சிந்தனை
தொகுதி V
இதழ் I, II - 1993

சங்கரரின் உலகு பற்றிய நோக்கு

— நா. ஞானகுமாரன் —

மனிதனானவன் தன்னைப்பற்றி அல்லது தான் வாழும் உலகினைப் பற்றி ஏதும் எடுகோள்களினை உருவாக்காது வாழவோ அன்றிச் சிந்திக்கவோ முடிவதில்லை. இவ்வெடுகோளினைப் பின்னணியாகக் கொண்டே இராதாகிருஷ்ணனும் மெய்யியலானது நாம் வாழும் உலகினைப் பற்றி விபரிக்க முயலுகின்றதெனச் சுட்டுகின்றார்.[1] மெய்யியலானது இவ்வுலகின் விடயங்கள் பற்றி ஆராய்வதில்லை. இந்நிலை விஞ்ஞானங்களுக்கே உரியதாகும். ஆனால் மெய்யியலானது வாழ்வின் நோக்கம், பயன்பாடு, பிரபஞ்சம், இருப்பு பற்றிய ஒரு காட்சியினை அளிக்கின்றது.

சங்கரரின் உலகு பற்றிய நோக்கானது சங்கரரின் அத்வைத வேதாந்தத்தினை அடிநிலையாகக் கொண்டு விளக்க முற்படுகின்றது. சங்கரர் போல சாங்கியர், துவைதிகள், விசிட்டாத்துவைதிகள், சைவசித்தாந்திகள், சமணர் போன்ற பல தத்துவவாதிகளும் பல்வேறான வகையில் உலகு பற்றிய எடுகோளினைக் கொண்டிருந்தனர். சங்கரர் வேத உபநிடதங்களினை ஏற்று வைதிக மரபுக்குரியவராக இருந்த நிலையில் அவரது சிந்தனைகள் வேத உபநிடத மரபுகள் என்ற எல்லைக் கோட்டுக்குள் அடங்கிய ஓர் எடுகோளாகவும் அமையவேண்டுமென்பது அடிப்படையானதாயிற்று. எனவே வேத உபநிடதம் கூறும் கருத்துக்களுக்கு முற்றும் முரணாகாத வகையிலும், பொதுமைச் சிந்தனைக்கும் குறிப்பாகத் தர்க்கச் சிந்தனைக்கும் பொருந்துவதான முறையிலும் சங்கரரது கருத்தளிப்பானது அமைய வேண்டியதாயிற்று. எனவே சங்கரர் சுட்டிய உலகு பற்றிய கருத்தினைத் தர்க்க ரீதியில் நோக்குகையில் அவர் நின்ற வட்டத்தின் பின்னணியையும் மனத்திடைக் கொண்டு நோக்குவது பயன் பயப்பதாகும்.

பெரும்பாலான இந்திய தரிசனங்கள் உலகு, உயிர், இறைவன் என்னும் மூன்று அம்சங்கள் பற்றிய கருத்துக்களினை எடுத்தாராய முயல்கின்றன. இவ் விளக்கங்களின் அடிப்படையிலேயே இவற்றிடையே நிலவும் வேறுபாடான தத்துவ நிலைப்பாடுகளினை இலகுவில் இனங்கண்டு கொள்ளலாம். சங்கர வேதாந்தமும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. இம் மூன்றில் உயிரும், இறையும் நேரடியாகப் பிரத்தியட்சப் பிரமாணத்திற்குட்படாதன; அதாவது காணப்படமுடியாதவை. இவற்றைச் சிலர் ஏற்று நிற்பர். சிலர் மறுத்துரைப்பர். உலகத்தினை எல்லோரும் பொதுவாக ஏற்று நிற்பர். நேரடியாக நாம் உலகினைக் காண்கின்றோம்; அனுபவிக்கின்றோம். பலர் இதன் உண்மைத் தன்மை ஆதாரப்படுத்தப்பட்டதாக ஏற்கின்றனர்.

சங்கரரும் உலகு, உயிர், இறை ஆகிய மூன்று அம்சங்களையும் ஆராயும்போது சில வாக்குகளினை ஏற்கின்றார். அதே வேளை நியாயத்தின் மூலம் உட்பொருள் ஒன்றே என்பதனை நிலைநாட்ட முயல்கின்றார். வாக்கினை ஏற்கும் நிலையில் நியாயம், அனுபவம் ஆகியவற்றையும் இணைத்து நோக்கும் சங்கரரின் தன்மையானது பிரகதாரணிய உபநிடதம் சுட்டும் கருத்திற்கு அண்டிச் செல்கின்றது. சங்கரர் நோக்கில் பிரமம், அதாவது இறை ஒன்றே உள்பொருளாகும்; உண்மைப்பொருளுமாகும். இதனாலேயே அவர் காட்டும் அத்வைதம் இரண்டற்றது

எனும் பொருளை மையமாகக் கொண்டு விளங்குகின்றது. அதாவது அ-துவைதம் என்பது இரண்டற்றது எனும் பொருளைச் சுட்டுகின்றது. பிரமம் பற்றிய இக் கருத்தானது வேதாந்தத்தில் முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. சங்கரர், எல்லோரும் பொதுவாக ஏற்கின்ற உலகினை ஏற்கின்றார். ஆனால் எந்த அடிப்படையில் ஏற்கின்றார் என்பதுதான் கேள்விக்குரியதாகும். பொதுவாக, பெரும்பாலான இந்திய தரிசனங்கள் உலகத்தின் உண்மைத்துவத்தினை ஏற்கின்ற வேளையில் சங்கர வேதாந்தமும் மகாயான பௌத்தமும் இவ்வுண்மைத்துவத்தினை வேறுபட்ட வகையில் விளக்கி நிற்றலினைக் காணலாம். சங்கரரின் கருத்துப்படி உலகானது உண்மையுமல்லாத, பொய்யுமல்லாத ஒன்றாக விளங்குகின்றது. உலகினை முற்றாக இல்லாத ஒன்றென நிராகரிக்கவில்லை. நாளாந்த அனுபவ நிலைக்குரிய உண்மைப் பொருளாக ஏற்பினும் அடிப்படையான உண்மைப் பொருள் என்ற நோக்கில் உண்மைத்துவத்தினை மறுக்கின்றார்.

உலகு பற்றிய நிலையினைத் தெளிவதற்குச் சங்கரர் உலகிற்கும் பிரமத்திற்கும் இடையிலான முரண்பாட்டு நிலையினைக் கவனத்திற் கொள்கின்றார். பிரமம் பூரணமானதும், மாறாததும், அழியாததும், தூயதும், சுதந்திரமானதும், ஆனந்தமானதும், எல்லையற்றதும், என்றுமுள்ளதும், ஒன்றானதும், குணங்களற்றதும், புத்தியுடையதும் எனப் பலவாறாக எடுத்தாளப் படலாம். மேலும் பிரமம் தனக்கெனப் பிறிதொரு காரணம் வேண்டாததும், உணர்வுக்குரியதும் எனவும் பலவாகச் சுட்டப்படுகின்றது. இதற்கு மாறாக உலகானது சடத்தன்மையதும், மாற்றத்திற்குரியதும், புத்தியற்றதும், பந்தத்திற்குட்பட்டதும், தூய்மையற்றதும், அழிவிற்குரியதும், பகுப்புக்குரியதும், எல்லையுடையதும் எனப் பலவாறு எடுத்துக்காட்டப்படுகின்றது. உலகானது பன்மைத்தன்மை வாய்ந்தது. பிரமம் ஒன்றுதான் மூலப்பொருள். இப்பிரமம் ஒருமைத்தன்மை வாய்ந்தது. இந்த ஒருமைத் தன்மையிளின்றும் எவ்வாறு பன்மைத் தன்மைவாய்ந்த உலகு உருவாகியிருக்க முடியுமென்பது கேள்விக்குரியது. அதுமட்டுமன்றி இந்தப் பிரமம் பன்மைத் தன்மையான உலகினை உருவாக்கியிருக்கமுடியாது. உலகானது தோன்றி மறையும் நிலையற்ற ஒன்று. ஆனால் மூலப்பொருளான பிரமம் அப்படிப்பட்டதல்ல. பிரமம் நிலையானது: அழியாதது, அழியாத ஒன்றினின்று அழிவுள்ள ஒன்று எவ்விதம் தோன்றியிருக்க முடியும். பிரமம் சித்துப்பொருள், உலகம் சடப்பொருள், எனவே சித்தினின்றும் சடம் தோன்றுவதென்பதுவும் பொருந்தாது.

உலகானது பிரமத்தின் ஒருபகுதி எனும் எண்ணக்கருத்தும் சங்கரரினால் நிராகரிக்கப்படுகின்றது. பகுதியை உடைய எதுவும் அழிவுடையது என்றும் நிலையானதல்ல என்றும் கொள்ளக்கிடப்பதனால் இக்கருத்தும் ஏற்புடைத்தன்றாகின்றது. உலகானது அழியக்கூடியது. ஆனால் பிரமம் அழிவிற்கு அப்பாற்பட்டதாகும். சுருதியானது பிரமம் பகுப்பிற்கு அப்பாற்பட்டவன் எனக் கொள்கின்றது. உலகு பிரமத்தின் ஒரு பகுதியானது எனும் கருத்தும் தர்க்கரீதிக்குப் பொருந்துவதன்று. எனவே பிரமமோ அல்லது பிரமத்தின் ஒரு பகுதியோ உலகாக மாறிற்று எனும் கருத்தும் உபநிடதச் சான்றுகளைக் கொண்டு சங்கரரினால் நிராகரிக்கப்படுகின்றது. சாந்தோக்கிய உபநிடதம் பிரமமே உலகத்தின் காரணமாகும்; பிரமம் தன்னிலோ அல்லது தன்னில் ஒருபகுதியோ உலகாக மாறியது அல்ல[3] எனச் சுட்டும் கருத்து இங்கு நோக்கற்பாலது.

உலகப் படைப்பு என்பது அதிசயிக்கத் தக்கதும் மறைபொருளானதும் எனவும் உலகப் படைப்பின் அடிப்படையினை மாயை பற்றிய கொள்கையின் உதவியுடனேயே திருப்திகரமாக விளங்கிக் கொள்ளலாம் எனவும் கருதும் சங்கரர்,[4] பிரமத்திற்கும் உலகிற்குமிடையிலான தொடர்புகளிலே எழும் முரண்பாடுகளை நீக்குதற் பொருட்டு உலகம் வெறும் தோற்றமே எனும் கருத்தினை முன்வைத்துச் சடவுலகின் உண்மைத் தத்துவத்தினை மறுக்க முனைகின்றார். பிரமமே உலகின் தோற்றத்திற்குக் காரணம் எனக் கூறுகையில் எழும் சிக்கல்களினைப் போல உலக உற்பத்திக்குப் பிரமத்தை

விடுத்து பிறிதொரு காரணத்தைத் தேடுவதும் சிக்கலுக்கு இடமளிப்பதால் சாத்தியமில்லை.[5] பிரமத்தை விட்டு வேறுகாரணம் வேண்டி நிற்பது பிரமத்தின் முழுமுதற்தன்மைக்கும், எல்லாம் வல்ல பூரண நிலைக்கும் இடர்பாட்டினை ஏற்படுத்தவல்லதென்பதால் பிரமமே சடவுலகின் காரணமென்பதும் தவிர்க்கப்பட முடியாத நிலைக்குரியதாகின்றது.[6] இந்நிலையில் சங்கரர் உலகு பொய்யானது அல்லது உலகு இல்லாத ஒன்று என்று குறிப்பிடாது அது வெறும் தோற்றமானது எனக் கூறுமுகத்தால் மேற்கூறப்பட்ட சிக்கலினை அவிழ்க்க முற்படுகின்றார்.)

தோற்றம் எனும்போது அது உண்மையற்ற ஒன்று எனக் கொள்ள வேண்டியதில்லை. கானல் நீரை நாம் தோற்றப் பொருள் எனக்கொள்ளும் வகையில் சங்கரர் தோற்றத்திற்குப் பொருள்கொள்ளவில்லை என்பது உணரப்பட வேண்டியதொன்றாகும். உண்மை எது என்பதனை ஆராய முற்பட்ட சங்கரர் அது மாற்றமில்லாததும், என்றுமுள்ளதும், சுய முரண்பாடற்றதும் ஆக இருத்தல் வேண்டுமென்பதனை பெற்றுக்கொண்டார். இவ் விளக்கத்திற்குட்படும் வகையில் உண்மையானதென்பது பிரமத்திற்கே உரியதென்பதும் புலனாகும்.) எனவே பிரமம் உண்மையானபோது உதாரணமாக மேசை, கதிரை, வீடு போன்றவைகளும் பிரமத்தைப் போன்ற உண்மை - என்பது தர்க்கரீதியில் பொருத்தமற்றதாகின்றது. அதேவேளை பிரமத்தின் உண்மை தரம் கூடிய உண்மை என்றும் ஏனைய குறைத்தர உண்மை என்றும் தரப்பகுப்பினை உண்மையில் ஏற்பதும் சாத்தியமற்றதொன்றே. என்றுமுள்ளதான, சுய முரண்பாடற்ற, மாற்றமில்லாத பிரமம் உண்மை என்னும் சொல்லுக்குப் பொருந்துகின்றவேளை இதர பொருட்கள் தோற்றப் பொருட்களாகச் சங்கரரால் எடுத்தியம்பப்பட்டதால் முரண்பாடெதுவுமிருக்க முடியாது. தோன்றி அழிகின்ற இப்பொருட்களைத் தோற்றப் பொருட்கள் எனச் சங்கரர் சுட்டுவதன்வழி அப்பொருட்கள் இல்லாத பொருட்கள் எனச் சுட்டவில்லை என்பது தெளிவாகும். இல்லாத பொருள் தோன்றாது; உள்ளதே தோன்றும் எனும் சற்காரிய வாதத்தின் அடிப்படையினை ஏற்றவர் சங்கரர் என்பது இவ்விடத்து நினைவு கூரத்தக்கதாகும். எனவே கூறிய கருத்தினின்றும் உலகினைச் சங்கரர் தோற்றம் என்பதன்வழி உலகம் இல்லாதவொன்று என்றோ அல்லது பொய்யானதென்றோ சுட்ட முற்படவில்லை என்பது புலனாகும்.)

வேதாந்திகள், உலகானது பஞ்சபூதங்களின் சேர்க்கையினால் எழுவதென்னும் கருத்தினையும், உலகமும் அதன் பொருட்களும் புத்தி நுட்பமற்ற ஒரு முகவரின் பரிணாமத்தினின்று எழுந்தன வென்னும் கருத்தினையும் நிராகரித்துரைப்பர். கௌடபாதரின் 'அஜாதி வாதக்கருத்தின் உதவியுடன் சங்கரர் இதனை மேலும் தெளிவாக்குவர். அஜாதி வாதமானது பிரபஞ்சமானது உருவாக்கப்படவில்லை; ஆனால் பிரமத்தின் ஒரு தோற்றம் மாத்திரமே எனப் பொருள்படுகின்றது. பிரமம் தன்னில் முழுமையான இருப்புடையதாகும். இருமைத்தன்மை, பன்மைத்தன்மை என்பன பிரமத்தின் தோற்றம் மாத்திரமே. இரண்டற்றமையே சங்கரரைப் பொறுத்தவரை உட்பொருளியல் நிலையான உண்மையாகும். இருமைத்துவத்தினைச் சங்கரர் உபநிடதச் சான்றினைக் கொண்டு மறுத்துரைப்பார். சாங்கியர் அளிக்கும் உலக உற்பத்திக்குரிய விளக்கமும் சங்கரருக்கு ஏற்புடையதாகத் தெரியவில்லை. சாங்கியர் பிரகிருதியே உலகிற்குக் காரணம் என எடுத்தியம்புவர். இப் பிரக்கிருதியானது தனித்துவமான உண்மைப் பொருள் என்றும் அறிவற்றதும், ஆன்மீகமற்றதும் என்றும் விளக்குவார். அறிவுடைய ஒரு முகவரின் அறிவற்ற பிரகிருதியின் காரணமாக உலகு எழுந்ததெனும் கருத்து ஏற்க முடியாதெனச் சங்கரர் குறிப்பிட்டார். மண் தன்னில் ஒரு குயவனின் உதவியின்றி எவ்வாறு பானையாக மாட்டாதோ, அவ்வாறே உலகும் புத்தி நுட்பமற்ற பிரகிருதியினால் எழுவதென்பதும் பொருந்தாதெனக் கொண்டார்.

வைசேடிக தரிசனமானது அணுக் கொள்கையினை முன் வைக்கின்றது.

காற்று, நீர், நெருப்பு, பூமி எனும் விதமான அணுக்களின் பிரிக்க முடியாத அலகுகள் ஒன்றுக் கொன்று இணையுமாற்றலால் உலக உற்பத்திக்குக் காரணமாகின்றதென்பர். (அணுக்களின் சேர்க்கை உலகு உற்பத்தி என்றும் அணுக்களின் சிதைவு உலக அழிவு என்றும் குறிப்பிடுவர்) பிரபஞ்சத்திற்குரிய சடக் காரணமாக இருப்பது அணுக்களே எனக் கொள்ளும் வைசேடிகர் கருத்தினைச் சங்கரர் ஏற்க மறுப்பர். உணர்வற்ற, புத்தி நுட்பமற்ற அணுக்களானவை தம்மில் இணைந்து உலகிற்குக் காரணமாக இருத்தல் சாத்தியமில்லை எனக்குறிப்பிடுவர். உயிர்கள் வினைப்பயனை அனுபவிக்க உலகு படைக்கப்பட்டதெனச் செப்பும் சில தத்துவவாதிகள் கருத்தும் வினைப்பயனை நுகர்ந்து வீடு பேற்றைப் பெறும் ஒரு நிலையில் உலகின் நிலை கேள்விக்குரியதாகையால் பொருத்தமற்றதாகின்றது. உலகு உண்மையென எடுப்பதினாலேயே மேற்போந்த சிக்கல்களினை எதிர் நோக்க வேண்டியுள்ளதாகின்றது. எனவே சங்கரர் உலகு தோற்றப் பொருள் எனவும், பிரமமே உலகாகத் தோன்றுகின்றதென்றும் முடிவிற்கு வருகின்றார். உலகின் பன்மைத் தன்மையும் இதர அம்சங்களும் மாயையின் படைப்புகளாகும் என விளக்கி நிற்கின்றார்.[8]

ஏழு உலகும் மாயையின் விளைவாகும். அறியாமையே இதற்குக் காரணமாகும். மாயையின் ஆவரண, விட்சேப எனும் இரு சக்திகளின் காரணமாக உள்ளபொருளை இல்லாத பொருளாகவும், இல்லாத பொருளை உள்ளபொருளாகவும் மாறுபடக் காண்கின்றோம் என்பர். உட்பொருளியல் நோக்கில் உலகானது உண்மையான தொன்றல்ல என சங்கரர் கூறுவர். உலகு பிரமத்தின் ஒரு தோற்றம் மட்டுமே. பிரமத்துக்கும் உலகத்திற்குமிடையிலான முரண்பாடுகளினை மாயை எனும் எண்ணக்கருத்து வழி நீக்குவார். இங்கு மாயையானது தோற்றப்பண்பினை எடுக்கின்றது. உலகானது உட்பொருளியல் நிலையில் உண்மையற்றது எனச் சங்கரர் கூறுவதனால் அவ் உலகினை முற்றாக நிராகரித்துச் செல்கிறார் எனவாகாது.

சங்கரர் உலகின் அனுபவ ரீதியான இருப்பினை ஒரு போதும் மறுக்கவில்லை. சங்கரர் உலகினை மித்தியா எனக் குறிப்பிடும் போதும் அது உள் பொருளியல் நிலையில் உண்மைப் பொருளோ எனும் நோக்கம் கருதியே சுட்டப்பட்டதெனக் கொள்ளல் பொருத்தமுடையதே. அது நாம் சாதாரணமாகக் கொள்ளும் கருத்தில் உண்மையற்றது எனும் பொருளினைத்தருவதில்லை. மாயை என்பதும் உலகு பூரணமாக இருப்பற்ற தொன்று என்பதனை உள்ளடக்கி நிற்கவில்லை. உலகானது அனுபவரீதியான நிலையில் பொய்யற்றதேயாகும்.

காற்றானது எவ்வாறு சூழலின் அசைவினின்று அனுமானித்தறியப்படுகின்றதோ அதுபோல மாயையானது அதன் விளைவுகளினின்று அறியப்படுவதாகிறது. மாயை என்பதினிறு உலகு முழுமையான ஒரு பொய்யாகவோ அல்லது வெறும் திரிபுக்காட்சியாகவோ சங்கரர்கருதவில்லை. ஆனால் மாயை எனும் எண்ணக்கருத்தினை முரண்பாடற்ற வகையில் தத்துவார்த்த ரீதியில் உலகினை விளக்குவதற்குப் பயன்படுத்தினார். பிரமத்தினை உணர்ந்தவருக்கு மாத்திரமே உலகு உண்மையற்றதாக விளங்குமெனக் கருதினார். தத்துவபோதத்தில் உலகானது வெறும் தோற்றம் மாத்திரமே என்றும் மாறுகின்ற உலகினை பிரமமானது மாறியோ அல்லது மாற்றத்திற்குட்பட்டுப் படைப்பது சாத்தியமில்லை என்றும் சுட்டப்பபடுதல் காணலாம்.

பிரமமே உயர்வான உண்மையாகும். இரண்டற்றபிரமமே உட்பொருளியல் நிலையிலும் மாறா நிலைக்குரியதாகும். எல்லாவற்றுக்கும் மேலானது பிரமமே, இப்பிரமம் மாயையின் சக்தியூடாக பன்மைத் தன்மை பொருந்திய உலகினைப் படைக்கவல்லதாகும். உலகானது முழுமையாகப் பிரமத்தில் தங்கியுள்ளதாகும். மாயையானது சாங்கியர் காட்டும் பிரகிருதி போல் உலகிற்குக் காரணமாகின்றது. பிரமமானது மாயை காரணமாக மாற்றமடைந்தது போல் தோன்றுகின்றது.[9]

(சங்கரர் காரணகாரிய விளக்கத்தின் ஊடாகவும் தனது ஒருமைவாத தினை வளர்த்துச் செல்லவும், உலகு தோற்றத்திற்குரிய தொன்றென்பதை நிறுவவும் முயல்கின்றார். பராம்பரியமான கருத்தில் காரண காரியத் தத்துவமானது ஒவ்வொரு செயலுக்கும் ஒரு காரணம் அடிப்படையானதென்றும் அக் காரணத்தினின்று விளைவான காரியம் அமைகின்றதெனவும் சுட்டி நிற்கின்றது. இக் காரணகாரிய விளக்கத்தில் ஒரு சாரார் காரியமானது காரணத்துள் அடங்கியிருப்பதென்றும் பிறிதொருசாரார் காரியமானது காரணத்துள் அடங்காது அதற்கப்பால் அமைவதென்றும் சுட்டுவர். இவர்கள் முறையே சத்காரிய வாதிகள் என்றும் அசத்காரிய வாதிகள் என்றும் அழைக்கப்படுவர். சாதாரண உலகில் காரணகாரியத்தை எடுத்தாளும்போது காரியமானது காரணத்துள் அடங்குமென்றும் அதாவது ஒரு விதை முளைக்கின்றது எனும் போது முளையான காரியம் விதையன காரணத்துள் அடங்கியுள்ளதே என்றும் சற்காரியவாதிகள் விளக்கி நிற்பர். இவ்வாதத்தினையே சங்கரரும் ஏற்பவராக விளக்குகின்றாரெனினும், இக்கருத்திலும் சிறிதான மாற்றத்தினைச் சுட்டுகின்றார். அதே வேளை காரியமானது காரணத்தில் தங்கியிருப்பதில்லை எனச் சுட்டும் நியாய வைசேடிகரின் கருத்தினையும் முற்றாக நிராகரிப்பார். ஒரு காரியமானது அதன் காரணத்துள் முன்னரே இல்லாதுவிடின் பின் அது புதிதாகத் தோன்றுவதென்பது இயலாததென்பார். எள்ளுக்குள் ஏலவே இருந்த எண்ணெயே பிற்பட பெறப்படுவதாயிற்று. அதனை விடுத்து எண்ணெயானது நிலத்தினைப் பிழிந்து பெறப்பட்டதாதல் சாத்தியமில்லை. எனவே எண்ணெய் ஏலவே எள்ளில் இருந்திருக்க வேண்டுமென்றாற் போல் காரியமானது அருவமாயினும் முற்படக் காரணத்தில் இருந்திருக்க வேண்டுமென்பது சத்காரிய வாதிகளின் வாதமாகும்.

சங்கரர் தனதாசிரியரின் ஆசிரியரான கௌடபாதரின் வாதத்தினை அடியொற்றிக் காரணம், காரியம் ஆகிய இரண்டும் ஒரே தன்மையதான அல்லது ஒத்த தன்மையதானதெனவும் மாற்றமும் காரண காரியமும் வெறும்தோற்றங்கள் மட்டுமே எனவும் கூறி நிற்பர். எந்தக் காரணமும் இன்றிக் காரிய உலகானது இருப்புடையதாக மாட்டாது. [மாயையே உலகின் காரணமாகின்றதென சுட்டும் சங்கரர், உட்பொருளியல் நிலையில் இந்த உலகும் வெறும் தோற்றத்திற்குரியதே எனக்குறிப்பீடுவர்.] காரியமான உலகானது தத்துவமான அல்லது தனிப்பட்ட ஒரு பொருளாக, இருப்புடையதாக மாட்டாதென வலியுறுத்துவார். காரண காரியமானது கட்டுக்கதை அல்லது இல்லாத ஒன்று எனக்கூறும் கௌடபாதர் கீழ்வரும் வாதங்களினை முன்வைக்கின்றார்.

1. தன்னில் ஒரு பொருள் உருவாகமாட்டாது அல்லது பிறிதொன்றினால் உருவாகமாட்டாது. அன்றேல் இருவழியாலும் உருவாகமாட்டாது.[11] ஒரு ஜாடியானது தன்னில் உருவாகமாட்டாது அல்லது பிறிதொன்றான ஒரு துணியினால் உருவாகமாட்டாது. அல்லது பிறிதொன்றான ஒரு துணியினதும் தன்னாலும் ஆகிய இரு நிலையாலும் உருவாதல் சாத்தியமற்றது.

2. களி மண்ணின்று ஒரு பானை உருவாக்கப்படவில்லையா? அல்லது ஒரு தந்தைக்கு ஒரு மகன் பிறப்பதில்லையா? என வினாவப்படலாம். இதற்குக் கௌடபாதர், இது சந்தேகத்திற்கிடமின்றிக் காணப்படுவதே என்றாலும் நியாயத்திற்குப் பொருந்துவதன்று என்கிறார். ஒரு பொருள் இருக்கின்றதோ அல்லது இல்லாததோ அல்லது இருக்கின்றதும் இல்லாததும் ஆன இரண்டு நிலைக்குரியதோ என இவர் வினவுவார். ஒரு பொருள் இருக்கின்றதென்றால் அது படைக்கப்பட முடியாது. ஏனெனில் அது அங்கு ஏலவே இருக்கின்றமையேயாகும். இரண்டாவதாக இல்லாதது எனின் அதன் இயல்பிற்கமைய அதாவது இல்லாதது எனும் தகமைக்கமைய படைக்கப்பட முடியாததாகிறது. மூன்றாவதாக இருக்கின்றதும் இல்லாததும்

ஆன இரு நிலைக்குரியதென்பது சுயமுரண்பாட்டிற்கு இட்டுச் செல்லுமென்பதால் சாத்தியமற்றதாகின்றது. எனவே உண்மையில் எதுவுமே படைக்கப்படவில்லை அல்லது உருவாக்கப்படவில்லை எனும் முடிவிற்கு வருகின்றார். [12]

3. காரண காரியமானது ஒரு கட்டுக்கதையாகும். ஏனெனில்.

அ) இல்லாத தொன்றுக்கு இல்லாத தொன்று காரணமாக இருக்க முடியாது. உதாரணமாக ஆகாயக் கோட்டைக்கு முயற்கொம்பு காரணமாக இருக்க முடியாது.

ஆ) இருக்கின்ற ஒன்றுக்கு இல்லாத தொன்று காரணமாக இருக்க முடியாது. அதாவது ஒரு ஜாடிக்கு முயற்கொம்பு காரணமாக இருக் முடியாது.

இ) இருக்கின்றதொன்று இருக்கின்ற தொன்றின் காரியமாகமாட்டாது. ஏனெனில் இருக்கின்றதானது ஏலவே இருப்பதேயாகும். அது ஏலவே இருப்பதெனின் அதற்கு ஒரு காரணம் வேண்டியதில்லை. உதாரணமாக ஒரு மேசையானது ஒரு பானையின் காரணமானதன்று.

ஈ) இருக்கின்றதொன்று இல்லாத தொன்றின் காரியமாகமாட்டாது. ஏனெனில் இல்லாததொன்று எதனையும் உருவாக்க மாட்டாது. [13]

கௌடபாதரின் வழியைப் பின்பற்றும் சங்கரர் காரணமும், காரியமும் ஒன்றை ஒன்று தொடர்ந்தமைவதேயாகும் என்றார். இக் காரணகாரியமானது உண்மையின் தன்மையல்ல. ஆனால் ஒரு நிபந்தனைப் படுத்திய அறிவு மட்டுமே என்பார். காரணமும், காரியமும் முற்றாக வேறுபட்ட இரு பொருட்கள் அல்ல. ஒன்று ஒன்றினைத் தொடர்வதாகும். காரணமும் காரியமும் நூறுவருடங்கள் சென்றாலும் வேறுபட்ட பொருட்களாக முடியாதென்பர். உண்மையில் காரணம் காரியம் ஆகிய இரண்டும் ஒன்றே. ஒரு நிலையில் அது காரணமாகத் தோன்றுகின்றது. பிறிதொரு நிலையில் காரியமாகத் தோன்றுகின்றது. எனவே காரண காரியத்திற்கிடையிலான உறவானது முரண்பாடுடையதாகின்றது எனச் சங்கரர் எடுத்தாள்வார். காரியமானது காரணத்திலின்று வேறுபட்டதன்று என்பதனைப் பிரம சூத்திரபாஷியத்தில் துணிபற்றிய உதாரணத்தூடாக விளக்குகின்றார். [14] சுற்றி வைக்கப்பட்ட துணியானது சுற்றியிருக்கும் வரை நாம் அது துணியோ அல்லது வேறு ஏதுமோ எனப் பார்க்க முடியாது. மேலும் அது பார்க்கப்படுமாயின் அதன் அகலம், நீளம் யாது என்பது அறியப்படாதது ஆகும். ஆனால் அது சுற்றப்படாத போது அது என்ன என்பதனையும் அதன் நீள அகலம் பற்றியும் பார்க்க முடியுமென வாதிக்கின்றார். இருந்த போதிலும் சுற்றப்பட்ட துணி சுற்றப்படாத துணி இரண்டும் வேறுபட்டவையல்ல. அதுபோல் காரணமும் காரியமும் வேறுபட்டவையல்ல. ஒரு பொருளானது மேலும் வேறுபட்ட ஒரு தோற்றத்தினால் வேறு ஒரு பொருளாக அது ஆகின்றது. நடப்பதெல்லாம் ஒரு வடிவமாற்றமேயாகும். காரியமானது காரணத்தினைத் தொடர்ந்து பல்வேறான நிலைகளில் வேறுபட்ட நாமரூபங்களினைப் பெறுகின்றது. உதாரணமாக நடிகனை எடுத்தாளும் போது நடிகனானவன் பல்வேறுபட்ட வேடங்களை, வடிவங்களை எடுக்கின்றான். இவ் வேடங்கள், வடிவங்கள் ஆகியன வெறும் தோற்றங்களே. எனினும் பல்வேறுபட்ட பாத்திரங்களுக்கு (காரியம்) நடிகனானவன் (காரணம்) பொறுப்பானவனாகின்றான். நாம், உண்மையான நடிகனும் அவனது வேறுபட்ட பாத்திரங்களும் ஒன்றுக்கொன்று வேறுபட்டன எனக் கூறமுடியாது. வேறுபட்ட வடிவங்கள், பாத்திரங்கள் எனினும் நடிகன் ஒருவனேயாகும். அந் நடிகன் உண்மையானவன் ஆனால் அவனது பல்வேறுபட்ட வடிவங்கள் தோற்றங்கள் மட்டுமே. அது போலவே தங்க ஆபரணங்களானவை தங்கத்திலின்று வேறுபட்டவை

யல்ல. ஆனால் அத் தங்க ஆபரணங்களானவை வேறுபட்ட வடிவங்களுக்கு ஏற்ப வேறுபட்ட பெயர்களைப் பெறுகின்றன. அதாவது தாலி, சங்கிலி, தோடு, மோதிரம், வளையல் எனப் பலவாறாக விளங்குகின்றன. எனவே காரணமும், காரியமும் இரு வேறுபட்ட பொருட்களல்ல. அவை ஒன்று மற்றதாக வருகின்றதெனக் கூறமுடியாது. ஒரு பொருளானது வெளிநிலைத் தோற்றப்பாட்டில் அமையும் ஒரு மாற்றத்தால் மாறமாட்டாது. காரியமானது அந்த வடிவத்தில், இந்த வடிவத்தில் என எல்லாச் சாத்தியமான பகுதிகளிலும் தோன்றுவதாலும் காரியமானது உருவாக்கத்திற்கு முன்னர் இருந்ததென்பதாலும் காரணத்துடன் இணையாது எனத் தர்க்கரீதியில் எடுத்தாளப்படுவதாலும் காரணமும் காரியமும் வேறு வேறு என்பது சாத்தியமற்றதாகின்றது.

உண்மையை, உள்ளபடி வேண்டி நிற்பவர்களாயின் படைப்பு அல்லது உற்பத்தி என்பதென்று கூறுவது பொருத்தமற்றதெனக் காணலாம். படைப்பு அல்லது உற்பத்தி என்பது உண்மையானதாயின் மாற்றத்திற்கு உட்படமாட்டாது. அவ்வாறின்றேல் அழியாதது அழிக்கப்படக் கூடியதாகிவிடும்.[15] ஒரு பொருளானது தனது தன்மை, நிலையிலின்று அதற்கு நேர்மாறான ஒரு நிலைக்கு மாறுகிறதென்பதும் ஒரு வகையிலும் சாத்தியமற்றதேயாகும். உற்பத்தி, அழிவு என்று கூறப்படுபவை ஒரு தோற்றம் மட்டுமே. உண்மையில் தோற்றம் அதாவது உற்பத்தி, அழிவு என்று ஒன்றுமில்லை.[16] பல்வேறுபட்ட பொருட்கள், உலகு போன்றன காரணகாரியக் கொள்கையை ஏற்கும் வரை மட்டுமே உண்மை போலத் தோன்றுகின்றன.[17]

(மாயையின் தோற்றங்களான நாமரூபங்கள் வெறும் தோற்றங்களும் உண்மை அல்லாதனவும் ஆகுமென எடுத்தானலாம்) பிரகதாரணியக உபநிடதத்தில் இப்பிரபஞ்மானது வேறுபடுத்தப்படாதது; ஆனால் அவை நாமரூபங்களாக மட்டும் வேறுபடுத்தப்பட்டுள்ளது எனச் சுட்டப்படுகின்றதை காணலாம்.)[18] ஆரம்பத்தில் இருப்பின்மையே இருந்தது எனச் சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் சுட்டப்பெறும் கருத்தானது சூன்யநிலைக் கருத்தினைச் சுட்டாது, உலகின் நாமரூபங்களின் இருப்பின்மையைச் சுட்டப்பட்டிருதல் பொருத்தமுடையதென மகாதேவன் கருதுவதும் இங்கு நோக்கத்தக்கதாகும்.[19]

காரண காரியக் கொள்கையினை ஆனந்தகிரி விளக்குகையில் காரணகாரிய உறவினை ஊகிப்பதற்கு அடிப்படையில் காரியமானது காரணத்தில் தங்கியுள்ளதென்பதல்ல; ஆனால் மன இருப்பில் ஒன்று இல்லாதது மற்றது இருக்கமுடியாது எனும் உணர்வேயாகும் என்றார்.[20] காரணமும் காரியமும் பற்றிய கொள்கையானது எமக்கு காரண காரியத்தில் நம்பிக்கை இருக்கும் வரையிலேயே நிலைத்திருக்கின்றது. எப்போது அந்நம்பிக்கை நீங்குகின்றதோ அவ்வேளை காரண காரியம் என்பதும் இல்லாததொன்றாகின்றது என்கிறார் கௌடபாதர்.[21] பொது அறிவானது காரணகாரிய உறவில் முரண்பாடுகளினைக் காணாத போதும் தர்க்க ஆய்வானது எதிர் நிலைக்கு எடுத்துச் செல்கின்றதென்பதனைக் கௌடபாதரின் விமர்சனங்கள் சுட்டுகின்றன. காரண காரியம் பற்றிய பொது அறிவானது எமது நேரம் பற்றிய எண்ணக்கருத்தில் பெரிதும் தங்கியுள்ளமையினால் காரணமானது எல்லா நடைமுறை நோக்கங்களுக்கும் காரியத்துக்கு முன்னெடுப்பாக இருத்தல் வேண்டுவதாகின்றது. நேரமானது உண்மையற்ற வெறும் கருத்தென ஆராயப்படுமாயின், காரணகாரியம் பற்றிய கருத்தும் பொருளற்றதொன்றாகிவிடும். எமது மனமானது காரணம், காரியத்தினைப் பொருளாகக் கொடுக்கப்பட்ட அமைப்புக்குரியதாக எடுக்கின்ற வழக்கத்தினைக் கொண்டுள்ளது. எப்போது இந்நிலை நீங்குகின்றதோ அப்போது காரண காரியக் கொள்கையும் தன்னில் தடம்புரளும் என்பது சாத்தியமாகின்றது.

சங்கரரின் விவர்த்த வாதமானது உண்மையில், அத்வதக்காரண காரியக் கொள்கையே என்றால் தவறாகாது. உண்மைப் பொருள் ஒன்றே; அதுவே பிரம

என விளக்கும் அத்வைதம் ஏனையன தோற்றங்கள் என்றும், உண்மைபோலத் தோன்றுகின்றன என்றும் எடுத்தாளுகின்றது. களிமண்ணில் செய்யப்பட்ட பல உருவங்கள் உண்மையல்லாத தோற்றங்களாக விளங்க, களிமண்ணோ உண்மையானதாக அமைவதுபோல உலகத் தோற்றங்கள் அனைத்தும் பிரமத்தை அடிநிலையாகக் கொண்ட தோற்றங்கள் எனவும் பிரமமே உண்மையானது எனவும் விளக்குவர். அதாவது உண்மைக் காரணத்தினின்று எழும் காரியம் உண்மையல்ல; தோற்றமெனக் கூறும் விளக்கம் விவர்த்தவாதமெனக் அழைக்கப்படுகின்றது)[22] சத்காரியவாதத்தில் காரணம் உண்மை, காரணத்தினின்று எழும் காரியமும் உண்மையென்றமைய சங்கரர் சத்காரணவாதி என அழைக்கப்படும் வகையில் காரணம் உண்மை. ஆனால் காரணத்தினின்று எழும் காரியம் உண்மை அல்லாத தோற்றம் மட்டுமே என எடுத்தாளுதல் நோக்கத்தக்கதாகும். சங்கரர் விவர்த்தவாதம் எனும் சொல்லாட்சியினை அருமையாகவே பயன்படுத்தியுள்ளார். சங்கரர் இப்பதத்தினை அதிகாரம் பயன்படுத்துவதில் அக்கறைப்படவில்லை என கக்கர் கூறுவதும் ஓரளவிற்குப் பொருத்தமானதே.[23] சங்கரர் காரண காரியக் கொள்கையினைச் சுட்ட காரிய காரணயைத்துவவாதம் என்ற சொல்லாட்சியினைப் பயன்படுத்துதல் காணலாம்.)[24] சங்கரைப் போல அவரின் மாணவர்களான சுரேஸ்வரர். பத்மபாதர் ஆகியோரும் விவர்த்த என்ற சொல்லாட்சியினைக் காரணகாரிய உறவுநிலைக்குக் குறிப்பிடத்தக்க வகையில் பயன்படுத்தவில்லை. எனினும்பின் வந்த வசபமிஸ்ரா, பிரகாஸ்த்மன் அத்வைதக் காரணகாரியக் கொள்கையை விவர்த்தவாதமெனும் வகையில் சுட்டும் நிலையில் மிகுதியாகக்கொண்ட தன்மை இங்கு குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

(சங்கரர் உலகு முழுமையான உண்மை என்பதனை நிராகரிப்பதற்கு வேறுபட்ட நிலைகளான பிராதிபாஷிக சத்து, வியாவகாரிகசத்து, பாரமார்த்திகசத்து என்பவற்றை எடுத்தாளுகின்றார்.) உண்மை என்ற சொல்லானது மாற்றமில்லாதது, பிறிதொன்றில் தங்கியில்லாதது, நிரந்தரமானது, எல்லையற்றது, எக்காலத்திலுமுள்ளது எனப் பலவாறாகப் பொருள் சுட்டப் பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இதனை விடக் கீழ்வரும் பொருள் நிலையிலும் இச்சொல்லாட்சி இடம்பெறுகின்றது.

1. நேர்மையானது அதாவது போலி, மோசம் போன்றவற்றிற்கு எதிரான பொருளில்,
2. இயல்பானதெனும் கருத்தில் அளாவது செயற்கையானதென்பதற்கு எதிரான பொருளில்,
3. நிரந்தரமான அல்லது தொடர்ந்திருத்தல் எனவாக,
4. கற்பனையற்ற, திரிபற்ற எனும் கருத்தில்,
5. இருப்புடையது எனும் கருத்தில் எனப் பல்வேறான

சந்தர்ப்பங்களிலும் பயன்படுத்தப் பெறுகின்றது.[25] அத்வைதிகள் உண்மை எனும் பதத்தினை அனுபவிக்கக் கூடியது, கற்பனையற்ற நிலையானது, எக்காலத்திலும் உள்ளது எனும் பொருள் சுட்டும் வகையில் பயன்படுத்துதல் காணக்கூடியதாகும். சங்கரரைப் பொறுத்தவரையில் முழுமையான உண்மை என்பது நிரந்தரமான அல்லது நிலையான இருப்புடையதேயாகும். மேலும் மெய்யியலானது என்றுமுள்ள உண்மைத்துவத்தின் இயல்பினை அல்லது உலகின் அடிப்படையான சாரத்தினை வெளிக்காட்டுவதெனச் சங்கரர் கொள்வார்,[26] இவ்வகையில் அடிப்படையிலான உண்மையாக உள்ளது ஒன்று மட்டுமே என்றும் அதுவே பிரம்ம் என்றும் குறிப்பிட்டார். பிராதிபாஷகசத்து, வியாவகாரிசசத்து, பாரமார்த்திகசத்து எனும் நிலைகளினை ஒரு கோணத்தினின்று பார்க்கும்போது உண்மைத்துவத்தின் வேறுபட்ட நிலைகள் என்பது பொருத்தமானதாகும். அவற்றைத் திரிபுநிலை, அனுபவநிலை, உட்பொருளியல்நிலை எனவும் எடுத்தாளலாம்.

பிராதிபாஷிகம் என்பது கனவுநிலை அல்லது திரிபுக்காட்சி நிலையதாகும். இந்

நிலையில் ஒருவன் கனவுகாணும்போது அல்லது ஒரு பொருளைப் பிறிதொரு பொருளாகக் காணும்போது அப் பொருளை உள்ளவாறே ஏற்றுக்கொள்கின்றான். கனவினின்று மீண்டவேளையில் மட்டுமே ஒருவன் கனவின் உண்மையற்ற தன்மையினை அறிகின்றான். அதுவரை கனவில் கண்டவை உண்மையென நம்பிய நிலையினையும் அறிகின்றான். கனவில் கண்ட பொருட்கள் பொய்யானவை, ஏனெனில் அவை அனுபவப் பொருட்களுடன் முரண்படுகின்றன. உலகின் திரிபுத்தன்மையும் கனவுலகத்தினைப்போலவே உள்ளதெனக் கௌடபாதர் கொள்வார். கனவு நிலையானது. அந்நிலை அனுபவத்தினை அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கும் வரை உண்மையானது. ஆனால் நனவு நிலையில் நாம் கனவு அனுபவத்தின் இயல்பினை உணர்கின்றோம். இங்கு உண்மையில், எமது மனதே உண்மைத்துவத்தின் கருத்தினை உருவாக்குதல் காணலாம். எப்போதும் மனதானது உண்மையல்லாததற்கப்பால் செல்கின்றதோ, அப்போது பொய்யான கருத்தும் விட்டு நீங்கிவிடுதல் சாத்தியம்.

(கனவுநிலையில் கனவானது எவ்வாறு உண்மையல்லாததாகவுள்ளதோ) அவ்வாறே நனவு அனுபவமும் கனவு நிலையில் இல்லாததாகின்றது.[27]) கனவு காணும் வரை கனவு அனுபவமானது உண்மையாகவுள்ளது போலத் திரிபுக்காட்சியில், கயிற்றைப் பாம்பாகக் காணுகின்ற ஒரு சில விநாடிதானாயினும் – அத்தருணத்தில் கயிற்றை உண்மையான பாம்பாகவே காணுகின்றான். கயிற்றைக் கயிறு என அறிகின்றவேளை உண்மைப் பாம்பு என்ற தன்மையும் இல்லாததாகின்றது. கயிற்றின் உண்மைத்துவம் இனங்காணும்வரை அக்காட்சி உண்மையதாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. இந்நிலையே பிராதிபாஷிகசத்து அல்லது திரிபுநிலை உண்மை என அழைக்கப்படுகின்றது.

வியவகாரிக நிலை என்பது நனவு நிலையாகும். கனவு உலகத்தினின்று நீங்கியதும் சாதாரண உலகை உள்ளவாறே காண்கிறான். இவ்விதம் காணும் போது இந்த உலகப் பொருட்கள், விடயங்கள் யாவும் உண்மையாகத் தோன்றுகின்றன. இந்நிலையில் ஏற்கனவே கூறிய பிராதிபாஷிகம் பொய்யெனவாகிறது. கௌடபாதர் கனவு நிலையும் நனவு நிலையும் உலகின் உண்மையல்லாத தன்மையினை நிறுவுகின்றதென எடுத்துக்காட்ட முயன்றார். கௌடபாதரின் வாதங்களினை ஏற்ற சங்கரர் அதனை மேலும் விரித்து விளக்கினார். கனவும், அனுபவமும் தம்முள்ளே முரண்படுவதே உண்மையல்லாத நிலைக்கு ஒரு கட்டளைக் கல்லாகுமென்றார். இரு நிலைகளும் ஒன்றை ஒன்று உண்மையல்லாததாக்க முயல்வது இரண்டு அனுபவங்களும் உண்மையல்லாதன எனும் முடிவிற்கு இட்டுச் செல்கின்றது என்றார். மறுக்கப்படமுடியாத உண்மைமட்டுமே உண்மைநிலைக்குரியதாகும். இந்த எண்ணமே பன்மைத் தன்மை பொருந்திய உலக அனுபவம் உண்மை அல்லாததென்பதற்கு இட்டுச் செல்கின்றதென்பார். சங்கரர், மேலும் இவ்விரண்டும் உணர்வின் பொருட்களென்றும், அவை உண்மையல்லாதன என்றும் சுட்டுவார். உண்மையானது சுய முரண்பாடற்றது. அதாவது பிரமமே சுயமுரண்பாடற்ற உண்மையானது என்றும். என்றுமுள்ளதும் அதீதமாக உள்ளபொருள் என்றும் சுட்டுவர். அதுவே உட்பொருளியல் சார்ந்த உண்மையாகும். இந்த உட்பொருளியல் நிலையில், அதாவது பாரமார்த்திக நிலையில் எவ்வாறு பிராதிபாஷிகநிலை, வியவகாரிக நிலையில் உண்மையல்லாததென்று உணர்கின்றவாறு, வியவகாரிக நிலையும் உண்மையல்லாத ஒன்றென உணரலாம். இதனின்று ஜீவன், ஈஸ்வரன், உலகு ஆகியன நனவுநிலையான உண்மைக்குரியனவே என்பது பெறப்படுவதாகின்றது. உட்பொருளியல் நிலையில், நனவு நிலையில் உண்மையாகத் தோற்றிய பொருட்கள் உண்மையல்லாததாக விளங்குகின்றது. (பாரமார்த்திக நிலையிலேயே பிரமத்தின் உண்மையான இயல்பினை உணரலாம்.) பிரமமே உட்பொருளியல் நிலையான உண்மையும் நாம் பெறவேண்டிய இறுதி இலக்கும் ஆகின்றது. ஆனால் பாரமார்த்திக நிலையை அடையும் வரை வியவகாரிக நிலையை உண்மையென ஏற்றுநிற்பவர், இந் நனவுலகானது அனுபவ நிலையில் மட்டுமே உண்மைத்துவம் பொருந்தியதென்

றும் நாம் எப்போது பாரமார்த்திக நிலையை அடைக்கின்றோமோ, அப்போது அனுபவ உலகானதும் இருப்பற்றதாகின்றது என எடுத்தாள்வர்.

உண்மைத்துவத்தில் முழு உலகும் பிரமமே தவிர வேறில்லை. பிரமம் மாற்றப்பட முடியாததும் என்றும் மாறாததாய் உள்ளதும் ஆகும். உலகானது பிரமத்தின் மேல்வைத்துச் சொல்லப்படுகின்றது. இவ் வத்யாஸத் தன்மைக்குக் காரணம் மாயையாகும். இது கிளிஞ்சல் வெள்ளியாகத் தோற்றுவது அல்லது கயிறு பாம்பாகத் தோற்றுவது போல் ஏற்படும் ஒரு பிழையேயாகும். கயிற்றுக்குப் பதிலாகப் பாம்பையோ அல்லது கிளிஞ்சலுக்குப் பதிலாக வெள்ளியையோ ஒன்றன்மேல் பிறிதொன்றை ஏற்றிக் காண்பதற்குக் காரணம் இவ் வத்யாஸமே. அத்யாஸத்தினை இல்லாத ஒரு பொருளின் தோற்றம் என வரையறை செய்யலாம். உண்மையில் பிழையான அறிதல் அல்லது தவறான காண்டலே அத்யாஸம் எனப்படும். இதன் முதன்மை கருதியே சங்கரர் பிரம்மசூத்திரத்திற்கு எழுதிய உரையில் அத்யாஸம் பற்றிய ஆய்வுடன் ஆரம்பிப்பதனையும் காணலாம். சங்கரர் தர்க்கரீதியான பிழையினை எடுத்தாளுவதற்கு அத்யாஸம் பற்றிய எண்ணக் கருத்தினைப் பயன்படுத்தினார்.

கயிற்றைப் பாம்பாகத் திரிபுறக் காணும்போது கயிற்றின் மேல் உண்மையல்லாத பாம்பினை வைத்துக் காண்கின்றோம். இது அத்யாஸம் ஆகும். கயிற்றைப் பாம்பாகக் காணுகின்றபோது கயிற்றை உண்மையான பாம்பாக முழுதாக நம்பிவிடுகிறோம். ஆனால் உண்மை நிலையை உணரவருகின்றவேளை பாம்பு பற்றிய எண்ணத்தினை மாற்றுகின்றோம். இருளில் கயிற்றைக் காணும் காட்சியும், அதனைப் பாம்பெனத் தவறாகக் கொள்ளுதலும் திரிபுக் காட்சியாகும். திரிபுக் காட்சியானது மலடிபெற்ற மகன் போலவோ அல்லது முயற்கொம்பு போல இல்லாத பொருளல்ல. இத்தவறான காட்சியில் நாம் சிலவற்றைக் காணுகின்றோம். தோற்றுகின்ற பொருளானது, உண்மையல்லாததோ எனினும், முற்றாக இல்லாத ஒன்றல்ல. திரிபுக்குரிய பாம்பானது சூன்யத்தின்று எழுந்ததன்று. காட்சிக்குக் காணப்பட்டதாக ஏதோ ஒன்று இருந்திருத்தல் வேண்டும். உண்மையில் நாம் ஒரு பொருளைப் பிறிதொன்றாகக் காணுகையில் இரண்டிற்கும் அடிநிலையாக சில ஒற்றுமைத் தன்மை இருத்தல் அவதானிக்கக் கூடியதாகும். இவ்வொற்றுமைத் தன்மையே பிழையான காட்சியை வழிநடத்த உதவுகின்றது.

சங்கரரும் அவரது வழிவந்தோரும் தர்க்கநிலைப்பாட்டை விளக்குவதற்காகவே இவ்வுதாரணங்களினைப் பயன்படுத்தினர். சங்கரரைப் பொறுத்தவரை அத்யாஸக் கோட்பாடானது தனது கொள்கையினை விளக்குவதற்குரிய தர்க்க அமைப்பெனக் கருதப்பட்டது. இந்தக் கயிறு – பாம்பு உதாரணத்தில் நாம் மூன்று நிலைகளினை இனங்காணலாம். முதலாவது நிலையில் இது ஒரு பாம்பு என்பதான காட்சி அனுபவத்தினைப் பெறுகின்றோம். இந்த காட்சியானது உண்மை என உறுதிப்படுத்தவோ தீர்ப்புக்கூறவே இல்லை. இரண்டாவது நிலையில் ''இது ஒரு பாம்பு'' என்ற உண்மையில்லாத அறிவானது ''இது பாம்பு அல்ல எனும் அறிவினால் மறுக்கப்படுகின்றது. கயிற்றினைக் கயிறாக உணர்வதனால் இந்நிலையில் பிழையான கருத்தானது சரி செய்யப்படுகின்றது. உட்பொருளியல் நோக்கில் இறுதிநிலையில் கயிறானது உண்மையானதென உறுதிப்படுத்தப்படுகின்றது. இது ஒரு கயிறு; பாம்பல்ல எனும் உணர்தலானது. முன்னைய அனுபவத்திற்கு முரணானதாக அமைகின்றது. சுயமுரண்பாடானது பிழையின் இயல்பான தன்மையினை எடுத்துக்காட்டுகின்றது. சங்கரரைப் பொறுத்தவரை சுயமுரண்பாடின்மையே உண்மைத்துவத்தின் முக்கிய அம்சமாகும்.

பிழையான காட்சியின் முதலாவது நிலையில் பாம்பு பற்றிய காட்சியைப் பார்ப்பதற்கு ஏதாவது இருந்திருத்தல் வேண்டும். முழுமையாக உண்மையல்லாத புறப்பொருளை நாம் காணவோ பெறவோ முடியாது. ஆனால் நாம் ஒன்றுக்குப் பதி

லாக பிறிதொன்றைப் பார்க்கின்றோம். அதேவேளை குறிப்பிட்ட சில வினாடிகளுக்குப் பாம்பு எனக் கண்டது உண்மை என்றும், பிற்பட்ட உண்மைநிலை உணர்ந்ததும் உண்மை அல்லாததும் எனக் கூறுவதும் பொருத்தமற்றதாகும். கயிறு பாம்பாகத் தோற்றுகின்ற திரிபுக்காட்சிநிலையானது இல்லாத ஒன்றாக இருப்பதால் திரிபுக்குரிய காட்சியானது உண்மைத்துவத்தின் ஓர் அம்சமாகக் கருத முடியாதெனமல்கானி குறிப்பிடுதல் இங்கு நோக்குதற்குரியது.[29]

எதுவுமில்லாது உருவாதல் என்பது சாத்தியமில்லாதது போல் அடிப்படை ஏதாவதின்றித் திரிபுக்காட்சியும் சாத்தியமில்லை எனச் சங்கரர் சுட்டுவார். ஏதாவது ஓர் அடிப்படையின்றி அத்யாஸம் கூட அனுபவிக்கவோ பெறப்படவோ முடியாததாகும். ஆனால் அத்யாஸமும் நாம் அடிப்படையினைச் சரிவர உணரத்தவறும் வரை மட்டுமே நிலைத்திருக்கும். இருப்புடையது மாத்திரம் உண்மையல்ல. நாம் ஒன்றைப் பார்க்கிறோம் என்பது அது உண்மை என்பதாகாது. நாம் பார்ப்பது எல்லாம் உண்மையாயிருப்பின் பிற்பட்ட ஒரு பொய்யான அனுபவம் என ஒன்று இருக்க முடியாத நிலைக்கு இட்டுச் செல்லும். ஏமாற்றுகின்ற கனவு கூட அகநிலை வாழ்வின் ஒரு நிகழ்வென்பதே நோக்கத்தக்கதாகும்.

திரிபுக்காட்சிக்குக் காரணமாயிருப்பது அறியாமை என்னும் அவித்தையாகும். உலகு தோன்றுவதற்குத் திரிபுக்காட்சி காரணமாக இருக்கின்றது. மாயையானது ஒரு பொருளின் உண்மை இயல்பினை மறைக்கும் சக்தி கொண்டது. ஆகவே அறியாமையே திரிபுக்காட்சிக்குக் காரணமாகின்றதென்பர். திரிபுறக்காணும் பொருளுக்கும் உண்மைப் பொருளுக்குமிடையிலான ஒற்றுமைத்தன்மை, புலனுறுப்புக்களின் குறைபாடுகள் (மஞ்சட்காமாலை, கற்றாற்) வேறுபட்ட சூழ்நிலைகள் (தொலைதூரம் இருள்) போன்றனவும் மாறுபடக் காரணமாகின்றன. சில வேளைகளில் கோபம், ஈடுபாடு போன்றனவும் திரிபுக்காட்சிக்கு ஏதுவாகின்றது. (அவித்தை காரணமாக எழும் தோற்றப் பொருட்கள் அவித்தையின் நீக்கத்துடன் நீங்கி பிரமம் சொருபத்தன்மையினை விளக்கி நிற்கும்.) உலகு தோற்றமெனின் இத் தோற்றப்பாட்டின் தன்மை என்ன என்பது எழுகின்றது. பௌத்த அகநிலைக்கோட்பாட்டாளர்களை போல் நாம் காண்பவை வெளிப்புறத்தில் எதுவுமின்றி வெறும் கருத்து மாத்திரமா? அல்லது கற்பனை மாத்திரமா? என எழுகின்றது. சங்கரர் இவ்வாறான கருத்துக்களினை மறுத்து நாம் பார்ப்பவை என்னவாக இருப்பினும் அவை தம்மில் உண்மையானவை என்றும், அவை எமது எண்ணங்கள் மாத்திரமல்ல என்றும் குறிப்பிடுவர். அவை எமது காட்சியில் உருவாக்கப்பட்டவையும் அல்ல. நாம் பார்க்காத போது அழிவுக்குரியனவும் அல்ல.

பௌத்தத்தில் ஒரு சாரரான விஞ்ஞானவாதிகள் குறிப்பிடுவது போலன்றிப்புறப் பொருட்கள் உண்மையானதென்பதனைச் சங்கரர் ஏற்றுநிற்பர். விஞ்ஞானவாதிகள் கருத்துக்கள் இருக்கின்றன என நம்புவதற்கு நியாயம் இருப்பின், இக் கருத்துக்கள் பொருட்களைக் குறித்து நிற்கின்றன என நம்புவதற்கும் இடமுண்டெனச் சங்கரர் வாதிப்பார். எனவே கருத்துக்களன்றிப் பொருட்களையே பார்க்கின்றோம். பொருட்கள் எதுவுமின்றி அப்பொருள்பற்றிய அறிவு எழும் எனக் கூறமுடியாதே. அவ்வாறன்றிப் பொருட்கள் பார்க்கப்படவில்லை என்றோ, இருப்பற்றதென்றோ கூறமுடியாததேயாகும். புறத்தே பொருட்களின்றி அவ்வாறு அவை தோன்றுவதற்குக் காரணமும் கூறமுடியாது. பொருட்களைப் பார்ப்பதனால் அவை அங்குள்ளதென்பது தெளிவிற்குரியதே. ஆனால் பொருட்களைப் பார்ப்பதனால் அவை உண்மையாக அங்குள்ளது என்பதாகக் கொண்டதே தவறு எனச் சங்கரர் எடுத்தாளுகின்றார்.[30] புறவுலகானது பார்க்கப்படுவது போல கொடுக்கப்பட்டதே. ஆனால் அவ்வாறான உண்மைத்துவம் கொண்டதல்ல என்பதனைச் சங்கரர் வலியுறுத்துகின்றார். திரிபுக்காட்சிக்குரிய கயிறு பாம்பின் உதாரண மூலம் தனது கொள்கையினைத்

தர்க்க நிலையில் நிறுவலாமெனச் சங்கரர் நம்பினார். அதேவேளை இத் திரிபுக்காட்சிக்குரிய அம்சமானது உளநிலைக்குரிய அடிப்படையினையும் தன்னகத்தே தவிர்க்க முடியாதபடி கொண்டுள்ளமையும் காணலாம். இதனையே இராதாகிருஷ்ணனும் திரிபுக்காட்சியின் அடிப்படையான மூலமானது தர்க்கநிலை சார்ந்ததும், உளவியல் நிலை சார்ந்ததுமே தவிர பௌதிக அதீத நிலைக்குரியதல்ல எனக் குறிப்பிடுகின்றார். மேலும் இப் பிரபஞ்சத்தின் பன்மைத்துவமும் ஒரு தவறான தீர்மானமே எனச் சுட்டுவார்.[31] எனினும் நாம் உலகின் இருப்பினைச் சங்கரர் எப்போதும் மறுக்கவில்லை என்பதனை மறந்துவிடக் கூடாது. ஆனால் சங்கரர் உலகினை முழுமையான உண்மை என்பதற்கு இணைவான தன்மையில் ஏற்கவில்லை என்பதும் கவனத்தில் கொள்ளக் கூடியதே.

திரிபானது, உண்மையானதுமல்ல, உண்மையற்றதுமல்ல, உண்மையற்ற உண்மையற்றதல்லாத ஒரு நிலைக்குரியதுமல்ல. ஆனால் அநிர்வச்சனியமானது எனச் சங்கரர் சுட்டுகிறார். இவ்வகையில் திரிபு பற்றிய சங்கரரின் விளக்கமானது அநிர்வச்சனிய இயாதிவாதமாக விளங்குகின்றது. (எமது அறிவில் உருவானது எதுவெனினும் அது அந்த அறிவிற்குரிய பொருள் பற்றியதாகும்.) கயிறு-பாம்பு பற்றிய திரிபுக்காட்சியில் பாம்பு எமது உணர்வில் தோற்றியதாகும். இல்லாத ஒன்று தோன்றியிருக்க முடியாது. எனவே பாம்பு திரிபுக்குரிய ஒரு பொருளாக இருக்க வேண்டும். பாம்பாகக் கண்டறிந்தது உண்மையில் அங்கு பாம்பாக அன்றி வேறு எப்பொருளாக இருப்பினும் அது திரிபாகும். இந்தப் பாம்பானது உண்மையானதுமல்ல, உண்மையற்றதுமல்ல. அல்லது இரண்டுமல்ல. அதாவது உண்மையும் உண்மையற்றதுமல்ல. ஆனால் இது அநிர்வச்சனியமானதாகும். பாம்பு உண்மையானதாக இருந்தால் பின் திரிபென்பது அமைவதற்கு இடமில்லை என்பதனால் இது உண்மையானதுமல்ல. அதே வேளை உண்மையற்றதுமல்ல. ஏனெனில் உண்மையற்றதாயின் பாம்பு பற்றிய அறிதலினை ஏற்படுத்தியிருக்க வழியில்லை. மேலும் உண்மையும் உண்மையில்லாததுமான ஒரு நிலைக்குரியதுமல்ல. இரு முரண்பாடான பண்பினைக் கொண்ட தன்மை ஒரே பொருளில் அமைவுறுதலும் சாத்தியமில்லை. எனவே பாம்பு பற்றிய திரிபுக் காட்சியானது சொல்லவொண்ணாதாகும்.

பிரமமே உண்மையானது. உண்மையல்லாத உலகானது நாமரூபங்களேயாகும். நியாயித்தலினால் மாத்திரம் உலகு பற்றிய முழுமையான அடிப்படையிலான உண்மையினைத் தரமுடியாதெனச் சங்கரர் கருதினார். பௌதிக உலகின் உண்மைத்துவத்தினை மறுக்காத சங்கரர், அதனை நடைமுறை அனுபவத்திற்குரிய நிலையில் ஏற்பார். கயிறு - பாம்பு உதாரணத்தில் பாம்பு ஒரு திரிபுக்காட்சியே தவிரவேறில்லை. கயிற்றின் இருப்பானது பாம்பின் தோற்றத்தில் தங்கியிருக்கவில்லை. கயிறு - பாம்பு உதாரணத்தினை பிரமம் - உலகிற்கு ஒப்பிடுகையில் நாம் சில சிக்கல்களினை எதிர்நோக்குகின்றோம். ஆனால் ஆழ்ந்தநோக்கில், உலகானது பாம்புபோலத் திரிபுக்காட்சிக்குரியதல்லவென்பது தெளிவு. அதேவேளை உலகானது உள் பொருளியல் நிலையில் உண்மையல்லாததாகின்றது. கயிறு - பாம்பு போல பிரமனின் இருப்பும் உலகத் தோற்றத்தில் தங்கியிராததொன்றாகும். இந்தநிலையில் சங்கரரின் திரிபுக்காட்சி பற்றிய எண்ணக்கருத்தானது வேறுபட்ட விளக்கத்தினை அளிப்பதாகின்றது. ஒருவர் மாயையினது அர்த்தத்தினைச் சரிவரத் தெளிந்து கொண்டவராயின், அவர் உலகுபற்றிய நிலைப்பாட்டில் எழும் குழப்பத்தினை இலகுவில் தவிர்த்துக்கொள்ளக் கூடியவராவர். சங்கரரது பார்வையில் இருப்பின்மை எனும் கருத்தில் உலகானது வெறும் தோற்றமானது எனும் தன்மை பொருத்தம் அற்றதாகும். அதேவேளை சூனியம் எனும் கருத்தில் உலகானது உண்மைத்துவம் அற்றதெனும் எண்ணக்கருத்தினையும் சங்கரர் நிராகரித்தல் நோக்கத்தக்கதாகும். உலகத்தின் உண்மைத்துவம் மறுக்கப்படுகின்றவேளை அதற்கப்பால் வேறொரு உண்மைத்துவமானது அத்தியா

வசியமற்றதாகச் சுட்டும் சூனியவாதிகளின் போக்கினையும் சங்கரர் மறுத்துரைப்பார்.[32] உலகின் உண்மைத்துவத்தினை நடைமுறையனுபவரீதியில் எடுத்தாள்வதுடன் மாயையே இத் திரிபான உலகின் படைப்பிற்கும் காரணம் என விளக்கி நிற்பார். உண்மையில் கயிறு – பாம்பு உதாரணமானது உலகில் சிக்கல் நிறைந்த பிரச்சினையை தெளிவாக்குவதற்காகவே சங்கரரால் பயன்படுத்தப்பட்டது.

நாணயத்திற்கு இருபக்கங்கள் இருப்பது போல ஒரு பொருளுக்குச் சாமான்ய பாகம் (சாதாரண பாகம்) விஷேடபாகம் (விசேட பாகம்) என இரு நிலைகள் உண்டு. சாதாரண பாகம் பொருளின் தோற்ற நிலைக்கு உரியதாகும். விசேட பாகமானது பூரண விளக்கத்துடன் இதுதான் எனத் திட்டவட்டமாக அறிவிக்கவல்ல நிலையதாகும். கயிறு பாம்பாகத் தோற்றும் உதாரணத்தில் கயிற்றின் வெளித்தோற்றத் தன்மையானது, அதாவது நீண்ட சிறுவளைவு கொண்டதென்னும் தன்மையானது சாதாரணபாகமாகும். அது எப்பொருளால் ஆக்கப்பட்டது எனக் காண்பது விசேடபாகமாகும். ஒரு பொருளின் சாதாரண பாகத்தில் அறியாமை ஏற்படுவதில்லை. விசேட பாகத்திலேயே அறியாமை ஏற்படுவதாகும். உண்மையில் விசேட பாகத்தின் காரணமாகவே திரிபுக்காட்சியானது அமைகின்றது. பொதுவில் சாதாரணபாகமானது தவறான காட்சிக்குக் காரணமாக இருப்பதில்லை. மாயையானது விசேடபாகத்துடன் தன்னில் இணைந்து தவறான காட்சியை உருவாக்க வழிவகுக்கின்றது. கயிற்றில் பாம்பு எவ்வாறு தோன்றுகின்றதோ, அவ்வகையில் சூக்குமப் பொருட்களிலின்று அண்டபகிரண்டங்கள் ஈறாக எல்லாவற்றினையும் மாயை தோற்றுவிக்கின்றது.[33]

மாயையின் செல்வாக்குக் காரணமாக — உண்மையில்லாத பொருட்கள் உண்மை போலத் தோன்றுகின்றன. பார்வையற்ற குருடன் எவ்வாறு பிரகாசிக்கும் சூரியனைக் காணமுடியாததோ அதுபோல அறியாமையுடையவன் எங்கும் வியாபித்த, எங்கும் நிறைந்த, சச்சிதானந்தப் பிரமத்தைக் காணமாட்டான்)[34] மாயைத்திரையானது நீங்கும் வேளையிலேயே உண்மைப் பொருளானது தன்னில் நீக்கமுறும். உலகானது உண்மையானதாக இருக்கப்பட வேண்டுமாயின், அது ஆழ்ந்த உறக்கநிலையிலும் பார்க்கப்பட வேண்டுமெனச் சங்கரர் விவேக சூடாமணியில் எடுத்தாள்வார். ஆனால் அவ்வாறு உலகு பார்க்கப்படுவதின்மையால் உலகு கனவு போல் உண்மையல்லாததாக இருக்க வேண்டுமென்பார்.[35]

கானல் நீரைக் கண்ட ஒருவன் அது பொய் என அறிந்த பிற்பாடும், அது அவன் கண்ணுக்குத் தோன்றுகின்றது. இவ்வகையில் பொய்யான உலகின் தோற்றத்தினை மெய்யென்று எண்ணவைத்த அஞ்ஞானம் நீங்கிய பிற்பாடும் அவனுக்கு உலகு தோற்றிக் கொண்டிருக்கின்றது. மாயையினின்று நீங்கிய பிற்பாடு, மாயாகாரியம் இருந்து கொண்டேயிருக்கும். கானல்நீரின் உண்மை உணர்ந்தவன் எவ்வாறு பிற்படப் பொய்யான நீரென பயங்கமாட்டானோ அவ்வாறே அஞ்ஞானத்தினின்று நீங்கி ஞானமடைந்தவன் தோற்றவுலகினை உண்மையென எண்ணி ஏமாறமாட்டான். மாயாகாரியப் பிரபஞ்சமானது எப்போது உண்டாயிற்று என்பது கூறமுடியாத வகையில் இது அநாதி என்பதே பொருத்தமுடையது. கானல்நீர் உண்மைஎன எவ்வகையிற் கூறமுடியாததோ அவ்வாறே தோற்றம் பொய்யென அறிந்தபிறபாடும் மாயை நித்தியமானதென்பது பொருந்தாது. அஞ்ஞானநிலையில் மாயை நித்தியம் போல விளங்கினும் தன்னை உணர்ந்தபின் பொய்யென்பது தெளிவிற்குரியதாகும்.

> ''கற்பனை வந்தவாறு காட்டினோங் காண்பவெல்லாஞ் சொற்பனம் போலு மென்றே துணிந்தவன் ஞானியாவான்''.
>
> — கைவல்ய நவநீதம் —

அடிக்குறிப்புக்கள்.

1. Schilpp P. L. Ed., *Fragments of a confesston, in the philosopy of S. Radhakrishnan*, Judor publishing co. Newyork, 1952. p. 26.
2. Dubey. S P, *Hermeneuties in Sankaras advaitism*, Tattvaloka, Madras, Dec. 1982. P, 5.
3. *Chandogya Upanisad*, III - 12 - 6.
4. *Brahma Sutra Bhasya*, III - 1 - 3.
5. *Ibid.*, I - IV - 23.
6. *Aparoksanubhuti*, 45.
7. *Brhadaranyaka Upanisad*, IV - 4.
   Katha Upanisad 11 - 1 - 11;

   Brhadaranyaka Upanisad, 11 - 5 - 19.
8. ''மாயை'' என்ற சொல்லே அது தோன்றி (மா) ஒடுங்குதலுக்குக் (யா) காரணமாக உள்ளதெனும் நிலையினைச் சுட்டி நிற்கின்றது.
9. *Brahma Sutra*, 11 - 1 - 25.
10. *Ibid.*, 11 - 1 - 2;

    Vivekacudamani, 108.
11. *Mandukya Karika*, 4 - 22 - (I) II.
12. *Ibid.*, 4 - 22 - III - IV.
13. *Ibid.*, 4 - 38, 40.
14. *Brahma Sutra Bhasya*, II - 1 - 19; II - I - 14.
15. *Mandukya Karika*, III - 19.
16. *Ibid.*, II - 32.

17. *Ibid.*, IV - 55 - 56; IV - 42.

18. *Brhadaranya Upanisad,* I - IV - 7.

19. Mahadevan, T. M. P, *The Pancadas of Bharatitirtha Vidyaranya*. University of Madras, 1975, p. 15.

20. *Brahma Sutra Bhasya,* II - 1 - 15.

21. *Mandukya Karika,* 4 - 55.

22. *Brahma Sutra Bhasya,* 11 - 1 - 19.

23. Hacker, P, *Vivarta,* Wiesbaden, 1955, p. 24.

24. *Brahma Sutra Bhasya,* 2. 1. 7.

25. Brooks, Richard, "The meaning of real in advaita Vedanta", *The Philosophy of East and West,* VXIX No. 4. Oct. 1969, pp. 385 - 392.

26. Radhakrishnan S. *Indian Philosophy,* Vol. II. George allen and Unwin Ltd. 1971. p. 527.

27. *Aparoksanubhuti,* - 54.

28. *Vivekacudamani,* 230.

29. Malkani, G. R, *Ajnana,* Luzac co. London, 1933 p. 14.

30. Das Gupta, *Philosophicals Essays,* Motilal Banaridass India, 1982. p. 339.

31. Radhakrishnan. S. *Indian Philosophy,* Volume II, George allen and Unwin Ltd. London. 1958, p. 583.

32. *Brahma Sutra* 11 - 2 - 31.

33. Swami Nikhilananda, *Vedanta sara,* advaita ashrama, Calcutta, 1974, pp. 34 - 40.

34. *Atmabodha,* 65.

35. *Vivekacudamani,* 234.