഭാവം) ഇല്ലാതായിപ്പോകുന്നില്ല. ഈവക ഭ്രാന്തികൾ (തോന്നൽ) സത്യവസ്തു ക്കളല്ലെന്നു പറയുന്ന എന്നല്ലാതെ ഭ്രാന്തികൾകൂടി ഇല്ലാത്തതാ ണെന്നു പറയുവാൻ പുറപ്പെട്ടിട്ടില്ല. മരുവിൽ തോന്നുന്ന ജലം ജലമല്ലെന്നു പറയുവാനല്ലാതെ അതിന്റെ തോന്നലില്ലെന്നു പറയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ.

ജിജ്ഞാസു: 'ഇല്ലാത്തതു വരുന്നില്ല, ഉള്ളതു പോകുന്നു മില്ല.' എന്ന ന്യായത്താൽ കാര്യം ഇല്ലാത്തതാണെന്നു വരികി ലും ആ കാര്യം ഇരിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ഇല്ലെന്നല്ലാതെ ഇരുന്നാൽ ഉള്ളതുതന്നെ എന്നു വരരുതോ ?

വക്താവ്: കർത്താവ് ഉപാദാനകാരണത്തെ ഗുണവിഭാഗംചെയ്തു എന്നല്ലാതെ ഇല്ലാത്ത വസ്തുവിനെ ഉണ്ടാക്കുക എന്നുള്ളതു സാദ്ധ്യമല്ല., മണ്ണുകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ കുടം പിന്നെയും മണ്ണായിക്കഴിഞ്ഞാൽ കുടം അസത്താകാതെ യിരിക്കുക എന്നുള്ളത് പറ്റുന്നതല്ല. മണ്ണിൽ കുടംപോലെ തോന്നിയ ആകൃതി ഇല്ലാതെ പോയി എന്നല്ലാതെ കുടമെന്ന ഒരു വസ്തു ഉണ്ടായിരുന്നിട്ട് ഇല്ലാതെയായിപ്പോയതല്ല. ആകയാൽ ഇല്ലാത്തത് ഇല്ലാത്തതുതന്നെ. ഉള്ളത് ഉള്ളതുതന്നെ. സത്കാര്യവാദവും ഖണ്ഡനവും

ജിജ്ഞാസു: ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടാവുകയില്ല എന്നതു സത്യം തന്നെ; എങ്കിലും കാര്യമായ ഘടം മനയപ്പെടുന്നതിന (ഉണ്ടാക്കുന്നതിന്) മുമ്പു കാരണവടിവായിരുന്നു കാര്യപ്പെട്ട സമയത്ത് അത് വെളിപ്പെടുകയാണുണ്ടായതെന്നു വിചാരിക്കരുതോ?

വക്താവ്: കാര്യപ്പെടുമ്പോഴും മണ്ണല്ലാതെ കുടമെന്ന ശബ്ദത്തിന് അർത്ഥമില്ലാത്തതിനാലും, കാരണമായ മണ്ണിലും ഘടമില്ലാത്തതിനാലും, ഘടമെന്നൊരു വസ്തു തന്നെയില്ലെന്നു നിസ്സംശയം പറയാവുന്നതാണ്. അത്രമാത്രല്ല, ഘടമെന്നൊരു വസ്തു ഉണ്ടെങ്കിലാണല്ലൊ അതു കാരണത്തിങ്കൽ ഇരിക്കുന്ന തായിട്ടെങ്കിലും പറയാനാവൂ. കാനലിൽ ജലവും അതിന് ഉദാഹരണാണല്ലോ. അതുപോലെ മണ്ണിൽ കുടം വെറും തോന്നലല്ലാതെ അർത്ഥമുള്ളതല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: മണ്ണിൽ കംബുഗ്രീവത്വാദിഗുണങ്ങളുണ്ടല്ലോ? വക്താവ്: അവയും വെറും തോന്നലത്രേ. അപ്രകാരമല്ലാതെ ഒരു മണ്ണിലെങ്കിലും കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണങ്ങളുള്ളതായിക്കണ്ടിട്ടില്ല.

ജിജ്ഞാസു: മണ്ണെല്ലാം ഒന്നിച്ചു ചേർന്നു കംബുഗ്രീവത്വാദി ഗുണങ്ങളെ പ്രാപിച്ചു എന്നു പറയരുതോ?

വക്താവ്: അങ്ങനെ പറയാൻ പാടില്ല. മണ്ണെല്ലാം കൂടി ഒന്നിച്ചു ണ്ടായ ധർമ്മം അവയിലോരോന്നിലും ചെറുതായിട്ടെ ങ്കിലും ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. അപ്രകാരമി

ല്ലാത്തതിനാൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ ധർമ്മങ്ങളെയും മണ്ണ് ഉത്പാദിപ്പിച്ചിട്ടില്ലെന്നു കാണാം. അതിനാൽ കുംബുഗ്രീവത്വാദിധർമ്മങ്ങളും കുടമെന്ന പോലെ മണ്ണിലുണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഇതുവരെ പറഞ്ഞ ന്യായങ്ങളാൽ കാരണം ഒന്നുതന്നെ കാലത്രയത്തിലും ഉള്ളതെന്നും, കാര്യം അപ്രകാരമില്ലാത്തതെന്നും തെളിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞു. അതിനാൽ അസത്തായ കാര്യം വെറും നാമമാത്രവും തോന്നൽ മാത്രവും ആയിട്ടുള്ളതാണെന്നും മനസ്സിലാക്കാമല്ലോ. ഇത്രയുംകൊണ്ടു കാരണമായ മണ്ണ് ഉള്ളതാണെന്നും കാര്യമായ ഘടം ഇല്ലാത്തതാണെന്നും നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടു.

അജാതവാദം

ഇനി മറ്റൊരു ദൃഷ്ടിയിൽക്കൂടെ കാര്യകാരണസ്വരൂപത്തെ നമുക്കൊന്നു പരിശോധിച്ചുനോക്കാം. ഒരു വസ്തു ഉണ്ടാകണ മെങ്കിൽ അത് മുമ്പ് ഇല്ലാതിരിക്കണം. എന്നുവച്ചാൽ മുമ്പ് ഇല്ലാതിരുന്നിട്ടു പിന്നീടുണ്ടാകണം. അതായത് മുമ്പില്ലാതിരുന്നിട്ടേ ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്നു സാരം. 'ഇല്ലാതിരുന്നു' എന്നത് ഭൂതകാലത്തെയും 'ഉണ്ടായി'യെന്നത് (ഉത്പത്തി) വർത്തമാന കാലത്തെയുമാണ് ഉത്പത്തി മുതൽ നാശംവരെയുള്ളതിന് സ്ഥിതിയെന്നാണ് പേര്. സ്ഥിതിയും നാശവും ഒന്നിച്ചിരിക്കാൻ പാടില്ല. അപ്രകാരംതന്നെ പ്രാഗഭാവവും സ്ഥിതിയും ഒന്നിച്ചിരിക്കാൻ പാടില്ല. അതുകൊണ്ട് ഉത്പത്തിയും സ്ഥിതിയും നാശവും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം തന്നെയാണെന്നു തെളി യുന്നു. ഒരേ ക്ഷണത്തിൽ അഭാവും ഭാവവും ഇരിക്കയില്ല. ഘടോത്പത്തി ഉള്ളതു (സത്ത്) തന്നെ എങ്കിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ഘടം ഉത്പന്നമായോ? അഥവാ ഇല്ലാതിരുന്ന ഘടം ഉത്പന്ന മായോ എന്ന ആശങ്കയുണ്ടാകാം. ഉണ്ടായിരുന്ന ഘടം ഉത്പന്ന മായി എന്നു പറയുന്നു എങ്കിൽ അതു ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെ ന്നാൽ ഉണ്ടായിരുന്നതു പിന്നെയും ഉണ്ടാകാനിടയില്ല. അങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു പറയുന്നത് അസംഗതമാണ് ഇനിയും ഇല്ലാതിരുന്ന ഘടം ഉണ്ടായി എന്നു വാദിക്കുന്നു എങ്കിൽ ആ വാദവും സാധുവല്ല. എന്തെന്നാൽ ഇല്ലായ്മയും (പ്രാഗഭാവം) ഉത്പത്തിയും വേറെവേറെ കാലത്തോടു കൂടിയതാണ്. ഇല്ലായ്മ ഭൂതകാലത്തോടും ഉത്പത്തി വർത്തമാനകാലത്തോടും കൂടിയതാകയാൽ അതു രണ്ടും ഒരേക്ഷണത്തിൽ ഒന്നിച്ചിരിക്കുകയില്ല. അതു കൊണ്ടു ഘടം ഉത്പന്നമാകാനേ അവകാശമില്ലെന്നു തെളിയുന്നു. ഇനി നാശത്തെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കാം. ഒരു വസ്തു നശിക്കണ മെങ്കിൽ അതിന്റെ സ്ഥിതി ഒരു ക്ഷണത്തിലും നാശം മറ്റൊരു ക്ഷണത്തിലും ആയിരിക്കണം. സ്ഥിതിയും, നാശവും ഒരേ ക്ഷണത്തിലായിരിക്കയില്ലെന്നുള്ളതാണ് അതിനു കാരണം. ഒരു വസ്തു നശിക്കുമ്പോൾ സ്ഥിതി ചെയ്തതു നശിച്ചോ? അതോ ഇല്ലാതിരുന്നതു നശിച്ചോ? എന്നൊരു ചോദ്യം വരാം. സ്ഥിതിചെയ്തതു തന്നെ നശിച്ചു എന്നായിരിക്കും അതിനുത്ത

രം പറയേണ്ടിവരുന്നത്. പക്ഷേ സ്ഥിതിയും നാശവും ഒരേ ക്ഷണത്തിലിരിക്കായ്കകൊണ്ട് സ്ഥിതിചെയ്ത പദാർത്ഥ ത്തിനു നശിക്കാനവകാശമില്ലെന്നുള്ളതാണു സത്യം. എന്തു കൊണ്ടെന്നാൽ ഒരു ക്ഷണത്തിൽ എങ്ങനെ നശിക്കും? കാശിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന കുടം തിരുവനന്തപുരത്തു വച്ച് നശിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അതുകൊണ്ടു ഘടത്തിന്റെ നാശത്തിനേ അവകാശമില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. അതിനാൽ 'അസത്തു സത്താവുകയും സത്ത് അസത്താവുകയും ഇല്ല' എന്നുള്ള ന്യായംതന്നെ ഇവിടെയും അംഗീകരിക്കണം. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ കാര്യത്തിന്റെ ഉത്പത്തിസ്ഥിതിനാശങ്ങൾക്ക് ഒരു വിധത്തിലും അവകാശമില്ലെന്നു കാണാവുന്നതാണ്.

ജിജ്ഞാസു: അവിടുത്തെ തിരുവായ്മൊഴിയിൽ നിന്നു കാര്യമായ ഘടം അസത്താണെന്ന് വ്യക്തമായി. എന്നാലും കാരണമായ മണ്ണ് സത്താണെന്നംഗീകരിക്കപ്പെടരുതോ?

വക്താവ്: പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ, യാതൊന്നു കാരണ മാകുമോ അതു കാര്യപ്പെടുകതന്നെ വേണം. വസ്ത്രത്തിനു നൂൽ കാരണമാണെങ്കിലും പഞ്ഞിക്ക് ആ നൂൽ കാര്യമാണല്ലോ. അതുപോലെ കുടത്തിനു മണ്ണ് കാരണമാണെന്നുവരികിലും ആ മണ്ണ് സ്വകാരണമായ അണുക്കളുടെ കാര്യമായി ഭവിക്കും. കാര്യങ്ങളെല്ലാം അസത്താണെന്നു സിദ്ധിച്ചതുകൊണ്ട് ആ മണ്ണ് അസത്ത് തന്നെയെന്ന് സിദ്ധിക്കും. അതു കൊണ്ടാണ് മണ്ണ് സത്താണെന്നംഗീകരിക്കപ്പെടുവാൻ പാടില്ലെന്നു പറഞ്ഞത്.

ജിജ്ഞാസു: കാര്യമായാലും ശരി, കാരണമായാലും ശരി; ഇരിക്കുന്നതേതൊന്നാണോ അത് സത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കാ മെന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്.

വക്താവ്: അത് അസത്തായിട്ടുതന്നെ ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ആ ഇരിക്കുന്നതു കാര്യമാണെന്നു വരികിൽ കാലത്രയത്തിലും ഇല്ലെന്നു നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടുപോയി. കാരണമാണെന്നുവരികിൽ അതു കാരണമായിട്ടു തന്നെ ഇരിക്കാതെ വേറൊന്നിന് കാര്യപ്പെട്ട് അസത്തായിത്തീരുന്നു. അതിനാൽ കാര്യരൂപത്തിലോ, കാരണരൂപത്തിലോ, ഇരിക്കുന്നു എന്നുവച്ച് ഒരു പദാർത്ഥം സത്താണെന്നു വാദിക്കുന്നതു ശരിയല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ കാര്യകാരണങ്ങൾ ശൃംഖലാബന്ധംപോലെ (ചങ്ങലക്കണ്ണിപോലെ) തുടർന്നു തുടർന്ന് അവസാനമില്ലാത്തതായിരിക്കയില്ലേ?

വക്താവ്: ഇല്ല, അങ്ങനെയിരിക്കയില്ല; അതു കാര്യം കാരണത്തിലകപ്പെട്ട് അസത്തായിപ്പോകും. പരമാണുകാരണവാദവും തന്നിഷേധവും ജിജ്ഞാസു: പരമാണു നശിക്കാതെ എപ്പോഴുമിരുന്നു കൊണ്ടു (സ്ഥിതിചെയ്തുകൊണ്ട്) കാര്യരൂപമായി

പരിണ മിക്കും. പിന്നീട് ആ കാര്യം നശിച്ച് വീണ്ടും അത് കാരണമായ പരമാണു ആയിത്തീരും. ഇങ്ങനെയല്ലാതെ ആ പരമാണുവിന് കാരണമായി വേറെ ഒന്നു മില്ലതന്നെ. അതിനാൽ ആ പരമാണു മറ്റൊന്നിന്റെ കാര്യമായിത്തീരുന്നില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. വക്താവ്: മുൻപറയപ്പെട്ട കാരണങ്ങളെല്ലാം കാര്യപ്പെട്ടു പോകു ന്നു എന്നിരിക്കെ ഈ പരമാണുമാത്രം കാര്യപ്പെട്ടുകയില്ല എന്നുള്ള വാദത്തിന് അത്തവും ന്യായം കാണുന്നില്ല. ജിജ്ഞാസു: അങ്ങനെയല്ല; ആ പരമാണു കാര ണമായി ത്തന്നെയിരിക്കും.

വക്താവ്: ഒരു പരമാണു മറ്റൊരു പരമാണുവിനോടും, അത് വേറൊരു പരമാണു വിനോടും ചേർന്ന് കാര്യപ്പെട്ടു മഹത്താ കേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെയാകുമ്പോൾ ആദ്യമൊരു പരമാണു മറ്റൊരു പരമാണുവിനോടു ചേരണം. അപ്പോൾ അവയി ലൊന്നു മറ്റൊന്നിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു വശത്തു ചേർന്നിരിക്കണം. അപ്പോൾ ബാക്കിവശങ്ങൾ (ഭാഗങ്ങൾ) ഒഴിഞ്ഞു കിടക്കും. ഒരു മാതളപ്പഴം വേറൊരു മാ തളപ്പഴത്തോടു കൂട്ടിച്ചേർത്താൽ ചേർന്ന ഭാഗമൊഴിച്ചു ബാക്കിഭാഗങ്ങൾ ഒഴിഞ്ഞു കിടക്കുന്നത് അതിനു പ്രത്യക്ഷമായ ദൃഷ്ടാന്തമാണല്ലോ. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ചേർന്ന വസ്തുവിൽ ചേരാത്ത സ്ഥലവും കൂടിക്കിടക്കയാൽ മുൻവശം പിൻവശം മേൽവശം കീഴ്‌വശം നടുവ് മുതലായവ ഉണ്ടായരിക്കണ മെന്നുള്ളതു നിശ്ചയ മാണ്. ആ വശങ്ങൾ അതിന്റെ അവയവങ്ങളാണ്. അവയവത്തോടുകൂടിയത് ഒരിക്കലും തനി കാരണമായിരിക്കയില്ല. അതു കാര്യമായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. 'യദ്യ ത് സാവയവം തത്തത് കാര്യമനിത്യം ച' എന്ന പ്രമാണം. അതിനു തെളിവാ ണ്. അതിനാൽ കാരണമായിട്ടിരി ക്കുന്നതെല്ലാം കാര്യമാകുമെന്നുള്ളതു തീർച്ച യാണ്. ഏത് എപ്രകാരമിരുന്നാലും ഒരു വസ്തു കാരണമായിരിക്കണമെന്നാ ണെ ങ്കിൽ അതുമാത്രം എന്തുകൊണ്ടു കാര്യമാകയില്ല? ലോകോത്പത്തിക്ക് ഒരു കാര ണം വേണമെന്നാണെങ്കിൽ അവിടെ കാരണമായ അണു സ്ഥിരമായിട്ടുള്ളതായി രുന്നാൽ മാത്രമേ ഇവിടെ ലോകം സത്താകുകയുള്ളൂ. കാര്യകാരണങ്ങൾ അവ സാനമില്ലാതെ പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കയാണെങ്കിൽ അപ്പോൾ അനവസ്ഥാ ദോ ഷവും വന്നുകൂടും.

ജിജ്ഞാസു: അവസാനത്തിൽ ഏതുമാതിരി അണുവിനെ യെങ്കിലും കാരണമാ ക്കിക്കൽപ്പിച്ച് ആയതു നശിക്കാതെ നിലനിൽക്കുമെന്നു പറഞ്ഞാൽ അനവസ്ഥാ ദോഷം വരുമോ? വക്താവ്: അങ്ങനെ കൽപ്പിക്കുന്നതും പ്രകൃതത്തിനു യോജിക്കു കയില്ല. എന്തെന്നാൽ ഒന്നിന്റെ അവസാനം നിശ്ചയി ക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ആ അവസാനം മറ്റൊന്നിന്റെ ആദിയാ യിട്ടും വരികയില്ലേ? അങ്ങനെ ആദിയും അവസാനവും തുടർന്നു തുടർന്നുപോയി അനവസ്ഥയിൽ ചെന്നു കലാശിക്കും.

ജിജ്ഞാസു: നേത്രവിഷമായ അണു അസത്താണെന്നു സമ്മതിക്കാം. എന്നാൽ

ആ നേത്രത്തിനു വിഷയമാകാത്ത അതിസൂക്ഷ്മമായ അണു സത്തല്ലേ?
വക്താവ്: അങ്ങനെ ഒന്നുണ്ടെന്നുള്ളതിന് എന്താണു പ്രമാണം? അതു പ്രത്യക്ഷമല്ലല്ലോ?
ജിജ്ഞാസു: ആ അണു പ്രത്യക്ഷമല്ലെങ്കിലും അനുമാന പ്രമാണത്താലറിയപ്പെട്ടുമല്ലോ.
വക്താവ്: പ്രത്യക്ഷമായ സത്തിനെക്കൊണ്ട് (ഹേതുവിനെ ക്കൊണ്ട്) അപ്രത്യക്ഷമായ സത്തിനെ (സാദ്ധ്യത്തെ) ഊഹിച്ച റിയുന്നതാണ് അനുമാനപ്രമാണലക്ഷണം. നാം പ്രത്യക്ഷമായ ധൂമത്തെക്കണ്ടുകൊണ്ടാണല്ലോ അപ്രത്യക്ഷമായ അഗ്നിയുണ്ടെ ന്നനുമാനിക്കുന്നത്. അവിടെ ധൂമവും അഗ്നിയും സത്തു തന്നെയാണ്. ഇതാണ് ശരിയായ അനുമാനദൃഷ്ടാന്തം. ഇതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികം ശരിയായിട്ടില്ല. എന്തെന്നാൽ നേത്രവിഷയമായ അണുഅസത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടു പോയി. എന്നാൽ നേത്രവിഷയമല്ലാത്ത അണു അവശ്യം സത്തായിരിക്കണമെന്നാണു നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം. ദൃഷ്ടാന്ത ത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായ ധൂമം സത്തായിരിക്കുന്നതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികത്തിൽ നേത്രവിഷയമായ അണുവും സത്തായിരി ക്കേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെയല്ലാത്തതിനാൽ ദൃഷ്ടാന്തം ആഭാസമായിപ്പോയി. (ഹേത്വാഭാസമെന്നൊരു ദോഷമാണിത്) എന്നാൽ നേത്രവിഷയമായ അണു സത്തായിരുന്നെങ്കിൽ പ്രത്യക്ഷമായ ഈ സത്തിനെക്കൊണ്ട് നേത്രവിഷയമല്ലാത്ത അപ്രത്യക്ഷമായ സൂക്ഷ്മാണുവും സത്തായിരിക്കുമെന്ന് അനുമാനിക്കാമായിരുന്നു. അതിനിവിടെ സാദ്ധ്യതയില്ലല്ലോ.
ജിജ്ഞാസു: ധൂമത്തെ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അതു മഞ്ഞായിപ്പോയാൽ ആ ധൂമം അസത്താണ്. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ അഗ്നി സത്താണെന്നെങ്ങനെ അനുമാനിക്കാൻ സാധിക്കും?
വക്താവ്: അനുമാനത്തിൽ സത്തായ ഹേതുവിനെ ക്കൊണ്ടുമാത്രമേ സത്തായ സാദ്ധ്യത്തെ ഊഹിച്ചറിയുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്നുള്ളത് അനിഷേധ്യമായ ഒരു നിയമമാണ്. പക്ഷെ അനുമാനപ്രമാണം അയഥാർത്ഥമെന്നും യഥാർത്ഥ മെന്നും രണ്ടുവകയുണ്ട്. അവയിൽ അയാർത്ഥാനുമാനത്താൽ വസ്തു സിദ്ധിക്കുകയില്ല. യഥാർത്ഥാനുമാനത്താൽ മാത്രമേ വസ്തു സിദ്ധിക്കുകയുള്ളൂ. ഹേതുവായ ധൂമം യഥാർത്ഥവും ധൂമംപോലെ തോന്നിയെങ്കിലും പരിശോധനയിൽ മഞ്ഞായിപ്പോകുന്ന ഹേതു അയഥാർത്ഥവുമാകുന്നു. യഥാർത്ഥധൂമ ത്താലല്ലാതെ അയഥാർത്ഥധൂമത്താൽ അഗ്നി സിദ്ധിക്കയില്ല. അപ്രകാരം അസത്തായ അണുവിനാൽ നേത്രവിഷയകമല്ലാത്ത അണുസിദ്ധിക്കയില്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.
ജിജ്ഞാസു: ലോകത്തിൽ പല പല വസ്തുക്കളും, കാര്യപ്പെട്ടിട്ട് പിന്നീട് കാരണമാകുന്നതായി നാം കാണുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അങ്ങനെയല്ലാതെ ലോകം ഒന്നോടെ

കാര്യപ്പെട്ടു ന്നതായി നാമാകട്ടെ നമ്മുടെ പൂർവ്വന്മാരാകട്ടെ കണ്ടിട്ടും കേട്ടിട്ടുമില്ല. കാണുക എന്നതു ശരീരത്തോടു കൂടിയേ സാധിക്കൂ. ലോകമില്ലെങ്കിൽ ശരീരവുമില്ല. അതിനാൽ ലോകത്തിന്റെ അസദ്ഭാവത്തെ (ഇല്ലായ്മയെ) ശരീരത്തില ല്ലാതെ മറ്റൊന്നിലിരുന്നു കണ്ടവരെ ആരെയും നാം കാണുന്നുമില്ല. ആകയാൽ ലോകം എല്ലായ്പോഴും സത്തു തന്നെയാണെന്നു തീരുമാനിക്കാം. അത്രമാത്രമല്ല, ലോകം കാര്യമല്ല, കാരണം തന്നെയാണെന്ന് കൂടി തീരുമാനിക്കാൻ കഴിയുകയില്ലേ?

വക്താവ്: കാര്യപ്പെടാത്ത ഒരു കാരണവുമില്ലെന്ന് മുമ്പു തീരുമാനിച്ചു കഴിഞ്ഞതാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൻ എതു പദാർത്ഥത്തെ നോക്കിയാലും ഒന്നിന്റെ കൂട്ടം, പലതിന്റെ കൂട്ടം എന്നു രണ്ടു വകയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നതല്ലാതെ ഒരു വസ്തുവുമില്ല. ഘടം ഒന്നിന്റെ കൂട്ടമാണ് എന്നാൽ മണ്ണിന്റെ സമൂഹമല്ലാതെ ഒരു കാലത്തും ഘടമെന്നൊന്നില്ല. ആ മണ്ണും ഒന്നിന്റെ സൂമഹമായ അണുവിനെക്കൂടാതെ ഉണ്ടാവുകയില്ല. പലതിന്റെ കൂട്ടവും ഇപ്രകാരം തന്നെ. ഓരോ പദാർത്ഥത്തെയും ഇപ്രകാരം പരിശോധിക്കുന്നതായാൽ അസത്തായിട്ടു പരിണമിക്കും. വസ്ത്രം നൂലായും, നൂലു പഞ്ഞിയായും, പഞ്ഞി അണുവായും, അണു അജ്ഞാനമായും അസത്തായും തീരുന്നു എന്നതു പരിശോധിച്ചുനോക്കിയാലറിയാവുന്നതാണല്ലോ. അതുപോലെ ഈ സമഷ്ടിലോകവും ഇപ്രകാരമുള്ള നോട്ടത്താൽ അസത്താണെന്നു സ്പഷ്ടമാകും. ഒന്ന് പലത് ഇവയുടെ കൂട്ടമാകട്ടെ കാരണമായിക്കൂടിനിന്നിട്ട് വെവ്വേറെയായി ത്തോന്നുന്ന അവസരത്തിൽ കാര്യമെന്നു പറയും. മുമ്പ് അണുവിനെ പൂർവ്വപക്ഷപ്പെടുത്തിപ്പറഞ്ഞതു നോക്കുക. ഇതുകൊണ്ട് ലോകം കാര്യമല്ല; കാരണം തന്നെ എന്ന നിങ്ങളുടെ വാദം യുക്തിക്കോ അനുഭവത്തിനോ ചേർന്നത ല്ലെന്നു സ്പഷ്ടമാകുന്നു.

ജിജ്ഞാസു: ലോകം കാര്യപ്പെടുന്നതു കണ്ടവരും കേട്ടവരുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ലോകം നിത്യം തന്നെയാണ്. വക്താവ്: ലോകം സത്തായിട്ട് നിത്യമോ? അതോ അസത്തായിട്ടു നിത്യമോ? സത്തായിട്ടു നിത്യമെങ്കിൽ ആയതൊരുവിധത്തിലും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ സത്ത് എന്നും നിത്യംതന്നെയാണല്ലോ. അസത്തായിട്ടു നിത്യമാണെങ്കിൽ അസത്തിനെ നിത്യമെന്നു പറഞ്ഞാൽ ഒരു ഫലവുമില്ല. അസത്തായ ശശശൃംഗത്തെ നിത്യമെന്നു പറയുംപോലെ തന്നെയാണത്. ലോകം ഒരു കാലത്തും ഇല്ലാത്തതാകയാൽ കാര്യമെന്നാകട്ടെ കാരണമെന്നാകട്ടെ ഒന്നും പറയത്തക്കതല്ല.

ജിജ്ഞാസു: ഇതുവരെയും പറഞ്ഞുപോന്നതുകൊണ്ട് ലോകം അസത്താണെന്നു വന്നാലും ഈ ലോകത്തിലകപ്പെട്ടു സുഖദുഃഖങ്ങളെ അനുഭവിക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷമായിട്ട് കാണുന്ന വല്ലോ. പിന്നെ അസത്തെന്നു പറയുന്നതെങ്ങനെ? അസത്തി

ന്റെ ഇല്ലാത്തതിന്റെ അനുഭവമുണ്ടാകുമോ?
വക്താവ്: സുഖദുഃഖങ്ങളനുഭവിക്കുന്നതാരാണ്? നാം തന്നെ. നാമാര്? മനുഷ്യർ. മനുഷ്യർ കാര്യമോ, കാരണമോ? കാര്യം അസത്താണെന്നു മുമ്പു തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പിന്നെ, കാരണമായ ശരീരാവയവമാകട്ടെ, അവയ്ക്ക് കാരണമായ മാംസം രക്തം അസ്ഥി മുതലായവയെ അപേക്ഷിച്ച് കാര്യപ്പെട്ട് അസത്താകും. ഇങ്ങനെ ഓരോന്നും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, പ്രാണങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം മുതലായ ജീവോപാധികളെല്ലാം അസത്താ കുമ്പോൾ സുഖദുഃഖങ്ങളും അവയോടു ചേരും. അസത്താ കുമെന്നു സാരം. അപ്പോൾ ആ സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ അനുഭവ ങ്ങളും ഇല്ലാത്തവയാകും. ആ നിലയിൽ 'സുഖദുഃഖങ്ങളെ അനുഭവിക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷമായിട്ടു കാണുന്നതിനാൽ അസത്ത് എന്നു പറയുന്നതെങ്ങനെയാണ്? എന്ന ചോദ്യത്തിനേ പ്രസക്തി യില്ലെന്നു വരും.
ജിജ്ഞാസു: കഷ്ടം! ഇതെന്തൊരു വായ്പ്പടമിരട്ടാണ്? വാക്കുകൾ കൊണ്ടുള്ള വെറും വിരട്ട് അതായത് കഴമ്പില്ലാത്ത വാചകക്കസർത്ത്) സംശയനിവൃത്തി വരുന്നമില്ലല്ലോ? വക്താവ്: സ്വപ്നം മുഴവനും ഇല്ലാത്തതാണല്ലോ. ആ സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായിക്കണ്ടിരുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങളും അവയുടെ കാരണമായ സ്വപ്നജഗത്തും ഇല്ലാത്തവതന്നെ യെന്നു നിശ്ചയിച്ചില്ലയോ? അതുപോലെ ഈ ലോകത്തെയും ഇതിലുള്ള സുഖദുഃഖങ്ങളെയും എന്തുകൊണ്ട് അസത്തെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ?
ജിജ്ഞാസു: ഈ ലോകത്തെയും ഇതിലുള്ള സുഖദുഃഖ ങ്ങളെയും എപ്പോഴും അറിയുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതിനാൽ ഇതെല്ലാം അസത്താണെന്നു പറയുവാൻ ധൈര്യം വരുന്നില്ല. വക്താവ്: നിങ്ങൾ ലോകത്തെയും അതിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങളെയും വേണ്ടതുപോലെ അറിയുന്നില്ല. അറിഞ്ഞെ ങ്കിൽ അതെല്ലാം അസത്തെന്നു പറയുമായിരുന്നു. എങ്ങനെയെ ന്നാൽ ഒരു വസ്തുവിനെ അറിയണമെന്നുള്ളവൻ അതിൽനിന്ന് വേറായിനിന്ന് അറിയേണ്ടതാണ്. കുടത്തിന്റെ സ്വരൂപമറിയുന്ന വൻ അതിൽ നിന്ന് വേറിട്ടു നില്ക്കുന്നവനാണല്ലൊ. അതു പോലെ ദേഹത്രയത്തെയും അതിലെ സുഖദുഃഖാദിവികാര ങ്ങളേയും അറിയുന്നവൻ അവയിൽനിന്നുഭിന്നനും അവയുടെ ദ്രഷ്ടാവുമാണെന്ന മനസ്സിലാക്കണം
ഉദ്ധരണി|ഘടദ്രഷ്ടാ ഘടാദ് ഭിന്നഃ സമ്മതോ ന ഘടോ യഥാ
ദേഹദ്രഷ്ടാ തഥാ ദേഹോ നാഹമിത്യവധീരയ.
എന്നപ്രമാണം മുകളിൽ പറഞ്ഞതിനു തെളിവാണ്. സകലത്തെയും ഇപ്രകാരമാണ് അറിയേണ്ടത്. ലോകത്തെ അറിയണമെന്നുള്ളവനും ലോകത്തെ വിട്ടു വേറെ നിന്നറിയണം. ജിജ്ഞാസു: അങ്ങനെ കണ്ടറിഞ്ഞവർ ഒരുത്തരുമില്ല. കാണുന്നവരെല്ലാം സമഷ്ടിയായ ലോകത്തിന്റെ ഒരംശമായ വ്യഷ്ടിശരീരംകൊണ്ടറിയുന്നതേയുള്ളൂ. ആ സ്ഥിതിയ്ക്ക് ലോകത്തെവിട്ട് വേറെനിന്നറിഞ്ഞതായിട്ടെങ്ങനെ

വക വെയ്ക്കാം?
വക്താവ്: അസത്യമായ സ്വപ്നജഗത്തിൽ ആ ജഗത്തിന്റെ ഒരംശമായ അസത്യ ശരീരംകൊണ്ട് ആ ജഗത്തിനെ അവിടെ ക്കാണുമ്പോൾ അതു സത്യമായിത്തോന്നിയാലും, ആ ജഗത്തി നെയും ആ ജഗത്തിന്റെ അംശമായ ശരീരത്തെയും വിട്ടു പ്രത്യേകമിരിക്കുന്ന ഈ ജാഗ്രജ്ജഗത്തിൽ ആ സ്വപ്നജഗത്ത് കാണാതെ അസത്യമായിപ്പോകുന്നില്ലയോ? അതുപോലെ അസത്യമായ ഈ ജാഗ്രജ്ജഗത്തിൽ ഈ ജഗത്തിന്റെ ഒരംശമായ അസത്യശരീരംകൊണ്ട് ഈ ജഗത്തിനെ ഇവിടെ ക്കാണുമ്പോൾ ഇതു സത്യമായിത്തോന്നിയാലും ഈ ജഗത്തി നെയും ഈ ജഗത്തിന്റെ അംശമായ ശരീരത്തേയും വിട്ട് അഖണ്ഡമായിരിക്കുന്ന പരജാഗ്രത്തിൽ (തുര്യാവസ്ഥയിൽ) ഈ ജഗത്തു നശിച്ച് അസത്യമായിപ്പോകുന്നതാണ്.
ജിജ്ഞാസു: ഈ ജഗത്തിനെക്കാണുന്ന കാലത്ത് ഇതെല്ലാം സത്യമാണല്ലോ?
വക്താവ്: ഒരിക്കലുമല്ല. എങ്ങനെയെന്നാൽ സ്വപ്നാ വസ്ഥയിൽ സ്വപ്നജഗത്തിനെ സത്യമായിക്കണ്ടാലും ആ കാണുന്ന സമയത്തും ആ സ്വപ്നജഗത്ത് എങ്ങനെ മിഥ്യ (അസത്ത്) ആയോ, അങ്ങനെ ഈ ജഗത്തിനെയും ഈ ജഗത്തിന്റെ ഒരംശമായ ശരീരംകൊണ്ടു കാണുമ്പോൾ സത്യമെന്നു തോന്നിയാലും ആ അവസരത്തിലും ഇതു മിഥ്യ (അസത്ത്) തന്നെയെന്ന് എന്തുകൊണ്ടു നിശ്ചയിച്ചുകൂടാ? ഇതിനാൽ ഒരു വസ്തുവിനെ യഥാർത്ഥമായി അറിയണമെങ്കിൽ അതിൽനിന്നു വേറായിട്ടു നിന്നറിയണം. അങ്ങനെയല്ലാതെ അതായിരുന്നറിഞ്ഞാൽ സത്യമായിട്ടും അസത്യമായിട്ടും കാണും. കണ്ണും കാണപ്പെടുന്ന വിഷയവും തമ്മിലുള്ള ചേർച്ചയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന അനുഭവം ഇതിനു തെളിവാണ്. എന്നാൽ ഒരു വസ്തുവിന്റെ ഒരു ഭാഗം മറ്റൊരു ഭാഗത്തോടു ചേരുന്നതായി ക്കണ്ടു എന്നുവെച്ച് സത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നത് ഒരു വിധത്തിലും ശരിയായിട്ടുള്ളതല്ല. അങ്ങനെ നിശ്ചയിക്കുക എന്നു വന്നാൽ മരുമരീചികാ പ്രവാഹത്തിന്റെ അലകളും ഒന്നു മറ്റൊന്നിനോടു ചേർന്നു കാണുന്നതുകൊണ്ട് അതിനെയും സത്താണെന്നു നിശ്ചയിക്കാമെന്നു വരും. അതു ശരിയല്ല. അതുപോലെ ലോകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം മറ്റൊരു ഭാഗത്തോടു ചേരുന്നതായിക്കണ്ടു എന്നുവെച്ച് ജ്ഞാനികൾ ലോകത്തെ സത്താണെന്നു പറയുകയില്ല.
ജിജ്ഞാസു: ഘടം അസത്താണെന്നു സമ്മതിക്കാം. പക്ഷേ ആ ഘടത്തെയുണ്ടാക്കിയ നിമിത്തകാരണമായ കുശവനെയും സഹകാരികാരണമായ ദണ്ഡചക്രങ്ങളെയും പ്രത്യക്ഷത്തിൽ എങ്ങനെയാണ് അസത്യമെന്നു പറയുന്നത്?
വക്താവ്: കുശവനെയും, ദണ്ഡചക്രാദികളെയും കാര്യ കാരണപക്ഷമായി നോക്കണം. അപ്പോൾ അവയെല്ലാം കാരണരൂപങ്ങളായി മാറി അസത്യമായിത്തന്നെ കലാശിക്കു ന്നതായിക്കാണാം. സ്വപ്നത്തിൽ കുശവൻ, ദണ്ഡചക്രങ്ങളെ ക്കൊണ്ടു

ഘടാദികളെ നിർമ്മിച്ചതായിക്കണ്ടാലും, ആ കുശവനും ദണ്ഡചക്രാദികളും ഘടാദികളും അവയ്ക്ക് ഉപാദാന കാരണമായ ജഗത്തും അസത്യമാകുന്നതുപോലെ, ഈ ജാഗ്രത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന കുശവനും ദണ്ഡചക്രാദിയും അവ കൊണ്ടുണ്ടാക്കുന്ന ഘടാദികളും അവയ്ക്ക് ഉപാദാനകാരണ മായ ഈ ജഗത്തും അസത്യമാണെന്നു തെളിയും.

ജിജ്ഞാസു: സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം സ്വപ്നത്തിൽ സത്യമായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. അത് അസത്താണെന്നറിയുന്നത് അതിന്റെ അനുഭവമില്ലാത്ത ജാഗ്രത്കാലത്തിലാണ്. ആ അറിവിനെ വെച്ചുകൊണ്ടാണല്ലോ അനുഭവകാലത്തും ആ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു ജാഗ്രത്തിൽ തീരുമാനിക്കുന്നത്. അതുപോലെ ഈ ജാഗ്രത് പ്രപഞ്ചം അനുഭവകാലത്തു സത്യമായിട്ടാണ് തോന്നുന്നത്. എന്നാൽ ഈ ജാഗ്രത്തിന്റെ അനുഭവമില്ലാത്ത സ്വപ്നത്തിലോ സുഷുപ്തിയിലോ ഇതു അസത്താണെന്നു തീരുമാനിക്കപ്പെടുന്നുമില്ല. അതിനാൽ (ജാഗ്രത്തിലോ സ്വപ്ന ത്തിലോ സുഷുപ്തിയിലോ ഈ ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചം അസത്താ ണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടാത്തതിനാൽ സ്വപ്നമെന്നപോലെ ഈ ജാഗ്രത് പ്രപഞ്ചം അസത്തെന്നു പറയുന്നതു ശരിയല്ല. സത്തു തന്നെയാണ്.

ജഗത്തും ജഗത്സാക്ഷിയും

വക്താവ്: 'ഒരു വസ്തുവിനെ അറിയണമെന്നുള്ളവർ അതിൽ നിന്നുവേറായി നിന്നറിയേണ്ടതാണ്. എന്നു ഞാൻ മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി ഈ മൂന്നു നിലയിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. അവയിൽ ഒന്നിന്റെ അനുഭവമുള്ളപ്പോൾ മറ്റുള്ളവയുടെ അനുഭവമില്ല. അതിനാൽ ജാഗ്രദാദി മൂന്നവസ്ഥകൾക്കു പരസ്പരമറിയുവാൻ കഴിവില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. എന്നാൽ അവ മൂന്നും അറിയപ്പെടുന്നുണ്ടുതാനും. അതിനാൽ ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചത്തെയും അറിയുന്ന ഒരു സാക്ഷി യുണ്ടെന്നും ആ സാക്ഷി സാക്ഷ്യമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു വിലക്ഷണനാണെന്നും തീരുമാനിക്കാം. ആ സാക്ഷിയാണു സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തെ പ്രകാശിപ്പിച്ചതും, അതിന്റെ സ്മരണ ജാഗ്രത്തിലുളവാക്കിയതും. അങ്ങനെ അല്ലായിരുന്നു എങ്കിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ച് ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചത്തിനറിവുണ്ടാവുക യില്ലായിരുന്നു ഓരോ പ്രപഞ്ചവും ത്രിപുടിരൂപത്തിലാണല്ലോ നിലനില്ക്കുന്നത്. ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം ഇവ മൂന്നും ചേർന്നതാണു ത്രിപുടി. ജാഗ്രത്തിലെ ജ്ഞാതാവും സ്വപ്ന ത്തിലെ ജ്ഞാതാവും സു.ഷുപ്തിയിലെ ജ്ഞാതാവും ഒന്നല്ല, മൂന്നാണ്. അവർ അതാതവസ്ഥയിലെ ജ്ഞേയത്തെ മാത്രമേ അറിയുകയുള്ളൂ. ആകയാൽ ആ ജ്ഞാതാക്കൾക്ക് അന്യോന്യ മറിയുവാനൊക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ടാണു മൂന്നവസ്ഥകളേയും അറിയുന്ന ഒരു സാക്ഷിയുണ്ടെന്ന് അനുഭവബലം കൊണ്ടു തീരുമാനിച്ചത്. സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നനായ സാക്ഷി ആ സ്വപ്നപ്രപ

ഞ്ചവും അസത്താണെന്ന് അറിഞ്ഞുതുപോലെ, ഈ ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നനായ സാക്ഷിക്ക് ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചത്തെയും അസത്തെന്നറിയുവാൻ കഴിയും. ആ സാക്ഷിഭാവമാണ് തുരീയം. സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ അസത്താണെന്നു തെളിഞ്ഞതുപോലെ തുര്യഭാവത്തിൽ ഉണരുന്ന ഒരു ജ്ഞാനിക്ക് സ്വപ്ന സുഷുപ്തികൾ മാത്രമല്ല, ഈ ജാഗ്രത്തുപോലും അസത്താണെന്നനുഭവപ്പെടും. ആ അനുഭവ ബലം വെച്ചുകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ ജ്ഞാനികൾക്കു വ്യഷ്ടി രൂപത്തിലും സമഷ്ടിരൂപത്തിലും അനുഭവപ്പെട്ട എല്ലാ പ്രപഞ്ചവും അസത്തായിട്ടു നിർണ്ണയിക്കാൻ കഴിയും.

ജിജ്ഞാസു: ജാഗ്രത്തിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനുഭവം അത്തംപോലുമില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണല്ലോ അത് അസത്താ ണെന്നു തീരുമാനിച്ചത്. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചാനുഭവം ലേശം പോലുമില്ലാത്ത ഒരു ഭാവത്തിലെത്താതെ ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കുവാൻ കഴിയുമോ? അങ്ങനെ പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയാണോ തുരീയം? പക്ഷേ അത് ആർക്കും അനുഭവപ്പെടുന്നില്ലല്ലോ? അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം സത്തെന്നുതന്നെ തീരുമാനിക്കുകയല്ലേ വേണ്ടത്? അവസ്ഥാത്രയവും തുരീയവും

വക്താവ്: നിങ്ങളുടെ ആശങ്ക ശരിയല്ല. തുരീയം അനുഭവ രൂപത്തിൽ മൂന്നു കാലത്തുമുണ്ട്. മൂന്നു കാലത്തിലും ഒരുപോലെ നിലനില്ക്കാത്ത പദാർത്ഥത്തെയാണല്ലോ ശാസ്ത്ര ങ്ങൾ അസത്തെന്നു വ്യവച്ഛേദിച്ചിരിക്കുന്നത്. അവസ്ഥാത്രയ രൂപത്തിൽ പ്രപഞ്ചം എപ്പോഴും അനുഭവപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മ നിരീക്ഷണത്തിൽ ആ അവസ്ഥകൾ പരസ്പരം ബാധിക്കപ്പെടുന്നതിനാൽ അസത്തെന്നു നിർണ്ണയിക്കാം. പക്ഷേ ആ മൂന്നവസ്ഥകളുടെയും അനുഭവമില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയുടെ അനുഭവമുണ്ടെങ്കിലേ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ എന്നായിരിക്കാം നിങ്ങളുടെ വാദം. അങ്ങനെയൊരവസ്ഥയുണ്ട്; അതാണ് തുരീയം. തുരീയം എന്ന പദത്തിന് നാലാമത്തേത് എന്നാ ണർത്ഥം. ജാഗ്രത്ത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി ഈ മൂന്നവസ്ഥകളെ അപേക്ഷിച്ചാണ് നാലാമത്തേത് തുരീയം എന്ന നാമം വന്നുചേരുന്നത്. ജാഗ്രദാദി മൂന്നവസ്ഥകളും ഉണ്ടായി നിലനിന്നു വിലയിക്കുന്നത് യാതൊരിടത്താണോ അതാണു പ്രജ്ഞാനസ്വരൂപമായ തുരീയം. അവസ്ഥാത്രയരൂപേണ പ്രതിഭാസിക്കുന്ന, ജഗത്തിനധിഷ്ഠാനമായും സാക്ഷിയായും വർത്തിക്കുന്ന, കൂടസ്ഥബ്രഹ്മചൈതന്യത്തേയാണ് ഉപനിഷത്തുകൾ തുരീയമെന്നു പറയുന്നത്. 'ഈ തുരീയം ജാഗ്രദ്രൂപമായ സ്ഥൂലശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ബഹിഃപ്രജ്ഞനായ വിശ്വനോ, സ്വപ്നരൂപമായ സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനി ക്കുന്ന അന്തഃപ്രജ്ഞനായ തൈജസനോ, സുഷുപ്തിരൂപമായ കാരണശരീരത്തെ താനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന പ്രജ്ഞാനഘനനായ പ്രാ

ജ്ഞനോ അല്ല. പിന്നെയോ, അദൃഷ്ടവും, അവ്യവഹാര്യ വും, അഗ്രാഹ്യവും, അലക്ഷണവും, അചിന്ത്യവും, അവ്യപദേശ്യ വും, ഏകാത്മപ്രത്യയസാരവും പ്രപഞ്ചോപശമവും, ശാന്തവും, ശിവവും, അദ്വൈതവുമാണ് ആ തുരീയം. ഇതിനേ ത്തന്നെയാണ് ആത്മാവെന്നറിയേണ്ടതും.' എന്നു തുരീയത്തെ (ചതുർത്ഥം) മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിൽ വിവരിച്ചിരിക്കുന്നു. തുരീയരൂപത്തിൽ വർത്തിക്കുന്ന ഈ ആത്മാവിനെ കണ്ണുകൊണ്ടു കാണുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അദൃഷ്ടപദം കൊണ്ടും, ബുദ്ധിക്ക് ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അഗ്രാഹ്യ പദംകൊണ്ടും അചിന്ത്യപദംകൊണ്ടും, ലക്ഷണംകൊണ്ടും നിർവ്വചിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അലക്ഷണപദംകൊണ്ടും മറ്റും ഉപനിഷത്തു പ്രത്യേകമെടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. തുരീയത്തിൽ പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലെന്നും ഭേദമില്ലെന്നും പ്രപഞ്ചോപശമം, അദ്വൈതം എന്നീ രണ്ടു പദങ്ങൾകൊണ്ട് ഉപനിഷത്തു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ശാന്തം, ശിവം എന്നീ രണ്ടു പദങ്ങൾ തുരീയഭാവത്തിന്റെ നിർവ്വികാരതയെയും ആനന്ദസ്വരൂപത്തെ യുമാണ് ചൂണ്ടികാണിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള ലക്ഷണങ്ങൾ വഴി തുരീയം സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവും അഖണ്ഡവും പൂർണ്ണവുമായ ബ്രഹ്മമാണെന്നും രജ്ജുവിൽ സർപ്പം പോലെ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ അജ്ഞാനത്താൽ പ്രപഞ്ചം പ്രതിഭാസിക്ക യാണെന്നും ഉപനിഷത്ത് ഉപദേശിക്കുന്നതായി മനസ്സിലാക്കണം. ഈ തുരീയാവസ്ഥ അനുഭവമില്ലാത്തതാണെന്നുള്ള നിങ്ങളുടെ വാദവും ശരിയല്ല. എല്ലാറ്റിനേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതും തനിയെ പ്രകാശിക്കുന്നതുമാണ് തുരീയരൂപമായ ആത്മാവ്. ഇത് അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നില്ല എന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. എന്നാൽ എപ്പോഴും ഞാനെന്ന അനുഭവ വടിവിൽ ഇതു വിളങ്ങുന്നുണ്ട്. ഉണർവ്വിലും, കിനാവിലും ഉറക്കത്തിലും ഒരു മാറ്റവുമില്ലാതെ സാമാന്യബോധസ്വരൂപത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നതാണ് ആത്മാവ്. അവിദ്യയും അന്തഃകരണവും അതിന്റെ വൃത്തികളും ഇന്ദ്രിയ ങ്ങളും ബാഹ്യവിഷയങ്ങളും ഈ ആത്മപ്രകാശത്തിലാണ പ്രതിഭാസിക്കുന്നത്. അതിനാൽ തുരീയരൂപത്തിൽ ഉപദേശിക്ക പ്പെടുന്ന ആത്മാവ് സത്തുതന്നെയാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കണം.

ജിജ്ഞാസു: ആത്മാവ് സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവു മാണെങ്കിൽ അത് എല്ലാവർക്കും അനുഭവപ്പെടാത്തത് എന്തു കൊണ്ടാണ്?

വക്താവ്: അനുഭവസ്വരൂപമാണ് ആത്മാവ്. എല്ലാറ്റിനേയും അനുഭവപ്പെടുത്തുക പ്രകാശിപ്പിക്കുക എന്നുള്ളതാണ് ആത്മാവിന്റെ സ്വഭാവം. അതെങ്ങനെ അനുഭവപ്പെടും, അനുഭവ ത്തിന് വിഷയമാകും? ഒരു വിധത്തിലും ഒരിക്കലും വിഷയമാ കുകയില്ല. തന്നിൽ കത്തിക്കപ്പെട്ട വിഷയങ്ങളിലെല്ലാം സദ്രൂപ ത്തിലും ചിദ്രൂപത്തിലും ആനന്ദരൂപത്തിലും ആത്മാവു പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ അജ്ഞാനം നിമിത്തം ആത്മാവിന്റെ സച്ചിത്സുഖഭാവത്തെ വിസ്മരിച്ച് അജ്ഞാനത്താൽ

കത്തിതമായ നാമരൂപങ്ങളെമാത്രം കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ് ആ ആത്മാനുഭൂതി എല്ലാവർക്കുമുണ്ടാകാത്തത്. അജ്ഞാനം നശിക്കുമ്പോൾ നാമരൂപങ്ങൾ മാറി സർവ്വത്ര സച്ചിത്സുഖ രൂപമായ ബ്രഹ്മം പ്രകാശിക്കും.

സമാധിയും ബ്രഹ്മാനുഭവവും

ജിജ്ഞാസു: ഈ ജീവിതത്തിൽ ഒരു മനുഷ്യന് അങ്ങനെ യുള്ള ബ്രഹ്മാനുഭവമുണ്ടാകുമോ?

വക്താവ്: തീർച്ചയായും ഉണ്ടാവും. ആ അവസ്ഥയാണ് സമാധി.

ജിജ്ഞാസു: സമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചം അത്തംപോലും പ്രകാശിക്കുന്നില്ലെന്നാണോ അവിടുന്നു പറയുന്നത്?

വക്താവ്: അതേ. സമാധിദശയിൽ പ്രപഞ്ചഭാനം അത്തം പോലുമില്ല.

സമാധിയും സുഷുപ്തിയും

ജിജ്ഞാസു: സുഷുപ്തിയിലും പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലല്ലോ. അതിനാൽ സുഷുപ്തിയും സമാധിയും തമ്മിലെന്താണ് വ്യത്യാസം?

വക്താവ്: സുഷുപ്തിയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിലെ സ്ഥൂലവിഷയ ങ്ങൾ പ്രകാശിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും പ്രപഞ്ചത്തിന്റ ബീജഭൂതമായ അവിദ്യ അവിടെ അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ആ അവിദ്യയുടെ പരിണാമമാണ് സകലസൂക്ഷ്മസ്ഥൂല പ്രപഞ്ചവിഷയങ്ങളും. ആ വിഷയങ്ങളെല്ലാം സ്വകാരണമായ അവിദ്യയിൽ ലയിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് സുഷുപ്തി. അതിനു പ്രളയമെന്നുകൂടി ഒരു പേരുണ്ട്. അതിനാൽ പ്രപഞ്ചം കാരണരൂപത്തിൽ. അജ്ഞാന രൂപത്തിൽ സുഷുപ്തിയിലുണ്ടെന്ന് തീരുമാനിക്കാം. സുഷുപ്തിയിൽ നിന്നുണർന്നു വരുന്ന മനുഷ്യൻ, 'ഞാനിതു വരെ ഒന്നുമറിയാതെ ഉറങ്ങി' എന്നോർക്കാറുണ്ടല്ലോ, ആ ഓർമ്മയ്ക്കു കാരണം സുഷുപ്തികാലത്തിലെ അനുഭവമാണ്. അനുഭവമില്ലാത്ത ഒന്നിനെക്കുറിച്ചു സ്മരിക്കുവാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ. 'ഞാൻ ഒന്നുമറിയാതെ സുഖമായി ഉറങ്ങി' എന്ന സ്മരണയിൽ 'ഞാൻ' 'ഒന്നുമറിയായ്ക' 'സുഖം' എന്നു മൂന്നു വിഷയങ്ങളുണ്ട്. ഇവയിൽ അറിയായ്ക എന്നതാണ് അജ്ഞാനം (അവിദ്യ). ആത്മാവിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന ആ അവിദ്യ തന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമെന്നു വേദാന്തശാസ്ത്രം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു, അതിനാൽ കാരണ പ്രപഞ്ചമെന്നുകൂടി അവിദ്യയ്ക്ക് പേരു പറയാവുന്ന താണല്ലോ. ഈ ദൃഷ്ടിയിൽ. സുഷുപ്തിയിൽ പ്രപഞ്ചാനുഭവ മുണ്ട്. ഇല്ലെന്നുള്ള നിങ്ങളുടെ വാദം ശരിയല്ല. എന്നാൽ സമാധിയിൽ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിന്റെയോ സൂക്ഷ്മപ്രപഞ്ചത്തിന്റേയോ കാരണ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയോ വിളക്കമില്ല. അവിടെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം മാത്രമാണ് പരിപൂർണ്ണമായി പ്രകാശിക്കുന്നത്. ഈ വിവരണം കൊണ്ടു സമാധിയും സുഷുപ്തിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം വ്യക്തമായി ക്കാണു മല്ലോ.

ജിജ്ഞാസു: സുഷുപ്തിയും, സമാധിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം മനസ്സിലായി. പക്ഷേ സമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രകാശമില്ലെന്നുള്ളതു സമ്മതിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അന്തഃകരണവൃത്തിയുടെ ആത്മാകാരമായ പരിണാമത്തെ യാണല്ലൊ സമാധിയെന്നു വേദാന്തികൾ വ്യവഹരിക്കുന്നത്. അവിടെ ആത്മാകാര മായി പരിണമിച്ച അന്തഃകരണവൃത്തിയും ആത്മസ്വരൂപവും പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ടെ ന്ന് ആ നിർവ്വചനത്തിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. അന്തഃകരണവൃത്തി, അപഞ്ചീ കൃത പഞ്ചഭൂതാത്മകമായ സൂക്ഷ്മപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഒരംശമാണല്ലോ. അതിനാൽ സമാധിയിലും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മാംശം പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ടെന്നു വരുന്നു. ഈ ദൃഷ്ടിയിൽ സമാധി പ്രപഞ്ചഭാനമില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥയാണെന്നു പറയുന്നതു ശരി യാണോ?

വക്താവ്: സമാധിവിഷയകമായ അനുഭവമില്ലാത്തതു കൊണ്ടാണ് നിങ്ങൾക്കി ങ്ങനെ തോന്നുന്നത്. അന്തഃകരണ വൃത്തിയുടെ ആത്മാകാരമായ പരിണാമമാ ണ് സമാധി എന്നു നിങ്ങൾ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. വിഷയങ്ങൾ എങ്ങനെ യിരിക്കുമോ ആ വിധം പ്രകാശിക്കുക എന്നുള്ളതാണ് അന്തഃകരണവൃത്തിയുടെ സ്വഭാവം. ഘടാനുഭവത്തിൽ അന്തഃകരണം ഘടരൂപത്തിലാണ് പ്രകാശിക്കുന്ന ത്. അഗ്നി ഇരുമ്പിനോടോ വിറകിനോടോ മറ്റോ ചേർന്നിരിക്കുമ്പോൾ അവ യുടെ ആകൃതിയിലാണല്ലോ പ്രകാശിക്കുന്നത്. അവിടെ ഘടവും അന്തഃകാരണ വും രണ്ടായി പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. അവയെ അപ്പോൾ രണ്ടായി വേർതിരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതുപോലെ അന്തഃകരണവൃത്തിയും വിഷയങ്ങളും അനുഭവകാല ത്ത് ഒരേവടിവിൽ പ്രകാശിക്കും. അവ രണ്ടായി അനുഭവപ്പെടുകയില്ല. അപ്ര കാരം ആത്മാകാരമായ മനോവൃത്തി അനുഭവകാലത്ത് ആത്മവടിവിൽ മാത്രമേ പ്രകാശിക്കുകയുള്ളൂ. പരിച്ഛിന്ന പരമാണുവായ അന്തഃകരണത്തിന് അണുരൂപ മായും മഹദ്രൂപ മായും പരിണമിക്കാൻ കഴിയുമെന്നുള്ളതാണു വേദാന്തശാസ്ത്ര സി ദ്ധാന്തം. അതിനാൽ സമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചം കൂടെ പ്രകാശി ക്കുന്നു എന്ന വാദം അനുഭവവിരുദ്ധമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഇനിയും സമാധിയിൽ ആത്മാവി നോടു ചേർന്നു സൂക്ഷ്മ പ്രപഞ്ചാംശമായ അന്തഃകരണവൃത്തികൂടി പ്രകാശിക്കുന്നു എന്ന വാദത്തെക്കുറിച്ചു കൂടി അത്തും ചിന്തിക്കാം.

സമാധിഭേദം

സവികത്തസമാധിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിങ്ങളുടെ ആശങ്ക കുറച്ചു ശരി യാണ്. ഗുരുമുഖത്തുനിന്ന് 'തത്ത്വമസി' മഹാവാക്യം ശ്രവിച്ച് 'അഹംബ്രഹ്മാ സ്മി (ഞാൻ ബ്രഹ്മമാ കുന്നു) എന്നു നിരന്തരം ധ്യാനിയ്ക്കുന്ന മുമുക്ഷുവിന് ബ്ര ഹ്മാ കാരമനോവൃത്തിയുണ്ടാക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് സവികത്ത സമാധി. ഈ സമാധിയിൽ 'ഞാൻ' 'ധ്യാതാവും' 'ബ്രഹ്മം' 'ധ്യേയവും' 'ആകുന്നു' എന്നഭാവന

ധ്യാനവുമാണ്. ആകയാൽ ത്രിപുടിയുണ്ടെന്നു കാണാം. 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ശബ്ദത്തെ ആശ്രയിച്ചുള്ള ഈ സമാധിക്കു ശബ്ദാനുവിദ്ധ സവികല്പസമാധി'യെന്നുകൂടി ഒരു പേരുണ്ട്. ഈ സമാധി യുടെ പരിപക്വതയിൽ 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നുള്ള മഹാവാക്യത്തിന്റെ അർത്ഥം ചിന്തിക്കാതെതന്നെ ചിത്തവൃത്തി ബ്രഹ്മാകാരമായി പരിണമിക്കും. ഈ അവസ്ഥയ്ക്ക് ശബ്ദാനനുവിദ്ധസവികല്പസമാധി എന്നാണു നാമകരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. എന്നാലും വിവേകികൾ ഘടശരാവാദി50 (കുടം, ചട്ടി തുടങ്ങിയവ; ശരാവം ചട്ടി) കളെ മൃത്തായി51(മണ്ണായി)അറിയുന്നതുപോലെ ആ ത്രിപുടിയെ ഏകമായ ബ്രഹ്മമായി ആ സമാധികളിലും അറിയുന്നുണ്ട്. ഈ സവികല്പസമാധിയുടെ അഭ്യാസബലം കൊണ്ട്, ധ്യാനിക്കുന്ന വൻ, ധ്യാനിക്കൽ ഈ രണ്ടവസ്ഥകളെയും ഉപേക്ഷിച്ച് ചിത്തം ധ്യേയമായ സച്ചിത്സുഖബ്രഹ്മത്തിന്റെ വടിവിൽ മാത്രം പ്രകാശിക്കും. ആ അനുഭൂതികൊണ്ടുതന്നെ അവിദ്യനാശവും ബ്രഹ്മാത്മൈക്യനിർണ്ണയവും സിദ്ധിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങനെ സിദ്ധിച്ച ജ്ഞാനിക്ക് ത്രിപുടി പോലും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായിട്ടേ അനുഭവപ്പെടുകയുള്ളൂ. എന്നാൽ നിർവ്വികല്പസമാധിയിൽ ത്രിപുടിയില്ല. സവികല്പസമാധികൊണ്ടു ബ്രഹ്മവിത്തായി തീർന്ന ജ്ഞാനി മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും വരുത്തി ജീവന്മുക്തി സുഖത്തിനുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കാറുണ്ട്. അതിനുള്ള ഉപായം നിർവ്വികല്പസമാധിയാണ്. സവികല്പസമാധിയുടെ പക്വതയിൽ നിർവ്വികല്പസമാധിയുണ്ടാകും. ഈ നിർവികല്പ സമാധിയിൽ പ്രപഞ്ചഭാനം ഒട്ടുംതന്നെ ഉണ്ടാവുകയില്ല. ബ്രഹ്മസ്വരൂപം മാത്രമാണ് ഈ സമാധിയിൽ പ്രകാശിക്കുന്നത്. നിർവികല്പസമാധിയിൽ നിന്നു വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയിലേയ്ക്ക് വരുന്ന ജ്ഞാനിക്ക് അവസ്ഥാത്രയരൂപത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നനുഭവപ്പെടും. 'ഇതുവരെ താൻ സമാഹിതനാ യിരുന്നു.' എന്നും 'അപ്പോൾ ഒരു വിധത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചാവസ്ഥ യും അനുഭവപ്പെടാതെ അഖണ്ഡവും അനിർവചനീയവുമായ സച്ചിദാനന്ദഭാവത്തിൽതന്നെയാണ് താൻ വർത്തിച്ചിരുന്നത്.' എന്നും സ്മരണയിൽ വരികയും, അതോടൊപ്പം 'ഇപ്പോഴും താൻ ആ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണ്,' എന്നുള്ള പ്രത്യഭിജ്ഞാന മുണ്ടാകുകയും ചെയ്യും. അതിനാൽ ജാഗ്രത്ഭാവത്തിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം നശിക്കുകയും അത് അസത്താണെന്നു ബോധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതു പോലെ നിർവ്വികല്പ സമാധിയിൽ ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തിരൂപത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ നശിക്കുകയും ആ അനുഭവബലത്താൽ വ്യുത്ഥാന ദശയിൽ പ്രപഞ്ചം ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു വിഷയമായാൽപോലും അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുവാൻ കഴിയുകയും ചെയ്യും.

ജിജ്ഞാസു: നിർവ്വികല്പസമാധി അദ്വൈതാത്മഭാവനാ രൂപമാണ്. അതിൽ ഭാവനയുള്ളതിനാൽ അന്തഃകരണവൃത്തി - ത്രിപുടി യുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ആ

അവസ്ഥയിൽ പ്രപഞ്ച വും ബ്രഹ്മവും പ്രകാശിക്കുന്ന എന്നൂഹിക്കാം.
വക്താവ്: അദ്വൈതബ്രഹ്മാകാരമായ അന്തഃകരണവൃത്തി യോടുകൂടിയ സമാധി യാണ്. 'അദ്വൈതഭാവനാരൂപനിർവ്വികത്ത സമാധി'യെന്നു പറയപ്പെടുന്നത്. അതിൽ അതിസൂക്ഷ്മമായ അന്തഃകരണവൃത്തിയുണ്ടെങ്കിലും അപ്പോൾ അത് അനുഭവപ്പെട്ടു കയില്ല. പക്ഷേ ആ സമാധി മുഖ്യമല്ല. അദ്വൈതബ്രഹ്മാവ സ്ഥാനരൂപമായ നിർവ്വികത്തസമാധിയാണു മുഖ്യം. അദ്വൈത ബ്രഹ്മഭാവനാരൂപമായ നിർവ്വികത്തസമാധിയുടെ അഭ്യാസബലം കൊണ്ട് ആ അവസ്ഥയിൽ അന്തഃകരണവൃത്തി നശിക്കും. അപ്പോൾ അന്തഃകരണവൃത്തിരഹിതമായ അദ്വൈത ബ്രഹ്മാവ സ്ഥാനരൂപനിർവ്വികത്തസമാധി പ്രകാശിക്കും. പഴുത്ത ഇരുമ്പു കഷണത്തിൽ ജലബിന്ദുക്കൾ വീണു നശിക്കുന്നതു പോലെ അദ്വൈതബ്രഹ്മാവസ്ഥാനരൂപനിർവ്വികത്തസമാധിയിൽ അന്തഃ കരണവൃത്തി ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ആത്മാവ് അന്തഃകരണവൃത്തിയോടുകൂടാതെ അഖണ്ഡമായും സച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപബ്രഹ്മമായും പ്രകാശിക്കും. ഈ നിലയാണു മുഖ്യമായ സമാധി. ബ്രഹ്മഭാവനാരൂപനിർവ്വികത്തസമാധി സാധനവും ബ്രഹ്മാവസ്ഥാന രൂപ നിർവികത്ത സമാധി ആ സാധനയുടെ ഫലവുമാണ്. അതുകൊണ്ടാണതു മുഖ്യമെന്നു നിർണ്ണയിക്ക പ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതുപോലെ ശബ്ദാനുവിദ്ധസവികത്തസമാധി സാധനയും ശബ്ദാനനുവിദ്ധസവികത്ത സമാധി അതിന്റെ ഫലവുമാകുന്നു. അപ്രകാരം സവികത്ത സമാധി സാധനയും നിർവ്വികത്തസമാധിഫലവുമാണെന്നുകൂടി അറിയണം. ഇങ്ങനെ തത്ത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങൾ ശ്രവിച്ച് ധ്യാനാഭ്യാസപാടവ ത്താൽ സവികത്തപസമാധി പക്വമായതിനു ശേഷം നിർവ്വികത്ത സമാധി ഉറയ്ക്കുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചഭാനം നിശ്ശേഷമറ്റ് പൂർണ്ണമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായി ജ്ഞാനി പ്രകാശിക്കും. ആ അനുഭൂതി സിദ്ധിച്ച പുരുഷന് ഭൂതഭവിഷ്യദ് വർത്തമാനകാലങ്ങലിലും പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായിട്ടുമില്ല, ഉണ്ടാകുക യുമില്ല, ഉണ്ടാകുന്നുമില്ല 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' 'ഈശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' എന്നു തുടങ്ങിയ ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങൾ അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനി കളുടെ അനുഭൂതിയെയാണ് വിളംബരം ചെയ്യുന്നത്.
ജിജ്ഞാസു: 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ', ഈശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' എന്നീ മന്ത്രങ്ങളിൽ 'ഇദം' (ഇത്) എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ടു പ്രപഞ്ചത്തെയാണല്ലോ കുറിക്കുന്നത്. പ്രത്യക്ഷമായിക്കാണുന്ന ഒന്നിനെയാണല്ലോ 'ഇദം' ശബ്ദംകൊണ്ടു നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. അതിനാൽ പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായി ധ്യാനിക്കണമെന്നുള്ള ഉപദേശമാണ് ആ വാക്യങ്ങളിലുള്ളതെന്ന് തീരുമാനിക്കരുതോ? സാളഗ്രാമത്തെ വിഷ്ണുവായി ഉപാസിക്കു ന്നതുപോലെ പ്രപഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മമായി ഉപാസിക്കുന്നത് ദ്വൈതഭാവത്തിലിരുന്നുകൊണ്ടാണ്. ഈ ദൃഷ്ടിയിൽ

നോക്കി യാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സത്തയെ സമ്മതി ക്കുന്നു എന്നു കാണാം. വക്താവ്: വേദാന്തശാസ്ത്രരഹസ്യം അറിയാത്തതു കൊണ്ടാണ് നിങ്ങൾക്കിങ്ങനെ വികത്തമുണ്ടാകുന്നത്. ഉത്തമ നായ ആചാര്യന്റെ അനുഗ്രഹ വും സഹായവും കൂടാതെ വേദാന്തശാസ്ത്രം തനിയെ പഠിച്ചിട്ടുള്ളവർക്കെല്ലാം ഇതു പോലെയുള്ള സന്ദേഹങ്ങളുണ്ടാവുക പതിവാണ്. അവർക്ക് ഉപനിഷന്മന്ത്രങ്ങളു ടെ വാച്യാർത്ഥം മാത്രം ഗ്രഹിക്കാനേ കഴിയുകയുള്ളൂ. പാണ്ഡിത്യാഭിമാനം കൂട്ടു കനിമിത്തം ഒരു സദ്ഗുരുവിനെ ഉപസദിച്ച്52(സമീപിച്ച്) ശ്രവണാദികൾ കൊ ണ്ടു ബ്രഹ്മതത്ത്വാവധാരണം ചെയ്യുവാനുള്ള ആഗ്രഹമുണ്ടാവുക യില്ല. അങ്ങനെ യുള്ളവർക്ക്, സർവ്വബന്ധനാശകമായ വേദാന്ത ശാസ്ത്രപാണ്ഡിത്യം ബന്ധകരമാ യിട്ടേ കലാശിക്കുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് 'അസമ്പ്രദായവിത് സർ വ്വശാസ്ത്ര വിദപി മൂർഖവദുപേക്ഷണീയഃ'53(പരമ്പരാപ്രാപ്തമായ സമ്പ്രദായത്തെ അറിയാത്തവനെ മൂർഖനെയെന്നപോലെ ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടതാണ്.)എന്നു ശ്രീശ ങ്കരഭഗവത്പാദർ ഗീതാഭാഷ്യത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചുപോയത്. ഇതങ്ങനെ നില്ക്കട്ടെ. നമുക്കു പ്രകൃതത്തിലേയ്ക്കു കടക്കാം.

അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങളും ജഗന്മിഥ്യാത്വവും

'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ', 'ഈശാവാസ്യമിദം സർവ്വം' ഇവ പ്രപഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മ മായി ധ്യാനിക്കണമെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്ന മന്ത്രങ്ങളാണെന്നുള്ള നിങ്ങളുടെ അഭി പ്രായം ഒരു വിധത്തിലും സാധുവല്ല. എന്തെന്നാൽ പ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മവും രണ്ടാ ണെ ന്നുള്ള സൂചന ആ വാക്യങ്ങളിൽ അത്തംപോലുമില്ല. മുമ്പ്, പ്രത്യക്ഷസിദ്ധ മായിരുന്ന പ്രപഞ്ചം സത്യമല്ലെന്നും അതു ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെന്നും വെളിപ്പെടു ത്തുകയാണ് പ്രസ്തുത വാക്യങ്ങൾ വഴി ഋഷികൾ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അദ്ധ്യാരോപം, അപവാദം എന്നു രണ്ടു പ്രക്രിയകൾ വഴിയാണ് ഋഷികൾ പ്രപഞ്ചസദ്ഭാവത്തെ നിഷേധിച്ച് ആ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ വെളിപ്പെടു ത്തുന്നത്. ഒരു വസ്തുവിൽ അതിന്റേതല്ലാത്ത ധർമ്മങ്ങൾ ആരോപിക്കുന്ന താണ് അദ്ധ്യാരോപം. അതിനു കാരണം അജ്ഞാനമാണ്. രജ്ജുവിൽ സർപ്പവും, ശു ക്തിയിൽ രജതവും ആരോപിക്കുന്നത് അജ്ഞാനം കൊണ്ടാണല്ലോ. അതുപോ ലെ അനാദിയായ അവിദ്യനിമിത്തം സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപ ഞ്ച ത്തെ കത്തിക്കുന്നത് അദ്ധ്യാരോപമാകുന്നു. അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ബോധമുണ്ടാകാത്തിടത്തോളം കാലം അതിൽ ആരോപിതമായ പ്രപഞ്ചം സത്യ മായിട്ടേ ജീവനു വിശ്വസിക്കു വാൻ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. ഈ അദ്ധ്യാരോപവും ജീവ നും ജീവന്റെ വിശ്വാസവും ഇവയ്ക്കെല്ലാം കാരണഭൂതമായ അവിദ്യയും അതി നെ നിമിത്തമാക്കിയുള്ള വ്യവഹാരങ്ങളും അനാദിയാണ്. അവിദ്യയും തത്കാ ര്യങ്ങളും നശിച്ച് ബ്രഹ്മസ്വരൂപാവബോധ മുണ്ടാവാതെ ജീവന് അനർത്ഥനിവൃ

ത്തിയും ആനന്ദപ്രാപ്തിയും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതിനാൽ ജീവന്റെ അവിദ്യാകൃത മായ അനർത്ഥത്തെ ഇല്ലാതാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യാവഹാരിക സത്തയെ സമ്മതിച്ചുകൊണ്ട് അതിന്റെ സൃഷ്ടി ക്രമത്തെ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പ്രതിപാ ദിക്കുന്നുണ്ട്. ആ പ്രതിപാദന ത്തിന് അദ്ധ്യാരോപതന്ത്രമെന്ന് പറയുന്നു. പ്രപ ഞ്ചകത്തനയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനവും അവിദ്യാശബളിതവുമായ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രപഞ്ച ത്തി ന്റെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവുമായി സങ്കത്തിച്ചു കൊണ്ടാണ് ഉപ നിഷത്തിൽ സൃഷ്ടിപ്രക്രിയ പ്രതിപാദിച്ചി രിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്ത വും, അവിദ്യയുടെ പരിണാമവുമാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം. വ്യവഹാരദശയിൽ ബ്രഹ്മ ത്തെ കാരണമായും പ്രപഞ്ചത്തെ കാര്യമായും വേദാന്തശാസ്ത്രം അംഗീകരിച്ചിരി ക്കുന്നു. കാര്യത്തിന് കാരണത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമായ സത്ത യില്ലെന്നുള്ള ന്യാ യമനുസരിച്ചു ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് വിവർത്തമായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണപ്രപഞ്ചവി ഷയങ്ങളെയെല്ലാം യഥാക്രമം തത്തത് കാരണങ്ങളിൽ ലയിപ്പിച്ച് എല്ലാം ഒടു വിൽ സർവ്വ കാരണകാരണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ അടങ്ങുന്നതായിക്കാണിക്കു ന്ന ലയപ്രക്രിയയ്ക്ക് അപവാദമെന്നു പറയുന്നു. ഈ അപവാദതന്ത്രം ജഗത്തിന്റെ മിഘ്യാത്വത്തെയും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭവത്തെയുമാണ് ബോധിപ്പിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മ സ്വരൂപബോധമുണ്ടാകുമ്പോൾ അതിൽ കത്തപിച്ച പ്രപഞ്ചം ബാധിക്ക പ്പെട്ട് ബ്രഹ്മമായിത്തന്നെ പ്രകാശിക്കും. രജ്ജുസ്വരൂപ ബോധത്തിൽ അതിൽ കൽപിക്കപ്പെട്ട സർപ്പം രജ്ജുവായിത്തന്നെ പ്രകാശി ക്കുന്നു എന്നത് അതിനു ദൃ ഷ്ടാന്തമാണ്.

ആത്മജ്ഞാനവും അവിദ്യാനാശവും

അജ്ഞാനവും, തത്കാര്യങ്ങളും ജ്ഞാനംകൊണ്ടേ നശിക്കു കയുള്ളൂ, വസ്തുസ്വരൂ പാവധാരണമാണ് ജ്ഞാനം, ഒരു വസ്തു വിന്റെ സ്വരൂപത്തിൽ അന്തഃകരണവൃ ത്തി വ്യാപിച്ച് ആ വസ്തു വിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക എന്ന താണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപം. വേദാന്തവിചാരംകൊണ്ടു ബ്രഹ്മാകാര മായി ത്തീർന്ന അന്തഃകരണവൃത്തിയാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം. ആ വൃത്തിയുടെ ഉദയത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചും അതിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറച്ചും ഇരുന്നതായ അവിദ്യ യും തത്കാര്യങ്ങളും ബാധിക്കപ്പെടുന്നു. അപ്പോൾ ആരോപിതമായ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തോട് ഐക്യപ്പെടുന്നു. ഈ ഐക്യത്തിന് 'ബാധസാമാനാധികരണ്യം' എന്നാണ് വേദാന്തശാസ്ത്രം സംജ്ഞ നൽകിയിരിക്കുന്നത്. കുറ്റിയുടെ അറിവുണ്ടാ കുമ്പോൾ അതിൽ തോന്നിയ കള്ളൻ ആ കുറ്റിയോടൈക്യപ്പെടുന്നത് ബാധസാ മാനാധികരണ്യത്തിന് ദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു. അതു പോലെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപബോധമു ണ്ടായ പ്പോൾ പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമാ യിരുന്ന പ്രപഞ്ചം ബാധിച്ച് ബ്രഹ്മമായി ത്തീ രുന്നു. ഈ അനുഭൂതിയയാണ് 'സർവ്വംഖല്വിദം ബ്രഹ്മ', 'ഈശാവാസ്യമിദം സർ

വ്വം' മുതലായ ശ്രുതിവാക്യങ്ങൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. അതിനാൽ പ്രസ്തുത വാക്യ ങ്ങൾ പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയല്ല, അപവദിക്കുകയാണ്, നിഷേധി ക്കുകയാണ്, ചെയ്യുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

"സോ കാമയത ബഹു സ്യാം പ്രജായേയേതി',

'തദാത്മാനം സ്വയമകുരുത',

'തസ്മാദ്വാ ഏതസ്മാദാത്മന ആകാശഃ സംഭൂതഃ'"

തുടങ്ങിയ സൃഷ്ടിപ്രതിപാദകങ്ങളായ വേദാന്ത

വാക്യങ്ങൾ അദ്ധ്യാരോപ തന്ത്രത്തിൽപ്പെട്ടതും,

"'ആത്മനിവിദിതേ സർവ്വം വിദിതം ഭവതി',

'ഇദം സർവം യദയമാത്മാ'

" "'ആത്മൈവേദം സർവ്വം',

'ബ്രഹ്മൈവേദം യദയമാത്മാ',

'നാന്യോപ്പതോപ്പസ്തി ദ്രഷ്ടാ',

'ഐതദാത്മ്യമിദം'

'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' "

തുടങ്ങിയ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ അപവാദ തന്ത്രത്തിൽപ്പെട്ടതുമാണെന്നു മനസ്സി ലാക്കുമ്പോൾ നിങ്ങളുടെ സംശയമെല്ലാം തീർന്ന് ആത്മവിശ്രാന്തി സുഖമനുഭവി ക്കാനുള്ള ഭാഗധേയമുണ്ടാകും.

ജിജ്ഞാസു: അല്ലയോ മഹാത്മാവേ! അജ്ഞാനനാശകവും ആത്മജ്ഞാനപ്രദവു മായ അവിടുത്തെ പ്രവചനങ്ങൾ കേൾക്കു വാനിടയായത് ഈയുള്ളവന്റെ പൂർവ പുണ്യ പരിപാകം കൊണ്ടാണെന്നു കരുതുന്നു. യോഗവേദാന്തശാസ്ത്രങ്ങൾ കുറെ യെല്ലാം ഞാൻ പഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകളിൽ സൃഷ്ടി പ്രക്രിയ പ്രതിപാദിച്ചി രിക്കുന്നതു പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ സ്ഥാപിക്കാനാണെന്നത്രേ ഞാൻ മന സ്സിലാക്കിയിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അവിടുത്തെ തിരുവായമൊഴികളിൽനിന്നാ ണ് പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെയും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സത്സ്വരൂപത്തെയും ബോധിപ്പിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യമേ വേദാന്തപ്രതിപാദിതമായ സൃഷ്ടിപ്രക്രിയയ്ക്കുള്ളൂ എന്നു മനസ്സിലായത്. അതുപോലെ സജാതീയവിജാതീയസ്വഗതഭേദ (സ്വജാ തീയഭേദം: സ്വജാതികളിൽ നിന്നുള്ള വ്യത്യാസം. ഉദാ: മാവ് വൃക്ഷത്തിന് മറ്റ് വൃക്ഷങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ഭേദം. വിജാതീയഭേദം: അന്യജാതികളിൽ നിന്നു ഭേ ദം. ഉദാ: മാവ് വൃക്ഷത്തിന് പക്ഷിമൃഗാദികളിൽ നിന്നുള്ള ഭേദം. സ്വഗതഭേദം: തന്നിൽ തന്നെയുള്ള ഭേദം. ഉദാ: മാവിലെ ഇലയ്ക്കും, പൂവിനും, കായ്ക്കും മറ്റുമുള്ള പര സ്പരഭേദം.) രഹിതവും സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപവുമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് തദ്ഭിന്ന മായ പ്രപഞ്ചമുണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു തോന്നുന്ന

ത് രജ്ജുസർപ്പം പോലെ അവിദ്യാകത്തിതമാകുകയേ ഉള്ളൂ എന്നും അവിടുത്തെ കാരുണ്യം കൊണ്ട് എനിക്കു ബോധി ക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞു.

പ്രത്യക്ഷപ്രമാണംകൊണ്ടോ അനുമാനപ്രമാണം കൊണ്ടോ ശബ്ദപ്രമാണംകൊണ്ടോ ഈ ലോകം സത്താണെന്നു സ്ഥാപിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും ഞാൻ ഇപ്പോഴാണറിഞ്ഞത്. പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം അതിനു വിഷയമാകുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളുടെ വർത്തമാനകാലസ്ഥിതിയെ മാത്രമേ ബോധിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ. അത്രമാത്രം കൊണ്ട് ഭൂതകാലത്തും ഭാവികാലത്തും ആ വിഷയ ങ്ങളുണ്ടെന്നു നിശ്ചയിക്കുവാൻ നിവൃത്തിയില്ല. മൂന്നുകാലത്തും ബാധിക്കപ്പെടാത്ത പദാർത്ഥമേ സത്താകുകയുള്ളൂ. അപ്രകാര മുള്ള വസ്തുവിന്റെ ബോധമുളവാക്കാൻ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം പര്യാപ്തമല്ലാത്തതിനാൽ പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചം സത്ത ല്ലെന്നു എനിക്കു മനസ്സിലായി. സത്തല്ലാത്ത അസത്തായ പ്രത്യക്ഷവസ്തുക്കളെ വച്ചുകൊണ്ട് സത്താണ് പ്രപഞ്ചമെ ന്നുള്ള അനുമാനവും ശരിയ ല്ലെന്നു ഞാനറിഞ്ഞു. 'ഈ ഭൂതങ്ങൾ ആനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നുണ്ടായി, അതിൽ ത്തന്നെ നിലനിന്ന് ഒടുവിൽ അതോടുചേർന്ന് അതിൽതന്നെ ലയിക്കുന്നു' എന്നുതുടങ്ങിയ ശ്രുതിവാക്യങ്ങൾ ഈ ജഗത്ത് ഉത്പത്തിനാശങ്ങളുള്ളതാ ണെന്നും അതു ബ്രഹ്മത്തിലുണ്ടായി അതിൽ നിലനിന്ന് അതിൽ തന്നെ ലയിക്കുന്നതാണെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ശ്രുതി പ്രമാണവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സദ്ഭാത്തെ സമ്മതിക്കുന്നി ലെന്നെനിക്കറിയുവാൻ കഴിഞ്ഞു. അതിനാൽ ബ്രഹ്മം സത്താ ണെന്നും പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്നുമുള്ള പരമാർത്ഥം അവിടുത്തെ അനുഗ്രഹംകൊണ്ടു എനിക്കിന്നു ബോദ്ധ്യമായി. എന്നാലും അവിദ്യാവിഷയകങ്ങളായ ചില സന്ദേഹങ്ങൾ ഇപ്പോഴും അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. അവകൂടി പരിഹരിച്ചുതരാൻ കാരുണ്യമുണ്ടാകണമെന്ന് ഞാൻ ഭക്തിപൂർവ്വം അഭ്യർത്ഥി ക്കുന്നു.

അവിദ്യയും മായയും

വക്താവ്: ആ സന്ദേഹങ്ങളെന്തെല്ലാമാണ്? കേൾക്കട്ടെ.

ജിജ്ഞാസു: അവിദ്യയും മായയും ഒന്നാണെന്നു വേദാന്തി കളിൽ തന്നെ ചില ആചാര്യന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുമ്പോൾ മറ്റു ചിലർ അവ രണ്ടും രണ്ടാണെന്നഭിപ്രായപ്പെട്ടു കാണുന്നു. ഇതിലേതാണ് ശരിയായിട്ടുള്ളത് ?

വക്താവ്: രണ്ടു പക്ഷവും ശരിയാണ് എങ്ങനെയെന്നാൽ ത്രിഗുണങ്ങളുടെ ആധിക്യമനുസരിച്ച് മായയുടെ സത്ത്വഗുണ പ്രധാനവും ഈശ്വരോപാധിയുമായ അംശത്തിന് 'മായ'യെന്നും, രജോഗുണപ്രധാനവും ജീവോപാധിയുമായ അംശത്തിന് 'അവിദ്യ'യെന്നും തമോഗുണപ്രധാനവും പഞ്ചഭൂത ങ്ങൾക്കു കാരണവുമമായ അംശത്തിന് 'താമസി'യെന്നുമുള്ള സംജ്ഞകൾ ചില വേദാന്തശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അദ്വൈതാചാര്യന്മാരിൽ പ്രധാനികളെല്ലാംതന്നെ, മായ

യും അവിദ്യയും ഒന്നാണെന്ന് പര്യായപദങ്ങളാണെന്ന സമ്മതിച്ചിട്ടുള്ളവരാണ്. ശുദ്ധബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന മൂലപ്രകൃതിയാണ മായ. നിഷ്കളവും നിഷ്ക്രിയവും പൂർണ്ണ വുമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ നാനാതരത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചപ്രതീതി ഉളവാക്കുന്നതിനാൽ പൊരുത്തമില്ലാത്തിടത്തു പൊരുത്തമു ണ്ടെന്ന തോന്നിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ മായയെന്നും, വിദ്യകൊണ്ടു നശിക്കുന്നതിനാൽ അവിദ്യയെന്നും, ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കു ന്നതിനാൽ തമസ്സ് എന്നും, പ്രപഞ്ചത്തിന് കാരണമായതിനാൽ പ്രകൃതി എന്നും, ബ്രഹ്മത്തെ വിപരീതമായി പ്രപഞ്ചമായി അറിയിക്കുന്നതിനാൽ അജ്ഞാനം എന്നും ആ മൂലപ്രകൃതി ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ പ്രതിപാദനത്തിൽ നിന്ന് അവിദ്യയും മായയും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന മനസ്സി ലാക്കിക്കാണുമല്ലോ.

ബ്രഹ്മവും, മായയും

ജിജ്ഞാസു: അതു മനസ്സിലായി. എന്നാൽ, ബ്രഹ്മം സജാതീയവിജാതീയസ്വഗതഭേദരഹിതമായ പൂർണ്ണവസ്തുവാ ണല്ലോ. ആ നിലയ്ക്ക് മായയെക്കൂടി അംഗീകരിച്ചാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയ്ക്കും ഏകതയ്ക്കും തദ്വാരാ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തിനും ഹാനി സംഭവിക്കുകയില്ലേ?

വക്താവ്: ഒരിക്കലും ഹാനി സംഭവിക്കുകയില്ല. മായ, പ്രപഞ്ചം എന്നപോലെ മിഥ്യയാണ്. മിഥ്യാവസ്തുവിന് തദധിഷ്ഠാനമായ സത്പദാർത്ഥത്തിൽ ഒരു വികാരവും ജനിപ്പിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. കാനൽജലം കൊണ്ടു കാനൽ പ്രദേശം നനയാറില്ലല്ലോ? അതിനാൽ മായയെ അംഗീകരിച്ചതു കൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഏകത്വത്തിനും പൂർണ്ണതയ്ക്കും അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തിനും ഒരു കോട്ടവും സംഭവിക്കയില്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു.

മായയും അനാദിവാദവും

ജിജ്ഞാസു: മായ, പ്രപഞ്ചംപോലെ മിഥ്യയാണോ? വേദാന്തികൾ മായ അനാദിയാണെന്നു പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. അനാദിവസ്തു അനന്തമായിരിക്കണമെന്നുകൂടി നിയമമില്ലേ? ആ നിലയിൽ മായ സത്തായിരിക്കണമല്ലോ?

വക്താവ്: മായ പ്രപഞ്ചമെന്നപോലെ മിഥ്യ തന്നെയാണ്. അനാദിവസ്തു അനന്തമാകണമെന്നു നിയമമില്ല. നൈയ്യായിക ന്മാർ പ്രാഗഭാവത്തെ അനാദിയായി അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതിന് അന്തം നാശം ഉണ്ടെന്നുകൂടി അവർ സമ്മതിക്കുന്നു. അതുപോലെ വേദാന്തികൾ മിഥ്യാവസ്തുവായ മായയെയും തത്കാര്യങ്ങളെയും അനാദിയായിട്ടും സാന്തമായിട്ടുമാണ് അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. എപ്പോൾ? എങ്ങനെ? ഏവിടെ നിന്ന്? ഉണ്ടായി എന്നറിയാൻ പാടില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ മായ അനാദി എന്നു പറയപ്പെടുന്നത്.

ജിജ്ഞാസു: ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു മായ ഉണ്ടായി എന്നു പറയരുതോ? ചില പുരാ

ണേതിഹാസങ്ങളിൽ അങ്ങനെ കാണുന്നുണ്ടല്ലോ?
വക്താവ്: ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് മായ ഉണ്ടായി എന്നവാദം പ്രമാണവിരുദ്ധമാണ്. ബ്രഹ്മം അസംഗവും ക്രിയാ രഹിതവും നിർവികാരവുമാകുന്നു. അതിൽനിന്ന് മായ ഉണ്ടായി എന്നു പറഞ്ഞാല് കാരണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിന് വികാരമുണ്ടെന്നു കൂടി പറയേണ്ടിവരും. അത് വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിനു വിരുദ്ധമാ ണല്ലോ. ഇനി ജീവനിൽനിന്നോ ഈശ്വരനിൽനിന്നോ മായയു ണ്ടാകരുതോ? എന്നൊരു ചോദ്യം വരാം. ആ ചോദ്യവും വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന് ചേർന്നതല്ല. ഏന്തെന്നാൽ ജീവനും ഈശ്വരനും മായാകാര്യങ്ങളാണ്. ഈ മായയില്ലെങ്കിൽ ജീവന്റെ യും ഈശ്വരന്റെയും സ്വരൂപംതന്നെ സിദ്ധിക്കയില്ല. അതിനാൽ മായ ഒന്നിൽനിന്നും ഒരു കാലത്തും ഉണ്ടായതല്ല. കാലവും ദേശവുംപോലും മായാകാര്യമാണ്. ഇത്രയും കൊണ്ട് മായ ഒരു വസ്തുവിൽ നിന്നു ഒരു കാലത്തുണ്ടായി എന്നു നിർ ണയി ക്കപ്പെടുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതിനാലും പ്രപഞ്ചപ്രതീതിക്ക് ഉപാദാനകാരണമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതിനാലും അനാദി എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഈ അവിദ്യ മാത്രമല്ല, ബ്രഹ്മം, ഈശ്വരൻ, ജീവൻ, അവിദ്യയും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം, ഈ അനാദിവസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദം, ഇവ അഞ്ചുംകൂടി അനാദിയാകുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത് ക്കാരത്തിൽ, ബ്രഹ്മമൊഴിച്ചു ബാക്കിയെല്ലാം ബാധിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മം മാത്രം അനാദിയും അനന്തവും ബാക്കി യെല്ലാം അനാദിയും സാന്തവുമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഈ സാന്തവസ്തുക്കൾ ബ്രഹ്മത്തിൽ കത്തിതങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

മായയും ശക്തിവാദവും

ജിജ്ഞാസു: ബ്രഹ്മശക്തിയാണു മായയെന്നു ചില ആചാര്യന്മാർ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ആ ദൃഷ്ടിയിൽ ബ്രഹ്മമെന്ന പോലെ ബ്രഹ്മശക്തിയും സത്താണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടയോ? വക്താവ്: ശുദ്ധവും നിർഗുണവും നിരാകാരവുമായ ബ്രഹ്മ ത്തിൽ നിന്ന് അശുദ്ധവും സഗുണവും സാകാരവുമായ ജഗത്തു ണ്ടാവുകയില്ല. എന്നാൽ അങ്ങനെയുള്ള ജഗത്തുള്ളതായി തോന്നുന്നുമുണ്ട്. അതിനൊരു കാരണവും വേണം. അതിനാൽ ജഗത്തിനെ ഉത്പാദിപ്പിക്കത്തക്ക വിധത്തിലുള്ള ഒരു ശക്തിയുണ്ടെന്നും അതു ബ്രഹ്മത്തിലടങ്ങിയിരിക്കയാണെന്നും അനുമാനപ്രമാണം കൊണ്ടു ചില ആചാര്യന്മാർ സിദ്ധാന്തി ച്ചിട്ടുണ്ട്. അതനുസരിച്ചു മായയെ ബ്രഹ്മശക്തിയെന്നും വ്യവഹരിച്ചുവരുന്നു. കുടം മണ്ണിൽനിന്നുണ്ടായതാണെന്നാ ണല്ലോ വ്യവഹാരം. പക്ഷെ അതു നേരേ മണ്ണിൽ നിന്നുണ്ടാ യതല്ലെന്നുള്ളതാണ് വാസ്തവം മണ്ണിൽനിന്നു നേരേ കുടമുണ്ടാ വുമെങ്കിൽ എല്ലാ മണ്ണിൽ നിന്നും കുടമുണ്ടാവേണ്ടതാണ്. എന്നാൽ അങ്ങനെ കാണപ്പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു തീരുമാനിക്കേണ്ടത് കുടത്തെ ഉത്പാദിപ്പിക്കത്തക്ക വിധത്തിലുള്ള ശക്തി ഏതു മണ്ണിലട

ങ്ങിയിട്ടുണ്ടോ അതിൽ നിന്നേ കുടമുണ്ടാവൂ എന്നുള്ളതാണ്. മണ്ണു കുഴച്ചു ചവുട്ടി പരുവപ്പെട്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ അതിൽനിന്നു കുടമുണ്ടാവുകയുള്ളൂ. എന്നത് അനുഭവ സിദ്ധമാണല്ലോ. ഇതുകൊണ്ട് കുടമാകാനുള്ള മണ്ണിന്റെ പരുവത്തിനു കഴിവിന് ശക്തി എന്നു പറയാം. ഇതുപോലെ ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന കാരണങ്ങളി ലെല്ലാം പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം കാര്യോത്പാദകശക്തിയുംകൂടി അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെ ന്ന് ഊഹിക്കാമല്ലോ. ഇങ്ങനെ പരിശോധിച്ചുനോക്കിയാൽ കു ടത്തിന്റെ ഉപാദാ നകാരണം മണ്ണല്ലെന്നും അതിലടങ്ങി യിരിക്കുന്ന ശക്തിയാണെന്നും വെളിപ്പെ ടുന്നതുപോലെ പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം ബ്രഹ്മമല്ലെന്നും പ്രപഞ്ചോ ത്പാദക ശക്തിയായ മായയാണെന്നും തീരുമാനിക്കാം. പക്ഷെ ഇതു കൊണ്ടു പ്രപഞ്ചോത്പാദികയായ ശക്തി ബ്രഹ്മമെന്നപോലെ സത്താണെന്നു സിദ്ധിക്ക യില്ല. അതു പ്രപഞ്ചമെന്നപോലെ മിഥ്യയും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്താൽ നശിക്കുന്നതു മാണ്.

ശക്തി സത്യമോ മിഥ്യയോ?

ജിജ്ഞാസു: അഗ്നിയിൽ ദാഹകശക്തിപോലെയും ജലത്തിൽ ദ്രവശക്തിപോലെ യും വായുവിൽ സ്പന്ദശക്തിപോലെയും ബ്രഹ്മത്തിൽ മായാശക്തി അടങ്ങിയിരിക്കു ന്നു എന്നും അത് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു വേർപെടാത്തതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വ ഭാവം തന്നെയാണെന്നും നിഗമപ്രമാണങ്ങളിൽ പറയുന്നു ണ്ടല്ലോ.

"'തേ ധ്യാനയോഗാനുഗതാ അപശ്യൻ
ദേവാത്മശക്തിം സ്വഗുണൈർ നിഗൂഢാം'66
സ്വഭാവികീ ജ്ഞാനബലക്രിയാ ച.'
'പരാസ്യ ശക്തിർവിവിധൈവ ശ്രൂയതേ67"

(66 പ്രപഞ്ചാന്വേഷകന്മാരായ ആ മഹർഷിമാർ ധ്യാനനിഷ്ഠയിൽ ഇരുന്നുകൊ ണ്ടു സത്ത്വാദിഗുണങ്ങളാൽ മറയ്ക്കപ്പെട്ട ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ശക്തിയെ സാക്ഷാത്കരി ച്ചു. 67 ഈ പരമേശ്വരന്റെ ശക്തി പല പ്രകാരത്തിലുളളതായി കേൾക്കപ്പെ ടുന്നു. ജ്ഞാനശക്തി ഇച്ഛാശക്തി, ക്രിയാശക്തി ഇവ മൂന്നും ഈ പരമേശ്വരന്റെ സ്വാഭാവികമായ ശക്തികളാണ്.) എന്നിങ്ങനെയുള്ള ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷന്മ ന്ത്രങ്ങളും മായ ബ്രഹ്മശക്തിയാണെന്നുള്ളതിന് പ്രമാണവുമാണ്. വക്താവ്: പ്ര സ്തുത മന്ത്രങ്ങൾ മായോപാധികമായ സഗുണ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചാണ് പ്രതിപാദി ക്കുന്നത്. ഇത് അദ്ധ്യാരോപ മാണ്. ഈ അദ്ധ്യാരോപതന്ത്രപ്രകാരം സഗുണബ്ര ഹ്മം ഇച്ഛാ ജ്ഞാനക്രിയശക്തികളോടുകൂടിയ സർവ്വശക്തനും സർവ്വജ്ഞ നുമായ ഈശ്വരനാണ്.

"സർവ്വകർമ്മാ സർവ്വകാമഃ സർവ്വഗന്ധഃ സർവ്വരസഃ
സത്യകാമഃ സത്യസങ്കൽപ്പഃ"

എന്നു തുടങ്ങിയ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ മായാ വിശിഷ്ടമായ സഗുണ ബ്രഹ്മം ജഗദീശ്വരനാണെന്നും, അദ്ദേഹം സർവ്വകർമ്മങ്ങളും സർവ്വകാമങ്ങളും സർവ്വഗന്ധങ്ങളും സർവ്വരസങ്ങളും തികഞ്ഞവനും സത്യകാമനും സത്യസങ്കൽപനമാണെന്നും എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നിർഗുണ ബ്രഹ്മം അപ്രകാരമല്ല. അത് 'നിഷ്കളം നിഷ്ക്രിയം ശാന്തം നിരവദ്യം നിരഞ്ജനം' എന്നാണു ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതിനാൽ മായ ബ്രഹ്മത്തി ലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന സഹജമായ ശക്തിയാണെന്നുള്ള വാദം അദ്ധ്യാരോപത്തിൽപ്പെട്ടതാകയാൽ സിദ്ധാന്തപക്ഷമല്ലെന്നു കാണാം. 'ബ്രഹ്മൈവേദം സർവ്വം സച്ചിദാനന്ദമാത്രം.' എന്ന് നൃസിംഹോത്തരതാപനീയോപനിഷത്തു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് ജ്ഞാനോദയത്തിൽ, ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട മായയും തത്കാര്യമായ പ്രപഞ്ചവും നശിച്ച് ഇതെല്ലാം സച്ചിദാനന്ദ മാത്രമായ ബ്രഹ്മമായി പ്രകാശിക്കുമെന്നാണ്. ഈ ഉപനിഷദ്വാക്യം മയാരഹിതമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിർഗുണ ഭാവ ത്തെയാണല്ലോ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. 'സാക്ഷീചേതാ കേവലോ നിർഗുണശ്ച' എന്നുള്ള ശ്വേതാശ്വതരോ പനിഷന്മന്ത്രവും ഈ നിർഗുണ ഭാവത്തെത്തന്നെ ഉപദേശി ക്കുന്നു. അതിനാൽ മായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സഹജശക്തിയല്ലെന്നു നിർണ്ണിയിക്കാം, ഇനിയും സഹജശക്തിയാണെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ മായയുടെയും തജ്ജന്യ ങ്ങളായ പ്രപഞ്ചവിഷയങ്ങളുടെയും ധർമ്മങ്ങൾക്കൂടി ബ്രഹ്മത്തി നുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടി വരും. അപ്പോൾ സംസാരബന്ധം നിത്യമാകയാൽ പരമ പുരുഷാർത്ഥ മായ മോക്ഷംതന്നെ ആർക്കും സിദ്ധിക്കയില്ലെന്നുകൂടി സമ്മതിക്കണം. അതു സിദ്ധാന്ത വിരുദ്ധമാണല്ലോ. പക്ഷേ പ്രപഞ്ചം അസത്താണെന്ന് മുമ്പുതന്നെ സിദ്ധാന്തിക്കപ്പെട്ടു പോയി. അതിനാൽ പ്രപഞ്ച ധർമ്മങ്ങൾ തദധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മത്തെ സ്പർശിക്കയേ ഇല്ലെന്നു കാണാവുന്നതാണ്. ഘടമുണ്ടായി എന്നു സമ്മതിച്ചതു കൊണ്ടാണല്ലോ മൃത്തിൽ ഘടോത്പാദകശക്തിയുണ്ടെന്നൂഹിച്ചത്. മൃദ്ഭിന്നമായി ഘടമെന്നൊരു കാര്യമേ ഉണ്ടായിട്ടി ല്ലാത്ത സ്ഥിതിക്ക് ഘടമെന്നപോലെ ഘടശക്തിയും അസത്താ ണെന്നുവരുന്നു. അതുപോലെ ബ്രഹ്മാഭിന്നമായി പ്രപഞ്ചമേ ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചതിനാൽ തത്കാരണമായ ശക്തിയും മായയും അസത്താണെന്നു നിർണ്ണയിക്കാം. ജിജ്ഞാസു: കാര്യം നശിക്കുക എന്നതിന് ഉപാദാനകാരണ ത്തിൽ ലയിക്കുക എന്നാണർത്ഥം. ഘടം നശിച്ചാൽ അത് മൃത്തിൽ ലയിക്കും. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചം നശിച്ചാൽ അതിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായ മായയിൽ അതു ലയിക്കുന്നതായി ഊഹിക്കാം. അതിനാൽ കാര്യനാശത്തിൽ കാരണം കൂടി നശിക്കണമെന്നു വാദിക്കുന്നത് ശരിയല്ലെന്നു കാണാം. വക്താവ്: കാര്യം കാരണത്തിൽ ലയിക്കുന്ന അവസ്ഥ പ്രളയമാണ്. ഉത്പത്തിയെ അംഗീകരിച്ചു കൊണ്ടാണല്ലോ ലയ

ത്തെ സമ്മതിച്ചത്. എന്നാൽ ഉത്പത്തിയേ ഇല്ലെന്നു വരുമ്പോൾ ലയത്തിനു പ്രസക്തി ഇല്ലല്ലോ.

ശക്തി മിഥ്യതന്നെ

കാര്യത്തിന്, തദുത്പാദകമായ ശക്തിയാണ് ഉപാദാന കാരണമെന്നു ശക്തിവാദികൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. അതു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു സദ്വസ്തുവാണോ എന്നു ചിന്തിച്ചു നോക്കണം. അപ്പോൾ ശക്തി സ്വതന്ത്രമായിക്കാണപ്പെടുകയില്ല. അതു ശക്തമായ ഒരു വസ്തുവെ ആശ്രയിച്ചേ ഇരിക്കൂ. അതിനാൽ കാര്യോത്പത്തിയിൽ ശക്തിക്കാശ്രയമായ ശക്തൻ (ശക്തിയുള്ള പാദാർത്ഥം) ശക്തി, കാര്യം ഇങ്ങനെ മൂന്നു ഘടകങ്ങളുണ്ടെന്നു വരുന്നു. ഇവയിൽ ശക്തനും കാര്യവും പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമാണ്. എന്നാൽ ശക്തി അങ്ങനെയല്ല. കാര്യം ഉദ്ഭവിക്കാത്തപ്പോൾ വെളിപ്പെടാത്തപ്പോൾ ശക്തിയുണ്ടെന്നു പറയുവാൻ പാടില്ല. അതുപോലെ കാര്യം ഉദ്ഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞാലും ശക്തി പ്രത്യക്ഷമാവുന്നില്ല. ഇതിൽനിന്ന് കാര്യോത്പത്തിക്കു മുമ്പും പിമ്പും ശക്തിയുണ്ടെന്നുള്ളതിന് പ്രത്യക്ഷമായ തെളിവില്ലെന്നു കാണാം. ചിത്രകാരൻ ചിത്രിക്കുമ്പോൾ അവനിൽ ചിത്രരചനാശക്തിയുണ്ടെന്നു ചിത്രംവരയ്ക്കാനുള്ള സാമർത്ഥ്യമുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കുകയ ല്ലാതെ, ചിത്രിയ്ക്കാതെയിരുന്നാൽ ആ ശക്തിയുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കുവാൻ പാടില്ലല്ലോ.

അതിനാൽ കാര്യം ഹേതുവായിട്ടാണ് കാരണത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. കാര്യമായ പുകയെ കാണാതെ കാരണമായ അഗ്നിയുള്ളതായി ആരെങ്കിലും ഊഹിച്ചുപറയുമോ? ചിത്രകാരൻ ശക്തനും, ചിത്രമെഴുതുന്ന സാമർത്ഥ്യം ശക്തിയും, ചിത്രം കാര്യവുമാണ്. ചിത്രമെഴുതു മ്പോൾ ചിത്രകാരനായ ശക്തനും അവനെഴുതുന്ന ചിത്രവും പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കയല്ലാതെ ശക്തി പ്രത്യക്ഷമായിരിക്കയില്ല. പ്രത്യക്ഷമായ കാര്യംകൊണ്ടു പ്രത്യക്ഷമല്ലാത്ത കാരണത്തെ നിശ്ചയിക്കുന്നതാണല്ലോ അനുമാനം അനുമാനത്തിൽ ഹേതു സാദ്ധ്യങ്ങൾ സമസത്തകളായിരിക്കണമെന്നാണു നിയമം. ചിത്രത്തെക്കണ്ടുകൊണ്ട്, ചിത്രകാരനിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ചിത്രരചനശക്തിയുണ്ടെന്നൂഹിക്കുന്നതു ശരിയായ അനുമാനമല്ല. എന്തെന്നാൽ ചിത്രമെന്ന പോലെ ചിത്രരചനാശക്തി പ്രത്യക്ഷമല്ല. ആ ശക്തിയ്ക്കാശ്രയമായ ചിത്രകാരൻ മാത്രമാണ് പ്രത്യക്ഷമാകുന്നത്. ചിത്രകാരനിൽ നിന്നു വേറിട്ട് ചിത്രരചനാസാമർത്ഥ്യത്തിന് സ്വതന്ത്രമായ ഉണ്മയുണ്ടെന്നു സ്ഥാപിക്കുവാൻ ഒരു തെളിവുമില്ല. അതു പോലെ പ്രപഞ്ചോത്പാദകശക്തിയായ മായ തദാശ്രയമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് ഒരിക്കലും വേർപെട്ട് സ്വതന്ത്രസത്ത ഉള്ളതാണെന്നു കാണിക്കുവാൻ പ്രമാണമൊന്നുമില്ല. അതിനാൽ മായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഒരു സ്വതന്ത്രവസ്തുവോ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഗുണമോ (ധർമ്മമോ) സ്വാഭാവികമായ ശക്തിയോ അല്ലെന്നു തീരുമാ

നിക്കാം. അത്, രജ്ജുവിൽ സർപ്പപ്രതീതി യുണ്ടാക്കുന്നതിന് അജ്ഞാനം കാരണമാകുന്നതുപോലെ, ബ്രഹ്മത്തിൽ തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ച പ്രതീതിക്കു കാരണമായ അവിദ്യമാത്രമാകുന്നു. ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽ അതു നശിക്കു ന്നതിനാൽ അസത്തു തന്നെയാണ്. കുടം നശിച്ചാൽ മൃത്തിലല്ലാതെ ശക്തിയിൽ ലയിച്ചുകാണുന്നില്ല. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിലല്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായ മായയിൽ ലയിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. ഇത്രയും പ്രസ്താവിച്ചതിൽനിന്ന് മായ ഒരു സ്വതന്ത്രപദാർത്ഥമല്ലെന്നും അതിന് ബ്രഹ്മത്തിൽ വികാരമുളവാക്കാൻ കഴികയില്ലെന്നും ജ്ഞാനത്താൽ നശിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മിഥ്യതന്നെയാണെന്നും വ്യക്തമായിക്കാണുമല്ലോ.

മിഥ്യയായ മായ ബ്രഹ്മത്തെ എങ്ങനെ മറയ്ക്കും?

ജിജ്ഞാസു: ബ്രഹ്മശക്തിയായ മായ മിഥ്യയാണെന്നു മനസ്സിലായി. എന്നാൽ അങ്ങനെയുള്ള മായയ്ക്ക്, ജ്ഞാന സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുവാൻ എങ്ങനെ കഴിയും?

വക്താവ്: മായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ ചിദാനന്ദ പൂർണ്ണഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കയാണെന്നുള്ളത് അനുഭവസിദ്ധമാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ, ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നില്ല എന്നുള്ള അനുഭവം എല്ലാവർക്കുമുണ്ടല്ലോ. എന്നാൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്ക്കാരത്തിൽ ഞാൻ സച്ചിദാനന്ദ സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള അനുഭവം ജ്ഞാനികൾക്കുണ്ടാ കുന്നു. ഈ രണ്ടനുഭവത്തെയും പരിശോധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ ഞാനെന്ന അനുഭവം രണ്ടവസ്ഥയിലും തുടർന്നു നിൽക്കുന്നതു കാണാം. എന്നാൽ അജ്ഞാനാവസ്ഥയിൽ സച്ചിദാനന്ദഭാവവും, ജ്ഞാനാവസ്ഥയിൽ അജ്ഞതയും സ്ഫുരിക്കുന്നില്ല അതിനാൽ രണ്ടിടത്തും മാറാതെ തുടർന്നുനിൽക്കുന്ന 'ഞാൻ' സാമാന്യ മാണ്. എന്നാൽ സച്ചിദാനന്ദപൂർണ്ണഭാവവും അജ്ഞതയും വിശേഷമാകുന്നു. ബ്രഹ്മം ഞാനെന്ന നിലയിലാണല്ലോ അനുഭവമാകുന്നത്. 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' 'അയമാത്മാബ്രഹ്മ' മുതലായ വേദാന്തമഹാവാക്യങ്ങൾ, ആത്മാവും (ഞാനും) ബ്രഹ്മവും ഒരേ വസ്തുവാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളുടെ അനുഭവവും ആ വാസ്തവത്തിനു തെളിവാണല്ലോ. ജാഗ്രത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും സുഷുപ്തി യിലും സാധാരണ മനുഷ്യന് താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള അനുഭവമില്ല. ആ വിഷയത്തിലയാൾ അജ്ഞനാണ്. എന്നാൽ 'തത്ത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളുടെ ശ്രവണമനനാദികൾകൊണ്ട് സമാധിരൂപമായ ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയാൽ ആ അജ്ഞാന മില്ലാതായ ജ്ഞാനി, താൻ അഖണ്ഡ സച്ചിദാനന്ദബ്രഹ്മ മാണെന്നു സ്വയം അറിയുന്നുണ്ട്. ആ ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തി യുണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പ് ആ മനുഷ്യനിൽ ബ്രഹ്മവിഷയകമായ അജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് അയാളുടെ അനുഭവം കൊണ്ടു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം

ചിന്തിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ അജ്ഞാന രൂപമായ മായ ആത്മസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ചും ചിദാത്മപൂർണ്ണഭാവത്തെ മറച്ചുമാണിരിക്കുന്ന തെന്നു തീരുമാനിക്കാം. ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഞാൻ എന്ന സാമാന്യഭാവത്തിനും അജ്ഞാനത്തിനും തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമുണ്ടെന്നുള്ള ആശങ്കയും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ഞാൻ എന്ന ജ്ഞാനം സാമാന്യവും, അജ്ഞനെന്ന അജ്ഞാനം വിശേഷവുമാണ്. സാമാന്യം വിശേഷത്തിനു ബാധകമല്ല സാധകം തന്നെയാണ്. അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്ന ജ്ഞാനം വിശേഷമാകുന്നു. അത്, 'ഞാൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാകുന്നു' എന്ന ജ്ഞാനമാണ്. ഒരു വിശേഷാ നുഭവത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻ പ്രബലമായ മറ്റൊരു വിശേഷാനുഭവത്തിന് മാത്രമേ ശക്തിയുള്ളൂ. ഞാൻ അജ്ഞ നാണ്, തടിച്ചവനാണ്, മെലിഞ്ഞവനാണ്, ബുദ്ധിമാനാണ്, ബുദ്ധിഹീനനാണ്. മനുഷ്യനാണ്, ബ്രാഹ്മണനാണ്, ശൂദ്രനാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള അജ്ഞാനരൂപമായ വിശേഷാനുഭവത്തെ, ഞാൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാകുന്നു എന്ന വിശേഷാനുഭവം എന്നെന്നേയ്ക്കും ഇല്ലാതാക്കുന്നു ഇത്രയും കൊണ്ടു ജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തിനു ബാധകമാണെന്നുള്ള സിദ്ധാന്തം സാമാന്യജ്ഞാനത്തെയല്ല, വിശേഷജ്ഞാനത്തെ യാണു വെളിപ്പെടുത്തുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

"സ ഏഷാ മായാപരിമോഹിതാത്മാ
ശരീരമാസ്ഥായ കരോതി സർവ്വം68
തേന മുഹ്യന്തി ജന്തവഃ
അജ്ഞാനേനാവൃതം ജ്ഞാനം69"

(68 ആ ആത്മാവ് മായയാൽ മോഹിക്കപ്പെട്ട് ഈ ശരീരത്തിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ട് എല്ലാം ചെയ്യുന്നു. 69 അജ്ഞാനം കൊണ്ട് ജ്ഞാനം മറയക്കപ്പെട്ടിരിക്കുകയാൽ ജന്തുക്കൾ മോഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.)

എന്നു തുടങ്ങിയ ശ്രുതിസ്മൃതിവാക്യങ്ങൾ മായ, ജ്ഞാന സ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാമാന്യഭാവത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ വിശേഷഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കയാണെന്നു ബോധിപ്പി ക്കുന്നു. ഈ പ്രതിപാദനം കൊണ്ട് മായ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ച് അതിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുന്നു എന്ന സിദ്ധാന്തം ശ്രുതിക്കും അനുഭവത്തിനും ചേർന്നതാണെന്നു സ്പഷ്ടമായി ക്കാണുമല്ലോ.

ജിജ്ഞാസു: മായ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ച് ആ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ചിദാനന്ദഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കുയാണന്നുള്ള വേദാന്തസിദ്ധാന്ത ത്തിന്റെ രഹസ്യം ഇപ്പോഴാണെനിക്കു മനസ്സിലായത്. ഇരുളും വെളിച്ചവുംപോലെ പരസ്പരം വിരുദ്ധമായ അജ്ഞാനവും ജ്ഞനസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മവും എങ്ങനെ ചേർന്നിരിക്കും എന്നുള്ളതായിരുന്നു എന്റെ സംശയം. എന്നാൽ അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തെ ആശ്രയി

ച്ചിരിക്കുന്നതു കൊണ്ട് വൈരുദ്ധ്യമില്ലെന്നും വെളിപ്പെട്ടു. എന്നാൽ ഒരു സംശയം ഇപ്പോൾ ഉള്ളിൽ തോന്നി. അതു കൂടി അറിയിക്കട്ടയോ? മായയും ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയും

വക്താവ്: അതെന്താണ്? കേൾക്കട്ടെ!

ജിജ്ഞാസു: അജ്ഞാനരൂപമായ മായയെ ജ്ഞാനരൂപമായ ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയാണല്ലോ നശിപ്പിക്കുന്നത്. മൂല പ്രകൃതിയായ മായ കാരണവും, അന്തഃകരണവൃത്തി തത്കാര്യ വുമാണ്. കാര്യമായ വൃത്തിക്ക് തത്കാരണത്തെ നശിപ്പിക്കാനെ ങ്ങനെ കഴിയുമെന്നുള്ളതാണ് എന്റെ സംശയം. വക്താവ്: കാര്യം കാരണത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നതായി ലോക ത്തിൽ കണ്ടുവരുന്നുണ്ടല്ലോ. പന, വാഴ മുതലായവ കുലച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ അവ വളർച്ച നിന്ന് ക്രമേണ നശിക്കുന്നതായിക്കാണാറുണ്ട്. അതുപോലെ മായയുടെ സത്ത്വഗുണത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനം ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തി ആ മായയുടെ നാശത്തിന് കാരണമായി ത്തീരുമെന്നു വിശ്വസി ക്കുന്നതിലെന്താണ് തെറ്റ്? അതു പോലെ സ്വപ്നത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന സിംഹവ്യാഘ്രാദികളെ ഭയന്ന് പെട്ടെന്നുണർന്നു പോകുന്നതും നമുക്കനുഭവമുണ്ടല്ലോ. നിദ്രാശക്തികാരണവും സിംഹവ്യാഘ്രാദികൾ കാര്യവുമാണ്. ആ കാര്യത്തിൽനിന്നു ണ്ടായ ഭയാനുഭവം കാരണമായ നിദ്രാശക്തിയെ നശിപ്പിക്കുന്നു. അതുപോലെ ഗുരു, ശാസ്ത്രം, മഹാവാക്യോപദേശം, അവയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തി ഇവയെല്ലാം മായാകാര്യമാണെങ്കിലും ആ മനോവൃത്തിക്കു തത്കാരണമായ മായയെ നശിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ യുക്തിഭംഗമൊന്നുമില്ല. ജ്ഞാനികളുടെ അനുഭവവും അതിനു സാക്ഷ്യംവഹിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ.

ബ്രഹ്മജ്ഞാനി വീണ്ടും അജ്ഞാനിയാകുമോ?

ജിജ്ഞാസു: ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തി മായയ്ക്കു ബാധകമാണെന്നു മനസ്സിലായി. എന്നാൽ ആ മനോവൃത്തി നശിക്കുമ്പോൾ അജ്ഞാനം വീണ്ടുമുണ്ടായി ആ ജ്ഞാനിയെ വീണ്ടും ബദ്ധനാക്കുകയില്ലേ? എന്നൊരു സംശയംകൂടി അറിയിക്കുവാനുണ്ട്.

വക്താവ്: കൊള്ളാം! നല്ല ചോദ്യമാണിത്. ഇതിനും സമാധാനമുണ്ട്. അജ്ഞാനം ഭ്രമരൂപമാണ്. ഒരു വസ്തുവിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറച്ച് അതിനെ മറ്റു വിധത്തിൽ കാണുക എന്നതാണ് അജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപം. എന്നാൽ പ്രമാണജന്യമാണ് ജ്ഞാനം. അതിന് അജ്ഞാനത്തെക്കാൾ പ്രാബല്യവുമുണ്ട്. അതു കൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്താൽ ഒരു വ്യക്തിയിലുള്ള അജ്ഞാനം നശിച്ച് ആത്മസ്വരൂപത്തെ സാക്ഷാത്കരിച്ചാൽ വീണ്ടും അയാളിൽ അജ്ഞാനം ഉണ്ടാ വുകയേയില്ല; എന്നുള്ളതാണ് വേദാന്തസിദ്ധാന്തം.

“തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യോത്ഥസമ്യക്ധീജന്മമാത്രതഃ
അവിദ്യാ സഹ കാര്യേണ നാസീദസ്തി ഭവിഷ്യതി.”

എന്നാണ് പ്രസ്തുത വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് വാർത്തികത്തിൽ സുരേശ്വരാചാര്യസ്വാമികൾ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ’തത്ത്വമസി’ തുടങ്ങിയ മഹാവാക്യങ്ങൾ ശ്രവിച്ച് താൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള വിദ്യാവൃത്തിയുണ്ടാകുന്ന ക്ഷണത്തിൽതന്നെ അവിദ്യ തത്കാര്യങ്ങളായ പ്രപഞ്ചധർമ്മങ്ങളോട്ടുകൂടി നശിക്കും. ആ അവിദ്യ, ഭൂതഭാവി വർത്തമാന കാലങ്ങളിലും ഇല്ലാത്തത് അസത്ത് ആണെന്നു നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടു മെന്നതാണ് നശിക്കുക എന്നതിന്റെ സാരം. ഇതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിയാൽ നശിക്കപ്പെടുന്ന അജ്ഞാനം വീണ്ടുമുണ്ടായി ജ്ഞാനിയെ ബദ്ധനാക്കു മെന്നുള്ള സംശയം തീർന്നുകാണുമല്ലോ. മന്ദാന്ധകാരത്തിൽ രജ്ജുവിൽ തോന്നിയ സർപ്പം വെളിച്ചത്തിൽ ഇല്ലാത്തതായിരുന്നു എന്നു വെളിപ്പെട്ടാലും വീണ്ടും ഇരുട്ടു വരുമ്പോൾ ആ സർപ്പം, തന്നെ കടിക്കുമോ എന്നു സന്ദേഹിക്കുന്നതു പോലെയാണ് ജ്ഞാനത്താൽ നഷ്ടമായ അജ്ഞാനം ജ്ഞാനിയെ വീണ്ടും ബദ്ധനാക്കുമോ എന്നുള്ള ആശങ്ക. ഇങ്ങനെയുള്ള ആശങ്കകൾ ജിജ്ഞാസുക്കൾക്കെല്ലാമുണ്ടാവുക പതിവാണ്.

സദ്ഗുരു ശുശ്രൂഷയും സംശയ നിവൃത്തിയും ശാസ്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം എല്ലാ സംശയങ്ങളും നീങ്ങുകയില്ല. വിവേകം, വൈരാഗ്യം, ശമം, ദമം, ഉപരതി, തിതിക്ഷ, ശ്രദ്ധ, സമാധാനം, തീവ്രമായ മോക്ഷേച്ഛ ഇങ്ങനെയുള്ള സാധനസമ്പത്തുകൾ സമ്പാദിച്ച് സദ്ഗുരുവിനെ ശുശ്രൂഷിച്ച് അദ്ദേഹം കാരുണ്യപൂർവ്വമുപദേശിക്കുന്ന വേദാന്ത വാക്യങ്ങൾ ശ്രവിച്ച് മനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾ കൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തെ സ്വസ്വരൂപത്തിൽ സാക്ഷാത്കരിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ സർവ്വ സംശയങ്ങളും നീങ്ങുകയുള്ളൂ.

“ഛിദ്യതേ ഹൃദയഗ്രന്ഥിഃ ഭിദ്യന്തേ സർവ്വസംശയാഃ
ക്ഷീയന്തേ ചാസ്യ കർമ്മാണി തസ്മിൻ ദൃഷ്ടേ പരാവരേ.70”

(70 പരനും, അവരനുമായിട്ടുള്ള ആ ആത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കുമ്പോൾ ഹൃദയത്തിന്റെ കെട്ട് (അവിദ്യ) പൊട്ടുന്നു, എല്ലാ സംശയങ്ങളും നശിക്കുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനിയുടെ സഞ്ചിതപ്രാരബ്ധാദി കർമ്മങ്ങളും അപ്പോൾ ക്ഷയിക്കുന്നു.)

എന്നാണല്ലോ ശ്രുതിയും ഉത്ഘോഷിക്കുന്നത്. അത് കൊണ്ട് സർവ്വസന്ദേഹനിവൃത്തിക്കും പരമപുരഷാർത്ഥലാഭത്തിനും വേണ്ടി സദ്ഗുരുക്കന്മാരെ ശുശ്രൂഷിച്ച് ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരം നേടാൻ പരിശ്രമിക്കുക, മനുഷ്യജന്മത്തിന്റെ പരമമായ പ്രയോജനം ആ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരമാണെന്നു മനസ്സിലാ ക്കുക.

ജിജ്ഞാസു: അഭിവന്ദ്യ സദ്ഗുരോ! മായയെക്കുറിച്ച് എനിക്കു ണ്ടായിരുന്ന സം

ശയങ്ങളെല്ലാം തീർന്ന് ഞാൻ കൃതാർത്ഥനായി.

“അവ്യക്തനാമ്നീ പരമേശശക്തിശ്ച
രനാദ്യവിദ്യാ ത്രിഗുണാത്മികാ പരാ
കാര്യാനുമേയാ സുധിയൈവ മായാ
യയാ ജഗത് സർവ്വമിദം പ്രസൂയതേ.71 (ശ്ലോകം 108) ”

“ശുദ്ധാദ്വയ ബ്രഹ്മവിബോധ നശ്യാ
സർപ്പഭ്രമോ രജ്ജുവിവേകതോ യഥാ
രജസ്തമസ്സത്വമിതി പ്രസിദ്ധാ
ഗുണാസ്തദീയാഃ പ്രഥിതൈഃ സ്വകാര്യൈഃ 72 (ശ്ലോകം 110)”

(71 അവ്യക്തമെന്ന പേരുള്ളതും, അനാദിയും പരയുമായ അവിദ്യ സത്വരജസ് തമോഗുണങ്ങൾ ഉള്ളതും, പരമേശ്വരന്റെ ശക്തിയുമാണ് 'മായ'. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണമായതും പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമല്ലാത്തതുമായ മായയെ തത്കാര്യമായ ജഗത്തിനെ വച്ചുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധിയുള്ളവൻ ഊഹിച്ചറിയുന്നത്.)

(72 രജ്ജുസ്വരൂപമറിയുമ്പോൾ അതിൽ തോന്നിയ സർപ്പഭ്രമം നശിക്കുന്നതുപോലെ നിർമ്മലവും ഭേദരഹിതവുമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ബോധിക്കുമ്പോൾ അതിൽ കല്പിക്കപ്പെട്ട മായ നശിക്കുന്നതാണ്. പ്രസിദ്ധങ്ങളായ കാര്യജാലങ്ങളെ വച്ചുകൊണ്ട് സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ്, ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ മായയ്ക്കുണ്ടെന്നുള്ള തീരുമാനം പ്രസിദ്ധമാണ്.) എന്നിങ്ങനെ മായയെക്കുറിച്ച് 'വിവേകചൂഡാമണി'യിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള ശ്ലോകങ്ങൾ പലവ്യാഖ്യാനങ്ങളോടുക്കൂടി വളരെ തവണ ഞാൻ വായിക്കുകയും അതിനെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ മായയുടെ സ്വരൂപം അതുകൊണ്ടൊന്നും എനിക്കു വ്യക്തമായിരുന്നില്ല. ഇന്ന് അവിടുത്തെ പ്രവചനം ശ്രവിച്ചപ്പോഴാണ് പ്രസ്തുത ശ്ലോകങ്ങളുടെ യാഥാർത്ഥ്യം എനിക്കു മനസ്സിലായത്. ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നില്ല എന്ന് അനുഭവമാണ് മായാസ്വരൂപ മെന്നും, ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണെന്നുള്ള അനുഭവമാണ് വിദ്യാവൃത്തി യെന്നും അവിടുത്തെ മുഖത്തുനിന്നു കേട്ടപ്പോൾ അഭൂതപൂർവ്വ മായ അനുഭൂതി പ്രകാശം എന്റെ ഹൃദയത്തിൽ സമുജ്ജ്വലി ക്കയും എന്നെ ആനന്ദപുളികിതനാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തു എന്നുള്ള പരമാർത്ഥം ഞാൻ വ്യക്തമാക്കിക്കൊള്ളട്ടേ. സദ്ഗുരുക്കന്മാരിൽ നിന്നു വേദാന്തമഹാവാക്യസാരം ശ്രവിച്ച് ഈ ജഗത്തും ഇതിനു കാരണമായ മായയും അസത്താ ണെന്നും, താൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാണെന്നും അറിഞ്ഞുണർന്ന് പരമപുരുഷാർത്ഥമായ മോക്ഷമടയുന്നാതാണ് മനുഷ്യജന്മത്തിന്റെ മുഖ്യപ്രയോജനമെന്ന് എനിക്കു നല്ലതു പോലെ ബോദ്ധ്യമായി.മായാന്ധകാരത്തിൽ ലക്ഷ്യം കാണാതെ ചുറ്റിത്തിരിയുന്ന മാനവലോകത്തിനു ശ്രേയോമാർഗ്ഗം തെളിച്ചു കൊടുന്ന ജ്ഞാന ഭാസ്കരനാണ് മഹാത്മാവായ

അവിടുന്നെന്ന് ഞാനറിയുന്നു. ഇപ്പോൾമുതൽ ഞാൻ അവിടുത്തെ ദാസദാസനായിത്തീർന്നി രിക്കുന്നു. എന്റെ പരമപ്രേമപൂർണ്ണമായ നമസ്കാരശതങ്ങൾ ഇതാ ഞാൻ അവിടുത്തെ തൃപ്പാദങ്ങളിൽ സമർപ്പിച്ചു കൊള്ളുന്നു. അവിടുത്തേക്ക് തരുവാൻ ഇതുമാത്രമേ ഏനിക്കുള്ളൂ. സദയം സ്വീകരിച്ച് എന്നെ അനുഗ്രഹിക്കുമാറാകണം.

തത്ത്വമസിമഹാവാക്യോപദേശം

മുൻ പ്രകരണം കൊണ്ടു ലയസമാധി മാർഗ്ഗത്തെയാണല്ലോ വിവരിച്ചത്. ആ മാർഗ്ഗം ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ അനുശാസിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് മുമുക്ഷുക്കളിൽ വച്ച് കനിഷ്ഠാധികരികൾക്കാണ്. എന്നാൽ ഇനിയും പറയുവാൻ പോകുന്ന ഈ പ്രകരണം ഉത്തമാധികാരിയായ മുമുക്ഷുവിന് ബാധിതാനുവൃത്തി കൊണ്ട് ലബ്ധമാകുന്ന ജീവന്മുക്തിക്കുള്ള മാർഗ്ഗത്തെ കാണിക്കുന്നു. അതിനു ബ്രഹ്മാത്മൈകപ്രതിപാദകങ്ങളായ വേദാന്തമഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥത്തെ ഗുരുമുഖത്തിൽ നിന്നും ശ്രവണം ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു. അതിൽ സാമവേദാന്തർഗ്ഗതമായ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലുള്ള "തത്ത്വമസി" എന്ന മഹാവാക്യത്തെ സമ്പ്രദായരീത്യാ പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

തത്ത്വമസി:- ഈ മഹാവാക്യത്തിൽ തത്, ത്വം, അസി എന്നു മൂന്നു പദങ്ങളുണ്ട്. അവയുടെ അർത്ഥം:- തത്=അത്, ത്വം=നീ, അസി=ആകുന്നു ഇങ്ങനെയാണ്. ഇവയിൽ 'അത്' എന്നത് ഈശ്വരനേയും 'നീ' എന്നത് ജീവനേയും 'ആകുന്നു' എന്നത് രണ്ടിനും കൂടിയുള്ള (ജീവനും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള) ഐക്യത്തേയും (ശിവത്തേയും) കുറിക്കുന്നു. ഇത്രയുംകൊണ്ടു 'നീ ഈശ്വരനാകുന്നു' എന്ന അർത്ഥം സിദ്ധിക്കുന്നു.

ശക്തിവൃത്തി

ഈ അർത്ഥം പ്രകൃതത്തിന് യോജിക്കുമോ എന്ന് ഒരു ആശങ്കയുണ്ടാകാം. എന്തെന്നാൽ ഒരു ശബ്ദം കേൾക്കുമ്പോൾ അതിനുള്ള അർത്ഥം ഓർമ്മയിൽ വരുന്നതിന് കാരണമായ പദവും പദാർത്ഥവും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിനു "ശക്തിവൃത്തി" എന്നു പറയുന്നു. ഈ ശക്തി വൃത്തികൊണ്ടു ബോധിപ്പിക്കുന്ന പദാർത്ഥത്തിനു ശക്യാർത്ഥം എന്നാണു പറയുക. ഉദാ: കുടം എന്ന ശബ്ദം കേൾക്കുമ്പോൾ വായ് ഒതുങ്ങി ഉരുണ്ട ആകൃതിയോടു കൂടി, വെള്ളം കോരുന്നതിനും മറ്റും ഉപയോഗിക്കാവുന്ന ഒരു പാത്രത്തിന്റെ പ്രറ്റീതി നമുക്കുണ്ടാകുന്നു. അത് കുടമെന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ (പദത്തിന്റെ) ശക്യാർത്ഥമാണ്. ഇതിനു വാച്യാർത്ഥമെന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. അതുപോലെ നീ എന്നതിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ദേഹാഭിമാനിയായ ജീവൻ എന്നും, അത് എന്നതിന്റെ വാച്യാർത്ഥം പ്രപഞ്ചകാരണമായ ഈശ്വരൻ എന്നുമാണല്ലോ. പരിച്ഛിന്നനും സുഖദുഖാദികൾക്ക് വിധേയനും കിഞ്ചിജ്ഞനും അപരോക്ഷവിഷയത്വേന പ്രകാശിക്കുന്നവനുമായ ജീവന്, അപരിച്ഛിന്നനും സുഖദുഃഖാദ്യതീതനും സർവ്വജ്ഞനും പരോക്ഷത്വേന ഭാസിക്കുന്നവനുമായ ഈശ്വരനോടുള്ള ഐക്യം ഒരിക്കലും യുക്തമല്ല

ലക്ഷണാവൃത്തി

ഈ ആശങ്കയ്ക്ക് സമാധാനം പറയുന്നു: പദത്തിനും (ശബ്ദത്തിനും) അർത്ഥത്തി

നം തമ്മിലുള്ള സംബന്ധം ശക്തിവൃത്തിയിൽ മാത്രം പര്യവസാനിക്കുന്നില്ല. അങ്ങനെ പര്യവസാനിക്കുമായിരുന്നെങ്കിൽ മേല്പറഞ്ഞ ആശങ്ക ശരിയായേനെ, എന്നാൽ അങ്ങനെ അല്ല, പദപദാർത്ഥസംബന്ധം ശക്തിവൃത്തിയിൽ മാത്രമല്ല ലക്ഷണാവൃത്തിയിലും കൂടി വ്യാപിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു പദാർത്ഥത്തെ ശക്തിവൃത്തിയാൽ അറിയാൻ കഴിയാതെ വന്നാൽ 'ലക്ഷണാവൃത്തി' കൊണ്ട് അറിയണമെന്ന് ആചാര്യന്മാർ അനുശാസിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ നിലയിൽ ശക്തി എന്നും ലക്ഷണ എന്നും വൃത്തി രണ്ടു വിധമുണ്ട്.അർത്ഥബോധത്തിന് മുഖ്യാർത്ഥം (വാച്യാർത്ഥം) പര്യാപ്തമാകാതെ വന്നാൽ മറ്റേതെങ്കിലും പ്രമാണം കൊണ്ട് ആ മുഖ്യാർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് വിരോധം നേരിട്ടാൽ, ആ മുഖ്യാർത്ഥത്തെ വിട്ടു തത്സംബന്ധിയായ ഒന്നിനെ സ്വീകരിക്കുന്നതിന് (ഒന്നിന്റെ പ്രതീതി ഉളവാക്കുന്നതിന്) ലക്ഷണാവൃത്തി എന്നു പറയുന്നു.

ജഹല്ലക്ഷണ

ഈ ലക്ഷണാവൃത്തി ജഹല്ലക്ഷണ (വിട്ട ലക്ഷണ), അജഹല്ലക്ഷണ (വിടാത്ത ലക്ഷണ), ജഹദജഹല്ലക്ഷണ (വിട്ടുവിടാത്ത ലക്ഷണ) ഇങ്ങനെ മൂന്നു വിധമുണ്ട്. അവയിൽ ജഹല്ലക്ഷണ എന്നാൽ വാചാർത്ഥത്തെ മുഴുവൻ തള്ളി അതിനോട് സംബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവിന്റെ പ്രതീതി ഉളവാക്കുന്ന വൃത്തി എന്നർത്ഥമാകുന്നു. ഉദാ: ഗംഗായാം ഘോഷഃ (ഗംഗയിൽ ഗോപന്മാരുടെ ഗ്രാമം ഇരിക്കുന്നു). ഇവിടെ ഗംഗ എന്നതിന് ജലപ്രവാഹം എന്നാണല്ലോ വാച്യാർത്ഥം. അവിടെ ഗ്രാമം ഇരിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രവാഹരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ഗംഗയെന്ന വാച്യാർത്ഥത്തെ വിട്ട് അതിന്റെ കരയിൽ ഗ്രാമം ഇരിക്കുന്നു എന്ന ലക്ഷ്യാർത്ഥം ജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ട് ധരിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

അജഹല്ലക്ഷണ

ഇനിയും അജഹല്ലക്ഷണയെ വിവരിക്കാം. വാച്യാർത്ഥത്തോടുകൂടിത്തന്നെ തത്സംബന്ധിയായ ഒരു വസ്തുവിന്റെ ബോധം ഉളവാക്കുന്ന വൃത്തിക്ക് അജഹല്ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു. ഉദാ: ശോണോ ധാവതി (ചെമപ്പ് ഓടുന്നു). ഈ വാചകത്തിലെ ചെമപ്പ് എന്നത് ഒരു ഗുണമാകുന്നു. അതിന് ഓടുവാൻ കഴിവില്ല. അതിനാൽ ആ ചെമപ്പ്നിറത്തിന് ആശ്രയമായ ഒരു ജന്തുവിന്റെ പ്രതീതി ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ചെമപ്പുനിറമുള്ള അശ്വത്തിലോ മറ്റോ ലക്ഷണ സിദ്ധിക്കുന്നു.

ജഹദജഹല്ലക്ഷണ

അടുത്തതു ജഹദജഹല്ലക്ഷണയാണ്. വാച്യാർത്ഥത്തിന്റെ ഒരംശത്തെ വിട്ട് മറ്റൊരംശത്തെ ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ ജഹദജഹല്ലക്ഷണയായി. ഇതിന് ഭാഗത്യാഗ ലക്ഷണ എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. ഉദാ:സോഽയം ദേവദത്തഃ (ആ ദേവദത്തനാണ്

ഇവൻ). ഇവിടെ മുൻപ് ഒരു കാലത്ത് ഒരു ദേശത്തുവച്ച് അറിയപ്പെട്ട ദേവദത്തൻ തന്നെയാണ് ഈ കാലത്ത് ഈ ദേശത്തുവച്ച് അറിയപ്പെടുന്നവൻ എന്നാണ് വാച്യാർത്ഥം. കഴിഞ്ഞുപോയ ആ കാലത്തോടും ആ ദേശത്തോടും ചേർന്ന് നിൽക്കുക എന്ന വിശേഷണത്തിനും ഈ കാലത്തോടും ഈ ദേശത്തോടും ചേർന്ന് നിൽക്കുക എന്ന വിശേഷണത്തിനും തമ്മിൽ പൊരുത്തമില്ലായ്കയാൽ ആ വിശേഷണങ്ങളെയെല്ലാം തള്ളിയിട്ടു ദേവദത്തനെമാത്രം ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് ജഹദജഹല്ലക്ഷണ എന്നാണ് പറയുക

വാച്യാർത്ഥവും ലക്ഷ്യാർത്ഥവും

ഈ മൂന്നു ലക്ഷണാവൃത്തികൾകൊണ്ടു തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാകുന്നു. ജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ടു 'ത്വം' പദത്തിന്റെയും അജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ടു 'തത്'' പദത്തിന്റെയും ജഹദജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ടു 'അസി' പദത്തിന്റെയും ലക്ഷ്യാർത്ഥം ബോധിക്കണമെന്നു താല്പര്യം.

എന്നാൽ ലക്ഷ്യാർത്ഥബോധത്തിന് വാച്യാർത്ഥജ്ഞാനം അത്യാവശ്യമാകയാൽ ആദ്യം ആ വാച്യാർത്ഥത്തെ തന്നെ വെളിപ്പെടുത്തേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ത്വം (ജീവൻ) തത് (ഈശ്വരൻ) അസി (ശിവം) എന്നാകുന്നു തത്ത്വമസി വാക്യത്തിന്റെ അന്വയം. ഈ വാക്യത്തിൽ ത്വം പദം ആദ്യമായി അന്വയിക്കാനുള്ള കാരണം 'നീ' എന്ന ജീവൻ, താൻ നിർവ്വികാരനായി ചിദ്രൂപനായിരുന്നിട്ടും ആ നില അറിയാതെ ജഡങ്ങളായ ദേഹാന്ദ്രിയാദികളെ താനെന്ന് അഭിമാനിച്ചിരിക്കുന്നതിനാൽ 'അത്'' എന്ന ഈശ്വരൻ താനല്ലെന്ന് ആദ്യം തന്നെ സ്പഷ്ടമാക്കുന്നതിനാണ്.

'ത്വം' പദശ്രുവണക്രമം

'ത്വം' പദാർത്ഥമായ ജീവൻ യഥാർത്ഥത്തിൽ പരിശുദ്ധമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യമാണെങ്കിലും ദേഹം, ഇന്ദ്രിയം, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം, പ്രാണൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഏഴ് കാര്യോപാധികളെ താനെന്നഭിമാനിക്കുക നിമിത്തം അശുദ്ധനായിത്തീർന്നിരിക്കുകയാണ്. ഇത് 'ത്വം' പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥമാകുന്നു. മേല്പറയപെട്ട ഏഴു കാര്യോപാധികളേയും താനല്ലെന്നു ബോധിച്ചു തള്ളുമ്പോൾ അവയ്ക്കെല്ലാം സാക്ഷിയായിരുന്നു പ്രകാശിക്കുന്ന ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യമാണ 'ത്വം' പദ ലക്ഷ്യാർത്ഥം 'ത്വം' പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം അശുദ്ധരൂപവും ലക്ഷ്യാർത്ഥം ശുദ്ധരൂപവുമാണെന്നു സാരം. അതുകൊണ്ട് അശുദ്ധരൂപങ്ങളായ ഏഴു കാര്യോപാധികളെ മുഴുവനും നീക്കേണ്ടതാകുന്നു. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ: ദേഹാഭിമാനം നിമിത്തം ദേഹോfഹം (ഞാൻ ദേഹമാകുന്നു) എന്നാണല്ലോ നീ വിചാരിക്കുന്നത്. ആലോചിച്ചു നോക്കിയാൽ അതു ശരിയല്ലെന്നു കാണാവുന്നതാണ്. എങ്ങനെയെന്നാൽ നീ തന്നെ

'എന്റെ ദേഹം' എന്നു പറയാറുണ്ട്. കരചരണാദ്യവയവസംഘാതമാണല്ലോ ദേഹം. അവയിൽ ഓരോന്നിനെയും എടുത്തു പരിശോധിക്കുമ്പോൾ എന്റെ കണ്ണ്, എന്റെ കൈയ്യ് എന്നെല്ലാമല്ലാതെ ഞാൻ കണ്ണ്, ഞാൻ കൈ എന്നു പറയാറില്ല. അവയവസംഘാതത്തെ ഒരുമിച്ചും ഞാൻ എന്ന് അഭിമാനിക്കാറില്ല. എന്റെ ദേഹമെന്നല്ലാതെ 'ഞാൻദ്ദേഹം' എന്ന് ആരും പറയുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് എന്റെ ദേഹമെന്നിടത്ത് 'ഞാൻ' വേറെ 'ദേഹം' വേറെ എന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതുപോലെ എന്റെ മനസ്സ്, എന്റെ ബുദ്ധി, എന്റെ ചിത്തം, എന്റെ അഹങ്കാരം, എന്റെ പ്രാണൻ, എന്ന വ്യവഹാരത്തിലും ഞാൻ ഉപാധികളിൽ നിന്നും വേറിട്ടാണ് നിൽക്കുന്നത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മേല്പറയപ്പെട്ട ദേഹാദിപ്രാണപര്യന്തം ഏഴു കാര്യോപാധികളോടും ചേർന്ന്, എന്റെ, എന്റെ എന്നിങ്ങനെ അഭിമാനിക്കുന്ന ഞാൻ ആ ഉപാധികളല്ലെന്നും എന്നാൽ അവയെല്ലാം ഉള്ളിലായി സാക്ഷിരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ഒന്നാണെന്നും വിചാരിച്ചറിയേണ്ടതാണ്. ആ വിചാരക്രമം; 'ഗംഗായാം ഘോഷഃ' എന്ന വാചകത്തിലെ വാച്യാർത്ഥമായ ജലപ്രവാഹത്തെ തള്ളി ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ട് ഗംഗയുടെ കരയിൽ ഇടയന്മാരുടെ ഗ്രാമം ഇരിക്കുന്നു എന്നു ഗ്രഹിച്ചതുപോലെ 'ത്വം' പദവാച്യാർത്ഥമായ ഏഴു കാര്യോപാധികളെയും തള്ളി ജഹല്ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ട് ആ ഉപാധികളുടെ അധിഷ്ഠാനവും സാക്ഷിയുമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തെ അറിയേണ്ടതാകുന്നു. ഇതാണ് 'ത്വം' പദശ്രവണക്രമം

'ത്വം' പദമനനക്രമം

ഇനി ത്വംപദമനനം എങ്ങനെ എന്നു പറയാം:- ശ്രവണത്തിൽ പറയപ്പെട്ട ഏഴുപാധികളും സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണങ്ങളാകുന്ന മൂന്ന് ശരീരങ്ങളായും ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളാകുന്ന മൂന്ന് അവസ്ഥകളായും അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു കോശങ്ങളായും കൂടി അറിയപ്പെടുന്നു.

ജീവൻ ഏഴുകാര്യോപാധികളോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ ജാഗ്രത്താകുന്നു. ആ അവസ്ഥയിൽ ജീവൻ അന്നമയകോശമെന്നുകൂടി പറയപ്പെടുന്ന സ്ഥൂലശരീരത്തെയാണ് ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്നത്. അവിടെ ജീവന് വിശ്വൻ, വ്യാവഹാരികൻ, ചിദാഭാസൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ എല്ലാതത്ത്വങ്ങളിലും വ്യാപിച്ചിരിക്കയാൽ 'വിശ്വൻ' എന്നും, ആ തത്ത്വങ്ങളോടു ചേർന്ന് വ്യവഹരിക്കുക നിമിത്തം വ്യാവഹാരികനെന്നും, ചിത്തുപോലെ ചില്ലക്ഷണമില്ലാതിരിക്കുകയാൽ 'ചിദാഭാസനെന്നും' ഉള്ള പേരുകൾ ജീവന് അന്വർത്ഥങ്ങളാകുന്നു.

ഏഴുപാധികളിൽ വച്ച് ദേഹം, ഇന്ദ്രിയം എന്നീ രണ്ട് ഉപാധികളെ വിട്ട്

മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം, പ്രാണൻ എന്നീ അഞ്ച് ഉപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം എന്നീ മൂന്നു കോശങ്ങളോടുകൂടിയ സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന സ്വപ്നാവസ്ഥയാകുന്നു. അവിടെ ജീവന് തൈജസൻ, പ്രാതിഭാസികൻ, സ്വപ്നകല്പിതൻ എന്ന് മൂന്ന് അഭിനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ, തേജോമയമായ അന്തഃകരണവൃത്തിയോടുചേർന്നിരിക്കയാൽ തൈജസനെന്നും, ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന (പ്രതിഭാസിക്കുന്ന) സമയത്തു മാത്രം ഇരിക്കയാൽ 'പ്രാതിഭാസികനെന്നും', അജ്ഞാനകാര്യമായ നിദ്രാശക്തിയാൽ കല്പിക്കപെട്ട സ്വപ്നത്തെ അഭിമാനിക്കുക നിമിത്തം സ്വപ്നകല്പിതനെന്നും പേരുണ്ടായി.

മേല്പറഞ്ഞ അഞ്ച് ഉപാധികളിൽവച്ച് മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം ഈ നാല് ഉപാധികളെ വിട്ട് പ്രാണനാകുന്ന ഒരു ഉപാധിയോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം, ആനന്ദമയകോശാത്മകമായ കാരണശരീരത്തെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ജീവന്റെ സുഷുപ്ത്യാവസ്ഥയാകുന്നു. അവിടെ ജീവന് പ്രാജ്ഞൻ, പാരമാർത്ഥികൻ, അവിച്ഛിന്നൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾകൂടി ഉണ്ട്. സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ ജീവൻ സ്വപ്രകാശസ്വരൂപനാകയാൽ 'പ്രാജ്ഞൻ' എന്നും വൃത്തിസംബന്ധത്തെ വിട്ടിരിക്കുക നിമിത്തം 'പാരമാർത്ഥിക'നെന്നും, കാരണവടിവായിരിക്കുകയാൽ (കാര്യോപാധികൃതമായ വിച്ഛേദം സംഭവിക്കായ്കയാൽ) 'അവിച്ഛിന്നനെന്നും' പറയപ്പെടുന്നു. ആകയാൽ ഈ ഏഴ് കാര്യോപാധികളായ പഞ്ചകോശങ്ങളും സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണദേഹങ്ങളും അവയിൽ അന്തർഭൂതങ്ങളായ പഞ്ചകോശങ്ങളും ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളും നീയല്ല.

അല്ലയോ പ്രിയശിഷ്യ! സ്ഥൂലശരീരമായ ജാഗ്രദവസ്ഥ ഞാനല്ലെന്നു നീ ദൃഢമായി ബോധിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നാൽ: ഏഴുകാര്യോപാധികളും കലർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥൂലശരീരം ജാഗ്രദവസ്ഥ (ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥ)ആണല്ലോ. അതു സത്യമായിരുന്നെങ്കിൽ അതിന് ഒരിക്കലും മാറ്റംവരാതെ എപ്പോഴും നിലനിൽക്കേണ്ടതായിരുന്നു എന്നാൽ അതു സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ നശിച്ചുപോകുന്നുവെന്നു നിനക്കറിയാമല്ലോ. അതുകൊണ്ടു ജാഗ്രത്തായ സ്ഥൂലശരീരവും അതിലെ വിശ്വാദികളായ അഭിമാന നാമങ്ങളും നീയല്ലെന്നറിയേണ്ടതാകുന്നു. ഇനിയും സൂക്ഷ്മശരീരത്തെയാണല്ലോ സ്വപ്നമെന്നു പറയുന്നത്. അതും സത്യമായിരുന്നെങ്കിൽ യാതൊരു മാറ്റവുമില്ലാതെ എന്നും നിലനിൽക്കണമായിരുന്നു. എന്നാൽ അതു സുഷുപ്തിയിൽ നശിക്കുന്നതായി അറിയുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് സ്വപ്നമായ സൂക്ഷ്മശരീരവും അതിലെ തൈജസാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും നീയല്ലന്നെറിയണം.

ഇനി കാരണശരീരമായ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥ 'ഞാന'ല്ലെന്നുള്ളത് എങ്ങനെയെന്നു പറയാം. പ്രാണനായ ഒരു ഉപാധിയോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന കാരണശരീരത്തെയാ

ണ് സുഷുപ്തി എന്നു പറയുന്നത്. ഒന്നുമറിയാതെ അന്ധകാരമയമായിരിക്കുന്ന സുഷുപ്തി തുരീയത്തിൽ (ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായ നാലാമത്തെ അവസ്ഥ-സമാധി-യിൽ) നശിക്കുമെന്ന് നിനക്ക് അനുഭവപ്പെട്ടു കയാൽ ആ സുഷുപ്തിയും അതിലെ പ്രാജ്ഞാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും നീയല്ലെന്നു നല്ലതുപോലെ ഉറപ്പിച്ചു കൊള്ളേണ്ടതാണ്.

ഇങ്ങനെ മൂന്നു ശരീരങ്ങളും മൂന്നവസ്ഥകളും ഞാനല്ലെന്നാകുമ്പോൾ 'ഞാൻ' ആരാണെന്നുള്ള ആകാംക്ഷ നിനക്ക് ഉണ്ടെങ്കിൽ പറയാം: സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരാന്തർഭൂതമായ അവസ്ഥാത്രയത്തിൽ നിന്നു വിലക്ഷണ (വ്യത്യസ്ത) മായി സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ത്വം പദാർത്ഥ തുരീയ രൂപജ്ഞാനമാണ് 'നീ'യെന്നറിഞ്ഞുകൊള്ളണം. ഇങ്ങനെ ത്വംപദമനനക്രമം ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടു.

'ത്വം' പദനിദിദ്ധ്യാസനം

ഇനിയും ത്വംപദനിദിദ്ധ്യാസനമാണു പറയുന്നത്. ത്വം പദശ്രുവണമനനങ്ങളിൽ പറഞ്ഞുവന്ന അർത്ഥത്തെ വഴിപോലെ ചിന്തിച്ച് അതിൽ നിന്നു സിദ്ധിച്ച 'ഞാൻ അവസ്ഥാത്രയസാക്ഷിയായ ജ്ഞാനസ്വരൂപമാകുന്നു' എന്ന അനുഭവത്തിന് നിദിദ്ധ്യാസനമെന്നു പറയുന്നു. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ-ഏഴ് കാര്യോപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന വിശ്വാദിനാമങ്ങളും ജീവജാഗ്രത്താകുന്നു. അത് അഞ്ചു ഉപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന തൈജസാദി നാമങ്ങളും കലർന്ന ജീവസ്വപ്നത്തിൽ നശിക്കുന്നു. ആ ജീവസ്വപ്നമാകട്ടെ പ്രാണോപാധികമായ കാരണശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന പ്രാജ്ഞാദി നാമങ്ങളും കലർന്ന ജീവസുഷുപ്തിയിൽ വിലയിക്കുന്നു. ആ ജീവസുഷുപ്തിപോലും ഉപാധിരഹിതമായ ജീവതുരീയത്തിൽ നശിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരാത്മകമായ അവസ്ഥാത്രയവും തത്തദഭിമാനനാമങ്ങളും നശിച്ചാൽ തന്നെയും നാശമില്ലാത്ത ഒരു അവസ്ഥ അവശേഷിക്കുന്നു. അതാണ് തുരീയം-ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകൾക്ക് സത്താസ്ഫൂർത്തി (സ്ഥിതിയും തിളക്കവും) കൊടുത്തുകൊണ്ട് ഈ തുരീയത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന ജ്ഞാനസ്വരൂപമാണ് 'നീ'. സഗുണോപാസനകൊണ്ടു ദേവതാപ്രസാദം നേടി രാജയോഗംകൊണ്ട് മനോമാലിന്യം (മനസ്സിന്റെ വിക്ഷേപം) നീങ്ങിയിട്ടുള്ള അല്ലയോ വത്സ! നീ, മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ത്വംപദാർത്ഥത്തെ, ശ്രുവണമനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾ കൊണ്ട് അന്തർമ്മുഖനായി സ്വരൂപസമാധിയിൽ പ്രവേശിച്ച് അനുഭവപ്പെടുത്തേണ്ടതാകുന്നു.

'തത്'' പദശ്രുവണക്രമം

ഇനി, തത്ത്വമസിമഹാവാക്യത്തിലെ 'തത്'' പദാർത്ഥമാണ് ചിന്തനീയമാ

യിട്ടുള്ളത്. അതിലും വാച്യാർത്ഥമെന്നും രണ്ടായി വിഭജിക്കാം. തത്പദ വാച്യാർത്ഥം സോപാധികനായ ഈശ്വരൻ എന്നും ലക്ഷ്യാർത്ഥം നിരുപാധികമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യമെന്നും ആകുന്നു. ഈശ്വരന്റെ സോപാധികാവസ്ഥയ്ക്ക് അശുദ്ധമെന്നും നിരുപാധികാവസ്ഥയ്ക്ക് ശുദ്ധമെന്നുംകൂടി പറയുന്നു. സർവ്വജ്ഞൻ, സർവ്വകാരണൻ, സർവ്വാന്തര്യാമി, സർവ്വേശ്വരൻ, സർവ്വസ്രഷ്ടാവ്, സർവ്വസ്ഥിതികർത്താവ്, സർവ്വസംഹാരകൻ എന്നിങ്ങനെ ഏഴുകാരണോപാധികളെയും താനെന്നഭിമാനിക്കുക എന്നത് ഈശ്വരന്റെ അശുദ്ധാവസ്ഥയാകുന്നു. ആ അവസ്ഥയിൽ ഈശ്വരന് സർവ്വജ്ഞൻ മുതൽ സർവ്വസംഹാരകൻ വരെയുള്ള ഏഴ് ഉപാധിനാമങ്ങൾകൂടി സിദ്ധിക്കുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ, സർവ്വകാര്യോപാധികളെയും അറിയുന്നതിനാൽ സർവ്വജ്ഞനെന്നും, സർവ്വകാര്യങ്ങൾക്കും കാരണമായി അവ നശിച്ചാലും കാരണരൂപേണ നാശമില്ലാത്തവനായിരിക്കയാൽ സർവ്വകാരണനെന്നും, സകലകാര്യവസ്തുക്കൾക്കും ഉൾക്കാതലായിരിക്കുകയാൽ സർവ്വാന്തര്യാമി എന്നും, എല്ലാറ്റിന്റേയും നാഥനായിരുന്നു പ്രകാശിക്കയാൽ സർവ്വേശ്വരനെന്നും, എല്ലാറ്റിനെയും, സങ്കല്പമാത്രം കൊണ്ട് സ്വാന്തർഭാഗത്തിൽ സൃഷിടിക്കയാൽ സർവ്വസ്രഷ്ടാവെന്നും, അവയെ എല്ലാം വേണ്ടതുപോലെ നിലനിർത്തുകയാൽ സർവ്വസ്ഥിതികർത്താവെന്നും പ്രളയകാലത്തിൽ അവയെ (സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട വസ്തുക്കളെ) തന്നിലടക്കുകയാൽ സർവ്വസംഹാരകനെന്നും അഭിമാന നാമങ്ങൾ ഈശ്വരന് ഉപപന്നങ്ങളാകുന്നു.

മേല്പറഞ്ഞ ഏഴ് കാരണോപാധികളെയും മിഥ്യയെന്നു ബോധിച്ച് തള്ളുമ്പോൾ അവയ്ക്ക് സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യമാണ് തത്പദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ഈശ്വരന്റെ ശുദ്ധാവസ്ഥ. ഇവിടെ ഒരു ആശങ്കയുണ്ടാകാം. എങ്ങനെയെന്നാൽ "ബ്രഹ്മമെന്നത് സത്യത്വ ലക്ഷണത്തോടു കൂടിയ ഒരു പരമാർത്ഥവസ്തു"വാണെന്നാണ്ത്രേ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഘോഷിക്കുന്നത്. ദേശകാലവസ്തുകൃതങ്ങളായ ബാധകൾക്ക് ഇടംകൊടുക്കാത്ത ഒന്നിനെ മാത്രമേ സത്യമെന്ന് പറയാവൂ. അതു ഏകവും പരിപൂർണ്ണവുമായിരിക്കണം. എന്നാൽ മുൻപ് ത്വംപദാർത്ഥത്തെ ശോധന ചെയ്തപ്പോൾ ഏഴുകാര്യോപാധികൾക്കും സാക്ഷിയായി ജീവതുര്യത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നു ജ്ഞാനത്തെ വാസ്തവത്വേന അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ തത് പദാർത്ഥശോധനയിൽ കാരണോപാധികൾക്ക് സാക്ഷിയായി ഈശ്വരതുര്യത്തിൽ സദ്രൂപമായി പ്രകാശിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തെയും അങ്ങനെ തന്നെ വാസ്തവത്വേന അംഗീകരിക്കുന്നതായാൽ അവ രണ്ടും (ജ്ഞാനവും ബ്രഹ്മവും) രണ്ടായതുകൊണ്ട് പരസ്പരം പരിച്ഛേദവും തന്നിമിത്തം സത്യത്വഹാനിയും നേരിടുന്നതാണ്. അങ്ങിനെ വിഭിന്നമായിരിക്കുന്ന അവയ്ക്ക് ഐക്യമുണ്ടെന്നു പറയാനും പാടില്ല. ഈ ശങ്കയ്ക്ക് സമാധാനം പറയുന്നു.

ജ്ഞാനമെന്നും ബ്രഹ്മമെന്നും രണ്ടായി പ്രകാശിക്കുമ്പോൾ ഒന്നെന്നറിയുന്നത് ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ടാണ്. മുൻപറയപ്പെട്ട ലക്ഷണാത്രയത്തിൽ ഇവിടെ അജഹല്ലക്ഷണയാണ് അംഗീകാര്യമായിരിക്കുന്നത്. എങ്ങിനെയെന്നാൽ 'ചുവപ്പ് ഓടുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞിടത്ത് ആ വർണ്ണം, തന്നോട് അനിർവ്വചനീയതാദാത്മ്യസംബന്ധമുള്ള ഒരു വസ്തുവിനോടു ചേർന്നേ ഇരിക്കുകയുള്ളൂ അതിനാൽ വാച്യത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായ ഒന്നിനെക്കൂടി ലക്ഷ്യമാക്കുന്നു. അതുപോലെ ഇവിടെ ബ്രഹ്മമെന്ന് പറയുമ്പോൾ ജ്ഞാനത്തെക്കൂടി ഗ്രഹിച്ചുകൊള്ളണം. ബ്രഹ്മം ജ്ഞാനസ്വരൂപമായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. അതിനാൽ ജ്ഞാനവും ബ്രഹ്മവും പരസ്പരം പരിച്ഛേദിക്കപ്പെടുന്നില്ല. അവ രണ്ടും സത്ത് (സത്യത്വ ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയത്) ആകയാൽ അവയുടെ നാമങ്ങൾക്കു ഭേദമുണ്ടെന്നല്ലാതെ ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തിൽ യാതൊരു ഭേദവുമില്ല. കൂടാതെ കാരണോപാധിസാക്ഷിയായ ജ്ഞാനം കൂടി അന്തർഭവിക്കും. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനവും ബ്രഹ്മവും സത്താകയാൽ ഏകചൈതന്യമായിട്ടേ ഇരിക്കൂ എന്നുള്ളത് പാരിശേഷികമായ ഒരു സിദ്ധാന്തമാകുന്നു.

"ഇടമാനപിരമ്മം ചാച്ചി
ഇരണ്ടുമെപ്പോതുമേകം"

ആകയാൽ സാക്ഷിരൂപേണയുള്ള ജ്ഞാനം തന്നെ ബ്രഹ്മം, ബ്രഹ്മം തന്നെ ജ്ഞാനം എന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പൂർവ്വപക്ഷസിദ്ധാന്തരൂപേണ തത് പദാർത്ഥശ്രവണം പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടു.

'തത്'' പദമനനക്രമം

ഇനി 'തത്'' പദമനനക്രമത്തെപ്പറയാം. ശ്രവണത്തിൽ വിവരിക്കപ്പെട്ട ഏഴ് കാരണോപാധികൾ ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളും ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളുമാകുന്നു. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ, ഏഴ് കാരണോപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലശരീരവും ജാഗ്രദവസ്ഥയുമത്രേ. ആ സ്ഥൂലശരീരത്തെ അഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന് വിരാട്, വൈശ്വാനരൻ, വൈരാജകൻ എന്നു മൂന്നു നാമങ്ങൾ ഉണ്ട്. നാനാവിധമായ പ്രപഞ്ചമായി തോന്നിച്ചു പ്രകാശിക്കയാൽ വിരാട് എന്നും, സമസ്തപ്രാണികളിലും-വിശ്വനരന്മാരിലും -അഹം, അഹം എന്നഭിമാനിക്കയാൽ വൈശ്വാനരനെന്നും വിശേഷമായി സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനാൽ വൈരാജകനെന്നും പറയുന്നു.

മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ഏഴു കാരണോപാധികളിൽ ആദ്യത്തെ നാലുപാധികളെ വിട്ട്, സർവ്വസ്രഷ്ടാവ്, സർവ്വസ്ഥിതി കർത്താവ്, സർവ്വസംഹാരകൻ ഇങ്ങനെ മൂന്ന് ഉപാധികളോട് ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം ഈശ്വരന്റെ സൂക്ഷ്മശരീരവും സ്വപ്നാവസ്ഥയുമാകുന്നു. അവിടെ ഞാനെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന ഈശ്വരന് ഹിരണ്യഗർഭൻ, സൂത്രാത്മാവ്, മഹാപ്രാണൻ എന്ന് മൂന്നു നാമങ്ങൾ

ഉണ്ട്. വികസിതമായി പ്രകാശിക്കുന്ന സകലത്തെയും തന്റെ ഉദരത്തിൽ അടക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാൽ ഹിരണ്യഗർഭനെന്നും, സൂത്രധാരിയായിരുന്ന് സകലത്തേയും ചലിപ്പിക്കയാൽ സൂത്രാത്മാവെന്നും, മാരുതൻ തന്നെ ശ്വാസ(പ്രാണനായി)മായിരിക്കുകയാൽ മഹാപ്രാണനെന്നും പറയുന്നു.

മുകളിൽ പറയപെട്ട, ഈശ്വരന്റെ സൂക്ഷ്മശരീരത്തിൽ കലർന്നിരിക്കുന്ന സർവ്വസ്രഷ്ടാവ്, സർവ്വസ്ഥിതികർത്താവ്, സർവ്വസംഹാരകൻ എന്ന് മൂന്നുപാധികളിൽ വച്ച് ആദ്യത്തെ രണ്ടുപാധികളെ വിട്ട് സർവ്വസംഹാരകനെന്ന ഒരുപാധിയോടു മാത്രം ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം ഈശ്വരന്റെ കാരണശരീരവും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയുമാണ്. അവിടെ ഈശ്വരന്, അന്തര്യാമി, അവ്യാകൃതൻ, ഈശ്വരൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അഭിമാനനാമങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്.

സർവ്വപ്രാണികളുടെയും ഹൃദയത്തിലിരുന്ന് അവയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനാൽ അന്തര്യാമി എന്നും നാമരൂപരഹിതനായിരിക്കയാൽ അവ്യാകൃതനെന്നും എല്ലാവറ്റേയും പരിപാലിക്കയാൽ ഈശ്വരനെന്നുമുള്ള നാമധേയങ്ങളുണ്ടായി. ഈ കാരണോപാധികളേഴും അവയിൽ അന്തർഭൂതങ്ങളായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണ ശരീരങ്ങളും ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളും തത്തദഭിമാനനാമങ്ങളും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ല. അവയിൽ ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലശരീരാദ്യഭിമാനത്തോടു ചേർന്ന ജാഗ്രദാദ്യവസ്ഥകൾ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ലെന്നുള്ളതെങ്ങനെയെന്നു പറയുന്നു. മുൻപു വെളിപ്പെടുത്തിയ ഏഴു കാരണോപാധികൾ ചേർന്ന അവസ്ഥയാണല്ലോ ഈശ്വരന്റെ ജാഗ്രദവസ്ഥ. അതു ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായിരുന്നെങ്കിൽ എപ്പോഴും നാശരഹിതമായിട്ടുതന്നെ പ്രകാശിക്കണമായിരുന്നു. എന്നാൽ മൂന്നുപാധി മാത്രമുള്ള ഈശ്വരന്റെ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ആ ജാഗ്രദവസ്ഥ നശിക്കുന്നതിനാൽ അതു ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. അതുപോലെതന്നെ, ആ ഈശ്വരസ്വപ്നാവസ്ഥയും ഒരു കാരണോപാധി മാത്രമുള്ള ഈശ്വരസുഷുപ്തിയിൽ നശിച്ചുപോകുന്നതിനാൽ ആ സ്വപ്നവും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ല. അപ്രകാരം തന്നെ ഈശ്വരസുഷുപ്തിയും ഈശ്വരതുരീയത്തിൽ നാമാവശേഷമായിത്തീരും. അതിനാൽ ഈശ്വര സുഷുപ്തിയും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ല. ഇങ്ങനെ ഈശ്വരന്റെ മൂന്നു ശരീരങ്ങളും തത്തദഭിമാനനാമങ്ങളും മൂന്നവസ്ഥകളും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം ഏതാണെന്നുള്ള ജിജ്ഞാസക്ക് സമാധാനം പറയാം.

ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളും അഭിമാനനാമങ്ങളും അവസ്ഥാത്രയവും വിലയം പ്രാപിക്കുന്നത് യാതൊന്നിലാണോ, ആ തുരീയാവസ്ഥയിൽ അവസ്ഥാത്രയവിലക്ഷണമായി സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ശുദ്ധചൈതന്യം തന്നെ ബ്രഹ്മമെന്നറയ്ക്കുന്നതാണ് 'തത്' പദാർത്ഥമനനം.

'തത്'' പദനിദിദ്ധ്യാസനക്രമം

'തത്'പദശ്രവണമനനങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ട അർത്ഥത്തെ ചിന്തിച്ച് അതിൽ നിന്നു സിദ്ധിക്കുന്ന ശുദ്ധബ്രഹ്മാനുഭവത്തെ നിദിദ്ധ്യാസമെന്നു പറയുന്നു. ഏഴുകാരണോപാധികളോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന ഈശ്വരന്റെ സ്ഥൂലശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന വിരാഡാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും ഈശ്വരജാഗ്രത്താകുന്നു. അത് മൂന്നുപാധികളോട് ചേർന്നിരിക്കുന്ന ഈശ്വരന്റെ സൂക്ഷ്മശരീരവും അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന ഹിരണ്യഗർഭാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും കലർന്ന ഈശ്വരസ്വപ്നത്തിൽ നശിക്കുന്നു. ആ ഈശ്വരസ്വപ്നമാകട്ടെ, 'സർവ്വസംഹാരകോ'പാധിയായ ഈശ്വരന്റെ കാരണശരീരവും, അതിനെ അഭിമാനിക്കുന്ന അന്തര്യാമ്യാദ്യഭിമാനനാമങ്ങളും കലർന്ന ഈശ്വരസുഷുപ്തിയിൽ വിലയിക്കുന്നു. ആ ഈശ്വരസുഷുപ്തി പോലും ഉപാധിരഹിതമായ ഈശ്വരതുരീയത്തിൽ നശിക്കും. ഇങ്ങനെ പ്രശാന്തഘനമായിരിക്കുന്ന തുരീയത്തിൽ സത്താമാത്രമായി പ്രശോഭിക്കുന്ന ബ്രഹ്മം തന്നെ ജീവതുരീയത്തിൽ പ്രകാശിച്ച ജ്ഞാനസ്വരൂപമെന്ന് അറിയുന്നതാണ് 'തത്'പദനിദിദ്ധ്യാസനം.

'അസി' പദശ്രവണം

ഇനിയും 'തത്ത്വം' പദങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ 'അസി'പദത്തെയും പരിശോധിച്ചു നോക്കാം. അസിപദാർത്ഥം ശിവമെന്നാണെന്നു നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ആ ശിവസ്വരൂപത്തിനും അശുദ്ധമായ വാച്യാർത്ഥവും ശുദ്ധമായ ലക്ഷ്യാർത്ഥവുമുണ്ട്. വാച്യാർത്ഥം:സദ്രൂപശക്തി, ചിദ്രൂപശക്തി, ആനന്ദരൂപശക്തി ഇങ്ങനെയുള്ള മൂന്നുപാധികളിലും താനെന്നുള്ള അഭിമാനമാകുന്നു.

ദ്രഷ്ടാവ്, ദൃശ്യമായ ചരാചരപ്രപഞ്ചം, ഇവയുടെ അന്തർബ്ബഹിർഭാഗങ്ങളിൽ സ്വയം സദ്രൂപേണ പ്രകാശിക്കുന്നതിനെ സദ്രൂപശക്തിയെന്നും ചിദ്രൂപേണ പ്രകാശിക്കുന്നതിനെ ചിദ്രൂപശക്തിയെന്നും ആനന്ദസ്വരൂപമായി പ്രകാശിക്കുന്നതിനെ ആനന്ദരൂപശക്തിയെന്നും പറയുന്നു.

ഈ മൂന്നുപാധികളും തള്ളി അവയ്ക്കു സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ചൈതന്യമാണ് ശിവപദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ശുദ്ധാവസ്ഥ.

തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം, ബ്രഹ്മം, ശിവം ഇവ മൂന്നിനും ശബ്ദഭേദമല്ലാതെ അർത്ഥഭേദം ലേശവുമില്ല. ആ വാസ്തവവും മുൻപറയപെട്ട ലക്ഷണാത്രയത്തിൽ ജഹദജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ടറിയേണ്ടതാണ്. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ 'സൊfയം ദേവദത്തഃ' 'ആ ദേവദത്തൻ തന്നെയാണ് ഈ ദേവദത്തൻ' എന്ന വാചകത്തിൽ വിശേഷണാംശം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നാലും വിശേഷ്യമായ ലക്ഷ്യാർത്ഥം ഒന്നായിത്തന്നെയിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ ജ്ഞാനം (ചിത്), ബ്രഹ്മം (സത്), ശിവം (ആനന്ദം) എന്നു പ്രത്യേകം പറഞ്ഞാലും ചൈതന്യം സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായി അഭേദമായിത്തന്നെ

പ്രകാശിക്കുമെന്ന് ജഹദജഹല്ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ട് അയ്യിയേണ്ടതാകുന്നു. ഇത് 'അസി'പദശ്രവണമാണ്.

'അസി' പദമനനം

ശ്രുവണത്തിൽ പറഞ്ഞ മൂന്നുപാധികളും (സദ്രൂപശക്തി, ചിദ്രൂപശക്തി, ആനന്ദരൂപശക്തി) ശിവസ്വരൂപത്തിന്റെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളാണ്. ആ മൂന്ന് ഉപാധികളെത്തന്നെയാണ് ശിവസ്വരൂപത്തിന്റെ ജാഗ്രദ്യവസ്ഥകളെന്നു ഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ: സദ്രൂപശക്ത്യാദി മൂന്നുപാധികളോടുകൂടിയിരുന്ന സ്ഥാനം ശിവസ്വരൂപത്തിന്റെ സ്ഥൂലശരീരവും ജാഗ്രദവസ്ഥയുമാണല്ലോ. അവിടെ ഞാനെന്നഭിമാനിച്ച ശിവ(ചൈതന്യ)ത്തിന് പരൻ, ചിജ്ജ്വലിതൻ, സദ്രൂപൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു നാമങ്ങൾ പറഞ്ഞുവരുന്നു. മൂന്നുപാധികളിൽവെച്ച് സദ്രൂപോപാധി നീങ്ങി ബാക്കി രണ്ടുപാധിയോടു ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം സൂക്ഷ്മശരീരവും സ്വപ്നാവസ്ഥയുമാണല്ലോ? അവിടെ അഭിമാനിക്കുന്ന ശിവസ്വരൂപത്തിന് പരിപൂർണ്ണൻ, പ്രാജാപത്യൻ, ചിദ്രൂപൻ എന്നു മൂന്നു നാമങ്ങളുണ്ട്.

രണ്ടുപാധികളിൽ വെച്ച് ഒരുപാധി നീങ്ങി ആനന്ദരൂപശക്തിയായ ഒരുപാധിയോടുമാത്രം ചേർന്നിരിക്കുന്ന സ്ഥാനം കാരണശരീരവും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയുമാകുന്നു. അവിടെ ഞാനെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ശിവസ്വരൂപത്തിന് പരമാനന്ദൻ, ഹിരണ്യപ്രശാന്തൻ, ആനന്ദരൂപൻ എന്നു മൂന്നുപേരുകളുണ്ട്. ഈ മൂന്നുപാധികളായ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളും തദന്തർഭൂതങ്ങളായ ജാഗ്രത് സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യാവസ്ഥകളും അഭിമാനനാമങ്ങളും ശിവസ്വരൂപമല്ല.

'അസി' പദനിദിദ്ധ്യാസനം

അസിപദശ്രവണമനനങ്ങളിൽ പറഞ്ഞ അർത്ഥചിന്തകൊണ്ട് സിദ്ധിച്ച ശിവാനുഭവമാണ് നിദിദ്ധ്യാസനം. അതെങ്ങനെയെന്നു പറയുന്നു.

അന്തർമ്മുഖമായി സ്വരൂപസമാധിയിൽ പ്രവേശിക്കുമ്പോൾ, മൂന്നുപാധികളോടു ചേർന്നിരുന്ന സ്ഥൂലശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ചത് പരാദ്യഭിമാനികളായിരുന്നു എന്നും, അതി ശിവജാഗ്രത്തായിരുന്നു എന്നും അതുപോലെ തന്നെ ആ മൂന്നുപാധികളിൽ വച്ച് ഒരുപാധി നീങ്ങി രണ്ട് ഉപാധികളോടു ചേർന്നു നിന്ന സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ചത് പരിപൂർണ്ണാദ്യഭിമാനികളായിരുന്നു എന്നും, അതു ശിവസ്വപ്നമായിരുന്നു എന്നും, അപ്രകാരം തന്നെ ആ രണ്ട് ഉപാധികളിൽവച്ച് ഒരുപാധി നീങ്ങി ഒരുപാധിയോടു ചേർന്നിരുന്ന കാരണശരീരത്തെ അഭിമാനിച്ചത് പരമാനന്ദാദ്യഭിമാനികളായിരുന്നു എന്നും, അത് ശിവസുഷുപ്ത്യവസ്ഥയായിരുന്നു എന്നും അനുഭവപ്പെടുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ഈ മൂന്നുപാധികളെയും വിട്ട് ജീവസാക്ഷി ഈശ്വരസാക്ഷി എന്നുള്ള ഭേദം കൂടാതെ

ശിവതുരീയത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന ശിവ-ശുദ്ധ ബ്രഹ്മം-തന്നെയാകുന്ന 'ഞാൻ' എന്നും നീ അറിഞ്ഞുണരണം.

ഇങ്ങനെ മൂന്നു ശക്തികളും (ഉപാധികളും) താനല്ലെന്നും, അവയ്ക്കു വിലക്ഷണമായി സാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന ശിവം തന്നെയാണ് താൻ എന്നും അറിയുന്നത് അസിപദനിദിദ്ധ്യാസനമാകുന്നു.

അല്ലയോ പ്രിയവത്സാ, ഇങ്ങനെ തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്താൽ ലക്ഷീകരിക്കപ്പെട്ട അവാങ്മനോഗോചരവും അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണ സത്താമാത്രസ്വരൂപവുമായ ശുദ്ധ ശിവം തന്നെയാണ് നിന്റെ സ്വരൂപമെന്നറിഞ്ഞുണർന്ന് ജീവന്മുക്തനായി പ്രശോഭിച്ചാലും, ഇതാകുന്നു ജീവന്റെ പരമലക്ഷ്യം.

ചതുർവ്വേദമഹാവാക്യങ്ങൾ

വേദാന്തസാരം

ജീവന് ധർമ്മാധർമ്മവിവേകത്തെയും ജീവബ്രഹ്മൈക്യ ബോധത്തെയും ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുന്ന ജ്ഞാനഭണ്ഡാഗാരമായ ഋഗ്വേദാദി ഗ്രന്ഥസമുച്ചയത്തിന് വേദമെന്നു പറയുന്നു. ഇതു സർവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനിൽനിന്നു ജീവാനുഗ്രഹാർത്ഥം ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതാണെന്നാണ് ശ്രൗതന്മാർ വിശ്വസിച്ചുപോരുന്നത്.

വേദത്തിന്റെ പരമപ്രാമാണ്യം

പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളിൽ വച്ച് മുഖ്യവും, അബാധിതവും, നിത്യവുമായ ഒരു പ്രമാണമാണ് വേദം. ഇത് ഋക്, യജുസ്സ്, സാമം, അഥർവ്വം ഇങ്ങനെ നാലു വിധത്തിൽ വിഭജിക്ക പ്പെട്ടരിക്കുന്നു. ഈ വേദങ്ങളിൽ വിധിവാക്യങ്ങൾ, നിഷേധ വാക്യങ്ങൾ, സിദ്ധാർത്ഥബോധകവാക്യങ്ങൾ ഇങ്ങനെ മൂന്നു വിധ വാക്യങ്ങൾ ഉണ്ട്.

ജീവന്റെ അഭ്യുദയത്തിന് ഹേതുഭൂതങ്ങളായ യാഗാദി കർമ്മങ്ങൾ പ്രയാസപ്പെട്ടായാലും ചെയ്യണമെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്ന വേദഭാഗങ്ങൾക്ക് വിധി വാക്യങ്ങളെന്നു പറയുന്നു. ഈ വിധിയനുസരിച്ചുള്ള കർമ്മങ്ങൾക്ക് ധർമ്മം എന്നാണു പേർ. ജീവനെ (മനുഷ്യനെ) അധഃപതിപ്പിക്കുന്ന, വ്യഭിചാരം, മദ്യപാനം, അസത്യഭാഷണം, മോഷണം മുതലായ നീചകർമ്മ ങ്ങൾ ഒരിക്കലും അനുഷ്ഠിക്കരുതെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്ന വേദഭാഗങ്ങൾക്കു നിഷേധവാക്യങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട കർമ്മങ്ങളുടെ അനുഷ്ഠാനത്തിന് അധർമ്മമെന്നാണ് നാമകരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ദേശകാലങ്ങൾ കൊണ്ടുപോലും ഒരിക്കലും മാറ്റംവരാത്തതും പ്രത്യക്ഷാദി പ്രമാണങ്ങൾക്കു വിഷയമല്ലാത്തതും ആയ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വേദഭാഗങ്ങൾ സിദ്ധാർത്ഥബോധക വാക്യങ്ങളാകുന്നു. സിദ്ധമായ (ലഭിക്കപ്പെട്ട) അർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണ് അവയ്ക്ക് ഈ പേര് സിദ്ധിച്ചത്.

വിധിവാക്യങ്ങൾ, സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒന്നിനെ സിദ്ധിക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമാണ് ഉപദേശിക്കുന്നത്. അതനുഷ്ഠിച്ചാൽ മുമ്പ് ലഭിച്ചിട്ടില്ലാത്ത ഒരു ഫലം ലഭിക്കുമെന്നു സാരം. സ്വർഗ്ഗത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്ന ആൾ ജ്യോതിഷ്ടോമയാഗം കഴിക്കണമെന്നു വേദം വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതനുസരിച്ച് ആ യാഗം കഴിച്ച മനുഷ്യനെ ആ യാഗഫലമായ 'അപൂർവ്വം' (സംസ്കാരം) സ്വർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്ക് നയിക്കുന്നു. അവന്റെ സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തി മുമ്പ് അവന് അനുഭവപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതല്ല. അതിനാൽ യാഗഫലമായ സ്വർഗ്ഗം 'അപ്രാപ്തപ്രാപ്ത'മാണെന്നു ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ കാണുന്നു. എന്നാൽ വേദത്തിലെ സിദ്ധാർത്ഥബോധവാക്യങ്ങളാകട്ടേ, പ്രാപ്തമായ അഥവാ സിദ്ധമായ (ബ്രഹ്മാത്മൈക്യ സാക്ഷാത് ക്കാരരൂപമായ) ജീവന്റെ

മുക്താവസ്ഥയാണ് ബോധിപ്പിക്കു ന്നത്. ഇവിടെ ഒരു ആശങ്കയുണ്ടായേക്കാം. എങ്ങനെയെന്നാൽ പ്രാപ്തപ്രാപ്തത്തിന്റെ അനുഭവം. ലോകത്തിൽ ഒരിടത്തും കാണുന്നില്ലല്ലോ? തന്നിമിത്തം ദൃഷ്ടാന്തഹാനി എന്നൊരു ദോഷം പ്രകൃതത്തിൽ വന്നുചേരും. പ്രാപിച്ച ഒരെണ്ണത്തെ പ്രാപിക്കണമെന്നു പറയുന്നത് വെറും ഭ്രാന്തജൽപനമല്ലേ? അത നുസരിച്ച് വിവേകികൾ പ്രവർത്തിക്കുമോ?
ഈ ആശങ്ക ശരിയല്ല എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ലോകത്തിൽ പലയിടത്തും പ്രാപ്തമായ വസ്തുവിനെ പ്രാപിക്കാനുള്ള ശ്രമം സാധാരണ നാം കണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. വായിക്കുമ്പോഴും മറ്റും കണ്ണട ഉപയോഗിക്കുന്ന ഒരാൾ യാദൃച്ഛികമായി അത് നെറ്റിമേൽ കയറ്റിവെച്ച് സമീപസ്ഥന്മാരോടു സംസാരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. അപ്പോൾ അഞ്ചൽ ശിപായി ഒരെഴുത്ത് പെട്ടെന്ന് അയാളെ ഏത്തിച്ചു. അതു വായിക്കാനുള്ള ഉത്ക്കണ്ഠനിമിത്തം അയാൾ അങ്ങുമിങ്ങും കണ്ണട അന്വേഷിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇതു കണ്ട് സമീപസ്ഥൻ അന്വേഷണത്തെപ്പറ്റി ചോദിച്ചപ്പോൾ കണ്ണട കണ്ടില്ല എന്ന് അയാൾ പരാതിപ്പെട്ടു. 'കണ്ണട നിങ്ങളുടെ നെറ്റിയിൽകണ്ണിനു സമീപത്തിൽത്തന്നെയല്ലെ ഇരിക്കുന്നത്'' എന്ന് അവർ സാപഹാസം പറഞ്ഞപ്പോൾ അയാൾക്ക് കാര്യം മനസ്സിലായി. അയാൾ കണ്ണട ഇറക്കിവച്ച് എഴുത്തു വായിക്കാൻ തുടങ്ങി. അജ്ഞാനം നിമിത്തം പലർക്കും അനുഭവപ്പെടാറുള്ള ഒരു കാര്യമാണല്ലോ ഇത്. ഇവിടെ കണ്ണട ഉടമസ്ഥന്റെ കൈവശംതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും അയാൾ ആ വാസ്തവമറിയാതെ (അജ്ഞാനംനിമിത്തം) അന്വേഷിക്കുവാൻ തുടങ്ങി. ആപ്തന്മാരുടെ (സമീപസ്ഥന്മാരുടെ) വാക്കുകൊണ്ട് അയാൾക്ക് കണ്ണട കിട്ടി. നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയി എന്ന അനുഭവം അജ്ഞാനം കൊണ്ടും കിട്ടി എന്ന അനുഭവം ജ്ഞാനം കൊണ്ടും ഉണ്ടായതാണ്. ഈ കണ്ണട കിട്ടുകയെന്നത് പ്രാപ്തപ്രാപ്തിക്ക് ഉദാഹരണമാണ്. ഇതു പോലെ ശാസ്ത്രോക്തങ്ങളായ 'വിസ്മൃതകണ്ഠചാമീകാരന്യായം79,' 'ദശമപുരുഷന്യായം80'
(79 കണ്ഠചാമീകരം കഴുത്തിലണിഞ്ഞിരിക്കുന്ന സ്വർണ്ണം; കഴുത്തിൽ സ്വർണ്ണമാലഅണിഞ്ഞിരിക്കുന്ന കാര്യം മറന്ന് എല്ലായിടത്തും മാല അന്വേഷിക്കുകയും അവസാനം അത് കഴുത്തിൽ തന്നെയുണ്ടെന്ന് ഓർമ്മിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുപോലെ എന്നർത്ഥം.)
(80 പത്തുപേർ ഒരു നദി നീന്തിക്കടന്നശേഷം തങ്ങളിലാരും നദിയിലൊലിച്ചുപോയില്ലെന്ന് ഉറപ്പുവരുത്തുവാനായി ഓരോരുത്തരും എണ്ണിനോക്കിയിട്ടും ഒരാൾ കുറവായിക്കണ്ടിട്ട് വിലപിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ ഒരു മഹാത്മാവ് വന്ന് എണ്ണിക്കൊണ്ടിരുന്നവനോട് നീയാണ് ദശമപുരുഷൻ (പത്താമൻ) എന്ന് പറഞ്ഞ് അവരെ ബോധവത്ക്കരിച്ചതിനോട് ഉപമിക്കുകയാണിവിടെ.)
മുതലായവയും പ്രകൃതത്തിൽ അനുസന്ധേയങ്ങളാണ്. ഇത്രയും കൊണ്ട് ദൃഷ്ടാ

ന്തഹാനിയില്ലെന്നും ആശങ്ക അനുപപന്നമായി രുന്നു എന്നും സിദ്ധിച്ചല്ലോ?

ഇനിയും ദാർഷ്ടാന്തികത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാം

ആത്മാവ് സ്വതേതന്നെ സച്ചിദാനന്ദഘനമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപ മാണെങ്കിലും തന്നെ ആശ്രയിച്ച് തന്റെ സ്വരൂപത്തെ മറച്ചിരി ക്കുന്ന അനാദിയായ അവിദ്യനിമിത്തം ദേഹാഭിമാനം കൈ ക്കൊണ്ടു ജീവനായിത്തീരുകയാൽ സുഖദുഃഖാദ്യനുഭവങ്ങൾക്കു വശഗനായിരിക്കുകയാണ്. ആ ജീവൻ തനിക്ക് നേരിട്ട ദുഃഖത്തെ ഇല്ലാതാക്കി പരിപൂർണ്ണപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി ആഗ്രഹിക്കുന്നു. തന്റെ ഇച്ഛാശമനത്തിന്, ആഗ്രഹപൂർത്തിക്ക്, അവിദ്യാകത്തിതങ്ങളായ വിഷയങ്ങളെ സമീപിക്കുന്നു..

ആ വിഷയങ്ങളുടെ അനുഭവം കൊണ്ട് യാതൊരു തൃപ്തി യുമുണ്ടാകാതെ അവൻ ജനനമരണങ്ങളോടു കൂടിയ സംസാര ത്തിൽ കിടന്നുഴലുകമാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ നാനാവിധയോനികളിൽ ജനിച്ചും മരിച്ചും കഷ്ടപ്പെടുന്ന ജീവൻ പുണ്യവശാൽ ഒടുവിൽ മനുഷ്യജന്മമെടുക്കുന്നു. അവൻ വേദവിഹിതമായിരിക്കുന്ന സത്ക്കർമ്മങ്ങളനുഷ്ഠിച്ച് അന്തഃ കരണശുദ്ധി വരുത്തി ആത്യന്തികമായ ദുഃഖനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനായ ആചാര്യനെ സമീപിക്കുന്നു. അവന്റെ ശുശ്രൂഷാദികൾ കൊണ്ട് പ്രസന്നനായിത്തീർന്ന ആചാര്യനാകട്ടെ, ആ ശുശ്രൂഷുവായ ശിഷ്യന് നേരിട്ട അനർത്ഥത്തിനു കാരണം, അവന്റെ (ബ്രഹ്മ) സ്വരൂപബോധമില്ലായ്മയാണെന്ന് അവനെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ഗുരുവിൽനിന്ന്, 'താൻ ബ്രഹ്മമാണെ'ന്നു അനുവപ്പെട്ട ശിഷ്യൻ തന്റെ സർവ്വാനർത്ഥങ്ങൾക്കും കാരണം അജ്ഞാനമായിരുന്നു എന്നറിയുന്നു. അവൻ പരിപൂർണ്ണാനന്ദാനുഭൂതിയിൽ മുഴുകുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ കണ്ണട കൈവശമുണ്ടായിട്ടും അറിയാതെ ക്ലേശിച്ച മനുഷ്യൻ ആപ്തവാക്യം കൊണ്ട് അതു തന്റെ കൈവശംതന്നെ ഉണ്ടല്ലോ എന്നറിഞ്ഞു സന്തോഷിച്ചതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികത്തിലും ആനന്ദപൂർണ്ണനായിരുന്ന ശിഷ്യൻ തന്റെ വാസ്തവസ്ഥിതി യറിയാതെ സുഖമന്വേഷിച്ചു വലഞ്ഞപ്പോൾ ആചാര്യോപദേശം കൊണ്ട് താൻ ബ്രഹ്മാനന്ദസ്വരൂപനായിരുന്നല്ലോ എന്നറിഞ്ഞു കൃതകൃത്യനാകുന്നു.

ഈ വാസ്തവസ്ഥിതിയെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വേദസൂക്തി കളത്രേ സിദ്ധാർത്ഥബോധകങ്ങൾ, ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങൾ കൊണ്ട് വേദം ബ്രഹ്മാത്മൈക്യരൂപമായ ഈ സിദ്ധാർത്ഥത്തെ ത്തന്നെയാണ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്.

ഈ സിദ്ധാർത്ഥബോധകവാക്യങ്ങൾ വേദത്തിന്റെ പരമ ലക്ഷ്യത്തെ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതു കൊണ്ട് ഇവയ്ക്കു വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്. ഈ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ ജീവന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മഭാവത്തെ മറച്ചിരിക്കുന്ന അവിദ്യയെ 'ഉപനിഷാദനം' ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട്

(നശിപ്പിക്കുന്നതു കൊണ്ട്) ഉപനിഷത്തു കൾ എന്നുകൂടി പറയപ്പെടുന്നു. ഈ ഉപനിഷത്തുകളാണ് വേദത്തിലെ ജ്ഞാനകാണ്ഡം.

ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ വളരെയുണ്ടെങ്കിലും അവയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ നാലാണ്. അവയോരോന്നും ഋക്, യജുസ്സ്, സാമം, അഥർവ്വം ഈ നാലു വേദങ്ങളുടെയും സാരസർവസ്വങ്ങളത്രേ. അവ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' 'തത്ത്വമസി' 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' ഈ നാലു വാക്യങ്ങളാകുന്നു. ഇവയിൽ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യം ഋഗ്വേദാന്തർഗതമായ ഐതരേയോപനിഷത്തിലും, 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നതു യജുർവ്വേദാന്തർ ഗ്ഗതമായ ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലും, 'തത്ത്വമസി' എന്നത് സാമ വേദാന്തർഗ്ഗതമായ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലും, 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്നത് അഥർവ്വവേദാന്തർഗ്ഗതമായ മാണ്ഡൂക്യോപ നിഷത്തിലും ഉള്ളവയാണ്.

നാലു മഹാവാക്യങ്ങളുടെ പ്രയോജനമെന്ത്?

ജീവപര (ബ്രഹ്മ) ങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതിന് ഒരു വാക്യം പോരയോ? ഈ നാലു വാക്യങ്ങളും എന്തിനാണ്? എന്നാശങ്കിക്കുന്നു എങ്കിൽ ഈ നാലു വാക്യങ്ങളും പ്രയോജനകരങ്ങളാണെന്നു കാണിക്കാം.

എങ്ങനെയന്നാൽ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്നത് ജീവന്റെയും ബ്രഹ്മത്തിന്റെയും ലക്ഷണവാക്യവും 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്നത് ജീവപരങ്ങൾ അപരോക്ഷ (പ്ര ത്യക്ഷ) വിഷയങ്ങ ളാണെന്നു കാണിക്കുന്ന സ്വരൂപസാക്ഷാൽക്കാര വാക്യവും, 'തത്ത്വമസി' എന്നത് ഗുരുവിന്റെ ഉപദേശവാക്യവും 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നത് ശിഷ്യന്റെ അനുഭവവാക്യവും ആകുന്നു. ഇങ്ങനെ നോക്കിയാൽ ജീവപരങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന നാലു വാക്യങ്ങളും ഉപപന്നങ്ങൾതന്നെ എന്നു കാണാൻകഴിയും.

പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ

ഇവയിൽ ആദ്യം പറഞ്ഞ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യത്തെപ്പറ്റി ചിന്തി ക്കാം. ഇത് ഐതരേയോപനിഷത്തിൽ തൃതീയാദ്ധ്യായത്തിലുള്ള ഒരു വാക്യ മാണ്. ബ്രഹ്മവിദ്യ കൊണ്ടു ബ്രഹ്മാത്മൈക്യഭാവമാകുന്ന ഫലം സിദ്ധിക്കുമെന്നു വാമദേവൻ മുതലായ ആചാര്യന്മാരുടെ പരമ്പര വഴിയായും വേദവാക്യങ്ങൾ കൊണ്ടും ബ്രഹ്മജ്ഞാനികളുടെ പരിഷത്തിലുള്ള പ്രസിദ്ധി കൊണ്ടും ഗ്രഹിച്ച് മുമുക്ഷുക്കളായി ത്തീർന്ന അധികാരികൾ വൈരാഗ്യമുണ്ടായതിനു ശേഷം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിനും സംസാരനിവൃത്തിക്കും ഇച്ഛിച്ച് ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടു പരസ്പരം ചോദിക്കുന്നു. 'കോയമാത്മേതി വയമുപാസ്മഹേ കതരസ്സ ആത്മാ? (ഇത് ആത്മാവാണ് എന്നിങ്ങനെ വിചാരിച്ച് നാം ആരെ ഉപാസിക്കുന്നുവോ ആ ആത്മാവ് ഏതാണ്?) ആ മഹാത്മാക്കളുടെ ഈ ചോദ്യരൂപമായ ചിന്തയുടെ

ഫലമായി ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ഒരനുഭൂതി അവർക്കുണ്ടായി. അതിന്റെ ഫലമായി ആ ധന്യാത്മാക്കൾ 'പ്രജ്ഞാനേത്രോ ലോകഃ പ്രജ്ഞാ പ്രതിഷ്ഠാ, പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മം,' (ലോകം പ്രജ്ഞയാകുന്ന നേത്രത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു. പ്രജ്ഞ എല്ലാ ലോകത്തിനും പ്രതിഷ്ഠ ആകുന്നു. പര്യവസാനസ്ഥാനമാകുന്നു. പ്രജ്ഞാനമാണ് ബ്രഹ്മം) എന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചു.

ആ സിദ്ധാന്തവാക്യമാണല്ലോ 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്നത്: ഇതിൽ പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ എന്നു രണ്ടു പദങ്ങ ളുണ്ട്. വാസ്തവമായ അർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് ഈ രണ്ടു പദങ്ങളുടെയും വാച്യാർത്ഥത്തെയും ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തെയും ചിന്തി ക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ജീവൻ എന്നാണ് പ്രജ്ഞാന പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം. അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചി രിക്കുന്ന ആത്മചൈതന്യത്തിന് ജീവൻ എന്നു പറയുന്നു. പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളുടെ സാത്ത്വികാംശം ചേർന്നുണ്ടായ ജ്ഞാന സാധനമായ കരണത്തിന് അന്തഃകരണമെന്നാണു നാമം. ഈ അന്തഃകരണ ത്തിന്റെ പരിണാമമാണു വൃത്തി. ആ വൃത്തി യാകട്ടെ മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ചിത്തം, അഹങ്കാരം ഇങ്ങനെ നാലു വിധത്തിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു. സങ്കൽപവികൽപ രൂപേണയുള്ള വൃത്തിക്കു മനസ്സ് എന്നും ഘടപടാദി വിഷയങ്ങളുടെ സ്വരൂപത്തെ നിശ്ചയിക്കുന്ന വൃത്തിക്കു ബുദ്ധി എന്നും ചിന്താ രൂപേണയുള്ള വൃത്തിക്കു ചിത്തം എന്നും ഞാൻ. ഞാൻ എന്നിങ്ങനെ അഭിമാനിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വൃത്തിക്ക് അഹങ്കാരമെന്നും പറയുന്നു. ചിത്തംമനസ്സിലും ബുദ്ധി അഹങ്കാരത്തിലും അന്തർ ഭവിക്കുകയാൽ അഹങ്കാരമെന്നും മനസ്സെന്നും വൃത്തി രണ്ടു വിധമേയുള്ളു എന്നും അഭിപ്രായമുണ്ട്.

ജ്ഞാനസാധനങ്ങളായ – ബഹിഃകരണങ്ങളായ – ശ്രോത്രാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് അന്തർഭാഗത്തിൽ വർത്തിക്കുകയാൽ ഇവയ്ക്ക് അന്തഃകരണം എന്നും പേരുണ്ടായി. ഇവയിൽ അഹങ്കാരം കർത്തൃരൂപമായിട്ടും മനസ്സ് കാരണരൂപമായിട്ടും വർത്തിക്കുന്നു. ഈ അന്തഃകരണം സത്ത്വഗുണകാര്യമാക യാൽ സ്വച്ഛവും സ്ഫടികഫലകമെന്നപോലെ പ്രതിഫലനത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ സമർത്ഥവുമാണ്. ഈ അന്തഃകരണത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം കൂടസ്ഥചൈതന്യമാ കുന്നു. സാക്ഷിരൂപേണ പ്രകാശിക്കുന്ന ആ പ്രത്യഗാത്മ (കൂടസ്ഥ) ചൈതന്യം അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രതിബിംബിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ പ്രതിഫലനാംശത്തിന് ചിദാഭാസ ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രകാശത്താൽ സ്വതേ ജഡമായ അഹങ്കാരം ചേതനമായിത്തീരുന്നു. ഇരുമ്പ് അഗ്നിസംബന്ധത്താൽ അഗ്നിയെപ്പോലെ ദാഹകവും പ്രകാശകവും ആയിത്തീരുന്നു. ആ ഇരുമ്പിനും തീയിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിനു താദാത്മ്യസംബന്ധമെന്നാണു പറയുന്നത്.

അതുപോലെ ചിച്ഛായ (ചിദാഭാസൻ) യോട് അഹങ്കാരം താദാത്മ്യ (ഐക്യ)

പ്പെട്ടുകയാണു ചെയ്യുന്നത്. അങ്ങനെയുള്ള അഹങ്കാരം ജഡമായ ദേഹത്തോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോൾ ആ ദേഹവും ചേതനത്വം കൈക്കൊള്ളുന്നു. ചിദാഭാസൻ തന്റെ ധർമ്മമായ പ്രകാശത്തെ അഹങ്കാരത്തിന് കൊടുത്തുകൊണ്ട് അഹങ്കാരധർമ്മങ്ങളായ കർത്തൃത്വം, ഭോക്തൃത്വം, സുഖിത്വം, ദുഃഖിത്വം മുതലായവയെ താൻ ഏറ്റുവാങ്ങുക നിമിത്തം, കർത്താവ്, ഭോക്താവ്, സുഖീ, ദുഃഖീ എന്നഭിമാനിക്കുന്നു. ആ അവസരത്തിൽ ചിദാഭാസനും അഹങ്കാരത്തിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിനാണ് സഹജതാദാത്മ്യമെന്നു പറയുന്നത്. ഇതിന് ചിജ്ജഡഗ്രന്ഥി എന്നുകൂടി പേരുണ്ട്.
ത്തിലും സാക്ഷിധർമ്മത്തെ (സച്ചിദ്ഭാവങ്ങളെ) ശരീരത്തിലും ആരോപിക്കുന്നു. ഈ ആരോപത്തിന് അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം എന്നാണു വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ പറയുന്ന സാങ്കേതികനാമം.
ആ അഹങ്കാരം സ്ഥൂലശരീരത്തോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോൾ ആ സ്ഥൂലശരീരത്തിന്റെ ഷഡ്ഭാവവികാരാദി ധർമ്മങ്ങളെ യെല്ലാം തന്നിലേറ്റുകൊണ്ട്, അദ്ധ്യാസിച്ചു കൊണ്ട്, 'ഞാൻ പിണ്ഡമായി ജനിച്ചു, വർദ്ധിച്ചു സ്ഥൂലിച്ചു, ശോഷിച്ചു, നശിച്ചു' എന്നും, ഞാൻ 'കറുമ്പനാണ്, ചുവന്നവനാണ്, നെടിയവനാണ്, കുറിയവനാണ്' എന്നും മറ്റും അഭിമാനിക്കുന്നു. ഈ അഭിമാനത്തിനു കാരണം ചിച്ഛായയോടു താദാത്മ്യപ്പെട്ട അഹങ്കാരത്തിനും സ്ഥൂലശരീരത്തിനും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധമാണല്ലോ? ഇതു സ്ഥൂലശരീരത്തിന്റെ കർമ്മം വ്യാപാരം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാകയാൽ 'കർമ്മജതാദാത്മ്യസംബന്ധ'മെന്നു പറയുന്നു.
ഈ അഹങ്കാരം അന്തഃകരണവൃത്തിയാണെന്നു മുമ്പേ തന്നെ പറയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അന്തഃകരണമാവട്ടെ, രജ്ജുവിൽ സർപ്പമെന്നപോലെ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ അജ്ഞാനജന്യ മായ ഭ്രാന്തിനിമിത്തം കത്തിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതുമാണ്. അതിനാൽ അന്തഃകരണവൃത്തിരൂപമായ അഹങ്കാരത്തിനും സാക്ഷിക്കും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തിന് ഭ്രാന്തിജതാദാത്മ്യമെന്നാകുന്നു ശാസ്ത്രങ്ങൾ പേരു പറയുന്നത്.
ഇങ്ങനെ സാക്ഷിയോടു ഭ്രാന്തിജതാദാത്മ്യബന്ധത്തിൽ വർത്തിക്കുന്ന അഹങ്കാരം ശരീരത്രയത്തിലും വ്യാപിക്കയാൽ ശരീരധർമ്മങ്ങളെ മുഴുവൻ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിലും സാക്ഷി ധർമ്മത്തെ (സച്ചിദ്ഭാവങ്ങളെ) ശരീരത്തിലും ആരോപിക്കുന്നു. ഈ ആരോപത്തിന് അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം എന്നാണ് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ പറയുന്ന സാങ്കേതിക നാമം.
സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിബിംബമാണല്ലോ ജീവൻ, ഒരു വസ്തുവിന്റെ പ്രതിബിംബമെന്നത് ബിംബവും ഉപാധിയും കൂടിചേർന്നതാകുന്നു. കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചു കാണുന്ന മുഖച്ഛായ, ബിംബഭൂതമായ മുഖത്തിന്റെയും, കണ്ണാടിയുടെയും സമ്പർക്കംകൊണ്ടാണല്ലോ ഉണ്ടാകുന്നത്. പ്രതിബിംബമെന്നാൽ

ബിംബവും ഉപാധിയും കൂടിച്ചേർന്നതെന്നു സാരം.

അതുപോലെ അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ച സാക്ഷിചൈതന്യച്ഛായ എന്നു വച്ചാൽ, സാക്ഷിചൈതന്യവും അന്തഃകരണമാകുന്ന ഉപാധിയും കൂടിയതാണെന്നു കാണാം. സാക്ഷിചൈതന്യത്തോടും ഉപാധിയോടും കൂടിയ പ്രതിബിംബമാണ് ജീവൻ, ഈ ജീവനു ബിംബഭൂതമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തിന്റെയും ഉപാധിയായ അന്തഃകരണത്തി ന്റെയും ധർമ്മങ്ങളുണ്ട്. ചിത്തിനെപ്പോലെ - കൂടസ്ഥ ചൈതന്യത്തെപ്പോലെ ആഭാസിക്കുകയാൽ (തോന്നുകയാൽ) ഇതിനെ ചിദാഭാസനെന്നു കൂടി പറഞ്ഞുവരുന്നു.

ഈ ചിദാഭാസൻ, ജ്ഞാതൃജ്ഞാനജ്ഞേയരൂപമായ ത്രിപുടിവ്യാപരത്തെ ചെയ്യുന്നു. എങ്ങനെ എന്നാൽ, ഞാൻ കുടം കാണുന്നു. ഞാൻ പാട്ടു കേൾക്കുന്നു ഇത്യാദികളാണു ത്രിപുടിവ്യപാരങ്ങൾ, 'ഞാൻ കുടം കാണുന്നു,' എന്ന വാചകത്തിൽ ദ്രഷ്ടാവ്, ദൃശ്യം, ദർശനം എന്നു മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളുണ്ട്. ഇവയ്ക്ക് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ ത്രിപുടി എന്നാണു നാമം. ഞാൻ എന്നതു ദ്രഷ്ടാവും കുടം എന്നതു ദൃശ്യവും കാണുക എന്നത് ദർശനവുമാണല്ലോ. ഇവയെ ഉപകരിക്കുന്നതുപോലെ ഘടാദിദൃശ്യങ്ങളെ വെളിപ്പെടുത്തു വാൻ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉപകരിക്കുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാനത്തോടു സംബന്ധിക്കുമ്പോഴാണ് വിഷയങ്ങൾ യെഥാർത്ഥത്തിൽ ജ്ഞേയങ്ങളായിത്തീരുന്നത്. ജ്ഞാതാവ്, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം എന്നു പറയപ്പെടുന്ന ത്രിപുടിയുടെ വിവരണം ഇങ്ങനെയാണ്. ത്രിപുടിയോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന ചിദാഭാസൻ ദശേന്ദ്രിയവ്യാപാര ങ്ങളെ ചെയ്യുന്നു. അന്തഃകരണവൃത്തികൊണ്ടു ശ്രോത്രേന്ദ്രിയ ദ്വാരാ സകലശബ്ദങ്ങളെയും ത്വഗിന്ദ്രിയദ്വാരാസ്പർശന ങ്ങളെയും, ചക്ഷുരിന്ദ്രിയദ്വാരാ രൂപങ്ങളെയും, ജിഹ്വേന്ദ്രിയദ്വാരാ രസങ്ങളെയും, ഘ്രാണേന്ദ്രിയദ്വാരാ ഗന്ധങ്ങളെയും, വാഗിന്ദ്രിയദ്വാരാ വചനങ്ങളെയും, പാണീന്ദ്രിയദ്വാരാ ദാനങ്ങളെയും, പാദേന്ദ്രിയദ്വാരാ ഗമനങ്ങളെയും, ഗുഹ്യേന്ദ്രിയ ദ്വാരാ ആനന്ദത്തെയും, ഗുദേന്ദ്രിയദ്വാരാ വിസർജ്ജനത്തെയും അറിയുന്നു ചിദാഭാസനായ ആ ജീവനാണ് പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം.

ജ്ഞാനസ്വരൂപനായിരിക്കുന്ന കൂടസ്ഥൻ, അഹങ്കാരത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചും അതിനോടു ചേർന്നും ഇരിക്കുന്നു. എങ്കിലും കൂടസ്ഥൻ നിശ്ചലനായിട്ടും ചിദാഭാസൻ, പ്രതിബിംബം, അഹങ്കാരാദി വൃത്തിദ്വാരാ ചഞ്ചലനായിട്ടും വർത്തിക്കുന്ന ഈ ചിദാഭാസനാണ് പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം.

അധിഷ്ഠാനമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തോടു ഭ്രാന്തിജ താദാത്മ്യസംബന്ധത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന അഹങ്കാരരൂപനായ ജീവൻ, തനിക്ക് സത്താസ്ഫൂർത്തി നല്കി കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആ അധിഷ്ഠാന ചൈതന്യത്തെ (കൂടസ്ഥനെ) പ്പറ്റി അറിയാതെ തന്നെയാണ് വിഷയങ്ങളെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.

ജഹദജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ട് പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ വാച്യാ ർത്ഥത്തെ - ജീവനെ തള്ളി നിർവ്വികാരിയും ജ്ഞാനസ്വരൂപ നമായിരിക്കുന്ന പ്രത്യഗാത്മശ്ചകൂടസ്ഥ ചൈതന്യത്തെ ഗ്രഹി ക്കുമ്പോൾ പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായി. അതായത് അന്തഃകരണത്തെയും അതിന്റെ വൃത്തിളെയും പ്രതിബിംബാംശത്തെയും ദേഹേന്ദ്രിയാദി വ്യാപാരങ്ങളെയും നീക്കിയാലും, നീങ്ങാതെ അവശേഷിക്കുന്ന കൂടസ്ഥനായ അവസ്ഥാത്രയ സാക്ഷിയാണ് പ്രജ്ഞാനപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം.

ഇനിയും ബ്രഹ്മശബ്ദത്തെ എടുക്കാം. ഇതിനും വാച്യാർത്ഥവും ലക്ഷ്യാർത്ഥവും ഉണ്ട്. ഉത്തമങ്ങളായ ബ്രഹ്മേന്ദ്രാദി ദേവതകളിലും, മദ്ധ്യമങ്ങളായ മനുഷ്യരിലും, അധമങ്ങളായ പശ്വാദികളിലും, എന്നുവേണ്ട സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മ കാരണാത്മകങ്ങളായ സകല ഭൂതങ്ങളിലും യാതൊരു ചൈതന്യം പൂർണ്ണമായും ഏകമായും ഇരിക്കുന്നുവോ, അതത്രേ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം. മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട ബ്രഹ്മാദി സർവ്വജീവജാലങ്ങളെയും സർവ്വഭൂതങ്ങളെയും നീക്കിയിട്ട് അവയ്ക്ക് വിലക്ഷണമായി. ത്രിവിധപരിച്ഛേദശൂന്യമായി, സർവ്വത്ര അനുസ്യൂതമായി, മായാതീതമായി, പ്രകാശിക്കുന്ന പരമാത്മചൈതന്യത്തെയാണ് ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായി പറയുന്നത്. ഇത്രയുംകൊണ്ട് നിരുപാധികമായി പ്രശോഭിക്കുന്ന പരിപൂർണ്ണബോധം തന്നെയാണ്. 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യത്താൽ സിദ്ധിക്കുന്നത്. ഇതു തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപ ലക്ഷണവും. കൂടസ്ഥചൈതന്യം, പ്രജ്ഞാനം, ബ്രഹ്മം ഈ ശബ്ദങ്ങളെല്ലാം സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നവയാണെന്നു ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി

ഈ വാക്യം യജുർവ്വേദാന്തർഗതമായ ബൃഹദാരണ്യകോപ നിഷത്തിൽ ഒന്നാം അദ്ധ്യായം നാലാം ബ്രാഹ്മണത്തിലെ പത്താം ഖണ്ഡികയിലുള്ളതാണ്.

'ആത്യന്തികമായ ശ്രേയോമാർഗത്തെ പ്രാപിക്കുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന മനുഷ്യർ ബ്രഹ്മവിദ്യകൊണ്ട് തങ്ങൾക്കു എല്ലാ മായി (സർവ്വാത്മകമായ ബ്രഹ്മമായി) ത്തീരാമെന്ന് വിചാരി ക്കുന്നു. അതിനാൽ ആ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റി നമുക്ക് ചിന്തിക്കാം.' എന്ന പൂർവ്വപീഠികയോടു കൂടി ഋഷികൾ 'ബ്രഹ്മ വാ ഇദം അഗ്ര ആസീത്''..... (ഈ ശരീരത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ചൈതന്യം മുമ്പും ബ്രഹ്മം തന്നെ ആയിരുന്നു.) എന്ന് ഉപക്രമിച്ച്, 'തദാത്മാനമേവാവേദഹം ബ്രഹ്മാസ്മീതി' (ആ ബ്രഹ്മം തന്നത്താനെ ബ്രഹ്മമാകുന്നു എന്നറിഞ്ഞു) എന്ന് സ്വാനുഭവരൂപേണ ഉപസംഹരിക്കുന്നു. 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി.' ഈ വാക്യത്തിൽ അഹം (ഞാൻ), ബ്രഹ്മ (ബ്രഹ്മം), അസ്മി (ആകുന്നു) ഇങ്ങനെ മൂന്നു പദങ്ങളാണുള്ളത്. ഇതിൽ അഹം

പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ജീവനെന്നും ലക്ഷ്യാർത്ഥം കൂടസ്ഥ ചൈതന്യം എന്നും ആകുന്നു. പരിപൂർണ്ണമായി ദേശകാല വസ്തുപരിച്ഛേദശൂന്യമായിരിക്കുന്ന പ്രത്യഗാത്മ ചൈതന്യം, ബ്രഹ്മവിദ്യയ്ക്ക് അധികാരിയായ മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധിക്ക് സാക്ഷിയായി നിന്ന് ഹൃദയകമലത്തിൽ അഹം, അഹം, എന്നുസ്മരിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കും. അതിനാൽ ആ കൂടസ്ഥ ചൈതന്യത്തിന് അഹമെന്ന നാമമുണ്ടായി.

അങ്ങനെ ആണെങ്കിൽ പരിപൂർണ്ണനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവിന് ശരീരസംബന്ധം പറയുകയാൽ പരിച്ഛിന്നത്വം സംഭവിക്കുകയില്ലയോ എന്ന് സംശയം വരാം.

എന്നാൽ, ശരീരത്രയവിലക്ഷണമായിരിക്കനിമിത്തം ആത്മാ വിന് പരിച്ഛിന്നത്വം ഒരു പ്രകാരത്തിലും സംഭവിക്കുന്ന തല്ല. അതു കൊണ്ട് അതു പരിപൂർണ്ണമാകുന്നു. ആ ചൈതന്യം അഹം, അഹം, എന്നു സ്ഫുരിക്കുമ്പോൾ (തോന്നുമ്പോൾ) നിർവികാരമായിരിക്കയാൽ അതിനു വികാരം പറയാൻ പാടില്ല. ഭൂതകാര്യമായ അഹങ്കാരം ജഡമാകയാൽ അതിനും അഹമെന്നു തോന്നുവാൻ കഴികയില്ല. പിന്നെ ഏതിന് കഴിയുമെന്നാണെങ്കിൽ; പരമാർത്ഥഭൂതമായ ചൈതന്യം തന്നെ അഹങ്കാരത്തോടു ചേർന്നു കൊണ്ട് അഹംവൃത്തിയിൽ (ഞാനെന്ന തോന്നലിൽ) ശോഭിക്കുന്നു. ആകയാൽ ഈ അഹങ്കാര വൃത്തിയോടുകൂടിയ ജീവൻ അഹം പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥമാകുന്നു. ജഹദജഹല്ലക്ഷണകൊണ്ട് ജഡമായ ഈ വാച്യാർത്ഥത്തെ ത്യജിച്ച് ചൈതന്യമാത്രമായ കൂടസ്ഥനെ ഗ്രഹിക്കുക എന്നതാണ് അഹംപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം. ഇനി ബ്രഹ്മശബ്ദത്തെ പരിശോധിക്കാം. അതിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ഈശ്വരനെന്നാകുന്നു. അതു മുമ്പു പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളതാകയാൽ ഇനി ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാം. സ്വതസ്സർവ്വദാ പൂർണ്ണമായും, തനിക്കു കാരണമായി മുമ്പും കാര്യമായി പിമ്പും ഒരു വസ്തുവും ഇല്ലാത്തതായും. തന്നിൽ ആധേയമായി മറ്റൊരു വസ്തു വില്ലാതെയും യാതൊന്നു ശോഭിക്കുന്നുവോ ഏകമായും മായാതീതമായുമിരിക്കുന്ന ആ ചൈതന്യമത്രേ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം.

അസ്മിപദം

അഹംപദലക്ഷ്യാർത്ഥമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യവും ബ്രഹ്മപദ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ നിരുപാധിക ബ്രഹ്മചൈതന്യവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യമാണ് അസ്മിപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം.

തത്ത്വമസി

സാമവേദത്തിലുൾപ്പെട്ട ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിന്റെ ആറാം അദ്ധ്യായത്തിലെ ഒരു വാക്യമാണ് 'തത്ത്വമസി' എന്നത്. ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ സ്തുതിപരമായ ഒരു അർത്ഥവാദകഥയോടുകൂടിയതാണ് ആ അദ്ധ്യായം. അരുണ പുത്രനായ ഉദ്ദാ

ലകനെന്ന മഹർഷിക്ക് 'ശ്വേതകേതു എന്നു പേരുള്ള ഒരു മകനുണ്ടായിരുന്നു. പിതാവ് അവനെ പന്ത്രണ്ടാമത്തെ വയസ്സിൽ ഗുരുകുലത്തിൽ അദ്ധ്യയനത്തിനായിട്ടയച്ചു. അവൻ ആ ഗുരുഗുലത്തിൽ താമസിച്ച് പന്ത്രണ്ടുവർഷം കൊണ്ട്, ഷഡംഗങ്ങളോട്ടുകൂടി വേദങ്ങൾ മുഴുവൻ പഠിച്ചു. താൻ സർവ്വജ്ഞനാണെന്ന് കരുതി ശ്വേതകേതു ഗർവിഷ്ഠനായിത്തീർന്നു. പന്ത്രണ്ടുവർഷക്കാലത്തെ വിധിപൂർവ്വകമായ അദ്ധ്യയനത്തിന്റെ ശേഷം വിനയം ലേശംപോലുമില്ലാതെ അഹങ്കാരിയായിട്ടാണ് അവൻ സ്വഗൃഹത്തിലേയ്ക്ക് മടങ്ങിയത്. സമാഗതനായ തന്റെ പുത്രനിൽ വിദ്യകൊണ്ടുണ്ടാകേണ്ട വിനയാദി ഗുണങ്ങൾ കാണായ്കയാൽ ഉദ്ദാലകൻ അസന്തുഷ്ടമനസ്കനായിത്തീർന്നു. പുത്രന്റെ ഈ ദോഷങ്ങളെ പരിഹരിക്കുന്നതിനു വേണ്ടി ഒരിക്കൽ അവനെ അടുക്കൽ വിളിച്ച് ഉദ്ദാലകൻ ഇങ്ങനെ ചോദിച്ചു: 'പ്രിയപുത്രാ, ശ്വേതകേതോ, നീ എന്താണിങ്ങനെ സർവ്വജ്ഞമ്മന്യ നായിട്ടും വിനയരഹിതനായിട്ടും കാണപ്പെടുന്നത്? ഉപാദ്ധ്യായനിൽ നിന്ന് ഇത്രയും കാലംകൊണ്ട് നിനക്ക് എന്തു മേന്മയാണുണ്ടായത്? നീ ഉപദ്ധ്യായനോട് ആ ആദേശത്തെപ്പറ്റി, യാതൊന്നു കേട്ടാലാ ണോ കേൾക്കാത്തത് കേട്ടതായും, ചിന്തിക്കാത്തത് ചിന്തിച്ച തായും, നിശ്ചയിക്കാത്തത് നിശ്ചയിച്ചതായും തീരുന്നത്, ശാസ്ത്രാചാര്യോപദേശങ്ങൾ കൊണ്ട് ബോധിക്കപ്പെടേണ്ട അതിനെപ്പറ്റി, ചോദിച്ചുവോ? 'ഇതുകേട്ട് അത്യത്ഭുതത്തോടു കൂടി തന്റെ അജ്ഞതയെ മനസ്സിലാക്കി, 'അല്ലയോ ഭഗവാനേ, ആ ആദേശം എങ്ങിനെയുള്ളതാണ്? എന്ന് ശ്വേതകേതു പിതാവിനോടു ചോദിച്ചു. തന്റെ പുത്രൻ സർവ്വജ്ഞാണെന്നു സ്വയം അഹങ്കരിച്ചിരുന്നെങ്കിലും, തന്റെ ചോദ്യം ശ്രദ്ധിച്ചു കേട്ടതിനുശേഷം ഇനിയും അറിയേണ്ട പ്രധാനകാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടല്ലോ എന്നു വിചാരിച്ച് ഒരു പക്വമതിയും ജിജ്ഞാസുവു മായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നതായി ക്കണ്ട് ഉദ്ദാലകൻ വാത്സല്യത്തോടു കൂടി പറഞ്ഞത്, 'അല്ലയോ പ്രിയദർശന, യാതൊന്നിനെ അറിഞ്ഞാലാണോ എല്ലാറ്റിനേയും അറിയുന്നത്, ആ ബ്രഹ്മതത്ത്വത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന വിദ്യ നിനക്ക് ഉപദേശിച്ചുതരാം' എന്നായിരുന്നു. പിതാവിൽനിന്ന് അശ്രുത പൂർവ്വമായ ഈ വിദ്യാസമ്പ്രദായത്തെപ്പറ്റിക്കേട്ടിട്ട്, 'എന്നെ ഗുരുകുലത്തിൽ വേദാദ്ധ്യയനം ചെയ്യിച്ച ഗുരുക്കന്മാർ മഹത്തുക്കളായിരുന്നെങ്കിലും അവർ ഈ വിദ്യാസമ്പ്രദായം ഗ്രഹിച്ചിരിക്കാനിടയില്ല. അവർ അതു ഗ്രഹിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ അവരുടെ വാത്സല്യഭാജനമായിരുന്ന എനിക്ക് അത് ഉപദേശിച്ചു തരികതന്നെ ചെയ്യുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അനന്യദുർല്ലഭമായ ആ ഉപദേശം, അല്ലയോ കരുണാനിധിയായ വന്ദ്യപിതാവേ,സർവ്വജ്ഞനായ ഗുരോ, അവിടുത്തെ ശരണാഗതന്നായ എനിക്കു വെളിപ്പെടുത്തിത്തരണമേ!' എന്ന് സാഷ്ടാംഗപ്രണി പാതപൂർവ്വം ശ്വേതകേതു പ്രാർത്ഥിച്ചു. ഇതുകേട്ട്

സന്തുഷ്ടമനസ്കനായിത്തീർന്ന ഉദ്ദാലകമഹർഷി ഉപദേശക്രമത്തെ ഉപക്രമിപ്പിച്ചത്, 'സദേവ സോമ്യേദമഗ്ര ആസീത് ഏകമേവാദ്വിതീയം' (അല്ലയോ സൗമ്യ, നാമരൂപാത്മകമായി കാണപ്പെടുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം മുമ്പ്, ഏകമായും അദ്വിതീയമായുമിരിക്കുന്ന സത്ബ്രഹ്മം മാത്രമായിരുന്നു) എന്നാണ്. തുടർന്ന് അദ്ധ്യാരോപാപവാദയുക്തികളെ പല ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളോടു കൂടെ പ്രദർശിപ്പിച്ചിട്ട് ആ തത്ത്വപ്രതിപാദനം ഉപസംഹരിച്ചത്, 'സ യ ഏഷോപ്പണിമൈതദാത്മ്യമിദം സർവ്വം തത് സത്യം സ ആത്മാ തത്ത്വമസി ശ്വേതകേതോ.' (ഈ ജഗത്തിന്റെ കാരണമായും സൂക്ഷ്മമായും ഇരിക്കുന്ന തത്ത്വം യാതൊന്നാണോ അതുതന്നെയാണ് സത്യം. ആതാണ് ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം. അല്ലയോ ശ്വേതകേതോ, നീ ആ ആത്മാവാ കുന്നു) എന്നായിരുന്നു. മുകളിൽ കാണിച്ച അർത്ഥവാദകഥകൗനെ രൂപേണയുള്ള പ്രതിപാദനംകൊണ്ട് വേദം തത്ത്വമസി മഹാവാക്യത്തെ എത്രമാത്രം സ്തുതിക്കുന്നുണ്ടെന്നു വ്യക്തമായല്ലോ. ഇനിയും ആ മഹാവാക്യത്തെപ്പറ്റി നമുക്ക് ചിന്തിക്കാം. 'തത്'' പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥം ഈശ്വരനെന്നും 'ത്വം' പദത്തിന്റെവാച്യാർത്ഥം ജീവനെന്നും ആകുന്നു. സർവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനും കിഞ്ചിജ്ഞനായ ജീവനും ഒന്നു തന്നെ യാണെന്നു പറയുന്നത് യുക്തിയുക്തമല്ല അതിനാൽ ജഹദജഹല്ലക്ഷണ കൊണ്ട് 'തത് ത്വം' പദങ്ങളുടെവാച്യാർത്ഥമായ ഈശ്വരനെയും ജീവനെയും തള്ളി ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ കൂടസ്ഥചൈതന്യത്തെയും ബ്രഹ്മ ത്തെയും ഗ്രഹിക്കണം. അങ്ങനെയായാൽ അവ രണ്ടും ഒരേ ചൈതന്യമാണെന്നുള്ള അസിപദാർത്ഥം സമഞ്ജസംതന്നെ.

അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ

ഈ മഹാവാക്യം അഥർവ്വവേദത്തിലുൾപ്പെട്ട മാണ്ഡൂക്യോപ നിഷത്തിലുള്ളതാണല്ലോ. 'സർവ്വം ഹ്യേ തത് ബ്രഹ്മ' (ഇതെല്ലാം ബ്രഹ്മംതന്നെ) എന്നുപദേശിച്ചിട്ട് ആ തത്ത്വത്തെത്തന്നെ സ്വാനുഭവരൂപേണ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു വാക്യമാണ് 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്നത്. 'അയം ആത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്നതിന്, ഈ ആത്മാവു ബ്രഹ്മമാകുന്നു എന്നാണ് അർത്ഥം. ഇവിടെയും മുൻവാക്യങ്ങളിലെപ്പോലെ 'ആത്മാ' എന്നതിന് ജീവൻ എന്നും, ബ്രഹ്മ എന്നതിന് ഈശ്വരനെന്നും വാച്യാർത്ഥമാകുന്നു. വാച്യാർത്ഥങ്ങളുടെ ഐക്യം യോജിക്കായ്കയാൽ ലക്ഷ്യാർത്ഥ ത്തെത്തന്നെ അംഗീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതിനാൽ ഇവിടെയും രണ്ടു പദങ്ങൾക്കും (ആത്മാബ്രഹ്മ) യെഥാക്രമം കൂടസ്ഥചൈതന്യമെന്നും നിരുപാധികബ്രഹ്മചൈതന്യമെന്നും ലക്ഷ്യാർത്ഥമാണെന്നും കണ്ടുകൊള്ളണം. പ്രസ്തുത വാചകത്തിലെ 'അയം' ശബ്ദത്തിന് അപരോക്ഷ (പ്രത്യക്ഷ) വിഷയം എന്നാണർത്ഥം. അതിനാൽ 'അയമാത്മാ' എന്നതിന് ആത്മാവ് അപരോക്ഷ സ്വരൂപനാണെന്ന് അർത്ഥാൽ കിട്ടുന്നു.

ആത്മാവു പ്രത്യക്ഷ വിഷയമാണെങ്കിൽ ഘടാദികളെപ്പോലെ ദൃശ്യമായും തന്നിമിത്തം ജഡമായും തീരുകയില്ലേ, എന്നൊരു ആശങ്കയുണ്ടാകും. എന്നാൽ അതങ്ങനെയല്ല ആത്മാവ് ഘടാദികളെപ്പോലെ ദൃശ്യമോ ജഡമോ അല്ല തന്നെ. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ സ്വർക്ഷാദികളെപ്പോലെ അദൃശ്യമൊ പരോക്ഷമോ ആയിരിക്കേണ്ടതല്ലേ, എന്നു ചോദിച്ചേയ്ക്കാം. ഒരിക്കലും ആത്മാവ് അദൃശ്യവും പരോക്ഷവുമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഘടാദികളെപ്പോലെ ദൃശ്യമല്ലെന്നുവെച്ചു. പരോക്ഷമാകണമെന്നില്ല. വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ അപരോക്ഷം രണ്ടുവിധമുണ്ട്. ഘടപടാദിവസ്തുക്കളെ അന്തഃകരണവൃത്തി ഇന്ദിയദ്വാരാ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന തിന് ഇന്ദ്രിയങ്ങളും വിഷയ ങ്ങളുമായിട്ടുള്ള സംബന്ധത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാന ത്തിന് ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷം എന്നും ആ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷവിഷയങ്ങളായ ഘടപടാദികളെക്കുറിച്ചറിയുന്ന ജ്ഞാതാവിനെ പ്പറ്റിയുള്ള അനുഭവത്തിന് ഇന്ദ്രീയാതീതപ്രത്യക്ഷം (ആത്മ പ്രത്യക്ഷം) എന്നുമാണ് പേരു പറയുന്നത്. ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങൾ സ്വയം ജഡങ്ങളായതുകൊണ്ട് അവയെ പ്രകാശിപ്പിക്കാൻ അന്തഃകരണ വൃത്തിയുടെ ആവശ്യകതയുണ്ട്. എന്നാൽ സ്വയം പ്രകാശമായ ആത്മാവ് വൃത്തിയെപ്പോലും പ്രകാശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അപരോക്ഷ രൂപേണ വർത്തിക്കുന്നതിനാൽ മുമ്പറഞ്ഞ പൂർവ്വപക്ഷങ്ങൾ നിരർത്ഥകങ്ങളാണെന്നു കാണാം. ഇത്രയും കൊണ്ട് ആത്മാവിന്റെ സ്വപ്രകാശാപരോക്ഷത്വം നിരാക്ഷേപമായി സിദ്ധിച്ചുവല്ലോ? ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളിൽ സ്ഥൂല സൂക്ഷ്മകാരണ ശരീരങ്ങൾ ഉണ്ടായി നശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും യാതൊരു മാറ്റവുമില്ലാതെ അവയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനമായും സാക്ഷിയായും അപരോക്ഷരൂപേണ പ്രശോഭിക്കുന്ന കൂടസ്ഥചൈതന്യം ആത്മശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കേണ്ട താകുന്നു. നാമരൂപാത്മകമായ കാശാദിസർവ്വപ്രപഞ്ചത്തെയും അവയ്ക്കധിഷ്ഠാനമായ മായയെത്തന്നെയും തത്ത്വദൃഷ്ട്യാ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ അവശേഷിക്കുന്ന അനിർവചനീയമായ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമാണ് ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം. അപരോക്ഷസ്വരൂപനായ കൂടസ്ഥൻതന്നെയാണ് സച്ചിദാനന്ദപരി പൂർണ്ണസ്വരൂപമായ പരബ്രഹ്മമെന്ന് 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യംകൊണ്ടു വെളിപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്മൈക്യ പ്രതിപാദങ്ങളായ ചതുർവ്വേദമഹാവാക്യങ്ങൾ വിവരിക്കപ്പെട്ടു. നാലു വേദങ്ങളുടെയും പരമലക്ഷ്യം ജീവബ്രഹ്മൈക്യത്തെ പ്രബോധിക്കുകയാണെന്ന് ഈ വേദാന്തമഹാവാക്യങ്ങൾ ഉച്ചൈസ്തരം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു. ഈ വാക്യങ്ങൾ നാലിന്റെയും ഉദ്ദേശ്യം ഒന്നാണെങ്കിൽ അവ നാലു വേദങ്ങളിൽ നാലു തരത്തിൽ കാണപ്പെടുവാനുള്ള കാരണമെന്താണെന്ന് ഒരു ചോദ്യം വരാം. അതിന് സമാധാനം ഇങ്ങനെയാണ്.

വേദം സ്ഥൂലദൃഷ്ടിയിൽ നാലെന്നു പറയുന്നു എങ്കിലും സൂക്ഷ്മദൃഷ്ടിയിൽ അത് ഒന്നാണെന്നു കാണാം. അർത്ഥത്തെ സ്മരിപ്പിക്കുക എന്നതാണല്ലോ ശബ്ദത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. ശബ്ദസ്വരൂപമായ വേദം ജീവന്റെ പ്രപഞ്ചാ കാരേണയുള്ള അന്തഃകരണവൃത്തിയെ കെടുത്തത്തക്കവിധം വൃത്തിയെ ഉണ്ടാക്കി ബ്രഹ്മതത്ത്വാർത്ഥത്തെ വെളിപ്പെടുത്തു വാൻ വേണ്ടിയുള്ളതാകുന്നു. പ്രതിപാദ്യമായ വിഷയം ഒന്നുമാത്രമായതുകൊണ്ട് പ്രതിപാദകവും ഒന്നാണെന്ന് കിട്ടും. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മപ്രതിപാദകമായ വേദം ഒന്നുമാത്രമേയുള്ളൂ എന്നു തെളിയുന്നു. ആ നിലയിൽ ഒരേ ഒരു വേദത്തിലെ കാര്യകാരണബന്ധത്തോടു കൂടിയ നാലു വാക്യങ്ങളാണ് 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' ഇത്യാദി നാലും.

എങ്ങനെയെന്നാൽ അനാദ്യവിദ്യയിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്ന ശിഷ്യന്, 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' എന്ന ഒന്നാമത്തെ വാക്യം ആചാര്യൻ ഉപദേശിച്ചു കൊടുക്കുന്നു. അപ്പോൾ, പ്രജ്ഞാനമെന്നത് എന്താണെന്ന് ശിഷ്യൻ ചോദിക്കുന്നു.

അതിന് 'അഹം' എന്ന അനുഭവമാണെന്ന് ഗുരുനാഥൻ ഉത്തരവും പറയുന്നു. ജീവഭേദം അനുസരിച്ച് അനേകം 'അഹങ്ങൾ' ഉണ്ടായിരിക്കുന്ന സ്ഥിതിക്ക് അവയിൽ ഏതാണ് 'പ്രജ്ഞാനം' എന്നുള്ള ശിഷ്യന്റെ വീണ്ടുമുള്ള ചോദ്യത്തിന് ജീവേശ്വരാതീതമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മമെന്ന അർത്ഥത്തെ ക്കുറിക്കുന്ന മൂന്നാംവാക്യം (തത്ത്വമസി) ഉപദേശിക്കുന്നു. അതുകേട്ട് ശിഷ്യൻ, 'അല്ലയോ സ്വാമിൻ, ജീവേശ്വരന്മാരും തദുപാധികളും തള്ളപ്പെട്ടപ്പോൾതന്നെ ദ്വൈവതമായിപോയി ല്ലയോ? എങ്ങനെയെന്നാൽ ഇല്ലാത്ത ഒന്നിനെ തള്ളാൻ കഴികയില്ലല്ലോ,' എന്ന് ആശങ്കിക്കുന്നു. ആ ആശങ്കയെ പരിഹരിക്കാൻ താൻ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായ ആത്മാവാണെന്ന് അപരോക്ഷമായറിയുമ്പോൾ ജീവേശ്വരന്മാരും അവരുടെ ഉപാധികളും രജ്ജുജ്ഞാനത്താൽ സർപ്പം (രജ്ജുവിൽ കത്തിക്കപ്പെട്ട സർപ്പം) എന്ന പോലെ ബാധിക്കപ്പെടുകയാൽ ദ്വൈവതശങ്കയേ ഇല്ലെന്ന് 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' എന്ന നാലാമത്തെ വാക്യത്താൽ അചാര്യൻ ഉപദേശിക്കുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ അജ്ഞാനകത്തിതമായ രജ്ജുസർപ്പം മൂന്നുകാലത്തും രജ്ജുവിലില്ലാത്തതുപോലെ ജീവേശ്വരന്മാരും തദുപാധികളും കാലത്രയത്തിലും ബ്രഹ്മത്തിലില്ല. ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നതിനു കാരണം അജ്ഞാനമാണ്. കത്തിതവസ്തുക്കൾക്ക് അധിഷ്ഠാനത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായിട്ട് ഒരു സത്തയില്ലായ്കയാൽ അവ എപ്പോഴും അധിഷ്ഠാനാത്മകങ്ങളായിട്ടേ ഇരിക്കൂ. അതിനാൽ ജിവേശ്വരന്മാരെയോ ഉപാധികളെയോ നീക്കുക എന്നുവെച്ചാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം കൊണ്ടു നിവർത്തിക്കുക എന്നാണർത്ഥം. ഇത്രയുംകൊണ്ട് ദൈവതശങ്കയ്ക്കവകാശമില്ലെന്നു കാണാൻ കഴിഞ്ഞുവല്ലോ? അതിനാൽ അല്ലയോ ശിഷ്യാ, ജീവത്വം, ബ്രാഹ്മണാദിവർണ്ണങ്ങൾ, ബ്രഹ്മചര്യാദ്യാ ശ്രമങ്ങൾ,

ഷഡ്ഭാവങ്ങൾ, ഷഡൂർമ്മികൾ, സുഖം, ദുഃഖം, കർത്തവ്യത, ആഗാമിസഞ്ചിത പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങൾ, ഇവയൊന്നും കാലത്രയത്തിലും നിന്നെ സ്പർശിക്കുന്നതല്ല. നീ സജാതീയവിജാതീയസ്വഗതഭേദരഹിതമായ സച്ചിദാനന്ദാദ്വൈ്വത ബ്രഹ്മ സ്വരൂപം തന്നെയാണെന്ന് അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാകുന്നു.

ആചാര്യമുഖത്തിൽ നിന്ന് മഹാവാക്യാർത്ഥത്തെ ഇപ്രകാരം ശ്രവിച്ച ശിഷ്യൻ, മനനനിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾ കൊണ്ട് അജ്ഞാനകത്തിതമായ ബന്ധത്തെ നശിപ്പിച്ച് താൻ ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മമാണെന്നറിഞ്ഞുണർന്ന് ജീവന്മുക്തി ദശയെ പ്രാപിച്ച് കൃതകൃത്യനായിത്തീരുന്നു.

ഇതാണ് സിദ്ധാർത്ഥബോധകങ്ങളായ മഹാവാക്യങ്ങളുടെ പ്രയോജനം.

ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യപ്രകരണം

കഴിഞ്ഞ പ്രകരണത്തിൽ ഈശജീവാദിരൂപേണ തോന്നുന്ന നാനാത്വത്തെ നീക്കി അദ്വൈതബ്രഹ്മത്തെ സ്വസ്വരൂപത്തിൽ താനായിട്ട് സാക്ഷാത്കരിക്കണമെന്നു പ്രതിപാദിച്ചു. പ്രതിപാദിതമായ ആ അദ്വൈതബോധത്തിന്റെ ദാർഢ്യത്തിനു വേണ്ടി ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങളെ വിവരിക്കാനാണ് ഈ പ്രകരണം കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്.

" പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ.

'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ.'

'ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മ.'

'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ."

ഇവ നാലുമാണ് ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങൾ. അവയിൽ 'പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യത്തെത്തന്നെ ആദ്യമായി പരിശോധിക്കാം.

പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ

'പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്വരൂപം സ്വഭാവം, സത്ത ബ്രഹ്മമാകുന്നു,' എന്നാണ് ഇതിന്റെ അർത്ഥം. ബ്രഹ്മത്തെക്കൂടാതെ പ്രപഞ്ചമില്ല ആകയാൽ പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മം എന്നു സാരം. പ്രപഞ്ചവിഷയകമായി ഇവിടെ അനേകം പൂർവ്വപക്ഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം. എങ്ങനെയെന്നാൽ പ്രപഞ്ചത്തിന് കാരണം ബ്രഹ്മ മാണെന്നു ശ്രുതികളിൽ പറയുന്നു. 'സമുദ്രത്തിൽ തരംഗാദി കളെന്നപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചം വൃത്തിപക്ഷമായി രിക്കുന്നവോ? പാൽ തൈരായതുപോലെ പരിണാമപക്ഷമായിരി ക്കുന്നുവോ? പിതാവിൽ നിന്ന് പുത്രൻ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ ആരംഭപക്ഷമായിരിക്കുന്നുവോ? (പ്രപഞ്ചത്തിനു ബ്രഹ്മം നിമിത്തകാരണമായിരിക്കുന്നുവോ, എന്നർത്ഥം) അഥവാ ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ തന്നെ പ്രപഞ്ചവും നിത്യപക്ഷമായിരി ക്കുന്നവോ? രജ്ജുവിൽ സർപ്പമെന്നപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചം വിവർത്തപക്ഷമായിരിക്കുന്നവോ? എന്നിങ്ങനെയാ കുന്നു, ആ ആശങ്കകൾ. ഈ പക്ഷങ്ങളെയെല്ലാം പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ പ്രപഞ്ചം രജ്ജുവിൽ സർപ്പംപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ വിവർത്തം ആണെന്നുള്ള പാരിശേഷിക സിദ്ധാന്തമായ വിവർത്തപക്ഷം മാത്രമാണ് അംഗീകാര്യമെന്നു കാണാം. വൃത്തിവാദം സമുദ്രത്തിലുണ്ടാകുന്ന തരംഗാദികളുടെ ഉത്പത്തിയെയാ ണല്ലൊ വൃത്തിപക്ഷമെന്നു പറയുന്നത്. ആ തരംഗാദികൾ സമുദത്തിൽത്തന്നെ ലയിച്ചും കാണുന്നു. അതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം വൃത്തിരൂപേണയുണ്ടാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽത്തന്നെ ഈ പ്രപഞ്ചം ലയിച്ചും കാണേണ്ടതാണ്. എന്നാൽ വേദാന്ത ശാസ്ത്രം പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കുന്നതായി സിദ്ധാന്തത്വേന അംഗീകരി ക്കുന്നില്ല

(പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്തതാകയാൽ അതിന് ലയമുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞു കൂടാ. കാര്യം കാരണത്തിലടങ്ങുന്നതാണ് ലയം. രജ്ജുസർപ്പം ഇല്ലാത്തതാകയാൽ അത് രജ്ജുവിൽ ലയിക്കുന്നില്ല. ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ലയിക്കുന്നുവെന്ന് പറയുന്നത് മന്ദാധികാരികൾക്ക് വേണ്ടിയാണ്. സിദ്ധാന്തപക്ഷമല്ല.)

പാൽ തൈരാകുന്നതുപോലെ ഒരു വസ്തു മറ്റൊന്നായി ത്തീരുന്നതിനാണല്ലോ പരിണാമമെന്നു പറയുന്നത്. അതു പോലെ ബ്രഹ്മം, പ്രപഞ്ചം (ഈശജീവാദി രൂപേണ തോന്നുന്ന ജഗത്ത്) ആയി പരിണമിക്കുന്നില്ല. പാൽ തൈരാകണമെങ്കിൽ രസാന്തരസംയോഗം (പുളി മുതലായവ) ആവശ്യമാണ്. ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി മറ്റൊരു വസ്തുവില്ലാത്തതിനാൽ ആ പരിപൂർണ്ണ വസ്തുവിൽ പരിണാമം ഘടിക്കയില്ല. തന്നെയുമല്ല, പരിണതമായ വസ്തു പൂർവ്വസ്ഥിതിയെ പ്രാപിക്കുയില്ലെന്നു നമുക്കറിയാം. തൈർ പാലായിത്തീരുന്നി ല്ലെന്നുള്ളത് അതിനുദാഹരണമാണ്. എന്നാൽ മുക്താവസ്ഥ യിൽ ജീവാദിസർവ്വപ്രപഞ്ചും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായി ത്തീരുന്നു എന്നു വേദങ്ങൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതിനാൽ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരിണാമാണെന്നുള്ള പക്ഷം നിരസ്തമായി.

ആരംഭവാദം

ആരംഭപക്ഷമെന്നത് കാരണത്തിൽനിന്ന് വിഭിന്നമായ കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നു എന്നതാണ്. പിതാവിൽ നിന്നുണ്ടായ പുത്രനും ആ പിതാവും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം കാണപ്പെടുന്നുവല്ലോ. എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ ആരോപിതമായ പ്രപഞ്ചം ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് അത്തവും വേറിട്ടിരിയ്ക്കായ്കയാൽ ആരംഭപക്ഷവും പ്രകൃതത്തിൽ യോജിക്കുന്നില്ല. നിത്യത്വവാദം

നിത്യമെന്നത്, നാശരഹിതമായി എക്കാലത്തും വർത്തിക്കുക എന്നതാണല്ലോ. പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ നശ്വരമായി കാണുന്നതു കൊണ്ടും പ്രളയകാലത്തിൽ നശിക്കുമെന്നു ശാസ്ത്രങ്ങൾ പറയുന്നതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ നിത്യമല്ല. അതിനാൽ നിത്യപക്ഷവും പ്രകൃതത്തിനനുയോജ്യമല്ല.

വിവർത്തവാദം

ഇങ്ങനെ വൃത്തി, പരിണാമം, ആരംഭം, നിത്യം എന്ന നാലു പക്ഷങ്ങളും പ്രപഞ്ചോത്തത്തിക്ക് യോജിച്ചതല്ലെങ്കിൽ, വിവർത്തപക്ഷം യോജിക്കുന്നതെങ്ങനെ, എന്നാണെങ്കിൽ പറയാം: ഒരു വസ്തുവിന് യാതൊരു വികാരവുമില്ലാതിരി ക്കവേതന്നെ അതു മറ്റൊന്നാണെന്നു തോന്നുന്നതിന് വിവർത്ത മെന്നു പറയുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ രജ്ജുവാകട്ടെ നിർവ്വികാര മായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അതു സർപ്പമായി തോന്നുന്നത് അനുഭവസിദ്ധമായ ഒന്നാണല്ലോ.

അതുപോലെ നിർവ്വികാരമായിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്തമാണ് പ്രപഞ്ചം. ബ്രഹ്മം നിർവ്വികാരമായിരിക്കവേതന്നെ പ്രപഞ്ചമായി തോന്നുന്നു എന്നു സാ

രം. ഇതാണ് വിവർത്തപക്ഷത്തിന്റെ സ്വഭാവം. 'പ്രപഞ്ചം വ്യവഹാരക്ഷമമാണല്ലോ. അങ്ങനെയിരിക്കെ അതു വിവർത്തം (കത്തിതം)ആണെന്നങ്ങനെ പറയാൻ കഴിയും?' എന്നു ചോദിക്കുന്നു എങ്കിൽ, രജ്ജുസർപ്പം വിവർത്തമാണെങ്കിലും ഭയകമ്പാദികൾക്കിടം കൊടുക്കയാൽ പ്രതീതികാലത്തു വ്യവഹാരക്ഷമമായിട്ടുതന്നെ കാണപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചവും വിവർത്തമാണെങ്കിലും നാമരൂപകത്തനയാ സകല വ്യവഹാരങ്ങൾക്കും അവസരം കൊടുക്കുന്നു,'എന്ന് ഉത്തരം പറയും. 'അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ വിവർത്തപക്ഷം ഒന്നുമാത്രം മതിയായിരുന്നല്ലോ. എന്നാൽ ഇതരപക്ഷങ്ങളെയും ശാസ്ത്രം അംഗീകരിച്ചതായി കാണുന്നു. അതിനു കാരണമെന്ത്? എന്നൊരുചോദ്യം വരാം. അതിന്, 'വിവർത്തപക്ഷത്തെ ഒഴിച്ചുള്ള ഇതരപക്ഷങ്ങളെ സിദ്ധാന്തത്വേനവേദം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ആ പക്ഷങ്ങളെല്ലാം തന്നെ വിവർത്തപക്ഷ ത്തിലടങ്ങുന്നതായിട്ടാണ് വേദം പരിഗണിച്ചിരിക്കുന്നത്.'എന്നാണു സമാധാനം.

സർവ്വവാദസമന്വയം

ഇതരപക്ഷങ്ങളെല്ലാം വിവർത്തത്തിലടങ്ങുന്നതെങ്ങനെ യെന്നു പറയുന്നു. രജ്ജുസർപ്പത്തെത്തന്നെ ഉദാഹരണത്തിനെ ടുക്കാം. രജ്ജുവിന്റ പ്രൗമൈദർശനത്തിൽ അതെന്തെന്നു സൂക്ഷ്മമായി അറിഞ്ഞില്ലെങ്കിലും ഏതോ ഒന്ന് ഉണ്ടെന്നുള്ള ഒരു പ്രതീതീ (സാമാന്യജ്ഞാനം) ഉണ്ടാകുന്നു. അതാണ് വൃത്തിപക്ഷം. പിന്നെ ഇതു പാമ്പാണല്ലോ എന്നു തോന്നിയത് (അങ്ങനെ പരിണമിച്ചത്) പരിണാമപക്ഷമാകുന്നു. പിന്നീട് അത് ഇഴയുന്നതായിത്തോന്നിയത് ആരംഭപക്ഷമാണ്. ഒടുവിൽ അതു പാമ്പുതന്നെ എന്നു നിശ്ചയിച്ച് ഭയപ്പെടുന്നു. ആ നിശ്ചയമാണ് നിത്യപക്ഷം. ഇങ്ങനെ ഈ നാലു പക്ഷങ്ങളും വിവർത്ത പക്ഷത്തെത്താങ്ങി നില്ക്കുന്നതേയുള്ളൂ. അതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികമായ സമഷ്ടി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉണ്മയെ കുറിച്ചുള്ള സാമാന്യജ്ഞാനത്തിന് വൃത്തി എന്നു നാമ രൂപാത്മകമായി തോന്നുന്നത് പരിണാമമെന്നും കർത്തൃകർമ്മ ക്രിയാരൂപേണ തോന്നുന്നത് ആരംഭമെന്നും സ്ഥിരമെന്നു തോന്നുന്നത് നിത്യമെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. ഈ നാല് പക്ഷങ്ങളും പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ വിവർത്തമാണെന്നുള്ള പക്ഷത്തെ സ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്നതേയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് വിവർത്തേതരങ്ങളായ വൃത്ത്യാദിപക്ഷങ്ങളെ അവയുടെ സ്വതന്ത്രമായ നിലനിത്തിനുവേണ്ടി അംഗീകരി ച്ചതല്ലെന്നു കാണാം. രജ്ജുസർപ്പം യഥാർത്ഥ ബോധത്തിൽ രജ്ജുമാത്രമായി. ശോഭിക്കുന്നതുപോലെ, വിവർത്തമായിരുന്ന പ്രപഞ്ചം വേദാന്തജ്ഞാനത്താൽ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമായി പ്രകാശിക്കുന്നു എന്നാണ് 'പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യത്തിന്റെ നിഷ്കൃഷ്ടാർത്ഥം. അനുഭവവിരുദ്ധമായ ശാസ്ത്രപ്രതിപാദനം സ്വാഗതാർഹമല്ല. ഞാൻ, നീ എന്നു സജാതീയമായും പശുപക്ഷ്യാദിജീവികൾ വിജാതീയമാ

യും, ഓരോന്നിലുള്ള ഗുണഭേദങ്ങൾ സ്വഗതമായും ഇരിക്കുന്ന ഭേദത്തെയല്ലേ പ്ര ദർശിപ്പിക്കുന്നത്? ഇങ്ങനെ നാനാതരത്തിലുള്ള ഭേദം പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിത്യാനു ഭവമായിരിക്കെ 'ബ്രഹ്മം ഒന്നു മാത്രമേയുള്ളൂ എന്നും ബാക്കിയെല്ലാം വിവർത്തങ്ങ ളാണെന്നും' ഉള്ള ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തത്തെ എങ്ങനെ അംഗീകരിക്കാം, എന്നു സംശ യിക്കുന്നെങ്കിൽ പറയാം: മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട നാനാത്വാനുഭവം പ്രത്യക്ഷ പ്രമാ ണംകൊണ്ട് സിദ്ധിക്കുന്നുവെന്നാണല്ലോ ആ ആശങ്ക സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പ്രത്യ ക്ഷസിദ്ധമായ ഒന്നിനെ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രുതി ഒരുങ്ങുന്നില്ല ഒരുങ്ങിയാൽ 'സിദ്ധ സാധനത' എന്ന ദോഷം സംഭവിക്കും. സമ്യഗ്ജ്ഞാനത്തെ പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന വേദാന്തശാസ്ത്രം ദോഷരഹിതമായ ഒന്നാണല്ലോ. അത് പ്രത്യക്ഷാദി പ്രമാണ ങ്ങൾക്കുപോലും പ്രമാണമായിരിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും മനസ്സിനും അതീതമാ യിരിക്കുന്ന - ശുദ്ധ ജ്ഞാനത്തെയാണ് പ്രദാനം ചെയ്യുന്നത്. ആ ജ്ഞാന പ്ര കാശത്താൽ, സൂര്യപ്രകാശത്താൽ അന്ധകാരമെന്നപോലെ, നാനാരൂപത്തിൽ ക്കാണുന്ന പ്രപഞ്ചം നാമാവശേഷമായി ത്തീരുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ത്രിപുടീ രൂപേണ വാസ്തവമായി ത്തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചാനുഭവം ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ബാധി ക്കപ്പെട്ടു ന്നതുപോലെ ഈ ജാഗ്രദാദിപ്രപഞ്ചമെല്ലാംതന്നെ വാസ്തവ മാണെന്നു തോന്നിയാലും വേദാന്തവിചാരജന്യമായ യൌാർത്ഥ ബോധത്തിൽ ബാധി ക്കപ്പെടുകതന്നെ ചെയ്യുന്നു എന്നു സാരം. ഈ ദൃഷ്ടിയിലാണ് പ്രപഞ്ചം വിവർത്ത മാണെന്നു പറഞ്ഞത്.

ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ

ഈ വിവർത്തമായ പ്രപഞ്ചം നിവൃത്തമാകുമ്പോഴുള്ള അവസ്ഥാന്തരത്തെയാണ് 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന രണ്ടാം വാക്യം വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' (ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവും തന്നെയാകുന്നു). ഈ വാക്യത്തിൽ 'ഏകം ബ്രഹ്മ' എന്നുമാത്രം പോരയോ. 'ഏവ അദ്വിതീയം ബ്ര ഹ്മ' എന്നു പറഞ്ഞതെന്തിനുവേണ്ടിയാണ്? എന്നാണെങ്കിൽ സജാതീയ ഭേദരാ ഹിത്യവും, ഏവ എന്നതിൽ വിജാതീയ ഭേദരാഹിത്യവും, അദ്വിതീയമെന്നതിൽ സ്വഗതഭേദ രാഹിത്യവും പ്രകാശിക്കുന്നു. അതിനാൽ ഈ വാക്യത്തിലെ സർ വ്വപദങ്ങളും ഉപപന്നങ്ങൾതന്നെ,' എന്ന് ഉത്തരം പറയും. അപ്പോൾ വേറൊരു പൂർവ്വപക്ഷം ഉണ്ടാകാം. എങ്ങനെ എന്നാൽ, ലൗകികപദാർത്ഥങ്ങളിൽ സജാ തീയവിജാതീയസ്വഗത ഭേദങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷമായരിക്കുന്നുവല്ലോ, നോക്കുക! വൃ ക്ഷങ്ങളെല്ലാം ഒരു ജാതിയിൽപ്പെട്ടിരുന്നാലും, ആൽവൃക്ഷം, അരശുവൃക്ഷം എന്നു ള്ള ഭേദം കാണപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് സജാതീയഭേദവും, പാഷാണാദികൾ വൃക്ഷജാ തിക്ക് അന്യമായിരിക്കുകയാൽ വിജിതീയഭേദവും, വൃക്ഷങ്ങളിൽ ത്തന്നെ പത്ര പുഷ്പഫലാദികൾ ഭേദമായിത്തോന്നുകയാൽ സ്വഗതഭേദവും നമുക്ക് അനുഭവപ്പെ

ടുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ തന്നെ ബ്രഹ്മത്തിലും ഭേദത്രയം കാണുന്നുണ്ട്. എങ്ങനെ യെന്നാൽ, ചേതനത്വംകൊണ്ട് ഒരു വർഗ്ഗ ത്തിൽപ്പെടുന്നവ യെങ്കിലും ജീവനെന്നും ഈശ്വരനെന്നും വിഭിന്നമായിരിക്കയാൽ സജാതീയഭേദവും ആ ജീവേശ്വരന്മാരിൽ നിന്നു ജഡപ്രപഞ്ചം (ദൃശ്യങ്ങളായ ഘടപടാദി വിഷയങ്ങൾ) വിലക്ഷണ മായിരിക്കയാൽ വിജാതീയഭേദവും, സച്ചിദാനന്ദഗുണങ്ങൾ വിഭിന്നങ്ങളായിരിക്കയാൽ സ്വഗതഭേദവും ഉണ്ടെന്നു കാണാവുന്നതാണ്.' ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തിൽ സജാതീയവിജാതീയ സ്വഗതഭേദങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നുള്ള പൂർവ്വപക്ഷം സ്ഥൂലദൃഷ്ടിക്ക് ശരിയാണെന്നു തോന്നാമെങ്കിലും ശാസ്ത്രരഹസ്യമറിഞ്ഞവർ അതു നിരർത്ഥകമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കും. എങ്ങനെയെന്നാൽ, 'ബ്രഹ്മം ഒരേ വസ്തുതന്നെ അഭിന്നമായി നിമിത്തോപാദാനകാരണമായിരുന്നുകൊണ്ട്, സ്വയം സൃഷ്ടിച്ചു, സ്വയം പ്രവേശിച്ചു' എന്നു ശ്രുതി ഘോഷിക്കയാൽ ബ്രഹ്മത്തിന് സജാതീയമായ മറ്റൊരു ബ്രഹ്മമില്ലെന്നും, അതുപോലെതന്നെ ജീവേശ്വരന്മാർക്ക് സജാതീയഭേദമില്ലെന്നും കാണാം. ജീവശ്വരന്മാരിൽനിന്ന് പൃഥക്കായ സത്ത ആകാശാദി ഭൂതങ്ങൾക്കില്ലായ്കയാൽ അവ, മരുമരീചികപോലെ, മിഥ്യോഭൂതങ്ങളാകുന്നു. എങ്ങനെയെ ന്നാൽ ഘടപടാദിദൃശ്യപ്രപഞ്ചം കാത്തനികമാണല്ലോ. മണ്ണിനെക്കൂടാതെ ഘടശരാവാദികളില്ലാത്തതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തെ ക്കൂടാതെ ഭൂതഭൗതികപ്രപഞ്ചം പ്രത്യേകമില്ല. നേത്ര ങ്ങളാൽ കാണപ്പെടുന്ന മരുമരീചികാ പ്രവാഹം സൂര്യകിരണ ത്തെ ഒഴിച്ച് വേറൊരു വസ്തു അല്ലാത്തതുപോലെ അന്യമായിത്തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചവും അസ്തിഭാതിപ്രിയ (സച്ചിദാനന്ദ) ലക്ഷണമായ ബ്രഹ്മത്തെക്കൂടാതെ വേറെ ഒരു വസ്തുവല്ല. അതിനാൽ വിജാതീയഭേദത്തിനുമവകാശമില്ല. സച്ചിദാനന്ദങ്ങൾ ഗുണങ്ങളല്ല. ഗുണങ്ങൾക്ക് ആഗമാപായിത്വ മുണ്ട്. എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ സച്ചിദാനന്ദങ്ങൾ അബാധിത മാണെന്നു വേദത്തിൽ നിന്നു ശ്രുവിക്കപ്പെടുകയാൽ അവ മൂന്നും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപംതന്നെയാണ്. അതിനാൽ സ്വഗതഭേദവു മില്ല. ഈ പ്രസ്താവംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽ ആശങ്കിച്ച ഭേദത്രയം അയുക്തമായിരുന്നു എന്നു തെളിഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യത്താൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവർത്തകാര്യമായ ഈശജീവവാദി പ്രപഞ്ചം അപവദിക്ക പ്പെട്ടു. ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മ

വിവർത്തരൂപമായിട്ടെങ്കിലും കാണപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചം നിമിത്തം കാരണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിനു വികാരം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടോ എന്നാശങ്കിക്കുന്നു എങ്കിൽ 'ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മം' എന്ന മൂന്നാമത്തെ വാക്യം അതിന് സമാധാനം പറയുന്നു. ആ വാക്യത്തിന്റെ അർത്ഥം: (ബ്രഹ്മം, ഭാവത്തിനും (ഉള്ളതിനും) അഭാവത്തിനും (ഇല്ലാത്തതിനും) അതീതം (അപ്പുറത്തിരിക്കുന്നത് അടങ്ങാതെ കടന്നിരിക്കുന്നത്) ആകുന്നു. ഉള്ളതായ ബ്രഹ്മശക്തിക്കും ഇല്ലാത്തതായ പ്രപഞ്ചത്തിനും അപ്പ

റത്തുള്ളതെന്ന് സാരം. ഇവിടെ ഒരു പൂർവ്വപക്ഷമുണ്ടാകാം. എങ്ങനെയെന്നാൽ, സദ്രൂപശക്തി, ചിദ്രൂപശക്തി, ആനന്ദരൂപശക്തി ഇവ മൂന്നുമാണല്ലോ ബ്രഹ്മശക്തികൾ. ഇവ പ്രപഞ്ചകത്തന യ്ക്കധിഷ്ഠാനമായിരിക്കുന്നു. ഇവയ്ക്കുമപ്പുറമാണ് ബ്രഹ്മമെന്നു പറഞ്ഞാൽ ഇവയെയും തള്ളേണ്ടിവരുന്നു. അധിഷ്ഠാനമായ ഇവയുടെ ജ്ഞാനമില്ലാതിരുന്നാൽ അജ്ഞാനമായിപ്പോകും. ആകയാൽ അധിഷ്ഠാനത്തെ (ബ്രഹ്മശക്തികളെ) തള്ളിക്കളയുവാൻ പാടില്ല. ഇതിനുത്തരം പറയാം. അധിഷ്ഠാനമുണ്ടെങ്കിൽ ആരോപവുമുണ്ട്. ആകയാൽ ഭാവരൂപമായ സദ്രൂപ ശക്ത്യാദ്യധിഷ്ഠാനത്തെയും പ്രപഞ്ചരൂപമായ ആരോപത്തെയും തള്ളിക്കളയേണ്ടാതാണ്. അവ പരസ്പരം സാപേക്ഷങ്ങളാകയാൽ (അധിഷ്ഠാനമുണ്ടെങ്കിലേ ആരോപമുള്ളൂ; ആരോപ മുണ്ടെങ്കിലേ അധിഷ്ഠാനമുള്ളൂ) അവയ്ക്കൊന്നിനുംതന്നെ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു നിലനിത്തില്ലെന്ന് അറിയണമെന്നു സാരം. അധിഷ്ഠാനാരോപങ്ങൾ ഇല്ലാത്തവയാണെങ്കിൽ സർവ്വകാല ത്തും ബ്രഹ്മാനുഭവമുണ്ടായിരിക്കേണ്ടതല്ലേ, എന്നാണെങ്കിൽ, അനുഭവത്തെ അംഗീകരിച്ചാൽ, അനുഭവിക്കുന്നവൻ, അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നത് എന്നു രണ്ടിനെക്കൂടി അംഗീകരിക്കേണ്ടി വരും. അപ്പോൾ ത്രിപുടിയായി. ഇത് പ്രപഞ്ചമാണ്. അത് വാസ്തവ മല്ലെന്ന് നേരത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. എന്നു തന്നെയല്ല, ബ്രഹ്മാനുഭവം എന്നതിന് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അനുഭവം എന്നോ, ബ്രഹ്മമാകുന്ന അനുഭവമെന്നോ അർത്ഥം പറയാം. ഇവയിലേതാണ് വിവക്ഷ എന്ന് അറിയേണ്ടിയരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അനുഭവം (ബ്രഹ്മം ഞാനെന്നുള്ള നിശ്ചയ ബോധം) എന്നാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസംബന്ധമായ അനുഭവമെ ന്നർത്ഥം വരും. അനുഭവിക്കുന്നത്, അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് ദ്വൈതം (രണ്ടെന്ന അവസ്ഥ) വന്നുചേരും. അതംഗീകാര്യ മാണെങ്കിൽ സദ്ഗുരുശാസ്ത്രമുഖേന വിചാരിച്ചറിഞ്ഞ് വിചാരജ്ഞാനം തന്നെ ബ്രഹ്മാനുഭൂതി എന്നു പറയണം. ഇനി, ബ്രഹ്മം തന്നെയാണനുഭവം എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആ അനുഭവത്തിനാശ്രയമായിട്ട് മറ്റൊന്നിനെക്കൂടി അംഗീകരി ക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അവിടെയും ആശ്രയാശ്രയി ആധാരാ ധേയ അധിഷ്ഠാനാരോപ ഭാവങ്ങൾ വന്നുചേരുന്നു. ബ്രഹ്മനുഭവമെന്നുള്ളതിന് ഇവയിലേത് പക്ഷത്തെ നിങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നു? ആദ്യ പക്ഷത്തെ അംഗീകരിക്കാമെന്നാണെങ്കിൽ വേദാന്ത വിചാരത്താൽ ഉദിതമായ ബോധംതന്നെ ബ്രഹ്മാനുഭവമെന്നു പറയണം. എന്നാൽ അവിടെയും, അറിയുന്നത്, അറിയപ്പെടുന്നത്, ഇങ്ങനെ രണ്ടു നില ഉണ്ട്. അത് ബ്രഹ്മാനുഭവമല്ല. ബ്രഹ്മാനുഭവമെന്നത് ജ്ഞാനം മാത്രമായ ബ്രഹ്മം തന്നത്താനാകുക എന്നതാകുന്നു. 'അപ്പോൾ തന്നിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി താനല്ലാത്തവയുടെ അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തിന് വരികയില്ലേ? സച്ചിദാനന്ദലക്ഷണമായി പറയപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മത്തിൽ തദ്വിലക്ഷണമായ അജ്ഞാനത്തെ ആരോപിക്കുന്നത് ശരിയാണോ?' എന്നു പൂർവ്വ

പക്ഷി ചോദിക്കുന്നുവെങ്കിൽ: അയളോട് സിദ്ധാന്തി ചോദിക്കു ന്നത്, ബ്രഹ്മം ഒന്നു മാത്രമേ ഉള്ളൂ, ഇതരങ്ങൾ ഇല്ല എന്നിരിക്കെ ഇല്ലാത്തവയുടെ അജ്ഞാനം എങ്ങനെയുണ്ടാകു മെന്നാണ്; മാത്രമല്ല, 'സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായി പ്രകാശിക്കുക തന്നെയാണോ ബ്രഹ്മസ്വഭാവം!' എന്നു കൂടിയായിരിക്കും. സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമാണ് ബ്രഹ്മലക്ഷണമെന്ന് പൂർവ്വപക്ഷി അംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം സത്തുണ്ടെങ്കിൽ അസത്തുമുണ്ട്. ചിത്തുണ്ടെങ്കിൽ ജഡവുമുണ്ട്. ആനന്ദമുണ്ടെങ്കിൽ ദുഃഖവുമുണ്ട്. ബ്രഹ്മലക്ഷണമുണ്ടെങ്കിൽ മായാലക്ഷണവുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് സച്ചിദാനന്ദത്വം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപമല്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസംബന്ധിയായ അനുഭവമെന്ന ആദ്യപക്ഷം യുക്തിയുക്തമല്ലെന്നു കണ്ടുവല്ലോ? അതുപോലെതന്നെ ബ്രഹ്മം തന്നെ അനുഭവമാണെന്നുള്ള ദ്വിതീയപക്ഷത്തെ അംഗീകരിച്ചാലും മുമ്പറഞ്ഞ ആധാരത്വാ ധേയത്വാദിദോഷം വന്നുവശാവും. അതു കൊണ്ട് അതും സ്വീകാര്യമല്ല. അതിനാൽ ലക്ഷണാ (നിർവ്വചനാ)ർഹങ്ങളായ അധിഷ്ഠാനത്തിനും ആരോപത്തിനും അതീതമാണ് ബ്രഹ്മം എന്ന തത്ത്വം 'ഭാവാഭാവാതീതം (ബ്രഹ്മ' എന്ന മൂന്നാം വാക്യം സ്പഷ്ടമാക്കി.

സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ

അങ്ങനെയാണങ്കിൽ അനിർവ്വചനീയമായ ഭാവാഭാവാതീത മായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപം അനുഭവിച്ചറിയുന്നതെങ്ങനെയാണെന്ന് ഒരു ചോദ്യം വരാം. അതിനുത്തരമായി 'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ' എന്ന നാലാം വാക്യം ആരംഭിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മം സ്വാനുഭവ ത്തിനതീതമാണെന്നാണ് അതിന്റെ അർത്ഥം അധിഷ്ഠാനം, ആരോപം ഇവയുടെ സംബന്ധമറ്റിരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക് സ്വാനുഭവമെന്നു പറയുന്നു. അതെങ്ങനെയെന്നാൽ ഈശ ജീവാദിരൂപേണയുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന് അധിഷ്ഠാനമായും സാക്ഷിയായും ഇരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യമാണ് താനെന്നുള്ള അനുഭവം വേദാന്തവിചാരജന്യജ്ഞാനമാകുന്നു. അവിടെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും ആധാരാധേയഭാവേനയുള്ള സംബന്ധം സംസ്കാരരൂപേണ വർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ആ സംസ്കാരം പോലുമില്ലാതെ താൻ മാത്രമാണെന്നുള്ള നിശ്ചയത്തിനാണ് സ്വാനുഭവമെന്ന് പറയുന്നത്. ആ സ്വാനുഭവവും താൻ മാത്രമായിരിക്കുന്നു എന്ന നിശ്ചയവും നശിച്ച ദോഷരഹിതമായും അനിർവ്വചനീയമായുമിരിക്കുന്ന സത്താസാമാന്യാവസ്ഥയാണ് സ്വാനുഭവാതീതം. അതത്രേബ്രഹ്മസ്വരൂപം. 'സ്വാനുഭവം ബ്രഹ്മം' എന്നുമാത്രം പറഞ്ഞാൽ മതിയായി രുന്നല്ലോ 'അതീത' പദമെന്തിനാണ്, എന്ന് ആകാംക്ഷയു ണ്ടെങ്കിൽ അതിനുത്തരം പറയുന്നു: 'സ്വാനുഭവം' എന്നത് സങ്കത്തമാണ്. താൻമാത്രം എന്നുള്ള നിശ്ചയത്തിലും സങ്കത്തസ്പർശനമുണ്ട്. അത് വികത്തിക്കതന്നെ ചെയ്യും. സങ്കത്തമെല്ലാം വികത്തിക്കുമെന്നാണ ശാസ്ത്രനിശ്ചയം. അതിനാൽ അത് ബ്രഹ്മസ്ഥിതിയല്ല. 'സ്വാനുഭവ'മെന്നത് താ

നായിഭവിച്ച് എന്നതാണെങ്കിൽ അത് പരിണാമമാകും. അപ്പോൾ അത് വികാരപ്പെടുകയും ചെയ്യും. അത് കൊണ്ട് സ്വാനുഭവവും ബ്രഹ്മഭാവമല്ല. ഇനിയും താനായിട്ടുതന്നെ ഇരിക്കുന്നു എന്നാണ് സ്വാനുഭവമെങ്കിൽ അത് സമാധിയാകും, സമാധി എന്നത് ബ്രഹ്മഭാവത്തിന് (ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിക്ക്) സാധനമാകയാൽ അത്, സാദ്ധ്യമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപമല്ല. അധിഷ്ഠാനത്തെ വിട്ട് താൻ പ്രപഞ്ചാധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മ മാണെന്നുള്ള നിശ്ചയത്തെ ത്യജിച്ച് ഇരിക്കുക എന്നതാണ് സ്വാനുഭവമെങ്കിൽ അവിടെ ത്യജിക്കുക, ത്യജിക്കപ്പെടുക എന്ന ദ്വൈതാവസ്ഥയുണ്ടാകും. അതിനാൽ അതും ബ്രഹ്മമല്ല. വെറുതെ ചുമ്മാതെ ഇരിക്കുകയാണ് സ്വാനുഭവമെങ്കിൽ, ആ നില മൂഢമാകും. അതിനാൽ അതും ബ്രഹ്മമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും മനസ്സിനും അതീതമായി അനിർവചനീയമായിരിക്കുന്ന കേവലാവസ്ഥയാണ് തനി അറിവുമാത്രമാണ് ബ്രഹ്മം. അതിനാൽ ബ്രഹ്മം സ്വാനുഭവമല്ല. പിന്നെയോ സ്വാനുഭവാതീതംതന്നെയാണ്. ഇത്രയുംകൊണ്ട് 'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മം' എന്ന മഹാവാക്യം യുക്തതമമാ ണെന്ന് കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങൾകൊണ്ട് ബ്രഹ്മാവ സ്ഥാനം വെളിപ്പെടുത്തി. എങ്ങനെയെന്നാൽ തത്ത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങൾകൊണ്ട് ജീവേശ്വരസാക്ഷിയായി പ്രകാശിക്കുന്ന കൂടസ്ഥബ്രഹ്മചൈതന്യമാണ് താനെന്നു ബോധിച്ച ശിഷ്യന് പ്രാരബ്ധവശാൽ സാക്ഷ്യമായ സാക്ഷിവിഷയമായ - പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ ഭാനം (തോന്നൽ) ഉണ്ടാകുന്നു എങ്കിൽ അങ്ങനെ തോന്നുന്ന പ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെന്ന് 'പ്രപഞ്ചസ്വരൂപം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യംകൊണ്ടുപദേശിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മസ്വരൂപമാണെങ്കിലും അത് 'ബഹ്മ'ത്തിൽ, സമുദ്രത്തിൽ തരംഗാദികളെന്നപോലെ അംശഭാവേനയാണോ വർത്തിക്കുന്ന തെന്നു സംശയമുണ്ടാകുന്നുവെങ്കിൽ ആ സംശയനിവൃത്തിക്കു വേണ്ടി 'രജ്ജുവിൽ സർപ്പമെന്നപോലെ, പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽ ഒരു കാലത്തും ഉണ്ടായിട്ടില്ലാത്തതിനാൽ ബ്രഹ്മം സജാതീയ വിജാതീയസ്വഗതഭേദരഹിതമാണെന്നും അതിനാൽ പരിപൂർണ്ണമായ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ അംശകത്തനയ്ക്കവകാശ മില്ലെന്നും' 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന മഹാവാക്യം അനുശാസി ക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിനും പ്രപഞ്ചത്തിനും അംശാംശി ഭാവമില്ലെങ്കിലും വിവർത്തിവിവർത്ത (അധിഷ്ഠാനാരോപ) ഭാവമുണ്ടെന്ന് സമ്മതിക്കണം. പ്രാതിഭാസികമായ രജ്ജു സർപ്പത്തിന് ക്ഷണ നേരമെങ്കിലും രജ്ജുസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കാൻ കഴിയുന്നു അതു പോലെ കത്തിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിനും ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കാൻ കഴിയുമല്ലോ എന്നാണെങ്കിൽ ആ ബ്രഹ്മം പരിപൂർണ്ണമല്ലെന്നു പറയേണ്ടിവരും. പരിപൂർണ്ണവസ്തു വിനെ മറയ്ക്കാൻ മറ്റൊന്നില്ലല്ലോ. അതിനാൽ ഒരു കാലത്തും ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചകത്തന ഉണ്ടായിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം വിവർത്തിയോ പ്രപഞ്ചം വിവർത്തമോ അല്ല.

ഉപസംഹാരം

ഇങ്ങനെ വന്ധ്യാപുത്രനോ, ശശവിഷാണമോ പോലെ നാമമാത്രമായിരിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്തതാകയാൽ ആ ഇല്ലായ്മയ്ക്കും അഭാവത്തിനും; ആ അഭാവപ്രതീതിയെ അപേക്ഷിച്ച് ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന ഭാവരൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ബ്രഹ്മശക്തികൾക്കും അപ്പുറമാണ് ബ്രഹ്മമെന്നുള്ള വേദാന്ത പരമസിദ്ധാന്തത്തെയാണ് 'ഭാവാഭാവാതീതം ബ്രഹ്മം,' എന്ന മഹാവാക്യംകൊണ്ടു പ്രഖ്യാപനം ചെയ്യുന്നത്. ശരി! ഉണ്ടെന്നും ഇല്ലെന്നും ഉള്ള കത്തനയ്ക്കപ്പുറമാണു ബ്രഹ്മമെങ്കിൽ ആ അനുഭവം തനിക്കുണ്ടാകേണ്ടതല്ലേ, എന്നു സംശയിക്കുന്നു എങ്കിൽ ഭാവഭാവാതീത രൂപേണ വർത്തിക്കുന്ന ആ ബ്രഹ്മം താൻതന്നെയാകയാൽ തനിക്കു തന്റെ അനുഭവം ഉണ്ടാവുകയെന്നത് കർമ്മകർത്തൃദോഷദുഷ്ടമാണ് (കർത്താവും കർമ്മവും ഒന്നാകുക എന്ന ദോഷം.) അത് ഒരിക്കലും സംഭാവ്യമല്ല. അതിനാൽ ആ ബ്രഹ്മം അനുഭവത്തിനും അതീതമാകുന്നു എന്ന വാസ്തവത്തെയാണ് 'സ്വാനുഭവാതീതം ബ്രഹ്മ' എന്ന വാക്യം വിളംബരം ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഈ നാലു ശ്രുതിസാരമഹാവാക്യങ്ങളെയും വിചാരിച്ചറിഞ്ഞവൻ തന്നെയാണ് കൃതാർത്ഥനും, കൃതകൃത്യനും എന്ന് ശ്രുതികൾ ഘോഷിക്കുന്നു. മുകളിൽ പറയപ്പെട്ട തത്ത്വങ്ങളെല്ലാം നല്ലതുപോലെ പഠിച്ചറിഞ്ഞ് അക്ഷരംപ്രതി മനനം ചെയ്യണം. തദനന്തരം ഈ ലോകം മുഴുവൻ അഖണ്ഡപരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദ പരബ്രഹ്മ സ്വരൂപമാണെന്നും വ്യക്തിഭേദങ്ങളോടു കൂടിക്കാണുന്ന സർവചരാചരങ്ങളും പരമാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലാത്തതാണെന്നും അവ ഉള്ളതാണെന്നു തോന്നുന്നത് ചേരാൻ പാടില്ലാത്ത വസ്തുക്കളെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നതിൽ അതിവിദഗ്ദ്ധയായ മായയുടെ ജാലവിദ്യകൊണ്ടാണെന്നും വിശ്വസിക്കണം. ഈ വിശ്വാസത്തോടു കൂടിയും സ്ഥിരമായ വൈരാഗ്യത്തോടുകൂടിയും കാണുന്നതിലും കേൾക്കുന്നതിലും വിചാരിക്കുന്നതിലും സ്പർശിക്കുന്നതിലും എന്നു മാത്രമല്ല എല്ലാറ്റിലും നിർഗുണബ്രഹ്മം മണികളിൽ സൂത്രമെന്നപോലെ വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു കൽപ്പിക്കണം. ഇങ്ങനെ ഇടവിടാതെ സങ്കൽപ്പിച്ചു ശീലിക്കുമ്പോൾ ലോകം മുഴുവൻ തന്നിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നതായും താൻ സർവ്വദാ പ്രപഞ്ചവ്യാപ്തനായും ഇരിക്കുന്നത് കാണാം. അപ്പോൾ സങ്കൽപ്പവികൽപ്പങ്ങൾകൊണ്ടു പല വഴിക്ക് പതറുന്ന മനസ്സ് കണി കാണ്മാൻപോലും ഉണ്ടായിരിക്കയില്ല. 'അഹമേവ പരം ബ്രഹ്മ ബ്രഹ്മാഹം' എന്ന ജീവന്മുക്താവസ്ഥയാണത്. അത് സമ്പാദിച്ചവനത്രേ ജീവന്മുക്തൻ. ഇതാണ് മനുഷ്യ ജന്മോദ്ദേശ്യം. ഇത് തന്നെയാണ് പരമാചാര്യന്മാരുടെ അമൂല്യ തത്ത്വരത്നം. അതിനാൽ സർവ്വമനുഷ്യരും ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ഏതെങ്കിലും ഒരു മാർഗ്ഗത്തിൽ കൂടി ജന്മസാഫല്യം വരുത്തുവാൻ പരിശ്രമിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

പ്രസാധകർ

താളിളക്കം