R66xJ25 : 1
32F2

5
:1 .32F2
ARMA
A.)
MUL
041976

Madras University Library.

DOCTRINA-VIM-PROMOVET INSITAM

Date Label.

Ac. No. 41976 Cl. No. R66x J25 32F2

This book should be returned on or before the date last marked below.

2 APR 1938			
17 Jan. 46			
23 APR 1948			
15 JUL 1964			

വേദാന്തസാരം.

ഗ്രന്ഥകർത്താ

വി. എ. കൃഷ്ണശർമ്മാ (വേദാന്തശിരോമണി)

വേദാന്തലെക്ചറർ,

സംസ്കൃതകോളേജ്,

തൃപ്പൂണിത്തുറ.

UNIVERSITY LIBRARY
NOV 1927
MADRAS

വാണീകളേബരം അച്ചുക്കൂടം

തൃശ്ശിവപേരൂർ.

൧൦൯൮.

പകർപ്പവകാശം ഗ്രന്ഥകർത്താവിനുള്ളതാകുന്നു.

വില 0—12—0

41976
R66x725:1
82F2

ROCHOUSE & SONS,
Booksellers : Madras.

UNIVERSITY LIBRARY MADRAS

മുഖവുര.

ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൻെറ ഉപസംഹാരം വായിച്ചുനോക്കിയാൽ എനിക്ക് ഒരു മുഖവുര എഴുതുവാൻ ഉദ്ദേശമുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്ന് അറിയാവുന്നതാണ്. പക്ഷേ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആദ്യന്തം പ്രതിപാദിതങ്ങളായ വിഷയങ്ങളുടെ സ്വതേയുള്ള ഗഹനതയെ ഭാഷാലാലിത്യംകൊണ്ടും പ്രയോഗൗചിത്യംകൊണ്ടും കഴിയുന്നേടത്തോളം സ്പഷ്ടമാക്കുവാൻ വേണ്ടിവന്ന സഹായമെല്ലാം സാഹിത്യപരിശീലനം കുറഞ്ഞവനായ എനിക്കു ലഭിച്ചിട്ടുള്ളതിനെ നന്ദിപൂർവ്വം ആവിഷ്കരിക്കേണ്ടത് എൻെറ കൃത്യങ്ങളിൽ സുഖകരമായ ഒന്നാണ്. ഈ മാന്യമായ സഹായത്തെ അത്യന്തം ചെയ്തിട്ടുള്ളതു തൃപ്പൂണിത്തുറെ സംസ്കൃതകാളേജ് പ്രിൻസിപ്പാൾ പി.എം. ശങ്കരൻനമ്പ്യാർ (എം. എ. ഓണേഴ്സ്) അവർകളും തൃപ്പൂണിത്തുറെ ഗരൾസ് ഹൈസ്കൂൾ മലയാളപണ്ഡിതർ വരവൂർ നാരായണമേനോൻ (പണ്ഡിതർ) അവർകളും ആകുന്നു. ഈ സഹായകൃത്യം സംബന്ധിച്ച് അവരായി ചർച്ചിക്കേണ്ടിവന്നിട്ടുള്ള ഓരോ വിഷയങ്ങൾവഴിയായി എനിക്ക് അറിയുവാൻ ഇടയായിട്ടുള്ള ബഹുവിഷയങ്ങളുടെ വൈശദ്യവും ഒരിക്കലും മറയ്ക്കുവാൻ പാടുള്ളതല്ല. അപ്രകാരം എനിക്കുള്ള കൃതജ്ഞതയെ ഈ അവസരത്തിൽ പ്രകാശിപ്പിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

സാഹിത്യാദിബഹുശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വിചക്ഷണനും മഹാമനസ്കനും ആയ മഹാമഹിമശ്രീ അപ്പൻതമ്പുരാൻ തിരുമനസ്സുകൊണ്ട് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്ന് ഒരു ആമുഖം എഴുതിത്തന്നിട്ടുള്ളതിനെ ഞാൻ ഹാർദ്ദമായ ആദരത്തോടെ കൈക്കൊണ്ട് അവിടുന്ന് ഇതിലേക്കു വേണ്ടി എടുത്തിട്ടുള്ള ക്ലേശത്തിന്ന് എൻെറ സുസാധമായ കൃതജ്ഞതയെ ആവിഷ്കരിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

വിശിഷ്യ അവിടുന്ന് വളരെക്കാലമായി സംസ്കൃതവിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ ബഹുധാ എന്നെ പ്രോത്സാഹിപ്പിട്ടുള്ളതിനെ സബഹുമാനം ഇവിടെ പ്രസ്താവിക്കുന്നതും എന്റെ ചിത്തത്തിന്റെ ശുദ്ധിക്കുതന്നെ കാരണമാകട്ടെ.

നിഷ്കാമമായ മനസ്സോടെ വല്ലതും ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കുമെങ്കിൽ അതെല്ലാം ചിത്തശുദ്ധിക്കു കാരണമാകുമെന്ന സമാധാനത്തോടുകൂടി, ഈ ഗ്രന്ഥത്തെ പൊതുജനസമക്ഷം പരിശോധനത്തിന്നു മാത്രമായി ഞാൻ സവിനയം സമർപ്പിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

ഇനിയും വേദാന്തവിഷയത്തെപ്പററി അസംഖ്യം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ എഴുതുവാൻ ഉണ്ടെങ്കിലും എനിക്കു പ്രധാനമായി തോന്നീട്ടുള്ള 'തത്വത്തിൽ എല്ലാവർക്കുമൈകമത്യം' എന്ന തലവാചകത്തോടെ ഈ പുസ്തകത്തിൽ 76-ാംഭാഗത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ളതിനെ അനുസരിച്ചു ലോകാനുഭവമെല്ലാം ആത്മാനുഭവം എന്ന പ്രമാണോപന്യാസപൂർവ്വകം നമ്മുടെ അനുഭവത്തെ വിശദപ്പെടുത്തേണ്ടതായ ഒരു മനസ്തത്വ (metaphysical Psychology) ശാസ്ത്രം എഴുതിവരുന്നതുതന്നെയാണെന്നാണ്. മഹാജനങ്ങൾക്ക് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലുണ്ടാകുന്ന തൃപ്തിയറിഞ്ഞതിനുശേഷം ഉടൻ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യുന്നതാണ് എന്നുകൂടിയും പറഞ്ഞ് ഈ കൃത്യം അവസാനിപ്പിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

തൃപ്പൂണിത്തുറ,
20—3—1098.

ഗ്രന്ഥകാരൻ.
വി. എ. കൃഷ്ണശർമ്മ.

ആമുഖം

'വേദാന്തസാരം' എന്ന ഈ വിശിഷ്ടശാസ്ത്രഗ്രന്ഥം കേരളീയക്ക് അനശ്വരമായൊരു സമ്പാദ്യവും കേരളഭാഷയിൽ പുതുതായൊരു പ്രസ്ഥാനവും ആയി ഗണിക്കപ്പെടാവുന്നതാണ്. പൌരസ്ത്യശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പരിജ്ഞാനമുള്ള സംസ്കൃതപണ്ഡിതന്മാർ കൈരളിയുടെ പേരിൽ പ്രതിപത്തി പോരാഞ്ഞിട്ടോ ഭാഷയുടെ ദശാദോഷംകൊണ്ടോ എന്തെന്നറിഞ്ഞുകൂട, ഗീർവ്വാണഭാഷയിൽനിന്ന കേരളഭാഷയിലേക്ക ശാസ്ത്രവിഷയങ്ങൾ പകരുന്നതായി വളരെ കാണുന്നില്ല. സംസ്കൃതപണ്ഡിതന്മാർ കൈരളിയുടെ നേരെ രസംപോരെന്നു പുനത്തിനെ അരക്കവിയാക്കിയ കാലംമുതല്ക്കുതന്നെ ആക്ഷേപം ഉള്ളതാകുന്നു.

ഭാഷാകവിനിവഹോയം
ദോഷാകരവദപിഭാതി ഭുവനതലേ
പ്രായേണ വൃത്തഹീനഃ
സൂര്യാലോകെ നിരസ്തഗോപ്രസരഃ.

എന്ന് ഉദ്ദണ്ഡശാസ്ത്രികൾ ഉദ്ഘോഷിച്ചതിനെ സംസ്കൃതപക്ഷപാതികൾ അനുമോദിച്ചിരുന്നുവത്രെ. ഭാഷാസരസ്വതിയേയും ഗൈർവ്വാണീദാസന്മാരേയും ഈ അപവാദത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിച്ച കേരളീയമഹാന്മാർ അക്കാലംമുതല്ക്കുതന്നെ തീരെ അപൂർവ്വമല്ലെങ്കിലും ശാസ്ത്രവിഷയത്തിൽ കൈവെച്ചിട്ടുള്ളവർ ഇല്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. വേദാന്തശിരോമണിയും തൃപ്പൂണിത്തുറെ സംസ്കൃതമഹാപാഠശാലയിൽ വേദാന്തപ്രവാചകനും ആയ വി. എ. കൃഷ്ണശർമ്മ ആ ന്യൂനതയേയും ഈ [illegible] ദംതാന്ന.

വേദാന്തവിഷയജ്ഞാനം കേരളീയക്ക് ആവശ്യവും ആശാസ്യവുമാണെന്നുള്ളതിൽ രണ്ടുപക്ഷമുണ്ടാവാൻ തരമില്ല. അവർ നിത്യപാരായണം ചെയ്യുന്ന പല ഭാഷാഗ്രന്ഥങ്ങളിലും "നിത്യൻ, നിരാമയൻ, നിർമ്മമൻ, സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപൻ" മുതലായ വേദാന്തസംജ്ഞകളും, 'ജഗത്തുമിഥ്യ, സംസാരം ഭ്രമാത്മകം' എന്ന വേദാന്തതത്വങ്ങളും എടുത്തു പെരുമാറുന്നതു ധാരാളം കാണ്മാനുണ്ട്. മതവിഷയകങ്ങളായ സകല ഗ്രന്ഥങ്ങളും വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് ഇരിക്കുന്നതു്. "എല്ലാം ഈശ്വരന്റെ മാഹാത്മ്യം" എന്നു സമാധാനിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആവക ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ അർത്ഥബോധം ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. അനർത്ഥശാന്തിക്കു മതിയാവുന്നതുമല്ല. കാവ്യേതിഹാസപുരാണങ്ങളിൽ നമ്മുടെ ഗുരുഭൂതന്മാർ അന്തർഭവിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ആധ്യാത്മികതത്വം വേദാന്തശാസ്ത്രജ്ഞാനംകൊണ്ടേ ദുർഗ്രഹമല്ലാതായിത്തീരുന്നുള്ളു.

പാർത്ഥിവമായ ശരീരത്തിൽപെട്ടു ബന്ധനസ്ഥനായ ജീവാത്മാവിന്നു വിഷയാസക്തങ്ങളായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽനിന്നു ശല്യം സഹിക്കുവാൻ വയ്യാതെ അതു ചഞ്ചലമായ മനസ്സിനെ ശരണം പ്രാപിച്ചു സ്വവശമാക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോഴും അതിന്റെ നിഗ്രഹം വായുനിഗ്രഹംപോലെ ദുഷ്കരമാണെന്നുകണ്ടു്, ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന്നായി പുറപ്പെട്ടു വിദ്യയുടെ സഹായസഹകരണങ്ങളോടുകൂടി ആനന്ദം അടയുന്ന വേദാന്തതത്വത്തെയാണ് അധർമ്മക്ലിഷ്ടയായ ഭൂമിദേവി ഇന്ദ്രപ്രേരണയാൽ വേദാത്മകനായ ബ്രഹ്മാവിനോടുകൂടി ആനന്ദമൂർത്തിയ വിഷ്ണുവിനെ ശരണീകരിച്ചു ക്ലേശശാന്തി വരുത്തുന്നതായി ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളിൽ അവതാരമൂലകാരണത്വേന പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതെന്നും, ആധ്യാത്മികരീത്യാ വിചിന്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ ഭക്തിജ്ഞാനകർമ്മയോഗസാരങ്ങളെയാണ് ഭാഗവതഭാരതരാമായണകഥകൾ പ്രതിപാദിക്കുന്നതെന്നും ഉള്ള വസ്തുതത്വം വേദാന്തജ്ഞാനത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെ പ്രകാ

ശിപ്പിക്കുന്ന. ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തമാണ്. "സർവ്വത്ര അഭേദബുദ്ധിയാണ് ധർമ്മം" എന്നു സിദ്ധാന്തിക്കുന്ന ഒരു ശാസ്ത്രം സന്ന്യസിക്കുവാൻ പോകുന്നവർക്കെന്നുമാത്രമല്ല സാംസാരികന്മാർക്കും ആവശ്യമായിത്തീരാതിരിക്കുന്നതല്ലല്ലോ.

പ്രകൃതഗ്രന്ഥത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തിരിക്കുന്നതിൽനിന്നു ഗ്രന്ഥാവഗാഹത്തെ ഊഹിച്ചറിയാവുന്നതിനാൽ വിഷയാനുക്രമണികതന്നെ ഒരു അവതാരികയായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് ഈ ആമുഖം ഇതിലപ്പുറം നീട്ടുന്നതു പിഷ്ടപേഷണമായിട്ടേ തീരൂ. "വേദാന്തസാരം" കേരളത്തിൽ പ്രചരിച്ചു കേരളീയർ അനുഗൃഹീതന്മാരായിക്കാണുവാൻ സർവ്വാത്മനാ ഞാൻ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു.

രാമവർമ്മ അപ്പൻതമ്പുരാൻ.

വിഷയാനുക്രമണിക.

(പൂർവ്വഭാഗം)

		ഭാഗം
1.	ആത്മാവിന്റെ അപരിച്ഛിന്നത്വം.	1
2.	ദ്വൈതമിഥ്യാത്വം.	3
3.	ആത്മാവു് വിവർത്തകാരണം (Efficient cause)	5
4.	ആത്മാവു് ത്രിവിധഭേദശൂന്യം.	6
5.	ജീവപരമാത്മൈക്യം.	6
6.	ജീവന്റെ സ്വരൂപം.	7
7.	സുഷുപ്തിക്കും മോക്ഷാവസ്ഥക്കും ഭേദം.	8
8.	കർത്തൃത്വാദികൾ ആത്മാവിന്റേതല്ല.	9
9.	ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപം.	10
10.	സത്യസ്വരൂപം.	10
11.	ജ്ഞാനസ്വരൂപം.	11
12.	ആനന്ദസ്വരൂപം.	12
13.	ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ ആത്മാവിനെ വിട്ടു് വേറെയല്ല.	12
14.	ആത്മാവിൽ കർത്തൃത്വാദ്യനുഭവത്തിന്നും മനസ്സിൽ സത്വാദ്യനുഭവത്തിന്നും ഉപപത്തി.	13
15.	അന്തഃകരണഗുണങ്ങൾ.	14
16.	കർത്തൃത്വാദ്യനുഭവം ഭ്രമമാണു്.	15
17.	അന്തഃകരണമാണു് ബന്ധകം.	16
18.	എല്ലാ അനുഭവവും അധ്യാസമാണു്.	16
19.	പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയെന്നനുഭവം എന്തുകൊണ്ടില്ല?	17
20.	പ്രപഞ്ചം സത്യം എന്നനുഭവം.	18
21.	ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വസ്തുതത്വം ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല.	19
22.	സ്വതന്ത്രമായ അന്തഃകരണം വസ്തുഗ്രാഹകമാണു്.	20

		ഭാഗം
23.	മനശ്ശുദ്ധിയാവശ്യമാണ്.	21
24.	ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ നിത്യസുഖപ്രദങ്ങളല്ല.	21
25.	വിഷയസുഖം ആത്മാവിന്ന് ഇല്ല.	22
26.	വിഷയസുഖം അഭിലക്ഷണീയമല്ല	22
27.	ഇന്ദ്രിയസൃഷ്ടി എന്തിന്?	23
28.	സൃഷ്ടിയുടെ പ്രയോജനം.	24
29.	സൃഷ്ടി അചേതനാംശത്തിന്നുമാത്രമാണ്.	24
30.	ഭൂതങ്ങളും ചൈതന്യവത്തുക്കളാണ്.	24
31.	ആത്മാവു് പ്രകൃതിശാസ്ത്രവിഷയമല്ല.	25
32.	സൌന്ദര്യം പ്രവൃത്തിയിലാണ്.	26
33.	കർമ്മമാണ് ആത്മരൂപമായ ധർമ്മം.	27
34.	കർമ്മങ്ങളിൽ ഫലസംഗം അരുത്.	28
35.	മനുഷ്യജന്മം ആത്മാവു് നിവൃത്തിസ്വരൂപമെന്ന് കാട്ടുന്നു.	29
36.	മനുഷ്യന്ന് തന്റെ ദേഹംതന്നെ രുചിക്കുന്നില്ല.	30
37.	മനുഷ്യൻ മറവിൽ രസിക്കുന്നു.	31
38.	ആത്മഹാനിചെയ്യാത്ത ദോഷബുദ്ധി നല്ലതാണ്.	31
39.	മഹാകവിയും ഈ തത്വം അറിഞ്ഞവനാണ്.	32
40.	അഹങ്കാരം മനുഷ്യനെ ബന്ധിക്കുന്നു.	34
41.	മനുഷ്യന്ന് ഉപേക്ഷാബുദ്ധിയില്ല.	34
42.	മനുഷ്യൻ എല്ലാരാലും അനുഗ്രാഹ്യനാണ്.	35
43.	സർവ്വത്ര അഭേദബുദ്ധിയാണ് ധർമ്മം.	36
44.	ഇന്ദ്രിയശരീരാദിസൃഷ്ടിയുടെ പരമസാർത്ഥക്യം.	37
45.	ഫലസംഗത്യാഗമാണ് സന്യാസം; അതല്ലാതെ കർമ്മത്യാഗമല്ല.	38
46.	ആത്മാവു് കർമ്മാദ്ധ്യക്ഷനാണ്.	38
47.	അഭേദഹിംസപരമാധർമ്മമാണ്.	39
48.	ജീവധാരണം ഹിംസാബഹുലമാണ്.	39

ഭാഗം

49. നാം ദേഹത്തെ കൂടി സൂക്ഷിക്കുന്നില്ല. 40
50. യോഗിയാണ് പരമധാമ്മികൻ. 41
51. ഭേദബുദ്ധിയില്ലെങ്കിൽ ഗുണദോഷബുദ്ധിയുമില്ല. 42
52. ഭേദബുദ്ധിയുള്ളവക്കുള്ള വിശേഷം. 43
53. പറിപ്പ് ആത്മാവിനെ സ്പശിക്കുന്നില്ല. 44
54. മനശ്ശുദ്ധിയുടെ മാഹാത്മ്യം. 45
55. കമ്മയോഗിയാണ് ആചാര്യൻ. 45

ഉത്തരഭാഗം.

1. ആത്മസ്വരൂപോപദേശം. 46
2. ഈശ്വരസ്വരൂപവും ജീവസ്വരൂപവും. 47
3. സംസാരം അനാദിയാണ്. 48
4. ഈശ്വരൻ സൃഷ്ട്യാദി കത്താവ്. 48
5. ജഗത്സൃഷ്ടിപ്രകാരം. 48
6. പ്രളയപ്രകാരം. 50
7. ഈശ്വരൻെറ ജഗത്സൃഷ്ടിക്കു വിശേഷമുണ്ട്. 50
8. ഈശ്വരൻ സവ്വസ്വരൂപനായി വിളങ്ങുന്നു. 51
9. ആത്മാവിന്നു സൃഷ്ടിയിൽ ഒരു അഭിമാനവും ഇല്ല. 51
10. ജീവൻെറ പരമാത്ഥസ്ഥിതി. 52
11. ഈശ്വരസ്വരൂപവും പരമാത്ഥമല്ല. 52
12. സൃഷ്ടിപ്രയോജനം. 53
13. ദ്വൈതം നിരാധാരമാണ്. 53
14. ജീവന്നു സംസാരാനുഭവം. 53
15. മനശ്ശുദ്ധിയാൽ അധികാരസമ്പത്തി. 54
16. ശ്രവണാദ്യന്തരംഗസാധനങ്ങൾ. 55
17. വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഉപയോഗം. 55
18. യോഗശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഉപയോഗം. 56
19. അജ്ഞാനസ്വരൂപം. 56

ഭാഗം

20. അജ്ഞാനവിഷയം ബ്രഹ്മമാണ്. 56
21. ബ്രഹ്മം അജ്ഞാനാശ്രയവുമാണ്. 57
22. അജ്ഞാനത്തിന്നു ജീവൻ ആശ്രയംമാത്രമാണ്. 57
23. വിഷയപ്രത്യക്ഷമാത്രമുണ്ടായാൽ രണ്ടു് അജ്ഞാനവും നശിക്കുന്നു. 58
24. ജീവാജ്ഞാനം അനേകവും ബ്രഹ്മാജ്ഞാനം ഒന്നാണെങ്കിലും അനേകശക്തിമത്തും ആണ്. 58
25. വേറെ വിഷയങ്ങളിലും അജ്ഞാനമുണ്ടു്. 59
26. അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മാശ്രിതമല്ല. ജീവാശ്രിതംതന്നെയാണ്. അജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയംമാത്രം ബ്രഹ്മം എന്ന മതം. 59
27. അജ്ഞാനം പരിണാമികാരണമല്ല. 59
28. അജ്ഞാനം പുരുഷദോഷമായിട്ടു് കാരണമാണ്. 60
29. ഈ പക്ഷത്തിൽ ദോഷമൊന്നുമില്ല. 60
30. ഈ പക്ഷത്തിൽ വിവർത്തവാദം വെളിവാകുന്നു. 61
31. ആരംഭവാദം. 61
32. പരിണാമവാദം. 63
33. വിവർത്തവാദം. 65
34. അദ്വൈതശാസ്ത്രത്തിന്നും എല്ലാ ദ്വൈതശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും അവിരോധം. 67
35. അജ്ഞാനം ജീവാശ്രിതമെന്ന പക്ഷത്തിൽ ജീവേശ്വരസ്വരൂപം. 68
36. ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് ജീവൻ. ഈശ്വരൻ ജീവകല്പിതൻ എന്ന മതം. 69
37. ബ്രഹ്മം പാരമാർത്ഥികം. സ്വപ്നങ്ങൾ പ്രാതിഭാസികങ്ങൾ. ജഗത്തു വ്യാവഹാരികം എന്ന മതം. 70
38. ഈ മതങ്ങളുടെ ഗ്രന്ഥാഭിപ്രായം. 71
39. കർമ്മം ബന്ധകവും മോചകവുമാണ്. 74

ഭാഗം

40. ജഗത്തു് പ്രാതിഭാസികം അല്ലെങ്കിൽ ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടിവാദം. 74
41. ആചാൎയ്യന്മാൎക്കെല്ലാം ഓരേവിധം ദ്വൈതപരിഷ്കാരത്തിനുള്ള അവകാശം. 76
42. തത്വത്തിൽ എല്ലാവൎക്കുമൈകമത്യം. 76
43. സദ്യോമുക്തിയും ക്രമമുക്തിയും. 79
44. മനുഷ്യജന്മത്തിൽ മോക്ഷം സുലഭം. 80
45. സദ്യോമുക്തിയാണു് മനുഷ്യൻ സമ്പാദിക്കേണ്ടതു്. 82
46 ജ്ഞാനം മുക്തിസാധനം. 83
47. മുക്തി നിത്യസിദ്ധമായ ആത്മസ്വരൂപമാണു്. 83
48. സിദ്ധമായ മുക്തി എങ്ങിനെ സാദ്ധ്യമാകും? 84
49. സിദ്ധവും സാദ്ധ്യമാകും. 84
50. മുക്തി സത്യജ്ഞാനാനന്ദസ്വരൂപം 85
51. സംസാരനിവൃത്തിയും ആത്മസ്വരൂപംതന്നെ. 86
52. ഈ മുക്തിസ്വരൂപം ആണു് മഹാവാക്യതാല്പൎയ്യം. 86
53. ഉപസംഹാരം. 86

ഈ പുസ്തകം എഴുതുവാൻ മുഖ്യമായി പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ പേരുകൾ താഴെ ചേർക്കുന്നു.

---

1. ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ (ശാങ്കരഭാഷ്യത്തോടും അതിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളോടുംകൂടി)
2. ഭഗവൽഗീതാ (ശാങ്കരഭാഷ്യം, ഗൂഢാർത്ഥദീപികാ, ശ്രീധരീയം ഇവയോടുകൂടി)
3. ഉപനിഷത്തുകൾ (ശാങ്കരഭാഷ്യത്തോടുകൂടി)
4. അദ്വൈതസിദ്ധി (ലഘുചന്ദ്രികയോടുകൂടി)
5. സിദ്ധാന്തലേശസംഗ്രഹം (സവ്യാഖ്യാനം)
6. സംക്ഷേപശാരീരകം (മധുസൂദനീയസഹിതം)
7. പ്രസ്ഥാനഭേദം (മധുസൂദനസരസ്വതീകൃതം)
8. യോഗസൂത്രങ്ങൾ (വ്യാസഭാഷ്യത്തോടുകൂടി)
9. സാംഖ്യകാരികാ (വാചസ്പത്യസഹിതം)
10. ശാസ്ത്രദീപികാ (തർക്കപാദം)
11. രസഗംഗാധരം.
12. ധ്വന്യാലോകം (വ്യാഖ്യാനസഹിതം).
13. സർവ്വദർശനസംഗ്രഹം.
14. Elements of Metaphysics. (by P. Duessen)
15. System of Vedanta. (Do)
16. Philosophy in the Upanishads. Do)
17. Primer of Philosophy. (by Rappaport)
18. Six systems of Indian Philosophy. (by Max Muller)

N. B. (1) പുസ്തകത്തിന്റെ ചില പാരഗ്രാഫുകളിൽ അവിടവിടെ അനേകം അക്കങ്ങൾ ചേർത്തിട്ടുള്ളത്, ആ അക്കങ്ങളിലുള്ള പാരഗ്രാഫ്കളിൽ പ്രകൃതവിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ച് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനെ വായനക്കാർക്ക് സൌകര്യമായി ബോധിപ്പിക്കുവാനാണ്.

(2) പുസ്തകത്തിന്റെ ഏഴാം ഭാഗത്തിൽ രണ്ടാമത്തെ വരിയിൽ 'കല്പിച്ച്' എന്ന വാക്കിനുശേഷം 'അവനെ പരമാത്മാവെന്നറിഞ്ഞ്' എന്ന അംശത്തെ കൂട്ടിച്ചേർത്തു വായിക്കേണ്ടതാണ്.

വേദാന്തസാരം

(പൂർവ്വഭാഗം)

ഗുരുർബ്രഹ്മാ ഗുരുർവിഷ്ണുർഗ്ഗുരുർദ്ദേവോ മഹേശ്വരഃ-
ഗുരുരേവജഗത്സർവ്വം തസ്മൈശ്രീഗുരവെനമഃ.

1. വേദാന്തം എന്നു പറയുന്നത് വേദത്തിൻെറ അന്ത്യഭാഗത്തെയാകുന്നു. അതിനെത്തന്നെയാകുന്നു ഉപനിഷത്തുകൾ എന്നും പറയുന്നത്. ഇവ പ്രതിപാദിക്കുന്നതു് ബ്രഹ്മത്തെയാണ്. ബ്രഹ്മം എന്നുവെച്ചാൽ ഈശ്വരൻ പരമാത്മാവ് എന്നീ പദങ്ങളാൽ പറയപ്പെടുന്ന വസ്തുതന്നെ. നിത്യനും സർവ്വവ്യാപിയും സർവ്വജ്ഞനും ജഗൽസൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരകർത്താവും (60, 61, 62, 63, 64, 65, 67) ആയ ആത്മാവ് ബ്രഹ്മപദത്തിന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. ഈ വിധമായ ആത്മാവ് ലോകത്തിൽ എത്രയുണ്ടാവാം. അധികമുണ്ടെങ്കിൽ അവരവരുടെ ജ്ഞാനേച്ഛാപ്രവൃത്തികൾക്കുള്ള വൈചിത്ര്യം നിമിത്തം ജഗൽസൃഷ്ടിയെ ഒരാൾ നടത്തുമ്പോൾ വേറെ ആൾ സംഹാരത്തെ നടത്തുവാൻ വിരോധമില്ലാത്തതിനാൽ അതു ലോകത്തിൻെറ വസ്തുസ്ഥിതിക്കു വിരോധമായി കാണുന്നു. അതുമാത്രമല്ല; ഒരാളെക്കൊണ്ടു കാര്യനിർവ്വഹണം വരുമ്പോൾ വേറെ ആൾ ആവശ്യമില്ലെന്നുള്ള ലാഘവവും ഒരു ആത്മാവിനെ അവലംബിച്ച് നില്ക്കുന്നു.

ആത്മാവിൻെറ അപരിച്ഛിന്നത്വം

2. ഇതിന്നും പുറമേ, ഒരു ആത്മാവിനെ നിത്യനെന്നു പറയേണ്ടത്, മൂന്നു വിധമായ പരിച്ഛേദങ്ങൾ ഇല്ലെന്നുള്ളതിനാലാണ്. അനിത്യങ്ങളായ വസ്തുക്കളിൽ നാം മൂന്നു വിധ

ത്തിൽ പരിച്ഛേദങ്ങൾ കാണുന്നു. ഒരു കുടത്തിനെ എടുക്കുക. ആ വസ്തു ഇന്ന് ഉണ്ടെങ്കിലും ഇന്നലേയും നാളേയും കാണുന്നില്ലെന്നതിനാൽ കാലപരിച്ഛേദവും, ഈ ദേശത്തിലുണ്ടെങ്കിലും മറെറാരു ദേശത്തില്ലെന്നതിനാൽ ദേശപരിച്ഛേദവും, അതു ജന്യമായതിനാൽ 'കുടം സ്വകാരണമല്ല, (87) കാൎയ്യാന്തരവുമല്ല' (87, 88) എന്ന് അതിൻെറ കാരണത്താലും വേറെ കാൎയ്യാന്തരങ്ങളാലുമുള്ള വസ്തുപരിച്ഛേദവും, അനിത്യമെന്നു ഗണിച്ചിരിക്കുന്ന കുടത്തിൽ കാണുന്നു. ആത്മാവിന് ഈ മൂന്നുവിധമായ പരിച്ഛേദവും ഇല്ലെന്നു സാധിച്ചാലേ നിത്യനെന്നതു് ശരിയാകയുള്ളൂ. ആത്മാവ് മൂന്നുകാലങ്ങളിലും ഉള്ളതിനാൽ കാലപരിച്ഛേദം ഇല്ലെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. എല്ലാസ്ഥലത്തും വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ദേശപരിച്ഛേദവും ഇല്ലെന്ന് ലഭിക്കുന്നു. വസ്തുപരിച്ഛേദം ഇല്ലെന്ന് സമൎത്ഥിക്കുന്നത് അത്ര എളുപ്പമല്ല. ഈ വസ്തുപരിച്ഛേദരാഹിത്യം ലഭിച്ചില്ലെങ്കിലും ആത്മാവിന്നു് നിത്യത്വം സിദ്ധിക്കുമെന്ന് അനേകം വാദികൾ വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ അതുകൊണ്ടായില്ല; കുടത്തിൽ എത്ര വിധമായ പരിച്ഛേദം കാണുന്നുവോ, അത്രയും പരിച്ഛേദം ഇല്ലെന്ന് വന്നാൽ മാത്രമേ ശരിയായ നിത്യത്വം ആത്മാവിന്നു് സിദ്ധിക്കയുള്ളൂ. വസ്തുപരിച്ഛേദരാഹിത്യം ആത്മാവിന്നുണ്ടെന്ന് പറയുന്നതായാൽ, ആത്മാവ് ഒഴിച്ച് വേറെ ഒരു വസ്തുപോലും ഉണ്ടായിരിക്കരുതെന്നായിത്തീരും. ദ്വൈതികൾ ആരും ഇതു സമ്മതിക്കുന്നില്ല. ആത്മാവിന്നു് നിത്യത്വം പറയേണ്ടിവരുമ്പോൾ, ആത്മാവ് ഒഴിച്ച് വേറെ ഒരു വസ്തുവും ഇല്ലെന്നുള്ളത് അംഗീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നതിനാൽ, അദ്വൈതമതം സിദ്ധിക്കുന്നു. അതിനാൽതന്നെയാണ് അദ്വൈതി ജീവാത്മാവിനേയും പരമാത്മാവിനേയും ഒന്ന് എന്നു പറയുന്നത്. ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിനെ വിട്ടു വേറെ ഒരു വസ്തുവാണെങ്കിൽ ജീവാത്മാവിനാൽ പരമാത്മാവിന്നു് പരിച്ഛേദം ലഭിക്കുന്നു. അപ്പോൾ അനിത്യത്വം

വരുന്നു. ഏതു മതവും നിത്യമായ വസ്തുവിനെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതിനാലാണ് സ്പൃഹണീയമായി ഭവിക്കുന്നത്. ദ്വൈതത്തെ സ്വീകരിക്കാതെതന്നെ വസ്തുപരിച്ഛേദശൂന്യത്വംകൂടി ആത്മാവിന്ന് പറയുന്നതു്, യുക്തിയുക്തമെന്നാണ് അദ്വൈതിയുടെ അഭിപ്രായം. വസ്തുപരിച്ഛേദം മാത്രം ആത്മാവിന്ന് ഇരിക്കട്ടെ എന്നുവെച്ചാൽ, കുടംപോലെ ആത്മാവ് അനിത്യമാവാമെന്നു വരും.

ദ്വൈതമിഥ്യാത്വം

3. അതിനാൽ ദ്വൈതവസ്തു ഒന്നുമില്ലെന്നു പറയുന്ന അദ്വൈതി, ദ്വൈതത്തിന്നെല്ലാം മിഥ്യാത്വം പറയുന്നു. പക്ഷേ ജീവാത്മാവിന്നു മിഥ്യാത്വംകൊണ്ടല്ല അദ്വൈതം സിദ്ധിക്കുന്നത്, ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നാകുന്നതിനാലാണ്. അതായതു് ജീവാത്മാവ് മിഥ്യയല്ല, ജീവാത്മാവിന്നും പരമാത്മാവിന്നുമുള്ള ഭേദം മിഥ്യയാണ്. അഭേദമാണ് വാസ്തവമെന്നു താല്പര്യം. അതുപോലെ ജീവാത്മാക്കൾ പരസ്പരം ഭിന്നരല്ല. പരസ്പരമുള്ള ഭേദം മിഥ്യയാണ്. പക്ഷേ നിർജ്ജീവമായ ജഗത്തിന്ന് പരമാത്മാവിനോട് അഭേദമില്ല. ഇരുട്ടിന്നും തേജസ്സിന്നും എന്നപോലെ ജഡമായ ജഗത്തിന്നും ചിത്തായ ആത്മാവിന്നും ഐക്യം വരികയില്ല. അതുമാത്രവുമല്ല; അനിത്യത്തിന്നും നിത്യത്തിന്നും ഐക്യം വിരുദ്ധവുമാണ്. അതിനാൽ ജഗത്തു് മിഥ്യയാണെന്ന് ആയി. ജഗത്തു് എന്നതു വാസ്തവമാണെന്നു വന്നാൽ അത് ആത്മാവിനെ പരിച്ഛിന്നമാക്കിത്തീൎക്കും. ആത്മാവിന്റെ നിത്യത്വം ജഗത്തു് പരമാൎത്ഥമായിരിപ്പാൻ സമ്മതിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ ജഗത്തിന്റെ സ്ഥിതി മിഥ്യതന്നെ. ജഗത്തു് മിഥ്യയെന്ന് പറഞ്ഞാൽ, അതിന്റെ സ്വസ്വരൂപത്തോടുകൂടി അതു കാണപ്പെടുന്നില്ല; കാണപ്പെടുന്ന രൂപത്തോടുകൂടി അതു കാണപ്പെടുന്ന വേളമാത്രമേയുള്ളു എന്നൎത്ഥം. പാശ്ചാത്യന്മാരിലുള്ള

അദ്വൈതികളുടെ അഭിപ്രായവും ഇതുതന്നെ. ഇവരുടെ മതത്തിനെ Idealism എന്നു പറയുന്നു. ജഗത്തിൻെറ കാണപ്പെടുന്ന രൂപം അതിൻെറ കാരണത്താൽ ലഭിക്കുന്നതാണു്; വാസ്തവരൂപം കാരണത്താൽ അനഭിഭൂതമായിരിക്കുന്നു. ശുക്തിരൂപ്യഭ്രമത്തിങ്കൽ (മുത്തുച്ചിപ്പിയെ നോക്കി വെള്ളി എന്ന ഭ്രമം) കാണപ്പെടുന്ന രൂപ്യം അവിദ്യയാകുന്ന കാരണത്താൽ സംഭവിച്ചതാണ്. രൂപ്യത്തിൻെറ വാസ്തവമായ ശുക്തിസ്വരൂപം അവിദ്യയാൽ ബാധിക്കപ്പെടാത്തതാകുന്നു. എന്ന ദൃഷ്ടാന്തംപോലെ കാണപ്പെടുന്ന രൂപത്തോടുകൂടിയ ജഗത്തിൻെറ സ്വരൂപം അവിദ്യയാകുന്ന കാരണത്താൽ സംഭവിക്കുന്നതും, ശുക്തിയുടെ സ്ഥാനത്തുള്ള ജഗത്തിൻെറ വാസ്തവരൂപമായ ആത്മാവ് അവിദ്യയാൽ ബാധിക്കപ്പെടുന്നില്ലെന്നതും, സ്പഷ്ടമാകുന്നു. ശുക്തിരൂപ്യസ്ഥലത്തു് ശുക്തിയുടെ അവിദ്യ (81) അതായത് ശുക്തി എന്നറിവില്ലായ്മ (അജ്ഞാനം) എപ്രകാരം രൂപ്യത്തിന്നു് കാരണമോ, അപ്രകാരം ആത്മാവിൻെറ യഥാൎത്ഥസ്വരൂപാജ്ഞാനം ജഗത്തിന്നെല്ലാംകാരണമെന്നറിയുന്നു. ഇവിടെ ഈ കാരണമെന്നു് പറഞ്ഞതിന്നു് അവിദ്യ ശരിയായിട്ടുള്ള കാരണമെന്നൎത്ഥമില്ല (75—85). അവിദ്യ അചേതനമായതിനാൽ കേവലം ഒരു ഉപകരണമെന്നേയുള്ളു. ആൎക്ക് ഉപകരണമെന്നുവെച്ചാൽ പരമാത്മാവിന്നാണു്. പരമാത്മാവ് ജഗത്തായി ഭാസിക്കുവാൻ അവിദ്യയെ ഉപകരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നു. പരമാത്മാവ് ജഗത്തായി ഭവിക്കുന്നില്ല. അവിദ്യയാണു് ജഗത്തായി ഭവിക്കുന്നതു്. ഈ അൎത്ഥത്തിൽ മാത്രമാണ് ജഗത്തിൻെറ കാരണം അവിദ്യ എന്നു പറഞ്ഞത്. ആത്മാവു് ജഗത്തായി തോന്നുന്നുവെന്നേ ഉള്ളു. ആത്മാവു ജഗത്തായി ഭവിക്കുന്നുവെന്നു് പറയുന്ന പക്ഷം, ആത്മാവിന്നു് പരിണാമമുണ്ടെന്നു് അൎത്ഥമാകും. അപ്പോഠം ആത്മാവിന്നു്, സ്വപരിണാമവസ്തുക്കളാൽ പരിച്ഛേദം ലഭിച്ചുപോയാൽ, അനിത്യത്വം വരുന്നു.

ആത്മാവ് വിവർത്തകാരണം (Efficient cause)

4. ശുക്തിരൂപ്യസ്ഥലത്തും രൂപ്യത്തിൻെറ വിവർത്തകാരണം ശുക്തിയാണ് (32). രൂപ്യം ശുക്തിയുടെ വിവർത്ത (Manifestation)മാണ്. ശുക്തി, രൂപ്യമായി തോന്നുന്നുവെന്ന് അർത്ഥം. പരിണാമികാരണമാണ് അവിദ്യ. ശുക്തി എന്ന് അറിവില്ലായ്മയാണ് (81) രജതമായി ഭവിച്ചത്. മണ്ണ് എപ്രകാരം കുടമായി ഭവിക്കുന്നുവോ, അപ്രകാരം അവിദ്യ രജതമായി ഭവിക്കുന്നു. ആത്മാവ് അപ്രകാരം ഭവിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ ജഗത്തിൻെറ വിവർത്തകാരണമാകുന്നു (60, 86, 87, 88, 89)ആത്മാവ്. ആത്മാവിൻെറ യഥാർത്ഥസ്വരൂപാജ്ഞാനമാകുന്നു ജഗത്തായി ഭവിക്കുന്നത്. അജ്ഞാനസ്ഥിതിയെ അനുസരിച്ച് ജഗത്ത് ഇരിക്കുന്നു. അജ്ഞാനസ്ഥിതി ജ്ഞാനസ്ഥിതിയോടു യോജിക്കാത്തതിനാൽ, ജഗത്തും ജ്ഞാനസ്ഥിതിയോടു യോജിക്കുന്നില്ല. അതായത്, ആത്മയഥാർത്ഥസ്വരൂപജ്ഞാനത്തോടുകൂടി അജ്ഞാനവും അതിൻെറ കാര്യമായ ജഗത്തും അസ്തമിക്കുന്നു. ശുക്തിസ്വരൂപജ്ഞാനംവരുമ്പോൾ ശുക്തിസ്വരൂപാജ്ഞാനവും രൂപ്യവും നശിക്കുന്നു. ഇവിടെ രൂപ്യത്തിൻെറ കാണപ്പെടുന്ന രൂപം വാസ്തവമല്ല; വാസ്തവമായ രൂപം ശുക്തിയെ വിട്ട് വേറെയൊന്നല്ല. രൂപ്യത്തിൻെറ വാസ്തവസ്ഥിതി ശുക്തിയെന്നർത്ഥം. ശുക്തിയല്ലാതെ വേറെയൊന്നുമില്ലെന്നു (32) താല്പര്യം. ഇതിനാൽ കാര്യത്തിൻെറ രൂപം കാരണരൂപത്തേക്കാൾ വേറെ അല്ലെന്നും കാരണരൂപത്തെ വിട്ട് കാര്യരൂപം വേറെയില്ലെന്നുമറിയുന്നു. അതുപോലെ ജഗദ്രൂപം വാസ്തവമല്ലെന്നും വാസ്തവരൂപം ആത്മാവായ കാരണത്തിൻെറ രൂപമെന്നും (98) സിദ്ധിക്കുന്നു. ജഗദ്രൂപം വാസ്തവമല്ലെന്നു പറഞ്ഞാൽ, അജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമേയുള്ളു, യഥാർത്ഥമായ ആത്മസ്വരൂപത്തിൻെറ ജ്ഞാനമുള്ളപ്പോൾ ഇല്ലെന്ന് താല്പര്യം. ആത്മസ്വരൂപാവിവേകംകൊണ്ടുള്ള സ്ഥിതിയാണ് ജഗത്തിന്നൊന്നാമതന്നെയാണ്, ജഗത്തി

ൻെറ മിഥ്യാത്വം. മിഥ്യാരൂപമായ ജഗത്തു പരമാത്ഥമായ ആത്മാവിനെ പരിച്ഛേദിക്കുന്നില്ല. ജഗത്തുതന്നെ ഒന്നില്ലെന്നത്ഥം. അതിനാൽ ആത്മാവിന്ന് ത്രിവിധമായ പരിച്ഛേദവും ഇല്ലെന്നു് സിദ്ധിക്കുന്നു. പരമാത്മാവിന്നു കാരണമായൊ പരമാത്മാവിന്ന് സമമായൊ വേറൊരു പരമാത്മാവുണ്ടെങ്കിൽ പരമാത്മാവിന്ന് ശരിയായ നിത്യത്വം സിദ്ധിക്കുന്നതല്ല.

ആത്മാവു ത്രിവിധഭേദശൂന്യം

5. ആത്മാവിങ്കൽ അഭേദമല്ലാതെ ഭേദഗന്ധം ഒരു വിധത്തിലുമില്ല. ഇതിനാൽതന്നെയാണ് 'ത്രിവിധഭേദശൂന്യം ബ്രഹ്മ' എന്നു പറയുന്നത്. ആത്മാവിന്ന് സമമായ ആത്മാവ് വേറെ ഉള്ള പക്ഷം, ആത്മാവിന്ന് സജാതീയഭേദമുണ്ടെന്നു പറയാം. പരമാത്മവിലക്ഷണമായ വല്ല ജഡവസ്തുവും പരമാത്ഥമായുണ്ടെങ്കിൽ, ആത്മാവിന് വിജാതീയഭേദമുണ്ടാകാം. ആത്മാവിന്ന് വല്ല അവയവങ്ങളൊ മററൊ വാസ്തവത്തിലുണ്ടെന്നാവരികിൽ, സ്വഗതഭേദമുണ്ടെന്നാകാം. പക്ഷെ, അവയൊന്നുമില്ലാത്തതിനാൽ അദ്വിതീയമായ ആത്മാവിൻെറ അദ്വൈതസ്ഥിതി, സ്വഭിന്നത്തിനെല്ലാം പരമാത്ഥസ്ഥിതിയില്ലാത്തതിനാൽ, അഭേദ്യമായി തീരുന്നു.

ജീവപരമാത്മൈക്യം

6. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നായതിനാൽ, ജീവാഭിന്നപരമാത്മാവുതന്നെയാണ്, വേദാന്തങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടുന്നതു്. ഇതിനാൽതന്നെയാണ്, പരമാത്മാവിങ്കൽ പ്രമാണോപന്യാസത്തിന്നും, യുക്തി കാണുന്നതു്. ജീവാന്യനാണെങ്കിൽ പരമാത്മാവു് നമുക്കു പ്രത്യക്ഷത്തിലറിയുവാനത്ഥനല്ല. അഹം (ഞാൻ) എന്ന് ജീവാത്മാനുഭവമുള്ള നമുക്കു പരമാത്മാനുഭവമുണ്ടെന്നു പറയണം. പരമാത്മാവിനെ അറിയണമെന്നുള്ള മോഹത്തിന്നും കാരണം മുഖ്യമായി പരമാത്മാവു് ജീവാഭിന്നനായിരിക്കുന്നതിനാലാണ്. ജീവാ

ത്മാവിന്നുതന്നെ, പരമാത്മാവിന്നു മുൻപറയപ്പെട്ട നിത്യത്വാദിഗുണങ്ങൾ കല്പിച്ച്, സംസാരത്തിൽനിന്നുദ്ഗമിക്കുന്നതും ജീവനു്, ഏററവും യുക്തമെന്നതിന്നു സംശയമില്ല. വാവത്തിൽ ജീവനെ വിട്ടു വേറെ ഒരു ആത്മാവു് ഇല്ലെന്നുള്ളതിന്നും അൎത്ഥം, പരമാത്മാവിന്നു് നാം വെച്ചിട്ടുള്ള ഗുണങ്ങൾ ജീവന്നുള്ളവയെന്നുവരുമ്പോൾ, ശരിയാകുന്നു.

ജീവന്റെ സ്വരൂപം.

7. ജീവന്നു്, പരിച്ഛിന്നത്വം, അസ്ഥിരത്വം, അസൎവ്വജ്ഞത്വം, ദുഃഖിത്വം, കൎത്തൃത്വം, ഭോക്തൃത്വം, ഇവയെല്ലാം കേവലം മനശ്ശരീരാദികളോടുള്ള സംബന്ധത്താൽ ലഭിച്ചതല്ലാതെ, സ്വയമുള്ളതല്ല എന്നാണു് പൂൎവ്വാചാൎയ്യപുംഗവന്മാരുടെ അനുഭവസാക്ഷികമായ സിദ്ധാന്തം (58-91-92). പഞ്ചകൎമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും പഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും പുറമെ സകലേന്ദ്രിയവ്യാപാരങ്ങളിലുമനുഗതവും യാവച്ഛരീരാന്തൎവ്യാപിയും തത്തച്ഛരീരപരിമാണമനുസരിച്ച് ഹ്രാസവികാസശാലിയുംആയ അന്തഃകരണം എന്നുപറയുന്ന ഒരു അന്തരിന്ദ്രിയം വേദാന്തികൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഇതിനെത്തന്നെയാണു് നാം മനസ്സ് എന്നു പറയുന്നതു്. എല്ലാ ജനനേച്ഛാപ്രവൃത്തികളിലും നാം ഇതിന്റെ സഹായമപേക്ഷിക്കുന്നു. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ഇതിന്റെ വ്യാപാരം നമുക്കു സ്പഷ്ടമാകുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥയിലും സ്വാപ്നാനുഭവപ്രവൃത്ത്യാദികൾ കാണുന്നതിനാൽ മനസ്സിന്റെ സഹായമുണ്ടെന്നു പറയണം. സുഷുപ്തിയിൽ മാത്രം മനോവ്യാപാരമില്ലാതെ ആത്മാവു് പ്രകാശിക്കുന്നു. അവിടെ മനസ്സിന്നു് നാശമുണ്ടാവുന്നില്ല. മനസ്സിന്നു് കേവലം വ്യാപാരമില്ലന്നേയുള്ളൂ. ആ അവസ്ഥയിൽമനസ്സ് സ്വസ്ഥമായി വിശ്രമിക്കുന്നു. മനോബന്ധം ആത്മാവിന്നു് വിട്ടുവെന്നു് പറയുവാൻ പാടില്ല. പിന്നീടു് സുപ്തോത്ഥിതന്നു് പണ്ടത്തെപ്പോലെ മനസ്സഹായം കാണുന്നതിനാൽ, മനസ്സ് കേ

വലം വ്യാപാരവിമുഖ (അജ്ഞാനസ്വരൂപ) മായിരുന്നുവെന്ന് (70) നാം മനസ്സിലാക്കണം. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ മനസ്സിൻെറ സഹായത്താൽ ദേഹത്തിലാകസകലവും പുറത്തും സഞ്ചരിക്കുന്ന ആത്മാവ്, സൎവ്വജ്ഞാനേച്ഛാപ്രവൃത്തികൾക്കും 'അഹം അഹം' എന്ന് സാക്ഷിയായി വിളങ്ങുന്നു. ഇതുപോലെ സ്വപ്നത്തിലും, ആത്മാവ് അഹമെന്ന് സൎവ്വത്തിന്നും സാക്ഷിയാകുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ 'അഹം' എന്നാത്മാനുഭവമല്ലാതെ ദ്വൈതാനുഭവമൊന്നുമില്ലെന്ന് മനസ്സിലാക്കേണ്ട തത്വമാണ്. സുഷുപ്തിയിൽ അഹമെന്നനുഭവംതന്നെയുണ്ടോ എന്ന് പലരുമാക്ഷേപിച്ചേക്കാം. ആയതിൽ അനുഭവപരീക്ഷ ചെയ്യേണ്ടത് സംശയമുള്ളവരുടെ ഭാരമാണ്. ഈ അനുഭവത്തെ നമ്മുടെ ആചാൎയ്യസ്വാമികൾ "സുഷുപ്ത്യേകസിദ്ധസ്സ്തദേകോവശിഷ്ടശ്ശിവഃകേവലോഹം" എന്ന പദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആത്മാവിന്ന് മനസ്സുതുടങ്ങിയ ബന്ധത്തോടുകൂടി ബന്ധമില്ലാത്ത അദ്വൈതമായ പരമാൎത്ഥസ്വരൂപം സുഷുപ്തിയിൽമാത്രമേ അനുഭവമുള്ളു എന്നാണ് പദ്യത്തിൻെറ അഭിപ്രായം. ജാഗരണത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും ആത്മാനുഭവമില്ലെന്ന് വിചാരിച്ചുപോകരുത്. സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിലുള്ളപോലെ ജാഗ്രത്സ്വപ്നാവസ്ഥകളിലും ദ്വൈതബാധയില്ലാതെ ആത്മസ്വരൂപാനുഭവം നിലനില്ക്കുമെങ്കിൽ നമ്മുടെ ജന്മം കൃതാൎത്ഥമായി.

സുഷുപ്തിക്കും മോക്ഷാവസ്ഥക്കും ഭേദം.

8. പക്ഷെ സുഷുപ്തിയിൽ മനസ്സിന്ന് നാശമില്ലാത്തതിനാലാണ് പിന്നീട് അതിൻെറ വ്യാപരത്താൽ ജാഗരണത്തിൽ ബന്ധം പിടിപെടുന്നത്. അതിനാൽത്തന്നെയാണ് സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെ വിട്ട് മോക്ഷാവസ്ഥയെ വേറെ ഒരു അവസ്ഥയായി ഗണിക്കുന്നതും. നാം ആരും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെ മോഹിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ ബന്ധഹേതുവായ മന

സ്സ് നശിക്കാതെ അവിടെ ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്നു. അതു് എപ്പോൾ എഴുനീല്ക്കുന്നുവോ അപ്പോൾ ബന്ധം ആത്മാവിന്നു് നിശ്ചയം. മോക്ഷത്തിൽ മനസ്സിൻെറയും നാശമുള്ളതിനാൽ പിന്നീട്ട് ബന്ധത്തിന്നവകാശമില്ല. സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെ താമസാവസ്ഥ, എന്നു് വിളിക്കുന്നതു് യുക്തമാകുമെന്നു് മോക്ഷാവസ്ഥയെ ഇതിൽനിന്നു് വേറെയായി ഗണിക്കുമ്പോൾ ശരിയാകും.

കർത്തൃത്വാദികൾ ആത്മാവിൻെറതല്ല.

9. സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ ആത്മാവിന്നു് കർത്തൃത്വമോ, ഭോക്തൃത്വമോ കാണുന്നില്ല. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ അന്തഃകരണം ജാഗരൂകമായതിനാൽ കർത്തൃത്വം ഭോക്തൃത്വം മുതലായ ബന്ധങ്ങൾ സിദ്ധിക്കുന്നു. ആത്മാവിന്നു് കർത്തൃത്വം ഭോക്തൃത്വം എന്നിവ സ്വാഭാവികമെങ്കിൽ ആ അനുഭവം സുഷുപ്തിയിൽ എന്തുകൊണ്ടില്ല? ഇല്ലാത്തതിന്നുള്ള കാരണം അന്തഃകരണത്തിൻെറ നിർവ്യാപാരസ്ഥിതിയാണെന്നു് പറയേണ്ടിവരുന്നു. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ അന്തഃകരണവ്യാപാരത്താൽ കർത്തൃത്വം സിദ്ധിക്കുന്നു. അന്തഃകരണവും ആത്മാവും തപ്തായഃപിണ്ഡ (പഴുപ്പിച്ച ഇരുമ്പുകട്ടി) ത്തിൽ ഇരുമ്പും വഹ്നിയുമെന്നപോലെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. വഹ്നിയും ഇരുമ്പും സ്വയമഭിന്നമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയും, വഹ്നിയുടെ ഗുണമായ ദാഹശക്തി ഇരുമ്പിലും ഇരുമ്പിൻെറ ഗുണമായ ഗുരുത്വം (ഘനം) വഹ്നിയിലും ഗണിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ, ആത്മാന്തഃകരണങ്ങൾ അഭിന്നമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയും അന്തഃകരണഗുണമായ കർത്തൃത്വാദി ആത്മാവിലും ആത്മഗുണമായ സച്ചിദാനന്ദത്വാദി അന്തഃകരണത്തിലും ഗണിക്കപ്പെടേണ്ടതും ആകുന്നു. ആത്മാന്തഃകരണങ്ങളുടെ ഈ കെട്ടിനെ വിഷയീകരിച്ചാണു് നമ്മുടെ അഹമെന്ന അനുഭവം. അഹമെന്നു് പറയുമ്പോൾ ആത്മാവുമന്തഃകരണവുമർത്ഥമാണു്. പക്ഷെ, പ്രാധാന്യം തപ്താ

യഃപിണ്ഡത്തിൽ വഹ്നിക്കു് എന്നപോലെ ആത്മാവിനായി രിക്കും. ഇതിനാൽ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതു് അഹംപദത്തിന്റെ അൎത്ഥം അന്തഃകരണാഭിന്നമായ ആത്മാവു് എന്നാകുന്നു. അതല്ലാതെ ആത്മാഭിന്നമായ അന്തഃകരണമെന്നല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അന്തഃകരണമെന്നു പറയുന്നതു് ആത്മാവിന്റെ വിവൎത്തമാകുന്നു. മുൻപറഞ്ഞിട്ടുള്ള അന്തഃകരണത്തിന്റെ രൂപം കാരണമായ ആത്മരൂപംവിട്ടു് വേറെ ഒന്നല്ല. ആത്മാവിന്റെ കാണപ്പെടുന്ന രൂപം അന്തഃകരണമെന്നേയുള്ളു.

ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപം.

10. ആത്മാവിന്റെ വാസ്തവരൂപം അന്തഃകരണത്തോടു ബന്ധപ്പെടാതെയുള്ള സത്യജ്ഞാനാനന്ദസ്വരൂപമാകുന്നു. ഈ രൂപത്തെത്തന്നെയാണു് 'അസ്തിഭാതിപ്രിയം രൂപം നാമചേത്യംശപഞ്ചകം. ആദ്യം ത്രയം ബ്രഹ്മരൂപം ജഗദ്രൂപം തതോദ്വയം' എന്ന ശ്ലോകത്തിൽ അസ്തിഭാതിപ്രിയപദങ്ങളാൽ ബ്രഹ്മരൂപമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്.

സത്യസ്വരൂപം.

11. സത്യപദംകൊണ്ടും അസ്തിപദംകൊണ്ടും ഒരേ അൎത്ഥമാണു് പറയുന്നതു്. ആത്മാവു് ഭവിക്കുന്നു (ആത്മാ അസ്തി) എന്നു് പറയുന്നതിനാൽ ഭവനം എന്ന ഗുണമാത്മാവിനുണ്ടെന്നു് പറയണം. നമുക്കു നമ്മുടെ ആത്മാവു് ഉണ്ടെന്നാണു് ബോധവും അഭിമാനവും ഉള്ളതു്. ആത്മാവിനു് അസ്തിത്വം നാം സമ്മതിക്കയില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ആൎക്കാണു് നാം ആ സ്ഥിതിയെ സമ്മതിക്കുവാൻപോകുന്നതു്. അന്യനു് ഭവന (അസ്തിത്വ)ത്തെ സഹിപ്പാനുള്ള സ്വഭാവം സാധാരണജന്തുവിന്റെ ധൎമ്മമായി കാണുന്നില്ല. ആത്മാവിന്റെ ഭവനത്തെ സമ്മതിക്കുന്നതിൽ ഏവൎക്കുമിഷ്ടവുമായി

രിക്കും. അനുഭവവുമിപ്രകാരമാണു്. ഈ ഭവനം ശരിയായി നോക്കിയാൽ നിത്യമായി ഭവിക്കണം. ആത്മാന്യത്തിന്നു് അസ്തിത്വം സംഭവിക്കുന്നപക്ഷം ആത്മാവിന്നു് അതു ലഭിക്കുന്നതല്ല. അതിനാൽ ആത്മാന്യം സകലവും മിഥ്യ (3) യാണു്. ആത്മാന്യം വല്ലതും ഭവിക്കുന്നു (അസ്തി) വെന്നു് നമുക്കു് തോന്നുന്നപക്ഷം, അതു് ആത്മസംബന്ധത്താൽ ലഭിച്ചതാണെന്നു് മനസ്സിലാക്കണം. അതല്ലാതെ സ്വയം ഭവനയോഗ്യത ഒരു ദ്വൈതവസ്തുവിന്നുമില്ല. എല്ലാം, ആത്മവിവർത്തമായതിനാൽ ആത്മരൂപകാരണാഭിന്നമാണെന്നുള്ളതുനിമിത്തം, ആത്മാവിങ്കലുള്ള അസ്തിത്വം കാര്യമായ എല്ലാററിലും ഗണിക്കപ്പെട്ടുവാൻ വിരോധമില്ലെന്നു് തപ്തലോഹദൃഷ്ടാന്തം (9) കൊണ്ടറിയുന്നതിനാൽ, എല്ലാവസ്തുക്കളും ഭവിക്കുന്നു (സന്തി) വെന്നതു് ശരിയാകുന്നതാണു്.

ജ്ഞാനസ്വരൂപം.

12. ജ്ഞാനപദംകൊണ്ടു് പറയുന്നതുതന്നെയാണു് ഭാതിപദത്തിന്നുമർത്ഥം. ആത്മാവിന്നു്, പ്രകാശം എന്നൊരു ഗുണമുണ്ടു്. ദീപം എപ്രകാരം പ്രകാശഗുണത്തോടുകൂടിയതായിരിക്കുന്നുവോ, അതുപോലെ ആത്മാവും പ്രകാശം എന്നൊരു ഗുണംകൊണ്ടാണു് ദീപംപോലെ പ്രകാശിക്കുന്നതു്. നമുക്കു സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള നിത്യനായ ആത്മാവു് ഇരുട്ടിലുള്ള കുടംപോലെ പ്രകാശിക്കാത്തതാണെങ്കിൽ, നമുക്കു് അതിനെക്കൊണ്ടാവശ്യമില്ല. അതുമാത്രമല്ല; നാം ഒരുവിധമായ ജ്ഞാനവുമില്ലാത്ത ജഡപ്രായന്മാരായിരിക്കണമെന്നുമാകും. ചൈതന്യം ജ്ഞാനം എന്നെല്ലാം പറയുന്നതു് ഈ പ്രകാശത്തിനെത്തന്നെയാണു്. നാം അചേതനമായ കല്ലാണെന്നാണോ നമ്മുടെ ബോധം. അതിനാൽ ചൈതന്യരൂപമായ പ്രകാശഗുണം ആത്മാവിന്നുണ്ടെന്നു് നാം സമ്മതിക്കണം. ഈ പ്രകാശഗുണംകൊണ്ടു് ആത്മാവു് സ്വയം പ്രകാശിച്ചു് ആ

ത്മാന്യദ്വൈതത്തേയും സൂൎയ്യചന്ദ്രാദികളേയും ദീപം എന്ന പോലെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. അതല്ലാതെ ദ്വൈതവസ്തുവിന്നു് പ്രകാശഗുണം ഇല്ല. ഒരു ആത്മാവിനാൽ മററുവസ്തുക്കൾക്കെല്ലാം പ്രകാശം സംഭവിക്കാമെന്നിരിക്കേ പ്രത്യേകമവയ്ക്കു് പ്രകാശഗുണം പറയുന്നതും യുക്തമല്ല.

ആനന്ദസ്വരൂപം.

13. ആനന്ദസ്വരൂപമെന്നുവെച്ചാൽ പ്രിയപദത്തിന്റെ അൎത്ഥമാണു്. സുഖസ്വരൂപമെന്നു പറയുന്നതും ഇതു തന്നെ. ഇതിന്നുള്ള യുക്തി വേറെയൊന്നുമല്ല. നമുക്കു് ലോകത്തിൽ അഭിലഷണീയമായ വസ്തു സുഖമെന്നതിന്നു് (105-106) സംശയമില്ല. ആത്മാവു് സുഖസ്വരൂപമായതുകൊണ്ടാണു് ഏവരാലും അഭിലഷിക്കപ്പെടുന്നതു്. അതുമാത്രവുമല്ല; ആത്മാവു് ലോകത്തിലുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളേക്കാൾ നിരതിശയപ്രേമത്തിന്നു് ആസ്പദമാണു്. ലോകത്തിലുള്ള സകലപ്രിയവസ്തുക്കളേയും നമുക്കുവേണ്ടിയാണു് നാം പ്രിയപ്പെടുന്നതു്. പുത്രകളത്രാദികൾകൂടി നമുക്കുവേണ്ടിയിരിക്കുന്നവരാണു്. അവൎക്കു വേണ്ടി നാം ഇരിക്കുന്നുവെന്നതു് ഏതു്സചേതനനും മനസ്സോടെ സമ്മതിക്കയില്ല. നാം ആൎക്കുവേണ്ടി ഇരിക്കുന്നുവെന്നു് ചോദിച്ചാൽ, ആൎക്കുംവേണ്ടിയല്ല പിന്നേയൊ, നമുക്കുവേണ്ടിതന്നെ. ഇതുതന്നേയാണു് ആത്മാവു് പരമപ്രിയമെന്നു് പറയുന്നതു്. നാം നമുക്കുവേണ്ടപ്പെട്ട വസ്തുവല്ലെങ്കിൽ ലോകത്തിൽ ഒരു പദാൎത്ഥവും വേണ്ടപ്പെട്ടതാകയില്ല. ആത്മാവിലുള്ള ആനന്ദം (പ്രിയം അല്ലെങ്കിൽ സ്നേഹം) എന്ന ഈ ഗുണമാണു് ആത്മവിവൎത്തങ്ങളായ എല്ലാ ദ്വൈതപദാൎത്ഥങ്ങളിലും ഗണിക്കപ്പെടുന്നതു്. ഇപ്രകാരം സത്യജ്ഞാനാനന്ദരൂപത്വം ആത്മാവിന്റെ ഗുണമെന്നറിയുന്നു.

ഈ മൂന്നു് ഗുണങ്ങൾ ആത്മാവിനെവിട്ടു് വേറെയല്ല.

14. ഇതിനാൽ, ഈ ഗുണങ്ങൾ വെവ്വേറെയായി ആത്മാവു് എന്ന വ്യക്തിയിൽ ഘടത്തിൽ രൂപം എന്നപോലെ

ഉള്ളവയെന്നു് വിചാരിച്ചുപോകരുതു്. ദീപത്തിന്നു് പ്രകാശഗുണം എപ്രകാരം ദീപത്തിനെ വിട്ടു് വേറെയൊന്നായി അറിയപ്പെടുന്നില്ലയോ അപ്രകാരം, അതായതു് കേവലം രാഹുവിന്റെശിരസ്സ് എന്നു് വ്യവഹാരസൌകൎയ്യത്തിന്നു മാത്രമായി നമ്മളാൽ കല്പിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ ആത്മാവു് സത്യനെന്നും ചേതനനെന്നും പരമപ്രേമാസ്പദമെന്നും ഭിന്നഭിന്നമായി വ്യവഹാരസൌകൎയ്യത്തിന്നുമാത്രം, ഈ മൂന്നു് ഗുണങ്ങളും ആത്മാവിനെവിട്ടു് വേറെയായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നല്ലാതെ, വാസ്തവത്തിൽ ആത്മവിവൎത്തങ്ങളായ ഇവയുടെ രൂപം (4-98) ആത്മാവല്ലാതെ വേറെയൊന്നല്ലെന്നു് പ്രത്യേകമറിയേണ്ടതാണു്. ഈ വിവേകം മനസ്സിലാക്കാതെ ആത്മാവിന്നു് ചൈതന്യഗുണംപറയുന്ന അദ്വൈതിയുടെ മതം ശരിയല്ലെന്നും പറഞ്ഞു്, Will എന്നു് സ്വമതത്തിൽ അദ്വൈതവസ്തുവായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള ആത്മാവിനെ ചൈതന്യഗുണത്തോടുകൂടാത്ത ഒരു ജഡവസ്തുവായി കല്പിച്ചിരിക്കുന്ന Duessen മുതലായ നവീന പാശ്ചാത്യാദ്വൈതികളുടെ അഭിപ്രായം നമുക്കു രുചിക്കുന്നതേയല്ല.

ആത്മാവിങ്കൽ കൎത്തൃത്വാദ്യനുഭവത്തിന്നും മനസ്സിൽ സത്വാദ്യനുഭവത്തിന്നും ഉപപത്തി.

15. മുൻ പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് നമ്മുടെ ആത്മാവിന്നു് സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വം നാം സമ്മതിക്കുന്നതോ? അല്ലയോ? അനുഭവസ്വഭാവന്മാർ സമ്മതിക്കുമെന്നു് നിശ്ചയം പറയാം. കൎത്തൃത്വഭോക്തൃത്വാദിഗുണത്തിന്റെ അനുഭവം സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ ആത്മാവിങ്കൽ കാണാത്തതിനാൽ, അതു ആത്മഗുണമല്ലതന്നെ. പിന്നെ അന്തഃകരണഗുണമെന്നു് പറയണം. സച്ചിദാനന്ദഗുണവും അന്തഃകരണത്തിന്റേതല്ലെന്നല്ലേ വെച്ചിട്ടുള്ളതു്. പക്ഷേ നമുക്കു്, മനസ്സു ഭവിക്കുന്നു്, മനസ്സു് പ്രകാശിക്കുന്നു, മനസ്സു് ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു (മനഅസ്തി, മനൊഭാതി, മന

ഇഷ്ടം) എന്നീ അനുഭവങ്ങൾകൊണ്ടാണ് അന്തഃകരണത്തിങ്കൽ സച്ചിദാനന്ദഗുണം ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നത്. അതുപോലെ ഞാൻ കർത്താവ്, ഞാൻ ഭോക്താവ്, ഞാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നു (അഹം കർത്താ, അഹം ഭോക്താ, അഹമിച്ഛാമി) എന്നീ അനുഭവങ്ങൾ ആത്മാവിന്നു കർത്തൃത്വാദിഗുണമുണ്ടെന്നു പറയുന്നു. നാം മുമ്പ് ആത്മാവും ആത്മവിവർത്തമായ അന്തഃകരണവും അഭിന്നമായി അഹമനുഭവത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് (9) പറഞ്ഞുവല്ലോ. അങ്ങിനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ, ഈ ധർമ്മികളുടെ ധർമ്മങ്ങൾ അന്യോന്യം വ്യത്യസ്തമായി അന്യധർമ്മിയിൽ ഭ്രമിച്ച് ഗണിക്കപ്പെടുന്നതിനാൽ, അന്തഃകരണത്തിൽ ആത്മഗുണവും ആത്മാവിങ്കൽ അന്തഃകരണഗുണവും വിഷയീകരിച്ച് ഇപ്രകാരം അനുഭവം കേവലം ഭ്രമമായി ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. ഇങ്ങിനെ ഒന്നിൻെറ ധർമ്മത്തെ അന്യധർമ്മിയിൽ വ്യത്യാസമായി ഗ്രഹിക്കുന്ന അനുഭവത്തെയാണ് അധ്യാസമെന്ന് അദ്വൈതികൾ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നതു്. ജഗത്തു് ആസകലം അധ്യാസംകൊണ്ടാണെന്ന് അദ്വൈതികൾ പറയുന്നതിനെ, ശ്രവണമാത്രത്തിൽ എല്ലാരും തെററിദ്ധരിക്കാം. ജഗത്തു് ഉണ്ടു് എന്നോ ജഗത്തു പ്രകാശിക്കുന്നുവെന്നോ ജഗത്തു പ്രിയപ്പെട്ടതു് എന്നോ ഉള്ള അനുഭവങ്ങളാണ് ജഗത്തു് വാസ്തവമെന്നു പറയുവാൻ തെളിവുകൾ. അതു ജഗത്തിന്ന് ചേരുന്നതോ എന്നാലോചിച്ചാൽ കാര്യം സ്പഷ്ടമാകും. ആത്മാവിന്നല്ലാതെ സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വം വേറെയൊരു പദാർത്ഥത്തിന്നും ഉള്ളതായി ഒരു സചേതനനും സമ്മതിക്കുന്നതല്ലാത്തതിനാൽ ഇതിലധികം യാതൊരു തെളിവും ആവശ്യമില്ല.

അന്തഃകരണഗുണങ്ങൾ.

16. അന്തഃകരണത്തിന്നു കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വങ്ങൾ അല്ലാതെ ജ്ഞാനം, സുഖം, ദുഃഖം, ഇച്ഛാ, ദ്വേഷം, സംസ്കാരം,

സങ്കല്പം, സംശയം, ശ്രദ്ധ, അശ്രദ്ധ, ലജ്ജ, ഭയം, ഇത്യാദി ഗുണങ്ങളുമുണ്ട്. ഇവയിൽ ജ്ഞാനം, സുഖം ഈ രണ്ടും ചിദാനന്ദരൂപങ്ങളായ ആത്മഗുണങ്ങൾ എന്ന് സംശയിച്ചേക്കാം. പക്ഷേ അവ അങ്ങിനെയല്ല. അന്തഃകരണത്തിന്ന് വിഷയസമ്പർക്കംകൊണ്ട് ജ്ഞാനരൂപേണയും സുഖരൂപേണയും പരിണാമങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നു. ഈ പരിണാമവിശേഷങ്ങളെയാണ് ജ്ഞാനസുഖങ്ങൾ എന്ന് ഇവിടെ പറഞ്ഞത്. ഇവ അനിത്യങ്ങളാണ്. അന്തഃകരണത്തിന്റെ വേറെ ഗുണങ്ങളെപ്പോലെ ഇവയും അന്തഃകരണപരിണാമങ്ങളും അനിത്യങ്ങളുമാണ്. ചന്ദനവനിതാദിവിഷയസമ്പർക്കംകൊണ്ട് നമുക്ക് ലഭിക്കുന്ന സുഖം അന്തഃകരണപരിണാമവും അനിത്യവും എന്നറിയണം. ഈ സുഖത്തിനെയല്ല ആത്മഗുണമായ സുഖം (13) എന്ന് പറയുന്നത്. ഈ സുഖം സാതിശയസുഖമെന്നും ആത്മസുഖം നിരതിശയസുഖമെന്നും അദ്വൈതികൾ വേർതിരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതുപോലെത്തന്നെ നിത്യമായ ജ്ഞാനമാണ് ആത്മഗുണം. നിത്യത്വം നിരതിശയസുഖം ഇവ ഒന്നിച്ചിരിക്കുന്ന ആത്മാവിങ്കലെ ജ്ഞാനഗുണം (12) ഒരിക്കലും അനിത്യമാവാൻ തരമില്ല.

കർത്തൃത്വാദ്യനുഭവം ഭ്രമമാണ്.

(17) ഈ പറഞ്ഞതിൽനിന്ന് ഞാൻ കർത്താവ് എന്ന അന്തഃകരണഗുണമായ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ അനുഭവംപോലെ ഞാൻ സുഖി, ഞാൻ ദുഃഖി, ഞാൻ ഇച്ഛിക്കുന്നു, ഞാൻ അറിയുന്നു, ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നു, ഞാൻ ഭയപ്പെടുന്നു ഇത്യാദി സുഖദുഃഖാദ്യനുഭവവും ആത്മാവിങ്കൽ കേവലം ഭ്രമമാത്രമെന്ന് നല്ലവണ്ണം നിശ്ചയിച്ചുവെക്കേണ്ടുന്ന തത്വമാണ്. അന്തഃകരണാത്മാക്കൾക്കുള്ള അഭിന്നമായ അഹം എന്നു പറയുന്ന ബന്ധം മോക്ഷകാലംവരെ അഭേദ്യമായിരിക്കുന്നതിനാൽ നമുക്ക്

ഈ അന്തഃകരണത്താലുള്ള അനത്ഥബന്ധം എളുപ്പത്തിൽ പരിഹരണീയമല്ലാത്തതിനാലാണ് ഇത്രയും പറയുന്നത്.

അന്തഃകരണമാണ് ബന്ധകം.

18. ആത്മാവിന്നു ലോകത്തിൽ ഏതു കാൎയ്യവും അന്തഃകരണം വഴിക്കാണെന്നു അനുഭവസിദ്ധമാകകൊണ്ടു ആ അന്തഃകരണവും തന്മൂലമായ സകലബന്ധവും ആത്മവിവൎത്തമായതിനാൽ അധ്യാസസിദ്ധമെന്നു നമുക്കു മനസ്സിലാകുന്നു. അന്തഃകരണത്തിന്നു ആത്മാവുമായിട്ടുള്ള സംബന്ധത്താലുണ്ടാകുന്ന സ്ഥിതി (സത്വം ചിത്ത്വം ആനന്ദത്വം) പറകയുണ്ടായി. ഇതുപോലെ അന്തഃകരണം വഴിക്കു ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും ആത്മാവിനോടു സംബന്ധം വരുന്നു.

എല്ലാ അനുഭവവും അധ്യാസമാണ്.

19. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ആത്മാവുമായി അഭേദബന്ധവും തന്മൂലമായി പരസ്പരം ധൎമ്മങ്ങളുടെ വിനിമയാധ്യാസവും സംഭവിക്കുന്നു. ഞാൻ അന്ധൻ എന്ന അനുഭവത്തിൽ അന്ധത്വം ആത്മാവിങ്കൽ തോന്നുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ആത്മാവിന്നു അന്ധത്വമില്ല. ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിനാണ് അന്ധത്വം. അതുപോലെ ആത്മഗുണങ്ങളായ അസ്തി, ഭാതി, പ്രിയം എന്നീ ധൎമ്മങ്ങൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ അസ്തിഭാതിപ്രിയമെന്നീ അനുഭവങ്ങളാൽ സ്പഷ്ടമാകുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ഈ ധൎമ്മങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നതല്ലെന്നു, ഇവ ആത്മഗുണങ്ങളെന്നു സാധിച്ച സമയം പറഞ്ഞതിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഇതിനാൽ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്നുമാത്മാവിന്നും അന്തഃകരണം വഴിക്കു അഭേദബന്ധം സിദ്ധിച്ചു തന്മൂലമായി ഇപ്രകാരം പരസ്പരധൎമ്മാധ്യാസം സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതുപോലെ എല്ലാ കൎമ്മേന്ദ്രിയജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും ആത്മാവിങ്കലുള്ള ഗുണാധ്യാസത്താൽ സ്ഥിത്യാദിയും ആത്മാവിന്നു ഇവയിൽനിന്നു ബന്ധ

വും സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതുപോലെ ശരീരത്തോടും അഭേദാധ്യാസം മൂലമായി ശരീരത്തിലുള്ള സ്ഥൌല്യവാൎദ്ധക്യാദിഗുണങ്ങൾ ഞാൻ സ്ഥൂലൻ, ഞാൻ വൃദ്ധൻ എന്നീ അനുഭവങ്ങളിൽ വിഷയീകരിക്കുന്നു. ദേഹത്തിൽനിന്നു പുറമേയുള്ള പുത്രകളത്രാദികളിൽക്കൂടി അഹമെന്ന് അഭേദാധ്യവസായം ചെയ്തു് അവക്കുള്ള സുഖദുഃഖാദികളെ ആത്മാവു് തങ്കലും ആരോപിക്കുന്നു. ഗൃഹപശുധനാദികളിലും മററു ജഗത്തിലുള്ള സകലവസ്തുക്കളിലും ഇപ്രകാരം അധ്യാസം മൂലമായി ആത്മാവിന്നു് ബന്ധം പിടിപെടുന്നു. ഈ ബന്ധത്തിനെത്തന്നെയാണു് ജഗത്തിന്റെ രൂപങ്ങളായ നാമരൂപങ്ങളെന്നു് 'ജഗദ്രൂപം തതോദപയം' എന്ന ഭാഗംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്. നാമം എന്നുവെച്ചാൽ ശബ്ദപ്രപഞ്ചം എന്നും രൂപം എന്നുവെച്ചാൽ അൎത്ഥപ്രപഞ്ചമെന്നും അൎത്ഥമാണു്. ഇപ്പോൾ ജീവന്നു് പരിച്ഛിന്നത്വം അസ്ഥിരത്വം ദുഃഖിതത്വം മുതലായ ഗുണാനുഭവങ്ങൾ നമുക്കു തോന്നുന്നതു് അന്തഃകരണാദിപ്രപഞ്ചത്തോടുള്ള ബന്ധംകൊണ്ടല്ലാതെ സ്വതയമുള്ളതല്ലെന്നു് പൂൎവ്വാചാൎയ്യന്മാരുടെ അനുഭവം യുക്തിയുക്തമായി കാണുന്നു.

പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയെന്നനുഭവം എന്തുകൊണ്ടില്ല?

20. പക്ഷേ, സാധാരണലോകയാത്രയിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് വിഷയങ്ങളായ പദാൎത്ഥങ്ങൾ ആത്മസംബന്ധം കൂടാതെതന്നെ സ്വതയമുള്ളവയായി നമുക്കു തോന്നുന്നുണ്ടു്. നാം മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് സൎവ്വദ്വൈതവും ആത്മവിവൎത്തമാണെന്നും, അതിനാൽ ആത്മാവാകുന്ന കാരണത്തിന്റെ രൂപമല്ലാതെ വാസ്തവമായ കാൎയ്യരൂപം വേറൊന്നുമില്ലെന്നും, കാണപ്പെടുന്ന കാൎയ്യരൂപം മിഥ്യയെന്നുമാണു്. എന്നാൽ ശുക്തിരൂപ്യഭ്രമസ്ഥലത്തു് രൂപ്യമാകുന്ന കാൎയ്യത്തിന്റെ രൂപം കാരണമാകുന്ന ശുക്തിയുടെ രൂപത്തെ വിട്ടു് വേറെയൊരു വാസ്തവരൂ

പമല്ലെന്നറിയുന്നതുപോലെ ഗൃഹധനാദിപ്രപഞ്ചരൂപം കാരണരൂപത്തെ വിട്ടു് വസ്തുസത്തല്ലെന്നു് ബോധമുണ്ടാകാത്തതിന്നുള്ള കാരണമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാണ്. ശുക്തിരൂപ്യസ്ഥലത്തു് രൂപ്യത്തിന്റെ രൂപം കാരണാഭിന്നമെന്നും കാണപ്പെടുന്ന സ്വരൂപം മിഥ്യയെന്നും അറിയുന്നതു് രൂപ്യഭ്രമമുള്ള സമയത്തല്ല. ഭ്രമസമയത്തു് രൂപ്യം വാസ്തവമെന്നുതന്നേയാണ് വിചാരം. വാസ്തവമെന്നു തോന്നുന്നതു് ശുക്തിയിങ്കലുള്ള പാരമാൎത്ഥികത്വത്തിനെ രൂപ്യത്തിങ്കൽ അധ്യസിച്ചിട്ടാണ്. ശുക്തിക്കും രൂപ്യത്തിന്നും പരസ്പരം അഭേദാധ്യവസായമുള്ളതിനാൽ പരസ്പരധൎമ്മം പരസ്പരം ധൎമ്മികളിൽ അധ്യസിക്കപ്പെടുമെന്നു മുൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഇവിടെ ശുക്തിക്കു് സ്വതേ പാരമാൎത്ഥികത്വമുണ്ടോ എന്നു സംശയിച്ചേക്കാം. ഇല്ലെന്നു തന്നേയാണ് ഉത്തരം. ആത്മാവിങ്കലുള്ള അസ്തിത്വം (പാരമാൎത്ഥികത്വം) ശുക്തിയിൽആത്മാവിന്റെ അഭേദാധ്യാസംകൊണ്ടു് അധ്യസിക്കപ്പെടുന്നതേയുള്ളു. ആ അധ്യാസസിദ്ധമായ ശുക്തിയിങ്കലുള്ള പാരമാൎത്ഥികത്വത്തിനെയാണ് രൂപ്യത്തിങ്കലധ്യസിച്ചു് രൂപ്യം വാസ്തവമെന്നു് അനുഭവം വരുന്നതു്. ഈ ഭ്രമസമയത്തു് രൂപ്യം മിഥ്യമെന്നനുഭവത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധകമായി രൂപ്യം സത്യമെന്നനുഭവം ഉണ്ടു്. രൂപ്യം സത്യമെന്നനുഭവത്തിന്നുള്ള കാരണം ശുക്തിസ്വരൂപാജ്ഞാനവും പുരുഷചക്ഷുസ്സിലുള്ള കാചാദിദോഷവും ആകുന്നു.

പ്രപഞ്ചം സത്യമെന്നനുഭവം.

21. അതുപോലെ ഗൃഹധനാദിപ്രപഞ്ചാനുഭവങ്ങളിലും ഗൃഹം പാരമാൎത്ഥികം, ധനം പാരമാൎത്ഥികമെന്നു്, ആത്മാവിങ്കലുള്ള പാരമാൎത്ഥികത്വത്തെ ഗൃഹധനാദികളായ ആത്മവിവൎത്തങ്ങളോടു് ആത്മാവിന്നുള്ള അഭേദാധ്യവസായം മൂലമായി അധ്യസിക്കുന്നതിനാൽ, ഗൃഹധനാദികൾക്കുള്ള മിഥ്യാത്വത്തിന്റെ അനുഭവം നമുക്കു് ഇപ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഗൃ

ഛാദികളിൽ ഈ പാരമാർത്ഥികത്വാദ്ധ്യാസത്തിന്നുള്ള കാരണം, ശുക്തിസ്വരൂപജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ആത്മസ്വരൂപജ്ഞാനവും കാചാദിദോഷത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളാകുന്ന ദോഷവും ആണെന്ന് വിവേചിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ അറിയാറാകുന്നു. ശുക്തിരൂപ്യസ്ഥലത്ത് ചക്ഷുസ്സിലുള്ള കാചരൂപദോഷം വസ്തുസ്വരൂപഗ്രഹത്തിൽ ഒരു പ്രതിബന്ധകമെന്ന് എളുപ്പത്തിൽ അറിയുന്നപോലെ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വാസ്തവസ്വരൂപജ്ഞാനത്തിൽ ഒരു പ്രതിബന്ധകമായ ദോഷമെന്ന് അറിയാവുന്നതല്ല. ഗൃഹാദിവസ്തുക്കളിൽ പാരമാർത്ഥികത്വബുദ്ധി സ്ഥിരമായി ഉണ്ടാകത്തക്കവണ്ണം നമുക്ക് അനാദിസിദ്ധമായ (59) ഒരു ദൃഢവാസന ഏർപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ശുക്തിരൂപ്യത്തിൽ അപ്രകാരമില്ലെന്നും പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വസ്തുതത്വം ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല.

22. ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ ജഗത്തിന്റെ വാസ്തവസ്വരൂപത്തെ ഗ്രഹിപ്പാൻ അനുകൂലമല്ലെന്നുമാത്രമല്ല, ജഗത്ത് പാരമാർത്ഥികമെന്ന വിപരീതബോധത്തിന്ന് കാരണമായിട്ടുകൂടിയും തീരുന്നുണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാകുന്നു. 'വസ്തുതത്വം ഇന്ദ്രിയം കൊണ്ടല്ല അറിയപ്പെടുന്നത്, ഇന്ദ്രിയം കേവലം വസ്തുതത്വാവാരകമാണെ'ന്നു പാശ്ചാത്യന്മാരിലും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നവരുണ്ട്. ഇവരെയാണ്, Sensationalists എന്ന കൂട്ടക്കാർക്ക് പ്രതിദ്വന്ദ്വികളായി Rationalists എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ഇവരുടെ പക്ഷത്തിൽ അറിവുണ്ടാകുന്നത് Reason എന്നുപറയുന്ന മനനശക്തിപ്രധാനമായ അന്തഃകരണം കൊണ്ടാകുന്നുവെന്നാണ്. ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾ വിഷയോന്മുഖങ്ങളായി ഭവിക്കുമ്പോൾ അവയെ അനുസരിക്കുന്ന സ്വഭാവമാണ് അന്തഃകരണത്തിന്നുള്ളത്. സാധാരണയായി ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് ഒരു വിഷയത്തോട് സംബന്ധം വരുമ്പോൾ മനസ്സ് അതോടുകൂടി യോജിച്ചില്ലെങ്കിൽ ന

മുക്ക് ആ വിഷയം പ്രത്യക്ഷമാകാറില്ല. നാം വല്ലതും മനസ്സിരു ത്തി പണിചെയ്യുമ്പോൾ ആരെങ്കിലും വല്ലതും പറഞ്ഞാൽ കേൾക്കാറില്ലല്ലോ. മനസ്സ് ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് അടിമയായി അവയെ സഹായിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. മനസ്സിനെ ബഹിരിന്ദ്രിയങ്ങളോടു ചേർക്കാതെ അതിന്നു സ്ഥൈര്യം സമ്പാദിച്ച് ബഹിരിന്ദ്രിയങ്ങളെ അടക്കുന്നതു് വസ്തുതത്വം അറിയുന്നതിന്നു് ഒരു നല്ല വഴിയായി നമ്മുടെ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതും ഇതിനാൽ തന്നെയാണ്. കേവലം മാംസമയങ്ങളായ ബഹിരിന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ശക്തിക്ക് ഒരു പരമാൎത്ഥസ്ഥിതിയും ഗോചരമാകയില്ലെന്നു ശുക്തിരൂപ്യസ്ഥലത്തുള്ള അനുഭവംകൊണ്ടു് നമുക്കു ഊഹിക്കാം. അടുക്കൽ കിടക്കുന്ന ശുക്തിയെ സ്വയംശുക്തിയെന്നു് ഗ്രഹിപ്പാൻ സമ്മതിക്കാതെ, വിപരീതമായി രൂപ്യമെന്നു് ബോധിപ്പിക്കത്തക്ക ഒരു കാചമെന്ന ദോഷം കണ്ണിൽ ഉണ്ടെന്നു നിശ്ചയം. ഇതിലേക്ക് തെളിവു് അധികമൊന്നുമാവശ്യമില്ല. ഇതിനാൽ ഗൃഹധനാദിപ്രപഞ്ചസ്ഥലത്തും വസ്തുസത്തായ പരമാൎത്ഥരൂപത്തെ ഗ്രഹിപ്പാൻ യോഗ്യതയുള്ളതോ ഇല്ലാത്തതോ ഇന്ദ്രിയം എന്നു് സംശയിച്ചാൽ ഒരു തെററുമില്ല.

സ്വതന്ത്രമായ അന്തഃകരണം വസ്തുഗ്രാഹകമാണ്.

23. ഇന്ദ്രിയത്തെ അപേക്ഷിക്കാത്ത മനനശക്തി സ്വഭാവമായ (37-38-39-41-42-43) അന്തഃകരണത്തിൻെറ സഹായംകൊണ്ടു് നാംമനസ്സിലാക്കിയതു്, ആത്മാവു് സത്വം ചിത്വം ആനന്ദത്വം എന്നീ ധൎമ്മങ്ങളോടുകൂടിയതെന്നും വേറെയൊരു വസ്തുവിന്നു് ഈ ധൎമ്മങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആത്മാവിന്നു് അനിത്യത്വം വരുമെന്നും ആത്മാവിൻെറ ഈ ധൎമ്മങ്ങളാൽ അധ്യാസംകൊണ്ടു് ബാക്കി ദ്വൈതങ്ങൾക്ക് സത്വം ചിത്വം ആനന്ദത്വം ഇവയുടെ വ്യവഹാരം ഉപപന്നമാകാമെന്നും വാസ്തവത്തിൽ ദ്വൈതം മിഥ്യയെന്നുമാണ്.

മനശ്ശുദ്ധിയാവശ്യമാണ്.

24. ഇപ്പോഠം നമുക്ക് ഈ വിഷയം കേഠംക്കുമ്പോഠം അനുഭവസിദ്ധമാകാത്തതിന്നുള്ള കാരണം അന്തഃകരണത്തിന്റെ സ്ഥിതി ശരിയായിട്ടില്ലാത്തതിനാലാണ്(55). അന്തഃകരണത്തിന്ന് ശരിയായ ശുദ്ധിവന്നാൽ മാത്രമേ വസ്തുതത്വം പ്രകാശിക്കയുള്ളു. മനസ്സ് എപ്പോഠം ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടുകൂടി ബഹിർമ്മുഖമായി ഭവിക്കുന്നു, അപ്പോഠം നമുക്കു ബന്ധം സിദ്ധിക്കുന്നു. എപ്പോഠം വിഷയോന്മുഖമാകാതെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ അടക്കി അന്തർമ്മുഖമായി പ്രവൎത്തിക്കുന്നു അപ്പോഠം മോക്ഷമാൎഗ്ഗം സിദ്ധിക്കുന്നു. ഈ അൎത്ഥം തന്നെയാണ് "മന ഏവ മനുഷ്യാണാം കാരണം ബന്ധമോക്ഷയോഃ" എന്ന പദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു്.

ഇന്ദ്രിയങ്ങഠം നിത്യസുഖപ്രദങ്ങളല്ല.

25. സാധാരണയായി തനിക്കു സുഖം കിട്ടണമെന്നുദ്ദേശിക്കുന്ന ഏതു മനുഷ്യനും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു വിഷയഭോഗം സിദ്ധിക്കുവാനാണ് മോഹിക്കുന്നതു്. ഏററവും ക്ലേശപ്പെട്ടു സിദ്ധിക്കുന്ന ചന്ദനവനിതാദിവിഷയഭോഗവും ക്ഷണഭംഗുരമായി ഗണിക്കുന്നതുമുണ്ടു്. ആത്മാവിന്ന് അസ്ഥിരമായിട്ടുള്ള അപ്രകാരമായ സുഖം പോരാത്തതിനാലാണ് ആ സുഖം ക്ഷണികമെന്ന് പലപ്പോഴും വിചാരിക്കുന്നതു്. എങ്കിലും പിന്നീടും അതേസുഖങ്ങളെ അനുഭവിപ്പാൻ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ വിനിയോഗിക്കുന്നു. പക്ഷേ അവ മാംസമയങ്ങളായതിനാൽ അവയ്ക്കു് ക്ഷീണവും വന്നു നേരിടുന്നു. നമുക്കു വേണ്ടതായ സുഖം അവ എപ്പോഴും സാധിപ്പിക്കുന്നില്ല. ക്ഷണികസുഖം മതി എന്ന വിചാരം നിത്യസുഖരൂപനായ ആത്മാവിന്ന് തോന്നുന്നതുമില്ല. നമുക്കുവേണ്ട സുഖമോ നിത്യസുഖം; അതിന്ന് നാം ഉപയോഗിക്കുന്ന ഉപകരണങ്ങളോ അസ്ഥിരശക്തികഠം! ആലോചിച്ചുനോക്കിയാൽ വനിതാദിവിഷയങ്ങളും ഇപ്രകാരം അസ്ഥിരങ്ങഠം തന്നെ. നമ്മെ എപ്പോഴും സ്ഥിര

വും സർവ്വസാക്ഷിയുമായ ആത്മാവു് നിത്യസുഖം കിട്ടുന്നതുവരെ തൃപ്തരായിരിപ്പാൻ സമ്മതിക്കുന്നില്ല. ഈ വിഷയം, നിത്യം അതിസുഖത്തിന്നിച്ഛിക്കുന്ന ജീവന്റെ പ്രവൃത്തികളിൽനിന്നു്(94) മനസ്സിലാക്കാം. നമുക്കു് വിഷയഭോഗങ്ങളിൽനിന്നു് ലഭിക്കുന്ന സുഖത്തിന്റെ അസ്ഥിരതയെപ്പററി ആലോചിച്ചുനോക്കിയാൽ രസമുണ്ടു്.

വിഷയസുഖമാത്മാവിന്നില്ല.

26. ഈ സുഖം ആത്മാവിങ്കൽ ലവലേശം സംബന്ധപ്പെടുന്നുണ്ടോ എന്നു ചോദിച്ചാൽ കഷ്ടിയാണെന്നാണു് ഉത്തരം. മാംസമയങ്ങളായ പത്തു ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടും ലഭിക്കുന്ന സുഖം(16) മാംസത്തിങ്കൽ ലയിക്കുമെന്നല്ലാതെ ആത്മാവിനെ സ്പർശിക്കുന്നതല്ല. അല്പം ക്ഷമയോടെ ആലോചിച്ചുനോക്കുന്നവർക്കു് ഏതു വനിതാദിസുഖവും കേവലം മാംസതൃപ്തിക്കോ അഥവാ ആത്മതൃപ്തിക്കോ എന്നറിയാം. ആത്മതൃപ്തിക്കാവാമെന്നു് സംശയിക്കുന്നവർക്കു്, കേവലം ആ മാംസമയമായ ഇന്ദ്രിയത്തിന്നുമാത്മാവിന്നും അഭേദാധ്യവസായംകൊണ്ടു് ആത്മാവിങ്കൽ അന്ധത്വം(19) ആരോപിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ സുഖവും ഒരു അധ്യാസസിദ്ധമാണെന്നുള്ള ധാരണയുണ്ടെങ്കിൽ തരക്കേടില്ല.

വിഷയസുഖമഭിലഷണീയമല്ല.

27. ഏവക്കും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് സ്വയംക്ഷയം വരുമ്പോഴും ഇന്ദ്രിയശക്തിയുള്ള കാലത്തും, അവനവന്നു് വേണ്ട സുഖം കേവലം വിഷയസുഖമല്ല എന്നു് സർവ്വസാക്ഷിയായ ആത്മാവു്(36-37) ഉപദേശിക്കുന്നു. ആത്മാവിന്നു് അനിഷ്ടമായ അനിത്യസുഖപ്രാപ്തിക്കാണു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നതു് ഉചിതമല്ല. 'സാധിച്ചകാലത്തു് സുഖമനുഭവിപ്പാനാണു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നതും ആത്മാവിന്നു ചേരുന്ന

ഒരു വിഷയമോ? ഈ അവസരത്തിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും വനിതാദിവിഷയങ്ങളും ആത്മവിവർത്തങ്ങളാണെന്നും ആത്മാവിൻെറ സ്വരൂപമല്ലാതെ ഇവയ്ക്കു് വാസ്തവമായ ഒരു രൂപമില്ലെന്നും ഇവ മിഥ്യയാണെന്നും പ്രസ്താവിക്കുന്നപക്ഷം ഏതുവിധത്തിലാണു് വിഷയസുഖത്തിന്നുള്ള ചിന്തയ്ക്കു് മനസ്സു് അധീനമാകുക.

ഇന്ദ്രിയസൃഷ്ടി എന്തിന്?

28. എന്നാൽ ഈ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ എന്തിനാണു് സൃഷ്ടിച്ചതു് എന്നുവെച്ചാൽ അതാണു് മനസ്സിലാക്കേണ്ടതു്. സ്വയമാത്മാവു് അന്തഃകരണാദീന്ദ്രിയങ്ങളേയും ഇന്ദ്രിയസ്ഥാനമായ ശരീരത്തേയും തത്സംബന്ധികളായ ബന്ധുമിത്രകളത്രങ്ങൾ ഗൃഹപശുധനങ്ങൾ ഇവയേയും സ്വവിവർത്തങ്ങളായി സൃഷ്ടിച്ചിട്ടു് ഇവയിൽനിന്നു തനിക്കു സുഖമല്ലാതെ ദ്രോഹത്തെ ഇച്ഛിക്കുമെന്നതു സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ബഹിർമ്മുഖങ്ങളായി പ്രവർത്തിക്കുന്നപക്ഷം വിഷയസമ്പർക്കം നിമിത്തം ക്ഷണഭംഗുരമായ സാതിശയസുഖപ്രാപ്തിയല്ലാതെ വേറൊരു ഫലമില്ലെന്നു നിശ്ചയമാണു്. ഈ സുഖമാണു് ആത്മാവിന്നു് ഇഷ്ടമെന്നു പറയുന്നതു്(106) വളരെ തെററാണു്. ആത്മാവിന്നു ദ്രോഹമാണു് ഇവയാൽ ലഭിക്കുന്നതു്. ആത്മാവിനെ സ്പർശിക്കുന്നില്ല, അനിത്യമെന്നു സർവ്വസിദ്ധമായ ഈ സുഖമെന്നും, കേവലം മാംസാദികളോടു് ആത്മാവിന്നു് അഭേദാധ്യവസായംകൊണ്ടു് ആത്മാവിന്നു സുഖമെന്നതു് അധ്യാസമാണെന്നും, മുമ്പു(26) പറഞ്ഞതിനാൽ ആത്മാവിന്നു സുഖമെന്നു പറയുന്നതു് ഒട്ടും ശരിയല്ല. മാംസത്തിന്നുള്ള സുഖം ആത്മാവിന്നു് എന്നു പറയുന്നതു് ഒരു ദ്രോഹമാണു്. അഗ്നിസൂര്യാതപാദിവിഷയസമ്പർക്കത്താലുള്ള ദുഃഖം ദേഹത്തിനല്ലാതെ ആത്മാവിന്നു് എന്നു പറയുന്നതു് എപ്രകാരം ദ്രോഹമൊ അതുപോലെ മേൽപറഞ്ഞ സുഖവും ദുഃഖവും ആത്മാവിന്നു്

ഗണ്യമായ ഒരു വിഷയമേ അല്ലെന്നു പ്രത്യേകമറിയണം. പിന്നെ ആത്മാവു് അന്തഃകരണം മുതലായ സകലേന്ദ്രിയങ്ങളേയും ശരീരത്തേയും പുത്രകളത്രാദിവിഷയങ്ങളേയും സർവ്വജഗത്തിനേയും സൃഷ്ടിച്ചതു് എന്തിനാണു്?

സൃഷ്ടിയുടെ പ്രയോജനം.

29. ആത്മാവു് തന്റെ സത്യജ്ഞാനാനന്ദരൂപമായ സൌകമാര്യത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാനാണു്. ധർമ്മസംസ്ഥാപനത്തിനാണെന്നാണു് പരമരഹസ്യം(67).

സൃഷ്ടി അചേതനാംശത്തിന്നു മാത്രമാണു്.

30. ലോകത്തിൽ ആത്മാവു് ഒന്നേയുള്ളു എന്നു് മുൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലൊ. പുത്രകളത്രാദ്യാത്മാക്കൾ ഈ ആത്മാവിനെ വിട്ടു് വേറെയൊന്നല്ല. പുത്രകളത്രാദിസൃഷ്ടി എന്നുവെച്ചാൽ അവരുടെ ശരീരങ്ങളുടെ മാത്രം സൃഷ്ടി എന്നർത്ഥമാണു്. ഇതുപോലെ മനുഷ്യമൃഗസസ്യാദികളെ ആത്മാവു് സൃഷ്ടിക്കുന്നതും അവരുടെ ശരീരങ്ങളെ മാത്രം ആണു്. നാം ജീവനില്ലെന്നു ഗണിക്കുന്ന അചേതനപ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിക്കുക എന്നു പറയുന്നതും ചൈതന്യഭാഗം ഒഴികെയുള്ള ജഡാംശത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാകുന്നു.

ഭൂതങ്ങളും ചൈതന്യവത്തുകളാണു്.

31. പൃഥിവീ, ജലം, തേജസ്സ്, വായു, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിലും ആത്മാവു് ഇല്ലെന്നു സംശയിച്ചുപോകരുതു് (63-64). പ്രകൃതിശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ശക്തികൾ (Forces) എന്നു പറയുന്നതു് ഈ ആത്മാവല്ലാതെ വേറെ എന്താണു്. ലോകത്തിൽ പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ നമുക്കു് ഉപഭോഗ്യങ്ങളായിരിക്കുന്നതു് അവയിൽ ആത്മാംശം ഉള്ളതിനാൽതന്നെ. ആത്മാംശം ഇല്ലാതെ ഒരു ആത്മസൃഷ്ടപദാർത്ഥവുമില്ല. ശുക്തിസൃഷ്ടമായ രൂപ്യത്തെ വിട്ടു് ശുക്തി എവിടെ ദൂരത്തിരിക്കുന്നു. ശുക്തിയില്ലാതെ രൂപ്യം എവിടെ? രൂപ്യത്തിന്റെ പരമാർത്ഥ

രൂപം ശുക്തിയല്ലേ? രൂപ്യമുണ്ടോ എന്നു സംശയിക്കാമെന്ന ല്ലാതെ ശുക്തിയുണ്ടോ എന്നാ സംശയം ശരിയാവണോ? പഞ്ച ഭൂതങ്ങൾ ഉണ്ടോ എന്നാ സംശയം പിന്നെയും യുക്തമാകാം. ആത്മാവ് അവയിൽ ഉണ്ടോ എന്നതു നിസ്സംശയം. ജലം കീ ഴ്പോട്ട് ഒഴുകുന്നു. ചൈതന്യമില്ലെങ്കിൽ ഒഴുകുകയില്ല. ഇതു പോലെതന്നെ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും ചൈതന്യാംശമുള്ളതി നാൽ ഉപഭോഗയോഗ്യങ്ങളായിരിക്കുന്നു. പ്രകൃതിശാസ്ത്രം ഏ റവും മൂൎദ്ധന്യമായ പ്രചാരത്തെ പ്രാപിച്ച ഇക്കാലത്തു് Forces എന്നു പറയുന്നു ആത്മാംശം ഭൂതങ്ങളിൽ ഉണ്ടെന്നു് അധികം തെളിവിക്കേണ്ട ആവശ്യമുള്ള ഒരു കാൎയ്യമല്ല.

ആത്മാവു് പ്രകൃതിശാസ്ത്രവിഷയമല്ല.

32. പക്ഷേ പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാക്കും ആ ശക്തി കൾ (Forces) ഇന്നവയെന്നു് ദൃഷ്ടാന്തപ്പെടുത്തുവാൻ സാധി ക്കുന്നില്ല. അവർ ആ (Forces) ശക്തികളുടെ ഭിന്നഭിന്നവി വൎത്തങ്ങളായ കല്പിതരൂപങ്ങളെ കാട്ടിത്തരുന്നുവെന്നല്ലാതെ Forces എന്നു പറയുന്നതു് ഇന്നതാണെന്നു് പറയുന്നില്ല. അ തായതു് ദേശകാലനിമിത്തപരിച്ഛിന്നങ്ങളായ ഓരോ വിവൎത്ത ങ്ങളായ രൂപാന്തരങ്ങൾ ദൃശ്യങ്ങളായി ആ ശക്തികൾക്കുണ്ടു്, അവയെ അവർ കാട്ടിത്തരുന്നുവെന്നല്ലാതെ ദേശകാലനിമി ത്താപരിച്ഛിന്നമായ ആത്മരൂപശക്തിയെ അവർ കാട്ടിത്ത രുവാൻ ശക്തരല്ലെന്നു് താല്പൎയ്യം. ആത്മസ്വരൂപത്തെ അ നുഭവപ്പെടുത്തിത്തരുന്നതു് (൨0) വേദാന്തശാസ്ത്രമാണു്. അ തിനാലാണു് ദേശകാലനിമിത്താപരിച്ഛിന്നമായ ആത്മാവാ ണു് ഈ ശാസ്ത്രത്തിന്നു് വിഷയമെന്നു് മുൻപ്രസ്താവിച്ചതു്. ജ ഗത്തിൽ എല്ലാ വസ്തുക്കളും ആത്മശക്തി പ്രവേശിച്ചിട്ടുള്ളതേ യുള്ളൂ. ഇതിനാൽതന്നെയാണു് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ഘടപടാദി കളെ ഘടാത്മാവു് പടാത്മാവു് എന്നെല്ലാം വ്യവഹരിക്കുന്ന

ത്തം. ശുക്തി, രജതത്തിന്നു വിവൎത്തകാരണമെന്നു മുൻപറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിന്നും (4) ശുക്തി അജ്ഞാനവിഷയമെന്നു പറയുവാൻ പോകുന്നതിന്നും (31) താല്പൎയ്യം ശുക്ത്യാത്മാവു് വിവൎത്തകാരണമെന്നും അജ്ഞാനവിഷയമെന്നും ആണു്. അതിനാൽ സൎവ്വവസ്തുവും സചേതനമാണെന്നു നല്ലവണ്ണം മനസ്സിലാക്കണം. ജഗത്തിൻെറ സൃഷ്ടി എന്നുവെച്ചാൽ ആത്മാംശം വിട്ടു് അചേതനാംശത്തിൻെറ സൃഷ്ടിയെന്നാണു് അൎത്ഥം. സകലവസ്തുക്കളിലുമുള്ള ആത്മാവും ഒന്നാണു്. ഒരു ആത്മാവിങ്കൽ സൃഷ്ടങ്ങളായ സകലലോകങ്ങളും ചരടിൽ മുത്തുകൾ എന്നപോലെ കോൎക്കപ്പെട്ടവയാണു്. ഇതിനെത്തന്നെയാണു് 'സൂത്രെമണിഗണാഇവ' എന്നു് അദ്വൈതികൾ പറയുന്നതു്. പ്രകൃതത്തിൽ സൎവ്വസാക്ഷിയായ ആത്മാവു് അനേകശരീരങ്ങളേയും അനേകേന്ദ്രിയങ്ങളേയും അസംഖ്യവിഷയങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്നായി. ഇനി ആലോചിക്കുന്നതു് ഈ സൃഷ്ടപദാൎത്ഥങ്ങളിൽ ആത്മാവു് തൻെറ സത്യജ്ഞാനാനന്ദസ്വരൂപമായ സൌന്ദൎയ്യത്തെ എവിടെ അധികം പ്രകാശിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നാണു്.

സൌന്ദൎയ്യം പ്രവൃത്തിയിലാണു്.

33. ലോകത്തിൽ സൌന്ദൎയ്യം എന്നു പറയുന്നതു് സാധാരണയായി ആകൃതി, രൂപം ഇവയിലാണു്. പക്ഷേ ഇതു മൃഗസാധാരണമായ ഒരു കാൎയ്യമാകുന്നു. മൃഗത്തിന്നും മനുഷ്യനിൽ എന്നപോലെ ആകൃതി, രൂപം ഇവയിൽ സൌന്ദൎയ്യം ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യന്നു് അസാധാരണമായ സൌന്ദൎയ്യം പ്രവൃത്തികളിലാണു് പറയേണ്ടതു്. മനുഷ്യജന്മത്തെ പശുജന്മത്തിൽനിന്നു് വേർതിരിക്കുന്നതു് അവൻെറ പ്രവൃത്തികളാണു്. മനുഷ്യൻെറ പ്രവൃത്തികളാണു് അവനെ എല്ലാ ജീവികളിലുംവെച്ചു് ഉൽകൃഷ്ടനാക്കിത്തീൎക്കുന്നതു്. ഭൂതദയ, പരാൎത്ഥം ദേഹത്യാഗം, എന്നീ മാതിരി സകലമനുഷ്യരാലും സ

കലരാജ്യങ്ങളിലും സൎവ്വദാ പുകഴ്ത്തപ്പെടുന്ന നിഷ്കാമകൎമ്മാനുഷ്ഠാനമാണ് മനുഷ്യനെ ലോകോത്തരനാക്കിത്തീൎക്കുന്നതു്. ഈ മാതിരി ഗുണങ്ങളുള്ള പുണ്യപൂരുഷന്മാർ സാധാരണ ജനങ്ങൾക്ക് ജന്മത്തിന്നാദൎശമായി അപ്പഴപ്പോൾ അവതരിച്ച് കാണാറുണ്ടു്. ആത്മസൃഷ്ടങ്ങളായ പദാൎത്ഥങ്ങളിൽവെച്ച് ഈ പറഞ്ഞ ഭൂതദയ മുതലായ നിഷ്കാമകൎമ്മങ്ങൾ ആണ് ആത്മസൌഖമായ്യപൂൎണ്ണങ്ങളായവ.

കൎമ്മമാണ് ആത്മരൂപമായ ധൎമ്മം.

34. എല്ലാം ആത്മസൃഷ്ടമായാലും എല്ലാററിലും ആത്മശക്തി വ്യാപിച്ചിരുന്നാലും ആത്മാവിൻെറ അകലുഷിതവും നിത്യവും മഹനീയവും ആയ ധൎമ്മതത്വം (42, 44) ഈ കൎമ്മങ്ങളിലാണ് അധികം വിളങ്ങുന്നതു്. ഈ ആത്മതേജസ്സ് കൎമ്മങ്ങളിൽ അധികം പ്രകാശിക്കുന്നതിനാലാണ് ലോകത്തിൽ കൎമ്മങ്ങളെ മാത്രം ധൎമ്മം എന്നു് വിളിക്കുന്നതു്. മീമാംസകന്മാർ യാഗാദികൎമ്മങ്ങളെ ധൎമ്മമെന്നു് പറയുന്നതിന്നും താല്പൎയ്യം ഇതുതന്നെ. ലോകത്തിൽ ധൎമ്മസംസ്ഥാപനത്തിന്നുവേണ്ടി ഈശ്വരൻ അവതരിക്കുക എന്നതു് ഈ മാതിരി കൎമ്മങ്ങളെ അനുഷ്ഠിച്ച് ലോകത്തെ അനുഗ്രഹിപ്പാനായിത്തന്നെയാണ്. ഈ കൎമ്മങ്ങളെയാലോചിച്ചാൽ സത്യജ്ഞാനാനന്ദസ്വരൂപസ്മരണയല്ലാതെ വേറെയൊന്നുമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഏതു് ദുഷ്ടനും ഭൂതദയ, അന്യാൎത്ഥംദേഹത്യാഗം മുതലായ പ്രവൃത്തികളെ നിഷ്കന്മഷം ചെയ്യുന്ന പുണ്യപൂരുഷൻെറ അടുക്കൽ നില്ക്കുകയില്ല. ദുഷ്ടൻെറ പ്രവൃത്തികളുംകൂടി ഇവങ്കൽ പുഷ്പാഞ്ജലിയായിട്ടാണ് പരിണമിക്കുന്നതു്. ത്യാഗപ്രധാനങ്ങളായ കൎമ്മങ്ങളെ ചെയ്തിട്ടാണ് ഭഗവാൻ 'ലോകസംഗ്രഹമെവാപിസംപശ്യൻകൎത്തുമൎഹസി' എന്നു് ധൎമ്മോപദേശം ചെയ്തിരിക്കുന്നതു്. ഭഗവാൻെറ അവതാരത്താൽ ആത്മതേജോരൂപങ്ങളായ കൎമ്മങ്ങളിൽനിന്നു് എത്ര പേരാണ് സത്യജ്ഞാനാനന്ദ

രൂപമായ ധർമ്മത്തെ പ്രത്യക്ഷമായി ഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളതു്! അന്ന്യാർത്ഥം ദേഹത്ത്യാഗം എന്നു കേൾക്കുമ്പോൾ നാം നമ്മെ മറക്കുന്നു. ഒരു ദൈവികമായ തേജസ്സ് നമ്മളിലാവേശിക്കുന്നു. നാം ആ മാതിരി പ്രവൃത്തികൾ ഒരു മനുഷ്യനിൽ പ്രത്യക്ഷമായി കണ്ടുപോയാൽ നമ്മുടെ കഥയെന്താണ്?

കർമ്മങ്ങളിൽ ഫലസംഗം അരുതു്.

35. ഫലസംഗം ഇല്ലാതെ ഏതു കർമ്മം ചെയ്താലും വിരോധമില്ല. ഭൂതദയ, ദേഹത്യാഗം എന്നിവയല്ലാതെ എത്രയോ കർമ്മങ്ങൾ കർമ്മയോഗി ചെയ്യുന്നുണ്ടു്. ആ കർമ്മങ്ങൾക്കെല്ലാം മാഹാത്മ്യം, ഫലോദ്ദേശ്യം ഇല്ലാത്തതിനാൽ ഏററവുമുണ്ടു്. വേദവിഹിതങ്ങളായ കർമ്മങ്ങൾ വൈദികമതാവലംബികളാൽ അനുഷ്ഠേയങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നതു് എത്ര ശരിയെന്നു് ഇതിനാൽ മനസ്സിലാകാം. ഭൂതദയയും ദേഹത്യാഗവും ഫലസംഗസഹിതമായും ചെയ്യുന്നവരുണ്ടു്. അവ ആത്മസ്വരൂപത്തെ വഞ്ചിക്കുന്ന പ്രവൃത്തികളാണ്. അവയെ അനുഷ്ഠിക്കുന്ന പുരുഷനും ലോകവഞ്ചകൻതന്നെ. കർമ്മത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യം ഫലേച്ഛകൊണ്ടില്ലാതെയാകുന്നു. ഫലേച്ഛയാണ് മനുഷ്യനെ ക്ഷുദ്രജന്തുവാക്കിത്തീർക്കുന്നതു്. മനുഷ്യന്റെ ഉദ്ദേശങ്ങളാണ് അവനെ ബന്ധിക്കുന്നതു്; അതല്ലാതെ അവന്റെ പ്രവൃത്തികളല്ല. ബദ്ധനും മുക്തനും ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തികൾ കാണുമ്പോൾ ഒരുപോലെയിരിക്കും. പക്ഷേ ബദ്ധനെ ബദ്ധനെന്നു് പറയുന്നതു് അവന്റെ ക്ഷുദ്രമായ ഫലോദ്ദേശ്യത്താലാണ്. മുക്തന് ശീതോഷ്ണസുഖദുഃഖങ്ങളിൽ സമചിത്തത്വമാണുള്ളതു്. നിത്യസുഖത്തിൽ സുഖിക്കുന്ന ഇവന്നു് ദേഹസുഖദുഃഖങ്ങളാൽ ഒരു ബാധയുമില്ല. മുക്തന്റെ ഏതു പ്രവൃത്തികളും സദാ അദുഷ്ടങ്ങളായിരിക്കുന്നു. വിഷയങ്ങളിൽ പ്രവൃത്തി ഇവന്നുണ്ടായാലും അവ അവനെ ബാധിക്കയില്ല. അവൻ വിഷയസുഖേച്ഛകൊണ്ടല്ല പ്രവൃത്തിക്കുന്നതു്. മുക്തന്റെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ഏതു പ്രവൃത്തികളെ ചെയ്യുന്നുവോ ആ

പ്രവൃത്തികളെ അറിയുവാനും ചെയ്യുവാനുമാണ് നമുക്ക് ആത്മാവ് ജ്ഞാനകൎമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ നല്കിയിരിക്കുന്നത്. മുക്തനായിരിക്കുന്നവൻ അവൻെറ ദേഹേന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ട് ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തികൾ കേവലം ലോകാനുഗ്രഹാൎത്ഥമായിരിക്കുമെന്നല്ലാതെ ഒരു ഫലത്തേയും ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടായിരിക്കയില്ല. ഇപ്രകാരം ത്യാഗപ്രധാനങ്ങളായ കൎമ്മങ്ങൾ ഏവയും സാധാരണജനങ്ങളാൽ ചെയ്യപ്പെടുന്നവയേക്കാൾ നമ്മുടെ ദൃഷ്ടിക്ക് വിശേഷമായി തോന്നുന്നില്ലെങ്കിലും, സകലരാലും പുകഴ്ത്തപ്പെടുന്നത് കേവലം ഫലസംഗമില്ലാത്തതിനാലാണെന്ന് വരുമ്പോൾ, നാമെല്ലാം അപ്രകാരം ഫലേച്ഛയെ ത്യജിച്ച് മൃഗങ്ങളേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമെന്നുവെച്ചിട്ടുള്ള നമ്മുടെ മാനുഷജന്മത്തെ താദൃശപ്രവൃത്തികൾ ചെയ്ത് പ്രയോജനവത്താക്കിത്തീൎക്കണം.

മനുഷ്യജന്മം, ആത്മാവ് നിവൃത്തിസ്വരൂപമെന്ന് കാട്ടുന്നു.

൩൦. ഇവിടെ അനുഭവരസികന്മാൎക്ക് ഒരു തെളിവ് തരാം. നാം നമ്മുടെ ദേഹത്തോടുകൂടിയല്ലെ പിറന്നിരിക്കുന്നത്. നമുക്ക് വസ്ത്രാച്ഛാദനമില്ലാതെ നഗ്നരായിരുന്നാൽ എന്താണ് തരക്കേട്? നാം ലജ്ജയുള്ളവരായിരിക്കുന്നുവെന്നാണ്. വസ്ത്രംകൊണ്ടാവൃതന്മാരാണെങ്കിലും, ആരെങ്കിലും കുറെ നേരം നമ്മെത്തന്നെ നോക്കുന്ന പക്ഷം അപ്പോഴും നമുക്ക് സങ്കോചമുണ്ടാകുന്നു. ഇതിന്നു് എന്താണ് ന്യായം? നാം ദേഹമാസകലമുടപ്പിട്ടിട്ടുണ്ടല്ലൊ. ആരും ഒന്നും കാണുകയില്ല. പക്ഷേ മുഖം കാണുമെങ്കിൽ അതും മൂടുക. അപ്പോഴും ആരെങ്കിലും നോക്കുന്ന പക്ഷം അതും നമുക്ക് രുചിക്കുന്നില്ല. നാം, ആരും നമ്മെ നോക്കുന്നത് ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. ഇതിന്നെല്ലാം എന്തോ ഒരു തരക്കേട് നമ്മളിൽ ഉണ്ടാകേണം. ഒരു മനുഷ്യൻ പൊളിപറയുന്നു, അഥവാ കക്കുന്നു, അല്ലെ

ങ്കിൽ വ്യഭിചാരം ചെയ്യുന്നു, അതും പോരെങ്കിൽ അന്യനെ ഹിംസിക്കുന്നു; ഇതിന്നെല്ലാം ഇവങ്കൽ എന്തോ ഒരു ദോഷമുണ്ടാകണം. ശരിയായ സമാധാനമെന്തെന്നാലോചിക്കേണ്ടതാണ്. ഒന്ന് നമുക്ക് അറിയാം; 'നമ്മെപ്പററി ആരും ഒന്നും ദൂഷ്യം പറയരുത്, നമ്മെപ്പററിയ വല്ല രഹസ്യവും ആരും കാണുകയോ അറിയുകയോ അരുത്' എന്നെല്ലാം ചില വിചാരങ്ങൾ നാം ഓരോരുത്തരിലും കടന്നുകൂടീട്ടുണ്ട്. പശുമൃഗാദികൾക്ക് ഈ വിചാരങ്ങൾ ഒന്നുമില്ല. പക്ഷെ അവ നമ്മെക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടജന്മങ്ങൾ എന്നു പറയാമോ? നമുക്ക് അവയെക്കാൾ വിശേഷബുദ്ധി എന്നൊരു ഗുണം വിശേഷമായുണ്ടെന്നാണ് വെച്ചിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യൻ ഓരോരുത്തരും തൻെറ സ്വന്തം ജന്മത്തെ അന്യരിൽനിന്ന് വകതിരിച്ചറിയുന്നു വെന്നത് നിസ്സംശയം.

മനുഷ്യന്ന് തൻെറ ദേഹംതന്നെ രുചിക്കുന്നില്ല.

37. താൻ തന്നെ അറിയുന്നപോലെ തന്നെപ്പററി ആരും അത്ര അറിയുന്നില്ല. ആരെങ്കിലും വല്ലതും അറിഞ്ഞുപോയാലോ എന്നു ഭയം അവനുണ്ട്. 'തന്നെ ആരും സ്തുതിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും തങ്കൽ ആരും ദോഷം കണ്ടുപോകരുത്' എന്ന് ദൃഢമായ വിചാരം അവനുണ്ട്. തൻെറ സ്ഥിതി ലോകത്തിൽ ആദ്യമായി ദേഹധാരണംകൊണ്ടാണല്ലൊ. ആ ദേഹത്തെ ആരും കാണരുതെന്നാണ് അവൻെറ നിശ്ചയം, അതിനാൽ ആണ് അവൻ വസ്ത്രം ധരിക്കുന്നത്. അവൻെറ ആകൃതി അവനുതന്നെ പിടിച്ചിട്ടില്ലെന്നാണ് അവൻ വിചാരിക്കുന്നത്. ദേഹത്തിൽ വല്ല അവയവാധിക്യമോ വല്ല വൈരൂപ്യമോ ഉണ്ടായാൽ എല്ലാവരും അതു മറയ്ക്കുവാനല്ലേ വാസന? ദേഹത്തിൽവെച്ച് മുഖത്തെ എന്നപോലെ ഉടലിനെ ആരും കാട്ടുന്നില്ല. ഉടലിലുംവെച്ച് തൻെറ ഗുഹ്യപ്രദേശത്തെ ഓരോരുത്തരും നിഷ്കർഷയായി മറയ്ക്കുന്നു. ഈ വക ഇന്ദ്രിയ

ങ്ങളും മറവും തനിക്ക് വേണ്ടവയല്ലെന്ന് പൂൎണ്ണമായി അറിഞ്ഞിട്ടാണ് ഇവൻ ലജ്ജിക്കുന്നത്. അവൻെറ ആത്മാവിന്ന് ഒട്ടും രുചിക്കാത്ത വിഷയമാണ് ഇവയെല്ലാം. ഇതെല്ലാം അന്യന്നറിയുന്നുണ്ടല്ലൊ എന്നാണ് അവന്ന് ഖേദം.

മറവിൽ രസിക്കുന്നു.

38. അവ വേണ്ടവയെങ്കിൽ എന്തുകൊണ്ട് ലജ്ജിക്കുണം? ലജ്ജിക്കുന്നത് ഈ അനിഷ്ടമായ വികൃതരൂപത്തെ അന്യൻ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനാലുള്ള കുണ്ഠിതത്താലാണ്. ഇവയെ എല്ലാം മറച്ചാൽ അല്പം സ്വസ്ഥത ഇവന്നുണ്ടാകുന്നു. അതിനാൽ താൻ മറവിൽ രസിക്കുന്നു. അസത്യഭാഷണം, വ്യഭിചരണം, കളവ് ഇവയിൽ പരസ്യമായി ആരും പ്രവൎത്തിക്കുന്നില്ല. തൻെറ സ്വയംഹീനതയെ അന്യന്ന് കാട്ടുവാൻ ഇഷ്ടമില്ലാത്തതിനാലാണ് അപ്രകാരം ചെയ്യാത്തത്. അതിനാലാണ് മറവിൽ ഈവക പ്രവൃത്തികൾ നടക്കുന്നത്. സ്വതേ ഉള്ള കളത്രസുഖവും മനുഷ്യൻ രഹസ്യത്തിൽ അനുഭവിക്കുന്നു. ഇതിനെ പക്ഷെ പരസ്യത്തിൽ സമ്മതിച്ചുവെന്നുവരാം. അസത്യഭാഷണം, ചോരണം, വ്യഭിചരണം ഇവ ഒന്നും പരസ്യത്തിലും സമ്മതിക്കുന്നതല്ല. ഇതിനാലെല്ലാം ആത്മാവിന്ന് ഒട്ടും രസിച്ചതായ ഒരു ജന്മത്തെയല്ല നാം പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നു പറയാമൊ? പക്ഷേ ആരും ഇതിന്നുവേണ്ടി സ്വയം ആത്മഹാനി ചെയ്യുന്നുണ്ടോ? അതും കാണുന്നില്ല. തനിക്കു ശരീരലാഭം മുതല്ക്കുള്ള സ്ഥിതി വളരെ ലജ്ജാവഹമാണെന്ന് നല്ല ബോധവും വിശ്വാസവും അവന്നുണ്ട്. ഈ രൂപം ആത്മാവിന്ന് ഹിതമല്ലാത്ത ഒരു വികൃതരൂപമായതിനാൽ ഇതിൽ ദ്വേഷത്തെയാണ് ഇവൻ ലജ്ജകൊണ്ടു കാട്ടുന്നത്.

ആത്മഹാനി ചെയ്യാത്ത ദോഷബുദ്ധി നല്ലതാണ്.

39. ഈ അന്നമയമായ ശരീരം ആത്മാവിൻെറ വാസ്തവരൂപമല്ലെന്ന് ഇപ്രകാരമനുഭവമുള്ളവനാണ് ശിഷ്യഹി

തൈത്തിരീയായ ശാസ്ത്രം, അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നിവയെക്കാൾ അതിരിക്തമാണ് ആത്മസ്വരൂപമെന്ന് ഉപദേശിച്ചിട്ടുള്ളതും. ദേഹാദിസകലപ്രപഞ്ചത്തിലും ദോഷദൃഷ്ടിയുണ്ടാവാൻ കാരണം ഇപ്പോൾ സ്പഷ്ടമായി. സകലത്തിലും ദോഷദൃഷ്ടി വേണമെന്ന് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറയുന്നതും ഇതിനാൽതന്നെയാണ്. അദ്വൈതികൾ ദോഷൈകദൃഷ്ടികൾ എന്ന് പറയുന്നത് എത്ര ശരിയെന്ന് ഇപ്പോൾ മനസ്സിലാക്കാം. തനിക്ക് ഈ വികൃതരൂപം ഇനി എങ്ങിനെയായാൽ ലഭിക്കയില്ല, അതുപ്രകാരം താൻ ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ ബുദ്ധിമുട്ടി ഒരു ഊർദ്ധ്വഗതിയെ പ്രാപിച്ചുകൊള്ളാമെന്നാണ് ഇവൻ ലജ്ജയാൽ നടിക്കുന്നത്.

മഹാകവിയും ഈ തത്വം അറിഞ്ഞവനാണ്.

40. മഹാകാവ്യനിർമ്മാതാവായ കവി, ധ്വനിപ്രധാനമായ തൻെറ കാവ്യത്തിൽ നായികാനായകന്മാരേയും അവരിലുള്ള ലജ്ജാദിഗുണങ്ങളേയും വർണ്ണിക്കുന്നതിനാൽ സാമാജികന്ന് വിഭാവാനുഭാവാദികളെക്കൊണ്ട് അലൌകികമായ ശൃംഗാരാദിരസാനുഭവത്തെ ഉദ്ദേശിക്കുന്നവനാണെന്നിരിക്കെ, കേവലം നായികാദിദ്വൈതവസ്തുക്കളിൽ കുത്സിതത്വം പറയുന്നതു് ശരിയാണോ എന്ന് സംശയിക്കുവാനിടയുണ്ട്. ലോകതത്വം അറിഞ്ഞവനായ കവി, മറവിൽ രസിക്കുന്ന ലോകത്തിൻെറ ബുദ്ധിയനുസരിച്ച്, നായികാനായകാദികളായ ആലംബനവിഭാവങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഉദ്യാനാദികളാകുന്ന ഉദ്ദീപനവിഭാവങ്ങളെക്കൊണ്ടും ലജ്ജാദികളാകുന്ന അനുഭാവങ്ങളെക്കൊണ്ടും ആത്മരസസ്വരൂപമായിത്തീരുന്ന രത്യാദിസ്ഥായീഭാവത്തിൻെറ സമ്പാദനം ലോകഹിതേച്ഛകൊണ്ടു ചെയ്യുന്നുവെന്നല്ലാതെ, കവിയുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ കവിക്ക് സ്വകാവ്യത്തിൽനിന്ന് ഒരു ഗുണവും സിദ്ധിക്കുവാനില്ല. വിഭിന്നവിഭാവാദികളെക്കൊണ്ട് വിഭിന്നസ്ഥായീഭാവങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നുവെന്ന് ലോകദൃഷ്ടി

ക്കു പറയാമെന്നല്ലാതെ ഉളവാകുന്ന രസാവിർഭാവത്തിന്നു് അലൌകികാവസ്ഥയിൽ ഒരു ഭേദവും ആലങ്കാരികന്മാർ പറയുന്നില്ല. രസഭേദങ്ങളെല്ലാം രസാവിർഭാവകാരണങ്ങളുടെ വൈചിത്ര്യത്താൽ വ്യവഹാരത്തിന്നു മാത്രം ആസ്പദങ്ങളെന്നല്ലാതെ വാസ്തവത്തിൽ നിത്യാനന്ദരൂപമായ രസത്തിന്നു് ഭേദാന്തരവും ഒരു ആലങ്കാരികനും സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. വിഭിന്നസ്ഥായീഭാവങ്ങളും തത്സമ്പാദകങ്ങളായ വിഭാവാനുഭാവാദിഭേദങ്ങളും വിഭിന്നരസോത്പാദകങ്ങളെന്നു് ഏതു രസികനും സമ്മതിക്കയില്ല. അവയെല്ലാം ഏകരൂപമായ രസത്തിന്റെ ആവിർഭാവവിശേഷങ്ങൾക്കു കാരണമെന്നതും വ്യവഹാരത്തിന്നുമാത്രം പറയാമെന്നല്ലാതെ ആത്മസുഖരൂപമായ രസത്തിന്റെ വികൃതരൂപങ്ങളായ വിഭാവാനുഭാവാദികളാൽ രസഭേദത്തിന്നു് ഉല്പത്തി എന്നതോ രസഭേദാനുഭവമെന്നതോ രസാവിർഭാവവിശേഷങ്ങളുടെ ഉല്പത്ത്യനുഭവങ്ങൾ എന്നതോ ഒന്നും വാസ്തവത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കാവ്യത്തിൽനിന്നു് ധ്വന്യമാനമായ അർത്ഥം രസരൂപമെന്നും അതു ഏകരൂപമെന്നും സർവ്വാലങ്കാരികസമ്മതമായിരിക്കേ, കേവലം ജുഗുപ്സിതമായും വികൃതമായും ഉള്ള വനിതാദിവിഷയങ്ങളെ ആലംബനമാക്കി കാവ്യനിർമ്മാണം ചെയ്തു മഹാകവിയുടെ ഹൃദയം, ആത്മസൌകുമാർയ്യപൂർണ്ണങ്ങളായ വിഭാവാനുഭാവാദിഭാവങ്ങളാലും രത്യാദിസ്ഥായീഭാവങ്ങളാലും ഏകരൂപമായ രസാനുഭവം ലോകരീതിക്കുകൂടി സുലഭമാകാമെന്നു് വെച്ചിട്ടായിരിക്കണമെന്നല്ലാതെ അദ്വൈതവാസനാവാസിതനായ മഹാകവിക്കു് സ്വയംവിഭാവാദികളിൽ സുഷ്ഠുതാബുദ്ധി ഉണ്ടെന്നു് പറയരുതാത്തതാണു്. അതിനാൽതന്നെയാണു് 'ക്രൌഞ്ചദ്വന്ദ്വവിയോഗോത്ഥശ്ശ്ലോകശ്ശ്ലോകത്വമാഗതഃ' എന്ന സ്ഥലത്തു് ആദികവിക്കു് ക്രൌഞ്ചദ്വന്ദ്വവിയോഗനിരീക്ഷണത്താൽ ഉള്ളതായ ലൌകികരസവും ആനന്ദരൂപമാണെന്നു് പറയുന്നതു് ശരിയാകുന്നതും.

ശാന്തരസമാണ് കാവ്യത്തിന്റെ മുഖ്യവിഷയമെന്നും ശൃംഗാരാദികൾ സ്ഥൂലാരുന്ധതീന്യായേന രസങ്ങളല്ലെന്നും പറയുന്ന ആലങ്കാരികസിദ്ധാന്തം (Metaphysical psychological doctrine) പ്രകൃതവിഷയത്തെ സ്പഷ്ടമാക്കുന്നു (90).

അഹങ്കാരം മനുഷ്യനെ ബന്ധിക്കുന്നു.

41. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനെ കാണുമ്പോൾ സ്വയം ലജ്ജിക്കുന്നതിലും സങ്കോചിക്കുന്നതിലും ജന്മത്തിൽ താൻ നന്നാകുവാൻ തയാറായിരിക്കുന്നതിനെ കാട്ടുകയാണ് ചെയ്യുന്നതു്. പക്ഷെ ആരും ഇതു് ഓർക്കാറുണ്ടയല്ല. ഓർത്താലും ഉടപ്പിട്ടിരിക്കുമ്പോൾ ഉള്ള ഒരു ധൈര്യംപോലെ ഒരു മറവോ അഹങ്കാരമോ ആണ് ഇവനുള്ളതു്. അഭിമാനം അജ്ഞാനം ഇവയാണ് ബന്ധകാരണം എന്നെല്ലാം പറയുന്നതു് ഈ മറവോ അഹങ്കാരമോ (89) തന്നെയാണ്. പക്ഷെ ഉടൻതന്നെ ജന്മസിദ്ധമായ ഹീനതയെ താൻതന്നെ അറിഞ്ഞു് സമ്മതിച്ച് നന്നാകുവാൻ ഉത്സാഹിക്കുന്നു. പലപ്പോഴും മറവിൽ തെററുകളും ചെയ്യുന്നതുമുണ്ട്.

മനുഷ്യന്നു് ഉപേക്ഷാബുദ്ധിയില്ല.

42. എന്നിട്ടും അവൻ നിത്യസാക്ഷിയായ തന്റെ ആത്മാവു് നിശ്ചയിച്ചിട്ടുള്ള ധർമ്മമാർഗ്ഗത്തെ അറിഞ്ഞു് തേടിപ്പിടിച്ച് ഊർദ്ധ്വഗതിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. പ്രവൃത്തിമാർഗ്ഗത്താലല്ല മനുഷ്യൻ നന്നാകുന്നതു്. അവൻ പലപ്പോഴും അതിൽ വശംകെടുന്നു. അതിനാൽതന്നെയാണ് നിവൃത്തിമാർഗ്ഗം ആത്മാവിന്നു് സ്വഭാവസിദ്ധമായ ധർമ്മസ്വരൂപമായി ഗണിക്കുന്നതു്. പാശ്ചാത്യന്മാരും Self-denial (സർവ്വസന്ത്യാഗം) അവർ പറയുന്ന Will (ആത്മാവു്) ന്റെ വാസ്തവരൂപം എന്നു പറയുന്നതു്, ഇതുതന്നെയാണ്. ഏവർക്കും നിവൃത്തിമാർഗ്ഗത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചാൽ സ്വജന്മം പാപഭൂയിഷ്ഠമെന്നു് ഒരിക്കലും തോന്നാറില്ല. നിവൃത്തിയാണ് ധർമ്മമെന്നതിന്നു് ആത്മാവുതന്നെ

പരമപ്രമാണം (90). Kant മുതലായ ചില പാശ്ചാത്യന്മാരും ഈ പക്ഷത്തോടു യോജിക്കുന്നു. ജനസമുദായമാകുന്ന ബാഹ്യപ്രമാണത്താൽ നിൎമ്മിതമാണ് ധൎമ്മമെന്ന് Mill തുടങ്ങിയ മററു ചിലർ പറയുന്നു. അതു് നമുക്ക് ഒട്ടും രുചിക്കുന്നതല്ല. ഇപ്രകാരം നിവൃത്തിസ്വരൂപമാണ് ആത്മാവ് എന്നറിയുന്ന മനുഷ്യൻ ബഹിൎമ്മുഖനായി പ്രവൎത്തിക്കുന്നില്ല. നിവൃത്തിയാണ് വാസ്തവസ്വരൂപമെന്ന് പശുമൃഗാദികൾ അറിയുന്നില്ല. അവയ്ക്കു് വികൃതമായ തങ്ങളുടെ ബാഹ്യരൂപത്തിൽ ഒരു നിന്ദയും ദോഷബുദ്ധിയുമില്ല. മനുഷ്യന്ന് മാത്രമേ സ്വതത്വാന്വേഷണത്തിൽ ഉപേക്ഷാബുദ്ധിയില്ലായ്കയുള്ളൂ.

മനുഷ്യൻ എല്ലാവരാലുമനുഗ്രാഹ്യനാണ്.

43. ഈ ദോഷബുദ്ധിയും നിവൃത്തിമാൎഗ്ഗത്തിൽ പ്രവൎത്തിക്കുവാനുള്ള ഇച്ഛയും മനുഷ്യന്നു മാത്രമേയുള്ളൂ. ഇതാണ് മൃഗത്തേക്കാൾ മനുഷ്യജന്മം ഉൽകൃഷ്ടമെന്ന് പറയുന്നതു്. ഈ ഉൽകൃഷ്ടത മനുഷ്യൎക്ക് ഓരോരുത്തൎക്കുമുള്ളതാണ്. ആ വിഷയം പറഞ്ഞപ്രകാരമനുഭവസിദ്ധമായിരിക്കേ അതിന്ന് വേറെ തെളിവ് ആവശ്യമില്ല. ഈ യോഗ്യത മനുഷ്യന്ന് ഏവനുമുള്ളതിനാലാണ് അവൻ വല്ല തെററും ചെയ്തുപോയാലും ക്ഷമിക്കണമെന്ന് പറയുന്നതു്. അവനെ ആരും വെറുത്തുപോകരുതു്. അവൻ ജന്മത്താൽ നന്നാകുവാനുള്ളവനാണെന്ന് സ്പഷ്ടമാണല്ലൊ. അവൻ ചെയ്ത പ്രവൃത്തികളെ വെറുക്കാമെന്നല്ലാതെ അവനെ ഒരിക്കലും വെറുക്കരുതു്. ഇതുപോലെ നമ്മുടെ ചീത്ത പ്രവൃത്തികളെ നാം വെറുക്കുന്നു എന്നല്ലാതെ നമ്മെ നാം വെറുക്കുന്നില്ല. ഒരു മനുഷ്യൻ വളരെ ദുഷ്പ്രവൃത്തികളെ ചെയ്യുന്നതായി നമുക്കു പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമാണെങ്കിലും പെട്ടെന്ന് നന്നായി കാണുന്നുണ്ടു്. അവനെ നാം വെറുക്കുന്നുവെങ്കിൽ ഈ കാണുന്നതു് ഒട്ടും ശരിയല്ലെന്നാകും. നമ്മുടെ വികൃതമായ ദേഹരൂപത്തെ നാം വെറുക്കുന്നുവെന്നല്ലാ

ത്ത നമ്മെ നാം വെറുക്കുന്നില്ല. അങ്ങിനെ വെറുക്കുന്നാപക്ഷം ഏവനും ജന്മസിദ്ധമായ ഈ ലജ്ജയെ കളയുവാൻ ആത്മഹാനിയാണു് ചെയ്യേണ്ടതു് എന്നുവരും. മനുഷ്യനായി ജനിച്ചുപോയാൽ അവൻ മോക്ഷ (നിവൃത്തി) മാൎഗ്ഗത്തിലേക്കു് പോകുന്നവനാണെന്നതിന്നു് അവന്റെ വിശേഷബുദ്ധി സാക്ഷിയാകുന്നു (36).

സൎവ്വത്ര അഭേദബുദ്ധിയാണു് ധൎമ്മം.

44. ഇതിന്നുംപുറമെ, ആത്മാവിന്റെ സൎവ്വോൽകൃഷ്ടമായ ഉദ്ദേശം തന്നിലിരിക്കുന്ന അഭേദത്തെ ഈ ധൎമ്മക്ഷേത്രത്തിൽ സൎവ്വത്ര ഒരുപോലെ കാട്ടി സ്വസ്വരൂപമായ ധൎമ്മത്തെ സ്ഥാപിക്കണമെന്നാണു്. ഭേദബുദ്ധിയെ നാം എവിടെ കാട്ടുന്നുവോ അവിടെ പാപികളായിത്തീരുന്നു. ഒന്നു് നാമാലോചിക്കണം. നമ്മുടെ ദേഹത്തിൽ ആത്മസൃഷ്ടങ്ങളായി എത്രയോ പദാൎത്ഥങ്ങളുണ്ടു്. അവയെല്ലാം പ്രത്യേകം ആത്മശക്തിയോടുകൂടിയവയാണു്. ഒരു ജഡമായ പദാൎത്ഥവും ആത്മശക്തിയാൽ ആവേശിക്കപ്പെടാതെയില്ലെന്നു് മുൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഈ ദേഹത്തിൽ അസംഖ്യം ജഡപദാൎത്ഥങ്ങളും ചൈതന്യവസ്തുക്കളും ആകുമ്പോൾ അസംഖ്യം ചൈതന്യാംശങ്ങൾ ഉള്ളതിനാൽ ഇവയെല്ലാം പരസ്പരം സ്പൎദ്ധിക്കാതെ ദേഹത്തിന്റെ സ്വസ്ഥതയ്ക്കുവേണ്ടി [illegible] ചെയ്യുന്നു. ഈ ശക്തികളെല്ലാം ഭിന്നഭിന്നങ്ങളായിരിക്കേ എന്തുകൊണ്ടു് ഐക്യത്തോടെ ദേഹസ്ഥിതിക്കുവേണ്ടി അനുകൂലിക്കുന്നു? ദേഹനാശത്തിന്നുവേണ്ടി പ്രവൎത്തിക്കാത്തതു് എന്തുകൊണ്ടാണു്. ദേഹധാരണം സ്വസ്ഥമായി സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ളതോ നമുക്കു് അനുഭവസിദ്ധം. അതിനാൽ നാം പറയേണ്ടതു് ഈ ശക്തികളെല്ലാം ഒരു മഹാശക്തിയായ ആത്മാവിന്റെ ആജ്ഞയെ അനുസരിച്ചിരിപ്പുള്ളവയായതിനാൽ പരസ്പരം സ്പൎദ്ധിക്കാതെ ആത്മാവിനെ സഹായിക്കുന്നുവെന്നാണു്. അതായതു് ഇവ

യെല്ലാം ആ ആത്മാവിനോട്ട് അഭിന്നങ്ങളായവ, ആത്മാവിന്റെ ഉദ്ദേശംതന്നെയാണ് ഇവയെല്ലാം ഉദ്ദേശം, ഈ ഉദ്ദേശനിൎവ്വഹണം അഭേദബുദ്ധിയാൽ നടക്കുന്നുവെന്ന് താല്പൎയ്യം. ഇവയെല്ലാം ആത്മാവിനോട്ട് ഭേദബുദ്ധിയുള്ളവയെങ്കിൽ ഉദ്ദേശം നിറവേറുന്നതല്ല. ഇതിനാൽ നമ്മുടെ ഒരു ദേഹത്തിനെ എടുത്തുനോക്കുമ്പോൾ അഭേദത്താലുദ്ദേശസിദ്ധിയറിയാറാകുന്നു. അങ്ങിനേയിരിക്കേ, ലോകത്തിൽ ഭിന്നാത്മാക്കളോടുകൂടിയും അഭേദബുദ്ധി ആവശ്യമാണ്. ഭേദബുദ്ധിയുണ്ടെങ്കിൽ അന്യശരീരങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ച നമ്മുടെ ആത്മാവിന്റെ ഉദ്ദേശത്തെ നാം സാധിപ്പിക്കുന്നില്ല, അതിന്നു വിപരീതമായി അധോഗതിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരമാത്മാവിന്റെ ഉദ്ദേശത്തെ മുമ്പിൽ നടത്തി ക്ഷുദ്രഫലങ്ങളെ ഇച്ഛിക്കാതെ ജീവിതത്തെ നയിക്കുന്നതിന്റെ ലക്ഷണം, ആ ദിവ്യപുരുഷന്റെ നിവൃത്തിപ്രധാനങ്ങളായ പ്രവൃത്തികളാണെന്നതിന്ന് സംശയമില്ല.

സ്വേന്ദ്രിയശരീരാദിസൃഷ്ടിയുടെ പരമസാൎത്ഥക്യം.

45. ഇതിനാൽ നാം നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയശരീരാദികളെ ഉപയോഗിക്കേണ്ടതു് എപ്രകാരമെന്നുവെച്ചാൽ നമ്മുടെ ആത്മാവിന്റെ ഉദ്ദേശസിദ്ധി എപ്രകാരമായാൽ ലഭിക്കുമോ അപ്രകാരമെന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതായതു് നമ്മുടെ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ട് നാം നിവൃത്തിപ്രധാനന്മാരായ പുരുഷന്മാരേയും അവരുടെ പ്രവൃത്തികളേയും അറിയുകയും കൎമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ടു് അവർ ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തികളെ ചെയ്തു് ജീവിതത്തെ നയിക്കുകയും ആണ് വേണ്ടതു്. അങ്ങിനെയാകുമ്പോൾ നമ്മുടെ ജന്മം എത്ര കൃതാൎത്ഥമായി! നമുക്ക് സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള പുത്രകളത്രാദികളെക്കൂടി, നാം സ്വയം അറിഞ്ഞു് പ്രവൎത്തിക്കുന്നപോലെ ഉപദേശിച്ച് പ്രവൎത്തിപ്പിക്കുകയാണ് വേണ്ടതു് എന്നു വരുമ്പോൾ ബാക്കി ജീവാത്മാക്കു

ളേയും അപ്രകാരം ചെയ്യണമെന്നതിന്ന് സംശയമില്ല. പുത്രനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതു് നമ്മുടെ ജീവിതത്തെ ആദശമാക്കി കാട്ടിക്കൊടുത്തു് അവനെ നന്നാക്കുവാനാണ്. അതല്ലാതെ ഇപ്പോഠം ഉദ്ദേശിച്ചുവരുന്നമാതിരി ഒരുവിധകാര്യ്യങ്ങഠംക്കുമല്ല. ഈവിധമായ തത്വബോധവും തൽപൂർവ്വകമായ അനുഷ്ഠാനവും ആണ് നമ്മളിൽനിന്ന് ആത്മാവു് ഇച്ഛിക്കുന്നതു്. ഈ അത്ഥത്തെയാണ് 'തൽകർമ്മ യന്ന ബന്ധായ സാ വിദ്യാ യാ വിമുക്തയേ' എന്ന പദ്യത്തിൽ പറയുന്നതു്.

ഫലസംഗത്യാഗമാണ് സന്യാസം, അതല്ലാതെ കർമ്മത്യാഗമല്ല.

46. കർമ്മത്തിൻെറ ഫലസംഗത്യാഗത്തെയാണ് നമ്മുടെ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ സന്യാസമെന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് (95). പുത്രകളത്രാദികളെ ബലാൽക്കാരമായി ഉപേക്ഷിച്ച് വനത്തിൽ പോയിരിക്കുന്നവൻെറ സന്യാസം കേവലം വേഷമല്ലാതെ കാര്യ്യകരമേ അല്ല. ആത്മാവിൻെറ അഭേദസ്വഭാവത്തെ മനസ്സിലാക്കാതെ എവൻ ഭേദബുദ്ധിയോടെ ലോകത്തിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നുവോ അവന്ന് മനസ്സമാധാനം ഒരിക്കലും ഉള്ളതല്ല (101). ആത്മാവു് അതിന്നല്ല മനസ്സിനെ സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നതു്. മനസ്സിൻെറ സ്വാമിയായ ആത്മാവിൻെറ ഉദ്ദേശത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതും അനുസരിക്കുന്നതും മനസ്സിൻെറ കൃത്യമാണ്. മനസ്സ് ബഹിരിന്ദ്രിയങ്ങളെയടക്കി വിഷയസുഖങ്ങളെ ദുഃഖങ്ങഠം എന്ന ഗണിച്ചുവെറുത്തു് നിത്യസുഖത്തെ പ്രാപിപ്പാനുള്ള പ്രവൃത്തികളെ ചെയ്യുവാൻ എപ്പോഠം പ്രവത്തിക്കുന്നു അപ്പോഠം ശുദ്ധമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

ആത്മാവു് കർമ്മാദ്ധ്യക്ഷനാണ്.

47. ഇപ്രകാരം ശുദ്ധമായ മനസ്സ് ആത്മാവിൻെറ നിവൃത്തിസ്വഭാവത്തെ വെളിവാക്കുന്നു. മനശ്ശുദ്ധിയാൽ ലോ

കസംഗ്രഹത്തിനുവേണ്ടി കൎമ്മങ്ങൾ ചെയ്തു് ജീവിതം നയിക്കുന്ന ശുദ്ധാത്മാവിനെ, അവൻ ചെയ്യുന്ന കൎമ്മങ്ങൾ ബന്ധിക്കുന്നില്ലെന്നുവരുമ്പോൾ കൎമ്മങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം (101) ആത്മാവിന്നു് സിദ്ധിക്കുന്നു. ആത്മാവിന്നു് നിവൃത്തിസ്വഭാവം സൎവ്വകൎമ്മങ്ങളിൽനിന്നും നിവൃത്തിയാലല്ല ഭവിക്കുന്നതു്. ഫലേച്ഛാനിവൃത്തിയാൽ കൎമ്മങ്ങളെ സ്വശ്രേയസ്സിന്നു് പരിപന്ഥികളല്ലാതെയാക്കി തനിക്കു് സ്വച്ഛന്ദം വിഹാരാവകാശങ്ങളാക്കുന്നതിനാലാണു് നിവൃത്തിസ്വഭാവം അല്ലെങ്കിൽ കൎമ്മങ്ങളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം ആത്മാവിന്നു് ലഭിക്കുന്നതു്. ഇതിനാൽ തന്നെയാണു് ആത്മാവിനെ കൎമ്മാദ്ധ്യക്ഷൻ അല്ലെങ്കിൽ കൎമ്മാതീതനെന്നു് അദ്വൈതികൾ പറയുന്നതു്. ഇപ്രകാരമുള്ള കൎമ്മാദ്ധ്യക്ഷത്വം ആത്മാവിന്നു് ഏവനും സമ്പാദിക്കേണ്ടതു് ആത്മാവിന്റെ സ്വഭാവസിദ്ധമായ അഭേദത്തിന്റെ സംരക്ഷണത്താലാണു്.

അഭേദഹിംസ പരമാധൎമ്മമാണു്.

48. നാം യാതൊരു വിചാരങ്ങളിലും പ്രവൃത്തികളിലും ഭേദബുദ്ധിയെ അവലംബിച്ചുപോകരുതു്. എവിടെ ഭേദബുദ്ധിക്കു് വഴികൊടുക്കുന്നുവോ അവിടെ അഭേദത്തിന്നു് ഹിംസയാണു് വരുന്നതു്. ഹിംസ പരമാധൎമ്മമാണെന്നു് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ഈ ആത്മാവിന്റെ അഭേദസ്വഭാവത്തെ ഹിംസിക്കരുതെന്നുവെച്ചിട്ടാണു്. നമുക്കു സാധാരണമായി ഹിംസ എന്നുപറഞ്ഞാൽ പശുമൃഗാദികളെ വധിക്കൽ എന്നാണു് ബോധമുണ്ടാകുന്നതു്. പശുമൃഗാദിഹിംസയെ സഹജമായി ചെയ്യുന്നവൎക്കു് മനുഷ്യഹിംസ മാത്രമേ ഒരു ഹിംസയെന്നു ഗണിപ്പാൻ തോന്നുന്നുള്ളു. വാസ്തവത്തിൽ അങ്ങിനെയൊന്നുമല്ല.

നമ്മുടെ ജീവധാരണം ഹിംസാബഹുലമാണു്.

49. ജീവധാരണത്തിന്നുവേണ്ടി അത്യാവശ്യം ഉപയോഗിക്കുന്ന ധാന്യകന്ദമൂലാദികളും ജീവനുള്ളവയായതിനാൽ അ

വയെ കൊന്ന് ഭക്ഷിക്കുമ്പോഴും കൂടി നാം ഹിംസയാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് ഓൎക്കണം. പക്ഷേ ജീവധാരണത്തിന്നാണ് അതെല്ലാം ചെയ്യുന്നതെന്ന് ഒരു സമാധാനമാണ് നമുക്കുള്ളത്. എന്നാൽ അത്രയും ചെയ്യുന്നതും മഹാപാപംതന്നെയാണ്. ജീവധാരണംചെയ്യുന്നതു ജീവഹിംസചെയ്യാതെ കഴിയുകയില്ലെങ്കിൽ അതു പാപമല്ലെന്നാകയില്ല. എന്നാൽ അതിലും താരതമ്യം ഒന്നുനമുക്ക് എളുപ്പത്തിൽ ആലോചിക്കാം. ആൎക്ക് എത്രയും ഭക്ഷണത്തെ ചുരുക്കുന്നുവോ അവനത്രയും പാപം കുറച്ചല്ലേ ചെയ്യേണ്ടു. അതിലും ഏവൻ ആത്മാവിന്റെ മുൻപറഞ്ഞിട്ടുള്ളതായ ഉദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിവൃത്തിപ്രധാനമായ ജീവിതത്തിൽ പ്രവൎത്തിക്കുന്നുവോ അവന് ആത്മാവിന്റെ സ്വസ്വരൂപാവാപ്തിക്കായിട്ടാണ് ഈ ജന്മത്തിൽ ഇത്രയും ഹിംസചെയ്യേണ്ടിവരുന്നതെന്ന് നല്ല സമാധാനമുണ്ടു്. വിഷയസുഖങ്ങൾക്കായി ജീവധാരണം ചെയ്യുന്ന നമുക്ക് ഈവിധഹിംസയെല്ലാം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നതിൽ എന്തുസമാധാനമാണുള്ളത്? വിഷയസുഖാനുഭവമാണ് പ്രകൃതി നമുക്കു വരമായി തന്നിട്ടുള്ളതു് എന്ന ബോധത്തിൽ പ്രകൃതിക്കും സാക്ഷിയായ (90-98)ആത്മാവിനെ മറന്നിട്ടാണ് നമ്മുടെ സ്ഥിതി.

നാം ദേഹത്തെക്കൂടി സൂക്ഷിക്കുന്നില്ല.

50. ഈ വിസ്മരണയാലാണ് നമുക്ക് ഇന്ദ്രിയതൃപ്തിയോളം എന്തും ചെയ്യുവാൻ തോന്നുന്നത്. ദേഹത്തിന്റെ സ്വാസ്ഥ്യതയ്ക്കു് വേണ്ട ആഹാരത്തെക്കാൾ അധികം ആഹാരം കഴിക്കാത്ത മനുഷ്യൻ വളരെ ദുൎല്ലഭമാണ്. അധികം ഭക്ഷിക്കുന്നതു് കേവലം ജിഹ്വേന്ദ്രിയത്തിന്റെ തൃപ്തിക്കാണല്ലോ. അധികഭക്ഷണത്താലുള്ള രോഗപീഡ, ജീവിതം ദുൎല്ലഭമെന്ന് വന്നിരിക്കുന്ന ഇക്കാലത്തുകൂടി നേരിട്ടിരിക്കുന്നതു് അതിദയനീയമായിരിക്കുന്നു. സാധാരണയായി ഭക്ഷണംകഴിക്കുന്ന നമു

ക്ക് അതിഭക്ഷണമാണ് ചെയ്യുന്നതെന്ന് ബോധമുണ്ടോ? അഥവാ ബോധമുണ്ടായാലും ഈ ജിഹ്വേന്ദ്രിയത്തെ ജയിച്ച് ദേഹഹിതമനുസരിച്ച് ഭക്ഷിപ്പാൻ സാധിക്കുന്നത് ഏററവും ദുർല്ലഭമായി കാണുന്നു. മിതമായി കഴിക്കുന്ന ഭക്ഷണത്തിലും എത്രയാണ് ദോഷമെന്നതും അല്പം ആലോചിക്കണം. ദഹനം വരുന്നേടത്തോളം ഭക്ഷിക്കുന്നത് മിതമായിട്ടാണ് സാധാരണയായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. ഉപ്പും പുളിയും ചേർത്തില്ലെങ്കിൽ ഈ മിതം എന്നു ഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഭക്ഷണവും ദഹിക്കുന്നതല്ലെന്ന് പരീക്ഷകൊണ്ടറിയുന്നതാണ്. അങ്ങിനെയായാൽ ഇതിലും ആഹാരം കുറക്കാമെന്ന് വരും. അതിലും, അർദ്ധപക്വമോ അപക്വമോ ആയ പദാർത്ഥങ്ങൾ ഭക്ഷിക്കുംപക്ഷം, ഇനിയും ആഹാരം ചുരുക്കാവുന്നതാണ്. ഇന്ദ്രിയതൃപ്തിക്കുവേണ്ടി സ്വാദുള്ള പദാർത്ഥങ്ങളെയുണ്ടാക്കി അവയെ അധികം ഭക്ഷിച്ച് അതു് ദഹിപ്പാനായി ജഠരാഗ്നിക്ക് മരുന്നുസേവിച്ച് ബലമുണ്ടാക്കി ദേഹത്തിൽ മലത്തെ വർദ്ധിപ്പിച്ച് ഈ ദേഹത്തെ ഈവിധകാര്യ്യങ്ങൾക്കെല്ലാം ആസ്പദമാക്കി അനേകരോഗങ്ങൾക്കും നിദാനമാക്കി ജന്മോദ്ദേശത്തെ സർവ്വഥാ മറന്നിട്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കെല്ലാം നാം പാവകളെപ്പോലെ കളിക്കോപ്പുകളായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളതു് എത്രയും സാഹസമായ ഒരു കാര്യ്യമെന്നതിനു സംശയമില്ല.

യോഗിയാണ് പരമധാർമ്മികൻ.

51. ലോകത്തിൽ ആത്മാംശം ഇല്ലാത്ത വല്ല വസ്തുവുമുണ്ടോ? നാം ഏതിനെ ഉപയോഗിക്കുന്നതായാലും സർവ്വങ്ങളിലും അഭിന്നനായി അന്തർഗ്ഗതനായിരിക്കുന്ന നമ്മുടെ ആത്മാവിനെത്തന്നെയാണ് ഹിംസിക്കുന്നതു്. കന്ദമൂലാദികളിൽ ജീവനുണ്ടെന്നും അവയെ നാം ഹിംസിക്കുന്നുണ്ടെന്നും സർവ്വരും സമ്മതിക്കുന്നതു് എളുപ്പമാണ്. ജലഭക്ഷണത്തിലും വായുഭ

ന്നു *

ക്ഷണത്തിലും ജീവഹിംസയുണ്ടെന്നതു് ആലോചിച്ചാലേ അറിവാൻപാടുള്ളൂ. നിൎവ്വികല്പകസമാധിയിൽ ശ്വാസനിരോധം ചെയ്തു് ആത്മസ്വരൂപത്തെ സാക്ഷാൽകരിച്ചു് അസംഖ്യം കാലം ആനന്ദിച്ചുംകൊണ്ടിരിക്കുന്ന യോഗിയുടെ സ്ഥിതി എന്താണു്? ആ യോഗി ഒരുവിധമായ ഭേദബുദ്ധിയോ ഭേദനിന്ദയോ ഇല്ലാത്തവനും ആത്മാവിൻെറ അഭേദത്തെ സംരക്ഷിക്കുന്നവനും ആണെന്നു് നിസ്സംശയം. ഒരുസമയം അനേകായിരം കൊല്ലങ്ങൾ കഴിയുമ്പോൾ ശ്വാസനം, ജലഭക്ഷണം മുതലായ ദ്വൈതവ്യവഹാരത്തിൽ ഇവൻ പ്രവൎത്തിച്ചാലും അതു കാണുന്ന കാണികളുടെ ദൃഷ്ടിക്കുമാത്രമേ ആവുകയുള്ളൂവെന്നല്ലാതെ ആവിധപ്രവൃത്തികളെ അവൻ ചെയ്യുന്നില്ലെന്നുതന്നെ പറയണം. ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നുവെച്ചാലും അദ്വൈതാനുഭവത്തിനുവേണ്ടിയാണു് (52) ചെയ്യുന്നതെന്നു് നല്ലസമാധാനത്തിനും കാരണമുണ്ടു്. വായുഭക്ഷണം, ജലപാനം, ആഹാരം മുതലായ കൎമ്മങ്ങളിൽ ഹിംസചെയ്യുന്നതായിട്ടാണു് ഈ കൎമ്മയോഗിയുടെ ബോധം. ആത്മഹിംസചെയ്യുവാൻ ഏതു് ആത്മാവാണു് തുനിയുക? കൎമ്മയോഗി സകലത്തെയും തൻെറ ആത്മാവായി കാണുന്നു. അതിനാൽ തന്നെയാണു് സകലദ്വൈതനിരോധാവസ്ഥയായ സമാധ്യവസ്ഥയിൽ ശ്വാസനരൂപഹിംസയുംകൂടി ചെയ്യാതെ അവൻ ആനന്ദാനുഭവംചെയ്തുംകൊണ്ടിരിക്കുന്നതു്.

ഭേദബുദ്ധിയില്ലെങ്കിൽ ഗുണദോഷബുദ്ധിയും ഇല്ല.

52. ഇവന്നു് ഒരു പദാൎത്ഥത്തോടും വിരോധമില്ല. അസത്യം, ചോരണം, വ്യഭിചാരം മുതലായ ദോഷപദാൎത്ഥങ്ങളോടുകൂടിയും ഇവന്നു് ദോഷബുദ്ധിയേയില്ല. അവ അനിഷ്ടങ്ങൾ എന്നു് നമുക്കു തോന്നുന്നു. അതും ഒരുവിധത്തിൽ ന്യായമാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ എല്ലാം ആത്മസ്വരൂപമായാലും ആത്മചൈതന്യം സത്യം മുതലായ ഇവയിൽ വിളങ്ങുന്നമാതിരി

അസത്യം ചോരണം ഇവയിൽ പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. ആത്മചൈതന്യം എവയിൽ അധികം പ്രകാശിക്കുന്നുവോ അതാണ് ധർമ്മമെന്നു നാം ഗണിക്കുന്നതു്. അതിനാൽത്തന്നെയാണ് ഭൂതദയ മുതലായ ഗുണങ്ങളെ ധർമ്മോത്തമങ്ങൾ എന്നു് മുൻപറഞ്ഞതും. ദ്വൈതഭാവനയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി സംസാരത്തിൽ സംസരിക്കുന്ന നമുക്കു് ഗുണദോഷതാരതമ്യബുദ്ധി ഇപ്രകാരമേർപ്പെട്ടിരുന്നാലും അദ്വൈതവാസനാവാസിതാന്തഃകരണന്മാർക്കു് ജീവനില്ലാത്തതായി തോന്നുന്ന ജഡത്തിലും കൂടി ചൈതന്യബുദ്ധിയും അദ്വൈതബുദ്ധിയും വന്നിരിക്കുമ്പോൾ ദ്വൈതവാസനാപൂർവ്വകമായ ഗുണദോഷതാരതമ്യവും അസ്തമിക്കുന്നതായി പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇതിനാൽത്തന്നെയാണു് അദ്വൈതബുദ്ധിയോടെ ചെയ്യപ്പെടുന്ന ഏതുകാര്യങ്ങളും അത്യന്തം മഹനീയങ്ങളായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നതു്. ജ്ഞാനിയായിട്ടുള്ളവന്റെ ഭൂതദയ ദേഹത്യാഗം എന്നീ ഗുണങ്ങൾ മാത്രമല്ല എല്ലാവരാലും പുകഴ്ത്തപ്പെടുന്നതു്, അവൻ ജീവധാരണാർത്ഥം ചെയ്യുന്ന കർമ്മങ്ങൾകൂടി ആത്മോദ്ദേശസാധകങ്ങളായിത്തീരുന്നതിനാൽ ഏററവും ലോകോത്തരങ്ങൾതന്നെ എന്നു പറയണം.

ഭേദബുദ്ധിയുള്ളവർക്കുള്ള വിശേഷം.

53. ആത്മഭേദബുദ്ധിയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി സംസരിക്കുന്ന നമുക്കു് അസത്യം ചോരണം വ്യഭിചാരം എന്നീ ദോഷങ്ങൾ ഏററവും നിന്ദ്യങ്ങളാണു്. എപ്പോഴും അന്യരെ ഉദ്ദേശിച്ചു് ചെയ്യുന്ന തെററുകളെല്ലാം അവരെ (അവരുടെ ദേഹത്തെയോ അവരുടെ ഗൃഹധനാദിസ്വത്തുക്കളേയോ അവർക്കു സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള ബഹുമാനത്തേയോ) ആക്രമിക്കുകയാകുന്നു. നമുക്കു് ജന്മത്തിൽ സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള സ്വത്തിനെ വിട്ടിട്ടു് കേവലം ഇന്ദ്രിയതൃപ്തിക്കായി നാം അന്യരെ ആക്രമിക്കുന്നു. അവരെ ലോകത്തിൽ ജീവിച്ചിരിപ്പാൻ സമ്മതിക്കുന്നില്ലെന്നാണു്

അത്ഥമാകുന്നതു്. അവക്കു് ഏല്പ്പെട്ടിട്ടുള്ള സ്വത്തുക്കൾ അവരുടെ ഇന്ദ്രിയതൃപ്തിക്കായിരിക്കേ അവയെ നാം ആക്രമിക്കുമ്പോൾ അതു് തെററു് എന്നാണു് ഇപ്പോൾ ഗണിച്ചുവരുന്നു് സമ്പ്രദായം. പക്ഷെ ആലോചിച്ചാൽ, അതു് അങ്ങിനെയല്ലെന്നു് തോന്നുന്നു. ആത്മാവു് നമ്മെ സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നതു് ആത്മാവിന്റെ ഉദ്ദേശത്തെ സാധിപ്പാനാണല്ലോ (44). അതിലേയ്ക്കു ഇന്ദ്രിയതൃപ്ത്യത്ഥം ഇരിക്കുന്ന തന്റെ സ്വത്തുക്കളും അന്യന്റെ സ്വത്തുക്കളും ഒരുപോലെ ഉപകരിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ നമുക്കു് നമ്മുടെ സ്വത്തുക്കളും അന്യന്റെ സ്വത്തുക്കളും ഒരുപോലെ നിന്ദ്യങ്ങളാണു്. ജ്ഞാനിയായവൻ ഇവയെ ഉപയോഗിക്കുന്നപക്ഷം അവന്നു് അദ്വൈതവാസനയുള്ളതിനാൽ അപവാദപാത്രമായി ഭവിക്കുന്നില്ല. നമുക്കു് അന്യന്റെ സ്വത്തിനെപററി ഏല്പ്പെട്ടിട്ടുള്ള അസത്യധാരണവ്യഭിചാരബുദ്ധികൾകൂടി ആത്മശ്രേയഃപ്രാപ്തിപരിപന്ഥികളായതിനാൽ ധമ്മരൂപങ്ങളായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നവയല്ല.

പഠിപ്പു് ആത്മാവിനെ സ്പശിക്കുന്നില്ല.

54. ഇതിനാൽ ഒരു കായ്യവുംകൂടി അറിയാവുന്നതാണു്. എത്രയോ ഗ്രന്ഥാദ്ധ്യയനംകൊണ്ടു് ബുദ്ധിക്കു് അറിവും സാമത്ഥ്യവും ഉണ്ടായാലും ഒരുവന്നു് അതിനെ അനുഷ്ഠാനത്തിൽവരുത്തുവാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. അതുമാത്രമല്ല, അറിഞ്ഞിരിക്കുന്നതിന്നും വിരോധമായി അസത്യം പരദൂഷണം ഇവയിൽ പ്രവൃത്തിയും കാണുന്നു. അവൻ അതിനെ ഒരു ഹിംസാരൂപമായ അധമ്മമെന്നു ഗണിക്കാറില്ല. ഇതിനാൽ പറയേണ്ടതു് ആത്മശ്രേയസ്സിന്നുള്ള പഠിപ്പു് ഇതെല്ലാമല്ലെന്നുതന്നെയാണു്. അക്ഷരാഭ്യാസം ഇല്ലാതെ പാമരനെന്നു് നാം ഗണിക്കുന്നവന്റെ ആത്മാവുകൂടി പെട്ടെന്നു് ബന്ധത്തിൽനിന്നു് മുക്തന്മാരായിട്ടുള്ളതായി ചിരന്തനന്മാരുടെ പ്രത്യക്ഷമെങ്കിലും നമുക്കുണ്ടു്. ഇതിനാൽ ഏതുമതബുദ്ധിയല്ലാതെ മുക്തി

മാർഗ്ഗത്തിൽ ഒരു ശാസ്ത്രപഠനവും ആവശ്യമില്ലെന്ന് സ്പഷ്ടമാകുന്നു. ഏതു ശാസ്ത്രപഠനവും നാം ചെയ്യുന്നതും ചെയ്യേണ്ടതും ഈ വഴിക്ക് നയിക്കുവാനാവണമെന്നല്ലാതെ ആത്മാഭേദസ്വരൂപമായ ധർമ്മത്തിന്ന് വിരോധമായി ഒരിക്കലും ഭവിക്കരുതു്. വേദാന്തശാസ്ത്രം വാദകഥാ (തത്വം അറിയുവാൻ ഇച്ഛിക്കുന്ന ശിഷ്യന്ന് ഉപദേശം) രൂപമാണെന്ന് പറയുന്നതു് ഏത്ര വാസ്തവമെന്ന് ഇപ്പോൾ അറിയാം.

മനശ്ശുദ്ധിയുടെ മാഹാത്മ്യം

55. അന്യനെന്തുപറഞ്ഞാലും ചെയ്താലും മന്ദസ്മിതമായ മുഖംകൊണ്ടു് അതിനെ അംഗീകരിക്കുന്നതിനേക്കാൾ എന്താണ് (72-73-74) അധികം സുഖമായതു്? ഏത്രയും സുഖമായ ജീവിതം ലഭിക്കുന്നതു് കേവലം മനസ്സിന്റെ ശുദ്ധതകൊണ്ടാണ്. ശുദ്ധമനസ്സായിട്ടുള്ളവൻ പറയുന്നതും ചെയ്യുന്നതും എല്ലാം ആത്മശ്രേയസ്സിന്നനുകൂലമാകയല്ലാതെ ഒരിക്കലും മാറുന്നതല്ല. കർമ്മയോഗിയുടെ ഏതു പ്രവൃത്തികളും അപ്രകാരമേ ആകയുള്ളു. ആത്മാഭേദമാകുന്ന ധർമ്മത്തേക്കാൾ ആത്മാവിന്ന് നമ്മളിൽനിന്നഭിലഷിക്കേണ്ടതു് വേറെയെന്താണ്?

കർമ്മയോഗിയാണ് ആചാര്യൻ.

56. അതിനാൽ ഈ പറഞ്ഞ ധർമ്മത്തെ സംസ്ഥാപനം ചെയ്യുന്ന കർമ്മയോഗിതന്നെയാണ് ആ ധർമ്മോപദേശം ചെയ്യേണ്ടവനായ ആചാര്യൻ. 'സ്വയമാചരതെ യസ്തു ആചാര്യ ഇതി ഹിംഗനാ' എന്നുംകൂടിയാണ് ആചാര്യലക്ഷണം അദ്വൈതികൾ പറയുന്നതു്. വേദാന്തതത്വം ആചാര്യന്റെ ഉപദേശത്താൽ മാത്രം സിദ്ധിക്കുന്നതായിട്ടാണ് ശാസ്ത്രം ഘോഷിക്കുന്നതു്. തത്വത്തെ പ്രത്യക്ഷമായി ഉപദേശിക്കുന്ന ഒരു ആചാര്യൻ ഈ കർമ്മയോഗിയെ വിട്ടു വേറെയാരുമല്ല. ലോകത്തിൽ ധർമ്മാർത്ഥകാമമോക്ഷങ്ങൾ നാലും പുരുഷാർത്ഥങ്ങളാ

യി ഗണിക്കപ്പെട്ടുന്നുണ്ട്. അവയിൽ ധർമ്മാർത്ഥകാമങ്ങൾ പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നതു് മോക്ഷാർത്ഥങ്ങളായാലാണ്. അതല്ലാതെ എല്ലാ ധർമ്മാർത്ഥകാമങ്ങളും പുരുഷാർത്ഥങ്ങളല്ല. 'അർത്ഥകാമങ്ങൾ ധർമ്മാനുഗുണങ്ങളായാൽ പുരുഷാർത്ഥങ്ങളും ധർമ്മം മോക്ഷാർത്ഥമായാൽ പുരുഷാർത്ഥവും ആണ്' എന്ന തത്വത്തെ അനുസരിച്ചായിരിക്കും ഈ കർമ്മയോഗിയുടെ ജീവിതം. അവന്നു് ആത്മസ്വരൂപസാക്ഷാൽകാരാർത്ഥവും നിവൃത്തിപ്രധാനവും ആയ നിഷ്കാമകർമ്മാനുഷ്ഠാനം സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്നതിനാൽ ധർമ്മവും അതിന്നു വേണ്ടതായ അർത്ഥവും കാമവും അല്ലാതെ സാതിശയവിഷയസുഖേച്ഛയോ തന്നിമിത്തമായ ഒരു പ്രവൃത്തിയോ ഇല്ലെന്നു് നിശ്ചയം പറയാം. ഈ കർമ്മയോഗിയെത്തന്നെയാണു് ലോകാചാര്യനെന്നു പറയേണ്ടതു്. മഹാകാവ്യനിർമ്മാതാവായ കവിസാർവ്വഭൌമൻകൂടി ആത്മസ്വരൂപമെന്നു ഗണിച്ചിരിക്കുന്ന രസത്തെ തന്റെ കാവ്യംമൂലമായി ഉപദേശിക്കുന്നുവെങ്കിലും അതു കേവലം ഒരു പരോക്ഷോപദേശവും അതിനാലുള്ള തത്വാനുഭവം അപരോക്ഷമെങ്കിലും ക്ഷണികവുമാണെന്നതിന്നു് വിസമ്മതിയില്ല(40). സ്വപ്രവൃത്തികളെക്കൊണ്ടു് താൻതന്നെ രസപൂർണ്ണമായ അദ്വൈതാത്മാവെന്നു് ഉപദേശിച്ചു് ശ്രുതാന്തഃകരണനായിരിക്കുന്ന ശിഷ്യന്നു് സാക്ഷാത്സ്വരൂപത്തെ അപരോക്ഷീകരിച്ചുകൊടുക്കുന്ന ഗുരുമഹോദയന്റെ കാരുണ്യവും ശിഷ്യന്റെ ഭാഗ്യവും നാം എന്തു പറയേണ്ടു?

(ഉത്തര ഭാഗം.)

ആത്മസ്വരൂപോപദേശം.

57. ഈ ആത്മസ്വരൂപത്തെ ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഉപദേശിച്ചിരിക്കുന്നതു് മഹാവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ടാണു്. ജീവാ

ത്മാവിന്നും ഈശ്വരന്നുമുള്ള അഭേദമാണ് ഈ വാക്യങ്ങളിൽ പറയപ്പെടുന്നതു്.

ഈശ്വരസ്വരൂപവും ജീവസ്വരൂപവും.

58. മായ എന്നു പറയുന്ന ഉപകരണത്താലാണല്ലോ ആത്മാവു് ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ആ മായ സ്വയം കണ്ണാടിയെപ്പോലെ ആത്മാവിന്നു പ്രതിബിംബിക്കുവാൻ അർഹമായ ഒരു സ്വച്ഛപദാർത്ഥമാകുന്നു. ആത്മാവു് അതിൽ പ്രതിബിംബിക്കുന്ന സമയം മായയുടെ പരിണാമങ്ങളായ അസംഖ്യം അന്തഃകരണങ്ങൾ ഉള്ളതിനാൽ അവയിലും പ്രതിബിംബിക്കുന്നു. ജഗത്തെല്ലാം അവിദ്യയുടെ പരിണാമമെന്നു് മുൻതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. അതിനാൽ അന്തഃകരണങ്ങളും അതിന്റെ പരിണാമങ്ങളാകുവാൻ വിരോധമില്ലാത്തതിനാൽ അവയിൽ പ്രതിബിംബിക്കുന്ന ആത്മാവിന്റെ പ്രതിബിംബങ്ങൾ അസംഖ്യം ജീവാത്മാക്കളായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ മായയിൽ ബിംബഭൂതനായിരിക്കുന്ന ആത്മാവാണ് ജഗൽസ്രഷ്ടാവായ ഈശ്വരൻ. ഇവിടെ അന്തഃകരണങ്ങൾ അനേകമുള്ളതിനാൽ അതിൽ ഉള്ള പ്രതിബിംബങ്ങളും അനേകമാണ്. ഒരു സൂര്യന്റെ പ്രതിബിംബങ്ങൾ അനേകം പ്രതിബിംബസ്ഥാനങ്ങളെയപേക്ഷിച്ച് അനേകമായിരിക്കും. ബിംബഭൂതനായിരിക്കുന്ന സൂര്യൻ എന്നപോലെ ബിംബഭൂതനായ ആത്മാവും ഏകൻതന്നെയാണ്. ഈ മായ എന്ന ഉപാധി (പ്രതിബിംബസ്ഥാനം) എപ്പോൾ ഇല്ലാതെയാകുന്നുവോ അപ്പോൾ സംസാരവും ഇല്ലാതാകുന്നു. കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിഫലിച്ച പ്രതിബിംബവും കണ്ണാടിയുള്ളതുവരെ നിലനില്ക്കുന്നു. കണ്ണാടിയിൽ ഉള്ള അഴുക്കും പൊട്ടും എപ്രകാരം പ്രതിബിംബത്തിൽ തോന്നുന്നുവോ അതുപോലെ മായാവികാരങ്ങൾ എല്ലാം ജീവാത്മാവിൽ ബാധിക്കുന്നു. അതിനാൽ തന്നെയാണ് ജീവനെ അസർവ്വജ്ഞൻ സംസാരി എന്നെല്ലാം പറയുന്നതു്.

ഈശ്വരന്ന് അപ്രകാരമായ ബാധയില്ലാത്തതിനാൽ അവനെ സൎവ്വജ്ഞനും നിത്യമുക്തനുമായിട്ടാണ് വ്യവഹരിക്കുന്നത്.

സംസാരം അനാദിയാണ്.

59. ഈ മായാരൂപമായ ഉപാധി ഇന്നദിവസംമുതല്ക്കാണ് പരമാത്മാവിന്ന് പ്രതിബിംബസ്ഥാനമായത് എന്നു പറയുവാൻ സാധിക്കാത്തതിനാൽ ജീവന്ന് സംസാരം അനാദിസിദ്ധമെന്നു പറയുന്നു.

ഈശ്വരൻ സൃഷ്ട്യാദികൎത്താവാകുന്നു.

60. പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ സ്രഷ്ടാവ്, അതായത് വിവൎത്തകാരണമാകുന്നു ഈശ്വരൻ. ഈശ്വരൻ കണ്ണാടിയിൽ മുഖം എന്നപോലെ സ്വേച്ഛയാ മായയേയും തൽപ്രതിബിംബങ്ങളായ ജീവന്മാരേയും ഭരിച്ചുംകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ജഗൽസൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരകൎത്തൃത്വം ഈശ്വരന്ന് പുരാണങ്ങളിലും മററും പറയുന്നത് ഈ ബിംബഭൂതനെ ഉദ്ദേശിച്ചുതന്നെയാണ്.

സൃഷ്ടിപ്രകാരം.

61. ജഗൽസൃഷ്ടിപ്രക്രിയയെ വേദാന്തികഠം ഇപ്രകാരമാണ് പറയുന്നത്. ഈശ്വരൻ, സത്വരജസ്തമോഗുണാത്മകമായ മായയുടെ സഹായത്താൽ ആകാശത്തിനേയും, ആകാശാവിഷ്ടനായിട്ട് വായുവിനേയും, വായുവിങ്കൽ ആവേശിച്ചിട്ട് തേജസ്സിനെയും, തേജസ്സിൽ പ്രവേശിച്ചിട്ട് ജലത്തേയും, ജലാവിഷ്ടനായിട്ട് പൃഥിവിയേയും, സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇവയെ അഞ്ച് തന്മാത്രങ്ങഠം എന്നും പറയാറുണ്ട്. എല്ലാ സൃഷ്ടിയിലും ഈശ്വരൻ വിവൎത്തകാരണമായും മായ പരിണാമികാരണമായും ഇരിക്കുന്നുവെന്ന് ഓൎക്കണം. ആകാശത്തിന്ന് ശബ്ദം, വായുവിന്ന് ശബ്ദം, സ്പൎശം, തേജസ്സിന്ന് ശബ്ദം, സ്പൎശം, രൂപം, ജലത്തിന്ന് ശബ്ദം, സ്പൎശം, രൂപം, രസം, പൃഥിവിക്ക് ശബ്ദം, സ്പൎശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം ഈ ഗുണങ്ങളേയും, സത്വഗുണ

പ്രധാനങ്ങളായ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ പ്രത്യേകമാവേശിച്ചിട്ട് ശ്രോത്രം, ത്വക്, ചക്ഷുസ്സ്, രസനം, ഘ്രാണം എന്നീ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളെയും, അഞ്ചുഭൂതങ്ങളിൽ ഒരുമിച്ചാവേശിച്ചവനായിട്ട് മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹംകാരം, ചിത്തം എന്ന് നാല് അവസ്ഥകളോടുകൂടിയ അന്തഃകരണത്തെയും, രജോഗുണപ്രധാനങ്ങളായ ആകാശാദിഭൂതങ്ങളിൽ പ്രത്യേകം പ്രവേശിച്ചിട്ട് ക്രമേണ വാക്, പാണി, പാദം, പായു, ഉപസ്ഥം എന്നീ അഞ്ചു കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളെയും, ഒന്നിച്ചു പ്രവേശിച്ചിട്ട് പ്രാണൻ, അപാനൻ, വ്യാനൻ, ഉദാനൻ, സമാനൻ എന്നീ പഞ്ചപ്രാണങ്ങളെയും, തമോഗുണപ്രധാനങ്ങളായ ഇവകളിൽ പ്രവേശിച്ചിട്ട് അഞ്ചു പഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഈ പറഞ്ഞ സൃഷ്ടിയിലെല്ലാം വിവർത്തകാരണം അതാതുഭൂതങ്ങളിൽ പ്രവേശിച്ചവനായ ആത്മാവും, പരിണാമികാരണം അതാത് ഭൂതങ്ങളും ആണെന്ന് അറിയേണ്ടതാണ്. പഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നത് അതാതുഭൂതത്തിനെ പാതിയാക്കി ഒരു പാതിയെ നാലുഭാഗമാക്കി ഓരോ ഭാഗത്തെ ബാക്കി നാലുഭൂതങ്ങളുടെ പാതിയോടു ചേർക്കുന്ന സമയം ഓരോ ഭൂതവും, അതാതിന്റെ പാതിഭാഗവും വേറെ നാലു ഭൂതങ്ങളുടെ എട്ടിൽ ഒരു അംശവും കൂടിയ അഞ്ചു ഭൂതാംശങ്ങളോടു കൂടിയതിനാലാണ്. അതാതിന്റെ അംശാധിക്യമനുസരിച്ച് ആകാശാദികൾ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നു. ഇപ്രകാരം ഈശ്വരൻ അപഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളെക്കൊണ്ട് ജീവന് പരലോകയാത്രാസമർത്ഥമായ സൂക്ഷ്മശരീരം, മനസ്സ് ബുദ്ധി അഞ്ചുപ്രാണങ്ങൾ അഞ്ചുകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ അഞ്ചുജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഇവയെക്കൊണ്ട് സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. തമോഗുണപ്രധാനങ്ങളായ പഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഭൂമി, അന്തരിക്ഷം മുതലായ ഏഴ് ഊർദ്ധ്വലോകങ്ങളും അതലം, പാതാളം മുതലായ ഏഴ് അധോലോകങ്ങളും ആയ ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തെയും, അതിലുള്ള ജ

രായുജമായ മനുഷ്യൻ പശു ഇവയുടെ ശരീരം, അണ്ഡജമായ പക്ഷിസൎപ്പാദികളുടെ ശരീരം, സ്വേദജമായ പേൻ മൂട്ട ഇവയുടെ ശരീരം, ഉദ്ഭിജ്ജമായ വൃക്ഷാദിശരീരം എന്നീ നാലുവിധമായ ശരീരത്തേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം സൃഷ്ടമായ ജഗത്തിന്റെ സ്ഥിതി ജഗൽപാലകനായ ഈശ്വരനാൽ സിദ്ധിച്ചുവരുന്നതു് നമുക്കു അറിവുള്ളതാണല്ലോ.

പ്രളയപ്രകാരം.

62. ഇനി ഈ ജഗത്തിന്റെ പ്രളയക്രമവും അറിയേണ്ടതാണു്. ആകാശാദിസൃഷ്ടിയെപ്പോലെ ആകാശാദികൾക്കു ക്രമേണ പ്രളയം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കാരണം നശിച്ചതിന്നുശേഷം കാൎയ്യത്തിന്നു് നാശം എന്നു പറഞ്ഞാൽ കാൎയ്യം നിരാധാരമായിപ്പോകും. അതിനാൽ, കാൎയ്യത്തിന്നു് അതിന്റെ കാരണത്തിൽ ലയം വന്നശേഷം, കാരണത്തിന്നു് ലയം എന്നു പറയുന്നതു് യുക്തവുമായിരിക്കും. മണ്ണു നശിച്ചതിനാൽ കുടം നശിക്കുന്നുവെന്നതു് ശരിയാകയില്ല. അതിനാൽ സ്ഥൂലങ്ങളായ ലോകങ്ങളുടേയും അതിലുള്ള സകല വസ്തുക്കളുടേയും നാശത്തിന്നുശേഷം അതിന്റെ സൂക്ഷ്മകാരണങ്ങൾക്കു് നാശം എന്നീ ക്രമേണ പഞ്ചഭൂതങ്ങൾവരെ ലയിച്ചു്, പൃഥിവ്യാദികൾ ജലാദികളിൽ, ഒടുവിൽ ആകാശം മായയിൽ, മായ ആത്മാവിൽ ഇങ്ങിനെ ലയിച്ചു് സൎവ്വപ്രപഞ്ചത്തിന്നും പ്രളയം സംഭവിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം ബിംബഭൂതനായ ഈശ്വരൻ ജഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടിസ്ഥിതിസംഹാരങ്ങൾക്കു് കൎത്താവായി ഭവിക്കുന്നു.

ഈശ്വരന്റെ ജഗൽസൃഷ്ടിക്കു് വിശേഷമുണ്ടു്.

63. ഈ ജഗത്തിനെ ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിക്കുന്നതു് ഒരു ഘടത്തിനെ കുശവൻ സൃഷ്ടിക്കുന്നതുപോലെയാണെന്നാണു് സാധാരണയായി കേൾക്കുമ്പോൾ നമുക്കു് തോന്നുന്നതു്. പക്ഷെ അതു് അങ്ങിനെയല്ല. അങ്ങിനെ എന്നു പറയുന്നപ

ക്ഷം കുശവന്ന് ഘടസൃഷ്ട്യാദികളിലുള്ള അനേകം ക്ഷുദ്രഫലേച്ഛകളെപ്പോലെ ഈശ്വരന്നും അവയുണ്ടെന്നാകും. അതിനാൽതന്നെയാണ് പല മതങ്ങളും, ഈശ്വരപക്ഷപാതികളാലംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഈശ്വരന്ന് ഗുണദോഷപക്ഷപാതിത്വം ഗണിച്ചിരിക്കുന്നത്. ജീവിതത്തിൽ പലക്കും സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള സുഖദുഃഖതാരതമ്യം നിമിത്തം സർവ്വസ്രഷ്ടാവായ ഈശ്വരൻ വൈഷമ്യബുദ്ധിയുള്ളവനെന്ന് എളുപ്പത്തിൽ നാം പറഞ്ഞുപോകുന്നതാണ്. പല ദ്വൈതമതങ്ങളും, പ്രാണികളുടെ പുണ്യപാപങ്ങൾ നിമിത്തമായിട്ടുള്ള ജീവിതതാരതമ്യം ഈശ്വരനിമിത്തമല്ലെന്ന് പരിഹരിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. അതെല്ലാമിരിക്കട്ടെ. ഈശ്വരൻ ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ടോ? കുശവൻ നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ള ഘടത്തെ നാം കാണുന്നുണ്ട്. അതുപോലെയാണ് ഈശ്വരൻ ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്ന പക്ഷത്തിൽ അനേകം സംശയങ്ങളും ആക്ഷേപങ്ങളും മുൻപറഞ്ഞപോലെ ഉണ്ടാകാം. കുശവനിർമ്മിതമായ ഘടത്തിനേയും ഈശ്വരസൃഷ്ടങ്ങളായ അനേകജീവജാലങ്ങളേയും നോക്കുക. ചൈതന്യഗന്ധം ഘടത്തിന്ന് നാം കാണുന്നുണ്ടോ? അതിനാൽ ഘടസൃഷ്ടിയെപ്പോലെയല്ല പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയെന്ന് മനസ്സിലാക്കണം.

ഈശ്വരൻ സർവ്വസ്വരൂപനായി വിളങ്ങുന്നു.

64. ഈശ്വരൻതന്നെ ആണ് സർവ്വപ്രാണികളായി വിളങ്ങുന്നത്. ഈശ്വരനല്ലാതെ ഈ ചതുർവ്വിധശരീരങ്ങളിൽ വേറൊരു ചൈതന്യാംശം ഇല്ല. പക്ഷേ ജീവജാലങ്ങളൊഴികെയുള്ള അനേകലോകങ്ങളും ഭൂതങ്ങളും ഘടംപോലെ ജഡങ്ങൾ എന്ന് കാണുമ്പോൾ തോന്നും. വാസ്തവത്തിൽ അവയും ഈശ്വരചൈതന്യവത്തുകൾ എന്ന് അറിയണം (31).

ആത്മാവിന്ന് സൃഷ്ടിയിൽ ഒരു അഭിമാനവുമില്ല.

65. ഇതിനാൽ മനസ്സിലാകുന്നത് ആത്മാവ് ഒരു പ

ദാൎത്ഥത്തേയും തനിക്ക് ഒരു പ്രയോജനത്തിന്നുവേണ്ടിയും സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ലെന്നാണ്. താൻതന്നെ അനേകം പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളായി അവഭാസിക്കുന്നു. അതു മാത്രമല്ല, ആത്മാവിനെ വിട്ട് വല്ല ദ്വൈതവസ്തുവും ഇരുന്നാൽ കുശവൻ മണ്ണുകൊണ്ട് എന്നപോലെ വല്ല പദാൎത്ഥംകൊണ്ടും ഘടത്തെ എന്നപോലെ ജഗത്തിനെ ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്നു പറയാം. മായ എന്ന് പറയുന്ന വസ്തു നമ്മുടെ അവിദ്യയാണ്. അതു വാസ്തവമല്ല എന്ന് മുൻതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. അപ്പോൾ ജഗത്ത് മുഴുവൻ പരമാൎത്ഥമല്ലെന്നും കേവലം മിഥ്യയെന്നുമറിയുന്നു. ഈ അവിദ്യയുടെ നാശം സ്വസ്വരൂപജ്ഞാനത്താൽ സിദ്ധിക്കുന്നു. സ്വസ്വരൂപജ്ഞാനംകൊണ്ടുള്ള അവിദ്യയുടേയും ജഗത്തിന്റെയും നാശമാണ് ജഗത്തിന്റെ പ്രളയമെന്ന് മുൻ പറഞ്ഞത്.

ജീവന്റെ പരമാൎത്ഥസ്ഥിതി.

66. ഈ അവിദ്യക്ക് പ്രളയം വന്നാൽ മുഖപ്രതിബിംബത്തിന്ന് മുഖത്തോട് എന്നപോലെ ജീവന്ന് ഈശ്വരനോട് അഭേദം സിദ്ധിക്കുന്നു. കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിബിംബസമയത്ത് മുഖത്തെ ബിംബം എന്നു പറയുന്നു. കണ്ണാടിയെ എടുത്താൽ മുഖം എന്നല്ലാതെ ബിംബം എന്ന് പറയാറില്ല. അതുപോലെ മായാപ്രതിബിംബം ആത്മാവിന്നുള്ളപ്പോൾ ആ ബിംബഭൂതനെ ഈശ്വരനെന്ന് പറയുന്നു. മായാരൂപമായ ഉപാധി പോയാൽ ആ ബിംബത്തിനെ പരമാത്മാവെന്നല്ലാതെ ഈശ്വരനെന്നു പറയാറില്ല.

ഈശ്വരരൂപവും പരമാൎത്ഥമല്ല.

67. അതിനാൽ ജീവന്ന് വാസ്തവമായ രൂപം ഈശ്വരനായ ബിംബം എന്നും പറയുവാൻ തരമില്ല. ജീവരൂപവും ഈശ്വരരൂപവും വാസ്തവമല്ല. വാസ്തവമായ മുഖസ്വ

രൂപം എന്നപോലെ വാസ്തവമായ പരമാത്മസ്വരൂപം മുക്തപ്രാപ്യമെന്നറിയേണ്ടതാണ്. ആത്മാവിന്നു ജഗൽസൃഷ്ടിക്കുള്ള ഉദ്ദേശം എന്താണെന്നു പ്രത്യേകം എല്ലാ മതങ്ങളിലും തൎക്കിക്കുന്ന ഒരു വിഷയമാണ്. ജഗൽസൃഷ്ടി വാസ്തവമായാണല്ലോ അതിന്നുദ്ദേശം പറയേണ്ട ആവശ്യമുള്ളൂ. അതിനാൽ ദ്വൈതികളാണ് അതിന്നു ഉത്തരം പറയേണ്ടവർ. അവരുടെ മതത്തിൽത്തന്നെയാണ് ഈശ്വരന് പക്ഷപാതമുണ്ടെന്നു കല്പിക്കുവാനും അവകാശം.

സൃഷ്ടിയുടെ പ്രയോജനം.

68. അദ്വൈതിക്കു അദ്വൈതരൂപമായ ധൎമ്മത്തിന്റെ സ്ഥാപനത്തിന്നാണ് ജഗൽസൃഷ്ടിയെന്നു മുൻതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ഉത്തരം ഒരിക്കലും മറന്നുപോകരുതു്.

ദ്വൈതം നിരാധാരമാണ്.

69. അദ്വൈതഹിംസക്കായി ആത്മാവു് ദ്വൈതത്തിനെ ഒരിക്കലും സൃഷ്ടിക്കുന്നതല്ല. ദ്വൈതസൃഷ്ടിയോടുകൂടിയ ആത്മാവിന്റെ അദ്വൈതസിദ്ധി, ദ്വൈതം സ്വപ്നമായി മിഥ്യയെന്നു കാട്ടുന്നു. ആത്മാവിന്നു അദ്വൈതവും ദ്വൈതവും രണ്ടും വാസ്തവമാകയില്ല. ശുക്തിക്കു ശുക്തിയോടുള്ള അഭേദസ്വരൂപവും രൂപ്യമാകുന്ന ദ്വൈതസ്വരൂപവും വാസ്തവമല്ല. അതിനാൽ രൂപ്യം മിഥ്യ എന്നറിയുന്നപോലെ ദ്വൈതം മിഥ്യയെന്നതു് ശരിതന്നെ. ആത്മാവിനെ സകല പ്രപഞ്ചത്തിന്നും നിവൃത്തിസ്വരൂപനെന്നു അദ്വൈതികൾ പറയുന്നതും ഇതിനാൽത്തന്നെയാണ്.

ജീവന്നു സംസാരാനുഭവം.

70. ഈശ്വരന്റെ അന്തഃകരണപ്രതിബിംബങ്ങൾ ജീവാത്മാക്കൾ എന്നു മുൻ പറഞ്ഞുവല്ലൊ. ഓരോ ജീവാത്മാവും അന്തഃകരണം വഴിയായി ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളായ മൂ

ന്നു് അവസ്ഥകളിലും സഞ്ചരിച്ചിട്ടു് സംസാരത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുള്ള ജീവനെ വിശ്വനെന്നും സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ തൈജസനെന്നും സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ പ്രാജ്ഞനെന്നും സ്ഥിതിഭേദംകൊണ്ടു് വ്യവഹരിക്കാറുണ്ടു്. ജാഗരണത്തിൽ ജീവനു് സ്ഥൂലശരീരാഭിമാനവും സ്വപ്നത്തിൽ സൂക്ഷ്മശരീരാഭിമാനവും സുഷുപ്തിയിൽ നിർവ്യാപാരമായിരിക്കുന്ന അന്തഃകരണത്തിന്റെ സാക്ഷിത്വവുമാണുള്ളതു്. നിർവ്യാപാരമായ ഈ അന്തഃകരണത്തെയാണു് അവിദ്യയെന്നു് പറയുന്നതു്. ഇതിന്റെ അനുഭവം 'ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി, ഒന്നിനേയും അറിഞ്ഞതേയില്ല' എന്നു് സുപ്തോത്ഥിതനു് സ്മൃതിയുണ്ടാകുന്നതിനെയനുസരിച്ചു്, സുഷുപ്തിയിൽ ഉണ്ടെന്നു് പറയണം. ഇപ്രകാരമനുഭവം അജ്ഞാനത്തിന്നു് സുഷുപ്തിയിൽ ഇല്ലെങ്കിൽ ഈ സ്മൃതി ഒരിക്കലും ശരിയാകയില്ല. ഈ അനുഭവത്തെത്തന്നെയാണു് യോഗശാസ്ത്രത്തിൽ നിദ്രാവൃത്തിയെന്നു് പറയുന്നതു്. ഈ പറഞ്ഞ അജ്ഞാനാനുഭവത്തിൽ വേദ്യമായ സുഖത്തിന്റെ അനുഭവംതന്നേയാണു് അദ്വൈതാത്മാനുഭവം എന്നു് മുൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ഈ ജീവൻ സുഷുപ്തിയിൽ ആത്മാവിന്റെ ഈ അദ്വൈതസ്വഭാവത്തെ അറിഞ്ഞിട്ടും മനശ്ശുദ്ധിയില്ലാത്തതിനാൽ നിവൃത്തിമാർഗ്ഗത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല.

മനശ്ശുദ്ധിയാൽ അധികാരസമ്പത്തി.

71. ഈശ്വരജപസ്തുത്യാദികളായ നിഷ്കാമകർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങളാൽ പാപങ്ങൾ നശിച്ചു് മനസ്സു് എപ്പോൾ ശുദ്ധമാകുന്നുവോ, അപ്പോൾ സംസാരത്തിൽ ദുഃഖബുദ്ധിയും തൽപരിഹാരേച്ഛയും ഉളവാകുന്നു. ആത്മാവു് മാത്രമേ നിത്യനുള്ളു ബാക്കിയെല്ലാമനിത്യമെന്നു് നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകവും, കർമ്മഫലഭോഗങ്ങളിൽ വൈരാഗ്യവും, അന്തരിന്ദ്രിയനിഗ്രഹം, ബഹിരിന്ദ്രിയനിഗ്രഹം, മനസ്സിന്നു് വിഷയാകർഷണത്താൽ വി

ക്ഷേപമില്ലായ്മ, ശീതോഷ്ണാദിദ്വന്ദ്വസഹനം, ജ്ഞേയവസ്തുവിങ്കൽ ചിത്തത്തിൻെറ ഐകാഗ്ര്യം, ഗുരൂപദേശവിശ്വാസം എന്നീ ശമാദിസാധനങ്ങൾ ആറും, ക്രമേണ സിദ്ധിച്ചുപോയാൽ മോക്ഷേച്ഛ നിരർഗ്ഗളമായി ആവിർഭവിക്കുന്നു. ഇങ്ങിനെ ആത്മജ്ഞാനസാധനചതുഷ്ടയത്തിൻെറ സമ്പത്തിയാൽ ആത്മവിചാരത്തിൽ അധികാരം വരുന്നു.

ശ്രവണാദ്യന്തരംഗസാധനങ്ങൾ.

72. പിറകു് ഇവൻ ആത്മതത്വോപദേഷ്ടാവായ ഗുരുവിങ്കൽനിന്നു് ഉപദേശത്തെ ഗ്രഹിക്കുകയും ഉടൻ തത്വസാക്ഷാൽക്കാരം വരാത്തപക്ഷം സന്ദേഹനിവൃത്തിക്കായി ശ്രവണവും മനനവും നിദിധ്യാസനവും അനുഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വേദവേദാന്തങ്ങൾക്കെല്ലാം വിഷയം അദ്വൈതാത്മാവാണു് എന്നു് നിശ്ചയമുണ്ടാകുവാനുള്ള ശാസ്ത്രപഠനമോ വിചാരമോ ശ്രവണമെന്നു് പറയപ്പെടുന്നു. മനനം എന്നു് പറയുന്നതു് അദ്വൈതാത്മസിദ്ധിക്കനുകൂലമായി നമ്മുടെ അനുഭവത്തെ കൊണ്ടുവരുവാനുള്ള യുക്തിവിചാരത്തെയാണു്. നിദിധ്യാസനമെന്നു പറഞ്ഞാൽ മനസ്സിനെ ബലാൽക്കാരമായി വിഷയങ്ങളിൽനിന്നു് പിന്നോക്കം പിടിച്ചടക്കി ആത്മതത്വത്തിങ്കൽ ചെലുത്തി നിലനിൎത്തുവാനുള്ള എല്ലാ യത്നവും ആകുന്നു. ശ്രവണമനനങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുന്നതും ഗുരൂപദിഷ്ടമായ തത്വത്തിൽ ഉണ്ടാകാവുന്ന സന്ദേഹത്തിൻെറ നിവൃത്തിക്കു് മാത്രമാണു്. സന്ദേഹാനുവൃത്തി, മനശ്ശുദ്ധി നല്ലവണ്ണം വന്നിരുന്നാൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൻെറ ഉപയോഗം.

73. അതിനാൽ മനശ്ശുദ്ധിയെ ഇനിയും സമ്പാദിച്ചു് സന്ദേഹനിവൃത്തിയെ സമ്പാദിപ്പാനാണു് ശ്രവണമനനസാധകമായ സൎവ്വവേദാന്തശാസ്ത്രവും ഉപയോഗമായിവരുന്നതു്.

യോഗത്തിൻെറ ഉപയോഗം.

74. പിന്നെയും പാപശേഷമുണ്ടായി വന്നാൽ അതിനെ നശിപ്പിച്ച് വസ്തുതത്വം പ്രത്യക്ഷമാക്കുവാനാണ് നിദിദ്ധ്യാസനം പറയപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഈ നിദിദ്ധ്യാസനത്തിലാണ് സകലയോഗശാസ്ത്രവും ഉപകരിക്കുന്നത്. ദ്വൈതബാധയില്ലാതെ ആത്മതത്വം നിരന്തരമായി ഭാസിക്കുന്നതായ നിർവ്വികല്പകസമാധിയെ സമ്പാദിക്കേണ്ടത്, യോഗശാസ്ത്രങ്ങളിൽ സമാധ്യംഗങ്ങളായി പറയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള യമനിയമപ്രാണായാമധാരണാധ്യാനങ്ങളായ യമാദിപഞ്ചകത്തിൻെറ സമ്പത്തിയാൽ മനസ്സിനെ നിരോധിച്ച് സവികല്പകസമാധിയേയും സമ്പാദിച്ചതിന്നു ശേഷമാണ്. ഈ നിർവ്വികല്പകസമാധിയെ പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്ന യോഗിയുടെ മാഹാത്മ്യം മുൻപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഇപ്രകാരമാത്മാവിൻെറ പരമാൎത്ഥസ്വരൂപത്തെ സാക്ഷാൽകാരം ചെയ്യുവെങ്കിൽ അജ്ഞാനത്തിൻെറ നിവൃത്തിയും അജ്ഞാനപ്രയുക്തമായ സംസാരത്തിൻെറ നാശവും വരുന്നതിനാൽ നിത്യജ്ഞാനാനന്ദരൂപമായ മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു.

അജ്ഞാനസ്വരൂപം

75. ജീവന്നു് സ്വസ്വരൂപാജ്ഞാനത്താൽ ബന്ധവും ബന്ധനിവൃത്തിയാൽ മോക്ഷവും സിദ്ധിക്കുന്നുവെന്നു് പറഞ്ഞുവല്ലൊ. ഇവിടെ അജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നതു് ജ്ഞാനം എന്നപോലെ ഒരു ഭാവസ്വരൂപവും സത്വരജസ്തമോഗുണാത്മകവുമായ ഒരു പദാൎത്ഥമാണ്. ഇതിനെത്തന്നെയാണ് മൂലപ്രകൃതി എന്നും പറയുന്നതു്.

അജ്ഞാനവിഷയം ബ്രഹ്മമാണ്.

76. ഈ അജ്ഞാനം ജീവന്നു് സത്യജ്ഞാനാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തെ വിഷയീകരിച്ചാണ്. ഇവിടെ ബ്രഹ്മത്തിന്നും ജീവന്നും, കണ്ണാടി ഉള്ളപ്പോൾ ബിംബത്തിന്നും പ്ര

തിബിംബത്തിന്നും എന്നപോലെ, മായ ഉള്ളപ്പോൾ കല്പിതമായ ഒരു ഭേദമുണ്ടെന്ന് ഓൎക്കണം. അപ്പോൾ അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തെ കുറിച്ചാണെന്നതു് ശരിയാകുന്നു.

ബ്രഹ്മം അജ്ഞാനാശ്രയവുമാണ്

77. അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മവിഷയമായാലും അജ്ഞാനം ആരിൽ ഇരിക്കുന്നുവെന്ന് സംശയമുണ്ടാകും. ശുക്തിവിവൎത്തമായ രജതവും ശുക്തിയും ഒരു ദിക്കിൽ ഒരുമിച്ചിരിക്കുന്നപോലെ ബ്രഹ്മവിവൎത്തമായ ജഗത്തും ബ്രഹ്മവും ഒരുമിച്ചിരിക്കുന്നു. കാൎയ്യവും കാരണവും ഒരുമിച്ചിരിക്കേണ്ടതിനാൽ അതു് ശരിയാണ്. ഈ യുക്തിയാൽതന്നെ അജ്ഞാനം എന്നു പരിണാമികാരണവും സ്വവിക്ഷേപ (പരിണാമ) മായ കാൎയ്യത്തിന്റെ ദേശത്തിരിക്കണം എന്നു വരുന്നു. പരിണാമികാരണമായ മണ്ണും കുടവും ഒരുമിച്ചാണല്ലൊ ഇരിക്കുന്നതും. അതു മാത്രമല്ല; ബ്രഹ്മത്തിന്ന് അജ്ഞാനം ഒരു ഉപകരണമാണെന്നു മുൻപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലൊ. അതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തോട്ട് ഒന്നിച്ച് അജ്ഞാനവും ഇരിക്കേണ്ടതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തിലിരിക്കുന്നുവെന്നും പറയണം. ഈ അജ്ഞാനത്തിന്ന് ആവരണശക്തി വിക്ഷേപശക്തി എന്നു രണ്ടു ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടു്. ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുതിനാൽ ആവരണശക്തിയും, ബ്രഹ്മത്തിൽ ജഗത്തു് എന്നു പറയുന്ന സ്വപരിണാമമാകുന്ന വിക്ഷേപത്തെയുണ്ടാക്കുന്നതിനാൽ വിക്ഷേപശക്തിയും, അജ്ഞാനത്തിന്ന് സ്പഷ്ടമാകുന്നു. ഇതിനാൽ അജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയം ബ്രഹ്മമാകുന്നപോലെ അജ്ഞാനത്തിന്ന് ആശ്രയവും ബ്രഹ്മമാകുന്നുവെന്നായി.

അജ്ഞാനത്തിന്ന് ജീവൻ ആശ്രയം മാത്രമാണ്.

78. ബ്രഹ്മവിഷയമായ അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തിന്നുള്ളപോലെ ജീവന്നുമുണ്ടെന്ന് 'ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തിനെ അറിയുന്നി

ല്ല്' എന്നനുഭവത്താൽ സ്പഷ്ടമാകുന്നു. പക്ഷേ ഈ ബ്രഹ്മാജ്ഞാനത്തിന്നും ജീവാജ്ഞാനത്തിന്നും ഭേദമുണ്ട്. ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം വരുന്നതുവരെ ഇരിക്കും. ജീവാജ്ഞാനം കേവലം ബ്രഹ്മോപദേശംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന പരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ നശിക്കും. ഒരു മുറിക്കകത്തുള്ള ഘടം ആരെങ്കിലും ഉണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞാൽതന്നെ നാം കുടമുണ്ടെന്നറിയുന്നു. അവിടെ നമ്മളിലുള്ള അജ്ഞാനം മാത്രം നശിക്കുന്നു. കുടം ഭാനിക്കാതെയിരിപ്പാനുള്ള അജ്ഞാനം കുടത്തിൽ അപ്പോഴും നശിച്ചിട്ടില്ല. അതു കുടത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷത്താലെ നശിക്കയുള്ളൂ.

വിഷയ പ്രത്യക്ഷമാത്ര്യമുണ്ടായാൽ
രണ്ടു് അജ്ഞാനവും ഒന്നിച്ച് നശിക്കുന്നു.

79. വിഷയപ്രത്യക്ഷമാത്ര്യമായി ഉണ്ടായാൽ വിഷയത്തിലുള്ള അജ്ഞാനവും പുരുഷനിൽ ഉള്ള അജ്ഞാനവും ഒരുമിച്ചു നശിക്കുന്നു. കുടത്തെത്തന്നെ ആദ്യമായി കണ്ടുപോയാൽ കുടം പ്രകാശിക്കുന്നുവെന്നും കുടം ഭവിക്കുന്നുവെന്നും വ്യവഹാരം കാണുന്നു. ഇതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപോപദേശം എത്രതന്നെയുണ്ടായാലും ബ്രഹ്മസ്വരൂപം പ്രകാശിക്കാതെതന്നെ ബ്രഹ്മം ഉണ്ട് എന്നനുഭവമുള്ളതിനാൽ ജീവങ്കലുള്ള അജ്ഞാനം മാത്രം നശിക്കുന്നു. മനശ്ശുദ്ധി നല്ലവണ്ണം വന്ന് പാപം നശിച്ചാൽ വസ്തു പ്രകാശിക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അജ്ഞാനവും നശിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ജഗത്തും അസ്തമിക്കുന്നു.

ജീവാജ്ഞാനം അനേകവും, ബ്രഹ്മാജ്ഞാനം
ഒന്നാണെങ്കിലും അനേകശക്തിമത്തും ആണ്.

80. ജീവങ്കലുള്ള അജ്ഞാനം പ്രതിജീവൻ ഓരോന്നും ബ്രഹ്മാജ്ഞാനം ഒന്നുമാകുന്നു. ഒരു ജീവന്ന് മുക്തിവരുമ്പോൾ ആ ജീവങ്കലുള്ള അജ്ഞാനവും, ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അജ്ഞാനത്തി

ന്ന് അനേകം ശക്തികളുള്ളതിനാൽ ആ ജീവനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ശക്തിയും തൽപ്രയുക്തമായ ജഗത്തും നശിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അജ്ഞാനത്തിന്ന് മൂലാജ്ഞാനമെന്നും പേർ ഉണ്ട്.

വേറെ വിഷയങ്ങളിലും അജ്ഞാനമുണ്ട്.

81. ബ്രഹ്മത്തിലുള്ളപോലെ ജഗത്തിൽ ഓരോ വിഷയത്തിലും പ്രത്യേകം അജ്ഞാനമുണ്ട്. ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽ വിവൎത്തമായ ജഗത്തിന്റെ പരിണാമികാരണമായ അജ്ഞാനം എപ്രകാരം ബ്രഹ്മത്തിലുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞുവോ അപ്രകാരം ശുക്തിയുടെ വിവൎത്തമായ രജതത്തിന്റെ പരിണാമികാരണമായ അജ്ഞാനം ശുക്തിയിലും ആവരണവിക്ഷേപശക്തികളോടുകൂടി ഇരിക്കുന്നു (32). ഇതുപോലെ എല്ലാ വിഷയങ്ങളിലുമുണ്ടെന്ന് (32) പറയണം. ഇവ അവസ്ഥാജ്ഞാനങ്ങൾ എന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മാശ്രിതം അല്ല, ജീവാശ്രിതം തന്നെയാണ്, അജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയം മാത്രം ബ്രഹ്മം എന്ന മതം.

82. ഇപ്രകാരമല്ലാതെ വേറെയൊരു വിധവും പറയാറുണ്ട്. അതായത് അജ്ഞാനം ജീവനിൽ ഇരിക്കുന്നു. അതിന്ന് വിഷയം മാത്രം ബ്രഹ്മം. 'ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെയറിയുന്നില്ല' എന്നുള്ള അനുഭവംകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിന്ന് ആശ്രയം ജീവനും, അതിന്നു വിഷയം ബ്രഹ്മവും ആണെന്നറിയുന്നു. ബ്രഹ്മം അജ്ഞാനത്തിന്നാശ്രയമേ അല്ല. പക്ഷെ അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തിലില്ലെങ്കിൽ ജഗത്തിന്ന് പരിണാമികാരണം അജ്ഞാനം എങ്ങിനെയാകുമെന്ന് സംശയമുണ്ടാകാം.

അജ്ഞാനം പരിണാമികാരണമല്ല.

83. അതിന്ന് ഉത്തരം അജ്ഞാനം പരിണാമികാരണ

മേ അല്ലെന്നാണ്. ജഗത്ത് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിവൎത്തമായ കാൎയ്യമെന്നല്ലാതെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ പരിണാമമേ അല്ല. ജഗത്തിന് പരിണാമികാരണം ഒന്നുമില്ല. ശുക്തിരൂപ്യസ്ഥലത്തും രൂപ്യത്തിന്ന് പരിണാമികാരണം ഒന്നുംവേണ്ട. പരിണാമികാരണം ഒന്നുമില്ലാതെതന്നെ ശുക്തിയുടെ വിവൎത്തമായി രജതമുണ്ടാകുന്നു. ശുക്തി രജതമായി ഭാസിക്കുന്നുവെന്നൎത്ഥം.

അജ്ഞാനം പുരുഷദോഷമായിട്ട് കാരമാണ്.

84. പക്ഷേ അജ്ഞാനം പരിണാമികാരണമല്ലെങ്കിലും ഏവന്ന് ശുക്തി രജതമായി ഭാസിക്കുന്നുവോ, അവനിൽ ശുക്തിവിഷയമായ അജ്ഞാനമുള്ളതിനാൽ അത് രജതഭാനത്തിങ്കൽ ഒരു ദോഷം എന്നപോലെ കാരണമാകുന്നു. കണ്ണിൽ ഇരിക്കുന്ന കാചം എന്ന ദോഷം ശുക്തിയെ രജതമായി തോന്നിക്കുവാൻ എങ്ങിനെ കാരണമോ അതുപോലെ ശുക്തിയുടെ അജ്ഞാനവും പുരുഷനിഷ്ഠമായ ഒരു ദോഷമായിട്ട് കാരണം എന്നു താല്പൎയ്യം. ഒരു വസ്തുവിനെ അന്യഥാ തോന്നിക്കുവാനുള്ള ദോഷം എപ്പോഴും നോക്കുന്ന പുരുഷന്റെ അടുക്കൽ ഇരിക്കണമെന്ന യുക്തികൊണ്ടും 'ഞാൻ ശുക്തിയെ അറിയുന്നില്ല' എന്ന അനുഭവംകൊണ്ടും അജ്ഞാനം പുരുഷങ്കൽ ഇരിപ്പാനേ തരമുള്ളൂ എന്നാണ് ഇവരുടെ പക്ഷം.

ഈ പക്ഷത്തിൽ ദോഷമൊന്നുമില്ല.

85. ഒരു മറിക്കകത്തുള്ള വസ്തുവിനെപ്പററി കേൾക്കുന്നസമയം വസ്തു പ്രകാശിക്കാത്തതിനാൽ ആ വസ്തുവിങ്കൽ അജ്ഞാനമുണ്ടാകണമെന്നില്ല(77). ആ വസ്തു പ്രകാശിക്കുമ്പോൾ പോകുന്ന അജ്ഞാനവും പുരുഷന്റേത് തന്നെ എന്ന പറയാം. കേട്ട സമയം 'വസ്തു ഭവിക്കുന്നു' എന്നു മാത്രം വ്യവഹരിക്കത്തക്കവിധത്തിൽ പുരുഷനിലുള്ള അജ്ഞാനത്താ

ന്റെ ഒരു ശക്തിയേ നശിച്ചിട്ടുള്ളു എന്നും വസ്തു പ്രകാശിക്കുന്നസമയം അജ്ഞാനത്തിന്റെ വസ്ത്വാവാരകമായ ശക്തിയും പോകുന്നുവെന്നും പറയുന്നതു് ഒട്ടും യുക്തിവിരുദ്ധമല്ല. എവിടെ ആദ്യമായിത്തന്നെ വസ്തു പ്രകാശിക്കുന്നുവോ അവിടെ പുരുഷന്റേതായ അജ്ഞാനത്തിന്റേതന്നെ രണ്ടു ശക്തികളും ഒന്നിച്ചു നശിക്കുന്നുവെന്നും പറയാവുന്നതാണു്. ഈ മതത്തെ അനുസരിച്ചു് ജഗത്തു് അജ്ഞാനപരിണാമമെന്നു് പറയുവാൻ പാടില്ല. ആത്മാവിന്റെ വിവൎത്തം എന്നു മാത്രം പറയാം. മുമ്പു് ജഗത്തു് മായാപരിണാമമെന്നെല്ലാം പറഞ്ഞതു് മുൻമതത്തെ അനുസരിച്ചാണെന്നറിയണം.

ഈ പക്ഷത്തിൽ വിവൎത്തവാദം വെളിവാകുന്നു.

86. ജഗത്തത്വത്തെ അറിഞ്ഞവരായ ആചാൎയ്യന്മാർ നമുക്കു മൂന്നുവിധമായ സരണികൾ അധികാരിഭേദേന തുറന്നു കാട്ടിത്തന്നിരിക്കുന്നു. ഇവയെ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ആരംഭവാദം, പരിണാമവാദം, വിവൎത്തവാദം എന്നീ പ്രസിദ്ധങ്ങളായ മൂന്നു സിദ്ധാന്തങ്ങളായിട്ടാണു് വ്യവഹരിക്കുന്നതു്. ഇവമൂന്നും ക്രമേണ സൂക്ഷ്മസൂക്ഷ്മതരസൂക്ഷ്മതമബുദ്ധികളാൽ ഗ്രാഹ്യങ്ങൾ എന്നു്, പറയുവാൻപോകുന്നതിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാവുന്നതുമാണു്.

ആരംഭവാദം.

87. ജഗത്തിൽകാണുന്ന പദാൎത്ഥങ്ങൾ എല്ലാം കാണപ്പെടുന്നതുപോലെ സ്വതേയുള്ളതല്ലാത്തതിനാൽ അവയെല്ലാം കാൎയ്യങ്ങൾ ആയതുനിമിത്തം, സ്വസ്വകാരണങ്ങളിൽനിന്നു് ഉണ്ടാകുന്നതും, അല്പംകാലം സ്ഥിതിചെയ്തതിന്നുശേഷം സ്വസ്വകാരണങ്ങളിൽതന്നെ നശിക്കുന്നതും ആണെന്നു് മണ്ണിൽനിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള ഒരു കുടത്തിനെ നോക്കുമ്പോൾ നമുക്കു നിശ്ചയിക്കാവുന്നതാണു്. മണ്ണിൽനിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള കുടം മണ്ണിന്റെ കാൎയ്യമായതിനാൽ മണ്ണിൽനിന്നുൽഭവിക്കുന്നതും,

അല്പംകാലം സ്വസ്വരൂപത്തോടുകൂടി ഇരുന്നതിന്നുശേഷം മണ്ണിൽത്തന്നെ നശിക്കുന്നതും, നാം കണ്ടിട്ടുണ്ട്. ഇതുപോലെ പൂൎവ്വം സൃഷ്ടിപ്രകരണത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള യാവൽപ്രപഞ്ചവും സ്വസ്വകാരണത്തിൽനിന്ന് ഉൽഭവിച്ചതും പിന്നീട് സ്വസ്വകാരണത്തിൽത്തന്നെ നശിക്കുന്നതുമാണെന്ന് നമുക്ക് ഊഹിക്കാവുന്നതുതന്നെയാണ്. എന്നാൽ കുടം മണ്ണിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നുവെന്ന് പറയുമ്പോൾ, കുടം സ്വാവയവങ്ങളിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകുന്നുവെന്നാണ് അൎത്ഥം വിചാരിക്കേണ്ടതു്. നമ്മുടെ ശരീരമാകുന്ന ഒരു അവയവിയായ കാൎയ്യം കരചരണാദികളാകുന്ന അവയവങ്ങളുടെ സമുദായത്തിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ, പരിമിതമായ മണ്ണിന്റെ അവയവങ്ങളെക്കൊണ്ട് കുടം എന്ന അവയവി ഉണ്ടാകുന്നതിനാൽ ആ അവയവങ്ങളിൽ ആ അവയവി ഉല്പത്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നതു് ശരിയാണ്. ഇവിടെ ഈ അവയവങ്ങളും അവയവിയും പരസ്പരം ഭിന്നങ്ങൾ എന്നുതന്നെ പറയണം. ഒരു അവയവംകൊണ്ട് അവയവിയുടെ ബോധമോ വ്യവഹാരമോ പ്രയോജനമോ നമുക്കു സിദ്ധിക്കുന്നില്ല. കുടത്തെക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു കാൎയ്യവും അതിന്റെ അവയവംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതേയില്ല. അതിനാൽ കുടം മണ്ണിനേക്കാൾ അത്യന്തം ഭിന്നമായും സ്വതേ മണ്ണായിരിക്കുമ്പോൾ ഇല്ലാത്തതായും ഉള്ള ഒന്നാണെന്ന് പറയണം. മണ്ണോടു അഭിന്നമോ മണ്ണിൽത്തന്നെ സ്വതേ ഉള്ളതോ ആണ് കുടം എന്നു പറയുന്നപക്ഷം, കുടം ഉണ്ടാക്കുവാൻ ആരും യത്നിക്കേണ്ടാവശ്യമില്ല എന്ന് വരും. കുടത്തിന്റെ കാൎയ്യങ്ങൾ എല്ലാം മണ്ണുകൊണ്ടുതന്നെ സിദ്ധിക്കേണമെന്നുമാകും. അതു ശരിയല്ലാത്തതിനാൽ, കുടം മണ്ണിന്റെ കാൎയ്യമാണ് എന്ന് പറയുമ്പോൾതന്നെ, അതുകാരണമായ മണ്ണിൽനിന്ന് ഭിന്നമെന്നും (2) സോല്പത്തിക്കു പൂൎവ്വം മണ്ണിൽ ഇല്ലാത്തതു്(അസദ്ഭൂതം)എന്നും നിശ്ചയമായിപറയണം. അതിനാൽ മണ്ണിൽനിന്ന് ഭിന്നമായും പൂൎവ്വം അസത്തായും ഉള്ള

കുടം ഉണ്ടാകുന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കണം. ഇതുപോലെ സ്വകാരണങ്ങളിൽനിന്ന് ഭിന്നങ്ങളും ഉല്പത്തിക്കു പൂർവ്വം അസദ്ഭൂതങ്ങളും ആയ ജഗത്തിലുള്ള എല്ലാകാര്യങ്ങളും സ്വകാരണസാമഗ്രീസമ്പത്തിയാൽ പുതുതായി ആരബ്ധങ്ങൾ ആണെന്ന് പറയുമ്പോൾ ആരംഭവാദം സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇതിനെ അസൽകാര്യവാദം എന്നും പറയാറുണ്ട്.

പരിണാമവാദം.

88. അവയവങ്ങളിൽനിന്ന് അവയവിയായ കാര്യമുണ്ടാകുമ്പോൾ അതു് ഉൽപത്തിക്കു പൂർവ്വം അസത്തു് എന്നുപറയുന്നപക്ഷം, അസത്തായ കാര്യത്തിന്ന് ഉല്പത്തി എന്നതു് സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഒരു മരത്തിന്റെ കൊമ്പിൽ കുടം ഒരിക്കലും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ കൊമ്പിൽ കുടം എല്ലാസമയത്തും സർവ്വഥാ അസത്താണ്. ഇതിനെ നാം സാധാരണഭാഷയിൽ പറയുന്നതായാൽ കൊമ്പു് കുടത്തിന്ന് കാരണമല്ല എന്നാണ്. മണ്ണിൽ കുടം, കൊമ്പിൽ എന്നപോലെ അസത്തു് എന്നുപറയുവാൻ പാടില്ല. അസത്തായാൽ അതിന്ന് ഉല്പത്തിയില്ലെന്ന് നിസ്സംശയം പറയേണ്ടിവരും. ഉല്പത്തിയോ മണ്ണിൽ കുടത്തിന്നുകാണുന്നു. അതിനാൽ മണ്ണാകുന്ന കാരണത്തിൽ കുടം എന്ന കാര്യം സത്തു് എന്ന് പറയണം. ഇതിനാൽ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതു് മണ്ണിൽ സ്വതേ കുടം ഉണ്ടെന്നാണ്. ഇപ്പോൾ, കുടത്തിന്നുവേണ്ടി മണ്ണിനെ അന്വേഷിക്കുന്നതിൽ യുക്തിയും കാണുന്നു. അല്ലാത്തപക്ഷം വേറെവല്ലതിനേയും അന്വേഷിക്കാമെന്നുവരും. അതിനാൽ കുടത്തിന്നുവേണ്ടി മണ്ണിനെത്തന്നെയപേക്ഷിക്കുന്നുവെന്നാകുമ്പോൾ മണ്ണിൽനിന്ന് ഭിന്നമല്ല കുടംഎന്നും കുടം മണ്ണിൽത്തന്നെ സത്തു് എന്നും പറയേണ്ടിവരുന്നു. കുടം മണ്ണിൽ സത്തായതിനാൽ കുടത്തിന്നുവേണ്ടി മണ്ണിൽ നമുക്കു പ്രവൃത്തികാണുന്നു എന്നായി. അതിനാൽതന്നെയാണ് 'മണ്ണാ

ണ്ട് കുടം' എന്ന അനുഭവം നമുക്കുള്ളതു് ശരിയാകുന്നതു്. മണ്ണു കുടമാണെങ്കിലും 'മണ്ണെല്ലാം കുടമല്ല' എന്നും അനുഭവം ഉണ്ടു്. അതിനാൽതന്നേയാണ് മണ്ണുകൊണ്ടു് കുടകാര്യം സിദ്ധിക്കാത്തതു്. മണ്ണിനെ കുടത്തിന്റെ ആകൃതിയിലാക്കിയാൽ മാത്രമേ കുടത്തിന്റെകാര്യം സിദ്ധിക്കുന്നുള്ളു. മണ്ണുകിട്ടിയാലും കുടംസിദ്ധിച്ചിട്ടില്ലെന്നു് നമുക്കുള്ള ബോധവും ഇപ്പോൾ ശരിയാകുന്നു. ഇതിനാൽ കുടത്തിൽ മണ്ണു് എന്നും കുടംഎന്നും രണ്ടു രൂപങ്ങൾ ഉണ്ടു് എന്നുപറയണം. മണ്ണു് എന്നരൂപം കുടത്തിന്റെ കാരണരൂപമാണ്. കുടംഎന്ന രൂപം കാരണമായ മണ്ണിൽനിന്നു്, വേറെയൊന്നാണ്. അതായതു് മണ്ണിന്റെ ഒരു വിശേഷരൂപം എന്നു് അൎത്ഥം. കുടം, മണ്ണുഎന്ന രൂപത്തിൽ ഉൽപത്തിക്കു പൂൎവ്വം സത്തായിരുന്നു. അതിന്റെ സ്വന്തംരൂപത്തിൽ പൂൎവ്വമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നേയുള്ളു. കുടം അല്ലാതെ മണ്ണിൽനിന്നു് എത്രയോ പാത്രങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാമല്ലൊ. ഈ പാത്രങ്ങളിൽ എല്ലാം കുടത്തിൽ എന്നപോലെ പ്രത്യേകം കാൎയ്യരൂപങ്ങൾ ഉണ്ടു്. പക്ഷെ ഇവയ്ക്കെല്ലാം കാരണരൂപം മണ്ണുതന്നേയാണു്. ഈ കാൎയ്യങ്ങളെല്ലാം ഉൽപത്തിക്കു പൂൎവ്വം സ്വകാരണരൂപേണ സത്തുക്കളായതിനാൽ, മണ്ണിൽനിന്നു് കാൎയ്യരൂപംകൊണ്ടു് അതിരിക്തങ്ങളായ ഇവയുടെ ഉല്പത്തി എന്നതു് ഏററവും യുക്തമായി കാണുന്നു. മണ്ണിൽനിന്നുണ്ടായ വിഭിന്നപാത്രങ്ങൾ പരസ്പരം അത്യന്തം ഭിന്നങ്ങളാണ്(2). അതിനാൽതന്നെയാണ് കുടത്തിന്റെ കാൎയ്യം വേറെ കാൎയ്യങ്ങളെകൊണ്ടു് സാധിക്കാത്തതു്. കാൎയ്യവും കാരണവും പരസ്പരം കാരണരൂപേണ അഭിന്നവും കാൎയ്യരൂപേണ ഭിന്നവും ആണെന്നുവരുമ്പോൾ കാരണത്തിൽ സത്തായ കാൎയ്യത്തിന്നു് വിശേഷരൂപേണ അഭിവ്യക്തിയാണ് ഉൽപത്തി എന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. മണ്ണിന്റെ പരിണാമ (Evolution) മാണ് കുടം എന്നുപറയുന്നതും ഇതുതന്നെ. ഈ പരിണാമവാദത്തെ സൽകാൎയ്യവാദം എന്നുപറയുന്നു.

വിവത്തവാദം (Idealism).

89. ആരംഭവാദത്തിൽ കാൎയ്യത്തിന്നും കാരണത്തിന്നും പരസ്പരം ഭേദമുണ്ടെന്നു്, കാരണത്തിൽ കാൎയ്യം ഉൽപത്തിക്കു് പൂൎവ്വം അസത്തു എന്നു പറഞ്ഞതിനാൽ സിദ്ധിക്കുന്നു. പരിണാമവാദത്തിൽ കാൎയ്യം കാരണത്തിൽ സത്താണു് എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് ഭേദത്തോടുകൂടി അഭേദവും അധികമായി സിദ്ധിക്കുന്നു. അതായതു് ആരംഭവാദത്തിൽ കാൎയ്യകാരണങ്ങൾക്കു് അത്യന്തം ഭേദവും പരിണാമവാദത്തിൽ ഭേദവും അഭേദവും രണ്ടും ഉണ്ടെന്നാണു്. വിവത്തവാദവും സൽകാൎയ്യവാദത്തിന്റെ ഒരു വിശേഷംതന്നെയാണു്. എങ്കിലും ഈ വാദത്തിൽ വസ്തുസ്ഥിതിക്കു് വളരെ അന്തരം ഉണ്ടു്. പൂൎവ്വവാദങ്ങൾക്കു് ജഗത്തെല്ലാം നാം കാണുന്നപോലെ ഉണ്ടെന്നാണു് അഭിപ്രായം. ജഗത്തു് നമുക്കു എങ്ങിനെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ഗോചരമായി ഭവിക്കുന്നുവോ അപ്രകാരം ഉള്ളതെന്നു സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം, ഓരോ കാൎയ്യവും സ്വകാരണത്തോടു് സംബന്ധപ്പെടുന്നതു് എങ്ങിനെയെന്നാണു് പൂൎവ്വവാദങ്ങൾ ആലോചിക്കുന്നതു്. ഈ വാദത്തിൽ, ജഗത്തിൽ കാൎയ്യകാരണങ്ങളായി കാണുന്ന പദാൎത്ഥങ്ങൾ, കാണപ്പെടുന്ന രൂപത്തോടുകൂടിയതോ അല്ലയോ എന്നു സംശയിച്ചു്, കാണപ്പെടുന്ന രൂപം ആത്മാവാകുന്ന ഒരു പരമാൎത്ഥകാരണത്തിന്റെ വിലസിതം അല്ലാതെ വാസ്തവമല്ലാത്തതിനാൽ, എല്ലാ കാൎയ്യകാരണപ്രപഞ്ചവും ഏകാത്മാവിന്റെ വിവത്തമല്ലാതെ സ്വയംപരമാൎത്ഥമല്ലെന്നു് വെളിവാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ വാദത്തിൽ ആത്മാവിന്നും ജഗത്തിന്നും ഉള്ള സംബന്ധം മണ്ണിന്നും കുടത്തിന്നും ഉള്ളതുപോലെ അല്ല. പരിണാമവാദത്തിൽ കാൎയ്യകാരണങ്ങൾ സ്വയം വസ്തുസത്തുകളായതിനാൽ പരസ്പരമുള്ള ഭേദാഭേദരൂപമായ സംബന്ധം വാസ്തവമാണു്. കുടത്തിന്നു മണ്ണോടുള്ള ഭേദവും അഭേദവും വാസ്തവമാണെന്നു് മുൻപറഞ്ഞതിൽനിന്നുതന്നെ

ൻ *

അറിയാമല്ലോ. മണ്ണ്, കുടം മുതലായ എല്ലാ കാൎയ്യകാരണങ്ങളും ഏകാത്മാവിന്റെ വിവൎത്തം എന്നു വരുമ്പോൾ ആത്മരൂപമായ കാരണം വാസ്തവമാണെങ്കിലും ജഗദ്രൂപമായ കാൎയ്യം വാസ്തവമല്ലാത്തതിനാൽ ആത്മജഗത്തുകൾക്കുള്ള സംബന്ധവും വാസ്തവമാകയില്ല. മണ്ണിന്റെ രൂപത്താലുള്ള അഭേദം കുടത്തിന്നു വാസ്തവം എന്നപോലെ ആത്മരൂപത്താലുള്ള അഭേദം ജഗത്തിന്നു വാസ്തവമായി വരാം. ഘടസ്വരൂപത്താലുള്ള ഭേദം ഘടത്തിന്ന് മണ്ണിൽനിന്നു സിദ്ധിക്കുന്നതു വാസ്തവമാകുന്നമാതിരി ജഗദ്രൂപത്താലുള്ള ഭേദം ജഗത്തിന്ന് ആത്മാവിൽനിന്നു വാസ്തവമായി സിദ്ധിക്കുന്നതല്ല. ജഗത്ത് ആത്മവിഷയവും പുരുഷാശ്രിതവും ആയ അജ്ഞാനത്താൽ രജതം എന്നപോലെ കല്പിതമാണെന്നു വരുമ്പോൾ സ്വയം വാസ്തവമല്ലാത്തതിനാൽ അതിന്നു സിദ്ധിക്കേണ്ട ഭേദവും പരമാൎത്ഥമാകയില്ല. അതിനാൽ ഈ വാദത്തിൽ കാൎയ്യകാരണങ്ങൾക്കുള്ള സംബന്ധം ഭേദവും അഭേദവും ആണെങ്കിലും അഭേദംപോലെ ഭേദം വാസ്തവമല്ലെന്നു വരുന്നതിനാൽ പരിണാമവാദത്തിൽനിന്ന് ഇതിന്ന് ഭേദം സിദ്ധിക്കുന്നു. സൽകാൎയ്യവാദം എന്ന് ഇതിനെ പറയാറുണ്ടെങ്കിലും കാൎയ്യകാരണങ്ങൾക്കുള്ള ഭേദം പരമാൎത്ഥമല്ലാത്തതിനാൽ പൂൎവ്വവാദമായി ഇതിന്നു മഹദന്തരമുണ്ട്. ഈ വിവൎത്തവാദത്തെയാണ് അജ്ഞാനം പരിണാമികാരണമല്ല എന്നീ മതത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് (83-84). അജ്ഞാനം പരിണാമി എന്ന മുൻമതത്തിൽ (77) ആത്മവിവൎത്തമായ അവിദ്യയ്ക്കും ആത്മവിവൎത്തമായ ജഗത്തിന്നും മാത്രമേ പരിണാമപരിണാമിഭാവം സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. അതിനാൽ പരമാൎത്ഥമായ പരിണാമവാദം ദ്വൈതികളായ സാംഖ്യാദികൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ അദ്വൈതമതത്തിൽ സിദ്ധിക്കയില്ല. അദ്വൈതികൾ കേവലം വിവൎത്തവാദികൾ ആണെന്ന് പ്രത്യേകമറിയണം.

അദ്വൈതശാസ്ത്രത്തിന്നും എല്ലാദ്വൈതശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും അവിരോധം ഇപ്പോൾ സ്പഷ്ടമാകുന്നു.

90. ദ്വൈതശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ശില്പം, സംഗീതം, ആയുൎവ്വേദം, ധനുൎവ്വേദം, ജ്യോതിഷം, വ്യാകരണം, സാംഖ്യം, യോഗം, ധൎമ്മമീമാംസാ മുതലായ മതങ്ങൾ ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ, Physics, Mathematics, Geometry; Logic, Eas thetics, Ethics എന്നീ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ദ്വൈതത്തെ പരിഷ്കരിക്കുന്നവയായി പാശ്ചാത്യദേശങ്ങളിലും ഗണിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടു്. പക്ഷേ, ഇവയെല്ലാം ദ്വൈതത്തെ പരിഷ്കരിക്കുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങളാകകൊണ്ടു് ജഗത്തത്വഭൂതമായ അദ്വൈതാത്മാവാകുന്ന പരമാൎത്ഥവസ്തുവിനെ ബോധിപ്പിക്കുന്നവയല്ല. ദ്വൈതമെല്ലാം നമ്മുടെ ദൃഷ്ടിക്കു കാണുന്നപോലെ ഉള്ളതെന്നുവെച്ചാൽ, എപ്രകാരം കാൎയ്യകാരണങ്ങളായി സംബന്ധപ്പെട്ടതാകുമോ അതിനേയാണ് ഇവയെല്ലാം പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. ദ്വൈതത്തിന്നെല്ലാം സച്ചിദാനന്ദത്വാദിഗുണങ്ങൾ ആത്മസംബന്ധത്താൽ ലഭിക്കുമെന്നല്ലാതെ സ്വതേ ഇല്ലെന്നു് പൂൎവ്വം സവിസ്തരം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ദ്വൈതമെല്ലാം ആത്മവിവൎത്തമായതിനാൽ ആത്മവിവൎത്തമായ ദ്വൈതത്തിന്നും ആത്മാവിന്നും അഭേദാദ്ധ്യവസായം നിമിത്തം ആത്മാവിങ്കലുള്ള സത്വാദിഗുണങ്ങൾ അവയിൽ അദ്ധ്യസിക്കപ്പെടുമെന്നതിനാൽ ആ അദ്ധ്യാസസിദ്ധമായ സത്വം ദ്വൈതത്തിന്നുള്ളതുകൊണ്ടു് ദ്വൈതം സദ്ഭൂതമാണെന്നു നമുക്കു് തോന്നുന്നു. ഇപ്രകാരം നമ്മുടെ ദൃഷ്ടിക്കു് സദ്ഭൂതമായി തോന്നുന്ന ദ്വൈതത്തേയാണ് ദ്വൈതശാസ്ത്രങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്നതു്. ദ്വൈതംതന്നെ സ്വതേ ഉള്ളതല്ല എന്നും ആത്മാവുമാത്രമേ പരമാൎത്ഥമായിട്ടു് ഉള്ളു എന്നും ആണ് അദ്വൈതമതം വെളിവാക്കുന്നതു്. ദ്വൈതമെല്ലാം പരമാൎത്ഥമല്ലാത്തതിനാൽ വ്യവഹാരത്തിന്നു് മാത്രമേ ഉള്ളു എന്നു വരുമ്പോൾ വാസ്തവ

ത്തിൽ മിഥ്യയാണെന്നായി. വ്യവഹാരത്തിന്ന് ആസ്പദമായ ദ്വൈതവസ്തുവെല്ലാം എങ്ങിനേയായാൽ വ്യവഹാരത്തിന്ന് യോജിക്കുമോ അപ്രകാരമുള്ള ഉപപത്തിയെ ദ്വൈതശാസ്ത്രങ്ങൾ ഉപദേശിക്കുന്നു. ദ്വൈതവസ്തുവിൻെറ പരമാൎത്ഥരൂപമായ ആത്മാവാകുന്ന കാരണത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തെ, അല്ലെങ്കിൽ ദ്വൈതമെല്ലാം സ്വതേ മിഥ്യയാണെന്നതിനെ അവ ഉപദേശിക്കുന്നില്ല. അതായത് ദ്വൈതവസ്തുവെല്ലാം എപ്രകാരം വ്യവഹാരാസ്പദങ്ങളെന്നല്ലാതെ, എന്തുകൊണ്ട് വ്യവഹാരാസ്പദങ്ങളെന്ന് അവ പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ലെന്ന് താൽപൎയ്യം. ആത്മസംബന്ധംകൊണ്ട് വ്യവഹാരാസ്പദങ്ങളെന്ന തത്വത്തെയാണ് വേദാന്തശാസ്ത്രം (Metaphysics) വെളിവാക്കുന്നത്. പരമാൎത്ഥമായ ദ്വൈതത്തെ ദ്വൈതശാസ്ത്രങ്ങൾ പരിഷ്കരിക്കുന്നപക്ഷം അവയ്ക്കും അദ്വൈതത്തിന്നും വിരോധമുണ്ടെന്നാകും. ദ്വൈതശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പരമോദ്ദേശം ദ്വൈതസാധനമല്ലെന്നും അദ്വൈതാത്മാവിങ്കലാണ് അവയ്ക്ക് പരമ്പരയാ താൽപൎയ്യമെന്നും, കൂലങ്കഷമായ ശാസ്ത്രപരീക്ഷണംകൊണ്ട് അറിയുന്നതാണ്. പൂൎവ്വം ഒരു ഘട്ടത്തിൽ (40) മഹാകാവ്യനിൎമ്മാതാവായ കവിയുടെ ഹൃദയം ആവിഷ്കരിക്കുമ്പോൾ പറയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ആലങ്കാരികസിദ്ധാന്തം ശരിയല്ലെന്ന് വല്ല സംശയം ആൎക്കെങ്കിലും ഉള്ളപക്ഷം, ഈ വിവൎത്തവാദിയുടെ സിദ്ധാന്തം (Metaphysical doctrine) മനസ്സിലാക്കിയാൽ അതും തീരുന്നതാണ്. ഇപ്രകാരം നൈയായികാദികളുടെ ദ്വൈതസിദ്ധാന്തം ദ്വൈതവസ്തുവിൻെറ സാധനത്തിൽ നിൎഭരമുള്ളതല്ലെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രാദിഗ്രന്ഥങ്ങളെ പരിശീലിച്ചാൽ അറിയാവുന്നതാണ്.

അജ്ഞാനം ജീവാശ്രിതമെന്നപക്ഷത്തിൽ

ജീവേശ്വരസ്വരൂപം.

91. ഈ മതത്തിലെ (82) ജീവേശ്വരസ്വരൂപവും അ

ല്പം വ്യത്യാസമുള്ളതാണ്. ആത്മാവ് രൂപമുള്ള വസ്തുവല്ലാത്തതിനാലും മായയ്ക്കു രൂപമില്ലാത്തതിനാലും കണ്ണാടിയിൽ മുഖം പ്രതിബിംബിക്കുംപോലെ ആത്മാവിന്നു മായയിൽ പ്രതിബിംബം യുക്തമല്ല. അതിനാൽ സവ്വത്രവ്യാപിയായ ആകാശം ഘടത്താൽ പരിച്ഛേദിക്കപ്പെട്ടിട്ട് ഘടാകാശം എന്നു എപ്രകാരം പറയപ്പെടുന്നുവോ അപ്രകാരം സവ്വവ്യാപിയായ ആത്മാവിന്ന് ആത്മവിവത്തങ്ങളാൽ പരിച്ഛേദംവരുമ്പോൾ ആ പരിച്ഛിന്നാത്മാക്കൾ ജീവാത്മാക്കളും മായയാൽ പരിച്ഛേദം വരുമ്പോൾ തൽപരിച്ഛിന്നൻ ഈശ്വരനുമാകുന്നുവെന്നാണ്. ജീവന്റെ ഈ അവിദ്യയ്ക്കു് (അജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ മായ) ബ്രഹ്മം വിഷയമാകുമ്പോൾ ഇതിനാൽ പരിച്ഛേദിക്കപ്പെടുവാൻ വിരോധമില്ല. ജീവൻ എപ്പോൾ ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നുവോ, അപ്പോൾ തന്നിലുള്ള അജ്ഞാനത്തിന്നു നാശംവന്നാൽ ബ്രഹ്മവിവത്തമായ എല്ലാ ജഗത്തും അസ്തമിക്കുന്നു.

ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് ജീവൻ—ഈശ്വരൻ കേവലം ഈ ജീവനാൽ കല്പിതനാണ്.

92. ഇതിന്നുംപുറമേ, വേറെ ചില ആചാര്യന്മാർ ബ്രഹ്മംതന്നെ സംസാരിയും മുക്തവും എന്നു പറയാമല്ലാതെ മുൻപറഞ്ഞപ്രകാരം ജീവേശ്വരവിഭാഗമേ ഇല്ലെന്നു പറയുന്നു. ഒരു രാജകുമാരൻ സംഗതിവശാൽ അതിബാല്യാവസ്ഥയിൽ വ്യാധകുലത്തിൽ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ടുവെന്ന് വിചാരിക്കുക. അവൻ വ്യാധന്മാരാൽ വളത്തപ്പെട്ട് ക്രമേണ പ്രായംതികഞ്ഞ സമയത്തിൽ ഒരു വ്യാധനായിട്ടാണ് തന്നെത്താൻ വിചാരിക്കുന്നത്. ഇവിടെ അവന്ന് വ്യാധഭാവം സ്വാശ്രയമേപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സ്വവിഷയമായ അജ്ഞാനത്താലാണ്. പക്ഷേ ഒരു വ്യാധൻ എപ്പോൾ അവനോടു യഥാത്ഥമായ തന്റെ രാജകുമാരത്വത്തെപ്പററി ബോധിപ്പിക്കുന്നുവോ, അപ്പോൾ അവന്ന് അജ്ഞാനകല്പിതമായ വ്യാധഭാവം ഇല്ലാതെയാകുന്നു. ഇവിടെ രാജകു

മാരന്ന് പരമാൎത്ഥസ്വരൂപം രാജത്വവും വ്യാധഭാവം അജ്ഞാനകല്പിതവും ആണെന്ന് എപ്രകാരമൊ, അപ്രകാരം ബ്രഹ്മത്തിന്ന് സംസാരം കേവലമജ്ഞാനകല്പിതവും മുക്തത്വം പരമാൎത്ഥസ്വരൂപവുമാണെന്ന് അറിയുന്നു. മഹാഭാരതത്തിൽ കൎണ്ണന്റെ കഥ ഇപ്രകാരമെന്ന് എല്ലാവരും അറിയുന്നതാണല്ലൊ. ഈ മതത്തിൽ സ്വസ്വരൂപാജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മം (പരമാത്മാവ്)തന്നെയാണ് ജീവൻ. ഈ ജീവൻ തന്നിലുള്ള അജ്ഞാനംമൂലമായി, പൂൎവ്വമതങ്ങളിൽ ജഗൽസ്രഷ്ടാവെന്നു പറയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഈശ്വരനേയും, സ്വപ്നത്തിൽ ഉപാസ്യമായ ഒരു ദേവതയെ നാം സൃഷ്ടിക്കുംപോലെ സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്നു പറയണം.

ബ്രഹ്മം പാരമാൎത്ഥികം, സ്വാപ്നങ്ങൾ പ്രാതിഭാസികങ്ങൾജഗത്ത്, വ്യാവഹാരികം എന്ന മതം.

93. ഇവിടെ ഒരു വിഷയം പറയുവാനുണ്ട്. സാധാരണയായി ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ ഉള്ള പദാൎത്ഥങ്ങൾക്ക് ഒരു സ്ഥിരതയെ നാം അനുഭവത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട്. സ്വപ്നത്തിൽ കാണുന്ന പദാൎത്ഥങ്ങൾ എങ്ങിനെയായാലും ജാഗരണത്തിൽ പരിചയപ്പെട്ടവയായിരിക്കുമെന്ന് പറയാം. പക്ഷെ അവ ബോധംവരുമ്പോൾ നശിക്കുന്നു. അതിനാൽ അസ്ഥിരങ്ങൾ എന്നും ഉപഭോഗയോഗ്യങ്ങൾ അല്ലെന്നും ആണ് തോന്നുന്നതു്. ജാഗരണത്തിൽ പരിചിതങ്ങളായ വസ്തുക്കളെ മാത്രം സ്വപ്നത്തിൽ നിദ്രാദോഷംകൊണ്ടു കാണുന്നതിനാൽ സ്വാപ്നാനുഭവത്തിന്ന് ഒരു അടിസ്ഥാനം ജാഗരണപദാൎത്ഥാനുഭവം ആണെന്നാണ് പറയേണ്ടതു്. ഈ വിഷയത്തിൽ ചില ആചാൎയ്യന്മാൎക്ക് വിവാദം ഉണ്ടു് (96). വേറെ ചിലർ, ജാഗരണപദാൎത്ഥങ്ങൾ ബ്രഹ്മവിവൎത്തങ്ങളായതിനാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം വരുന്നതുവരെ നിലനില്ക്കും, ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ ബ്രഹ്മാജ്ഞാനംനശിക്കുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചനിവൃത്തിയും വരുമെ

ന്ന് പറയുന്നു. സ്വപ്നത്തിൽ സകലപദാൎത്ഥങ്ങളും അപ്പോൾതന്നെ നിദ്രാദോഷത്താൽ ജീവവിവൎത്തങ്ങളായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയും ജാഗരണബോധത്താൽ ബാധിക്കപ്പെട്ടവയും ആണെന്നു പറയണം. അതിനാൽത്തന്നെയാണ് അവയ്ക്ക് ജാഗരണത്തിൽ അനുവൃത്തി കാണാത്തതു്. ഇതിനാൽ സ്വാപ്നപദാൎത്ഥങ്ങൾ എപ്പോൾ തോന്നുന്നുവോ അപ്പോൾമാത്രമുള്ളതിനാൽപ്രാതിഭാസികങ്ങളും ജാഗരണപദാൎത്ഥങ്ങൾനമുക്ക് അനുഭവവിഷയങ്ങളല്ലാത്തകാലത്തുകൂടി ബ്രഹ്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതുവരെഉള്ളതിനാൽ വ്യാവഹാരികങ്ങളുമാണെന്ന് ഇവർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ബ്രഹ്മംമാത്രം പാരമാൎത്ഥികമെന്നും പറയുന്നു. ഈ മതത്തെച്ചേൎന്ന മതങ്ങളാണ് മുൻകാണിച്ച മൂന്നുമതങ്ങളിൽ ആദ്യത്തെ രണ്ടും (76-82)

ഈ മതങ്ങളുടെ ഗൂഢാഭിപ്രായം.

94. നിത്യാത്മസുഖസ്വരൂപമായ മോക്ഷത്തിന്റെ പ്രാപ്തിക്കായി ഈ കൎമ്മക്ഷേത്രത്തിൽ നിവൃത്തിപ്രധാനമായ കൎമ്മത്തെ ഏവനും അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടതാണെന്ന് പൂൎവ്വം സവിസ്തരം പറയുകയുണ്ടായല്ലൊ. അതിൽ ഒരുവന്ന് തന്റെ വൎത്തമാനശരീരധാരണംകൊണ്ട് ഈ ജന്മത്തിൽത്തന്നെ ഇത്രയും കാൎയ്യം ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. ഈ വിഷയം സാധാരണയായി നാം കണ്ടുവരാവുന്നതാണ്. പ്രായേണ നമ്മുടെ പ്രവൃത്തികൾ താൽക്കാലികക്ഷുദ്രഫലോന്മുഖങ്ങളായിട്ടാണ് കാണുന്നതു്. നിഷ്കാമകൎമ്മാനുഷ്ഠാനം ലോകത്തിൽ വളരെ ചുരുക്കംപേൎക്കേ നാം കാണുന്നുള്ളു. എല്ലാവരിലും ഇതു് കാണാത്തതു് അവരുടെ കൎമ്മങ്ങൾ എല്ലാം സകാമങ്ങൾ ആയതു നിമിത്തം ബന്ധകങ്ങളായിത്തീരുന്നതിനാലാണ്. ഇതിനാൽ, മനസ്സിന്ന് ശുദ്ധിവരുവാൻ അവൎക്ക് ഇനിയും കാലം വന്നിട്ടില്ലെന്നാണ് പറയേണ്ടതു്. അവൎക്ക് ഈ ദേഹത്തിനെ പ്രായാധിക്യംനിമിത്തം ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടിവന്നാലും അവർ

വരുടെ മനോഗുണ(കർമ്മ)മനുസരിച്ച് ജന്മാന്തരത്തെയും സ്വീകരിച്ചെങ്കിലും നിവൃത്തിമാർഗ്ഗത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതായിവരുന്നു. ചിലർക്ക് എത്രയോ ജന്മസ്വീകാരത്തിന്നുശേഷമേ ഈ നിവൃത്തിമാർഗ്ഗം ലഭിക്കുന്നുള്ളു. ഈവിഷയം ഭിന്നരുചികളായ ജനങ്ങളുടെ ഇടയിൽ പഴകുന്ന നമുക്ക് അനുഭവസിദ്ധമാണ്. മനുഷ്യൻ സ്വാഭിമാനംവിട്ടു ജീവിക്കുന്നതു വളരെ ദുർല്ലഭമായ സംഗതിയാണ്. ജന്മാന്തരസ്വീകരണം ഉൽഗതിക്കാവശ്യമാണെങ്കിലും ഈജന്മത്തിൽതന്നെ സ്ഥിരചിത്തനായിഭവിച്ചയോഗിക്കു ജന്മാന്തരപ്രാപ്തിക്കു പ്രസക്തിയേ ഇല്ലാത്തതിനാൽ കേവലം ബന്ധകമായ സകാമകർമ്മമാണ് ഇപ്രകാരം ഉചിതജന്മാന്തരപ്രാപകമെന്നതിന്നു സംശയമില്ല. ഈ സകാമമായ നമ്മുടെ വികൃതകർമ്മമാണ് അവികൃതമായ മുക്തിക്കു പ്രതിബന്ധകമായിട്ടു വികൃതമായ ജന്മാന്തരത്തെ കൊടുക്കുന്നതു. നിഷ്കാമകർമ്മാനുഷ്ഠാനം മുക്തിസാധകമായതിനാൽ അവികൃതമായിട്ടാണ് ഗണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു. നിഷ്കാമകർമ്മാനുഷ്ഠാനം ചെയ്യുന്ന ധീരന്നു ഈ ദേഹത്യാഗത്തോടുകൂടി നിത്യസുഖപ്രാപ്തിയാണ് ഫലം ലഭിക്കുന്നതു. അതിനാൽതന്നെയാണ് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ജന്മത്തെ വികൃതിരൂപവും ദേഹത്യാഗരൂപമായ മരണത്തെ പ്രകൃതിസിദ്ധവും ആയിട്ടു പറയുന്നതു. "മരണം പ്രകൃതിശ്ശരീരിണാം വികൃതിർജ്ജീവിതമുച്യതെബുധൈഃ" എന്ന മഹാകവിയുടെ വാക്കു ഈ തത്വാർത്ഥത്തെയാണ് ആവിഷ്കരിക്കുന്നതു. വികൃതകർമ്മങ്ങളുടെ ഫലമായ വികൃതജന്മത്തെ പ്രാപിച്ച മനുഷ്യൻെറ ബുദ്ധിയനുസരിച്ച്, സാതിശയസ്വർഗ്ഗാദിസുഖപ്രദങ്ങളായ എത്രയോ കർമ്മങ്ങൾ വേദങ്ങളിൽ ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അവയെല്ലാം ഫലോദ്ദേശ്യം ഇല്ലാതെയനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്നപക്ഷം ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ ആത്മശ്രേയഃപ്രാപ്തിക്കു കാരണങ്ങളാണെങ്കിലും ഫലേച്ഛയാ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടാൽ ഉൽകൃഷ്ടജന്മാന്തരപ്രാപകങ്ങളായി ഭവിക്കുന്നു. അഹിംസ, സത്യഭാഷണം, ദാനം ഇവയെ സ്വോൽക്കർഷപ്രാ

പ്തിക്കായി ചെയ്യുന്നവന്ന് ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ ദൃഷ്ടഫലം ഉണ്ടാവുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ കർമ്മത്തിന്ന് ജന്മാന്തരത്തിലും ഫലം സാദ്ധ്യമെന്നാണ് 'കർമ്മം ജന്മപ്രദ'മെന്നംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്ന വൈദികമതത്തിൻെറ ഹൃദയം. മനുഷ്യജന്മത്തെ എത്ര നീചസ്ഥിതിയിൽ നയിക്കുന്നവനും, തൻെറ ആത്മാവിന്ന് ഊർദ്ധ്വഗതി ഒരിക്കൽ സാദ്ധ്യമാണെന്ന് സധൈര്യം പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ളത്, കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തെയംഗീകരിച്ചതായ വൈദികമതത്തിലുള്ളപോലെ വേറെ ഒരു മതത്തിലുമില്ല. മനുഷ്യൻ ജനിച്ചാൽ കാണുന്ന വിശേഷം മരിച്ചാൽ ഇല്ലെന്ന് പറയുന്നത്, കർമ്മസിദ്ധാന്തമംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ള വൈദികമതത്തിന്ന് രുചിക്കുന്നതല്ല. ജന്മത്തിൽ കണ്ടുവരുന്ന നമ്മുടെ യത്നമെല്ലാം വ്യർത്ഥമെന്ന് പറയുന്നത്, ലോകാനുഭവത്തിന്ന് വിരോധമായതിനാൽ, കർമ്മസിദ്ധാന്തികൾ സമ്മതിക്കുന്നില്ല. ജീവൻ തനിക്ക് ഊർദ്ധ്വഗതി ലഭിക്കുന്നതുവരെ കർമ്മാനുഗുണം ജന്മങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുന്നുവെന്നാണ് കർമ്മസിദ്ധാന്തം. ഈ സിദ്ധാന്തത്തേയും ലോകവ്യവസ്ഥയേയും കേവലം ഒരു സ്വപ്നപ്രായമെന്ന് പറയുന്നത് ലോകത്തിന്ന് ഹിതമല്ലെന്നുവെച്ചിട്ടാണ് ജഗത്തിനെ വ്യാവഹാരികമെന്ന് ഈ മതങ്ങളിൽ അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇതിനാൽതന്നെയാണ് നിഷ്കാമകർമ്മാനുഷ്ഠാനം ചെയ്ത് ലോകത്തെയനുഗ്രഹിപ്പാനായി ജീവിതം നയിക്കുന്ന കർമ്മയോഗിയുടെ പ്രവൃത്തിയെ ശാശ്വതധർമ്മമായി ഗണിക്കുന്നതും. മേൽപറയുവാൻ പോകുന്ന ക്രമമുക്തിക്കും (99) ആസ്പദം ഈ മതങ്ങളിൽതന്നെയാകുന്നു. ക്രമമുക്തിസാധകങ്ങളായി ഉപനിഷത്തുകളിൽ വിഹിതങ്ങളായ പലവിധമായ ഈശ്വരോപാസനകളിൽ, ഈശ്വരന്ന് സർവ്വാത്മത്വം, സർവ്വശക്തിമത്ത്വം, അപഹതപാപ്മത്വം തുടങ്ങിയ അസംഖ്യം ഗുണങ്ങൾ ഉപാസനാകാലത്തു് ഉപാസകനാൽ കല്പിതങ്ങൾ അല്ലാതെ സ്വതേ വ്യാവഹാരികങ്ങളായിത്തന്നെ ഉള്ള

വയെന്ന് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറയുന്നതു്, ഈ മതത്തിൽ ശരിയാകുന്നു. ജഗത്തെല്ലാം സ്വാപ്നപ്രപഞ്ചസമാനയോഗക്ഷേമമെങ്കിൽ കർമ്മസിദ്ധാന്തവും ക്രമമുക്തിസിദ്ധാന്തവും ഒട്ടും രഞ്ജകമാകയില്ല.

കർമ്മം ബന്ധകവും മോചകവും ആണ്.

95. കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തിൻെറ ആവശ്യകതയെപ്പററി പറകയുണ്ടായല്ലോ. ഈ സിദ്ധാന്തം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ളതു് മീമാംസകമതത്തിലാണ്. ഈ മതത്തിൽ കർമ്മവും തദനുഷ്ഠാനത്താൽ ഫലപ്രാപ്തിയും അല്ലാതെ ബന്ധകമല്ലാത്ത കർമ്മതത്വം വെളിവാക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. കർമ്മഫലമനുഭവിപ്പാൻതന്നെയാണ് ജന്മാന്തരവും ഇതിൽ സ്വീകരിക്കുന്നതു്. 'നകദാചിദനീദൃശംജഗൽ' എന്നു പറയുന്ന മീമാംസകന്മാർ ജഗത്തും ജന്മവും ജന്മാന്തരവും എല്ലാം കർമ്മഫലങ്ങൾ ആണെന്നു പറഞ്ഞിട്ടാണ് കർമ്മതത്വത്തെ വെളിവാക്കുന്നതു്. കർമ്മം ബന്ധകമല്ലാതെയില്ലെന്നാണ് ഗൂഢതത്വം. കർമ്മംഫലോദ്ദേശം ഇല്ലാതെയനുഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടാൽ, ബന്ധകമല്ലെന്നും സംസാരമോചകമെന്നും ആണ് വേദാന്തികൾ പറയുന്നതു് (35). കർമ്മം ബന്ധകമായും മോചകമായും ഉള്ളതാണെന്നുള്ള അംശം, കർമ്മം ബന്ധകമെന്ന് പറയുന്ന മീമാംസകമതത്തിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തമായതിനാൽ, അദ്വൈതമതം ഈ മതത്തിൽനിന്നു് വേറെയാകുന്നു. ജ്ഞാന(നിവൃത്തി)മാർഗ്ഗത്തിലേക്കുള്ള വഴി കർമ്മത്തിൽനിന്നുതന്നെ സിദ്ധിക്കാമെന്നും അതിലേക്ക് നിഷ്കാമകർമ്മം അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടതാണെന്നും പറഞ്ഞു് കർമ്മസിദ്ധാന്തത്തെ അദ്വൈതികൾ പരിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ വിഷയം ലോകാനുഭവഗമ്യമെന്ന് നിവൃത്തിപ്രധാനമായ കർമ്മയോഗിയുടെ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് നമുക്ക് അറിയാവുന്നതാണ്(46,47).

ജഗത്തു് പ്രാതിഭാസികം അല്ലെങ്കിൽ
ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടിവാദം

96. ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് ജീവൻ എന്നു് പറയുന്ന മൂന്നാമത്തെ (92) മതത്തിൽ, ജഗത്തിനെ വ്യാവഹാരികമെന്ന്

പ്പറയുന്നില്ല. ഈശ്വരൻതന്നെ ജീവകല്പിതനാണെന്ന് പറകയുണ്ടായല്ലൊ. ഈ മതത്തിൽ ജാഗരണപദാൎത്ഥങ്ങളെല്ലാം പ്രാതിഭാസികങ്ങളാണെന്നാണ് അഭിപ്രായം. ജാഗരണപദാൎത്ഥങ്ങളിലുള്ള സ്ഥിരതാബുദ്ധിയും നമുക്കുള്ളത് ഭ്രമമാണ്. സ്വപ്നത്തിലും അനേകായിരം കൊല്ലം രാജാവായിരുന്നതായി അനുഭവം ഉള്ളതിനാൽ, അതെല്ലാം പ്രാതിഭാസികമെന്ന് പറയുന്നപ്പോലെ, ജാഗരണപദാൎത്ഥങ്ങളിലുള്ള സ്ഥിരതയും എല്ലാം പ്രാതിഭാസികവും അതിലുണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങൾ സ്വാപ്നഭ്രമങ്ങൾപോലെ ഭ്രമങ്ങളും ആകുവാൻ വിരോധമില്ല. നമുക്ക് അനുഭവമുള്ളപ്പോൾ പദാൎത്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നല്ലാതെ അതിന്ന് മുമ്പും പിമ്പും ഒന്നുമില്ല. ഉണ്ടെന്നുള്ള അനുഭവവും നിദ്രാദോഷംകൊണ്ട് സ്വപ്നം എന്നപോലെ അജ്ഞാനദോഷംകൊണ്ടുള്ള ഒരു ജാഗരണസ്വപ്നം എന്നേയുള്ളു. തന്റെ ആത്മാവ് ഒഴികെ ബാക്കി എല്ലാ ജീവാത്മാക്കളുംകൂടി സ്വപ്നത്തിൽ കാണുന്ന ജീവാത്മക്കളെപ്പോലെ കല്പിതങ്ങളാണ്. അവൻ ബദ്ധൻ ഇവൻ മുക്തൻ എന്നീ ഏതുവിധമായ ദ്വൈതവ്യവഹാരവും സ്വാപ്നസമാനയോഗക്ഷേമമാണ്. എന്തെല്ലാം അനുപപത്തികൾ ഈ മതത്തിൽ നമുക്ക് പറയുവാൻ സാധിക്കുമോ അതെല്ലാം ഒരു ജാഗരണസ്വപ്നത്തിലാണ് നടക്കുന്നതു് എന്ന് ഓൎത്താൽ ഏററവും മനസ്സിലാക്കുവാൻ എളുപ്പമുണ്ട്. ശുക്തിരൂപ്യസ്ഥലത്ത് രൂപ്യം വാസ്തവമല്ലെങ്കിലും ശുക്തിയാകുന്ന ദ്വൈതം വാസ്തവമായിട്ടല്ലെ തോന്നുന്നതു് എന്ന സംശയം വല്ലവൎക്കുമുണ്ടെങ്കിൽ ഈ മതപ്രകാരമാലോചിച്ചാൽ അതും തീരുന്നതാണ്. ഈ മതത്തെ ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടിവാദം എന്നു പറയുന്നു. ദൃഷ്ടി(അനുഭവം)ഉള്ള സമയത്തു പദാൎത്ഥങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി, സ്വപ്നത്തിലുള്ളപോലെ, എന്നാണ് ഇതിന്നൎത്ഥം. വ്യാവഹാരികം ജഗത്ത് എന്ന പൂൎവ്വമതങ്ങളെ സൃഷ്ടദൃഷ്ടിവാദം എന്ന് ഈ മത (ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടി)ത്തിൽനിന്ന് വേർതിരിച്ച് പറയാറുണ്ട്. സൃഷ്ടമായ ജഗത്തിന്ന് ദൃഷ്ടിസമയ

(അനുഭവസമയ)ത്തിന്ന് മുമ്പും പിമ്പും സ്ഥിതി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതിനാൽ ആണ് ഇപ്രകാരം വ്യവഹരിക്കുന്നതു്.

ആചാര്യന്മാക്ക് ഇപ്രകാരം ഓരോവിധം
പരിഷ്കാരത്തിന്നുള്ള അവകാശം.

97. ഇപ്രകാരമെല്ലാം നമ്മുടെ പൂർവ്വാചാര്യന്മാർ ദ്വൈതത്തെ പരിഷ്കരിക്കുവാൻ അനേകം വഴികൾ (58, 91, 92, 93) സ്വയം പറഞ്ഞും കാട്ടിയും തന്നിട്ടുണ്ട്. എങ്ങിനെയെല്ലാം അവർ പരിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ടോ, അങ്ങിനെയെല്ലാം ശരിയായി കാണുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മിഥ്യാരൂപമായ ജഗത്തിനെ എങ്ങിനെ പറഞ്ഞാലും അതു തെററായിവരികയില്ല. അതിന്ന് വല്ല വാസ്തവസ്വരൂപവും സ്വയമുള്ള പക്ഷം വല്ലതും പറയുവാൻ തരമില്ല. ഇന്നവിധം സ്വയം ജഗത്തിരിക്കുന്നുവെന്ന് പറഞ്ഞാൽ അതു് ഒന്നും അതിൻെറ രൂപമാകയില്ല. സ്വാപ്നപദാത്ഥങ്ങളെ ഒന്ന് പരീക്ഷിക്കുവാൻ നോക്കിയാൽ എല്ലാം മനസ്സിലാക്കാം. ഇതിനാൽതന്നെയാണ് അജ്ഞാനത്തേയും ജഗത്തിനേയും അനിർവ്വചനീയം എന്ന് പറയുന്നതു്. പ്രാചീനന്മാർ 'നഹി സ്വരൂപതൊ ദൃന്നിരൂപസ്യ വസ്തുനഃ കിഞ്ചിദപി രൂപം വാസ്തവം സംഭവതി' എന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനെ ആലോചിച്ചാൽ അവരുടെ അനുഭവം എത്രയും അബാധ്യമെന്ന് നമുക്ക് അറിയാറാകുന്നു. ഇപ്രകാരമെല്ലാം ദ്വൈതപരിഷ്കാരം ചെയ്തിട്ടുള്ളതു് അധികാരികളുടെ യോഗ്യതാഭേദമനുസരിച്ചാണ്. ആക്ക് ഏതപ്രക്രിയയെ മനസ്സിലാക്കി വേഗത്തിൽ ബന്ധത്തിൽനിന്ന് മോചിക്കുവാൻ സാധിക്കുമോ അവക്ക് ആ വഴിയെ എളുപ്പത്തിൽ സ്വീകരിക്കാം.

തത്വത്തിൽ എല്ലാവക്കുമൈകമത്യം.

98. അദ്വൈതാത്മസ്വരൂപത്തെ മാത്രം ഒരു ആചാര്യനും അറിയാതേയൊ തെററിഅറിഞ്ഞുപോയിട്ടൊ ഇല്ലെന്ന്

അവരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് അറിയാവുന്നതാണ്. ആ ത്മഭിന്നമായ സകലദ്വൈതപദാൎത്ഥവും, ആത്മാവിങ്കൽ അഭേദേന അധ്യസ്തമായതിനാൽ ആത്മാവിങ്കലുള്ള സച്ചിദാനന്ദഗുണങ്ങളുടെ വിനിമയാധ്യാസത്താൽ 'ഘടം ഭവിക്കുന്നു പ്രകാശിക്കുന്നു ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു' ഇത്യാദ്യനുഭവത്തിന്നും വ്യവഹാരത്തിന്നും മാത്രം ആസ്പദമെന്നല്ലാതെ, സ്വതേ ഇവയ്ക്കു് ഒരു യോഗ്യതയും ഇല്ലെന്നുവരുമ്പോൾ ഈ വിഷയം സ്പഷ്ടമാകുന്നു. ഒരു ഘടത്തിനെ നോക്കി ഉണ്ടാകുന്ന 'ഘടം' എന്ന അനുഭവത്തിൽകൂടി കേവലം ഘടത്തിന്നു് മാത്രം അനുഭവം എന്നതു് ഇല്ലെന്നാണ് അദ്വൈതസിദ്ധാന്തം. ഘടത്തിന്നു് സ്വതേ അനുഭവയോഗ്യതയോ വ്യവഹാരയോഗ്യതയൊ ലൌകികജലാഹരണാദിപ്രയോജനമോ ആത്മസംബന്ധത്തോടു കൂടാതെ ഇല്ലെന്നു് പറയുന്നതിനാൽ ആത്മാവിന്നു് ഘടാദികളിൽ അനുഗതിയുണ്ടെന്നു് സിദ്ധിക്കുന്നു. 'ഘടം' എന്ന അനുഭവത്തിൽ കൂടി ആത്മാവിനാണ് ഭാനം എന്നുപറയുന്ന അദ്വൈതിയുടെ അനുഭവപരീക്ഷണം അസദൃശമെന്നതു് ആലോചിച്ചുനോക്കുന്ന അനുഭവപരീക്ഷകന്മാൎക്ക് അറിയാവുന്നതാണ്. സാധാരണ ലോകാനുഭവത്തിൽകൂടി ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ആത്മാവിനെയാണ് ഗ്രഹിക്കുന്നതു് എന്നു് ആലോചിച്ചാൽ അറിയുന്നതാണ്. അതു മാത്രമല്ല; ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് ഘടത്തിനെ ഗ്രഹിപ്പാനുള്ള സാമൎത്ഥ്യവും ഇല്ലെന്നു്തന്നെ പറയേണ്ടതായും ഇരിക്കുന്നു. ശുക്തിയെ നോക്കി 'ഇതു് രജതമാണ്' എന്ന അനുഭവത്തിൽ ഇന്ദ്രിയം സംബന്ധപ്പെടുന്നതു്, ഇതു് എന്നു് പറയുന്ന പുരോവൎത്തിയായ പദാൎത്ഥത്തോടാണ്. നാം കല്പിക്കുന്ന രജതം, രജതഭ്രമത്തിന്നു് മുമ്പും പിമ്പും ഇല്ലാത്തതിനാൽ, ഭ്രമത്തിന്നു് മുമ്പു് രജതത്തോടു് സംബന്ധം ഇന്ദ്രിയത്തിന്നില്ലെന്നു് പറയണം. ഇതു് എന്നു് പറയുന്ന ശുക്തിയാകുന്ന പുരോവൎത്തിപദാൎത്ഥം, ഭ്രമത്തിന്നു് മുമ്പു് ഉള്ളതിനാൽ ഇന്ദ്രിയത്തിന്നു് അതോടു് സം

ബന്ധം ഉള്ളതു് ശരിയാണു്. ഇവിടെ രജതം, സ്വവിവൎത്ത
കാരണമായ ശുക്തിയാകുന്ന ഇതു് എന്ന വസ്തുവിൽ അഭേദേ
ന അധ്യസിക്കപ്പെടുന്നു. അതിനാൽ, ഈ വിവൎത്തകാരണ
മായ ഇതു് എന്നു് പറയുന്ന ശുക്തി, രജതത്തിന്നു് ആധാരം
അല്ലെങ്കിൽ അധിഷ്ഠാനമാണു്. ഇതിനാലെല്ലാം പറയേണ്ട
തു്, ഇന്ദ്രിയത്തിന്നു് അധിഷ്ഠാനത്തോടു് സംബന്ധമുണ്ടെന്നും ര
ജതത്തോടു് സംബന്ധമില്ലെന്നുമാണു്. അതുപോലെ 'ഘടം'
എന്ന അനുഭവത്തിലും അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിന്നു് ഇന്ദ്രി
യത്താൽ ഗ്രഹണവും, അധ്യസ്തമായ ഘടത്തിന്നു് രജതംപോ
ലെ ഭ്രമവും, ആണെന്നു് പറയാവുന്നതാണു്. ഇവിടെ ദൃഷ്ടാ
ന്തമായി പറഞ്ഞ ഇതു് എന്ന അധിഷ്ഠാനസ്ഥലത്തും, ഇതു്
എന്ന പുരോവൎത്തിയായ ആത്മഭിന്നദ്വൈതത്തിന്നല്ല വാസ്ത
വത്തിൽ ഇന്ദ്രിയസംബന്ധം എന്നു് അറിയണം. ഇതു് എ
ന്നതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിന്നുള്ള ഇന്ദ്രിയസംബ
ന്ധം, അധ്യസ്തമായ ഇതു് എന്ന പദാൎത്ഥത്തിൽ കേവലം അ
ധ്യാസസിദ്ധമാണു്. 'ഘടം' എന്നുള്ള അനുഭവത്തിൽ ആ
ത്മഭാനമില്ലല്ലൊ എന്നു് ഇനിയും സംശയം പലൎക്കുമുണ്ടാകാം.
ഘടം എന്നുവെച്ചാൽ ഘടാനുഗതമായ ആത്മാവു് എന്ന
ൎത്ഥം നാം മനസ്സിൽ വെക്കുന്നപക്ഷവും, നമുക്കു് ഇതേവരെയു
ള്ള ദ്വൈതവാസനയെ അല്പം അടക്കി 'സൂത്രേമണിഗണാഇ
വ' എന്നു് പൂൎവ്വം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനെ അനുസരിച്ചു്, 'അധ്യ
സ്തമാണു് ജഗത്തെല്ലാം' എന്ന സിദ്ധാന്തം അനുസ്മരിക്കുന്ന
പക്ഷവും, ലോകാനുഭവമെല്ലാം സുസ്ഥമായി അദ്വൈതാത്മാ
നുഭവമാകുമെന്നതിന്നു സംശയമില്ല. ഇനിയും ഇവിടെ അ
നുഭവപരീക്ഷണം ചെയ്തു് വിഷയശുദ്ധി വരുത്തേണ്ടതു് നാം
സദൃഷ്ടികളായ നമുക്കു് ആവശ്യമാണെങ്കിലും, പ്രകൃതഗ്രന്ഥ
ത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം അസ്ഥാനത്തിലായാലോ എന്നു് ഭയപ്പെട്ടു്
ഇപ്പോൾ പ്രസ്തുതമനുസരിക്കുന്നു. ഈ ആത്മസ്വരൂപമായ
തത്ത്വത്തെ അനുഭവവിഷയമാക്കുന്നതിൽ ഇത്രയാണു് ആ

ചാൎയ്യന്മാർ ഐകമത്യത്തോടെ അനുഭവത്തെ പരീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതു് എന്നു് വ്യക്തമാക്കുന്നതിന്നു് ഈ വിഷയത്തെപ്പറ്റി ഒരു മനസ്തത്വ (Metaphysical Psychology) ശാസ്ത്രം എഴുതുകയാണു് വേണ്ടതെന്നു് മാത്രം പറഞ്ഞുകൊള്ളുന്നു.

സദ്യോമുക്തിയും ക്രമമുക്തിയും.

99, ജീവന്നു് സ്വസ്വരൂപാവാപ്തിയായ മുക്തി, സ്വരൂപസാക്ഷാല്ക്കാരംകൊണ്ടു് ആണല്ലൊ ഉണ്ടാകേണ്ടതു്. പക്ഷെ ആ സാക്ഷാല്ക്കാരം ചില ദേഹിക്കു് ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ സാധിച്ചുവെന്നു് വരാം. സാധിക്കുമെങ്കിൽ ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ സമ്പാദിക്കുവാൻ യത്നിക്കേണ്ടതാണു്. ആത്മവിഷയമായ പരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ദ്വൈതമിഥ്യാത്വനിശ്ചയം ഉണ്ടായാലും വസ്തുതത്വം അപരോക്ഷമായി ഭാസിക്കാഞ്ഞാൽ അജ്ഞാനം നശിക്കയില്ല. അപരോക്ഷസാക്ഷാല്ക്കാരം ഉണ്ടാകാതിരിപ്പാനുള്ള പ്രതിബന്ധം മനശ്ശുദ്ധി പോരായ്കയാലാണു്. മനശ്ശുദ്ധിപൂൎണ്ണമാകാത്തതും പാപങ്ങൾ നശിക്കാത്തതിനാൽതന്നെ. അവ നശിപ്പാൻ നിഷ്കാമകൎമ്മാനുഷ്ഠാനമെ ഒരു വഴിയുള്ളു. നിഷ്കാമകൎമ്മങ്ങൾ എന്നുവെച്ചാൽ, സ്വാശ്രമവിഹിതങ്ങളായ കൎമ്മങ്ങളും ലോകസംഗ്രഹാൎത്ഥങ്ങളായ ലൌകികകൎമ്മങ്ങളും ആകാമെന്നു് പൂൎവ്വം ഒരു ഘട്ടത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഈ കൎമ്മങ്ങളിൽതന്നെ പലവിധമായ നിൎഗ്ഗുണബ്രഹ്മോപാസനയും സഗുണബ്രഹ്മോപാസനയും ഉൾപ്പെടുന്നു. ഇവ അസംഖ്യം വേദാന്തങ്ങളിൽ ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടു്. അതിൽ നിൎഗ്ഗുണബ്രഹ്മോപാസനയെ ചെയ്തു് തന്റെ കൎമ്മവൈഭവം നിമിത്തം പെട്ടെന്നു് ആത്മസ്വരൂപസാക്ഷാല്ക്കാരം ലഭിച്ചാൽ അവൻ കൃതകൃത്യനായി ഭവിക്കുന്നു. അവന്നു് അജ്ഞാനനാശം വന്നാലും ദേഹധാരണം അപരിത്യാജ്യമായിരിക്കുന്നതിനാൽ ചില ദ്വൈതവിക്ഷേപങ്ങൾ ഇവനെ വിടുന്നില്ല. ഇതിനാൽതന്നെയാണു്

പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഒഴികെയുള്ള ബാക്കി കർമ്മങ്ങൾ മാത്രമേ ജ്ഞാനം വന്നാൽ നശിക്കയുള്ളൂ എന്ന് പറയുന്നത്. ഈ ദേഹസ്ഥിതിയ്ക്ക് കാരണമായ കർമ്മമാണ് പ്രാരബ്ധകർമ്മം. ദേഹധാരണത്തിന്നായിട്ടുള്ള പ്രവൃത്തികൾ ജ്ഞാനിയെ ബാധിക്കുന്നതിനാൽ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനലേശം ഈ ജ്ഞാനിയിൽ ഇനിയും ഉണ്ടെന്ന് വരുമ്പോൾ, അതിനേയും നശിപ്പിപ്പാനാണ് നിദിധ്യാസനമാകുന്ന നിർഗ്ഗുണപ്രധാനമായ നിർവ്വികല്പകസമാധിയെ ആശ്രയിക്കുന്നത്. ഈ അവസ്ഥയിൽ സർവ്വദ്വൈതവാസനകൾക്കും ക്ഷയം വരുമ്പോൾ ജീവന്മുക്തി ദൃഢമായി സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിൻെറ ക്ഷയത്തിങ്കൽ ദേഹനാശത്തോടുംകൂടി വിദേഹകൈവല്യം ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ പ്രാപിക്കുന്നു. ഈ മുക്തിയെ സദ്യോമുക്തി എന്ന് പറയുന്നു. ഇതല്ലാതെ മന്ദാധികാരികളായിരിക്കുന്നവർ ഈശ്വരപ്രീത്യർത്ഥം സഗുണബ്രഹ്മോപാസനകളെ ചെയ്ത് ശാസ്ത്രപ്രസിദ്ധമായ അർച്ചിസ്സ് മുതലായ മാർഗ്ഗത്തിൽകൂടി ബ്രഹ്മലോകത്തെ പ്രാപിച്ച്, അവിടെ ഇരുന്ന് ദേവന്മാരോടുംകൂടി ആത്മവിചാരം ചെയ്ത്, മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നത് ക്രമമുക്തിയായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതും അല്ലാതെ നിത്യമുക്തന്മാരായ ചില ആധികാരികപുരുഷന്മാർ ഉണ്ട്. അവരവർ തങ്ങളുടെ ലോകസംഗ്രാഹകമായ ചില അധികാരനിർവ്വഹണത്തിന്നുശേഷം പ്രാരബ്ധകർമ്മനാശത്താൽ നിശ്ശേഷദ്വൈതാസ്തമയരൂപമായ മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. സൂര്യാദിദേവന്മാർ ഇവരിൽ പെട്ടവരാണ്.

മനുഷ്യജന്മത്തിൽ മോക്ഷം സുലഭം.

100. ലോകത്തിൽ എല്ലാ വസ്തുവും ആത്മചൈതന്യമുള്ളതാകയാൽ എല്ലാം മുക്തിയെ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്കിലും, നദീപർവ്വതങ്ങളേക്കാൾ പശുമൃഗാദികൾ ഉൽകൃഷ്ടങ്ങൾ എന്നും മനുഷ്യൻ ഉൽകൃഷ്ടതമനെന്നും ആണ്

പറയേണ്ടതു്. എത്രയും സ്വച്ഛമായ മനനപ്രധാനമായ അന്തഃകരണം മനുഷ്യനെ ശ്രേയസ്സിലേക്കു് കൊണ്ടുപോകുവാൻ ഉള്ളതിനാൽതന്നെയാണു് (36) ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ മുക്തിസമ്പാദിക്കുവാൻ യത്നിക്കണമെന്നു് മുൻപറഞ്ഞതും. മനുഷ്യൻ കർമ്മബന്ധത്തിൽനിന്നു് മോചനം കഴിയുന്നതും വേഗത്തിൽ ലഭിപ്പാൻ നോക്കണം. ഇതു് മനുഷ്യജന്മത്തിലെന്നപോലെ വേറൊരു ജന്മത്തിൽ അത്ര എളുപ്പമല്ല. അതിനാൽ കഴിയുന്നതും തപസ്സ് (നിഷ്കാമകർമ്മം) ചെയ്തു് മനശ്ശുദ്ധിയെ നിയതമായും സമ്പാദിക്കണം. അത്രയും ചെയ്തുപോയാൽ ആത്മാവു് തന്റെ ഹൃദയത്തിൽതന്നെ പ്രത്യക്ഷമാകുവാൻ തയാറായി വരും. ആത്മാവിന്നു് എല്ലാ സ്ഥാനത്തേക്കാളും ഹൃദയത്തിലാണു് അധികം പ്രത്യക്ഷയോഗ്യതയെന്നാണു് ശാസ്ത്രങ്ങളിലും പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്. ആത്മാവു് തനിക്കു് ആവാസസ്ഥാനമായി ഈ ദേഹത്തെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടു് അതിൽ പ്രത്യക്ഷമാവാതിരിക്കുക എന്നതു് ഒരിക്കലും യുക്തമല്ല. അതിനാൽതന്നെയാണു്, ഇന്ദ്രകുബേരാദികളായ ഐശ്വര്യസമ്പന്നന്മാരായ ദേവകളേക്കാളും, കന്ഥയും ധരിച്ചുംകൊണ്ടു് ഇരിക്കുന്ന യദൃച്ഛാലാഭസന്തുഷ്ടനായ സാധാരണജനത്തിന്നുംകൂടി പരമാത്മാവു് സുഗമമായി തന്റെ ഹൃദയത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായി ഭവിക്കുന്നതായി ചില അനുഭവമെങ്കിലും നമുക്കുള്ളതു് ശരിയാകുന്നതു്. ഇതിനാൽതന്നെയാണു് ഈ ദേഹത്തെ ഒരിക്കലും ദുഷ്പ്രവൃത്തികളാൽ ദുഷിപ്പിക്കാതേയും ആഹാരവിഹാരാദികളാൽ നശിപ്പിക്കാതേയും ആത്മശ്രേയസ്സിന്നു് അനുകൂലമായ നിവൃത്തിപ്രധാനമായ കർമ്മത്തിന്നു് ആസ്പദമാക്കി വേണ്ട വഴിക്കു നടത്തി സൂക്ഷിക്കേണമെന്നു് മുൻ പറഞ്ഞതും (36-37-38-42-43).

സദ്യോമുക്തിയാണ് മനുഷ്യൻ സമ്പാദിക്കേണ്ടത്.

101. ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും ക്രമമുക്തിയേക്കാൾ സദ്യോമുക്തിയിലാണ് അധികം താല്പൎയ്യമുള്ളതായി കാണുന്നത്. ജഗത്ത് വ്യാവഹാരികം എന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള പക്ഷത്തേക്കാൾ പ്രാതിഭാസികം എന്ന പക്ഷത്തിൽ ആത്മാവിന്ന് കൎമ്മങ്ങളിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും ക്രമമുക്തിയിൽ പരമതാല്പൎയ്യമില്ലായ്മയും സ്പഷ്ടമാണ്. ലോകത്തിൽ നമുക്ക് ജന്മം കിട്ടീട്ടുള്ളതും നാം വിചാരിക്കുന്നതും പറയുന്നതും ചെയ്യുന്നതും അനുഭവിക്കുന്നതും എല്ലാം, നമ്മുടെ പൂൎവ്വകൎമ്മങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ഗണിക്കുന്നത്. അതല്ലായ്കയില്ല; അവ നമുക്ക് ബന്ധകങ്ങളായിരുന്നതിനാലാണ് ഈ അവസ്ഥയെ നാം പ്രാപിച്ചത്. ഇനിയെങ്കിലും ആ കൎമ്മബന്ധം നമുക്കു വരാതിരിപ്പാനായി ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ നാം യത്നിക്കണം. ഫലോദ്ദേശത്തോടുകൂടി കൎമ്മം ചെയ്യരുതെന്നല്ലാതെ കൎമ്മമേ ചെയ്യരുതെന്നല്ല പറയുന്നത്. ഫലോദ്ദേശം നമ്മെ പലവിധത്തിലും ബന്ധിക്കുന്നു. അതിൻെറ ഗുണദോഷവും നമുക്ക് ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ പലരീതിയിൽ അനുഭവമുണ്ടാകാം. ഫലമിച്ഛിക്കാതെ സ്വധൎമ്മം എന്നുവിചാരിച്ച് വിഹിതകൎമ്മങ്ങളെ ചെയ്താൽ മനസ്സ് കാലക്രമത്തിൽ ശുദ്ധമായിത്തീരും. ഇതാണ് വേണ്ടതെന്ന് നമുക്കുതന്നെ പലപ്പോഴും ആലോചിക്കുമ്പോൾ തോന്നാത്ത ഒരു കാൎയ്യമല്ല. കൎമ്മത്തിന്നാധീനമേ ലോകത്തിലെല്ലാം ഉള്ളു എന്നുപറയുന്നതിൽ അല്പം വിസമ്മതി വേദാന്തിക്കുണ്ട്. സകാമകൎമ്മാനുഷ്ഠാനം ചെയ്യുന്നവന്ന് എല്ലാം കൎമ്മാധീനമേ ഉള്ളു എന്നത് ശരിയാണ്. നിഷ്കാമകൎമ്മാനുഷ്ഠാനം ചെയ്യുന്നവന്ന് സൎവ്വകൎമ്മത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യം സിദ്ധിക്കും. ഒരുവൻ നിഷ്കാമകൎമ്മാനുഷ്ഠാനത്തിൽ പ്രഥമം പ്രവൎത്തിക്കുന്നത് ഇവൻെറ പൂൎവ്വകൎമ്മത്താലാണെന്നെല്ലാം പറയുന്നതും, ആത്മാവിന്ന് അനുഭവസിദ്ധമായി കൎമ്മങ്ങളിൽ കാ

ണുന്ന (46-47-95) സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്ന് വിരോധമായതി നാൽ ശരിയാകുന്നില്ല. അങ്ങിനെയാവുന്നപക്ഷം, എപ്പോഴും കർമ്മം നമ്മെ രക്ഷിക്കുമെന്ന് വിചാരിച്ചിരുന്നാൽ, ഒരുവിധമായ ശ്രേയോഹേതുക്കളായ യത്നങ്ങളും പുരുഷൻ പൌരുഷത്തോടുക്കൂടിയോ ബലാല്ക്കാരമായോ ചെയ്യേണ്ട എന്നാകും. ശാസ്ത്രങ്ങളിൽക്കൂടി പൌരുഷം എന്നുപറയുന്ന ആത്മശക്തി വലുതായ ഒരു ഉത്തമോപായമായിട്ടാണ് പറയുന്നതു്. നിഷ്കാമകർമ്മാനുഷ്ഠാനം ബന്ധകമല്ലെന്നുവരുമ്പോൾ അതുകൊണ്ടു സിദ്ധിക്കുന്ന ജ്ഞാനവും ബന്ധകമാവ്വരാത്തതിനാൽ, ബന്ധത്തിന്നു് നിവർത്തക (മോചക) മെന്നു പറയുന്നതു് യുക്തമാകുന്നു.

ജ്ഞാനം മുക്തിസാധനം.

102. ജ്ഞാനം മുക്തിസാധനമെന്നു പലേ മതങ്ങളിലും സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള വിഷയമാണു്. ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് മുക്തി സിദ്ധിക്കുന്നുവെന്നു പറഞ്ഞാൽ, സംസാരം ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് പോകുമെന്നായി. ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം പോകുമെന്നതു് നമുക്കെല്ലാം അറിയാം. അജ്ഞാനം പോയതിനാൽ സംസാരവും പോയി എന്നതു്, ആലോചിച്ചാൽ അറിയാമെന്നാകുമ്പോൾ, സംസാരം കേവലം നമുക്ക് അജ്ഞാനത്താലുള്ള ഒരു ബാധയായിരുന്നുവെന്നു് തെളിയുന്നു. സംസാരം ഉണ്ടോ എന്നു ചോദിച്ചാൽ ഇല്ല എന്നാണു് ഉത്തരം. അപ്പോൾ സംസാരിത്വം ആത്മാവിന്നു് സ്വഭാവമല്ലെന്നായി. ജ്ഞാനം മോക്ഷസാധനമെന്നതു് സംസാരം കല്പിതമാണെന്നു കാട്ടുന്നു. സംസാരം വാസ്തവമല്ലെങ്കിൽ മുക്തത്വം ആത്മാവിന്നു് സ്വഭാവമായിരിക്കണം.

മുക്തി നിത്യസിദ്ധമായ ആത്മസ്വരൂപമാണു്.

103. അതിനാൽതന്നെയാണു് അദ്വൈതികൾ മുക്തിയെ നിത്യമെന്നു് പറയുന്നതു്. മുക്തി എന്ന വസ്തു ആത്മാവിനെ വിട്ടു് വേറെയൊന്നല്ല. വേറെയൊന്നായാൽ അ

ത്തു് അനിത്യവും അനിഷ്ടവും ആകും. മുക്തി പുതുതായി ഉണ്ടായ ഒരു വസ്തുവെങ്കിൽ, അതു് അനിത്യമാകാതിരിപ്പാൻ തരമില്ല. ആത്മസ്വരൂപമെങ്കിൽ പുതുതായി സിദ്ധിക്കേണ്ട ഒരു വസ്തുവുമല്ല. ഇതുപോലെതന്നെ ആത്മാവിന്നു് സംസാരം വാസ്തവമെങ്കിൽ, അതു് ഒരുവിധത്തിലും നിവാൎയ്യമല്ല. മിഥ്യയെങ്കിൽ സംസാരം എന്നൊന്നു് ഇല്ലെന്നായി. ചില ദ്വൈതികൾ ജ്ഞാനത്താൽ മുക്തിയുണ്ടാകുന്നുവെന്നും പറഞ്ഞു് വാസ്തവങ്ങളായ ദ്വൈതങ്ങൾക്കു നാശം പറയുന്നു. ജ്ഞാനത്താൽ അജ്ഞാനം നശിച്ചതിനാൽ തല്കല്പിതങ്ങൾ നശിക്കുന്നതായി പറയുന്നതു് രഞ്ജകമായിരിക്കും. പ്രകൃതിപുരുഷവിവേകാജ്ഞാനത്താൽ ഉള്ള ബന്ധം വിവേകജ്ഞാനത്താൽ, സ്വതേ ബന്ധരഹിതനായ ജീവന്നു് പോകുന്നുവെന്നു് പറയുന്ന സാംഖ്യമതം, ഈ വിഷയത്തിൽ യോജിക്കുന്നു.

സിദ്ധമായ മുക്തി എങ്ങിനെ സാദ്ധ്യമാകും?

104. സംസാരം ഇല്ലെന്നും മുക്തി നിത്യസിദ്ധമെന്നും ആകുമ്പോൾ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് മുക്തി സാദ്ധ്യമെന്നതു് ശരിയാകുന്നില്ല. അതിന്നു് സമാധാനം പറയേണ്ടതു് മുക്തി സാദ്ധ്യമല്ലെങ്കിലും സാദ്ധ്യസദൃശമാണെന്നാകുന്നു.

സിദ്ധവും സാദ്ധ്യമാകാം.

105. മുക്തി സാദ്ധ്യമെന്നു് പറഞ്ഞാൽ പ്രയോജനമെന്നല്ലേ അൎത്ഥം. ലോകത്തിൽ സാധാരണയായി ഇഷ്ടപ്രാപ്തിയും അനിഷ്ടപരിഹാരവും എപ്രകാരമാണോ പ്രയോജനമായി പറയുന്നതു്, അതുപോലെ പ്രാപ്തപ്രാപ്തിയും പരിഹൃതപരിഹാരവും പ്രയോജനമായി ഗണിക്കേണ്ടതാണ്. കഴുത്തിൽ ഇരുന്ന രുദ്രാക്ഷമാലയെ സ്വയമജ്ഞാനത്താലറിയാതെ 'അതു എവിടെ' എന്നു അന്വേഷിക്കുംസമയം, 'കഴുത്തിലുണ്ടല്ലൊ' എന്നു് ഒരു ആപ്തൻ ഉപദേശിച്ചാൽ വാസ്തവബോധംകൊ

ണ്ടു് സ്വതേ പ്രാപ്തമായിരിക്കുന്ന മാലയുടെ പ്രാപ്തിയും പ്രയോജനമായി അറിയുന്നു. ഇതുപോലെ കാലിൽ ചുററീട്ടുള്ള കയറിനെ പാമ്പാണെന്നു് ഭ്രമിച്ചു് പരിഭ്രമത്തോടെ കാലുകടഞ്ഞുംകൊണ്ടു് ഓടുന്നസമയം, 'പാമ്പല്ല- കയറാണു്' എന്ന ആപ്തവാക്യം കേൾക്കുമ്പോൾ, വാസ്തവം മനസ്സിലാക്കി, സ്വതേ പാമ്പാകുന്ന അനിഷ്ടം പരിഹൃതമാണെങ്കിലും പരിഹൃതമായ പാമ്പിൻെറ പരിഹാരവും പ്രയോജനമായി ഗണിക്കുന്നു. ഇതിനാൽ പ്രാപ്തമായ മാലയിലും പരിഹൃതമായ പാമ്പിലും അജ്ഞാനത്താൽ അപ്രാപ്തമെന്നും അപരിഹൃതമെന്നും ഭ്രമം ഉണ്ടാകുന്നതിനു് ജ്ഞാനത്താൽ നിവൃത്തിവരുമ്പോൾ, പ്രാപ്താദികളിൽക്കൂടി പ്രയോജനത്വബുദ്ധി നമുക്കെല്ലാം ഉണ്ടാകുന്നുവെന്നു് പറയണം. അതിനാൽ പ്രാപ്തവസ്തുവും പരിഹൃതവസ്തുവും, വാസ്തവത്തിൽ പ്രാപ്യ(സാദ്ധ്യ)മാകയില്ലെങ്കിലും പ്രാപ്യസദൃശമെന്നു് പറയുമ്പോലെ, ആത്മസ്വരൂപമായ മുക്തി പ്രാപ്യമല്ലെങ്കിലും അജ്ഞാനനിവൃത്തിവരുമ്പോൾ പ്രാപ്യസദൃശം എന്നാകുന്നതിനാൽ പ്രയോജനമായി ഗണിക്കപ്പെടുവാൻ ഒരു വിരോധവുമില്ലെന്നാകുന്നു.

മുക്തി, സത്യജ്ഞാനാനന്ദരൂപം.

106. ഈ മുക്തി ആത്മരൂപമായതിനാൽ നിത്യമെന്നു് നിശ്ചയം. ആത്മഭിന്നമാണെങ്കിൽ ജന്യവും അനിത്യവും എന്നതു് ലൌകികസുഖങ്ങളിൽ കാണുന്നതിനാൽ സ്പഷ്ടമാകുന്നു. ആത്മരൂപമാണു് മുക്തി എന്നു് വരുമ്പോൾ, അതു് സത്യജ്ഞാനാനന്ദരൂപമെന്നാകുന്നു. നാം പ്രയോജനം എന്നു് കണക്കാക്കി ഇച്ഛിക്കുന്ന മുക്തി ഒരു സുഖരൂപമായിരുന്നാലേ ഇഷ്ടമെന്നു പറയുവാൻ പാടുള്ളു. ആ സുഖരൂപമുക്തിയും പ്രകാശിക്കാതെ ഇരുട്ടിലുള്ള ഒരു ഘടംപോലെ ആണെങ്കിൽ അതു് ആൎക്കും വേണ്ടതല്ലാത്തതിനാൽ ഒരിക്കലും പുരുഷാൎത്ഥമാകയില്ല. അതിനാൽ പ്രകാശസുഖസ്വരൂപമാണു് മുക്തിയെന്നായി. ആ പ്രകാശസുഖവും അനിത്യം എന്നായാൽ സു

ഖമില്ല. അതിനാൽ സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വം മുക്തിക്കു നാം ഇച്ഛിക്കുന്നതായ ഒരു രൂപമെന്നതു് യുക്തമാണെന്നുവരുമ്പോൾ ആത്മസ്വരൂപമെന്നു പറയുന്നതു് ഏററവും ഹൃദയംഗമമായിത്തീരുന്നു.

സംസാര(രൂപമായ അനിഷ്ട)ത്തിന്റെ നിവൃത്തിയും ആത്മരൂപംതന്നെ.

107. അനിഷ്ടപരിഹാരമാകുന്ന സംസാരദുഃഖനിവൃത്തിയും ഈ നിത്യപ്രകാശസുഖസ്വരൂപമായ ആത്മാവുതന്നെയെന്നു്, ദുഃഖം സ്വയംപരിഹൃതമാണെന്നാലോചിച്ചാൽ അറിയാവുന്നതാണു്.

ഈ മുക്തിസ്വരൂപമാണു് മഹാവാക്യതാൽപര്യം.

108. ഇപ്രകാരം ആത്മസ്വരൂപസാക്ഷാൽകാരത്താൽ സ്വസ്വരൂപമായ മുക്തിയെ തത്സ്വരൂപനായ ജീവൻ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നായി. ഇവിടെ പ്രാപിക്കുന്നവനും പ്രാപ്യമായതും ഒന്നായതിനാൽ പ്രാപ്തിയും പ്രാപ്തിസദൃശമെന്നേ പറയുവാനുള്ളു. ഈ നിത്യസിദ്ധമായ ജീവപരമാത്മാഭേദമാണു് മഹാവാക്യങ്ങളിൽ ഉപദേശിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്. ഈ അഭിന്നമായ ആത്മരൂപംതന്നെയാണു് അഹിംസാസ്വഭാവവും ശാന്തിപ്രധാനവും ആയ പരമധർമ്മം.

ഉപസംഹാരം.

109. ഈ ചെറിയ പുസ്തകത്തിൽ എനിക്കു് ഉദ്ദേശമുണ്ടായിരുന്നതു് വേദാന്തതത്വത്തെ ഏവക്കും അനുഭവത്തിന്നു് ഒക്കുന്നമാതിരി കഴിയുന്നതും ലളിതരീതിയിൽ പറയേണമെന്നും, ജീവേശ്വരാദിസ്വരൂപം മുതലായ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിലുള്ള ചില പ്രമേയങ്ങളെ സംക്ഷേപിച്ചു പ്രതിപാദിക്കണമെന്നും ആയിരുന്നു. ഇതിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള വിഷയത്തെ അനുഭവംകൊണ്ടറിഞ്ഞു് പ്രതിപാദിതപ്രമേയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ബോ

ഷിപ്പിച്ച് സ്വയമാലോചിക്കുന്നവൎക്ക് പ്രകൃതവിഷയത്തിന്റെ രസം നിലനില്ക്കുവാൻ വഴിയുണ്ടെങ്കിൽ, എന്റെ ഉദ്യമം കൃതാൎത്ഥമായി. പക്ഷെ, സാഹിത്യജ്ഞാനമില്ലാത്തതുകൊണ്ടോ അനുഭവാംശം കുറഞ്ഞതുകൊണ്ടോ ശാസ്ത്രപദ്ധതി മുഴുവൻ മനസ്സിലാകാത്തതുകൊണ്ടോ പ്രകടനപാടവം പോരാത്തതുകൊണ്ടോ, എല്ലാം ഉദ്ദേശിച്ചമാതിരി എഴുതുവാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ലായിരിക്കാം. എഴുതീട്ടുള്ളതിൽതന്നെ പല മാററങ്ങളും വേണ്ടിവന്നേക്കാം. അതിന്നെല്ലാം തൽക്കാലം വഴിയായി ‘യദത്ര സൌഷ്ഠവം കിഞ്ചിത്തദ് ഗുരോരേവ മേ നഹി, യദത്രാസൌഷ്ഠവം കിഞ്ചിത്തന്മമൈവ ഗുരോൎന്നഹി’ എന്ന പദ്യാൎത്ഥത്തെ സാദരം സ്മരിച്ചുംകൊണ്ടു വിരമിക്കുന്നു.

B171

13 JUNE 1936

MUL
041976