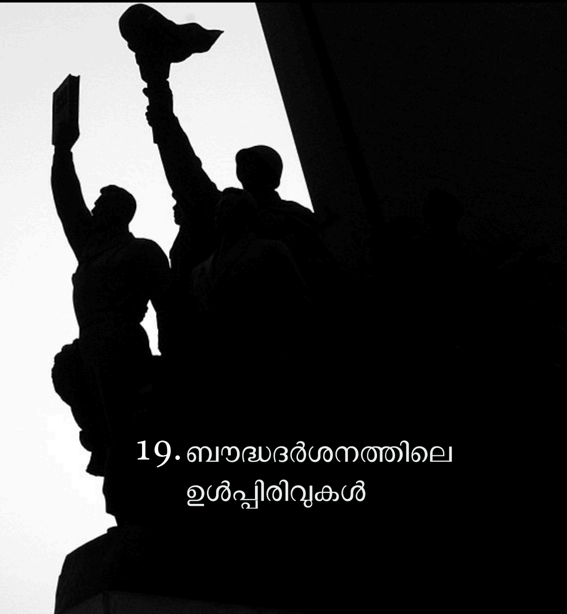
സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: ഭാഗം V

കെ. ദാമോദരൻ



19. ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: ഭാഗം V

കെ. ദാമോദരൻ

(മലയാളം: രാഷ്ട്രീയം, ചരിത്രം)

കെ. ദാമോദരൻ എഡിറ്റോറിയൽ കമ്മിറ്റി

- ആന്റണി തോമസ്
- സി. എൻ. ജയദേവൻ
- എം. പി. അച്യുതൻ
- ഐ. വി. ശശാങ്കൻ
- ഡോ. വള്ളിക്കാവ് മോഹൻദാസ്

© 2009–2020 Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd., Trivandrum, owned by Communist Party of India, Trivandrum.

Printed editions published by Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd.

First published in print media 2009.

The electronic versions are released under the provisions of Creative Commons Attribution By Share Alike license for free download and usage.

The electronic versions were generated from sources marked up in LaTeX in a computer running GNU/LINUX operating system. PDF was typeset using XeTeX from TeXLive 2020. The base font used was traditional script of Rachana, contributed by KH Hussain, et al. and maintained by Rachana Institute of Typography. The font used for Latin script was Linux Libertine developed by Philipp H. Poll.

Cover: Mansu Hill Grand Monument, a picture of sculpture by Jennybento. The image is taken from Wikimedia Commons and is gratefully acknowledged.

Sayahna Foundation
JWRA 34, Jagathy, Trivandrum, India 695014
URL: www.sayahna.org

ഉള്ളടക്കം

19 ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ. 1

1 മഹായാനവും ഹീനയാനവും 2

2 സർവാസ്തിവാദം 3

3 സ്ഥിരത സങ്കൽപ്പം മാത്രം 4

4 വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും 5

5 ദൈവമില്ല 6

6 വിജ്ഞാനവാദം 7

7 മാധ്യമികന്മാർ 8

8 ശൂന്യതയുടെ അർഥം 9

9 ദിന്നാഗന്റെ വിശകലനം 10

10 ധർമകീർത്തിയും ധർമോത്തരനും . . 11

11 മധ്യയുഗത്തിലെ ദാർശനിക സംഘട്ടനങ്ങൾ 12

19

ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ

ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്ത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും തന്നെ രചിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലും സംഭാഷണങ്ങളിലും ഉപദേശങ്ങളിലുമടങ്ങിയ തത്വങ്ങളെ ആധികാരികമായി അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഭിക്ഷുക്കളും മറ്റ ശിഷ്യഗണങ്ങളും ജീവിതം നയിച്ചുപോന്നു. സംശയങ്ങളോ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളോ ഉണ്ടായാൽ അദ്ദേഹത്തെ നേരിട്ടു സമീപിച്ച് ശരിയേതെന്നു മനസ്സിലാക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നു. അദ്ദേഹം മരിച്ചപ്പോൾ ഈ സ്ഥിതി മാറി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്നിച്ചിതറിക്കിടന്ന ആശയങ്ങൾക്കും ഉപദേശങ്ങൾക്കും ഒരു ചിട്ടയും ക്രമീകരണവുമുണ്ടാക്കേണ്ടത് ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഇതിനായി രാജഗൃഹത്തിൽ വെച്ച് ബുദ്ധന്റെ മുഖ്യശിഷ്യന്മാരിലൊരാളായ മഹാകശ്ശപന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ അഞ്ഞൂറോളം ഭിക്ഷുക്കൾ ഒന്നിച്ചുചേർന്ന് ചില പൊതുനിയമങ്ങൾ രൂപവൽക്കരിച്ചു. പക്ഷേ, ഒരു നൂറ്റാണ്ടിനിടയിൽ തർക്കങ്ങളും അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളും വീണ്ടും പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. ബുദ്ധമതം വിവിധ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ അതിവേഗം പരന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലമായിരുന്നു അത്. ബുദ്ധമതാനുയായികളെന്ന് അവകാശപ്പെടുന്നവരിൽ തന്നെ പലരും ബൗദ്ധധർമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ സാന്മാർഗികനിയമങ്ങളെ ലംഘിക്കുന്നവരാണെന്ന ആക്ഷേപം പൊന്തിവന്നു. വജ്ജിയിലെ വേശാലിയെന്ന സ്ഥലത്തുവെച്ച് ഭിക്ഷുക്കളുടെ മറ്റൊരു സമ്മേളനം കൂടി. സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളെ കൂടുതൽ ആകർഷിക്കണമെങ്കിൽ കർക്കശങ്ങളായ സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങൾക്ക് അയവു വരുത്തേണ്ടതാവശ്യമാണെന്ന് ഒരുവിഭാഗവും നിയമങ്ങൾ കൂടുതൽ കർക്കശമായി പാലിക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്ന് മറ്റൊരു വിഭാഗവും വാദിച്ചു. ആദ്യത്തെ വിഭാഗത്തിൽ പെട്ടവർ മഹാസാംഘികന്മാർ എന്നപേരിലും രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗക്കാർ തേരവാദികൾ അല്ലെങ്കിൽ സ്ഥവിരവാദികൾ എന്ന പേരിലും വിളിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. വേശാലി സമ്മേളനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിവരണങ്ങൾ എത്രത്തോളം വിശ്വസനീയമാണെന്ന കാര്യത്തിൽ ചരിത്രകാരന്മാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുണ്ട്. എങ്കിലും ഒരു കാര്യം തീർച്ചയാണ്. ബൗദ്ധഭിക്ഷുക്കൾക്കിടയിലും മറ്റ ബുദ്ധമതാനുയായികൾക്കിടയിലും അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ മൂർഛിച്ചുകൊണ്ടു തന്നെ വന്നു. ഒടുവിൽ, ബുദ്ധമതത്തെ ഭരണകൂടത്തിന്റെ മതമായി അംഗീകരിച്ച അശോകചക്രവർത്തി തന്നെ മുൻകയ്യെടുത്ത് യോജിപ്പിനുള്ള പുതിയൊരു പരിശ്രമം നടത്തി. അദ്ദേഹം പാടലീപുത്രത്തിൽ വെച്ച് പുതിയൊരു സമ്മേളനം വിളിച്ചുകൂട്ടി. ബുദ്ധമതാനുയായികൾക്കിടയിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ ഒരു യോജിപ്പുണ്ടാക്കുകയും അങ്ങനെ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി തന്റെ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഐക്യം നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ഉദ്ദേശ്യം. തലമുറ തലമുറയായി വാക്കാൽ പ്രചരിച്ചുപോന്ന ബുദ്ധമതതത്വങ്ങളെ വിനയപിടകം, സുത്തപിടകം, അഭിധർമ്മപിടകം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പിടകങ്ങളിലായി (മൂന്നു കുട്ടകളിൽ അല്ലെങ്കിൽ സംഗ്രഹങ്ങളിൽ) ക്രോഡീകരിച്ചു ചിട്ടപ്പെടുത്താനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിർദേശം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു. ഭിക്ഷുക്കളും മറ്റ ബുദ്ധമതാനുയായികളും തങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട നിയമങ്ങളെപ്പറ്റിയും ചിട്ടകളെപ്പറ്റിയുമാണ് വിനയപിടകത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. സുത്തപിടകത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങളിലും സംഭാഷണങ്ങളിലുമടങ്ങിയ ദാർശനിക തത്വങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിന് ദീഘനികായം, മഝിമനികായം, സംയുത്തനികായം, അംഗുത്തരനികായം, ഖുദ്ദകനികായം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു ഭാഗങ്ങളുണ്ട്. ഇവയിലടങ്ങിയ തത്വങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമാണ് അഭിധമ്മപിടകം.

1 മഹായാനവും ഹീനയാനവും

എന്നാൽ, ഇതുകൊണ്ടു തർക്കങ്ങളവസാനിച്ചില്ല. ബുദ്ധൻ മരിച്ചിട്ട് രണ്ടുമൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞതിനു ശേഷം തയ്യാറാക്കപ്പെട്ട ത്രിപിടകങ്ങളിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശരിക്കുള്ള ഉപദേശങ്ങളും പ്രഭാഷണങ്ങളും തന്നെയാണോ സംഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്? തലമുറ തലമുറയായി വാക്കാൽ പ്രചരിക്കുന്നതിനിടയിൽ അവയ്ക്ക് അപഭ്രംശങ്ങൾ വല്ലതും വന്നുപോയിട്ടുണ്ടോ? അവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ശരിയാണോ? ബുദ്ധൻ ഉദ്ദേശിച്ച അർഥം തന്നെയാണോ അവയ്ക്ക് നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്? ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങളെപ്പറ്റിയെല്ലാം അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായി. ബുദ്ധോപദേശങ്ങളെ പലരും പലതരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ തുടങ്ങി. അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങളുടെ ഫലമായി ബുദ്ധമതാനുയായികൾക്കിടയിൽ മഹാനായം, ഹീനയാനം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. അവയിൽ തന്നെ പിന്നെയും അനേകം ഉൾപ്പിരിവുകളുണ്ടായി. ബുദ്ധൻ മരിച്ചിട്ട് മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞപ്പോഴേക്കും പതിനെട്ടു തരത്തിലുള്ള മതശാഖകൾ നിലവിൽ വന്നിരുന്നു എന്ന് കീത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഓരോ വിഭാഗക്കാരും തങ്ങൾ മാത്രമാണ് ബുദ്ധന്റെ ശരിയായ അനുയായികൾ എന്നു വാദിക്കുകയും മറ്റുള്ളവരെയെല്ലാം എതിർക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ വ്യത്യസ്തവിഭാഗങ്ങളിൽ വൈഭാഷികം, സൗത്രാന്തികം യോഗാചാരം, മാധ്യമികം എന്നിവയാണ് കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യം നേടിയത്. വൈഭാഷികവും സൗത്രാന്തികവും ഹീനയാനത്തിൽ പെട്ടവയും യോഗാചാരം, മാധ്യമികം എന്നിവ മഹായാനത്തിൽ പെട്ടവയുമായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്.

ഹീനയാനം ചെറുതും നീചവുമാണെന്നും തങ്ങളുടേതാണ് വലിയ സംഘമെന്നും ബുദ്ധമതാനുയായികളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും തങ്ങളുടെ കൂടെയാണെന്നും മറ്റും മഹായാനക്കാർ അവകാശപ്പെടുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ അവർ ചെറിയൊരു ന്യൂനപക്ഷം മാത്രമായിരുന്നു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പോലും പകുതിയിലധികം ബൗദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ മഹായാനത്തിനെതിരായിരുന്നുവെന്നും ശരിക്കുള്ള മഹായാനക്കാർ അഞ്ചിൽ ഒന്നു മാത്രമായിരുന്നു എന്നും അക്കാലത്ത് ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ചൈനക്കാരനായ ഹുയാത്സാങ് എന്ന ബൗദ്ധഭിക്ഷു രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പിളർപ്പിനെത്തുടർന്ന് ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകളോളം കാലം ഹീനയാനക്കാർക്കായിരുന്നു കൂടുതൽ പ്രചാരം. ഫാഹിയാൻ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച കാലത്ത് ഹീനയാനക്കാരുടെ സംഘങ്ങൾ മാത്രമേയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. വസ്തുനിഷ്ഠമായും നിഷ്പക്ഷമായും പരിശോധിച്ചാൽ ഹീനയാനത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകളായ വൈഭാഷികത്തിനും സൗത്രാന്തികത്തിനുമാണ് ആദ്യകാല ബൗദ്ധചിന്തകളുമായി കൂടുതൽ സാദൃശ്യമുള്ളത് എന്നുകാണാം.

2 സർവാസ്തിവാദം

വൈഭാഷികവും സൗത്രാന്തികവും തമ്മിലുള്ള സാദൃശ്യം കാരണം രണ്ടിനെയും സർവാസ്തിവാദം എന്ന പേരിൽ ഒന്നായി കണക്കാക്കിക്കൊണ്ടാണ് വേദാന്തികൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. [1] എല്ലാറ്റിനും ഉണ്മയുണ്ട് എന്നു വാദിക്കുന്നവരാണ് സർവാസ്തിവാദികൾ. ബാഹ്യവും ആഭ്യന്തരവുമായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ് എന്ന് വാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവർ യാഥാർഥ്യവാദികൾ എന്ന പേരിലും അറിയപ്പെടാറുണ്ട്.

ധർമമാണ് സർവാസ്തിവാദത്തിന്റെ ദാർശനികമായ അടിത്തറ. വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും ധർമം എന്ന പദമുപയോഗിക്കുന്നത് ഭൗതികവും മാനസികവുമായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങൾ എന്ന സാങ്കേതികാർഥത്തിലാണ്. അതിസൂക്ഷ്മങ്ങളായ ഈ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളുടെ സംഘാതങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ സംയോഗങ്ങൾ ആണ് പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും. മനുഷ്യൻ തന്നെ ഭൗതികവും മാനസികവുമായ ധർമങ്ങളുടെ ഒരു സംഘാതമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളുടെയും അടിയിലുള്ള പരമമായ യാഥാർഥ്യമാണ് ധർമം. ബാഹ്യജഗത്ത് ഭൂതങ്ങളുടെയും ഭൗതികങ്ങളുടെയും രൂപത്തിലും ആന്തരികജഗത്ത് ചിത്തത്തിന്റെയും ചൈത്തികങ്ങളുടെയും രൂപത്തിലുമാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഭൂമി, ജലം, അഗ്നി, വായു എന്നിവയാണ് ഭൂതങ്ങൾ. ഭൗതികങ്ങളിൽ രൂപാദിഗുണങ്ങളും ചക്ഷുസ്സ് തുടങ്ങിയ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്നു. ഭൂതങ്ങളുടെ നാലുതരം പരമാണുക്കൾക്ക് പരുപരുപ്പ്, മയം, ചൂട്, ചലനം എന്നീ സ്വഭാവങ്ങളുണ്ട്. ഈ പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നിട്ടാണ് സ്ഥൂലങ്ങളും ദൃഷ്ടിഗോചരങ്ങളുമായ ഭൂമിയും മറ്റുമായി ഘനീഭവിക്കുന്നത്. അവയ്ക്ക് ചേതനയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പുണ്ട്. ഇതുപോലെതന്നെ രൂപം, വിജ്ഞാനം, വേദന, സംജ്ഞ, സംസ്കാരം എന്നീ പഞ്ചസ്കന്ധങ്ങളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് ആന്തരികയാഥാർഥ്യങ്ങൾ ഉളവാകുന്നത്. ചിത്തം ജ്ഞാനത്തെയും ചൈത്തം സുഖാദികളെയും കുറിക്കുന്നു. ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും രണ്ടും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്.

എന്നാൽ, വൈഭാഷികന്മാരെയും സൗത്രാന്തികന്മാരെയും സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം 'ഉളവാകുന്നു', 'നിലനിൽക്കുന്നു' എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്കുകൾക്ക് വലിയ അർഥമൊന്നുമില്ല. എന്തെന്നാൽ, നിത്യങ്ങളും മാറ്റമില്ലാത്തവയുമായി ധർമങ്ങൾ മാത്രമേയുള്ളൂ. അവയുടെ സംഘാതങ്ങളായ പദാർഥങ്ങളും പ്രതിഭാസങ്ങളുമാകട്ടെ, അനിത്യങ്ങളും ക്ഷണികങ്ങളുമാണ്. എല്ലാ ഭൗതികപദാർഥങ്ങളും ഇടവിടാതെ ചലിച്ചുകൊണ്ടും മാറിക്കൊണ്ടുമിരിക്കുന്ന പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗമാണ്. സദാ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അഞ്ചു സ്കന്ധങ്ങളുടെ സംഘാതമാണ് ആത്മാവ്. ഭൗതികപദാർഥങ്ങളും മനുഷ്യശരീരവും ചേതനയും എല്ലാം ക്ഷണികങ്ങളാണ്. ഒരു കാലയളവിനുള്ളിൽ സ്ഥിരമായും തുടർച്ചയായും നിലനിൽക്കുന്ന യാതൊന്നുമില്ല. ഭാവവും അഭാവവുമില്ല. അസ്തിത്വവും നാശവുമില്ല. ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുക അല്ലെങ്കിൽ മാറിമറിഞ്ഞു കൊണ്ടിരിക്കുക എന്ന സ്ഥിതിവിശേഷം മാത്രമേയുള്ളൂ. സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, ജരാ, നാശം എന്നിവ നാലു ക്ഷണങ്ങളെ മാത്രമാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. സചേതനാചേതനങ്ങളായ ചരാചരങ്ങളും പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങളും മാനസികങ്ങളായ ഭാവങ്ങളും എല്ലാം ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവയാണ്; എല്ലാം ക്ഷണികങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ട് സർവാസ്തിവാദം ക്ഷണഭംഗവാദം എന്ന പേരിലും അറിയപ്പെടുന്നു.

ക്ഷണഭംഗവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ബുദ്ധൻ ഉന്നയിച്ച പ്രതീത്യസമുത്പാദമെന്ന സിദ്ധാന്തമാണ്. ഈ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് കാരണരൂപമായ ക്ഷണികവസ്തുവിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്നാണ് കാര്യരൂപമായ ക്ഷണികവസ്തു ആവിർഭവിക്കുന്നത്. ഒന്നിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന മറ്റൊന്ന് മൂന്നാമതൊന്നിന്റെ കാരണമായിത്തീരുന്നു. കാരണവും കാര്യവും രണ്ടും ക്ഷണികങ്ങളാണ്. ഈ അർഥത്തിൽ ഭൂതവും ഭൗതികവും ചിത്തവും ചൈത്തവും ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും എല്ലാം ക്ഷണികങ്ങളായ കാര്യകാരണഭാവങ്ങളുടെ ശൃംഖലകൾ മാത്രമാണ്.

---

1. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം II. ii. 18, 27.

3 സ്ഥിരത സങ്കൽപ്പം മാത്രം

എല്ലാം ക്ഷണികങ്ങളാണെങ്കിൽ നമ്മുടെ അനുഭവത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കൾ നിലനിൽക്കുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണ്? വസ്തുക്കൾ ശാശ്വതങ്ങളല്ലെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ തന്നെ അവ ക്ഷണികങ്ങളാണെന്നു പറയാൻ പറ്റുമോ? കുറച്ചു കാലത്തേക്കെങ്കിലും അവ സ്ഥിരമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടല്ലോ.

ഇതിന് വൈഭാഷികന്മാർ പറയുന്ന മറുപടിയിതാണ്: സദൃശങ്ങളായ ഒട്ടനവധി പരമാണുക്കൾ തൊട്ടുതൊട്ട് ഒന്നിച്ചു കൂടുമ്പോഴാണ് അവ വസ്തുക്കളുടെ രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി അനേകമനേകം പരമാണുക്കൾ മാത്രമാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ചലനത്തിന്റെ വേഗവും തീവ്രതയുമാണ് സ്ഥിരതയുടെ പ്രതീതിയുളവാക്കുന്നത്. ഒരു പുഷ്പത്തിന്റെ നേർക്ക് അമ്പെയ്യുമ്പോളുണ്ടാകുന്ന അനുഭവം ഉദാഹരണമായെടുക്കാം. അമ്പ് പുഷ്പത്തിന്റെ എട്ട് ഇതളുകളെയും ഒരേസമയത്ത് തുളച്ചു കടക്കുന്നു എന്നാണ് നമ്മൾ ധരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ, വാസ്തവം അതല്ല. ഒന്നിനു ശേഷം മറ്റൊന്നായി എട്ടു ഇതളുകളെയും വേറെ വേറെ തുളച്ചു കടക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതുപോലെ തന്നെ, ഒരു ചൂട്ടു കത്തിച്ച് അതിവേഗം വട്ടത്തിൽ ചുറ്റിയാൽ അതു വൃത്താകാരത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന തീയാണെന്നു തോന്നും. യഥാർഥത്തിൽ, വൃത്താകാരത്തിലുള്ള തീയില്ല. സദൃശങ്ങളായ തീക്കണങ്ങൾ അതിവേഗം ചുറ്റിത്തിരിയുന്നതു കാണുമ്പോൾ നമുക്കുണ്ടാകുന്ന തോന്നൽ മാത്രമാണത്. കത്തിച്ചുവെച്ച വിളക്കു കണ്ടാലും ഇതേ പ്രതീതിയുണ്ടാകും. ക്ഷണികങ്ങളായ അനേകം തീനാളങ്ങൾ തുടരെത്തുടരെ, ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി, വന്നുംപോയും കൊണ്ടിരിക്കുന്നതു കാണുമ്പോൾ വിളക്ക് സ്ഥിരമായി കത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു നമുക്ക് തോന്നുന്നു. ഓരോ ക്ഷണത്തിലും തീനാളം മാറുകയും അപ്രത്യക്ഷമായിത്തീരുന്ന ഒരു നാളത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റൊന്നു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. പഴയ തീനാളങ്ങളുടെയും പുതിയ തീനാളങ്ങളുടെയും സാദൃശ്യം കാരണം ഒരൊറ്റ തീനാളം തുടർച്ചയായി നിലനിൽക്കുകയാണെന്ന് തോന്നിപ്പോകുന്നു. തുടർച്ചയായും സ്ഥിരമായും നിലനിൽക്കുന്ന തീനാളം പ്രയോഗികജീവിതത്തിലെ ഒരു സങ്കൽപ്പം മാത്രമാണ്. അതുപോലെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കു അനേകമനേകം ജലകണങ്ങൾ ഇടവിടാതെ ഒഴുകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുകണ്ടാൽ ഒരു പുഴ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നും. വാസ്തവത്തിൽ പുഴയില്ല, ക്ഷണികങ്ങളായ ജലകണങ്ങളേയുള്ളൂ; ധാരമുറിയാത്ത ജലകണങ്ങളുടെ പ്രവാഹം മാത്രം.

അപ്പോൾ, വസ്തുനിഷ്ഠമായി നിലനിൽക്കുന്ന എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും രണ്ടു തരത്തിൽ വീക്ഷിക്കാം: കേവലമായ യാഥാർഥ്യമെന്ന നിലയ്ക്ക്, അല്ലെങ്കിൽ പാരമാർഥിക സത്യമെന്ന നിലയ്ക്ക്, വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ മാനസികമായ സങ്കൽപ്പങ്ങളുടെയോ വികൽപ്പങ്ങളുടെയോ ആവശ്യമില്ല. ശുദ്ധമായ ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയിലൂടെ നേരിട്ടു വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന യാഥാർഥ്യമാണത്. നേരെമറിച്ച്, പ്രായോഗിക ജീവിതത്തിന്റെ ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളിലൂടെ വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ അവയ്ക്ക് പ്രാതിഭാസിക രൂപങ്ങളിൽ യഥാർഥമായ നിലനിൽപ്പുണ്ട്. വൈഭാഷികന്മാർ ഇതിന് സാംവൃതികസത്യം എന്നുപറയുന്നു. സാംവൃതികസത്യം കൽപ്പനാകൽപ്പിതമാണ്, അതായത് സങ്കൽപ്പങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെട്ടതാണ്.

4 വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും

വൈഭാഷികന്മാരെപ്പോലെ തന്നെ സൗത്രാന്തികന്മാരും ബാഹ്യവും ആഭ്യന്തരവുമായ കാര്യകാരണഭാവങ്ങളുടെ യാഥാർഥ്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നു; എല്ലാറ്റിനും ഉണ്മയുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അവർ തമ്മിൽ മുഖ്യമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ട്. വൈഭാഷികന്മാർ അഭിധർമ്മത്തിന്റെ ടീക അല്ലെങ്കിൽ വിഭാഷ ആധികാരികമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അവർ വൈഭാഷികന്മാർ എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. വസുബന്ധു, ദിന്നാഗൻ, ധർമകീർത്തി മുതലായവർ വൈഭാഷികദർശനത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിച്ച പണ്ഡിതന്മാരാണ്. ചുഴിഞ്ഞു പരിശോധിച്ചാൽ അവർക്കിടയിൽ തന്നെ പല വ്യത്യാസങ്ങളും കാണാം. സൗത്രാന്തികന്മാർ ടീകയെക്കാളധികം സൂത്രങ്ങൾക്കാണ് പ്രാധാന്യവും ആധികാരികതയും കൽപ്പിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണത്രേ അവർ സൗത്രാന്തികന്മാർ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നത്. കുമാരലബ്ധൻ, ധർമത്രാതാവ്, ഘോഷൻ, വസുമിത്രൻ മുതലായവരാണ് അവരിൽ പ്രധാനികൾ.

വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം വഴി നേടാൻ കഴിയുമെന്നാണ് വൈഭാഷികന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നത്. [2] എല്ലാ ജ്ഞാനങ്ങൾക്കും വസ്തു, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള സാഹചര്യങ്ങൾ, ഭൂതകാലാനുഭവങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ നാലു കാരണങ്ങളുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, നീലനിറത്തിലുള്ള ഒരു താമരപ്പൂവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം എങ്ങനെയുണ്ടാകുന്നു എന്നു പരിശോധിക്കാം. നീലനിറമാണ് അതെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ നാലുതരം ഉപാധികൾ—സാങ്കേതികഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ പ്രത്യയങ്ങൾ—ആവശ്യമാണ്. നീലനിറത്തിന് ആലംബന പ്രത്യയമെന്നും കണ്ണ് എന്ന ഇന്ദ്രിയത്തിന് അധിപതിപ്രത്യയമെന്നും വെളിച്ചത്തിന് സഹകാരിപ്രത്യയമെന്നും സാദൃശ്യമുള്ള ഒരു വസ്തുവെക്കുറിച്ചു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ധാരണയ്ക്ക് സമാന്തരപൂർവ പ്രത്യയമെന്നും പറയുന്നു. ജ്ഞാനസമ്പാദന പ്രക്രിയയിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് നിർണായകമായ പ്രാധാന്യമാണ് വൈഭാഷികന്മാർ നൽകുന്നത്. വസ്തുവും ചേതനയും മാത്രമേയുള്ളുവെങ്കിൽ ജ്ഞാനമുണ്ടാവില്ല. വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി ചേതനയ്ക്ക് നിലനിൽപ്പില്ലെന്ന് വസുബന്ധു തന്റെ അഭിധമ്മകോശം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ചേതന "ഒരിക്കലും ഒറ്റയ്ക്ക് പ്രകടമാവുകയില്ല. എല്ലായിപ്പോഴും അത് വിഷയം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നിവ വഴിക്കാണ് സമർഥിക്കപ്പെടുന്നത്". എന്നാൽ, ചേതനയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും വിഷയവും നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ജ്ഞാനമുണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. ഷെർബാത്സ്കി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "രൂപത്തിന്റെ ഒരു ക്ഷണവും ചക്ഷുസ്സിന്റെ ഒരു ക്ഷണവും ചിത്തത്തിന്റെ ഒരു ക്ഷണവും ഒന്നിച്ച് ഒരേസമയത്ത് സമ്പർക്കത്തിലേർപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമാണ് രൂപസ്പർശമുണ്ടാകുന്നത്". [3] മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, വൈഭാഷികന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബാഹ്യവസ്തു, ചക്ഷുസ്സ്, ചിത്തം എന്നീ മൂന്നും ഒരേസമയത്തു പ്രകടമാകുന്ന മൂന്നു ക്ഷണങ്ങളാണ്.

വസ്തുനിഷ്ഠമായ ബാഹ്യയാഥാർഥ്യമാണ് ആശയങ്ങൾക്കു രൂപം നൽകുന്നതെന്ന വാദത്തോട് സൗത്രാന്തികന്മാരും യോജിക്കുന്നു. എന്നാൽ, പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം വഴിയായി ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടുക സാധ്യമല്ലെന്നാണ് അവരുടെ അഭിപ്രായം. എന്തെന്നാൽ, ബാഹ്യയാഥാർഥ്യം ക്ഷണികമാണ്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ ചിത്തവുമായി സമ്പർക്കം പ്രാപിക്കാൻ ഒരു ചെറിയ കാലയളവെങ്കിലും ആവശ്യമാണ്. അപ്പോഴേക്കും ക്ഷണികമായ ബാഹ്യയാഥാർഥ്യം അപ്രത്യക്ഷമായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടാവും. അതുകൊണ്ട് അതിന്റെ സ്വഭാവം അല്ലെങ്കിൽ സ്വലക്ഷണം അനുമാനിക്കാനേ കഴിയൂ. വൈഭാഷികന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കാലം ഒരു യാഥാർഥ്യമാണ്. ഭൂതവർത്തമാന ഭാവികാലങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിൽ അവർ വിശ്വസിക്കുന്നു. സൗത്രാന്തികന്മാരാകട്ടെ, വർത്തമാനകാലത്തിൽ മാത്രമേ വിശ്വസിക്കുന്നുള്ളൂ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ എല്ലാം ക്ഷണഭംഗുരങ്ങളാണ്. ഓരോന്നും ക്ഷണനേരം മാത്രം നിലനിന്നുകൊണ്ട് അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് യാതൊന്നിന്റെയും ഭൂതകാലത്തെപ്പറ്റിയോ ഭാവികാലത്തെപ്പറ്റിയോ നേരിട്ടു മനസ്സിലാക്കുക സാധ്യമല്ല. ഭൂതഭാവികളെപ്പറ്റി അനുമാനിക്കാനേ കഴിയൂ. ഇതിന്റെയർഥം ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നല്ല; അവ പ്രത്യക്ഷങ്ങളല്ല, അനുമേയങ്ങൾ മാത്രമാണ് എന്നത്രേ. ജ്ഞാനാകാരവും വിഷയാകാരവും തമ്മിൽ സാരൂപ്യമുണ്ട്. ഈ സാരൂപ്യത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് ബാഹ്യവസ്തുക്കളുടെ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നത്. മാധവാചാര്യരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ അവർ വാദിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "ബാഹ്യവസ്തുവും ജ്ഞാനവും സമകാലികങ്ങളല്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ അസ്തിത്വം അസ്വീകാര്യമാണെന്നും വല്ലവരും ആക്ഷേപം പുറപ്പെടുവിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഞങ്ങളുടെ (സൗത്രാന്തകന്മാരുടെ) മറുപടിയിതാണ്: ഇതൊരാക്ഷേപമാണെന്നു കണക്കാക്കാൻ വയ്യ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ജ്ഞാതാവ് ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ സ്വരൂപത്തെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴിയായി ചിത്തത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ട രൂപത്തിൽ നിന്ന് ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ സ്വഭാവം അനുമാനിക്കാൻ കഴിയും." [4]

---

2. മാധവാചാര്യർ: സർവദർശനസംഗ്രഹം II. 55-56.
3. Stcherbatsky: Central Conception of Nirvana.
4. മാധവാചാര്യർ: സർവദർശനസംഗ്രഹം

5 ദൈവമില്ല

ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രമാണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും മറ്റും എന്തൊക്കെത്തന്നെ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നു. ഈശ്വരനെയോ അനിത്യമായ ഒരു ആത്മാവിനെയോ അവർ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗവും സ്കന്ധങ്ങളുടെ സംഘാതവും ജ്ഞാനപ്രക്രിയയുമെല്ലാം ദൈവത്തിന്റെയോ ബാഹ്യവും സ്വതന്ത്രവുമായ മറ്റേതെങ്കിലും സചേതനശക്തിയുടെയോ സഹായം കൂടാതെ സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ സംഭവിക്കുന്നവയാണെന്ന് അവർ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ഈ പ്രശ്നം ചർച്ച ചെയ്തുകൊണ്ട് അഭിധമ്മകോശമെന്ന വൈഭാഷികഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഭാഷ്യകാരനായ യശോമിത്രൻ ഇങ്ങനെ എഴുതുകയുണ്ടായി:

> "പ്രാണികൾ ഏതെങ്കിലും ഈശ്വരനാലോ പുരുഷ (ആത്മാവി)നാലോ പ്രധാനത്താലോ (മൂലപ്രകൃതിയാലോ) സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. ഈശ്വരനാണ് സൃഷ്ടിയുടെ മൂലകാരണമെങ്കിൽ—ആ ഈശ്വരൻ മഹാദേവനായാലും ശരി, വാസുദേവനായാലും ശരി, പുരുഷനായാലും ശരി, മൂലപ്രകൃതിയായാലും ശരി—അങ്ങനെയൊരു മൂലകാരണമുണ്ടെന്നതുകൊണ്ട് തന്നെ ലോകം അതിന്റെ സമ്പൂർണരൂപത്തിൽ ഒരേസമയത്ത് ഒറ്റയടിക്ക് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടുമായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, കാര്യം കൂടാതെ കാരണം മാത്രമുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കാൻവയ്യ. എന്നാൽ, പ്രാണികൾ ഒരേസമയത്തല്ല, ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായിട്ടാണ്, ജനിക്കുന്നത് എന്നു നമ്മൾ കാണുന്നു. ചില പ്രാണികൾ ഗർഭങ്ങളിൽ നിന്നു ജനിക്കുന്നു; മറ്റുചിലത് പൂമൊട്ടുകളിൽ നിന്നു ജനിക്കുന്നു. അതിനാൽ കാരണങ്ങൾ അനേകങ്ങളാണെന്നും എല്ലാറ്റിന്റെയും കാരണമായ ഒരീശ്വരനില്ലെന്നും ഉള്ള നിഗമനം നമ്മൾ സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ലോകത്തിന്റെ പരിണാമത്തിന് ഒരു ആരംഭമില്ലെന്നാണ് ശാക്യന്റെ പുത്രന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നത്." [5]

പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും ഏറെക്കുറെ ഭൗതികവാദികളായിരുന്നു എന്നുപറയാം. വൈരുധ്യാത്മകവാദത്തിന്റെ ചില അംശങ്ങളും അവർ സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. എംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, പ്രാചീനഗ്രീക്കുതത്വജ്ഞാനത്തിലെന്നപോലെ പ്രാചീന ബൗദ്ധദർശനത്തിലും സഹജമായ വൈരുധ്യാത്മചിന്തകൾ അന്തർലയിച്ചുകിടക്കുന്നുണ്ട്.

പക്ഷേ, ഇതിൽ നിന്നു വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദികളായിരുന്നു എന്ന് അനുമാനിക്കുന്നത് അത്ര ശരിയായിരിക്കുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, അവരുടെ തത്വചിന്തകളിൽ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ ചില അംശങ്ങളും അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നുകാണാം. ഈശ്വരനെ അവർ നിഷേധിച്ചു എന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ഈശ്വരന്റെ സ്ഥാനത്ത് കർമനിയമത്തെയോ ബോധിസത്വത്തെയോ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ അവർക്ക് മടിയുണ്ടായിരുന്നില്ല. ലൗകികദുഃഖങ്ങൾക്ക് ഒരറുതി വരുത്തുകയായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. പക്ഷേ, ഈ ലക്ഷ്യം പ്രാപിക്കാൻ അവർ പിന്തുടർന്ന മാർഗം ദുഃഖങ്ങളുടെ യഥാർഥകാരണങ്ങൾ കണ്ടുപിടിച്ച് അവയെ നീക്കം ചെയ്യലായിരുന്നില്ല, എല്ലാ തൃഷ്ണകളെയും വികാരങ്ങളെയും അടിച്ചമർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള നിർവാണമായിരുന്നു. കാലം ചെല്ലുന്തോറും ഇത്തരം ആത്മീയവാദഘടകങ്ങൾക്കാണ് പ്രാധാന്യവും പ്രചാരവും ലഭിച്ചത്. ആത്മീയവാദത്തിന്റെ വേലിയേറ്റം പ്രാചീനബൗദ്ധദർശനത്തിലടങ്ങിയ ഭൗതികവാദത്തിന്റെയും യാഥാർഥ്യവാദത്തിന്റെയും മുന്നേറ്റത്തെ തടഞ്ഞുനിർത്തി. പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളും പരമയാഥാർഥ്യങ്ങളുമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ധർമങ്ങൾ പോലും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. എല്ലാറ്റിന്റെയും അടിസ്ഥാനം നിത്യവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമായ നിർവാണം മാത്രമാണെന്നും മറ്റുള്ളതെല്ലാം അയഥാർഥങ്ങളാണെന്നും കരുതപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. മഹായാനത്തിന്റെ ശാഖകളായ യോഗാചാരത്തിലും മാധ്യമികത്തിലുമാണ് ആത്മീയവാദം കൊടികുത്തിവാണത്.

---

5. Quoted by Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. I, P. 261.

6 വിജ്ഞാനവാദം

ലങ്കാവതാരസൂത്രമാണ് മഹായാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥമായി കരുതപ്പെടുന്നത്. യോഗാചാരവും മാധ്യമികവും രണ്ടു വ്യത്യസ്തശാഖകളായി ഉരുത്തിരിയുന്നതിനു മുമ്പു രചിക്കപ്പെട്ട ഒരു ഗ്രന്ഥമാണിതെന്ന് വിൻറർനിറ്റ്സ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. [6] ചിത്തം മാത്രമാണ് യാഥാർഥ്യം എന്നും ബാഹ്യലോകം യഥാർഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും പഞ്ചസ്കന്ധങ്ങളും പഞ്ചധാതുക്കളും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും ആത്മാവും ദൈവവും എല്ലാം മനസ്സിന്റെ സങ്കൽപ്പങ്ങൾ മാത്രമാണ് എന്നും മറ്റുമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇത്തരം ആശയങ്ങളെ കെട്ടുറപ്പുള്ള ഒരു ദാർശനിക വ്യവസ്ഥയാക്കി വികസിപ്പിക്കാനാണ് യോഗാചാരന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനവാദികൾ ശ്രമിച്ചത്. വിജ്ഞാനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നു വാദിച്ചതുകൊണ്ടാണ് അവർ വിജ്ഞാനവാദികൾ എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടത് എന്നും ധ്യാനത്തിനു കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകിയതു കൊണ്ടാണ് യോഗാചാര്യന്മാർ എന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടത് എന്നും പണ്ഡിതന്മാർ അനുമാനിക്കുന്നു. മൈത്രേയനാഥൻ, വസുബന്ധു, അസങ്ഗ്ഗൻ എന്നിവരാണ് യോഗാചാരദർശനത്തിന്റെ ആദ്യകാലത്തെ മുഖ്യവക്താക്കൾ. ദിന്നാഗൻ, ധർമകീർത്തി, കമലശീലൻ തുടങ്ങിയ പിൽക്കാല ബൗദ്ധപണ്ഡിതന്മാരുടെ കൃതികളിലും യോഗാചാരത്തിന്റെ സ്വാധീനം കാണാം.

യോഗാചാരന്മാർ സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന എല്ലാ ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെയും നിഷേധിക്കുന്നു. ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെ ഒന്നുകിൽ പരമാണുക്കളുടെ രൂപത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ പരമാണുക്കളുടെ സമൂഹങ്ങളായ മേശ, പുസ്തകം മുതലായ വസ്തുക്കളുടെ രൂപത്തിൽ, മാത്രമേ അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയൂ. മേശ, പുസ്തകം മുതലായ വസ്തുക്കളിൽ നിന്ന് അവയിലടങ്ങിയ പരമാണുക്കളുടെ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. പരമാണുക്കളെപ്പറ്റി നേരിട്ടറിയാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് അവയുടെ സമൂഹങ്ങളാണ് മേശയും പുസ്തകവും മറ്റും എന്നു പറയുന്നതും ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. ജ്ഞാനത്തിന്റെ സവിശേഷതകൊണ്ടാണ് മേശ, പുസ്തകം മുതലായവയെ തരംതിരിച്ചറിയാൻ കഴിയുന്നത്. പക്ഷേ, ജ്ഞാതാവ് വസ്തുവെ നേരിട്ടുകണ്ടറിയുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. എന്തെന്നാൽ, ജ്ഞാതാവിനും ജ്ഞേയത്തിനുമിടയിൽ ഒരു മാധ്യമമെന്ന നിലയ്ക്ക് ജ്ഞാനം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സമ്പർക്കത്തിലൂടെയുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനമെന്ന മാധ്യമമില്ലെങ്കിൽ ബാഹ്യയാഥാർഥ്യവുമില്ല. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ രൂപവും സ്വഭാവവും മറ്റും ആന്തരികമായ ആശയത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനത്തിൽ, ആണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. വസ്തുക്കൾക്ക് സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ല. ജ്ഞാതാവിന്റെ ബോധത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനത്തിൽ, മാത്രമേ അവ നിലനിൽക്കുന്നുള്ളൂ.

യോഗാചാരന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വിജ്ഞാനം ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തെ ആശ്രയിച്ചല്ല. ബാഹ്യയാഥാർഥ്യം വിജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങൾ ആശയത്തിന്റെ സൃഷ്ടികളാണ്, വിജ്ഞാനത്തിന്റെ സങ്കൽപ്പങ്ങളാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ, അവ യാഥാർഥ്യങ്ങളല്ല. സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കാനും തന്നെത്താൻ അറിയാനും കഴിവുള്ള വിജ്ഞാനം നിശ്ചലമായ ഒരു പ്രതിഭാസമല്ല. അതു കർമോന്മുഖമാണ്. നിരന്തരമായി ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി വന്നും പോയും കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ബോധാവസ്ഥയുടെ ഇടമുറിയാത്ത ഒരു ധാരയാണത്. ഈ ബോധധാരയുടെ ക്ഷണികങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് പ്രവൃത്തി വിജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നു. ജ്ഞാതാവ് അല്ലെങ്കിൽ കർത്താവ് ആ ക്ഷണികങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഒരു സംശ്ലേഷണം മാത്രമാണ്. ആ സംശ്ലേഷണമാണ് ആത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ 'ഞാൻ' എന്ന രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. യോഗാചാരന്മാർ അതിന് ആലയവിജ്ഞാനം എന്നുപറയുന്നു. നമ്മുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളും വാസനകളും പൂർവകാലസ്മരണകളും പ്രതീതികളുമെല്ലാം നിത്യചൈതന്യമായ ആലയവിജ്ഞാനത്തിൽ അള്ളിപ്പിടിച്ചു കിടക്കുന്നു. അവയാണ് എണ്ണമറ്റ ബാഹ്യരൂപങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അവതന്നെയാണ് ബാഹ്യവസ്തുക്കളായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നതും. യഥാർഥത്തിൽ അവ പ്രവൃത്തിവിജ്ഞാനത്തിൽ അടിഞ്ഞുകൂടിയിട്ടുള്ള അഴുക്കുകളാണ്. ആ അഴുക്കുകളെ നീക്കം ചെയ്താലേ ശുദ്ധമായ യാഥാർഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടാൻ കഴിയൂ. ഇതാണ് നിർവാണത്തിലേക്കുള്ളവഴി.

ഇങ്ങനെ ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലുള്ള ദ്വൈതഭാവത്തെ നിഷേധിക്കുകയും ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെ സങ്കൽപ്പങ്ങൾ മാത്രമാക്കി വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ആശയങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഒതുക്കി നിർത്തുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് വിജ്ഞാനവാദികൾ മനുഷ്യനും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളുടെ പ്രശ്നത്തിനു പരിഹാരം കാണാൻ ശ്രമിച്ചത്. വിജ്ഞാനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവർ മനുഷ്യന്റെ ദുഃഖങ്ങൾക്ക് അറുതി വരുത്താൻ ആഗ്രഹിച്ചത്.

---

6. Winternitz: A History of Indian Literature, Vol. II. P. 332—33.

7 മാധ്യമികന്മാർ

എന്തായാലും, യോഗാചാരന്മാർ മറ്റെല്ലാറ്റിനെയും നിഷേധിച്ചുവെങ്കിലും വിജ്ഞാനം യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്ന് അംഗീകരിച്ചു; വസ്തുനിഷ്ഠമായ ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്ക് ആശയത്തിലെങ്കിലും നിലനിൽപ്പുണ്ടെന്നു സമ്മതിച്ചു. എന്നാൽ, മാധ്യമികന്മാർ ഒരുപടി മുന്നോട്ടുപോയി. ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമല്ല, വിജ്ഞാനംപോലും അയഥാർത്ഥമാണെന്ന് അവർ വാദിച്ചു; എല്ലാറ്റിനുമടിയിലുള്ള പരമയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ധർമങ്ങൾക്കു പോലും നിലനിൽപ്പില്ലെന്നു പറഞ്ഞു. എല്ലാം ഉണ്മയാണെന്ന് സർവാസ്തിവാദികൾ പ്രഖ്യാപിച്ചപ്പോൾ എല്ലാം ശൂന്യമാണെന്ന് മാധ്യമികന്മാർ വാദിച്ചു. അതുകൊണ്ട് മാധ്യമികന്മാർ പൊതുവിൽ ശൂന്യവാദികൾ എന്ന പേരിലാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. അശ്വഘോഷനും നാഗാർജുനനുമാണ് ശൂന്യവാദത്തിന് അടിത്തറപാകിയത് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു.

ബൗദ്ധധർമം ആരംഭം മുതൽക്കുതന്നെ സൃഷ്ടികർത്താവായ ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തെയും നിത്യമായ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പത്തെയും നിഷേധിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്. ഇക്കാര്യത്തിൽ മാധ്യമികന്മാർക്ക് മറ്റു ബൗദ്ധദാർശനികന്മാരുമായി യോജിപ്പാണുള്ളത്. താത്വികമായി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ മാത്രമല്ല, വെറും യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കുമ്പോഴും ഈശ്വരൻ അസംബന്ധജടിലവും അസംഗതവുമായ ഒരു സങ്കൽപ്പമാണെന്ന് നാഗാർജുനൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഈശ്വരന്റെയും ആത്മാവിന്റെയും കൂടെ മറ്റെല്ലാറ്റിനെയും അദ്ദേഹം ശൂന്യതയിലേക്കു വലിച്ചെറിഞ്ഞു. വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചം ശൂന്യമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് അതിനെ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമം ഒരു പാഴ്വേല മാത്രമാണെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിച്ചു. വസ്തുനിഷ്ഠമായ ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തെ മാത്രമല്ല ആന്തരികമായ ആശയങ്ങളുടെ അസ്തിത്വത്തെപ്പോലും അദ്ദേഹം നിഷേധിച്ചു. എല്ലാം ശൂന്യമാണ്, അയഥാർത്ഥമാണ്, യാതൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ല. [7]

പെട്ടെന്നു കേട്ടാൽ ഈ വാദം തനി അസംബന്ധമാണെന്നു തോന്നും. എല്ലാം അയഥാർത്ഥമാണെങ്കിൽ നാഗാർജുനൻ എന്ന പണ്ഡിതനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശൂന്യവാദമെന്ന തത്വചിന്തയും അയഥാർത്ഥങ്ങളല്ലേ എന്ന ചോദ്യമുയർന്നുവരും. പക്ഷേ, അത്ര എളുപ്പത്തിൽ പരിഹസിച്ചു തള്ളാൻ പറ്റാത്തവിധത്തിൽ വളരെയേറെ യുക്തികളോടും ന്യായങ്ങളോടും കൂടിയാണ് മാധ്യമികന്മാർ തങ്ങളുടെ ശൂന്യവാദസിദ്ധാന്തം കെട്ടിപ്പടുത്തിട്ടുള്ളത്.

ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ജ്ഞാനവും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. ഇവയിലേതെങ്കിലും ഒന്ന് അയഥാർത്ഥമാണെന്നു തെളിഞ്ഞാൽ ബാക്കിയുള്ളവയും അയഥാർത്ഥങ്ങളാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. ജ്ഞേയം അയഥാർത്ഥമാണെന്നും ആശയം അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനം മാത്രമേ നിലനിൽക്കുന്നുള്ളു എന്നുമാണ് യോഗാചാരന്മാർ വാദിക്കുന്നത്. മറ്റൊന്നുമില്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനം മാത്രം സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് മാധ്യമികന്മാർ ചോദിക്കുന്നു. ബാഹ്യവും ആഭ്യന്തരവുമായ പ്രതിഭാസങ്ങളെല്ലാം ക്ഷണികങ്ങളും ആപേക്ഷികങ്ങളുമാണെന്ന് മറ്റു ബൗദ്ധദാർശനികന്മാർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ക്ഷണികതയും ആപേക്ഷികവുമായ യാതൊന്നിനും സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ലെന്നുമാണ് നാഗാർജുനന്റെയും മറ്റു മാധ്യമികന്മാരുടെയും മുഖ്യമായ വാദം. ഓരോന്നും മറ്റേതെങ്കിലും ഒന്നിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് യാതൊന്നിനെയും ഒറ്റയ്ക്കെടുത്തു പരിശോധിക്കാനോ മനസ്സിലാക്കാനോ കഴിയില്ല. യാതൊന്നിന്റെയും സ്വന്തമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ ഒരു വഴിയുമില്ല. എന്തെന്നാൽ, അതിന് സ്വന്തവും സ്വതന്ത്രവുമായ അസ്തിത്വമില്ല. അതിന്റെ സത്ത അനിർവചനീയവും അവർണനീയവും അജ്ഞേയവുമാണ്. അതുകൊണ്ട് കാര്യകാരണ സിദ്ധാന്തം അവിദ്യയിൽ നിന്ന് ഉടലെടുത്തതാണ്. പ്രപഞ്ചം ഒരു ഭ്രമം മാത്രമാണ്. പ്രമാതാവും പ്രമാണവും പ്രമേയവും പ്രതിതിയും എല്ലാം വിജ്ഞാനത്തിന്റെ രൂപഭേദങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നാണ് യോഗാചാരന്മാർ വാദിച്ചത്. മാധ്യമികന്മാരാകട്ടെ, വിജ്ഞാനത്തെപ്പോലും നിഷേധിച്ചു. ബാഹ്യവും ആഭ്യന്തരവുമായ യാതൊന്നുമില്ല. എല്ലാം ശൂന്യം.

---

7. Madhyamika Sutra of Nagarjuna Quoted in Source Book of Indian Philosophy.

8 ശൂന്യതയുടെ അർഥം

മൂർത്തിയെപ്പോലെയുള്ള ചില ആധുനികപണ്ഡിതന്മാർ നാഗാർജ്ജുനന്റെ ശൂന്യവാദത്തെ വൈരുധ്യാത്മകവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പ്രാചീനബ്രാഹ്മണമതത്തിലെ ആത്മവാദത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രാചീനബൗദ്ധദർശനത്തിലെ അനാത്മവാദം ഉയർന്നുവന്നത്. ആദ്യത്തേത് സത്, രണ്ടാമത്തേത് അസത്. നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഈ രണ്ടു 'ക്ഷണ'ങ്ങളെയും കവച്ചുകടക്കുകയാണ് മാധ്യമികന്മാർ ചെയ്തത്. സത്, അസത് (സദസത്) സത്തുമല്ല, അസത്തുമല്ല (നാസത്, നൈവാസത്) ഇവയാണ് മാധ്യമികന്മാരുടെ സുപ്രസിദ്ധമായ ചതുഷ്കോടി. എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളേയും ഈ നാലു വീക്ഷണഗതികളിലൂടെ പരിശോധിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും എല്ലാ ദർശനങ്ങളെയും അവയിൽ, ഒന്നിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊന്നിൽ, ഉൾപ്പെടുത്താവുന്നതാണെന്നും മൂർത്തി പറയുന്നു. പക്ഷേ, മാധ്യമികന്മാരുടെ വാദം ഹെഗലിന്റെയും ജൈനന്മാരുടെയും വൈരുധ്യാത്മകവാദങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. ഹെഗലും ജൈനന്മാരും വൈരുധ്യങ്ങളെ സമന്വയിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. മാധ്യമികന്മാരാകട്ടെ, ഓരോ നിഷേധത്തെയും അതിനെതിരായിത്തന്നെ തിരിച്ചുവിട്ടുകൊണ്ട് കൂടുതലുയർന്ന ഒരു ഘട്ടത്തിലേക്കു—ശരിക്കു പറഞ്ഞാൽ അതൊരു ഘട്ടമാണെന്നു പറയാൻ വയ്യ—കടക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. [8]

മൂർത്തിയുടെ ഈ വിശകലനം എത്രകണ്ട് ശരിയാണെന്ന് ഇവിടെ പരിശോധിക്കേണ്ടതില്ല. പക്ഷേ, ഒരുകാര്യം ശരിയാണ്. സത്തിനെയും അസത്തിനെയും നിഷേധിക്കുന്ന മാധ്യമികന്മാരുടെ ശൂന്യവാദം കേവലമായ ശൂന്യതയെയോ ഒന്നുമില്ലായ്മയെയോ അല്ല കുറിക്കുന്നത്. സത്തോ അസത്തോ അവ രണ്ടുമോ രണ്ടുമല്ലാത്തതോ യാതൊന്നും യഥാർഥമല്ല എന്നതിന്റെ അർഥം ഇതൊന്നുമല്ലാത്ത ഒരു യാഥാർഥ്യമുണ്ടെന്നാണ്! ശരിക്കുള്ള ആ യാഥാർഥ്യം അനിർവചനീയവും അവർണനീയവുമാണ്. ചിന്തയുടെയും ഭാഷയുടെയും പിടിയിലൊതുങ്ങാത്ത ഒരു യാഥാർഥ്യമാണത്. സത്തിനും അസത്തിനും അപ്പുറത്തുള്ള ആ യാഥാർഥ്യമാണ് ശൂന്യത. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, നിഷേധാത്മകമായ കേവലത്വം. അതാണ് കേവലമായ ആനന്ദം അല്ലെങ്കിൽ നിർവാണം. ഇത് നാഗാർജ്ജുനൻ തന്നെ തന്റെ മാധ്യമികസൂത്രത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. [9] ശൂന്യവാദത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരെ സുഖദുഃഖങ്ങളോ കാമക്രോധങ്ങളോ ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളോ സ്വാർഥം, ദുര മുതലായവയോ ബാധിക്കുകയില്ലെന്നും ഉൽകൃഷ്ടമായ ശാന്തിയും സമാധാനവും നേടാൻ അവർക്കു കഴിയുമെന്നും ദീർഘസമുച്ചയം എന്ന മറ്റൊരു മഹായാനഗ്രന്ഥത്തിലും പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. [10]

ദിന്നാഗൻ (അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ട്), ധർമകീർത്തി (ഏഴാം നൂറ്റാണ്ട്), ധർമോത്തരൻ (ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട്) മുതലായവർ ബൗദ്ധദർശനത്തിലടങ്ങിയ വൈരുധ്യാത്മകവാദത്തെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ച തത്വജ്ഞാനികളിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, വൈരുധ്യാത്മകവാദത്തെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ അവർ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിത്തറയെയും ശക്തിപ്പെടുത്തി.

നിരന്തരമായ മാറ്റങ്ങളുടെയും പരിവർത്തനങ്ങളുടെയും അനിവാര്യതയെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ ദാർശനികന്മാർ പ്രത്യേകവസ്തുക്കളുടെയും പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും സവിശേഷതകൾ പരിശോധിച്ചു. കാര്യകാരണബന്ധങ്ങൾ, പ്രത്യക്ഷപ്രമാണവും അനുമാനപ്രമാണവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ, ബാഹ്യജഗത്തും മനസ്സും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ മുതലായ പ്രശ്നങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് അവർ പുതിയ പല നിഗമനങ്ങളിലും എത്തിച്ചേർന്നു.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ദിന്നാഗൻ വൈഭാഷികമതക്കാരനാണ്. മറ്റു ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ അദ്ദേഹം ഒരു സൗത്രാന്തികദാർശനികനാണ്. സൗത്രാന്തികവും യോഗാചാരവും കൂടിച്ചേർന്ന ഒരു സമ്മിശ്രദർശനത്തിന്റെ പ്രണേതാവായിരുന്നു അദ്ദേഹം എന്നാണ് ഷെർബാത്സ്കി പറയുന്നത്. ധർമേന്ദ്രനാഥശാസ്ത്രി ഷെർബാത്സ്ക്കിയുടെ അഭിപ്രായത്തോടാണ് യോജിക്കുന്നത്. ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ വ്യത്യസ്തശാഖകളിൽ അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യം നേടിക്കൊണ്ട് അവയെ പുതിയ തരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് ദിന്നാഗൻ ശ്രമിച്ചത് എന്നു പറയുന്നതാവും കൂടുതൽ ശരിയെന്നു തോന്നുന്നു.

---

8. T. R. V. Murty: History of Philosophy—Eastern and Western, Vol. I, P. 206.
9. "Madhyamika Sutra of Nagarjuna' in Stcherbatsky: The Central Conception of Buddhist Nirvana.
10. Quoted in Wm. T. Bary (Ed.): Sources of Indian Tradition, P. 178.

9 ദിന്നാഗന്റെ വിശകലനം

ദിന്നാഗന്റെ വിശകലനമനുസരിച്ച് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിന്റെ അനിവാര്യോപാധികളാണ് ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും. ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് വസ്തുക്കളുടെ സ്വഭാവം അറിയപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ, വസ്തുക്കൾ ഇടവിടാതെ ചലിച്ചുകൊണ്ടും മാറിക്കൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഓരോ വസ്തുവിനും ഒരു പ്രത്യേകഘട്ടത്തിൽ ക്ഷണികവും നൈമിഷികവുമായ അസ്തിത്വം മാത്രമേയുള്ളൂ. അതിനാൽ ചില പ്രത്യേക സാഹചര്യങ്ങളുമായും ഒരു പ്രത്യേകസന്ദർഭവുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു മാത്രമേ ഒരു വസ്തുവെപ്പറ്റി പഠിക്കാൻ കഴിയൂ. പിന്നീട് നോക്കുമ്പോഴും അത് അതേപടി നിലനിൽക്കുന്നുവെന്ന് തോന്നിയേക്കാം. എങ്കിലും, യാഥാർഥത്തിൽ അതിനു മാറ്റങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഓരോ വസ്തുവും ക്ഷണികമായതുകൊണ്ട് അതിനെ ഭൂതകാലവുമായും ഭാവികാലവുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു മാത്രമേ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന് ദിന്നാഗൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. എന്നല്ല, ജ്ഞാനപ്രക്രിയ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ പോലും വസ്തുവിന് മാറ്റം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. വസ്തു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ക്ഷണത്തിനും അതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്ന ക്ഷണത്തിനും ഇടയിൽ അനിവാര്യമായ ഒരു കാലയളവുണ്ട്. വസ്തു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സമയത്തിനും ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന സമയത്തിനുമിടയിൽ അതിന് മാറ്റമുണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഒരു ക്ഷണത്തിൽ ആവിർഭവിക്കുകയും അടുത്ത ക്ഷണത്തിൽ മറ്റൊന്നായി മാറുകയും ചെയ്യുന്ന ബാഹ്യയാഥാർഥ്യം അതിന്റെ സഹജങ്ങളും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടവയുമായ വൈശിഷ്ട്യങ്ങളുടെ, അല്ലെങ്കിൽ സ്വലക്ഷണങ്ങളുടെ, രൂപത്തിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് എന്ന് ദിന്നാഗൻ പറയുന്നു. ഈ യഥാർഥലക്ഷണങ്ങൾ ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി, ക്ഷണികങ്ങളായ ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളിലൂടെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. ഓരോ സ്വലക്ഷണവും ക്ഷണികങ്ങളായ വൈശിഷ്ട്യങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ട ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കുള്ള വൈശിഷ്ട്യങ്ങളുടെ സമഷ്ടീകൃതവും സാമാന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതുമായ ഒരു രൂപം മനസ്സിൽ വെച്ചു നിർമിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ സാമാന്യവൽക്കരണ പ്രക്രിയയ്ക്ക് അധ്യവസായം എന്നാണ് പറയുന്നത്. അധ്യവസായത്തിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളെ സചേതനാനുഭവങ്ങളാക്കി മാറ്റുകയും അതിന്റെ സാമാന്യലക്ഷണങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന ലക്ഷണങ്ങൾ ശരിക്കുള്ള ബാഹ്യയാഥാർഥ്യമല്ല, മനസ്സിന്റെ ഒരു സൃഷ്ടിയാണ്, എന്ന നിഗമനത്തിൽ ദിന്നാഗൻ എത്തിച്ചേർന്നത്. ഇതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ഒരു സിദ്ധാന്തം.

ദിന്നാഗന്റെ ദാർശനികചിന്തകൾക്ക് മാർക്സിന്റെ വൈരുധ്യാത്മകവാദവുമായി സാദൃശ്യമുണ്ടെന്നാണ് ഷെർബാത്സ്കിയുടെ അഭിപ്രായം. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: “ദിന്നാഗൻ ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പൊതുസിദ്ധാന്തങ്ങളനുസരിച്ച് യാഥാർഥ്യം അല്ലെങ്കിൽ സ്വലക്ഷണം ഓരോ ക്ഷണത്തിലും ആവിർഭവിക്കുകയും അടുത്ത ക്ഷണത്തിൽ തന്നെ നശിച്ചുപോകുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നു വാദിച്ചു. പ്രപഞ്ചം പരസ്പരബന്ധമില്ലാതെ സ്ഥിരമായി നിലനിൽക്കുന്ന വസ്തുക്കൾ കൊണ്ടു നിർമിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന യാഥാർഥ്യവാദികളുടെ അഭിപ്രായത്തിന് നേരെ വിപരീതമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം. അവരെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട്, പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ട ക്ഷണങ്ങളുടെ, അല്ലെങ്കിൽ സംസ്കൃതധർമങ്ങളുടെ, അവിരാമമായ പുരോഗതിയാണ് പ്രപഞ്ചം എന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. എല്ലാം പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടവയും ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവയും ആണെന്നാണ് മാർക്സിസവും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്”. [11]

യാഥാർഥ്യം സ്ഥിരവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമാണെന്നു വാദിക്കുകയും ജ്ഞാനപ്രക്രിയയിൽ ചേതനയ്ക്കുള്ള പങ്കിനെ അവഗണിക്കുകയും ചെയ്ത യാന്ത്രികഭൗതികവാദികൾക്കും ചേതനയല്ലാതെ മറ്റൊരു യാഥാർഥ്യവുമില്ലെന്നു വാദിച്ച ആത്മീയവാദികൾക്കുമെതിരായി ദിന്നാഗൻ നടത്തിയ സമരങ്ങൾ തീർച്ചയായും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ്. പക്ഷേ, ഈ സമരങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം ആത്മീയവാദത്തെ പുതിയൊരടിസ്ഥാനത്തിൽ പുനരുദ്ധരിക്കുകയും ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. എന്തെന്നാൽ, ദിക്കാലങ്ങളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെയും അവയുടെ ഗുണങ്ങളെയും ചലനങ്ങളെയും അദ്ദേഹം സാമാന്യലക്ഷണങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചത്. ഈ സാമാന്യവൽക്കരണത്തിന് ബാഹ്യജഗത്തിലെ യാഥാർഥ്യങ്ങളുമായി നേരിട്ടുള്ള ബന്ധമോ സാദൃശ്യമോ ഇല്ല. കാരണം, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന യാഥാർഥ്യം ബാഹ്യലോകത്തിലെ ശരിക്കുള്ള യാഥാർഥ്യമല്ല. അത് നമ്മുടെ മനസ്സിനുള്ളിൽ നടക്കുന്ന സാമാന്യവൽക്കരണ പ്രക്രിയയുടെ ഫലമാണ്; അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, അത് സവികൽപ്പമാണ്. സജീവവും ക്രിയാത്മകവുമായ മനസ്സാണ് വസ്തുവെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം സാധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. ഈ യുക്തിവാദത്തിൽ പന്തികേടൊന്നുമില്ലെന്നു സമ്മതിക്കാം. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം അവിടെ നിൽക്കാതെ ഒരു പടികൂടി മുന്നോട്ടുപോയി, ജ്ഞാനപ്രക്രിയയിൽ ഭൗതികയാഥാർഥ്യം മനസ്സിന്റെ സവികൽപ്പത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളുടെ പരിധിയിൽ പെടാത്തതെല്ലാം അനുമാനങ്ങളിൽ മാത്രമേ നിലനിൽക്കുന്നുള്ളൂ എന്നും അധ്യവസായം സവികൽപ്പമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ലെന്നും ബാഹ്യയാഥാർഥ്യമല്ല, മാനസികപ്രക്രിയകളാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്നും മറ്റും വാദിക്കുമ്പോൾ ആത്മീയവാദത്തിൻറ വാതിൽക്കലാണ് ചെന്നുമുട്ടുന്നത്.

---

11. Stcherbatsky: Buddhist Logic Vol. I.

10 ധർമകീർത്തിയും ധർമോത്തരനും

ധർമകീർത്തിയാണ് (ഏഴാം നൂറ്റാണ്ട്) മധ്യകാലത്തെ മറ്റൊരു ബൗദ്ധചിന്തകൻ. പ്രമാണവാർത്തികം, ന്യായബിന്ദു തുടങ്ങിയ ഒട്ടനവധി ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കർത്താവായ അദ്ദേഹം നാളന്ദയിലെ പ്രധാനാചാര്യനായ ധർമപാലന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നു. മുഖ്യമായും തർക്കശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ രൂപീകരിച്ചത്. ബാഹ്യജഗത്ത് അയഥാർഥമാണ്; ചിത്തം അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനം മാത്രമാണ് യാഥാർഥ്യം—ഇതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യമായ സിദ്ധാന്തം. നിത്യജീവിതത്തിലെ ഒരുദാഹരണം കൊണ്ട് ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ അദ്ദേഹം തെളിയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. നമ്മൾ ഏതെങ്കിലുമൊരു ഭൗതികവസ്തു—ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു വസ്ത്രം—കാണുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. യഥാർഥത്തിൽ നമ്മൾ കാണുന്നത് തുണിയല്ല, നീലനിറമോ മഞ്ഞ നിറമോ നീളം, വീതി, കനം മുതലായവയോ ആണ്. തുണിയുടെ കേവലമായ രൂപം, അതിന്റെ ഭൗതികതത്വം, നമ്മൾ കാണുന്നില്ല. ബാഹ്യാർഥം അല്ലെങ്കിൽ ഭൗതികതത്വം എന്നു കരുതപ്പെടുന്നതിനെ വിശകലനം ചെയ്താൽ കണ്ണുകൊണ്ടു കാണുന്ന നിറങ്ങളും കൈ കൊണ്ടു തൊട്ടുനോക്കി മനസ്സിലാക്കുന്ന കനം, മിനുസം, പരുപരുപ്പ് മുതലായവയും മാത്രമാണ് നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നത്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന ഇത്തരം സാമഗ്രികളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് മനസ്സ് ഭൗതികതത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിർണയത്തിലെത്തുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ചക്ഷുവിജ്ഞാനം, സ്പർശവിജ്ഞാനം മുതലായവയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ലഭ്യമാകുന്ന ഈ നിർണയം യഥാർഥത്തിൽ വിജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ചേതനയാണ്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, സുഖദുഃഖാദികളെ ഗ്രഹിക്കുന്ന ആന്തരികമായ ചിത്തവും തുണി, കുടം തുടങ്ങിയ ബാഹ്യപദാർഥങ്ങളും ഒരേ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ രണ്ടു രൂപങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അകത്തുള്ള ചിത്തവും പുറത്തുള്ള ഗ്രാഹ്യവസ്തുവും യഥാർഥത്തിൽ വിജ്ഞാനം മാത്രമാണ്. വിജ്ഞാനത്തെ ഭിന്നമായി കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ് പുറത്ത് ഗ്രാഹ്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നത്. അതൊരു ഭ്രമം മാത്രമാണ്. എന്തെന്നാൽ, വിജ്ഞാനം ഭിന്നമല്ല, അഭിന്നമാണ്. വിജ്ഞാനം അഭിന്നമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കിയാൽ പിന്നെ ബാഹ്യപദാർഥമില്ല.

കേവലരൂപത്തിൽ കാണപ്പെടാത്ത ബാഹ്യവസ്തുവിന് യഥാർഥമായ നിലനിൽപ്പില്ലെങ്കിൽ ‘ഇത് തുണിയാണ്’, ‘അത് കുടമാണ്’ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനഭേദങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഈ ചോദ്യത്തിന് ധർമകീർത്തിയുടെ മറുപടിയിതാണ്; ആന്തരികമായ ചിത്തത്തിലെ വാസനകൾ, അല്ലെങ്കിൽ പൂർവസംസ്കാരങ്ങൾ, ആണ് ജ്ഞാനഭേദങ്ങൾക്ക് കാരണമായിത്തീരുന്നത്; ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ഭേദങ്ങളല്ല. ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ ഒരു ക്ഷണത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നതായി തോന്നുന്നു; അടുത്തക്ഷണത്തിൽ അപ്രത്യക്ഷമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ ക്ഷണികവാദസിദ്ധാന്തവും വിജ്ഞാനം മാത്രമാണ് സത്യം എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ സ്ഥിരീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. [12]

ധർമകീർത്തിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് മനസ്സ് ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ രൂപവും സ്വഭാവവുമെന്തെന്നു നിജപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇതാണ് ജ്ഞാനപ്രക്രിയ. ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലും പ്രയോഗവും ജ്ഞാനവും തമ്മിലും ചിന്തയും പ്രവർത്തനവും തമ്മിലും കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലും ഉള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ശരിയല്ലാത്തതോ അപര്യാപ്തമോ ആയ ജ്ഞാനം മനുഷ്യനെ ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയിൽ നിന്ന് തടഞ്ഞുനിർത്തുമെന്ന് അദ്ദേഹം താക്കീതു നൽകുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: “വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുവും വിശേഷണത്തിന്റെ കർത്താവും വസ്തുവിന്റെ സാഹചര്യങ്ങളും ബന്ധങ്ങളും എല്ലാം ബുദ്ധികൊണ്ട് ഗ്രഹിച്ച് ക്രമീകരിച്ചാൽ മാത്രമേ ജ്ഞാനമുണ്ടാകൂ; അല്ലെങ്കിൽ ഉണ്ടാവില്ല.” അതുകൊണ്ട്, അന്തിമവിശകലനത്തിൽ, പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം വഴി ജ്ഞാനം നേടുക സാധ്യമല്ല. “അപൂർവ്വം ചില സ്വലക്ഷണങ്ങളൊഴിച്ച് ബാക്കിയുള്ളതെല്ലാം സാമാന്യലക്ഷണങ്ങളാണ്. അനുമാനം കൊണ്ടല്ലാതെ അവയെ അറിയാൻ കഴിയില്ല.” [13] ധർമകീർത്തിയുടെ ന്യായബിന്ദുവിനു ഭാഷ്യമെഴുതിയ ധർമോത്തരൻ ആത്മീയവാദത്തിലേക്കുള്ള ഈ പോക്ക് കൂടുതൽ സുഗമമാക്കി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന ബാഹ്യയാഥാർഥ്യം പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള യാഥാർഥ്യത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമാണ്. “പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്ന യാഥാർഥ്യവും സ്പഷ്ടമായി ഗ്രഹിക്കുന്ന യാഥാർഥ്യവും രണ്ടും രണ്ടാണ്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ നേരിട്ടു ഗ്രഹിക്കുന്നത് ഒരു ക്ഷണമാണ്. മറിച്ച്, സ്പഷ്ടമായി ഗ്രഹിക്കുന്നത് ക്ഷണങ്ങളുടെ ഒരു ശൃംഖലയാണ്. ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനസ്സിൽ കെട്ടിപ്പടുക്കപ്പെടുന്ന യാഥാർഥ്യമാണത്.”

---

12. രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ: ദർശൻ ദിഗ്ദർശൻ, പേ 754—57.
13. Quoted by D. N. Sastry: Critique of Indian Realism.

11 മധ്യയുഗത്തിലെ ദാർശനികസംഘട്ടനങ്ങൾ

ദിന്നാഗൻ, ധർമകീർത്തി, ധർമോത്തരൻ എന്നിവർക്കു പുറമെ വേറെയും ഒട്ടനവധി ബൗദ്ധദാർശനികന്മാർ രംഗത്തുവന്നു. വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും യോഗാചാര്യന്മാരും മാധ്യമികന്മാരുമെല്ലാം സങ്കീർണമായ യുക്തിവാദത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി താന്താങ്ങളുടെ നിഗമനങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനും മറ്റുള്ളവരുടെ ആശയങ്ങളെ എതിർക്കാനും ശ്രമിച്ചു. ഇതേ കാലത്തുതന്നെ ബൗദ്ധദാർശനികന്മാരുടെ ആത്മീയവാദത്തെ നേരിട്ടുകൊണ്ട് വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിച്ച സാംഖ്യ-നൈയായിക—വൈശേഷിക-ദാർശനികന്മാരും ഉയർന്നുവന്നു. വാത്സ്യായനൻ, പ്രശസ്തപാദൻ, ഉദ്യോതകാരൻ, വാചസ്പതി മിശ്രൻ, ജയന്തൻ, വ്യോമശിവൻ, ശിവാദിത്യൻ, ശ്രീധരൻ തുടങ്ങിയ ഒട്ടനവധി ചിന്തകന്മാർ ഭാരതീയചിന്തയ്ക്ക് വിലപിടിച്ച പല സംഭാവനകളും നൽകി. ബൗദ്ധദാർശനികരുടെ ആത്മീയവാദത്തിനെതിരായി യാഥാർഥ്യവാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച മീമാംസാചിന്തകരിൽ പ്രധാനികളാണ് പ്രഭാകരനും കുമാരിലഭട്ടനും (ഏഴും എട്ടും നൂറ്റാണ്ടുകൾ). മാറിയ പരിതസ്ഥിതികൾക്കനുസരിച്ച് അവർ മീമാംസയ്ക്ക് പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നൽകി. ധർമേന്ദ്രനാഥശാസ്ത്രി എഴുതുന്നു:

> "ഉപനിഷത്തുകളിലെ അദ്വൈതവാദം മെല്ലെമെല്ലെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അയഥാർഥതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങളിലേക്കു വഴുതിപ്പോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയായിരുന്നു. ലോകം അയഥാർഥമാണെങ്കിൽ ജ്ഞാദികർമങ്ങൾക്കും അവയിൽ നിന്ന് ഇഹത്തിലും പരത്തിലുമുണ്ടാകുന്ന സുഖങ്ങൾക്കും സ്ഥാനമെവിടെ? അതുകൊണ്ട്, ഉപനിഷത്തുകളിലെ ആത്മീയവാദത്തെ എതിർക്കേണ്ടത് മീമാംസകരുടെ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്നു. ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ സഹജമായ യാഥാർഥ്യം മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിൽ തന്നെ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ തത്വശാസ്ത്രത്തിന് യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു ഘടനയുണ്ടാക്കുകയേ വേണ്ടൂ. അതിന് സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാൻ കഴിയും." [14]

ഇവിടെ ഒരു കാര്യം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത് രസകരമായിരിക്കും. മീമാംസകന്മാർ തങ്ങളുടെ യാഥാർഥ്യവാദത്തെ തിരിച്ചുവിട്ടത് വേദാന്തികളുടെ ആത്മീയവാദത്തിനെതിരായിട്ടല്ല, ബൗദ്ധദാർശനികരുടെ ആത്മീയവാദത്തിനെതിരായിട്ടാണ്. യോഗാചാരവിജ്ഞാനവാദികൾ യാഥാർഥ്യവാദത്തിനെതിരായി നടത്തിയ ആക്രമണങ്ങൾ അത്രയ്ക്കു സുശക്തമായിരുന്നു എന്നതായിരിക്കാം ഇതിനു കാരണം. യാഗാദികർമങ്ങളുടെ ആവശ്യകതയെ ന്യായീകരിക്കണമെങ്കിൽ ആത്മീയവാദികളായ ബൗദ്ധദാർശനികരുടെ ആക്രമണങ്ങളിൽ നിന്ന് യാഥാർഥ്യവാദത്തെ കാത്തു രക്ഷിക്കേണ്ടതാവശ്യമായിരുന്നു. വേദങ്ങളുടെയും ശബ്ദപ്രമാണത്തിന്റെയും ആധികാരികതയെ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടാണ് ബൗദ്ധന്മാർ തങ്ങളുടെ ആത്മീയവാദത്തെ ഉറപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ശബ്ദപ്രമാണം യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമാണെന്നു തെളിയിക്കാതെ ഈ വെല്ലുവിളിയെ നേരിടുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ഗൗഡപാദൻ തന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ മാണ്ഡൂക്യകാരികയെഴുതിയത് മുഖ്യമായും ഈ കടമ നിറവേറ്റാൻ വേണ്ടിയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ മാണ്ഡൂക്യം, ബൃഹദാരണ്യകം, ഛാന്ദോഗ്യം തുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ആത്മീയചിന്തകളും ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രവും മാത്രമല്ല, നാഗാർജ്ജുനൻ, വസുബന്ധു തുടങ്ങിയ ബൗദ്ധദാർശനികരുടെ കൃതികളും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. അദ്ദേഹം ഉന്നയിച്ച മുഖ്യമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലൊന്ന് അജാതിവാദമാണ്. പ്രപഞ്ചവും സചേതനാചേതനങ്ങളായ ചരാചരങ്ങളും ഏതെങ്കിലും ശക്തിയാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയോ സത്തിൽ നിന്നോ അസത്തിൽ നിന്നോ ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ പരിണമിച്ചുണ്ടായവയോ അല്ല എന്നാണിതിന്റെ അർഥം. അജമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് പരമസത്യം. അദ്വൈതമായ ഈ പാരമാർഥികസത്യം ദ്വൈതമാണെന്നു തോന്നുന്നത് അജ്ഞതയുടെ ഫലമായിട്ടാണ്. വേദാന്തതത്വങ്ങൾ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നവന് പ്രപഞ്ചം സ്വപ്നത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഗന്ധർവനഗരം പോലെയാണ്. [15] ഇത്തരം ആശയങ്ങളാണ് അദ്വൈതവാദത്തിന് വഴിയൊരുക്കിയത്.

ഗൗഡപാദന്റെ ശിഷ്യനായ ഗോവിന്ദപാദനാണ് അദ്വൈതത്തെ ഒരു സമ്പൂർണദർശനമാക്കി മാറ്റിയ ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഗുരുനാഥൻ എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു.

ഇങ്ങനെ ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ മധ്യയുഗം വ്യത്യസ്തങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ ഒട്ടനവധി ദർശനങ്ങളുടെ സംഘട്ടനങ്ങൾ കൊണ്ടു ചൂടുപിടിച്ച ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു. ഈ സംഘട്ടനങ്ങളിലൂടെയാണ് ഭാരതീയചിന്ത പുതിയ ഒരു ഘട്ടത്തിലേക്ക് വികസിച്ചത്.

പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, മധ്യയുഗത്തിൽ ഭൗതികവാദത്തെക്കാളധികം ആത്മീയവാദത്തിനാണ് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നത്. പ്രാചീനകാലത്തെ ഭൗതികവാദപരമായ ദർശനങ്ങൾപോലും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും ഭാഷ്യങ്ങളിലൂടെയും ടീകകളിലൂടെയും അവയ്ക്ക് പുതിയ അർഥങ്ങൾ നൽകപ്പെട്ടു.

മതത്തിന്റെ അതിപ്രസരമായിരുന്നു മറ്റൊരു പ്രത്യേകത. പലപ്പോഴും മതവും തത്വചിന്തയും കൈകോർത്തുപിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ശക്തിയാർജിച്ചത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മതച്ചടങ്ങുകളും കർമത്തെക്കുറിച്ചും പുനർജന്മത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങളും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങളെ നിലനിർത്താനാണ് സഹായിച്ചത്. പലതരത്തിലുള്ള അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കും അവ പ്രോത്സാഹനം നൽകി. ക്രമത്തിൽ മതവും മതച്ചടങ്ങുകളുമായി കൂടിപ്പിണഞ്ഞ ആത്മീയവാദവും സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കു തടസ്സമായിത്തീർന്നു.

---

14. D. N. Sastry: Critique of Indian Realism.
15. സ്വപനമായേ യഥാ ദൃഷ്ടേ ഗന്ദർവനഗരം യഥാ,
തഥാ വിശ്വമിദം ദൃഷ്ടം വേദാന്തേഷു വിചക്ഷണഃ
— മാണ്ഡൂക്യകാരിക, II, 31.

കെ. ദാമോദരൻ

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ കേരളത്തിലെ സ്ഥാപകനേതാക്കളിൽ ഒരാളും മാർക്സിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികനും എഴുത്തുകാരനുമായിരുന്നു കെ. ദാമോദരൻ (ഫെബ്രുവരി 25, 1904–ജൂലൈ 3, 1976). മലപ്പുറം ജില്ലയിലെ തിരൂർ വില്ലേജിൽ പൊറ്റൂർ ദേശത്ത് കീഴേടത്ത് എന്ന സമ്പന്ന നായർ കുടുംബത്തിൽ കിഴക്കിനിയേടത്ത് തുപ്പൻ നമ്പൂതിരിയുടേയും കീഴേടത്ത് നാരായണി അമ്മയുടേയും മകനായാണ് ദാമോദരൻ ജനിച്ചത്. കേരള മാർക്സ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ‘പാട്ടബാക്കി’ എന്ന നാടകരചനയിലൂടെയും അദ്ദേഹം പ്രശസ്തനായി. കോഴിക്കോട് സാമൂതിരി കോളേജിൽ വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളോട് ആകർഷിക്കപ്പെട്ടു. നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാനത്തിൽ പങ്കെടുത്ത് അറസ്റ്റ് വരിച്ചു.

കാശിവിദ്യാപീഠത്തിലെ പഠനകാലഘട്ടം മാർക്സിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളോട് താൽപര്യം വർദ്ധിപ്പിച്ചു. തികഞ്ഞ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരനായാണ് കേരളത്തിൽ തിരിച്ചെത്തിയത്. പൊന്നാനി ബീഡിതൊഴിലാളി പണിമുടക്കിൽ പങ്കെടുത്ത് അറസ്റ്റ് വരിച്ചു. നവയുഗം വാരികയുടെ പത്രാധിപരായിരുന്നു. പാർട്ടി പിളർന്നപ്പോൾ സി. പി. ഐ.-യിൽ ഉറച്ചുനിന്നെങ്കിലും അവസാനകാലത്ത് പാർട്ടിയിൽ നിന്നും അകന്നു. ജവഹർലാൽ നെഹ്രു സർവ്വകലാശാലയിൽ ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ചരിത്രം തയ്യാറാക്കാനുള്ള പഠനത്തിനിടെ 1976 ജൂലൈ 3-ന് അന്തരിച്ചു. പദ്മം ജീവിതപങ്കാളിയായിരുന്നു.

പിൻകുറിപ്പ്

- സായാഹ്ന പുറത്തിറക്കുന്ന ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകൾ വായിക്കുവാനായി ഒരിക്കലും ഒരു കമ്പ്യൂട്ടറോ ഡെസ്ക് ടോപ് ആപ്ലിക്കേഷനുകളൊ ആവശ്യമില്ല. ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ സന്തതസഹചാരിയായ സ്മാർട്ട് ഫോണുകളുടെ സ്ക്രീനിൽ തന്നെ വായിക്കുവാൻ തക്ക രീതിയിലാണു ഈ പിഡിഎഫുകൾ വിന്യസിച്ചിരിക്കുന്നതു്. ഫോണിന്റെ വീതിക്കു നിജപ്പെടുത്തിയ രീതിയിലാണ് മാർജിനുകൾ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതു്.
- പിഡിഎഫ് പ്രമാണങ്ങൾ വായിക്കുവാനുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ എല്ലാതരം സ്മാർട്ട്ഫോണുകളിലും ഇന്നു ലഭ്യമാണ്. എന്നിരിക്കിലും സൗജന്യമായി കിട്ടുന്ന അഡോബി അക്രോബാറ്റ് റീഡർ ആണ് ഇവയിൽ ഏറ്റവും മുന്തിയതു്. അതുകൊണ്ടു് അഡോബി റീഡർ ഇൻസ്റ്റാൾ ചെയ്യുകയും അതിൽ ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകൾ വായിക്കുകയും ചെയ്യുക.

കെ ദാമോദരന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ 5

ഫോൺ പതിപ്പുകളുടെ കണ്ണികൾ

1. ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനമനുഷ്യൻ
2. മന്ത്രവാദവും മതവും
3. തത്വചിന്തയുടെ തുടക്കം
4. ഉപനിഷത്തുകൾ
5. ചാതുർവർണ്യവും പുരുഷാർഥങ്ങളും
6. ദർശനങ്ങൾക്ക് ഒരു മുഖവുര
7. പ്രാചീനഭൗതികവാദികൾ
8. ലോകായതം
9. ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടം
10. ജൈനദർശനം
11. സാംഖ്യദർശനം
12. വൈശേഷികദർശനം
13. ന്യായദർശനം
14. യോഗദർശനം
15. മീമാംസ
16. പ്രാചീനവേദാന്തം
17. ഭഗവദ്ഗീത
18. നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥയും ഹിന്ദുമതവും
19. ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ
20. തന്ത്രമന്ത്രങ്ങളും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തകർച്ചയും
21. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ പ്രാചീനചിന്തകളും ഹിന്ദുമതവും
22. അദ്വൈതവേദാന്തം

വെബ് പതിപ്പു കണ്ണികൾ

1. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 1
2. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 2
3. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 3
4. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 4
5. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 5