കെ. ദാമോദരൻ

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ

വാല്യം അഞ്ച്

(Malayalam)
K. DAMODARAN SAMBOORNAKRITHIKAL VOL - 5

By **K. DAMODARAN**

First Edition : May 2010

Type Setting : Swabin Computers, Thiruvananthapuram-1

Printing : Swabin Offset, Statue, Thiruvananthapuram

Cover : Udayakumar

Rights Reserved.

Publishers :
Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd.
Thiruvananthapuram - 695 035, Kerala, India.

Sales Department:
PRABHATH BOOK HOUSE
Thiruvananthapuram, Kollam, Alappuzha,
Eranakulam, Thrissur, Palakkad, Kozhikode, Kannur.

PBH - SL -

Rs: 250/-

ISBN - 81- 7705- 188-1

കെ. ദാമോദരൻ
സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ
വാല്യം അഞ്ച്

കെ. ദാമോദരൻ

SINCE
1952
പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ്
തിരുവനന്തപുരം
വില: 250.00 രൂപ

എഡിറ്റോറിയൽ കമ്മിറ്റി

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

പ്രസാധകക്കുറിപ്പ്

കെ. ദാമോദരന്റെ വിഖ്യാതമായ "ഭാരതീയ ചിന്ത" എന്ന കൃതിയാണ് രണ്ടു വാല്യങ്ങളിലായി (അഞ്ചും ആറും വാല്യങ്ങൾ) പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യയുടെ ഐക്യത്തേയും അഖണ്ഡതയേയും നിലനിൽപ്പിനെത്തന്നെയും ബാധിക്കുന്ന ഭാരതീയ സംസ്ക്കാരത്തെക്കുറിച്ചും, ദർശനത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള തന്റെ വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണനടക്കം പ്രശസ്തരായ പലരും ഭാരതീയ ദർശനത്തിന്റെ ചരിത്ര രചന നിർവ്വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ദാമോദരന്റെ കൃതി അതിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമാണെന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ കൃതിയുടെ സവിശേഷതയും, മൗലികതയും ഇതുതന്നെയാണ്. കേവലമായ ദാർശനികാശയങ്ങൾ മാത്രമല്ല ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചർച്ചാവിഷയമായിരിക്കുന്നത്. ദാർശനിക ചിന്തയുടെ വളർച്ചയെ സാമ്പത്തിക - സാമൂഹ്യ വളർച്ചയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പരിശോധിക്കുകയാണിവിടെ. ഈ പരിശോധനയിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് മാർക്സിസ്റ്റ് സമീപനമാണ്. എന്നാൽ ആശയങ്ങൾ ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനം മാത്രമാണെന്ന് ദാമോദരൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങൾ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നതിൽ ആത്മീയ ചിന്തകൾക്കും ആശയങ്ങൾക്കുമുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷതയാണിത്. ഭാരതീയ തത്വചിന്തയുടെ വികാസത്തിൽ മതങ്ങൾ വഹിച്ചിട്ടുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

നാല്പത്തിനാല് അദ്ധ്യായങ്ങളുള്ള "ഭാരതീയ ചിന്ത" ആരംഭിക്കുന്നത് ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീന മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തോടുകൂടിയാണ്. അതിപ്രാചീനമായ അപരിഷ്കൃത ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരുടെ വീക്ഷണഗതികളിലേക്കും ആചാരവിശ്വാസങ്ങളിലേക്കും ദാമോദരൻ കണ്ണോടിക്കുന്നു. തൊഴിൽ വിഭജനത്തിന്റെയും ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയു

ടെയും ആരംഭത്തിൽ ഈ വർണ വിഭജനം സാമൂഹ്യ പുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തിയെന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ ചൂഷണതാല്പര്യം അദ്ദേഹം തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്.

ചിന്താമണ്ഡലത്തിലെ സംഘർഷങ്ങൾ, ഭൗതികവാദവും ആത്മീയ വാദവും, തത്വചിന്തയുടെ പ്രയോജനം എന്നിവ ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ ഭൗതികവാദ ചിന്താഗതികളുടെ എന്നപോലെ ആത്മീയവാദ ചിന്താഗ തികളുടെയും സംഭാവനകളെപ്പറ്റി വസ്തുനിഷ്ഠമായും, മൂർത്തമായും പഠിക്കാതെ ഭാരതീയ ചിന്തയുടെ അടിയൊഴുക്കുകൾ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് ദാമോദരൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

വർണവ്യവസ്ഥക്കുള്ളിലെ വർഗ്ഗബന്ധങ്ങളുടെ ബലാബലത്തിൽ മാറ്റം വരുത്താനും, കായികാധ്വാനത്തിൽപ്പെട്ട സാധാരണക്കാരോടുള്ള സമീപനം കൂടുതൽ മാനുഷികമാക്കാനും ബുദ്ധമതം സഹായിച്ചു. സത്യ ത്തിന്റെ ആപേക്ഷികതയേയും ജ്ഞാനത്തിന്റെ ദാർശനികതയേയും ഊന്നിക്കാണിക്കുകയും എല്ലാറ്റിനേയും വിവിധ വശങ്ങളിൽ നിന്ന് പരി ശോധിക്കുകയും ചെയ്ത ജൈനദർശനം ഭാരതീയ ചിന്തക്ക് മുതൽക്കൂ ട്ടാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല.

സാംഖ്യം, വൈശേഷികം, ന്യായം, യോഗം, മീമാംസ തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പരിശോധനയും, ശ്രീശങ്കരന്റെ വിമർശനവും ദാമോദരൻ ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകൾ, ഭഗവത്ഗീത, വേദാ ന്തശാഖകൾ എന്നിവയെപ്പറ്റിയുള്ള വിലയിരുത്തലുകൾ ഗ്രന്ഥത്തെ കൂടു തൽ സമ്പന്നമാക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ ഇസ്ലാമിക ദർശനത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ, രാഷ്ട്രീയ, സാമ്പ ത്തിക പശ്ചാത്തലവും മുഖ്യസിദ്ധാന്തങ്ങളും സാമാന്യം വിശദമായി അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം, ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യ സമരത്തിലെ മുഖ്യധാരകൾ, മതവും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനവും എന്നീ വിഷയങ്ങളും പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥ ത്തിൽ അദ്ദേഹം പ്രതിപാദിക്കുന്നു. മാർക്സിസം ഇന്ത്യയിൽ ശക്തവും വ്യാപകവുമാകാത്തതിന്റെ കാരണങ്ങൾ ദാമോദരൻ എണ്ണിപ്പറയുന്നുണ്ട്.

ഭാരതീയ ചിന്തയുടെ വ്യാപ്തിയും അഗാധതയും, ശക്തി ദൗർബ്ബ ല്യങ്ങളും വസ്തുനിഷ്ഠവും ശാസ്ത്രീയവുമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഇതുപോലൊരു കൃതി വേറെയില്ല.

അഭിമാനപൂർവ്വം ഈ മഹത്ഗ്രന്ഥം ഞങ്ങൾ രണ്ട് വാല്യങ്ങളിലായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നു.

പ്രസാധകർ

കെ. ദാമോദരൻ

രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക-സാംസ്ക്കാരിക-സാഹിത്യരംഗങ്ങളിൽ നിറഞ്ഞുനിന്ന പ്രതിഭാധനനായ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് നേതാവാണ് കെ. ദാമോദരൻ. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിലും കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിലും അദ്ദേഹം നിസ്തുലമായ പങ്കുവഹിച്ചു. കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ സ്ഥാപക നേതാക്കന്മാരിലൊരാളാണ് ദാമോദരൻ.

തിരൂരിലെ പ്രശസ്തമായ കീഴേടത്തു തറവാട്ടിൽ 1912 ഫെബ്രുവരി 25 നാണ് ദാമോദരൻ ജനിച്ചത്. അച്ഛൻ തുപ്രൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്. അമ്മ നാരായണിക്കുട്ടി. വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ ആകൃഷ്ടനായ ദാമോദരൻ 1931-ൽ നിയമലംഘന സമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തു. കോഴിക്കോട് കടപ്പുറത്ത് ഉപ്പുനിയമം ലംഘിച്ചതിന് അറസ്റ്റുചെയ്യപ്പെട്ട അദ്ദേഹത്തെ 23 മാസത്തെ ജയിൽശിക്ഷക്ക് വിധിച്ചു. കോഴിക്കോട് സാമൂതിരി കോളേജ് വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നു ദാമോദരൻ. ജയിലിൽ നിന്നും തിരിച്ച് എത്തിയപ്പോൾ കോളേജിൽ തുടർന്നു പഠിക്കാൻ അധികൃതർ അനുമതി നിഷേധിച്ചു. തുടർന്ന് അദ്ദേഹം കാശിവിദ്യാപീഠത്തിൽ ചേർന്നു. കോയമ്പത്തൂർ ജയിലിലെയും കാശിവിദ്യാപീഠത്തിലെയും ജീവിതം ഒരു വഴിത്തിരിവായിരുന്നു. ജയിലിലെ സഹതടവുകാരിൽ പലരും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരായിരുന്നു. മാർക്സിസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പഠിക്കാൻ ജയിലിൽ അദ്ദേഹത്തിന് അവസരം ലഭിച്ചു. കാശിവിദ്യാപീഠത്തിലെ ഗ്രന്ഥാലയത്തിലും മാർക്സിസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നിരവധി പുസ്തകങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. വിഖ്യാതസാഹിത്യകാരനായ പ്രേംചന്ദ് ഉൾപ്പെടെ നിരവധി പുരോഗമന ആശയക്കാരുമായി അവിടെവെച്ച് അദ്ദേഹം ബന്ധപ്പെട്ടു. നാടിന്റെയും ജനങ്ങളുടെയും വിമോചനം ഗാന്ധിയൻ ആശയങ്ങളിലൂടെയാണെന്ന ദാമോദരന്റെ ധാര

ണയിൽ മാറ്റം വരാൻ തുടങ്ങി. കോൺഗ്രസ്സിലെ ഇടതുപക്ഷവുമായും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരുമായും അദ്ദേഹം കൂടുതൽ അടുത്തു. മാർക്സിസം ലെനിനിസമാണ് ശരിയായ വിമോചനമാർഗ്ഗമെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ ദാമോദരൻ നാട്ടിൽ തിരിച്ചെത്തി, തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും ഇടതുപക്ഷ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകി. ഫറൂക്കിൽ ഓട്ടുകമ്പനി തൊഴിലാളികൾ നടത്തിയ പണിമുടക്കിന്റെ പ്രചാരണപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം സജീവമായി പങ്കെടുത്തു.

1938-ൽ പൊന്നാനിയിലെ ബീഡിത്തൊഴിലാളി സമരത്തിന്റെ നായകൻ കെ. ദാമോദരനായിരുന്നു. ദാമോദരനെ അറസ്റ്റു ചെയ്യാൻ എത്തിയ പോലീസിനെ തടയാൻ ആയിരക്കണക്കിനാളുകളാണ് മുന്നോട്ടുവന്നത്. ദാമോദരനെ പോലീസ് മർദ്ദിച്ചു എന്ന വാർത്ത കേട്ട് ക്ഷുഭിതരായ ജനക്കൂട്ടത്തെ ശാന്തരാക്കാൻ അവസാനം പോലീസിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ സഹായം തേടേണ്ടിവന്നു.

തിരുവിതാംകൂറിലെ ഉത്തരവാദഭരണപ്രക്ഷോഭത്തിലും ആലപ്പുഴയിലെ തൊഴിലാളി സമരങ്ങളിലും ദാമോദരൻ നേതൃത്വപരമായ പങ്കു വഹിച്ചു 1938 ആഗസ്റ്റിൽ തിരുവനന്തപുരത്തു തമ്പാനൂരിൽ യൂത്ത് ലീഗിന്റെ പൊതുയോഗത്തിൽ പ്രസംഗിച്ചതിന് ദാമോദരനെ അറസ്റ്റു ചെയ്ത പോലീസ് അദ്ദേഹത്തെ ലോക്കപ്പിലിട്ട് ക്രൂരമായി മർദ്ദിച്ചു. 1938 -ലെ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ ആലപ്പുഴ തൊഴിലാളി പണിമുടക്കിനു തീരുമാനമെടുത്ത യോഗത്തിൽ അധ്യക്ഷം വഹിച്ചത് ദാമോദരനായിരുന്നു.

കോൺഗ്രസ്സ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ദാമോദരൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളിൽ ആകൃഷ്ടനാവുകയും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തു. 1937-ൽ എസ്സ്.വി. ഘാട്ടെ കോഴിക്കോട്ടുവന്നപ്പോൾ അദ്ദേഹവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവരിൽ ഒരാൾ ദാമോദരനായിരുന്നു. പി. കൃഷ്ണപിള്ള, ഇ.എം.എസ്., എൻ.സി. ശേഖർ, ദാമോദരൻ എന്നിവർ ഒന്നിച്ചുകൂടി ചർച്ചകൾ നടത്തി. തുടർന്നാണ് 1939-ൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ കേരള ഘടകത്തിന്റെ രൂപീകരണ സമ്മേളനം പിണറായിയിൽ ചേർന്നത്.

കെ.പി.സി.സി. സെക്രട്ടറി, എ.ഐ.സി.സി. അംഗം, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ മലബാർ കമ്മിറ്റി സെക്രട്ടറി, പാർട്ടി സ്റ്റേറ്റ് എക്സിക്യൂട്ടീവ് അംഗം, ദേശീയ എക്സിക്യൂട്ടീവ് അംഗം തുടങ്ങിയ നിലകളിലെല്ലാം ദാമോദരൻ പ്രവർത്തിച്ചു.

സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തതിന് ഏഴുവർഷക്കാലം ദാമോദരൻ ജയിലിൽ കഴിഞ്ഞു.

മാർക്സിസം ലെനിനിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ ഏറ്റവും ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ അസാധാരണമായ പാടവമുണ്ടായിരുന്ന നേതാവായിരുന്നു ദാമോദരൻ. അദ്ദേഹം രചിച്ച എണ്ണമറ്റ ലേഖനങ്ങളും ലഘുലേഖകളും പുസ്തകങ്ങളും 1930-കളുടെ മദ്ധ്യം മുതൽ കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയപ്രചാരണത്തിൽ നിർണ്ണായക പങ്ക് വഹിച്ചു.

ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവ്, ഭാരതീയ ചിന്ത, കേരള ചരിത്രം, മനുഷ്യൻ തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഭാരതീയ തത്വചിന്തയിലും ചരിത്രത്തിലുമുള്ള ദാമോദരന്റെ അഗാധപാണ്ഡിത്യത്തിന്റേയും ശാസ്ത്രീയ അപഗ്രഥനപാടവത്തിന്റെയും തെളിവുകളാണ്.

സർഗാത്മകസാഹിത്യത്തിലും ദാമോദരന്റെ സംഭാവനകൾ വിലപ്പെട്ടതാണ്. നാടകം, കവിത, ചെറുകഥ എന്നിവയെല്ലാം ദാമോദരൻ രചിച്ചു. മലയാളനാടകചരിത്രത്തിലെ നാഴികക്കല്ലായ 'പാട്ടബാക്കി'യുടെ രചയിതാവ് ദാമോദരനാണ്.

ഒന്നാംതരം പത്രപ്രവർത്തകൻ കൂടിയായിരുന്നു ദാമോദരൻ. 1934-ൽ ഷൊർണ്ണൂരിൽനിന്നും പ്രസിദ്ധീകരണം തുടങ്ങിയ 'പ്രഭാത' ത്തിന്റെ പത്രാധിപസമിതിയിൽ ദാമോദരൻ അംഗമായിരുന്നു. 'കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്' 'മുന്നോട്ട്', 'മാർക്സിസ്റ്റ്' തുടങ്ങിയ മാസികകളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം നേതൃത്വം നൽകി. 'നവയുഗ'ത്തിന്റെ പത്രാധിപരായി ദീർഘകാലം ദാമോദരൻ സേവനമനുഷ്ഠിച്ചു.

1964-ൽ രാജ്യസഭയിലേക്ക് തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടതോടെ ദാമോദരന്റെ പ്രവർത്തനരംഗം ഡൽഹിയായി. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു സർവകലാശാലയിൽ പി.സി. ജോഷിയോടൊപ്പം ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രഗവേഷണത്തിൽ അദ്ദേഹം മുഴുകി.

1976 ജൂലൈ മൂന്നിന് ഡൽഹിയിൽ വെച്ച് ദാമോദരൻ അന്തരിച്ചു.

ഭാര്യ: പത്മം ദാമോദരൻ, മക്കൾ : മോഹൻ (സിങ്കപ്പൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ ലിംഗ്വിസ്റ്റിസ് പ്രൊഫസർ), ഉഷ, മധു, രഘു, ശശി (ചലച്ചിത്ര സംവിധായകൻ).

അവതാരിക

സ്വാതന്ത്ര്യസമര സേനാനി, കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ സ്ഥാപകനേതാക്കന്മാരിലൊരാൾ, ഭാരതീയ തത്വചിന്തയിലും മാർക്സിസം ലെനിനിസത്തിലും അഗാധപാണ്ഡിത്യമുണ്ടായിരുന്ന ദാർശനികൻ, എഴുത്തുകാരൻ, പ്രക്ഷോഭകാരി തുടങ്ങിയ നിലകളിൽ അതുല്യമായ സംഭാവനകൾ നൽകിയ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് നേതാവാണ് കെ. ദാമോദരൻ.

വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തു ജയിലിൽ പോയ ദാമോദരൻ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ സജീവ പ്രവർത്തകനായിരുന്നു. ഗാന്ധിജിയുടെ ആശയങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ത്യയുടെയും ജനങ്ങളുടെയും യഥാർത്ഥ വിമോചനമാർഗ്ഗം ഗാന്ധിയൻ ആശയങ്ങളല്ലെന്ന് അധികം വൈകാതെ അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു. കോൺഗ്രസ്സിൽ ഇടതുപക്ഷ വിഭാഗം ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്ന ഘട്ടമായിരുന്നു അത്. ഇടതുപക്ഷചിന്താഗതിക്കാർ കോൺഗ്രസ്സ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടി രൂപീകരിച്ചപ്പോൾ ദാമോദരൻ അതിന്റെ സജീവ പ്രവർത്തകനായി. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊള്ളുന്നവരുടെയെല്ലാം ഒരു പൊതുവേദിയായിരുന്നു അക്കാലത്ത് കോൺഗ്രസ്സ്. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരും സോഷ്യലിസ്റ്റുകാരുമെല്ലാം, തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും സംഘടനാ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ തന്നെ കോൺഗ്രസ്സിൽ അംഗങ്ങളായി തുടർന്നു. ദാമോദരൻ കെ.പി.സി.സി. സെക്രട്ടറിയും എ.ഐ.സി.സി. അംഗവുമായിട്ടുണ്ട്.

ദാമോദരനെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളിലേക്ക് അടുപ്പിച്ചത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരന്ന വായനയാണ്. കാശിവിദ്യാപീഠത്തിൽ പഠിക്കാൻ പോയപ്പോൾ ശാസ്ത്രീയസോഷ്യലിസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒട്ടേറെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വായിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന് അവസരം ലഭിച്ചു. നാട്ടിൽ തിരിച്ചുവന്ന ദാമോദരൻ തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും അവരുടെ സമരങ്ങൾ

നയിക്കുകയും ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി. ഫറൂക്കിലെ ഓട്ടു തൊഴിലാളികളുടെയും പൊന്നാനിയിലെ ബീഡി തൊഴിലാളികളുടെയും സമരങ്ങളിൽ ദാമോദരൻ നേതൃത്വപരമായ പങ്കുവഹിച്ചു. കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി സംഘടിപ്പിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ നടക്കുന്ന ഘട്ടമായിരുന്നു അത്. എസ്.വി. ഘാട്ടെ കോഴിക്കോട്ട് വന്നു. ഘാട്ടെയുടെ സാന്നിധ്യത്തിൽ നടന്ന യോഗത്തിൽ പങ്കെടുത്തവരിലൊരാൾ ദാമോദരനായിരുന്നു. പി. കൃഷ്ണപിള്ള, ഇ.എം.എസ്സ്, എൻ.സി. ശേഖർ എന്നിവരായിരുന്നു അതിൽ പങ്കെടുത്ത മറ്റു നേതാക്കൻമാർ. 1939-ൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ കേരള ഘടകത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനു വേദിയായ പിണറായി പാറപ്പുറം സമ്മേളനത്തിന്റെ സംഘാടകരിലൊരാളും ദാമോദരനായിരുന്നു.

ഒന്നാംതരം പ്രക്ഷോഭകാരിയായ ദാമോദരന് എഴുത്തിലും പ്രസംഗത്തിലും ലളിതമായ ഭാഷയിൽ മൂർച്ചയോടെ, യുക്തിഭദ്രമായി വിഷയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ ഉണ്ടായിരുന്ന കഴിവ് അനിതരസാധാരണമാണ്. 1938 ആഗസ്റ്റിൽ തിരുവനന്തപുരത്ത് തമ്പാനൂരിൽ യൂത്ത് ലീഗിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന യോഗത്തിൽ ദാമോദരൻ നടത്തിയ പ്രസംഗം കോളിളക്കം തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചു. നിരോധനം ലംഘിച്ചാണ് ദാമോദരൻ പ്രസംഗിച്ചത്. പ്രസംഗം കേട്ട് ആവേശംകൊണ്ട്, സർ സി.പി.യോടുള്ള രോഷം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ പ്രവർത്തകർ പിരിഞ്ഞുപോകുമ്പോൾ വഴിനീളെ വിളക്കു കാലുകൾപോലും തല്ലിത്തകർത്തു.

കേരളത്തിൽ മാർക്സിസം- ലെനിനിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിൽ ദാമോദരൻ നിസ്തുലമായ പങ്കാണ് വഹിച്ചത്. കമ്മ്യൂണിസം എന്ത്, എന്തിന്? ഇന്ത്യയും സോഷ്യലിസവും, സോഷ്യലിസവും കമ്മ്യൂണിസവും, മാർക്സിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ, കമ്മ്യൂണിസവും ക്രിസ്തുമതവും തുടങ്ങിയ പുസ്തകങ്ങളിലും ലഘുലേഖകളിലും മാർക്സിസത്തിന്റെ ബാലപാഠങ്ങൾ ഏറ്റവും ലളിതമായി അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചു. സാധാരണക്കാർക്ക് എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്ന തരത്തിൽ വളച്ചുകെട്ടില്ലാതെ വിഷയങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ദാമോദരന്റെ ശൈലി.

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് വിരുദ്ധരുടെ പ്രചരണങ്ങളെ ഫലപ്രദമായി നേരിടാനും ഖണ്ഡിക്കാനും അദ്ദേഹത്തിന് പ്രത്യേകം കഴിവുണ്ടായിരുന്നു. "യേശുക്രിസ്തു മോസ്കോവിൽ' എന്ന ലഘുലേഖ ഇതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ല ഉദാഹരണമാണ്.

പാർട്ടി പ്രവർത്തകരെ ആശയപരമായി ആയുധമണിയിക്കാൻ പാർട്ടി ക്ലാസ്സുകളെയും ദാമോദരൻ ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തി.

കേരളത്തിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരുടെ ആദ്യതലമുറകളെ മാർക്സിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ പഠിപ്പിച്ചവരിൽ പ്രധാനിയാണ് ദാമോദരൻ.

ചരിത്രത്തിലും ഭാരതീയദർശനങ്ങളിലും അഗാധപണ്ഡിതനായിരുന്നു ദാമോദരൻ. "ഇന്ത്യയുടെ ആത്മാവും" "ഭാരതീയ ചിന്തയും" ഭാരതത്തിന്റെ സമ്പന്നമായ പൈതൃകം വായനക്കാരെ ബോധ്യപ്പെടുത്തും. ഭൗതിക വാദവും നിരീശ്വരവാദവും ഉൾപ്പെടെ പൗരാണിക ഭാരതത്തിൽ തഴച്ചു വളർന്ന ദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠവിവരണങ്ങൾ ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലുണ്ട്. ഭാരതത്തിന്റെ പൈതൃകത്തെ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യാൻ ഹിന്ദുത്വ വാദികൾ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങൾ തുറന്നു കാട്ടാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ് ദാമോദരന്റെ രചനകൾ. ഭൂമിയുടെ ഉത്ഭവവും മനുഷ്യന്റെ പിറവിയും മുതലുള്ള ചരിത്രമാണ് 'മനുഷ്യൻ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വിവരിക്കുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെ ശാസ്ത്രീയമായി സമീപിക്കുന്ന അപൂർവ്വഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നാണ് ദാമോദരന്റെ 'കേരള ചരിത്രം'. സാമ്പത്തിക വിഷയങ്ങൾ ലളിതമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതാണ് ഉറുപ്പിക, നാണയപ്രശ്നം, ധനശാസ്ത്ര പ്രവേശിക, ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തിക പ്രശ്നങ്ങൾ തുടങ്ങിയ രചനകൾ.

വൈജ്ഞാനിക മേഖലകൾക്കുപുറമെ സർഗാത്മകസാഹിത്യരംഗത്തും ദാമോദരൻ കടന്നുചെന്നിരുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് ചെറുകഥകളും കവിതകളുമാണ് എഴുതിയിരുന്നത്. കർഷകപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രക്ഷോഭങ്ങളെ സഹായിക്കാനായി രചിച്ച 'പാട്ടബാക്കി' മലയാള നാടകചരിത്രത്തിലെ തന്നെ നാഴികക്കല്ലാണ്. പൊന്നാനിയിൽ നടന്ന കർഷകസമ്മേളനത്തിലാണ് 'പാട്ടബാക്കി' ആദ്യമായി അവതരിപ്പിച്ചത്. പ്രമേയത്തിലും അവതരണത്തിലുമെല്ലാം അന്നുവരെ പരിചിതമായതിൽ നിന്നും തീർത്തും ഭിന്നമായ ജീവിതഗന്ധിയായ കലാസൃഷ്ടിയായിരുന്നു 'പാട്ടബാക്കി'. ജൻമിത്വത്തെ തുറന്നു കാട്ടുന്ന 'പാട്ടബാക്കി' അക്കാലത്ത് ഇരുന്നൂറിലധികം വേദികളിൽ അവതരിപ്പിച്ചു. നാടകത്തിൽ ദാമോദരൻ അഭിനയിക്കുകയും ചെയ്തു. 'രക്തപാനം' എന്ന നാടകം കൂടി ദാമോദരൻ രചിച്ചെങ്കിലും 'പാട്ടബാക്കി'ക്കു കിട്ടിയ പ്രചാരം അതിനു ലഭിച്ചിരുന്നില്ല.

1964-ൽ രാജ്യസഭയിലേക്ക് തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ദാമോദരൻ നല്ലൊരു പാർലമെന്റേറിയനായിരുന്നു. വിഷയങ്ങൾ നന്നായി പഠിച്ചു അവതരിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധിച്ചു. ഡൽഹിയിലെ താമസം പഠനത്തിനും ഗവേഷണത്തിനുമാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചത്. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു സർവ്വകലാശാലയിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നു ദാമോദരൻ ഗവേഷണം നടത്തിയിരുന്നത്.

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ മലബാർ കമ്മിറ്റി സെക്രട്ടറി, സംസ്ഥാന എക്സിക്യൂട്ടീവ് അംഗം ദേശീയ കൗൺസിൽ അംഗം തുടങ്ങിയ നിലകളിൽ അദ്ദേഹം സേവനമനുഷ്ഠിച്ചു. പാർട്ടിക്കകത്ത് സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങൾ തുറന്നുപറയാനും അതിനുവേണ്ടി വാദിക്കാനും അദ്ദേഹം ഒരിക്കലും മടികാണിച്ചിരുന്നില്ല. ദാമോദരന്റെ നിലപാടുകളോട് വിയോജിക്കുന്നവർ പോലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആർജവവും ആത്മാർത്ഥതയും അംഗീകരിച്ചിരുന്നു.

കേരളത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയപ്രചാരണത്തിൽ ദാമോദരൻ വഹിച്ച പങ്ക് അദ്വിതീയമാണ്. തലമുറകൾക്ക് മാർക്സിസത്തിന്റെ ബാലപാഠങ്ങൾ പകർന്നു നൽകിയ താത്വികാചാര്യനാണ് ദാമോദരൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകൾ സമാഹരിച്ച് പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ മുന്നോട്ടു വന്ന പ്രഭാത് ബുക്ക് ഹൗസ് അഭിനന്ദനമർഹിക്കുന്നു.

ജനുവരി 2009 **വെളിയം ഭാർഗ്ഗവൻ**

ഉള്ളടക്കം

ഭാരതീയ ചിന്ത

		പേജ്
1.	ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനമനുഷ്യർ	15
2.	മന്ത്രവാദവും മതവും	39
3.	തത്വചിന്തയുടെ തുടക്കം	57
4.	ഉപനിഷത്തുകൾ	80
5.	ചാതുർവർണ്യവും പുരുഷാർഥങ്ങളും	99
6.	ദർശനങ്ങൾക്ക് ഒരു മുഖവുര	123
7.	പ്രാചീന ഭൗതികവാദികൾ	136
8.	ലോകായതം	149
9.	ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടം	162
10.	ജൈനദർശനം	186
11.	സാംഖ്യദർശനം	200
12.	വൈശേഷികദർശനം	220
13.	ന്യായദർശനം	235
14.	യോഗദർശനം	249
15.	മീമാംസ	261
16.	പ്രാചീനവേദാന്തം	274
17.	ഭഗവദ്ഗീത	282
18.	നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയും ഹിന്ദുമതവും	295
19.	ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ	313
20.	തന്ത്രമന്ത്രങ്ങളും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തകർച്ചയും	334
21.	ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ പ്രാചീനചിന്തകളും ഹിന്ദുമതവും	349
22.	അദ്വൈതവേദാന്തം	364

1. ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനമനുഷ്യൻ

സിന്ധുനദീതട പ്രദേശങ്ങളിലെ മോഹൻജോദരോ, ഹാരപ്പ, ചന്ദുദരോ എന്നീ സ്ഥലങ്ങളിൽ ഏറെക്കുറെ അഭിവൃദ്ധി പ്രാപിച്ചു കഴിഞ്ഞ അതിപുരാതനമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടതോടെ ഇന്ത്യാചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചും ഇന്ത്യൻ ജനതയെക്കുറിച്ചുമുള്ള നമ്മുടെ പഴയ ധാരണകൾക്ക് വലിയൊരിളക്കം തട്ടി. ഏതാണ്ട് ക്രി. മു. 3500 മുതൽ ക്രി. മു. 1500വരെ നിലനിന്ന ഈ പ്രാചീനനാഗരിക സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഗവേഷണങ്ങൾ നടക്കുന്നതുവരെ, നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ആര്യന്മാരുടെ വരവോടുകൂടിയാണ് ഇന്ത്യാചരിത്രം ആരംഭിച്ചത്. അതിനു മുമ്പുള്ള ചരിത്രത്തെയാകെ ഇരുളടഞ്ഞ പ്രാക്ചരിത്രകാലഘട്ടമെന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചു തള്ളുകയായിരുന്നുപതിവ്.

ആര്യസംസ്കാരത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ വേദസംസ്കാരത്തിന്റെ, വിവിധ വശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പല വർണ്ണനകളും നമുക്കു ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പക്ഷേ, ആ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചോ വികാസക്രമത്തെക്കുറിച്ചോ അധികമാരും ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നില്ല. സിന്ധുഗംഗാതീരപ്രദേശങ്ങളിൽ വന്നുകയറി പാർപ്പുറപ്പിച്ച ആര്യന്മാർ തങ്ങളോടൊപ്പം മഹത്തായ ഒരു സംസ്കാരവും കൊണ്ടുവന്നു സ്ഥാപിച്ചുവെന്നും ആ സംസ്കാരമാണ് ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറയെന്നും പരക്കെ വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടുപോന്നു. ഇന്ത്യാചരിത്രമാകെ പുറമെ നിന്നുള്ള വ്യത്യസ്തജനതകളുടെ ആക്രമണങ്ങളുടെയും വെട്ടിപ്പിടിത്തങ്ങളുടെയും കഥയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ലെന്നും അവരുടെ സംസ്കാരമാണ് ഭാരതീയസംസ്കാരമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടത് എന്നും തെളിയിക്കാനാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാരായ ചരിത്രകാരന്മാർ ശ്രമിച്ചത്. ഒരുപക്ഷേ, ഇന്ത്യയുടെ നേർക്ക് തങ്ങൾ തന്നെ നടത്തിയ ആക്രമണത്തെയും വെട്ടിപ്പിടിത്തത്തെയും ന്യായീകരിക്കാനാവാം ഇത്തരമൊരു സിദ്ധാന്തം അവരുയർത്തിപ്പിടിച്ചത്.

ഇന്ത്യയിലെ ദേശീയചരിത്രകാരന്മാരാകട്ടെ, മറിച്ച്, ബ്രിട്ടീഷ്ചരിത്രകാരന്മാരുടെ വാദങ്ങൾക്കുള്ള മറുപടിയെന്നോണം, ആര്യ സംസ്കാരത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെ പാടിപ്പുകഴ്ത്തുകയും അതിന്റെ പഴമയെക്കുറിച്ച് അതിശയോക്തിപരങ്ങളായ വാദങ്ങളുന്നയിക്കുകയും ചെയ്തു. ലൗകിക ജീവിതത്തിന്റെ നിസ്സാരതകളിൽ നിന്നും വൈരൂപ്യങ്ങളിൽ നിന്നുമെല്ലാം വിട്ടുമാറി ഇരുൾ തിങ്ങിയ കാടുകളിലോ ഗുഹകളിലോ ഫലമൂലാദികൾ മാത്രം ഭുജിച്ചു തപസ്സു ചെയ്ത യതിവര്യന്മാരുടെ സംഭാവനയായ ആർഷസംസ്കാരമാണ് ഇന്ത്യയുടേതെന്ന് എന്നും മറ്റേതൊരു രാജ്യത്തിലെ ജനങ്ങൾക്കും നേടാൻ കഴിയാത്ത അത്ര മഹത്തായ ഒരാത്മീയ സംസ്കാരമാണതെന്നും ചിലർ വാദിച്ചു. ആര്യന്മാർ പുറമെ നിന്നു വന്നവരല്ലെന്നും ഭാരതീയസംസ്കാരത്തിന് മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലെ ജനതകളോട് യാതൊരു കടപ്പാടുമില്ലെന്നും അതിന് ഉത്ഭവവും വളർച്ചയുമില്ലെന്നും അനാദിയായ സംസ്കാരമാണതെന്നും മറ്റുചില പണ്ഡിതന്മാർ സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു.

ഇന്ത്യയുടെ പ്രാക്ചരിത്രം

ആര്യന്മാർക്ക് മുമ്പ്, ഹരപ്പകാർക്കും മോഹൻജദാരോക്കാർക്കും മുമ്പ്, ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിലായി ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രാകൃത ജനസമുദായങ്ങളുടെ ജീവിതോപാധികളുടെയും ആചാരവിശേഷങ്ങളുടെയും ചില അവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആർഷോൽപ്പത്തിയേക്കുറിച്ചും സനാതനത്വത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള പല അനുമാനങ്ങൾക്കും നിൽക്കക്കള്ളിയില്ലാതായി. മറ്റു രാജ്യങ്ങളുടെ സംസ്കാരങ്ങൾക്കെന്നപോല തന്നെ ഇന്ത്യയുടെ സംസ്കാരത്തിനും സ്ഥലകാലങ്ങളുമായും ജനങ്ങളുടെ ചുറ്റുപാടുകളുമായും ബന്ധമുണ്ടെന്നും ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതികളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വിവിധ ഘട്ടങ്ങളെ തരണം ചെയ്തുകൊണ്ടു വളർന്നു വന്ന ഒരു സംസ്കാരമാണതെന്നും വ്യക്തമാവാൻ തുടങ്ങി. സ്യൂണർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ഇന്ത്യയിൽ “4500 വർഷങ്ങളോളം പഴക്കമുള്ള സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരത്തിനു മുമ്പ്, മനുഷ്യൻ ലോഹങ്ങളുടെ ഉപയോഗത്തെപ്പറ്റിയോ കൃഷിപ്പണിയെപ്പറ്റിയോ യാതൊരു വിവരവുമില്ലാതെ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു കിട്ടുന്ന ഭക്ഷണസാമഗ്രികൾ തേടി അലഞ്ഞുനടന്നിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമുണ്ടായിരുന്നു. ആ കാലഘട്ടം ദശലക്ഷക്കണക്കിന് വർഷങ്ങളോളം നീണ്ടുനിന്നു”.[1]

---

1. F.E. Zeuner: Pre-Histroy in India, P.3.

പ്രാക്ചരിത്രമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ആ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ജനസമുദായങ്ങളുടെ ഉത്ഭവം, അവരുടെ ജീവിതരീതി, ആചാരസമ്പ്രദായങ്ങൾ, വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങൾ എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ചും മറ്റും മനസ്സിലാക്കാനെന്താണ് വഴി? ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങളോ യാത്രക്കുറിപ്പുകളോ സാഹിത്യഗ്രന്ഥങ്ങളോ അതുപോലെ മറ്റെന്തെങ്കിലുമോ അന്വേഷിച്ചിട്ടു കാര്യമില്ല. അന്വേഷിച്ചാൽ തന്നെ കിട്ടുകയുമില്ല. എന്തെന്നാൽ, ആ അതിപ്രാചീന കാലത്തെ ജനങ്ങൾക്ക് എഴുതാനും വായിക്കാനും അറിഞ്ഞുകൂടായിരുന്നു. മനുഷ്യൻ എഴുതാനും വായിക്കാനും പഠിച്ചത് പിന്നീടാണ്; അനേകമനേകം നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ സാമൂഹ്യജീവിതം അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതിനുശേഷം മാത്രമാണ്. എങ്കിലും, ഇക്കാര്യത്തിൽ നമ്മൾ തീരെ നിസ്സഹായരല്ല. പുരാതനതത്വശാസ്ത്രം, നരവിജ്ഞാനീയം, മാനവവംശശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ ആധുനിക ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി അതിപ്രാചീനകാലത്തെ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ഒരേകദേശരൂപം നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. ആദിമമനുഷ്യർ മൃഗങ്ങൾക്കും പ്രകൃതിശക്തികൾക്കുമെതിരായുള്ള കടുത്ത പോരാട്ടങ്ങളിൽ പടിപടിയായി വിജയം നേടാൻ തുടങ്ങിയത് പ്രാകൃതങ്ങളായ ആയുധങ്ങളുടെയും അധ്വാനോപകരണങ്ങളുടെയും കണ്ടുപിടിത്തത്തോടുകൂടിയാണ്. മാനവരാശിയുടെ നിലനിൽപ്പിന്റെ പ്രാഥമികോപാധിയാണ് അധ്വാനം. അധ്വാനിക്കാൻ ഉപകരണം വേണം. അധ്വാനോപകരണങ്ങൾ നിർമിക്കാൻ പഠിച്ചതോടുകൂടി ആദിമമനുഷ്യൻ മൃഗങ്ങളിൽ നിന്നു തികച്ചും വിഭിന്നനായിത്തീർന്നു. പ്രകൃതിക്ക് തികച്ചും കീഴടങ്ങിക്കൊണ്ടു ജീവിക്കുന്നതിന് പകരം പ്രകൃതിയെ തന്റെ സ്വന്തം ആവശ്യങ്ങൾക്കും അഭിലാഷങ്ങൾക്കുമനുസരിച്ച് മാറ്റാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാരംഭിച്ചു. ബാഹ്യലോകത്തെ മാറ്റിമറിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളോടൊപ്പം മനുഷ്യൻ സ്വയം മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയനാവാൻ തുടങ്ങി. അവന്റെ ആന്തരികശക്തികളുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് ഉത്തേജനം ലഭിച്ചു. കാട്ടുമൃഗങ്ങളുമായും പ്രകൃതിശക്തികളുമായും മല്ലിടുന്നതിന് മറ്റു മനുഷ്യരുമായുള്ള ബന്ധങ്ങൾ അത്യാവശ്യമായിരുന്നു. കൂട്ടായ അധ്വാനവും കൂട്ടായ ജീവിതവും മനുഷ്യന്റെ ബോധത്തെയും ചിന്തയെയും പരസ്പരവിനിമയത്തിനുള്ള ഭാഷയെയും രൂപപ്പെടുത്തി. ഭാഷയുടെ ആവിർഭാവവും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും അവന്റെ മാനസികമായ വളർച്ചയെയും ത്വരിതപ്പെടുത്തി. പക്ഷിമൃഗാദികൾക്കില്ലാത്ത ഒരുതരം സാമൂഹ്യബോധവും സാമൂഹ്യാശയങ്ങളും ചിന്താരീതികളും അവന്റെ ജീവിതപുരോഗതിക്ക് സഹായകരങ്ങളായിത്തീർന്നു.

ചരിത്രവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികൾ

മനുഷ്യൻ തന്റെയും തന്റെ സമൂഹത്തിന്റെയും നിലനില്പിന്നാവശ്യമായ ഭക്ഷണസാമഗ്രികളും മറ്റു ജീവിതോപകരണങ്ങളും ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന രീതിയാണ് സാമൂഹ്യപരിണാമക്രമത്തിലെ വ്യത്യസ്തഘട്ടങ്ങളെ തരംതിരിച്ചു മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ഒരു നല്ല മാനദണ്ഡം. പ്രാചീന സമുദായങ്ങളിലെ ഉൽപ്പാദനരീതിയെക്കുറിച്ചും ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളെക്കുറിച്ചും പഠിക്കാൻ കഴിഞ്ഞാൽ പ്രാചീനമനുഷ്യരുടെ ജീവിതരീതിയെക്കുറിച്ചും അവരുടെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളെക്കുറിച്ചും കുറെയൊക്കെ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. മാർക്സ് പറയുകയുണ്ടായി:

“ഇന്നു നിലവിലില്ലാത്ത പുരാതനമൃഗങ്ങളുടെ അസ്ഥിപഞ്ജരങ്ങൾ കണ്ടെടുത്തു പരിശോധിച്ചാൽ ആ മൃഗങ്ങൾ ഏതു തരത്തിൽ പെട്ടവയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. അതുപോലെതന്നെ, മൺമറഞ്ഞുപോയ അധ്വാനോപകരണങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ പ്രാചീനസമുദായങ്ങളുടെ സാമ്പത്തിക രൂപങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഗവേഷണങ്ങളിൽ മുഖ്യമായ ഒരു പങ്കു വഹിക്കുന്നു. പ്രാചീനമനുഷ്യർ എന്തെല്ലാം സാമഗ്രികളുണ്ടാക്കി എന്നതല്ല, അവയെ എങ്ങനെയുണ്ടാക്കി, ഏതുതരം ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളുപയോഗിച്ചുണ്ടാക്കി എന്നതാണ് വ്യത്യസ്ത സാമ്പത്തികഘട്ടങ്ങളെ വേർതിരിച്ചറിയാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നത്. ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങൾ മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്റെ വികാസനിലവാരം നിർണയിക്കാനുള്ള ഒരു മാനദണ്ഡം മാത്രമല്ല; അധ്വാനത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളുടെ സൂചനകൾ കൂടിയാണ്”.[2]

പുരാതത്വഗവേഷകന്മാരുടെയും നരവംശ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെയും നീണ്ടുനിന്ന പരിശ്രമങ്ങളുടെ ഫലമായി ഇന്ത്യയുടെ പ്രാചീന സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയും പ്രാകൃത രൂപങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള അതിന്റെ വളർച്ചയെപ്പറ്റിയും ഏറെക്കുറെ വിശ്വസനീയങ്ങളായ പല വിവരങ്ങളും നമുക്കു ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കിട്ടിയ വിവരങ്ങൾ തന്നെ വേണ്ടവിധം ചിട്ടപ്പെടുത്തിക്കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. ആ വിവരങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള അനുമാനങ്ങളിൽ ചിലത് അവ്യക്തങ്ങളും പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളുമാണ് എന്ന കാര്യവും ശരിയാണ്. എങ്കിലും, ശാസ്ത്രീയമായ ഈ വിജ്ഞാനമാർഗത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ഗവേഷണങ്ങളിലെ ന്യൂനതകൾ പരിഹരിക്കാനും കൂടുതൽ ശരിയായ അനുമാനങ്ങളിലെത്തിച്ചേരാനും നമുക്കു സാധിക്കുമെന്നായിട്ടുണ്ട്.

---

2. Karl Marx: Capital, Vol 1.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധത്തിലാണ് ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി പുരാതത്വ ഗവേഷണങ്ങളാരംഭിച്ചത്. 1863ൽ മദ്രാസ് സ്റ്റേറ്റിലെ പല്ലാവരത്തു നടത്തിയ ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി പുരാപ്രസ്തരോപകരണങ്ങളുടെ ചില അവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടി. ഏറെക്കഴിയുന്നതിനു മുമ്പ് ബെല്ലാരിക്കടുത്തു നിന്ന് നവപ്രസ്തരയുഗത്തിന്റെ ചില തെളിവുകളും കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടു. തുടർന്ന് രാജ്യത്തിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിലുമായി ഒട്ടനവധി ഭൂഗർഭപരിശോധനകൾ നടന്നു. പ്രാക്ചരിത്രകാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ കൊടികുത്തിവാണ പുരാപ്രസ്തര സംസ്കാരത്തിന്റെയും നവപ്രസ്തരസംസ്കാരത്തിന്റെയും ഒട്ടനവധി തെളിവുകൾ പുറത്തെടുക്കപ്പെട്ടു. ഈ ഗവേഷണങ്ങളെല്ലാം ഒരു കാര്യം സംശയത്തിനിടയില്ലാത്ത വിധം വ്യക്തമാക്കി: ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തിന് അനേകായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്ക് മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യയിൽ പുരാപ്രസ്തരയുഗത്തിലെയും നവപ്രസ്തരയുഗത്തിലെയും പ്രാകൃതരും അപരിഷ്കൃതരുമായ ജനസമൂഹങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു.

പുരാതത്വഗവേഷണങ്ങളോടൊപ്പം നമ്മുടെ നാട്ടിലെ നാമാവശേഷമായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത പ്രാചീന ഗോത്രവർഗക്കാരുടെയും ജാതികളുടെയും സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക ഘടനകൾ, കുടുംബ ബന്ധങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ, മതവിശ്വാസങ്ങൾ മുതലായവയെപ്പറ്റിയുള്ള നരവംശശാസ്ത്രപരമായ ഗവേഷണങ്ങളും ആരംഭിച്ചു. ഇതു കൂടുതൽ ദുഷ്ക്കരമായിരുന്നു. ആധുനിക നരവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ കൈത്തിരിയുമായി മൺമറഞ്ഞ ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഇരുളടഞ്ഞ അടിത്തട്ടുകൾ പരിശോധിക്കുക എളുപ്പമല്ല. ഒന്നാമത്, ആധുനിക സാമ്പത്തിക ക്രമങ്ങളുടെയും അതോടൊപ്പം ആധുനിക സംസ്കാരത്തിന്റെയും കടന്നാക്രമണങ്ങൾ നിലവിലുള്ള പ്രാചീന ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ ജീവിതരീതിക്ക് ഇളക്കം തട്ടിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. രണ്ടാമത്, നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരിൽ പലരും, പ്രത്യേകിച്ചും യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ, തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സംസ്കാരത്തിന്റെ മേന്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിമാനത്തെയും സ്വന്തം മുൻവിധികളെയും മുറുകെ പിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രാചീന ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ ജീവിതരീതികളെ നോക്കിപ്പഠിക്കാൻ മുതിർന്നത്. എന്നിരിക്കിലും, പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, അവരുടെ ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി നമ്മുടെ പ്രാക്ചരിത്രകാലത്തിലെ കിരാതഘട്ടത്തിലും അപരിഷ്കൃതഘട്ടത്തിലും കഴിച്ചുകൂട്ടിയ പ്രസ്തരയുഗപൂർവികന്മാരുടെ ജീവിതരീതികളെക്കുറിച്ചും വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെക്കുറിച്ചും കുറെയെല്ലാം മനസ്സിലാക്കാൻ നമുക്കു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഋഗ്വേദം, സംഘം കൃതികൾ, മഹാഭാരതം മുതലായ പ്രാചീന സാഹിത്യ കൃതികളെക്കുറിച്ചുള്ള സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായ പഠനങ്ങളും

യവനന്മാർ, റോമക്കാർ, ബാബിലോണിയക്കാർ മുതലായവരുമായി ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനജന സമുദായങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന വ്യാപാരബന്ധ ങ്ങളെപ്പറ്റിയും മറ്റും വിദേശീയരായ ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ എഴുതിവെച്ച യാത്രാ വിവരണങ്ങളും നമ്മുടെ പുരാതത്വവിജ്ഞാനികളുടെയും നരവംശശാ സ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെയും സംഭാവനകൾക്കു മാറ്റു കൂട്ടുന്നവയാണ്. ആര്യ ന്മാർക്കു മുമ്പും ആര്യന്മാരുടെ കാലത്തും ജീവിച്ചിരുന്ന അനാര്യന്മാ രുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പല അനുമാനങ്ങളും ഈ പ്രാചീന സാഹിത്യകൃതികളിൽ കാണാം.

ഇങ്ങനെ പല തരത്തിലുള്ള മാർഗവിജ്ഞാനങ്ങളുടെ കൂട്ടായ സഹാ യത്തോടുകൂടിയല്ലാതെ ഇന്ത്യയുടെ ഇരുളടഞ്ഞുകിടക്കുന്ന പ്രാക്ചരി ത്രകാലത്തിലേക്ക് എത്തിനോക്കാൻ കഴിയില്ല.

പ്രസ്തരയുഗം

ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പ്രാകൃതരായ പ്രാചീനമനുഷ്യർ എങ്ങനെ യാണ് ജീവിതം നയിച്ചിരുന്നത്? അവരുടെ വിശ്വാസങ്ങളുടെയും ചിന്ത കളുടെയും പ്രാരംഭ രൂപങ്ങളുടെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു? സംസ്കാര ത്തിന്റെയും തത്വചിന്തകളുടെയും ആദ്യത്തെ പടികളിലേക്ക് അവർ കയ റിപ്പോയതെങ്ങനെയാണ്? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾക്ക് കൃത്യമായ ഉത്തരം കണ്ടുപിടിക്കുക എളുപ്പമല്ല. കാട്ടുജന്തുക്കളെയും പ്രകൃതികോപങ്ങ ളെയും നേരിട്ടുകൊണ്ടുള്ള അവരുടെ ജീവിതം വളരെയേറെ ദുഷ്കര മായിരുന്നുവെന്ന് കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. എങ്കിലും എല്ലാ വിഷമങ്ങ ളെയും അവർ നേരിടുകതന്നെ ചെയ്തു. തിന്നാൽ പറ്റിയ വന്യഫല ങ്ങളും കിഴങ്ങുകളും ശേഖരിക്കാനും പക്ഷികളെ അമ്പെയ്തു കൊല്ലാനും കാട്ടുമൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടാനും അവർക്ക് കഴിവുണ്ടായിരുന്നു. അതിനുള്ള തെളിവാണ് അവർ വിട്ടുംവെച്ചുപോയ അപരിഷ്കൃതായു ധങ്ങൾ. വേട്ടയാടുന്നതിനും മത്സ്യം പിടിക്കുന്നതിനും ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന പ്രാകൃതങ്ങളായ ആയുധങ്ങൾ, കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഉളികളും മറ്റു പണി യായുധങ്ങളും, മരം കൊണ്ടുള്ള കൈത്തറിയന്ത്രങ്ങളുടെ അവശിഷ്ട ങ്ങൾ, പലതരം മൺപാത്രങ്ങൾ - ഇവയെല്ലാം പ്രസ്തരയുഗത്തിലെ പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ജീവിതരീതിയുടെ നേർക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നവ യാണ്.

പ്രസ്തരയുഗമനുഷ്യർ മെല്ലെ മെല്ലെ തങ്ങളുടെ പണിയായുധങ്ങൾ പരിഷ്കരിച്ചു. പുരാപ്രസ്തരയുഗം നവപ്രസ്തരയുഗത്തിനു വഴിമാറി ക്കൊടുത്തു. പ്രാകൃതോപകരണങ്ങൾക്ക് മൂർച്ച കൂടി. ഭംഗിയും കൂടി. മൺപാത്രങ്ങളുടെ പുറത്തുകാണുന്ന ചിത്രങ്ങൾ നവപ്രസ്തരയുഗക്കാ രുടെ കലാബോധത്തിന്റെ തെളിവുകളാണ്. അപരിഷ്കൃതായുധങ്ങളുടെ

സ്ഥാനത്ത് ചെത്തിമിനുക്കിയ ചുറ്റിക, മഴു, ഉളി തുടങ്ങിയ പുതിയതരം ആയുധങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ബെല്ലാരിക്കടുത്തുള്ള സംഗനകല്ലുകുന്നിൽ നിന്ന് ഡോക്ടർ സുബ്ബറാവു കുഴിച്ചെടുത്ത കോടാലികൾ കണ്ടാൽ നവ പ്രസ്തരയുഗത്തിലെ ജനങ്ങളുടെ കലാവിരുതു മനസ്സിലാക്കാം. തേച്ചു മിനുക്കിയ കോടാലികൾക്കു മുമ്പുപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന പരുപരുത്ത പ്രസ്തരോപകരണങ്ങളും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ചെറിയ ചെറിയ ശില്പോ പകരണങ്ങളും കല്ലിൻകഷണങ്ങളും "പശയോ കീലോ ഉപയോഗിച്ച് കൂട്ടിയൊട്ടിക്കുകയും അവയ്ക്ക് താങ്ങോ പിടിയോ ഒട്ടിച്ചു പിടിപ്പിക്കു കയും"[3] ചെയ്തിരുന്നുവത്രേ. വടക്കൻ ഗുജറാത്ത്, ഹൈദരാബാദ്, ഡെക്കാൻ, ഔറംഗാബാദ് തുടങ്ങിയ സ്ഥലങ്ങളിൽ കല്ലുകൊണ്ടുള്ള ഇത്തരം ഉപകരണങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഉരച്ചുമിനുക്കി ശരിപ്പെടു ത്തിയ നവപ്രസ്തരോപകരണങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ പല ഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നും കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. "പുരാപ്രസ്തരയുഗത്തിലുപയോഗിക്ക പ്പെട്ടിരുന്ന വെൺകല്പാറകൾക്കു പകരം ഇവയധികവും അടുക്കുപാറ കൊണ്ടുള്ളവയാണെന്നതാണ് ഒരു സവിശേഷത"[4] എന്ന് കൃഷ്ണസ്വാമി പറയുന്നു. പുരാപ്രസ്തരോപകരണങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് ഇവ കൂടുതലു യർന്ന സാങ്കേതികോപയോഗങ്ങൾക്കു പറ്റിയവയാണ്. കോടാലികൾ, കല്ലുളികൾ, കല്ലു കൊണ്ടുള്ള ഇറച്ചിക്കത്തികൾ, ചുറ്റികക്കല്ലുകൾ, മിനു ക്കുപണിക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങൾ മുതലായവയെല്ലാം ഇവയിലുൾപ്പെ ടുന്നു.

ഉരയ്ക്കൽ, മിനുസപ്പെടുത്തൽ തുടങ്ങിയ പണികൾ പഠിച്ചു കഴിഞ്ഞ പ്രാചീന മനുഷ്യർ കൂടുതൽ പ്രയോജനകരങ്ങളും കനം കുറഞ്ഞവ യുമായ പ്രസ്തരോപകരണങ്ങളും ആയുധങ്ങളും ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി. കളിമണ്ണു കൊണ്ടും മരം കൊണ്ടുമുള്ള പലതരം തളികകളും മറ്റു വീട്ടുസാമഗ്രികളുമുണ്ടാക്കി. തീ കണ്ടുപിടിച്ചുപയോഗിക്കാൻ തുട ങ്ങിയതോടെ ജീവിതരീതി കുറെക്കൂടി ലഘൂകരിക്കപ്പെട്ടു. തീയുണ്ടാ ക്കാൻ തീപ്പെട്ടി വേണ്ട. മുളകളോ മരക്കഷണങ്ങളോ കല്ലിൻകഷണ ങ്ങളോ ഉരച്ചു തീയുണ്ടാക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. ഇന്നും ചക്കിക്കല്ലുപ യോഗിച്ചു തീയുണ്ടാക്കുന്ന വിദ്യ കാട്ടുജാതിക്കാരുടെ കുട്ടികൾക്കു പോലുമറിയാം. തീയുടെ ഉപയോഗം പ്രാകൃതമനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളുമുണ്ടാക്കി. മാംസവും മറ്റും വേവിച്ചു തിന്നാൻ മാത്രമല്ല, ചൂളയ്ക്കു വെച്ചു ചുട്ട മൺപാത്രങ്ങൾ, ഇഷ്ടികകൾ മുതലായവയുണ്ടാ ക്കാനും സാധിക്കുമെന്നായി. ഇന്ത്യയിൽ ചൂളയ്ക്ക് വെച്ചു ചുട്ട മൺപാ

3. Zenuner: Pre-History in India, P.38
4. V.D. Krishnaswamy: Stone Age in India.

ത്രങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചത് അയ്യായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പാവാനിടയില്ലെന്ന് വീലർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു5. അതിനും വളരെ മുമ്പാണെന്ന് മറ്റു ചില ഗവേഷകന്മാരും പറയുന്നു.

നായാട്ടിനും ആത്മരക്ഷയ്ക്കും വേണ്ടി വില്ലും അമ്പും ഉപയോഗിക്കാൻ പഠിച്ചതോടുകൂടി പ്രാചീന ജീവിതത്തിൽ വിപ്ലവകരമായ ചില പുതിയ സാധ്യതകളുളവായി. വില്ലിന്റെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റി ശ്രീനിവാസയ്യങ്കാർ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ കുറിഞ്ചി പ്രദേശങ്ങളിൽ (അതായത്, പർവ്വതപ്രദേശങ്ങളിൽ) മുളകൾ ധാരാളമായി വളരുന്നു. ആ പ്രദേശങ്ങളിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കുറവർ തുടങ്ങിയ ആദിമനിവാസികൾ മുളക്കഷണങ്ങളെ എളുപ്പത്തിൽ വളയ്ക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് ബുദ്ധിപൂർവ്വം കണ്ടുപിടിച്ചു. അവർ അവയെ വളച്ചുപിടിച്ച് രണ്ടു തലയ്ക്കലും ഉണങ്ങിയ നീണ്ട വള്ളിയുടെ അറ്റങ്ങൾ കെട്ടി പിടിപ്പിക്കുകയും അതിന്മേൽ നീണ്ട മുള്ളുകൾവെച്ച് എയ്യുകയും ചെയ്തു. ഇതാണ് വില്ലിന്റെ ഉത്ഭവം"6.

ഉത്ഭവമെന്തായാലും, വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ കാട്ടുജാതിക്കാർക്കിടയിൽ പ്രചാരമുള്ള വില്ലുകൾ മറ്റു തരത്തിലുണ്ടാക്കപ്പെട്ടവയാണ്. ചിലർ എല്ലിൻകഷണങ്ങൾ കൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട അമ്പുകളാണുപയോഗിക്കുന്നത്. അവയുടെ മുനയ്ക്ക് കടുപ്പവും മൂർച്ചയും കൂടും.

അമ്പും വില്ലും ഉപയോഗിക്കാൻ പഠിച്ചതോടുകൂടി നമ്മുടെ പൂർവികന്മാരായ പുരാതനമനുഷ്യർക്ക് കൂടുതൽ ഫലപ്രദമായ രീതിയിൽ നായാട്ടു നടത്താൻ മാത്രമല്ല, മൃഗങ്ങളെ ജീവനോടെ വേട്ടയാടിപ്പിടിച്ച് പോറ്റിവളർത്താനും സാധിക്കുമെന്നായി. മാത്രമല്ല, അവർ കന്നുകാലികളെ പോറ്റിവളർത്താൻ പറ്റിയ മേച്ചിൽസ്ഥലങ്ങളന്വേഷിച്ച് പർവതങ്ങളിലെ കാട്ടുപ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് സമതലപ്രദേശങ്ങളിലേക്കിറങ്ങിവരാനും ഫലപുഷ്ടിയുള്ള നദീതീരങ്ങളിൽ സ്ഥിരവാസമുറപ്പിച്ച് ധാന്യങ്ങളും ഫലമൂലാദികളും മറ്റും കൃഷി ചെയ്യാനും തുടങ്ങി. ഇതെല്ലാം നവപ്രസ്തരയുഗത്തിന്റെ നേട്ടങ്ങളാണ്.

കൃഷി ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി എന്നതിന് നായാട്ടുപേക്ഷിച്ചു എന്നർഥമില്ല. സ്ത്രീകളും കുട്ടികളും കൃഷിയിലേർപ്പെടും. പുരുഷന്മാർ കൂട്ടം കൂട്ടമായി കാട്ടിൽ പോയി മൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടിപ്പിടിച്ചു കൊണ്ടുവരും. ധാരാളം മൃഗങ്ങളെ കിട്ടിയ ദിവസമാണെങ്കിൽ വയറു നിറയെ മാംസം ചുട്ടുതിന്ന് സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും കുട്ടികളും എല്ലാം കൂട്ടുചേർന്ന് പാട്ടു പാടുകയും ആഹ്ലാദത്തിമിർപ്പോടെ നൃത്തം വെയ്ക്കുകയും ചെയ്യും.

---

5. Sir. Mortimar Wheeler: Early India and Pakistan, P.72.
6. P.T. Sreenivasa Iyengar: History of the Tamils.

ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ പഠനസൗകര്യങ്ങൾക്ക് വേണ്ടിയാണ് പ്രസ്തരയുഗത്തെ പുരാപ്രസ്തരയുഗമെന്നും നവപ്രസ്തരയുഗമെന്നും വിഭജിച്ചിട്ടുള്ളത്. ചിലർ ഒരിടക്കാലയുഗത്തെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ യുഗങ്ങളെ കൃത്യമായി വേർതിരിക്കുന്ന അതിർത്തിരേഖകളൊന്നുമില്ല. അമ്പും വില്ലും ഉപയോഗിക്കുന്നവരെല്ലാം കാട്ടിന് പുറത്തുപോയി കൃഷിപ്പണിയിലേർപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. നവപ്രസ്തരയുഗമാവിർഭവിച്ചതിനു ശേഷവും പുരാപ്രസ്തരയുഗത്തിലെ ആയുധങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും ഉപേക്ഷിക്കുകയുണ്ടായില്ല. നവപ്രസ്തരയുഗത്തിലെ ചൂളയ്ക്കു വെച്ചുണ്ടാക്കിയ മൺപാത്രങ്ങൾ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ വാർധക്യദശയിൽ ജീവിക്കുന്ന നമ്മൾ പോലും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ.

ഗോത്രവർഗക്കാർ

പ്രസ്തരയുഗത്തിന്റെ പിടിയിൽ നിന്ന് പൂർണമായി മോചനം നേടാൻ കഴിയാതെ കാടുകളിൽ ഭക്ഷണത്തിനാവശ്യമായ ഫലമൂലാദികൾ സംഭരിക്കാൻ വേണ്ടി അലഞ്ഞുതിരിയുകയും വേട്ടയാടാൻ പറ്റിയ പക്ഷിമൃഗാദികളെ തേടി നടക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കിരാതരും അപരിഷ്കൃതരുമായ ചില ഗോത്രവർഗക്കാർ ഇന്ത്യയിൽ അങ്ങിങ്ങായി ഇന്നും ജീവിച്ചിരിപ്പുണ്ട്. പ്രാകൃതങ്ങളോ തേച്ചുമിനുക്കപ്പെട്ടവയോ ആയ പ്രസ്തരോപകരണങ്ങളും അമ്പും വില്ലുമാണവരുപയോഗിക്കുന്നത്. കൊച്ചിയിലെ കാടർ ഈ അതിപുരാതനയുഗത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളാണെന്ന് എഹരൻഫെൽസ് കരുതുന്നു. "പഴയകാലത്ത് വന്യവിഭവങ്ങൾ സംഭരിച്ചുകൊണ്ടും മൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടിക്കൊണ്ടുമാണ് കാടർ തങ്ങളുടെ ജീവിതാവശ്യങ്ങൾ നിർവഹിച്ചുപോന്നത്" എന്നദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. "ഇപ്പോഴും അവരുടെ മുഖ്യമായ ജീവിതമാർഗം ഇതുതന്നെയാണ്. കാടരിൽ ഭൂരിഭാഗം ഇപ്പോഴും വന്യവിഭവങ്ങൾ സംഭരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഉപജീവനം കഴിയുന്നത്. പക്ഷേ, ഇപ്പോൾ കിട്ടുന്നതു മുഴുവനും തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ഉപയോഗത്തിനുവേണ്ടി സൂക്ഷിച്ചുവെക്കുക പതിവില്ല. അവയിലൊരു ഭാഗമെങ്കിലും അരി, മുളക്, കറപ്പ്, ചാരായം, തുണി, ഉടുപ്പ് മുതലായവയ്ക്കു വേണ്ടി കണ്ട്രാക്ടറുടെ പീടികയിൽ കൈമാറ്റം ചെയ്യുകയാണ് പതിവ്"[7].

കേരളത്തിലെ പറമ്പിക്കുളത്തും പരിസരങ്ങളിലുമുള്ള ഗോത്രവർഗക്കാർക്ക് കൃഷി ചെയ്യാനറിഞ്ഞുകൂടെന്നും വന്യമൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടിയും ഫലമൂലങ്ങൾ സംഭരിച്ചും കഴിച്ചുകൂട്ടിയ പ്രാകൃതാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് നേരിട്ടാണ് അവർ കാട്ടിലെ കൂലിവേലക്കാരാക്കി മാറ്റപ്പെട്ടത് എന്നും ഡോക്ടർ അയ്യപ്പൻ പറയുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

7. Ehrenfels: Kadar of Cochin, P. 24-26.

"എനിക്കറിയാവുന്ന ഇന്ത്യയിലെ പ്രാകൃതജനവിഭാഗങ്ങളിൽ ഏറ്റവും കുറഞ്ഞ പുരോഗതിയുള്ളവർ അരനാടന്മാരാണെന്നു തോന്നുന്നു. സിലോണിലെ വേദ്ദന്മാരെപ്പോലെ അവരും കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിലോ അതിനു തൊട്ടുമുമ്പോ മാത്രമാണ് തങ്ങളുടെ പഴയ പാറക്കൽ ഗുഹകളുപേക്ഷിച്ച് വീടുകളിൽ പാർക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. ഭക്ഷ്യോൽപ്പാദനത്തിന്റെ പ്രാഥമികപാഠങ്ങൾ പോലും അവർക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. അവർ ഭക്ഷണത്തിന് പ്രധാനമായും കാടുകളെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത്. ഭാഗ്യത്തിന്, ഈ പ്രദേശത്തിലെ കാടുകളിൽ ഭക്ഷിക്കാൻ പറ്റിയ കായ്കനികളും ചെറുമൃഗങ്ങളും ധാരാളമുണ്ട്. സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും പകൽ മുഴുവനും കാടുകളിൽ ചുറ്റിത്തിരിഞ്ഞ് ഫലമൂലാദികൾ ശേഖരിക്കുകയും വേട്ടമൃഗങ്ങളെ കെണിവെച്ചു പിടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കിട്ടുന്നതിന്റെ ഒരു ഭാഗം അവിടെവെച്ചു തന്നെ പാകം ചെയ്തു ഭക്ഷിക്കുന്നു. ബാക്കിയുള്ളത് സമതലപ്രദേശങ്ങളിലെ കൃഷിക്കാരുടെയും കച്ചവടക്കാരുടെയും കീഴിൽ പണിയെടുക്കാൻ പോകുന്ന മറ്റുള്ളവർക്കു വേണ്ടി വീടുകളിലേക്കു കൊണ്ടുപോകുന്നു."[8]

1968ൽ ആൻഡമാൻ ദ്വീപുകൾ സന്ദർശിച്ചപ്പോൾ ഓംഗികൾ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന പ്രാകൃതഗോത്രവർഗക്കാരുടെ ജീവിതരീതി നോക്കിക്കാണാൻ ഈ ലേഖകന് ഒരവസരം ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. അരക്കെട്ടിൽ മുൻഭാഗത്ത് ഏതാനും ഇലകൾ ചരടിൽ തുന്നിപ്പിടിപ്പിച്ചു കോർത്തു തൂക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നതൊഴിച്ചാൽ ആണുങ്ങളും പെണ്ണുങ്ങളുമെല്ലാം പരിപൂർണനഗ്നരാണ്. കൂട്ടംകൂട്ടമായി കാട്ടിൽ ഭക്ഷണം തേടി അലഞ്ഞുതിരിയുകയാണ് അവരുടെ മുഖ്യമായ ജോലി. കൂടെ വളർത്തു നായ്ക്കളുമുണ്ട്. ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് കടൽക്കരയിൽ വന്നു താവളമുറപ്പിച്ച് മീൻപിടുത്തത്തിലേർപ്പെടും. അമ്പെയ്തു മീൻപിടിക്കാൻ മിടുക്കന്മാരാണവർ. ഏഴെട്ടു വയസ്സ് മാത്രം പ്രായമുള്ള ഒരു ബാലൻ പാലത്തിന്മേൽ കയറിനിന്ന് പുഴയിലേക്ക് അമ്പുകളെയ്യുന്നത് ഞാൻ നോക്കിനിന്നു. എട്ടോ പത്തോ അമ്പുകളെയ്തു കഴിഞ്ഞപ്പോൾ പെട്ടെന്നു പുഴയിലേക്കൊരു ചാട്ടം. അധികം കഴിഞ്ഞില്ല, എട്ടുപത്ത് വലിയ മത്സ്യങ്ങളുമായി നീന്തി കരയ്ക്കണഞ്ഞു.

മുപ്പതോളം ഓംഗികൾ - ആണുങ്ങളും പെണ്ണുങ്ങളും ഒരു കുടിലിൽ ഒന്നിച്ചു താമസിക്കുന്നത് ഞാൻ കണ്ടു. കൂടെ വിട്ടുപിരിയാത്ത നാലോ അഞ്ചോ നായ്ക്കളുമുണ്ട്. സൗഹാർദം നിറഞ്ഞ അന്തരീക്ഷം. മീൻ പാകം ചെയ്യുന്നതിനിടയിൽ വർത്തമാനം പറയുകയും ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് ചിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അവരുടെ ചിരിക്ക് ഓമനത്തമുണ്ട്. എന്തു വർത്തമാനമാണവർ പറയുന്നത്? അവർക്ക് എഴുതാനും വായി

8. A .Ayyappan: Kerala Darsan, P.154.

ക്കാനുമറിഞ്ഞുകൂടാ. ഡെൽഹിയെപ്പറ്റിയോ പാർലമെന്റിനെപ്പറ്റിയോ അവർ കേട്ടിട്ടില്ല. ഇന്ത്യയിലും ലോകത്തിലും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വലിയ വലിയ മാറ്റങ്ങളൊന്നും അവരുടെ ശ്രദ്ധയിൽ പെട്ടിട്ടില്ല. അതിലൊന്നും അവർക്കു താല്പര്യവുമില്ല. എങ്കിലും ഇന്ത്യയിലെ വോട്ടവകാശമുള്ള പൗരന്മാരാണവർ.

ഒരു കാര്യം ഞാൻ മനസ്സിലാക്കി: ഓംഗികൾക്ക് ഏറ്റവുമധികം ഇഷ്ടമുള്ള രണ്ടു വസ്തുക്കൾ ബീഡിയും ചായപ്പൊടിയുമാണ്. ഒരു ബീഡിയോ ഒരൗൺസ് ചായപ്പൊടിയോ കൊടുത്താൽ അവർ എത്ര തേൻ വേണമെങ്കിലും കൊണ്ടുവന്നുതരും. അല്ലെങ്കിൽ ആവശ്യമുള്ള മറ്റു വന്യവിഭവങ്ങൾ. ഇതു മനസ്സിലാക്കി അവരെ ചൂഷണം ചെയ്യാൻ പുറമെ നിന്നുവന്ന ചില സമർഥന്മാരായ കച്ചവടക്കാർ പതിയിരിക്കുന്നുമുണ്ട്. അങ്ങനെ ആധുനികസംസ്കാരം അവരെയും പിടികൂടിത്തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

ഇതുപോലെ ആസ്സാം, ഒറീസ്സ, ബീഹാർ, മഹാരാഷ്ട്ര, ആന്ധ്ര തുടങ്ങിയ മിക്ക സ്റ്റേറ്റുകളിലും പുരാപ്രസ്തരയുഗത്തിലെയും നവപ്രസ്തരയുഗത്തിലെയും വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലുള്ള ഗിരിവർഗക്കാരുണ്ട്. പക്ഷേ, അവരുടെ ജീവിതരീതി നോക്കിപ്പഠിക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ഇന്ത്യയുടെ പ്രാക്ചരിത്രകാലത്തെ ജനങ്ങളെപ്പറ്റി പൂർണമായും വ്യക്തമായും മനസ്സിലാക്കുക എളുപ്പമല്ല. എന്തെന്നാൽ, ചുറ്റുപാടുമുള്ള പരിഷ്കൃതജീവിതത്തിന്റെ സ്വാധീനശക്തിക്ക് ഒട്ടുംതന്നെ കീഴടങ്ങാതെ പഴയപടി ജീവിതം തുടരുക അവർക്ക് സാധ്യമല്ലാതായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ സാമൂഹ്യഘടന

എന്നിരിക്കിലും, നാമാവശേഷമാവാതെ ഇന്നും നിനിൽക്കുന്ന ഗിരിജനങ്ങളുടെയും മറ്റു ഗോത്രവർഗക്കാരുടെയും ജീവിതസമ്പ്രദായങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചാൽ പ്രാക്ചരിത്രകാലത്തെ പ്രാകൃതരും അപരിഷ്കൃതരുമായ ജനസമൂഹങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയും ഉൽപാദനസമ്പ്രദായങ്ങളെപ്പറ്റിയും ഏറെക്കുറെ വിശ്വസനീയങ്ങളായ ചില അനുമാനങ്ങളിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയും. മൂന്നു കാര്യങ്ങൾ അസന്നിഗ്ധമായി തെളിയിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്: ഒന്നാമതായി, അതിപ്രാചീനരായ മനുഷ്യർക്കിടയിൽ സാമ്പത്തികമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളോ സ്വകാര്യസ്വത്തുടമയോ വർഗവ്യത്യാസങ്ങളോ രാഷ്ട്രീയമായ ഭരണകൂടങ്ങളോ ഒന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഉൽപാദനോപകരണങ്ങളെല്ലാം പൊതു ഉടമയിലായിരുന്നു. അവയുപയോഗിച്ചുൽപ്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന വിഭവങ്ങളും പൊതുസ്വത്തായിരുന്നു. സ്വകാര്യസ്വത്തുടമയ്ക്കു സ്ഥാനമുണ്ടായിരു

ന്നില്ല. ജന്മിയും കുടിയാനുമില്ല. മുതലാളിയും തൊഴിലാളിയുമില്ല. ചൂഷകനും ചൂഷിതനുമില്ല. രാജാവും പ്രജയുമില്ല. ഭരണകൂടമെന്ന യന്ത്രം അജ്ഞാതമായിരുന്നു. പൊലീസില്ല, പട്ടാളമില്ല, കോടതിയും ജയിലുമില്ല, മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത് കൂട്ടായി ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുക, കൂട്ടായി അനുഭവിക്കുക എന്ന സമ്പ്രദായമായിരുന്നു. പണിയായുധങ്ങൾ പ്രാകൃതങ്ങളും അപരിഷ്കൃതങ്ങളുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഉൽപ്പാദനവും മോശമായിരുന്നു. ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്ക് പ്രകൃതിശക്തികൾക്കും വന്യജന്തുക്കൾക്കുമെതിരായി പോരാടാനും ഭക്ഷണസാമഗ്രികളും മറ്റും സമ്പാദിക്കാനും സാധ്യമായിരുന്നില്ല. കൂട്ടായി അധ്വാനിക്കുകയും കൂട്ടായി അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന തത്വമംഗീകരിക്കാതെ ജീവിതനിർവഹണം സാധ്യമായിരുന്നില്ല.

രണ്ടാമതായി, ജനങ്ങളെ ഈ കൂട്ടങ്ങളിൽ ഒന്നിച്ചുനിർത്താൻ പറ്റിയ സംഘടനാരൂപങ്ങളും ആചാരങ്ങളും വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. കുലം, ഗോത്രം, ഗണം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പേരുകളിലാണ് അവർ സംഘടിച്ചിരുന്നത്. കുടുംബമായിരുന്നു ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലുള്ള ഘടകം. ഒരു തറവാട്ടിൽ ഒന്നിലധികം കുടുംബങ്ങളുണ്ടാവും. തറവാടുകൾ കൂടിച്ചേർന്നതാണ് ഗോത്രം. കുലത്തിലെ, അല്ലെങ്കിൽ ഗോത്രത്തിലെ എല്ലാ അംഗങ്ങളും സമന്മാരായിരുന്നു. എല്ലാവരെയും ബാധിക്കുന്ന കാര്യങ്ങൾ എല്ലാവരും കൂടിയിരുന്നാലോചിച്ചു തീരുമാനങ്ങളെടുക്കും. പ്രത്യേക ചുമതലകൾ വഹിക്കാൻ തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട പ്രതിനിധികളുണ്ടായിരുന്നു. ഗോത്രത്തെ പൊതുവിൽ ബാധിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി ആലോചിക്കാൻ തറവാട്ടുകാരണവന്മാരുടെ, അല്ലെങ്കിൽ മൂപ്പന്മാരുടെ, കൂട്ടം(സഭ) വിളിച്ചുകൂട്ടുക പതിവായിരുന്നു. തഴക്കവും പഴക്കവും ചെന്ന കാരണവന്മാർ - അല്ലെങ്കിൽ മൂപ്പന്മാർ - ആണ് അംഗങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ മേൽനോട്ടം വഹിച്ചിരുന്നത്. വിവാഹാഘോഷങ്ങളിലും ശവസംസ്കാരച്ചടങ്ങുകളിലും മറ്റും നേതൃത്വം വഹിക്കുക, ഗോത്രങ്ങളിലെ അംഗങ്ങൾ തമ്മിലോ ഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലോ ഉള്ള തർക്കങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണുക, അംഗങ്ങളുടെ പൊതുക്ഷേമത്തിനും കൂട്ടുത്തരവാദിത്വത്തിനും മറ്റും പ്രോത്സാഹനം നൽകുക - ഇതെല്ലാം മൂപ്പന്മാരുടെ ചുമതലകളായിരുന്നു, ഇത്തരം ചുമതലകൾ നിർവഹിക്കുന്ന മൂപ്പന്മാർക്ക്, സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ, ആധികാരികമായ ഒരു പദവിയുണ്ടായിരുന്നു.

മൂന്നാമതായി, കുലം, ഗോത്രം, തറവാട് എന്നിങ്ങനെ വിഭജിക്കപ്പെട്ട ജനസമുദായത്തിന്റെ ഐക്യത്തെയും ചുമതലകളെയും നിർണയിച്ചിരുന്നത് രക്തബന്ധങ്ങളാണ്, സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളല്ല. രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ചാർച്ചയും വേഴ്ചയുമാണ് കുലത്തി

ന്റെയും ഗോത്രത്തിന്റെയും ഐക്യം നിലനിർത്തുകയും ദൈനംദിന ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ നിർവഹണത്തിനു പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്തുപോന്നത്. രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഈ പ്രാചീനസാമൂഹ്യഘടനയുടെ ഏറ്റവും അടിയിലുള്ള ഘടകമായിരുന്നു കുടുംബം.

ഉള്ളവരും ഇല്ലാത്തവരും

പ്രാകൃതകമ്യൂണിസം എന്നു വിളിക്കാവുന്ന ഈ ഗോത്രസമൂഹവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറ ഇളകുകയും ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ ജീവിതരീതിയിൽ വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തുകയും ചെയ്തത് പ്രസ്തരയുഗത്തിൽ നിന്ന് ലോഹയുഗത്തിലേക്കുള്ള പുരോഗതിയാണ്. ലോഹങ്ങളുടെ കണ്ടുപിടുത്തം ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങൾ കൂടുതൽ പരിഷ്കരിക്കാനും അങ്ങനെ ഉൽപ്പാദനത്തിന്റെ ഗതിക്രമം ത്വരിതപ്പെടുത്താനും സഹായിച്ചു. പലതരം കൈത്തൊഴിലുകളാവിർഭവിച്ചു. അതോടെ പുതിയ തരത്തിലുള്ള അധ്വാനവിഭജനവും നിലവിൽ വന്നു. അധ്വാനവിഭജനത്തിന്റെ ഫലമായി ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ കൈമാറ്റം ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. കച്ചവടക്കാർ രംഗപ്രവേശം ചെയ്തു. സ്വത്തുക്കൾ വർധിച്ചു.

കന്നുകാലിവളർത്തൽ, കൃഷി, കൈത്തൊഴിൽ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ രംഗങ്ങളിൽ ഉൽപ്പാദനം വർധിച്ചപ്പോൾ മനുഷ്യന് സ്വന്തം നിലനിൽപ്പിന്നാവശ്യമുള്ളതിലുമധികം ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്നായി. കൂട്ടായി ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുകയും കൂട്ടായി അനുഭവിക്കുകയും തുല്യനിലയിൽ കൂട്ടായി ജീവിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്ന പ്രാചീനഗോത്രസമുദായങ്ങൾക്കിടയിൽ മെല്ലെ മെല്ലെ സ്വകാര്യസ്വത്ത് തലപൊക്കി. സമുദായത്തിനുള്ളിൽ ചിലർ "ഉള്ളവരും" മറ്റു ചിലർ "ഇല്ലാത്തവരു"മായി. ധനികനും ദരിദ്രനുമെന്ന വ്യത്യാസം ആവിർഭവിച്ചു. ധനികവിഭാഗക്കാർക്ക് സ്വയം കായികാധ്വാനത്തിലേർപ്പെടാതെ മറ്റുള്ളവരുടെ അധ്വാനഫലമനുഭവിച്ചു ജീവിക്കാനും ഒഴിവുസമയങ്ങളിൽ സാഹിത്യം, വൈദ്യം, ജ്യോതിഷം, മന്ത്രവാദം തുടങ്ങിയ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്താനും അവസരം ലഭിച്ചു. ഇക്കാലത്താണ് എഴുത്തും വായനയും ആരംഭിച്ചത്. പുതിയ ആവശ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് പുതിയ പ്രവൃത്തിവിഭജനങ്ങളാവിർഭവിച്ചു. ധനികദരിദ്രവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഈ പുതിയ പ്രവൃത്തിവിഭജനങ്ങളെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് സമുദായത്തിന്റെ ഐക്യം കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ ധനികകുടുംബങ്ങളുടെ ആധിപത്യത്തിലുള്ള ഭരണകൂടവും നിലവിൽവന്നു. അങ്ങനെ ചിലർ ഭരണാധിപന്മാരും മറ്റുള്ളവർ ഭരിക്കപ്പെടുന്നവരുമായി മാറി. സഭ്യതയുടെ കാലഘട്ടം ആരംഭിച്ചു.

സിന്ധുതടസംസ്കാരം

പുരാതത്വഗവേഷകന്മാരുടെ പരിശ്രമഫലമായി കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട മോഹൻജോദരോവിന്റെയും ഹരപ്പയുടെയും ചന്ദൂദരോവിന്റെയും മറ്റും അവശിഷ്ടങ്ങൾ പ്രസ്തരയുഗത്തിൽ നിന്ന് ലോഹയുഗത്തിലേക്കും അപരിഷ്കൃതത്വത്തിൽ നിന്ന് സഭ്യതയിലേക്കുമുള്ള പരിവർത്തനത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂഗർഭപരിശോധനയ്ക്കു വിധേയമായ ഈ മൂന്നു പ്രദേശങ്ങൾ വളരെ വിട്ടുവിട്ടാണ് കിടക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഹരപ്പയിൽ നിന്ന് മോഹൻജോദരോവിലേക്ക് നാനൂറ് നാഴികയോളം ദൂരമുണ്ട്. സിന്ധുനദീതടസംസ്കാരം സുമറിന്റേതിനേക്കാൾ നാലിരട്ടി വിസ്താരം വരുന്ന ഒരു ഭൂപ്രദേശമാകെ വ്യാപിച്ചു കിടന്നിരുന്നുവെന്ന് ഗവേഷകന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മൂന്നു നഗരങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ മാത്രമല്ല കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുള്ളത്. അവയ്ക്കിടയിൽ വലുതും ചെറുതുമായ ഏതാനും ഗ്രാമങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളും കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അടുത്തകാലത്തു നടന്ന ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി മോഹൻജോദരോ-ഹരപ്പാ മാതൃകയിലുള്ള ഒരു സംസ്കാരം അഹമ്മദാബാദിൽ രംഗ്പൂർ, ലോത്തൽ എന്നീ പ്രദേശങ്ങൾ വരെയും തെക്ക് നർമദ വരെയും വ്യാപിച്ചു കിടന്നിരുന്നു എന്ന് തെളിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. വീലർ എഴുതുന്നു:

“സിംലാ കുന്നുകളുടെ അടിവാരത്തിലുള്ള രൂപാരിന്നും കറാച്ചിയിൽ നിന്നു മുന്നൂറ് നാഴിക പടിഞ്ഞാറ് അറബിക്കടൽക്കരയ്ക്കടുത്തുള്ള സുത്ക്കജെൻഡോറിനുമിടയ്ക്ക് അറുപതിലധികം സ്ഥലങ്ങളിൽ നിന്ന് ഹരപ്പാസംസ്കാരത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.... ഈയിടെ നടന്ന പരിശോധനകളുടെ ഫലമായി സിന്ധുനദീതടസംസ്കാരം പടിഞ്ഞാറൻ കടൽത്തീരത്തിലൂടെ വളരെ ദൂരത്തോളം കീഴോട്ടു വ്യാപിച്ചു കിടന്നിരുന്നതായി തെളിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സിന്ധുനദീതടവാസികൾക്ക് എണ്ണൂറു നാഴിക നീളത്തിൽ കുറയാത്ത കടലോരം കൈവശമുണ്ടായിരുന്നു. അവരുടെ നാവികവ്യാപാരപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ വല്ലതുമുണ്ടോ എന്ന് കൂടുതൽ പരിശോധനകൾ നടത്തിയാലേ വ്യക്തമാവൂ. സൗരാഷ്ട്രയിൽ (കത്തിയവാഡ്) കിഴക്കോട്ട് കാംബേ ഉൾക്കടൽവരെ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ ഹരപ്പാസംസ്കാരത്തിന്റെ നാല്പതോളം അവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അവയിൽ ചിലത് ഹരപ്പാസംസ്കാരത്തോട് സാമീപ്യം മാത്രമുള്ളവയാണെന്നും അതിന്റെ രൂപാന്തരങ്ങളാണെന്നും ന്യായമായും വ്യാഖ്യാനിക്കാം. എങ്കിലും അവ പൊതുവേ ഹരപ്പാ സംസ്കാരത്തിന്റെ കുറെക്കൂടി പുരോഗമിച്ച ഒരു ഘട്ടത്തെ വിപുലമായ തോതിൽ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. സിന്ധുനദീതട സംസ്കാര

ത്തിന്റെ ഏറ്റവും തെക്കേ അറ്റത്തെ സ്ഥാനം, പരിശോധനകൾ നടന്നേടത്തോളം വെച്ചു നോക്കിയാൽ (1959), ഭഗത്റാവ് എന്ന പേരിലാണറിയപ്പെടുന്നത്. മോഹൻജോദരോവിൽ നിന്ന് അഞ്ഞൂറോളം നാഴിക തെക്കുകിഴക്കുള്ള കിംനദിയുടെ അഴിമുഖത്തിനടുത്താണ് അത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. മറ്റുള്ളവ കുറച്ചുകൂടി വടക്ക് നർമദയുടെ അഴിമുഖപ്രദേശത്തുള്ള മെഹഗം, തെലോഡ് എന്നിവിടങ്ങളിലാണ്"[9].

സിന്ധുതടസംസ്കാരം തെന്നിന്ത്യയിലേക്കും വ്യാപിച്ചിരുന്നു എന്ന് ചില ലേഖകന്മാർ അവകാശപ്പെടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അത് ഗവേഷണങ്ങളിലൂടെ തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. സിന്ധുതടത്തിലെ ജനങ്ങളും തെന്നിന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളും തമ്മിൽ വ്യാപാരബന്ധങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ അരിക്കമേട്, ബ്രഹ്മഗിരി മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിലെ നിവാസികൾക്ക് രണ്ടായിരത്തിലധികം കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പുതന്നെ യവനന്മാരുമായും റോമാക്കാരുമായും ബന്ധങ്ങളുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് പുരാതത്വഗവേഷണങ്ങളിലൂടെ തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. തെക്കേ ഇന്ത്യയും ബാബിലോണും തമ്മിൽ വ്യാപാരബന്ധങ്ങളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും തെളിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. യവനന്മാർക്ക് കേരളക്കരയുമായുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി സംഘം കൃതികളിലും പരാമർശങ്ങളുണ്ട്.

സിന്ധുതടസംസ്കാരത്തിന്റെ വിസ്താരവും വ്യാപ്തിയും എന്തുതന്നെയാവട്ടെ, പൗരസ്ത്യലോകത്തിലെ ഏറ്റവും സുപ്രസിദ്ധങ്ങളായ മൂന്നു പുരാതനപിത്തള യുഗസംസ്കാരങ്ങളിലൊന്നായിരുന്നു അത് എന്ന് തീർച്ചപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മാർഷൽ പറഞ്ഞു:

"അയ്യായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പ്, ആര്യന്മാരെപ്പറ്റി കേട്ടറിവുപോലുമില്ലാതിരുന്ന ഒരു കാലത്ത്, പഞ്ചാബിലും സിൻഡിലും അന്നത്തെ മെസപ്പൊട്ടേമിയ, ഈജിപ്ത് എന്നീ രാജ്യങ്ങളിലേതിനോടു കിടപിടിക്കുന്ന - ചില കാര്യങ്ങളിൽ അവയേക്കാൾ മികവുറ്റ ഒരുയർന്ന സംസ്കാരം നിലനിന്നിരുന്നു. ഹരപ്പയിലെയും മോഹൻജദാരോവിലെയും കണ്ടുപിടിത്തങ്ങൾ സംശയത്തിനിടയില്ലാത്തവിധം തെളിയിക്കുന്നതാണ്".[10]

മോഹൻജദാരോയും ഹരപ്പയും ഒരൊറ്റ ഹരപ്പൻ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഇരട്ടത്തലസ്ഥാനങ്ങളായിരുന്നുവെന്നും ഈ സാമ്രാജ്യത്തിൽ നിരവധി സംസ്ഥാനങ്ങളും സുരക്ഷിതങ്ങളായ കോട്ടകൾ കെട്ടിയ പട്ടണങ്ങളും ഗ്രാമങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും സ്റ്റുവർട്ട് ഹിഗ്ഗിൻസ് അഭിപ്രായപ്പെ

9. Sir. Mortimer Wheeler: The Indus Civilization, P.2, London 1960.
10. Sir. John Marshall: Mohenjodaro

ടുന്നു. തലസ്ഥാനനഗരികളിൽ ഉന്നതങ്ങളായ കോട്ടകളുണ്ട്. കോട്ടകളെ സംരക്ഷിക്കാൻ ചൂളയ്ക്ക് വെച്ച ഇഷ്ടികകൾ കൊണ്ടു പടുത്തുയർത്തിയ മതിൽക്കെട്ടുകളുമുണ്ട്. നഗരങ്ങളുടെ മുഖ്യഭാഗങ്ങളെല്ലാം ചൂളയ്ക്കു വെച്ച ഇഷ്ടികകൾ കൊണ്ടു പടുത്തവയാണ്. ഇത്രയും വലിയ തോതിൽ ഇഷ്ടികകൾ ചുട്ടെടുക്കാൻ വളരെയേറെ വിറക് വേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ടാവണം. വിറകു ശേഖരിക്കാനും ഇഷ്ടികയുണ്ടാക്കാനും അതുകൊണ്ടുള്ള പല തരം പണികൾ നടത്താനും വളരെയധികം പേർ അധ്വാനിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം.

കൃഷിയും കൈത്തൊഴിലും

നൈൽനദീതട സംസ്കാരത്തിന്റെയും യൂഫ്രട്ടീസ് നദീതടസംസ്കാരത്തിന്റെയുമെന്നപോലെ തന്നെ സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനം ജലസേചനപദ്ധതികളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയ കൃഷിയായിരുന്നു. അണക്കെട്ടുകൾ ധാരാളമുണ്ടായിരുന്നു. അവയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ പഞ്ചാബിലെ പടിഞ്ഞാറൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ ഇപ്പോഴും കാണാം. സിന്ധുനദീതീരവാസികളിൽ വലിയൊരു വിഭാഗത്തിന്റെ മുഖ്യമായ തൊഴിൽ കൃഷിയായിരുന്നു. ധാരാളം കാർഷികോപകരണങ്ങൾ – വിശേഷിച്ചും, ചെമ്പു കൊണ്ടും പിത്തളകൊണ്ടും ഉണ്ടാക്കിയവ – കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പ്രധാന വിളകൾ ബാർലിയും ഗോതമ്പും പരുത്തിയുമായിരുന്നു. ഗ്രാമക്കാർ നഗരവാസികളെ തീറ്റിപ്പോറ്റാൻ വേണ്ടിടത്തോളം സുലഭമായി ധാന്യങ്ങൾ കൃഷി ചെയ്തുണ്ടാക്കിയിരുന്നു. കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞാൽപ്പിന്നെ വലിയ ആഘോഷമാണ്. സംഗീതവും നൃത്തവും പൊടിപൊടിക്കും. മരവും തോലുമുപയോഗിച്ചുണ്ടാക്കിയതും ഇന്ത്യയിലിന്നും നമ്മൾ ഉപയോഗിച്ചുവരുന്ന തരത്തിലുമുള്ളതുമായ ചെണ്ടയായിരുന്നു അന്നത്തെ മുഖ്യമായ ഒരു സംഗീതോപകരണം. ആ പൗരാണികകാലത്തിന്റെ പൈതൃകം നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ പരുക്കുകൾ തട്ടാതെ നിലനിന്നു പോന്നതിന്റെ ഫലമായിരിക്കാം നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ ചെണ്ട.

കൃഷിയോടൊപ്പം തന്നെ കൈത്തൊഴിലുകളും വളർന്നുവന്നു. പണിയായുധങ്ങൾക്കും വീട്ടു സാമഗ്രികൾക്കുമെല്ലാം ചെമ്പ്, പിത്തള തുടങ്ങിയ ലോഹങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. എങ്കിലും പഴയ പ്രസ്തരോപകരണങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ടില്ല. പലതരത്തിലുള്ള മൺപാത്രങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. മൺപാത്രങ്ങളുണ്ടാക്കാനുപയോഗിച്ച ചൂളകൾ നഗരാതിർത്തികളിൽ നിന്നു കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. തൊഴിലുപകരണങ്ങളും മറ്റു സാമഗ്രികളുമെല്ലാം സാങ്കേതികമായി ഏറെക്കുറെ ഉയർന്ന നിലവാരം പുലർത്തുന്നവയായിരുന്നു. അവയിൽ ചിലത് ചെമ്പു കൊണ്ടും പിത്തള കൊണ്ടും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ഒന്നാന്തരം മാതൃകകളാണ്. സിന്ധുനദീതീര

നഗരങ്ങളിലെ ലോഹപ്പണിക്കാർ ഈയം, ചെമ്പ്, വെള്ളി തുടങ്ങിയ ലോഹങ്ങൾ ഉരുക്കി പണിചെയ്തിരുന്നു. സ്വർണ്ണപ്പണിയിലും അവർ പിന്നോക്കമായിരുന്നില്ല. ഹരപ്പൻ നഗരങ്ങളിൽ സുമർ സംസ്കാരത്തിലേതിനേക്കാൾ പഴക്കമുള്ള ആയുധങ്ങളും മറ്റുപകരണങ്ങളും കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഉളി, മഴു, കഠാരി, കുന്തം, കത്തി, ക്ഷൗരക്കത്തി, ഈർച്ചവാൾ, അരിവാൾ, ചെമ്പുതകിട് കൊണ്ടുള്ള അമ്പുമുനകൾ തുടങ്ങി ഹരപ്പയിലെ ലോഹപ്പണിക്കാരുണ്ടാക്കിയ പലതരം ആയുധങ്ങൾ കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അവിടെ കണ്ടെത്തിയ കെട്ടിടങ്ങളും ഉപകരണസാമഗ്രികളുമെല്ലാം തന്നെ ഇഷ്ടികപ്പണിക്കാർ, ആശാരിമാർ, കുശവന്മാർ, ചെമ്പുകൊട്ടികൾ, മിനുക്കുപണിക്കാർ, കല്ലാശാരികൾ, തട്ടാന്മാർ, ആഭരണപ്പണിക്കാർ എന്നിങ്ങനെ ഓരോ തൊഴിലിലും വൈദഗ്ധ്യം നേടിയ കൈത്തൊഴിൽ പണിക്കാരുണ്ടാക്കിയവയാണെന്ന് ചൈൽഡ് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു[11].

സിന്ധുതടസംസ്കാരം പ്രധാനമായും ഒരു നാഗരിക സംസ്കാരമായിരുന്നു. ബാഹ്യലോകവുമായുള്ള കച്ചവടമായിരുന്നു സമ്പത്തിന്റെ ഒരു മുഖ്യമായ ഉറവിടം. ചക്രങ്ങൾ പിടിപ്പിച്ച വാഹനങ്ങളിലും തോണികളിലുമുള്ള ഗതാഗതം അക്കാലത്ത് അജ്ഞാതമായിരുന്നില്ല. കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ട നഗരാവശിഷ്ടങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ രണ്ടു ചക്രങ്ങളുള്ള വണ്ടികളുടെയും കൂർത്ത മുനയുള്ള ആയുധങ്ങളുടെയും നാലുചക്രങ്ങളുള്ള വാഹനങ്ങളുടെയും മറ്റും കളിമൺ മാതൃകകൾ ഉൾപ്പെടുന്നു. വണ്ടി വലിക്കാനുപയോഗിച്ചിരുന്നത് കാളകളെയായിരിക്കണം.

സിന്ധുതടനിവാസികൾ നിരക്ഷരകുക്ഷികളായിരുന്നില്ല. കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ട പല സാമഗ്രികളിന്മേലും കൊത്തി വരയ്ക്കപ്പെട്ട ചിത്രലിപികൾ കാണാം. ഭാഷാശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്ക് ഇനിയും അവയെ തൃപ്തികരമാം വിധം വായിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല,

അയ്യായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്ക് മുമ്പ് ജലസേചനപദ്ധതികളുപയോഗിച്ചുള്ള കൃഷി, കൈത്തൊഴിലുകളും വ്യാപാരങ്ങളും, നഗരങ്ങളിലെ ജലവിതരണസമ്പ്രദായങ്ങളും അഴുക്കു ചാൽപദ്ധതികളും, സുരക്ഷിതങ്ങളായ കോട്ടകൾ, വിശാലമായ മുറ്റങ്ങളും സ്നാനഗൃഹങ്ങളും മറ്റും മറ്റുമുള്ള ഇരുനില കെട്ടിടങ്ങൾ, സംഗീതോപകരണങ്ങൾ, ചിത്രലിപികൾ മുതലായവയോടു കൂടിയ ഒരു പ്രാചീനസംസ്കാരം ഇന്ത്യയിലെ വിസ്തൃതമായ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവുകൾ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പൂർവാർധത്തിൽ മാത്രമാണ് നമുക്ക് ലഭിച്ചത്. അതോടെ ഇന്ത്യയുടെ പ്രാചീനചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പല ധാരണകളും മാറ്റിപ്പണിയണമെന്നു വന്നു.

11. Gordon Childe: Man Makes Himself, P, 134.

ഹരപ്പാ–മോഹൻജോദരോ നിവാസികളുടെ ജീവിതരീതിയെന്തായിരുന്നു? അവരുടെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെങ്ങനെയായിരുന്നു? അവരുടെ ആചാരങ്ങളും ചിന്തകളും എന്തൊക്കെയായിരുന്നു?

കിട്ടിയേടത്തോളം തെളിവുകൾ വെച്ചുകൊണ്ട് ചില ഊഹങ്ങളിലും അനുമാനങ്ങളിലും എത്തിച്ചേരാനല്ലാതെ ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾക്കെല്ലാം തികച്ചും തൃപ്തികരമായ സമാധാനം കണ്ടുപിടിക്കുക സാധ്യമല്ല. ലിപികൾ വായിച്ചു മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ വിജയിച്ചാൽ കൂടുതലെളുപ്പമുണ്ടായേക്കാം.

സിന്ധുതട നിവാസികളുടെ ഭരണസമ്പ്രദായം

എങ്കിലും ഒരു കാര്യം തീർച്ചയാണ്. ഹരപ്പാ–മോഹൻജോദരോ നിവാസികൾ പ്രസ്തരയുഗത്തെ പിന്നിട്ട് ലോഹയുഗത്തിലെത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അപരിഷ്കൃതത്വത്തിൽ നിന്ന് സഭ്യതയിലേക്കു കാലെടുത്തു വെച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അതോടൊപ്പം ധനികദരിദ്രവ്യത്യാസങ്ങളും മനുഷ്യനെ മനുഷ്യൻ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന സമ്പ്രദായവും ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. നഗരത്തിലെ ഉന്നതമായ കൊട്ടാരം 'ഭരണാധിപ'ന്റെ താമസസ്ഥലമായിരിക്കാം. സാമൂഹ്യോല്പന്നങ്ങളുടെ ഗണ്യമായ ഒരു ഭാഗം 'ഭരണാധിപ'ന്റെ കയ്യിലെത്തിച്ചേർന്നിരുന്നുവെന്ന് അനുമാനിക്കാം. കൊട്ടാരത്തോടനുബന്ധിച്ചുള്ള കൂറ്റൻ ധാന്യപ്പുരകൾ അതിന്നുള്ള തെളിവാണ്.

ഒരുവശത്ത് ചൂളക്ക് വെച്ച ഇഷ്ടികകൾ കൊണ്ടു നിർമിക്കപ്പെട്ടവയും നിരവധി മുറികളും കുളിമുറികളും മുറ്റങ്ങളും മതിൽക്കെട്ടുകളും മറ്റുള്ളവയുമായ ഇരുനിലമാളികകൾ; മറുവശത്ത് അഴുക്കുചാലുകളോ ജലവിതരണപദ്ധതികളോ ശുചീകരണസൗകര്യങ്ങളോ ഒന്നുമില്ലാതെ നിരനിരയായി നിൽക്കുന്ന ഇഷ്ടികവീടുകൾ. ധനികവിഭാഗക്കാർക്ക് വേണ്ടി നിർമിക്കപ്പെട്ട അഴുക്കുചാലുകളും നിരത്തുകളും മറ്റും ശുചിയാക്കി വെക്കാൻ വേലക്കാരുണ്ടായിരുന്നിരിക്കണം. സമുദായം സാമ്പത്തിക വർഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്നാണ് ഈ വൈരുദ്ധ്യം തെളിയിക്കുന്നത് എന്ന് ചൈൽഡ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. മാക്കേ എഴുതുന്നു: "പണക്കാരായ സ്ഥാപിത താല്പര്യക്കാരുടെയും കച്ചവടക്കാരുടെയും വർഗങ്ങളും ധാരാളം കൈവേലക്കാരും അസംഖ്യം അടിമകളും അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ഇത് തെളിയിക്കുന്നു."[12]

പ്രാചീനബാബിലോണിലും ഈജിപ്തിലുമെന്ന പോലെ ഇന്ത്യയിലും കെട്ടിടനിർമ്മാണ ജോലിക്കും മറ്റും അടിമകളെ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നുവെന്നാണ് ഗോർഡൻ കരുതുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

12. Ernest Mackey: Indus Civilization.

“സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരം നിലനിന്നുപോന്ന കാലത്ത് സമുദായത്തിന്റെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലും സാമ്പത്തികരംഗത്തിലും അടിമവേല സുപ്രധാനമായ ഒരു പങ്ക് വഹിച്ചിരിക്കാനിടയുണ്ട്. കാൽമുട്ടുകൾ കൂട്ടിപ്പിടിച്ച് നിലത്തു കുന്തിച്ചിരിക്കുന്ന ചുട്ട കളിമൺപ്രതിമകൾ – അവ മിക്കവാറും പുരുഷപ്രതിമകളാണ് – ധാരാളം കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഹരപ്പാ മ്യൂസിയത്തിൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള 76 പ്രതിമകളുണ്ട്. അവയിൽ ചിലതിന് നിറയെ തുളകളോടുകൂടിയ വട്ടത്തൊപ്പിയും മുമ്പിലേക്ക് തള്ളി നിൽക്കുന്ന കഴുത്തുപട്ടകളുമുണ്ട്. അവർ അടിമകളായിരിക്കാനിടയുണ്ട്.[13]

ഈ കാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ ഏറ്റവും നൂലാമാല പിടിച്ചപണി ഭരണസംവിധാനത്തിന്റെ ശരിയായ സ്വഭാവം കണ്ടുപിടിക്കലാണ്. സുമർ, ഈജിപ്ത്, അക്കാഡ് എന്നിവിടങ്ങളിലെന്നപോലെ തന്നെ സിന്ധുനദീതടങ്ങളിലും സ്വേച്ഛാധിപതികളായ ഭരണാധിപന്മാരാണ് ഭരണയന്ത്രത്തിന്റെ ചുക്കാൻ പിടിച്ചിരുന്നത് എന്നാണ് വീലറുടെ അഭിപ്രായം. “പുണ്യത്വം കല്പിക്കപ്പെട്ട രാജാവോടുകൂടിയ ഒരു പൗരോഹിത്യഭരണമായിരുന്നു അത്” എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ചൈൽഡ് പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

“ധനികനെന്നും ദരിദ്രനെന്നുമുള്ള വർഗവിഭജനത്തിന്റെ സൂചനകളുണ്ട്. എന്നാൽ, ഈ പൗരോഹിത്യാധിപത്യത്തിന്റെ തലപ്പത്തിരുന്നത് രാജാവോ പുരോഹിതനോ എന്നു തിട്ടപ്പെടുത്തുക വയ്യ.”[14] വീലർ എഴുതുന്നു:

“ഹരപ്പയിലെ ഭരണത്തലവന്മാരുടെ അധികാരശക്തിയുടെ അടിത്തറ എന്തുതന്നെയായിരുന്നാലും ശരി – മതപരമായ ഘടകം അതിൽ മുന്നിട്ടു നിന്നിരുന്നുവെന്ന് ന്യായമായും ഊഹിക്കാം – സുമറിലെയും അക്കാഡിലെയും പുരോഹിതന്മാരുടേതിൽ നിന്ന് വളരെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമല്ലാത്ത ഒരു ഭരണമാണ് അവർ നടത്തിപ്പോന്നത്”[15]

പിഗ്ഗോട്ടിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഭരണകൂടത്തെ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത് സ്വേച്ഛാനുസൃതം പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള സർവാധികാരങ്ങളോടും കൂടിയ പുരോഹിതരാജാക്കന്മാരാണ്. എന്നാൽ, അയ്യഞ്ചംഗങ്ങളടങ്ങിയ സമിതികളാണ് നഗരങ്ങളെ ഭരിച്ചിരുന്നത് എന്ന് ഹെവിറ്റ് പറയുന്നു. മഹാഭാരതത്തിലും സ്ട്രോബോവിന്റെ പൗരാണികേന്ത്യ എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലും ഇത്തരം ഭരണസമിതികളെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. ഇന്നത്തെ പഞ്ചായത്തുകളിൽ ഈ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കാണാം.

13. Colonel D.H. Gordon: The Pre-Historic Background of Indian Culture, P.7.
14. Childe: Man Makes Himself, P.135.
15. M. Wheeler: Indus Civilization.

എന്നാൽ, ഈ അനുമാനങ്ങൾ സിന്ധുനദീതടത്തിലെ ഭരണസമ്പ്രദായത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു എന്ന് അസന്ദിഗ്ദ്ധമാം വിധം വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ഈ പ്രശ്നത്തിനു തൃപ്തികരമായ സമാധാനം കണ്ടുപിടിക്കാൻ വേണ്ടി കൂടുതൽ ഗവേഷണങ്ങൾ നടത്തുന്നതിനുള്ള ചില നിർദ്ദേശങ്ങൾ മാത്രമാണവ. ഒരുപക്ഷേ, ഇടിഞ്ഞുപൊളിഞ്ഞ കൊട്ടാരങ്ങളുടെ ചുമരുകളിന്മേലുള്ള എഴുത്തുകൾ ശരിക്കു വായിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുമ്പോൾ ഈ പ്രശ്നത്തിന് കൂടുതൽ തൃപ്തികരമായ പരിഹാരമുണ്ടായേക്കാം.

ക്രിസ്തുവിന് ഏതാണ്ട് 1500 കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ആര്യന്മാർ കൂട്ടം കൂട്ടമായി ഇന്ത്യയിൽ വന്നെത്തുന്നതുവരെ മോഹൻജോദരോ–ഹരപ്പൻ സംസ്കാരം നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നതിന് തെളിവുകളുണ്ട്. പക്ഷേ, ആര്യന്മാരാണ് ആ സംസ്കാരത്തെ ചുട്ടുകരിച്ചു നശിപ്പിച്ചത് എന്ന് തീർത്തു പറയാൻ തെളിവുകൾ പോര. ആഭ്യന്തരകാരണങ്ങളാൽ ഹരപ്പാ-മോഹൻജോദരോ സംസ്കാരത്തിന്റെ വളർച്ച മുട്ടിക്കഴിഞ്ഞ ഒരു ഘട്ടത്തിലാണ് ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ പ്രവേശിച്ചത് എന്നു വന്നുകൂടേ?

എന്നാൽ, ശക്തരായ ശത്രുക്കളോടേറ്റുമുട്ടിക്കൊണ്ടാണ് ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ കുടിയേറിപ്പാർപ്പുറപ്പിച്ചത് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. ഋഗ്വേദത്തിൽ തന്നെ അതിനുള്ള ധാരാളം തെളിവുകളുണ്ട്. അസുരന്മാരെയും ദസ്യുക്കളെയും കീഴടക്കി നശിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള തങ്ങളുടെ പരിശ്രമങ്ങൾക്കു പിന്തുണ നൽകാൻ അവർ വീണ്ടും വീണ്ടും ഇന്ദ്രനോടു പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രനായിരുന്നു അവരുടെ പ്രധാന ദൈവം. അസുരഘ്നനെന്നും പുരന്ദരനെന്നും മറ്റും ഇന്ദ്രനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ദ്രൻ അശ്വങ്ങളുമായി വന്ന് കയ്യിൽ വജ്രായുധമെടുത്ത് ശത്രുക്കളുടെ മേൽ പ്രഹരങ്ങളേൽപ്പിക്കുകയും അവരുടെ കോട്ടകൾ ഇടിച്ചു തകർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

പുറമെ നിന്ന് കൂട്ടം കൂട്ടമായി വന്ന ഈ കുടിയേറിപ്പാർപ്പുകാർ വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഇന്ത്യയിലെ ആദിവാസികളുമായി യുദ്ധം വെട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്ന കാലത്ത് ആര്യന്മാർ എന്ന പേർ സ്വയം സ്വീകരിക്കുകയാണുണ്ടായതെന്ന് ചില ചരിത്രകാരന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. സിന്ധു താഴ്വരയിലെ ജനങ്ങളേക്കാൾ കുലീനന്മാരും ഉന്നതന്മാരുമാണ് തങ്ങൾ എന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്നതു കൊണ്ടാണത്രേ അവർ തങ്ങളെത്തന്നെ ആര്യന്മാർ എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചത്. ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്ന ആദിമവാസികളെ അവർ ദാസന്മാരെന്നും ദസ്യുക്കളെന്നും അസുരന്മാരെന്നും രാക്ഷസന്മാരെന്നും മറ്റും വിളിച്ചു. ദാസൻ, ദസ്യു എന്നീ പദങ്ങൾക്ക് ആരംഭത്തിൽ 'ശത്രു' എന്നായിരുന്നു അർഥം. 'ഭൃത്യൻ' എന്നോ 'അടിമ' എന്നോ ഉള്ള അർഥം വന്നത് ആര്യന്മാർ അവരെ കീഴടക്കിയതിനു ശേഷമാണ്.

ആര്യന്മാരും അനാര്യന്മാരും

ക്രി. മു. രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആദ്യശതകങ്ങളിൽ സിന്ധു ഗംഗാതീരങ്ങളിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ജനസമൂഹങ്ങളെപ്പറ്റി വേദങ്ങളിൽ പല പരാമർശങ്ങളുമുണ്ട്. അവർ കറുത്ത തൊലിയും പരന്ന മൂക്കുമുള്ളവരായിരുന്നു. അവർക്ക് ഒന്നാന്തരം കോട്ടകളും നഗരങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. സുഖസൗകര്യങ്ങളോടു കൂടിയ മണിമാളികകളിൽ താമസിച്ചിരുന്ന ധനികരായ കച്ചവടക്കാർ അവരുടെ കൂട്ടത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ഫലപുഷ്ടിയുള്ള ഭൂമിയിൽ അവർ കൃഷി ചെയ്തിരുന്നു. നൂൽനൂൽപ്പിലും നെയ്ത്തിലും അവർ വിദഗ്ധരായിരുന്നു. മണ്ണുകൊണ്ടും ചെമ്പുകൊണ്ടുമുള്ള പാത്രങ്ങളും സ്വർണം കൊണ്ടും വെള്ളികൊണ്ടുമുള്ള ആഭരണങ്ങളും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു. കല്ലുകൊണ്ടും ചെമ്പുകൊണ്ടുമുള്ള പലതരം ആയുധങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു.

ദസ്യുക്കളുടെ സംസ്കാരം ആര്യന്മാരുടേതിനേക്കാൾ ഉയർന്നതായിരുന്നു എന്ന് ഋഗ്വേദത്തിലെ പരാമർശങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അവർക്ക് ഉറപ്പുള്ള കോട്ടകളും സ്വർണാഭരണങ്ങളും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതു മാത്രമല്ല കാരണം. അവരുടെ ജീവിതരീതി മാത്രമല്ല, മതവിശ്വാസവും കൂടുതലുയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ളതായിരുന്നു. ആര്യന്മാർ പ്രകൃതിശക്തികളെ ആരാധിച്ചപ്പോൾ ദസ്യുക്കൾ ഭഗവതി, ശിവലിംഗം, നന്ദികേശ്വരൻ മുതലായ കൂടുതൽ പരിഷ്കരിച്ച ദൈവങ്ങളെ പൂജിച്ചു. ആര്യന്മാർക്ക്, തങ്ങളുടെ ദൈവങ്ങളെ അംഗീകരിക്കാനും ആരാധിക്കാനും കൂട്ടാക്കാത്ത ദസ്യുക്കളോട് വെറുപ്പായിരുന്നു. അവരെപ്പറ്റി പുരോഹിതന്മാർക്ക് ദാനം നൽകാത്തവരെന്നും യജ്ഞങ്ങൾ നടത്താത്തവരെന്നുമൊക്കെ വേദങ്ങൾ പ്രത്യേകം എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ ആഴത്തിൽ വേരൂന്നിക്കഴിഞ്ഞതും തങ്ങളുടേതിനേക്കാൾ ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ളതുമായ ഒരു സംസ്കാരത്തെ തോല്പിച്ചു കീഴടക്കാൻ ആര്യന്മാർക്കെങ്ങനെ സാധിച്ചു? ഈ ചോദ്യത്തിന് ചൈൽഡ് മറുപടി പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ഇരുമ്പുകൊണ്ടുള്ള ആയുധങ്ങൾ കൈവശമുണ്ടെങ്കിൽ വെറുമൊരു സാധാരണക്കാരന് പിത്തളയുഗത്തിലെ പ്രഭുവിനെ സമാനനിലയിൽ നേരിടാൻ കഴിയും. പിത്തളകൊണ്ടുള്ള ആയുധങ്ങളുടെ കുത്തകയുണ്ടെന്നതിനാൽ തങ്ങൾ അജയ്യരാണ് എന്നു കരുതുന്ന പരിഷ്കൃതരാജ്യങ്ങളിലെ പട്ടാളക്കാരെപ്പോലും അപരിഷ്കൃതരും ദരിദ്രരുമായ ഒരു ജനതയ്ക്ക്, ഇരുമ്പായുധങ്ങൾ കൈവശമുണ്ടെങ്കിൽ, വെല്ലുവിളിക്കാൻ കഴിയും"[16].

16. Gordon Childe: What Happened in History, Penguin Edition, P.103.

ആര്യന്മാർ അപരിഷ്കൃതരായിരുന്നു. എങ്കിലും ആയുധങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ അവർ മുൻപന്തിയിലായിരുന്നു. അവർക്ക് ഉറപ്പുള്ള കവചങ്ങളും ഇരുമ്പു തൊപ്പികളും ഉരുക്കുചട്ടകളും നല്ലപോലെ പരിശീലനം സിദ്ധിച്ച കുതിരകളും തേരുകളും മറ്റുമുണ്ടായിരുന്നു. സിന്ധു-ഗംഗാ തീരങ്ങളിലെ ജനങ്ങൾ കൂടുതൽ പരിഷ്കൃതരായിരുന്നുവെങ്കിലും അവർക്ക് ഇത്തരം ആയുധസജ്ജീകരണങ്ങളൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട്, യുദ്ധവിദഗ്ധരായ ആര്യന്മാരെ ഏറെക്കാലം ചെറുത്തുനിൽക്കാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ അതിലത്ഭുതമൊന്നുമില്ല. അപരിഷ്കൃത സമുദായങ്ങൾ പരിഷ്കൃതസമുദായങ്ങളെ യുദ്ധം ചെയ്തു കീഴടക്കിയതിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങൾ ചരിത്രത്തിൽ വേറെയുമുണ്ട്.

സംസ്കാരങ്ങളുടെ സമന്വയം

ഇന്ത്യയിലെ അനാര്യന്മാരായ പ്രാചീന നിവാസികളെ യുദ്ധം ചെയ്തു കീഴടക്കാൻ ആര്യന്മാർക്കു സാധിച്ചുവെന്നതു ശരിതന്നെ. എങ്കിലും സിന്ധുവിന്റെയും ഗംഗയുടെയും അവയുടെ പോഷകനദികളുടെയും തീരങ്ങളിലും അതിനപ്പുറവും വ്യാപിച്ചു കിടന്നിരുന്ന അനാര്യസംസ്കാരത്തെ പാടേ തുടച്ചു മാറ്റാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. ആര്യന്മാരുടെ ആധിപത്യത്തിനു ശേഷവും അവരുടേതിൽ നിന്നു വിഭിന്നങ്ങളായ സ്വന്തം സംസ്കാരങ്ങളെയും ആചാരസമ്പ്രദായങ്ങളെയും മുറുകെപിടിച്ചുകൊണ്ട് സാമൂഹ്യവളർച്ചയുടെ പല നിലവാരങ്ങളിലുമെത്തിയ അനാര്യ സമുദായങ്ങൾ നിലനിന്നുപോന്നു. ഋഗ്വേദം, മഹാഭാരതം തുടങ്ങിയ പ്രാചീന സാഹിത്യ കൃതികളിലെ പരാമർശങ്ങൾ മാത്രമല്ല, പുരാതത്വഗവേഷകന്മാരും നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും നൽകുന്ന തെളിവുകളും ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കി കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആര്യന്മാരുടെ ആധിപത്യം അനാര്യസമുദായങ്ങളുടെ ജീവിതരീതിയെ സാരമായി ബാധിച്ചുവെന്നതു ശരിയാണ്. എന്നാൽ അതോടൊപ്പം തന്നെ അനാര്യസമുദായങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ പല ഘടകങ്ങളും ആര്യന്മാരുടെ ജീവിതരീതിയിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കി. രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

"വേദമതം പഴയ ആചാരസമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും ഉപാസനാവിധികളുടെയും മാതൃകകളെ ഏറ്റെടുക്കുകയും ഉൾക്കൊള്ളുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്തു. അവയെ നശിപ്പിച്ചു കളയുന്നതിനുപകരം പുതിയ ആവശ്യങ്ങൾക്കു പറ്റിയ വിധത്തിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്തു. ദ്രാവിഡരുടെയും മറ്റ് ആദിമവാസികളുടെയും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ നിന്ന് അത്രയധികം ഉൾക്കൊണ്ടതിന്റെ ഫലമായി പ്രാരംഭകാലത്തെ ആര്യഘടകങ്ങളെ മറ്റുള്ളവയിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ചുകാണുക വളരെ പ്രയാസകരമാണ്"[17]

17. S. Radhakrishnan: Eastern Religions and Western Thought.

ആര്യന്മാരുടെയും അനാര്യന്മാരുടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെ വിഭിന്നഘടകങ്ങൾ കൂടിക്കലർന്ന് ഒന്നായിത്തീരുകയാണ് യഥാർത്ഥത്തിലുണ്ടായത്. രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ പ്രസ്താവിക്കുന്നതുപോലെ, “അനാര്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ വെച്ചു പൊറുപ്പിക്കപ്പെടുക മാത്രമല്ല, പൊരുത്തക്കേടുകളെ വകവെക്കാതെ സ്വാഗതം ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി. വർഗസങ്കര പ്രക്രിയയിൽ അനാര്യഘടകങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യം ലഭിച്ചു.”18.

ഗോൾഡൻ ചൈൽഡിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, “ഒരു സവിശേഷമായ ചുറ്റുപാടിനോട് മനുഷ്യജീവിതം സമ്പൂർണമായി ഇണങ്ങിച്ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതിന്റെ പ്രാതിനിധ്യമാണ് സിന്ധൂതടസംസ്കാരം വഹിക്കുന്നത്. വളരെക്കാലത്തെ ക്ഷമയോടു കൂടിയ പ്രയത്നത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടേ അങ്ങനെയൊരു ഇണക്കം സാധിക്കൂ. അതു നിലനിൽക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതിനകം അതു സവിശേഷം ഭാരതീയമായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആധുനികഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അസ്തിവാരമായിത്തീർന്നതും അതാണ്”.

എന്നാൽ, ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ കുടിയേറിപ്പാർത്ത ഉടനെതന്നെ അനാര്യസമുദായങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഘടകങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുകയും അങ്ങനെ പുതിയൊരു ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറപാവുകയും ചെയ്തു എന്നു ധരിക്കുന്നതു തെറ്റായിരിക്കും. ആര്യന്മാരുടെ സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളും സംഭവിക്കുകയും നീണ്ടുനിന്ന സമരങ്ങൾക്കുശേഷം അനാര്യന്മാരുമായുള്ള സഹകരണം ആവശ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായി നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ പുഷ്ടിപ്പെട്ടു വന്ന ഒരു സങ്കരപ്രക്രിയയാണിത്.

അസമമായ വളർച്ച

ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവും ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തകളും ഇന്ത്യയുടെ വിഭിന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ അല്ലെങ്കിൽ വ്യത്യസ്ത ജനസമുദായങ്ങളിൽ, ഒരേസമയത്ത് ഒരേരീതിയിൽ വളർന്നു വന്നു എന്നു ധരിക്കുന്നതും തെറ്റാണ്. ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യ ജീവിതമെന്ന പോലെ തന്നെ സംസ്കാരവും തത്വചിന്തകളും അസമമായിട്ടാണ് വളർന്നത്. ഈ അസമമായ വളർച്ചയുടെ ഫലങ്ങൾ ഇന്നും പ്രകടമായിക്കാണാം. ഒരുഭാഗത്ത് ആധുനിക സംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറിക്കൊണ്ട് കാടുകളിലും പർവതപ്രാന്തങ്ങളിലും കഴി

18. Rabindranath Tagore: A vision of India's History, P.34.

ച്ചുകൂട്ടുന്ന ദശലക്ഷക്കണക്കിലുള്ള നിരക്ഷരരായ അപരിഷ്കൃത ഗോത്ര വർഗക്കാർ അന്നന്നത്തെ ഭക്ഷണത്തിനാവശ്യമായ വന്യവിഭവങ്ങളെപ്പ റ്റിയും ആലോചിക്കുമ്പോൾ തൊട്ടടുത്തു തന്നെ ആധുനികസംസ്കാര ത്തിന്റെ സങ്കീർണതകൾക്കിടയിൽ ജീവിക്കുന്ന പരിഷ്കൃതമനുഷ്യർ എയർകണ്ടീഷൻഡ് മുറികളെപ്പറ്റിയും പുതിയ കാറുകളെപ്പറ്റിയും ടെലി വിഷനെപ്പറ്റിയും മറ്റുമാലോചിക്കുകയും ശങ്കരൻ ഹെഗൽ, മാർക്സ്, സാർത്ര് മുതലായവരുടെ തത്വചിന്തകളെപ്പറ്റിയും ആധുനിക സാഹി ത്യത്തെപ്പറ്റിയും വിദ്യാഭ്യാസ പരിഷ്ക്കാരത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റും ചർച്ചകൾ നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

അതുകൊണ്ട്, ഭാരതീയ ചിന്തയുടെ ഉത്ഭവത്തെയും വളർച്ചയെയും പരിശോധിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതിന് മുമ്പ് അതിപ്രാചീനരായ അപരിഷ്കൃ തഗോത്രവർഗക്കാരുടെ വീക്ഷണഗതികളിലേക്കും ആചാരവിശ്വാസങ്ങ ളിലേക്കും ഒന്നു കണ്ണോടിച്ചു നോക്കേണ്ടതാവശ്യമാണ്.

2. മന്ത്രവാദവും മതവും

മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പ് ദൈവമുണ്ടായിരുന്നുവോ? ഒന്നു തീർച്ച ദൈവമുണ്ടായിരുന്നാലും ശരി, ഇല്ലാതിരുന്നാലും ശരി, മനുഷ്യന് മുമ്പും ഭൂമിയുണ്ടായിരുന്നു. മലകളും കാടുകളും പുഴകളും പക്ഷിമൃഗാദികളുമുണ്ടായിരുന്നു. സൂര്യനും ചന്ദ്രനും നക്ഷത്രങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു ശേഷം അവയ്ക്കെല്ലാം പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു പ്രയോജനവുമുണ്ടായി. അവയെല്ലാം മനുഷ്യന്റെ നിലനിൽപ്പുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയായിത്തീർന്നു. മലയും കാടും കായ്കനികളും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ മാംസവും മനുഷ്യന്റെ ജീവിതോപാധികളായി മാറി. പുഴയൊഴുകുന്നതും ചെടി കായ്ക്കുന്നതും പക്ഷിമൃഗാദികൾ ജീവിക്കുന്നതും സൂര്യൻ പ്രകാശിക്കുന്നതുമെല്ലാം മനുഷ്യന് വേണ്ടിയാണെന്നുവന്നു. ഒരു ഋഗ്വേദകവി പാടിയതുപോലെ, "ബലവാനായ സൂര്യൻ കതിരുകൾ പരത്തി തേജസ്സോടെ വർത്തിക്കുന്നത് മർത്യർക്ക് വേണ്ടിയാണ്".

മതത്തിന്റെ ഉറവിടം

അപരിഷ്കൃതങ്ങളായ ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളുമായി പ്രകൃതിശക്തികളെ നേരിട്ടുകൊണ്ടും അവയെ തന്റെ സ്വന്തം ഇഷ്ടത്തിനനുസരിച്ച് മാറ്റിമറിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് പ്രാകൃതമനുഷ്യൻ തന്റെ ജീവിതയാത്ര ആരംഭിച്ചത്. ബാഹ്യപ്രകൃതിയെ മാറ്റാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾ അവന്റെ ആന്തരികപ്രകൃതിയിലും മാറ്റങ്ങളുളവാക്കി. പ്രകൃതിയെ മാനവീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിലൂടെയാണ് മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനായിത്തീർന്നത്.

ക്ലേശകരമായ ഈ ശ്രമം ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കു നടത്തുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. മനുഷ്യൻ പെറ്റുവീണതു തന്നെ സാമൂഹ്യജീവിയായിട്ടാണ്. ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും കുടുംബ ബന്ധ

ങ്ങളിൽ നിന്നും അടർത്തിയെടുത്തു പുറത്തിട്ടാൽ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനല്ലാതാവും. പ്രാകൃതമനുഷ്യൻ ഭക്ഷണത്തിനാവശ്യമായ വന്യവിഭവങ്ങൾ ശേഖരിക്കാനും കാട്ടുമൃഗങ്ങളെ വേട്ടയാടാനും വേണ്ടി അലഞ്ഞുതിരിഞ്ഞത് കൂട്ടം കൂട്ടമായിട്ടാണ്. മനുഷ്യസമൂഹമാണ് പ്രകൃതിയെ മാനവീകരിക്കാൻ പുറപ്പെട്ടത്. പ്രകൃതിയെ മാനവീകരിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ഓരോ കാൽവെപ്പും അവരുടെ പ്രവർത്തനപരിധികളിലും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലും മാത്രമല്ല, അവരുടെ ബോധമണ്ഡലങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കി. ഈ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് മതവും ദൈവവിശ്വാസവും ആവിർഭവിച്ചത്.

ജോർജ് തോംസൺ എഴുതുന്നു: "നമുക്കറിയാവുന്ന ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലുള്ള കാടന്മാർക്ക് ദൈവങ്ങളില്ല. പ്രാർത്ഥനകളെപ്പറ്റിയോ യാഗങ്ങളെപ്പറ്റിയോ അവർക്ക് യാതൊന്നും അറിഞ്ഞുകൂടാ. ഇതുപോലെ തന്നെ, പരിഷ്കൃതജനതകളുടെ പ്രാക്ചരിത്രകാലത്തേക്കു തുളച്ചുകടക്കാൻ കഴിയുമ്പോഴെല്ലാം ദൈവങ്ങളും പ്രാർത്ഥനകളും യാഗങ്ങളുമൊന്നുമില്ലാത്ത ഒരു ഘട്ടത്തിൽ നമ്മളെത്തിച്ചേരുന്നു."[1]

പക്ഷേ, ദൈവത്തെപ്പറ്റിയോ പരമാത്മാവിനെപ്പറ്റിയോ ചിന്തിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ലായിരുന്നുവെങ്കിലും ഏറ്റവും പ്രാകൃതരായ മനുഷ്യർക്കുപോലും ഭക്ഷണം ആവശ്യമായിരുന്നു. കുടിക്കാൻ വെള്ളം, തിന്നാൻ കായ്കനികളും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ മാംസവും - ഇവ നേടാൻ ചുറ്റുപാടുമുള്ള പ്രകൃതിശക്തികളുമായി ബന്ധപ്പെടേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. അതിന് ബാഹ്യപ്രകൃതിയുടെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള ജ്ഞാനം ആവശ്യമായിരുന്നു.

എന്നാൽ പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ പ്രകൃതിജ്ഞാനം വളരെ വളരെ പരിമിതമായിരുന്നു. സയൻസും തത്വജ്ഞാനവും അവർക്കജ്ഞാതങ്ങളായിരുന്നു. സാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ പ്രകൃതിയുടെ പ്രതിഭാസങ്ങളും അവരുടെ നിയന്ത്രണത്തിനു വിധേയമായിരുന്നില്ല. ഇടിവെട്ടും കാട്ടുതീയും വെള്ളപ്പൊക്കവും അവരെ അമ്പരപ്പിക്കുകയും അവരിൽ ഒരുതരം ഭീതിയുളവാക്കുകയും ചെയ്തു. ഒരു പാമ്പു കടിക്കുകയോ തലയിലൊരു പാറക്കല്ല് ഇടിഞ്ഞുവീഴുകയോ ചെയ്യുമ്പോഴേക്കും മരിച്ചുപോകുന്ന മനുഷ്യൻ എത്ര ദുർബലനാണ്! എന്താണ് മരണം? മരിച്ചുകഴിഞ്ഞാലത്തെ സ്ഥിതിയെന്താണ്? പക്ഷേ, മരണാനന്തരജീവിതത്തെപ്പറ്റിയാലോചിക്കാൻ നിന്നാൽ കാട്ടുമൃഗങ്ങൾ ഇങ്ങോട്ടു വന്നാക്രമിച്ചേക്കും. ഓരോ നിമിഷവും പ്രകൃതിശക്തികളോടെതിരിട്ടു കൊണ്ടല്ലാതെ ജീവിക്കാൻ സാധിക്കില്ല. മരണത്തെപ്പോലെ തന്നെ പ്രകൃതിയുടെ പ്രതിഭാസങ്ങളും യുക്ത്യതീതങ്ങളാണ്. അജ്ഞാതങ്ങളാണ്. സയൻസിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും അഭാവത്തിൽ പ്രാകൃതമ

1. George Thomson: Studies in Ancient Greek Society.

നുഷ്യർക്ക് മലയും പുഴയും മരവും പാമ്പും സിംഹവുമെല്ലാം തങ്ങളേക്കാൾ ശക്തിയുള്ളവയാണെന്ന് തോന്നിപ്പോയതിൽ അത്ഭുതമില്ല. അവയെ നേരിടേണ്ടതെങ്ങനെയാണ്? ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടിപ്പോവുക സാധ്യമല്ല. പ്രകൃതിശക്തികളോടെതിരിടാനുള്ള കഴിവ് പരിമിതവുമാണ്. പരിമിതമായ കഴിവുകളുടെ പൂരണങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്ക് പ്രകൃതിശക്തികളെത്തന്നെ ആശ്രയിക്കുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. മനുഷ്യൻ തന്നിലന്തർലീനമായി കിടക്കുന്ന ശക്തികളുടെയും തന്റെ എല്ലാ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളുടെയും സമൂർത്തങ്ങളായ ബാഹ്യരൂപങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്ക് പ്രകൃതിശക്തികളെ നോക്കിക്കാണാൻ തുടങ്ങി. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യൻ തന്റെ യഥാർത്ഥമായ ആന്തരികസത്തയെ തന്നിൽനിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന ബാഹ്യശക്തികളിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയും ഭൗമങ്ങളായ ആ ശക്തികളെ അഭൗമശക്തികളായി സങ്കല്പിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. മനുഷ്യന്റെ ദൈനംദിന സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ആധിപത്യം വഹിച്ച യുക്ത്യതീതങ്ങളായ ബാഹ്യശക്തികൾ അവന്റെ മനസ്സിലുളവാക്കിയ വികാരവിചാരങ്ങളാണ് മനുഷ്യസത്തയുടെ ഈ അന്യവൽക്കരണം ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഒരാവശ്യകതയാക്കിത്തീർത്തത്.

പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചും പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള പ്രാകൃതമനുഷ്യന്റെ ധാരണകൾ ഒട്ടുംതന്നെ വസ്തുനിഷ്ഠമായിരുന്നില്ല. വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യം മനുഷ്യന്റെ ബോധമണ്ഡലത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചപ്പോൾ അശാസ്ത്രീയമായ വ്യാമോഹത്തിന്റെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടു. പ്രകൃതിശക്തികൾക്ക് അവയുടെ യഥാർത്ഥസ്വഭാവത്തിനു പുറമെ പ്രകൃത്യതീതങ്ങളും മാനുഷികങ്ങളും ദിവ്യങ്ങളുമായ ചില സിദ്ധികൾ കൂടിയുണ്ടെന്ന സങ്കൽപ്പത്തിലേക്ക് ഇതു വഴിതെളിച്ചു. പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചും പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള അശാസ്ത്രീയവും വ്യാമോഹാധിഷ്ഠിതവുമായ ഈ വ്യാഖ്യാനമായിരിക്കാം മതത്തിന്റെ ഉറവിടം.

മന്ത്രവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം

ഇതു ശരിയാണെങ്കിൽ മതത്തിന് രണ്ടു ഘടകങ്ങളുണ്ടെന്നു കാണാം: ഒന്ന്, പ്രകൃതിയെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള സംരംഭങ്ങളിൽ നിന്നു ഉവാകുന്ന മതവിശ്വാസങ്ങൾ: രണ്ട്, പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മതചടങ്ങുകൾ. നിഗൂഢങ്ങളും ദുർഗ്രഹങ്ങളുമായ പ്രകൃതിശക്തികൾ പ്രാകൃതമനുഷ്യന്റെ മനസ്സിലുളവാക്കിയ പ്രതികരണങ്ങളാണ് രണ്ടിന്റേയും അടിസ്ഥാനം. പ്രാചീനഗോത്രവർഗക്കാരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളെപ്പറ്റിയും മതചടങ്ങുകളെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഗവേഷണങ്ങളും ആര്യന്മാരുടെ ഋഗ്വേദദൈവങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനങ്ങളും, ഈ അനുമാനത്തിന് ശക്തി കൂട്ടുന്നു.

പ്രസ്തരയുഗത്തിൽ നിന്ന് പുറത്തു കടന്നിട്ടില്ലാത്ത ഗോത്രവർഗക്കാർക്കിടയിൽ പ്രചാരമുള്ള മന്ത്രവാദ ചടങ്ങുകൾ പരിശോധിച്ചാൽ ഇതു കൂടുതൽ വ്യക്തമാവും. മനുഷ്യന് പ്രകൃതിശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലിടപെടാനും അവയുടെ ഗതിക്രമത്തെ മാറ്റാനും കഴിവുണ്ടെന്ന വിശ്വാസമാണ് മന്ത്രവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. പ്രകൃതിശക്തികളുടെ നിഗൂഢങ്ങളായ ഭീകരപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ നിസ്സഹായരായിക്കഴിയേണ്ട ആവശ്യമില്ലെന്നും മന്ത്രശക്തിയുടെ സഹായം കൊണ്ട് അവയെ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും പ്രാചീന ഗോത്രവർഗക്കാർ വിശ്വസിച്ചു. പ്രകൃതികോപങ്ങളിൽ നിന്നും രോഗബാധകളിൽ നിന്നും രക്ഷപെടാനും കൂടുതൽ മൃഗങ്ങളെ എളുപ്പത്തിൽ വേട്ടയാടിപ്പിടിക്കാനും അതുപോലെയുള്ള മറ്റാവശ്യങ്ങൾ നേടാനും അവർ മന്ത്രവാദത്തെ ആശ്രയിച്ചു. പൂവ്, ഭസ്മം തുടങ്ങിയ ചില പ്രത്യേകസാമഗ്രികളും ചില പ്രത്യേകജന്തുക്കളുടെ രക്തവുമുപയോഗിച്ച് സവിശേഷങ്ങളായ ചില പദപ്രയോഗങ്ങളുടെയും അംഗവിക്ഷേപങ്ങളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി മന്ത്രോച്ചാരണം, പൂജ, ധ്യാനം, നൃത്തം തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകൾ നിർവ്വഹിച്ചാൽ മറ്റുവഴിക്ക് സാധിക്കാത്ത ആഗ്രഹങ്ങൾ നിറവേറ്റാൻ കഴിയുമെന്നായിരുന്നു അവരുടെ വിശ്വാസം. നവപ്രസ്തരയുഗത്തിൽ കൃഷി അഭിവൃദ്ധിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ മന്ത്രചടങ്ങുകളുടെ രൂപങ്ങളിലും മാറ്റങ്ങൾ വന്നു. അതിവൃഷ്ടിയും അനാവൃഷ്ടിയും ഒഴിവാക്കാനും ധാന്യങ്ങളുടെ വിള വർദ്ധിപ്പിക്കാനും വേണ്ടി മന്ത്രകർമ്മങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. ബെർണൽ എഴുതുന്നു:

"വേട്ടയാടി നടന്നിരുന്ന കാലത്തുതന്നെ, മൃഗജീവിതത്തിലെ മാറ്റങ്ങൾ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് പരോക്ഷമായിട്ടാണെങ്കിലും, വൃക്ഷസസ്യാദികളുടെ വളർച്ചയിൽ മഴ ചെലുത്തിയിരുന്ന സ്വാധീനം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഇപ്പോളത് ഒരു ജീവിതപ്രശ്നമായിത്തീർന്നു. അനുകരണാത്മകമായ മന്ത്രവാദം മഴയുണ്ടാക്കാനുള്ള മറ്റൊരു മുഖ്യ ചടങ്ങായിത്തീർന്നു. വസന്തോത്സവങ്ങളും കൊയ്ത്തുകലോത്സവങ്ങളും പതിവായി ആഘോഷിക്കപ്പെട്ടു."[2]

ഈ ചടങ്ങുകളെല്ലാം ജനങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. ഇന്നയിന്ന കർമങ്ങൾക്ക് ഇന്നയിന്ന ഫലങ്ങളുണ്ടാവുമെന്ന വിശ്വാസമായിരുന്നു അവയുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനം. പ്രാചീന ഗ്രീസിൽ നിലനിന്നിരുന്ന മന്ത്രവാദ ചടങ്ങുകളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് തോംസൺ ഇങ്ങനെ എഴുതി:

"യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നുവെന്ന വ്യാമോഹം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് അതിനെ വാസ്തവമായിട്ടുതന്നെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന

2. J.D. Bernal: Science in History, P.65

തത്വമാണ് മന്ത്രവാദത്തന്റെ അടിസ്ഥാനം. തുടക്കത്തിൽ അത് ഒരുതരം അനുകരണാഭിനയമായിരുന്നു. നിങ്ങൾക്ക് മഴവേണം. അതിന് മേഘ ങ്ങൾ അടിഞ്ഞുകൂടുന്നതും മഴ കോരിച്ചൊരിയുന്നതും എല്ലാം അനുക രിച്ചു കാണിച്ചുകൊണ്ട് നിങ്ങളൊരു നൃത്തം നടത്തുന്നു. നിങ്ങളാഗ്രഹി ക്കുന്നതു സാധിച്ചുവെന്ന് നിങ്ങൾ ഭാവനയിൽ അഭിനയിക്കുന്നു”[3]

ഇങ്ങനെ പ്രകൃതിശക്തികൾക്കെതിരായ സമരത്തിൽ പ്രാകൃതമ നുഷ്യനുണ്ടായിരുന്ന നിസ്സഹായതാബോധത്തിൽ നിന്നാണ് മന്ത്രവാദം ആവിർഭവിച്ചത്. അതു വാസ്തവത്തിൽ ശാസ്ത്രബോധത്തിനു പകര മുള്ളതായിരുന്നില്ല, ശാസ്ത്രബോധത്തിന്റെ പോരായ്മ നികത്താനുള്ള തായിരുന്നു. “പ്രാകൃത മനുഷ്യന് കാലാവസ്ഥയെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴി യില്ല”, മാലിനോവ്സ്കി എഴുതുകയാണ്, “മഴ, സൂര്യപ്രകാശം, കാറ്റ്, ചൂട്, തണുപ്പ് മുതലായ പ്രതിഭാസങ്ങളെ എത്രതന്നെ നോക്കി പരിശോ ധിച്ചാലും എത്ര തന്നെ ചിന്തിച്ചാലും അവയെ സ്വന്തം കൈകൾകൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് അനുഭവം അവനെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. അതു കൊണ്ട് അവൻ മന്ത്രവാദത്തിലൂടെ അവയോടിടപെടുന്നു”[4]

മന്ത്രവാദവും സയൻസും

മതവും മന്ത്രവാദവും വ്യത്യസ്തങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമാ ണെന്ന് ഫ്റേയ്സർ അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി. മന്ത്രവാദവും ആധു നികശാസ്ത്രവും രണ്ടും മാറ്റമില്ലാത്ത പ്രകൃതിനിയമങ്ങളുടെ പ്രവർത്ത നങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നും അതുകൊണ്ട് രണ്ടിന്റെയും അടി സ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ ഒന്നുതന്നെയാണെന്നുമാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്: “സചേതനങ്ങളായ ചില മൂലശക്തികളാണ് ലോകത്തെ നിയന്ത്രിക്കു ന്നത് എന്നും ആ ശക്തികളെ പ്രേരണകൾ വഴിയായി അവയുടെ ഉദ്ദേ ശ്യത്തിൽ നിന്നു പിന്തിരിപ്പിക്കാൻ കഴിയുമെന്നുമാണ് മതം സങ്കൽപ്പി ക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അത് അടിസ്ഥാനപരമായി മന്ത്രവാദത്തിനും സയൻസിനും ഒരുപോലെ എതിരാണ്. പ്രകൃതിയുടെ ഗതിക്രമത്തെ നിർണയിക്കുന്നത് മനുഷ്യന്റെ അഭിനിവേശങ്ങളോ ചാപല്യങ്ങളോ അല്ല, മറിച്ച് യാന്ത്രികമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നവയും മാറ്റമില്ലാത്തവയുമായ നിയ മങ്ങളാണെന്നാണ് ശാസ്ത്രവും മന്ത്രവാദവും കണക്കാക്കുന്നത്. മന്ത്ര വാദത്തിൽ ഈ വസ്തു ഊഹ്യരൂപത്തിൽ മാത്രമേ അംഗീകരിക്കു ന്നുള്ളൂ; സയൻസിലാകട്ടെ ഇത് സ്പഷ്ടമാണ്”.[5]

---

3. George Thomson: Studies in Ancient Greek Society.
4. Malinowski: A science Theory of Culture and Other Essays.
5. Sir. James Frazer: Magic and Religion, PP.83.-84.

മന്ത്രവിദ്യയിൽ ദൈവം, ആത്മാവ്, പരലോകം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് സ്ഥാനമില്ലെന്നു ധരിച്ചു വശായതിനാലാണ് ഫ്രേയ്സർ ഈ തീരുമാനത്തിലെത്തിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ദൈവങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസവും അവരെ പ്രീതിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രാർത്ഥനകൾ നടത്തലുമാണ് മതത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. "മനുഷ്യനേക്കാൾ ഉന്നതങ്ങളായ ശക്തികളെ പ്രകൃതിയുടെയും മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെയും ഗതിയെ നയിക്കുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവയെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്ന ശക്തികളെ - പ്രസാദിപ്പിക്കുകയോ അനുരഞ്ജിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനാണ്" മതമെന്നുപറയുന്നത്. മന്ത്രവിദ്യയാകട്ടെ, "ഉചിതങ്ങളായ മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങളോടുകൂടി മുറപ്രകാരമുള്ള ചടങ്ങുകൾ നിർവ്വഹിച്ചാൽ ആഗ്രഹിച്ച കാര്യങ്ങൾ സാധിക്കുമെന്ന വിശ്വാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്".

ഫ്രേയ്സറുടെ നിഗമനങ്ങളെ അന്ധമായി അനുകൂലിക്കുന്ന ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായ പറയുന്നു, മന്ത്രവാദം മതത്തിനും അധ്യാത്മികവാദത്തിനും എതിരായ ഒരുതരം ഭൗതികവാദമാണെന്ന്. "വർഗങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പ്രാകൃതസമുദായങ്ങളുടെ ലോകവീക്ഷണഗതി പ്രാഗാധ്യാത്മികമായിരുന്നു; ഈ അർത്ഥത്തിൽ അത് പ്രാകൃത ഭൗതികവാദമായിരുന്നു"[6] എന്നാണദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"വർഗങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പ്രാകൃതകമ്യൂണിസത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് ഭരണകൂടം ആവിർഭവിച്ചതുപോലെ തന്നെ പ്രാകൃതകാലത്തെ പ്രാഗാധ്യാത്മികവാദത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് മനുഷ്യന്റെ ബോധമണ്ഡലത്തിൽ അധ്യാത്മികപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും ഉടലെടുത്തു.... ആധ്യാത്മിക വാദത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഭൗതികവാദമായിരുന്നു; അല്ലെങ്കിൽ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ മുന്നോടിയെങ്കിലുമായിരുന്നു. നമ്മൾ കണ്ടു കഴിഞ്ഞതുപോലെ, അത് ലോകായതമായിരുന്നു."[7]

വർഗസമുദായങ്ങളിൽ ആധിപത്യം വഹിക്കുന്ന ചൂഷകവർഗക്കാരുടെ താല്പര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ആധ്യാത്മികവാദം ഉയർന്നുവന്നത് എന്നും വർഗങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിനുമുമ്പ് ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രാചീന ഗോത്രവർഗക്കാർ മതവിശ്വാസമില്ലാത്ത ഭൗതികവാദികളായിരുന്നുവെന്നുള്ള മുൻവിധിയാണ് മന്ത്രവാദത്തിൽ ഭൗതികവാദം കണ്ടെത്താൻ ചതോപാധ്യായയെ പ്രേരിപ്പിച്ചതെന്നു തോന്നുന്നു. ഏതായാലും ഇതുശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ, മതത്തെ ദൈവങ്ങളിലോ

6. Debiprasad Chattopadhyaya: Lokayata, P.96; 228-9.
7. Ibid. P, 227

ദൈവങ്ങളോടുള്ള പ്രാർത്ഥനകളിലോ ഉള്ള വിശ്വാസം മാത്രമാക്കി ഒതുക്കിനിർത്താൻ വയ്യ. മതം, അതിന്റെ വിശാലമായ അർഥത്തിൽ, മനുഷ്യാതീതശക്തികളിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ മാനുഷികബന്ധങ്ങളുടെയും മനുഷ്യപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും വസ്തുക്കളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും ആകെ തുകയാണ്. അമാനുഷികശക്തികളിലുള്ള വിശ്വാസമാണ് മതത്തിന്റെ മുഖ്യമായ സ്വഭാവവും അതിന്റെ അടിത്തറയും. ആദ്യം തന്നെ വ്യക്തമാക്കിയതുപോലെ, മനുഷ്യൻ തനിക്ക് നേടിയെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്തവയും പക്ഷേ, നേടണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവയുമായ നന്മകളെയും ശക്തികളെയും തന്നിൽ നിന്നു വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ബാഹ്യപ്രതിഭാസങ്ങളിലേക്കാവാഹിക്കുകയും അവയ്ക്ക് മനുഷ്യാതീതവും അഭൗമവുമായ ഒരു ദിവ്യത്വം കല്പിച്ചു കൊടുക്കുകയും ചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് മതവിശ്വാസങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചത്. ലെവിസ്ട്രോസ്സ് പറയുന്നു:

"പ്രകൃത്യതീതങ്ങളായ ശക്തികൾ തങ്ങളിൽ തന്നെ അന്തർലീനമായി കിടക്കുന്നുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കുകയും എന്നിട്ട് മനുഷ്യാതീത ശക്തികളെ പ്രകൃതിയുടെ മേൽ വെച്ചു കെട്ടുകയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യരാശിക്കു മാത്രമേ പ്രകത്യതീതശക്തികളെപ്പറ്റി സങ്കൽപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ളൂ."[8]

മന്ത്രവാദത്തിന്റെ ഉപയോഗം

ഏതെങ്കിലുമൊരു ഭൗതികവസ്തുവിൽ അലൗകികശക്തികൾ കുടികൊള്ളുന്നുണ്ടെന്ന വിശ്വാസം ആ വസ്തുവിനെ മതപരമായ ആരാധനയ്ക്കർഹമാക്കി തീർക്കുന്നു. മന്ത്രവാദത്തിന്റെ സ്ഥിതിയും ഇതുതന്നെയാണ്. പക്ഷേ, മന്ത്രവാദത്തിൽ അലൗകികശക്തികളർപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് മനുഷ്യനിൽ തന്നെയാണ്; കർമം ചെയ്യുന്ന മാന്ത്രികന് അല്ലെങ്കിൽ പുരോഹിതന് അല്ലെങ്കിൽ വെളിച്ചപ്പാടിന് ദിവ്യശക്തികളുണ്ടെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ മന്ത്രവാദിയും പുരോഹിതനും വെളിച്ചപ്പാടും മതപരമായ ആദരവിനർഹരായിത്തീരുന്നു.

മന്ത്രവാദ ചടങ്ങുകളുടെ ശക്തി യഥാർത്ഥത്തിൽ മന്ത്രവാദത്തിലുള്ള വിശ്വാസത്തെയാണാശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ വിശ്വാസത്തിന് മൂന്നു ഘടകങ്ങളുണ്ടെന്ന് ലെവി സ്ട്രോസ്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഒന്ന്, മന്ത്രവാദിക്ക് തന്റെ വിദ്യയിലുള്ള വിശ്വാസം; രണ്ട്, രോഗിക്ക് മന്ത്രവാദിയുടെ കഴിവിലുള്ള വിശ്വാസം; മൂന്ന്, ആ വിശ്വാസത്തിനനുയോജ്യമായ സമൂഹത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളും പ്രതീക്ഷകളും. ഈ മൂന്നു ഘടകങ്ങളുമുണ്ടെങ്കിൽ ചില മന്ത്രവാദ ചടങ്ങുകൾക്ക് ഉദ്ദേശിച്ച ഫലമുണ്ടായേക്കുമെന്ന് സ്ട്രോസ്സ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[9]

---

8. Claude Levi - Strauss: The Savage Mind, P.221.
9. Claude Levi-Strauss: Structural Anthropology. P.268.

ഈ മൂന്നു ഘടകങ്ങളുമുൾക്കൊണ്ട മന്ത്രവാദവിശ്വാസം ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീന ഗോത്രവർഗക്കാർക്കിടയിൽ പരന്നുപിടിച്ചിരുന്നുവെന്ന് നരവംശ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ഗവേഷണങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. കോഴികളെ ബലിയർപ്പിച്ചുകൊണ്ട് കേരളത്തിലെ മലവേടന്മാർ നടത്തുന്ന മന്ത്രവാദത്തിന്റെ ആരംഭത്തെ കുറിക്കുന്നു.

“എന്റെ മൂർത്തിയേ, നിനക്ക് കോഴിയുടെ പരി തരുന്നു. എനിക്ക് രക്ഷയായ് ഇരുന്നുകൊള്ളണം. കൊച്ചിനോടും കുട്ടിയോടും യാതൊരു ഉപദ്രവവും ഉണ്ടാക്കരുതേ”.

കൃഷിയും സ്ഥിരവാസവുമാരംഭിച്ചതിനു ശേഷം അപരിഷ്കൃത ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ മന്ത്രവാദം കൂടുതൽ പരന്നു പിടിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അതിവൃഷ്ടിയിൽ നിന്നും അനാവൃഷ്ടിയിൽ നിന്നും രക്ഷ നേടാൻ വേണ്ടി മാത്രമല്ല, അപസ്മാരം തുടങ്ങി രോഗങ്ങളിൽ നിന്നും വസൂരി, കോളറ തുടങ്ങി പകർച്ചവ്യാധികളിൽ നിന്നും മോചനം നേടാനും മന്ത്രവാദികളെ ആശ്രയിക്കുക പതിവായിരുന്നു. പരിഷ്കൃതരെന്നഭിമാനിക്കുന്ന ആധുനികർക്കിടയിൽ പോലും അതിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കാണാം.

മന്ത്രവാദത്തെ മതത്തിന്റെ പ്രാരംഭരൂപമെന്നോ മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ വളർച്ചയുടെ പ്രാഥമിക ഘട്ടമെന്നോ ചിലർ വിശേഷിപ്പിക്കാറുമുണ്ട്. അതത്ര ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, മന്ത്രവാദത്തിൽ മതവിശ്വാസത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കുന്നതു പോലെ തന്നെ മതങ്ങളിൽ മന്ത്രവാദ ചടങ്ങുകളും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ട്. ഏറ്റക്കുറച്ചിലുകളുണ്ടെന്നേയുള്ളൂ.

സർവാത്മവാദം

മന്ത്രവാദവുമായി ഏറെക്കുറെ ബന്ധപ്പെട്ടതും സർവാത്മവാദം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്നതുമായ മറ്റൊരു മതവിശ്വാസവും പ്രാകൃതഗോത്രവർഗക്കാർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നു. “ആത്മാക്കളെക്കുറിച്ചും പൊതുവിൽ അരൂപികളായ അലൗകികജീവികളെക്കുറിച്ചുമുള്ള സിദ്ധാന്തം” എന്നാണ് ടൈലർ സർവാത്മവാദത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്. “സാധാരണയായി സർവാത്മവാദം രണ്ടുവലിയ പ്രമാണങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നു കാണാം. ഈടുള്ള ഒരേ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ രണ്ടു വശങ്ങൾ മാത്രമാണവ. ഒന്നാമത്തേത് മരണത്തിനുശേഷവും അല്ലെങ്കിൽ ശരീരനാശത്തിനു ശേഷവും തുടർന്നു നിലനിൽക്കാൻ കെൽപ്പുള്ള ജീവാത്മാക്കളെ സംബന്ധിക്കുന്നതാണ്. രണ്ടാമത്തേത്, ശക്തിശാലികളായ ദേവന്മാർ വരെയുള്ള മറ്റു പലതരം ആത്മാക്കളെ സംബന്ധിക്കുന്നതും. പ്രേതാത്മാക്കൾക്ക് ഭൗതികലോകത്തിലെ സംഭവഗതികളെയും മനുഷ്യന്റെ ഐഹികവും പാരത്രികവുമായ ജീവിതത്തെയും സ്വാധീ

നിച്ചു നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിവുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. മാത്രമല്ല, അവർ ജീവിച്ചിരുന്ന മനുഷ്യരുമായി സമ്പർക്കം പുലർത്തുന്നുണ്ടെന്നും മനുഷ്യരുടെ പ്രവത്തനങ്ങൾ അവരെ സന്തുഷ്ടരോ സംതൃപ്തരോ ആക്കുമെന്നും കരുതപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട്, പ്രേതാത്മാക്കളുടെ നില നില്പുള്ള വിശ്വാസം സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ – അനിവാര്യമായിത്തന്നെ എന്നു പറയാം. ആരാധനകൾക്കും പൂജാദികർമങ്ങൾക്കും വഴിതെളി ക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സർവാത്മവാദം, അതിന്റെ പൂർണവളർച്ചയിൽ, ആത്മാ ക്കളിലും മരണാനന്തരജീവിതത്തിലും ദേവതകളുടെയും ഭൂതപ്രേത പിശാചാദികളുടെയും നിയന്ത്രണത്തിലും മറ്റുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പ്രായോഗികപരിണാമം ഏതെ ങ്കിലും തരത്തിലുള്ള കർമാനുഷ്ഠാനങ്ങളോടു കൂടിയ പൂജാവിധിക ളാണ്"[10]

ഉൽപാദനോപകരണങ്ങളുടെയും ഉൽപാദനശക്തികളുടെയും വളർച്ച എളിയതോതിൽ മാത്രമായിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് സർവാത്മവാദം ആവിർഭവിച്ചത്. പ്രകൃതിയുടെയും സാമൂഹ്യശക്തിക ളുടെയും യഥാർഥസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യനുൾപ്പെടെയുള്ള ജീവി കളുടെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ഘടനകളെക്കുറിച്ചും മനസ്സി ലാക്കാൻ കഴിയാത്ത പ്രാകൃതഗോത്രവർഗക്കാർ ജനനമരണാദികളും ചിന്തകൾ, വികാരങ്ങൾ, സ്വപ്നങ്ങൾ മുതലായവയും എങ്ങനെ സംഭവി ക്കുന്നു എന്ന് ശാസ്ത്രീയമായി കണ്ടുപിടിക്കാൻ അശക്തരായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. മനുഷ്യന്റെ വികാരവിചാരങ്ങളും ആശയാ ഭിലാഷങ്ങളും സുഖദുഃഖങ്ങളുമെല്ലാം അമാനുഷങ്ങളായ ഏതോ ദൈവ ങ്ങളുടെ പണിയായിരിക്കണം; അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യന്റെ ശരീരത്തിൽ തന്നെ നിലനില്ക്കുന്നതും മരണസമയത്തുമാത്രം വിട്ടുപോകുന്നതുമായ ഏതോ ഒരാത്മചൈതന്യത്തിന്റെ പണിയായിരിക്കണം; അല്ലെങ്കിൽ രണ്ടും കൂടിയായിരിക്കാം. മരിക്കുമ്പോൾ ആത്മാവെവിടെപ്പോകുന്നു? ശരീ രത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടുപോയ അത് മറ്റെവിടെയെങ്കിലും നിലനിൽക്കു ന്നുണ്ടാവണം. മനുഷ്യരിലെന്നപോലെ തന്നെ മറ്റു ജീവജാലങ്ങളിലും വൃക്ഷലതാദികളിലും, എന്തിന്, സർവചരാചരങ്ങളിലും, ആത്മാവ് കുടി കൊള്ളുന്നുണ്ടാവണം!

മനുഷ്യന്റെ വികാരവിചാരങ്ങളും ആശയാഭിലാഷങ്ങളുമെല്ലാം ഭൗതികശരീരത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന അമാനുഷി കശക്തികളുടെ പ്രകടനമാണെന്ന വിശ്വാസം പ്രാചീനഗോത്രവർഗക്കാ രുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളുമായി കൂടിക്കലർന്നിരിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയെയും സാമൂഹ്യശക്തികളെയും നിയന്ത്രിക്കുകയെന്നത് തങ്ങളുടെ കഴിവിന്ന

10. Edward Tylor: Primitive Culture, Part 1, P.23.

തീതമായതുകൊണ്ട് സ്വാഭാവികമായും അവർ നൃത്തഗീതാദികളെക്കൊണ്ടും പൂജാദികർമങ്ങളെക്കൊണ്ടും ആ അമാനുഷികശക്തികളെ പ്രീണിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. പ്രാകൃതോപകരണങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മാനുഷികാധ്വാനത്തിന്റെ പോരായ്മകൾ നികത്താനും ഉൽപ്പാദനത്തിന്റെ സാങ്കേതികോപാധികളുടെ പരിമിതികളെ കവച്ചുവെക്കാനും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ ക്ലേശങ്ങൾക്കുപരിഹാരം കാണാനുംവേണ്ടി അവർ ആ അമാനുഷശക്തികളുടെ സഹായംതേടി. അവർ മരങ്ങളെയും പാമ്പുകളെയും വന്യമൃഗങ്ങളെയും മരിച്ചുപോയ കാരണവന്മാരുടെ പ്രേതങ്ങളെയും ഭൂതപിശാചുക്കളെയും എല്ലാം ആരാധിക്കാൻ തുടങ്ങി. ആത്മാവിലും പൂർവികരുടെ പ്രേതങ്ങളിലും മരണാനന്തരജീവിതത്തിലുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്ന് പുനർജന്മത്തെപ്പറ്റിയും പരകായപ്രവേശനത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങളും രൂപംകൊണ്ടു.

പ്രേതോപാസന

ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനഗോത്രവർഗക്കാർക്കിടയിലും അപരിഷ്കൃത ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലും ഇത്തരം വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം. ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവർക്ക് നന്മയോ തിന്മയോ വരുത്താനും ആരോഗ്യമോ രോഗങ്ങളോ നൽകാനും മരിച്ചുപോയവരുടെ പ്രേതങ്ങൾക്കു കഴിയുമെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവരെ പ്രീണിപ്പിക്കാനും സംതൃപ്തരാക്കാനും വേണ്ടിയുള്ള പലതരം മതച്ചടങ്ങുകൾ നിർവഹിക്കപ്പെടുന്നു. കുന്നിൻപുറങ്ങളിലും കാട്ടുപ്രദേശങ്ങളിലും കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ ജീവിതരീതി പരിശോധിച്ചാൽ ഇത്തരം ചടങ്ങുകളുടെ പല മാതൃകകളും കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, കേരളത്തിലെ കാണിക്കാർ മറ്റുപല ദൈവങ്ങളെയുമെന്നപോലെ തങ്ങളുടെ പൂർവികരുടെ പ്രേതങ്ങളെ (ചാവുകളെ)യും ആരാധിക്കുന്നു. അവരുടെ ഒരു പ്രാർഥന ഇങ്ങനെയാണ്;

“പടച്ചതമ്പുരാനേ, എല്ലക്കല്ലുസാമീ, തമ്പുരാട്ടി അമ്മേ, തിരുവത്തുപാറ ചാത്താ, നൂറ്റൊന്നു ചാവുമാരേ, നൂറ്റൊന്നു തമ്പുരാക്കന്മാരേ, പത്മനാഭസ്വാമി, ഞങ്ങളുടെ പൂജ പറ്റിക്കൊണ്ട് കാട്ടിൽ കിടക്കുന്ന ഞങ്ങളെ രക്ഷിക്കണം! നീക്കമ്പു, മുറിയാമ്പാച്ചി, നാട്ടാമുടവുവന്ന് ആൾ ഒന്നും മരിച്ചുപോകാതെ നിങ്ങൾ രക്ഷിച്ചുകൊള്ളണം. ഞങ്ങൾക്ക് കാട്ടിൽ നിങ്ങളല്ലാതെ വേറെ ആരുമില്ല.”

ചാവുകൾക്ക് കോഴിയും മറ്റും ബലിയർപ്പിച്ചുകൊണ്ട് മലവേടന്മാർ പ്രാർഥിക്കുന്നു:

“ദൈവമേ, പൊന്നുമലേ, വേണ്ടും വണ്ണം ഇരിക്കണം. എന്റെ അപ്പൂപ്പ, ഞങ്ങളും ഉഴവും നന്നായിരിക്കണം. കഴിഞ്ഞ അപ്പൂപ്പന്മാരേ, വേണ്ടും

വണ്ണം രക്ഷയായ് ഇരിക്കണം. അടിയങ്ങളുടെ കുഞ്ഞിനും കുട്ടിക്കും ഒരു അറ്റകുറ്റം കൂടാതെ ഇരിക്കണം".

ഈ ആരാധനാമൂർത്തികൾക്കിടയിൽ കരുണാനിധികളായ നല്ല ദൈവങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ദുഷ്ടന്മാരായ ചീത്ത ദൈവങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു; ദുരയും പകയും അടങ്ങാത്ത രക്തദാഹമുള്ള ഉഗ്രമൂർത്തികളുണ്ടായിരുന്നു. അവരെ പ്രീണിപ്പിക്കാൻ ധാരാളം കോഴികളെയും ആടുകളെയും ബലിയർപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മന്ത്രവാദം തന്നെ വേണ്ടിവരും!

പ്രേതോപാസനകൾ, ശവസംസ്കാരച്ചടങ്ങുകൾ, ശേഷക്രിയകൾ തുടങ്ങിയ ആചാരങ്ങളാവിർഭവിച്ചത് മരിച്ചതിനുശേഷം ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുമെന്ന വിശ്വാസത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ്. എഹരൻഫെൽസ് എഴുതുന്നു:

"മരണത്തിനു ശേഷവും, ഒരുതരത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു തരത്തിൽ, പ്രജ്ഞ നിലനിൽക്കുമെന്ന സങ്കല്പം കാടരുടെ ഒരു പൊതുവിശ്വാസമാണെന്നു തോന്നുന്നു.... മരണാനന്തരമുള്ള നിലനിൽപ് ആകാശത്തിലെവിടെയോ ആണെന്നാണ് പരക്കെ വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്"[11].

കേരളത്തിലെ അപരിഷ്കൃതജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ശവസംസ്കാര ചടങ്ങുകളെ വിവരിച്ചുകൊണ്ട് മാമൻ എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവർക്ക് മരിച്ചുപോയവരുടെ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഭീതി-ശേഷിച്ച ആസ്മാദികളെ പേടിപ്പിക്കാൻ അവർ തിരിച്ചുവന്നേക്കുമെന്ന ഭയം - ഒഴിവാക്കാനുള്ള കരുതലോടുകൂടിയാണ് ശവസംസ്കാരം നടത്തപ്പെടുന്നത്. മരിച്ചവന്റെ ആത്മാവിനെ സമാധാനിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ശവത്തിന്റെ വായിൽ അരിയും വെറ്റിലയും മറ്റും വെച്ചുകൊടുക്കുന്നു. പ്രേതത്തെ അമർത്തിനിർത്താൻ വേണ്ടി ശവക്കുഴിയുടെ രണ്ടറ്റത്തും നടുവിലും ഓരോ മുള്ള് കുത്തിനിർത്തുന്നു."[12].

ഇന്ത്യയുടെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിലും ഇമ്മാതിരി വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും ശവസംസ്കാരകർമങ്ങളും കാണാം. ചടങ്ങുകൾക്കു വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായേക്കാം. എങ്കിലും ഉദ്ദേശ്യം ഒന്നുതന്നെ.

മനുഷ്യന്റെ വികാരവിചാരങ്ങൾ, ബോധം, പ്രജ്ഞ മുതലായവ ശരീരഘടനയുമായും സാമൂഹ്യജീവിതവുമായും ബന്ധപ്പെട്ടവയല്ലെന്നും ശരീരം കൂടാതെ തന്നെ നിലനിൽക്കാൻ കഴിവുള്ള ആത്മാവിന്റെ പ്രകടനങ്ങളാണെന്നുള്ള സങ്കല്പത്തിൽ നിന്നാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞ വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളും പൊന്തിവന്നത്. എംഗൽസ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

"മനുഷ്യൻ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ശരീരത്തിന്റെ ഘടനയെപ്പറ്റി തീരെ അജ്ഞരായിരുന്നു. ആ അതിപ്രാചീനകാലം മുതൽക്കുതന്നെ അവർ

11. Ehrenfels: Kadar of Cochin, P.170.

12. K. Mammen: Kerala Culture.

തങ്ങൾ കാണാറുണ്ടായിരുന്ന സ്വപ്നരൂപങ്ങളുടെ പ്രചോദനം വഴിയായി, തങ്ങളുടെ ചിന്തകളും വികാരങ്ങളും മറ്റും ശരീരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളല്ലെന്നും മറിച്ച്, വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നതും ശരീരത്തിനുള്ളിൽ നിവസിച്ച് മരണസമയത്ത് വിട്ടുപിരിഞ്ഞുപോകുന്നതുമായ ഒരാത്മാവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണവയെന്നും വിശ്വസിച്ചുതുടങ്ങിയിരുന്നു. അന്നുമുതൽക്കുതന്നെ ഈ ആത്മാവും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കാൻ അവർ നിർബദ്ധരായിത്തീർന്നു. മരണസമയത്ത് ശരീരത്തെ വിട്ടുപിരിഞ്ഞതിനുശേഷവും അതു തുടർന്നു നിലനിൽക്കുമെങ്കിൽപ്പിന്നെ അതിന് മറ്റൊരു മരണമുണ്ടാകുമെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കേണ്ട യാതൊരാവശ്യവുമില്ലല്ലോ. ഇങ്ങനെയാണ് ആത്മാവിന്റെ അനശ്വരതയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം ആവിർഭവിച്ചത്. മനുഷ്യസമുദായത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ ആ ഘട്ടത്തിൽ ഈ ആശയം ഒരിക്കലും ഒരു സമാശ്വാസമായിട്ടല്ല, മറിച്ച്, എതിർത്തു തോൽപ്പിക്കാൻ കഴിയാത്ത ഒരു വിധിയായിട്ടാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്.... വ്യക്തിയുടെ അനശ്വരതയെക്കുറിച്ചുള്ള മുഷിപ്പൻ ആശയത്തിലേക്ക് പൊതുവേ വഴിതെളിച്ചത് മനഃശാന്തിക്ക് വേണ്ടിയുള്ള മതപരമായ അഭിനിവേശമല്ല, മരണത്തിനുശേഷവും നിലനിൽക്കുമെന്നംഗീകരിക്കപ്പെട്ട ഈ ആത്മാവിനെക്കൊണ്ട് എന്തു ചെയ്യണമെന്നതിനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സാമാന്യവും സാർവത്രികവുമായ അജ്ഞതയിൽ നിന്നുടലെടുത്ത മാനസികക്കുഴപ്പമാണ്. ഇതേ മാതിരിതന്നെയാണ് പ്രകൃതിശക്തികളുടെ വ്യക്തിവൽക്കരണത്തിലൂടെ ആദ്യത്തെ ദൈവങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചത്"[13].

ഗോത്രചിഹ്നം

ഗോത്രചിഹ്നങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സിദ്ധാന്തം അടുത്തകാലംവരെ നരവംശ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കിടയിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരുന്നു. ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെയും മതവിശ്വാസങ്ങളെയും കൂട്ടിയിണക്കുന്ന ഒരു കണ്ണിയായിട്ടാണ് ഈ സിദ്ധാന്തം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.

ഗോത്രത്തിന്റെ ഏറ്റവുമാദ്യത്തെ മുൻഗാമി ഏതെങ്കിലുമൊരു ചെടിയോ മൃഗമോ പ്രകൃതിയുടെ മറ്റേതെങ്കിലുമൊരു പ്രതിഭാസമോ ആയിരുന്നുവെന്നും അതിൽ നിന്ന് തലമുറതലമുറയായി പിന്തുടർന്നുണ്ടായവരാണ് തങ്ങളെന്നുമുള്ള പ്രാകൃതജനങ്ങളുടെ വിശ്വാസത്തിൽ നിന്നാണത്രേ ഗോത്രചിഹ്നം ആവിർഭവിച്ചത്. ഓരോ ഗോത്രത്തിനും സ്വന്തമായ കൊടിക്കൂറയും ചിഹ്നവും പേരുമുണ്ടായിരുന്നു. ഏതെങ്കിലുമൊരു മൃഗത്തിന്റെയോ പക്ഷിയുടെയോ ചെടിയുടേയോ പേരിലാണ്

13. Marx and Engels: On Religion, P. 225.

ഓരോ ഗോത്രവും അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. അതുതന്നെയായിരുന്നു ഗോത്രത്തിന്റെ ചിഹ്നവും. ഗോത്രചിഹ്നങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ തരംതിരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ പക്ഷിമൃഗാദികളുമായും ചെടികൾ, വൃക്ഷങ്ങൾ മുതലായവയുമായും അത്രമേൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരുന്നതുകൊണ്ട് അവയുമായി തങ്ങളുടെ മുൻഗാമികൾക്ക് രക്തബന്ധമുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് അവർ ധരിച്ചുവശായി എന്നും അങ്ങനെ ഏതെങ്കിലും പക്ഷിയുടെയോ മൃഗത്തിന്റെയോ ചെടിയുടെയോ പിൻഗാമികളാണ് തങ്ങളെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചുപോന്നു എന്നും മറ്റുമാണ് വാദിക്കപ്പെടുന്നത്. ഒരു ഗോത്രത്തിനുള്ളിലെ അച്ഛൻ, അമ്മ, സഹോദരി, അമ്മാമൻ തുടങ്ങിയ എല്ലാ രക്തബന്ധങ്ങളും ഗോത്രചിഹ്നവുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ അവർക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നുള്ളൂ എന്ന് തോംസൺ പറയുന്നു[14]. "മനുഷ്യരുടെയും മൃഗങ്ങളുടെയും സന്താനോല്പാദനത്തിന്റെ ശാരീരികപ്രക്രിയയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാകൃത ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ അജ്ഞതയാണ്, പ്രത്യേകിച്ചും സന്താനോല്പാദനത്തിൽ പുരുഷൻ വഹിക്കുന്ന പങ്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞതയാണ്, ഗോത്രചിഹ്നവിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ ഉറവിടം" എന്ന് ഫ്രെയ്സർ[15] അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. "പ്രകൃതിയുടെ ഏറ്റവും പ്രാഥമികങ്ങളായ പ്രക്രിയയെക്കുറിച്ചുപോലും അജ്ഞരായ ഈ ജനങ്ങൾ കിരാതജീവിതത്തിന്റെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലുള്ളവരാണ്" എന്നും അദ്ദേഹത്തിന്നഭിപ്രായമുണ്ട്. ദർഖീമിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഗോത്രചിഹ്നോപാസനയാണ് പ്രാകൃതമനുഷ്യരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ ഏറ്റവും പ്രാഥമികമായ രൂപം.

ഗോത്രചിഹ്നമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന പക്ഷിയോ മൃഗമോ ചെടിയോ മതപരമായ ഭക്തിയോടെ ആരാധിക്കപ്പെടുന്നു. എന്തെന്നാൽ, അത് ഗോത്രത്തിന്റെ ഉറവിടമാണ്. അതിന്റെ പിൻഗാമികളാണ് ഗോത്രവർഗക്കാർ, അതുകൊണ്ട് അത് പാവനമാണ്. അതിനെ കൊല്ലുകയോ ഭക്ഷണത്തിനുപയോഗിക്കുകയോ ചെയ്യരുത്. ഉദാഹരണത്തിന്, കാട്ടുപോത്തിന്റെ ഇറച്ചിതിന്നാൻ പാടില്ലെന്ന നിയമം കാടർ കണിശമായി പാലിക്കാറുണ്ടെന്ന് എഹരൻ ഫെൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു:

"കാട്ടുപോത്തിനോടുള്ള ഈ വൈമുഖ്യം, തങ്ങളുടെ വളർത്തുപോത്തിനോടുപോലും കാടർ പ്രകടിപ്പിക്കാറുണ്ട്. കാടരിൽ പലരും എരുമപ്പാൽ ഉപയോഗിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാത്തവരാണ്. കിഴക്കൻ സമതലപ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് നരികളെ ഇരകാട്ടി പിടിക്കാൻ വേണ്ടി ശിക്കാരികൾ കൊണ്ടുവരുന്ന എരുമയെ അവർ തൊടുകപോലുമില്ല."[16]

---

14. George Thomson: Studies in Ancient Greek Society, P.36.
15. Sir. James Frazer: totemism and Exogamy, Vol. IV. P.61.
16. Ehrenfels: Kadar of Cochin, P.180.

ഗോത്രചിഹ്നസിദ്ധാന്തം പ്രകൃതിയെ മെരുക്കാനും നിയന്ത്രിക്കാനുമുള്ള ഒരുപകരണമാണെന്ന് മാലിനോവ്സ്കി കരുതുന്നു. അപായകരങ്ങളോ പ്രയോജനകരങ്ങളോ ഭക്ഷിക്കാൻ പറ്റിയവയോ ആയ മൃഗങ്ങളെയും ചെടികളെയും നിയന്ത്രിക്കാനാഗ്രഹമുള്ളതുകൊണ്ട് പ്രാകൃത മനുഷ്യർ അവയ്ക്ക് ചില പ്രത്യേകശക്തികളുണ്ടെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കുന്നു എന്നദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു[17]. ഈ അർഥത്തിലായിരിക്കണം "ഗോത്രസമുദായത്തിന്റെ സവിശേഷതയായ മന്ത്രവാദമതവ്യവസ്ഥ" എന്ന് തോംസൺ ഗോത്രചിഹ്നത്തെ നിർവചിച്ചത്.[18]

ഗോത്രത്തിന്റെ ഐക്യവും ഗോത്രങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും നിലനിർത്താനുള്ള ഒരേകീകരണശക്തിയായിട്ടാണ് ഗോത്രചിഹ്നം കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ടാവാം ഗോത്രത്തിലെ അംഗങ്ങൾ തമ്മിൽതമ്മിലുള്ള വിവാഹം നിഷിദ്ധമായിത്തീർന്നത്. ഗോത്രത്തിന്റെ ഐക്യത്തെ പരിപാവനമാക്കുന്ന ഒരാന്തരികശക്തിയുടെ ബാഹ്യചിഹ്നമായിരുന്നു ഗോത്രചിഹ്നമെന്ന് ജോൺ ലെവീസ് കരുതുന്നു. ഗോത്രചിഹ്നത്തിലുള്ള വിശ്വാസവും അതിനോടനുബന്ധിച്ച ആചാരവിധികളും "മനുഷ്യരുടെ സമൂഹങ്ങളെ അവയുടെ സാഹചര്യങ്ങൾക്കനുയോജ്യമായി സംഘടിപ്പിക്കാൻ സഹായിക്കുകയും കൂട്ടായ ധാർമികബോധങ്ങളുടെ സാമൂഹ്യാംഗീകാരത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ അംഗീകാരത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് സമൂഹത്തിന്റെ ഐക്യം നിലകൊള്ളുന്നത്."[19]

ഇങ്ങനെ ഗോത്രചിഹ്നസിദ്ധാന്തത്തിന് രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ട്: മതപരവും സാമൂഹ്യവും.

യൂറോപ്യൻ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ കണ്ടുപിടിച്ച ഈ ഗോത്രചിഹ്നസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനഗോത്രവർഗക്കാരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെയും മതവിശ്വാസങ്ങളെയും പരിശോധിക്കാനുള്ള പല പരിശ്രമങ്ങളും നടന്നു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഗോത്രചിഹ്നവിശ്വാസങ്ങൾ ആസ്ട്രേലിയയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും കാട്ടുജാതിക്കാർക്കിടയിൽ മാത്രമല്ല, ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീന ഗോത്രവർഗക്കാർക്കിടയിലും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ പ്രഖ്യാപിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ഗോത്രത്തിലെ അംഗങ്ങൾ "ഗോത്രചിഹ്നവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയും അതിനെ കൊല്ലുകയോ തിന്നുകയോ തൊടു

17. Malinowski: Magic, Science and Religion, P.45.
18. George Thomson: Studies in Ancient Greek Society.
19. John Lewis: The Religious of the World Made Simple, P.21.

കയോ ചെയ്യാതിരിക്കുകയും അതിനോട് തങ്ങൾക്ക് രക്തബന്ധമുണ്ടെന്നു കരുതുകയും തങ്ങളുടെ ഗോത്രപ്പേരുള്ളവരുമായി വിവാഹബന്ധങ്ങളിലേർപ്പെടാതിരിക്കുകയും മറ്റും ചെയ്യുമ്പോൾ അവർ രക്തബന്ധാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഗോത്രത്തിന്റെ ഐക്യത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ഗോത്രത്തിനു വഴങ്ങിക്കൊണ്ട് തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങൾ നിറവേറ്റുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്."[20] എന്ന് ഫെറെയർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ തന്റെ 'ലോകായത' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനാര്യന്മാർ ഗോത്രചിഹ്നസിദ്ധാന്തത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു എന്നും അവരുടെ ചില ഗോത്രങ്ങൾ എലി, കുരങ്ങ്, മുയൽ മുതലായ ജീവികളിൽ നിന്ന് പിന്തുടർന്നുണ്ടായവയാണെന്നും സ്ഥാപിക്കാൻ പണിപ്പെടുന്നുണ്ട്.

എന്നാൽ, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ മെക്ലെന്നാൻ, റോബർട്സൺ സ്മിത്ത്, സർ. ജെയിംസ് ഫ്രെയ്സർ മുതലായ സുപ്രസിദ്ധ നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ രൂപംകൊടുത്തതും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളോടും വിശദീകരണങ്ങളോടും കൂടി അവരുടെ പിൻഗാമികൾ മുറുകെ പിടിച്ചു പോന്നതുമായ ഈ ഗോത്രചിഹ്നസിദ്ധാന്തത്തിന് അടുത്ത കാലത്തായി വലിയൊരിളക്കം തട്ടിയിരിക്കുന്നു. അനേകം ഗോത്രവർഗക്കാരുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ സൂക്ഷ്മമായി നോക്കിപ്പഠിച്ചതിനുശേഷം എതിർക്കാൻ വയ്യാത്ത ഒട്ടനവധി തെളിവുകളോടുകൂടി ലെവി സ്ട്രോസ്സ് ഏതാനും വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പു പ്രസിദ്ധം ചെയ്ത 'ഗോത്രചിഹ്നസിദ്ധാന്തം', 'കിരാതമനസ്സ്' തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഗോത്രചിഹ്നവിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾക്ക് യഥാർത്ഥത്തിൽ യാതൊരടിസ്ഥാനവുമില്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപ്രഖ്യാപിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഗോത്രചിഹ്ന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ഒരു ദൗർബല്യം അത് മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് പ്രകൃതിശക്തികളെ നോക്കുന്നതിനുപകരം പ്രകൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് മനുഷ്യജീവിതത്തെ വീക്ഷിക്കുന്നുവെന്നതാണ്; പ്രകൃതിയെ മാനവീകരിക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ പരിശ്രമങ്ങളെപ്പറ്റി പഠിക്കുന്നതിനുപകരം മനുഷ്യനെ പക്ഷിമൃഗാദികളാക്കി തരംതാഴ്ത്തുന്നുവെന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ഗോത്രചിഹ്നവിശ്വാസത്തെ മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ പ്രാരംഭരൂപമായി കണക്കാക്കാൻ വയ്യ. എന്തെന്നാൽ, ഈ അധ്യായത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ തന്നെ നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, മനുഷ്യൻ തന്റെ ആന്തരികസത്തയെ ബാഹ്യങ്ങളായ പ്രകൃതിശക്തികളിൽ പ്രതിഷ്ഠി

20. J.V. Ferreire: totemism in India, P.52.

ക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടുകൂടിയാണ് മതവിശ്വാസങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചത്. മനുഷ്യനിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന സത്യമാണ് പ്രപഞ്ചസത്യം.

വിശ്വാസങ്ങളുടെ ശക്തി

ഇതിന്റെ അർഥം പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാകൃതമനുഷ്യന്റെ ധാരണകളെല്ലാം ശരിയായിരുന്നുവെന്നല്ല; പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചും ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചും ദൈവങ്ങളെക്കുറിച്ചും മന്ത്രവാദത്തെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള തെറ്റായ ധാരണകൾപോലും നിസ്സഹായതയിലും പാമരത്വത്തിലും കഴിച്ചുകൂട്ടിയിരുന്ന പ്രാകൃതമനുഷ്യന് ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം നൽകാനും അങ്ങനെ അവന്റെ ജീവിതക്ലേശങ്ങളുടെ കാഠിന്യം കുറയ്ക്കാനും സഹായകരമായിത്തീർന്നുവെന്നാണ്. ഭൗതികജീവിതത്തെ പടിപടിയായി അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്താൻ ഈ വിശ്വാസങ്ങളാണ് അവന് കരുത്തുനൽകിയത്. ഈ അർഥത്തിൽ പ്രാകൃതമതവിശ്വാസങ്ങൾ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു പറയാം.

സാമ്പത്തികാവശ്യങ്ങളുടെ നിർവഹണമായിരുന്നു ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ മുഖ്യമായ പ്രേരകശക്തി. എന്നാൽ, ഏംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, എല്ലാത്തരം മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും മതചടങ്ങുകൾക്കും സാമ്പത്തികമായ കാരണങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് "വെറുമൊരു പാണ്ഡിത്യഭ്രമം മാത്ര"മായിരിക്കും.[21] എങ്കിലും പ്രായോഗികപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ പ്രകൃതിശക്തികൾക്കും ഭീകരജന്തുക്കൾക്കുമെതിരായ സമരങ്ങൾ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും പുതിയ പുതിയ ഉൽപാദനോപകരണങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതോടൊപ്പം പഴയ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ പലതും ദ്രവിക്കാൻ തുടങ്ങി എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. ഒരുഭാഗത്ത് മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികവും സാങ്കേതികവുമായ അറിവിന്റെ പരിധി വിപുലമായിക്കൊണ്ടുവന്നു. മറുഭാഗത്ത്, ഭൗതികവാദപരമായ ചിന്തകളോടൊപ്പം തന്നെ നിസ്സഹായതയുടെ പ്രകടനങ്ങളായ മതവിശ്വാസങ്ങളും പുതിയ പുതിയ രൂപം ധരിച്ചുകൊണ്ടു നിലനിന്നുപോന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, കൃഷി അഭിവൃദ്ധിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ ഭൗതികോപകരണങ്ങളുടെ ശക്തിയിലുള്ള വിശ്വാസവും ചുറ്റുപാടുകളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവും വർധിച്ചു; മറുവശത്ത് പുതിയ ദൈവങ്ങളും പുതിയ ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളും പുതിയ മതവിശ്വാസങ്ങളും പൊന്തിവന്നു. മോഹൻജോദരൊ-ഹരപ്പാ സംസ്കാരത്തിൽ ഈ രണ്ടു പ്രവണതകളുടെയും വളർച്ച കാണാൻ കഴിയും.

21. F. Engels: Letter to Schmidt, October 27.1890.

ലിംഗപൂജയും അമ്മ ദൈവവും

സിന്ധു നദീതടങ്ങളിലെ ഗവേഷണങ്ങളിൽ നിന്ന് അമ്പലങ്ങളുടെ ഒരൊറ്റ അവശിഷ്ടവും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടില്ല. എങ്കിലും ബിംബാരാധനയുണ്ടായിരുന്നു എന്നു തോന്നുന്നു. മതാവശിഷ്ടങ്ങളധികവും കല്ലിൽ കൊത്തിയുണ്ടാക്കിയ ബിംബങ്ങളുടെയും കളിമൺപ്രതിമകളുടെയും രൂപത്തിലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. അവ അക്കാലത്തെ വിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആചാരങ്ങളെക്കുറിച്ചും കുറച്ചൊക്കെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായകരങ്ങളാണ്. മോഹൻജോദരോവിലെയും ഹരപ്പയിലെയും നിരവധി വീടുകളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട ചെറിയ ചെറിയ സ്ത്രീപ്രതിമകൾ അക്കാലത്തെ ജനങ്ങൾക്ക് അമ്മ ദൈവങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്ന വിശ്വാസത്തെയാവാം വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. മാർഷൽ പറയുന്നു: “പടിഞ്ഞാറൻ ഏഷ്യയിലെ അമ്മ ദൈവങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ ഇവയും മാതൃമേധാവിത്വമുള്ള ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിൽ ഉത്ഭവിച്ചതാണെന്ന് ന്യായമായും കരുതാം.”

സ്ത്രീപ്രതിമകൾ മാത്രമല്ല, പുരുഷപ്രതിമകളും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അക്കാലത്ത് ശിവനെ അല്ലെങ്കിൽ പശുപതിയെ (മൃഗങ്ങളുടെ നാഥനെ) ആരാധിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം നിലവിലുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ചില പുരാതത്വഗവേഷകന്മാർ അനുമാനിക്കുന്നു. മൂന്നു തലകളുള്ളതും യോഗികളെപ്പോലെ പത്മാസനത്തിലിരിക്കുന്നതുമായ ഒരു പുരുഷപ്രതിമ ശിവന്റെ പ്രാഗ്‌രൂപത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത് എന്ന് മാർഷൽ ഊഹിക്കുന്നു. സിന്ധുനദീതടവാസികൾ ശിവനെ മാത്രമല്ല, ചില പ്രത്യേകതരം മരങ്ങളെയും നദികളെയും സർപ്പങ്ങളെയും തിയ്യിനെയും നരി, ആന, പോത്ത്, കാള മുതലായ മൃഗങ്ങളെയും ആരാധിച്ചിരുന്നുവത്രെ. എന്നാൽ അമ്മ ദൈവങ്ങളുടെ പൂജയ്ക്കായിരുന്നു പ്രാധാന്യം.

മാതൃമേധാവിത്വസമ്പ്രദായം നിലനിന്നുപോന്ന സമുദായങ്ങളിലാണ് അമ്മ ദൈവങ്ങൾക്കു പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് ചില ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഇന്നും ഇന്ത്യയുടെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ കാളി, ഭഗവതി തുടങ്ങിയ അമ്മ ദൈവങ്ങൾ ആരാധിക്കപ്പെട്ടുവരുന്നുണ്ട്. മാതൃമേധാവിത്വ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് പൂർണമായ കോട്ടം തട്ടിക്കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത കേരളംപോലുള്ള ചില സ്റ്റേറ്റുകളിൽ ഭഗവതി പൂജയ്ക്ക് കൂടുതൽ പ്രചാരം കാണാം.

മോഹൻജോദരോ-ഹരപ്പാസംസ്കാരത്തിൽ ലിംഗപൂജയ്ക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതിന് തെളിവുകളുണ്ട്. നവപ്രസ്തരയുഗത്തിലാവിർഭവിച്ച ഒരു മത ചടങ്ങാണ് ലിംഗപൂജ എന്ന് ചില ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്ക് അഭിപ്രായമുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് ബെർണൽ എഴുതുന്നു:

"നവപ്രസ്തരയുഗത്തിലെ ജനങ്ങൾ മുഖ്യമായി ശ്രദ്ധിച്ചത് ധാന്യങ്ങളുടെ വിളവിലാണ്. ഗോത്രചിഹ്നസംബന്ധിയായ ആചാരങ്ങളനുസരിച്ച് സസ്യോൽപ്പാദനത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ പങ്കിന്നാണ് പ്രാധാന്യം കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ധാന്യവിളയ്ക്ക് പ്രചോദനം നൽകാൻ ലൈംഗികമായ ഉൽപ്പാദനചടങ്ങുകൾ നിർവഹിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നതാണ് ഏറ്റവും മുഖ്യമായ ഒരു സവിശേഷത[22]. ധാന്യങ്ങളുല്പാദിപ്പിക്കുന്ന ഭൂമിയും ശിശുവിനെ പ്രസവിക്കുന്ന സ്ത്രീകളും തമ്മിൽ അദൃശ്യമായ എന്തോ ബന്ധമുണ്ടെന്നും ഈ രണ്ടു പ്രതിഭാസങ്ങളും പരസ്പരം സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ടെന്നും പ്രാചീനമനുഷ്യർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നുവത്രേ.

അനാര്യന്മാരുടെയിടയിൽ നടപ്പുണ്ടായിരുന്ന ലിംഗപൂജയെക്കുറിച്ച് പ്രാചീനാര്യന്മാർക്കു പുച്ഛമായിരുന്നു. "ലിംഗത്തെ ദൈവമായി കരുതുന്നവർ ഞങ്ങളുടെ ദേവാലയങ്ങളിൽ പ്രവേശിക്കാതിരിക്കട്ടെ" എന്നവർ പ്രാർഥിച്ചു.

മോഹൻജോദരോവിലെയും ഹരപ്പയിലെയും ജനങ്ങൾ അമ്മദൈവത്തെ ആരാധിച്ചുകൊണ്ടും ലിംഗപൂജ നടത്തിക്കൊണ്ടും മറ്റുപല തരത്തിലുള്ള മതച്ചടങ്ങുകളനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടും കൃഷി അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടും കൈവേലകൾ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും സംസ്കാരത്തിന്റെ പല പടികളും കയറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അത്രത്തോളം വളർന്നുകഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത ഒരു സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായിട്ടാണ് ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ കുടിയേറിപ്പാർക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. അതുകൊണ്ട് സംഘർഷങ്ങളും സംഘട്ടനങ്ങളും അനിവാര്യമായിരുന്നു. പക്ഷേ, ആര്യന്മാർ മെല്ലെമെല്ലെ, അനാര്യന്മാരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളിൽ പലതും സ്വന്തമാക്കി. അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം "സിന്ധുനദീതട വാസികളുടെ മതത്തിൽ നിന്നാണ് ഹിന്ദുമതമുണ്ടായത്" എന്നു വീലർ എഴുതിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, "പിൽക്കാലത്തെ ഹിന്ദുമതം ആര്യവേഷമണിഞ്ഞുവെങ്കിലും, വാസ്തവത്തിൽ അനാര്യന്മാരായ ഹരപ്പന്മാരുടെ മനഃസ്ഥിതിയെയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെയും, ഒരുപക്ഷേ, തെളിയിക്കാൻ കഴിയുന്നതിലുമേറെ, നിലനിർത്തിപ്പോന്നിട്ടുണ്ട്. വിജയഭാവത്തിലുള്ള, നടരാജനൃത്തമെന്നു തോന്നിക്കുന്ന ഒരു പ്രത്യേകരീതിയിലിരിക്കുന്ന ആദിശിവന്റെ ഒട്ടനവധി ബിംബങ്ങൾ, ലിംഗപൂജയുടെ തെളിവുകൾ, മൃഗങ്ങളോടുള്ള ഭക്തി, വിശേഷിച്ചും കാളകളെ പൂജിക്കൽ - ഇവയ്ക്കൊന്നും തന്നെ വേദമതവിശ്വാസങ്ങളുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. ചരിത്രപരമായി പിന്നീടുയർന്നുവന്ന ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ മുഖ്യഘടകങ്ങളെയാണ് അവ മുൻകൂട്ടി വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.[23]

22. J.D. Bernal: Science in History, P.65.
23. Sir. Mortimer Wheeler: The Indus Civilization, 1960, P.102.

3. തത്വചിന്തയുടെ തുടക്കം

പ്രാചീനാര്യന്മാർ ലൗകികജീവിതത്തിന്റെ സങ്കീർണതകളിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെടാൻ വേണ്ടി വനാന്തരങ്ങളിലെ ഗുഹകൾ തേടിനടന്ന യതിവര്യന്മാരായിരുന്നില്ല. പരബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയോ മരണാനന്തര ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയോ അല്ല ഐഹികജീവിതം പരിഷ്കരിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്നതിനെപ്പറ്റിയാണ് അവരന്വേഷിച്ചത്. ലൗകികതയെ അവർ തിരസ്കരിച്ചില്ല. ജീവിതത്തെ അതിന്റെ പൂർണതയിലും വൈവിധ്യത്തിലും അവരംഗീകരിച്ചു. അവർ പരിഷ്കൃതരായിരുന്നു. എഴുത്തും വായനയുമില്ലാത്ത നിരക്ഷരരായിരുന്നു. എങ്കിലും അവർ ജീവിതത്തെ സ്നേഹിച്ചു. ജീവിതത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യമാണ് അവർക്ക് ബുദ്ധിമുട്ടുകളെയും എതിർപ്പുകളെയും നേരിടാനുള്ള കരളുറപ്പു നൽകിയത്. എല്ലാത്തരം വിഘ്നങ്ങളെയും തട്ടിത്തകർത്തു മുന്നോട്ടു പോകാനുള്ള വ്യഗ്രതയും ഭാവിയിലുള്ള ശുഭാപ്തിവിശ്വാസവും ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ ഉടനീളം കാണാം.

“കല്ലുകൾ നിറഞ്ഞ പുഴ ഒഴുകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു;
എന്റെ സഖാക്കളേ, ഒന്നിച്ചു കൂട്ടായി മുന്നേറുക!
തലയുയർത്തിപ്പിടിച്ചു പുഴ കടക്കുക!
തിന്മകളെയെല്ലാം ഇവിടെ വലിച്ചെറിഞ്ഞ്
നന്മയുടെ ശക്തികളിലേക്ക് കടന്നുപോവുക!”[1]

വഴിയിൽ നിർദയരായ ശത്രുക്കളുണ്ട്. അവരെ എതിർത്ത് തോല്പിച്ചു മുന്നേറണം.

“അല്ലയോ വീരന്മാരേ, മുന്നേറി വിജയം നേടുക;
ഇന്ദ്രൻ നിങ്ങളെ കാത്തു രക്ഷിക്കട്ടെ;

1. ഋഗ്വേദം X: 53.8

നിങ്ങളുടെ ബാഹുക്കൾ കരുത്തുള്ളവയാവട്ടെ;
നിങ്ങൾ അധൃഷ്യരായിത്തീരട്ടെ"[2].

ജീവിതസമരത്തിൽ വിജയം നേടാനുള്ള അടങ്ങാത്ത ആഗ്രഹം, കൂട്ടായ ജീവിതത്തിൽ നിന്നു ലഭിച്ച ആത്മവിശ്വാസം, ആയുധങ്ങളോടുള്ള മതിപ്പ് - ഇവയായിരുന്നു അവരുടെ കൈമുതൽ. അവരുടെ അമ്പും വില്ലും അനാര്യന്മാരുടേതിനേക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ടതായിരുന്നു. പോരെങ്കിൽ, അവർക്ക് തേരുകളും കുതിരകളുമുണ്ടായിരുന്നു. അമ്പും വില്ലുമായി കുതിരപ്പുറത്തുകയറി അവർ ദസ്യുക്കളെ ആക്രമിച്ചു. അവരുടെ കോട്ടകൾ തകർത്തു. കന്നുകാലികളെ അപഹരിച്ചു. പക്ഷേ, സാംസ്കാരികമായി താരതമ്യേന കൂടുതലുയർന്ന നിലവാരത്തിലെത്തിയ അനാര്യകുലങ്ങളെ കീഴടക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. നീണ്ടുനിന്ന ഏറ്റുമുട്ടലുകൾക്കും യുദ്ധങ്ങൾക്കും ശേഷമാണ് ആര്യന്മാർ സിന്ധുഗംഗാതടങ്ങളിൽ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യം ഉറപ്പിച്ചത്.

ദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ ആവിർഭാവം

ആര്യന്മാർക്ക് അനാര്യന്മാരായ ആദിമനിവാസികളെ മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിശക്തികളെയും നേരിടേണ്ടിവന്നിരുന്നു. സാമൂഹ്യപുരോഗതിയുടെ പ്രേരകശക്തികൾ മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിനിയമങ്ങളും അവർക്ക് അജ്ഞാതങ്ങളായിരുന്നു. സൂര്യനും ചന്ദ്രനും വെളിച്ചവും ഇരുട്ടും കൊടുങ്കാറ്റും വെള്ളപ്പൊക്കവും ഇടിയും മിന്നലും ജീവിതവും മരണവും - എല്ലാം അവരിൽ അത്ഭുതവും അമ്പരപ്പുമുളവാക്കി. പ്രകൃതിയുടെ ദുർഗ്രഹങ്ങളും ദുരൂഹങ്ങളുമായ ഇത്തരം പ്രതിഭാസങ്ങൾക്ക് അവർ ദിവ്യമായ ഒരർഥം കല്പിച്ചുകൊടുത്തു. തങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ ഐഹികങ്ങളായ ബാഹ്യപ്രതിഭാസങ്ങളെല്ലാം അവരുടെ കണ്ണിൽ അഭൗമശക്തികളായിത്തീർന്നു. തങ്ങളുടെ ആന്തരികശക്തികളെയും ഉൽകൃഷ്ടതകളെയും ഉൽക്കർഷേച്ഛകളെയും ധർമ്മബോധത്തെയുമെല്ലാം അവർ ഭാവനയിലൂടെ പെരുപ്പിച്ച് ബാഹ്യപ്രകൃതിയിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. പ്രകൃതിയുടെ പ്രതിഭാസങ്ങൾക്ക് ചിന്ത, വികാരം, ബോധം, പ്രജ്ഞ തുടങ്ങിയ ഗുണവിശേഷങ്ങളുണ്ടെന്നും മനുഷ്യന്റെ കഴിവുകളുടെ പരിമിതി നികത്താൻ അവയ്ക്കു സാധിക്കുമെന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചു. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, അവർ പ്രകൃതിശക്തികളെ മാനവീകരിക്കാനും സ്വന്തം ആന്തരികശക്തികളുടെ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട മൂർത്തീകരണങ്ങളായി അവയെ നോക്കിക്കാണാനും തുടങ്ങി. ഋഗ്വേദത്തിലെ ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, അഗ്നി, സൂര്യൻ, ദ്യോവ്, മിത്രൻ, പർജന്യൻ,

2. ടി: X: 103.13

മരുത്തുക്കൾ, വായു തുടങ്ങിയ ദേവന്മാരും പൃഥ്വി, സരസ്വതി, ഭാരതി, അദിതി തുടങ്ങിയ ദേവികളും ഈ മാനവീകരണപ്രക്രിയയുടെ ഫല ങ്ങളാണ്.

മനുഷ്യർക്കെന്നപോലെ തന്നെ ദേവന്മാർക്കും രക്തബന്ധങ്ങളുണ്ട്. ഭൂമിയും സ്വർഗവും ഇന്ദ്രന്റെ മാതാപിതാക്കളാണ്. രുദ്രൻ മരുത്തുക്ക ളുടെ പിതാവാണ്. അദിതി ആദിത്യന്മാരുടെ മാതാവാണ്. മനുഷ്യരെ പ്പോലെതന്നെ ദേവന്മാരും പരസ്പരം ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജീവിക്കു ന്നത്. വരുണനും മിത്രനും അഗ്നിയെ ജ്വലിപ്പിക്കുകയും അഗ്നിയിലൂടെ സ്വയം പ്രകാശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വായുവിന്റെ സമ്പർക്കംകൊണ്ട് അഗ്നി കൂടുതൽ പ്രകാശിക്കുന്നു. മനുഷ്യർക്കെന്നപോലെ ദേവന്മാർക്കും ഭക്ഷണം വേണം. പാലും മാംസവും ലഹരി പിടിപ്പിക്കുന്ന സോമരസവും അവരിഷ്ടപ്പെടുന്നു. അവർക്ക് സ്നേഹവും വെറുപ്പുമുണ്ട്. തങ്ങളെ പ്രീതി പ്പെടുത്തുന്ന മനുഷ്യരോട് അവർ ദയകാണിക്കുന്നു. മനുഷ്യരുടെ സ്വഭാ വഗുണങ്ങളെല്ലാം ദേവന്മാർക്കുമുണ്ട്. ഒരു വ്യത്യാസമേയുള്ളൂ: ദേവന്മാ രുടെ ശക്തി മനുഷ്യരുടേതിനേക്കാൾ എത്രയോ വലുതാണ്. മനുഷ്യർക്ക് ചെയ്യാൻ കഴിയാത്തത് ചെയ്യാനും നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയാത്തതു നിയ ന്ത്രിക്കാനും അവർക്ക് സാധിക്കും. മനുഷ്യരുടെ ഭാഗധേയങ്ങളെ നിർണ യിക്കാനും മനുഷ്യർക്കാവശ്യമായ സംരക്ഷണം നൽകാനും അവർക്ക് കഴിവുണ്ട്. പ്രാർഥനകൾ കൊണ്ടും വഴിപാടുകൾ കൊണ്ടും പൂജാദി കർമങ്ങൾകൊണ്ടും അവരെ പ്രസാദിപ്പിച്ചാൽ മനുഷ്യർക്ക് തങ്ങളുടെ പരിമിതികളെയും അപൂർണതകളെയും തരണം ചെയ്യാം.

അങ്ങനെ ജീവനില്ലാത്ത വസ്തുക്കൾ ജീവനുള്ള വസ്തുക്കളായി സങ്കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടു. മലയും പുഴയും കാറ്റും വെള്ളവും തീയും സൂര്യനും ആകാശവും ഭൂമിയും എല്ലാം മാനവീകരിക്കപ്പെട്ടു. മനുഷ്യനും പ്രകൃ തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഒരുതരം മാനുഷികബന്ധമായിത്തീർന്നു. ഈ മാനവീകരണപ്രക്രിയയിൽ നിന്നാണ് ദൈവവിശ്വാസം ആവിർഭ വിച്ചത്.

പ്രാർഥനകൾ എന്തിന്?

അപരിഷ്കൃതങ്ങളായ ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളുമായി ജീവിതാ യോധനത്തിനിറങ്ങിയ പ്രാചീനാര്യന്മാർക്ക് ദൈവങ്ങൾ ആവശ്യമായി രുന്നു. ശത്രുക്കളെ എതിർത്തു തോൽപ്പിക്കാൻ അവർ ദേവന്മാരുടെയും ദേവികളുടെയും സഹായം തേടി. ഭൗതികജീവിതത്തിലെ സുഖങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി അവർ പ്രാർഥിക്കുകയും യജ്ഞങ്ങൾ നടത്തുകയും ചെയ്തു. ഋഗ്വേദം നിറയെ ഇത്തരം പ്രാർഥനകളാണ്. ഒരു പ്രാർഥന കേൾക്കുക:

"ബുദ്ധിയില്ലാത്ത ദുഷ്ടന്മാരായ ദസ്യുക്കൾ
ചുറ്റുപാടു നിന്നും ഞങ്ങളെ വളഞ്ഞിരിക്കുന്നു;
അവർ മനുഷ്യത്വമില്ലാത്തവരാണ്;
തെറ്റായ നിയമങ്ങൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നവരാണ്;
അല്ലയോ ശത്രുസംഹാരക!
ദാസന്റെ ആയുധങ്ങളെ ഇടച്ചുതകർക്കുക!"[3]

ഇന്ദ്രനോടുള്ള മറ്റൊരു പ്രാർഥന:

"മുന്നേറുക, ശത്രുവെ നേരിടുക, ധൈര്യശാലിയാവുക,
നിന്റെ ഇടിവെട്ട് അജയ്യമാണ്;
ഇന്ദ്ര! പൗരുഷമാണ് നിന്റെ ബലം
വൃത്രനെ ആട്ടിയോടിക്കുക, നദികളുടെ മേൽ ആധിപത്യം നേടുക,
സ്വരാജ്യം ഉൽഘോഷിക്കുക!
"വീര്യശക്തിയിൽ ഇന്ദ്രനെ കവച്ചുവെക്കുന്ന
മറ്റൊരാളെ ഞങ്ങൾക്കറിഞ്ഞുകൂടാ;
ദേവന്മാർ അവനിൽ പൗരുഷവും പ്രതിഭയും ശക്തിയും
എല്ലാം ഒന്നിച്ചുകൂട്ടി വെച്ചിരിക്കുന്നു;
സ്വരാജ്യം ഉൽഘോഷിക്കുന്നു!"[4]

ശത്രുക്കളെ തോൽപ്പിക്കാനും നശിപ്പിക്കാനും സഹായിക്കുന്ന ഇന്ദ്രൻ വീരപരാക്രമികളുടെ മാതൃകാദൈവമാണ്, ശത്രുക്കളുടെ മുമ്പിൽ മുട്ടു മടക്കാത്തവനാണ്, പർവതങ്ങളെ പിളർക്കുന്നവനാണ്, ദയ്സുക്കളെ പിഴുതെറിയുന്നവനാണ്, സർവശക്തനാണ്, രഥവീരന്മാരിൽ അഗ്രഗണ്യനാണ് (രഥിതമ), ജേത്രിയാണ്. "ഇന്ദ്രന്റെ മുമ്പിൽ ഭൂമിയും സ്വർഗവും നമസ്കരിക്കുന്നു, അവന്റെ ശക്തിപർവതങ്ങളെ വിറകൊള്ളിക്കുന്നു."[5] അതേ സമയത്തുതന്നെ ഇന്ദ്രൻ ദയാശീലനാണ്, പിതാക്കന്മാരിൽവെച്ച് പിതാവാണ്, (പിതൃതമ പിതൃണാം) നന്മ ചെയ്യുന്നവനാണ്, സംരക്ഷക

3. അകർമാ ദസ്യുരഭി നീ അമന്തുരന്യവ്രതോ അമാനഷഃ
ത്വം തസ്യാമിത്രഹന്വ ധർ ദാസസ്യ ദംഭയ (ഋഗ്വേദം X 22.8)

4. പ്രേഹ്യഭീഹി ധൃഷ്ണുഹിന തേ വജ്രോ നിയംസതേ,
ഇന്ദ്ര നൃമ്ണം ഹി തേ ശവോ ഹനോ വൃത്രം ജയാ അപോ
അർച്ചന്നനു സ്വരാജ്യം ....
ന ഹി നു യാ ദധീമസീന്ദ്രം കോ വീര്യാപരഃ
തസ്മിന്നൃമ്ണമുതക്രതും ദേവാ ഓജാംസി സം ദധുരച്ചന്നനു സ്വരാജ്യം
(ഋഗ്വേദം 1, 80, 3-15)

5. ഋഗ്വേദം II 12 13

നാണ്, "അല്ലയോ ഇന്ദ്ര! നിന്നാൽ സംരക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന അശ്വങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ഞങ്ങൾ ശത്രുക്കളെ ആട്ടിയോടിക്കട്ടെ!" എന്നും "ഇന്ദ്ര! നിന്റെ സംരക്ഷണംകൊണ്ട് ഉത്സാഹഭരിതരായിട്ട് ഞങ്ങൾ മൂർച്ചയുള്ള വജ്രങ്ങൾ ധരിച്ച് ശത്രുക്കളുടെ മേൽ വിജയം വരിക്കട്ടെ"6 എന്നും "ഇന്ദ്രൻ ഭയങ്കരങ്ങളായ എല്ലാ ആസന്നവിപത്തുക്കളെയും തടഞ്ഞു നിർത്തട്ടെ!" അവൻ അജയ്യനും സർവജ്ഞനുമാണല്ലോ"7 എന്നും "സർവശക്തനും എല്ലാ ശത്രുക്കളെയും നശിപ്പിക്കുന്നവനുമായ ഇന്ദ്രൻ ഏതിടത്തുനിന്നും വരുന്ന ആപത്തുകളിൽ നിന്ന് ഞങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കട്ടെ!"8 എന്നും മറ്റുമുള്ള പ്രാർത്ഥനകൾ ഋഗ്വേദത്തിൽ സുലഭമാണ്.

ശത്രുക്കളെ പരാജയപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി മാത്രമല്ല, പ്രാചീനാര്യന്മാർ ഇന്ദ്രന്റെ സഹായം തേടിയത്. ലൗകികജീവിതത്തെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ സമ്പന്നമാക്കാനാവശ്യമായ വിഭവങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും അവർ പ്രാർത്ഥനകൾ നടത്തി. ഉദാഹരണത്തിന്,

"അല്ലയോ ഇന്ദ്ര! ശ്രേഷ്ഠങ്ങളായ ദ്രവ്യങ്ങളും
ശക്തിയുള്ള മനസ്സും മഹത്തായ സുഭഗത്വവും
ധാരാളം സ്വത്തുക്കളും ശരീരാരോഗ്യവും
സംഭാഷണചാതുരിയും സുദിനങ്ങളും
ഞങ്ങൾക്കു പ്രദാനം ചെയ്താലും!"9

ആര്യന്മാരുടെ മറ്റൊരു ദൈവമാണ് വരുണൻ. വരുണൻ പ്രാപ്തനും ശക്തനുമാണ്. ഭൂമിയെയും സ്വർഗത്തെയും വേർതിരിക്കാൻ വേണ്ടി ആകാശത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നത് വരുണനാണ്. നദികൾ സമുദ്രത്തിലേക്കൊഴുകുന്നു; പക്ഷേ, സമുദ്രം കരകവിഞ്ഞൊഴുകുന്നില്ല. ഇത് വരുണന്റെ ശക്തിയെ കുറിക്കുന്നു. വരുണൻ ലോകത്തിന്റെ വിധി നിർണയിക്കുന്നു; ജനങ്ങൾക്ക് സുഖവും ക്ഷേമവും നൽകുന്നു.

---

6. ഇന്ദ്രത്വോതാസ ആ വയം
വജ്രം ഘനാ ദദീമഹി
ജയേമ സംയുധീ സ്പൃധഃ (ഋഗ്വേദം, 1 8 3)
7. ഇന്ദ്രോ അങ ഗ മഹദ്ഭയമഭീ ഷദപ ചുച്യവത്
സഹിസ്ഥിരോ വിചർഷണിഃ (ഋഗ്വേദം II 41 10)
8. ഇന്ദ്ര ആശ്യാഭ്യസ്പരി സർവാഭ്യോ അഭയം കരത
ജേതാ ശത്രൂന്വിചർഷണിഃ (ഋഗ്വേദം II 41 12)
9. ഇന്ദ്ര ശ്രേഷ്ഠാനി ദ്രവിണാനി ധേഹി
ചിത്തിം ദക്ഷസ്യ സുഭഗത്വമസ്മേ
പോഷം രയീണാമരിഷ്ടിം തനൂനാം
സ്വാദ്മാനം വാചഃ സുദിനത്വമഹ്നാം (ഋഗ്വേദം II 21 6)

"വരുണൻ കാട്ടിൽ മരക്കൂട്ടങ്ങളുണ്ടാക്കി;
വീടുകൾക്ക് ഓജസ്സും പശുക്കൾക്കു പാലും
ഹൃദയങ്ങൾക്കു വിവേകവും നൽകി;
ജലത്തിൽ അഗ്നിയെയും ആകാശത്തിൽ സൂര്യനെയും
പർവതങ്ങളിൽ സോമത്തെയും നിക്ഷേപിച്ചു".[10]

മറ്റൊരു പ്രധാന ദൈവമാണ് അഗ്നി; തിയ്യിന്റെ ദൈവം. "അഗ്നിയെ ഞാനെന്റെ പിതാവായും ബന്ധുവായും ഭ്രാതാവായും ചിരന്തന സുഹൃത്തായും കരുതുന്നു"[11] എന്നാണ് ഒരു കവി പാടുന്നത്. അഗ്നിയോടുള്ള ഒരു പ്രാർത്ഥന ഇങ്ങനെയാണ്:

"അല്ലയോ, തേജോമയ!
നീയാണ് ചിരഞ്ജീവിയായ സൂര്യനെ
ആകാശയാത്രയ്ക്കു തയ്യാറാക്കിയത്.
നീ മനുഷ്യനു പ്രകാശം നൽകി.
അല്ലയോ ജ്യോതിർമയ, നീ ജനങ്ങളുടെ വെളിച്ചമാണ്.
ഞങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ നീ സർവശ്രേഷ്ഠനും സർവപ്രിയനുമാണ്.
ഗായകനായ എന്റെ പേരിൽ ദയ കാണിക്കുക.
എനിക്ക് ജീവൻ നൽകുക"[12].

അഗ്നി വെളിച്ചത്തിന്റെ വെളിച്ചമാണ്; ശക്തനാണ്; ഏതു ശത്രുവിനെയും നേരിടാൻ കെല്പുള്ളവനാണ്; പിതാവും സഹോദരനും സുഹൃത്തും അതിഥിയും എല്ലാമാണ്. വിലപിടിച്ച നിധികൾ മാത്രമല്ല, ബുദ്ധിയും ദീർഘായുസ്സും ജീവൻ തന്നെയും നൽകാൻ അഗ്നിക്കു കഴിവുണ്ട്. ഋഗ്വേദത്തിൽ ഇന്ദ്രനെ കഴിച്ചാൽ പിന്നെ ഏറ്റവുമധികം സ്തോത്രങ്ങൾ അഗ്നിയെപ്പറ്റിയുള്ളവയാണ്. തങ്ങളുടെ ശരീരങ്ങൾക്കു പോഷണം നൽകണമെന്നും തങ്ങളുടെ സന്താനങ്ങളെയും കന്നുകാലികളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കണമെന്നും തങ്ങൾക്ക് ധനവും സന്താനവും ഭക്ഷണവും കൊണ്ട് സുഖസമ്പന്നമായ ദീർഘായുസ്സ് നൽകണമെന്നും ആര്യന്മാർ അഗ്നിയോടഭ്യർഥിക്കുന്നു.[13].

---

10. വനേഷു വ്യന്തരീക്ഷം തതാന
    വാജമർവത്സുപയ ഉസ്രിയാസു
    ഹൃത്സുക്രതും വരുണോ അപ്സ്വഗ്നിം
    ദിവി സൂര്യമദധാത്സോമമദ്രൗ (ഋഗ്വേദം V.85 2)
11. ഋഗ്വേദം, VII, 7. 3.
12. ഋഗ്വേദം, X, 150. 5.
13. ഋഗ്വേദം I, 3. 12; I, 15. 96.

സൂര്യനോടുള്ള പ്രാർഥനകളിൽ ഒന്ന് ഇങ്ങനെയാണ്:

“ഹേ സൂര്യ! അന്ധകാരത്തെ അകറ്റിക്കളയുകയും, ലോകത്തിലൊട്ടുക്കും വെളിച്ചം പരത്തുകയും ചെയ്യുന്ന നിന്റെ ഉജ്ജ്വലമായ പ്രകാശം ഞങ്ങളുടെ ദാരിദ്ര്യത്തെയും സ്വാർഥത്തെയും എല്ലാത്തരം വേദനകളെയും ദൂരീകരിക്കട്ടെ! അവിദ്യയുടെ ദുഃസ്വപ്നങ്ങളെ ഉച്ചാടനം ചെയ്യട്ടെ!”[14].

ഇന്ദ്രനും അഗ്നിയും വരുണനും സൂര്യനും മാത്രമല്ല, പർവതം, നദി, പർജന്യൻ, ഉച്ചൈശ്രവസ്സ്, ധേനു, സോമം, ഋതു, രുദ്രൻ, പൃഥ്വി, ഉഷസ്സ് എന്നിങ്ങനെ ആകാശത്തിലും ഭൂമിയിലും ആധിപത്യം വഹിക്കുന്ന ഒട്ടനവധി മറ്റു ദൈവങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. സമ്പത്ത്, ദീർഘായുസ്സ്, ഭക്ഷണം, ആരോഗ്യം എന്നിവ ലഭിക്കാനും മഴ, കന്നുകാലികൾ, സന്താനങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ ഉണ്ടാകാനും പ്രാചീനാര്യന്മാർ ആ ദൈവങ്ങളോടു മാറിമാറി പ്രാർഥിച്ചു.

“അല്ലയോ ദേവാ! ഞങ്ങൾക്കു ശരീരശേഷി നൽകൂ; ഞങ്ങളുടെ വളർത്തുമൃഗങ്ങൾക്കു ശക്തി നൽകൂ; ഞങ്ങളുടെ സന്താനങ്ങൾക്കും അനന്തരാവകാശികൾക്കും ജീവശക്തിയേകൂ. അവരെല്ലാം ജീവിക്കട്ടെ. അങ്ങു ഞങ്ങൾക്കു ശക്തി നൽകുന്നവനാണ്”.[15]

ചിലപ്പോൾ ഒരേസമയത്ത് ഒന്നിലധികം ദേവന്മാരോടും അവർ കൂട്ടായി പ്രാർഥിച്ചു:

“ആകാശവും ഭൂമിയും വെള്ളവും ഇന്ദ്രനും വായുവും എല്ലാം ഞങ്ങളുടെ പ്രാർത്ഥനകൾ ശ്രവിക്കട്ടെ. എല്ലാം കാണുന്ന സൂര്യന്റെ കീഴിൽ ഞങ്ങൾക്കാർക്കും യാതൊരു ദുഃഖവും ഉണ്ടാവാതിരിക്കട്ടെ. ഞങ്ങൾ ദീർഘായുസ്സുകളായിരിക്കട്ടെ!”[16]

അകൃത്രിമത്വവും നിഷ്കളങ്കതയും തുളുമ്പുന്ന ഇത്തരം പ്രാർത്ഥനകൾ യഥാർത്ഥജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമായിരുന്നില്ല. മറിച്ച്, അവ പ്രാചീനാര്യന്മാരെ കൂടുതൽ കർമോന്മുഖരാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ജീവിതസമരങ്ങളിൽ വിജയം നേടണമെങ്കിൽ പ്രാർഥനകളും പൂജകളും

14. യേന സൂര്യ ജ്യോതിഷാ ബാധസേ തമോ
ജഗച്ച വിശ്വമുദിയർഷി ഭാനുനാ
തേനാസ്മദ്വിശ്വാമനിരാമനാഹുതിം
അപാമീവാമപ ദുഃഷ്വപ്ന്യം സുവ (ഋഗ്വേദം X 37. 4.)

15. ഋഗ്വേദം III. 53. 28.

16. തം നോ ദ്യാവാപൃഥിവീ തന്ന ആപ ഇന്ദ്രഃ
ശൃണ്വന്തു മരുതോ ഹവം വചഃ
മാ ശൂനേ ഭൂമ സൂര്യസ്യ സന്ദൃശി
ഭദ്രം ജീവന്തോ ജരണാമശീമഹി (ഋഗ്വേദം X 37 6)

മാത്രം പോരാ, കഠിനമായ അധ്വാനവും വേണം എന്നവർക്കറിയാമായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, മടിയന്മാരെയും കർമവിമുഖരെയും ദേവന്മാർക്കിഷ്ടമല്ല[17].

പ്രാചീനാര്യന്മാർ സമ്പത്തിനും സന്തതിക്കും ആരോഗ്യത്തിനും ഐശ്വര്യത്തിനും വേണ്ടി വെമ്പൽ കൊള്ളുന്നവർ മാത്രമായിരുന്നില്ല; ശക്തിക്കും വീര്യത്തിനും പുരുഷത്വത്തിനും ഓജസ്സിനും വേണ്ടി പ്രാർത്ഥനകൾ നടത്തുന്നവർ മാത്രവുമായിരുന്നില്ല. സമഗ്രമായ ജീവിതത്തിന്റെ പൂർണതയായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. പ്രകൃതിയുടെ നിഗൂഢതകളിൽ അവർ സത്യത്തെ അന്വേഷിച്ചു. അവർ സൗന്ദര്യത്തെ ആരാധിച്ചു. പരാക്രമത്തിന്റെ പടഹധ്വനിയും വജ്രായുധത്തിന്റെ കാഠിന്യവും കുതിരകളുടെ കുളമ്പടിശബ്ദവുമെന്നപോലെ തന്നെ നിശബ്ദതയുടെ മാധുര്യവും "കല്യാണികളും സ്മയമാനസകളുമായ യോഷക"ളുടെ കടാക്ഷവും യുവതിയുടെ സൗന്ദര്യത്തെ വെല്ലുവിളിക്കുന്ന ഉഷസ്സിന്റെ മനോഹാരിതയും സ്ത്രീപുരുഷ പ്രേമത്തിന്റെ വിശുദ്ധിയും മുലപ്പാൽ കുടിക്കുന്ന ശിശുവിന്റെ പുഞ്ചിരിയും എല്ലാം ഋഗ്വേദകവിതകളിൽ ഓളം വെട്ടുന്നതു കാണാം.

സൂക്തങ്ങളും സംഹിതകളും

ഋഗ്വേദം ഒരു മതഗ്രന്ഥമോ തത്വശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമോ അല്ല, കവിതകളുടെ സമാഹാരമാണ്. പക്ഷേ, അവ പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളെയും സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങളെയും സാംസ്കാരിക നിലവാരത്തെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അവരുടെ ജീവിതരീതി എന്തായിരുന്നു എന്നു മാത്രമല്ല, അവരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളും ചിന്തകളും ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളും ഏതു തരത്തിലുള്ളവയായിരുന്നു എന്നും ഋഗ്വേദത്തിൽ നിന്ന് ഏറെക്കുറെ മനസ്സിലാക്കാം.

പ്രാചീനാര്യന്മാർക്ക് ഗ്രന്ഥങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവർ എഴുത്തും വായനയും പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. കവിതാമയങ്ങളായ സൂക്തങ്ങളും പ്രാർഥനകളും ഉരുവിട്ടു കാണാപ്പാഠം പഠിച്ചുറപ്പിക്കുകയല്ലാതെ മറ്റു വഴിയുണ്ടായിരുന്നില്ല. നമ്മൾ വേദങ്ങളെന്നു വിളിക്കുന്നത്, ഇങ്ങനെ തലമുറ തലമുറയായി വാക്കാൽ പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടുപോന്ന സൂക്തങ്ങളുടെയും മന്ത്രങ്ങളുടെയും സമാഹാരങ്ങളെയാണ്. ആ സൂക്തങ്ങളും മന്ത്രങ്ങളുമെല്ലാം ഒരേ കവിയാൽ, അല്ലെങ്കിൽ ഒരേ കാലത്ത്, രചിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. പലരും പല കാലഘട്ടങ്ങളിലായി രചിച്ച സൂക്തങ്ങൾ പിന്നീട് സമാഹരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. വിന്റർനിറ്റ്സ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടതുപോലെ

17. നഋതേ ശ്രാന്തസ്യ സഖ്യായ ദേവാഃ (ഋഗ്വേദം IV. 33. 11).

ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ട കാലത്തിനും പിന്നീടവ ഋഗ്വേദസംഹിത എന്നപേരിൽ സമാഹരിക്കപ്പെട്ട കാലത്തിനുമിടയിൽ ശതാബ്ദങ്ങൾ പലതും കടന്നുപോയിരിക്കണം.

ഇങ്ങനെ വേദങ്ങൾ രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളായിട്ടാണ് തഴച്ചുവളർന്നത്. ഋഷികളോ പുരോഹിതന്മാരോ ആയി കരുതപ്പെട്ട വ്യത്യസ്തകവികൾ സ്തോത്രങ്ങൾ രചിച്ചുപാടാൻ തുടങ്ങിയ ഘട്ടമാണ് ആദ്യത്തേത്. പലരും പലപ്പോഴായി രചിച്ചവയും തലമുറ തലമുറയായി വാക്കാൽ പ്രചരിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നവയുമായ ആയിരക്കണക്കിലുള്ള ആ സ്തോത്രങ്ങളെ ഋഗ്വേദം, സാമവേദം, യജുർവേദം, അഥർവവേദം എന്നിങ്ങനെ നാലു സംഹിതകളായി സമാഹരിച്ചതാണ് രണ്ടാം ഘട്ടം. രണ്ടാം ഘട്ടത്തിനു തന്നെ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ദൂരമുണ്ട്.

പത്തു മണ്ഡലങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഋഗ്വേദസംഹിതയിൽ ഒട്ടാകെ 10,600 പാദങ്ങളടങ്ങിയ 1017 സൂക്തങ്ങളുണ്ട്. അനേകം സൂക്തങ്ങൾ സമാഹരിക്കപ്പെടാൻ കഴിയാതെ വിസ്മൃതിയിൽ ലയിച്ചുപോയിട്ടുണ്ടെന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ കരുതുന്നു. സമാഹരിക്കപ്പെട്ട സ്തോത്രങ്ങൾ തന്നെ ഒരു നൂറു കൊല്ലംകൊണ്ടു രചിക്കപ്പെട്ടവയാവാനാണിടയുള്ളതെന്ന് മാക്ക് ഡൊണെൽ പറയുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിലെ ആദ്യകാലഗീതങ്ങൾ ക്രി. മു. 1200നും 1000ത്തിനുമിടയ്ക്കും ബാക്കിയുള്ളവ ക്രി. മു. 1000ത്തിനും 800നുമിടക്കും രചിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്ന് മാക്സ് മുള്ളർ കരുതുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിലെ ഏറ്റവും പഴയ ഗീതങ്ങൾ ക്രിസ്തുവിന് 1200 കൊല്ലങ്ങൾക്കെങ്കിലും മുമ്പ് രചിക്കപ്പെട്ടവയായിരിക്കണം എന്നാണ് റാപ്സന്റെ അഭിപ്രായം[18]. ബാലഗംഗാതര തിലകനാകട്ടെ, ക്രി. മു. 4500നു മുമ്പുതന്നെ ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നു വാദിക്കുന്നു. രാധാകൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളുടെ കാലം ഏറെക്കുറെ ക്രി. മു. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടാണ്[19]. ഭാഷാപരവും ചരിത്രപരവുമായ തെളിവുകളും സാമൂഹ്യമായ ഉള്ളടക്കവും പരിശോധിച്ചാൽ രാധാകൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായത്തിനാണ് കൂടുതൽ പ്രസക്തി എന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിലെത്തുന്നതിന് മുൻപ് തന്നെ കുറെ സ്തോത്രങ്ങളെങ്കിലും രചിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടാവാം. പക്ഷേ, ഭൂരിഭാഗം സ്തോത്രങ്ങളും സിന്ധുതീരപ്രദേശങ്ങളിൽ കുടിയേറിപ്പാർത്തതിനു ശേഷമുണ്ടായവയാണ് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. എന്തെന്നാൽ, മലയും മരുഭൂമിയും താണ്ടി ഭക്ഷണവും മേച്ചിൽസ്ഥലങ്ങളുമന്വേഷിച്ച് ഇന്ത്യയിലെത്തിയ പ്രാചീനാര്യന്മാർ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ കഠിന

18. E.G. Rapson: Ancient, India, P.5.
19. S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. P.37.

ശ്രമത്തിലൂടെ തങ്ങളുടെ ഉൽപ്പാദനോപകരണങ്ങളെയും ജീവിതരീതിയെയും അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്തിയതെങ്ങനെയെന്നും ഈ നീണ്ട കാലഘട്ടത്തിനിടയിൽ അവരുടെ ആശയങ്ങളിലും വിശ്വാസങ്ങളിലും വീക്ഷണഗതികളിലും സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളിലും എന്തെല്ലാം മാറ്റങ്ങളാണുണ്ടായത് എന്നും അവ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

ഗോത്രവ്യവസ്ഥയിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ

സിന്ധുഗംഗാ തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ സ്ഥിരവാസമുറപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലത്ത് ആര്യന്മാർ രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കുലങ്ങളും ഗോത്രങ്ങളും ഗണങ്ങളുമായിട്ടാണ് സംഘടിച്ചിരുന്നത്. അവർ കൂട്ടായി അധ്വാനിക്കുകയും കൂട്ടായി ജീവിക്കുകയും ചെയ്തു. ഗോത്രത്തിലെ എല്ലാ അംഗങ്ങളും സമന്മാരായിരുന്നു. ധനികദരിദ്രഭേദമോ മേലാളർ കീഴാളർ വ്യത്യാസമോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഭരിക്കുന്നവനും ഭരിക്കപ്പെടുന്നവനുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. മഹാഭാരതത്തിലെ ഭീഷ്മർ ഈ പ്രാചീന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ ഇങ്ങനെ അനുസ്മരിക്കുന്നു:

"രാജാവും രാജ്യവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല; ശിക്ഷാവിധികളും ശിക്ഷിക്കപ്പെടുന്നവരും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എല്ലാ ജനങ്ങളും ധർമമനുസരിച്ച് പരസ്പരം സംരക്ഷിച്ചു."[20]

എന്നാൽ മാർക്സും എംഗൽസും പ്രാകൃത കമ്യൂണിസം എന്നു വിളിക്കുന്ന ഈ പ്രാചീനഗോത്ര വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ ക്രമേണ പല മാറ്റങ്ങളുമുണ്ടായി. ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയുടെ ഫലമായി സമുദായത്തിൽ ഒരുതരം പ്രവൃത്തി വിഭജനം ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ചിലർ പശുക്കളെ മേച്ചുനടക്കുന്ന ഗോപാലന്മാർ, ചിലർ കൃഷിപ്പണിക്കാർ, ചിലർ കൈവേലക്കാർ, ചിലർ പുരോഹിതന്മാർ, ചിലർ കവികൾ - ഇങ്ങനെ ഒരേ ഗോത്രത്തിലെ അംഗങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഋഗ്വേദത്തിലെ ഒരു സൂക്തത്തിൽ പറയുന്നതു നോക്കുക:

"ഞങ്ങളുടെ ചിന്തകൾ വിഭിന്നങ്ങളാണ്. പ്രവൃത്തികളും വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. ആശാരി മരം മുറിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നു. വൈദ്യന് രോഗങ്ങൾ വേണം. സോമവുമായി ദേവന്മാരെ ആരാധിക്കുന്നവരെ കവി സ്നേഹിക്കുന്നു, കൈവേലക്കാരൻ സ്വത്തുള്ളവനെ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു. ഉണങ്ങിയ

20. ന വൈ രാജ്യം ന രാജാസീ-
ന്ന ച ദണ്ഡോ ന ദണ്ഡിതഃ
ധർമേണൈവ പ്രജാഃ സർവാ
രക്ഷന്തി സ്മ പരസ്പരം. (മഹാഭാരതം, ശാന്തിപർവം)

ചുള്ളിക്കൊമ്പുകൾ കൊണ്ടും പക്ഷികളുടെ തൂവലുകൾ കൊണ്ടും കല്ലുകൾ കൊണ്ടും പാറക്കഷണങ്ങൾ കൊണ്ടും ആയുധങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നു. ഞാൻ കവിയാണ്. എന്റെ അച്ഛൻ വൈദ്യനാണ്. അമ്മ ഉരലിൽ നെല്ലുകുത്തുന്നു. ഞങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത ചിന്തകൾ ഉള്ളവരാണ്. ഞങ്ങളെല്ലാവരും സ്വന്തം തൊഴിലുകളെ, ഒരു പശുവിനെ എന്ന പോലെ, പിന്തുടരുന്നു[21].

എല്ലാവരും പരസ്പരം സഹായിച്ചുകൊണ്ടും സഹകരിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് ജീവിച്ചത്. കഴിവുള്ളവർ കഴിവില്ലാത്തവരെയും കൂടുതൽ വിഭവങ്ങൾ നേടാൻ കഴിഞ്ഞവർ ഭക്ഷണത്തിനു ബുദ്ധിമുട്ടുന്നവരെയും സഹായിച്ചു. സ്വാർഥവും ദുരയും മൃഗീയതകളായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടത്. ഋഗ്വേദത്തിലെ ഈ സൂക്തം ശ്രദ്ധേയമാണ്:

"മനുഷ്യൻ ഭക്ഷണസാമഗ്രികൾ അനാവശ്യമായി സംഭരിച്ചുവെക്കുന്നു. ഇത് സത്യത്തിൽ അവന്റെ മരണമാണ്. കാരണവന്മാർക്കും സഖാക്കൾക്കും കൊടുക്കാതെ എല്ലാം സ്വയം തിന്നുതീർക്കുന്ന മനുഷ്യൻ പാപത്തിന്റെ അവതാരമാണ്"[22].

പ്രവൃത്തിവിഭജനം സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ പുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പം തന്നെ രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഗോത്രവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ വൈരുധ്യങ്ങൾ തലപൊക്കാൻ തുടങ്ങി. ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയും പ്രവൃത്തിവിഭജനവും ജനങ്ങളുടെ കൂട്ടായ ജീവിതത്തെ ശിഥിലീകരിക്കാനും സമൂഹത്തിന്റെ ഐക്യബോധത്തെ ഛിന്നഭിന്നമാക്കാനും തുടങ്ങി. സഭ, സമിതി തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യ സ്ഥാപനങ്ങൾക്ക് ജനങ്ങളെ യോജിപ്പിച്ചു നിർത്താൻ കഴിയാതായി. ഐക്യം നിലനിർത്താൻ വേണ്ടിയുള്ള ആഹ്വാനങ്ങൾ ഋഗ്വേദസംഹിതയിലെ അവസാന ഭാഗങ്ങളിലും പിന്നീടുണ്ടായ സംഹിതകളിലും ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് പല രൂപത്തിലും ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്നതുകാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, ഋഗ്വേദത്തിലെ പത്താം മണ്ഡലത്തിലുള്ള ഈ ആഹ്വാനം നോക്കുക:

"ഒന്നിച്ചുപോവുക, ഒന്നിച്ചിരുന്നു സംസാരിക്കുക,
നിങ്ങളുടെ മനസ്സുകളെല്ലാം ഒരുപോലെയാവട്ടെ;
പണ്ട് ദേവന്മാർ യോജിപ്പോടെ ഹവിസ്സ് പങ്കിട്ടെടുത്താസ്വദിച്ചതു
പോലെ,

21. ഋഗ്വേദം 1. 113.

22. മോഘമന്നം വിന്ദതേ അപ്രചേതാഃ
സത്യം ബ്രവീമി വധ ഇത്സ തസ്യ
നാര്യമണം പുഷ്യതി നോ സഖായം
കേവലാഘോ ഭവതി കേവലാദീ (ഋഗ്വേദം X 117 6.)

യോജിച്ചു കൂടിയാലോചനകൾ നടത്തുക, നിങ്ങളുടെ സമിതി
യോജിപ്പുള്ളതാവട്ടെ;
നിങ്ങളുടെ മനസ്സുകൾ ഏകീഭവിക്കട്ടെ; നിങ്ങളുടെ ചിന്തകൾക്ക്
ഐകരൂപ്യമുണ്ടാവട്ടെ;
യോജിച്ചു പൂജകൾ നടത്തുക; നിങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം ഒന്നാവട്ടെ;
നിങ്ങളുടെ ഹൃദയങ്ങൾക്കു യോജിപ്പുണ്ടാവട്ടെ;
നിങ്ങളുടെ മനസ്സ് സമാനമാവട്ടെ, എല്ലാവരും യോജിച്ചു
സുഖമായിരിക്കട്ടെ!"[23].

അവനെവിടെ?

പക്ഷേ, ഇത്തരം ആഹ്വാനങ്ങൾക്ക് സമൂഹത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങളെ നീക്കം ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. നേരെമറിച്ച്, കൃഷിയും കൈത്തൊഴിലുകളും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടപ്പോൾ വൈരുധ്യങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്.

സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും സാമൂഹ്യ ഘടനയിലുമുണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ മനുഷ്യന്റെ ബോധമണ്ഡലത്തിലും മാറ്റമുണ്ടാക്കി. പഴയ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് ഇളക്കം തട്ടി. സമ്പത്തിന്റെയും ഐശ്വര്യത്തിന്റെയും ഉറവിടങ്ങളായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്ന എണ്ണമറ്റ പ്രകൃതിദൈവങ്ങളുടെ സ്വാധീനം കുറഞ്ഞു. ദൈവങ്ങളുണ്ടോയെന്ന കാര്യം തന്നെ സംശയിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഏറ്റവും പ്രതാപശാലിയായ ഇന്ദ്രന്റെ അസ്തിത്വം പോലും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടു. "പലരും പറയുന്നു, ഇന്ദ്രനില്ലെന്ന്. ആരാണ് ഇന്ദ്രനെ കണ്ടിട്ടുള്ളത്?" എന്ന് ഒരു ഋഗ്വേദകവി ചോദിക്കുന്നു.

"ആരാണിന്ദ്രൻ? ആരെങ്കിലും അവനെ കണ്ടിട്ടുണ്ടോ?,
ഒരാൾ മറ്റൊരാളോടു പറയുന്നു: ഇന്ദ്രനില്ല.
പിന്നെ നമ്മൾ ഏതു ദേവനാണ് ഹവിസ്സർപ്പിക്കേണ്ടത്?"[24]

വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെട്ടാൽ എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ടു. അതിനാൽ എങ്ങനെയെങ്കിലും വിശ്വാസം നിലനിർത്തുകയാണാവശ്യം. വിശ്വാസമില്ലാത്ത

23. സംഗച്ഛധ്വം സംവദധ്വം സം വോ മനാംസി ജാനതാം
ദേവാ ഭാഗം യഥാ പൂർവേ സംജാനാനാ ഉപാസതേ.
സമാനോ മന്ത്രഃ സമിതിഃ സമാനീ സമാനം മനഃ സഹ ചിത്തം ഏഷാം
സമാനം മന്ത്രം അഭിമന്ത്രയേ വഃ സമാനേന വോ ഹവിഷാ ജുഹോമി
സമാനീ വ ആകൂതിഃ സമാനാ ഹൃദയാനി വഃ
സമാനം അസ്തു വോ മനോ യഥാ വഃ സുസഹാസതി.
(ഋഗ്വേദം X 19. 2 4)

24. കസ്മൈ ദേവായ ഹവിഷാ വിധേമ.
(ഋഗ്വേദം, II, 12. 5., VIII, 103, 3, X 121).

വരെ വിശ്വാസമുള്ളവരാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും ഋഗ്വേദത്തിൽ കാണാം. ഒരു സൂക്തത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"ആ പരാക്രമിയെപ്പറ്റി ആളുകൾ ചോദിക്കുന്നു: അവനെവിടെ?
അവനെപ്പറ്റി അവർ ഇങ്ങനെയും പറയുന്നു: അവനില്ല
ശത്രുവിന്റെ സ്വത്തിനെ, കളിക്കാരുടെ പണയത്തെ എന്നപോലെ
അവൻ വെട്ടിത്താഴ്ത്തുന്നു.
അവനിൽ വിശ്വസിക്കുക. എന്തെന്നാൽ, അല്ലയോ മനുഷ്യരേ,
അവൻ ഇന്ദ്രനാകുന്നു[25].

പഴയ വിശ്വാസങ്ങൾക്ക് ഇളക്കം തട്ടിയ ഒരു കാലത്താണ് ഇത്തരം ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ പറയുന്നു:

"ചോദ്യം ചെയ്യുക എന്ന മനോഭാവം പലപ്പോഴും മുന്നിട്ടുനിന്നു. സന്ദേഹവാദം പരന്നുപിടിച്ചു. മുകളിലുദ്ധരിച്ച സൂക്തങ്ങളിൽ നിന്ന് (ഉദാ. ഋ X 121; X. 129) മനസ്സിലാക്കാവുന്നതുപോലെ, ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ഭാരതീയൻ തന്റെ ദൈവങ്ങളെപ്പറ്റിയും എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണമറിയാനുള്ള സാധ്യതകളെപ്പറ്റിയും അത്ഭുതം പ്രകടിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, അവന്റെ സംശയം പലപ്പോഴും അംഗീകൃതങ്ങളായ വിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ചും തന്റെ ദൈവങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള പരിഹാസത്തിന്റെ രൂപം ധരിച്ചു. അവന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതങ്ങളായ ദൈവങ്ങളുടെ നിലനില്പുപോലും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടു. ദൈവവിശ്വാസത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഒരു പ്രാർഥന തന്നെയുണ്ടായിരുന്നു. വിശ്വാസത്തിന് ഇളക്കം തട്ടാത്ത കാലത്ത് വിശ്വാസത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ഒരു പ്രാർഥന ആരും നടത്തുകയില്ലല്ലോ"[26]

എല്ലാമായ ഒന്ന്

സന്ദേഹവാദത്തിൽ നിന്ന് കേവലമായ അവിശ്വാസമല്ല, പുതിയ തരത്തിലുള്ള വിശ്വാസങ്ങളാണ് ആവിർഭവിച്ചത്. അപ്പപ്പോൾ ആരാധിക്കപ്പെടുന്ന ഏതെങ്കിലും ഒരു ദൈവത്തിന് മറ്റെല്ലാ ദൈവങ്ങളുടെയും കൂട്ടായ ശക്തിയുണ്ടെന്നും ആ ശക്തിയാണ് എല്ലാ ദൈവങ്ങളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് എന്നും അതുകൊണ്ട് എല്ലാ ദൈവങ്ങളും ഒന്നാണെന്നും വിശ്വസിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഋഗ്വേദത്തിലെ ചില സൂക്തങ്ങളിൽ ഈ

---

25. യം സ്മാ പൃച്ഛന്തി കുഹ സേതി ഘോരമുതേമാഹുർനൈഷോ
അസ്തീത്യേനം
സോ അര്യഃ പുഷ്ടീർവിജ ഇവാ മിനാതി ശ്രദസ്മൈ ധത്ത സ
ജനാസ ഇന്ദ്രഃ (ഋഗ്വേദം II, 12.)

26. S. Radhakrishnan and Moore: A Source Book in Indian Philosophy,P.34.

മാറിയ സങ്കല്പങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, താഴെ കൊടുത്ത സൂക്തം നോക്കുക:

"പലയിടത്തും കത്തുന്ന അഗ്നി ഒന്നാണ്; എല്ലായിടത്തും പ്രകാശിക്കുന്ന സൂര്യൻ ഒന്നാണ്; ഇതിനെയെല്ലാം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന ഉഷസ്സ് ഒന്നാണ്. ആ ഒന്നാണ് ഇതെല്ലാം."[27]

അഗ്നിയും സൂര്യനും വരുണനും എല്ലാം യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒന്നാണ്; ഒരേ ശക്തിയുടെ വിവിധ രൂപങ്ങളാണ്. "അവർ അതിനെ ഇന്ദ്രൻ, മിത്രൻ, വരുണൻ, അഗ്നി എന്നൊക്കെ വിളിക്കുന്നു. അത് ദിവ്യങ്ങളായ ചിറകുകളോടുകൂടിയ സൂര്യനാണ്. കവികൾ ആ ഒന്നിന് പല പേരുകൾ നൽകിക്കൊണ്ട് അതിനെ അഗ്നി, യമൻ, മാതരിശ്വൻ എന്നെല്ലാം വിളിക്കുന്നു[28].

എല്ലാമായ ആ ഒന്ന് (തദേകം) എന്താണ്? "അറിവുള്ള ഋഷികളോട് അറിവില്ലാത്ത ഞാൻ അറിയാൻവേണ്ടി ചോദിക്കുന്നു: അജാതമായ ആ ഒന്ന് എന്താണ്?[29]

പ്രകൃതിയുടെ നിഗൂഢതകളെപ്പറ്റിയും മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയും മനസ്സിലാക്കാൻ വേണ്ടി പ്രാചീനാര്യന്മാർ നടത്തിയ നിരന്തരമായ പരിശ്രമങ്ങൾക്ക് ഋഗ്വേദം സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. ജീവിതത്തെ പൂർണവും ആനന്ദമയവുമാക്കാൻ വേണ്ടി അവർ എല്ലാറ്റിനെപ്പറ്റിയും അന്വേഷിച്ചു. എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണമാരാഞ്ഞു. ജീവിതത്തിന്റെയും പ്രകൃതിയുടെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും രഹസ്യങ്ങളറിയാൻ വെമ്പൽ കൊണ്ടു. ജ്ഞാനതൃഷ്ണ അവരെ അസ്വസ്ഥരാക്കി. ഒരു ഋഗ്വേദകവി തന്റെ അസംതൃപ്തിയെ ഇങ്ങനെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു:

"ഞാനെന്താണ്? എനിക്കറിഞ്ഞുകൂടാ.
മനസ്സിന്റെ നിഗൂഢശക്തികൊണ്ട് ഞാൻ അലഞ്ഞുതിരിയുന്നു"

മനുഷ്യൻ ജനിക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ലോകത്തിൽ ഒന്നുംതന്നെ ശാശ്വതമല്ല. അനുനിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ ലോകത്തിന്നപ്പുറത്ത് മാറ്റമില്ലാത്ത, ശാശ്വതമായ എന്തെങ്കിലുമുണ്ടോ? പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ള ശക്തിയേതാണ്? എങ്ങനെയാണ് പ്രപഞ്ചമുണ്ടായത്?

---

27. ഏക ഏവാഗ്നിർ ബഹുധാ സമിദ്ധ ഏകഃ സൂര്യോ വിശ്വമനുപ്രഭൂതഃ
ഏകൈവോഷാഃ സർവമിദം വിഭാത്യേകം വാ ഇദം വിബഭൂവ സർവ്വം.
(ഋഗ്വേദം, VII. 58. 2)

28. ഇന്ദ്രം മിത്രം വരുണമഗ്നിമാഹൂരഥോ ദിവ്യഃ സ സുപർണോ ഗരുത്മാൻ
ഏകം സദ്വിപ്രാ ബഹുധാ വദന്ത്യഗ്നിം യമം മാതരിശ്വാനമാഹുഃ
(ഋഗ്വേദം I. 164-64)

29. ഋഗ്വേദം I 164. 6

പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തി

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനത്തെ മണ്ഡലത്തിൽ പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തി യെക്കുറിച്ചുള്ള ചില ധീരമായ സങ്കല്പങ്ങൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഒരി ടത്ത് ഹിരണ്യഗർഭനിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചമുണ്ടായത് എന്നുപറയുന്നു. ഹിരണ്യഗർഭൻ തന്നെ പ്രജാപതിയായും സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആരംഭത്തിൽ ഹിരണ്യഗർഭൻ മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ഹിരണ്യ ഗർഭൻ ഭൂമിയെയും സ്വർഗത്തെയും അതാതു സ്ഥാനങ്ങളിൽ സ്ഥാപിച്ചു. ഹിരണ്യഗർഭനിൽ നിന്നാണ് സർവചരാചരങ്ങളും ഉണ്ടായത്. ലോകം മുഴുവൻ ഹിരണ്യഗർഭനെ മാനിക്കുന്നു. എല്ലാ ദൈവങ്ങളും ഹിരണ്യ ഗർഭന്റെ കല്പനകളനുസരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഹിരണ്യഗർഭനു മാത്രം ഹവിസ്സർപ്പിക്കുക[30].

ഹിരണ്യഗർഭനെപ്പോലെയുള്ള മറ്റൊരു പരമദൈവമാണ് വിശ്വ കർമാവ്. വിശ്വകർമാവാണ് പ്രപഞ്ചങ്ങളെയും ദൈവങ്ങളെയും സൃഷ്ടി ച്ചത്. സ്വർഗവും ഭൂമിയും ഉണ്ടായത് വിശ്വകർമാവിൽ നിന്നാണ്. വിശ്വ കർമാവ് സർവവ്യാപിയാണ്; എല്ലാ സുഖങ്ങളുടെയും ഉറവിടമാണ്. അതു കൊണ്ട് വിശ്വകർമാവിനെ വന്ദിക്കുക[31].

മറ്റൊരിടത്ത് എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം വൈവിധ്യപൂർണമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സമഗ്രതയുടെയും മനുഷ്യന്റെ കർമോന്മുഖതയുടെയും പ്രതീകമായ ഒരു പരമശക്തിയായി സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതാണ് വിരാട് പുരുഷൻ. സാധാരണ മനുഷ്യന് രണ്ടു കാലുകളും രണ്ടു കണ്ണു കളും ഒരു തലയും മാത്രമേയുള്ളൂ. പക്ഷേ, വിരാട്പുരുഷന് ആയിരം തലകളും ആയിരം കണ്ണുകളും ആയിരം കാലുകളുമുണ്ട്. സഹസ്ര ശീർഷനും സഹസ്രാക്ഷനും സഹസ്രപാദനുമായ ആ കേവല മനുഷ്യൻ പ്രപഞ്ചത്തേക്കാൾ വലുതാണ്. ലോകം അവന്റെ നാലിലൊരു ഭാഗം മാത്രമാണ്. ബാക്കിയുള്ള മുക്കാൽ ഭാഗം സ്വർഗത്തിലാണ്. നിലനിൽക്കു ന്നതെല്ലാം ആ വിരാട്പുരുഷൻ മാത്രമാണ്. ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ എന്തായിരുന്നുവോ എന്താകാൻ പോകുന്നുവോ എല്ലാം വിരാട്പുരുഷ നല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. അന്നംകൊണ്ട് അവൻ വളർന്നുവളർന്ന് അമൃ തത്വം പ്രാപിക്കുന്നു[32].

ദേവന്മാർ ആ വിരാട്പുരുഷനെ യജ്ഞകർമത്തിന്റെ ഉപാധിയാക്കി. അതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും സർവചരാചരങ്ങളും

30. ഋഗ്വേദം X, 121, 110

31. ടി X, 81, 82

32. പുരുഷ ഏവേദം സർവം യദ്ഭൂതം യച്ച ഭവ്യം
ഉതാമൃതത്വസ്യേശാനോ യദന്നേനാതിരോഹതി. (ഋഗ്വേദം X, 90. 2)

മനുഷ്യസമുദായത്തിലെ വ്യത്യസ്തജനവിഭാഗങ്ങളും എല്ലാം പരിണമിച്ചുണ്ടായത്. വിരാട്പുരുഷന്റെ കണ്ണുകളിൽ നിന്ന് സൂര്യനുണ്ടായി. മനസ്സിൽ നിന്ന് ചന്ദ്രൻ; വായിൽ നിന്ന് ഇന്ദ്രനും അഗ്നിയും; പ്രാണനിൽ നിന്ന് വായു; നാഭിയിൽ നിന്ന് അന്തരീക്ഷം; പാദങ്ങളിൽ നിന്ന് ഭൂമി; ചെവിയിൽ നിന്ന് ദിക്കുകൾ - ഇങ്ങനെ എല്ലാം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു.

മനുഷ്യസമുദായത്തിലെ വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ മൂലകാരണവും വിരാട്പുരുഷനിൽ അർപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. വിരാട്പുരുഷന്റെ വായിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും ബാഹുക്കളിൽ നിന്ന് ക്ഷത്രിയനും തുടകളിൽ നിന്ന് വൈശ്യനും പാദങ്ങളിൽ നിന്ന് ശൂദ്രനും ആവിർഭവിച്ചു33.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരിണാമപ്രക്രിയയെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ മനോഹരമായ സങ്കല്പത്തിൽ ഒരു പന്തികേടുണ്ട്. വിരാട്പുരുഷനിൽ നിന്നാണ് എല്ലാം ഉണ്ടായത് എന്നും ആരംഭത്തിൽ വിരാട്പുരുഷനല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നുംപറയുന്നു. പക്ഷേ, അതേ സമയത്തുതന്നെ, ദേവന്മാർ ആ വിരാട്പുരുഷനെ ഉപാധിയാക്കി യജ്ഞം ചെയ്തപ്പോളാണ് സൃഷ്ടിപരിണാമങ്ങളുണ്ടായത് എന്നുംപറയുന്നു. ആരംഭത്തിൽ വിരാട്പുരുഷൻ മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ എങ്കിൽ ദേവന്മാർ എവിടെനിന്നു വന്നു?

ദേവന്മാരുടെ ഇടപെടൽ കൂടാതെതന്നെ ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ നീണ്ടകാലത്തെ പരിണാമക്രമത്തിലൂടെയാണ് വൈവിധ്യപൂർണമായ പ്രപഞ്ചം ആവിർഭവിച്ചത് എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്ന സൂക്തങ്ങളും ഋഗ്വേദത്തിൽ തന്നെയുണ്ട്. പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല, അനാദിയായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്. അവയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങൾ. രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന സമസ്തവസ്തുക്കളുടെയും മൂലകാരണം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള പരിശ്രമത്തിൽ അവർ (പ്രാചീനാര്യന്മാർ) പുരാതനഗ്രീക്കുകാരെപ്പോലെ, വെള്ളം, വായു തുടങ്ങിയ മൂലധാതുക്കളിൽ നിന്നാണ് വൈവിധ്യപൂർണമായ ലോകം ആവിർഭവിച്ചത് എന്നു സങ്കല്പിച്ചു"34.

സൃഷ്ടിഗീതം

ഋഗ്വേദത്തിലെ പത്താം മണ്ഡലത്തിലുള്ള സുപ്രസിദ്ധമായ സൃഷ്ടിഗീതം പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ ധീരവും അദമ്യവുമായ സത്യാന്വേഷണതൃഷ്ണയുടെ മകുടോദാഹരണമാണ്. ആരംഭത്തിൽ അപാരവും അപരി

33. ബ്രാഹ്മണോസ്യ മുഖമാസീദ് ബാഹു രാജന്യഃ കൃതഃ
ഊരു തദസ്യ യദ്വൈശ്യഃ പദ്ഭ്യാം ശൂദ്രോ അജായത. (ഋഗ്വേദം, X 90. 2)

34. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. I.

മേയവും അനന്തവും അവ്യക്തവുമായ ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷം മാത്രമാണുണ്ടായിരുന്നത്. ഇല്ലായ്മയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ ഉണ്മയെ സങ്കല്പിക്കാൻ കഴിയൂ. അതുപോലെ ഇല്ലായ്മയെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കണമെങ്കിൽ ഉണ്മ വേണം. സത്തില്ലെങ്കിൽ അസത്തുമില്ല ആദിയും അന്തവുമില്ല. സ്ഥലകാലങ്ങളില്ല. രാവും പകലുമില്ല. അനശ്വരമായ ആ ഒന്നു മാത്രം. 'തദേകം', ആ ഒന്ന് മറ്റൊന്നിന്റെയും സഹായമില്ലാതെ സ്വന്തം ശക്തികൊണ്ട് സ്ഥിതിചെയ്തു. ശ്വാസോച്ഛ്വാസം കൂടാതെ ശ്വസിച്ചു. അതല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ട് അത്, ഇത് എന്ന വ്യത്യാസമില്ല. ആ ഒന്ന് അനേകമായി പരിണമിച്ചത് പുറമെ നിന്നുള്ള ഏതെങ്കിലും ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടല്ല. ഒന്ന് അനേകമാവുകയെന്നത് ആ ഒന്നിന്റെ സഹജമായ സ്വഭാവമാണ്. ചലനവും മാറ്റവും അപാരമായ ആ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. സൃഷ്ടിയും സൃഷ്ടികർത്താവുമില്ല. ദൈവങ്ങളുടെ യാതൊരാവശ്യവുമില്ല. ആരംഭത്തിൽ യാതൊരു ദൈവവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നാമരൂപങ്ങളോടും വൈവിധ്യങ്ങളോടും കൂടിയ പ്രപഞ്ചം ആവിർഭവിച്ചതിനു ശേഷമാണ് ദൈവങ്ങളുണ്ടായത്. അപ്പോൾ ഭൂമിയും സ്ഥാവരജംഗമരൂപങ്ങളിലുള്ള സർവചരാചരങ്ങളും പരിണമിച്ചുണ്ടായത് ഏതുവിധത്തിലാണ്? ആർക്കറിയാം?

ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ വളർച്ചയിലെ ഒരു സുപ്രധാനഘട്ടത്തെക്കുറിക്കുന്ന സൂക്തമാണിത്:

"അന്ന് അസത്തുണ്ടായിരുന്നില്ല, സത്തുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; വായുവുണ്ടായിരുന്നില്ല, അതിനപ്പുറത്ത് ആകാശവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; ഒളിഞ്ഞു കിടന്നിരുന്നതെന്താണ്? എവിടെ? സംരക്ഷണത്തിൽ? അഗാധവും ഘനഗംഭീരവുമായ ജലപ്പരപ്പുണ്ടായിരുന്നുവോ? മൃത്യുവുണ്ടായിരുന്നില്ല, അമരത്വവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; രാപ്പകലുകളുടെ യാതൊരു ചിഹ്നവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഏകമായ അത് (തദേകം) സ്വയം ആന്തരികശക്തികൊണ്ട് വായുവില്ലാതെ ശ്വാസം കഴിച്ചു.

അതല്ലാതെ അതിനപ്പുറത്ത് യാതൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല; അന്ധകാരത്താൽ ആവൃതമായ അന്ധകാരം. വേർതിരിക്കാനുള്ള അടയാളങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്ത അത് ജലമയമായിരുന്നു; അതിന്റെ ഉപപത്തി അമൂർത്തമായ ശൂന്യതയാൽ ആവൃതമായിരുന്നു; സ്വന്തം മഹിമകൊണ്ടും തപംകൊണ്ടും സത്തായിത്തീർന്നു. ആ ഏകത്തിൽ ആദ്യം കാമം പ്രവേശിച്ചു; പിന്നെ മനസ്സിൽ നിന്ന് സർവപ്രഥമമായി ബീജം ഉൽപ്പന്നമായി.

ഋഷികൾ ഹൃദയപരിശോധനയിലൂടെ ബുദ്ധിപൂർവം ആലോചിച്ച് അസത്തിൽ സത്ത് കണ്ടെത്തി.

അവരുടെ രശ്മികൾ അന്ധകാരത്തെ ഭേദിച്ചുകൊണ്ട് വെളിച്ചം പരത്തി. പക്ഷേ, ഏകമായ അത് മുകളിലായിരുന്നുവോ അതോ താഴെയോ? അവിടെ സർഗശക്തിയായിരുന്നുവോ? ബീജധാരിയായിരുന്നുവോ? അതിനു മഹിമകളുണ്ടായിരുന്നുവോ? അതു പിന്നിലായിരുന്നുവോ? അതോ മുമ്പിലോ?

ആരാണ് അസന്ദിഗ്ധമായി അറിയുന്നവൻ?

മൂലകാരണമെന്തെന്നും സൃഷ്ടിയുടെ ഉറവിടമേതെന്നും ആർ പ്രഖ്യാപിക്കും? ദേവഗണങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുശേഷമുണ്ടായവയാണ്.

അപ്പോൾ അത് എങ്ങനെ ആവിർഭവിച്ചു എന്ന് ആർക്കറിയാം?

അതിനെ ആർ സൃഷ്ടിച്ചു? അല്ലെങ്കിൽ ആർ സൃഷ്ടിച്ചില്ല? ആകാശത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന അതിനു മാത്രമറിയാം. ഒരുപക്ഷേ, അതിനുമറിയില്ല[35].

മനോഹരമായ ഈ സൂക്തത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ഡോക്ടർ കുഞ്ഞൻ രാജ എഴുതുകയാണ്:

"ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ഒരാത്മാവിന്റെ യാതൊരു സൂചനയും ഇവിടെ കാണുന്നില്ല. നാം കാണുന്നത് അനന്തത മാത്രമാണ്. ആ അനന്തത ഐഹികജഗത്തിലെ ഭൗതികവസ്തുക്കളായും ക്രിയാശക്തികളായും രൂപപ്പെടുന്നു. ജീവശക്തി ഒരു കേവല യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന നിലയ്ക്ക് അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. നിരീശ്വരവാദം ഇവിടെ പ്രകടമാണ്. സാംഖ്യദർശനത്തിലെ നിരീശ്വരവാദമാണിത്. ലോകത്തിന്റെ ഗതിക്രമത്തിൽ ഒരു സ്രഷ്ടാവില്ല. ഏതോ അനന്തതയ്ക്കു

---

35. നാസദാസീന്നോ സദാസീത്തദാനീം നാസീദ്രജോ നോ വ്യോമാ പരോ യത്
കീമാവരീവഃ കുഹ കസ്യ ശർമന്നംഭഃ കിമാസീദ്ഗഹനം ഗഭീരം
ന മൃത്യുരാസീദമൃതം ന തർഹിന രാത്ര്യാ അഹ്ന ആസിത് പ്രകേതഃ
അനീദവാതം സ്വധയാ തദേകം തസ്മാദ്ധാന്യന്ന പരഃ കിം ചനാസ
തമ ആസീത്തമസാ ഗുള്ഹമഗ്രേf പ്രകേതം സലിലം സർവമാ ഇദം
തുച്ഛ്യേനാ ഭ്വപിഹിതം യദാസീത്തപസസ്തന്മഹിനാജായതൈകം
കാമസ്തദഗ്രേ സമവർതതാധി മനസോ രേതഃ പ്രഥമം യദാസീത്
സതോ ബന്ധുമസതി നിരവിന്ദൻ ഹൃദി പ്രതീഷ്യാ കവയോ മനീഷാ
തിരശ്ചീനോ വിതതോ രശ്മിരേഷാമധഃ സ്വിദാസീദുപരി സ്വിദാസീത്.
രേതോധാ ആസന്മഹിമാന ആസൻത്സ്വധാ അവസ്താത് പ്രയതിഃ പരസ്താത്
കോ അദ്ധാ വേദ ക ഇഹ പ്രവോചത്കുത ആജാതാ കുത ഇയം വിസൃഷ്ടിഃ
അർവാഗ്ദേവാ അസ്യ വിസർജനേനാഥാ കോ വേദ യത ആബഭുവ
ഇയം വിസൃഷ്ടിർയത ആബഭുവ യദി വാ ദധേ യദി വാ ന
യോ അസ്യാധ്യക്ഷഃ പരമേ വ്യോമൻ ത്സോ അംഗ വേദ യദി വാ ന വേദ
(ഋഗ്വേദം 10. 129)

ള്ളിൽ നിന്നാണ് ജീവപരിണാമം സംഭവിക്കുന്നത്. ആ അനന്തതയിൽ ജീവന്റെ ശക്തികൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു; മാറ്റങ്ങളോടും ചലനങ്ങളോടും കൂടിയ ലോകപരിണാമപ്രക്രിയ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു.[36].

പ്രവൃത്തി വിഭജനവും വർണവ്യത്യാസങ്ങളും

ഋഗ്വേദസംഹിതക്ക് ശേഷമാണ് മറ്റു സംഹിതകളുണ്ടായത്. യാഗാദികർമങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കാൻ പറ്റിയ ഋഗ്വേദമന്ത്രങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുത്തു സമാഹരിച്ചതാണ് സാമവേദസംഹിത. അതുപോലെ യജുർവേദസംഹിത യാഗച്ചടങ്ങുകൾക്കിടയിലുള്ള കൂട്ടപ്രാർഥനകൾക്കു വേണ്ടിയുള്ള മന്ത്രങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ്. ഉപാസനാ സ്തോത്രങ്ങൾക്കു പുറമെ ആഭിചാരമന്ത്രങ്ങൾ, വശീകരണ മന്ത്രങ്ങൾ മുതലായവയും മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകളെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണങ്ങളും മറ്റുമടങ്ങിയ അഥർവവേദം ഏറ്റവും ഒടുവിലത്തെ സംഹിതയാണ്. ഇത് ക്രിസ്തുവിന് മുമ്പ് രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ അവസാനത്തിലോ ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിലോ രചിക്കപ്പെട്ടതാവാനാണിടയുള്ളത് എന്ന് ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

മന്ത്രവാദത്തിന്റെ സ്വാധീനം അഥർവവേദത്തിൽ പ്രകടമാണ്. ശത്രുക്കളെ നശിപ്പിക്കാൻ, കൃഷി നന്നാക്കാൻ, വന്ധ്യത്വം മാറ്റാൻ, എന്തിന്, തലമുടി വർധിപ്പിക്കാൻ പോലും പറ്റിയ മന്ത്രങ്ങളും മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകളുടെ വിശദാംശങ്ങളും അതിൽ കാണാം. അനാര്യന്മാരായ ആദിവാസികളുടെ പ്രാകൃതങ്ങളായ ആചാരവിശ്വാസങ്ങളും പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ വൈദികപാരമ്പര്യങ്ങളും കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായ ഒരു സവിശേഷസമ്പ്രദായം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചതിന്റെ ഫലമാണിതെന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, കീത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അഥർവവേദത്തിലെ യജ്ഞകാണ്ഡം പഴയ മന്ത്രവാദത്തിന്റെ ഒരു പുതിയ രൂപം മാത്രമാണ്.

സംഹിതകൾക്കു ശേഷം രചിക്കപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ വൈദികസാഹിത്യത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ രണ്ടാം ഘട്ടത്തെ കുറിക്കുന്നു. യജ്ഞകർമങ്ങളുടെ വിശദാംശത്തെപ്പറ്റിയും ജനങ്ങളനുഷ്ഠിക്കേണ്ട പെരുമാറ്റച്ചട്ടങ്ങളെ പറ്റിയും യജ്ഞങ്ങളുടെ ആന്തരാർഥത്തെപ്പറ്റിയും എല്ലാം അവ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകൾക്കും യജ്ഞങ്ങൾക്കും വിപുലമായ പ്രചാരം ലഭിച്ചത് ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ കാലത്താണ്. മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകളും യജ്ഞങ്ങളും വഴിയായി ലൗകിക ജീവിതത്തെയാകെ നിയന്ത്രിക്കാനും അങ്ങനെ ദൈവങ്ങളുടെ ഇടപെടൽ

36. C. Kunhan Raja: Post Philosophers of the Rigveda P.230.

കൂടാതെ തന്നെ ആശിച്ച കാര്യങ്ങൾ നേടാനും കഴിയുമെന്ന വിശ്വാസം പരന്നുപിടിച്ച ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. പുരോഹിതന്മാരുടെ പ്രാബല്യം മുമ്പെന്നത്തേക്കാളുമധികം വർധിച്ചതും അക്കാലത്താണ്.

വർണവ്യവസ്ഥ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ കാലം മുതൽക്കു തന്നെ നിലനിന്നു പോന്നിട്ടുണ്ടെന്നും അതുകൊണ്ട് അത് സനാതനവും ശാശ്വതവുമാണെന്നും മറ്റും ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, വ്യത്യസ്തജാതികൾ ഒരേ വിരാട്പുരുഷന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിച്ചവയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് സമുദായത്തിലെ മേലാളർ–കീഴാളർ ബന്ധങ്ങളും സ്ഥാനത്തിലും പദവിയിലുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളും അയിത്തം തുടങ്ങിയ ആചാരങ്ങളും ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയാണെന്നും സ്വാമി ഭാരതീകൃഷ്ണതീർഥൻ ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തത്തെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു[37]. പക്ഷേ, നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞപോലെ, പുരുഷസൂക്തത്തിൽ വർണവ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റിയല്ല പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഭാഗങ്ങൾ വർണവ്യവസ്ഥയെയല്ല, പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിന്റെ പ്രാരംഭത്തെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സമഗ്രമായ ചിത്രീകരണത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലക്കാണ് സമുദായത്തിലെ പ്രവൃത്തിവിഭജനങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നത്. വിരാട്പുരുഷന്റെ വായിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും പാദങ്ങളിൽ നിന്ന് ശൂദ്രനും ആവിർഭവിച്ചു എന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർഥം ശൂദ്രന്മാർ ഒരു മർദിതവർഗമായി രൂപം പ്രാപിച്ചുകഴിഞ്ഞു എന്നല്ല. വിരാട്പുരുഷന്റെ വായിൽ നിന്ന് അഗ്നിയും പാദങ്ങളിൽ നിന്ന് ഭൂമിയും ഉണ്ടായി എന്ന് അതേ സൂക്തത്തിൽ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ഭൂമി അഗ്നിയുടെ അടിമയാണെന്നും ഭൂമിയെ എങ്ങാനും തൊട്ടുപോയാൽ അഗ്നി ശുദ്ധംമാറുമെന്നുമാണോ ഇതിന്റെ അർഥം?

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ കാലത്ത് പ്രവൃത്തിവിഭജനം ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടേയുണ്ടായിരുന്നുള്ളു. ഒരേ കുടുംബത്തിലെ അംഗങ്ങൾക്കിടയിൽത്തന്നെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പ്രവൃത്തികളിലേർപ്പെട്ടവരുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അവർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങൾ മേലാളർ–കീഴാളർ ബന്ധങ്ങളായിരുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, സമുദായം വർഗങ്ങളായി ചേരിതിരിഞ്ഞു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല.

പ്രവൃത്തിവിഭജനം എന്നെന്നും പ്രവൃത്തിവിഭജനം മാത്രമായി നിലനിന്നു എന്നല്ല ഇതിന്റെ അർത്ഥം. ഉൽപ്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ആര്യന്മാരുടെ ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറ തകർന്നു. സ്വത്തുക്ക

37. Swami Bharathi Krishna Thirtha : Sanatana Dharma

ളുടെ വിതരണത്തിൽ മാറ്റം വന്നതാണ് മുഖ്യമായ കാരണം. ചിലർ കൂടുതൽ സ്വത്തുള്ളവർ, ചിലർ സ്വത്തില്ലാത്തവർ. സ്വത്തില്ലാത്തവർക്ക് സ്വത്തുള്ളവരെ ആശ്രയിച്ചു ജീവിക്കുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ എന്നുവന്നു. സ്വത്തുള്ളവർക്ക് സ്വത്തില്ലാത്തവരുടെ അധ്വാനഫലമനുഭവിച്ചുകൊണ്ട് പൗരോഹിത്യവൃത്തിയിലോ ബൗദ്ധികപ്രവർത്തനങ്ങളിലോ ഏർപ്പെടാൻ സൗകര്യം ലഭിച്ചു. പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുണ്ടായ ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നീ നാലു വർണങ്ങൾക്കിടയിൽ അസമത്വങ്ങൾ പരന്നുപിടിക്കുകയും അങ്ങനെ വർണവ്യവസ്ഥ അടിയുറക്കുകയും ചെയ്തത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്.

പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം

പുരോഹിത വൃത്തിയിലേർപ്പെട്ട ബ്രാഹ്മണർ മതചടങ്ങുകളുടെ മേൽനോട്ടം വഹിച്ചു. മന്ത്രകർമാദികളിൽ അവർ വിദഗ്ധരായിരുന്നു. വേദമന്ത്രങ്ങൾ ശരിയായി ഉച്ചരിക്കാനും അവർക്കറിയാമായിരുന്നു. വേദമന്ത്രങ്ങളുടെ അർഥം വിവരിക്കാനുള്ള അവകാശം അവരുടെ കുത്തകയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവർക്ക് സമുദായത്തിൽ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. അവരുടെ സ്വാധീനശക്തി വർധിച്ചു. ഭരണകാര്യങ്ങളിലേർപ്പെട്ട ക്ഷത്രിയർക്കുപോലും പുരോഹിതന്മാരെ ആശ്രയിക്കേണ്ടിവന്നു. ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ അനുഗ്രഹവും പിന്തുണയും ഭരണത്തിന്റെ പാവനത്വത്തിനും സുസ്ഥിരതയ്ക്കും ആവശ്യമായിരുന്നു.

പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ പ്രകൃത്യാരാധന വളരെ ലളിതമായിരുന്നു. പ്രാർഥനകളുടെയും യാഗാദികർമങ്ങളുടെയും ആദ്യകാലത്തെ ലക്ഷ്യം മോക്ഷമായിരുന്നില്ല; ഐഹികജീവിതത്തിലെ സുഖവും ക്ഷേമവുമായിരുന്നു; സന്താനങ്ങളുടെയും കന്നുകാലികളുടെയും മറ്റു സ്വത്തുക്കളുടെയും അഭിവൃദ്ധിയും ശത്രുക്കളെ എതിർത്തു തോൽപ്പിക്കാനുള്ള ശക്തി സംഭരിക്കലുമായിരുന്നു. പുരോഹിതന്മാർ എന്ന ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗം ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. സമ്പത്തിനും ആയുരാരോഗ്യസമൃദ്ധിക്കും വേണ്ടി ജനങ്ങൾ കൂട്ടായിരുന്നു പ്രാർഥിക്കുകയും കൂട്ടായി യാഗകർമങ്ങൾ നടത്തുകയുമായിരുന്നു പതിവ്. പ്രകൃതിപൂജക്കും പ്രകൃതിദൈവങ്ങളെ വാഴ്ത്തുന്ന ഗീതങ്ങൾക്കുമായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. ക്രമത്തിൽ യജ്ഞങ്ങളുടെ പങ്കുവർധിച്ചു. കാലാവസ്ഥ പ്രവചിക്കൽ, നഷ്ടം പറയൽ, അതിവൃഷ്ടിയിൽ നിന്നും അനാവൃഷ്ടിയിൽ നിന്നും രക്ഷപെടാനുള്ള പ്രാർഥനകളും ചടങ്ങുകളും, വിളവർധനവിനു വേണ്ടിയുള്ള ബലികർമങ്ങൾ, യുദ്ധങ്ങളിൽ വിജയം നേടാൻ വേണ്ടിയുള്ള യാഗങ്ങൾ - ഇവയെല്ലാം മതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായിത്തീർന്നു. നിശ്ചിതങ്ങളായ ചിട്ടകളും മുറകളുമനുസരിച്ച് തെറ്റാത്ത മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങളോ

ടുകൂടി യജ്ഞം നടത്തിയാൽ ഇഷ്ടഫലസിദ്ധിയുണ്ടാവുമെന്ന വിശ്വാസം പരന്നുപിടിച്ചു. യജ്ഞങ്ങളുടെ മേൽനോട്ടം നടത്തുകയും മന്ത്രങ്ങൾ കൃത്യമായും ശരിയായും ഉച്ചരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള നിർദേശങ്ങൾ നൽകുകയും ചെയ്തുപോന്ന ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രബലന്മാരായിത്തീർന്നു. യജ്ഞങ്ങളുടെ മേൽനോട്ടം വഹിക്കുന്ന പുരോഹിതന്മാർക്ക് ദാനങ്ങളുടെയും ദക്ഷിണകളുടെയും വഴിപാടുകളുടെയും രൂപത്തിൽ ധാരാളം സ്വത്തു സമ്പാദിച്ചു കൂട്ടാൻ കഴിഞ്ഞു. അങ്ങനെ ആത്മീയമായി മാത്രമല്ല, സാമ്പത്തികമായും രാഷ്ട്രീയമായും അവർ സമുദായത്തിന്റെ മേൽ ആധിപത്യം നേടി. ചുരുക്കത്തിൽ, ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ഇഹലോകത്തിലെ കാണപ്പെടുന്ന ദൈവങ്ങളായി മാറി. ശതപഥ ബ്രാഹ്മണത്തിൽ പായുന്നതു നോക്കുക:

"യഥാർഥത്തിൽ രണ്ടുതരം ദൈവങ്ങളുണ്ട്. ദൈവങ്ങൾ തീർച്ചയായും ദൈവങ്ങൾ തന്നെ. പുണ്യമന്ത്രങ്ങൾ പഠിക്കുകയും പഠിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ബ്രാഹ്മണരാവട്ടെ, മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങളാണ്. യജ്ഞങ്ങൾ രണ്ടുതരമുണ്ട്. അഗ്നിയിൽ ഹോമിക്കുന്നവ ആദ്യം പറഞ്ഞ ദൈവങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയുള്ളവയാണ്. ബ്രാഹ്മണർക്കു നൽകുന്ന ദാനദക്ഷിണകളാകട്ടെ, മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ദൈവങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നടത്തുന്ന യജ്ഞങ്ങളാണ്."

വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആരംഭം

ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ കാലത്തെ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് മുമ്പില്ലാതിരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യം കൂടിയുണ്ടായി. സാമൂഹ്യശക്തികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനകാരണമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാത്ത ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ സാധാരണ ജനങ്ങളെ അനുസരണശീലരാക്കി നിലനിർത്താൻ അവ സഹായിച്ചു. എന്തെന്നാൽ, പൗരോഹിത്യത്തിലുള്ള വിശ്വാസം വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെയും മേലാളർ-കീഴാളർ ബന്ധങ്ങളുടെയും അംഗീകരണമായിരുന്നു.

വിധിപ്രകാരമുള്ള യജ്ഞങ്ങൾക്ക് ധാരാളം പണച്ചെലവ് വേണ്ടിവന്നിരുന്നതുകൊണ്ട് അവ നടത്താൻ രാജാക്കന്മാർക്കും സമുദായത്തിലെ മേൽത്തട്ടിലുള്ള മറ്റു സമ്പന്നന്മാർക്കും മാത്രമേ സാധിച്ചിരുന്നുള്ളു. സാധാരണക്കാരായ ബഹുജനങ്ങളാകട്ടെ, പണച്ചെലവു കുറഞ്ഞ പൂജാവിധികളും മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകളും കൊണ്ടു തൃപ്തിപ്പെട്ടു. എങ്കിലും പൗരോഹിത്യത്തിലുള്ള വിശ്വാസം ജനങ്ങളുടെ പൊതുവിശ്വാസമായിരുന്നു.

പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ പ്രകൃതിപൂജയും ലളിതങ്ങളായ യാഗച്ചടങ്ങുകളും ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ ഐക്യത്തെ നിലനിർത്താനാണ് സഹാ

യിച്ചത്. പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ആധിപത്യത്തിലുള്ള പുതിയ വിശ്വാസങ്ങളും യജ്ഞകർമാദികളുമാകട്ടെ, വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുതിയ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ ഐക്യം നിലനിർത്താനുള്ള ഉപാധികളായിത്തീർന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് ക്രി. മു. ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ ലളിതമായ വൈദികമതത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് വർഗവ്യത്യാസങ്ങൾക്കു ദിവ്യത്വം കല്പിച്ചുകൊടുത്ത സങ്കീർണമായ ബ്രാഹ്മണമതം ഉയർന്നുവന്നത്. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആത്മീയാടിത്തറയായിരുന്നു അത്. വർണവ്യവസ്ഥ ശക്തിപ്പെടുന്തോറും ബ്രാഹ്മണമതവും ശക്തിപ്പെട്ടു.

വർണവ്യവസ്ഥയിൽ ബ്രഹ്മണർ മാത്രമല്ല ക്ഷത്രിയരും ശക്തിപ്പെട്ടു. രക്തബന്ധാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പഴയ ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തരാജാക്കന്മാരുടെ കീഴിൽ വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മഗധ, കോസലം തുടങ്ങിയ ഒട്ടനവധി ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങൾ രൂപം പ്രാപിച്ചത് ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. രാജാക്കന്മാർക്ക് തങ്ങളുടെ ആധിപത്യം ഉറപ്പിക്കാൻ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ സഹായം ആവശ്യമായിരുന്നു.

കൃഷിയും കൈത്തൊഴിലുകളും കൈവേലകളും മറ്റും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതും ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ കൈമാറ്റം ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഒരാവശ്യമായിത്തീർന്നു. രാജ്യങ്ങൾക്കുള്ളിലും രാജ്യങ്ങൾ തമ്മിൽത്തമ്മിലുമുള്ള കച്ചവടം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അതോടെ വൈശ്യന്മാരുടെ പ്രാധാന്യവും വർധിച്ചു. ശൂദ്രരാകട്ടെ, ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ എന്നീ മൂന്നു വർണക്കാരുടെ ദാസന്മാരായിട്ടാണ് ജീവിതം നയിച്ചത്.

ഈ വർണവിഭജനം ആരംഭത്തിൽ സാമൂഹ്യപുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. കൃഷിയും കച്ചവടവും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു. കലയും സാഹിത്യവും തത്വചിന്തയും ജ്യോതിശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ ശാസ്ത്രങ്ങളും ജനങ്ങളുടെ മാനസിക നിലവാരത്തെ ഉയർത്തി.

ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെയാണ് വേദങ്ങളുടെ അവസാനഭാഗങ്ങളെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ആരണ്യകങ്ങളും ഉപനിഷത്തുകളും രചിക്കപ്പെട്ടത്. ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ അനുബന്ധങ്ങളാണ് ആരണ്യകങ്ങൾ. വൈദികവിധികളുടെയും വൈദികാചാരങ്ങളുടെയും യജ്ഞങ്ങളുടെയും ഗൂഢാർഥങ്ങളെ പുതിയ കാലഘട്ടത്തിനു യോജിച്ച വിധത്തിൽ അവ വിശദീകരിക്കുന്നു.

വേദങ്ങളുടെ അവസാനഭാഗങ്ങൾ എന്ന അർഥത്തിൽ ഉപനിഷത്തുകളെ വേദാന്തം എന്നും വിളിക്കാറുണ്ട്. അവ ഭാരതീയതത്വചിന്തയുടെ വളർച്ചയിലെ ഒരു പുതിയ ഘട്ടത്തെ കുറിക്കുന്നു.

4 ഉപനിഷത്തുകൾ

രക്തബന്ധാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഗോത്രസംഘടനയുടെ തകർച്ചയും മേലാളർ-കീഴാളർബന്ധങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവവും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലാകെ വമ്പിച്ച പരിവർത്തനങ്ങളുളവാക്കി. ഒരുഭാഗത്ത് കൃഷിയും കൈത്തൊഴിലും കൈവേലകളും കൊള്ളക്കൊടുക്കുകളും മറ്റും അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുകയും ഭൗതികസുഖസൗകര്യങ്ങൾ വർധിക്കുകയും ചെയ്തു. മറുഭാഗത്ത്, സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ ഗോത്രസമൂഹത്തിലെ ഐക്യത്തെയും സമത്വത്തെയും സൗഹാർദത്തെയും ഛിന്നഭിന്നമാക്കി. കൂട്ടായ ജീവിതത്തിൽ നിന്നു ലഭിച്ചിരുന്ന സംരക്ഷണബോധത്തിന്റെ അടിത്തറ തകർന്നു. വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള വിടവു വർധിച്ചു. ബാഹ്യപ്രകൃതിയോടും സമൂഹത്തോടുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ ബന്ധങ്ങൾക്കു മാറ്റം സംഭവിച്ചു. സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളും സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കു നിരക്കാത്തവയായിത്തീർന്നു.

പ്രകൃതിപൂജയുടെയും അകൃത്രിമങ്ങളും ലളിതങ്ങളുമായ ചടങ്ങുകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വൈദികമതം പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ ഗോത്രസംഘടനയുടെ കെട്ടുറപ്പു നിലനിർത്താൻ സഹായകരമായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഗോത്രസംഘടനയുടെ അടിത്തറ തകർന്നപ്പോൾ വൈദികമതത്തിന്റ പ്രാധാന്യം കുറഞ്ഞു. പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ജനങ്ങളുടെ ആത്മീയാവശ്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ അതിനു സാധിക്കാതായി. ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ ഐക്യം നിലനിർത്താൻ സഹായിച്ച മതച്ചടങ്ങുകളുടെ സ്ഥാനത്ത് വർണവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്താൻ പറ്റിയ പുതിയ മതച്ചടങ്ങുകൾ ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. പഴയ മൂല്യങ്ങൾ തകർന്നു. അവയുടെ സ്ഥാനത്ത് പുതിയ മൂല്യങ്ങൾ വേണമെന്നായി. പഴയതിനും പുതി

യതിനുമിടയിലുള്ള വിടവ് ധാർമികവും ആത്മീയവുമായ സംഘട്ടനങ്ങൾക്കു വഴിതെളിച്ചു. ഇത്തരം ഇടക്കാലഘട്ടങ്ങളിൽ മനുഷ്യൻ തന്റെ ജീവിതത്തിനു വല്ല അർഥവുമുണ്ടോ എന്നും, താനും തന്റെ ആന്തരിക പ്രകൃതിക്കിണങ്ങാത്ത ബാഹ്യപ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണെന്നും, പ്രപഞ്ചത്തിൽ തനിക്കുള്ളസ്ഥാനമെന്തെന്നും മറ്റും ചിന്തിച്ചു പോവുക സ്വാഭാവികമാണ്. മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികസത്തയെയും സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളെയും പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻ കഴിയുമോ? മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള അകൽച്ചയും അനൈക്യവും അനിവാര്യമാണോ? മനുഷ്യരാശിയുടെ ഐക്യവും സാഹോദര്യവും പുനഃസ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുമോ? അനുനിമിഷം മാറി മറിഞ്ഞു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഐഹിക ജീവിതത്തിന്റെ പിന്നിൽ സ്ഥിരവും ശാശ്വതവുമായ എന്തെങ്കിലുമുണ്ടോ? ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾക്കു സമാധാനം കണ്ടുപിടിക്കാൻ വേണ്ടി നടത്തിയ അന്വേഷണങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഉപനിഷത്തുകളിലെ തത്വചിന്തകൾ ആവിർഭവിച്ചത്.

ജ്ഞാനവും കർമവും

ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ പൗരോഹിത്യത്തിനായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. ഉപനിഷത്തുകളിലാകട്ടെ, ബ്രാഹ്മണരുടെയെന്നപോലെ തന്നെ ക്ഷത്രിയരുടെയും സ്വാധീനം കാണാം. രാജാക്കന്മാർ പൊതുവിൽ തത്വജ്ഞാനികളുടെ രക്ഷാകർത്താക്കളായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് കാശിയിലെ അജാതശത്രു ബ്രാഹ്മണനായ ബലാകിയെ തത്വശാസ്ത്ര ചർച്ചകളിൽ പരാജയപ്പെടുത്തുകയും തന്റെ ശിഷ്യന്മാരിലൊരാളാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്തു. വിദേഹത്തിലെ രാജാവും യാജ്ഞവാൽക്യനെന്ന പ്രമുഖചിന്തകന്റെ സുഹൃത്തായ ജനകൻ തത്വജ്ഞാനികളുടെ ചർച്ചായോഗങ്ങളിൽ ആധ്യക്ഷ്യം വഹിക്കുക പതിവായിരുന്നു എന്ന് ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. പണ്ഡിതരായ നിരവധി ബ്രാഹ്മണർ കേകയ രാജ്യത്തിന്റെ അധിപതിയായ അശ്വപതിയുടെ ശിഷ്യത്വം വരിച്ചതായി ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ കാണാം.

ആകെ 108 ഉപനിഷത്തുക്കളുണ്ടെന്നാണ് പൊതുവെ വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇരുനൂറിലധികമുണ്ടെന്നും ചിലർ പറയുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, തത്വശാസ്ത്രപരമായി ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം വഹിക്കുന്നവ ഈശം, ഛാന്ദോഗ്യം, ബൃഹദാരണ്യകം, ഐതരേയം, തൈത്തിരീയം, പ്രശ്നം, കേനം, കഠം, മുണ്ഡകം, മാണ്ഡൂക്യം, കൗഷീതകി, മൈത്രി, ശ്വേതാശ്വതരം എന്നിങ്ങനെ പതിമൂന്ന് ഉപനിഷത്തുക്കളാണ്. പിന്നീടുണ്ടായ മിക്ക തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും ബീജങ്ങൾ ഇവയിൽ കാണാം.

എല്ലാ ഉപനിഷത്തുക്കളും ഒരേകാലത്തു രചിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. മുഖ്യ മായവ ക്രി. മു. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനും ആറാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. ഒരേ ഉപനിഷത്തിൽത്തന്നെ വ്യത്യസ്ത ചിന്തകരുടെ ആശയങ്ങൾ – ഐകരൂപ്യമില്ലാത്തവയും ചില പ്പോൾ പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങൾ തന്നെയുമായ ആശയങ്ങൾ – സമാഹരി ക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് പിൽക്കാലത്തെ വ്യത്യസ്താ ഭിപ്രായക്കാരായ തത്വജ്ഞാനികൾ താന്താങ്ങളുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾക്ക് ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ പിൻബലമുണ്ടെന്ന് അവകാശപ്പെട്ടത്.

ഉപനിഷത്തുക്കൾ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളോടും മതച്ചടങ്ങുകളോടുമുള്ള ബൗദ്ധികമായ പ്രതിഷേധത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് എന്നും ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലഘട്ടത്തോടുകൂടി യജ്ഞാദികർമങ്ങൾക്ക് സ്ഥാനമില്ലാതായി എന്നും മറ്റും ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടു ന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ഇത്തരം അഭിപ്രായങ്ങൾ തികച്ചും ശരിയാണെന്ന് തോന്നുന്നില്ല. കാരണം, ജനകനെപ്പോലുള്ള തത്വജ്ഞാനികളായ രാജാ ക്കന്മാർപോലും വൈദികയജ്ഞങ്ങൾ നടത്താൻ പുരോഹിതന്മാരെ ഏൽപ്പിക്കുന്നതായി കാണാം. മോക്ഷത്തിനും അനശ്വരതക്കും വിധിപ്ര കാരമുള്ള യജ്ഞങ്ങളാണാവശ്യമാണെന്ന വിശ്വാസം നിലനിന്നുപോന്നു. മുണ്ഡകോപനിഷത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

“അഗ്നിഹോത്രയജ്ഞത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി അമാവാസിക്കും പൗർണമിക്കും യാഗം നടത്താത്തവൻ, നാലുമാസം യാഗം നടത്താത്ത വൻ, (കൊയ്ത്തുകാലത്തെ) ആചാരവിധികൾ അനുഷ്ഠിക്കാത്തവൻ, അതിഥികളില്ലാത്തവൻ, കർമങ്ങൾ ചെയ്യാത്തവൻ, എല്ലാ ദൈവങ്ങൾക്കും ഉപചാരങ്ങളർപ്പിക്കാത്തവൻ – ഇത്തരത്തിലുള്ളവൻ ഏഴാമത്തെ ലോകംവരെ നാശമുണ്ടാക്കുന്നവനാണ്”[1].

ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ആവിർഭാവത്തിനുശേഷവും വിധിപ്രകാരമുള്ള മതച്ചടങ്ങുകളും യജ്ഞാദികർമങ്ങളും നിലനിന്നുപോന്നു എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്. എന്നല്ല, ശരിക്കുപറഞ്ഞാൽ, ഗഹനങ്ങളായ തത്വചിന്ത കൾ പുഷ്ടിപ്പെട്ടുവന്നതോടൊപ്പം തന്നെ യജ്ഞകർമാദികളിലടിയുറച്ച ബ്രാഹ്മണമതവും ശക്തിപ്പെട്ടു. എന്നിരിക്കിലും, മൊത്തത്തിൽ നോക്കി യാൽ, ഉപനിഷത്തുകളിൽ കർമത്തെക്കാളധികം ജ്ഞാനത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം. മുണ്ഡകോപനിഷത്തിൽ തന്നെ രണ്ടുതരം ജ്ഞാനങ്ങളെ പ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. പരവും അപരവും. അതായത്, ഉയർന്ന നില വാരത്തിലുള്ള ജ്ഞാനവും താഴ്ന്ന നിലവാരത്തിലുള്ള ജ്ഞാനവും. പര മമമായ സത്യത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ജ്ഞാനമാണ് ഉയർന്നത്; വൈദി കച്ചടങ്ങുകളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം താഴ്ന്ന പടിയിലുള്ളതും.

1. മുണ്ഡകോപനിഷത്ത് 1, 2, 3.

പതറാത്ത സത്യാന്വേഷണം

ഐഹികസത്യങ്ങൾക്കപ്പുറത്തുള്ള പരമസത്യത്തെയാണ് ഉപനിഷത്തുകളിലെ ചിന്തകന്മാർ അന്വേഷിച്ചത്. അവർ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റിയും ജീവിതത്തിന്റെ ചഞ്ചലതയെപ്പറ്റിയും മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയും ഇവയ്ക്കെല്ലാമടിയിലുള്ള നിഗൂഢപ്രതിഭാസങ്ങളെപ്പറ്റിയുമെല്ലാം ഗാഢമായി ചിന്തിക്കുകയും പലതരത്തിലുള്ള അനുമാനങ്ങളിലെത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്തു. അവരുടെ ബൗദ്ധികമായ ധീരതയുടെയും പതറാത്ത സത്യാന്വേഷണതല്പരതയുടെയും ജീവിതത്തിന്റെ അർഥവും ലക്ഷ്യവും കണ്ടെത്താനുള്ള അദമ്യമായ അഭിനിവേശത്തിന്റെയും തെളിവുകൾ ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഉടനീളം കാണാം.

കോനോപനിഷത്ത് തുടങ്ങുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

“മനസ്സ് വസ്തുക്കളിൽ ചെന്നുപതിക്കുന്നത് ആരുടെ ഇച്ഛയാലാണ്? ആരുടെ നിർദ്ദേശമനുസരിച്ചാണ്? ആദ്യത്തെ ജീവൻ ചലിക്കുന്നത് ആരുടെ കല്പനയാലാണ്? ആരുടെ ഇച്ഛയാലാണ് (ജനങ്ങൾ) ഈ വാക്കുകളുച്ചരിക്കുന്നത്? ഏതു ദേവനാണ് കണ്ണും ചെവിയും പ്രവർത്തനക്ഷമങ്ങളാക്കുന്നത്?”[2].

ഇതേതരത്തിലുള്ള ചോദ്യത്തോടുകൂടിയാണ് ശ്വേതാശ്വരോപനിഷത്തും ആരംഭിക്കുന്നത്.

“.... നാം എവിടെ നിന്നു ജനിച്ചു? എന്തിനെ ആശ്രയിച്ചു ജീവിക്കുന്നു? എന്തിന്മേലാണ് നാം പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്?... സുഖത്തിലായാലും ദുഃഖത്തിലായാലും നാമിവിടെ ജീവിക്കുന്നത് ആരെ ആശ്രയിച്ചാണ്?”[3].

പ്രശ്നോപനിഷത്തിൽ കാത്യന്റെ മകനായ കബന്ധി ആചാര്യനായ പിപ്പലാദനോടു ചോദിക്കുന്നു:

“ഭഗവൻ! സ്ഥാവരജംഗമ രൂപങ്ങളായ ഈ പ്രജകളെല്ലാം എവിടെ നിന്നാണ് ഉത്ഭവിച്ചത്?[4].

---

2. കേനേഷിതം പതതി പ്രേഷിതം മനഃ കേന പ്രാണഃ പ്രഥമഃ പ്രൈതി യുക്തഃ
   കേനേഷിതാം വാചമിമാം വദന്തി ചക്ഷുഃ ശ്രോത്രം ക ഉ ദേവോ യുനക്തി.
   (കേനോപനിഷത്ത്) 1, 1.
3. .... കുതഃ സ്മജാതാ, ജീവാമ കേന, ക്വ ച സംപ്രതിഷ്ഠാ:
   അധിസ്ഥിതാഃ കേന സുഖേതരേഷു വർതാമഹേ....
   (ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്ത് 1.1)
4. ഭഗവൻ! കുതോ ഹ വാ ഇമാഃ പ്രജാഃ പ്രജായന്തേ?
   (പ്രശ്നോപനിഷത്ത്. 1. 3.)

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ അജാതശത്രു ഗാർഗ്യനോടു ചോദിക്കുന്നു: "ഉറങ്ങിക്കിടക്കുകയായിരുന്നപ്പോൾ ഈ മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധി എവിടെയായിരുന്നു? എവിടെനിന്നാണ് അതു മടങ്ങിവന്നത്?[5] ഈ ചോദ്യത്തിനു മറുപടി പറയാൻ ഗാർഗ്യനു കഴിഞ്ഞില്ല.

മൂലകാരണമെന്ത്?

ഉപനിഷത്തുകളിലെ ആചാര്യന്മാർ ഇങ്ങനെ പല ചോദ്യങ്ങളും ചോദിച്ചു. എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണമാരായാൻ ശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, എല്ലാവരും ഒരേ തരത്തിലല്ല ചിന്തിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് ചോദ്യങ്ങൾക്കുള്ള മറുപടികളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. തത്വജ്ഞാനികൾക്കിടയിൽ ദ്വൈതവാദികളും അദ്വൈതവാദികളുമുണ്ടായിരുന്നു; ഭൗതികവാദികളും ആത്മീയവാദികളുമുണ്ടായിരുന്നു. സത്ത് അസത്തിൽ നിന്നാണ് ഉത്ഭവിച്ചത് എന്നു ചിലർ പ്രസ്താവിച്ചപ്പോൾ മറ്റു ചിലർ എല്ലാറ്റിന്റെയും ഉറവിടം സത്താണെന്നു വാദിച്ചു. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്നപ്പുറത്ത് ദിവ്യമായ ഒരു ശക്തിയുണ്ടെന്ന് ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ അങ്ങനെ ബാഹ്യമായ, പ്രപഞ്ചത്തിന്നതീതമായ, യാതൊരു ശക്തിയുമില്ലെന്ന് മറ്റുചിലർ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ഭൗതികശക്തികളെല്ലാം തന്നെ അധ്യാത്മികവും ആധിഭൗതികവുമായ ശക്തികളെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിലനിൽക്കുന്നത് എന്ന് ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ ആത്മീയശക്തികൾ ഭൗതികശക്തികളെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിലകൊള്ളുന്നത് എന്ന് മറ്റുചിലർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.

ഒരു സത്യം എല്ലാ തത്വജ്ഞാനികളെയും ഒരുപോലെ ആകർഷിച്ചു: പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും മനുഷ്യനുമെല്ലാം ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. കൺമുന്നിലുള്ള ചിലത് പെട്ടെന്ന് കാണാതാവുന്നു; ചിലത് പുതുതായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ലോകം സങ്കീർണങ്ങളായ സംഭവങ്ങളുടെ ഒരു പരമ്പരയാണ്. കാര്യകാരണങ്ങളാകുന്ന കണ്ണികളുടെ അറ്റമില്ലാത്ത ഒരു ചങ്ങല. പക്ഷേ, എവിടെ നിന്നാണ് തുടക്കം? ഒരു മൂലകാരണമുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതെന്താണ്? മൂലകാരണത്തെ ചിലർ ബ്രഹ്മം എന്ന രണ്ടക്ഷരങ്ങളിലൊതുക്കി; അനിർവചനീയമായ ബ്രഹ്മം എന്ന സത്യമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്നു വാദിച്ചു. മറ്റു ചിലരാകട്ടെ, പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവുമല്ലാതെ മറ്റൊരു ബ്രഹ്മമില്ലെന്നും സ്ഥാവരജംഗമരൂപങ്ങളായ ചരാചരങ്ങളെല്ലാം ബ്രഹ്മമാണെന്നും വാദിച്ചു. വേറെ

5. സ ഹോവാചാജാതശത്രുർയ്യത്രൈഷ ഏതത് സുപ്തോഭൂദ്യ ഏഷ
വിജ്ഞാനമയഃ പുരുഷഃ
ക്വൈഷ തദാഭൂത് കുത ഏതദാഗാദിതി തദുഹ ന മേനേ ഗാർഗ്യഃ
(ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തത് 2.1 16)

ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വെള്ളം, വായു, അഗ്നി, ഭൂമി, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നാണ് സർവചരാചരങ്ങളും വികസിച്ചുണ്ടായത്. ലോകോൽപ്പത്തിയിലാകട്ടെ, ലോകത്തിന്റെ പരിണാമക്രമത്തിലാകട്ടെ, ലോകത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന ഒരു സ്രഷ്ടാവിന്റെ ആവശ്യമില്ല. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലൊരിടത്ത് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"തുടക്കത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ വെള്ളം മാത്രമായിരുന്നു. വെള്ളം സത്യത്തെ (യാഥാർത്ഥ്യത്തെ) സൃഷ്ടിച്ചു. ബ്രഹ്മമാണ് സത്യം. ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു പ്രജാപതിയുണ്ടായി. പ്രജാപതിയിൽ നിന്നു ദേവന്മാർ. ദേവന്മാർ സത്യത്തെ ഉപാസിച്ചു...."[6].

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"അല്ലയോ സൗമ്യ, ആരംഭത്തിൽ സത് (ഉണ്മ) മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ഏകമായ സത്തല്ലാതെ രണ്ടാമതൊന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല. ചിലർ പറയുന്നു, ആരംഭത്തിൽ അസത് (ഇല്ലായ്മ) മാത്രമാണുണ്ടായിരുന്നത്, അസത്തല്ലാതെ രണ്ടാമതൊന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന്. എന്നാൽ, അല്ലയോ സൗമ്യ, ഇതു സാധ്യമാണോ? അസത്തിൽ നിന്ന് സത്തുണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? നേരെമറിച്ച്, അല്ലയോ സൗമ്യ, ആരംഭത്തിൽ സത് മാത്രമാണുണ്ടായിരുന്നത്. ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ സത്. അത് ഇച്ഛിച്ചു: 'ഞാൻ അനേകമാകട്ടെ. ഞാൻ വൃദ്ധി പ്രാപിക്കട്ടെ'. അത് അഗ്നിയെ സൃഷ്ടിച്ചു. ആ അഗ്നി ഇച്ഛിച്ചു: 'ഞാൻ അനേകമാകട്ടെ; ഞാൻ വൃദ്ധി പ്രാപിക്കട്ടെ'. അത് വെള്ളത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു.... ആ വെള്ളം ഇച്ഛിച്ചു: 'ഞാൻ അനേകമാവട്ടെ; ഞാൻ വൃദ്ധി പ്രാപിക്കട്ടെ'. അത് അന്നത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു. അതിനാൽ എവിടെ മഴ പെയ്യുന്നുവോ അവിടെ ധാരാളം അന്നമുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഭക്ഷിക്കാനുള്ള അന്നം വെള്ളത്തിൽ നിന്നു മാത്രമാണുണ്ടാകുന്നത്"[7].

6. ആപ ഏവേദമഗ്ര ആസുസ്താ ആപ: സത്യമസൃജന്ത സത്യം ബ്രഹ്മ ബ്രഹ്മ പ്രജാപതിം പ്രജാപതിർദേവാംസ്തേ ദേവാ: സത്യമേവോപാസതേ...
(ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത്, 5.5.1).

7. സദേവ സൗമ്യേദമഗ്ര ആസീദേകമേവാദ്വിതീയം. തദ്ധൈക ആഹുരസദേവേദമഗ്ര ആസീദേകമേവാദ്വിതീയം തസ്മാദസത: സജ്ജായത. കുതസ്തു ഖലു സോമൈവ്യം സ്യാദിതിഹോവാച കഥമസത: സജ്ജായേതേതി. സത്ത്വേവ സോമ്യേദമഗ്ര ആസീദേകമേ വാദ്വിതീയം. തദൈക്ഷത ബഹു സ്യാം പ്രജായേയേതി. തത്തോജോƒസൃജത തത്തേ ദജ ഐക്ഷത ബഹു സ്യാം പ്രജായേയേതി. തദപോƒസൃജത... താ ആപ ഐക്ഷന്ത, ബഹ്വ്യ: സ്യാമപ്രജായേമഹീതി, താ അന്നം അസൃജന്ത, തസ്മാദ് യത്ര ക്വ ച വർഷതി തദേവ ഭൂയിഷ്ഠം അന്നം ഭവതി, അദ്ഭ്യ ഏവ തദ് അധി അന്നാദ്യം ജായതേ.
(ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്, 6. 2. 1 – 3)

മൃഗത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യനിലേക്ക്

അന്നത്തിൽ നിന്നാണ് മനുഷ്യനുണ്ടായത്. അന്നമില്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യനുമില്ല. അന്നത്തിൽ നിന്നു ജീവനും ജീവനിൽ നിന്ന് മനസ്സുമുണ്ടായി എന്ന് മുണ്ഡകോപനിഷത്ത് പറയുന്നു. തൈത്തരീയോപനിഷത്തിൽ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "ഭൂമിയെ അധിവസിക്കുന്ന എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളും അന്നത്തിൽ നിന്നാണുണ്ടായത്. അവ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നതും അന്നംകൊണ്ടാണ്. അവസാനം അവ അന്നത്തിലേക്കു തന്നെ പോകുന്നു"[8]. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ വിവരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സൃഷ്ടിക്രമത്തിൽ അന്നവും വെള്ളവും അഗ്നിയും മനുഷ്യന്റെ ഘടനയെയാകെ രൂപപ്പെടുത്തിയതെങ്ങനെയെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു:

"ഭക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന അന്നം മൂന്നായി തരംതിരിയുന്നു. അതിന്റെ ഏറ്റവും പരുപരുത്ത ഭാഗം പുരീഷമായിത്തീരുന്നു; മധ്യഭാഗം മാംസമായിത്തീരുന്നു: ഏറ്റവും മൃദുലമായ ഭാഗം മനസ്സായും തീരുന്നു.

"പാനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന വെള്ളം മൂന്നായിത്തീരുന്നു. ഏറ്റവും പരുപരുത്ത ഭാഗം മൂത്രമായിത്തീരുന്നു; മധ്യഭാഗം രക്തമായിത്തീരുന്നു. ഏറ്റവും മൃദുലമായ ഭാഗം പ്രാണനായും തീരുന്നു.

"ഭക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന തേജസ്സ് അല്ലെങ്കിൽ അഗ്നി മൂന്നായിത്തീരുന്നു; ഏറ്റവും പരുപരുത്ത ഭാഗം അസ്ഥിയായിത്തീരുന്നു; മധ്യഭാഗം മജ്ജയായിത്തീരുന്നു. ഏറ്റവും മൃദുലമായ ഭാഗം വാക്കായിത്തീരുന്നു. (ആരെങ്കിലും അഗ്നി ഭക്ഷിക്കാറുണ്ടോയെന്നാണെങ്കിൽ, ഉണ്ട്. എണ്ണ, വെണ്ണ മുതലായ രൂപത്തിലാണ് അഗ്നി ഭക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ തന്റെ ഭാഷ്യത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു).

"അതുകൊണ്ട്, അല്ലയോ സൗമ്യ, മനസ്സ് അന്നമയമാണ്; പ്രാണൻ (ശ്വാസം) ജലമയമാണ്; വാക്ക് തേജോമയമാണ്."[9].

---

8. "അന്നാദ് വൈ പ്രജാ: പ്രജായന്തേ യാഃ കശ്ച പൃഥിവീം ശ്രിതാ:,
അഥോർന്നേനൈവ ജീവന്തി, അഥൈനദപി യന്തി അന്തതഃ"
(തൈത്തരിയീയോപനിഷത്. 2.2.1.)

9. അന്നം അശിതം ത്രേധാ വിധീയതേ, തസ്യ യഃ സ്ഥവിഷ്ഠോ ധാതുസ്തത് പുരീഷം ഭവതി, യോ മധ്യമസ്തൻ മാംസം, യോ*ണിഷ്ഠസ്തൻ മനഃ
ആപഃ പീതാസ്ത്രേധാ വിധീയന്തേ, താസാംയഃ സ്ഥവിഷ്ഠോ ധാതുസ്തൻ മൂത്രം ഭവതി യോ മധ്യമസ്തല്ലോഹിതം, യോ*ണിഷ്ഠഃ സ പ്രാണഃ.
തേജോശിതം ത്രേധാ വിധീയതേ, തസ്യ യഃ സ്ഥവിഷ്ഠോ ധാതുസ്തദസ്ഥി ഭവതി യോ മധ്യമഃ സ മജ്ജാ, യോ*ണിഷ്ഠഃ സാ വാക്.
അന്നമയം ഹി സോമ്യ മനഃ, ആപോമയഃ പ്രാണ:, തേജോമയീ വാഗിതി.
(ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്, 6.5.1–4)

ശരീരം അന്നമയമാണ്. മനുഷ്യനിൽ അന്നത്തിന്റെ സത്താണടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. പക്ഷേ, ഇത് മനുഷ്യനു മാത്രമല്ല, മൃഗങ്ങൾക്കും ബാധകമാണ്. അന്നത്തിന്റെ സത്താണ് മൃഗത്തിലുമടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യനിൽ അന്നത്തിന്റെ സത്തുമാത്രമല്ല, പ്രാണനുമുണ്ട്. പ്രാണൻ ഇല്ലാതായാൽ മനുഷ്യൻ ശവമായിത്തീരും. പ്രാണൻ എന്ന വാക്കിന് ആദ്യകാലത്ത് വായു, അല്ലെങ്കിൽ കാറ്റ് എന്നു മാത്രമായിരുന്നു അർഥം. പിന്നീടത് ജീവശ്വാസം അല്ലെങ്കിൽ ജീവൻ എന്ന അർഥത്തിൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ശ്വാസവും കാറ്റും ജീവന്റെ ശക്തികളാണെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, പ്രാണൻ അല്ലെങ്കിൽ ജീവൻ മനുഷ്യന് മാത്രമല്ല, മൃഗത്തിനുമുണ്ട്. അപ്പോൾ പിന്നെ മനുഷ്യനും മൃഗവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലേ? തീർച്ചയായുമുണ്ട്. മനുഷ്യന് മനസ്സുണ്ട്, ചിന്താശക്തിയുണ്ട്, ബുദ്ധിയുണ്ട്, യുക്തിവിചാരശേഷിയുണ്ട്. ഈ ഗുണവിശേഷങ്ങളാണ് മനുഷ്യന് ഇച്ഛിക്കാനും ചിന്തിക്കാനും ഗുണദോഷവിവേചനം ചെയ്യാനും സുഖദുഃഖങ്ങളനുഭവിക്കാനുമുള്ള കഴിവുകളുണ്ടാക്കുന്നത്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യന് മനോമയവും വിജ്ഞാനമയവുമായ ആത്മാവുമുണ്ട്. ഇതാണ് മനുഷ്യനെ മൃഗത്തിൽ നിന്നു വേർതിരിക്കുന്നത്[10].

എന്താണ് ആത്മാവ്?

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ നാരദൻ ജ്ഞാനസമ്പാദനാർഥം സനത്കുമാരനെ സമീപിച്ച് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

“ഭഗവൻ! എനിക്ക് ഋഗ്വേദവും യജുർവേദവും സാമവേദവും നാലാമത്തേതായ അഥർവവേദവും അഞ്ചാമത്തേതായ ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളും അറിയാം. വേദങ്ങളുടെ വേദമായ വ്യാകരണവും പിതാക്കന്മാർക്കുവേണ്ടിയുള്ള കർമങ്ങളും ഗണിതവും ലക്ഷണശാസ്ത്രവും കാലഗണനാശാസ്ത്രവും തർക്കവും ഏകയാനവും ദേവവിദ്യയും ബ്രഹ്മവിദ്യയും ഭൂതവിദ്യയും ക്ഷാത്രവിദ്യയും നക്ഷത്രശാസ്ത്രവും സർപ്പവിദ്യയും കലാവിദ്യയും എല്ലാം എനിക്കറിയാം. പക്ഷേ, ഭഗവൻ, ഇതെല്ലാം മന്ത്രങ്ങളെപ്പോലെ ഉച്ചരിക്കാനേ എനിക്കറിയൂ. ആത്മാവിനെപ്പറ്റി എനിക്കൊന്നുമറിഞ്ഞുകൂടാ. ആത്മജ്ഞാനികൾക്ക് ദുഃഖങ്ങളെ തരണം ചെയ്യാൻ കഴിയുമെന്ന് ഞാൻ അങ്ങയെപ്പോലുള്ളവരിൽ നിന്ന് കേട്ടിട്ടുണ്ട്. ഭഗവൻ! ഞാൻ ദുഃഖിതനാണ്. ദുഃഖങ്ങളെ തരണം ചെയ്യാൻ എന്നെ സഹായിച്ചാലും.”[11]

നാരദന് എല്ലാമറിയാം. തന്നെപ്പറ്റി മാത്രം ഒന്നും അറിഞ്ഞുകൂടാ. എല്ലാ ജ്ഞാനവുമുണ്ട്. ദുഃഖങ്ങളെ തരണം ചെയ്യാൻ അത്യാവശ്യമായ

10 തൈത്തിരീയോപനിപ്പത്, 3.1; 4.1

11. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത്, 7.1. 1-3

ആത്മജ്ഞാനം മാത്രമില്ല. ആത്മാവിനെപ്പറ്റി ഒന്നുമറിയാത്തവന് മറ്റെന്തു ജ്ഞാനമുണ്ടായാലും എന്താണ് പ്രയോജനം?

ആത്മാവ് എന്നുവെച്ചാലെന്താണ്? ഐതരേയോപനിഷത്ത് ചോദിക്കുന്നു: കാണാനും കേൾക്കാനും മണമറിയാനും വാക്കുകളുച്ചരിക്കാനും സ്വാദും അസ്വാദും തമ്മിൽ തിരിച്ചറിയാനും സഹായിക്കുന്ന ശക്തിയാണോ?[12].

ആദ്യകാലത്ത് വായു, ശ്വാസം എന്നീ അർഥങ്ങളിലാണ് ആത്മാവ് എന്ന പദം സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. പിന്നീടത് പ്രാണൻ, പ്രജ്ഞ എന്നീ അർത്ഥങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. കൗഷീതകി ബ്രാഹ്മണോപനിഷത്ത് പറയുന്നു:

"മനുഷ്യന് വാക്കുകളുച്ചരിക്കാൻ കഴിയില്ലെങ്കിലും ജീവിക്കാൻ സാധിക്കും; മൂകന്മാരെ നിങ്ങൾ കാണാറുണ്ടല്ലോ. കണ്ണില്ലെങ്കിലും ജീവിക്കുന്നു; അന്ധന്മാരെ കാണാറുണ്ടല്ലോ. ചെവിയില്ലെങ്കിലും ജീവിക്കുന്നു; ബധിരന്മാരെ കാണാറുണ്ടല്ലോ. മനസ്സില്ലെങ്കിലും ജീവിക്കുന്നു; ശിശുക്കളെ കാണാറുണ്ടല്ലോ. കൈകളും കാലുകളുമില്ലെങ്കിലും ജീവിക്കുന്നു; കൈകാലുകളില്ലാത്തവരെ കാണാറുണ്ടല്ലോ. പ്രാണനാണ് ശരീരത്തെ പിടിച്ചെഴുന്നേൽപ്പിച്ചു ചലിപ്പിക്കുന്നത്.... പ്രാണൻ തന്നെയാണ് പ്രജ്ഞ"[13].

കാലക്രമത്തിൽ ആത്മാവ് കൂടുതൽ ഗഹനമായ ഒരു സങ്കല്പത്തെ കുറിക്കാൻ തുടങ്ങി. അത് ശരീരത്തിൽ നിന്നും മനസ്സിന്റെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങളിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു കേവലശക്തിയായി മാറി.

സാധാരണ സംഭാഷണങ്ങളിൽ "ഞാൻ പോകുന്നു," "എന്റെ പുസ്തകം" എന്നൊക്കെ പറയാറുണ്ട്. "ഞാൻ" എന്നാലെന്താണ്? കൈയാണോ? കാലാണോ? ചെവിയാണോ? ബുദ്ധിയാണോ? ഒന്നുമല്ല. എന്തെന്നാൽ, കൈയും കാലും ചെവിയും ബുദ്ധിയും എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ടാലും ഞാൻ ബാക്കിയാണ്. ശരീരത്തിന്റെ വിഭിന്നാവയവങ്ങളോ ശരീരമാകെത്തന്നെയോ "ഞാനാ"വാൻ തരമില്ല. ശരീരം നശിച്ചാലും ഞാൻ തുടർന്നു നിലനിൽക്കുന്നു. തുടർന്നു നിലനിൽക്കുന്ന ഈ സത്യമാണ് "ഞാൻ" അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവ്.

കഠോപനിഷത്തു പറയുന്നു:

"ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കപ്പുറത്തു മനസ്സ്, മനസ്സിന്നപ്പുറത്ത് വിശേഷബുദ്ധി, വിശേഷബുദ്ധിക്കപ്പുറത്ത് മഹത്തായ ആത്മാവ്, ആത്മാവിന്നപ്പുറത്ത്

12. ഐതരേയോപനിഷത്ത്, 3.1, 1,

13. കൗഷീതകീ ബ്രാഹ്മണോപനിഷത്ത് 3. 3.

മഹത്തായ അവ്യക്തം. അവ്യക്തത്തിന്നപ്പുറത്ത് വ്യാപകവും അലിംഗവുമായ പുരുഷൻ. അതു മനസ്സിലാക്കിയാൽ മോക്ഷവും അമരത്വവും ലഭിക്കും"[14].

അതേ ഉപനിഷത്തു തന്നെ ഒരു ഉപമാനത്തിന്റെ സഹായത്തോടു കൂടി ആത്മാവിന് ബുദ്ധി, മനസ്സ്, പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നിവയുമായുള്ള ബന്ധമെന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു:

"ആത്മാവിനെ രഥത്തിന്റെ നാഥനായും ശരീരത്തെ രഥമായും ബുദ്ധിയെ സാരഥിയായും മനസ്സിനെ കടിഞ്ഞാണായും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ കുതിരകളായും വിഷയങ്ങളെ ഗോചരങ്ങളായ മാർഗങ്ങളായും സങ്കല്പിക്കുക. ഇന്ദ്രിയമനോയുക്തമായ ആത്മാവിനെയാണ് മനീഷികൾ ഭോക്താവെന്നു വിളിക്കുന്നത്"[15].

അപ്പോൾ, ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽ നിന്നും ബുദ്ധിയിൽ നിന്നും വിഭിന്നമാണ്. മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ആത്മാവിന്റെ ഉപകരണങ്ങൾ മാത്രമാണ്; അതിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളല്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് ആത്മാവ് കാണുകയും കേൾക്കുകയും രുചിക്കുകയും ചിന്തിക്കുകയും എല്ലാം ചെയ്യുന്നത്. അവയില്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിന് നിയന്ത്രണാധികാരിയോ ഭോക്താവോ ആവാൻ സാധിക്കില്ല.

ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴും ഉറങ്ങിക്കിടക്കുമ്പോഴും മനുഷ്യനിലുണ്ടാകുന്ന അവസ്ഥാഭേദങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഉപനിഷത്തുകളിലെ ചില ചിന്തകന്മാർ ആത്മാവിന്റെ സ്വഭാവം കണ്ടുപിടിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴുള്ള ബോധാവസ്ഥ, ഉറങ്ങിക്കിടക്കുമ്പോഴുള്ള സ്വപ്നാവസ്ഥ, ഗാഢനിദ്ര അല്ലെങ്കിൽ സുഷുപ്തി, തുരീയം അല്ലെങ്കിൽ നിർവാണാവസ്ഥ എന്നിങ്ങനെയുള്ള നാലു വ്യത്യസ്തഘട്ടങ്ങളെ അവർ വേർതിരിച്ചു കാണുന്നു. ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോൾ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും എല്ലാം കർമനിരതങ്ങളാണ്. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ മനസ്സ് മാത്രമേ പ്രവർത്തിക്കുന്നുള്ളൂ; ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വിശ്രമത്തിലാണ്. ഗാഢനിദ്രയിൽ സ്വപ്നം പോലുമില്ല. മനസ്സു പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. തുരീയത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ നിർവാണാവസ്ഥയിൽ, ശരീരത്തിന്റെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും എല്ലാത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളും നിലയ്ക്കുന്നു. ഈ നിശ്ചലാവസ്ഥയിലും ജീവചൈതന്യം നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് ആത്മാവിന്റെ സ്ഥിതിയും പക്ഷേ, എന്താണീ ആത്മാവ്?

---

14. ഇന്ദ്രിയേഭ്യ: പരം മനോ മനസസ്സത്വം ഉത്തമം
സത്വാദ് അധി മഹാൻ ആത്മാ, മഹതോfവ്യക്തം ഉത്തമം.
അവ്യക്താത് തു പരഃ പുരുഷോ വ്യാപകോലിംഗ ഏവ ച
യം ജ്ഞാത്വാ മുച്യതേ ജന്തുർ അമൃതത്വം ച ഗച്ഛതി
(കഠോപനിഷത് 3.3. 7-8)

15. കഠോപനിഷത്ത്, 6.3. 3-4.

ഏകത്വവും നാനാത്വവും

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ ജനകൻ യാജ്ഞവൽക്യനോടു ചോദിക്കുന്നു:

"സൂര്യൻ അസ്തമിക്കുമ്പോൾ, ചന്ദ്രൻ അസ്തമിക്കുമ്പോൾ, തീ കെടുമ്പോൾ, വാക്കുകളില്ലാതാവുമ്പോൾ, മനുഷ്യന് എന്തു വെളിച്ചമാണ് ലഭിക്കുന്നത്?"

ഉത്തരം:

"ആത്മാവ് തന്നെയാണ് അവന്റെ വെളിച്ചം. എന്തെന്നാൽ, ആത്മാവിന്റെ പ്രകാശം കൊണ്ടാണ് അവൻ ഇരിക്കുകയും നടക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും മടങ്ങിവരികയും ചെയ്യുന്നത്"[16].

എന്നാൽ ആത്മാവ് ഭൗതികഘടകങ്ങളിൽ നിന്നുത്ഭവിച്ചതാണെന്നും മനുഷ്യന്റെ മരണത്തോടുകൂടി അത് അവയിലേക്ക് തന്നെ മടങ്ങുന്നുവെന്നും യാജ്ഞവൽക്യൻ തന്നെ തന്റെ പത്നിയായ മൈത്രേയിക്ക് ഉപദേശിച്ചുകൊടുക്കുന്നു:

"ഒരു പിടി ഉപ്പ് വെള്ളത്തിലിട്ടാൽ അത് ആ വെള്ളത്തിലലിഞ്ഞു ചേരുന്നു. അതിനെ പിന്നെ കൈകൊണ്ടു പിടിച്ചെടുക്കാൻ കഴിയില്ല. പക്ഷേ, ആ വെള്ളത്തിന്റെ ഏതു ഭാഗമെടുത്തു പരിശോധിച്ചാലും ഉപ്പുരസമുള്ളതായി കാണാം. അതുപോലെ തന്നെ ഇത് അനന്തവും അപാരവും ജ്ഞാനമയവുമായ ഭൗതികഘടകങ്ങളാണ്. ഇത് ഭൗതികഘടകങ്ങളിൽ നിന്നുത്ഭവിച്ച് അവയിൽത്തന്നെ അന്തർധാനം ചെയ്യുന്നു. ഇതു വേറിട്ടു പോയാൽ പിന്നെ പ്രജ്ഞയില്ല"[17].

ഈ വിശദീകരണം കേട്ട് മൈത്രേയി അന്ധാളിച്ചുപോയി. ഇതു വേറിട്ടുപോയാൽ പിന്നെ പ്രജ്ഞയില്ല എന്നുപറഞ്ഞാൽ എന്താണർത്ഥം? തനിക്കതു മനസ്സിലാവുന്നില്ലെന്ന് മൈത്രേയി തുറന്നു സമ്മതിച്ചു.

യാജ്ഞവൽക്യൻ പറഞ്ഞു: "ഇത്ര അന്ധാളിക്കാൻ ഞാനൊന്നും പറഞ്ഞില്ലല്ലോ. ജ്ഞാനമുണ്ടാവാൻ ഇത്രമാത്രം മനസ്സിലാക്കിയാൽ മതി"[18].

പക്ഷേ, മൈത്രേയി തൃപ്തിപ്പെടുന്നില്ല. ഒടുവിൽ ആത്മാവെന്താണെന്നു വിശദീകരിക്കാൻ വേണ്ടി അതിന്റെ അനശ്വരതയെപ്പറ്റിയും ശാശ്വതത്വത്തെപ്പറ്റിയുമെല്ലാം യാജ്ഞവൽക്യൻ വിവരിച്ചുകൊടുക്കുന്നു.

"ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ശാരീരികവും മാനസികവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അത് സ്ത്രീയുമല്ല, പുരുഷ

16. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് IV. 3. 6.
17. ടി II 4.12.
18. ടി II. 4.13.

നുമല്ല, നപുംസകവുമല്ല. അത് ഏതു ശരീരത്തെ കൈക്കൊള്ളുന്നുവോ ആ ശരീരത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നു.... സ്വന്തം പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്ത പരിതസ്ഥിതികളിൽ വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുന്നു.[19]

പക്ഷേ, ആത്മാവ് ശരീരസ്ഥമാണെങ്കിൽ ഒരു വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവ് മറ്റൊരു വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ആത്മാവിനു ശാരീരികവും മാനസികവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വിശേഷസ്വഭാവമേയുള്ളു, സാമാന്യസ്വഭാവമില്ല. അത് ഏകത്വത്തിലല്ല, വൈവിധ്യത്തിലാണ് അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത്. എന്റെ ആത്മാവും നിന്റെ ആത്മാവും അവന്റെ ആത്മാവും എല്ലാം വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. ഇവിടെ വിഷയിയും വിഷയവും വിഭിന്നങ്ങളാണ്. വിഷയിയിലെ ആത്മാവും വിഷയത്തിലെ ആത്മാവും വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു. ഈ ദ്വൈതഭാവം ആത്മാവിന്റെ അന്യതാബോധത്തെ അവസാനിപ്പിക്കുന്നില്ല. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള അകൽച്ചയെ ഇല്ലാതാക്കുന്നില്ല. വ്യക്തി അസ്തിത്വത്തിന്റെ സമഗ്രതയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമായിത്തീരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ വിശകലനം മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികമായ വൈരുധ്യങ്ങൾക്കും സംഘട്ടനങ്ങൾക്കും പരിഹാരമാകുന്നില്ല.

എന്താണ് പരിഹാരമാർഗം? യഥാർഥമായ ആത്മാവ് മുകളിൽ വിവരിച്ചതൊന്നുമല്ല, മറ്റെന്തോ ആണ് എന്നുവരുമോ? “ദുഃഖങ്ങളെ തരണം ചെയ്യാനും അമരത്വം നേടാനും” സഹായിക്കുന്ന ആത്മജ്ഞാനമെന്താണ്?

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ മൈത്രേയി തന്റെ പതിദേവനായ യാജ്ഞവൽക്യനോട് അമരത്വം നേടാനുള്ള വഴിയെന്തെന്ന് ചോദിക്കുന്നു. വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള ദ്വൈതഭാവം അവസാനിപ്പിക്കുകയല്ലാതെ മറ്റു യാതൊരു വഴിയുമില്ല എന്നത്രേ യാജ്ഞവൽക്യന്റെ മറുപടി.

ആത്മാവ് വ്യക്തിനിഷ്ഠമാണെന്നു കരുതുന്നവർ മറ്റെല്ലാവരെയും അന്യന്മാരായി കാണുന്നു. അവൻ വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിലുള്ള – ജ്ഞാനേച്ഛുവും ജ്ഞാനവിഷയവും തമ്മിലുള്ള – ദ്വൈതഭാവത്തിന്റെ അടിമയായിത്തീരുന്നു. “ദ്വൈതഭാവമുള്ളേടത്ത് ഒരുത്തൻ മറ്റൊരുത്തനെ കാണുന്നു, ഒരുത്തൻ മറ്റൊരുത്തൻ പറയുന്നതു കേൾക്കുന്നു, ഒരുത്തൻ മറ്റൊരുത്തനെ ഘ്രാണിക്കുന്നു, ഒരുത്തൻ മറ്റൊരുത്തനോടു സംസാരിക്കുന്നു, ഒരുത്തൻ മറ്റൊരുത്തനെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുന്നു, ഒരുത്തൻ മറ്റൊരുത്തനെ മനസ്സിലാക്കുന്നു”[20] എല്ലാം ഒന്നാണെന്നു കണ്ടാൽ, എല്ലാ ഒരേ

19. ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്ത്, V 10, 11.

20. ബൃഹദാരണകോപനിഷത്ത്, II 4, 14.

ആത്മാവു തന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലായാൽ, പിന്നെ ദ്വൈതഭാവമില്ല; ഒരുത്തനും മറ്റൊരുത്തനുമില്ല. ഞാനും നീയും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ല. വ്യക്തിയുടെ ആത്മബോധവും വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധവും ഒന്നായിത്തീരും. ഒരു പിടി ഉപ്പ് വെള്ളത്തിലിട്ടാൽ അതിന്റെ ഉപ്പുരസം ഓരോ തുള്ളി വെള്ളത്തിലും വ്യാപിക്കുന്നതുപോലെ ആത്മാവ് പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും അന്തർലയിച്ചുകിടക്കുന്നു. വിഷയിയിലെന്നപോലെ തന്നെ വിഷയത്തിലും ആത്മാവു കുടികൊള്ളുന്നു. അതെല്ലാറ്റിലുമുണ്ട്. എന്നിലും നിന്നിലും അവനിലും എല്ലാം ഒരേ ആത്മാവാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. "ഒരേ തീ ലോകത്തിൽ പ്രവേശിച്ചതിനുശേഷം കത്തിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കൾക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുന്നതുപോലെ തന്നെ എല്ലാറ്റിലും അന്തർലയിച്ചു കിടക്കുന്ന ഒരേ ആത്മാവ് ഏതിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവോ അതിനനുസരിച്ച് രൂപം മാറുന്നു. അവയ്ക്കുള്ളിൽ മാത്രമല്ല പുറത്തും അതു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു[21].

ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും

അപ്പോൾ, ആത്മാവിന് ഒരു ഇരട്ടസ്വഭാവമുണ്ട്. അത് ഒരേ സമയത്തുതന്നെ വ്യക്തിനിഷ്ഠമായ ആത്മാവുമാണ്, വിശ്വത്തിലൊട്ടുക്കും വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന സർവാന്തയാമിയായ ആത്മാവുമാണ്. വ്യക്തിനിഷ്ഠമായ ആത്മാവിന്റെ വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ നോക്കുമ്പോൾ എല്ലായിടത്തും വൈവിധ്യവും വ്യത്യാസങ്ങളും ഭിന്നതകളും അന്യവൽക്കരണങ്ങളും കാണപ്പെടുന്നു. എന്റെ ആത്മാവ് നിന്റെ ആത്മാവിൽ നിന്നും അവന്റെ ആത്മാവിൽ നിന്നും ഭിന്നമായി തോന്നുന്നു. മറിച്ച്, സർവാന്തർയാമിയായ വിശ്വാത്മാവിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ വൈവിധ്യങ്ങളും വ്യത്യാസങ്ങളുമില്ല. വിഷയിയും വിഷയവും ഭിന്നങ്ങളല്ല, എല്ലാം ഒന്നാണ്. വ്യക്തി സ്വന്തം ആത്മാവിൽ വിശ്വത്തിന്റെ ആത്മാവിനെ കാണുന്നു. മറ്റെല്ലാവരിലും തന്റെ സ്വന്തം ആത്മാവിനെ കാണുന്നു[22]. ആത്മാവ് സമഗ്രവും പൂർണവുമായ യാഥാർഥ്യവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നു. കാരണം അതു തന്നെയാണ് സമഗ്രവും പൂർണവുമായ യാഥാർഥ്യം. "അതു തന്നെയാണ് അജരവും അമരവും അമൃതവും അക്ഷയവും അഭയവുമായ ബ്രഹ്മം. ഇതു മനസ്സിലാക്കുന്നവൻ അഭയമായ ബ്രഹ്മമായിത്തീരുന്നു[23].

ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം എന്നീ സങ്കീർണങ്ങളും ചിലപ്പോൾ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായി തോന്നുന്നവയുമായ രണ്ടു സങ്കല്പങ്ങളാണ് ഉപനിഷ

21. കഠോപനിഷത്ത് II 2. 9.
22. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് IV 4. 23.
23. ടി IV. 4. 25.

ത്തുകളിലെ മുഖ്യമായ ഉള്ളടക്കം. ആത്മാവ് ആന്തരികയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ സത്തായും ബ്രഹ്മം ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തിന്റെ സത്തായും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവാണ് ബ്രഹ്മം. അത് ഭൗതികവും മാനസികവും സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായ സർവചരാചരങ്ങളിലും സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. തൈത്തരീയോപനിഷത്തിൽ വരുണൻ തന്റെ പുത്രനായ ഭൃഗുവിന് ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റി ഉപദേശിച്ചു കൊടുക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "ഭൗതികപദാർഥമായ അന്നം, പ്രാണൻ, ചക്ഷുസ്സ്, ശ്രോത്രം, മനസ്സ്, വാക്ക് - എല്ലാം ബ്രഹ്മമാണ്, ജീവജാലങ്ങൾ യാതൊന്നിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുന്നുവോ, ഉത്ഭവിച്ചതിനുശേഷം യാതൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ചു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവോ, അവസാനം യാതൊന്നിലേക്ക് തിരിച്ചുപോകുന്നുവോ, അതിനെ അറിയാൻ ശ്രമിക്കുക, അതാണ് ബ്രഹ്മം". ബ്രഹ്മം അന്നമയാണ്, പ്രാണമയമാണ്, മനോമയമാണ്, വിജ്ഞാനമയമാണ്, ആനന്ദമയമാണ് - ഇങ്ങനെ പടിപടിയായി ബ്രഹ്മത്തെ അപഗ്രഥനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഒടുവിൽ ഭൂമിയിലെ മനുഷ്യനിലും ആകാശത്തിലെ ആദിത്യനിലും സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് ബ്രഹ്മമാണ് എന്ന നിഗമനത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നു[24].

ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, അതായത് മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിൽ - വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിൽ - ഉള്ള യഥാർഥബന്ധം എന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കിയാലേ ജീവിതത്തിന്റെ അർഥവും ലക്ഷ്യവും മനസ്സിലാവുകയുള്ളു എന്ന് ഉപനിഷത്തിലെ ആചാര്യന്മാർ വിശ്വസിച്ചു. നീണ്ടകാലത്തെ പര്യാലോചനകൾക്കുശേഷം ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിൽ, ആത്മനിഷ്ഠമായ സത്യവും വസ്തുനിഷ്ഠമായ സത്യവും തമ്മിൽ, വ്യത്യാസമില്ലെന്നും യഥാർഥമായ ആത്മാവ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമല്ലെന്നും അവർ കണ്ടുപിടിച്ചു. "ആകാശത്തിനപ്പുറത്ത്, ഏറ്റവും മുകൾത്തട്ടിലുള്ള ലോകങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത്, എല്ലാറ്റിനുമുപരിയായി, പ്രകാശിക്കുന്ന ജ്യോതിസ്സ് തന്നെയാണ് ഈ ലോകത്തിലെ മനുഷ്യനുള്ളിലും പ്രകാശിക്കുന്നത്.[25] എന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ചൈതന്യവും ഒന്നാണ്. രണ്ടാണെന്ന ധാരണ അജ്ഞതയുടെ ഫലം മാത്രമാണ്. "ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലാകെ ബ്രഹ്മമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നാണ് അത് ജനിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിലാണതു ശ്വസിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിൽതന്നെ അതു ലയിച്ചുചേരുന്നു"[26] അത് മനോമയമാണ്. പ്രാണ

24. തൈത്തരീയോപനിഷത്ത് III
25. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് III. 13. 7.
26. ടി III. 14. 1.

നാണതിന്റെ ശരീരം. അത് പ്രകാശരൂപമാണ്. സത്യസങ്കല്പമാണ്. ആകാശമാണ് അതിന്റെ ആത്മാവ്. അത് എല്ലാ കർമങ്ങളെയും ആഗ്ര ഹങ്ങളെയും ഗന്ധങ്ങളെയും രുചികളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. അതിൽ എല്ലാമടങ്ങിയിരിക്കുന്നു[27]. "ബ്രഹ്മം അനശ്വരമാണ്. മുന്നിലും പിന്നിലും ബ്രഹ്മമാണ്. ഇടതും വലതും ബ്രഹ്മമാണ്. ചുവട്ടിലും മുകളിലും ബ്രഹ്മ മാണ്. ലോകം തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം. അതു വരിഷ്ഠമത്രേ"[28].

അപ്പോൾ, ബ്രഹ്മമെന്നത് പ്രപഞ്ചത്തിന്നതീതമായ ഒരു ശക്തിവി ശേഷമല്ല. അത് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സത്താണ്, പ്രപഞ്ചം തന്നെയാണ്, പ്രപ ഞ്ചത്തിലെ ഭൗതികവും മാനസികവുമായ, സ്ഥൂലവും സൂക്ഷ്മവുമായ, ഘടകങ്ങളുടെ ആകത്തുകയാണ്. വ്യക്തിനിഷ്ഠമായ ആത്മാവ് അന ന്തവും, അപാരവും സർവാന്തര്യാമിയുമായ പരമാത്മാവിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ, ഒരവിഭാജ്യഘടകം മാത്രമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ നില നിൽക്കുന്ന സർവചരാചരങ്ങളിലുമടങ്ങിയ അനശ്വരവും ശാശ്വതവുമായ പരമസത്യമാണ് ബ്രഹ്മം. മനുഷ്യനിലെ ആത്മാവും അതുതന്നെ.

താൻ തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്ന മനുഷ്യന് ദൈവ ങ്ങളുടെ സഹായമാവശ്യമില്ല. ദൈവങ്ങളെ പൂജിക്കാനോ ദൈവങ്ങൾക്കു വഴിപാടുകൾ കൊടുക്കാനോ അവൻ പിന്നെ മിനക്കെടുകയില്ല. അതു കൊണ്ട് മനുഷ്യർ ഈ സത്യം മനസ്സിലാക്കരുതെന്ന് ദൈവങ്ങൾ ആഗ്ര ഹിക്കുന്നു. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് പറയുന്നു:

"ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നവൻ എല്ലാമായിത്തീ രുന്നു. അങ്ങനെ ആയിത്തീരുന്നതിൽ നിന്ന് ആവനെ തടയാൻ ദൈവ ങ്ങൾക്കുപോലും സാധ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ, അവൻ അവരുടെ ആത്മാ വായിത്തീരുന്നു. അതിനാൽ, താൻ വേറെയും ബ്രഹ്മം വേറെയുമാ ണെന്നു കരുതി തന്റെ സ്വന്തം ആത്മാവിനെയല്ലാതെ മറ്റേതെങ്കിലും ദൈവത്തെ ആരാധിക്കുന്നവൻ അറിവില്ലാത്തവനാണ്. ദൈവങ്ങൾക്ക് അവൻ വെറുമൊരു മൃഗമാണ്. ഒരു മനുഷ്യനെ അനേകം മൃഗങ്ങൾ സേവിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യർ ദൈവങ്ങളെയും ഭജിക്കുന്നു. ഒരൊറ്റ മൃഗമെങ്കിലും പൊയ്പോയാൽ അപ്രിയമുണ്ടാകുമല്ലോ. അനേകം മൃഗ ങ്ങൾ കൈവിട്ടുപോയാലോ? അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യർ ഈ സത്യം മന സ്സിലാക്കുന്നത് ദൈവങ്ങൾക്കിഷ്ടമല്ല."[29]

മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചത്തിനും ഉപരിയായ യാതൊരു ശക്തിയുമി ല്ലെന്ന യാഥാർഥ്യം മനസ്സിലാക്കാതെ ദൈവങ്ങളെ പൂജിക്കുന്നവർ മൃഗ

27. ടി III 14. 2.
28. മുണ്ഡകോപനിഷത്ത് II. 2. 12.
29. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് I. 4. 10

തുല്യരാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ ഈ ഖണ്ഡികയെ രാധാകൃഷ്ണൻ ഇങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു:

"മനുഷ്യർ പരമമായ സത്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് ദൈവങ്ങൾക്കിഷ്ടമല്ല. കാരണം അതു മനസ്സിലാക്കിയാൽ അവർ ദൈവങ്ങളുടെ സ്ഥാനം തങ്ങളുടേതിനേക്കാൾ എളിയതാണെന്ന് ധരിക്കുകയും വഴിപാടുകൾ കൊടുക്കാതാവുകയും ചെയ്യുമല്ലോ"[30].

ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ ഉദ്ദാലകൻ തന്റെ പുത്രനായ ശ്വേതകേതുവിന്ന് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഏകത്വത്തെപ്പറ്റി പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്ന ഭാഗം ശ്രദ്ധേയമാണ്: ലോകത്തിന്റെ സാരസർവസ്വമാണ് ബ്രഹ്മം. അതാണ് സത്യം. അതാണ് ആത്മാവ്. അല്ലയോ ശ്വേതകേതോ, അതു തന്നെയാണ് നീ. തത്ത്വമസി.

ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്ന തത്വം മനുഷ്യനും മനുഷ്യസമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണ്, നീ ബ്രഹ്മമാണ്, അവൻ ബ്രഹ്മമാണ്. ബ്രഹ്മം എല്ലാമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഞാനും നീയും ഒന്നാണ്.

ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ മനോഹരമായ സങ്കല്പം മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള എല്ലാ അകൽച്ചകളെയും എല്ലാത്തരം അസമത്വങ്ങളെയും തരണം ചെയ്യാൻ സഹായിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ, പരമാത്മാവായ ബ്രഹ്മം മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവായും ഒടുവിൽ മനുഷ്യൻ തന്നെയായും ആണ് സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നത്. മഹാഭാരതത്തിലെ ഒരു ശ്ലോകം ഇത് സംശയത്തിനിടയില്ലാത്തവിധം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്: "ബ്രഹ്മത്തിന്റെ രഹസ്യമെന്തെന്ന് ഞാൻ നിങ്ങൾക്ക് പറഞ്ഞുതരാം: മനുഷ്യനേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമായി മറ്റൊന്നുമില്ല"[31].

വർണവ്യവസ്ഥയോടൊപ്പം പരന്നു പിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ അസമത്വങ്ങൾക്കും അന്യതാബോധത്തിനുമെതിരായ പ്രാചീനതത്വജ്ഞാനികളുടെ പ്രതിഷേധത്തെയും നഷ്ടപ്പെട്ട മാനവൈക്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കാനുള്ള അവരുടെ അഭിലാഷത്തെയുമാണ് ഈ ബ്രഹ്മസങ്കല്പം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. വർണവ്യത്യാസങ്ങളെയും ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെയും വകവെയ്ക്കാതെ എല്ലാവരെയും സമമഭാവനയോടെ നോക്കിക്കാണാൻ അവരാഗ്രഹിച്ചു. ഈ ആഗ്രഹം നിറവേറണമെങ്കിൽ സങ്കുചിതമായ അഹംബോധം ഇല്ലാതാവണം. വർണങ്ങളുടെയും വർഗങ്ങളുടെയും ജാതികളുടെയും വംശങ്ങളുടെയും രാജ്യങ്ങളുടെയും എല്ലാ അതിർത്തിവരമ്പുകളെയും തട്ടിത്തകർത്ത് മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനായി കാണണം. തന്നെ

30. S. Radhakrishnan: The Principal Upanishads. pp. 168-169.

31. ഗുഹ്യം ബ്രഹ്മതദിദം വോ ബ്രവീമി,
ന മാനുഷാത് ശ്രേഷ്ഠതരം ഹി കിഞ്ചിത്. (മഹാഭാരതം, ശാന്തിപർവം)

മറ്റുള്ളവരിലും മറ്റുള്ളവരിൽ തന്നെയും കാണാൻ സാധിക്കണം[32]. സങ്കുചിതമായ അഹംബോധം പാപമാണ്. സത്യത്തിൽ നിന്നുള്ള അന്യവൽക്കരണത്തിന്റെ ഫലമാണ് പാപം. എല്ലാം ആത്മാവാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയാലേ പാപത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷപെടാൻ കഴിയൂ[33]. ഉപനിഷത്തുകളിലെ ആചാര്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ അഹംബോധമാണ്, യഥാർഥമായ ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞതയാണ്, എല്ലാ ദുഃഖങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനകാരണം.

വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിലെ പ്രയോഗസിദ്ധമായ ആത്മാവും അതിന്റെ പിന്നിലുള്ള യഥാർഥമായ ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഈ ദ്വിത്വഭാവം, വാസ്തവത്തിൽ, ജീവിതയാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ വൈരുധ്യത്തെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ സംഘട്ടനങ്ങളും വൈരുധ്യങ്ങളും വ്യാവഹാരിക ലോകത്തിലെ യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. എങ്കിലും അവ പരമാർഥിക സത്യങ്ങളല്ല, മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികസത്തയുടെ പ്രകടനങ്ങളല്ല. വ്യവഹാരിക ജീവിതത്തിലെ വൈരുധ്യങ്ങൾ എന്തൊക്കെത്തന്നെയായാലും, ആന്തരികമായ സത്ത എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഒന്നാണ്. അതാണ് പരമാർഥികമായ യാഥാർഥ്യം. അത് സംഘട്ടനങ്ങളിൽ നിന്നും വൈരുധ്യങ്ങളിൽ നിന്നും വർണവ്യത്യാസങ്ങളിൽ നിന്നും വിമുക്തമാണ്. ആ പരമാർഥികസത്യത്തിലെത്തിച്ചേരുകയാണ് മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

പക്ഷേ, ഈ ലക്ഷ്യം നേടാനുള്ള സാഹചര്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി സമുദായത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ സങ്കുചിതമായ അഹംബോധം കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെട്ടു. ദുര, അസൂയ, മാത്സര്യം, സ്വാർഥം തുടങ്ങിയ ദുർവാസനകൾ തലപൊക്കി. എങ്ങനെ സ്വത്തു കുന്നുകൂട്ടാം? മറ്റുള്ളവരുടെ സ്വത്ത് തട്ടിയെടുക്കാനെന്താണ് വഴി? സ്വാർഥം നേടേണ്ടതെങ്ങനെ? ഇത്തരം ആലോചനകൾ ഉയർന്നുവന്നു. ആത്മജ്ഞാനത്തിലേക്കുള്ള വാതിൽ കൊട്ടിയടയ്ക്കുകയും മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ വളർച്ചയെ തടഞ്ഞുനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ ദുർവാസനകൾക്കെതിരായി ഉപനിഷത്തുകളിലെ ഋഷികൾ വീണ്ടും വീണ്ടും താക്കീതു നൽകുന്നു. സ്വത്തുക്കളിലൂടെ അമരത്വം നേടാൻ കഴിയില്ലെന്ന് ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ യാജ്ഞവൽക്യൻ മൈത്രേയിയെ ഉപദേശിക്കുന്നു[34]. സ്വത്തുക്കൾ സംഭരിച്ചു വെക്കുന്നതിനുപകരം അവയെ മറ്റുള്ളവർക്കു ദാനം ചെയ്യാനും ത്യാഗത്തിൽ ആനന്ദം കാണാനും ഈശാവാസ്യോപനിഷത്ത് ആവശ്യപ്പെടുന്നു:

32. സർവമാത്മാനം പശ്യതി ബൃ. ഉ. V. 4. 23.
33. ബൃ. ഉ. IV. 4. 23.
34. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് II 4. 2.

“ഈ കാണുന്നതെല്ലാം, ചലനാത്മകമായ ഈ ജഗത്തുമുഴുവനും, ഈശ്വരാത്മകമാണ്. അതുകൊണ്ട് ത്യാഗത്തിലൂടെ (ആനന്ദം) അനുഭവിക്കുക. മറ്റുള്ളവരുടെ സമ്പത്ത് കൊതിക്കരുത്[35].

ദമം (ആത്മനിയന്ത്രണം), ദാനം, ദയ എന്നീ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ സ്വായത്തമാക്കാൻ ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത് ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നു.

ഒറ്റപ്പെട്ട വ്യക്തികൾ ഉപനിഷത്തുകളുടെ ഉപദേശങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ജീവിക്കാനും എല്ലാ മനുഷ്യരെയും ഒരുപോലെ കാണാനും ശ്രമിച്ചു നോക്കി. പക്ഷേ, അവർക്ക് സമുദായത്തിൽ വലിയ മാറ്റങ്ങളൊന്നും ഉണ്ടാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ വർണവ്യത്യാസങ്ങളും സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങളും മൂർച്ഛിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. വർണവൈരുധ്യങ്ങളിലൂടെയാണ് സാമൂഹ്യോൽപ്പാദനശക്തികൾ വളരുകയും സ്വത്തുക്കൾ വർധിക്കുകയും ചെയ്തത്. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ പഴയ ഗോത്രസമൂഹത്തിലെ ഐക്യത്തിലേക്കും സഹോദര്യത്തിലേക്കും തിരിച്ചുപോവുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെയും സാങ്കേതികവിദ്യകളുടെയും അഭിവൃദ്ധി സമുദായത്തിന്റെ പുരോഗതിക്കാവശ്യവുമായിരുന്നു. ഉൽപ്പാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് പ്രചോദനം നൽകുന്ന വർണവ്യത്യാസങ്ങളും സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം കാലം മനുഷ്യന്റെ വ്യാവഹാരികമായ സ്വഭാവവും, പരമാർഥികമായ സ്വഭാവവും തമ്മിലുള്ള വൈരുധ്യങ്ങളവസാനിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? മനഷ്യസ്നേഹികളായ തത്വജ്ഞാനികളുടെ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളെയും ഉപദേശങ്ങളെയും വകവെയ്ക്കാതെ വർണവ്യത്യാസങ്ങളും സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങളും കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രകടമാവുകയാണ് ചെയ്തത്. അതോടൊപ്പം തന്നെ സമുദായത്തിൽ സങ്കുചിതമായ അഹംബോധവും അസൂയ, ദുര തുടങ്ങിയ ദുർവാസനകളും വർധിച്ചു. തത്ത്വമസി, അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി തുടങ്ങിയ വിപ്ലവകരങ്ങളായ പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ സാമൂഹ്യ യാഥാർഥ്യങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നവയായിരുന്നില്ല. സാമൂഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നുയർന്നുവന്ന അസമത്വങ്ങളുടെ മതിൽക്കെട്ടുകളെ ഇടിച്ചുപൊളിക്കാൻ അവയ്ക്കു കഴിവുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അവ തത്വജ്ഞാനികളുടെ ഭാവനകളിലും ചിന്തകളിലും മാത്രം നിലനിന്നു. അതുകൊണ്ട് തന്നെ തത്വജ്ഞാനികൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ അന്തർമുഖരാവാൻ തുടങ്ങി. നിത്യജീവിതത്തിലെ സംഘട്ടനങ്ങളിൽ നിന്നൊഴിഞ്ഞു മാറിക്കൊണ്ട് അവർ മനസ്സിനുള്ളിലെ വൈരുധ്യങ്ങൾക്ക് ആത്മീയമായ പരിഹാരം കാണാൻ ശ്രമിച്ചു. വ്യവഹാരിക ജീവിതത്തിൽ നേടാൻ കഴിയാത്തത് അവർ ഭാവനയിലൂടെ നേടാനാഗ്ര

35. ഈശാവാസ്യം ഇദം സർവം യത് കിംച ജഗത്യാം ജഗത്
തേന ത്യക്തേന ഭഞ്ജീഥാ മാ ഗൃധഃ കസ്യ സ്വിദ്ധാനം.

ഹിച്ചു. ക്രമേണ ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങൾ വ്യാവഹാരികജീവിതവുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത നിഗൂഢതത്വങ്ങളായിത്തീർന്നു. അനന്തവും അപാരവും അനശ്വരവുമായ ബ്രഹ്മം, ഭൗതികയാഥാർഥ്യത്തിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെട്ട കേവലമായ സത്യവും കേവലമായ പ്രജ്ഞയുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. സാമൂഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെ മാറ്റിമറിക്കാനുള്ള ക്രിയാത്മകമായ സമരങ്ങൾക്കു പകരം ആത്മാവിനെ പരമാത്മാവിൽ ലയിപ്പിക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾ ആരംഭിച്ചു.

ഇത്തരം ആത്മീയസങ്കല്പങ്ങൾക്ക് യഥാർഥജീവിതത്തിലെ അന്യതാബോധമവസാനിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. പരിതസ്ഥിതികളുടെ പരിമിതികളും അപൂർണതകളും സംഘട്ടനങ്ങളും തത്വജ്ഞാനികളുടെ മനസ്സിനെ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്നു. പരിമിതികളെ തരണം ചെയ്യാനും അയഥാർഥങ്ങളായ വ്യാമോഹങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനും മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ പൂർണത കൈവരുത്താനും അവർ വെമ്പൽ കൊണ്ടു. ആ വെമ്പലിന്റെ പ്രകടനമാണ് താഴെകൊടുത്ത ചേതോഹരമായ പ്രാർഥന:

അസത്തിൽ നിന്ന് എന്നെ സത്തിലേക്ക് നയിക്കുക;
ഇരുട്ടിൽ നിന്ന് എന്നെ വെളിച്ചത്തിലേക്ക് നയിക്കുക;
മരണത്തിൽ നിന്ന് എന്നെ അമരത്വത്തിലേക്ക് നയിക്കുക![36]

36. അസതോ മാ സദ് ഗമയ
തമസോ മാ ജ്യോതിർഗമയ
മൃത്യോർമാ അമൃതം ഗമയ

5. ചാതുർവർണ്യവും പുരുഷാർഥങ്ങളും

മഹാഭാരതത്തിലും അതിന്റെ ഒരു ഭാഗമായ ഭഗവദ്ഗീതയിലും പ്രാചീന ഭാരതീയരുടെ കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥ വർണവ്യവസ്ഥയായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടതെങ്ങനെ എന്നതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ചില സൂചനകളുണ്ട്. സുപ്രസിദ്ധമായ കുരുക്ഷേത്രത്തിലെ യുദ്ധക്കളത്തിൽവെച്ച് ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനന് നൽകിയ തത്വോപദേശങ്ങളാണ് ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ഉള്ളടക്കം. യുദ്ധം തുടങ്ങാൻ പോവുകയാണ്. ഒരു ഭാഗത്ത് പാണ്ഡവന്മാർ; മറുഭാഗത്ത് കൗരവന്മാർ. പാണ്ഡവന്മാരുടെ വീരസേനാനിയായ അർജ്ജുനൻ മറുചേരിയിൽ അട്ടഹസിച്ചുകൊണ്ട് നിൽക്കുന്ന ശത്രുക്കളുടെ നേർക്ക് ഒന്നു കണ്ണോടിച്ചു നോക്കി. ഉടനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശരീരത്തിലാകെ ഒരു വിറ കയറി, അവയവങ്ങളെല്ലാം തളർന്നുപോയി. മനസ്സിടറി. കൈയിൽ പിടിച്ചിരുന്ന വില്ല് താനെ നിലത്തുവീണു.

അനേകം യുദ്ധങ്ങളിൽ വിജയം നേടിയ വീരശൂരപരാക്രമിയായ അർജ്ജുനന് എന്തുപറ്റി? ആയുധധാരികളായി യുദ്ധത്തിനു തയ്യാറെടുത്തു നിൽക്കുന്ന കൗരവന്മാരെ കണ്ടപ്പോൾ അദ്ദേഹം ഭയപ്പെട്ടുപോയോ? പെട്ടെന്ന് അദ്ദേഹം ഒരു ഭീരുവായി തീർന്നുവോ? അതാകാൻ വഴിയില്ല. എന്തുതന്നെയായാലും, അർജ്ജുനന്റെ മേൽ ഒരിക്കലും ഭീരുത്വം ആരോപിക്കാൻ വയ്യ. പിന്നെ എന്താണുണ്ടായത്?

കുലധർമവും വർണധർമവും

കൗരവന്മാർ ശത്രുക്കളാണ്, സംശയമില്ല. പക്ഷേ, അവർ സ്വന്തം കുലത്തിൽപ്പെട്ടവരാണ്, സ്വജനങ്ങളാണ്, ബന്ധുക്കളാണ്. അവരെ കൊല്ലാൻ താൻ തയ്യാറില്ല എന്ന് അദ്ദേഹം കൃഷ്ണന്റെ മുഖത്തുനോക്കി പറഞ്ഞു:

"ഏവർക്കു വേണ്ടിയാണോ ഞങ്ങൾ രാജ്യവും ഭോഗങ്ങളും സുഖങ്ങളും കാംക്ഷിക്കുന്നത് ആ ആചാര്യന്മാരും പിതാക്കന്മാരും പുത്രന്മാരും പിതാമഹന്മാരും മാതുലന്മാരും ശ്വശുരന്മാരും പൗത്രന്മാരും സ്യാലന്മാരും മറ്റു ബന്ധുക്കളും ഇതാ ജീവനും ധനവും എല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് യുദ്ധം ചെയ്യാൻ വേണ്ടി പോർക്കളത്തിൽ വന്നുനിൽക്കുന്നു. അല്ലയോ കൃഷ്ണാ! എന്നെ ഇവർ കൊന്നാലും ശരി, ഇവരെ കൊല്ലാൻ ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. ത്രൈലോകാധിപത്യം തന്നെ കിട്ടിയാലും ശരി, ഞാനിവരെ ഒരിക്കലും കൊല്ലുകയില്ല. ഈ ഭൂമിക്കു വേണ്ടിയാകുമ്പോൾ പിന്നെ പറയേണ്ടതുണ്ടോ?"[1]

സ്വജനങ്ങളെ കൊല്ലുന്നവന് എങ്ങനെയാണ് സുഖം ലഭിക്കുക? കൗരവന്മാർ എന്തു വേണമെങ്കിലും ചെയ്യട്ടെ. അവരുടെ മനസ്സ് ലോഭം കൊണ്ടു നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സ്വന്തം കുലത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നത് പാപമാണെന്ന് അവർ കാണുന്നില്ല. പക്ഷേ, കുലക്ഷയത്തിനു മുതിരുന്നതും സ്വജനങ്ങളെ കൊല്ലുന്നതും പാപമാണെന്ന് നമ്മളെങ്കിലും മനസ്സിലാക്കേണ്ടതല്ലേ? "കുലം ക്ഷയിച്ചാൽ സന്താനങ്ങളായ കുലധർമങ്ങളും നശിക്കും. ധർമം നശിച്ചാൽ കുലത്തെയാകെ അധർമം ബാധിക്കും. സിംഹാസനത്തിനും സുഖത്തിനും വേണ്ടി സ്വജനങ്ങളെ കൊല്ലാൻ മുതിരുന്നത് എത്ര വലിയ പാപമാണ്!"[2].

അർജുനന്റെ സുഹൃത്തും തേരാളിയുമെന്ന നിലയിൽ പാണ്ഡവന്മാരെ വിജയിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ഒരുങ്ങി പുറപ്പെടുന്ന കൃഷ്ണന് ഈ വാദങ്ങളെല്ലാം കേട്ടിട്ട് ഒരു കൂസലുമുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ കർമത്തിൽ നിന്നു വ്യതിചലിക്കുന്നതാണ് പാപം. "അതുകൊണ്ട് നിയതമായ കർമം ചെയ്യുക. കർമം അകർമത്തേക്കാൾ മഹത്താണ്. കർമം ചെയ്യാതെ ശരീരത്തെ നിലനിർത്താൻ പോലും കഴി

1. യേഷാമർഥേ കാംക്ഷിതം നോ രാജ്യം ഭോഗാ സുഖാനി ച
   ത ഇമേവസ്ഥിതാ യുദ്ധേ പ്രാണാംസ്ത്യക്ത്വാ ധനാനി ച
   ആചാര്യാഃ പിതരഃ പുത്രാസ്തഥൈവ ച പിതാമഹാഃ
   മാതുലാഃ ശ്വശുരാഃ പൗത്രാഃ സ്യാലാഃ സംബന്ധിനസ്തഥാ
   ഏതാന്ന ഹന്തുമിച്ഛാമി ഘ്നതോഽപി മധുസൂദന
   അപി ത്രൈലോക്യരാജ്യസ്യ ഹേതോഃ കിം നു മഹീകൃതേ

   ഭഗവദ്ഗീത I, 33, 34, 35.

2. കലക്ഷയേ പ്രണശ്യന്തി കുലധർമാഃ സനാതനാഃ
   ധർമേ നഷ്ടേ കുലം കൃത്സ്നമധർമോഭിഭവത്യുത...
   അഹോബത മഹത്പാപം കർതും വ്യവസിതാ വയം
   യദ്രാജ്യ സുഖലോഭേന ഹന്തും സ്വജനമുദ്യതാഃ

   ഭഗവദ്ഗീത I, 40, 45.

യില്ല"[3]. അർജുനന്റെ മനസ്സ് വിഷമിക്കുന്നതു കാണാൻ കൃഷ്ണന് സാധിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അതു വെറും ചാഞ്ചല്യമാണ്; ഹൃദയത്തിന്റെ ദൗർബല്യമാണ്. ദൗർബല്യം പരിഹരിക്കാൻ ഒരൊറ്റ വഴിയേയുള്ളു: "ആസക്തി കൂടാതെ കർമം ചെയ്യുക. ആസക്തി കൂടാതെ കർമം ചെയ്യുന്നവന് പരമമായ പദവി ലഭിക്കും"[4].

കർമം എന്ന വാക്കിന് പ്രവൃത്തി എന്നാണർഥം. പക്ഷേ, എല്ലാ തരം പ്രവൃത്തികളേയും കൃഷ്ണൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നീ നാലു വർണങ്ങൾക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം കർമങ്ങളുണ്ട്. ഓരോ വർണത്തിനും വിധിക്കപ്പെട്ട കർമം ചെയ്യണം. അതാണ് സ്വധർമം അല്ലെങ്കിൽ സ്വന്തം വർണത്തിന്റെ ധർമം. കൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനെ സമാധാനിപ്പിക്കുന്നതു നോക്കുക:

"സ്വധർമത്തെ ഓർത്തിട്ടെങ്കിലും വിഷമിക്കാതിരിക്കുക. ക്ഷത്രിയന് ധർമയുദ്ധത്തേക്കാൾ ശ്രേയസ്സായി മറ്റൊന്നുമില്ല."[5].

യുദ്ധത്തിൽ സ്വജനങ്ങളെ കൊല്ലുന്നതു പാപമല്ല. എന്തെന്നാൽ, യുദ്ധമാണ് ക്ഷത്രിയന്റെ ധർമം. ഭാഗ്യമുള്ള ക്ഷത്രിയന്മാർക്ക് മാത്രമേ യുദ്ധം ചെയ്യാൻ അവസരം ലഭിക്കൂ. അവരുടെ മുമ്പിൽ സ്വർഗത്തിന്റെ വാതിൽ തുറന്നുകിടക്കുന്നു. ഈ ധർമയുദ്ധം ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ സ്വധർമവും കീർത്തിയും നശിക്കും. യുദ്ധം ചെയ്യാതിരിക്കലാണ് പാപം. യുദ്ധത്തിൽ കൊല്ലപ്പെട്ടാൽ സ്വർഗം; ജയിച്ചാൽ ഭൂമിയുടെ ആധിപത്യം[6].

ഓരോ വർണത്തിന്റെയും നൈസർഗികമായ സ്വഭാവഗുണങ്ങൾക്കനുസരിച്ചാണ് കർമങ്ങൾ വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.[7] ശമം (മനസ്സിനെ നിയ

---

3. നിയതം കുരു കർമ ത്വം ജ്യായോ ഹ്യ കർമണഃ
ശരീരയാത്രാപി ച തേ ന പ്രസിദ്ധ്യേദകർമണഃ ഭഗവദ്ഗീത III, 8.

4. തസ്മാദസക്തഃ സതതം കാര്യം കർമ സമാചര
അസക്തോ ഹ്യാചരൻ കർമ പരമാപ്നോതി പുരുഷഃ
ഭഗവദ്ഗീത III, 19.

5. സ്വധർമമപി ചാവേക്ഷ്യ ന വികമ്പിതുമർഹസി
ധർമ്യാദ്ധി യുദ്ധാച്ഛ്രേയോന്യൽ ക്ഷത്രിയസ്യ ന വിദ്യതേ
ഭഗവദ്ഗീത II, 31.

6. അഥ ചേത്വമിമം ധർമ്യം സംഗ്രാമം ന കരിഷ്യസി
തതഃ സ്വധർമം കീർത്തിം ച ഹിത്വാ പാപമവാപ്സ്യസി....
ഹതോ വാ പ്രാപ്സ്യസി സ്വർഗം ജിത്വാ വാ ഭോക്ഷ്യസേ മഹീം.
ഭഗവദ്ഗീത, II, 33, 37.

7. ബ്രാഹ്മണക്ഷത്രിയവിശാം ശൂദ്രാണാം ച പരംതപ
കർമാണി പ്രവിഭക്താനി സ്വഭാവപ്രഭവൈർഗുണൈഃ
ഭഗവദ്ഗീത, XVIII, 41

ന്ത്രിക്കൽ), ദമം (പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കൽ), തപസ്സ്, പരിശുദ്ധി, ക്ഷമാശീലം സ്ഥൈര്യം, ആർജവം, വിജ്ഞാനം, ആസ്തിക്യം - ഇവയാണ് ബ്രാഹ്മണന്റെ നൈസർഗിക സ്വഭാവത്തിനു യോജിച്ച കർമങ്ങൾ. ശൗര്യം, തേജസ്സ്, സ്ഥിരത, ധൈര്യം, യുദ്ധത്തിൽ നിന്ന് ഓടിപ്പോകാതിരിക്കൽ, ദാനം, ആധിപത്യഭാവം - ഇവയാണ് ക്ഷത്രിയന്റെ നൈസർഗികസ്വഭാവത്തിൽ നിന്ന് ഉളവാകുന്ന കർമങ്ങൾ. കൃഷിയും ഗോരക്ഷയും വാണിജ്യവും വൈശ്യന്റെ കർമങ്ങളാണ്. മറ്റു വർണത്തിൽ പെട്ടവരെ പരിചരിക്കലാണ് ശൂദ്രന്റെ നൈസർഗികമായ കർമം[8]. ഓരോരുത്തനും തന്റെ സ്വന്തം വർണത്തിന്റെ കർമം, അതായത് സ്വധർമം അനുഷ്ഠിക്കണം. സ്വധർമം ഗുണമില്ലാത്തതായാൽ പോലും അത് നല്ലപോലെ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന പരധർമത്തേക്കാൾ ശ്രേയസ്കരമാണ്. സ്വഭാവനിയതമായ കർമം ചെയ്യുന്നവന് പാപമുണ്ടാവില്ല[9].

അർജ്ജുനനും കൃഷ്ണനും തമ്മിലുള്ള ഈ വാദപ്രതിവാദം വ്യത്യസ്തങ്ങളായ രണ്ടു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥകളുടെ ധാർമികമൂല്യങ്ങളെയാണ് പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്. ധർമത്തെ രണ്ടുപേരും മുറുകെപിടിക്കുന്നു. അധർമത്തെ രണ്ടുപേരും വെറുക്കുന്നു. പക്ഷേ, അർജ്ജുനൻ കുലധർമത്തിലാണ് ഊന്നുന്നത്. കൃഷ്ണൻ വർണധർമത്തിലും. അർജ്ജുനൻ സ്വന്തം കുലത്തോടും സ്വജനങ്ങളോടും ബന്ധുക്കളോടും ഉള്ള കടമകൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു. കൃഷ്ണൻ വർണങ്ങളുടെ കടമകളെപ്പറ്റിയാണ് ഉൽഘോഷിക്കുന്നത്. അർജ്ജുനന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ കുലധർമം സനാതനമാണ്; സ്വജനഹത്യ പാപമാണ്. കൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, കുലധർമത്തേക്കാൾ വർണധർമമാണ് മേലെ; സ്വജനങ്ങളാണോ അന്യകുലജാതരാണോ എന്നൊന്നും നോക്കാതെ ശത്രുക്കളെ സംഹരിക്കുകയാണ് ക്ഷത്രിയന്റെ ധർമം. യുദ്ധത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടിപോകുന്നതാണ് പാപം. അർജ്ജുനൻ തകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ വക്താവായിട്ടാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.

---

8. ശമോ ദമസ്തപഃ ശൗചം ക്ഷാന്തിരാർജവമേവ ച
ജ്ഞാനം വിജ്ഞാനമാസ്തിക്യം ബ്രഹ്മകർമ സ്വഭാവജം
ശൗര്യം തേജോ ധൃതിർദാക്ഷ്യം യുദ്ധേ ചാപ്യപലായനം
ദാനമീശ്വരഭാവശ്ച ക്ഷാത്രം കർമ സ്വഭാവജം
കൃഷിഗൗരക്ഷ്യവാണിജ്യം വൈശ്യകർമ സ്വഭാവജം
പരിചര്യാത്മകം കർമ ശുദ്രസ്യാപി സ്വഭാവജം

ഭഗവദ്ഗീത, XVIII, 42, 43, 44

9. ശ്രേയാൻ സ്വധർമോ വിഗുണഃ പരധർമാത് സ്വനുഷ്ഠിതാത്
സ്വഭാവനിയുക്തം കർമ കുർവന്നാപ്നോതി കില്ബിഷം.

ഭഗവദ്ഗീത, XVIII, 47.

കൃഷ്ണൻ ഭാവിക്കുവേണ്ടി, വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചാതുർവർണ്യത്തിനുവേണ്ടി, നിലകൊള്ളുന്നു.

മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിൽ കുടിയേറി പാർത്ത കാലത്ത് അവരുടെ ഇടയിൽ വർണവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കുലങ്ങളായും ഗോത്രങ്ങളായും ഗണങ്ങളായും ആണ് അവർ ജീവിച്ചിരുന്നത്. കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥ തകരുകയും വർണവ്യവസ്ഥ തലപൊക്കുകയും ചെയ്തത് നീണ്ട കാലത്തെ സാമൂഹ്യവളർച്ചയുടെ ഫലമായിട്ടാണ്.

വർണങ്ങളുടെ ഉൽപത്തി

വർണം എന്ന സംസ്കൃതപദത്തിന് നിറം, രൂപം, തരം, ജാതി, വർഗം, സ്വഭാവം എന്നിങ്ങനെ പല അർഥങ്ങളുമുണ്ട്. ആദ്യകാലത്തെ ആര്യന്മാർ തങ്ങളുടെ വെളുത്ത നിറത്തിൽ അഭിമാനമുള്ളവരായിരുന്നു എന്നും ഇന്ത്യയിലെ കറുത്ത നിറത്തിലുള്ള ആദിമനിവാസികളുമായി കൂടിക്കലരാൻ അവർ ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്നും അതുകൊണ്ട് അവർ സമുദായത്തെ ആദ്യം നിറത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിഭജിച്ചു എന്നും ആ വിഭജനത്തിൽ നിന്നാണ് വർണവ്യവസ്ഥ ആവിർഭവിച്ചത് എന്നും ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ആര്യന്മാർ എന്നും അനാര്യന്മാർ എന്നും രണ്ടു വർണങ്ങൾ മാത്രമേ പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു എങ്കിൽ ഈ വാദത്തിന് എന്തെങ്കിലും ന്യായീകരണം ഉണ്ടാകുമായിരുന്നു. പക്ഷേ, ആര്യന്മാർ, അനാര്യന്മാർ എന്ന രണ്ടു വർണങ്ങളല്ല, ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നിങ്ങനെ നാലു വർണങ്ങളാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഈ നാലു വർണങ്ങൾ വെറും നിറത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിഭജനങ്ങളായിരുന്നു എന്നു കരുതാൻ വയ്യ.

മഹാഭാരതത്തിലൊരിടത്ത് വർണവ്യവസ്ഥയെ നിറവുമായി ഘടിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമം നടക്കുന്നുണ്ട്. ഭൃഗു ഭരദ്വാജനോടു പറയുന്നു: “അവൻ (ബ്രഹ്മാവ്) ബ്രാഹ്മണരെയും ക്ഷത്രിയരെയും വൈശ്യരെയും ശൂദ്രരെയും മറ്റു ജീവികളെയും സൃഷ്ടിച്ചു. ബ്രാഹ്മണന്റെ നിറം വെളുപ്പാണ്. ക്ഷത്രിയന്റെ നിറം ചുവപ്പ്, വൈശ്യന്റേത് മഞ്ഞ, ശൂദ്രന്റേത് കറുപ്പ്.”

ചില പ്രത്യേക സ്വഭാവഗുണങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി പ്രതീകാത്മകമായിട്ടാണ് ഭൃഗു ഇവിടെ നിറം എന്ന വാക്ക് ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നു വേണമെങ്കിൽ വാദിക്കാം. പക്ഷേ, ഭരദ്വാജൻ ഈ അഭിപ്രായത്തോടു യോജിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, എല്ലാ വർണങ്ങളിൽ പെട്ടവരും ലോഭക്രോധമദമാത്സര്യാദികൾക്കു വശംവദരാകുന്നുണ്ട്. എന്നല്ല, ചരാ

ചരങ്ങളിൽ വെളുപ്പും ചുവപ്പും മഞ്ഞയും കറുപ്പും മാത്രമല്ല വേറെയും അനവധി നിറങ്ങൾ കാണാനുണ്ട്. അപ്പോൾ പിന്നെ നിറത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ജനങ്ങളെ തരംതിരിക്കുന്നതിന് എന്താണർഥം?

ഭരദ്വാജന്റെ യുക്തിവാദം കേട്ടപ്പോൾ ഭൃഗു പെട്ടെന്ന് തന്റെ അഭിപ്രായം മാറ്റി: "പ്രത്യേകമായി ഒരു വർണവുമില്ല. ബ്രഹ്മാവ് ലോകത്തിൽ എല്ലാവരെയും ബ്രാഹ്മണരായി സൃഷ്ടിച്ചു. വർണങ്ങൾ ആവിർഭവിച്ചത് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പ്രവൃത്തികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്"[10].

ആരംഭത്തിൽ എല്ലാവരും ബ്രാഹ്മണരായിരുന്നു എന്നും അവരാണ് കർമവിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നാലു വ്യത്യസ്തവർണങ്ങളായി തരംതിരിഞ്ഞത് എന്നും മഹാഭാരതത്തിലെ മറ്റു ചില ഭാഗങ്ങളിലും പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ ചാതുർവർണ്യത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിൽ ഇറാനിലും പുരോഹിതൻ, പടയാളി, കൃഷിക്കാരൻ, കൈവേലക്കാരൻ എന്നിങ്ങനെ നാലു ജനവിഭാഗങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു എന്നും അത് ആര്യന്മാർക്ക് അറിയാമായിരുന്നു എന്നും അതുകൊണ്ട് ഋഗ്വേദകാലത്തു തന്നെ പരമ്പരാഗതങ്ങളായ നാലു വർണങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നു കരുതാവുന്നതാണ് എന്നും ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർക്ക് അഭിപ്രായമുണ്ട്"[11]. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഏതോ ഒരു ഇന്ത്യാക്കാരൻ ഇംഗ്ലണ്ട് സന്ദർശിച്ചു എന്നും അവിടെ തൊഴിലാളികളും മുതലാളികളും തമ്മിൽ സംഘട്ടനങ്ങൾ നടക്കുന്നതു കണ്ടു എന്നും ഉടനെ തിരിച്ചുവന്ന് അതുപോലെയുള്ള ഒരു വർഗവിഭജനസമ്പ്രദായം ഇന്ത്യയിലും നടപ്പാക്കിയെന്നും പറയുന്നതുപോലെയാണിത്. പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ സാമ്പത്തികഘടനയിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളെയും അവയെ തുടർന്നുണ്ടായ സാമൂഹ്യപരിണാമങ്ങളെയും കണക്കിലെടുക്കാത്ത ഈ അഭിപ്രായം ശരിയായിരുന്നു എങ്കിൽ ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ പ്രതിഫലിച്ചുകാണുന്ന സാമൂഹ്യജീവിതവും സാമൂഹ്യാശയങ്ങളും കൂടുതൽ ഉയർന്ന നിലവാരത്തെ കുറിക്കുമായിരുന്നു. പക്ഷേ, അതല്ല നമ്മൾ കാണുന്നത്. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ ആദ്യഭാഗങ്ങളിൽ വർണവ്യവസ്ഥയെ കുറിച്ചുള്ള യാതൊരു സൂചനയുമില്ല. കുലഗോത്രസമൂഹങ്ങളിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ആശയാ

10. മഹാഭാരതം XII, 181, 4.10

11. "The existence of similar classes among the Iranianss, namely priests, warriors, agriculturists and artisans, makes it very probable that by the time of the Rigveda the four classes had developed into hereditary caste groups owing to the contact of the Arya-varna Aryans with the dark-skinned aborigines, and the necessity this imposed on Aryan society off reorganizing its whole structure". V.M. Apte in The Vedic Age. P.388.

ഭിലാഷങ്ങളെക്കുറിച്ചും മതവിശ്വാസങ്ങളെക്കുറിച്ചും മറ്റുമുള്ള പ്രതിപാദനങ്ങളാണുള്ളത്. പത്താം മണ്ഡലത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വിവിധങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങളെ വർണിക്കുന്ന പുരുഷസൂക്തത്തിൽ മാത്രമാണ് വിരാട് പുരുഷന്റെ വ്യത്യസ്താവയവങ്ങളിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും ക്ഷത്രിയനും വൈശ്യനും ശൂദ്രനും ആവിർഭവിച്ചു എന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, അവിടെയും വർണവ്യവസ്ഥയിലെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള യാതൊരു പരാമർശവുമില്ല.

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ കാലം കഴിഞ്ഞപ്പോഴേക്കും ഈ സ്ഥിതി മാറിയെന്നു കാണാം. ബ്രാഹ്മണനെ അപമാനിക്കുകയോ ബ്രാഹ്മണന്റെ സ്വത്ത് അപഹരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നത് മഹാപാപമാണെന്ന് ആഥർവവേദം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു[12]. വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമ്പത്തികമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ സ്ഥിരപ്പെടാൻ തുടങ്ങി എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ സംഹിതകൾക്കു ശേഷമുണ്ടായ ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെയും ആരണ്യകങ്ങളുടെയും ഉപനിഷത്തുകളുടെയും കാലത്താണ്, അതായത്, ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിന് മുമ്പ് രണ്ടാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിലോ ഒന്നാം സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിലോ ആണ് വർണവ്യവസ്ഥ വ്യക്തമായ രൂപം കൈക്കൊണ്ടത്. ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ചാതുർവർണ്യം അടിയുറച്ചു കഴിഞ്ഞു എന്നതിന് വ്യക്തമായ തെളിവുകളുണ്ട്.

മഹാഭാരതം, ധർമസൂത്രങ്ങൾ, ഗൃഹ്യസൂത്രങ്ങൾ, സ്മൃതികൾ, നീതിശാസ്ത്രങ്ങൾ, ജൈനബൗദ്ധസാഹിത്യങ്ങൾ, കൗടില്യന്റെ അർഥശാസ്ത്രം മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വർണവ്യവസ്ഥയുടെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെപ്പറ്റിയും പഠിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ്. പക്ഷേ, ഈ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ പരിശോധിക്കുമ്പോൾ ഒരു കാര്യം പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മൂലഗ്രന്ഥങ്ങളല്ല, നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ അനേകം തവണ പരിഷ്കരിക്കപ്പെടുകയും കൂട്ടലുകളോടും കിഴിക്കലുകളോടും കൂടി വീണ്ടും വീണ്ടും പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്ത ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ഇന്നു പ്രചാരത്തിലുള്ളത്. ഉദാഹരണത്തിന് മഹാഭാരതം വ്യക്തമായ രൂപം ധരിച്ചത് ക്രി.മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും ക്രി.പി. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിലാണെന്ന് വിന്റർനിറ്റ്സ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[13]. പക്ഷേ, അതിലെ പല ഭാഗങ്ങളും ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിന് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. മനുസ്മൃതി ആദ്യം സൂത്രങ്ങളുടെ രൂപത്തിലായിരുന്നുവെന്നും പല കാലങ്ങളിലായി പല മാറ്റങ്ങളും അതിനു സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും ഇന്നു പ്രചാരത്തിലുള്ള മനുസ്മൃതി പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതി

12. അഥർവവേദം X, 18, 19

13. M. Winternitz: A History of Indian Literature, Vol. I.

നാറാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിലാണ് രൂപം കൊണ്ടതെന്നും പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. എന്നിരിക്കിലും, ഇത്തരം ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വർണവ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റി കുറെ യൊക്കെ നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും.

ഉയർന്ന വർണവും താണ വർണവും

ആരംഭത്തിൽ പ്രവൃത്തിയുടെയും സ്വഭാവഗുണങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് വർണങ്ങൾ നിർണയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ശുചിത്വം പാലിക്കുകയും വ്രതങ്ങളനുഷ്ഠിക്കുകയും വേദങ്ങൾ പഠിക്കുകയും ഗുരുവിനെ ആദരിക്കുകയും സത്യം പറയുകയും മറ്റും ചെയ്യുന്നവർ ബ്രാഹ്മണരായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു. ഭരണം നടത്തുന്നവനാരോ അവൻ ക്ഷത്രിയൻ. വ്യാപാരത്തിലും കൃഷിയിലും മറ്റും ഏർപ്പെടുന്നവൻ വൈശ്യൻ. ശുചിത്വം പാലിക്കാതിരിക്കുകയും വ്രതങ്ങളനുഷ്ഠിക്കാതിരിക്കുകയും വേദങ്ങൾ പഠിക്കാതിരിക്കുകയും ദുർമാർഗങ്ങളിൽ ചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവൻ ആരോ അവൻ ശൂദ്രൻ[14]. ബ്രാഹ്മണന്റെ ഗുണങ്ങളില്ലാത്തവൻ ബ്രാഹ്മണനാവില്ല. ശൂദ്രന്റെ ഗുണങ്ങളില്ലാത്തവൻ ശൂദ്രനുമാവില്ല[15]. ബ്രാഹ്മണന്റെ പുത്രനായി ജനിച്ച ഒരാൾക്ക് ബ്രാഹ്മണവൃത്തികൊണ്ട് ജീവിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നു തോന്നിയാൽ ക്ഷത്രിയവൃത്തിയോ വൈശ്യവൃത്തിയോ സ്വീകരിക്കാമെന്ന് മഹാഭാരതത്തിൽ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്[16].

കാലക്രമത്തിൽ ഈ സ്ഥിതി മാറി. പ്രവൃത്തിക്കനുസരിച്ച് വർണം നിർണയിക്കുന്നതിനുപകരം വർണത്തിനനുസരിച്ച് പ്രവൃത്തി നിർണയിക്കുക എന്ന സമ്പ്രദായം നിലവിൽ വന്നു. എന്തു പ്രവൃത്തി ചെയ്യുന്നു എന്നതല്ല ഏതു വർണത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നതാണ് വർണം നിർണയിക്കാനുള്ള മാനദണ്ഡം എന്നുവന്നു. അതോടുകൂടിയാണ് വർണവ്യവസ്ഥ പാരമ്പര്യാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വർഗവിഭജനമായിത്തീർന്നത്. ബ്രാഹ്മണന്റെ മകൻ ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയന്റെ മകൻ ക്ഷത്രിയൻ, ശൂദ്രന്റെ മകൻ ശൂദ്രൻ. ഓരോ വർണത്തിനും നിശ്ചിതമായ പ്രവൃത്തികളുണ്ടായിരുന്നു. വേദങ്ങൾ പഠിക്കുകയും പഠിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക, യാഗങ്ങൾ നടത്തുകയും നടത്തിക്കുകയും ചെയ്യുക, ദാനങ്ങളും ദക്ഷിണകളും സ്വീകരിക്കുക - ഇതൊക്കെയായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണരുടെ ചുമതലകൾ.

---

14. മഹാഭാരതം, ശാന്തിപർവം, 189, 2-7
15. ശൂദ്രേ ചൈതദ്ഭവേല്ലക്ഷ്യം ദ്വിജേ തച്ച ന വിദ്യതേ
    ന വൈ ശൂദ്രോ ഭവേച്ശൂദ്രോ ബ്രാഹ്മണോ ന ച ബ്രാഹ്മണഃ
    മഹാഭാരതം, ശാന്തിപർവം, 189, 8.
16. മഹാഭാരതം, XII, 79, 12.

പ്രജകളെ സംരക്ഷിക്കുക, വേദങ്ങൾ പഠിക്കുക, യാഗങ്ങൾ നടത്തുക, ബ്രാഹ്മണർക്കു ദാനം നൽകുക - മുതലായവ ക്ഷത്രിയരുടെ കടമകളായിരുന്നു. പശു സംരക്ഷണം, കൃഷി, കച്ചവടം, ബ്രാഹ്മണർക്കു സ്വത്തുക്കൾ ദാനം ചെയ്യൽ മുതലായവ വൈശ്യന്മാരുടെ കടമകളായിരുന്നു. ശൂദ്രന്മാർക്ക് ഒരൊറ്റ കടമയേയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ: അറപ്പും വെറുപ്പും കൂടാതെ വേലചെയ്ത് മറ്റു മൂന്നു വർണങ്ങളേയും ശുശ്രൂഷിക്കുക[17].

ഈ സാമൂഹ്യഘടനയിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്ന സ്ഥാനം ബ്രാഹ്മണർക്കായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എന്തെന്നാൽ, അവരാണ് വർണവ്യവസ്ഥയുടെയാകെ നേതൃത്വം വഹിച്ചത്. യാഗാദി കർമങ്ങൾക്ക് അവരുടെ സഹായം കൂടിയേ കഴിയൂ.. ദൈവത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളായിട്ടാണ് അവർ കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. മതകാര്യങ്ങളിലും ആത്മീയകാര്യങ്ങളിലും അവരുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ ആധികാരികങ്ങളായിരുന്നു. ഭൗതികകാര്യങ്ങളിലും അവരുടെ പങ്കു ചെറുതായിരുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, പൗരോഹിത്യം ഒരു നല്ല ധനാഗമമാർഗം കൂടിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് വൈയക്തികമായ സ്വഭാവഗുണങ്ങൾ നോക്കേണ്ടതില്ല. ഏറ്റവും ഉയർന്ന വർണത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നതുകൊണ്ടാണ് ബ്രാഹ്മണൻ ശ്രേഷ്ഠനായത്. "ബ്രാഹ്മണൻ ദുർമാർഗിയാണെങ്കിലും പൂജ്യനാണ്. ശൂദ്രനാകട്ടെ, ജിതേന്ദ്രിയനായാൽ പോലും പൂജ്യനാവുകയില്ല".[18]

മനു ബ്രാഹ്മണന് ദിവ്യത്വം കല്പിച്ചിരിക്കുന്നു: ബ്രാഹ്മണൻ വിരാട് പുരുഷന്റെ ഉത്തമാംഗത്തിൽ നിന്നു ജനിച്ചവനായതുകൊണ്ടും വേദങ്ങളുടെ അധികാരിയായതുകൊണ്ടും, സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ, സർവചരാചരങ്ങളുടെയും പ്രഭുവാണ്19. വേദങ്ങൾ പഠിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും അവന് ദിവ്യത്വമുണ്ട്. താണ വർണക്കാർക്ക് യോജിച്ച പ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെട്ടാലും ബ്രാഹ്മണൻ ബ്രാഹ്മണൻ തന്നെ. ഏറ്റവും ഉയർന്ന വർണത്തിൽ ജനിച്ചതുകൊണ്ട് അവൻ ദൈവത്തെപ്പോലെയാണ്. അവന്റെ ഉപ

17. അധ്യാപനമധ്യയനം യജനം യാജനം തഥാ
ദാനം പ്രതിഗ്രഹം ചൈവ ബ്രാഹ്മണാനാമകല്പയത്
പ്രജാനാം രക്ഷണം ദാനമിജ്യാധ്യയനമേവ ച
വിഷയേഷ്വ പ്രസക്തി ശ്ച ക്ഷത്രിയസ്യ സമാസതഃ
പശൂനാം രക്ഷണം ദാനമിജ്യാധ്യയനമമേവ ച
വണിക് പഥ കുസീദം ച വൈശ്യസ്യ കൃഷിമേവ ച
ഏകമേവതു ശൂദ്രസ്യ പ്രഭുഃ കർമ സമാദിശത്
ഏതേഷാ മേവ വർണാനാം ശുശ്രൂഷാമനസൂയയാ. മനുസ്മൃതി, I. 88-91.

18. ദുഃശീലോƒപി ദ്വിജഃ പൂജ്യോ ന തു ശൂദ്രോ ജിതേന്ദ്രിയഃ
പരാശരസ്മൃതി, 8, 33

19. മനുസ്മൃതി, I, 9.

ദേശങ്ങൾ അലംഘനീയങ്ങളായ കല്പനകളാണ്. അവനെ മറ്റെല്ലാവരും അനുസരിക്കണം[20].

സമുദായത്തിലെ ഏറ്റവും താഴ്ന്ന പടിയിലായിരുന്നു ശൂദ്രന്മാർ. കന്നുകാലികൾ, അധ്വാനോപകരണങ്ങൾ, വീട്ടുസാമഗ്രികൾ മുതലായ വയെപ്പോലെ, തന്നെ അവരും ധനികവർഗക്കാരുടെ സ്വകാര്യസ്വത്താ യിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. കഠിനാധ്വാനം ചെയ്ത് ഉയർന്നവർഗക്കാരെ പരിചരിക്കുകയെന്നതായിരുന്നു അവരുടെ സ്വധർമം. വേദങ്ങൾ പഠി ക്കാനോ സ്വത്തുസമ്പാദിക്കാനോ അവർക്ക് അധികാരമുണ്ടായിരുന്നില്ല[21]. വല്ല സ്വത്തും അവരുടെ കയ്യിൽ പെട്ടുപോയാൽ അത് സങ്കോചമന്യേ പിടിച്ചെടുത്തു സ്വന്തമാക്കാൻ ബ്രാഹ്മണർക്ക് അവകാശമുണ്ടായി രുന്നു.[22]

അസമത്വത്തിലെ സങ്കീർണതകൾ

സ്വത്തുടമക്രമം മാത്രമല്ല, സമുദായത്തിൽ വ്യക്തികൾക്കുള്ള സ്ഥാനവും വർണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് നിർണയിക്കപ്പെട്ടിരു ന്നത്. ഓരോ വർണത്തിനും പ്രത്യേകമായ അവകാശാധികാരങ്ങൾ ഉണ്ടാ യിരുന്നു. ഏറ്റവും വലിയ അധികാരങ്ങൾ കയ്യടക്കി വെച്ചത് ബ്രാഹ്മണ രാണ്. മനുസ്മൃതിയും മറ്റു നിയമസംഹിതകളും അവർക്ക് പ്രത്യേക മായ ചില സൗജന്യങ്ങൾ അനുവദിച്ചുകൊടുത്തിരുന്നു. ശിക്ഷാവിധി കളും വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു. ഒരു കുറ്റ ത്തിനു തന്നെ വ്യത്യസ്തവർണങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ശിക്ഷക ളാണ് വിധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. വർണം നോക്കിയാണ് കുറ്റങ്ങളുടെ കാഠിന്യം നിർണയിക്കേണ്ടത് എന്ന് മനുസ്മൃതി ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഉദാ ഹരണത്തിന്, ക്ഷത്രിയൻ ബ്രാഹ്മണനെ ചീത്തപറഞ്ഞാൽ നൂറുപണം പിഴയടയ്ക്കണം. അതേ കുറ്റം വൈശ്യൻ ചെയ്താൽ നൂറ്റമ്പതോ ഇരു ന്നൂറോ പണമാണ് പിഴ. എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണനെ ചീത്തപറയുന്ന ശൂദ്രന് കുരടാവുകൊണ്ടുള്ള അടിയാണ് ശിക്ഷ. ബ്രാഹ്മണൻ ക്ഷത്രിയനെ ആക്ഷേപിച്ചാൽ അമ്പതു പണം കൊടുത്താൽ മതി. ശൂദ്രനെയാണെ ങ്കിൽ വെറും പന്ത്രണ്ടു പണം. ശൂദ്രൻ ബ്രാഹ്മണനെ അപമാനിച്ചാൽ

---

20. മനുസ്മൃതി, IX, 317; XI, 84.

21. ശക്തേനാപി ഹി ശൂദ്രേ ന കാര്യോ ധനസഞ്ചയഃ
മനുസ്മൃതി, X, 129.

22. വിസ്രബ്ധം ബ്രാഹ്മണഃ ശൂദ്രാദ് ദ്രവ്യോപാദാനമാചരേത്
ന ഹി തസ്യാസ്തി കിഞ്ചിത് സ്വം ഭർതൃഹാര്യേധനോ ഹി സഃ
മനുസ്മൃതി, VIII, 417

അവന്റെ നാവു മുറിച്ചുകളയണം.[23] താഴ്ന്ന വർണത്തിൽ ജനിച്ച ഒരാൾ ഉയർന്ന വർണത്തിൽ ജനിച്ചവനെ കയ്യേറ്റം ചെയ്താൽ ഏത് അവയവം കൊണ്ടാണോ അതു ചെയ്തത് ആ അവയവം ഛേദിച്ചുകളയണം. കയ്യോ വടിയോ ഓങ്ങിയാൽ കൈ മുറിച്ചുകളയണം. ചവിട്ടിയാൽ കാൽ മുറിച്ചു കളയണം[24]. കുറ്റം ചെയ്യുന്ന ശൂദ്രന്റെ അവയവങ്ങൾ ഛേദിച്ചുകളയാൻ മാത്രമല്ല, അവനെ കൊല്ലാൻ പോലും വ്യവസ്ഥയുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, എന്തുതന്നെ കുറ്റം ചെയ്താലും ബ്രാഹ്മണനു വധശിക്ഷയില്ല. കാരണം ഭൂമിയിലെ ദൈവമാണ് ബ്രാഹ്മണൻ.

ശിക്ഷകളുടെ കാഠിന്യം വർണവ്യവസ്ഥയിലെ വർഗസംഘർഷം എത്ര രൂക്ഷമായിരുന്നു എന്നാണ് കാണിക്കുന്നത്. എന്നാൽ, താഴ്ന്ന വർണക്കാരോട്, പ്രത്യേകിച്ച് ശൂദ്രന്മാരോട്, ക്രൂരമായി പെരുമാറണം എന്ന് ആവശ്യപ്പെടുന്ന മനുവിന്റെ നിയമങ്ങൾക്ക് വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ ഏതാനും സ്ഥലങ്ങളിൽ മാത്രമേ പ്രാബല്യമുണ്ടായിരുന്നുള്ളു എന്ന് എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. ചാതുർവർണ്യം ഇന്ത്യയിലെല്ലായിടത്തും ഒരുപോലെ തഴച്ചുവളരുകയുണ്ടായില്ല. പ്രധാനമായും സിന്ധുഗംഗാതീരങ്ങളിലാണ് അതു പ്രാബല്യം നേടിയത്. മറ്റു സ്ഥലങ്ങളിൽ, ഉദാഹരണത്തിന്, കേരളം, തമിഴ്നാട് തുടങ്ങിയ തെന്നിന്ത്യൻ പ്രദേശങ്ങളിൽ, പ്രവൃത്തിവിഭജനവും സ്വകാര്യസ്വത്തുടമയും ചാതുർവർണ്യമായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. ചാതുർവർണ്യം നിലനിന്നിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ തന്നെ ഉൽപാദനശക്തികൾ അസമമായും സങ്കീർണമായും ആണ് വളർന്നത്. ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ കുറഞ്ഞ സ്ഥലങ്ങളും കൂടിയ സ്ഥലങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ ആധിപത്യം നിരങ്കുശമായിരുന്നു. മറ്റു ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ ക്ഷത്രിയർക്കായിരുന്നു പ്രാമാണ്യം. ശൂദ്രർ ഏറ്റവും താഴ്ന്ന പടിയിലായിരുന്നു എങ്കിലും അവരുടെ സ്ഥിതി എല്ലായിടത്തും ഒരു പോലെ ദുസ്സഹമായിരുന്നില്ല.

സമുദായത്തിലെ മുഴുവൻ ജനങ്ങളും ചാതുർവർണ്യത്തെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. ചാതുർവർണ്യം നിലനിന്നിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളുടെ സമീപത്തുതന്നെ പ്രവൃത്തിവിഭജനമോ വർഗവ്യത്യാസങ്ങളോ കൂടാതെ അപരിഷ്കൃതാവസ്ഥയുടെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഗോത്രസമുദായങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. മഹാഭാരതത്തിൽ പുളിന്ദന്മാർ, ആന്ധ്രക്കാർ, ഗുഹന്മാർ, ശബരന്മാർ, മദ്രകന്മാർ, കാംബോജന്മാർ, ഗാന്ധാരന്മാർ, കിരാതന്മാർ, നിഷാദന്മാർ എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി ഗോത്രസമുദായക്കാരെപ്പറ്റി

23. മനുസ്മൃതി, VIII, 279-283.

24. മനുസ്മൃതി, VIII, 279-283.

പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. അവർ ആര്യന്മാരായിരുന്നില്ല. ശൂദ്രന്മാരേക്കാൾ താഴ്ന്നവരായിട്ടാണ് അവർ കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. എങ്കിലും ആര്യന്മാർ അവരുമായി പലതരത്തിലുള്ള ബന്ധങ്ങളും - വിവാഹബന്ധങ്ങൾ പോലും - പുലർത്തിയിരുന്നു. യവനന്മാർ, ചീനന്മാർ തുടങ്ങിയ വിദേശീയസമുദായങ്ങളും വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു പുറത്തായിരുന്നു. ഇവർക്കെല്ലാം പുറമെ ദാസന്മാർ എന്നപേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. സങ്കീർണവും വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞതുമായ ഈ സാഹചര്യത്തിൽ വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കും അതിനു നിയമപ്രാബല്യം നൽകാൻ ശ്രമിച്ച സ്മൃതികൾക്കും സാർവത്രികമായ അംഗീകാരം ലഭിച്ചില്ലെങ്കിൽ അതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാൻ ഒന്നുമില്ല.

അടിമയും ഉടമയും

ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ അനാര്യന്മാരായ ഗോത്രസമുദായക്കാരെ ദാസന്മാർ എന്നും ദസ്യുക്കൾ എന്നും മറ്റുമുള്ള പേരുകളിലാണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ഹീനന്മാരും ദുഷ്ടന്മാരും ആര്യന്മാരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളെ എതിർക്കുന്നവരുമായ ശത്രുക്കളായിട്ടാണ് അവർ കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. യുദ്ധങ്ങളിൽ കീഴടക്കപ്പെട്ട ശത്രുക്കൾ കൊല്ലപ്പെടുകയായിരുന്നു പതിവ്. എന്തെന്നാൽ, അവരെ തടവുകാരാക്കിപ്പിടിച്ച് തീറ്റിപ്പോറ്റാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. എന്നാൽ, ആര്യന്മാർ സിന്ധുഗംഗാതീരങ്ങളിൽ സ്ഥിരവാസമുറപ്പിക്കുകയും കൃഷിയും കൈത്തൊഴിലും കച്ചവടവും മറ്റും അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്താൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തപ്പോൾ ഈ സ്ഥിതിക്കൊരു മാറ്റമുണ്ടായി. ദാസന്മാരുടെ കായികാധ്വാനത്തെ ഉൽപ്പാദന പ്രക്രിയയിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്താനുള്ള സാധ്യതയുളവായി.

ശൂദ്രന്മാരും കായികാധ്വാനം കൊണ്ടാണ് ഉപജീവനം കഴിച്ചിരുന്നത്. അവർ ധനികവർണക്കാരുടെ വീട്ടുജോലിക്കാരായിരുന്നു; അല്ലെങ്കിൽ വൈശ്യന്മാരുടെ കീഴിൽ കൃഷിപ്പാടങ്ങളിൽ വേല ചെയ്യുന്നവരോ കൈത്തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടവരോ ആയിരുന്നു. വീടു വൃത്തിയാക്കൽ, വെള്ളം കോരൽ, ധാന്യം പൊടിക്കൽ, അലക്ക് തുടങ്ങിയ വീട്ടുജോലികളെല്ലാം സ്ത്രീകളാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. വിറകുവെട്ടൽ, കൃഷിപ്പണി, കെട്ടിടനിർമ്മാണം എന്നിങ്ങനെ ശാരീരികാധ്വാനം കൂടുതൽ ആവശ്യമായ പ്രവൃത്തികൾക്ക് പുരുഷന്മാരും നിയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പക്ഷേ, അവർ അനാര്യന്മാരായിരുന്നില്ല; ആര്യന്മാരുടെ വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമായിരുന്നു. ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥ കൂടുതൽ വളർന്നപ്പോഴാണ് അനാര്യന്മാരായ ദാസന്മാരുടെ സേവനം ആവശ്യമായിത്തീർന്നത്.

അതോടുകൂടിയായിരിക്കണം ചാതുർവർണ്യത്തിൽ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ യുടെ പല ഘടകങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്.

ആദ്യകാലത്തെ ദാസന്മാർ, അല്ലെങ്കിൽ അടിമകൾ, അനാര്യന്മാർ മാത്രമായിരുന്നു എന്നു തോന്നുന്നു. പക്ഷേ, വർണവ്യവസ്ഥ കൂടുതൽ പുഷ്ടിപ്പെടുകയും സ്വത്തുടമബന്ധങ്ങളിൽ അസമത്വം വർധിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ സാമ്പത്തികമായി അധഃപതിച്ച ചില ആര്യവിഭാഗങ്ങളും ദാസ്യവേലയ്ക്കുവേണ്ടി നിയോഗിക്കപ്പെട്ടു എന്നു കരുതാൻ ന്യായമുണ്ട്. ശൂദ്രന്മാർ മാത്രമല്ല, ഉയർന്ന വർണങ്ങളിൽ ജനിച്ചവരും ചിലപ്പോൾ ദാസ്യവേലകൊണ്ട് ഉപജീവനം കഴിക്കാൻ നിർബന്ധിതരായിത്തീർന്നിരുന്നു. സാമ്പത്തികവിഷമതകൾ ഉണ്ടാകുമ്പോൾ ബ്രാഹ്മണർക്കുപോലും ദാസ്യവേല എടുക്കാവുന്നതാണ് എന്ന് കൗടില്യന്റെ അർഥശാസ്ത്രം നിർദേശിക്കുന്നു. മനുസ്മൃതി ഏഴുതരം ദാസന്മാരെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്; ധ്വജാഹൃതർ (യുദ്ധത്തിൽ കീഴടക്കപ്പെട്ടവർ), ഭക്തദാസന്മാർ, ഗൃഹജർ (ഉയർന്ന വർണക്കാരുടെ വീടുകളിൽ ജനിച്ചവർ), ക്രീതർ (വിലയ്ക്ക് വാങ്ങപ്പെട്ടവർ), ദാനം ചെയ്യപ്പെട്ടവർ, പൂർവികന്മാരിൽ നിന്ന് പൈതൃകമായി കിട്ടിയവർ, ശിക്ഷ കാരണം ദാസന്മാരായിത്തീർന്നവർ[25].

ശൂദ്രന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇത്തരം വിഭജനങ്ങളുടെയൊന്നും ആവശ്യമില്ല. ക്രീതന്മാരായാലും ശരി, അക്രീതന്മാരായാലും ശരി, അവർ ദാസന്മാർ തന്നെയാണ്. കാരണം, ദാസ്യവേലയ്ക്കു വേണ്ടിയാണ് അവർ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്[26].

മനുസ്മൃതിക്കുശേഷം രചിക്കപ്പെട്ട നാരദസ്മൃതിയിൽ ദാസന്മാർ പതിനഞ്ചു തരമുണ്ടെന്നു പറയുന്നു. മനുസ്മൃതിയിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടവർക്കു പുറമെ പണയം വെയ്ക്കപ്പെട്ടവരും കടം വീട്ടാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് ദാസ്യവേലയെ അഭയം പ്രാപിച്ചവരും ക്ഷാമകാലത്ത് വിൽക്കപ്പെട്ടവരും മറ്റും അവരിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു[27]. കടം വീട്ടാൻ മറ്റു വഴിയി

25. ധ്വദാഹൃതോ ഭക്തദാസോ ഗൃഹജഃ ക്രീതദത്രിമൗ
പൈതൃകോ ദണ്ഡദാസശ്ച സപ്തൈതേ ദാസയോനയഃ. മനുസ്മൃതി, VIII, 415.

26. ശൂദ്രം തു കാരയേദ്ദാസ്യം ക്രീതമക്രീതമേവ വാ
ദാസ്യായൈവ ഹി സൃഷ്ടോസൗ ബ്രാഹ്മണസ്യ സ്വയംഭൂവാ
മനുസ്മൃതി VII. 413.

27. ഗൃഹജാതസ്തഥാ ക്രീതോ ലബ്ധോ ദായാദുപാഗതഃ
അനാകാലഭൃതോ ലോകേ അഹിതഃ സ്വാമിനശ്ച യഃ
മോക്ഷിതോ മഹതശ്ചർണാത് പ്രാപ്തോ യുദ്ധാത് പണാർജിതഃ
തവാഹമിത്യുപഗതഃ പ്രവ്രജ്യാവസിതഃ കൃതഃ
ഭക്തദാസശ്ച വിജ്ഞേയ സ്തഥൈവ വസുന്ദാ ഭൃതഃ
വിക്രേതാ ചാത്മനഃ ശാസ്ത്രേ ദാസാഃ പഞ്ചദശ സ്മൃതാഃ
നാരദസ്മൃതി, V, 26, 27, 28.

ല്ലാതെ ദാസ്യവേലയ്ക്ക് തയ്യാറാകേണ്ടിവരത്തക്ക വണ്ണം സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങൾ അത്രയ്ക്കു മൂർച്ഛിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നാണ് നാരദസ്മൃതിയിലെ ഈ പട്ടിക ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. ദാസ്യവേലയെടുത്ത് കടം വീട്ടിക്കഴിഞ്ഞാൽ വീണ്ടും സ്വതന്ത്രരാവാനുള്ള വ്യവസ്ഥകളുമുണ്ടായിരുന്നു. കടം വാങ്ങിയ തുക പലിശയോടുകൂടി മടക്കിക്കൊടുക്കുകയോ ഒരു നിശ്ചിതകാലം വരെ അടിമകളായി പണിയെടുക്കുകയോ ചെയ്താൽ ദാസന്മാർ മോചിപ്പിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ് എന്ന് നാരദസ്മൃതി പറയുന്നു[28]. യജമാനനു ചെലവായ പണം കൊടുത്തു തീർത്താൽ ദാസൻ മോചിപ്പിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്[29]. എന്നും പിഴയടയ്ക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് ദാസ്യവേലയ്ക്ക് ശിക്ഷിക്കപ്പെട്ടവന് ഒരു നിശ്ചിതകാലത്തെ അധ്വാനത്തിനുശേഷം മോചനം നേടാൻ അർഹതയുണ്ട്[30] എന്നും കൗടില്യൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. ദാസന്മാർ ധനികവർഗക്കാരുടെ സ്വകാര്യസ്വത്തായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. അവരെക്കൊണ്ട് നിർബന്ധിച്ച് പണിയെടുപ്പിക്കാനും അവരുടെ അധ്വാനഫലം അപഹരിച്ചെടുക്കാനും യജമാനന്മാർക്കു സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും പ്രാചീനഗ്രീസിലും റോമിലും നിലനിന്നിരുന്നതു പോലെയുള്ള സാർവത്രികവും സുശക്തവുമായ അടിമത്തവ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയിൽ പടർന്നുപിടിക്കുകയുണ്ടായില്ല. 'ലാറ്റിഫുണ്ടിയ' പോലെയുള്ള കൂറ്റൻ കൃഷിപ്പാടങ്ങളിൽ പതിനായിരക്കണക്കിന് അടിമകളെക്കൊണ്ട് പണിയെടുപ്പിച്ചു കൃഷി നടത്തുന്ന സമ്പ്രദായം ഇന്ത്യയിൽ വളർന്നു വരികയുണ്ടായില്ല. നൂറുകണക്കിനുള്ള പണിക്കാരുടെ കായികാധ്വാനമുപയോഗിച്ച് കൃഷി നടത്തിയിരുന്ന ചില ധനികന്മാരെപ്പറ്റിയും അനേകം ദാസന്മാരുടെ ഉടമകളായ ചില പ്രമാണിമാരെപ്പറ്റിയും ജാതകകഥകളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട് എന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അവർ ഗ്രീസിലെയും റോമിലെയും ഉടമകളെപ്പോലെ, ഉൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയിൽ ആധിപത്യം വഹിച്ചു എന്നുപറയാൻ വയ്യ. അത്തരക്കാരുടെ എണ്ണം അത്രയ്ക്കു കുറവായിരുന്നു. എന്നല്ല, ഇന്ത്യയിലെ മിക്ക ഭാഗങ്ങളിലും ഭൂമി സ്വകാര്യസ്വത്തായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. കൃഷി നടത്തുന്നവർക്ക് വിളവെടുക്കാനുള്ള അവകാശമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ഭൂമി സമുദായത്തിന്റെ പൊതുസ്വത്തായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.

ഇതിന്റെയർത്ഥം ദാസന്മാർ അടിമവേലയ്ക്ക് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്നോ അവർ മർദ്ദനങ്ങൾക്ക് ഇരയായിരുന്നില്ല എന്നോ അല്ല.

28. ഋണം തു സോദയം ദത്വാ ഋണീ ദാസ്യാദ് വിമുച്യതേ
കൃതകാലാഭ്യുപഗമാത് കൃതകോപി വിമുച്യതേ നാരദസ്മൃതി, V, 33.

29. മൂല്യേന ചാർയ്യത്വം ഗച്ഛേത്
കൗടില്യന്റെ അർഥശാസ്ത്രം III, 65, 22

30. ദണ്ഡപ്രണീതഃ കർമണാ ദണ്ഡമുപനയേത് ടി. III 65–25.

ദാസ്യവേലയിൽ നിന്നു കിട്ടിയ പ്രതിഫലം യജമാനനു കൊടുക്കാതെ സ്വന്തമാക്കി വയ്ക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഒരു ദാസി അടിശിക്ഷയ്ക്ക് വിധേയയായതെങ്ങനെയെന്ന് ശർമ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു[31]. ധനപാലി എന്ന മറ്റൊരു ദാസി കഠിനമായി മർദ്ദിക്കപ്പെടുകയും ദാസ്യവേലയെടുക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതിനെപ്പറ്റി ശരൺ വിവരിക്കുന്നു[32]. ധനികവർഗക്കാരെ ധിക്കരിക്കുന്ന ദാസന്മാർ മരണശിക്ഷയ്ക്കുപോലും വിധേയരായിരുന്നു എന്ന് ജാതകകഥകൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ദരിദ്രവിഭാഗക്കാരുടെ അധ്വാനഫലം ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഇന്ത്യയിലെ ധനികവർഗക്കാർ പ്രബലന്മാരായിത്തീർന്നത് എന്നും മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലെപ്പോലെ ഇന്ത്യയിലും അടിമവേല ചെയ്യുന്നവർ ക്രൂരമായ മർദനങ്ങൾക്ക് ഇരയാകേണ്ടിവന്നിരുന്നു എന്നുമാണ് ഇത്തരം ഉദാഹരണങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

ഈ സാഹചര്യത്തിൽ അടിമകൾ അസംതൃപ്തരും വിദ്രോഹികളും ആയിത്തീർന്നു എങ്കിൽ അതിലത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. മർദ്ദനം ദുസ്സഹമാകുമ്പോൾ ഉടമകളുടെ പിടിയിൽ നിന്ന് ഓടി രക്ഷപെടാൻ അവർ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. വീണ്ടും പിടിയിലകപ്പെട്ടാൽ പിന്നെയുമുണ്ടാകുന്ന മർദ്ദനം കൂടുതൽ ദുസ്സഹമായിരിക്കുമെന്നുമാത്രം. അടിമകളും ഉടമകളും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾ, തെളിഞ്ഞ രൂപത്തിലല്ലെങ്കിലും, പ്രാചീനസാഹിത്യകൃതികളിൽ പ്രതിഫലിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം.

രാജാവിന്റെ ഉത്ഭവം

ഇന്ത്യയിൽ രാജകീയഭരണകൂടം ഉത്ഭവിച്ചതെങ്ങനെ എന്നു മനസ്സിലാക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞന് മഹാഭാരതം ഒരു വിലപിടിച്ച ഗ്രന്ഥമാണ്. ആരംഭത്തിൽ, അതായത് കൃതയുഗത്തിൽ രാജാവിന്റെയും ദണ്ഡനീതിയുടെയും ഒന്നും ആവശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നും ജനങ്ങൾ ധർമമനുസരിച്ച് പരസ്പരം രക്ഷിക്കുകയും സഹായിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു എന്നും ശാന്തിപർവത്തിൽ ഭീഷ്മർ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. പക്ഷേ, കാലക്രമത്തിൽ ഈ സ്ഥിതിക്കൊരു മാറ്റംവന്നു. മോഹം, ലോഭം, കാമം, രാഗം മുതലായവ ജനങ്ങളെ പിടികൂടി. അതോടെ പഴയ ഐക്യം തകർന്നു. ധർമത്തിനു നാശം സംഭവിച്ചു. അധർമം പരന്നുപിടിച്ചു. മത്സ്യന്യായം, അല്ലെങ്കിൽ കയ്യൂക്കുള്ളവൻ കാര്യക്കാരൻ എന്ന നയം, നടപ്പിൽവന്നു. ശക്തിയുള്ളവൻ ശക്തിയില്ലാത്തവനെ ദ്രോഹിച്ചു. കള്ളന്മാരും കവർച്ചക്കാരും ലോകത്തെ നരകമാക്കിമാറ്റി. വിളവുകൾ നശി

31. K.M. Sarma: Labour in Ancient India, P. 26.
32. R. Saran: Sudras in Ancient India, P. 103.

പ്പിക്കപ്പെട്ടു. സ്ത്രീകൾ ബലാൽസംഗം ചെയ്യപ്പെട്ടു. യാഗയജ്ഞങ്ങൾ തടയപ്പെട്ടു. വർണസങ്കരങ്ങൾ സാധാരണമായി. ഇടവിടാതെ അനാവൃഷ്ടിയും ക്ഷാമവുമുണ്ടായി. ഈ സ്ഥിതി പരിഹരിക്കാൻ വേണ്ടി ദേവന്മാർ ബ്രഹ്മാവിനെ സമീപിച്ചു. ഒടുവിൽ രാജാവ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. ഇതാണ് കഥ.

പരസ്പരം രക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് യോജിപ്പോടെ ജീവിച്ചിരുന്ന ജനങ്ങളെ ലോഭവും മോഹവും മറ്റും പിടികൂടിയതെങ്ങനെയെന്ന് ഭീഷ്മർ വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. പ്രാകൃതകുലഗോത്രങ്ങളുടെ കൂട്ടുടമവ്യവസ്ഥയിൽ സ്വകാര്യസ്വത്തുടമ തലപൊക്കിയതിനു ശേഷമാണ് ലോഭവും മത്സരവും മറ്റും ആവിർഭവിച്ചത് എന്നും അതു മുതൽക്കാണ് എല്ലാം സ്വന്തമാക്കാനുള്ള വാസന പരന്നുപിടിച്ചത് എന്നും എംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അതിനുശേഷമാണ് കയ്യൂക്കും സാമ്പത്തിക ശേഷിയുമുള്ളവർ രാജാക്കന്മാരായിത്തീർന്നത്. ദൈവം രാജാവിനെ സൃഷ്ടിച്ചു എന്നുപറയുന്ന മഹാഭാരതത്തിൽ തന്നെ കയ്യൂക്കുള്ളവാണ് രാജാവായിത്തീർന്നത് എന്നും സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്[33]. ഉത്ഭവമെങ്ങനെയായാലും നിലവിൽ വന്നു കഴിഞ്ഞ വർണവ്യവസ്ഥയെയും വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സ്വത്തുടമബന്ധങ്ങളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കലാണ് രാജാവിന്റെ മുഖ്യമായ കടമയെന്ന് മഹാഭാരതം സംശയത്തിനിടയില്ലാത്തവിധം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്[34]. മനുസ്മൃതി, കൗടില്യന്റെ അർഥശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ഇതുതന്നെയാണ് ഊന്നിപ്പറയുന്നത്.

മഗധ, അംഗം, വംഗം, കാശി, കോസലം, അവന്തി, പാഞ്ചാലം, കംബോജ എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി ചെറിയ ചെറിയ രാജ്യങ്ങളെപ്പറ്റി മഹാഭാരതത്തിലും ജൈന-ബൗദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങളിലും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിഭജനങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത് പ്രത്യേകാതിർത്തികളോടു കൂടിയ ഭൂപ്രദേശങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഈ പുതിയ വിഭജനങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത് പെട്ടെന്നല്ല; നീണ്ട കാലത്തെ മാറ്റങ്ങളിലൂടെയാണ്. ആദ്യകാലത്തെ രാജ്യങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് റൈസ് ഡേവിഡ്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

“ഒരു കാര്യം മനസ്സിലാക്കുന്നത് രസകരമായിരിക്കും: പേരുകൾ രാജ്യങ്ങളുടേതല്ല, ജനസമൂഹങ്ങളുടേതാണ്. തുർക്കികൾ, ഇറ്റലിക്കാർ എന്നും മറ്റും പറയുന്നതു പോലെയാണിത്. മുകളിൽ പറഞ്ഞ പേരുകളുടെ പട്ടികയുണ്ടാക്കിയവർ, അല്ലെങ്കിൽ അത് ഉപയോഗിച്ചവർ, ചിന്തി

---

33. ബലവാൻ ജായതോ രാജാ.

മ, ഭാ, ഉദ്യോഗപർവം, XI, 4.

34. ചാതുർവർണ്യസ്യ ധർമാശ്ച രക്ഷിതവ്യാ മഹീക്ഷിതാ.

മ. ഭാ., ശാന്തിപർവം, LVII, 13.

ച്ചിരുന്നത് മുഖ്യമായും ഗോത്രങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്, അല്ലാതെ ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല, എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്".[35].

കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് രാഷ്ട്രവ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തെയാണിതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് എന്നു തോന്നുന്നു. നീണ്ടകാലത്തെ വളർച്ചക്കിടയിൽ ഗോത്രങ്ങളുടെ പേരുകൾ രാജ്യങ്ങളുടെ പേരുകളായി മാറിയിട്ടുണ്ടാവാം. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള രാജ്യങ്ങളിൽ ഗോത്രജീവിതത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ പ്രബലമായിരുന്നു എന്നും പ്രാകൃതകമ്യൂണിസത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ തികച്ചും അപ്രത്യക്ഷമാവുകയുണ്ടായില്ല എന്നുമാണിതു കാണിക്കുന്നത്. പ്രാചീന ഗ്രീസ്സിലും റോമിലും നിലനിന്നിരുന്നതു പോലെയുള്ള അടിമത്തവ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയിൽ രൂഢമൂലമാവാതിരിക്കാനുള്ള ഒരു മുഖ്യകാരണവും ഇതുതന്നെയാവാം.

ദണ്ഡനീതി

രാജ്യങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുകയും ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തത് ഒരേ സമയത്തല്ല എന്നു കൂടി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി ചില രാജ്യങ്ങൾ സുശക്തങ്ങളായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. മറ്റു ചില രാജ്യങ്ങൾ ദുർബലങ്ങളും. ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ രാജ്യങ്ങളും ഭരണകൂടങ്ങളും വളരാൻ തുടങ്ങിയ ഘട്ടങ്ങളിൽ തന്നെ ഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ വിവിധ നിലവാരങ്ങളിൽ പ്രാകൃതമതവിശ്വാസങ്ങളോടും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആചാരങ്ങളോടും കൂടി ജീവിച്ചിരുന്ന അപരിഷ്കൃത ജനസമൂഹങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ശക്തിയുള്ള രാജാക്കന്മാർ ശക്തികുറഞ്ഞ പ്രദേശങ്ങളെയും ജനസമൂഹങ്ങളെയും ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കി സ്വന്തം രാജ്യാതിർത്തികൾ വിപുലമാക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളും ആരംഭിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ഈ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിൽ വർണവ്യവസ്ഥയുടെ നിയമങ്ങളെയും സ്വത്തുടമബന്ധങ്ങളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കുക എന്നതായിരുന്നു രാജാവിന്റെ ധർമം. രാജ്യത്തിന് സമാധാനവും പുരോഗതിയും സുരക്ഷിതത്വവും വേണമെങ്കിൽ ഓരോ വ്യക്തിയും സ്വധർമം പാലിക്കണം. സ്വധർമം പാലിക്കാത്തവരെ ശിക്ഷിക്കാൻ രാജാവിന്നധികാരമുണ്ടായിരുന്നു. അപരാധികളെ ശിക്ഷിക്കേണ്ടത് രാജ്യത്തിന്റെ പരിശുദ്ധിക്കാവശ്യമാണ്[36]. ദണ്ഡനീതി, അതായത്, ശിക്ഷാവിധികളും മർദനമുറകളും, ഭരണകൂടത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമാണ്.

35. Rhys Davids: Budhist India, P.14.

36. അപരാധിഷു യോ ദണ്ഡഃസ രാഷ്ട്രസ്യ വിശുദ്ധയേ. മഹാഭാരതം, ശാന്തിപർവം.

ദണ്ഡത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് രാജാവ് ധർമപരിപാലനം നടത്തുന്നത്. രാജാവ് ദണ്ഡം ഉപയോഗിച്ചില്ലെങ്കിൽ ജനങ്ങൾ സ്വധർമങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യതിചലിക്കും. ദണ്ഡത്തെ പേടിക്കുന്നതു കൊണ്ടാണ് ജനങ്ങൾ ധർമമനുഷ്ഠിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് ദണ്ഡം തന്നെയാണ് ധർമം എന്നു മനു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്[37].

ദണ്ഡനീതി ഇന്ത്യയിൽ മാത്രമല്ല മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലുമുണ്ടായിരുന്നു. പ്രാചീന ഗ്രീസിലും റോമിലും പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന മർദനമുറകളുടെ കാഠിന്യം ഒട്ടുംതന്നെ കുറവായിരുന്നില്ല. നിലവിലുള്ള സ്വത്തുടമബന്ധങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി പതിനായിരക്കണക്കിന് അടിമകളെ കുരിശിൽ തറച്ചുകൊല്ലുകയുണ്ടായി. എന്നിട്ടും അവർ മേലാളരുടെ ചൂഷണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു വഴങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കിയില്ല. പ്രാചീനറോമിലെ അടിമകൾ ദണ്ഡനീതിയെ കൂട്ടാക്കാതെ ഭരണകൂടത്തെയാകെ കിടിലംകൊള്ളിച്ച ഒട്ടനവധി ലഹളകൾ നടത്തി.

ഇന്ത്യയിലെ ശൂദ്രന്മാരും ദാസന്മാരും അത്തരത്തിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങൾക്കും സായുധലഹളകൾക്കും തയ്യാറാകാഞ്ഞതെന്തുകൊണ്ടാണ്? വർണവ്യവസ്ഥയിൽ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും മതാചാരങ്ങൾക്കും ഉണ്ടായിരുന്ന പങ്കെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കിയാലേ ഈ ചോദ്യത്തിന് തൃപ്തികരമായ സമാധാനം കണ്ടെത്താൻ കഴിയൂ.

യഥാർഥത്തിൽ, ഇന്ത്യയിലെ ചാതുർവർണ്യം പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെ അടിമത്തവ്യവസ്ഥയെപ്പോലെ വെറുമൊരു വർഗവിഭജനമായിരുന്നില്ല. അത് മതവിശ്വാസങ്ങളുമായി അത്രമേൽ ഇഴുകിച്ചേർന്നതായിരുന്നു. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അവിഭാജ്യഘടകമായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണമതം. ബ്രാഹ്മണമതമാണ് ചാതുർവർണ്യത്തെ ആത്മീയമായ ഒരു അടിത്തറയിൽ ഉറപ്പിച്ചു നിർത്തിയത്.

പുരുഷാർഥങ്ങൾ

നാലു വർണങ്ങൾ, നാലു പുരുഷാർഥങ്ങൾ, നാല് ആശ്രമങ്ങൾ, പൂജയും യജ്ഞവും, കർമത്തിലും, പുനർജന്മത്തിലുമുള്ള വിശ്വാസം – ഇവയാണ് ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ മുഖ്യഘടകങ്ങൾ. പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ട ഈ ഘടകങ്ങളാണ് വർണവ്യവസ്ഥയിൽ ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ജീവിതരീതിയെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്.

ധർമം, അർഥം, കാമം, മോക്ഷം – ഇവയാണ് പുരുഷാർഥങ്ങൾ, അല്ലെങ്കിൽ ജീവിതലക്ഷ്യങ്ങൾ. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ മൂന്നു ലക്ഷ്യങ്ങൾ വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു മുമ്പും ഉണ്ടായിരുന്നു. മോക്ഷം എന്ന ലക്ഷ്യം

37. ദണ്ഡം ധർമം വിദുർ ബുധാഃ മനുസ്മൃതി, VII, 18.

പിന്നീട് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ മോക്ഷത്തെപ്പറ്റി യാതൊരു പരാമർശവുമില്ല. ആദ്യകാലത്തെ ആര്യന്മാർ മരണാനന്തരജീവിതത്തെയും മോക്ഷത്തെയുമല്ല, അർഥത്തെ (സമ്പത്തിനെ)യും കാമത്തെ (ലൈംഗികസുഖത്തെ)യുമാണ് ആരാഞ്ഞത്. സുഖമായ ഭക്ഷണവും സ്നേഹം നിറഞ്ഞ കുടുംബവും ദീർഘായുസും ആരോഗ്യവും ഐഹികജീവിതത്തെ ആനന്ദമയമാക്കാനാവശ്യമായ മറ്റു ഭൗതികവിഭവങ്ങളുമാണ് അവർ ആഗ്രഹിച്ചത്. പക്ഷേ, സമുദായത്തിൽ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടും സഹകരിച്ചുകൊണ്ടും മാത്രമേ ഈ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാൻ കഴിയുമായിരുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിന് ചില നിയന്ത്രണങ്ങളും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾക്ക് ചില ക്രമീകരണങ്ങളും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഈ ആവശ്യങ്ങളാണ് ധർമത്തിന്റെ ഉറവിടം. വഹിക്കുക അല്ലെങ്കിൽ താങ്ങിനിർത്തുക എന്നർഥമുള്ള ധൃ എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നാണ് ധർമം എന്ന പദം ഉൽഭവിച്ചത് എന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യക്രമത്തെ നിലനിർത്തുന്നതെന്തോ അതാണ് ധർമം[38]. ധർമമാണ് വ്യക്തിക്ക് കുടുംബത്തോടും സമൂഹത്തോടുമുള്ള ബന്ധങ്ങളെ നിർണയിച്ചത്. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തിന് മുമ്പ് ധർമം എന്ന വാക്ക് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് ആചാരം എന്ന അർഥത്തിലാണ്. ആചാരമാണ് ധർമത്തിന്റെ ലക്ഷണവും അടിസ്ഥാനവും എന്നും ആചാരത്തിൽ നിന്നാണ് ധർമം ഉണ്ടായത് എന്നും മഹാഭാരതത്തിലെ ഉദ്യോഗപർവത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്[39]. കാലദേശങ്ങളിലെ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ധർമത്തിനും മാറ്റമുണ്ടാകുമെന്ന് ശാന്തിപർവത്തിലൊരിടത്ത് വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[40]. മറ്റൊരിടത്ത് ധർമത്തെ ദേശധർമം, ജാതിധർമം, കുലധർമം എന്നിങ്ങനെ തരംതിരിക്കുന്നു.

വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടി സാമൂഹ്യാസമത്വങ്ങളെയും ധനികവർഗക്കാരുടെ പ്രത്യേകാവകാശങ്ങളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ പറ്റിയ പുതിയ ക്രമീകരണങ്ങളും പുതിയ നിയമങ്ങളും പുതിയ

38. ധാരണാദ്ധർമമിത്യാഹുർ ധർമോ ധാരയതേ പ്രജാഃ
യത്സ്യാദ്ധാരണസംയുക്തംസ ധർമ ഇതി നിശ്ചയഃ
മഹാഭാരതം, കർണപർവം.

39. ആചാര: ഫലതേ ധർമ:
മ. ഭാ. ഉദ്യോഗപർവം
ധർമസ്യ നിഷ്ഠാ ത്വാചാര:
ടി.

40. അന്യേ കൃതയുഗേ ധർമാ സ്രേതായാം ദ്വാപരേ പരേ
അന്യേ കലിയുഗേ ധർമാ യഥാശക്തി കൃതാ ഇവ
മ. ഭാ. ശാന്തിപർവം

ആചാരക്രമങ്ങളും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ധർമത്തിന് പുതിയ ഒരർഥം കല്പിക്കപ്പെട്ടു. ഓരോ വ്യക്തിയും സ്വധർമം പാലിക്കണം; സ്വന്തം വർണത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ട പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്യണം. ബ്രാഹ്മണൻ ബ്രാഹ്മണന്റെ ധർമവും ക്ഷത്രിയൻ ക്ഷത്രിയന്റെ ധർമവും വൈശ്യൻ വൈശ്യന്റെ ധർമവും ശൂദ്രൻ ശൂദ്രന്റെ ധർമവും പാലിക്കണം. ഇല്ലെങ്കിൽ ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ തകരും. ധർമമാണ് ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അസ്തിവാരം.

വർണവ്യവസ്ഥയിൽ വ്യക്തിയുടെ ജീവിതകാലമാകെ നാലു ഘട്ടങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടു. ഈ ഘട്ടങ്ങൾക്ക് ആശ്രമങ്ങൾ എന്നുപറയുന്നു. കുട്ടിക്കാലത്ത് ഏതെങ്കിലും ഗുരുവിന്റെ കീഴിൽ വിദ്യയഭ്യസിക്കണം. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ബ്രഹ്മചര്യം പാലിക്കണമെന്നത് നിർബന്ധമാണ്. ഐഹികങ്ങളായ സുഖഭോഗങ്ങളെല്ലാം വർജിക്കണം. ബ്രഹ്മചര്യാശ്രമം കഴിഞ്ഞാൽ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമമായി. വിവാഹം കഴിക്കാനും സ്വത്തു സമ്പാദിക്കാനും ഐഹികസുഖങ്ങളാസ്വദിക്കാനും സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെടാനും സാഹിത്യം, തത്വചിന്ത, കല തുടങ്ങിയ രംഗങ്ങളിൽ പ്രാഗത്ഭ്യം നേടാനും പറ്റിയ ഘട്ടമാണിത്. എന്നുവെച്ചാൽ, അർഥം, കാമം എന്നീ പുരുഷാർഥങ്ങൾ നേടാൻ പറ്റിയ ഘട്ടം. അർഥം സാമ്പത്തികലക്ഷ്യമാണെങ്കിൽ കാമം വൈകാരികലക്ഷ്യമാണ്. മൂന്നാമത്തെ ഘട്ടത്തിന് വാനപ്രസ്ഥാശ്രമം എന്നുപറയുന്നു. ജീവിതസംഘട്ടനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറി ആധ്യാത്മികപ്രശ്നങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കേണ്ടത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. അവസാനത്തെ ആശ്രമമാണ് സന്ന്യാസം; സ്വത്തുക്കളെല്ലാം പുത്രപൗത്രന്മാർക്കും മറ്റു ബന്ധുക്കൾക്കും ഏല്പിച്ചുകൊടുത്ത് ഭൗതികസുഖങ്ങളെല്ലാം ത്യജിച്ച് മോക്ഷം നേടാൻ തയ്യാറെടുക്കുന്ന ഘട്ടം.

ഇങ്ങനെ പുരുഷാർഥങ്ങൾ മനുഷ്യന്റെ ഭൗതികവും ശാരീരികവും ബൗദ്ധികവും സാംസ്കാരികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാ വശങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. ഭൗതികസുഖങ്ങളും ലൈംഗികാനന്ദങ്ങളും നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നില്ല. പക്ഷേ, പരമമായ ലക്ഷ്യം ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരമാണ്, മോക്ഷമാണ്. അതിനു തടസ്സമായതെന്തും നിഷിദ്ധമാണ്. മറ്റുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ധർമവും അർഥവും കാമവും മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള വഴികളാണ്.

വർണാശ്രമധർമങ്ങളും പുരുഷാർഥങ്ങളും ശൂദ്രന്മാർക്കു ബാധകമായിരുന്നില്ല എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. അവർക്ക് ഒരേയൊരു ധർമമേയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ: ധനികവർണക്കാരെ പരിചരിക്കുക.

വർണാശ്രമധർമങ്ങൾക്കും പുരുഷാർഥങ്ങൾക്കും മതപരമായ ഒരു അടിത്തറ നൽകിക്കൊണ്ട് വർഗവ്യത്യാസങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചു

എന്നതാണ് ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ ഒരു മുഖ്യമായ സംഭാവന. വർണസമുദായത്തിൽ പ്രാക്‌വർണസമുദായത്തിലെ മതവിശ്വാസങ്ങളും മതച്ചടങ്ങുകളും അപ്പാടെ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. നേരെമറിച്ച്, ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളുടെ ആധികാരികവക്താക്കളും സംരക്ഷകന്മാരായി ട്ടാണ് ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ശക്തിയാർജിച്ചത്. വേദങ്ങളെ അവർ പുതിയ മതത്തിന്റെ അസ്ഥിവാരമാക്കി നിലനിർത്തി. യജ്ഞങ്ങളെയും മന്ത്രവാദചടങ്ങുകളെയും അവർ പുതിയ മതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യ ഘട കങ്ങളാക്കി മാറ്റി. അനാര്യന്മാരായ പ്രാചീനഗോത്രവർഗക്കാരുടെ ചില വിശ്വാസങ്ങളെപ്പോലും അവർ സ്വന്തമാക്കിയെടുത്തു. സർവാത്മവാദം തുടങ്ങിയ പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് അവർ ധാർമികമായ പുതിയൊരു അർഥം നൽകി. മരിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ടു പോകുകയും മറ്റൊരു ശരീരത്തിൽ പ്രവേശിക്കുകയും ചെയ്യുമെന്ന വിശ്വാ സമാണ് കർമത്തെപ്പറ്റിയും പുനർജന്മത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങ ളുടെ അടിസ്ഥാനം. രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, “കർമം, പുനർജന്മം എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ നിസ്സംശയ മായും ആര്യന്മാരുടെ മസ്തിഷ്കത്തിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ്. പക്ഷേ, മരണത്തിനുശേഷം തങ്ങളുടെ ആത്മാക്കൾ മൃഗശരീരങ്ങളിൽ ജീവിച്ചി രിക്കും എന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആദിമനിവാസികളിൽ നിന്നുവന്ന ധാര ണകളായിരിക്കാം അവ എന്ന കാര്യം നിഷേധിക്കേണ്ടതില്ല”.[41]

കർമവും പുനർജന്മവും

കർമം എന്ന പദത്തിന് ആരംഭത്തിൽ പ്രവൃത്തി എന്നു മാത്രമായി രുന്നു അർഥം. പിന്നീട് അതിന് മതപരമായ ഒരർഥം ലഭിച്ചു. ഓരോ കർമത്തിനും നിശ്ചിതമായ ഫലമുണ്ടെന്നു സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടു. സുഖവും ദുഃഖവും സമ്പത്തും ദാരിദ്ര്യവും ആരോഗ്യവും രോഗവും എല്ലാം കർമ ഫലങ്ങളാണ്. സൽക്കർമത്തിന് നല്ല ഫലവും ദുഷ്കർമ്മത്തിന് ചീത്ത ഫലവുമുണ്ടാകുന്നു. ഓരോ വ്യക്തിയും തന്റെ സ്വന്തം വർണത്തിന് വിധിക്കപ്പെട്ട ധർമങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുന്നതിനാണ് സൽക്കർമം എന്നു പറയുന്നത്. ബ്രാഹ്മണൻ ദാസ്യവേല ചെയ്യുന്നത് ചീത്തയാണ്. ശൂദ്രൻ വേദം പഠിക്കുന്നതും അതുപോലെ നിഷിദ്ധമായ ദുഷ്കർമ്മമാണ്. പക്ഷേ, ഒരാൾ ബ്രാഹ്മണനായും മറ്റൊരാൾ ശൂദ്രനായും ജനിക്കുന്ന തെന്തുകൊണ്ടാണ്? അതും കർമഫലം തന്നെ. മുജ്ജന്മത്തിൽ ചെയ്ത കർമങ്ങളുടെ ഫലം.

ഇങ്ങനെ കർമനിയമം പുനർജന്മസിദ്ധാന്തവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരി ക്കുന്നു. ഒരാൾ ഏതു വർണത്തിൽ ജനിക്കുന്നു എന്നത് അവന്റെ സ്വന്തം

41. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. P.136.

കർമത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. കർമഫലം അനുഭവിച്ചേ തീരൂ. ഈ ജന്മത്തിലല്ലെങ്കിൽ അടുത്ത ജന്മത്തിൽ; അല്ലെങ്കിൽ അതിന്നപ്പുറമുള്ള ജന്മത്തിൽ. സൽക്കർമങ്ങൾ ചെയ്യുകയും സ്വധർമം പാലിക്കുകയും ചെയ്താൽ ഉയർന്ന വർണത്തിൽ ജനിക്കാം. സൽക്കർമങ്ങൾ ചെയ്യാത്തവന്റെ ഭാവി കഷ്ടംതന്നെ. അടുത്തജന്മത്തിൽ അവൻ താഴ്ന്ന വർണത്തിലേ ജനിക്കൂ. വലിയപാപം ചെയ്തവനാണെങ്കിൽ മൃഗമായോ പുഴുവായോ ജനിക്കും! കർമനിയമം അലംഘനീയമാണ്.

കർമത്തിലും പുനർജന്മത്തിലുമുള്ള വിശ്വാസം വർഗസംഘട്ടനങ്ങളുടെ കാഠിന്യത്തെ ലഘൂകരിക്കാനും അങ്ങനെ വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനും സഹായിച്ചു. ധനികവർഗക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അത് ചൂഷണപ്രക്രിയയിൽ നിന്ന് ഉളവാകുന്ന കുറ്റബോധത്തിൽ നിന്നും മനസ്സാക്ഷിക്കുത്തുകളിൽ നിന്നും രക്ഷപെടാനുള്ള ഒരു മാർഗമായിരുന്നു. അവർ ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ ജനങ്ങളെ മർദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് അവരുടെ കുറ്റമല്ല, മർദനമനുഭവിക്കുന്നവരുടെ കുറ്റമാണ്. അവർ ഉയർന്ന വർണത്തിൽ ജനിച്ചതും സുഖഭോഗങ്ങളിൽ ആറാടുന്നതും എല്ലാം കഴിഞ്ഞ ജന്മത്തിൽ ചെയ്ത സുകൃതത്തിന്റെ ഫലമാണ്. ഈ ജന്മത്തിൽ സ്വധർമം പാലിച്ചാൽ അടുത്ത ജന്മത്തിലും സുഖമനുഭവിക്കാം. പുനർജന്മവിശ്വാസം ധനികവർഗക്കാർക്കു മാത്രമല്ല മർദിതവർഗക്കാർക്കും ആശ്വാസം നൽകി. അവരനുഭവിക്കുന്ന കഷ്ടപ്പാടുകൾക്കും മർദനങ്ങൾക്കും മറ്റാരുമല്ല ഉത്തരവാദി. അവരുടെതന്നെ കർമത്തിന്റെ ഫലങ്ങളാണവ. കർമനിയമം അലംഘനീയമായതുകൊണ്ട് ദുഃഖങ്ങളും കഷ്ടപ്പാടുകളും അനുഭവിച്ചേതീരൂ. മർദകവർഗക്കാർക്കെതിരായി ലഹളകൾ നടത്തുകയോ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യഘടനയെ മാറ്റാൻ ശ്രമിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു പ്രയോജനവുമില്ല. വിധിക്കു കീഴടങ്ങിക്കൊണ്ട് മുറുമുറുപ്പു കൂടാതെ ഉയർന്ന വർണക്കാരെ സേവിക്കുകയാണാവശ്യം. എന്നാൽ അടുത്ത ജന്മത്തിലെങ്കിലും രക്ഷകിട്ടും.

ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പരന്നുപിടിച്ച ഇത്തരം മതവിശ്വാസങ്ങളാണ്, രാജാവിന്റെ ദണ്ഡനീതിയെക്കാളധികം, വർണവ്യവസ്ഥയെ കാത്തുരക്ഷിച്ചത്. ദണ്ഡനീതിക്കുതന്നെ മതത്തിന്റേതായ ഒരാവരണമുണ്ടായിരുന്നു. വൈദികപൗരോഹിത്യമാണ് രാജകീയാധികാരത്തെ സുദൃഢവും ഭദ്രവുമാക്കി നിലനിർത്താൻ സഹായിച്ചത്. രാജാധികാരം ദൈവദത്തമാണെന്നും അതിനെ ആരാധിക്കേണ്ടത് പ്രജകളുടെ ധർമമാണെന്നും ഉൽഘോഷിച്ചുകൊണ്ട് പൗരോഹിത്യം ഭരണകൂടത്തിന് ആത്മീയമായ ഒരു പിൻബലം നൽകി. രാജാവിന്റെ കല്പനകൾ അനുസരിക്കുകയും വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു വഴങ്ങുകയും ചെയ്യാത്തവർക്ക് ഇഹത്തിലും പര

ത്തിലും രക്ഷയില്ലെന്ന് അതു പ്രഖ്യാപിച്ചു. രാജാവിന്റെ ശ്രേയസ്സും ഖ്യാതിയും ഉയർത്താൻ വേണ്ടി അത് രാജസൂയം, അശ്വമേധം തുടങ്ങിയ സങ്കീർണങ്ങളായ യജ്ഞങ്ങൾ സംഘടിപ്പിച്ചു.

ചരിത്രപരമായി നോക്കുമ്പോൾ ചാതുർവർണ്യവും അതിനെ നില നിർത്താൻ ശ്രമിച്ച വൈദികമതവും പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കു വഹി ച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. പ്രവൃത്തിവിഭജനം ഉൽപ്പാദന ശക്തികളുടെ വളർച്ചയ്ക്കാവശ്യമായിരുന്നു. കൃഷിയും കച്ചവടവും കൈത്തൊഴിലുകളും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു. ധനികവിഭാഗക്കാർക്ക് കായികാ ധ്വാനത്തിൽ നിന്ന് മോചനം ലഭിച്ചതുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ ഒഴിവുസമയം ബൗദ്ധികവും കലാപരവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ വിനിയോഗിക്കാൻ സാധിച്ചു. സാഹിത്യം, കല, വൈദ്യം, വ്യാകരണം, ജ്യോതിഷം, തത്വ ചിന്ത മുതലായവയ്ക്ക് വലിയൊരുത്തേജനം ലഭിച്ചു. ചുരുക്കത്തിൽ, സമൂ ഹമാകെ പുതിയൊരു ഘട്ടത്തിലേക്കുയർന്നു.

മാനസിക സംഘർഷങ്ങൾ

എന്നാൽ, ചാതുർവർണ്യം ചൂഷണാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയായിരുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ പുരോഗതിയെന്നുവെച്ചാൽ ഉയർന്ന വർണക്കാരുടെ പുരോഗതി എന്നായിരുന്നു അർഥം. ശൂദ്രന്മാരുടെ സ്ഥിതി അധികമധികം ശോചനീയമായിത്തീർന്നു. അവർ കൂടുതൽ കൂടുതൽ അസ്വസ്ഥരും അസംതൃപ്തരുമായി.

ധനികവർഗക്കാരുടെ ഇടയിൽത്തന്നെ വൈവിധ്യങ്ങൾ മൂർച്ഛിച്ചു. വർണവ്യവസ്ഥയിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്ന സ്ഥാനം ബ്രാഹ്മണർക്കായിരുന്നു. യജ്ഞങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തോടൊപ്പം അവരുടെ അന്തസ്സും പദവിയും വർധിച്ചു. സാമൂഹ്യോൽപ്പന്നങ്ങളുടെ ഗണ്യമായ ഭാഗം അവരുടെ കൈയിലാണ് കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. ഈ സ്ഥിതി വ്യാപാരാഭിവൃദ്ധിക്കും രാജ്യാ തിർത്തികളുടെ വിപുലീകരണത്തിനും എതിരായിത്തീർന്നു. വൈശ്യ ന്മാരുടെയും ക്ഷത്രിയരുടെയും അസംതൃപ്തി വർധിച്ചു. പൗരോഹിത്യ ത്തിന്റെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ ചൂഷണത്തിനെതിരായി അവർ ശബ്ദമുയർത്താൻ തുടങ്ങി. ബ്രാഹ്മണരുടെ ആധിപത്യവും സാമൂഹ്യ മായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി അവർ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച മൂല്യങ്ങളും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടു. നിലവിലുള്ള മതവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് ഇള ക്കംതട്ടി. സാമൂഹ്യ ജീവിതത്തിലെ വർഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ബൗദ്ധികവും ആത്മീയവുമായ മേഖലകളിലും പ്രതിഫലിച്ചു. കാലഹരണപ്പെട്ട വിശ്വാ സങ്ങളുടെയും പഴയ മൂല്യങ്ങളുടെയും സ്ഥാനത്ത് പുതിയ വിശ്വാസ ങ്ങളും പുതിയ മൂല്യങ്ങളും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കപ്പെട്ടു. ക്രി.മു. ആറാം നൂറ്റാ

ണ്ടോടുകൂടി ഒട്ടനവധി ചിന്തകന്മാർ ഉയർന്നുവന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ അർഥത്തെപ്പറ്റിയും ലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റിയും ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയും മരണാനന്തരജീവിതത്തെപ്പറ്റിയുമെല്ലാം അവർ നീണ്ടുനിന്ന വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ നടത്തി. രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

"ലോകവും ആത്മാവും പരിമിതമാണോ, അതോ അപരിമിതമാണോ എന്നതിനെപ്പറ്റി, രണ്ടുമാണോ അതോ ഒന്നുമല്ലയോ എന്നതിനെപ്പറ്റി, സത്യവും പ്രത്യക്ഷവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസത്തെപ്പറ്റി, ഇഹത്തിന്നപ്പുറത്ത് ഒരു പരലോകമുണ്ടോയെന്നതിനെപ്പറ്റി, മരണാനന്തരം ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുമോ എന്നതിനെപ്പറ്റി, മനഃശക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി – എല്ലാറ്റിനെപ്പറ്റിയും തീവ്രമായ വാദപ്രതിവാദങ്ങൾ നടന്നു. ചില ചിന്തകന്മാർ മനസ്സും ആത്മാവും ഒന്നാണെന്നു വാദിച്ചപ്പോൾ മറ്റു ചിലർ അവ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെന്നു പറഞ്ഞു. ഈശ്വരനാണ് എല്ലാറ്റിനും ഉപരിയായിട്ടുള്ളത് എന്നു ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ മറ്റു ചിലർ മനുഷ്യന്റെ മഹത്വത്തെ ഉയർത്തിക്കാണിച്ചു. ഇത്തരം കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി ഒന്നും അറിയില്ലെന്നായിരുന്നു മറ്റു ചിലരുടെ അഭിപ്രായം. വേറെ ചിലർ വിശ്വസനീയമായ രീതിയിൽ വലിയ ആശകൾ ഉയർത്തിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ ശ്രോതാക്കളെ ആശ്വസിപ്പിച്ചു. ചിലർ വിശദങ്ങളായ ആത്മീയസിദ്ധാന്തങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിൽ മുഴുകി. മറ്റുചിലർ അത്രതന്നെ ശ്രദ്ധയോടുകൂടി ആ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കാനൊരുങ്ങി. അങ്ങനെ വൈദികപാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ പല സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഉയർന്നുവന്നു. ബന്ധനവിമുക്തരായ നിഗസ്ഥന്മാർ, വൈദികമതവുമായി ബന്ധപ്പെടാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത ശമനന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ സന്യാസികൾ, സംസാരത്തെ ത്യജിക്കുന്നതിലൂടെ ആത്മാവിനു ശാന്തി കൈവരുത്താൻ ശ്രമിച്ചവർ, ദീർഘകാലം ഭക്ഷണവും വെള്ളവുമുപേക്ഷിച്ച് ആത്മപീഡനം നടത്താനൊരുങ്ങിയവർ, ആധ്യാത്മികമായ കേവലസത്തയെ പിന്തുടർന്നവർ, താർക്കികന്മാർ, ദ്വന്ദ്വവാദികൾ, ഭൗതികവാദികൾ, സന്ദേഹവാദികൾ... പൂർവാപരവിരുദ്ധങ്ങളായ വൈദികസിദ്ധാന്തങ്ങളും അവ്യക്തങ്ങളായ തർക്കവിതർക്കങ്ങളും നിറഞ്ഞ പരികല്പനാത്മകമായ കുഴപ്പത്തിന്റെ ഘട്ടമായിരുന്നു അത്"[42].

മാനസികവും ആത്മീയവുമായ ഈ സംഘർഷാവസ്ഥയിൽ നിന്നാണ് തത്വചിന്തകൾ ഉയർന്നുവന്നത്.

42. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy. Vol. I, pp. 352-353.

6. ദർശനങ്ങൾക്ക് ഒരു മുഖവുര

വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലുമാണ് ഭാരതീയചിന്തകളുടെ തുടക്കം. പക്ഷേ, അവ ദർശനങ്ങളായി ഉരുത്തിരിഞ്ഞു പുഷ്ടിപ്പെട്ടത് വർണവ്യവസ്ഥയിലെ വർഗവൈരുധ്യങ്ങൾ മൂർച്ഛിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ്; അതായത് ഏതാണ്ട് ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽക്ക്.

ദർശനങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവം

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും മനുഷ്യന്റെയും ആന്തരികസ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം എന്ന അർഥത്തിലാണ് പ്രാചീനന്മാർ തത്വജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ദർശനം എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. വസ്തുതകളെയും അവയുടെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെയും പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും മനുഷ്യന്റെയും സ്വഭാവങ്ങളുടെ സത്യം കണ്ടുപിടിക്കലാണ് സയൻസിന്റെയും ഉദ്ദേശ്യം. അപ്പോൾ, രണ്ടും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലേ? ആരംഭത്തിൽ സയൻസും തത്വജ്ഞാനവും വേർതിരിക്കാനാവാത്തവിധം കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞാണ് കിടന്നിരുന്നത്. പക്ഷേ, ക്രമത്തിൽ അവ ജ്ഞാനത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തരൂപങ്ങളായി വേർപിരിഞ്ഞു. സയൻസ് കാര്യകാരണചിന്തയെയും നിരീക്ഷണപരീക്ഷണങ്ങളെയും ഭൗതികങ്ങളായ ഗവേഷണോപാധികളെയും അവലംബിച്ചുകൊണ്ട് വസ്തുതകളുടെ പിന്നിലുള്ള നിയമങ്ങൾ കണ്ടുപിടിക്കാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ തത്വജ്ഞാനം മുഖ്യമായും അഭ്യൂഹങ്ങളെയും സങ്കല്പങ്ങളെയും ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് വസ്തുതകളുടെ ആന്തരികസ്വഭാവങ്ങളെയും അവയുടെ അർഥത്തെയും അന്വേഷിച്ചു.

ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനതത്വജ്ഞാനികൾ എല്ലാറ്റിനെയും സമഗ്രമായി പരിശോധിച്ചു. പ്രകൃതി, പ്രപഞ്ചം, മനുഷ്യൻ, ജ്ഞാനം, ചിന്ത, പ്രജ്ഞ,

ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതി, ജീവിതം, മരണം - എല്ലാം അവരുടെ സൂക്ഷ്മമായ അന്വേഷണങ്ങൾക്കു വിധേയമായി. എന്താണ് മനുഷ്യൻ? ജീവിതത്തിന്റെ അർഥവും ലക്ഷ്യവും എന്താണ്? നന്മയും തിന്മയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്ത്? മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലും മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്ത്? മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലും മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്? പ്രപഞ്ചം എങ്ങനെയുണ്ടായി? അതിന്റെ മൂലഘടകമെന്താണ്? അത് ശാശ്വതമാണോ? ഈശ്വരസൃഷ്ടിയാണോ? എന്താണ് ആദിസത്ത? ദൈവം ഉണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിന്റെ സ്വഭാവമെന്താണ്? ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്? ആദ്യം ഉണ്ടായിരുന്നത് ഏത്? അസ്തിത്വമോ ചിന്തയോ? ഭൗതികപദാർഥമോ ആത്മീയശക്തിയോ? പ്രപഞ്ചരഹസ്യം മനസ്സിലാക്കാൻ മനുഷ്യന് കഴിവുണ്ടോ? ചിന്തയ്ക്ക് വസ്തുനിഷ്ഠമായ സത്യത്തെ പ്രതിബിംബിക്കാൻ കഴിയുമോ? ജ്ഞാനം ആത്മനിഷ്ഠമോ വസ്തുനിഷ്ഠമോ? ചിന്തയിൽ മാത്രമാണോ ലോകത്തിന്റെ നിലനില്പ്? അതോ അതിന് സ്വതന്ത്രമായ അസ്തിത്വമുണ്ടോ? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത് കേവലമായ ശുദ്ധചിന്തയിൽ നിന്നല്ല; വർണവ്യവസ്ഥയിൽ കൊടുമ്പിരി കൊള്ളാൻ തുടങ്ങിയ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മനുഷ്യമനസ്സിൽ ഉളവാക്കിയ സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നാണ്.

ചിന്തകന്മാർ വ്യത്യസ്തരീതികളിലാണ് ഈ പ്രശ്നങ്ങളെ സമീപിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ നിഗമനങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. സത്യമേതാണെന്നതിനെപ്പറ്റി നീണ്ടുനിന്ന ചർച്ചകളും ചൂടുപിടിച്ച വാദപ്രതിവാദങ്ങളും നടന്നു. ഈ അഭിപ്രായ സംഘട്ടനങ്ങളിലൂടെയാണ് വിഭിന്നങ്ങളായ ദർശനങ്ങൾ കിളിർത്തുവന്നത്. വെള്ളം, വായു, അഗ്നി, ഭൂമി എന്നിവയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടകങ്ങൾ എന്നു വാദിച്ച ചാർവാകദർശനം അല്ലെങ്കിൽ ലോകായതം, അവ്യക്തമായ മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിച്ചത് എന്ന് ഉൽഘോഷിച്ച സാംഖ്യദർശനം, ചിത്തവൃത്തി നിരോധത്തിലൂടെ മാത്രമേ സത്യം കണ്ടെത്താൻ സാധിക്കൂ എന്നു വിശ്വസിച്ച യോഗദർശനം, സാമാന്യവും വിശേഷവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ വിശകലനമാണ് സത്യാന്വേഷണം എന്നും പരമാണുവാണ് പ്രപഞ്ചപരിണാമത്തിന്റെ ആദിമൂലം എന്നും വാദിച്ച വൈശേഷികദർശനം, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടകമായ പരമാണുവിനെ ശരിയായ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും എന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞ ന്യായദർശനം, മന്ത്രങ്ങളുടെയും യജ്ഞാദികർമങ്ങളുടെയും ശക്തികൊണ്ട് ലോകത്തെ മാറ്റിമറിക്കാൻ കഴിയുമെന്നു വിശ്വസിച്ച പൂർവമീമാംസാദർശനം, ബ്രഹ്മമാണ് പരമസത്തയെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ച വേദാന്തദർശനം, പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നതെല്ലാം അസ്ഥിരവും അന

വരതം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവയും ആണെന്നും അതുകൊണ്ട് അനശ്വരമായ ആത്മാവിനോ ദൈവത്തിനോ സ്ഥാനമില്ലെന്നും ഉൽഘോഷിച്ച ബൗദ്ധദർശനം, അനാദികാലം മുതൽക്കേ നിലനിന്നുപോന്ന പ്രപഞ്ചം ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ലെന്നും ഭൗതികപദാർഥമെന്നപോലെ തന്നെ ആത്മാവും യഥാർഥമാണെന്നു വാദിച്ച ജൈനദർശനം – ഇവയാണ് പ്രാചീന ദർശനങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ.

ബൃഹസ്പതി, കപിലൻ, ഗൗതമൻ, കണാദൻ, പതഞ്ജലി, ജൈമിനി, ബാദരായണൻ, ബുദ്ധൻ, വർധമാനൻ എന്നിവരാണ് ഈ ദർശനങ്ങളുടെ സ്ഥാപകന്മാർ എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ഇവരിൽ ബുദ്ധനും വർധമാനനും ചരിത്രപുരുഷന്മാരാണെന്ന് മിക്കവാറും തെളിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്. മറ്റുള്ളവരെപ്പറ്റി ഐതിഹ്യങ്ങളും കഥകളുമല്ലാതെ ചരിത്രപരമായ യാതൊരു വിവരവുമില്ല. അവരിൽ ചിലരെങ്കിലും കേവലം സങ്കല്പനാമാക്കളായിരുന്നു എന്നുപോലും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നവരുണ്ട്.

മിക്ക ദർശനങ്ങളും സൂത്രങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. സൂത്രരൂപത്തിലാണെങ്കിൽ എത്ര തന്നെ ഗഹനങ്ങളായ തത്വങ്ങളും ഉരുവിട്ടു പഠിക്കാനും ഓർമയിൽ വെയ്ക്കാനും എളുപ്പം കൂടും. അതുകൊണ്ടു തന്നെയായിരിക്കാം ഈ രൂപം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടത്. കാലക്രമത്തിൽ സൂത്രങ്ങളുടെ ഭാഷ്യങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും രചിക്കപ്പെട്ടു. ഏതു വ്യാഖ്യാനമാണ് ശരി എന്നതിനെപ്പറ്റിയുള്ള തർക്കങ്ങളായി പിന്നെ.

പക്ഷേ, സൂത്രങ്ങളാണ് ദർശനങ്ങളുടെ പ്രാരംഭരൂപങ്ങൾ എന്നു കരുതുന്നതു ശരിയല്ല. പ്രാരംഭരൂപത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന താത്വികചിന്തകൾ സൂത്രങ്ങളാക്കി ക്രോഡീകരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. സൂത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെടുന്നതിന് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ വ്യത്യസ്ത ദാർശനികപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപം പൂണ്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്.

ദർശനങ്ങളുടെ ഉറവിടം

ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ലോകായതവും സാംഖ്യവും യോഗവും മധ്യയുഗത്തിലെ തന്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളും എല്ലാം വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പു ജീവിച്ചിരുന്ന കുലഗോത്ര സമുദായങ്ങളുടെ പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നും മന്ത്രവാദചടങ്ങുകളിൽ നിന്നും ഉത്ഭവിച്ചവയാണ്. പ്രാക്ഭൗതികവാദം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ആ പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങളുടെ തകർച്ചയിൽ നിന്നാണത്രെ വർഗസമുദായത്തിലെ ആധ്യാത്മികവാദം ഉത്ഭവിച്ചത്[1].

1. Debiprasad Chathopadhyaya, Lokayata, p. 63

ഈ വാദം ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ഒന്നാമത്, വർഗസമുദായത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പ്രാക്ഭൗതികവാദത്തിൽ നിന്നാണ് വർഗസമൂഹത്തിലെ ലോകായതം, സാംഖ്യം തുടങ്ങിയ ഭൗതികവാദദർശനങ്ങളുത്ഭവിച്ചത് എങ്കിൽ പ്രാഗാധ്യാത്മികവാദത്തിൽ നിന്നാണ് വേദാന്തമെന്ന ആധ്യാത്മികദർശനമുണ്ടായത് എന്നും പറഞ്ഞുകൂടേ? ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്ന് ആധ്യാത്മികവാദം ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? പക്ഷേ, ചതോപാധ്യായയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് മുമ്പു ഭൗതികവാദം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ, ആധ്യാത്മികവാദമുണ്ടായിരുന്നില്ല; പ്രാകൃതഗോത്രസമുദായക്കാരുടെ മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകൾ പോലും ഭൗതികവാദമായിരുന്നു!

രണ്ടാമത്, വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു മുമ്പു ജീവിച്ചിരുന്ന കുലഗോത്രസമുദായക്കാരുടെ പ്രാകൃതവിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും ചടങ്ങുകളെയും ഏറ്റവുമധികം സ്വാംശീകരിച്ചു നിലനിർത്തിയത് ലോകായതമോ സാംഖ്യമോ അല്ല, ആധ്യാത്മികവാദത്തിന്റെ കൊടിക്കൂറ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച പൗരോഹിത്യമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരാണ് ഗോത്രസമുദായക്കാരുടെ പ്രാകൃതങ്ങളായ മതച്ചടങ്ങുകൾക്ക് പുതിയ അർഥങ്ങൾ കൽപ്പിച്ചുകൊടുത്ത് അവയെ ബൃഹത്തായ ഒരു ആചാരസംഹിതയാക്കി മാറ്റുകയും സർവചരാചരങ്ങളിലും അനശ്വരമായ ഒരു ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന പ്രാകൃതവിശ്വാസത്തെ കർമത്തിന്റെയും പുനർജന്മത്തിന്റെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളാക്കി ഉയർത്തുകയും ചെയ്തത്. ആ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടാണ് ലോകായതം, സാംഖ്യം തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത്.

കുലഗോത്ര സമുദായത്തിലെ ആചാരവിശ്വാസങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ വർണവ്യവസ്ഥയിലും നിലനിന്നുപോന്നു എന്നു പറയുന്നതു ശരിയാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ ആധ്യാത്മികവും ഭൗതികവാദപരവുമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ബീജരൂപങ്ങൾ കാണാം. പക്ഷേ, ദർശനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത് വർഗങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിനുശേഷം മാത്രമാണ്. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിന്റെ ഫലമായി മനുഷ്യന്റെ അധ്വാനം മാനസികാധ്വാനമെന്നും കായികാധ്വാനമെന്നും രണ്ടായി തരംതിരിഞ്ഞതിനു ശേഷം മാത്രമാണ്. “പ്രജ്ഞ ലോകത്തിൽ നിന്ന് സ്വയം വിമുക്തമാവുകയും ശുദ്ധമായ സിദ്ധാന്തം, ശുദ്ധമായ മതശാസ്ത്രം, ശുദ്ധമായ ദർശനം, ശുദ്ധമായ നീതിശാസ്ത്രം മുതലായവ രൂപവൽക്കരിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തത്”[2]

2. Marx and Engels: German Ideology p. 20

ലക്ഷ്യം മനുഷ്യൻ

പ്രാചീന ഭാരതീയദർശനങ്ങളുടെ അന്വേഷണമാർഗങ്ങളും നിഗമനങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, അവയുടെ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്ക് ഒരു പൊതുസ്വഭാവമുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ സുഖവും ശ്രേയസ്സും ഉൽക്കർഷവുമാണ് അവയുടെ പൊതുലക്ഷ്യം. എന്തുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ ദുഃഖിക്കുകയും കഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത്? ദുഃഖത്തിന്റെ യഥാർഥ കാരണമെന്ത്? അതു നിർമാർജനം ചെയ്യാൻ കഴിയുമോ? കഴിയുമെങ്കിൽ എങ്ങനെ? എന്താണ് സുഖം? ശാശ്വതമായ സുഖം നേടാൻ കഴിയുമോ? ഇതൊക്കെയായിരുന്നു എല്ലാ തത്വചിന്തകരുടെയും മുഖ്യമായ ആലോചനാവിഷയങ്ങൾ. മാനവദുരിതത്തിന്റെ രൂക്ഷങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങൾ അവരെ അസ്വസ്ഥരാക്കി. അസ്തിത്വത്തിന്റെ ക്ലേശങ്ങളിൽ നിന്ന് രക്ഷ നേടാൻ ആവശ്യമായ ജ്ഞാനസിദ്ധിയായിരുന്നു അവരുടെ ഉദ്ദേശ്യം. സ്വാർഥവും വിദ്വേഷവും അസൂയയും മത്സരവും നടമാടുന്ന സമൂഹത്തിൽ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയും ദുഃഖത്തിന്റെ കാരണങ്ങളെപ്പറ്റിയും മോചനത്തിനുള്ള വഴിയെപ്പറ്റിയും അവർക്ക് വ്യത്യസ്താഭിപ്രായങ്ങളാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ചാർവാകന്മാർ "തിന്നുക, കുടിക്കുക, ആഹ്ലാദിക്കുക"! എന്ന മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കിയപ്പോൾ ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും രണ്ടാണെന്ന ധാരണ തെറ്റാണെന്നും യഥാർത്ഥത്തിൽ രണ്ടും ഒന്നാണെന്നും മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തിലൂടെ ശാശ്വതമായ ആനന്ദം നേടാൻ കഴിയുമെന്ന് വേദാന്തികൾ പ്രഖ്യാപിച്ചു. മോക്ഷം എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിന് മിക്ക ഭാരതീയ തത്വചിന്തകളിലും വലിയ സ്ഥാനം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. മതപരമോ ആത്മീയമോ ആയ അർഥത്തിലല്ല, ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും തിന്മകളിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനം എന്ന അർഥത്തിലാണ് അത് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഹിരിയണ്ണ എഴുതുന്നു:

"ജീവിതത്തിലെ ഭൗതികവും നൈതികവുമായ ദുരന്തങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടായ ഒരു പ്രായോഗികാവശ്യത്തിൽ നിന്നാണ് ഭാരതീയ തത്വചിന്ത ആവിർഭവിച്ചത്. ഈ ദുരന്തങ്ങളവസാനിപ്പിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്ന പ്രശ്നമാണ് പ്രാചീനഭാരതീയനെ ഏറ്റവുമധികം അലട്ടിയത്. ഒരർഥത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരർഥത്തിൽ ദുരന്തങ്ങളവസാനിപ്പിച്ചു കഴിഞ്ഞ ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷത്തെയാണ് എല്ലാ ദർശനങ്ങളിലും മോക്ഷം അല്ലെങ്കിൽ മോചനം എന്ന പൊതുസങ്കൽപ്പം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്"[3].

ദുഃഖനിവാരണമാർഗങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ നിന്ന് നമ്മുടെ പ്രാചീനതത്വചിന്തകന്മാർ ഒരു പൊതുനിഗമനത്തിലെത്തി

3. Hariyanna: Outlines of Indian Philosophy P.18.

ച്ചേർന്നു! ദുഃഖങ്ങളും ദുരന്തങ്ങളുമവസാനിപ്പിക്കാനും സുഖം അനുഭവിക്കാനും മനുഷ്യന് കഴിവുണ്ട്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനമാണ് അതിനുള്ള മാർഗം. പരിണാമവിധേയമായ പ്രത്യക്ഷലോകത്തിന്റെ അടിയിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനമാണ് ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ജ്ഞാനം. ഈ പരമസത്യം അന്വേഷിച്ചു കണ്ടുപിടിക്കുകയെന്നതാണ് മനുഷ്യരാശിയുടെ സുപ്രധാനമായ ധർമം.

വിവിധ ചിന്തകന്മാർ വ്യത്യസ്തമാർഗങ്ങൾ അവലംബിച്ചു. അങ്ങനെ പരമസത്യത്തെക്കുറിച്ചും പരമമായ ജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചും ഉള്ള വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സങ്കല്പങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു.

ആസ്തികനും നാസ്തികനും

ഭാരതീയ തത്വചിന്തയാകെ ആത്മീയവാദമാണെന്ന് ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. തത്വചിന്തയെ ആത്മാവിന്റെ ശാസ്ത്രമെന്നു നിർവഹിക്കാൻ പോലും ചിലർ മടിച്ചിട്ടില്ല. ഭാരതീയ തത്വചിന്ത സാരാംശത്തിൽ ആധ്യാത്മികമാണെന്നും രാഷ്ട്രീയസംഘടനകളോ സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളോ അല്ല, അഗാധമായ ആധ്യാത്മികതയാണ് കാലത്തിന്റെ കെടുതികളെയും ചരിത്രത്തിന്റെ ആകസ്മികതകളെയും നേരിടാൻ ഇന്ത്യയ്ക്ക് കഴിവുണ്ടാക്കിക്കൊടുത്തത് എന്നും രാധാകൃഷ്ണൻ കരുതുന്നു[4]. ചാർവാക ഭൗതികവാദികളുടേതൊഴിച്ചുള്ള മറ്റെല്ലാ തത്വചിന്തകളുടെയും ലക്ഷ്യം അനുഭവജ്ഞാനാതീതമായ ഒരു സ്ഥിതി വിശേഷമാണെന്നും മതപരമായ അഭിലാഷങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയാണ് അവ ഉടലെടുത്തത് എന്നുമാണ് ദാസ്ഗുപ്ത പറയുന്നത്[5].

ഭാരതീയചിന്തയിൽ ആധ്യാത്മികവാദത്തിന് മുഖ്യമായ ഒരു സ്ഥാനമുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. പക്ഷേ, ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രമെന്നുവെച്ചാൽ ആധ്യാത്മികവാദമല്ല. ആധ്യാത്മികവാദമെന്നപോലെ തന്നെ ഭൗതികവാദവും ഇന്ത്യയിൽ പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കേ നിലനിന്നു പോന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നല്ല, ചില പ്രത്യേക കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദത്തിനായിരുന്നു മുൻതൂക്കം എന്നുകൂടി കാണാം. യഥാർഥത്തിൽ ആധ്യാത്മികവാദവും ഭൗതികവാദവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളിലൂടെയാണ് ഭൗരതീയദർശനങ്ങൾ വളർന്നു പുഷ്ടിപ്പെട്ടത്.

ആത്മീയവാദവും ഭൗതികവാദവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്താണ്? പ്രപഞ്ചവും പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും ഭൗതികവസ്തുക്കളും ഒന്നും യഥാർഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അവ ചേതസ്സിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ

4. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. 1, PP. 24-25.
5. S.N. Dasgupta: History of Indian Philosophy, P. 22.

ആത്മീയപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ, സൃഷ്ടി മാത്രമാണ്. യഥാർഥത്തിലുള്ളത് ആത്മാവ് എന്ന ചൈതന്യം മാത്രമാണ് – ഇങ്ങനെയാണ് ആത്മീയവാദത്തെ ചിലർ നിർവചിക്കുന്നത്. ഈ നിർവചനമനുസരിച്ച് ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഒരു ചെറിയ വിഭാഗമായ യോഗാചാരം ഒഴിച്ച് മറ്റെല്ലാ ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളും – വേദാന്തം പോലും – ഭൗതികവാദമാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. കാരണം, ഈ ദർശനങ്ങളൊന്നും തന്നെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠതയെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല.

ആദിമൂലമേത്? ചേതനയോ ഭൗതികപദാർത്ഥമോ? ചേതനയിൽ നിന്ന് ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങളുണ്ടായി എന്നു വാദിക്കുന്നവരെ ആത്മീയവാദികൾ എന്നും ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽ നിന്ന് ചിന്തയും ചേതനയുമുണ്ടായി എന്ന് വാദിക്കുന്നവരെ ഭൗതികവാദികളെന്നും ചിലർ വിളിക്കുന്നു. ഈ വിഭജനമനുസരിച്ചാണെങ്കിൽ വേദാന്തമൊഴിച്ചുള്ള മറ്റെല്ലാ ദർശനങ്ങളും ഭൗതികവാദമാണ്. എന്തെന്നാൽ, അവയെല്ലാം ഒരു തരത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു തരത്തിൽ ഭൗതികപ്രതിഭാസങ്ങളാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം എന്നു വാദിക്കുന്നവയാണ്.

പക്ഷേ, ഭാരതീയദർശനങ്ങളെ ആത്മീയമെന്നും ഭൗതികമെന്നും തരംതിരിക്കുന്നതു സൂക്ഷിച്ചുവേണം. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, പൂർണമായ രൂപത്തിൽ ആത്മീയവാദമെന്നോ ഭൗതികവാദമെന്നോ തരംതിരിക്കാനാവാത്ത വിധം രണ്ടിന്റെയും അംശങ്ങൾ മിക്ക ദർശനങ്ങളിലും കൂടിപ്പിണഞ്ഞു കിടക്കുന്നു.

ആസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും നാസ്തികദർശനങ്ങളെന്നും ഉള്ള വിഭജനമാണ് സാധാരണ പാഠ്യപുസ്തകങ്ങളിൽ അംഗീകരിച്ചു കാണുന്നത്. പതഞ്ജലിയുടെ (ക്രി. മു.150) അഭിപ്രായത്തിൽ 'അതുണ്ട്' എന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവൻ ആസ്തികനും 'അതില്ല' എന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവൻ നാസ്തികനുമാണ്. ഈ ലോകത്തിന്നപ്പുറത്ത് ഒരു പരലോകമുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവരെ ആസ്തികരെന്നും അതില്ലെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവരെ നാസ്തികരെന്നും വിളിച്ചിരുന്നുവത്രേ. കാലക്രമത്തിൽ ഈ പദങ്ങൾക്ക് പുതിയ അർഥവ്യാപ്തിയുണ്ടായി. വേദങ്ങളുടെ ആത്യന്തികമായ ആധികാരികതയെ അംഗീകരിച്ച ദർശനങ്ങൾ ആസ്തികങ്ങളെന്നും വേദപ്രമാണങ്ങളുടെ സാധുതയെ ചോദ്യം ചെയ്തവ നാസ്തികങ്ങളെന്നും നിർവചിക്കപ്പെട്ടു. ഈ വിഭജനമനുസരിച്ച് സാംഖ്യം, ന്യായം, യോഗം, വൈശേഷികം, പൂർവമീമാംസ, വേദാന്തം എന്നീ ദർശനങ്ങൾ ആസ്തികങ്ങളും ലോകായതം, മാധ്യമികം, സൗത്രാന്തികം, വൈഭാഷികം, ജൈനം എന്നിവ നാസ്തികങ്ങളുമാണ്. ധർമാനുസാരിയായ ദർശനങ്ങൾ, ധർമവിരുദ്ധമായ ദർശനങ്ങൾ എന്ന വിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവും ഇതു തന്നെയാണ്. പക്ഷേ, ധർമാനുസാരിയായ ദർശനമേത്, ധർമവിരു

ദ്ധമായ ദർശനമേത് എന്ന കാര്യത്തിൽ തർക്കമുണ്ട്. ബൗദ്ധന്മാരും ജൈനന്മാരും തങ്ങളുടെ ദർശനങ്ങൾ ധർമവിരുദ്ധമാണെന്ന വാദത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വേദാന്തമാണ് ധർമവിരുദ്ധമായ ദർശനം!

ആസ്തികന്മാർ എന്നു വെച്ചാൽ ഈശ്വരവിശ്വാസികളും നാസ്തികന്മാർ എന്നുവെച്ചാൽ നിരീശ്വരവാദികളും ആണെന്ന ഒരു പൊതുധാരണയുണ്ട്. അതുശരിയല്ല. ശരിയാണെങ്കിൽ ഇന്ത്യയിലെ എല്ലാ പ്രാചീനദർശനങ്ങളും നാസ്തികങ്ങളാണെന്നു പറയേണ്ടിവരും. എന്തെന്നാൽ, ഒരൊറ്റ ദർശനവും വേദാന്തംപോലും ഈശ്വരനു സ്ഥാനം നൽകുന്നില്ല. സാംഖ്യവും ന്യായവും വൈശേഷികവും ഈശ്വരനെ പ്രത്യക്ഷമായിത്തന്നെ നിഷേധിക്കുന്നു. എന്നിട്ടും അവ ആസ്തികദർശനങ്ങളായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. യോഗം പേരിന് ദൈവത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും സൃഷ്ടികർത്താവെന്ന നിലയ്ക്കോ മറ്റു തരത്തിലോ എടുത്തുപറയത്തക്ക യാതൊരു സ്ഥാനവും ദൈവത്തിന് നൽകുന്നില്ല. ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ് എല്ലാം ഉണ്ടായത് എന്നും എല്ലാം ബ്രഹ്മമയമാണ് എന്നും വേദാന്തം ഉൽഘോഷിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ബ്രഹ്മം ഈശ്വരനല്ല. ഈശ്വരനിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടല്ല, വേദപ്രമാണങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടാണ്, ഈ ദർശനങ്ങൾ ആസ്തികങ്ങളായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. അതുപോലെ തന്നെ ലോകായതത്തെ നാസ്തികമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് അതിന്റെ ഭൗതികവാദപരമായ അടിസ്ഥാനത്തെ മുൻനിർത്തിയല്ല; പിന്നെയോ, അത് വേദപ്രമാണങ്ങളെ തിരസ്ക്കരിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടാണ്. വേദങ്ങളോടുള്ള സമീപനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ദർശനങ്ങളെ ആസ്തികമെന്നും നാസ്തികമെന്നും രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളായി തരം തിരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

പക്ഷേ, ഈ വിഭജനവും അത്ര ആശാസ്യമാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, വേദങ്ങളെ വാക്കാൽ അംഗീകരിക്കുകയോ വേദങ്ങളിൽ നിന്നും ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ നിന്നും ചില ഉദ്ധരണികൾ സ്വീകരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ഏതെങ്കിലും ഒരു ദർശനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം വൈദികമായി കൊള്ളണമെന്നില്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, സാംഖ്യവും വൈശേഷികവും ധർമാനുസാരിയായ ആസ്തികദർശനങ്ങളാണെന്നാണ് വെച്ചിട്ടുള്ളത്. അവ ഔപചാരികമായിട്ടാണെങ്കിലും വേദങ്ങളോടു കൂറു കാണിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അതേസമയത്തു തന്നെ, വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലുമടങ്ങിയിട്ടുള്ള ആത്മീയവീക്ഷണഗതികളെ അവ പൂർണമായും നിഷേധിക്കുന്നു. ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തിന്റെ കാരണമാരായേണ്ടത് സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിലാണ് എന്നു തോന്നുന്നു.

ചിന്താമണ്ഡലത്തിലെ സംഘർഷങ്ങൾ

വർണവ്യവസ്ഥയിൽ വേദങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കാനും വ്യാഖ്യാനിക്കാനുമുള്ള കുത്തകാവകാശം ബ്രാഹ്മണർക്കായിരുന്നു. വേദങ്ങളിലുള്ള പ്രാവീണ്യത്തിന്മേലാണ് ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ ആധിപത്യം കെട്ടിയുയർത്തിയത്. വേദങ്ങളാകട്ടെ എല്ലാ ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഉറവിടവും എല്ലാ ധർമാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും അപ്രമാദമായ പ്രമാണവുമായി കരുതപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മനു പ്രഖ്യാപിച്ചു:

"ഉത്തമാംഗത്തിൽ നിന്നു ജനിച്ച ബ്രാഹ്മണൻ ധർമപ്രകാരം സമസ്ത സൃഷ്ടിയുടെയും പ്രഭുവാണ്; എന്തെന്നാൽ, വേദങ്ങൾ അവന്റെ കൈയിലാണ്"[6]. മാത്രമല്ല, "ബ്രാഹ്മണൻ ജന്മനാ ദേവന്മാരുടെപോലും ദേവനാണ്. അവന്റെ ഉപദേശങ്ങളെ ആധികാരികമായ പ്രമാണമായി ജനങ്ങൾ സ്വീകരിക്കണം. എന്തെന്നാൽ, വേദം (ബ്രഹ്മം) ആണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനം"[7].

ഇതൊരു താത്വികപ്രശ്നം മാത്രമായിരുന്നില്ല. ജനങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും മേൽക്കീഴ്മ ബന്ധങ്ങളുടെയും യജ്ഞകർമാദികളുടെയും എല്ലാം ആധികാരികവും അപ്രമാദവുമായ പ്രമാണമായിട്ടാണ് വേദങ്ങൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെ ചോദ്യം ചെയ്യാതെ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തെ എതിർക്കുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി പൗരോഹിത്യത്തിലടിയുറച്ച മതാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കും വേദോപനിഷത്തുക്കളിലെ ആത്മീയചിന്തകൾക്കുമെതിരായ ഒട്ടനവധി ദാർശനിക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്.

എന്നാൽ, സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും ആധിപത്യം വഹിച്ചിരുന്ന ബ്രാഹ്മണർ അത്ര എളുപ്പത്തിൽ കീഴടങ്ങുന്ന കൂട്ടത്തിലായിരുന്നില്ല. തങ്ങളുടെ ആധിപത്യത്തെയും സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യങ്ങളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി അവർ എല്ലാ ഉപായങ്ങളും പ്രയോഗിച്ചു. തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾക്കും താല്പര്യങ്ങൾക്കും എതിരായ എല്ലാ ചിന്താഗതികളെയും അവർ കഠി

6. ഉത്തമാംഗാദ് ഭവാജ്യേഷ്ഠ്യാദ് ബ്രഹ്മണൈ്ചവ ധാരണാത്
സർവസ്യൈവാസ്യ സർഗസ്യ ധർമതോ ബ്രാഹ്മണഃ പ്രഭുഃ
മനുസ്മൃതി, 1, 93.

7. ബ്രാഹ്മണഃ സംഭവേനൈവ ദേവാനാമപി ദൈവതം
പ്രമാണം ചൈവ ലോകസ്യ ബ്രഹ്മാത്രൈവ ഹി കാരണം.
മനുസ്മൃതി, 11, 85.

നമായി ആക്ഷേപിച്ചു. വൈദികപ്രമാണങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയും വൈദികമതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും ചോദ്യം ചെയ്തവർ ശിക്ഷാർഹരായിത്തീർന്നു. അത്തരക്കാരോടു സംസാരിക്കുന്നതുപോലും പാപമാണെന്നു കരുതപ്പെട്ടു. മനുസംഹിത വേദധ്വംസകരെ ശിക്ഷിക്കാനാവശ്യമായ മർദ്ദന നടപടികൾ നിർദേശിച്ചു. പല ചിന്തകന്മാരും ഈ ഭീഷണിയുടെയും സമ്മർദ്ദത്തിന്റെയും മുമ്പിൽ തലകുനിക്കാൻ തയ്യാറായി. പക്ഷേ, ചിലർ ഒട്ടുംതന്നെ പിന്തിരിയാൻ കൂട്ടാക്കിയില്ല. ആത്മീയവാദത്തെയും ബ്രാഹ്മണമതത്തെയും ഏറ്റവും രൂക്ഷമായി വിമർശിച്ചത് ലോകായതികന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ ചാർവാകന്മാർ ആണ്. ഏറ്റവുമധികം മർദനങ്ങൾക്കിരയായതും അവർ തന്നെ. പക്ഷേ, മറ്റുപല ചിന്തകന്മാരും ആ വഴി സ്വീകരിച്ചില്ല. വേദങ്ങളോടും ഉപനിഷത്തുകളോടും അനാദരവ് കാണിക്കാതെ തന്നെ അവർ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ചിലർ തങ്ങളുടെ വാദങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ വേണ്ടി ഉപനിഷത്തുക്കളെ ഉദ്ധരിക്കുക പോലും ചെയ്തു. ഉദാഹരണത്തിന്, പ്രപഞ്ചമാവിർഭവിച്ചത് ദൈവത്തിൽ നിന്നോ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നോ അല്ല, അനാദിയും സത്വം, തമസ്സ്, രജസ്സ് എന്നീ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയതുമായ മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ് എന്നു വാദിച്ച സാംഖ്യന്മാർ തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തം ഉപനിഷത്തുകളിലെ തത്വചിന്തകൾക്കെതിരല്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. വേദാന്തികളെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് അവർ ഇങ്ങനെ വാദിച്ചു:

"വേദാന്തികളായ നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത് സർവജ്ഞവും സർവശക്തവുമായ ഒരു ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചമാവിർഭവിച്ചത് എന്നാണല്ലോ. എന്നാൽ, അതേ ഉപനിഷദ്സൂക്തങ്ങൾ തന്നെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം പ്രധാനം അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതിയാണ് എന്നും സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം രൂപഭേദങ്ങളിലൂടെ പ്രധാനവും സർവശക്തമായിത്തീരുന്നു. അതുപോലെ, അതിന്റെ സർവജ്ഞതയും യുക്തിക്കു ചേർന്നതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സ്മൃതിയിൽ (ഗീത-14, 17) തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതുപോലെ, നിങ്ങൾ ജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നത് സത്വഗുണത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷസ്വഭാവം മാത്രമാണ്. സത്വത്തിൽ നിന്നാണ് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്."[8].

ശ്രുതികളോടും സ്മൃതികളോടും കൂറു കാണിച്ചാൽ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഇഷ്ടംപോലെ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ കഴിയും എന്ന് ഈ തത്വചിന്തകന്മാർ വിശ്വസിച്ചിട്ടുണ്ടാവാം. പക്ഷേ, ഈ വിശ്വാസം കൊണ്ടു വലിയ ഫലമുണ്ടായി എന്നു തോന്നുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, അവരുടെ വേദഭക്തി വെറും കാപട്യമാണെന്നും യഥാർഥത്തിൽ അവർ വേദ

8. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം 1.1.5

പ്രമാണങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുന്നവരല്ലെന്നും യഥാസ്ഥിതിക ചിന്തകന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. നാസ്തിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പോലെതന്നെ അവരുടെ 'ആസ്തിക' സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഇടവിടാത്ത ആക്രമണങ്ങൾക്കു വിധേയ മായി. ആത്മീയവാദത്തിന്റെ തണലിൽ സ്വന്തം സ്ഥാപിത താല്പര്യ ങ്ങൾ കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിച്ച പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ആക്രമണങ്ങളെ നേരിട്ടുകൊണ്ടാണ് ലോകായതം, സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം തുട ങ്ങിയ ദർശനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്.

ഭൗതികവാദവും ആത്മീയവാദവും

ആശയരംഗത്തിലുണ്ടായ ഈ സംഘട്ടനങ്ങൾ പ്രകൃതിയോടും പ്രപ ഞ്ചത്തോടുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമീപനത്തിലാകെ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തി. ഭൗതികവാദപരമായ വീക്ഷണഗതി ഉൽപാദനശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുകയും ഗണിതശാസ്ത്രം, ജ്യോതിശാസ്ത്രം, രസതന്ത്രം, ശില്പവിദ്യ തുടങ്ങിയ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനം നൽകുകയും ചെയ്തു. മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും (ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ട്) ഭൗതികചിന്താഗതികളുടെ സ്വാധീനം ഉയർന്ന വർഗക്കാർക്കി ടയിൽ പരന്നുപിടിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കൗടില്യൻ തന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്ര ത്തിൽ ലോകായതം, സാംഖ്യം, യോഗം എന്നീ മൂന്നു ദർശനങ്ങളെ പ്രത്യേകം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. അവയിലടങ്ങിയ ഭൗതികവാദ സിദ്ധാ ന്തങ്ങൾ സസൂക്ഷ്മം പഠിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം രാജാക്കന്മാരെ ഉൽബോ ധിപ്പിക്കുന്നു.

ഭൗതികവാദം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ചു എന്നു കാണാൻ വിഷമമില്ല. അത് അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ശാസ്ത്രീയമായി ചിന്തിക്കാൻ ജനങ്ങളെ പ്രേരിപ്പിക്കു കയും ചെയ്തു. അന്തർമുഖത്വത്തിനു പകരം കാർമോന്മുഖതയെയും നിരാശയ്ക്ക് പകരം ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തെയും അത് ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ മുമ്പിൽ മുട്ടുകുത്തുന്നതിന് പകരം വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർഥ്യങ്ങളെ ധീരതയോടെ നേരിട്ടുകൊണ്ട് ഇഹലോകജീവിതം ആനന്ദമയമാക്കാൻ അത് ജനങ്ങളോട് ആവശ്യപ്പെട്ടു. അഭൗമങ്ങളായ കേവലശക്തികളെ ആശ്രയിക്കുന്നതിനുപകരം മാനുഷികമായ കഴിവു കളെ വളർത്താൻ അത് ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. 'ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്ത'ലിൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുന്നു: ജീവിതത്തിലും പ്രകൃതിയിലും തീവ്ര മായ ഒരാനന്ദം, ജീവിക്കുന്നതിനു ഒരു സുഖം, കലയുടെയും സംഗീത ത്തിന്റെയും സാഹിത്യത്തിന്റെയും നൃത്തത്തിന്റെയും ചിത്രമെഴുത്തി ന്റെയും നാടകത്തിന്റെയും പുരോഗതി, എന്തിന്, ലൈംഗികബന്ധങ്ങ ളെക്കുറിച്ചുള്ള ഏറ്റവും സങ്കീർണമായ അന്വേഷണം പോലും ഇന്ത്യൻ

നാഗരികത പൂത്തുവികസിച്ച ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലും നമുക്കു കാണാൻ കഴിയുന്നു. പരലോക പ്രാപ്തിയിലോ ഇഹലോക നിഷേധത്തിലോ ഊന്നിനിൽക്കുന്ന ഒരു സംസ്കാരം, അല്ലെങ്കിൽ ലോകവീക്ഷണം, ഇത്ര സമൃദ്ധവും വൈവിധ്യവുമായ ജീവിതപ്രകാശനങ്ങൾക്ക് രൂപം നൽകുമെന്ന് വിശ്വസിക്കാൻ തന്നെ പ്രയാസമാണ്. പരലോകവിശ്വാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിന് സഹസ്രാബ്ദങ്ങളിലൂടെ നില നിന്നുപോരാൻ സാധ്യമാകുമായിരുന്നില്ല എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ[9]".

ഭാരതീയചിന്തയിൽ ആത്മീയവാദത്തിന് സ്ഥാനമില്ലെന്നാണോ ഇതിന്റെ അർഥം? തീർച്ചയായുമല്ല. യുദ്ധങ്ങൾ, ക്ഷാമങ്ങൾ, അതിവൃഷ്ടി, അനാവൃഷ്ടി, രൂക്ഷമായ വർഗസംഘട്ടനങ്ങൾ മുതലായവയുടെ ഫലമായി ദുരിതങ്ങളും ദുഃഖങ്ങളും മൂർച്ഛിക്കുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ യഥാർഥ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഭൗതികാതീത ചിന്താമണ്ഡലങ്ങളിലേക്കും ആത്മീയതയുടെ അന്തർമുഖത്വത്തിലേക്കും പലായനം ചെയ്യാനുള്ള പ്രവണതകൾ കാണാം. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു തന്നെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ ഘടകങ്ങളുടെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന മോഹഭംഗത്തിൽ നിന്നായിരിക്കാം, സർവസംഗപരിത്യാഗത്തിന്റെയും ജീവിതനിഷേധത്തിന്റെയും ആശയങ്ങൾ ഉടലെടുക്കുന്നത്"[10].

ആത്മീയവാദം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ എല്ലായ്പ്പോഴും പ്രതിലോമപരമായ ഒരു പങ്കു മാത്രമാണ് വഹിച്ചത് എന്നൊന്നും ഇപ്പറഞ്ഞതിന്നർഥമില്ല. സമൂഹത്തിലെ ചൂഷകവർഗങ്ങൾ പലപ്പോഴും തങ്ങളുടെ സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി ആത്മീയതത്വചിന്തകളെ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ആ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൾക്കെതിരായി പോരാടിയ പുരോഗമനശക്തികളും ആത്മീയവാദത്തെ ആശ്രയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രാചീനഭാരതത്തിലെയും മധ്യകാലഭാരതത്തിലെയും പുരോഗമനവാദികളായ ചിന്തകന്മാർക്കിടയിൽ മാത്രമല്ല, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലും ആധുനിക ഭാരതത്തിനു രൂപം നൽകിയ മഹാന്മാർക്കിടയിൽ പോലും ഒട്ടനവധി ആത്മീയവാദികളെ കാണാൻ കഴിയും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആത്മീയവാദം എല്ലായിപ്പോഴും പ്രതിലോമപരമാണെന്നും അത് എല്ലായിടത്തും നിഷേധാത്മകമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നും മറ്റുമുള്ള വാദങ്ങൾ ശരിയല്ലെന്നുവരുന്നു. അതിനാൽ, ഭൗതികവാദ ചിന്താഗതികളുടെ എന്നപോലെ തന്നെ ആത്മീയവാദ ചിന്താഗതികളുടെയും ഭാവോജ്വലങ്ങളായ സംഭാവനകളെപ്പറ്റി വസ്തുനിഷ്ഠമായും സമൂർത്തമായും പഠിക്കാതെ ഭാരതീയചിന്തയുടെ അടിയൊഴുക്കുകൾ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല.

9. Jawaharlal Nehru: Discovery of India, P.71.

10. Ibid.

തത്വചിന്തയുടെ പ്രയോജനം

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, വിശ്വചിന്താഭണ്ഡാരത്തിലേക്ക് മികച്ച സംഭാവനകൾ നൽകിയ ഭാരതീയതത്വചിന്തയിൽ ആത്മീയവാദവുമുണ്ട്, ഭൗതികവാദവുമുണ്ട്; പ്രതിലോമപരമായ ഘടകങ്ങളുമുണ്ട്, പുരോഗമനപരമായ ഘടകങ്ങളുമുണ്ട്; പരിപൂർണതയിലേക്കുള്ള മനുഷ്യന്റെ പുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുന്ന വശങ്ങളുമുണ്ട്, തടസ്സപ്പെടുത്തുന്ന വശങ്ങളുമുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ജനത ശതാബ്ദങ്ങളിലൂടെ ആർജിച്ച സൈദ്ധാന്തികാനുഭവങ്ങളാണവ. അവയാണ് ആധുനികഭാരതീയ ചിന്തയുടെ അടിത്തറ. അവ പഠിച്ചു മനസ്സിലാക്കുകയും അവയിലടങ്ങിയ പുരോഗമനാത്മകങ്ങളായ ഉൽകൃഷ്ടാംശങ്ങളെ സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടല്ലാതെ ഭാരതീയസംസ്കാരത്തെ ആധുനിക സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന് അനുയോജ്യമായ വിധത്തിൽ വളർത്താൻ കഴിയില്ല. ശോഭനമായ ഒരു ഭാവിക്കുവേണ്ടി പടവെട്ടുന്ന ജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, വിശേഷിച്ചും, ഇത്തരമൊരു പഠനം ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തതാണ്. എംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, “താത്വികമായ ചിന്ത മനുഷ്യന്റെ സഹജമായ ശക്തിയെന്ന നിലയ്ക്ക് അവനിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന ഒരു ഗുണവിശേഷമാണ്. ഈ സഹജമായ ശക്തിയെ വളർത്തുകയും, പരിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. ഇതിന് മുൻകാല തത്വചിന്തയുടെ പഠനത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ സഹായകരമായ മറ്റൊരു മാർഗവുമില്ല.”[11].

11. Engels: Anti Duhring.

7. പ്രാചീനഭൗതികവാദികൾ

ആധ്യാത്മികദർശനങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ ഭൗതികവാദ ദർശന ങ്ങളും ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷമാണ് രൂപംകൊണ്ടത്. പക്ഷേ, അതിനു മുമ്പും ഭൗതികവാദപരമായ ആശയങ്ങൾ നിലനിന്നിരുന്നു. രാമാ യണത്തിലും മഹാഭാരതത്തിലും ഉപനിഷത്തുകളിലും മാത്രമല്ല, അതി പ്രാചീനകൃതിയായ ഋഗ്വേദത്തിൽപോലും അവയുടെ ലക്ഷണങ്ങളുണ്ട്. രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ഭൗതികവാദത്തിന് തത്വശാസ്ത്രത്തോളം തന്നെ പഴക്കമുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെ കാലത്തിനുമുമ്പു തന്നെ അതു നിലനിന്നിരുന്നു. ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ അതിന്റെ ബീജരൂ പങ്ങൾ കാണാം[1]".

ഋഗ്വേദത്തിലെ പ്രതിഷേധസ്വരങ്ങൾ

ഋഗ്വേദത്തിന്റെ കാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന ബൃഹസ്പതിയാണ് ഭാരതീ യഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ഭൗതിക പദാർഥമാണ് അന്തിമയാഥാർഥ്യം എന്ന് ആദ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചത് അദ്ദേ ഹമാണത്രേ. അദ്ദേഹവും അനുയായികളും ഈശ്വരനെ നിഷേധിച്ചു; അനശ്വരമായ ആത്മാവ്, മരണാനന്തരജീവിതം എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളെ നിരാകരിച്ചു[2].

ബൃഹസ്പതിയുടെ ശിഷ്യനായ ധിഷണൻ വൈദികപുരോഹിത ന്മാരെ വഞ്ചകരും കപടവേഷക്കാരുമായി ചിത്രീകരിച്ചു. പരമേഷ്ഠിയെന്ന മറ്റൊരു ചിന്തകൻ മൗലികമായ ഭൗതികപദാർഥത്തിനപ്പുറത്തുള്ള യാതൊന്നിനെക്കുറിച്ചും അറിയാൻ സാധ്യമല്ലെന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചു. ഭൃഗു

1. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy Vol. I, P.277
2. Dakshinaranjan Bhattacharya: History of Philosophy Vol. I, P.133.

വാണ് അതിപ്രാചീനകാലത്തെ മറ്റൊരു ചിന്തകൻ. അരവിന്ദഘോഷ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു സുപ്രസിദ്ധമായ പ്രഖ്യാപനം ഉദ്ധരിക്കുന്നു: "ഭൗതികപദാർഥം ശാശ്വതമാണ്. ജീവജാലങ്ങൾ ജനിക്കുന്നത് ഭൗതികപദാർഥത്തിൽ നിന്നാണ്. ഭൗതികപദാർഥത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ അവ നിലനിൽക്കുന്നു. ഭൗതികപദാർഥത്തിലേക്ക് അവയെല്ലാം തിരിച്ചുപോകുകയും ചെയ്യുന്നു"[3].

ഋഗ്വേദത്തിൽ തവളകളെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സൂക്തം ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർക്കും അവരുടെ മന്ത്രോച്ചാരണ സമ്പ്രദായത്തിനും എതിരായി തൊടുത്തുവിടപ്പെട്ട ആക്ഷേപഹാസ്യമാണെന്ന് മാക്സ്മുള്ളർ കരുതുന്നു. കൗത്സൻ എന്ന ഒരു ചിന്തകൻ വേദങ്ങളുടെ നിരർഥകതയും വൈരുധ്യങ്ങളും തുറന്നു കാണിക്കുകയുണ്ടായി എന്ന് യാസ്ക്കൻ തന്റെ നിരുക്തത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ഹിരിയണ്ണ എഴുതുന്നു:

"ചിലപ്പോൾ സംശയത്തിന്റെ രൂപത്തിലും മറ്റു ചിലപ്പോൾ അവിശ്വാസത്തിന്റെ രൂപത്തിലുമാണ് ഈ പ്രവണത പ്രകടിതമാകുന്നത്. ഏതു രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടാലും ശരി, അത് വേദത്തിന്റെ പാരമ്പര്യാനുസൃതമായ യാഥാസ്ഥിതിക ചിന്തയ്ക്ക് എതിരായിത്തീരുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ വിശ്വാസത്തോടുള്ള ഒരു മുഴുവൻ സൂക്തം തന്നെയുണ്ട്. അത് അവസാനിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: 'അല്ലയോ വിശ്വാസമേ! ഞങ്ങളെ വിശ്വാസമുള്ളവരാക്കൂ!' ദ്യുസൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നതുപോലെ, ഈ സൂക്തം രചിക്കപ്പെട്ട കാലത്ത് ഒരുതരം വിശ്വാസരാഹിത്യം നിലനിന്നിരുന്നു എന്ന് നമ്മൾ കരുതുന്നില്ലെങ്കിൽ ഇത്തരമൊരു പ്രാർഥനയ്ക്ക് യാതൊരർഥവും ഇല്ലാതാവും. വിശ്വാസരാഹിത്യത്തിന്റെ ഉദാഹരണങ്ങളായി മറ്റുരണ്ട് ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ കൂടി എടുത്തുകാണിക്കാം. ഒന്നാമത്തേത് ഇന്ദ്രന്റെ അസ്തിത്വത്തിലും ആധിപത്യത്തിലുമുള്ള അവിശ്വാസത്തെപ്പറ്റിയും ഇന്ദ്രന് പ്രതാപവും ശക്തിയുമുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കാത്തവരെപ്പറ്റിയും വ്യക്തമായി പരാമർശിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേത് വേദങ്ങളുടെ പ്രചാരകന്മാരെ 'ആത്മഭ്രമം കൊണ്ട് ചുറ്റിക്കറങ്ങി ജല്പനങ്ങൾ നടത്തുന്ന സ്വാർഥമതികളായ പുരോഹിതന്മാർ' എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അപഹസിക്കുന്നു. ഈ പ്രവണതയിൽ നിന്നാണ് കാലക്രമത്തിൽ അംഗീകൃത തത്വങ്ങൾക്കെതിരായ ചിന്താപദ്ധതികൾ രൂപംകൊണ്ടത്"[4].

ഉപനിഷത്തുകളിലെ ഭൗതികവാദം

ഉപനിഷത്തുകളുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ പൗരോഹിത്യത്തിനും യജ്ഞാദികർമങ്ങൾക്കും എതിരായി അതിരൂക്ഷമായ ആക്രമണങ്ങൾ

3. Aurobindo Gosh: Life Divine, P.662.
4. M. Hiriyanna: Outlines of Indian Philosophy, pp. 43-44.

ഉയർന്നുവന്നു. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ ഒരിടത്ത് പുരോഹിതരുടെ ഒരു ഘോഷയാത്രയെ "ഓം, ഞങ്ങൾ തിന്നട്ടെ, ഓം ഞങ്ങൾ കുടിക്കട്ടെ" എന്നു കലമ്പുന്ന നായ്ക്കളുടെ ഒരു ഘോഷയാത്രയോട് ഉപമിച്ചിരിക്കുന്നത് കാണാം. നായ്ക്കളെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം നിന്ദാസൂചകമല്ലെന്നും ഗോത്രചിഹ്നസിദ്ധാന്തവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് അതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതെന്നും ചില പണ്ഡിതന്മാർക്ക് അഭിപ്രായമുണ്ട്. പക്ഷേ, മുണ്ഡകോപനിഷത്തിൽ യജ്ഞകർമാദികൾ അസ്ഥിരങ്ങളായ തോണികളെപ്പോലെയാണെന്നും അവയിലേർപ്പെടുന്നവർക്ക് സത്യം കാണാൻ കഴിവില്ലെന്നും അവയിൽ വിശ്വാസമർപ്പിക്കുന്നവരെ ജരയും മൃത്യുവും പിടികൂടുമെന്നും മറ്റും വ്യക്തമായിത്തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്[5]. ഇത് ഹിരിയണ്ണയുടെ ശ്രദ്ധയിലും പെട്ടിട്ടുണ്ട്: "ഇപ്രകാരം മുണ്ഡകോപനിഷത്തിൽ യജ്ഞകർമ്മാദികൾക്കെതിരായുള്ള ഏറ്റവും വ്യക്തമായ ആക്രമണങ്ങൾ കാണാം. ഈ കർമങ്ങളിൽ നിന്ന് ഗുണം കിട്ടുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവൻ വിഡ്ഢിയാണെന്നും അവനെ ജരയും മൃത്യുവും വീണ്ടും വീണ്ടും പിടികൂടുമെന്നും അവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു"[6].

ഏറ്റവും പഴക്കമുള്ള ചില ഉപനിഷത്തുകളിലടങ്ങിയ ഭൗതികവാദപരമായ ആശയങ്ങളെപ്പറ്റി നാലാം അധ്യായത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈശ്വരനെ നിഷേധിക്കുകയും പൗരോഹിത്യത്തെ രൂക്ഷമായ ഭാഷയിൽ ആക്ഷേപിക്കുകയും ഭൗതികപദാർഥത്തിന്നപ്പുറത്ത് യാതൊന്നും ഇല്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയുകയും ചെയ്ത ഒട്ടനവധി ചിന്തകന്മാർ അക്കാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്നു എന്നതിനുള്ള തെളിവുകളാണവ. ഒരു പിൽക്കാലകൃതിയായ ശ്വസനവേദോപനിഷത്തിൽ നിന്ന് എം.എൻ. റോയി തന്റെ 'ഭൗതികവാദം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഉദ്ധരിച്ചു ചേർത്തിട്ടുള്ള ഈ ഭാഗവും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

"അവതാരമില്ല, ദൈവമില്ല, സ്വർഗമില്ല, നരകമില്ല; പരമ്പരാഗതങ്ങളായ എല്ലാ മതസാഹിത്യങ്ങളും അഹങ്കാരികളായ വിഡ്ഢികളുടെ സൃഷ്ടികളാണ്. സ്രഷ്ടാവായ പ്രകൃതിയും സംഹാരകർത്താവായ കാലവുമാണ് എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും ഭരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യർക്ക് സുഖദുഃഖങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്യുമ്പോൾ അവ നന്മതിന്മകളെ കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല. ആകർഷകങ്ങളായ വാക്കുകളാൽ വഞ്ചിതരാകുന്നവർ ക്ഷേത്രങ്ങളെയും പുരോഹിതന്മാരെയും ആശ്രയിക്കുന്നു. പക്ഷേ, യഥാർഥത്തിൽ വിഷ്ണുവും നായയും തമ്മിൽ ഒരു വ്യത്യാസവുമില്ല[7].

5. മുണ്ഡകോപനിഷത്ത്, 1. 2. 7–10.
6. M. Hiriyanna: Outlines of Indian Philosophy P. 48
7. M.N. Roy: Materialism.

ഭൗതികപദാർഥമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടകമെന്നും അഭൗമമോ പ്രകൃത്യതീതമോ ആയ യാതൊരു ശക്തിയുമില്ലെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്ന പല ഭാഗങ്ങളും ഉപനിഷത്തുകളിൽ കാണാം. പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചകളിൽ സ്വഭാവവാദം, നിയതിവാദം, യദൃച്ഛാവാദം തുടങ്ങിയ പല ഭൗതികവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങളും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തു ചോദിക്കുന്നു: കാലം, സ്വഭാവം, നിയതി, പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ, യോനി, പുരുഷൻ ഇവയിലേതാണ് മൂലകാരണം? ഇത്തരം സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി മഹാഭാരതത്തിലും മഹാവീരന്റെയും ഗൗതമബുദ്ധന്റെയും കാലത്ത് ഉയർന്നുവന്ന ചില ദർശനങ്ങളിലും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

സ്വഭാവവാദവും യദൃച്ഛാവാദവും

സ്വഭാവം എന്നുവെച്ചാൽ ഓരോ വസ്തുവിന്റെയും ആന്തരികമായ ഭാവം അല്ലെങ്കിൽ സ്വന്തം പ്രകൃതി എന്നാണർത്ഥം. സ്വഭാവവാദമനുസരിച്ച് ചരാചരങ്ങൾ നിലനിൽക്കുകയും വളരുകയും നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് അവയിൽ അന്തർലീനമായിക്കിടക്കുന്ന ഗുണവിശേഷങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ്. ദൈവമല്ല, സ്വഭാവമാണ് സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരങ്ങളുടെ കർത്താവ്. ഒരു വസ്തു നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം അതിന്റെ സ്വഭാവവും നിലനിൽക്കുന്നു. ജീവി ശ്വസിക്കുന്നു. ശ്വാസം ജീവിയുടെ സ്വഭാവമാണ്. മഹാഭാരതം ശാന്തിപർവത്തിൽ ബലി ഇന്ദ്രനോടു പറയുന്നതു നോക്കുക:

"ജീവനും ശരീരവും സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ (ജാത്യൈവ) ഒന്നിച്ചുവളരുന്നു, ഒന്നിച്ചു നശിക്കുന്നു. എല്ലാ നദികളുടെയും അവസാനസങ്കേതം സമുദ്രമാണ്. അതുപോലെ എല്ലാ ജീവികളുടെയും അവസാനസങ്കേതം മരണമാണ്. ഇതു മനസ്സിലാക്കുന്നവർക്ക് അമ്പരപ്പുണ്ടാവുന്നില്ല"[8].

ശാന്തിപർവത്തിൽ തന്നെ മറ്റൊരിടത്ത് എല്ലാ വസ്തുക്കളും സ്വഭാവനിരതങ്ങളാണെന്നും എല്ലാ പ്രവൃത്തികളും സ്വഭാവത്തിൽ നിന്ന് ഉളവാകുന്നവയാണ് എന്നും ഭീഷ്മർ പ്രഹ്ളാദനു പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നു[9].

8. ജീവിതം ച ശരീരം ച ജാത്യാ വൈ സഹ ജായതേ
ഉഭേ സഹ വിവർധേതേ ഉഭേ സഹ വിനശ്യതഃ
ഭൂതാനാം നിധനം നിഷ്ഠാ സ്രോതസാമിവ സാഗരഃ
നൈതത് സമ്യഗ്വിജാനന്തോ നരാ മുഹ്യന്തി വജ്രധൃൽ.
മഹാഭാരതം, 223, 7–9.

9. സ്വഭാവാദേവ സംദൃശ്യാ വർതമാനാഃ പ്രവൃത്തയഃ
സ്വഭാവനിരതാഃ സർവാഃ പരിതുഷ്യേന്ന കേനചിത് മഹാഭാരതം 179, II.

മാധവാചാര്യരുടെ സർവദർശന സംഗ്രഹത്തിലും അശ്വഘോഷന്റെ ബുദ്ധചരിതത്തിലും സ്വഭാവവാദത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. അഗ്നിയുടെ സ്വഭാവമാണ് ചൂട്. വെള്ളത്തിന്റെ സ്വഭാവം തണുപ്പാണ്. ആരാണ് മുള്ളിനു മൂർച്ചയുണ്ടാക്കിയത്? പക്ഷിമൃഗാദികൾക്ക് വ്യത്യസ്തനിറങ്ങൾ നൽകിയതാരാണ്? ആരുമല്ല. എല്ലാം ഓരോന്നിന്റെയും സ്വഭാവമനുസരിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രയത്നംകൊണ്ട് യാതൊരു പ്രയോജനവുമില്ല[10].

സ്വഭാവവാദംപോലെ തന്നെ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ കർമസിദ്ധാന്തത്തിനെതിരായി ഉയർന്നുവന്ന മറ്റൊരു വീക്ഷണഗതിയാണ് യദൃച്ഛാവാദം. ബ്രഹ്മം എന്ന ഒന്നില്ലെന്നും പ്രപഞ്ചം ഈശ്വരസൃഷ്ടിയല്ലെന്നും സർവ ചരാചരങ്ങളും യാദൃശ്ചികമായി ഉണ്ടായവയാണെന്നും അതു വാദിക്കുന്നു. മുള്ളിന്റെ മൂർച്ചയും പക്ഷിമൃഗാദികളുടെ ചോദനകളും എല്ലാം യാദൃച്ഛികമാണ്. ദൈവമില്ല, ഭൗതികപദാർഥം മാത്രമേയുള്ളൂ. ഭൗതിക പദാർഥങ്ങളുടെ ആദിമരൂപങ്ങൾ യാദൃച്ഛികമായി കൂടിച്ചേർന്നതിന്റെ ഫലമാണ് പ്രപഞ്ചം. യദൃച്ഛാവാദവും സ്വഭാവവാദവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ഹിരിയണ്ണ എഴുതുന്നു:

"യദൃച്ഛാവാദം ലോകത്തിൽ യാതൊരു ക്രമവുമില്ലെന്നും വല്ല ക്രമീകരണവും കാണപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് കേവലം യാദൃച്ഛികമാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്നു. വസ്തുക്കളെ അവ എങ്ങനെയിരിക്കുന്നുവോ അങ്ങനെയാക്കിത്തീർത്തത് പ്രകൃതിയാണ് എന്നത്രേ സ്വഭാവവാദം വിശ്വസിക്കുന്നത്. യദൃച്ഛാവാദം കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്നു. സ്വഭാവവാദമാകട്ടെ, കാര്യകാരണബന്ധങ്ങൾ സാർവലൗകികമാണെന്നും ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾ ആ വസ്തുവിന്റെ തന്നെ സ്വഭാവമാണെന്നും കരുതുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ പിന്നിൽ ഒരു ദിവ്യശക്തി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്ന ആശയത്തെ രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളും നിരാകരിക്കുന്നു. അലൗകികതയുടെ ആധികാരികമായ പിൻബലം തേടാൻ അവ പരിശ്രമിക്കുന്നുമില്ല."[11]

മഹാഭാരതത്തിലും രാമായണത്തിലും

മഹാഭാരതത്തിൽ പലതരം ഭൗതികവാദങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് നാസ്തികന്മാരെപ്പറ്റി ജനകന്റെ രാജസദ

10. കഃ കണ്ടകാനാം പ്രകരോതി തൈക്ഷ്ണ്യം വിചിത്രഭാവം മൃഗപക്ഷീണാം ച
സ്വഭാവതഃ സർവമിദം പ്രവൃത്തം കഃ കാമചാരോസ്തി കതഃ പ്രയത്നഃ.
സർവദർശന സംഗ്രഹം, പേ. 13.

11. M. Hiriyanna: Outlines of Indian Philosophy, pp. 103-104.

സ്സിൽ നടന്ന സംഭാഷണമെടുക്കാം. ജീവൻ ശരീരത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നില്ലെന്നും മരണത്തിനുശേഷവും ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുമെന്ന വിശ്വാസം അസംബന്ധമാണെന്നും മറ്റുമുള്ള നാസ്തികവിശ്വാസങ്ങളെ പ്പറ്റി പഞ്ചശിഖൻ ജനകനു വിവരിച്ചുകൊടുക്കുന്നു[12]. പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ലോകമാവിർഭവിച്ചതെന്ന് ശാന്തിപർവത്തിൽ വീണ്ടും വീണ്ടും പ്രസ്താവിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. സമുദ്രത്തിൽ ചെന്നു ലയിക്കുന്നതോടുകൂടി നദികളുടെ പ്രത്യേകതകൾ അവസാനിക്കുന്നതുപോലെ പരമമായ അന്ത്യാവസ്ഥയിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഭൗതികഘടകങ്ങൾ അന്തർ ധാനം ചെയ്യുന്നു എന്നു പഞ്ചശിഖൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

രാമായണത്തിൽ ഭൗതികവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താ വനകൾ കുറവാണ്. എങ്കിലും, വാക്കുപാലിക്കാൻ വേണ്ടി വനവാസം വരിച്ച ശ്രീരാമന് ജാബാലിമുനി നൽകിയ ഉപദേശം എടുത്തുകാണിക്കാം. അതിന്റെ ചുരുക്കമാണ് താഴെ കൊടുക്കുന്നത്:

അല്ലയോ രാമ! നീ ഇത്ര സാധുവായിപ്പോയല്ലോ. പിതാവിനെപ്പ റ്റിയും ബന്ധുക്കളെപ്പറ്റിയും മറ്റും ആലോചിക്കുന്നതു വെറുതെ. മനു ഷ്യൻ ഒറ്റയ്ക്കു ജനിക്കുന്നു; ഒറ്റയ്ക്കു മരിക്കുന്നു. മരണമാണ് എല്ലാറ്റി ന്റെയും അവസാനം. അതുകൊണ്ട്, ജീവിച്ചിരിക്കുന്നേടത്തോളം കാലം സുഖമനുഭവിക്കുക. പിതൃരാജ്യമുപേക്ഷിച്ച് കാട്ടിൽ കഷ്ടപ്പെടാൻ പോകു ന്നത് വിഡ്ഢിത്തമാണ്. അതുകൊണ്ട് അയോധ്യയിലേക്കു മടങ്ങിപ്പോയി രാജാഭിഷേകം കഴിച്ച് രാജഭോഗങ്ങളനുഭവിച്ച് സുഖിച്ചിരിക്കുക. മരിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ ഈ ലോകത്തിൽ നിന്ന് ഒന്നും കിട്ടുകയില്ല. ശ്രാദ്ധം തുടങ്ങിയ കർമങ്ങൾകൊണ്ട് ഒരു പ്രയോജനവുമില്ല. ബലിച്ചോറ് പിതൃ ക്കൾ ഭക്ഷിക്കുന്നു എന്ന വിശ്വാസം വെറും മൗഢ്യമാണ്. മരിച്ചവനു വേണ്ടി ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന മറ്റൊരാൾ ശ്രാദ്ധമുണ്ണുന്നതു വഞ്ചനയാണ്. പരലോകം എന്ന ഒന്നില്ല. മരിച്ചാൽ എല്ലാം കഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ട് സുഖമനുഭവിക്കുക!....[13].

ബൗദ്ധജൈനകൃതികളിൽ

ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിന് രണ്ടോ മൂന്നോ നൂറ്റാണ്ടു കൾക്കു മുമ്പുതന്നെ സ്വഭാവവാദം, യദൃച്ഛാവാദം, നിയതിവാദം, നിഷ്കാ മവാദം, സന്ദേഹവാദം, അജ്ഞേയവാദം എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടനവധി സിദ്ധാ ന്തങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വർണവ്യവസ്ഥ ജീർണിക്കാനും ബൗദ്ധികവും മതപരവും ദാർശനികവുമായ രംഗങ്ങളാകെ കലങ്ങിമറി

12. മഹാഭാരതം, ശാന്തിപർവം.
13. വാല്മീകി രാമായണം, അയോധ്യാകാണ്ഡം, സർഗം 108.

യാനും തുടങ്ങിയ ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. വിവിധ ചിന്താഗതിക്കാരായ നൂറുകണക്കിലുള്ള ഭിക്ഷുക്കളും സർവസംഗപരിത്യാഗികളായ സന്യാസിമാരും – ഉടുതുണിയില്ലാത്ത പൂർണനഗ്നരായ യതിവര്യന്മാരും അവരുടെ കൂട്ടത്തിൽപെടും – ഗ്രാമങ്ങളിലും പട്ടണങ്ങളിലും ചുറ്റിനടന്ന് താന്താങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. അവരുടെ ആശയങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളും ചിലപ്പോൾ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായിരുന്നു. ഓരോരുത്തനും തന്റെ സ്വന്തം അനുയായികളുടെ എണ്ണം വർധിപ്പിക്കാനും അതേസമയത്തുതന്നെ മറ്റുള്ളവരുടെ ആശയങ്ങളെ എതിർത്തു തോൽപ്പിക്കാനും പരിശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, ഒരു കാര്യത്തിൽ അവർക്കിടയിൽ യോജിപ്പുണ്ടായിരുന്നു. വർണവൈരുധ്യങ്ങളെയും പൗരോഹിത്യത്തെയും കർമത്തെപ്പറ്റിയും പുനർജന്മത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള വൈദികസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും എതിർക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ അവർ പൊതുവിൽ ഏകാഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നു.

ജൈനബൗദ്ധസാഹിത്യങ്ങളിൽ അറുപത്തിരണ്ടു തരം തത്വചിന്തകരെപ്പറ്റി പരാമർശമുണ്ട്. അവരിൽ പ്രമുഖന്മാരായ അജിതകേശകംബലി, നിഗണ്ഠനാതപുത്തൻ, സഞ്ജയ ബേലതി പുത്തൻ, പകുധകാച്ചായനൻ, മഖലി ഗോസാലൻ, പൂരണ കാസ്സപൻ എന്നീ ആറു ദാർശനികന്മാരെപ്പറ്റിയും അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റിയുമാണ് ദീഘനികായം തുടങ്ങിയ പാലിസാഹിത്യ കൃതികളിൽ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. അവർ ബുദ്ധന്റെയും മഹാവീരന്റെയും സമകാലീനരായിരുന്നു എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്ന പല കഥകളുമുണ്ട്. അജാതശത്രുരാജാവ് മഗധയുടെ തലസ്ഥാനമായ രാജഗൃഹത്തിലേക്ക് അവരെ ക്ഷണിച്ചുവരുത്തി സംഭാഷണങ്ങൾ നടത്തിയെന്നും അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളോട് യോജിക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് ഒടുവിൽ ബുദ്ധനെ സമീപിച്ചു എന്നുമാണ് ദീഘനികായത്തിലെ സാമഞ്ഞഫലസൂത്തത്തിൽ പറയുന്നത്. ഈ കഥയ്ക്ക് ചരിത്രവുമായി എത്രത്തോളം ബന്ധമുണ്ടെന്ന് പറയാൻവയ്യ. മഖലി ഗോസാലൻ, പൂരണ കാസ്സപൻ, നിഗണ്ഠനാതപുത്തൻ എന്നിവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക്, പ്രത്യേകിച്ചും നിഗണ്ഠന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക്, ജൈനസിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി വളരെയേറെ അടുപ്പം കാണുന്നുണ്ടെന്ന് ജൈനസൂത്രങ്ങളുടെ പരിഭാഷകനായ ജാക്കോബിയും ബഷാമിനെപ്പോലെയുള്ള ചില ആധുനിക പണ്ഡിതന്മാരും കരുതുന്നു. നിഗണ്ഠനാതപുത്തനും ജൈനമതത്തിലെ ഇരുപത്തിനാലാമത്തെ തീർഥങ്കരനായി മാനിക്കപ്പെടുന്ന വർധമാനമഹാവീരനും ഒരാളായിരുന്നു എന്ന് കരുതാൻ ന്യായമുണ്ടെന്നു ബഷാം വിശ്വസിക്കുന്നു[14].

14. Bahsam: History and Doctrines of the Ajivakas, P. 17.

പരലോകമില്ല, പുനർജന്മമില്ല

അജിതകേശകംബലി ഒരു തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദിയായിരുന്നു. പിന്നീട് ചാർവാകന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ ലോകായതികന്മാർ എന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധരായിത്തീർന്ന ഭൗതികവാദികളുടെ മുൻഗാമികളിലൊരാളായിരുന്നു അദ്ദേഹം എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് ചാർവാകസിദ്ധാന്തങ്ങളോട് അത്രയ്ക്ക് സാമ്യമുണ്ട്. ദൈവമില്ല, പരലോകമില്ല, പുനർജന്മമില്ല, സൽക്കർമവും ദുഷ്ക്കർമവുമില്ല; നാലു ഭൗതികപദാർഥങ്ങൾ (ചതുർമഹാഭൂതികാ) യാദൃച്ഛികമായി കൂടിച്ചേർന്നതിന്റെ ഫലമാണ് മനുഷ്യൻ; മനുഷ്യൻ മരിക്കുമ്പോൾ ദേഹത്തോടൊപ്പം ദേഹിയും നാമാവശേഷമാകുന്നു. പിന്നെ യാതൊന്നുമില്ല - ഇതാണ്, ചുരുക്കത്തിൽ, അജിതകേശകംബലിയുടെ സിദ്ധാന്തം. ജൈനസൂത്രങ്ങളിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു:

"ഭിക്ഷാദാനം, യജ്ഞം, വഴിപാടുകൾ മുതലായവയിൽ യാതൊരു പുണ്യവും അടങ്ങിയിട്ടില്ല. നല്ല കർമത്തിൽ നിന്ന് നല്ല ഫലവും ചീത്ത കർമത്തിൽ നിന്ന് ചീത്ത ഫലവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇഹലോകത്തിൽ നിന്ന് പരലോകത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണമില്ല. മരണാനന്തരജീവിതമില്ല. സന്മാർഗത്തിലൂടെ പൂർണത നേടുകയും ഇഹലോകത്തെയും പരലോകത്തെയും അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ് ആ ജ്ഞാനം വെളിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്ത യതിവര്യന്മാരോ ബ്രാഹ്മണരോ ഇല്ല. മനുഷ്യൻ ഉണ്ടായത് നാലു ഭൗതികപദാർഥങ്ങളിൽ നിന്നാണ്. അവൻ മരിക്കുമ്പോൾ ഭൂമിയുടെ അംശം ഭൂമിയിലും വെള്ളത്തിന്റെ അംശം വെള്ളത്തിലും അഗ്നിയുടെ അംശം അഗ്നിയിലും വായുവിന്റെ അംശം വായുവിലും ലയിച്ചുചേരുന്നു. അവന്റെ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ അന്തരീക്ഷത്തിൽ അന്തർധാനം ചെയ്യുന്നു. നാലുപേർ അവന്റെ ശവമഞ്ചം ചുമക്കുന്നു. മരിച്ചു കഴിഞ്ഞവനെപ്പറ്റി അതുമിതും പറഞ്ഞുകൊണ്ട് അവർ ശ്മശാനം വരെ പോകുന്നു. അവിടെ അവന്റെ അസ്ഥികൾ പ്രാവിന്റെ ചിറകുകളുടെ നിറം പ്രാപിക്കുന്നു. അവന്റെ ഹോമങ്ങളും യജ്ഞങ്ങളും ഒരുപിടി ചാരമായി അവസാനിക്കുന്നു. ഭിക്ഷാദാനത്തിന്റെ ഗുണഗണങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രചാരവേല ചെയ്യുന്നവർ വിഡ്ഢികളാണ്. അമൂർത്തമായത് നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്നവർ നുണയാണ് പറയുന്നത്. അവർ അസംബന്ധം പുലമ്പുന്നവരാണ്. ശരീരം മരിക്കുമ്പോൾ മൂഢനും ബുദ്ധിമാനും ഒരുപോലെ നാശമടയുന്നു. മരണത്തിനുശേഷം അവർ നിലനിൽക്കുന്നില്ല"[15].

സൂത്രകൃതാംഗമെന്ന ജൈനകൃതിയിൽ അജിതകേശകംബലിയുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു:

15. H. Jacobi, Jainasutras.

"കാലടിക്കു മുകളിൽ, ശിരോരോമങ്ങൾക്കടിയിൽ, തൊലിക്കുള്ളിലാകെ, ജീവൻ – അതു തന്നയാണ് ആത്മാവ് – നിലനിൽക്കുന്നു. ആത്മാവാകെ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു. ശരീരം മരിക്കുമ്പോൾ ആത്മാവു ജീവിക്കുന്നില്ല. ശരീരം നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം മാത്രമേ അതു നിലനിൽക്കുന്നുള്ളൂ. അത് ശരീരത്തിന്റെ നാശത്തെ അതിജീവിക്കുന്നില്ല. ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമാണെന്നു പറയുന്നവർക്ക് അത് ദീർഘമോ ഹ്രസ്വമോ വൃത്തമോ ത്രികോണമോ സമചതുരമോ ഷഡ്കോണമോ അഷ്ടകോണമോ കറുപ്പോ നീലയോ ചുവപ്പോ മഞ്ഞയോ സുരഭിലമോ ദുർഗന്ധം വമിക്കുന്നതോ മൃദുലമോ കനമുള്ളതോ കനം കുറഞ്ഞതോ തണുത്തതോ ചൂടുള്ളതോ മൃദുലമോ പരുക്കനോ എന്നൊന്നും പറയാൻ കഴിയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽ നിന്നു വിഭിന്നമാണെന്നു പറയുന്നത് തെറ്റാണ്"[16].

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടകങ്ങൾ

പ്രപഞ്ചഘടനയിൽ നാലു ഭൗതികപദാർഥങ്ങൾ മാത്രമേയുള്ളൂ എന്നാണ് അജിതകേശകംബലിയുടെ അഭിപ്രായം. ആകാശത്തെ ഒരു പ്രത്യേക ഭൗതികപദാർഥമായി അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, പ്രപഞ്ചം പഞ്ചഭൂത നിർമിതമാണെന്നു വാദിച്ച ചില ചിന്തകന്മാരെപ്പറ്റിയും സൂത്രകൃതാംഗം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂമി, ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം – ഇവയാണ് പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ. "സർവചരാചരങ്ങളും സമസ്തലോകവും പഞ്ചഭൂതനിർമിതമാണ്. ഒരു പുൽക്കൊടി വരെ എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം അവതന്നെ"[17]. പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. അവ ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്. "എന്തുണ്ടോ അതു നശിക്കുന്നില്ല. ഒന്നുമില്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഒന്നും ഉണ്ടാകുകയുമില്ല".

പഞ്ചഭൂതവാദികൾ ആത്മാവിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. അത് പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ സംയോഗം കൊണ്ടുണ്ടായതാണെന്നു വാദിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്:

"ഈ അഞ്ച് സ്ഥൂലഘടകങ്ങളാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം. അവയിൽ നിന്നാണ് ആത്മാവുണ്ടാകുന്നത്. എന്തെന്നാൽ, ഈ മൂലഘടകങ്ങളുടെ വിച്ഛേദനത്തോടെ ജീവികൾ നിലനിൽക്കാതെയാവുന്നു.... ഓരോരുത്തനും, അവൻ മൂഢനായാലും ശരി, യോഗിയായാലും ശരി, ഓരോ ജീവാത്മാവുണ്ട്. ശരീരം നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം കാലം ആത്മാവും നിലനിൽക്കുന്നു. മരണത്തിനുശേഷം ആത്മാവില്ല. വീണ്ടും

16. Ibid PP. 338-341.
17. Ibid. P. 343.

ജനിക്കുന്ന ആത്മാവ് എന്നൊന്നില്ല. പാപവും പുണ്യവുമില്ല. പരലോകവുമില്ല. ദേഹനാശത്തോടെ മനുഷ്യജീവിതം അവസാനിക്കുന്നു."[18].

പ്രാചീനഗ്രീക്ക് ദാർശനികരെക്കുറിച്ച് എംഗൽസ് പറയുകയുണ്ടായി: "ഇവിടെ നാം ആരംഭകാലത്തെ നൈസർഗിക ഭൗതികവാദം മുഴുവൻ കാണുന്നു. തുടക്കത്തിൽ ഈ ഭൗതികവാദം തികച്ചും സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അനന്തമായ വൈവിധ്യമുള്ള ഐക്യത്തെ ഒരു സാധാരണഗതിയായി കാണുകയും അതിനെ സമൂർത്തമായ ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേകവസ്തുവിൽ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് തേലിസ് എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം വെള്ളമാണെന്നു കണ്ടു"[19].

ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനഭൗതികവാദികളും ആരംഭത്തിൽ വെള്ളം, തീ, വായു എന്നിങ്ങനെ ഏതെങ്കിലുമൊരു ഭൗതികവസ്തുവിലാണ് മൂലകാരണമാരാഞ്ഞത്. പിന്നീടാണ് നാലോ അഞ്ചോ ഭൗതികപദാർഥങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നതിന്റെ ഫലമാണ് പ്രപഞ്ചം എന്ന വാദം ഉയർന്നുവന്നത്.

പക്ഷേ, മറ്റുചില ചിന്തകന്മാർ പഞ്ചഭൂതങ്ങൾക്കു പുറമെ ഒരു ആത്മാവു കൂടിയുണ്ടെന്നു വാദിച്ചു. പഞ്ചഭൂതങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ ആത്മാവും ശാശ്വതമാണെന്നായിരുന്നു അവരുടെ അഭിപ്രായം. "ഈ ആറു മൂലഘടകങ്ങൾ ഏതെങ്കിലും കാരണത്താലോ, കാരണം കൂടാതെയോ ഒരിക്കലും നശിച്ചുപോകുന്നില്ല. അസത്തായത് സത്തായിത്തീരുകയില്ല. എല്ലാം അവയുടെ സ്വഭാവംകൊണ്ട് തന്നെ ശാശ്വതമാണ്"[20].

പകുധ കാച്ചായനന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു എന്നീ ചതുർഭൂതങ്ങൾക്കു പുറമെ സുഖം, ദുഃഖം, ജീവൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു മൗലിക ഘടകങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. കായങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ഈ ഏഴു മൗലികവസ്തുക്കൾ ശാശ്വതങ്ങളാണ്. അവ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. അവ മാറ്റമില്ലാത്തവയും പരസ്പരം ആശ്രയിക്കുന്നവയുമാണ്. അവയിൽ നിന്ന് ഒന്നും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഈ അർഥത്തിൽ അവ അഫലങ്ങളാണ്. അവയിൽ നിന്നാണ് ശരീരമുണ്ടാകുന്നത് എന്നതുശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഇത് ഉൽപ്പാദനമല്ല, സംയോഗമാണ്, വ്യത്യസ്തഘടകങ്ങളുടെ കൂടിച്ചേരൽ മാത്രമാണ്. മൗലികമായ ഏഴു പദാർഥങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. "യാതൊന്നു നിലനിൽക്കുന്നുവോ അതു നശിപ്പിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഒന്നും ഉണ്ടാവുകയുമില്ല". ഈ ഏഴു മൂലകങ്ങൾ അനശ്വരങ്ങളാണ്. ഒരാൾ ഒരു മൂർച്ചയുള്ള

18. Ibid, P. 236.

19. F. Engels: Socialism, Utopian and Scientific.

20. Ibid. p. 237

വാൾകൊണ്ട് മറ്റൊരാളുടെ ശിരസ്സു ഛേദിച്ചാൽ അയാൾ ജീവനെ നശിപ്പിക്കുന്നില്ല. വാൾ കൊണ്ടുള്ള മുറി ഏഴു മൂല ഘടകങ്ങളിലൂടെ കടന്നു പോവുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്.

സഞ്ജയബേലതി പുത്തൻ ഒരു സന്ദേഹവാദിയായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അവ്യക്തങ്ങളായിരുന്നു. താത്വികപ്രശ്നങ്ങളിൽ ഒരു ഉറച്ച നിലപാടെടുക്കാൻ അദ്ദേഹം കൂട്ടാക്കിയില്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, പരലോകമുണ്ടോയെന്ന് നിങ്ങൾ എന്നോടു ചോദിക്കുന്നു. ഞാൻ പരലോകത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ ഉണ്ടെന്നുപറയും. പക്ഷേ, അതല്ല ഞാൻ പറയുന്നത്. അതങ്ങനെയാണെന്ന് ഞാൻ പറയുന്നില്ല.... ഇങ്ങനെ പോകുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദഗതി.

ജീവിതത്തിൽ സംയമനവും നിയന്ത്രണവും പാലിക്കണമെന്ന് ഉൽബോധിപ്പിച്ച ഒരു ചിന്തകനാണ് നിഗണ്ഠനാതപുത്തൻ. സംയമനവും നിയന്ത്രണവും ശീലിച്ചാൽ മനസ്സിനെ നിയന്ത്രിച്ച് ദൃഢമാക്കി നിർത്താനും അങ്ങനെ പാപകർമങ്ങളെ ഒഴിവാക്കാനും കഴിയുമെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. നേരെമറിച്ച്, മനുഷ്യജീവിതത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പാപകർമങ്ങളോ പുണ്യകർമങ്ങളോ ഒന്നും ഇല്ലെന്നാണ് പൂരണ കാസ്സപൻ വാദിച്ചത്. കൊലപാതകി, കള്ളൻ, വീട് കൊള്ളയടിക്കുന്നവൻ, കവർച്ചക്കാരൻ, വ്യഭിചാരി, കളവു പറയുന്നവൻ, ആരും ഒരു പാപവും ചെയ്യുന്നില്ല. മൂർച്ചയുള്ള വാൾകൊണ്ട് ഭൂമിയിലുള്ള ജീവജാലങ്ങളെ മുഴുവൻ കൊന്നൊടുക്കി വെറും മാംസപിണ്ഡങ്ങളാക്കി മാറ്റുന്നവൻ പോലും പാപം ചെയ്യുന്നില്ല. ഒരാൾ ഗംഗാനദിയുടെ തെക്കേ കരയിൽ വന്ന് ജനങ്ങളെ കൊല്ലുകയും മുറിവേൽപ്പിക്കുകയും മർദിക്കുകയും മറ്റും ചെയ്താൽ അയാൾക്ക് ഒരു പാപവും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുപോലെതന്നെ ഒരാൾ ഗംഗാനദിയുടെ വടക്കെ കരയിൽ പോയി ദാനം നൽകുകയും യജ്ഞം നടത്തുകയും മറ്റും ചെയ്താൽ അയാൾക്ക് ഒരു പുണ്യവും ലഭിക്കുകയില്ല. ദയ, ആത്മനിയന്ത്രണം, അപരിഗ്രഹം, നിഷ്കപടത മുതലായവയിൽ നിന്ന് യാതൊരു പുണ്യവും ഉണ്ടാവില്ല[21].

ആജീവകദർശനം

ഈ വിഭിന്നദാർശനികന്മാരിൽ ഏറ്റവും അധികം പ്രസിദ്ധിയാർജിച്ചത് ആജീവകദർശനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവായ മഖലി ഗോസാലനാണ്. നിയതി അല്ലെങ്കിൽ വിധിയാണ് ആജീവകദർശനത്തിലെ അടിസ്ഥാന തത്വം. ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ കർമമാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും അടി

21. Dighanikaya, Quoted by A.L. Basham: History and Doctrines of the Ajivakas, P. 13.

സ്ഥാനം എന്നു വാദിച്ചപ്പോൾ കർമമല്ല നിയതിയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിയാമകശക്തിയെന്ന് ആജീവകന്മാർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. കർമനിയമമനുസരിച്ച് മനുഷ്യന്റെ സുഖദുഃഖങ്ങളും ഭാവിയും അവന് സമൂഹത്തിലുള്ള സ്ഥാനവും എല്ലാം അവന്റെതന്നെ പ്രവൃത്തിയുടെ ഫലമാണ്. ഈ വാദം അസംബന്ധമാണെന്നും കർമത്തിനോ മനുഷ്യന്റെ സ്വതന്ത്രമായ ഇച്ഛാശക്തിക്കോ യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ലെന്നും ശക്തനും ദുർബലനും ധീരനും ഭീരുവും എല്ലാം നിയതിക്ക് കീഴ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നും ആജീവകന്മാർ വാദിച്ചു. സംയുക്തനികായം, ദീഘനികായം, അഗുത്തരനികായം തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അവർക്ക് പാപപുണ്യങ്ങളിൽ വിശ്വാസമില്ല. ജീവികളുടെ പാപങ്ങൾക്ക് കാരണമോ അടിസ്ഥാനമോ ഇല്ല. മനുഷ്യർ പാപികളായിത്തീരുന്നത് കാരണമോ അടിസ്ഥാനമോ ഇല്ലാതെയാണ്. അതുപോലെതന്നെ ജീവികളുടെ പരിശുദ്ധിക്കും കാരണമോ അടിസ്ഥാനമോ കൂടാതെയാണ്. ഒരാളുടെ ഭാവിജന്മങ്ങളെ നിർണയിക്കാൻ അയാളോ അയാൾക്ക് വേണ്ടി മറ്റാരെങ്കിലുമോ ചെയ്യുന്ന കർമങ്ങൾക്ക് സാധ്യമല്ല. മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനത്തിനോ ശക്തിക്കോ ധീരതയ്ക്കോ ക്ഷമയ്ക്കോ പ്രാപ്തിക്കോ അവന്റെ ഐഹികമായ നിയതിയെ മാറ്റാൻ കഴിയില്ല. എല്ലാ ജീവികളും - ശ്വസിക്കുന്നവയെല്ലാം, ജനിക്കുന്നവയെല്ലാം, ജീവിക്കുന്നവയെല്ലാം - ശക്തിയോ പ്രാപ്തിയോ പുണ്യമോ ഇല്ലാത്തവയാണ്. നിയതി, യാദൃച്ഛികത, സ്വഭാവം എന്നിവയാണ് എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളെയും രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്[22].

ആജീവകന്മാരുടെ നേതാവായ മഖലി ഗോസാലൻ അജാതശത്രുവിനോട് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി കാണുന്നു:

"മഹാരാജാവേ, ജീവജാലങ്ങളുടെ അധഃപതനത്തിന് എന്തെങ്കിലും കാരണമോ മുമ്പു മുതൽക്കേ നിലനിന്നുപോന്ന എന്തെങ്കിലും തത്വമോ ഇല്ല. അവയുടെ അശുദ്ധി അകാരണമാണ്. അതുപോലെ ജീവജാലങ്ങളുടെ പരിശുദ്ധിക്കും കാരണമോ തത്വമോ ഇല്ല. അവയുടെ വിശുദ്ധി അകാരണമാണ്. അതു വ്യക്തികളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമല്ല; മറ്റുള്ളവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലവുമല്ല; മനുഷ്യപ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നോ പ്രയത്നത്തിൽ നിന്നോ സ്ഥൈര്യത്തിൽ നിന്നോ ആർജവത്തിൽ നിന്നോ അല്ല; അതിന്റെ തന്നെ സ്വഭാവമാണത്"[23].

സ്വഭാവവാദികളെപ്പോലെ തന്നെ നിയതിവാദികളും മനുഷ്യപ്രയത്നം നിഷ്ഫലമാണെന്നു കരുതുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തെയും പ്രപ

22. Samannha Phala Sutta, Quoted by A.L. Asham: History and Doctrines of the Ajivakas, P. 13-14.

23. Sacred Books of the East, Vol. XIV Jacobi's Introduction, P. XXV

ഞ്ചത്തിന്റെ വൈവിധ്യത്തെയും നിർണയിക്കുന്നത് കർമമല്ല, നിയതിയാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഓരോ പ്രതിഭാസവും അതിന്റെ തന്നെ സ്വഭാവമനുസരിച്ചാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്. ഗോസാലൻ അജാതശത്രുവിനോടു പറഞ്ഞു: "നട്ടെല്ലുള്ള എല്ലാ പ്രാണികളും, ഓരൊറ്റ ഇന്ദ്രിയം മാത്രമുള്ളവയോ ഒന്നിലധികം ഇന്ദ്രിയങ്ങളുള്ളവയോ ആയ എല്ലാ ജീവികളും, അണ്ഡങ്ങളിൽ നിന്നോ ഗർഭാശയങ്ങളിൽ നിന്നോ ജനിക്കുന്നവയെല്ലാം, വിവിധ രൂപങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുന്നത് അവയുടെ വ്യത്യസ്ത സ്വഭാവങ്ങളനുസരിച്ചാണ്".

കർമനിയമവും പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തവുമായിരുന്നു ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെയും പൗരോഹിത്യത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനങ്ങൾ. ഈ അടിസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് എതിരായിട്ടാണ് ആജീവകന്മാർ തങ്ങളുടെ നിയതിവാദം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത്. ലോകത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത് കർമമല്ല, നിയതിയാണെന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. അവർ ബ്രാഹ്മണരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള യജ്ഞങ്ങളെ എതിർക്കുകയും പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തെ പരിഹസിക്കുകയും ചെയ്തു. ബ്രഹ്മമല്ല, ഭൂമി, വായു, ജലം, അഗ്നി എന്നീ നാലു ഭൗതികപദാർഥങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങൾ എന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. അങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യം പ്രായോഗികമായും താത്വികമായും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

പുരോഹിതന്മാരും വെറുതെയിരുന്നില്ല. എല്ലാ ശക്തിയും ഉപയോഗിച്ച് അവർ തിരിച്ചടിച്ചു. ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ പരിപാവനതയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നവർ പാഷണ്ഡന്മാരും സമുദായത്തിന്റെ ശത്രുക്കളുമാണെന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ഭൗതികവാദം ലോകത്തെ നാശത്തിലേക്കേ നയിക്കൂ. മാന്യതയുള്ളവരാരും ഭൗതികവാദികളാവുകയില്ല. "ആജീവകന്മാർ കൂലിവേലക്കാരും കൈവേലക്കാരുമാണ്. അവർ വർണവ്യവസ്ഥയിൽ കുഴപ്പമുണ്ടാക്കുന്നവരാണ്" എന്ന് വായുപുരാണത്തിൽ പറയുന്നു.

ഗോസാലനെപ്പോലെയുള്ള ഭൗതികവാദികൾ മുഖ്യമായും കായികാധ്വാനത്തിൽ ഏർപ്പെട്ട വേലക്കാരുടെയിടയിൽ നിന്നാണ് ഉയർന്നുവന്നത് എന്നാണിതു കാണിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ക്ഷത്രിയന്മാരുടെയിടയിലും വൈശ്യന്മാരുടെയിടയിലും അവർക്ക് വലിയ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാണ്.

ഭൗതികവാദികളുടെ മുന്നണിയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും വൈദികവൃത്തിയെയും ഏറ്റവും രൂക്ഷമായി എതിർത്തത് ചാർവാകന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ ലോകായതികന്മാർ ആണ്. ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും ക്രൂരമായ മർദനങ്ങൾക്കിരയായിത്തീർന്നതും അവർ തന്നെയാണ്.

8. ലോകായതം

പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ ഏറ്റവുമധികം പ്രാബല്യം നേടിയ ഭൗതികവാദ ചിന്തകൾക്കാണ് ലോകായതദർശനം അല്ലെങ്കിൽ ചാർവാകദർശനം എന്നു പറയുന്നത്. ഈ ദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ ആരായിരുന്നു എന്ന തിനെ സംബന്ധിച്ച് പണ്ഡിതന്മാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങ ളുണ്ട്. ഭൗതികവാദത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ ബൃഹസ്പതിയുടെ പ്രധാന ശിഷ്യനാണ് ചാർവാകൻ എന്നു ചിലർ വാദിക്കുമ്പോൾ ചാർവാകനാണ് ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് എന്ന് മറ്റുചിലർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ചാർവാകൻ ഒരു പ്രത്യേക വ്യക്തിയുടെ പേരിനെയല്ല കുറിക്കുന്നത്; ചാരുവായ (അതായത് സുന്ദരമായ) വാക്കു കൾകൊണ്ട് ജനങ്ങളെ ആകർഷിച്ചു വഴി തെറ്റിക്കുന്ന ഭൗതികവാദിക ളുടെ പൊതുവിലുള്ള പേരാണത്. തിന്നുക അല്ലെങ്കിൽ ചവയ്ക്കുക എന്നർഥമുള്ള 'ചർവ്' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നാണ് ചാർവാകൻ എന്ന വാക്കുണ്ടായത് എന്നും 'തിന്നുക കുടിക്കുക, സുഖിക്കുക' എന്ന ലക്ഷ്യ മുയർത്തിപ്പിടിച്ചതു കൊണ്ടാണ് ഭൗതികവാദികൾക്ക് ഈ പേർ ലഭി ച്ചത് എന്നും മറ്റുചിലർ പറയുന്നു. ഭൗതികവാദികളെ ആക്ഷേപിക്കാനും പരിഹസിക്കാനും വേണ്ടി ആത്മീയവാദികളായ എതിരാളികൾ കണ്ടു പിടിച്ച ഒരു ശകാരപ്പേരായിരിക്കാം ഇത്. പക്ഷേ, വാക്കിന്റെ ഉൽപ്പത്തി എന്തായാലും ഭൗതികവാദികളാണ് ചാർവാകന്മാർ എന്ന പേരിൽ അറി യപ്പെടുന്നത് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

'ലോകായതം' എന്ന പദത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റിയും ഇതുപോലെ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ട്. ലോകത്തെ ആസ്പദമാക്കിയ തത്വ ശാസ്ത്രം എന്ന അർഥത്തിലാണ് ചിലർ ലോകായതത്തെ നിർവചിക്കു ന്നത്. ലോകം എന്നുവെച്ചാൽ പ്രത്യക്ഷലോകം, അല്ലെങ്കിൽ ഇന്ദ്രിയ ഗോചരങ്ങളായ ചരാചരങ്ങൾ, മാത്രമാണെന്ന് ജൈനതത്വജ്ഞാനിയായ ഹരിഭദ്രൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ നിർവചനമനുസരിച്ച് ആത്മാവ്,

പുനർജന്മം, സ്വർഗം, നരകം, മോക്ഷം മുതലായ സങ്കല്പങ്ങളെ അംഗീകരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കാത്തവരാണ് ലോകായതികന്മാർ. എന്നാൽ, ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചാരമുള്ള തത്വശാസ്ത്രം എന്ന അർഥത്തിലാണ് ലോകായതം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്ന് മറ്റുചിലർ പറയുന്നു. ഭൗതികസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് സാധാരണക്കാരായ പൊതുജനങ്ങളുടെ ഇടയിലാണ് കൂടുതൽ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നത് എന്നാണത്രേ ഇതു കാണിക്കുന്നത്. രാധാകൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഭൗതികവാദസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് പൊതുവിലുള്ള ഒരു സംസ്കൃതപേർ മാത്രമാണ് ലോകായതം.

മറ്റു ദർശനങ്ങൾക്കെന്നപോലെ തന്നെ ലോകായതത്തിനും, സൂത്രങ്ങൾ, ഭാഷ്യങ്ങൾ, വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ മുതലായവയുണ്ടായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത പൊതുവിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, അവയൊന്നും തന്നെ ഗവേഷകന്മാർക്കു കണ്ടുപിടിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. മാക്സ്മുള്ളർ എഴുതുന്നു:

"ആദ്യകാലത്തുണ്ടായ ചില ദാർശനികസൂത്രങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയിരിക്കുന്നു എന്ന് ബൃഹസ്പതി സൂത്രങ്ങൾക്കുണ്ടായ അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമായിട്ടുണ്ട്. തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദികളും ഇന്ദ്രിയസുഖലോലുപന്മാരുമായിരുന്ന ലോകായതികന്മാരുടെയും ചാർവാകന്മാരുടെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് അവയിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്. ഭാസ്കരാചാര്യർ അവയെപ്പറ്റി ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ III, 3, 53 എന്നിങ്ങനെ പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിലെ ഒരു ഭാഗം അദ്ദേഹം ഉദ്ധരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്ത് അതു നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നു വിശ്വസിക്കാം. പക്ഷേ, അതിന്റെ കയ്യെഴുത്തുപ്രതി ഇന്ത്യയിൽ ഇതേവരെ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടില്ല".[1]

ലോകായത സൂത്രങ്ങൾക്ക് ഒരു ഭാഷ്യവും ഒരു പ്രവചനവും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ദിവ്യനാമം എന്ന ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഭാഗുരിയെന്ന ലോകായതിക പണ്ഡിതനെഴുതിയ ഒരു വ്യാഖ്യാനത്തെപ്പറ്റി മഹാഭാഷ്യകർത്താവായ പതഞ്ജലി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യന്റെ കാലത്ത് ലോകായതഗ്രന്ഥങ്ങൾ പലതും പ്രചരിച്ചിരുന്നു എന്നു കരുതാൻ ന്യായമുണ്ട്. വേദങ്ങൾ, കൃഷിശാസ്ത്രം, വ്യാപാരശാസ്ത്രം, ദണ്ഡനീതി മുതലായവയോടൊപ്പം ആ ന്വീക്ഷികിയും പഠിക്കണമെന്ന് കൗടില്യൻ രാജാക്കന്മാരെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. സാംഖ്യം, യോഗം, ലോകായതം എന്നീ മൂന്നു ദർശനങ്ങൾക്കാണ് ആ ന്വീക്ഷികി എന്നുപറയുന്നത്. കൗടില്യൻ എഴുതുന്നു: "ഈ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ അന്വീക്ഷികി ലോകത്തിന്

1. Max Muller: The Six Systems of Indian Philosophy P. 86.

ഏറ്റവും പ്രയോജനകരമാണ്. അത് ദുഃഖത്തിലും സുഖത്തിലും ഒരുപോലെ മനസ്സിനെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്താൻ സഹായിക്കുന്നു. അത് ദീർഘദൃഷ്ടിയും സംഭാഷണ ചാതുരിയും പ്രവർത്തനശേഷിയും നൽകുന്നു"[2].

ആത്മീയവാദികളായ പല ചിന്തകന്മാരും ലോകായതതത്വങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കാൻ പാടുപെടുന്നതായി കാണാം. ആത്മീയവാദത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യം തെളിയിക്കാൻ വേണ്ടി അവർ ലോകായതികന്മാരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ചില ഭാഗങ്ങൾ സന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന് അടർത്തിയെടുത്ത് ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. മറ്റു ചിലർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ഭാഷയിൽ ലോകായതദർശനത്തിന്റെ സാരാംശം നൽകുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന വേദാന്തപണ്ഡിതൻ മാധാചാര്യൻ തന്റെ സർവദർശനസംഗ്രഹത്തിൽ കൊടുത്തിട്ടുള്ള വിവരണം നോക്കാം. വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു വിവരണമാണതെന്നു കരുതാൻ വയ്യ. ഗ്രന്ഥകാരന്റെ മുൻവിധികളും ഭൗതികവാദത്തോടുള്ള പുച്ഛവും അതിൽ പ്രതിഫലിച്ചിരിക്കുന്നു. നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞിട്ടും ആത്മീയവാദികൾക്ക് ഇത്രയധികം ആവേശവും വാചാലതയും പ്രയോഗിക്കേണ്ടിവരുന്നു എന്നതുതന്നെ ലോകായതത്തിന് ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന സ്വാധീനശക്തിയെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. മാക്സ്മുള്ളർ എഴുതുന്നു:

"മറ്റു സ്ഥലങ്ങളിൽ നമ്മൾ ബൃഹസ്പതിയുടെ അവൈദിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കാണുന്നത് പദ്യരൂപത്തിലാണ്. അവ സൂത്രങ്ങളിൽ നിന്നല്ല ഏതോ കാരികയിൽ നിന്നാണ് എടുത്തിട്ടുള്ളത് എന്നു തോന്നും. അവയിൽ നമുക്ക് ഒരു പ്രത്യേക താൽപ്പര്യമുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ, ഏറ്റവും അധികം ആത്മീയവും ആധ്യാത്മികവുമായി എന്തൊക്കെയുണ്ടോ അതിന്റെയെല്ലാം നാടാണ് എന്നു പൊതുവിൽ കരുതപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യയിൽ ഇന്ദ്രിയസുഖലോലുപരായ തത്വജ്ഞാനികളുടെ അഭാവമുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്ന് അവ നമുക്ക് വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നു. ഇത്തരം സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് ഇന്ത്യയിൽ എത്രത്തോളം പഴക്കമുണ്ടെന്ന് പറയാൻ പ്രയാസമാണ്. പക്ഷേ, ഒരു കാര്യം തീർച്ചയാണ്, സംഗതമായ ഏതു തത്വശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥമെടുത്തു നോക്കിയാലും ഉടൻതന്നെ സുഖലോലുപ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നതു കാണാം"[3].

ഇവിടെ പ്രസക്തമായ ഒരു ചോദ്യം പൊന്തിവരുന്നു. ഇത്രയധികം പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്ന ലോകായതദർശനത്തിന്റെ മൂലസൂത്രങ്ങൾ എവിടെപ്പോയി? അതിന്റെ ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും മറ്റും എങ്ങനെ അപ്രത്യക്ഷമായി? ജവഹർലാൽ നെഹ്റു പറയുന്നകാരണം ശരിയായിരിക്കാം:

---

2. Sama Sastry: Kautilya's Artha Sastra 1-2.
3. Max Muller: The six systems of Indian Philosophy P. 97.

“നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ആദ്യകാലോപനിഷത്തുക്കളെ തുടർന്നുണ്ടായ ഭൗതികവാദത്തെ സംബന്ധിച്ച സാഹിത്യം മുഴുവനും പെടും. അതിന്റെ വിമർശനങ്ങളിലും ഭൗതികവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കാനുള്ള വിശദോദ്യമങ്ങളിലും മാത്രമേ ഇന്ന് അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവങ്ങൾ കാണാനുള്ളൂ. എന്നാൽ, ഇന്ത്യയിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഭൗതികവാദം പ്രചരിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ടെന്നും അത് ജനങ്ങളുടെ മേൽ പ്രബലമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരുന്നു എന്നുമുള്ള കാര്യത്തിൽ സംശയത്തിനവകാശമില്ല. ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ രാഷ്ട്രീയ-സാമ്പത്തിക സംഘടനയെപ്പറ്റി കൗടില്യൻ എഴുതിയ സുപ്രസിദ്ധമായ അർഥശാസ്ത്രഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ പ്രധാനദർശനങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് അതെന്ന് എടുത്തുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

“അപ്പോൾ, നമുക്ക് ഈ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിമർശകരെയും അതിനെ തരംതാഴ്ത്തി കാട്ടുന്നതിൽ താൽപ്പര്യമുള്ള ആളുകളെയും ആശ്രയിക്കണമെന്നു വന്നിരിക്കുന്നു. അവരാകട്ടെ, അതിന്റെ നേരെ പരിഹാസം പൊഴിക്കാനും അത് എത്രമേൽ അസംബന്ധമാണെന്ന് തെളിയിക്കാനുമാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. അത് യഥാർഥത്തിൽ എന്തായിരുന്നു എന്നു കണ്ടുപിടിക്കാൻ നമുക്കുള്ള നിർഭാഗ്യകരമായ ഒരു മാർഗമാണത്. എന്നിരിക്കിലും അതിനെ വിലയിടിച്ചു കാണിക്കാനുള്ള അവരുടെ ഉൽക്കണ്ഠ തന്നെ അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അത് എത്ര പ്രധാനമായിരുന്നു എന്ന് തെളിയിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ഭൗതികവാദസാഹിത്യങ്ങളിൽ മിക്കതും പിൽക്കാലങ്ങളിലെ പുരോഹിതന്മാരും മറ്റും മാമൂൽ മതവിശ്വാസികളും നശിപ്പിച്ചതാവാനാണ് ഇടയുള്ളത്”[4].

ലോകായതഗ്രന്ഥങ്ങൾ നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയതുകൊണ്ട് യഥാർഥത്തിൽ ഭാരതീയ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിനു തന്നെ കോട്ടം തട്ടിയിരിക്കുന്നു. ഭാരതീയ തത്വശാസ്ത്രമെന്നാൽ ആധ്യാത്മികവാദമാണെന്ന ധാരണ പരക്കാനുള്ള ഒരു കാരണമിതാണ്. ഭൗതികവാദചിന്തകൾക്ക് അവയർഹിക്കുന്ന സ്ഥാനം നൽകാത്ത ചരിത്രം ഏകപക്ഷീയമാവാനേ തരമുള്ളൂ. ആത്മീയവാദികളെഴുതിയിട്ടുള്ള ചരിത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദികൾ പൊതുവിൽ എല്ലാത്തരം ധാർമികമൂല്യങ്ങളെയും എതിർക്കുന്ന സാമൂഹ്യദ്രോഹികളായിട്ടാണ് ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അവർക്ക് ധർമാധർമങ്ങളില്ല; മോക്ഷമില്ല; പാപപുണ്യങ്ങളില്ല;[5] സ്വർഗനരകങ്ങളില്ല; ഇഹലോകത്തിനപ്പുറത്ത് ആത്മാവില്ല[6] ദൈവമില്ല. കാമ

4. Jawaharlal Nehru: The Discovery of India P. 86.

5. ലോകായതാ വദന്ത്യേവം നാസ്തി ദേവോ ന നിർവൃതിഃ
ധർമാധർമൗ ന വിദ്യേതേ ന ഫലം പുണ്യപാപയോഃ
ഹരിഭദ്രസൂരിഃ ഷഡ്ദർശനസമുച്ചയം, 80.

6. ന സ്വർഗോ നാപവർഗോ വാ നൈവാത്മാ പാരലൗകികഃ
മാധവാചാര്യർ, ഷഡ്ദർശനസംഗ്രഹം, അധ്യായം 1.

ഭോഗമല്ലാതെ മറ്റൊരു ജീവിതലക്ഷ്യമില്ല[7] മരിച്ചാൽ പിന്നെ മടങ്ങിവരാൻ കഴിയില്ല, അതുകൊണ്ട് ജീവിച്ചിരിക്കുന്നേടത്തോളം സുഖിച്ചു കൂത്താടുകയെന്നാണവർ പറയുന്നത്[8]. അവർ അസുരന്മാരാണ്, രാക്ഷസന്മാരാണ്! മറ്റും മറ്റും.

നിലവിലുള്ള ധാർമിക മൂല്യങ്ങൾക്കെതിരായി ചാർവാകന്മാർ ഉന്നയിച്ച അഭിപ്രായങ്ങൾ പൗരോഹിത്യത്തെ ശുണ്ഠി പിടിപ്പിച്ചുവെങ്കിൽ അതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. അത്ര രൂക്ഷമായിരുന്നു അവരുടെ വിമർശനങ്ങൾ. ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതരുടെ പ്രമാണങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയും എല്ലാം അവർ ചോദ്യം ചെയ്തു. വേദങ്ങളുടെ അപ്രമാദിത്വത്തെപ്പോലും അവർ വെല്ലുവിളിച്ചു. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വേദങ്ങളിൽ അസത്യങ്ങളും വൈരുധ്യങ്ങളും പുനരുക്തിദോഷങ്ങളും നിറഞ്ഞുകിടക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവയെ പ്രമാണമായി അംഗീകരിക്കാൻ വയ്യ[9]. വഞ്ചകന്മാരും കോമാളികളും രാക്ഷസന്മാരും കൂടി പടച്ചുണ്ടാക്കിയവയാണ് വേദങ്ങൾ[10]. ബ്രാഹ്മണർ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം സ്വാർഥത്തിനുവേണ്ടി കണ്ടുപിടിച്ചവയാണ് യജ്ഞങ്ങളും മറ്റു വൈദികകർമങ്ങളും. ബുദ്ധിയും പൗരുഷവുമില്ലാത്തവരുടെ ഉപജീവനമാർഗമാണവ[11].

ഒരു മൃഗത്തെ ബലി കഴിച്ചാൽ സ്വർഗത്തിൽ പോകുമെങ്കിൽ പുരോഹിതൻ തന്റെ സ്വന്തം അച്ഛനെ ബലി കഴിക്കാത്തതെന്തുകൊണ്ടാണ്? ശ്രാദ്ധം കഴിച്ചാൽ മരിച്ചുപോയവന്റെ വിശപ്പു ശമിക്കുമെങ്കിൽ യാത്രക്കാർ ഭക്ഷണം പൊതിഞ്ഞുകൊണ്ടു പോകുന്നതെന്തിനാണ്? വീട്ടിലിരുന്ന് ആരെങ്കിലും ശ്രാദ്ധക്രിയ നടത്തിയാൽ അവരുടെ വയർ നിറയില്ലേ? മരിച്ചവന്റെ ആത്മാവ് മറ്റൊരു ലോകത്തിലേക്കു പോയിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ ചിലപ്പോളെങ്കിലും ബന്ധുമിത്രാദികളെ സന്ദർശിക്കാൻ വേണ്ടി മടങ്ങി വരാത്തതെന്തുകൊണ്ടാണ്? കത്തി ചാമ്പലായിക്കഴിഞ്ഞ മനുഷ്യൻ മടങ്ങി വരുന്നതെങ്ങനെ?

ഭൗതികവാദികളും ആത്മീയവാദികളും തമ്മിലുണ്ടായ ഇത്തരം വാദപ്രതിവാദങ്ങളിൽ നിന്നും ആക്രമണപ്രത്യാക്രമണങ്ങളിൽ നിന്നും

7. കാമ ഏവൈകഃ പുരുഷാർഥഃ (ഭഗവൽഗീത, ശ്രീധരന്റെ വ്യാഖ്യാനം)
കാമോപഭോഗപരമാഃ (ഭഗവൽഗീത XVI, II.)
8. യാവജ്ജീവേത് സുഖം ജീവേത് താവദ് വൈഷയികം സുഖം
ഭസ്മീഭൂതസ്യ ദേഹസ്യ പുനരാഗമനം കതഃ
ഗുണരത്നസൂരി : തർക്കരഹസ്യദീപികേ, പേ 302.
9. തദപ്രാമാണ്യം അനൃതവ്യാഘാതപുനരുക്തിദോഷേഭ്യഃ
(ന്യായസൂത്രം, കക. 1,56)
10. ത്രയോ വേദസ്യ കർതാരോ ദണ്ഡധൂർതനിശാചരാഃ
(സർവദർശനസംഗ്രഹം, 1.)
11. ബുദ്ധിപൗരുഷഹീനാനാം ജീവികാ (സർവദർശനസംഗ്രഹം-1)

ലോകായതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുക എളുപ്പമല്ല. പക്ഷേ, ഇതിന്റെയർഥം ലോകായതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനം തികച്ചും അസാധ്യമാണെന്നല്ല. ആത്മീയവാദികൾ നൽകുന്ന വിശദീകരണങ്ങളിൽ തന്നെ സത്യത്തിന്റെ അംശങ്ങളുണ്ട്. ചിലർ തങ്ങളുടെ കൃതികളിൽ ലോകായതത്തിന്റെ ചില മുഖ്യഭാഗങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. ലോകായതദർശനത്തിന്റെ ഒരേകദേശരൂപം മനസ്സിലാക്കാൻ അവ തീർച്ചയായും സഹായകരമാണ്.

ആത്മീയവാദികളുടെ തത്വശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഉദ്ധരിച്ചു ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മുഖ്യമായ ലോകായതതത്വങ്ങൾ താഴെപ്പറയുന്നവയാണ്:

1. ഭൂമി, വെള്ളം, തീ, വായു എന്നിവയാണ് മൂലധാതുക്കൾ[12]
2. ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, വസ്തുക്കൾ മുതലായവ ഈ മൂലധാതുക്കളുടെ വ്യത്യസ്ത രീതിയിലുള്ള സംയോജനം കൊണ്ടുണ്ടായവയാണ്[13].
3. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ചില പ്രത്യേകതരം ധാന്യങ്ങളുടെ സംയോജനത്തിൽ നിന്ന് ലഹരിശക്തിയുണ്ടാകുന്നതുപോലെ മൂലധാതുക്കളുടെ സംയോജനത്തിൽ നിന്ന് പ്രജ്ഞയുണ്ടാകുന്നു[14].
4. പ്രജ്ഞയോടു കൂടിയ ശരീരമാണ് ആത്മാവ്[15].
5. കാമം മാത്രമാണ് പുരുഷാർഥം[16].
6. മരണമാണ് മോക്ഷം[17].

കൃഷ്ണമിശ്രന്റെ പ്രബോധചന്ദ്രോദയം എന്ന പ്രതീകാത്മക നാടകത്തിലെ രണ്ടാം രംഗത്തിൽ ലോകായതദർശനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു:

“ലോകായതം മാത്രമാണ് ശാസ്ത്രം. പ്രത്യക്ഷം മാത്രമാണ് പ്രമാണം. ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു എന്നിവ മാത്രമാണ് മൂലതത്വങ്ങൾ. സുഖിക്കലാണ് ജീവിതലക്ഷ്യം. ഭൗതികപദാർഥത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ് മനസ്സ്. പരലോകമില്ല. മരണമാണ് മോക്ഷം”.

ആത്മീയവാദികൾ ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന് പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ശബ്ദം അല്ലെങ്കിൽ വേദങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങളെ ആശ്രയിക്കണമെന്നു വാദിച്ചു. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്നതു മാത്രമല്ല സത്യം. ദൈവം, സ്വർഗനരകങ്ങൾ മുതലായവ പ്രത്യക്ഷങ്ങളല്ല. എങ്കിലും അവ

12. പൃഥിവ്യപ് തേജോ വായുരീതി തത്വാനി
13. തത്സമുദായേ ശരീരേന്ദ്രിയ വിഷയസംജ്ഞാ
14. കിണ്വാദീഭ്യോ മാദകശക്തിവദ് വിജ്ഞാനം
15. ചൈതന്യവിശിഷ്ടഃ കായഃ പുരുഷഃ
16. കാമ എവൈകഃ പുരുഷാർഥഃ
17. മരണമേവാപവർഗഃ

നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അവയെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അനുമാനത്തിന്റെയും വേദങ്ങളുടെയും സഹായം വേണം. അനുമാനപ്രമാണത്തിന്റെയും വേദപ്രമാണത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ കർമം, യജ്ഞം, സ്വർഗനരകങ്ങൾ, പുനർജന്മം മുതലായവയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനും അങ്ങനെ തങ്ങളുടെ സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യങ്ങളെ നിലനിർത്താനും ശ്രമിച്ചത്. ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഏറ്റവും മുഖ്യമായ ഉപാധി വേദപ്രമാണമാണെന്നും വേദങ്ങളുടെ അർഥം മനസ്സിലാക്കാനുള്ള കഴിവും അധികാരവും ബ്രാഹ്മണർക്കുമാത്രമാണെന്നും അവർ വാദിച്ചു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ചാർവാകന്മാർ തങ്ങളുടെ എതിർപ്പിന്റെ കുന്തമുന വേദപ്രമാണത്തിന്റെ നേർക്കു തിരിച്ചുവിട്ടത്. ചില പ്രത്യേക കാര്യങ്ങൾക്ക് അനുമാനങ്ങളുപയോഗിക്കാം. പക്ഷേ, അനുമാനം എല്ലായിപ്പോഴും വിശ്വസനീയമായ ഒരുപാധിയായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, ദൂരത്തുള്ള ഒരു കുന്നിന്റെ മുകളിൽ പുക കണ്ടാൽ അവിടെ തീയുമുണ്ടാവുമെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയാൻ കഴിയുമോ? പുകയുള്ളേടത്ത് തീയുമുണ്ട് (ധൂമാദ്വഹ്നി:) എന്ന അനുമാനസിദ്ധാന്ത എല്ലായിടത്തും പ്രായോഗികമാണോ? ചിലപ്പോൾ തീയ് കണ്ടേക്കാം. തീ ഇല്ലെന്നും വരാം. പ്രകൃതിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും ചില പ്രത്യേക പ്രതിഭാസങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അനുമാനം ശരിയായെന്നു വരാം. മറ്റുചില പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ അതു തെറ്റാവുകയും ചെയ്യും. കഴിഞ്ഞുപോയ ചില സംഭവങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ അനുമാനങ്ങൾ സഹായകരമായേക്കും. പക്ഷേ, ഭാവിയിൽ എന്തു സംഭവിക്കുമെന്ന് അനുമാനംകൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. മരിച്ചതിനുശേഷമുള്ള സ്ഥിതിയെപ്പറ്റിയാണെങ്കിൽ അനുമാനം തികച്ചും നിഷ്പ്രയോജനമാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ അനുമാനം വിശ്വാസയോഗ്യമായ ഒരു പ്രമാണമല്ല. വിശ്വാസയോഗ്യമായ ഒരേയൊരു പ്രമാണം പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമാണ്. സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാൻ മറ്റു യാതൊരു മാർഗവുമില്ല. പ്രത്യക്ഷ പ്രമാണത്തിനു വിധേയമല്ലാത്തതൊന്നും സത്യമല്ല. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും സമൂഹവുമടങ്ങിയ ഇഹലോകം മാത്രമേ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിനു വിധേയമായിട്ടുള്ളു. അതുകൊണ്ട് ലോകം മാത്രമാണ് സത്യം. പരലോകവും മരണാനന്തരജീവിതവും മറ്റും യാതൊരടിസ്ഥാനവുമില്ലാത്ത നുണകൾ മാത്രമാണ്.

ആത്മീയവാദികളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ മോക്ഷമാണ് പരമമായ പുരുഷാർഥം. പ്രാപഞ്ചികബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും ഐഹികങ്ങളായ സുഖദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള ആത്മാവിന്റെ മോചനത്തിനാണ് അവർ മോക്ഷമെന്നു പറഞ്ഞത്. ഇക്കാര്യത്തിലും ചാർവാകന്മാർക്ക് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു നിലപാടാണുള്ളത്. ലോകം മാത്രമാണ് സത്യമെങ്കിൽ ലൗകികബന്ധങ്ങൾക്കതീതമായ മോക്ഷമെന്ന സങ്കൽപ്പത്തിന് യാതൊരർഥവുമില്ല.

ലോകത്തിൽ സുഖവുമുണ്ട്, ദുഃഖവുമുണ്ട്. കാലിൽ മുള്ളുതറച്ചാൽ വേദനയുണ്ടാകുന്നു. അതു ദുഃഖമാണ്. ഭക്ഷണം കഴിച്ചില്ലെങ്കിൽ വിശക്കും. അതും ദുഃഖമാണ്. ദുഃഖങ്ങൾ കഴിയുന്നത്ര കുറയ്ക്കുകയും സുഖങ്ങൾ കഴിയുന്നത്ര വർധിപ്പിക്കുകയുമാണാവശ്യം. പരലോകം എന്നൊന്നില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഐഹികങ്ങളല്ലാത്ത സുഖദുഃഖങ്ങളുമില്ല. ഇഹലോകജീവിതം കൂടുതൽ കൂടുതൽ സുഖമയവും ആനന്ദകരവുമാക്കുക. ഇതല്ലാതെ മറ്റൊരു ജീവിതലക്ഷ്യമില്ല. കാമ ഏവൈകഃ പുരുഷാർഥഃ എന്ന ലോകായത തത്വത്തിന്റെ അർഥവും ഇതുതന്നെ.

പ്രപഞ്ചഘടനയെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യന്റെ പ്രജ്ഞയെക്കുറിച്ചുമുള്ള ചാർവാകന്മാരുടെ വിശകലനം തികച്ചും ഭൗതികവാദപരമാണ്. ലോകോൽപത്തിക്ക് സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരു ദൈവത്തിന്റെ ആവശ്യമുണ്ടെന്നവാദം അസംബന്ധമാണെന്നാണ് അവരുടെ അഭിപ്രായം. പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു എന്നീ നാലു മൂലപദാർഥങ്ങളിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചവും മനുഷ്യനും സർവചരാചരങ്ങളും ഉൽഭവിച്ചത് എന്നാണവരുടെ വാദം[18]. ചില ഭൗതികവാദികൾ ആകാശം എന്ന അഞ്ചാമതൊരു ഭൗതികപദാർഥം കൂടിയുണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ചാർവാകന്മാർ ആകാശത്തെ ഒരു മൂലപദാർഥമായി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. കാരണം അത് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിനു വിധേയമല്ല. ഈ നാലു മൂലപദാർഥങ്ങൾ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. അവ അനശ്വരങ്ങളും ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നവയുമാണ്. അവയുടെ യാദൃച്ഛികമായ സംയോഗം കൊണ്ടാണ് സർവചരാചരങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. ജീവനില്ലാത്ത വസ്തുക്കളെപ്പോലെ തന്നെ ജീവനുള്ള വസ്തുക്കളും ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സംയോഗത്തിന്റെ ഫലമാണ്. അചേതനങ്ങളായ പദാർഥങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നിട്ടാണ് സചേതനവസ്തുക്കളാവിർഭവിച്ചത്. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഭൗതികപദാർഥങ്ങൾ ഒരു പ്രത്യേകരീതിയിൽ ഒന്നിച്ചു കൂടിച്ചേരുമ്പോൾ പ്രജ്ഞ അല്ലെങ്കിൽ ചേതന എന്ന ഗുണവിശേഷം ആവിർഭവിക്കുന്നു. വ്യത്യസ്ത നിറങ്ങളോടുകൂടിയ വെറ്റിലയും അടയ്ക്കയും ചുണ്ണാമ്പും കൂട്ടിച്ചവച്ചാൽ ചുവപ്പു നിറമാകുന്നതുപോലെ. അല്ലെങ്കിൽ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കെടുത്താൽ യാതൊരു ലഹരിയുമുണ്ടാക്കാത്ത ധാന്യങ്ങളും മറ്റും ഘടകവസ്തുക്കളും ഒരു പ്രത്യേക രീതിയിൽ കൂട്ടിച്ചേർത്താൽ ലഹരിയുള്ള മദ്യമായിത്തീരുന്നതുപോലെ[19].

---

18. പൃഥ്വീ ജലം തഥാ തേജോ വായുർഭൂതചതുഷ്ടയം
ആധാരോ ഭൂമിരേതേഷാം........
മാധവാചാര്യർ : സർവദർശനസംഗ്രഹം, അധ്യായം 1.
19. മദശക്തിത്വാത് ചൈതന്യമുപജായതേ
മാധവാചാര്യർ : സർവദർശനസംഗ്രഹം, അധ്യായം 1.

ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ബാഹ്യവസ്തുക്കളും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ ചേതനയുണ്ടാകുന്നുള്ളൂ എന്ന് ചാർവാകന്മാർ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളായ ബാഹ്യവസ്തുക്കളെന്നപോലെ തന്നെ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും വെള്ളം, ഭൂമി, വായു, അഗ്നി എന്നീ ഭൗതിക പദാർഥങ്ങളുടെ സംയോജനം കൊണ്ടുണ്ടായവയാണ്. അവ പ്രത്യക്ഷ ജ്ഞാനത്തിനു വിധേയങ്ങളുമാണ്.

ആത്മീയവാദികളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ദേഹവും ദേഹിയും രണ്ടാണ്. ദേഹം നശിച്ചാലും ദേഹി അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവ് നിലനിൽക്കും. ചാർവാകന്മാർ ഈ അഭിപ്രായത്തോടു യോജിക്കുന്നില്ല. ചേതനയോടു കൂടിയ ശരീരം തന്നെയാണ് ആത്മാവ് എന്നാണവർ പറയുന്നത്[20]. അഗ്നി നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം മാത്രമേ ചൂടും വെളിച്ചവുമുള്ളൂ. അഗ്നിയില്ലെങ്കിൽ ചൂടുമില്ല, വെളിച്ചവുമില്ല. ചൂടും വെളിച്ചവും അഗ്നിയുടെ ഗുണവിശേഷങ്ങളാണ്. അതുപോലെ ശരീരത്തിന്റെ ഒരു ഗുണവിശേഷം മാത്രമാണ് ചേതന. ശരീരത്തിനുള്ളിൽ മാത്രമേ ചേതന നിലനിൽക്കുകയുള്ളൂ. ശരീരം നശിച്ചാൽ ചേതനയും നശിച്ചു. ശരീരത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ആത്മാവിന്റെ ഗുണവിശേഷമല്ല അത്[21].

അചേതനങ്ങളായ ഭൗതികവസ്തുക്കൾക്ക് ഈ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ എങ്ങനെയുണ്ടായി എന്ന ഒരു ചോദ്യമുത്ഭവിച്ചേക്കാം. അവ അഭൗതികമോ പ്രകൃത്യാതീതമോ ആയ ഏതെങ്കിലും ബാഹ്യശക്തിയുടെ സൃഷ്ടിയല്ലെന്ന് ചാർവാകന്മാർ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ തന്നെ സ്വാഭാവികഗുണങ്ങളാണവ. എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും സ്വാഭാവികങ്ങളാണ്. പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ ഒരു സൃഷ്ടികർത്താവിന്റെ ആവശ്യമില്ല. തീയ്ക്ക് ചൂടുണ്ട്. വെള്ളത്തിനു തണുപ്പുണ്ട്. ചന്ദ്രനിൽനിന്നു വരുന്ന ഇളങ്കാറ്റ് ആഹ്ലാദകരമാം വിധം തണുത്തിരിക്കുന്നു. ഈ വൈവിധ്യമെല്ലാം എവിടെനിന്നുവന്നു? അവയുടെ സഹജങ്ങളായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളിൽ നിന്നുതന്നെ[22]. ശരീരത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഭാഗമായ ചേതനയും സ്വാഭാവികമായി ആവിർഭവിച്ചതാണ്.

ആത്മീയവാദികളുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ കാണലും കേൾക്കലും അനുഭവിക്കലും ചിന്തിക്കലും മറ്റും ആത്മാവുണ്ടെന്നതിന്റെ തെളിവുകളാണ്. ചാർവാകന്മാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചേതനയോടുകൂടിയ ശരീരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ മാത്രമാണവ. ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ

20. ചൈതന്യവിശിഷ്ടദേഹ ഏവാത്മാ.
21. അവ്യതിരേകോ ദേഹാത് ആത്മനഃ
ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം, III. 3.53.
22. Dakshina Ranjan Sastry: A Short History of Indian Materialism and Hedonism.

നിന്നു വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ഒരു 'ഞാൻ' ഇല്ല. 'ഞാൻ കാണുന്നു' എന്നോ 'ഞാൻ തടിച്ചവനാണ്' എന്നോ ഒരാൾ പറയുമ്പോൾ തന്റെ ശരീരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തെ അല്ലെങ്കിൽ ഗുണത്തെയാണ് അയാളുദ്ദേശിക്കുന്നത്. 'ഞാൻ' ചേതനയോടുകൂടിയ ശരീരത്തെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. 'എന്റെ ശരീരം' എന്നു പറയുമ്പോൾ ഞാനും ശരീരവും വേറെ വേറെ യാകുന്നില്ല. ചൈതന്യവും പ്രവർത്തനക്ഷമതയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ശരീരം തന്നെയാണ് ആത്മാവ്. ശരീരത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടുള്ള ആത്മാ വില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന പുനർജ ന്മസിദ്ധാന്തത്തിനും കർമനിയമത്തിനും യാതൊരു ന്യായീകരണവും ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നു. സ്വർഗനരകങ്ങളെപ്പറ്റിയും മോക്ഷത്തെപ്പറ്റിയും മരിച്ചു കഴിഞ്ഞവന്റെ ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ കേവലം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളാണെന്നു വ്യക്തമായിത്തീരുന്നു.

ശങ്കരൻ തന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ ചാർവാകന്മാരുടെ ഈ സിദ്ധാന്തത്തെപ്പറ്റി വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. "ഏക ആത്മന: ശരീരേ ഭാവാത്" (ആത്മാവിന്റെ നിലനില്പ് ശരീരത്തിന്റെ നിലനി ല്പിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു വാദിച്ചുകൊണ്ട് ചിലർ ആത്മാവിനെ നിഷേധിക്കുന്നു) എന്ന സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴു തുന്നു:

"ആത്മാവ് ദേഹം തന്നെയാണ് എന്നു വാദിക്കുന്ന ചില ഭൗതിക വാദികളുണ്ട്. ദേഹത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമായി ഒരു ആത്മാവില്ലെന്നു അവർ വിചാരിക്കുന്നു. പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു തുടങ്ങിയ ബാഹ്യവസ്തു ക്കൾക്ക് – അവയെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കെടുത്താലും ശരി, കൂട്ടായി എടു ത്താലും ശരി – ചേതനയില്ല. എന്നിരിക്കിലും അവ ഒരു ദേഹമായി രൂപാ ന്തരപ്പെടുമ്പോൾ ചേതന പ്രത്യക്ഷപ്പെടും എന്ന് അവർ കരുതുന്നു. വെറ്റില മുതലായവയിൽ നിന്ന് ലഹരിശക്തി ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ പൃഥ്വി തുടങ്ങിയ ആ ബാഹ്യവസ്തുക്കളിൽ നിന്ന് ചേതനയുണ്ടാകുന്നു. ചേതനയോടുകൂടിയ ശരീരം മാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ എന്നും അവർ പറ യുന്നു. ശരീരത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി സ്വർഗമോ മോക്ഷമോ നേടാൻ കഴിവുള്ള ഒരാത്മാവ് നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും ചേതനയും ആത്മാവും രണ്ടും ശരീരം തന്നെയാണെന്നും അവർ ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഇതിന് അവർ പറയുന്ന ന്യായം ആത്മാവിന്റെ നിലനിൽപ്പ് ശരീരത്തിന്റെ നില നിൽപ്പിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നാണ്. ഏതെങ്കിലുമൊന്നിന്റെ നില നിൽപ്പ് മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുകയും ആ മറ്റൊന്ന് ഇല്ലാതാവു മ്പോൾ ആദ്യത്തേതും ഇല്ലാതായിത്തീരുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ആദ്യ ത്തേത് രണ്ടാമത്തേതിന്റെ ഗുണം മാത്രമാണെന്നു തീരുമാനിക്കണം. ചൂടും വെളിച്ചവും തീയിന്റെ ഗുണങ്ങളാണെന്നു തീരുമാനിക്കുന്നതു പോലെ. ആത്മാവിന്റേതെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ജീവൻ, ചേതന, ഓർമ

ശക്തി മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ശരീരത്തിനു പുറത്തല്ല, ശരീരത്തിനുള്ളിൽ മാത്രമാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. അവ ശരീരഭിന്നമാണെന്നു തെളിയിക്കാൻ കഴിയാത്ത സ്ഥിതിക്ക് ശരീരത്തിന്റെ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നു സമ്മതിക്കണം. അതിനാൽ ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമല്ല"[23].

ലോകായതദാർശനികന്മാരുടെ ഇത്തരം സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ചാതുർവർണ്യത്തിനും അതിനെ നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ച ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ ധാർമിക മൂല്യങ്ങൾക്കും എതിരായ കടുത്ത പ്രഹരങ്ങളായിത്തീർന്നുവെങ്കിൽ അതിലത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. ജനങ്ങളെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നും ആത്മീയമായ അടിമത്തത്തിൽ നിന്നും മോചിപ്പിച്ച് കർമോന്മുഖരാക്കാൻ അവ കുറച്ചൊന്നുമല്ല സഹായിച്ചത്. രാധാകൃഷ്ണന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തയ്യാറാക്കപ്പെട്ട തത്വശാസ്ത്രചരിത്രം ഇക്കാര്യം തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്:

"ചാർവാകന്മാരുടെ ശബ്ദം എതിർപ്പിന്റെ ശബ്ദമായിരുന്നു. ചിന്താസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിച്ച നീണ്ട കാലത്തെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും പക്ഷപാതങ്ങൾക്കുമെതിരായ പ്രക്ഷോഭത്തിന്റെ ശബ്ദം. സ്വർഗം, നരകം, ദൈവം മുതലായ സങ്കല്പങ്ങളാൽ തടയപ്പെടാതെ ജീവിതത്തിന്റെ സൗന്ദര്യങ്ങളാസ്വദിക്കാനുള്ള ഒരു ക്ഷണമായിരുന്നു അത്. തത്വശാസ്ത്രരംഗത്തിൽ ചാർവാകന്മാരുന്നയിച്ച ചോദ്യങ്ങളും സംശയങ്ങളും മറ്റു ചിന്തകന്മാരുടെ മുമ്പിൽ പല പ്രശ്നങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കി. അവ കൂടുതൽ ശ്രദ്ധയോടെ ചിന്തിക്കാൻ അവരെ നിർബന്ധിക്കുകയും അങ്ങനെ വലിയ മുരട്ടുവാദ ചിന്താഗതികളിൽ നിന്ന് അവരെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇപ്രകാരം ചാർവാകദർശനം ഇന്ത്യൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കു നൽകിയ സംഭാവന യഥാർഥത്തിൽ വളരെ മഹത്തരമാണ്"[24].

ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ സ്വയം ഒരു ആത്മീയവാദിയാണ്. എങ്കിലും ഭൗതികവാദചിന്തകൾ ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന യാഥാർഥ്യം അദ്ദേഹം കാണാതിരിക്കുന്നില്ല. ചാർവാകദർശനത്തെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"നൂറ്റാണ്ടുകളായി തുടർന്നുവരുന്ന ഉദാസീനതകളെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും ചാർവാകമതം പോലുള്ള ഒരു വിസ്ഫോടകശക്തി കൊണ്ട് ഇളക്കിമറിച്ചില്ലെങ്കിൽ കാലത്താൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടവയും ജനതയുടെ സ്വഭാവങ്ങളിൽ അടിയുറച്ചു കിടക്കുന്നവയുമായ സ്ഥാപനങ്ങളെ പരിഷ്ക്കരിക്കാനുള്ള ഉദാരമതികളുടെ പരിശ്രമങ്ങൾ പരാജയപ്പെടുക

23. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം, III 3.53
24. S. Radhakrishnan: (Ed.) History of Philosophy - East and West, Vol. I.

യേയുള്ളൂ. ഭൗതികവാദം വ്യക്തിയുടെ ആത്മീയ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനവും ആധികാരികതയുടെ നിഷേധവുമാണ്. യുക്തിപ്രക്രിയ കൊണ്ടു തെളിയിക്കാൻ വയ്യാത്ത യാതൊന്നും വ്യക്തി അംഗീകരിക്കേണ്ടതില്ല. മനുഷ്യന്റെ ചൈതന്യം അവനിലേക്കുതന്നെ മടങ്ങിപ്പോകുന്നു എന്നാണതു കാണിക്കുന്നത്. ബാഹ്യവും അന്യവുമായ എല്ലാറ്റിനെയും അതു തിരസ്കരിക്കുന്നു. ഭൂതകാലഭാരങ്ങളുടെ മർദ്ദനത്തിൽ നിന്ന് യുഗത്തെ മോചിപ്പിക്കാനുള്ള ഉദാത്തമായ ഒരു പരിശ്രമമാണ് ചാർവാകദർശനം. യാഥാസ്ഥിതികമുരട്ടു വാദത്തെ അകറ്റാൻ അതു സഹായിച്ചു. മഹത്തരങ്ങളും ക്രിയാത്മകങ്ങളുമായ സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കു വഴിതെളിക്കാൻ അതാവശ്യമായിരുന്നു[25].

ഇങ്ങനെ ലോകായതം പുരോഗതിയുടെയും ശുഭാപ്തിവിശ്വാസത്തിന്റെയും ദർശനമാണ്. തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ വളർച്ചയെ മാത്രമല്ല, ഭൗതികാഭിവൃദ്ധിയെയും സംസ്കാരികപുരോഗതിയെയും അതു ത്വരിതപ്പെടുത്തി. ദക്ഷിണരഞ്ജൻ ശാസ്ത്രി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ലോകായതികന്മാർ സംസ്കാരസമ്പന്നരുടെയെന്ന പോലെ സാധാരണ ജനങ്ങളുടെയും ഹൃദയങ്ങളെ പിടിച്ചടക്കിയപ്പോൾ എല്ലാവരും തങ്ങളുടെ അടിയന്തിരമായ ലൗകികാഭിവൃദ്ധിക്കു വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ കലകളുടെയും ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും പ്രചാരമായിരുന്നു ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഫലം[26]".

അടുത്തകാലത്തായി പുരോഗമന വാദികളായ ചില ബുദ്ധിജീവികൾ ലോകായത സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിസ്മൃതിയിൽ നിന്നു വീണ്ടെടുത്ത് പുനരുദ്ധരിക്കാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാരംഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ പരിശ്രമം തീർച്ചയായും സ്തുത്യർഹമാണ്. എന്തെന്നാൽ, അവരുടെ ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി ലോകായതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില നല്ല ഗ്രന്ഥങ്ങളും ഒട്ടനവധി ലേഖനങ്ങളും നമുക്കു ലഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ലോകായതത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം ഊന്നിക്കാണിക്കാനുള്ള തിരക്കിൽ അവർ ചിലപ്പോൾ അമിതമായ അതിശയോക്തികളുപയോഗിക്കുകയും മറ്റു ദർശനങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെ ഇടിച്ചു താഴ്ത്തുക എന്നേടത്തോളമെത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ മറ്റേതൊരു ദർശനത്തെക്കാളുമധികം ലോകായതത്തിനാണ് ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നതെന്നും അത് ജനങ്ങളുടെ തത്വശാസ്ത്രമായിരുന്നു എന്നും മറ്റും അവർ വാദിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നു.

ലോകായതം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്ക് കടുത്ത പ്രഹരങ്ങൾ നൽകാനും ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ അഭിവൃദ്ധിക്കും

25. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. I, PP.283-84.
26. D. Sastry: A short History of Indian Materialism and Hedonism.

സാംസ്കാരികപുരോഗതിക്കും ഉത്തേജനം നൽകാനും അതിനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നുള്ള കാര്യവും ശരിയാണ്. പക്ഷേ, നേട്ടങ്ങൾ എന്തൊക്കെത്തന്നെയായാലും അത് അശാസ്ത്രീയവും അപരിഷ്കൃതവുമായ ഒരു ഭൗതികവാദമായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. ആത്മീയവാദികളുടെ എതിർപ്പുകളെ യുക്തിയുക്തമായും വിജയകരമായും നേരിടാൻ അതിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അത്രക്ക് ദുർബലമായിരുന്നു അത്. പ്രത്യേകിച്ചും ചേതനയെപ്പറ്റിയും പ്രജ്ഞയെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ബാലിശങ്ങളും പ്രാകൃതങ്ങളുമായിരുന്നു. അചേതനങ്ങളായ പൃഥ്വി, അപ് തുടങ്ങിയ ഭൗതികവസ്തുക്കളെ ഒന്നിച്ചു കൂട്ടിച്ചേർത്താൽ ചേതനയുണ്ടാകുമെന്ന വാദത്തെ പരിഹാസത്തോടെ തള്ളിക്കളയാൻ ആത്മീയവാദികൾക്ക് സാധിച്ചു. ശരീരവും ആത്മാവും ഒന്നാണെന്നും ശരീരം നശിച്ചാൽ ആത്മാവും നശിക്കുമെന്നുമുള്ള ലോകായത സിദ്ധാന്തത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ ബാദരായണൻ ചോദിച്ചു: ചേതന നശിച്ചതിനു ശേഷവും ശരീരം നിലനിൽക്കുന്നില്ലേ?[27] ഈ ചോദ്യത്തിന് തക്കതായ മറുപടി പറയാൻ ലോകായതികന്മാർക്കു സാധിച്ചില്ല. ലോകായത ദർശനത്തിന്റെ ഇത്തരം ദൗർബല്യങ്ങളെ സമർഥമായി തുറന്നുകാണിച്ചുകൊണ്ടാണ് ആത്മീയവാദികൾ ശക്തിയാർജിച്ചത്.

ലോകായതത്തിന് ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ വമ്പിച്ച സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന വാദവും അതിശയോക്തി കലർന്നതാണ്. ലോകായതത്തെയും പൗരോഹിത്യത്തെയും ഒരുപോലെ എതിർത്ത ബൗദ്ധ- ജൈന ദർശനങ്ങൾക്കാണ് ജനങ്ങളെ കൂടുതൽ ആകർഷിക്കാൻ സാധിച്ചത്. ലോകായതത്തിന് ഉയർന്ന വർണക്കാരുടെയെന്നപോലെ തന്നെ സാധാരണക്കാരായ ബഹുജനങ്ങളുടെ ഇടയിലും പരിമിതമായ സ്വാധീനമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ലോകായത ദർശനത്തേക്കാൾ അധികം ബൗദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങളും മനസ്സിന്റെ സങ്കീർണങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ച സാംഖ്യം, വൈശേഷികം തുടങ്ങിയ മറ്റ് ദർശനങ്ങളുമാണ് ആത്മീയവാദികളെ കൂടുതൽ വിഷമിപ്പിച്ചത്. അവയെ എതിർത്തു തോൽപ്പിക്കുക അത്ര എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. എന്നല്ല, അവയിൽ അടങ്ങിയ ചില ആശയങ്ങൾ സ്വീകരിക്കാൻ ആത്മീയവാദികൾ നിർബന്ധരായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.

ചുരുക്കത്തിൽ, ലോകായതം പരാജയപ്പെട്ടത് പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ആക്രമണങ്ങൾ കൊണ്ടു മാത്രമല്ല; ലോകായതത്തിന്റെ തന്നെ ആന്തരികമായ ദൗർബല്യങ്ങൾ കൊണ്ടു കൂടിയാണ്.

27. വ്യതിരേകസ്തദ്ഭാവാഭവിത്വാന്ന തൂപലബ്ധിവത്.

ബ്രഹ്മസൂത്രം. III. 3. 54.

9. ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടം

ഏംഗൽസ് എഴുതുകയുണ്ടായി: "ചരിത്രത്തിലെ മഹത്തായ പരിവർത്തന ഘട്ടങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള മതപരമായ പരിവർത്തനങ്ങളുണ്ടായിട്ടുള്ളത് ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്ന ബുദ്ധമതം, ക്രിസ്തുമതം, ഇസ്ലാംമതം എന്നീ മൂന്നു മതങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മാത്രമാണ്"[1].

കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയിൽ നിന്ന് ഉയർന്നുവന്ന ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ മതമായിരുന്നു വൈദികമതം അല്ലെങ്കിൽ ബ്രാഹ്മണമതം. അതും യഥാർഥത്തിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു പരിവർത്തനഘട്ടത്തിലാണ് ആവിർഭവിച്ചത്. എങ്കിലും, അത് അത്ര ലോകപ്രസിദ്ധമായ ഒരു മതമായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. പിൽക്കാലത്ത് ഉയർന്നുവന്ന ഹിന്ദുമതത്തിൽ വൈദികമതത്തിന്റെ ഘടകങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ബുദ്ധമതം, സാംഖ്യം, മീമാംസ മുതലായവയുടെ ചില അംശങ്ങളും അലിഞ്ഞുചേരുകയുണ്ടായി. നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ ആചാരങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടു പരന്നുപിടിച്ച സങ്കീർണമായ ഹിന്ദുമതം ചരിത്രത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലുമൊരു സവിശേഷപരിവർത്തന ഘട്ടത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണെന്നു പറയാൻ വയ്യ.

ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം

ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ പ്രാരംഭദിശയിൽ ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും പരസ്പരം സഹകരിച്ചു കൊണ്ടാണ് ശക്തിപ്പെട്ടത്. രാജാധികാരത്തിന് ദിവ്യത്വം കല്പിച്ചുകൊടുക്കുകയും രാജകല്പനകൾ അനുസരിക്കുകയെന്നത് മതപരമായ ഒരു കടമയാണെന്ന് ജനങ്ങളെ ഉൽബോധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത് പൗരോഹിത്യമാണ്. പക്ഷേ, കാലക്രമത്തിൽ, രാജാവിന്റെ ശക്തി വർധിക്കുന്നത് ബ്രാഹ്മണനും ബ്രാഹ്മണന്റെ ശക്തി വർധി

1. Frederic Engels: Ludwig Feuerbach.

ക്കുന്നത് രാജാവിനും അസഹ്യമായിത്തീർന്നു. അയൽ രാജ്യങ്ങളെയും അയൽ പ്രദേശങ്ങളിലെ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെയും വെട്ടിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് സ്വന്തം ഭരണാതിർത്തികളെ വിപുലീകരിക്കാനാണ് രാജാവ് പരിശ്രമിച്ചത്. മുമ്പൊരധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, പ്രാചീനജനസമുദായങ്ങളുടെ വളർച്ച അസമവും സങ്കീർണവുമായിരുന്നു. മഗധ, കോസലം തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്ന കാലത്തുതന്നെ അവയുടെ അയൽപ്രദേശങ്ങളിൽ മല്ലർ, വജ്ജികൾ, ശാക്യന്മാർ തുടങ്ങിയ ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ വർഗജീവിതത്തിന്റെ സംഘട്ടനങ്ങളിൽ നിന്നും മത്സരങ്ങളിൽ നിന്നും രക്ഷപെട്ടുകൊണ്ട് അപരിഷ്കൃതരായി കഴിഞ്ഞുകൂടുന്നുണ്ടായിരുന്നു. കോസാംബി പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ, "സൈനികാക്രമണങ്ങൾ കൊണ്ട് ഈ ഗോത്രസമൂഹങ്ങളെ നശിപ്പിക്കുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. പഞ്ചാബിൽ അലക്സാണ്ടർ നടത്തിയ ആക്രമണങ്ങൾ ഇതിനു തെളിവാണ്. അദ്ദേഹത്തിന് ഏറ്റവും കടുത്ത എതിർപ്പുകളെ നേരിടേണ്ടിവന്നത് ഇത്തരം ഗോത്രസംഘടനകളിൽ നിന്നാണ്"[2]. ഗോത്രസമൂഹങ്ങളിൽ ജനങ്ങളുടെ ഐക്യം നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം അവയെ നേരിട്ടുള്ള ആക്രമണങ്ങൾ കൊണ്ടു കീഴടക്കുക സാധ്യമല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കിയ ചില ഭരണശാസ്ത്രപണ്ഡിതന്മാർ പ്രാചീനകാലത്തുതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയിൽ തലപൊക്കാൻ തുടങ്ങിയ ആന്തരിക വൈരുധ്യങ്ങളെ സമർഥമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടല്ലാതെ രാജകീയഭരണത്തെ ഗോത്രസംഘടനകളിലേക്കു വ്യാപിപ്പിക്കുക എളുപ്പമല്ലെന്ന് കൗടില്യൻ വ്യക്തമാക്കുകയുണ്ടായി[3]. ഇതു ശരിയാണ്. കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥ തകർന്നത് പുറമെനിന്നുള്ള ആക്രമണങ്ങളെ നേരിടേണ്ടിവന്നതുകൊണ്ടല്ല. മറിച്ച്, പുറമെനിന്നുള്ള ആക്രമണങ്ങൾ വിജയിച്ചത് ആന്തരികമായ ദൗർബല്യങ്ങളും വൈരുധ്യങ്ങളും മൂർഛിച്ചതിന്റെ ഫലമായി ജനങ്ങളുടെ ഐക്യം തകർന്നതുകൊണ്ടാണ്.

രാജ്യാതിർത്തികളുടെ വിപുലീകരണം വൈശ്യന്മാർക്കും ആവശ്യമായിരുന്നു. അവരുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ്. ചരക്കുകളുടെ കൊള്ളക്കൊടുക്കകൾ നടന്നത്. ക്ഷത്രിയന്മാരുടെ സഹായത്തോടുകൂടി വിദൂരദേശങ്ങളുമായി വ്യാപാരബന്ധങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ അവർക്ക് സൗകര്യം ലഭിച്ചു. വ്യാപാരത്തോടൊപ്പം കൈവേലകളും കൈത്തൊഴിലുകളും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടു.

2. D. D. Kosambi: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XXVII, 188.

3. കൗടില്യൻ: അർഥശാസ്ത്രം, പതിനൊന്നാം അധികരണം.

ദക്ഷിണകളുടെയും വഴിപാടുകളുടെയും രൂപത്തിൽ പശുക്കളും മറ്റു സ്വത്തുക്കളും ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ കയ്യിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നത് വ്യാപാരത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കു തടസ്സമായിത്തീർന്നു. വേദപ്രമാണങ്ങളുടെയും കർമനിയമം, പുനർജന്മം, പരലോകം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങളുടെയും യാഗം, ദാനം, ബലി തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി ചാതുർവർണ്യത്തിലെ സ്വത്തുടമബന്ധങ്ങളെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ബ്രാഹ്മണർക്കനുകൂലമാക്കി മാറ്റാനാണ് വൈദികമതം സഹായിച്ചത്. ഇങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വം സാധാരണക്കാരായ ബഹുജനങ്ങൾക്കു മാത്രമല്ല, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ എന്നീ വർണങ്ങളിൽപ്പെട്ട ധനികവിഭാഗക്കാർക്കുപോലും ദുസ്സഹമായിത്തീർന്നു. വൈദികമതത്തിന്റെ ആചാരവിശ്വാസങ്ങൾക്കും ധാർമികമൂല്യങ്ങൾക്കും ജനങ്ങളുടെ ആത്മീയാവശ്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ കഴിയാതായി. ഭൗതികജീവിതത്തിലെന്നപോലെ തന്നെ സാംസ്കാരികരംഗത്തിലും രൂക്ഷമായ സംഘട്ടനങ്ങൾ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. വർണവൈരുധ്യങ്ങൾ മനുഷ്യർക്കിടയിൽ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുക മാത്രമല്ല ചെയ്തത്. ഏംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, അവ "നീചമായ ലോഭം, മൃഗീയമായ ഇന്ദ്രിയസുഖതൃഷ്ണ, നികൃഷ്ടമായ അത്യാഗ്രഹം, പൊതുസ്വത്തുക്കളുടെ സ്വാർഥപരമായ കൊള്ള"[4] മുതലായവയുടെ ഉറവിടമായിത്തീർന്നു. വർഗരഹിതമായ കുലഗോത്ര വ്യവസ്ഥയിലെ സമത്വവും സാഹോദര്യവും വെറും ഓർമകൾ മാത്രമായി അവശേഷിച്ചു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് വൈദികമതത്തിന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങളെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് ഒട്ടനവധി പുതിയ ദാർശനികപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. അവയിൽ ബൗദ്ധദർശനത്തിനാണ് ഏറ്റവുമധികം ജനങ്ങളെ ആകർഷിക്കാനും അങ്ങനെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഗതിക്രമത്തിൽ സാരമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താനും കഴിഞ്ഞത്.

മരച്ചുവട്ടിലെ ജ്ഞാനോദയം

ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായ സിദ്ധാർഥ ഗൗതമന്റെ ജീവചരിത്രം ഐതിഹ്യങ്ങളുമായി കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞാണ് കിടക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരും അനുയായികളും തലമുറ തലമുറയായി പ്രചരിപ്പിച്ചുപോന്ന അതിശയോക്തികൾ നിറഞ്ഞ കഥകളിൽനിന്ന് ചരിത്രവസ്തുതകളെ വേർതിരിച്ചെടുക്കുക എളുപ്പമല്ല. എങ്കിലും ഗവേഷകന്മാരുടെ പരിശ്രമഫലമായി ചില വസ്തുതകൾ പൊതുവിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

4. Frederic Engels: Origin of the Family, Private Property and the State, P.126.

ക്രി.മു. 567ൽ ഇന്നത്തെ നേപ്പാളിന്റെ അതിർത്തി പ്രദേശത്തുള്ള കപിലവസ്തുവിൽ ശാക്യകുലാധിപനായ ശുദ്ധോദനന്റെ പുത്രനായിട്ടാണ് സിദ്ധാർഥൻ ജനിച്ചത്. രാജോചിതങ്ങളായ എല്ലാ സുഖസൗകര്യങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അവയൊന്നും തന്നെ അദ്ദേഹത്തെ സംതൃപ്തനാക്കിയില്ല. ചുറ്റുപാടുമുള്ള ജനങ്ങളുടെ ദുഃഖങ്ങളും കഷ്ടപ്പാടുകളും പരസ്പരമത്സരങ്ങളും ലോലഹൃദയനായ അദ്ദേഹത്തെ അസ്വസ്ഥനാക്കി. പണവും പദവിയും കീർത്തിയും ദുഃഖങ്ങൾക്കു പരിഹാരമാവുകയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് ബോധ്യമായി. അങ്ങനെ ഇരുപത്തൊമ്പതാമത്തെ വയസ്സിൽ ലൗകികങ്ങളായ സുഖഭോഗങ്ങളെയും സഹധർമിണിയായ യശോധരയെയും ഒരു വയസ്സുമാത്രം പ്രായമായ പുത്രനെയും എല്ലാം പരിത്യജിച്ച് അദ്ദേഹം ഒരു സന്യാസിയായി മാറി. ദുഃഖങ്ങളുടെ മൂലകാരണവും ദുഃഖനിവാരണത്തിനുള്ള മാർഗങ്ങളും അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് അലഞ്ഞുതിരിഞ്ഞു. പല യോഗിവര്യന്മാരുടെയും ഉപദേശങ്ങളാരാഞ്ഞു. ഏഴുകൊല്ലക്കാലം കഠിനങ്ങളായ തപസ്സുകളനുഷ്ഠിച്ചു. നീണ്ടുനിന്ന നിരാഹാരവ്രതങ്ങളനുഷ്ഠിക്കുകയും മറ്റുപലതരം ആത്മപീഡനോപായങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, ഉദ്ദേശിച്ച ലക്ഷ്യം നേടാൻ ഈ പരീക്ഷണങ്ങളൊന്നും തന്നെ സഹായകമായില്ല. മാനസികമായ അസംതൃപ്തിക്കും ആത്മീയമായ അസ്വസ്ഥതയ്ക്കും യാതൊരു ശമനവുമുണ്ടായില്ല. ഒടുവിൽ ഗയയിലെ ഒര മരച്ചുവട്ടിലിരുന്നു ധ്യാനിക്കാൻ തുടങ്ങി. പെട്ടെന്നൊരുദിവസം അദ്ദേഹത്തിനു വെളിച്ചം കിട്ടി. അത്ഭുതകരമാംവിധം പുതിയൊരു ജ്ഞാനോദയമുണ്ടായി. സിദ്ധാർഥ ഗൗതമൻ ബുദ്ധനായി മാറി. ധ്യാനത്തിലൂടെ ലഭിച്ച പുതിയജ്ഞാനം ദുഃഖാർത്തരായ ജനങ്ങൾക്ക് ഉപദേശിച്ചുകൊടുക്കാൻ വേണ്ടി ക്രി. മു. 483ൽ മരണമടയുന്നതുവരെയും

അദ്ദേഹം വിശ്രമരഹിതനായി ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചു. ഇതാണ് ചുരുക്കത്തിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവചരിത്രം. ബുദ്ധൻ ജീവിച്ചിരുന്ന കാലത്ത് സ്വയം ദർശനഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും തന്നെ രചിക്കുകയുണ്ടായില്ല. പിന്നീട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരും അനുയായികളും തയ്യാറാക്കിയ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മാത്രമേ ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ മൗലികസ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ. അവർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളും ഉപദേശങ്ങളും നീതിസാരങ്ങളും മറ്റും സമാഹാരങ്ങളാക്കി തലമുറ തലമുറയായി പ്രചരിപ്പിച്ചുപോന്നു. പിടകങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ കുട്ടകൾ എന്നപേരിലാണ് ഈ സമാഹാരങ്ങൾ അറിയപ്പെടുന്നത്. സുത്തപിടകം, വിനയപിടകം, അഭിധമ്മപിടകം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പിടകങ്ങളുണ്ട്. ബുദ്ധന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യഗണങ്ങളുടെയും ധർമോപദേശങ്ങളും ദർശനചിന്തകളുമടങ്ങിയ സുത്തപിടകം നികായങ്ങൾ എന്നപേരിൽ അഞ്ചു സമാഹാരങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ബുദ്ധ

മതസംഘത്തിന്റെ ഭരണത്തെപ്പറ്റിയും അതിലെ അംഗങ്ങളായ ഭിക്ഷുക്കളുടെ ജീവിതചര്യയുടെ ചട്ടങ്ങളെപ്പറ്റിയുമാണ് വിനയപിടകം പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. അഭിധമ്മപിടകം സുത്തപിടകത്തിലടങ്ങിയ ബൗദ്ധചിന്തകളുടെ വിശദീകരണങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമാണ്. ഈ മൂന്ന് പിടകങ്ങളാണ് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു.

ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങളെ ദുഃഖത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സത്യങ്ങൾ, പ്രതീത്യസമുൽപാദം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളായി തരംതിരിക്കാം. ദുഃഖമെന്ന യാഥാർഥ്യം, ദുഃഖകാരണം, ദുഃഖനിവാരണം, ദുഃഖനിവാരണമാർഗം (ദുഃഖം, സമുദായം, നിരുദ്ധം, മാർഗം) ഇവയാണ് ദുഃഖത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നാല് വിശുദ്ധസത്യങ്ങൾ. മരണാന്തരജീവിതത്തിൽ സുഖം തേടാനല്ല, ഇഹലോകത്തിലെ ദുഃഖങ്ങൾക്കു നിവാരണമുണ്ടാക്കാനാണ് ബുദ്ധൻ പരിശ്രമിച്ചത്. ദുഃഖം ഒരു ജീവിതയാഥാർഥ്യമാണ്. മനുഷ്യൻ പല തരത്തിലുള്ള ദുഃഖങ്ങളനുഭവിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ ദുഃഖിക്കുന്നത്? ദുഃഖത്തിന്റെ മൂലകാരണം. ഭോഗതൃഷ്ണ, ഭാവതൃഷ്ണ, വിഭവതൃഷ്ണ മുതലായവ നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം കാലം ദുഃഖവും നിലനിൽക്കും. ദുഃഖമില്ലാതാവണമെങ്കിൽ തൃഷ്ണയെ തടഞ്ഞുനിർത്തണം. തൃഷ്ണയെ തടയുന്നതിനാണ് ദുഃഖനിരോധമെന്നു പറയുന്നത്. ദുഃഖനിരോധം സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഒന്നുകിൽ അതിരുകവിഞ്ഞ സുഖഭോഗങ്ങളിൽ ലയിക്കുക, അല്ലെങ്കിൽ എല്ലാത്തരം ലൗകികസുഖങ്ങളുപേക്ഷിച്ച് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറിക്കൊണ്ട് ശരീരപീഡനങ്ങളിലൂടെ കഠിനമായ തപസ്സനുഷ്ഠിക്കുക ഈ രണ്ടു മാർഗങ്ങളാണ് നിലവിലുണ്ടായിരുന്നത്. ഈ രണ്ടു മാർഗങ്ങളും ബുദ്ധനു സ്വീകാര്യമായിതോന്നിയില്ല. രണ്ടിനുമിടയിൽ ശരിയായ ജീവിതവീക്ഷണം, ശരിയായ ജീവിതലക്ഷ്യം, ശരിയായ ജീവിതചര്യകൾ മുതലായവയടങ്ങിയ അഷ്ടാംഗമാർഗമാണ് അദ്ദേഹം അംഗീകരിച്ചത്. ബുദ്ധത്വം നേടിയതിനുശേഷം ആദ്യമായി കാശിയിൽവെച്ചു ചെയ്ത സുപ്രസിദ്ധമായ പ്രസംഗത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിച്ചു:

“അല്ലയോ ഭിക്ഷുക്കളേ! അപ്പോൾ ദുഃഖത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശുദ്ധസത്യമെന്താണ്? ജനനം ദുഃഖമാണ്; വാർധക്യം ദുഃഖമാണ്; രോഗം ദുഃഖമാണ്; മരണം ദുഃഖമാണ്; അപ്രിയരുമായി ചേരുന്നത് ദുഃഖമാണ്; പ്രിയരിൽ നിന്നുള്ള വേർപാട് ദുഃഖമാണ്; ആഗ്രഹിച്ചതു കിട്ടാതിരിക്കുന്നത് ദുഃഖമാണ്; ചുരുക്കത്തിൽ ലോകവുമായുള്ള പഞ്ചബന്ധങ്ങൾ ദുഃഖമാണ്.

“അല്ലയോ ഭിക്ഷുക്കളെ! അപ്പോൾ ദുഃഖത്തിന്റെ കാരണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിശുദ്ധസത്യമെന്താണ്? ജന്മത്തിൽ നിന്നു ജന്മത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന തൃഷ്ണയാണ് ദുഃഖത്തിന്റെ കാരണം. ലോഭവും ലാലസയുമട

ങ്ങിയ തൃഷ്ണ; ഇവിടെ സുഖമുണ്ട്. അവിടെ സുഖമുണ്ട് എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിലടങ്ങിയ തൃഷ്ണ; നാശത്തിനു വഴിയൊരുക്കുന്ന തൃഷ്ണ. ചുരുക്കത്തിൽ സുഖതൃഷ്ണ, ജീവിതതൃഷ്ണ, അധികാരതൃഷ്ണ എന്നിവയാണ് ദുഃഖത്തിന്റെ കാരണം.

"അല്ലയോ ഭിക്ഷുക്കളെ! അപ്പോൾ ദുഃഖനിരോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിശുദ്ധ സത്യമെന്താണ്? തൃഷ്ണയെ പൂർണമായി തടഞ്ഞുനിർത്തുക, തൃഷ്ണയിൽ നിന്ന് വേർപെടുക, തൃഷ്ണയെ ബഹിഷ്കരിക്കുക, തൃഷ്ണയെ കെടുത്തിക്കളയുക, തൃഷ്ണയിൽ നിന്നു മോചനം നേടി അനാസക്തനാവുക.

"അല്ലയോ ഭിക്ഷുക്കളേ! അപ്പോൾ തൃഷ്ണനിരോധത്തിന്റെ മാർഗത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിശുദ്ധസത്യമെന്താണ്? അതാണ് വിശുദ്ധമായ അഷ്ടാംഗമാർഗം: സമ്യഗ്‌വിശ്വാസം, സമ്യഗ് നിശ്ചയം, സമ്യഗ്‌വചനം, സമ്യക്കർമം, സമ്യഗ്‌ജീവിതം, സമ്യഗ്‌യത്നം, സമ്യഗ്‌വിചാരം, സമ്യഗ്‌ധ്യാനം – ഇതാണ് അഷ്ടാംഗമാർഗം"[5].

അഷ്ടാംഗമാർഗം ലൗകികയാഥാർഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടത്തിന്റെ മാർഗമല്ല, ലൗകികജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ ദുഃഖത്തിന്റെ മൂലകാരണമായ തൃഷ്ണയെ തടഞ്ഞുനിർത്താനുള്ള മാർഗമാണ്.

പ്രതീത്യസമുൽപാദം

ദുഃഖങ്ങൾക്കു മാത്രമല്ല, ലോകത്തിലുള്ള സർവചരാചരങ്ങൾക്കും പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കും അവയുടേതായ കാരണങ്ങളുണ്ടായിരിക്കും എന്ന് ബുദ്ധൻ വിശ്വസിച്ചു. എല്ലാം കാര്യകാരണബന്ധങ്ങൾക്ക് വിധേയമായിരിക്കുന്നു. കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ല. യദൃച്ഛാവാദം, സ്വഭാവവാദം മുതലായ ഭൗതികവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് എതിരായ ഒരു നിലപാടാണിത്. പക്ഷേ, ഇതിന്റെയർഥം കാര്യം കാരണത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചുകിടക്കുന്നു എന്നല്ല, കാര്യത്തിൽനിന്നു കാരണമുണ്ടാകുന്നു എന്നു മാത്രമാണ്. ഏതെങ്കിലും ഒരു വസ്തു, അല്ലെങ്കിൽ പ്രതിഭാസം ആവിർഭവിക്കുന്നതോടുകൂടി അതിന്റെ കാരണത്തിന് നിലനിൽപ്പില്ലാതായിത്തീരുന്നു. ഒരു വസ്തു നശിക്കുമ്പോഴാണ് മറ്റൊരു വസ്തു ഉണ്ടാകുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, വിത്തിൽ നിന്ന് മരമുണ്ടാകുന്നു. വിത്ത് മരത്തിന്റെ കാരണമാണ്. മരം വിത്തിന്റെ പരിണാമഫലമല്ലെന്നും വിത്തിൽ തന്നെ മരത്തിന്റെ സത്ത അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നും ആ സത്തയുടെ ആത്മപ്രകാശം മാത്രമാണ് മരം എന്നും ചില ദാർശനികന്മാർ വാദിക്കുകയുണ്ടായി. ബുദ്ധൻ അവരോടു യോജിച്ചില്ല. അദ്ദേഹ

5. Digha Nikaya.

ത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വിത്തിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്നാണ് മരമുണ്ടായത്. ഒരു വസ്തു നശിക്കുമ്പോഴാണ് അതിൽനിന്ന് മറ്റൊരു വസ്തു ഉണ്ടാകുന്നത്. വർത്തമാന സംഭവങ്ങൾ പൂർവസംഭവങ്ങളുടെ വെറും തുടർച്ചയല്ല. ഇന്നു നിലനിൽക്കുന്നവയെല്ലാം ഇന്നലെ നിലനിന്നിരുന്നവയുടെ നാശത്തിൽ നിന്ന് ഉണ്ടായവയാണ്. പഴയതിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്നാണ് പുതിയതുണ്ടാകുന്നത്. ഒന്നു നശിക്കുമ്പോൾ അതിൽ നിന്ന് മറ്റൊന്നുണ്ടാകുന്നു എന്ന ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് പ്രതീത്യസമുൽപാദം എന്നുപറയുന്നു. ഓരോ ഉൽപാദത്തിനും ഒരു പ്രത്യയം അല്ലെങ്കിൽ കാരണമുണ്ടായിരിക്കുമെന്നു പറയുമ്പോൾ ബുദ്ധൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്, ഒന്നു പിന്നിടുകയോ നശിച്ചുപോവുകയോ ചെയ്യുമ്പോൾ അതിൽനിന്ന് മറ്റൊന്നുണ്ടാകുന്നു എന്നു മാത്രമാണ്. പ്രതീത്യ സമുൽപാദമെന്നു വെച്ചാലെന്താണെന്നു വിവരിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു പ്രഭാഷണത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്നെ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി കാണുന്നു:

"ധർമമെന്താണെന്ന് ഞാൻ നിങ്ങൾക്ക് പഠിപ്പിച്ചുതരാം: അത് അങ്ങനെയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇത് ഇങ്ങനെയാണ്. അത് അങ്ങനെയായതുകൊണ്ട് ഇത് ആവിർഭവിച്ചു. അത് ഇല്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ട് ഇതുണ്ടായില്ല.... ഇതാണ് ധർമം. ധർമമംഗീകരിക്കുന്നവൻ പ്രതീത്യസമുൽപാദം അംഗീകരിക്കുന്നു."[6]

ബുദ്ധൻ ധർമമെന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത് വൈദികചിന്തകരുടേതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ അർഥത്തിലാണ്. ബൗദ്ധധർമത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനഘടകമാണ് പ്രതീത്യസമുൽപാദം. ഭൗതികവും ആധ്യാത്മികവുമായ എല്ലാ പ്രക്രിയകളും എല്ലാ വസ്തുക്കളും കാര്യകാരണബന്ധങ്ങൾക്കു വിധേയമാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമാണിത്. പക്ഷേ, ബൗദ്ധധർമം കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെ അവിച്ഛിന്നമായിട്ടല്ല, മറിച്ച്, ഒരു വിച്ഛിന്നപ്രവാഹമായിട്ടാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. കാരണത്തിൽ നിന്ന് കാര്യമുണ്ടാകുന്നു. അങ്ങനെയുണ്ടാകുന്ന കാര്യം മറ്റൊന്നിന്റെ കാരണമായിത്തീരുന്നു. കാരണം വീണ്ടും കാര്യമായി മാറുന്നു. ഈ പ്രക്രിയക്ക് ആരംഭവും അവസാനവുമില്ല. കാര്യകാരണനിയമത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തിലൂടെയാണ് പ്രപഞ്ചം നിലനിൽക്കുന്നത്.

അനശ്വരത, ക്ഷണികത, ചലനം, പരിവർത്തനം തുടങ്ങിയ ദാർശനിക സങ്കല്പങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള തർക്കവിതർക്കങ്ങൾ കൊടുമ്പിരിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു ബുദ്ധന്റേത്. അനശ്വരവും അചഞ്ചലവും മറ്റൊന്നിനെയും ആശ്രയിക്കാതെ സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നതുമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് യഥാർഥമായ ഉണ്മ എന്നും മാറ്റങ്ങളും ചലനങ്ങളും

6. Rhys Davids: Dialogues of the Budha.

പരിവർത്തനങ്ങളുമൊക്കെ വെറും വ്യാമോഹങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും ചിലർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടപ്പോൾ ഭൗതികസത്ത മാത്രമാണ് സ്ഥിരവും ശാശ്വതവുമായ തത്വം എന്നും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ ലഭ്യമാകുന്ന സംവേദനാനുഭവങ്ങൾ ഭൗതികപദാർഥത്തിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും നിലനിൽക്കുന്നതെല്ലാം നശിക്കുമെന്നും മറ്റു ചിലർ വാദിച്ചു. ഈ രണ്ടുതരം ചിന്താഗതികൾക്കുമെതിരായി നടുവിലുള്ള ഒരു വീക്ഷണഗതിയാണ് ബുദ്ധൻ സ്വീകരിച്ചത്. ബുദ്ധന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ നമ്മൾ കാണുന്നതെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നവതന്നെയാണ്. പക്ഷേ, അവയൊന്നും തന്നെ ശാശ്വതമോ സ്ഥിരമോ അല്ല. സ്ഥിരത ഒരു ദൃഷ്ടിഭ്രമം മാത്രമാണ്. ഓരോ വസ്തുവിനും അതിന്റേതായ കാരണമുണ്ട്. അത് മറ്റൊന്നിന്റെ കാര്യമാണ്; അതേസമയത്തുതന്നെ വേറെ ഒന്നിന്റെ കാരണവുമാണ്. ഒന്നു മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. സ്വതന്ത്രമോ നിരപേക്ഷമോ ആയി യാതൊന്നുമില്ല. ബുദ്ധൻ തന്നെ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി കാണുന്നു:

"നിരപേക്ഷമായ ഒന്നാണ് കേവലത്വം എന്നതുകൊണ്ട് വിവക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എങ്കിൽ അതിന്റെ സത്തയെ അറിയപ്പെട്ട യാതൊരു ഹേതുവാദരീതികൊണ്ടും സ്ഥാപിക്കുക സാധ്യമല്ല. മറ്റു വസ്തുക്കളുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാത്ത, നിരപേക്ഷമായ, എന്തെങ്കിലും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് നമുക്ക് എങ്ങനെ അറിയാം? നാം അറിയുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം മുഴുക്കെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളുടെ ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. നിരപേക്ഷമായതോ നിരപേക്ഷമാക്കാവുന്നതോ ആയ യാതൊന്നിനെപ്പറ്റിയും നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ".

ഇങ്ങനെ ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ പ്രതീത്യസമുൽപാദം ഒരുതരം നിയതിവാദമാണെന്ന് പറയാം. എന്തെന്നാൽ, പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങൾ പരസ്പരബന്ധങ്ങളുടെ ഒരാകെത്തുകയാണെന്നും ഭൗതികവും മാനസികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാ പ്രക്രിയകളും കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്നു എന്നുമാണ് അത് ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നത്.

ക്ഷണികവാദം

പ്രതീത്യസമുൽപാദമനുസരിച്ച് മനുഷ്യജീവിതം പന്ത്രണ്ട് അഴികളോടുകൂടിയ ഒരു ചക്രമാണ്; അല്ലെങ്കിൽ പന്ത്രണ്ടു കണ്ണികളുള്ള ഒരു ശൃംഖലയാണ്. ജര, മരണം തുടങ്ങിയ ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്ന് മോചനം നേടാനുള്ള മാർഗം അതു വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജരാമരണങ്ങളുണ്ടാകുന്നത് ജനിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. അതുകൊണ്ട് ജനനമാണ് ജരാമരണങ്ങളുടെ കാരണം. ജനനത്തിന്റെ കാരണം ജനനേച്ഛ അല്ലെങ്കിൽ ഭാവം, ഭാവത്തിന്റെ കാരണം ഉപാദാനം (സുഖഭോഗങ്ങളെ മുറുക്കിപ്പിടിക്കൽ), ഉപാദാനത്തിന്റെ കാരണം തൃഷ്ണ, തൃഷ്ണയുടെ കാരണം വേദനം (ഇന്ദ്രി

യാനുഭവം), വേദനത്തിന്റെ കാരണം സ്പർശം (ഇന്ദ്രിയവും വിഷയവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം), സ്പർശത്തിന്റെ കാരണം ഷഡായതനങ്ങൾ (മനസ്സുൾപ്പെടെയുള്ള ആറ് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ), ഷഡായതനങ്ങളുടെ കാരണം നാമരൂപങ്ങൾ (ശാരീരിക-മാനസികഘടന), നാമരൂപങ്ങളുടെ കാരണം വിജ്ഞാനം, വിജ്ഞാനത്തിന്റെ കാരണം സംസ്കാരം (കർമാനുഭവങ്ങൾ), സംസ്കാരത്തിന്റെ കാരണം അവിദ്യ. അവിദ്യയെ നീക്കം ചെയ്യാനുള്ള മാർഗമാണ് ബുദ്ധധർമം.[7]

ബൗദ്ധദർശനപ്രകാരം പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും സർവചരാചരങ്ങളും ഭൗതികവും മാനസികവുമായ ചില നാമവിശേഷ ഘടകങ്ങളുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ആവിർഭവിച്ചത്. ഈ മൗലികഘടകങ്ങളെ സ്കന്ധം, ആയതനം, ധാതു എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു വിഭാഗങ്ങളായി തരംതിരിക്കാം. രൂപം (മഹാഭൂതങ്ങൾ), വേദനം (സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങൾ), സംജ്ഞ (ബോധം), സംസ്കാരം, വിജ്ഞാനം (ചേതന) ഇങ്ങനെ അഞ്ചു സ്കന്ധങ്ങളുണ്ട്. ഇവയിൽ മഹാഭൂതങ്ങളാണ് പ്രധാനം. എന്തെന്നാൽ, പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു എന്നീ നാലു ഭൂതങ്ങളാണ് ഭൗതികലോകത്തിന്റെയും സർവചരാചരങ്ങളുടെയും അടിത്തറ. സംജ്ഞ, വേദനം, വിജ്ഞാനം എന്നീ സ്കന്ധങ്ങൾ ഭൗതികപദാർഥവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. അവ പ്രകടമാകുന്നത് രൂപത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ മഹാഭൂതങ്ങളുടെ സമ്പർക്കം കൊണ്ടു മാത്രമാണ്. കണ്ണ്, ചെവി, മൂക്ക്, നാവ്, ത്വക്ക്, മനസ്സ് എന്നീ ഷഡിന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ വിഷയങ്ങളായ രൂപം, ശബ്ദം, ഗന്ധം, രസം, സ്പർശം, ധർമം എന്നിവയുമാണ് ആയതനങ്ങൾ. ആറ് ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ ആറു വിഷയങ്ങളും ആ വിഷയങ്ങളുടെ സമ്പർക്കത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ചക്ഷുർവിജ്ഞാനം, ശ്രോത്രവിജ്ഞാനം, ഘ്രാണവിജ്ഞാനം, ജിഹ്വാവിജ്ഞാനം, ശരീരവിജ്ഞാനം, മനോവിജ്ഞാനം എന്നീ ആറു വിജ്ഞാനങ്ങളുമടക്കം ആകെ പതിനെട്ട് ധാതുക്കളുണ്ട്. ഇങ്ങനെ, പഞ്ചസ്കന്ധങ്ങൾ, പന്ത്രണ്ട് ആയതനങ്ങൾ, പതിനെട്ടു ധാതുക്കൾ എന്നിവയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൗലികഘടകങ്ങൾ.

ഈ ഘടകങ്ങളൊന്നും തന്നെ നിത്യമോ സ്ഥിരമോ ശാശ്വതമോ അല്ല. എല്ലാം അനിത്യമാണ്, അസ്ഥിരമാണ്, നശ്വരമാണ്, "നിത്യമാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നതു നശിക്കും; ഉയർച്ചയിലെത്തിയത് വീണ്ടും താഴും, കൂടിച്ചേർന്നത് വേറിടും; ജനിച്ചതെല്ലാം മരിക്കും". എല്ലാറ്റിനും ഉത്ഭവമെന്നപോലെ നാശവുമുണ്ട്. ഒന്നു നശിക്കുമ്പോൾ അതിൽ നിന്ന് മറ്റൊന്നുണ്ടാകുന്നു. "അതുണ്ടായതുകൊണ്ട് ഇതുണ്ടായി". ഒന്നിനെപ്പറ്റിയും 'ഉണ്ട്' എന്നോ 'ആകുന്നു' എന്നോ പറയാൻ വയ്യ. എല്ലാം ഉണ്ടാ

7. Majjihima Nikaya, 6. 4. 8

യിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ ആയിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്ന അവസ്ഥയിലാണ്. എല്ലാം വന്നും പോയും കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഭാവത്തിന്റെയും അഭാവത്തിന്റെയും അവിരാമമായ പ്രവാഹമാണ് അസ്തിത്വം അല്ലെങ്കിൽ ജീവിതം. അവിരാമവും അനുക്രമവുമായ പ്രവാഹം ചിലപ്പോൾ നിശ്ചലതയുടെ പ്രതീതിയുളവാക്കിയെന്നുവരും. ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു നദി സമുദ്രത്തിലേക്കൊഴുകി പോകുന്നതു നോക്കുക. ധാര മുറിയാത്ത ഒഴുക്ക് കാണുമ്പോൾ മാറ്റമില്ലാത്ത ഒരു നദി ഒരേ സ്ഥലത്ത് അങ്ങനെ നിലനിൽക്കുന്നതായി തോന്നുന്നു. പക്ഷേ, യഥാർഥത്തിൽ വെള്ളത്തിന്റെ ആയിരമായിരം തുള്ളികൾ ഒന്നിച്ച് ഇടവിടാതെ ഒരിടത്തുനിന്ന് മറ്റൊരിടത്തേക്ക് പോകുന്നതും അപ്രത്യക്ഷമാകുന്ന തുള്ളികളുടെ സ്ഥാനത്ത് പുതിയ തുള്ളികൾ വരുന്നതുമാണ് നമ്മൾ കാണുന്നത്. ഒരേ പുഴ ആർക്കും രണ്ടു പ്രാവശ്യം കടക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർഥമിതാണ്. തീ കത്തുന്നതു കാണുമ്പോഴും ഇതേ പ്രതീതിയാണുണ്ടാകുന്നത്. തീജ്വാല യാതൊരു മാറ്റവുമില്ലാതെ അങ്ങനെ തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അതിലടങ്ങിയ നിരവധി ഘടകങ്ങൾ അനുനിമിഷം കത്തി നശിച്ചുപോവുകയും അവയുടെ സ്ഥാനത്ത് പുതിയ ഘടകങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഘടകങ്ങളുടെ സാദൃശ്യം കൊണ്ടാണ് അവ അഖണ്ഡവും അവികലവുമായ ഒന്നാണെന്ന തോന്നലുണ്ടാകുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ രൂപം, വേദന, സംജ്ഞ, സംസ്കാരം, വിജ്ഞാനം - ഈ പഞ്ചപുസ്കന്ധങ്ങളോരോന്നും ക്ഷണികമാണ്. നിത്യമായ സത്തയാതൊന്നുമില്ല. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, വസ്തു അല്ലെങ്കിൽ പദാർഥം എന്നൊന്നില്ല. സംഭവങ്ങൾ മാത്രമേയുള്ളൂ. ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഈ ക്ഷണികവാദത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഷെർബാത്സ്കി എഴുതി:

"ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനുമുമ്പ് നിലനിന്നിരുന്ന ചില ദാർശനിക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളെ സമൂർത്തവും കെട്ടുറപ്പുള്ളതും ശാശ്വതവുമായ ഒരു തത്വത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ഭൗതികസത്തയുടെ, മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന സ്ഫുടീകരണങ്ങളായി കണക്കാക്കിയിരുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ ബൗദ്ധദർശനം തകർത്തുകളഞ്ഞു. ഭൗതികഘടകങ്ങൾ മാനസിക ഘടകങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ ക്ഷണികങ്ങളും അസ്ഥിരങ്ങളും സദാ പ്രവഹിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നവയുമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടു. ഭൗതികപദാർഥമില്ല; വസ്തുവില്ല; ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കുള്ള മൂല ഘടകങ്ങൾ മാത്രം. സമൂർത്തമായ യാതൊരു പ്രവർത്തനവുമില്ലാതെ തന്നെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ശക്തിയുടെ ക്ഷണികങ്ങളായ സ്ഫുരണങ്ങൾ മാത്രം. ഇടവിടാതെ ആയിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയെന്ന പ്രക്രിയ. അസ്തിത്വപരമായ ക്ഷണികതകളുടെ പ്രവാഹം മാത്രം"[8].

8. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. I, P. 4-5.

അനാത്മവാദം

ബുദ്ധന്റെ കാലത്തു ജീവിച്ചിരുന്ന ആത്മീവാദികളായ ചില ദാർശ നികന്മാർ അനശ്വരവും നിത്യവും ശരീരത്തിൽ നിന്നു വിഭിന്നവും സ്വന്തം ഇഷ്ടമനുസരിച്ച് ഇഷ്ടമുള്ള ശരീരമവലംബിക്കുന്നതും ജനനമരണങ്ങളിൽ നിന്നു മുക്തവുമായ ഒരു ആത്മാവുണ്ടെന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ബുദ്ധൻ അവരുടെ വാദഗതികളെ അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ എതിർത്തു. ഭൗതി കമോ ആധ്യാത്മികമോ ആയ യാതൊന്നിനും ശാശ്വതത്വമില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ അനശ്വരമായ ഒരാത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപ്പത്തിനു സ്ഥാന മെവിടെ എന്നാണദ്ദേഹം ചോദിച്ചത്. നിത്യവും ശാശ്വതവുമായ ആത്മാ വിനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം മൂഢന്മാരുടെ അന്ധവിശ്വാസം മാത്രമാണ്[9]. അവിരാമമായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരവസ്ഥാവിശേഷത്തിലടങ്ങിയ പഞ്ചസ്കന്ധങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന സങ്കല്പത്തി നാണ് ആത്മാവ് എന്നുപറയുന്നത്. പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും മനുഷ്യനും എല്ലാം ഈ പഞ്ചസ്കന്ധങ്ങളുടെ വിഭിന്നപരുവങ്ങളിലുള്ള സമാഹാര ങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ട്, ഭൂതകാലത്തിൽ ഞാനുണ്ടായിരു ന്നുവോ? ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ എന്തായിരുന്നു? എങ്ങനെയായിരുന്നു? ഭാവിയിൽ ഞാനുണ്ടാകുമോ? ഉണ്ടാകുമെങ്കിൽ എന്തായിരിക്കും? എങ്ങ നെയായിരിക്കും? ഞാൻ എന്താണ്? എങ്ങനെയാണ്? എവിടെനിന്നു വന്നു? എവിടേക്ക് പോകുന്നു? – ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾ ചോദിക്കുന്നതിന് യാതൊ രർഥവുമില്ല[10]. എന്നല്ല, എന്റെ ആത്മാവ്, ആത്മാവിന്റെ ഞാൻ എന്നി ങ്ങനെയുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങൾ അഹങ്കാരത്തിന്റെ ഉറവിടമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. അഹങ്കാരമാണ് ദുഃഖത്തിന്റെ കാരണം. അതിനാൽ ആത്മാ വിനെപ്പറ്റി ആലോചിച്ചിരിക്കയല്ല, ദുഃഖനിവാരണത്തിനുള്ള മാർഗമാരാ യുകയാണാവശ്യം. ആ മാർഗമാണ് ബുദ്ധധർമം.

എല്ലാം അനുനിമിഷം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നും സ്ഥിരവും ശാശ്വതവുമായി യാതൊന്നുമില്ല എന്നും മറ്റുമുള്ള ക്ഷണികവാദചിന്ത കൾ പ്രാചീനഗ്രീക്കു തത്വജ്ഞാനികളുടെ ഇടയിലും പ്രചരിച്ചിരുന്നു. അവയുടെ പ്രാധാന്യം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് എംഗൽസ് എഴുതി:

"ആദ്യന്തവിഹീനമായ ഒരു ചക്രമാണിത്. അതിൽ ഭൗതികസത്ത യുടെ എല്ലാ പരിമിതരൂപങ്ങളും – സൂര്യനായാലും ശരി, നിഹാരപടല മായാലും ശരി, ഒരു സവിശേഷമൃഗമായാലും ശരി, മൃഗരാശിയായാലും ശരി, രാസവസ്തുക്കളുടെ സമ്മിശ്രങ്ങളായാലും ശരി, അവയുടെ വിശ്ലേ ഷണങ്ങളായാലും ശരി – എല്ലാം ക്ഷണികങ്ങളാണ്. ഒന്നും ശാശ്വത

9. Majjhima Nikaya, Alagaddoopama Sutta.
10. Majjhima Nikaya, Sarvasrava Sutta.

മല്ല. എല്ലാം ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന, അവിരാമമായി ചലിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്ന, ഭൗതികസത്തയും ആ മാറ്റങ്ങളെയും ചലനങ്ങളെയും നിർണയിക്കുന്ന നിയമങ്ങളുമാണ്."[11]

മാറ്റമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ശാശ്വതമല്ല എന്നു പ്രഖ്യാപിച്ച മാർക്സിന്റെയും എംഗൽസിന്റെയും തത്വചിന്തകളുടെ ചില അംശങ്ങൾ ബൗദ്ധ ദർശനത്തിലെ ക്ഷണികവാദത്തോടു സാദൃശ്യമുള്ളവയാണ്. പക്ഷേ, ബുദ്ധന്റെ ക്ഷണികവാദം അപക്വവും അശാസ്ത്രീയവുമായിരുന്നു. യാഥാർഥ്യവും പ്രത്യക്ഷവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ശാസ്ത്രീയമായി വിശകലനം ചെയ്യാൻ അതിനു കഴിഞ്ഞില്ല. ഈ ദൗർബല്യമാണ് ഒരു ഭാഗത്ത് ശൂന്യവാദത്തിനും, മറുഭാഗത്ത് ഭൗതികസത്തയും ചേതനയും തമ്മിലുള്ള യാന്ത്രികമായ വിഭജനത്തിനും, വഴി തെളിച്ചത്.

ഈശ്വരനിഷേധം

ബുദ്ധൻ ഒരു ദൈവവിശ്വാസിയായിരുന്നില്ല. അടിസ്ഥാനപരമായി ശാശ്വതമോ അനശ്വരമോ ആയ ഒരു മൂലതത്വമില്ലെങ്കിൽ, യാതൊന്നിനും സ്ഥിരമോ നിശ്ചിതമോ ആയ ഒരസ്തിത്വമില്ലെങ്കിൽ, പിന്നെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണവും ലോകത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവുമായ ഒരു ദൈവത്തെ സങ്കൽപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞു:

"കേവലമായ ബ്രഹ്മമാണ് നമ്മെ സൃഷ്ടിച്ചത് എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, കേവലമായ ബ്രഹ്മത്തിന് ഒരു കാരണമാകാൻ വയ്യ. വിത്തിൽ നിന്നു ചെടിയുണ്ടാകുന്നതുപോലെ നമുക്കു ചുറ്റുമുള്ള സർവവും ഒരു കാരണത്തിൽ നിന്നാണുത്ഭവിക്കുന്നത്. എന്നാൽ കേവലമായ ബ്രഹ്മം എല്ലാറ്റിനും ഒരുപോലെ കാരണമാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? അത് എല്ലാറ്റിലും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നാണെങ്കിൽ അതിന് ഒരിക്കലും അവയെ സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയില്ല."[12]

ജനപദത്തിലെ ഏറ്റവും നല്ല സുന്ദരിയെ അവളുടെ ജാതിയോ പേരോ ഗോത്രമോ വർണമോ വാസസ്ഥലമോ ഒന്നും അന്വേഷിച്ചറിയാതെ വിവാഹം കഴിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നതുപോലെയാണ് വൈദിക ബ്രാഹ്മണർ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരം നേടാനാഗ്രഹിക്കുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹം ഒരിടത്തു പ്രസ്താവിക്കുകയുണ്ടായി[13].

അനാഥപിണ്ഡികനോട് ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി അശ്വഘോഷൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു:

---

11. Frederic Engels: Dialectics of Nature.
12. Carws: The Gospel of the Buddha. P 23.
13. Majjhima Nikaya, Brahmanimanthika Sutta.

"ഈ ലോകം ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിയാണെങ്കിൽ പിന്നെ പരിവർത്തനം, നാശം മുതലായവയൊന്നും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. ദുഃഖം, ദുർവിപാകം, ന്യായം, അന്യായം, പവിത്രം, അപവിത്രം മുതലായവയും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. കാരണം, ഇവയെല്ലാം ഈശ്വരനിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത് എന്നാണല്ലോ കരുതപ്പെടുന്നത്. സചേതനപ്രാണികളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ദുഃഖം, ആനന്ദം, പ്രേമം, വിദ്വേഷം എന്നിവ ദൈവത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണെങ്കിൽ ആ ദൈവത്തിനും ദുഃഖം, ആനന്ദം, പ്രേമം, വിദ്വേഷം മുതലായവ അനുഭവപ്പെടണം. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ആ ദൈവം പരിപൂർണനാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവാണെങ്കിൽ ഒന്നുകിൽ സൃഷ്ടിക്ക് ഉദ്ദേശ്യമുണ്ടാവണം; അല്ലെങ്കിൽ യാതൊരു ഉദ്ദേശ്യവുമുണ്ടാവില്ല. ഉദ്ദേശ്യത്തോടു കൂടിയാണ് സൃഷ്ടി നടത്തുന്നത് എങ്കിൽ ഈശ്വരൻ പരിപൂർണനല്ല. കാരണം, ഉദ്ദേശ്യമെന്നാൽ അഭാവത്തിന്റെ പൂർത്തീകരണമാണ്. യാതൊരു ഉദ്ദേശ്യവുമില്ലാതെയാണ് സൃഷ്ടി നടത്തുന്നത് എങ്കിൽ അദ്ദേഹം മുലകുടി മാറാത്ത ഒരു പിഞ്ചുകുട്ടിയായിരിക്കണം. ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടാവാണെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ എല്ലായിപ്പോഴും ശ്രദ്ധാനതചിത്തനായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുമ്പിൽ ആത്മസമർപ്പണം ചെയ്യുന്നതെന്തിനാണ്? പ്രാർഥിക്കുന്നതെന്തിനാണ്? ഇപ്രകാരം യുക്തിസഹജങ്ങളായ കാരണങ്ങളാൽ ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപ്പം മിഥ്യയാണെന്നു തെളിയുന്നു..."[14].

സ്വന്തം കാര്യം നേടാൻ വേണ്ടി ദേവീദേവന്മാരെ പ്രാർഥിക്കുന്നവരോട് ബുദ്ധന് യാതൊരു മതിപ്പും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പ്രാർത്ഥനകൾ നിഷ്പ്രയോജനങ്ങളാണെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. വാശിഷ്ഠൻ എന്ന ഒരു ബ്രാഹ്മണനോട് അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി കാണുന്നു:

"ഹേ, വാശിഷ്ഠ! ഇന്ദ്രൻ, ഈശാനൻ, പ്രജാപതി, ബ്രഹ്മാവ് മുതലായ ദേവന്മാരെ പ്രാർഥിക്കുന്നതുകൊണ്ട് യാതൊരു ഫലവുമില്ല. ഒരു പുഴ കടക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ഒരാൾ ഇക്കരെ നിന്നുകൊണ്ട് മറുകരയോട് 'അല്ലയോ അക്കരേ, ഇക്കരയ്ക്ക് ഒന്നു കടന്നുവരിക' എന്ന് ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നതുപോലെ നിഷ്പ്രയോജനമാണത്"[15].

ബുദ്ധന്റെ ദൈവനിഷേധം ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിലപാടുകൾക്ക് യോജിച്ചതാണെന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു:

"ദിവ്യവെളിപാടുകളെപ്പറ്റിയുള്ള യാതൊരു പരാമർശവും കൂടാതെയാണ് അദ്ദേഹം യാഥാർഥ്യത്തെ അല്ലെങ്കിൽ അനുഭവത്തെ മനസ്സിലാക്കാനാഗ്രഹിച്ചത്. ഇക്കാര്യത്തിൽ ബുദ്ധൻ പ്രകൃതിയുടെ പ്രതിഭാസ

14. Arya Ghosha: Buddhacharitha.
15. Digha Nikaya, Thevijja Sutta.

ങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള യുക്തിസഹമായ വിശദീകരണത്തിൽ അഭൗമശക്തികളുടെ ഇടപെടലിനെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾ കുത്തിത്തിരുകാൻ പാടില്ലെന്നു കരുതുന്ന ആധുനിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരോടു യോജിക്കുന്നു. ബുദ്ധന് വസ്തുക്കളുടെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഉറച്ച ബോധമുണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട്, പ്രപഞ്ചഘടനയിലെ അമാനുഷങ്ങളായ ഇടപെടലുകളെപ്പറ്റിയോ മാനസിക ജീവിതത്തിലെ ഇന്ദ്രജാലപരമായ അലട്ടുകളെപ്പറ്റിയോ ഉള്ള ആശയങ്ങളെ അദ്ദേഹത്തിന് പൊറുപ്പിക്കാൻ വയ്യായിരുന്നു[16]".

ദൈവവിശ്വാസമില്ലാത്തവർക്ക് പ്രയോജനകരവും ധാർമികവുമായ ജീവിതം നയിക്കാൻ കഴിയില്ലേ? ദൈവവിശ്വാസത്തെ വെല്ലുവിളിച്ചു കൊണ്ട് ലളിതവും സോദ്ദേശ്യവും മനുഷ്യസ്നേഹത്തിലടിയുറച്ചതുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെയും സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്കു പ്രചോദനം നൽകിയ ബുദ്ധന്റെ ജീവിതം തന്നെ ഈ ചോദ്യത്തിനുള്ള മറുപടിയാണ്. ദൈവവിശ്വാസം നേർവഴിക്കുള്ള നല്ല ജീവിതത്തിനു തടസ്സമാണെന്നും ദൈവത്തെ ആധാരമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ജീവിതം പലപ്പോഴും ആളുകളെ മടിയന്മാരാക്കുവാനും അവരുടെ ഉത്തരവാദിത്വബോധത്തെ ക്ഷീണിപ്പിക്കുവാനും മാത്രമേ ഉപകരിക്കുകയുള്ളൂ എന്നുമാണ് അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചത്. നന്മയിൽ നിന്നു നന്മയും തിന്മയിൽ നിന്നു തിന്മയും ഉണ്ടാകുന്നു. ലോകത്തിലെ സകല ജീവജാലങ്ങൾക്കും ബാധകമായ കർമനിയമമാണിത്. ഇതാണ് ജീവിതനിയമമെങ്കിൽ പിന്നെ ദൈവങ്ങളോടുള്ള പ്രാർഥനകൾക്കോ യാഗാദികർമ്മങ്ങൾക്കോ യാതൊരർഥവുമില്ല. പ്രകൃതിയിലെ ഓരോ പ്രതിഭാസത്തിനും അതിന്റേതായ നിയമങ്ങളുണ്ട്. വെള്ളം കീഴോട്ടേ ഒഴുകൂ; മേലോട്ടൊഴുകില്ല. തീയിന് ചൂടാണ്; തണുപ്പല്ല. നൂറായിരം ദൈവങ്ങളോടു പ്രാർഥിച്ചാലും ഇതു മാറ്റാൻ പറ്റില്ല. നന്മകൾ എല്ലായിപ്പോഴും സൽഫലങ്ങൾ ഉളവാക്കുന്നു. തിന്മകൾ ചീത്ത ഫലങ്ങളും. ഈ നിയമത്തെ മാറ്റിമറിക്കാൻ പ്രാർഥനകൾക്കോ യാഗാദികർമങ്ങൾക്കോ സാധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് അഷ്ടാംഗമാർഗമനുസരിച്ചുള്ള നല്ല ജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ട് ഇഹത്തിലെ ദുഃഖങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണുകയാണാവശ്യം. ഇതായിരുന്നു ബുദ്ധന്റെ എല്ലാ ഉപദേശങ്ങളുടെയും അന്തർധാര.

ഭൗതികവാദിയോ ആത്മീയവാദിയോ?

പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർഥം ബുദ്ധൻ ഒരു തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദിയായിരുന്നു എന്നല്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രതീത്യസമുൽപാദസിദ്ധാന്തം

16. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. I, P. 359.

ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയും ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുമുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങളുടെ അടിത്തറ തകർക്കാൻ സഹായിച്ചു എന്നതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഈ സങ്കൽപ്പങ്ങളെപ്പറ്റി ചിലപ്പോൾ സംശയാത്മകങ്ങളും അവ്യക്തകങ്ങളുമായ നിലപാടുകാണ് അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചത്. രൂപം, വേദനം, സംജ്ഞ, സംസ്കാരം, വിജ്ഞാനം എന്നീ പഞ്ചസ്കന്ധങ്ങൾക്കു പുറത്ത് യാതൊരു ജീവനും നിലനിൽക്കുന്നില്ലേ എന്നു ചോദിച്ച അനുരാധന് അദ്ദേഹം നൽകിയ മറുപടി ഇതാണ്: "ഈ ലോകത്തിലെ ജീവൻ കാണാൻ പോലും നിനക്ക് കഴിയുന്നില്ല. എന്നിട്ടല്ലേ പരലോകത്തിലെ കാര്യം? ഞാൻ മുഖ്യമായും ദുഃഖം, ദുഃഖനിരോധം എന്നീ രണ്ടു തത്വങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഉപദേശങ്ങളാണ് നൽകുന്നത്"[17]. അതുപോലെ തന്നെ, ലോകം നിത്യമോ അനിത്യമോ അനന്തമോ അന്തമുള്ളതോ ജീവനും ശരീരവും ഒന്നാണോ അതോ ഭിന്നങ്ങളോ മരണത്തിനുശേഷം തഥാഗതൻ ഉണ്ടാകുമോ അതോ ഉണ്ടാവില്ലേ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പല സംശയങ്ങളും ചോദിച്ച മാലുംകൃപുത്തനോട് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞത് ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾ അവ്യാകൃതങ്ങളും മറുപടിയർഹിക്കാത്തവയും ആണെന്നത്രേ:

"അല്ലയോ മാലുംകൃപുത്ത, അമ്പുകൊണ്ടു മുറിവേറ്റ ഒരാളെ ശുശ്രൂഷിക്കാൻ വേണ്ടി അയാളുടെ സ്നേഹിതൻ ഒരു വൈദ്യനെ കൂട്ടിക്കൊണ്ടുവരുമ്പോൾ മുറിവേറ്റു കിടക്കുന്ന ആ മനുഷ്യൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ: അമ്പെയ്ത ആൾ ആരാണ്? അവൻ താമസിക്കുന്നത് എവിടെയാണ്? അവന്റെ പേരെന്താണ്? ഏതു ഭാഗത്തുനിന്നാണ് അവമ്പുവന്നത്? അവൻ അമ്പ് എയ്തതിന്റെ കാരണമെന്താണ്? ഇതെല്ലാം അറിഞ്ഞാലേ അമ്പു പുറത്തേക്കെടുക്കാൻ ഞാൻ സമ്മതിക്കുകയുള്ളു. ഇങ്ങനെയൊക്കെ ചോദിക്കുന്നതു വെറുതെയാണ്. എന്തെന്നാൽ, മുറിവേറ്റു കിടക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഇത്തരം ചോദ്യോത്തരങ്ങളിൽ മുഴുകി ചികിത്സ നടത്താതിരുന്നാൽ ഏറെക്കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് അയാൾ മരിച്ചുപോകും. അതുപോലെതന്നെ ആരെങ്കിലും ബുദ്ധനെ സമീപിച്ച് മേൽപ്പറഞ്ഞ സംശയങ്ങൾക്ക് പരിഹാരമുണ്ടാകുന്നതുവരെ താൻ ബ്രഹ്മചര്യമനുഷ്ഠിക്കുകയില്ലെന്നു പറയുന്നതും നിരർഥകമാണ്. അല്ലയോ മാലുംകൃപുത്ത, ലോകം ശാശ്വതമാണെങ്കിലും ശരി, അല്ലെങ്കിലും ശരി, ജീവനും ശരീരവും ഒന്നായാലും കൊള്ളാം, അനേകമായാലും കൊള്ളാം, മരണത്തിനുശേഷം തഥാഗതൻ ഉണ്ടായാലും കൊള്ളാം ഇല്ലാതെയായാലും കൊള്ളാം, ഞാൻ ദുഃഖം, ദുഃഖകാരണം, ദുഃഖനിരോധം, ദുഃഖനിരോധമാർഗം എന്നീ നാല് പവിത്രസത്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഉപദേശങ്ങൾ

17. Samyutta Nikaya, Anuradha Sutta.

നൽകുകയും അവ വഴി ജനനം, ജര, മരണം എന്നീ ദുഃഖങ്ങളെ ദൂരീകരിക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്."[18].

മരണത്തിനു ശേഷവും വ്യക്തിയുടെ ചേതന നിലനിൽക്കുമെന്ന് ബുദ്ധൻ വിശ്വസിച്ചിരുന്നതായി കാണാം. പക്ഷേ, അത് ആത്മാവിന്റെ പരകായപ്രവേശനമല്ല. ഒന്നിൽ നിന്ന് മറ്റൊന്നിലേക്ക് മാറുന്നതു വ്യക്തിയുടെ 'അഹം' എന്ന ഭാവമല്ല; ചിന്താരൂപങ്ങളാണ്.

മൂലഘടകങ്ങളുടെ ഒരു നിശ്ചിതപരുവത്തിലുള്ള സംയോജനം തകരുന്നതിനാണ് മരണം എന്നുപറയുന്നത്. പക്ഷേ, മൂലഘടകങ്ങൾ നശിക്കുന്നില്ല. അവ മറ്റൊരു തോതിൽ സംയോജിക്കുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെയും മരണത്തിന്റെയും ഈ അനുസ്യൂതമായ ഗതിക്രമത്തെ മുൻകൂട്ടി നിർണയിക്കുന്നത് കർമമാണ്. അതായത്, മുൻജീവിതങ്ങളിലെ നന്മതിന്മകളുടെയും പാപപുണ്യങ്ങളുടെയും ആകെത്തുക. ഈ അർഥത്തിലാണ് ബുദ്ധമതവിശ്വാസികൾ പുനർജന്മത്തിൽ വിശ്വാസമർപ്പിച്ചത്. മറ്റൊരു വിധം പറഞ്ഞാൽ, ചേതന ഭൗതികസത്തയേക്കാൾ ഉപരിയാണെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. അപ്പോൾ, ബൗദ്ധദർശനം തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദമാണെന്നു പറയുന്നതിൽ അർഥമില്ല. ഒരുതരം ആത്മീയവാദം തന്നെയാണത്. രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ എഴുതുന്നു:

"ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് ഒരുവശത്ത് ആത്മാവ് അനശ്വരവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമാണെന്നു വിശ്വസിച്ച ആത്മീയവാദികളായ ചിന്തകന്മാരും മറുവശത്ത് ആത്മാവിന്റെ നിലനിൽപ്പിനെത്തന്നെ നിഷേധിച്ച ഭൗതികവാദികളും (അവരുടെ ഭൗതികവാദം യാന്ത്രികഭൗതികവാദത്തിന്റെ നിലവാരത്തിൽ നിന്ന് ഒട്ടും ഉയർന്നതായിരുന്നില്ല) ഉണ്ടായിരുന്നു. ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളും ആധുനിക ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചില സവിശേഷതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു പുതിയ തത്വശാസ്ത്രം പ്രചരിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, തങ്ങളെ സ്വയം ഭൗതികവാദികളെന്നു വിളിക്കാൻ അവർ തയ്യാറായില്ല. ബുദ്ധമതചിന്തകന്മാർ ആരംഭം മുതൽക്കു തന്നെ എല്ലാ കാര്യങ്ങളിലും ഒരു മധ്യമാർഗം അംഗീകരിക്കണമെന്ന നിർബന്ധക്കാരായിരുന്നു. ഭൗതികവാദവും ദൈവവിശ്വാസവും തമ്മിലുള്ള തർക്കത്തിലും അവർ നടുക്ക് നിൽക്കാനാണിഷ്ടപ്പെട്ടത്. പക്ഷേ, അനിത്യതയുടെ കാര്യത്തിൽ അവർ മധ്യമാർഗം ഉപദേശിക്കുകയുണ്ടായില്ല."[19].

നിർവാണം

ബൗദ്ധദർശനത്തിൽ ദൈവവിശ്വാസത്തിനു സ്ഥാനമില്ലെന്നുള്ളത് ശരിതന്നെ. എങ്കിലും, അതിലെ നിർവാണ സിദ്ധാന്തത്തിൽ ആത്മീയ

18. Majjhima Nikaya, Choolamalumkya Sutta.
19. Rahul Sankrityayan, New Age. 1956.

വാദത്തിന്റെ പല ഘടകങ്ങളും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം. എന്തെന്നാൽ, ഷെർബാത്സ്കി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, “മൂലഘടകങ്ങളുടെയും ചൈതന്യ ശക്തികളുടെയും വിശകലനത്തിന് അവയുടെ പ്രവർത്തനസാഹചര്യങ്ങളെ പരിശോധിക്കുകയും ആ പ്രവർത്തനത്തെ കുറച്ചുകുറച്ചു കൊണ്ടുവന്ന് അവസാനിപ്പിക്കുകയും അങ്ങനെ കേവലമായ ശാന്തിയുടെ, അല്ലെങ്കിൽ നിർവാണത്തിന്റെ, അവസ്ഥ കൈവരിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതല്ലാതെ മറ്റൊരു ലക്ഷ്യവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സാന്മാർഗികമായ പൂർണതയിലേക്കും പരമമായ മോക്ഷത്തിലേക്കും യോഗിയുടെ പൂർണതയിലേക്കും ബുദ്ധന്റേതായ കേവലസ്ഥിതിയിലേക്കുള്ള മാർഗത്തിന്റെ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിനു കളമൊരുക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ജീവതത്വശാസ്ത്രപരമായ ഈ വിശകലനം നടത്തപ്പെട്ടത്”[20].

ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ നിർവാണം ശാശ്വതമായ ആനന്ദത്തിന്റെയും ദുർഗ്രഹവും അതേസമയത്തു തന്നെ ആകർഷകവുമായ ഒരവസ്ഥയാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ അനിവാര്യഫലങ്ങളായ ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും ദുരിതങ്ങളിൽ നിന്നുമുള്ള പരിപൂർണമായ മോചനം, ജനനത്തിന്റെയും പുനർജന്മത്തിന്റെയും ഗതിക്രമത്തിനു പൂർണവിരാമമിടുന്ന ഒരവസ്ഥ – ഇതാണ് നിർവാണം. ബുദ്ധൻ തന്റെ അനുയായികളോട് ഐഹികദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും ദുരിതങ്ങളിൽ നിന്നും വിമുക്തി നേടാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തു. പക്ഷേ, അതിനുള്ള മാർഗം ദുഃഖങ്ങളുടെയും ദുരിതങ്ങളുടെയും ഭൗതികകാരണങ്ങളെ നീക്കം ചെയ്യലായിരുന്നില്ല. ആന്തരികശുദ്ധീകരണത്തിലൂടെയും മാനസിക പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെയും സ്വഭാവനൈർമല്യത്തിലൂടെയും നിർവാണം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയും എന്നാണ് അദ്ദേഹം പഠിപ്പിച്ചത്. അന്തർമുഖത്വത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയ ഈ വീക്ഷണഗതിയും കർമനിയമത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങളും പിൽക്കാലത്ത് സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യക്കാരായി മാറിയ ബൗദ്ധസന്ന്യാസികൾക്കും രാജാക്കന്മാർ, വൈശ്യന്മാർ തുടങ്ങിയ ധനികവർഗക്കാർക്കും തങ്ങളുടെ സ്വത്തുക്കളും അധികാരപദവികളും കാത്തുരക്ഷിക്കാനുള്ള ഉപകരണങ്ങളായിത്തീർന്നു. പക്ഷേ, ബുദ്ധന്റെ കാലത്ത് അവയിലെ ദൗർബല്യങ്ങൾ അത്ര പ്രകടമായിരുന്നില്ല. മറിച്ച്, സാമൂഹ്യപുരോഗതിയെ ത്വരിതപ്പെടുത്താനും ദുഃഖിതരായ ജനകോടികൾക്ക് ആത്മീയമായ ശക്തി നൽകാനുമാണ് അവ സഹായിച്ചത്.

യുക്തിബോധം

ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെയും വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയുടെയും പിരിമുറുക്കം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ ഓരോ തുറയെയും മലീമസമാക്കിക്കൊ

20. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. I. P.6.

ണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് ബുദ്ധൻ തന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. വർണാശ്രമനിയമങ്ങളുടെ ഉറവിടം വേദങ്ങളാണെന്നും വേദങ്ങൾക്ക് ദൈവികമായ ആധികാരികത്വമുണ്ടെന്നും അതുകൊണ്ട് വർണാശ്രമധർമങ്ങളെയോ അവയ്ക്ക് നേതൃത്വം നൽകുന്ന ബ്രാഹ്മണരുടെ ആധിപത്യത്തെയോ എതിർക്കുന്നത് പാപമാണെന്നും യാഗാദികർമങ്ങൾ മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കാവശ്യമാണെന്നും മറ്റുമുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾ പരന്നുപിടിച്ചിരുന്നു. ബുദ്ധന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയും വർണാശ്രമനിയമങ്ങളുടെ അലംഘനീയതയെയും വൈദികദൈവങ്ങളുടെ നിലനിൽപ്പിനെയും എല്ലാം വെല്ലുവിളിക്കുന്നവയായിരുന്നു. യുക്തിക്കെതിരായ യാതൊന്നിലും വിശ്വസിക്കരുതെന്ന് അദ്ദേഹം തന്റെ അനുയായികളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. ഒരു ശിഷ്യന് അദ്ദേഹം നൽകിയ ഉപദേശമിതാണ്:

"കേട്ടതൊക്കെ വിശ്വസിക്കരുത്. അനേകം തലമുറകളായി തുടർന്നു പോന്നിട്ടുണ്ട് എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ വിശ്വാസമർപ്പിക്കരുത്. പലരും പറഞ്ഞുനടക്കുന്നുണ്ടെന്നും കേട്ടുകേൾവിയുണ്ടെന്നുള്ള കാരണത്താൽ ഒന്നും വിശ്വസിക്കരുത്. പണ്ടുകാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന ഒരു ഋഷി എഴുതി വെച്ചതാണെന്നുകൊണ്ടു മാത്രം യാതൊരു പ്രസ്താവനയിലും വിശ്വസിക്കരുത്. ഗുരുക്കളുടെയോ കാരണവരുടെയോ ആധികാരികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം ഒന്നും വിശ്വസിക്കരുത്. നിരീക്ഷണത്തിനും വിശകലത്തിനും ശേഷം, യുക്തിക്കു യോജിച്ചതാണെങ്കിൽ, എല്ലാവരുടെയും നന്മയ്ക്കും ഉൽക്കർഷത്തിനും ഉതകുന്നതാണെങ്കിൽ, അതു സ്വീകരിക്കുകയും അതനുസരിച്ചു ജീവിക്കുകയും ചെയ്യുക[21]".

എല്ലാറ്റിനെയും യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ പരിശോധിക്കണമെന്ന ഈ തത്വം തന്റെ സ്വന്തം ഉപദേശങ്ങൾക്കും ബാധകമാക്കണമെന്ന് ബുദ്ധൻ ആവശ്യപ്പെട്ടു. "സ്വർണം തീയിലിട്ടു പഴുപ്പിച്ച് തുണ്ടമാക്കി മുറിച്ച് മാറ്റുരച്ചു സ്വീകരിക്കുന്നതുപോലെ എന്റെ ഉപദേശങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്തു പരിശോധിച്ചു നോക്കിയതിനുശേഷം മാത്രം സ്വീകരിക്കുക!" തന്നെ സർവജ്ഞനായി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ട് ആരാധിക്കുന്ന അനുയായികളുടെ സങ്കുചിതബോധത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: "ഞാനൊരു സർവജ്ഞനോ സർവദർശിയോ ആണെന്നു കരുതുന്നവർ എന്നെ അവഹേളിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്".

ബുദ്ധൻ സ്വതന്ത്രചിന്തയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. എല്ലാറ്റിനെയും യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ നോക്കിക്കാണാനും സ്വന്തം വിവേകബുദ്ധിയുപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും മോചനം നേടാനും

21. Anguttara Nikaya, Kamala Sutta, I, 189 - 190.

അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചു. മരണത്തിന് അല്പം മുമ്പ് തന്റെ പ്രധാന ശിഷ്യനായ ആനന്ദനോട് അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

"നിന്റെ മോചനത്തിനു വേണ്ടി നീ തന്നെ പ്രയത്നിക്കണം. നമ്മൾ ദുഃഖിതരാവുന്നത് നമ്മെക്കൊണ്ടു തന്നെയാണ്. ദുഃഖങ്ങൾക്ക് നിവാരണമുണ്ടാക്കാൻ നമ്മൾ തന്നെ പ്രയത്നിക്കണം"

പൗരോഹിത്യത്തിനും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും എതിരായി ബുദ്ധൻ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച യുക്തിചിന്തയുടെ പ്രാധാന്യം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ പ്രചാരത്തിലിരുന്ന മതത്തെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും ചടങ്ങുകളെയും പൗരോഹിത്യപ്രഭാവത്തെയും അവയോടൊക്കെ ഒട്ടിപ്പിടിച്ചു നിന്ന നിക്ഷിപ്ത താൽപ്പര്യങ്ങളെയും എതിർക്കാനുള്ള കരുത്ത് ബുദ്ധനുണ്ടായി. ആധ്യാത്മിക തത്വത്തിന്റെയും ദൈവവാദത്തിന്റെയും വീക്ഷണരീതികളെയും അത്ഭുതകർമങ്ങളെയും ദിവ്യവെളിപാടുകളെയും അമാനുഷങ്ങളായ ഇടപാടുകളെയും എല്ലാം അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിച്ചു. യുക്തി, ന്യായം, അനുഭവം എന്നിവയോടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭ്യർഥന; നീതിയിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിഷ്കർഷ; മനശാസ്ത്രപരമായ - ആത്മാവില്ലാത്ത ഒരു മനശാസ്ത്രം - അപഗ്രഥനമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മാർഗം; ആധ്യാത്മിക ചിന്തയുടെ പഴക്കച്ചുവയുള്ള അന്തരീക്ഷത്തിൽ കഴിച്ചു കൂട്ടിയ ഒരാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ബുദ്ധന്റെ സമ്പ്രദായമാകെ പർവതപ്രാന്തങ്ങളിലെ പുത്തൻകാറ്റിന്റെ മൃദുലതയോടെയാണ് വന്നണയുന്നത്"[22].

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ നേരെ

ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തം വർണോൽപത്തിയുടെ ഒരു വിചിത്രസിദ്ധാന്തം ഉന്നയിച്ചതിനെപ്പറ്റി മുമ്പൊരധ്യായത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. വിരാട് പുരുഷന്റെ വായിൽ നിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും കൈയിൽ നിന്ന് ക്ഷത്രിയനും തുടയിൽ നിന്ന് വൈശ്യനും കാലടിയിൽ നിന്ന് ശൂദ്രനും ആവിർഭവിച്ചു എന്നാണ് അതിൽ പറയുന്നത്. ഈ സിദ്ധാന്തം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു കൊണ്ടാണ് ബ്രാഹ്മണർ സമുദായത്തിൽ ഏറ്റവും മാന്യമായ സ്ഥാനം നേടാൻ ശ്രമിച്ചത്. ബ്രാഹ്മണരുടെ വാദങ്ങളെ പരിഹസിച്ചുകൊണ്ട് ബുദ്ധൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതായി ദിഗ്നാഗൻ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു: "ബ്രാഹ്മണരുടെ ഭാര്യമാർക്ക് ആർത്തവകാലമുണ്ട്. അവർ ഗർഭം ധരിക്കുന്നു; കുഞ്ഞുങ്ങളെ പ്രസവിച്ച് മുലപ്പാലൂട്ടി വളർത്തുന്നു. എന്നിട്ടും സ്ത്രീകൾ പ്രസവിച്ചുണ്ടായ ഈ ബ്രാഹ്മണർ

22. Jawaharlal Nehru: Discovery of India.

അവകാശപ്പെടുന്നു തങ്ങൾ ബ്രഹ്മാവിന്റെ വായിൽ നിന്നുണ്ടായവരാണെന്ന്. തങ്ങൾ ബ്രഹ്മസൃഷ്ടികളാണെന്നും ബ്രഹ്മാവിന്റെ പിന്തുടർച്ചാവകാശികളാണെന്നുമാണ് അവർ അവകാശപ്പെടുന്നത്. ഇതു വെറും നുണയാണ്".

ബുദ്ധൻ സമുദായത്തിൽ അടിയുറച്ചുകഴിഞ്ഞ വർഗവ്യത്യാസങ്ങളെ എതിർത്തു എന്നു ധരിക്കുന്നതു ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. വർണവിഭജനത്തെയല്ല അതിന്റെ അളവുകോലുകളെയാണ് അദ്ദേഹം ചോദ്യം ചെയ്തത്. ഒരാളുടെ മാന്യത നിർണയിക്കേണ്ടത് അയാൾ ഏതു വർണത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നു നോക്കിയല്ല, മറിച്ച്, എങ്ങനെ ജീവിക്കുന്നു എന്നു നോക്കിയാവണം എന്ന് അദ്ദേഹം ഉൽബോധിപ്പിച്ചു. സൽക്കർമങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവൻ നല്ല ജാതിയിൽ പെട്ടവനും ദുഷ്കർമങ്ങൾ ചെയ്യുന്നവൻ ചീത്ത ജാതിയിൽ പെട്ടവനുമാണ്. പ്രാണിഹിംസ ചെയ്യുന്നവരും കള്ളന്മാരും ദുഷ്ടന്മാരും, അവർ ഏതു വർണത്തിൽ പെട്ടവരായാലും, യഥാർഥത്തിൽ, നരകത്തിൽ ജനിച്ചവരാണ്. ഇത്തരം ദുർവൃത്തികളിൽ നിന്നു വിമുക്തരായവർ സ്വർഗത്തിൽ ജനിച്ചവരും[23]. ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നീ നാലു വർണങ്ങളിൽ പെട്ടവരെല്ലാം തന്നെ അമ്മമാരുടെ യോനികളിൽ നിന്നു ജനിക്കുന്നവരാണെന്നും അതുകൊണ്ട് ജനനമല്ല, കർമമാണ് വർണവ്യവസ്ഥയുടെ മാനദണ്ഡം എന്നുമാണ് ബുദ്ധൻ വാദിച്ചത്[24]. അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പ്രഖ്യാപിച്ചതായി ധർമ്മപദത്തിൽ കാണുന്നു: "ബ്രാഹ്മണ സ്ത്രീയിൽ ജനിച്ചു എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ഞാനൊരാളെ ബ്രാഹ്മണൻ എന്നു വിളിക്കില്ല. അയാൾ ധനികനായിരിക്കാം. അയാളെ 'പ്രഭോ' എന്നു വിളിക്കുന്നുണ്ടാവാം. എന്നാൽ സ്വത്തൊന്നുമില്ലെങ്കിലും ആസക്തികളിൽ നിന്നു മോചനം നേടിയ ഒരാളെ ഞാൻ ബ്രാഹ്മണൻ എന്നു വിളിക്കും"[25].

ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ ധനാഢ്യരും സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യക്കാരുമായ ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതന്മാരെ ശുണ്ഠി പിടിപ്പിച്ചു. അവരിൽ നിന്ന് ബുദ്ധന് പലതരം എതിർപ്പുകളെയും നേരിടേണ്ടിവന്നു. സഭ്യേതരങ്ങളായ ശകാരങ്ങൾ സഹിക്കേണ്ടിവന്നു. ബുദ്ധനെ കൊല ചെയ്യാനുള്ള ഗൂഢാലോചനകൾ പോലുമുണ്ടായി എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

"പുരോഗതിയുടെ നേതാക്കന്മാർ എല്ലാ കാലഘട്ടങ്ങളിലും അസ്വാഭാവികമായ സംശയത്തോടുകൂടി വിദ്രോഹത്തിന്റെയും ലഹളയുടെയും നേതാക്കന്മാരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടാറുള്ളത്. പരമ്പരാഗതമായ

23. Majjhima Nikaya, Madhuja Sutta.
24. Majjhima Nikaya, Assalayana Sutta.
25. Dhammapada, Brahmanavada, 14.

പൗരോഹിത്യത്തിനു പകരം ആത്മീയമായ ഭ്രാതൃത്വത്തെയും ജനനത്തിന്റെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കു പകരം വ്യക്തിപരമായ നന്മകളെയും വൈദികമായ അരുളപ്പാടിനു പകരം യുക്തിയെയും കർമവിധികളെക്കൊണ്ടുള്ള ഭക്തിക്കുപകരം സാന്മാർഗിക ജീവിതത്തെയും ദൈവങ്ങൾക്കുപരിയായി പരിപൂർണതയിലെത്തുന്ന ഋഷികളെയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ബുദ്ധൻ ഹിന്ദു പുരോഹിതന്മാരുടെ കോപാഗ്നിയെ ആളിക്കത്തിച്ചു. അവർ അദ്ദേഹത്തെ ഒരു സാമൂഹ്യവിരുദ്ധശക്തിയായി കണക്കാക്കി. ബുദ്ധനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികളും പ്രചരിപ്പിച്ച സാമൂഹ്യവിപ്ലവമാണ് അവരെ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ മാപ്പു കൊടുക്കാൻ പാടില്ലാത്ത ദൈവനിന്ദകരാക്കിയത്[26]".

ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ശല്യങ്ങളിൽ നിന്നു രക്ഷ നേടാനാഗ്രഹിച്ച ക്ഷത്രിയന്മാരും വൈശ്യന്മാരുമാണ് ബുദ്ധമതതത്വങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ മുന്നിട്ടു നിന്നു പ്രവർത്തിച്ചത്. പക്ഷേ, ബുദ്ധന്റെ ലക്ഷ്യം ധനികവർഗക്കാരുടെ മാത്രം മോചനമായിരുന്നില്ല. ജനങ്ങളുടെ പൊതുനന്മയ്ക്കും സുഖത്തിനും വേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചത്. അവ്യക്തരൂപത്തിലാണെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തകൾ മർദിത ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ അസംതൃപ്തികളെയും ദുഃഖവും ദുരിതവുമില്ലാത്ത ഒരു നല്ല ജീവിതത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള അവരുടെ അഭിലാഷങ്ങളെയും പ്രതിഫലിപ്പിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങൾ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ചത്.

വർഗവ്യത്യാസങ്ങളവസാനിപ്പിക്കാൻ ബുദ്ധനു സാധിച്ചില്ലെന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം സ്ഥാപിച്ച ഭിക്ഷുസംഘം വർഗരഹിതമായ കുലഗോത്ര ജീവിതത്തിന്റെ സ്മരണകൾ നിലനിർത്തുന്നവയായിരുന്നു. സംഘത്തിൽ വർണമോ പദവിയോ നോക്കാതെ എല്ലാവർക്കും സ്ഥാനം നൽകപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അതിൽ അംഗത്വം ലഭിക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. ഓരോ ഭിക്ഷുവും അപരിഗ്രഹം, അക്രമരാഹിത്യം, ബ്രഹ്മചര്യം മുതലായവ പാലിക്കണമെന്നുള്ളതു നിർബന്ധമായിരുന്നു. ഭിക്ഷാപാത്രം, അത്യാവശ്യത്തിനു മാത്രമുള്ള വസ്ത്രങ്ങൾ, തലമുണ്ഡനം ചെയ്യാനുള്ള കത്തി എന്നിവയല്ലാതെ മറ്റൊരു സ്വകാര്യസ്വത്തും കൈവശം വെയ്ക്കാൻ അയാൾക്കധികാരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കർശനങ്ങളായ ഇത്തരം പെരുമാറ്റ ചട്ടങ്ങൾ വിട്ടുവീഴ്ച കൂടാതെ പാലിക്കാൻ കഴിയുന്നവർക്കു മാത്രമേ സംഘത്തിലേ അംഗത്വം നിലനിർത്താൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നുള്ളൂ.

26. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. I.

സന്ന്യാസിമാരാവാനിഷ്ടപ്പെടാത്ത ബുദ്ധമതാനുയായികൾ അനുഷ്ഠി ക്കേണ്ട നിയമങ്ങൾക്ക് ഇത്ര തന്നെ കാഠിന്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും സാന്മാർഗികമായ ഒരു ജീവിതക്രമം അവർക്കും ആവശ്യമായിരുന്നു. കൊല്ലരുത്, ദാനം ചെയ്തത് തിരിച്ചു വാങ്ങരുത്, ലൈംഗികവിഷയങ്ങ ളിൽ കുടുങ്ങി നശിക്കരുത്, നുണ പറയരുത്, മനസ്സിനെ മന്ദീഭവിപ്പി ക്കുന്ന ലഹരിപദാർഥങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കരുത് - പഞ്ചശീലങ്ങൾ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഈ നിയമങ്ങൾ പാലിക്കണമെന്നാണ് ബുദ്ധൻ അവ രോടാവശ്യപ്പെട്ടത്.

എന്നാൽ, കാലക്രമത്തിൽ ഈ നിയമങ്ങൾക്ക് അയവുവന്നു. സന്ന്യാസ ജീവിതത്തിന്റെ എളിമസ്വഭാവവും ഭിഷുക്കളുടെ ത്യാഗബോ ധവും അപ്രത്യക്ഷമാവാൻ തുടങ്ങി. പറയത്തക്ക കായികാധ്വാനമോ ക്ലേശങ്ങളോ ഒന്നും കൂടാതെ ആർഭാടപൂർവമായി ജീവിതം നയിക്കാ നാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്ക് സംഘത്തിന്റെ വാതിൽ തുറന്നു കൊടുക്കപ്പെട്ടു. ഇത് ക്രമത്തിൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ അധഃപതനത്തിനു വഴിതെളിച്ചു.

ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ചരിത്രപ്രാധാന്യം

ആദ്യകാലത്തെ രാജാക്കന്മാർ ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ ആരാധകന്മാരായിരുന്നു. ഇപ്പോളവർ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനെതി രായി ബുദ്ധമതത്തിന്റെ രക്ഷാകർത്താക്കളായി മാറി. ബുദ്ധന്റെ കാല ത്തുതന്നെ കോസലത്തിലെ പ്രസേനജിത്തും മഗധയിലെ ബിംബിസാ രനും പുതിയ മതവുമായി ഇണങ്ങിച്ചേരാൻ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി. വൈശ്യന്മാർ തങ്ങളുടെ ലാഭത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം സംഘത്തിനു ദാനം ചെയ്യാൻ തയ്യാറായി. അങ്ങനെ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനവും പ്രചാ രവും വർധിച്ചു. ക്രി. മു. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അശോകചക്രവർത്തി ബുദ്ധ മതത്തെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ മതമായി അംഗീകരിച്ചു. ഗവണ്മെന്റിന്റെ വരവി നങ്ങളുടെ ഒരു ഭാഗം ഭിക്ഷുക്കളുടെ സംഘച്ചെലവുകൾക്കുവേണ്ടി നീക്കിവെച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രചാ രകനായി മാറി.

രാജാക്കന്മാരും വൈശ്യന്മാരും ബുദ്ധമതത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പി ക്കാനും ധാരാളം പണം ചെലവിട്ട് ഭിക്ഷുക്കളുടെ സംഘങ്ങളെ നില നിർത്താനും മുതിർന്നത് അതിന്റെ ദാർശനികമായ ആത്മീയവശത്താൽ ആകൃഷ്ടരായതു കൊണ്ടായിരുന്നില്ല. പുതിയ മതത്തിന്റെ സഹായ ത്തോടെ ധനാഢ്യരായ ബ്രാഹ്മണർക്കെതിരായി തങ്ങളുടെ നില ശക്തി പ്പെടുത്താനും ജനങ്ങളുടെ പിന്തുണ നേടാനും കഴിയുമെന്ന് അവർ കരു തിയിട്ടുണ്ടാവണം. അപരിഗ്രഹം. അനാസക്തി, അഹിംസ, വിഷയസു ഖങ്ങളിൽ നിന്ന് അകന്നു നിൽക്കൽ, എന്നിങ്ങനെയുള്ള ബുദ്ധമതതത്വ

ങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങളുടെ വർഗബോധത്തിന്റെ വളർച്ചയെ തടയാനും അങ്ങനെ അവരെ കീഴ്പ്പെടുത്തിവെച്ചുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യങ്ങളെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനും സാധിക്കുമെന്ന് അവർ വിചാരിച്ചുണ്ടാവാം. രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ പ്രതീത്യസമുൽപാദം (ഒന്നു മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ച് ഉത്ഭവിക്കുന്നു എന്ന വാദം), ക്ഷണികവാദം എന്നീ തത്വങ്ങൾ അടിസ്ഥാനപരമായി വിപ്ലവപരമാണ്. മനുഷ്യനും സമൂഹവും ലോകവും എല്ലാം നിമിഷം പ്രതി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അതു പ്രഖ്യാപിച്ചു. അതുകൊണ്ട് കഴിഞ്ഞുപോയ കാലത്തെപ്പറ്റി വെറുതെയിരുന്നു ദുഃഖിച്ചിട്ട് ഒരു കാര്യവുമില്ലെന്ന് അത് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. മാറ്റങ്ങൾക്കനുസൃതമായി പ്രവർത്തിക്കാനും സാമൂഹ്യ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പരിശ്രമിക്കാനും അത് ആഹ്വാനം ചെയ്തു.... ഇപ്രകാരം ഒരു വശത്ത് ബുദ്ധന്റെ പ്രതീത്യസമുൽപാദം ധനികവർഗക്കാരെ ഭയചകിതരാക്കി എങ്കിൽ മറുവശത്ത് കർമത്തെപ്പറ്റിയും പ്രതിസന്ധിയെപ്പറ്റിയുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ അവർക്ക് ആശ്വാസം നൽകി. ഇക്കാരണംകൊണ്ടു തന്നെയാണ് രാജാക്കന്മാരും ചക്രവർത്തിമാരും കുബേരന്മാരും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ കൊടിക്കീഴിൽ അണിനിരന്നത്. ഇന്ത്യയ്ക്ക് പുറത്ത് സിലോൺ, ജപ്പാൻ, ചൈന, തിബത്ത് എന്നീ രാജ്യങ്ങളിലെ രാജാക്കന്മാർ ബുദ്ധധർമം പ്രചരിപ്പിക്കാൻ മുൻകൈയെടുത്തു പ്രവർത്തിച്ചു. ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങൾ സാമൂഹ്യവിപ്ലവത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളവയല്ലെന്നും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യഘടനയെ കാത്തുരക്ഷിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നവ മാത്രമാണെന്നും അവർക്ക് നല്ലപോലെ അറിയാമായിരുന്നു. വർഗങ്ങളുടെയും രാജ്യങ്ങളുടെയും അതിർത്തികളെ അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ട് ജനങ്ങളെയാകെ ആകർഷിച്ച ബുദ്ധചിന്തകൾ പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും രാജ്യവിസ്തൃതിക്കു സഹായം നൽകി. സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികഘടനയിൽ യാതൊരു നീക്കുപോക്കും വരുത്താതെ തന്നെ ബുദ്ധൻ വർണവ്യവസ്ഥയിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങളെ നീക്കം ചെയ്യാനാഗ്രഹിച്ചു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പല യഥാർഥ പ്രശ്നങ്ങൾക്കും വിഷമതകൾക്കും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പദ്ധതിയിൽ സ്ഥാനം ലഭിച്ചില്ല. എന്നിട്ടും താണവർഗക്കാർ ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചു. വർഗവീക്ഷണഗതിയിലൂടെ പരിശോധിച്ചാൽ ബുദ്ധമതം ഭരണാധികാരിവർഗത്തിന്റെ മൗലികമായ സ്വാർഥം അകറ്റിക്കളയാതെ തന്നെ ന്യായത്തിന്റെ പക്ഷപാതിയാവാൻ ശ്രമിച്ചു"[27].

---

27. രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ : ദർശൻ ദിഗ്ദർശൻ

രാജ്യവിസ്തൃതിയിലൂടെയും വ്യാപാരാഭിവൃദ്ധിയിലൂടെയുമുള്ള സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്ക് ബ്രാഹ്മണരും തടസ്സമായിത്തീർന്നപ്പോഴാണ് ബുദ്ധമതം ആവിർഭവിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് ബുദ്ധമതം ബ്രാഹ്മണമതത്തെ അപേക്ഷിച്ച് പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. എന്നാൽ, സാമ്രാജ്യവികസനത്തിന്റെയും വ്യാപാരാഭിവൃദ്ധിയുടെയും അടിസ്ഥാനം ശൂദ്രന്മാർ, അടിമകൾ, കൈവേലക്കാർ തുടങ്ങിയ മർദിതജനവിഭാഗങ്ങളുടെ കായികാധ്വാനമായിരുന്നു. ഈ അടിസ്ഥാനം ബുദ്ധമതത്തിലൊരിടത്തും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല. വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ വർഗബന്ധങ്ങളുടെ ബലാബലത്തിൽ മാറ്റം വരുത്താനും കായികാധ്വാനത്തിലേർപ്പെട്ട സാധാരണക്കാരോടുള്ള സമീപനം കൂടുതൽ മാനുഷികമാക്കാനുമാണ് ബുദ്ധമതം സഹായിച്ചത്. അശോകചക്രവർത്തിയുടെ കീഴിലുള്ള മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിൽ ദാനം, ധർമം, ദയ, അഹിംസ, സമാധാനം മുതലായ ആശയങ്ങൾക്ക് വമ്പിച്ച പ്രചാരം ലഭിക്കുകയുണ്ടായി. അടിമകളോടും ഭൃത്യരോടും കരുണയോടെ പെരുമാറണമെന്ന കാര്യത്തിൽ അശോകനുണ്ടായിരുന്ന നിഷ്കർഷ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിലാലിഖിതങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

അശോകൻ മരിച്ചതോടുകൂടി ബ്രാഹ്ണമതത്തിന് വീണ്ടും തലപൊക്കാൻ അവസരം ലഭിച്ചു. പുഷ്യമിത്രന്റെ ഭരണകാലത്ത് ബുദ്ധമതത്തിനെതിരായി പല ആക്രമണങ്ങളുമുണ്ടായി. കനിഷ്കന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും സ്ഥിതി മെച്ചപ്പെട്ടു എന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അപ്പോഴേക്കും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തത്വങ്ങളിലും പ്രയോഗത്തിലും അതിപ്രധാനമായ ചില മാറ്റങ്ങൾ വന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു.

ബുദ്ധൻ തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ പൂർണമായ ഒരു ദർശനമാക്കി വളർത്തുകയുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹത്തിൽ നിന്ന് നേരിട്ടുള്ള ഒരു തത്വശാസ്ത്രവും നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടില്ലെന്നുള്ളതാണ് പരമാർത്ഥം. ബുദ്ധമതതത്വങ്ങൾ എന്ന പേരിൽ ഇന്നറിയപ്പെടുന്നത് ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങളെപ്പറ്റിയും സംഭാഷണങ്ങളെപ്പറ്റിയും പ്രഭാഷണങ്ങളെപ്പറ്റിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാർ നൽകിയ വിവരങ്ങളാണ്.

ബുദ്ധന്റെ മരണത്തിനുശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളും മത്സരങ്ങളും തലപൊക്കാൻ തുടങ്ങി. ‘ബുദ്ധൻ ശരണം ഗച്ഛാമി’ എന്ന മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കിക്കൊണ്ടുതന്നെ ബുദ്ധോപദേശങ്ങളെ വ്യത്യസ്ത രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത സംഘങ്ങൾ നിലവിൽ വന്നു. ബൗദ്ധദർശനം വ്യത്യസ്ത ശാഖകളായി പിരിഞ്ഞു. ഈ മാറ്റങ്ങളെപ്പറ്റി നമുക്ക് പിന്നീട് പരിശോധിക്കാം.

10. ജൈനദർശനം

ബൗദ്ധദർശനത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയ അതേ സാമ്പത്തിക-സാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നും അതേ മാനസിക സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നുമാണ് ജൈനദർശനവും ആവിർഭവിച്ചത്. ബൗദ്ധധർമമെന്ന പോലെ തന്നെ ജൈനധർമവും വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയും പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും ജന്തുബലി, ബ്രാഹ്മണ ദക്ഷിണ തുടങ്ങിയ മതചടങ്ങുകളെയും എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് വളർന്നുവന്നത്.

ഗൗതമബുദ്ധന്റെ സമകാലികനായിരുന്ന മഹാവീരനാണ് ജൈനധർമത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ. എന്നാൽ, ജൈനമതവിശ്വാസികൾ മഹാവീരനെ കാണുന്നത് ജിനന്മാരായ തീർഥങ്കരന്മാരുടെ ഒരു നീണ്ട പരമ്പരയിലെ അവസാനത്തെ പ്രവാചകനായിട്ടാണ്. ജിനൻ എന്നുവെച്ചാൽ, കീഴടക്കിയവൻ അല്ലെങ്കിൽ വിജയിച്ചവൻ എന്നാണർഥം. കാമക്രോധലോഭമോഹമദമാത്സര്യാദികളെ കീഴടക്കിക്കൊണ്ട് ലൗകിക ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നു സ്വയം വിമുക്തി നേടിയ മഹാത്മാക്കളായിരുന്നുവത്രേ തീർഥങ്കരന്മാർ. ഈശ്വരസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ സഹായം കൂടാതെ തന്നെ പ്രപഞ്ചമെന്ന വിഷമപ്രശ്നത്തിന്റെ കുരുക്കഴിക്കാമെന്നും ഏതു വ്യക്തിക്കും സ്വപ്രയത്നത്തിലൂടെ പരമജ്ഞാനവും പരമാനന്ദവും നേടി പരിപൂർണത പ്രാപിക്കാമെന്നും പഠിപ്പിച്ച തീർഥങ്കരന്മാരെ ആചാര്യന്മാരായി ആരാധിക്കണമെന്നത് ജൈനമതവിശ്വാസത്തിന്റെ ഒരവിഭാജ്യഘടകമാണ്. ഒന്നാമത്തെ തീർഥങ്കരൻ ഋഷഭദേവനും മഹാവീരന്റെ തൊട്ടടുത്ത മുൻഗാമിയായ ഇരുപത്തിമൂന്നാമത്തെ തീർഥങ്കരൻ പാർശ്വനാഥനുമായിരുന്നു എന്നാണ് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. തീർഥങ്കരന്മാരുടെ ജീവിതകഥകളെക്കുറിച്ചും അത്ഭുത കൃത്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള ജൈനസാഹിത്യങ്ങളിലെ

വിവരണങ്ങൾ മിക്കതും തലമുറ തലമുറയായി പ്രചരിച്ചുപോന്ന ഐതിഹ്യങ്ങളായിരിക്കാം. പക്ഷേ, ഇരുപത്തിമൂന്നാമത്തെ തീർഥങ്കരനായ പാർശ്വനാഥൻ ക്രി. മു. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ജീവിച്ചിരുന്ന ഒരു ചരിത്രപുരുഷനാണ് എന്ന് പണ്ഡിതന്മാർക്കഭിപ്രായമുണ്ട്. പാർശ്വനാഥന്റെ ശിഷ്യന്മാരും അനുയായികളും നിർഗ്രന്ഥന്മാർ അല്ലെങ്കിൽ നിഗന്ധന്മാർ എന്ന പേരിലാണ് അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. ക്രി. മു. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അവർക്ക് സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ, വിശേഷിച്ചും അനാര്യജനവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ, ധാരാളം സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു. അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും പുതിയ സാഹചര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് പരിഷ്കരിക്കുകയും പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് മഹാവീരൻ ജൈനദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറയിട്ടത്.

ക്രി. മു. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വജ്ജിയുടെ തലസ്ഥാനമായ വൈശാലീനഗരിയിൽ (ഇന്നത്തെ ബീഹാറിലെ മുസഫർ ജില്ലയിൽ) ഭൂജാതനായ മഹാവീരന്റെ ബാല്യകാലത്തെപ്പറ്റിയും യൗവനത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള ഒട്ടേറെ കഥകൾ ജൈനസാഹിത്യ കൃതികളിൽ കാണാം. സിദ്ധാർഥ ഗൗതമനെപ്പോലെ തന്നെ അദ്ദേഹവും രാജകീയങ്ങളായ സുഖഭോഗങ്ങളിലും ആഡംബരങ്ങളിലും ആറാടിക്കൊണ്ടാണ് വളർന്നത്. ഇരുപത്തെട്ടാമത്തെ വയസ്സിൽ അനിർവചനീയമായ ഒരു ആത്മീയാസ്വാസ്ഥ്യം അദ്ദേഹത്തെ പിടികൂടി. ദുഃഖവും ദുരിതവും നിറഞ്ഞ ചുറ്റുപാടുകളിൽ അസംതൃപ്തനായിത്തീർന്ന അദ്ദേഹം ഐഹികസുഖങ്ങളെല്ലാം വലിച്ചെറിഞ്ഞ് പരമസത്യം കണ്ടുപിടിക്കാൻ വേണ്ടി പലേടത്തും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചു. പന്ത്രണ്ടുകൊല്ലം നീണ്ടുനിന്ന കഠിനങ്ങളായ തപോവൃത്തികൾക്കുശേഷം പെട്ടെന്നൊരു നാൾ അദ്ദേഹത്തിനു ജ്ഞാനോദയമുണ്ടായി. അദ്ദേഹം തീർഥങ്കരനായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉപദേശങ്ങൾ കേൾക്കാനും ശിഷ്യത്വം സ്വീകരിക്കാനും വേണ്ടി പ്രതിഭാശാലികളായ പലരും മുന്നോട്ടുവന്നു. അവരുടെ സഹായത്തോടുകൂടി തന്റെ പുതിയ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ബാക്കി ജീവിതകാലം മുഴുവൻ ചെലവഴിച്ചു. ഇതാണദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവചരിത്രസംക്ഷേപം.

ആരാണ് ബ്രാഹ്മണൻ?

ഒരു വശത്ത് ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിനും വൈദിക ചിന്തകന്മാരുടെ ആത്മീയവാദത്തിനുമെതിരായും മറുവശത്ത് നിലവിലുള്ള ഭൗതികവാദചിന്തകൾക്കെതിരായും നിരന്തരമായ സമരം നടത്തിക്കൊണ്ടാണ് മഹാവീരന്റെ ആശയങ്ങൾ ഒരു തത്വശാസ്ത്രമായി രൂപം പ്രാപിച്ചത്.

ജൈനന്മാർ ആത്മീയവാദികളെയും ഭൗതികവാദികളെയും ഒരുപോലെ ധർമവിരോധികളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കിയത്.

സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും മതപരവുമായ മേഖലകളിൽ ബ്രാഹ്മണർക്കുണ്ടായിരുന്ന ആധിപത്യത്തെ മഹാവീരനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരും എതിർത്തു. പക്ഷേ, വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളെ അവർ ചോദ്യം ചെയ്യുകയുണ്ടായില്ല. വർണവിഭജനം അവസാനിപ്പിക്കണമെന്ന് അവർ ആവശ്യപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. ജൈനസാഹിത്യകൃതികൾ പരിശോധിച്ചാൽ ഇതു വ്യക്തമാവും. ഉദാഹരണത്തിന്, ജയഘോഷനും വിജയഘോഷനും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണം ശ്രദ്ധിക്കുക. ജയഘോഷൻ എന്ന മുനി വിജയഘോഷൻ എന്ന ബ്രാഹ്മണന്റെ യജ്ഞശാലയിൽ പോയി ഭിക്ഷ യാചിക്കുന്നു. വേദം പഠിച്ചവരും യജ്ഞങ്ങൾ നടത്തുന്നവരുമായ ബ്രാഹ്മണർക്കു മാത്രമേ ഭിക്ഷയ്ക്ക് അർഹതയുള്ളുവെന്ന് പറഞ്ഞ് ഒഴിഞ്ഞുമാറാൻ ശ്രമിച്ച വിജയഘോഷനോട് ജയഘോഷൻ പറയുകയാണ്: എവിടെ ജനിച്ചവനായാലും തനിക്കും മറ്റുള്ളവർക്കും നന്മ ചെയ്യാൻ കഴിവുള്ളവൻ മാത്രമാണ് ബ്രാഹ്മണൻ. രാഗം, ദ്വേഷം, ഭയം എന്നിവയുടടെ മേൽ വിജയം നേടുകയും സ്വന്തം ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ നിഗ്രഹിക്കുകയും ഒരിക്കലും അസത്യം പറയാതിരിക്കുകയും എല്ലാ പ്രാണികളുടെയും ഇഷ്ടം നിറവേറ്റിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നവനാരോ അവനാണ് ശരിയായ ബ്രാഹ്മണൻ. തലമുണ്ഡനം ചെയ്താൽ ശ്രമണനാവില്ല; കാട്ടിൽ വസിച്ചാൽ മുനിയാവില്ല; കുശവസ്ത്രം ധരിച്ചാൽ താപസനാവില്ല; ഓംകാരം ജപിച്ചാൽ ബ്രാഹ്മണനുമാവില്ല. സത്യം പറഞ്ഞാൽ, ജാതിവിശേഷം കൊണ്ടല്ല, കർമം കൊണ്ടാണ്, മനുഷ്യൻ ബ്രാഹ്മണനോ ക്ഷത്രിയനോ വൈശ്യനോ ശൂദ്രനോ ആകുന്നത്.[1]

അർഹന്മാർക്കു മാത്രമേ ഭിക്ഷ കൊടുക്കാൻ പാടുള്ളു എന്ന കാര്യത്തിൽ ജൈനന്മാർക്കു യോജിപ്പാണുണ്ടായിരുന്നത്. പക്ഷേ, ആരാണ് അർഹന്മാർ? ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരും താപസന്മാരെന്നു പറഞ്ഞ് കാട്ടിൽ താമസിക്കുന്നവരും സന്ന്യാസികളെന്നു ഭാവിച്ചു തെണ്ടിത്തിരിയുന്നവരും ഭിക്ഷക്കർഹരല്ലെന്ന് അവർ വാദിച്ചു. മഹാവീരന്റെ ശിഷ്യനായ ആർദ്രകനും ഒരു വൈദികപുരോഹിതനും തമ്മിലുണ്ടായ തർക്കം ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

വൈദികപുരോഹിതൻ പറഞ്ഞു: വിശുദ്ധരായ രണ്ടായിരം സന്ന്യാസിമാരെ ഊട്ടുന്നവർക്കു പുണ്യം കിട്ടും; അവർ ദൈവങ്ങളായിത്തീരും. ഇതാണ് വേദങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്നത്.

ആർദ്രകന്റെ മറുപടി: രണ്ടായിരം വിശുദ്ധമാർജാരകന്മാരെ (അതായത് ബ്രാഹ്മണരെ), ഊട്ടുന്നവൻ നരകത്തിൽ കഠിനമായ വേദനകളനു

1. Uttaradhyayana Sutra, 25-28; 29-31.

ഭവിക്കും. വിശക്കുന്ന ക്രൂരമൃഗങ്ങൾ അവനെ വളയും. ദയയുടെ നിയമം ലംഘിക്കുകയും കൊലപാതകത്തിനു സമ്മതം നൽകുന്ന നിയമത്തെ പുകഴ്ത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരാൾ - അയാൾ രാജാവാണെന്നു തന്നെ യിരിക്കട്ടെ - തത്വദീക്ഷയില്ലാത്ത ഒരൊറ്റ ആളെയെങ്കിലും ഊട്ടിയാൽ ദേവന്മാരുടെ അടുത്തേക്കല്ല, ഇരുട്ടിലേക്കാണ് പോവുക[2].

സമ്യക്ദർശനം, സമ്യക്ജ്ഞാനം, സമ്യക്ചരിതം - ഇവയാണ് ജൈനധർമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണങ്ങൾ. ഇവ തന്നെയാണ് പരി പൂർണത, അല്ലെങ്കിൽ മോക്ഷം, നേടാനുള്ള മാർഗവും. ത്രിരത്നങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ഈ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങൾ പരസ്പരം ബന്ധ പ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സർവജ്ഞന്മാരിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനമാണ് ശരി യായ ജ്ഞാനം. അതുകൊണ്ട് ശരിയായ ജ്ഞാനത്തിന് തീർഥങ്കരന്മാ രിലുള്ള വിശ്വാസം കൂടിയേ കഴിയൂ. സൽക്കർമവും സൽസ്വഭാവവുമാണ് സമ്യക്ചരിതം. സൽക്കർമത്തിലധിഷ്ഠിതമല്ലാത്ത ജ്ഞാനം നിഷ്ഫല മാണ്. അതുപോലെ ജ്ഞാനത്തിലധിഷ്ഠിതമല്ലാത്ത കർമം അന്ധവു മാണ്. തിന്മ ചെയ്യാതിരിക്കലും നന്മ ചെയ്യലും സൽക്കർമത്തിലുൾപ്പെ ടുന്നു. കാമക്രോധലോഭമോഹ മദമാത്സര്യങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കാനും കീഴ ടക്കാനും പറ്റിയ ആത്മീയശിക്ഷണങ്ങളും മഹാവ്രതങ്ങളും സമ്യക്കായ ജീവിതചര്യയുടെ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്ത ഘടകങ്ങളാണ്. ശാന്തികൊണ്ട് ക്രോധത്തെയും വിനയംകൊണ്ട് അഹംഭാവത്തെയും സംതൃപ്തി കൊണ്ട് ലോഭത്തെയും കീഴടക്കണമെന്ന് മഹാവീരൻ ഉപദേശിക്കുന്നു. പ്രാർഥനകൾ കൊണ്ടോ യാഗാദികർമങ്ങൾ കൊണ്ടോ ആത്മസാ ക്ഷാൽക്കാരം നേടാൻ കഴിയില്ല. ആത്മസംയമനമാണ് അതിനുള്ളവഴി. ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹമാണ് യഥാർഥമായ യജ്ഞം എന്നാണ് മഹാവീരന്റെ ശിഷ്യനായ ഹരികേശൻ പറയുന്നത്. ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹത്തിലൂടെയുള്ള ആത്മസംയമനത്തിന് പഞ്ചമഹാവ്രതങ്ങൾ കൂടിയേ കഴിയൂ. മഹാവീ രന്റെ മുൻഗാമിയായ പാർശ്വനാഥൻ അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, അപരിഗ്രഹം എന്നിങ്ങനെ നാലു വ്രതങ്ങളെപ്പറ്റി മാത്രമേ പ്രതിപാദിച്ചി രുന്നുള്ളൂ. മഹാവീരൻ ബ്രഹ്മചര്യമെന്ന അഞ്ചാമതൊരു വ്രതം കൂടി സ്വീകരിച്ചു. പഞ്ചമഹാവ്രതങ്ങളിൽ അഹിംസയ്ക്കാണ് ഏറ്റവും വലിയ പ്രാധാന്യം. മനുഷ്യനെയെന്നല്ല, യാതൊരു പ്രാണിയെയും ഹിംസിക്ക രുത്. കൊല, അടി മുതലായവ മാത്രമല്ല, നിന്ദിക്കൽ, അപമാനിക്കൽ, വേദനിപ്പിക്കൽ മുതലായവയും ഹിംസയിലുൾപ്പെടുന്നു. ഇരിക്കുമ്പോളും നടക്കുമ്പോളും ഭക്ഷണം കഴിക്കുമ്പോളും എന്തു ചെയ്യുമ്പോളും യാതൊരു പ്രാണിക്കും യാതൊരു തരത്തിലുമുള്ള വേദനയും ഉണ്ടാ

2. Sutra Kritanga II in Jaina Sutras, Jacobi's translation.

വാതെ കഴിക്കാൻ പ്രത്യേകം മനസ്സിരുത്തണമെന്ന് ജൈനന്മാർ നിഷ്കർഷിക്കുന്നു.

ആത്മാവിന്റെ ശാശ്വതത്വം

ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ജൈനന്മാരുടെ സങ്കൽപ്പം ബൗദ്ധന്മാരുടേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. മഹാവീരൻ ബുദ്ധനെപ്പോലെ ഒരു അനാത്മവാദിയായിരുന്നില്ല. ആത്മാവിന്റെ നിത്യതയിലും അനശ്വരതയിലും അദ്ദേഹത്തിനു വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ, വേദാന്തികളെപ്പോലെ ഏകവും കേവലവും സർവാന്തര്യാമിയുമായ ഒരാത്മാവിനെയല്ല അദ്ദേഹം സങ്കൽപ്പിച്ചത്. ഓരോ ജീവിക്കും ഓരോ ആത്മാവുണ്ട്. ജീവൻ തന്നെയാണ് ആത്മാവ്. ലോകത്തിൽ എത്ര ജീവികളുണ്ടോ അത്ര ആത്മാക്കളുമുണ്ട്. അജയ്യവും അനശ്വരവും ശാശ്വതവും മഹത്തരവുമായ ഒരാത്മാവുണ്ടെന്നും സർവചരാചരങ്ങൾക്കും പൊതുവിലുള്ള ഏകമായ ഒരാത്മാവാണതെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ച ഒരു വേദാന്തിയുടെ വാദങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് മഹാവീരന്റെ ശിഷ്യനായ ആർദ്രകൻ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിച്ചതായി കാണുന്നു:

"എല്ലാ ജീവജാലങ്ങൾക്കും പൊതുവായി ഒരാത്മാവേ ഉള്ളുവെങ്കിൽ അവയെ വേറിട്ടറിയാൻ കഴിയില്ല; അവയ്ക്ക് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അനുഭവങ്ങളുണ്ടാവില്ല; ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും വൈശ്യരും ശൂദ്രരും പുഴുക്കളും പക്ഷികളും പാമ്പുകളും ഒന്നും ഉണ്ടാവില്ല. എല്ലാം മനുഷ്യരും ദൈവങ്ങളും മാത്രമായിരിക്കും"[3].

എല്ലാറ്റിനും വേറെ വേറെ ആത്മാവുണ്ട്. പക്ഷേ, എല്ലാ ആത്മാക്കൾക്കും ഒരേ വലുപ്പമല്ല. ആനയുടെ ശരീരത്തിൽ ആനയോളം വലുപ്പമുള്ള ആത്മാവും ഉറുമ്പിന്റെ ശരീരത്തിൽ ഉറുമ്പിനോളം മാത്രം വലുപ്പമുള്ള ആത്മാവുമാണുള്ളത്[4].

ഇങ്ങനെ ബൗദ്ധന്മാർ ശാശ്വതമായ ആത്മാവ് എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ നിഷേധിച്ചപ്പോൾ ജൈനന്മാർ ആത്മാവിന്റെ നിത്യതയിൽ വിശ്വസിച്ചു. നിർവാണം ആത്മാവിനെ നിഷേധിക്കലല്ല, തീർഥങ്കരന്മാരുടെ പദവിയിൽ എത്തിച്ചേരലാണ്. എന്നാൽ ഈശ്വരനെ നിഷേധിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ ജൈനന്മാർ ബൗദ്ധന്മാരോടു യോജിച്ചു. സർവജ്ഞന്മാരായ തീർഥങ്കരന്മാരുടെ സർവോന്നതമായ പദവിക്കപ്പുറത്ത് യാതൊരു ദൈവവുമില്ല. രാഗദ്വേഷലോഭമോഹാദികളിൽ നിന്ന് വിമുക്തരായി ആത്മീയവികാസത്തിന്റെ ആ സർവോന്നത പദവിയിലെത്തിച്ചേരലാണ് മനുഷ്യന്റെ

3. Sutra Kritanga II in jaina Sutras, Jacobi's translation.
4. Tattvartha Sutra, 5, 16.

ലക്ഷ്യം. കർമശക്തി കൊണ്ട് സ്വപ്രയത്നത്തിലൂടെ ആ പദവിയിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയും. ജൈനന്മാർ ഈശ്വരേച്ഛയുടെ സ്ഥാനത്ത് സാന്മാർഗിക ജീവിതത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രമായ കർമശക്തിയെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു.

ഭൗതികവാദത്തിന്റെ സ്വാധീനം

ഈശ്വരനെ നിഷേധിച്ചുവെങ്കിലും ജൈനന്മാർ തികഞ്ഞ ഭൗതികവാദികളായിരുന്നില്ല എന്ന് ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽ നിന്നു വ്യക്തമാവും. സൂത്രകൃതാംഗത്തിൽ മാത്രമല്ല, മറ്റു ജൈനഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ഭൗതികവാദികളെയും അവരുടെ ആശയങ്ങളെയും എതിർക്കുന്ന അനേകം ഭാഗങ്ങളുണ്ട്. പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർഥം ജൈനന്മാർ തികഞ്ഞ ആത്മീയവാദികളായിരുന്നു എന്നല്ല. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ഭൗതികവാദചിന്തകളുടെ സ്വാധീനത്തിൽ നിന്ന് തികച്ചും സ്വതന്ത്രരാവാൻ അവർക്കു സാധിച്ചില്ല. ജാക്കോബി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, "ഒരു വശത്ത് ഈ ഭൗതികവാദികളുടെ ആശയങ്ങളും മറുവശത്ത് ബൗദ്ധന്റെയും ജൈനന്റെയും ആശയങ്ങളും ചില ആശയങ്ങൾക്ക് ഭൗതികവാദികളോടു കടപ്പാടുണ്ടെന്നും ബാക്കിയുള്ളവ ഭൗതികവാദികളുമായി ഇടവിടാതെ നടത്തിയ വാദപ്രതിവാദങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിൽ രൂപം കൊണ്ടവയാണെന്നും കരുതാൻ ന്യായമുണ്ട്."[5]

ഉദാഹരണത്തിന്, ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം തന്നെ എടുക്കാം. ജൈനന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആത്മാവ് ശാശ്വതമാണെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. പക്ഷേ, അത് ശരീരവുമായി – ഭൗതികപദാർഥവുമായി – ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജീവനെ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിനെ മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിനെ അജീവപദാർഥങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് പരിശോധിക്കണം. അതുപോലെ തന്നെ അജീവപദാർഥങ്ങളെ ആത്മാവുമായി, അല്ലെങ്കിൽ ജീവനുമായി, ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു കാണണം.

പ്രപഞ്ചഘടന

ഇങ്ങനെ ജൈനദാർശനികന്മാർ പ്രപഞ്ചയാഥാർഥ്യങ്ങളെ ജീവങ്ങളെന്നും അജീവങ്ങളെന്നും രണ്ടായി തരംതിരിക്കുക മാത്രമല്ല, അവയുടെ പരസ്പരബന്ധത്തെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജീവങ്ങളും അജീവങ്ങളും രണ്ടും ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്. അവ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. ജൈനന്മാർ അജീവങ്ങളെന്നു വിളിക്കുന്നത് അചരങ്ങളായ ഭൗതികവസ്തുക്കളെ മാത്രമല്ല. പുദ്ഗലം (അതായത് ഭൗതി

5. Jacobi: Jaina Sutras, Introduction.

കപദാർഥം), സ്ഥലം, കാലം, ധർമം (ചലനം), അധർമം (നിശ്ചലത) ഇങ്ങനെ അഞ്ചുതരം അജീവങ്ങളുണ്ട്. അജീവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കൊണ്ടാണ് ജീവന്റെ നിലനിൽപ്പ്. ജീവൻ തന്നെയാണ് ആത്മാവ്. ചേത നയാണ് അതിന്റെ സത്ത. ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിലൂടെയും ബോധമനസ്സി ലൂടെയുമാണ് അതു പ്രകടമാകുന്നത്. "യാതൊന്ന് വിവിധ വസ്തുക്കളെ ദർശിക്കുകയും മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവോ, യാതൊന്ന് സ്വന്തം നന്മതിന്മകളുടെ ഫലമനുഭവിക്കുന്നുവോ അതാണ് ജീവൻ". ചേതന എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും ഒരുപോലെയല്ല. ചിലതിൽ കൂടുതലും ചിലതിൽ കുറവുമാണ്.

ഏറ്റവും താണപടിയിലുള്ള ചേതന പുദ്ഗലത്തിലാണ്. അതായത്, ഭൗതികപദാർഥത്തിൽ. പുദ്ഗലം അനാദിയും അനന്തവുമാണ്. അത് ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതല്ല. അതിന് നിറം, ശബ്ദം മുതലായ സ്വഭാവ ങ്ങളും വ്യാപ്തവുമുണ്ട്. പുദ്ഗലത്തിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ ഘടകത്തിന് പരമാണു എന്നു പറയുന്നു. പരമാണുവിന് ഭാരവും അതിവേഗം ചലി ക്കാനുള്ള കഴിവുമുണ്ട്. ജാക്കോബി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു: "പരമാണു വിന് അതിന്റേതായ ചലനശക്തിയുണ്ട്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഒരറ്റം മുതൽ മറ്റേയറ്റം വരെ ഒരു നിമിഷം കൊണ്ട് സഞ്ചരിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നത്ര വേഗമേറിയ ചലനമായിത്തീരാം അത്."[6]

പരമാണുക്കൾ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കല്ല നിലനിൽക്കുന്നത്. അവ പര സ്പരം കൂടിച്ചേരുന്നു. രണ്ടോ അതിലധികമോ പരമാണുക്കൾ കൂടി ച്ചേർന്ന് സംഘാതങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ സ്കന്ധങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. പരമാ ണുക്കളാണ് പൃഥ്വി, ജലം, ആഗ്നി, ആകാശം എന്നീ ചതുർഭൂതങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങൾ. പരമാണുക്കളുടെ സ്കന്ധങ്ങൾ ഭൗതികപദാർഥ ങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. എല്ലാ ഭൗതികവസ്തുക്കളും, എല്ലാ ദ്രവ്യങ്ങളും, പരമാണുക്കളടങ്ങിയ പുദ്ഗലത്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവി ച്ചവയാണ്. മനുഷ്യന്റെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും ശ്വാസവും ഉൾപ്പെടെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും ലോകത്തിലെ എല്ലാ ചരാചര ങ്ങളും പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗങ്ങളാണ്.

ജൈനന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പരമാണുവിനുപോലും ചേതന യുണ്ട്. അതു പ്രത്യക്ഷപ്പെടാതെ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുകയാണെന്നുമാത്രം. ജീവന്റെ ലക്ഷണം പ്രകടമാക്കാൻ കഴിയാത്ത ജൈവരൂപങ്ങൾക്ക് സ്ഥാവരങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ നിശ്ചലജീവങ്ങൾ എന്നുപറയുന്നു. ചതുർഭൂ തങ്ങളാണ് അവയുടെ ശരീരങ്ങൾ. പക്ഷിമൃഗാദികൾക്കും മനുഷ്യർക്കു മെന്നപോലെതന്നെ പൃഥ്വീകായികങ്ങളും അപ്കായികങ്ങളും വായു

6. Ibid

കായികങ്ങളുമായ ജീവങ്ങൾക്കും വളർച്ച, ക്ഷയം മുതലായവയുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അവ ജീവനുള്ളവയായി കരുതപ്പെടുന്നു[7]. പ്രാകൃതജനങ്ങളുടെ സർവാത്മവാദത്തിലാണ് ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉറവിടമാരായേണ്ടത് എന്ന് ജാക്കോബി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[8]. സ്ഥാവരങ്ങളെല്ലാം തന്നെ ഏകേന്ദ്രിയങ്ങളാണ്. സ്പർശനേന്ദ്രിയം മാത്രമേ അവയ്ക്കുള്ളൂ. കൂടുതൽ ഉയർന്ന നിലയിലുള്ള ജൈവരൂപങ്ങൾക്ക് ത്രസങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. അവ നിശ്ചലങ്ങളല്ല, ത്രസിക്കുന്നവയാണ്. അവയ്ക്ക് ഒന്നിലധികം ഇന്ദ്രിയങ്ങളുണ്ട്. സ്പർശം, രസനം എന്നീ രണ്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുള്ളവ (ഉദാ: കൃമികൾ), സ്പർശം, രസനം, ഘ്രാണം എന്നീ മൂന്ന് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുള്ളവ (ഉദാ: ഉറുമ്പ്), സ്പർശം, രസനം, ഘ്രാണം, ദർശനം എന്നീ നാല് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുള്ളവ (ഉദാ: തേനീച്ച), സ്പർശം, രസനം, ഘ്രാണം, ദർശനം, ശ്രവണം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ച് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുള്ളവ (ഉദാ: ഇഴജന്തുക്കളും താണനിലയിലുള്ള മൃഗങ്ങളും), പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു പുറമെ മനസ്സ് എന്ന ആറാമതൊരിന്ദ്രിയം കൂടിയുള്ള മനുഷ്യൻ - എല്ലാം ത്രസങ്ങളാണ്.

പൂർണജ്ഞാനം, പൂർണദർശനം തുടങ്ങിയ പരിപൂർണതകളാണ് ജീവന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിന്റെ, നൈസർഗിക ഗുണങ്ങൾ, എന്നാൽ, കർമം ഈ നൈസർഗിക ഗുണങ്ങളെ മറയ്ക്കുകയും ക്ഷയിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കാമമോഹമദമാത്സര്യാദികളിൽ നിന്ന് മോചനം നേടുകയും സമ്യക്ചരിതത്തിന്റെ നിയമങ്ങളനുസരിച്ചുകൊണ്ട് ഉൽക്കൃഷ്ടജീവിതം നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവന് കർമത്തെ തഞ്ഞുനിർത്താനും അങ്ങനെ പൂർണതയിലെത്താനും കഴിയുമെന്ന് ജൈനന്മാർ വിശ്വസിച്ചു.

അനേകാന്തവാദം

പുദ്ഗലവും ജീവനും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. എണ്ണമറ്റ ഭൗതികവസ്തുക്കളും എണ്ണമറ്റ പരമാണുക്കളും എണ്ണമറ്റ ആത്മാക്കളുമുണ്ട്. എല്ലാം യഥാർഥങ്ങളാണ്. ഓരോ പരമാണുവിനും ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും ഓരോ ആത്മാവിനും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അനവധി സവിശേഷതകളുണ്ട്. സ്പർശം, രുചി, ഗന്ധം, നിറം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിവിധ ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയവയാണ് ദ്രവ്യങ്ങൾ. യഥാർഥത്തിൽ ഈ ഗുണങ്ങളെല്ലാം പരമാണുവിനുണ്ട്. ഓരോ വസ്തുവിനും അനന്തമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ ഉണ്ട് (അനന്തധർമകം വസ്തു; അനന്തധർമാത്മകമേവ തത്വം) എന്ന ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് അനേകാന്തവാദം എന്നു പറയുന്നു.

7. Tattvartha Sutra, 2-13
8. Jacobi: Sacred Books of the East, X. V. Introduction, P. 33.

വസ്തുവിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളെപ്പറ്റിയും പൂർണമായി മനസ്സിലാക്കാൻ സാധാരണ ജനങ്ങൾക്കു സാധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് വസ്തുജ്ഞാനം ആപേക്ഷികമാണ്. ഒരു ദ്രവ്യത്തെ, അല്ലെങ്കിൽ വസ്തുവിനെ, അതിന്റെ ഗുണങ്ങളിൽ നിന്ന് വേറിട്ടു നിർത്തിക്കൊണ്ടു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. ദ്രവ്യവും ഗുണവും അത്രയ്ക്ക് അവിഭാജ്യമാണ്. ഗുണമില്ലാത്ത ദ്രവ്യമില്ല; ദ്രവ്യമില്ലാതെ ഗുണവുമില്ല. ഗുണങ്ങൾക്ക് ദ്രവ്യത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് വാദിച്ച ആത്മീയവാദികൾ ജൈനന്മാരുടെ വിമർശനങ്ങൾക്ക് വിധേയരായി. ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ദ്രവ്യങ്ങൾക്ക് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പുണ്ട്. പക്ഷേ, ജീവന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ചേതനയുടെ, ഉപകരണങ്ങളായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മാത്രമേ അവയെ അറിയാൻ കഴിയൂ. ഇന്ദ്രിയവും ദ്രവ്യവും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കമില്ലാതെ ഇന്ദ്രിയജ്ഞാനം അസാധ്യമാണ്. മനസ്സും ദ്രവ്യവും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരപൂരകമായ ബന്ധത്തെ ജൈനന്മാർ അംഗീകരിച്ചു.

ദ്രവ്യത്തിന് ഗുണം മാത്രമല്ല, പര്യാരം എന്ന മറ്റൊരു സ്വഭാവവിശേഷം കൂടിയുണ്ട്. 'ഗുണപര്യായവദ്ദ്രവ്യം' എന്നാണ് തത്വാർഥസൂത്രം ദ്രവ്യത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്. സ്ഥിരവും നൈസർഗികവുമായ സ്വഭാവങ്ങൾക്കാണ് ഗുണം എന്നുപറയുന്നത്. നേരെമറിച്ച്, പര്യായമെന്നുവെച്ചാൽ യാദൃച്ഛികങ്ങളും അസ്ഥിരങ്ങളുമായ സ്വഭാവങ്ങളാണ്. ഗുണമാണ് ദ്രവ്യത്തിന്റെ സത്ത. പര്യായമാകട്ടെ, മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഒരു മൺപാത്രത്തിന്റെ ദ്രവ്യമായ മണ്ണ് ഭൗതികപദാർഥമെന്ന നിലയ്ക്ക് സ്ഥായിയാണ്. പക്ഷേ, പാത്രത്തിന്റെ ആകൃതി, നിറം എന്നിവയ്ക്ക് ശാശ്വതത്വമില്ല. അവയ്ക്ക് അസ്ഥിത്വവും ക്ഷയവും നാശവുമുണ്ട്. ആത്മാവിന്റെ കാര്യവും ഇതു തന്നെയാണ്. ചേതനയാണ് ആത്മാവിന്റെ സ്ഥായിയായ സത്ത. ദുഃഖം, സുഖം, ലോഭം, മോഹം മുതലായവ യാദൃച്ഛികങ്ങളായ പര്യായങ്ങളാണ്. ഗുണം മാറുന്നില്ല; പര്യായം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പര്യായത്തിന്റെ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ദ്രവ്യത്തിനു പരിണാമമുണ്ടാകുന്നത്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ദ്രവ്യത്തിനു സ്ഥിരതയുമുണ്ട്, മാറ്റവുമുണ്ട്. സ്ഥിരമായ ഗുണം നിലനിൽക്കെത്തന്നെ ദ്രവ്യം മാറുന്നു. ഗുണാത്മകമായ ദ്രവ്യത്തിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ഒരു വസ്തു നിത്യവും ശാശ്വതവുമാണ്. നേരെമറിച്ച്, പര്യായത്തിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അത് യാദൃച്ഛികവും ക്ഷണികവും തന്മൂലം അയഥാർഥവുമാണ്. ഈ നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് ജൈനന്മാർ അദ്വിതീയമായ ഏകം, അതായത് ബ്രഹ്മം, മാറ്റമില്ലാതെ ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു വാദിച്ച വേദാന്തികളുടെ അഭിപ്രായത്തെയും നിത്യവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമായി യാതൊന്നുമില്ല

എന്നു വാദിച്ച ബൗദ്ധന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തെയും ഖണ്ഡിക്കാൻ ഒരു ങ്ങിയത്. നിത്യതയെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച വേദാന്തത്തിനും ക്ഷണികതയെ ഊന്നിയ ബൗദ്ധദർശനത്തിനും എതിരായ ഒരു നിലപാടാണ് അവർ സ്വീകരിച്ചത്. ശാശ്വതത്വവും ക്ഷണികതയും ഒരേ വസ്തുവിൽ ഒരേ സമയത്തു നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ് അവരുടെ പക്ഷം. ദ്രവ്യത്തിന് മാറ്റമില്ലാത്ത ഒരു സത്തയുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അത് നിത്യമാണ്. അതേ സമയത്തുതന്നെ അതിൽ മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമായ സ്വഭാവവിശേഷ ങ്ങളുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അതിന് ക്ഷയവും നാശവുമുണ്ട്. ഇതിന്റെ അർഥം ഏതെങ്കിലും ഒരു വസ്തുവെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ ജ്ഞാനം ഒരു പ്രത്യേകപരിതഃസ്ഥിതിയിൽ ഒരു പ്രത്യേക വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ശരിയും മറ്റൊരു പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ മറ്റൊരു വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ തെറ്റും ആയിരിക്കുമെ ന്നാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് വേദാന്തികളുടെ ഏകാന്തവാദവും ബൗദ്ധ ന്മാരുടെ ക്ഷണികവാദവും രണ്ടു ഭാഗികങ്ങളും ഏകപക്ഷീയങ്ങളുമാ ണെന്ന് ജൈനന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചത്.

സ്യാദ്വാദം

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ആപേക്ഷികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ജൈനസിദ്ധാ ന്തത്തിന് സ്യാദ്വാദം എന്നുപറയുന്നു. 'സ്യാദ്' എന്ന വാക്കിന് 'ഒരു പക്ഷേ', 'ഒരുവിധത്തിൽ', 'ഒരു വീക്ഷണകോണത്തിൽ' എന്നൊക്കെ അർഥമുണ്ട്. എന്നാൽ സ്യാദ്വാദം സംഭാവ്യതാവാദമോ അജ്ഞേയവാ ദമോ അല്ല. ജ്ഞാനത്തിന്റെ അപേക്ഷികതയെയാണത് കുറിക്കുന്നത്. അപേക്ഷികമായി, അല്ലെങ്കിൽ ഒരു പ്രത്യേകവീക്ഷണഗതിയിലൂടെ നോക്കുമ്പോൾ എന്ന അർഥത്തിലാണ് സ്യാദ് എന്ന പദം ഉപയോഗിക്ക പ്പെടുന്നത്. ഒരു പ്രത്യേകവീക്ഷണഗതിയിലൂടെ നോക്കുമ്പോൾ ഒരു വസ്തു നിലനിൽക്കുന്നുവെന്നും മറ്റൊരു വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ നോക്കു മ്പോൾ അതു നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും സ്യാദ്വാദം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച്, ഏതെങ്കിലും ഒരു വസ്തുവിന്റെ അസ്തിത്വ ത്തെപ്പറ്റി ഭാവാത്മകമായോ നിഷേധാത്മകമായോ ഒന്നും തീർത്തുപറ യാൻ കഴിയില്ല. കേവലമായ സ്ഥിരീകരണവും കേവലമായ നിഷേധവും രണ്ടും തെറ്റാണ്. ഇതിൽ വൈരുധ്യമൊന്നുമില്ല. എന്തെന്നാൽ, ഉണ്ടെന്ന് പറയുന്നതും ഇല്ലെന്നു പറയുന്നതും ഒരു വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നു കൊണ്ടല്ല. ഒരു വസ്തുവിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകവശം ഒരു പ്രത്യേകസന്ദർഭ ത്തിൽ സത്യമായിരിക്കാം. മറ്റുചിലപ്പോൾ അതു തെറ്റാണെന്നുവരാം. ഇതു തെളിയിക്കാൻ വേണ്ടി ജൈനന്മാർ 'ഒരാനയും ആറു കുരുടന്മാരും'

എന്ന കഥ പറയാറുണ്ടായിരുന്നു. ഓരോ കുരുടനും ആനയുടെ ഒരവ യവം മാത്രം തപ്പിനോക്കി. കാൽ തപ്പിനോക്കിയ കുരുടൻ പറഞ്ഞു ആന യൊരു തൂണാണെന്ന്. ചെവിതൊട്ടു നോക്കിയവൻ ആനയെ മുറത്തോ ടടുപമിച്ചു. വാൽപിടിച്ചു നോക്കിയവൻ ആന വെറുമൊരു ചൂലാണെന്നും വയർ തപ്പിനോക്കിയവൻ അതൊരു ചുമരാണെന്നും പറഞ്ഞു. ഓരോ കുരുടനും നേടിയ ജ്ഞാനം പരിമിതമായ അർഥത്തിൽ ശരിയായിരുന്നു. പക്ഷേ, അത് പൂർണമായ ജ്ഞാനമായിരുന്നില്ല. ഒരു പ്രത്യേകസമയത്ത് ഒരു പ്രത്യേക രൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന വസ്തു, രൂപത്തിന്റെയോ സമയത്തിന്റെയോ വ്യത്യാസം കാരണം ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നു. ഉദാഹ രണത്തിന്, ഒരു മൺപാത്രമെടുക്കാം. പാത്രത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ പ്രത്യ ക്ഷപ്പെടുന്ന മണ്ണ് ജലരൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. മൺകുടം മൺക ലത്തിന്റെ രൂപത്തിലും നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അത് ഒരു സ്ഥലത്തു നില നിൽക്കുന്നു; മറ്റൊരിടത്ത് നിലനിൽക്കുന്നില്ല. പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളായ ഈ രണ്ടു തരം പ്രസ്താവങ്ങളും ശരിതന്നെ. ഒരു വസ്തുവിന് അസ്തിത്വം ഉണ്ടെന്നോ ഇല്ലെന്നോ ഉറപ്പിച്ചു പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. എല്ലാറ്റിനും ഉണ്മയുണ്ട്, ഇല്ലായ്മയുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ, പ്രപഞ്ചമാകെ ചലനത്തിന്റെയും മാറ്റത്തിന്റെയും പ്രവാഹത്തിൽ പെട്ടു കിടക്കുകയാണ്. ജൈനരുടെ അസ്തിനാസ്തിവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമിതാണ്. ഈ തത്വമനുസരിച്ചാണ് അവർ മറ്റെല്ലാ ദർശനങ്ങളെയും വിലയിരുത്തിയത്. എല്ലാ ദർശനങ്ങളിലും സത്യത്തിന്റെ അംശങ്ങളുണ്ട്. പക്ഷേ, പൂർണ മായ സത്യമില്ല. യാഥാർഥ്യത്തിന് അനേകം മുഖങ്ങളുണ്ട്. അവ വ്യത്യ സ്തരൂപങ്ങളിൽ പ്രകടമാവുന്നു. അതുകൊണ്ട് യാതൊന്നിനെയും പൂർണമായി അംഗീകരിക്കാനോ പൂർണമായി നിഷേധിക്കാനോ പാടില്ല. എല്ലാ യാഥാർഥ്യങ്ങളെയും സ്യാദ് എന്ന വിശേഷണത്തോടുകൂടി മാത്രമേ അംഗീകരിക്കാവൂ.

സ്യാദ് വാദസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് യാഥാർഥ്യം മനസ്സിലാക്കാൻ വ്യത്യ സ്തരീതികളുണ്ട്. വിധി നിർണയത്തിനുള്ള ഈ വ്യത്യസ്തരീതികൾക്ക് നയങ്ങൾ എന്നുപറയുന്നു. ഭഗവതീസൂത്രം തുടങ്ങിയ പ്രാചീന ജൈന കൃതികളിൽ മൂന്നു നയങ്ങളെപ്പറ്റി മാത്രമേ പ്രതിപാദിക്കുന്നുള്ളൂ: (1) ഒരുപക്ഷേ ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുന്നു. (2) ഒരുപക്ഷേ ആത്മാവ് നില നിൽക്കുന്നില്ല. (3) ഒരുപക്ഷേ ആത്മാവ് അനിർവചനീയമാണ്.

ക്രമത്തിൽ നയങ്ങളുടെ എണ്ണം ഏഴായി വർധിച്ചു. സ്യാദ്വാദ സിദ്ധാന്തം അതു മുതൽക്ക് സപ്തഭംഗീനയം എന്ന പേരിൽ അറിയ പ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഈ ഏഴു നയങ്ങൾ താഴെപ്പറയുന്നവയാണ്:

(1) സ്യാദസ്തി : ഒരുപക്ഷേ ഉണ്ട്

(2) സ്യാദ് നാസ്തി : ഒരുപക്ഷേ ഇല്ല

(3) സ്യാദസ്തി നാസ്തി : ഒരുപക്ഷേ ഉണ്ടെന്നുമാവാം, ഇല്ലെന്നു മാവാം

(4) സ്യാദവക്തവ്യം : ഒരുപക്ഷേ പറയാനാവാത്തത്

(5) സ്യാദസ്തി അവക്തവ്യം : ഒരുപക്ഷേ ഉള്ളതും പറയാനാവാത്തതും.

(6) സ്യാദ് നാസ്തി അവക്തവ്യം : ഒരുപക്ഷേ ഇല്ലാത്തതും പറയാനാവാത്തതും

(7) സ്യാദസ്തി നാസ്തി അവക്തവ്യം : ഒരുപക്ഷേ ഉള്ളതും ഇല്ലാത്തതും പറയാനാവാത്തതും.

ഇതു കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കാൻ വേണ്ടി ഒരു മൺകുടം പരിശോധിക്കാം. കുടത്തിന്റെ സത്തയെക്കുറിച്ചു ചോദിച്ചാൽ ഏഴു തരത്തിലുള്ള മറുപടികൾ ലഭിക്കും:

കുടം ഉണ്ടോ? (1) ഒരുവശത്ത് നിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ ഉണ്ട്. (2) മറ്റൊരു വശത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ഇല്ല. (ഇവിടെ ഉണ്ട്, അവിടെയില്ല. കുടത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ഉണ്ട്, കലത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ഇല്ല), (3) കുടം ഉണ്ട് എന്നും പറയാം, ഇല്ലെന്നും പറയാം. (4) ഉണ്ടെന്നോ ഇല്ലെന്നോ പറയാൻ വയ്യ. (6) കുടം ഇല്ല; ഇല്ലെന്നും പറയാം, അതേസമയത്തു തന്നെ ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാൻ വയ്യതാനും.

മധ്യകാലത്തെ ജൈനന്മാർ സപ്തഭംഗീനയം കൊണ്ടു മാത്രം തൃപ്തരായില്ല. യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെ വെളിപ്പെടുത്താൻ കൂടുതൽ നയങ്ങളാവശ്യമാണെന്ന് അവർ കരുതാൻ തുടങ്ങി. എന്നാൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഈ നയങ്ങളെല്ലാം സംഗ്രഹിച്ച് എല്ലാറ്റിനെയും സമഗ്രവും പൂർണവുമായ ഒരു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങൾ മാത്രമായി കാണാൻ അവർ കൂട്ടാക്കിയില്ല. പൂർണത എന്നൊന്നംഗീകരിച്ചാൽ വേദാന്തികളുടെ ബ്രഹ്മത്തെയും അംഗീകരിക്കേണ്ടിവരും എന്ന് അവർ ഭയപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടാവാം. ഏകത്വം, നിത്യത, ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം – എല്ലാറ്റിനെയും സപ്തഭംഗീനയമുപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവർ പരിശോധിച്ചത്.

പരസ്പരവൈരുധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഒരു സിദ്ധാന്തമാണ് സ്യാദ്വാദം എന്ന് ബൗദ്ധന്മാരും വേദാന്തികളും അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഒരേ വസ്തുവിന് ഭാവവും അഭാവവും ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് അവർ ചോദിച്ചു. സത്തിനെയും അസത്തിനെയും ഭാവത്തെയും അഭാവത്തെയും ഏകത്വത്തെയും നിത്യതയെയുമെല്ലാം കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കാനുള്ള ശ്രമം പരിഹാസ്യമാണെന്നവർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചു. “നാണമില്ലാത്ത ഈ ജൈനന്മാർ ഭ്രാന്തന്മാരെപ്പോലെ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ പ്രസ്താവനകൾ ചെയ്യുന്നു.”

എന്നാണ് ധർമകീർത്തി പറഞ്ഞത്[9]. "ചൂടും തണുപ്പും ഒന്നാവില്ല; അതുപോലെ ഒരേവസ്തുവിൽ ഒരേ അവസരത്തിൽ ഉണ്മ, ഇല്ലായ്മ എന്നീ വിരുദ്ധധർമങ്ങൾ കുടികൊള്ളുകയില്ല" എന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു[10]. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ "ക്ലിപ്തപ്പെടാത്ത ജ്ഞാനം, സംശയാത്മകമായ ജ്ഞാനംപോലെ, പ്രാമാണികമല്ലാതായിത്തീരുന്നു"[11].

പക്ഷേ, ഒരേ വസ്തുവിൽ ഒരേ സമയത്ത് ഒരേ അർഥത്തിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ധർമങ്ങൾ കുടികൊള്ളുന്നുണ്ട് എന്നല്ല, ഒരു വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ നോക്കിയാൽ ഒരു സ്ഥലത്ത് ഒരു സമയത്ത് ഒരു രൂപത്തിൽ യഥാർഥമായി കാണപ്പെടുന്നത് മറ്റൊരു വീക്ഷണഗതിയിലൂടെ മറ്റൊരു സമയത്തും മറ്റൊരു സ്ഥലത്തും മറ്റൊരു രൂപത്തിലും നോക്കിയാൽ അയഥാർഥമായിരിക്കും എന്നാണ് ജൈനന്മാർ പറഞ്ഞത്. ഇതിലെവിടെയാണ് വൈരുദ്ധ്യം എന്ന് അവർ ചോദിച്ചു[12]. വസ്തു അനേകാത്മകമാണെന്ന ക്ലിപ്തമായ അറിവുണ്ടാകുമ്പോൾ അത് സംശയാത്മകമായ ജ്ഞാനംപോലെ അപ്രമാണികമായ ജ്ഞാനമാവുകയില്ല, എന്ന ജൈനന്മാരുടെ അഭിപ്രായം ശങ്കരൻ തന്നെ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ വാദവും തെറ്റാണെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "എല്ലാ വസ്തുക്കളിലും നിലനിൽക്കുന്നത് നിരങ്കുശമായ അനേകാന്തതയാണ് എന്നു തീരുമാനിച്ചാൽ ആ തീരുമാനത്തെപ്പറ്റിയും പക്ഷേ അങ്ങനെയാണ്, 'പക്ഷേ അങ്ങനെയല്ല' എന്നും മറ്റുമുള്ള വികല്പങ്ങൾ പ്രസക്തമായിത്തീരും. അങ്ങനെ അതൊരു തീരുമാനമല്ലാതായിത്തീരും... അതിനാൽ തിട്ടപ്പെടാത്ത അർഥങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്ന ശാസ്ത്രം രചിക്കുന്നവന്റെ വാക്കുകൾ, ഭ്രാന്തന്മാരുടെ വാക്കുകൾ പോലെ, അസ്വീകാര്യങ്ങളായിത്തീരുന്നു"[13].

ഒരു ചോദ്യം തീർച്ചയായും പ്രസക്തമാണ്: എല്ലാ സത്യങ്ങളും ആപേക്ഷികങ്ങളാണെങ്കിൽ, എല്ലാ ജ്ഞാനവും ഭാഗികമായി മാത്രമേ സത്യമാകുന്നുള്ളൂ എങ്കിൽ, ജൈനന്മാരുടെ സ്യാദ്വാദം മാത്രം പൂർണസത്യമാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? എല്ലാ ജ്ഞാനങ്ങളും ഭാഗികങ്ങളാണെങ്കിൽ ജൈനദർശനവും ഭാഗികമാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരില്ലേ?

---

9. Tatwa Samgraha 311, 327.
10. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം, 2, 2, 33.
11. അനിർധാരിതരൂപം ജ്ഞാനം സംശയജ്ഞാനവദ പ്രമാണമേവ സ്യാത്. ശങ്കരൻ ബ്ര. സൂ. ഭാ, 2, 2, 33.
12. സ്വരൂപദ്രവ്യ ക്ഷേത്രകാല ഭാവൈഃ സത്വം പരരൂപദ്രവ്യ ക്ഷേത്രകാല ഭാവൈർവസ്ത്വസത്വം, തദാ ക്വ വിരോധാവകാശഃ
13. ശങ്കരൻ, ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം.

പക്ഷേ, ഇതു സമ്മതിക്കാൻ ജൈനന്മാർ തയ്യാറില്ല. എന്തെന്നാൽ, അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പൂർണമായ സത്യം കണ്ടെത്തുകയും കേവലജ്ഞാനം നേടിയെടുക്കുകയും ചെയ്തവരാണ് തീർഥങ്കരന്മാർ. എന്നല്ല, അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, അപരിഗ്രഹം, ബ്രഹ്മചര്യം എന്നീ പഞ്ചമഹാവ്രതങ്ങളനുഷ്ഠിക്കുകയും മറ്റു ജൈനധർമവിധികളെല്ലാം പാലിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് തീർഥങ്കരന്മാരെ പൂജിക്കുകയും അവരുടെ ഉപദേശങ്ങളനുസരിച്ച് ജീവിക്കുകയും ചെയ്താൽ കേവലജ്ഞാനം നേടാൻ കഴിയുമെന്ന് അവർ വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

മഹാവീരന്റെ മരണത്തിനുശേഷം ജൈനദർശനത്തിന് വളരെയധികം മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചു. ഒരുവശത്ത് യുക്തിയുടെയും അനേകാന്തവാദം, സ്യാദ് വാദം തുടങ്ങിയ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി പുതിയ ദാർശനിക മേഖലകളിലേക്ക് അതു വികസിച്ചു. അതോടൊപ്പം തന്നെ അതിലടങ്ങിയ ആത്മീയവാദപരമായ അംശങ്ങൾ കൂടുതൽ ശക്തമാവുകയും ചെയ്തു. ബൗദ്ധദർശനത്തിനെന്നപോലെ തന്നെ ജൈനദർശനത്തിനും കാലക്രമത്തിൽ പലതരത്തിലുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഒട്ടനവധി ഉൾപ്പിരിവുകളുമുണ്ടായി. പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളെ നേരിടാനാവാതെ ജൈനമതം ക്രമത്തിൽ ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങി.

പക്ഷേ, ജൈനദർശനത്തിന് എന്തൊക്കെത്തന്നെ ദൗർബല്യങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും സത്യത്തിന്റെ ആപേക്ഷികതയെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഭാഗികതയെയും ഊന്നിക്കാണിക്കുകയും എല്ലാറ്റിനെയും വിവിധ വശങ്ങളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് പരിശോധിക്കണമെന്ന് ഉൽബോധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത ജൈനദർശനം ഭാരതീയചിന്തയ്ക്ക് ഒരു മുതൽക്കൂട്ടാണെന്നുള്ള കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

11. സാംഖ്യദർശനം

വേദപ്രമാണങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെയോ പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ വിധി നിഷേധങ്ങളെയോ ദിവ്യങ്ങളായ വെളിപാടുകളെയോ ആശ്രയിക്കാതെ കേവലം യുക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായ അനുമാനങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ഭൗതികസത്തയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആദികാരണമെന്നും അവ്യക്തവും ജഡവുമായ മൂലപ്രകൃതിയുടെ പരിണാമപ്രക്രിയകളിലൂടെയാണ് അചേതനങ്ങളും സചേതനങ്ങളുമായ സർവചരാചരങ്ങളും ഉത്ഭവിച്ചത് എന്നും പ്രഖ്യാപിച്ച സാംഖ്യദർശനം പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ ചിന്താശീലരായ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഏറ്റവുമധികം സ്വാധീനം നേടിയ ദർശനങ്ങളിലൊന്നാണ്. എണ്ണം, കണക്കുകൂട്ടൽ, ബുദ്ധി, വിവേകം, യുക്തി എന്നൊക്കെ അർഥമുള്ള സംഖ്യയെന്ന വാക്കിൽ നിന്നാണ് സാംഖ്യം എന്ന പദമുത്ഭവിച്ചത് എന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. യുക്തിയുക്തവും വിവേകപൂർണവും ആയ തത്വശാസ്ത്രം എന്ന അർഥത്തിലോ ഇരുപത്തഞ്ച് തത്വങ്ങളെ പരിഗണിച്ചു വിശകലനം ചെയ്യുന്ന തത്വശാസ്ത്രം എന്ന അർഥത്തിലോ ആയിരിക്കാം ഈ ദർശനത്തിന് സാംഖ്യം എന്ന പേർ നൽകപ്പെട്ടത്.

കപിലനാണ് സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയോ കൃതികളെപ്പറ്റിയോ വ്യക്തവും ചരിത്രപരവുമായ വിവരങ്ങളൊന്നുമില്ല. ഗാർബേ പറഞ്ഞതുപോലെ, "കപിലനെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരേയൊരു ഐതിഹ്യം കപിലവസ്തുവാണ്. കപിലന്റെ വാസസ്ഥാനമെന്നാണ് ആ വാക്കിന്റെ അർഥം. ആ ആദിപണ്ഡിതനെ ആദരിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ആ സ്ഥലത്തിന് അങ്ങനെയൊരു പേർ നൽകപ്പെട്ടത്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹം അവിടെയാണ് ജനിച്ചത് എന്നോ അവിടെ ജീവിച്ചിരുന്നുവെന്നോ പറയാൻ തെളിവുകളില്ല".[1]

1. Richard Garbe: An introduction to Anirudha's Commentary on Madhavacharya's Interpretation of the Sankhya Tenets.

സാംഖ്യത്തിന്റെ കാലം

ബുദ്ധന്റെയും മഹാവീരന്റെയും കാലത്തിനു മുമ്പുതന്നെ കപിലന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. അശ്വഘോഷൻ തന്റെ 'ബുദ്ധചരിതം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ബുദ്ധന് മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സാംഖ്യവാദികളായ ചില ആചാര്യന്മാരെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. "ലോകചരിത്രത്തിലാദ്യമായി കപിലന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിലാണ് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പൂർണമായ സ്വാതന്ത്ര്യവും സ്വന്തം ശക്തികളിലുള്ള തികഞ്ഞ വിശ്വാസവും പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്"[2] എന്ന് ഗാർബേ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഡേവീസ് എഴുതുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ടേടത്തോളം, മനുഷ്യന്റെ സ്വഭാവവും ബന്ധങ്ങളും, അവന്റെ ഭാവി എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ചെല്ലാം ചിന്താശീലനായ ഏതൊരാളുടെയും മനസ്സിലുയർന്നുവരുന്ന നിഗൂഢങ്ങളായ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് കേവലം യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി സമാധാനം കണ്ടെത്താനുള്ള ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ ഒരു പരിശ്രമമാണത്"[3]

ചില ആധുനികപണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സാംഖ്യദർശനം അനാര്യന്മാരായ ആദിമനിവാസികളുടെ ചിന്തകളിൽ നിന്നാണ് ആവിർഭവിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന് സിമ്മർ എഴുതുന്നു:

"ഭാഗികമായി ചരിത്രരൂപത്തിലും ഭാഗികമായി പൗരാണികരൂപത്തിലും തീർഥങ്കരന്മാരുടെ നീണ്ട പരമ്പരയ്ക്കും മുമ്പ് വിദൂരവും അവൈദികവുമായ ആദിമസമുദായത്തിന്റെ പഴമയിലാണ് സാംഖ്യയോഗദർശനങ്ങളുടെ ഉത്ഭവം ആരായേണ്ടത്"[4]

ഗാർബേയുടെ അഭിപ്രായമിതാണ്: "ഇന്ത്യയിൽ ബ്രാഹ്മണമതത്തിനു പറയത്തക്ക സ്വാധീനമില്ലാതിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളിലാണ് ലോകത്തിന്റെയും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെയും നിഗൂഢതകളെ വെളിപ്പെടുത്താനുള്ള ആദ്യത്തെ ശ്രമങ്ങൾ നടന്നത് എന്ന് നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കിയാലേ സാംഖ്യത്തിന്റെ ഉത്ഭവം ശരിയായ വെളിച്ചത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയുള്ളൂ"[5]

വർണവ്യത്യാസങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിന് മുമ്പ് മാതൃമേധാവിത്വം നിലനിർത്തിപ്പോന്നിരുന്ന അനാര്യഗോത്രസമുദായക്കാരുടെ തന്ത്രകർമങ്ങളാണ് സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ ഉറവിടമെന്നും തന്ത്രത്തിലെ

---

2. Richard Garbe: Ancient Indian Philosophy.
3. Davies: Hindu Philosophy.
4. Heinrich Zimmer: Philosophies of India, P.281.
5. Garbe, Op. cit.

സ്ത്രീയാണ് പിന്നീട് സാംഖ്യത്തിലെ പ്രകൃതിശക്തിയായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത് എന്നും ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ വാദിക്കുന്നു[6].

പക്ഷേ, വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന അപരിഷ്കൃതകുലഗോത്ര സമുദായക്കാരുടെയിടയിൽ സാംഖ്യംപോലുള്ള സങ്കീർണങ്ങളായ ദർശനങ്ങൾ പ്രാരംഭ രൂപത്തിലെങ്കിലും നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നു കരുതാൻ പ്രയാസമുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ, നമ്മൾ മറ്റൊരധ്യായത്തിൽ കണ്ടുകഴിഞ്ഞപോലെ, പ്രവൃത്തിവിഭജനവും വർണവ്യവസ്ഥയും ആവിർഭവിച്ചതിനുശേഷം മാത്രമാണ് ദർശനങ്ങളുടെ വളർച്ചയ്ക്കാവശ്യമായ സാഹചര്യങ്ങളുളവായത്. സാംഖ്യം ബ്രാഹ്മണവൈദിക ചിന്തകളുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ പെട്ടതല്ലെന്നു പറയുന്നത് ശരിയായിരിക്കാം. പക്ഷേ, ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിൻകീഴിൽ വർണസംഘട്ടനങ്ങളും സാമൂഹ്യാസമത്വങ്ങളും മൂർച്ഛിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലഘട്ടത്തിലാണ് അത് ഒരു സ്വയംസംപൂർണമായ ദർശനമായി വളരാൻ തുടങ്ങിയത്. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ബ്രാഹ്മണവൈദിക ചിന്തകളുമായി മല്ലിട്ടുകൊണ്ടാണ് അത് പുഷ്ടിപ്പെട്ടത്. ഇക്കാര്യം ഗാർബേ തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. “പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഉറച്ച ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പ്രചരണത്തിനെതിരായ പ്രതികരണമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് സാംഖ്യദർശനം സ്ഥാപിതമായത്?[7] എന്നദ്ദേഹം എഴുതുന്നു. പക്ഷേ, സാംഖ്യത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ചില ആശയങ്ങൾ ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടങ്ങളിൽ തന്നെ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. ഛാന്ദോഗ്യം, ശ്വേതാശ്വതരം, കഠം, പ്രശ്നം എന്നീ ഉപനിഷത്തുകളിൽ അവയുടെ പ്രാരംഭരൂപങ്ങൾ കാണാം[8]. ഉപനിഷത്തുകൾ തങ്ങളുടെ തത്വചിന്തകൾക്ക് സ്ഥിരീകരണം നൽകുന്നുണ്ടെന്ന സാംഖ്യന്മാരുടെ അവകാശവാദത്തെ വേദാന്ത സൂത്രത്തിന്റെ കർത്താവായ ബാദരായണൻ വെല്ലുവിളിക്കുകയുണ്ടായി[9]. ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ വേദാന്തത്തിനല്ലാതെ മറ്റൊരു തത്വചിന്തയ്ക്കും സ്ഥാനമില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. പക്ഷേ, നാലാമധ്യായത്തിൽ വ്യക്തമായതുപോലെ, ഉപനിഷത്തുകളിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ പലതരം തത്വചിന്തകളടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. അവയിൽ ആത്മീയവാദത്തിലടിയുറച്ച വൈദികചിന്തകളും കാണാം; വൈദികചിന്തകൾക്കെതിരായ ഭൗതികവാദചിന്തകളും കാണാം. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തത്തിനെന്നപോലെ സാംഖ്യ

6. Debi Prasad chattopadyaya: Lokayata.
7. O.P. Cit.
8. ഛാന്ദോഗ്യം V. 1, 4, 1; ശ്വേതാശ്വതര IV. 5, 10, 12, 16; കഠം I, 3, 10, 3; പ്രശ്നം VI. 20.
9. വേദാന്തസൂത്രം: I, 1. 511; II 1. 13.

ത്തിനും ഉപനിഷത്തുകളുടെ പിൻബലമുണ്ടെന്ന് സമ്മതിക്കുന്നതിൽ യാതൊരു പൊരുത്തക്കേടുമില്ല. മഹാഭാരതത്തിലെ ശാന്തിപർവത്തിൽ ഒരിടത്ത് സർവവേദങ്ങളിൽ നിന്നും (അതായത് സംഹിത, ബ്രാഹ്മണം മുതലായവയിൽ നിന്നെല്ലാം) സ്വതന്ത്രമായ രണ്ടു സനാതനധർമങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ് സാംഖ്യവും യോഗവും പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നത്. വേറൊരിടത്ത് എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം പ്രകൃതിയാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നവന് ദുഃഖങ്ങളെ തരണം ചെയ്യാൻ കഴിയുമെന്നു പറയുന്നു. വേറൊരിടത്ത് സാംഖ്യത്തിലെ ഇരുപത്തിനാലു തത്വങ്ങളെപ്പറ്റിയും നിത്യവും ആദ്യന്തവിഹീനവുമായ പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമപ്രക്രിയകളെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കുന്നു[10]. ഭഗവദ്ഗീതയിൽ സാംഖ്യദർശനത്തിന് ഏറ്റവും പ്രധാനമായ സ്ഥാനമാണ് നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. കൗടില്യന്റെ അർഥശാസ്ത്രത്തിൽ സാംഖ്യം പഠിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി എടുത്തു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ചരകന്റെ സംഹിതയിൽ തികച്ചും നിരീശ്വരവാദപരവും വേദവിരുദ്ധവുമായ ഒരു ദർശനമായിട്ടാണ് സാംഖ്യം വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഗാർബേ എഴുതുന്നു:

"സാംഖ്യദർശനം, അതിന്റെ സാരാംശത്തിൽ, നിരീശ്വരവാദപരം മാത്രമല്ല, വേദവിരുദ്ധവുമായിരുന്നു. നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള സാംഖ്യഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സ്മൃതിയെ ആശ്രയിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളെല്ലാം പിന്നീട് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടവയാണ്. ഇങ്ങനെ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ട വൈദികാംശങ്ങളെ മുഴുവൻ നീക്കം ചെയ്താൽ പോലും സാംഖ്യദർശനത്തിന് ഒട്ടുംതന്നെ കോട്ടം തട്ടുകയില്ല. ആരംഭത്തിൽ – യഥാർഥമായ ഉള്ളടക്കം നോക്കിയാൽ ഇന്നും – അത് അവൈദികവും ബ്രാഹ്മണപാരമ്പര്യങ്ങളിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രവുമാണ്. പിൽക്കാലത്ത് സാംഖ്യം ആസ്തികദർശനമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിൽ അതിൽ അത്ഭുതപ്പെടുവാനില്ല. സ്വന്തമായ ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ സാംഖ്യം വേദാന്തത്തിന്റെ ആത്മീയവാദത്തിനു മുമ്പിൽ തല കുനിച്ചില്ലെന്നാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത്"[11]

ഇതിൽ നിന്നെല്ലാം സാംഖ്യത്തിന്റെ പഴക്കത്തെപ്പറ്റിയും വിപുലമായ സ്വാധീനത്തെപ്പറ്റിയും കുറെയൊക്കെ ഊഹിക്കാം. എന്നാൽ, മൗലികങ്ങളായ സാംഖ്യഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും തന്നെ നമുക്കു കിട്ടിയിട്ടില്ല. സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം കപിലന്റെ കൃതിയാണെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പക്ഷേ, അത് പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിലെയോ പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലെയോ കൃതിയാണെന്ന് തെളിഞ്ഞുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഏറ്റവും പഴക്കമുള്ള സമ്പൂർണകൃതി ഈശ്വരകൃഷ്ണമസൂരിയുടെ സാംഖ്യകാരികയാണ്. അതാണ് സാംഖ്യദർശനത്തെക്കുറിച്ച് ഇന്നു നിലവിലുള്ള

10. മഹാഭാരതം, ശാന്തിപർവം.
11. Garbe, op. cit.

ഏറ്റവും ആധികാരികമായ ഗ്രന്ഥം എന്നുതോന്നുന്നു. പക്ഷേ, അത് രചിക്കപ്പെട്ടത് രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പാവാനിടയില്ല. ചിലരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഗൗഡപാദൻ സാംഖ്യകാരികയ്ക്ക് ഒരു ഭാഷ്യം എഴുതുകയുണ്ടായി. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വാചസ്പതി മിശ്രൻ എഴുതിയ സാംഖ്യതത്വകൗമുദിയാണ് മറ്റൊരു ഭാഷ്യം. പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വിജ്ഞാനഭിക്ഷു സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രത്തിന്റെ ഒരു ഭാഷ്യവും രചിക്കുകയുണ്ടായി. ഈ നീണ്ട കാലത്തിനിടയ്ക്ക് സാംഖ്യചിന്തകൾക്ക് സാരമായ മാറ്റങ്ങൾ വന്നുചേർന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എങ്കിലും ഇത്തരം ഗ്രന്ഥങ്ങളും സാംഖ്യവിരോധികളായ ആത്മീയവാദികളുടെ വിമർശനങ്ങളും പരിശോധിച്ചാൽ സാംഖ്യത്തിന്റെ മൗലികാശയങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സാമാന്യജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാൻ സാധിക്കും.

സാംഖ്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം

സാംഖ്യകാരികയിലെ "ദുഃഖത്രയാഭിഘാതാജ്ജിജ്ഞാസാ തദപഘാതകേഹേതൗ" എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഒന്നാമത്തെ കാരികയിൽ സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമെന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. എല്ലാത്തരം ദുഃഖങ്ങളെയും പീഡകളെയും വേദനകളെയും ഉന്മൂലനം ചെയ്യാൻ പറ്റിയ മാർഗം കണ്ടുപിടിക്കലാണ് ലക്ഷ്യം. മനുഷ്യൻ ആധ്യാത്മികം, ആധിഭൗതികം, ആധിദൈവികം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തരത്തിലുള്ള ദുഃഖങ്ങൾക്കിരയാവാറുണ്ട്. ആന്തരികദുഃഖങ്ങൾക്ക്, അതായത് ക്ഷയം, പനി മുതലായ ശാരീരികരോഗങ്ങളിൽ നിന്നോ കാമക്രോധമോഹമദമാത്സര്യാദി മാനസികരോഗങ്ങളിൽ നിന്നോ ഉത്ഭവിക്കുന്ന ദുഃഖങ്ങൾക്ക്, ആധ്യാത്മിക ദുഃഖങ്ങൾ എന്നുപറയുന്നു. പുറമേ നിന്നുണ്ടാകുന്ന, അതായത്, ശത്രുക്കൾ, തസ്കരന്മാർ മുതലായവരിൽ നിന്നോ പക്ഷിമൃഗാദികൾ, പാമ്പുകൾ, കീടങ്ങൾ മുതലായ ഹിംസ്രജീവികളിൽ നിന്നോ ഉണ്ടാകുന്ന ദുഃഖങ്ങൾ ആധിഭൗതികങ്ങളാണ്. അലൗകികങ്ങളായ ദുഃഖങ്ങൾക്ക്, അതായത്, അതിവൃഷ്ടി, അനാവൃഷ്ടി, ഭൂകമ്പം തുടങ്ങിയ പ്രകൃതികോപങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ദുഃഖങ്ങൾക്ക് ആധിദൈവികദുഃഖങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. ഈ ദുഃഖത്രയത്തിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള ഉപായങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് സാംഖ്യദർശനം പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. താൽക്കാലിക പരിഹാരം കൊണ്ട് കാര്യമില്ല. ശാരീരികവും മാനസികവുമായ രോഗങ്ങൾക്ക് ചികിത്സകൊണ്ട് താൽക്കാലികശമനം കിട്ടുമായിരിക്കാം. പക്ഷേ, ഒരു രോഗം മാറുമ്പോഴേക്കും മറ്റൊരു രോഗം പിടികൂടിയെന്നു വരും. എല്ലാത്തരം വേദനകളിൽ നിന്നുമുള്ള ശാശ്വതമായ മോചനമാണാവശ്യം. യാഗാദികർമങ്ങൾ കൊണ്ട് മോക്ഷം നേടുക എന്ന വൈദി

കമാർഗം സ്വീകാര്യമല്ല. ഒന്നാമത്, യാഗങ്ങൾ ഹിംസ കലർന്നവയാണ്. അതുകൊണ്ട് അവ അവിശുദ്ധങ്ങളാണ്. രണ്ടാമത്, സ്വർഗവും മോക്ഷവുമില്ല, ഐഹികദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനമാണാവശ്യം. സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ച് അതിനുള്ള ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ മാർഗം വ്യക്താവ്യക്തവിജ്ഞാനമാണ്. അതായത്, അവ്യക്തമായ മൂലപ്രകൃതിയെപ്പറ്റിയും ജ്ഞാതാവായ പുരുഷനെപ്പറ്റിയുമുള്ള വിശേഷജ്ഞാനം. ഈ ജ്ഞാനം നേടണമെങ്കിൽ ആദ്യമായി സത്കാര്യവാദമെന്ന സിദ്ധാന്തം മനസ്സിലാക്കണം. സത്കാര്യവാദമാണ് സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറയെന്നുപറയാം.

സത്കാര്യവാദം

കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സാംഖ്യസിദ്ധാന്തത്തിനാണ് സത്കാര്യവാദമെന്നുപറയുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഓരോ പ്രതിഭാസത്തിനും അതിന്റേതായ കാരണമുണ്ട്. ഓരോ കാരണവും അതിന്റേതായ ഫലമുളവാക്കുന്നു. കാര്യകാരണങ്ങൾ അഭേദ്യമാംവിധം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അഭേദ്യങ്ങളും സങ്കീർണങ്ങളുമായ ആയിരമായിരം കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണ് ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം.

കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച് മറ്റു ദർശനങ്ങളും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. അവയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ് സാംഖ്യത്തിലെ പ്രതിപാദനം. എന്തെന്നാൽ, ഓരോ കാര്യത്തിനും ഓരോ കാരണമുണ്ടെന്നും കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ലെന്നും കാരണവും കാര്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അഭേദ്യമാണെന്നും മാത്രമല്ല സാംഖ്യം വാദിക്കുന്നത്. സത്കാര്യവാദമനുസരിച്ച് കാര്യം കാരണത്തിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, തൈര് പാലിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നു, പാലിൽ നിന്നേ ഉണ്ടാകൂ, വെള്ളത്തിൽ നിന്നുണ്ടാവില്ല. ഇതിന്റെ അർഥം പാൽ തൈരിന്റെ കാരണമാണെന്നു മാത്രമല്ല, തൈര് സൂക്ഷ്മരൂപത്തിൽ അതിന്റെ കാരണമായ പാലിൽ അന്തർഭവിച്ചു കിടക്കുന്നു എന്നു കൂടിയാണ്. ഇതുപോലെ തന്നെയാണ് എണ്ണ എള്ളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നതും വിറകിൽ നിന്ന് ഉണ്ടാകാത്തതും. എണ്ണയുടെ സൂക്ഷ്മരൂപങ്ങൾ എള്ളിൽ തന്നെ അന്തർഭവിച്ചു കിടക്കുന്നുണ്ട്. കുശവൻ കളിമണ്ണിൽ നിന്നാണ് കുടമുണ്ടാക്കുന്നത്, തുണിയിൽ നിന്നല്ല. കാരണത്തിന്റെ രൂപഭേദം അല്ലെങ്കിൽ പരിണാമം മാത്രമാണ് കാര്യം. പുരുഷപ്രയത്നം പുതുതായി ഒന്നും സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല; കാരണത്തിൽ അപ്രത്യക്ഷമായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന കാര്യത്തെ അഭിവ്യക്തമാക്കുക മാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഒന്നും ഉണ്ടാവുകയില്ല (നാവസ്തുനോ വസ്തു സിദ്ധി:) ഉള്ളത് ഇല്ലാതാവുകയുമില്ല. ബൗദ്ധന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ കാരണത്തിന്റെ നാശത്തിൽ നിന്നാണ് കാര്യമുണ്ടാ

കുന്നത്; ഒന്നു നശിച്ചാലേ മറ്റൊന്നുണ്ടാകൂ. സാംഖ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, കാര്യവും കാരണവും ഒന്നിന്റെ തന്നെ വികസിതവും (വ്യക്തവും) അവികസിതവും (അവ്യക്തവും) ആയ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാണ്.

ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും സത്തല്ലെന്നും വസ്തുനിഷ്ഠമായ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം യഥാർഥത്തിൽ അസത്താണെന്നുമാണ് വേദാന്തികൾ വാദിച്ചത്. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രഹ്മം സത്തും പ്രപഞ്ചം അസത്തുമാണ്. സത്തായ കാരണത്തിൽ നിന്ന് അസത്തായ കാര്യമുണ്ടാകുന്നു. (സതോ fസജ്ജായതേ). ഈ വാദത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് സത്തു തന്നെയാണ് കാര്യം എന്ന് സാംഖ്യന്മാർ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. ഇതു തെളിയിക്കാൻ അവർ അഞ്ചു കാരണങ്ങളുന്നയിച്ചു:[12]

1. ഇല്ലാത്തതിന്, അല്ലെങ്കിൽ അസത്തിന്, കാരണത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. അസത്ത് അകാരണമാകയാൽ കാര്യം സത്താണ്. അസത്തായിരുന്നുവെങ്കിൽ അതിന് കാരണമുണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. നമുക്ക് ചുറ്റും കാണപ്പെടുന്ന ഓരോ വസ്തുവിനും കാരണമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചമാകുന്ന കാര്യം അസത്തല്ല, സത്താണ്. (സദകാരണാത്).
2. ഓരോന്നിനും അതിന്റേതായ കാരണമാണുള്ളത്. തൈരുണ്ടാക്കണമെങ്കിൽ പാൽ വേണം. എണ്ണയ്ക്ക് എള്ളാണ് വേണ്ടത്. കാര്യത്തിന്റെ ആവിർഭാവം അതിന്റേതായ ദ്രവ്യാത്മക കാരണത്തെ (ഉപാദാനത്തെ) ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. കാര്യം കാരണത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നർഥം. അതുകൊണ്ട് സത്താണ് കാര്യം. (ഉപാദാനഗ്രഹണാത്).
3. ഓരോന്നിനും അതിന്റേതായ സ്ഥാനമുണ്ട്. മരമോ നദിയോ സ്വർണമോ കല്ലോ അതാതിന്റെ സ്ഥലത്തല്ലാതെ ഓരോന്നും എല്ലായിടത്തുമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നില്ല. എല്ലാറ്റിനും എല്ലായിടത്തും സ്ഥിതിചെയ്യാൻ സാധിക്കാത്ത അവസ്ഥയ്ക്ക് സർവസംഭവഭാവം എന്നുപറയുന്നു. ഇതിന്റെ അർഥം കാരണം കാര്യാനുസാരിയായിരിക്കുന്നു എന്നാണ്. അതുകൊണ്ട് സത്തു തന്നെ കാര്യം. (സർവസംഭവാഭാവാത്).

12. അസദകാരണാ ദുപാദാനഗ്രഹണാത്
സർവസംഭവാഭാവാത്
ശക്തസ്യ ശക്ത്യകരണാത്
കാരണഭാവാച്ച സത് കാര്യം.

സാംഖ്യകാരിക, 9.

4. ഒരു കാര്യത്തിൽ ശക്തിയുള്ള ഒരാൾ മറ്റൊരു കാര്യത്തിൽ അശക്തനായിരിക്കും. കുശവൻ കുടമുണ്ടാക്കുന്നതിൽ ശക്തനാണ്; ആഭരണപ്പണിയിൽ അശക്തനും. കാരണത്തിലടങ്ങിയ ആന്തരികശക്തിയുടെ പ്രകടനമാണ് കാര്യം. അല്ലെങ്കിൽ തൈര് വെള്ളത്തിൽ നിന്നും എണ്ണ മണ്ണിൽ നിന്നും ഉണ്ടാക്കാമായിരുന്നു. ഓരോന്നിനും അതിന്റേതായ ശക്തിയാണുള്ളത്. മറ്റൊന്നിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അത് അശക്തമാണ്. ശക്തന്റെ ശക്തി എല്ലാറ്റിനും കാരണമാകുന്നില്ല. ഇതും സത്തു തന്നെയാണ് കാര്യം എന്ന് തെളിയിക്കുന്നു.
5. കാര്യം കാരണത്തിന്റെ സത്താണ്. കാര്യത്തിൽ അതിന്റെ കാരണഭാവവും ലയിച്ചുകിടക്കുന്നു. ആവിർഭാവത്തിന് മുമ്പും കാര്യത്തിൽ കാരണഭാവം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. നെല്ല് കാര്യമാണ്; പക്ഷേ, ചോറിന്റെ കാരണവുമാണ്. ഇങ്ങനെ കാര്യത്തിന്റെ കാരണഭാവവും തെളിയിക്കുന്നത് സത്തുതന്നെ കാര്യം എന്നാണ് (കാരണഭാവാത്).

കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണമെന്താണ്? മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും സചേതനാചേതനങ്ങളായ ചരാചരങ്ങളും ഉത്ഭവിച്ചതെങ്ങനെയാണ്? ബ്രഹ്മമെന്ന ഒരു ആത്മീയതത്വമാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം എന്നാണ് വേദാന്തികൾ ഉൽഘോഷിച്ചത്. പക്ഷേ, ഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ കാരണം അഭൗതികമായ ഏതോ തത്വമാണെന്ന വാദത്തോട് സാഖ്യന്മാർ യോജിച്ചില്ല. കാര്യത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തിൽ നിന്നാണ് കാരണം കണ്ടുപിടിക്കേണ്ടത്. പ്രപഞ്ചം അടിസ്ഥാനപരമായി ഭൗതികമാണ്. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണവും ഭൗതികമായിരിക്കണം. പക്ഷേ, ആ മൂലകാരണം വ്യക്തമോ ദൃശ്യമോ സ്ഥൂലമോ അല്ല; സൂക്ഷ്മവും അവ്യക്തവും അദൃശ്യവും അനുമാനം കൊണ്ടു മാത്രം മനസ്സിലാക്കാവുന്നതും ആണ്. ആ അവ്യക്തമായ കാരണത്തിന് സാംഖ്യന്മാർ മൂലപ്രകൃതി എന്നു പേരിട്ടു. ലോകത്തിലുള്ള സർവചരാചരങ്ങളും പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണെന്ന് അവർ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. മൂലപ്രകൃതിയുടെ കാരണമോ? പ്രകൃതി അകാരണമാണ്. വേരിനു വേരില്ല (അമൂലം മൂലം).

മൂലപ്രകൃതിയുടെ പരിണാമപ്രക്രിയകളിലൂടെയാണ് കാര്യകാരണബന്ധങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. പ്രകൃതിയാണ് മൂലകാരണം. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും ഈ അകാരണമായ മൂലപ്രകൃതിയിൽ അന്തർഭവിച്ചുകിടക്കുന്നു. കാരണവിഹീനമായ മൂലകാരണം എന്ന അർഥത്തിൽ അതിനെ പ്രകൃതിയെന്നും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആദി

കാരണമെന്ന അർഥത്തിൽ പ്രധാനമെന്നും കാര്യങ്ങളുടെ അഭിവ്യക്തമല്ലാത്ത അവസ്ഥയെന്ന അർഥത്തിൽ അവ്യക്തം എന്നു വിളിക്കുന്നു. അബോധവും അചേതനവുമായതുകൊണ്ട് അതു ജഡമാണ്. അവ്യക്തത്തിന്റെ പരിണാമഫലങ്ങളായ വ്യക്തങ്ങൾ സകാരണങ്ങളും അനേകങ്ങളും അനിത്യങ്ങളും പരതന്ത്രങ്ങളും ആശ്രിതങ്ങളുമാണ്. നേരെമറിച്ച്, അവ്യക്തം അകാരണവും നിത്യവും ഏകവും സ്വതന്ത്രവും അനാശ്രിതവുമാണ്.[13] അവ്യക്തം അദൃശ്യവും അനഭിവ്യക്തവും അഗ്രാഹ്യവുമായിരിക്കുന്നത് അഭാവത്താലല്ല, അതിസൂക്ഷ്മമായതുകൊണ്ടാണ്. അദൃശ്യവും അനഭിവ്യക്തവുമാണെങ്കിലും അതിൽ നിന്ന് പരിണമിച്ചുണ്ടായ കാര്യങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി അതിന്റെ അസ്തിത്വം അനുമാനിക്കാൻ കഴിയും.[14]

പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമങ്ങൾ

സാംഖ്യസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് പ്രപഞ്ചവും പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ വ്യത്യസ്ത പ്രതിഭാസങ്ങളുമെല്ലാം ഇരുപത്തിനാല് തത്വങ്ങളുടെ ആഘാതപ്രത്യാഘാതങ്ങളുടെയും കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെയും ഫലമാണ്. ഒന്നാമത്തെ തത്വം പ്രധാനവും അവ്യക്തവുമായ പ്രകൃതി തന്നെ. മറ്റു ഇരുപത്തിമൂന്നു തത്വങ്ങൾ, "പാലിൽ നിന്നു തൈരുണ്ടാകുന്നതു പോലെ, സ്വാഭാവികമായും സഹജമായും" അനാദിയായ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണ്. സാംഖ്യകാരിക ഈ പരിണാമക്രമത്തെ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

"പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് മഹത്ത് എന്ന തത്വവും മഹത്തിൽ നിന്ന് അഹങ്കാരവും അഹങ്കാരത്തിൽ നിന്ന് ഷോഡശകഗണവും ആ ഷോഡശകഗണത്തിലെ പഞ്ചതന്മാത്രകളിൽ നിന്ന് പഞ്ചഭൂതങ്ങളും മുറയ്ക്ക് ഉത്ഭവിച്ചു"[15].

---

13. സാംഖ്യകാരിക, 10, 11.

14. സൗക്ഷ്മ്യാൽ തദനുപലബ്ധിർ-
നാഭാവാൽ കാര്യതസ്തദുപലബ്ധേ:
മഹദാദി തച്ച കാര്യം
പ്രകൃതി സരൂപം വിരൂപം ച.

15. പ്രകൃതേർ മഹാം സ്തതോ*ഹംകാര-
സ്തസ്മാൽ ഗണശ്ച ഷോഡശകഃ
തസ്മാദപി ഷോഡശകാൽ
പഞ്ചേഭ്യഃ പഞ്ചഭൂതാഹണാത്
സാംഖ്യകാരിക, 22.

മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് ആദ്യമായുണ്ടായ ശുദ്ധസത്തയാണ് മഹത്ത്. ബുദ്ധിയും ചേതനയും മനസ്സും എല്ലാമുൾപ്പെടുന്ന പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അതിസൂക്ഷ്മവും അദൃശ്യവുമായ ബീജരൂപത്തി നാണ് മഹത്ത് എന്നുപറയുന്നത്. മഹത്തിൽ നിന്ന് അഹങ്കാരം അല്ലെ ങ്കിൽ ആത്മചേതന (ഞാൻ എന്ന ബോധം) ഉണ്ടായി. അഹങ്കാരത്തിൽ നിന്ന് ഷോഡശകഗണം. ഷോഡശകഗണത്തിൽ ശബ്ദം, സ്പർശം, വർണം, രസം, ഗന്ധം എന്നിങ്ങനെ തന്മാത്രകൾ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന അഞ്ചു സൂക്ഷ്മതത്വങ്ങളും ചക്ഷുസ്, ശ്രോത്രം, രസന, ഘ്രാണം, ത്വക്ക് എന്നീ അഞ്ചു ബുദ്ധീന്ദ്രിയങ്ങളും വാക്ക്, പാണി, പാദം, വായു (ഗുദം), ഉപസ്ഥം (ജനനേന്ദ്രിയം) എന്നീ അഞ്ചു കർമേന്ദ്രിയങ്ങളും ഈ പത്ത് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ മേൽനോട്ടം വഹിക്കുന്ന മനസ്സും ഉൾപ്പെടുന്നു. ഷോഡ ശക ഗണത്തിൽപ്പെട്ട തന്മാത്രകളിൽ നിന്നു തന്നെ പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളുമുണ്ടായി.

ബുദ്ധീന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നും പറയാം. ശബ്ദ സ്പർശരൂപരസഗന്ധങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുകയാണ് അവയുടെ പ്രവൃത്തി. ചക്ഷുസ്സ് രൂപത്തെയും ശ്രോത്രം ശബ്ദത്തെയും ഘ്രാണം ഗന്ധ ത്തെയും രസന രസത്തെയും ത്വക്ക് സ്പർശത്തെയും ഗ്രഹിക്കുന്നു. വിവിധങ്ങളായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്താനുള്ള ശാരീരികോപകരണങ്ങ ളാണ് കർമേന്ദ്രിയങ്ങൾ. മനസ്സ് പതിനൊന്നാമത്തെ ഇന്ദ്രിയമായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. ചക്ഷുസ്സ് തുടങ്ങിയ ബുദ്ധീന്ദ്രിയങ്ങളെ അനു വർത്തിച്ചുകൊണ്ട് അവയിലൂടെ ലഭ്യമാകുന്ന അറിവുകളെ സങ്കല്പനം ചെയ്യുകയും വാഗാദികർമേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധിക്കു കയും ചെയ്യുന്നതിനാൽ മനസ്സിന് ബുദ്ധ്യാത്മകമെന്നും കർമാത്മക മെന്നും രണ്ട് അവസ്ഥകളുണ്ട്. ബുദ്ധീന്ദ്രിയങ്ങളോടും കർമേന്ദ്രിയങ്ങ ളോടുമുള്ള സാധർമ്യം കൊണ്ടാണ് മനസ്സ് പതിനൊന്നാമത്തെ ഇന്ദ്രിയ മായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്.[16]

ഇങ്ങനെ ഇരുപത്തിനാല് തത്വങ്ങളുടെ പരിണാമപ്രക്രിയകളിലൂടെ യാണ് മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഭൗതികവും ആത്മീയ വുമായ പ്രതിഭാസങ്ങളും എല്ലാം ആവിർഭവിച്ചത് എന്ന് സാംഖ്യം സിദ്ധാ ന്തിക്കുന്നു. കാടും പുഴയും സൂര്യനും ചന്ദ്രനും മൃഗവും മനുഷ്യനും മനുഷ്യന്റെ വികാരങ്ങളും സംവേദനങ്ങളും എല്ലാം മൂലപ്രകൃതിയുടെ പരിണാമങ്ങളാണ്. പഞ്ചഭൂതങ്ങളും കർമേന്ദ്രിയങ്ങളും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയ

16. ഉഭയാത്മകമത്ര മനഃ
സങ്കല്പകമിന്ദ്രിയം ച സാധർമ്യാൽ
സാ. കാ, 27.

ങ്ങളും മാത്രമല്ല, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം, ചേതന മുതലായവയും, അവസാനവിശകലനത്തിൽ, ഭൗതികസത്തയുടെ സൃഷ്ടികളാണ്.

എന്നാൽ, ഇവയിലൊന്നുമുൾപ്പെടാത്ത പുരുഷൻ എന്ന മറ്റൊരു തത്വംകൂടി സാംഖ്യകാരികയിലും പിൽക്കാല സാംഖ്യഭാഷ്യങ്ങളിലും പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. പ്രകൃതിയെപ്പോലെ തന്നെ പുരുഷനും അനാദിയാണ്, സ്വതന്ത്രനാണ് അകാരണനാണ്, ജ്ഞാതാവാണ്, സ്രഷ്ടാവാണ്. പക്ഷേ, പ്രകൃതിക്കും പുരുഷനും തുല്യപ്രാധാന്യമാണുള്ളത് എന്നോ പുരുഷന്റെ പ്രചോദനം കൊണ്ടോ സാമീപ്യം കൊണ്ടോ ആണ് പ്രകൃതിക്ക് പരിണാമങ്ങളുണ്ടാകുന്നത് എന്നോ ഇതിനർഥമില്ല. എന്തെന്നാൽ, സാംഖ്യകാരികയനുസരിച്ച് തന്നെ പുരുഷൻ ഉദാസീനനാണ്, അകർത്താവാണ്, നിർഗുണനാണ്, ഉപകാരമോ അപകാരമോ ചെയ്യാൻ കെൽപ്പില്ലാത്തവനാണ്, വെറും സാക്ഷി മാത്രമാണ്.[17] പുരുഷൻ ഒന്നിന്റെയും കാരണമാകുന്നില്ല, എന്നല്ല, സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ച് പുരുഷൻ എന്ന പദം ഒരൊറ്റ ആത്മാവിനെയല്ല കുറിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയുമായി ബന്ധപ്പെടുന്ന അനേകമനേകം പുരുഷന്മാരുണ്ട്. അവർക്കാകട്ടെ, ഭൗതികസത്തയുടെ പരിണാമ പ്രക്രിയകളിൽ യാതൊരു പങ്കുമില്ല. ലോകോൽപത്തിയിലും പ്രപഞ്ചപരിണാമത്തിലും പുരുഷന് പങ്കില്ലെന്ന് സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം തന്നെ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്: “അവ രണ്ടും (പ്രകൃതിയും പുരുഷനും) ലോകോൽപ്പത്തിക്കു മുമ്പു തന്നെ നിലനിന്നിരുന്നു. അവയിലൊന്നിന് (പുരുഷന്) കാരണമെന്ന സ്വഭാവമില്ല. മറ്റേതിനു (പ്രകൃതിക്ക്) മാത്രമേ ആ സ്വഭാവമുള്ളൂ”[18].

ത്രിഗുണങ്ങൾ

ജഡവും അചേതനവുമായ അവ്യക്തപ്രകൃതി യാതൊരു ബാഹ്യശക്തിയുടെയും പ്രേരണയോ പ്രചോദനമോ കൂടാതെ സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ വ്യക്തപ്രപഞ്ചമായി പരിണമിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഈ ചോദ്യത്തിനു മറുപടി ലഭിക്കണമെങ്കിൽ പ്രകൃതിയുടെ സ്വഭാവഗുണങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കണം. കല്ല്, മണ്ണ്, മേശ മുതലായ നിർജീവവസ്തുക്കളെപ്പോലെ നിഷ്ക്രിയമായ ഒന്നല്ല മൂലപ്രകൃതി. അതിൽ സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ഗുണങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കണം. ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങളിൽ നിന്നു വേറിട്ടുകിടക്കുന്ന ഒരു പ്രകൃതിയില്ല. യഥാർഥത്തിൽ സത്വ

17. തസ്മാച്ചവിപര്യാസാൽ
സിദ്ധം സാക്ഷീത്വമസ്യ പുരുഷസ്യ
കൈവല്യം മാധ്യസ്ഥ്യം
ദ്രഷ്ടൃത്വ മകർതൃഭാവശ്ച (സാ. കാ. 19)

18. സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം, 1.75.

രജസ്തമോ ഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയ്ക്കാണ് പ്രകൃതിയെന്നു പറയുന്നത്.[19] തുല്യാവസ്ഥയുള്ള ഈ ഗുണങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിന് ആധിക്യമുണ്ടാകുമ്പോൾ സാമ്യാവസ്ഥയ്ക്ക് ഇളക്കം തട്ടുകയും പരിണാമപ്രക്രിയ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കാരണമായ അവ്യക്തത്തോടൊപ്പം ഈ ത്രിഗുണങ്ങളും കാര്യമായ വ്യക്തത്തിലേക്ക് സംക്രമിക്കുന്നു. ഈ മൂന്നു ഗുണങ്ങളുടെ ഏറ്റക്കുറച്ചിലാണ് വ്യക്തപ്രപഞ്ചത്തിലെ വൈവിധ്യങ്ങൾക്കു കാരണം. വ്യക്തത്തിന്റെ സ്വഭാവഗുണങ്ങളിൽ നിന്നു തന്നെ അവ്യക്തത്തിന്റെ സ്വഭാവഗുണങ്ങളും അനുമാനിക്കാം. പുതുതായി ഒരു ഗുണവും ഉണ്ടാകുന്നില്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് വ്യക്തത്തിലുള്ളതെല്ലാം സൂക്ഷ്മവും അപ്രകാശിതവുമായ രൂപത്തിൽ അവ്യക്തത്തിലും അന്തർഭവിച്ചിരിക്കണമെന്നും പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ.

സാംഖ്യകാരികയിലും അതിന്റെ ഭാഷ്യങ്ങളിലും ത്രിഗുണങ്ങളുടെ സവിശേഷതകളെപ്പറ്റി വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. സത്വഗുണം സുഖാത്മകവും പ്രസന്നവും പ്രകാശിപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ളതും ജ്ഞാനം, ശ്രദ്ധ, ആർജവം തുടങ്ങിയ ഉപലക്ഷണങ്ങളോടുകൂടിയതുമാണ്. രാജോഗുണം ദുഃഖാത്മകവും പ്രവർത്തിപ്പിക്കാനും ചലിപ്പിക്കാനും കഴിവുള്ളതും ദ്വേഷം, ദ്രോഹം, നിന്ദ മുതലായ ഉപലക്ഷണങ്ങളോടു കൂടിയതുമാണ്. തമോഗുണം മോഹാത്മകവും സത്വഗുണത്തിന്റെ പ്രകാശത്തിനും രജോഗുണത്തിന്റെ ചലനത്തിനും പ്രതിബന്ധങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ കഴിവുള്ളതും വഞ്ചന, ഭയം, കുടിലത തുടങ്ങിയ ഉപലക്ഷണങ്ങളോടു കൂടിയതുമാണ്. ത്രിഗുണങ്ങൾ അന്യോന്യം ആക്രമിച്ചു കീഴടക്കുകയും അന്യോന്യം ആശ്രയിക്കുകയും അന്യോന്യം ജനിപ്പിക്കുകയും മിഥുനങ്ങളെപ്പോലെ അന്യോന്യം യോജിക്കുകയും അന്യോന്യം വർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് പരിണാമപ്രക്രിയകളുണ്ടാകുന്നത്[20].

ത്രിഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥ അവസാനിപ്പിച്ച് അവയെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലിറക്കിവിടാനും അങ്ങനെ പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമപ്രക്രിയകൾക്ക് പ്രാരംഭത്തിലെങ്കിലും ഉത്തേജനം നൽകാനും ഒരു ബാഹ്യശക്തിയുടെ സഹായം ആവശ്യമില്ലേ? ആവശ്യമില്ലെന്നാണ് സാംഖ്യന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. എന്തെന്നാൽ, ഗുണങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സ്വാഭാവികങ്ങളും സഹജങ്ങളുമാണ്. ചലനവും മാറ്റവും പരിണാമവും

19. സത്വരജസ്തമസാം സാമ്യാവസ്ഥാ പ്രകൃതിഃ

20. പ്രീതി പ്രതീതീ വിഷാദാത്മകാഃ
പ്രകാശപ്രവൃത്തിനിയമാർഥാഃ
അന്യോന്യാഭിഭവാശ്രയ-
ജനനമിഥുനവൃത്തയശ്ച ഗുണാഃ സ. കാ. 12.

പ്രകൃതിയുടെ അവിഭാജ്യഗുണങ്ങളാണ്. വെള്ളവും അമ്മയുടെ പാലും സഹജമായും യാന്ത്രികമായും ഒഴുകുന്നതുപോലെ തന്നെ അചേതനമായ പ്രകൃതിയും സ്വാഭാവികമായി, സഹജമായ ഗുണം കാരണം, ചലിക്കുകയും പരിണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

സാംഖ്യത്തിന്റെ സംഭാവന

ഇങ്ങനെ സാംഖ്യന്മാർ തത്വചിന്തയിലെ ഒരടിസ്ഥാനപ്രശ്നത്തിന് ഭൗതികവാദപരമായ സമാധാനം കാണാൻ ശ്രമിച്ചു. സാംഖ്യസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് ഭൗതികസത്തയുടെ പരിണാമപ്രക്രിയയിലെ ഒരു സവിശേഷഘട്ടത്തിൽ മാത്രമേ വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനവും അതിന്റെ ഉപാധിയായ ചിന്തയുടെ ആവിർഭാവവും സാധ്യമായിത്തീരുന്നുള്ളൂ. ആരംഭത്തിൽ ഭൗതികസത്തയല്ല, അനാദിയായ ചേതനയാണുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന ആത്മീയവാദസിദ്ധാന്തത്തെ അത് യുക്തിയുക്തമായി ഖണ്ഡിക്കുന്നു.

ആരംഭത്തിൽ ചിന്തയാണുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന വാദത്തെ ചാർവാകന്മാരും എതിർക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പൃഥ്വി, ജലം തുടങ്ങിയ ഭൗതികപദാർഥങ്ങളുടെ യാന്ത്രികമായ സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് ചേതനയുണ്ടാകുന്നത്. സാംഖ്യന്മാരാകട്ടെ, മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായ മനുഷ്യന്റെ ഒരു ഗുണമാണ് ചേതനയെന്നുവാദിച്ചു. ഭൗതികസത്തയുടെ പരിണാമക്രമത്തിലെ ഒരു പ്രത്യേകഘട്ടത്തിൽ മാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ ആവിർഭവിച്ചത്. ചരിത്രപരമായി പരിണമിച്ചുണ്ടായ പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, പഞ്ചതന്മാത്രകൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം മുതലായവയുടെ ആകെ തുകയാണ് മനുഷ്യൻ. കർമവും ജ്ഞാനവും സുഖവും ദുഃഖവും എല്ലാം ഈ ആകെത്തുകയിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മാനസിക-ഭൗതിക ഘടകങ്ങളുടെ ഈ ആകെത്തുകയിൽ മാത്രമേ ചേതനയ്ക്കു നിലനിൽപ്പുള്ളൂ. ശരീരത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി ആത്മാവിനു നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ല. ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ അതു ജ്ഞാതാവായിത്തീരുകയുള്ളൂ.

പ്രപഞ്ചപരിണാമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സാംഖ്യന്മാരുടെ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ തത്വചിന്തയ്ക്ക് പൊതുവിലും ഭാരതീയതത്വചിന്തയ്ക്ക് പ്രത്യേകമായും ലഭിച്ച വിലപിടിച്ച സംഭാവനകളാണ്. ആധുനികഭൗതികശാസ്ത്രം, രസതന്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം മുതലായവയുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പാണ് നമ്മുടെ പ്രാചീന ചിന്തകന്മാർ കേവലം യുക്തിയുടെയും അനുമാനത്തിന്റെയും സഹായത്തോടുകൂടി ഇത്തരം കണ്ടുപി

ടുത്തങ്ങൾ നടത്തിയത് എന്ന് എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. ലോകമാന്യ തിലകൻ എഴുതുകയുണ്ടായി:

“ലോകത്തിലെ വിവിധ വസ്തുക്കളുടെ മേൽ വീണ്ടും വീണ്ടും പ്രായോഗിക പരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തുക, വിവിധ രീതിയിൽ വിശ്ലേഷണം ചെയ്ത് അവയുടെ സ്വഭാവങ്ങൾ നിർണയിക്കുക, ജൈവജഗത്തിൽ നില നിൽക്കുന്നവയോ പണ്ടു നിലനിന്നിരുന്നവയോ ആയ ജീവികളുടെ ശരീരഘടനകളെ വേണ്ടപോലെ താരതമ്യപ്പെടുത്തി നോക്കുക, പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിലെ മറ്റ് ആധുനികോപായങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുക - ഇതൊന്നും കപിലനോ കാണാദനോ സാധ്യമായിരുന്നില്ല. കൺമുമ്പിലുണ്ടായിരുന്ന സാമഗ്രികൾ മാത്രം പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവർ തങ്ങളുടെ നിഗമനങ്ങളിലെത്തിച്ചേർന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രൂപവൽക്കരണവും വികാസവും ഏതു തരത്തിലാണുണ്ടായത് എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സാംഖ്യന്മാരുടെ നിഗമനങ്ങൾ ആധുനിക പ്രകൃതിശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ശാസ്ത്രീയനിഗമനങ്ങളിൽ നിന്ന് വളരെയൊന്നും ഭിന്നമായിരുന്നില്ല. ജീവശാസ്ത്രം വളർന്നുകഴിഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഇന്ന് ആ നിഗമനങ്ങളുടെ തെളിവുകൾ കൂടുതൽ യുക്ത്യധിഷ്ഠിതങ്ങളാണ്”[21]

മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ വ്യാഖ്യാനം

പ്രാചീനസാംഖ്യതത്വങ്ങൾ ആധുനിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ നിഗമനങ്ങളിൽ നിന്ന് വളരെയൊന്നും ഭിന്നമായിരുന്നില്ലെന്നു പറയുന്നതിൽ അതിശയോക്തി കലർന്നിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. ശരിക്കു പരിശോധിച്ചാൽ ആധുനികശാസ്ത്രങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാത്ത ചില ഭാഗങ്ങൾ സാംഖ്യകാരികയിലും മറ്റും കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, ഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയ്ക്ക് ആദ്യമായി ഇളക്കം തട്ടിയതെങ്ങനെ എന്നതിനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സാംഖ്യന്മാരുടെ വാദം കുറെയൊക്കെ അവ്യക്തമാണ്. പരിണാമത്തിന്റെ ഗതിക്രമത്തിൽ മനുഷ്യൻ ആവിർഭവിച്ചതിനുശേഷം അഹങ്കാരവും ബുദ്ധിയും മറ്റുമുണ്ടായി എന്നല്ല, മറിച്ച് മഹത്തും അഹങ്കാരവും ഉണ്ടായതിനുശേഷം ഷോഡശകങ്ങളും ഷോഡശകങ്ങളിലുൾപ്പെട്ട ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം എന്നീ തന്മാത്രകളിൽ നിന്ന് പഞ്ചഭൂതങ്ങളും ഉണ്ടായി എന്നാണ് സാംഖ്യന്മാർ അനുമാനിക്കുന്നത്. മറിച്ചായിരുന്നുവെങ്കിൽ കൂടുതൽ യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമാകുമായിരുന്നു. ആദ്യം മഹത്തും മഹത്തിൽ നിന്ന് അഹങ്കാരവുമുണ്ടായി എന്ന പ്രസ്താവനയുദ്ധരിച്ചു കൊണ്ടാണ് സിമ്മറെപ്പോലെയുള്ള പണ്ഡിതന്മാർ സാംഖ്യത്തിന് മനഃശാസ്ത്രപരമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം നൽകാൻ

21. Bal Gangadhar Thilak: Gitarahasya P. 205-6.

ശ്രമിക്കുന്നത്. സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ച് ചേതനയാണ് ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കേന്ദ്രമെന്നും ഉള്ളിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ആ ചേതനയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങളാണ് ബാഹ്യലോകത്തിലെ പരിണാമപ്രക്രിയകളെന്നും അതുകൊണ്ട് അസ്തിത്വത്തിന്റെ മനഃശാസ്ത്രപരമായ വ്യാഖ്യാനമാണ് സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ സംഭാവനയെന്നുമാണ് സിമ്മർ പറയുന്നത്[22].

സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ച് ഭൗതികസത്തയ്ക്ക് മുമ്പുതന്നെ ചേതനയാവിർഭവിച്ചിരുന്നു എങ്കിൽ സിമ്മറുടെ ഈ വാദത്തിൽ അല്പം കഴമ്പുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കാമായിരുന്നു. പക്ഷേ, അതല്ല സ്ഥിതി. ബുദ്ധിയുടെയും മനസ്സിന്റെയും ചേതനയുടെയും എല്ലാം മൂലകാരണം ജഡപ്രകൃതിയാണ്. തന്മാത്രകളിൽ നിന്നാണ് പഞ്ചഭൂതങ്ങളാവിർഭവിച്ചത് എന്നു സാംഖ്യന്മാർ അനുമാനിച്ചു എന്നതുശരി തന്നെ. പരിണാമപ്രക്രിയയിലെ ഈ ക്രമം മാറ്റണമെന്നാവശ്യപ്പെടുന്നതിൽ തെറ്റില്ലതാനും. എന്നാൽ, സാംഖ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബുദ്ധിയും അഹങ്കാരവും ചേതനയുമെല്ലാം ബാഹ്യലോകവുമായുള്ള ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്. വസ്തുജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത് ആ വസ്തുവെപ്പറ്റി പത്തു ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾ നേടുന്ന അനുഭവങ്ങൾ മനസ്സ്, അഹങ്കാരം, ബുദ്ധി എന്നീ ആന്തരികേന്ദ്രിയങ്ങളിലേക്കു കൈമാറുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. മറ്റു വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളാണ് അന്തഃകരണത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കാവശ്യമായ സാമഗ്രികൾ നൽകുന്നത്. വർത്തമാനകാലത്തിലുള്ള വിഷയങ്ങൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയും ഭൂതകാലത്തിലും ഭാവികാലത്തിലുമുള്ളവ അനുമാനത്തിന്റെ സഹായത്തോടു കൂടിയുമാണ് ബുദ്ധ്യഹങ്കാരമനസ്സുകളുടെ വ്യാപാരങ്ങൾക്കു വിധേയമാകുന്നത് എന്ന് സാംഖ്യകാരിക ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. അനുമാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവും, അവസാനവിശകലനത്തിൽ, വസ്തുനിഷ്ഠമായ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നിന്നുള്ള ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളാണ്[23].

പുരുഷനും ഈശ്വരനും

പുരുഷനെപ്പറ്റിയുള്ള സാംഖ്യകാരികയിലെ സങ്കൽപ്പവും ആശയകുഴപ്പമുണ്ടാക്കാൻ പറ്റിയ തരത്തിലാണ് വിവരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അകർത്താവായ പുരുഷന്റെ മോക്ഷത്തിനു വേണ്ടിയാണത്രേ പ്രകൃതി

22. H. zimmer: Philosophies of India.

23. അന്തഃകരണം ത്രിവിധം
ദശധാ ബാഹ്യം ത്രയസ്യ വിഷയാഖ്യം
സാമ്പ്രതകാലം ബാഹ്യം
ത്രികാലമാഭ്യന്തരം കരണം. സാ. കാ, 33

പ്രവർത്തിക്കുന്നത്[24]. ജഡപ്രകൃതിയിൽ ബോധപൂർവമായ പരാർഥ വൃത്തി സങ്കൽപ്പിക്കലാണിത്. യഥാർഥത്തിൽ പുരുഷനെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കൽപ്പമില്ലെങ്കിൽ പോലും പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമപ്രക്രിയയ്ക്ക് യാതൊരു ഹാനിയും തട്ടുന്നില്ല. സാംഖ്യതത്വങ്ങളിലെ പുരുഷസങ്കൽപ്പം പിൽക്കാലത്തു കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടതായിരിക്കുമോ? അങ്ങനെയായിരിക്കാമെന്നു തോന്നിക്കുന്ന വിധത്തിലാണ് പുരുഷനെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഒരിടത്ത് സ്ഥൂലശരീരം പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത് എന്നും ബുദ്ധ്യഹങ്കാരമനസ്സുകൾ ജഡപ്രകൃതിയിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണെന്നും പറയുന്നു. അതേ സമയത്തുതന്നെ മറ്റൊരിടത്ത് അനാദിയായ പുരുഷൻ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രനായി നില നിൽക്കുന്നു എന്നും പറയുന്നു. അനേകം പുരുഷന്മാരുണ്ട് എന്നും അവർ ഉദാസീനരും പ്രവർത്തനക്ഷമതയില്ലാത്തവരുമായ വെറും സാക്ഷികൾ മാത്രമാണെന്നും സമ്മതിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഇതിനെതിരായ ചില പ്രസ്താവനകളും സാംഖ്യകാരിക, സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം തുടങ്ങിയ പിൽക്കാല കൃതികളിൽ കാണാം. ഉദാഹരണത്തിന്, പ്രവർത്തനശേഷിയില്ലാത്ത ഒരു മുടന്തൻ ദർശനശക്തിയില്ലാത്ത ഒരു കുരുടന്റെ ചുമലിലിരുന്ന് പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നതുപോലെയോ ആകർഷണശക്തിയുള്ള അയസ്കാന്തം ഇരുമ്പുകഷണത്തെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നതുപോലെയോ പുരുഷൻ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് സാംഖ്യകാരികയിലൊരിടത്തു പറയുന്നുണ്ട്. "പുരുഷനും പ്രകൃതിയും തമ്മിൽ മുടന്തനും കുരുടനും തമ്മിലെന്നപോലെ ഐക്യമുണ്ട്; ഈ ഐക്യത്തിൽ നിന്നാണ് പരിണാമപ്രക്രിയകളുണ്ടാകുന്നത്" പ്രകൃതിയും പുരുഷനും - ഭൗതികസത്തയും ആത്മീയതത്വവും - രണ്ടും സ്വതന്ത്രങ്ങളാണെന്നും അവയുടെ ഐക്യത്തിൽ നിന്നാണ് ലോകമുണ്ടായത് എന്നും സമ്മതിച്ചാൽ ആ രണ്ടു സ്വതന്ത്രങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങൾ ഉത്ഭവിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന ചോദ്യമുയർന്നുവരാം. ഈ ചോദ്യമുന്നയിച്ചുകൊണ്ടാണ് വിജ്ഞാനഭിക്ഷുവിനെപ്പോലെയുള്ള പണ്ഡിതന്മാർ ഒരു ദൈവത്തെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് വേദാന്തത്തിനും സാംഖ്യത്തിനുമിടയിലുള്ള വിടവുനികത്താൻ ശ്രമിച്ചത്. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും രണ്ടും ഈശ്വരന്റെ ശക്തികളാണെന്നും നിരീശ്വരവാദപരമായ സാംഖ്യം അവരുടെ കയ്യിൽ സേശ്വരസാംഖ്യമായി മാറി. ഷെർബാത്സ്കി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "സാംഖ്യത്തെ വേദാന്തത്തിന്റെ പരിധിയിൽ കൊണ്ടുവരികയെന്ന പരിഷ്കരണത്തിനുശേഷം അതൊരു പ്രത്യേക പ്രസ്ഥാനമല്ലാതായിത്തീർന്നു".[25]

24. പുരുഷസ്യ വിമോക്ഷാർഥം
പ്രവർത്തതേ തദ്വദവ്യക്തം — സാ. കാ. 58

25. Stcherbatsky, Buddhist Logic, Vol I, 47-48.

പക്ഷേ, സാംഖ്യകാരിക, സാംഖ്യപ്രവചനം സൂത്രം തുടങ്ങിയ പിൽക്കാല സാംഖ്യകൃതികൾ പോലും ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വമംഗീകരിക്കുന്നില്ലെന്നു കാണാം. സാംഖ്യപ്രവചന സൂത്രത്തിലെ ഒന്നാമധ്യായത്തിൽ "ദൈവത്തിന്റെ അസ്തിത്വം തെളിയിക്കുക സാധ്യമല്ല" എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. സ്വതന്ത്രനോ പരതന്ത്രനോ മറ്റേതെങ്കിലും വ്യത്യസ്ത സ്വഭാവമുള്ളവനോ ആകാൻ കഴിയാത്ത ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തിനു തെളിവൊന്നുമില്ല.... മോഹങ്ങളിൽ നിന്നും ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രനാണെങ്കിൽ അവന് സ്രഷ്ടാവാകാൻ കഴിയില്ല. പരതന്ത്രനാണെങ്കിൽ അവൻ നമ്മെപ്പോലെ തന്നെ അജ്ഞനായിരിക്കണം. അതുകൊണ്ട് സ്രഷ്ടാവായ ദൈവം എന്ന നിലയ്ക്ക് അവന് നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ല.

മനുഷ്യന് സുഖവും ദുഃഖവും ആനന്ദവും വേദനയും മറ്റുമുണ്ടാകുന്നത് കർമനിയമമനുസരിച്ചാണെന്ന് വാദിക്കുന്നവർക്ക് ദൈവത്തിന്റെ അസ്തിത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയില്ല. നന്മ ചെയ്യുന്നവന് സുഖവും തിന്മ ചെയ്യുന്നവന് ദുഃഖവും സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ ലഭിക്കുമെങ്കിൽ പിന്നെ സ്രഷ്ടാവും വിധികർത്താവുമായ ഒരു ദൈവത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. എന്തെന്നാൽ, "ഫലങ്ങളനുഭവിക്കുന്നത് ദൈവത്തിന്റെ മേൽനോട്ടത്തിലല്ല, കർമത്തിന്റെ അനിവാര്യനിയമമനുസരിച്ചാണ്."[26]

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ഭൗതികസത്തയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ബാഹ്യശക്തിയുടെ - ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരന്റെ - ഇടപെടൽ കൂടാതെ പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമപ്രക്രിയകളോ മനുഷ്യന്റെ മാനസികവും ശാരീരികവുമായ പ്രവർത്തനങ്ങളോ നടക്കുകയില്ലെന്ന വാദത്തെ സാംഖ്യന്മാർ നിഷേധിക്കുന്നു.

പുരുഷന്റെ പങ്ക്

ഈശ്വരനില്ലെന്ന പ്രഖ്യാപനത്തെ ഔപചാരികമായി അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ സാംഖ്യത്തെ ഒരുതരം ദ്വൈതവാദമായി ചിത്രീകരിക്കുന്ന മറ്റുചില പണ്ഡിതന്മാരുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് സതീശചന്ദ്രചാറ്റർജിയും ധീരേന്ദ്രനാഥ മോഹൻ ദത്തും സാംഖ്യദർശനത്തെ "ദ്വൈതവാദപരമായ യാഥാർഥ്യദർശനം" എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. അവർ എഴുതുകയാണ്:

"ലോകത്തിന്റെ മുഴുവൻ ഗതിക്രമത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനമായി സാംഖ്യം കാണുന്നത് ആത്മാവ്, ഭൗതികപാദാർഥം (പുരുഷൻ, പ്രകൃതി) എന്നീ രണ്ടു പരമതത്വങ്ങളുടെ അന്യോന്യബന്ധത്തെയാണ്. ഒരുഭാഗത്ത് ലോകത്തിന്റെ ഭൗതികവസ്തുക്കൾ, ശരീരങ്ങൾ എന്നിവയും മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം മുതലായ ഭൗതികോൽപ്പന്നങ്ങളുമുൾപ്പെടെ

26. സാംഖ്യപ്രവചനസൂത്രം I. 93. 95.

യുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളുടെയും - ആദികാരണമെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന പ്രകൃതി. പ്രകൃതിയാണ് ലോകത്തിന്റെ ഭൗതികവും ക്രിയാത്മകവുമായ കാരണം. അത് കർമോന്മുഖവും സദാ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമാണ്. പക്ഷേ, അത് അന്ധവും അചേതനവുമത്രേ. അന്ധമായ ഒരു തത്വം ഒരു ക്രമീകൃതലോകമായി പരിണമിക്കുകയും അതിനെ യുക്തിയുക്തമായ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിലേക്കു നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ആരംഭത്തിൽ ഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയിലാണെന്നു പറയപ്പെടുന്ന പ്രകൃതിയിൽ ആദ്യത്തെ ഇളക്കം അല്ലെങ്കിൽ ചലനം ഉണ്ടായതെങ്ങനെയാണ്? അങ്ങനെ മറുവശത്ത് പുരുഷൻ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവ് എന്ന മറ്റൊരു പരമതത്വത്തെയും സാംഖ്യം അംഗീകരിക്കുന്നു”[27].

ഇത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ കൊണ്ട് സാംഖ്യത്തെ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പിടിയിലൊതുക്കാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങളെ ഏറ്റവും വലിയ ആത്മീയവാദികളിലൊരാളായ ശങ്കരാചാര്യർ പോലും അനുകൂലിക്കുന്നില്ല. സാംഖ്യത്തെ ആത്മീയവാദമാക്കി മാറ്റാനല്ല, അതിലടങ്ങിയ ഭൗതികവാദപരമായ ഉള്ളടക്കത്തെ സത്യസന്ധമായി തുറന്നുകാണിച്ചുകൊണ്ട് രൂക്ഷമായി എതിർക്കാനാണ് അദ്ദേഹം തുനിഞ്ഞത്. തന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ അദ്ദേഹം സാംഖ്യതത്വങ്ങളെ സംഗ്രഹിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

“കുടം, ചട്ടി തുടങ്ങിയ പല സാധനങ്ങളുടെയും ഘടനയിൽ മണ്ണ് ഉൾപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് മണ്ണാണ് അവയുടെ സാമാന്യകാരണം. ഇതാണ് ലോകത്തിൽ നമ്മൾ കാണുന്നത്. ഇതുപോലെ തന്നെ നമ്മുടെ അകവും പുറവും സുഖദുഃഖമോഹാത്മകമാണ്. സുഖദുഃഖമോഹങ്ങളുടെ സാമാന്യകാരണം ത്രിഗുണമായ പ്രധാനമാണ്. മണ്ണുപോലെ തന്നെ അചേതനമാണ് പ്രധാനവും. ചേതനനായ പുരുഷന്റെ ഇഷ്ടങ്ങൾ സാധിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി അത് സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ വിവിധ രൂപങ്ങളായി പരിണമിക്കുന്നു... അചേതനമായ പാല് സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ പശുക്കുട്ടിയെ ഊട്ടിവളർത്താൻ വേണ്ടി സ്വയം പരിണമിച്ചുണ്ടാകുന്നതുപോലെയും അചേതനമായ ജലം ജനങ്ങളുടെ ഉപകാരത്തിനുവേണ്ടി സ്വയം ഒഴുകുന്നതുപോലെയും അചേതനമായ പ്രധാനം പുരുഷാർഥങ്ങൾ സാധിക്കാൻ സ്വയം പ്രവർത്തിക്കുന്നു. സാമ്യാവസ്ഥയിലുള്ള മൂന്ന് ഗുണങ്ങളാണ് സാംഖ്യന്മാരുടെ പ്രധാനം. അതിനെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നതിനോ തടഞ്ഞുനിർത്തുന്നതിനോ ബാഹ്യമായ മറ്റൊന്നിനെയും അതിന് ആശ്രയിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല. പുരുഷൻ ഉദാസീനനാകയാൽ പ്രധാനത്തെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുകയോ നിവർത്തിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രധാനം

27. Chatterjee and Dutta: An Introduction to Indian Philosophy, P. 292.

അനപേക്ഷമാണ്, സ്വതന്ത്രമാണ്. പുല്ലും ഇലയും വെള്ളവും മറ്റും മറ്റു കാരണങ്ങളൊന്നും കൂടാതെ സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ പാലും മറ്റുമായിത്തീരുന്നതുപോലെ പ്രധാനവും മഹത്ത് തുടങ്ങിയ തത്വങ്ങളായി പരിണമിക്കുന്നു".[28]

ശങ്കരന്റെ വിമർശനം

ഇവിടെ പുരുഷൻ പ്രധാനത്തെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നു എന്നല്ല, പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നില്ല എന്നാണ് ശങ്കരൻ പറയുന്നത്. ജഡമായ യാതൊന്നിനും ചേതനനായ ഒരുവന്റെ സഹായം കൂടാതെ സ്വതന്ത്രമായി പ്രവർത്തിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല എന്ന കാരണം പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം സാംഖ്യത്തെ എത്തിക്കുന്നത്:

പാലും വെള്ളവും ഒഴുകുന്നത് സ്വാഭാവികമായിട്ടാണെന്ന സാംഖ്യന്മാരുടെ വാദത്തോട് ശങ്കരൻ യോജിക്കുന്നില്ല. ചേതനമായ ഒന്നിന്റെ നിയന്ത്രണം കൊണ്ടാണ് അവ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്:

"ചൈതന്യമുള്ള പശു വാത്സല്യം കാരണം പാൽ ഒഴുക്കുന്നു എന്നു കരുതുന്നതാണ് യുക്തം. പശുക്കിടാവ് പാൽ നുകർന്നെടുക്കുകയുമാണല്ലോ. തികഞ്ഞ തന്റേടം വെള്ളത്തിനുമില്ല. താണ നിലത്തെയും മറ്റും ആശ്രയിച്ചാണ് വെള്ളം ഒഴുകുന്നത്".[29]

പുല്ലു പാലായിത്തീരുന്നത് സ്വാഭാവികമായിട്ടാണെന്നു സമ്മതിച്ചാൽ പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമവും സ്വാഭാവികമാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. അതിന്നദ്ദേഹം തയ്യാറില്ല: "പശു തിന്നുന്ന പുല്ലും മറ്റും മാത്രമേ പാലാകുന്നുള്ളൂ. വല്ലിടത്തും കളഞ്ഞുപോയതോ കാളയും മറ്റും തിന്നുന്നതോ ആയ പുല്ല് പാലാകുന്നില്ല. പുല്ല് കാരണം കൂടാതെ പാലാകുമെങ്കിൽ പശുവിന്റെ ശരീരത്തോടു ബന്ധപ്പെടാതെ തന്നെ അതു പാലാകേണ്ടതാണ്. അതിനാൽ പുല്ലിനും മറ്റുമെന്നപോലെ സ്വാഭാവികമാണ് പ്രധാനത്തിന്റെ പരിണാമം എന്നു പറയാൻ വയ്യ".[30]

കുരുടനും മുടന്തനും തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തിന്റെ ഉദാഹരണം പോലും ശങ്കരന് സ്വീകാര്യമല്ല. പുരുഷൻ ഉദാസീനനാണ്. പ്രധാനമാകട്ടെ, ജഡവും. രണ്ടും തമ്മിൽ യോജിപ്പിക്കാൻ മൂന്നാമതൊന്നില്ല താനും. ഈ സ്ഥിതിയിൽ പുരുഷനും പ്രധാനവും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ടാവുക വയ്യ എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്.

---

28. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യ. അ. 2, പാ. 2, സൂ. 1, 3, 4, 5.
29. ടി. 2. 2. 5.
30. ടി. 2. 2. 7.

അചേതനമായ ജഡപ്രകൃതിക്ക് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമാവാൻ കഴിയില്ലെന്നാണ് ശങ്കരന്റെ വാദങ്ങളുടെ ചുരുക്കം. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിന്റെ ഭാഷ്യത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

"സാംഖ്യന്മാർ പ്രധാനത്തെ, അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതിയെ, ജഗത്തിന്റെ കാരണമായി പറയുന്നു. ഇതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ, പ്രധാനം അചേതനമാണെന്ന് അവർ തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്".

ചലനാത്മകമായ നിത്യസത്ത

പ്രധാനം അചേതനമാണെന്നു സമ്മതിക്കുക മാത്രമല്ല സാംഖ്യന്മാർ ചെയ്യുന്നത്; അചേതനമായ പ്രധാനം ജഗത്തിന്റെ കാരണമാകുന്നതെങ്ങനെ എന്നു വിവരിക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നു. പ്രധാനം അല്ലെങ്കിൽ മൂലപ്രകൃതി അചേതനം മാത്രമല്ല; സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളോടുകൂടി ഭൗതികസത്തയാണത്. അതുകൊണ്ട് അത് നിശ്ചലമല്ല ചലനാത്മകമാണ്. അത് സഹജമായും സ്വാഭാവികമായും ഒന്നിൽ നിന്നു മറ്റൊന്നിലേക്ക് പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പ്രാപഞ്ചികങ്ങളായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും ഭൗതികസത്തയുടെ പരിണാമത്തിന്റെ ഫലങ്ങളാണ്. ഷെർബാത്സ്കി ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "ഒരിക്കലും നിശ്ചലമാവാത്തതും നിത്യവുമായ ഭൗതികസത്ത ഒന്നിൽ നിന്ന് മറ്റൊന്നായി പരിണമിക്കുന്നു എന്നത് സാംഖ്യദർശനത്തിലെ കരുത്തുറ്റ ഒരാശയമാണ്. മനുഷ്യചരിത്രത്തിലെ അതിപ്രാചീനമായ ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ഒരിക്കലും നിശ്ചലമല്ലാത്ത, നിത്യമായ, ഭൗതികസത്തയെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയം ഇത്രയും വ്യക്തമായി രൂപവൽക്കരിച്ച സാംഖ്യന്മാർ തീർച്ചയായും അഭിമാനാർഹരാണ്".

12. വൈശേഷികദർശനം

പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിച്ചത് പരമാണുവിൽ നിന്നാണെന്നും പരമാണു വാണ് പരമമായ സത്യം എന്നും ഉൽഘോഷിച്ച വൈശേഷികം പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ ഏറ്റവുമധികം കെട്ടുറപ്പുള്ളതും യുക്ത്യധിഷ്ഠിതവുമായ ദർശനങ്ങളിലൊന്നാണ്. കണാദനാണ് അതിന്റെ പ്രണേതാവ് എന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയോ കാലഘട്ടത്തെപ്പറ്റിയോ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ചരിത്രവസ്തുതകളൊന്നുമില്ല. കണങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ പരമാണുക്കളെ ഭുജിക്കുന്നവൻ എന്നർഥമുള്ള കണാദൻ എന്ന പേർ എതിരാളികൾ ഇട്ട ശകാരപ്പേർ ആയിരിക്കാം എന്നും ശരിയായ പേർ മറ്റൊന്നായിരിക്കാമെന്നും ചില പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വൈശേഷികസൂത്രങ്ങളും അവയ്ക്ക് ശങ്കരമിശ്രൻ എഴുതിയ ഭാഷ്യവും ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്ത നന്ദലാൽ സിൻഹ കണാദന്റെ ജീവിതകാലം ക്രി. മു. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിനും പത്താം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിലായിരിക്കാം എന്ന് അനുമാനിക്കുന്നു. എന്നാൽ ജൈന- ബൗദ്ധസാഹിത്യങ്ങളിൽ കാണാദനെപ്പറ്റിയോ വൈശേഷികത്തെപ്പറ്റിയോ യാതൊരു പരാമർശവുമില്ല. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത് ബുദ്ധന് ശേഷമാണ് എന്ന രാഹുൽ സാംകൃത്യായന്റെ അഭിപ്രായമാണ് കൂടുതൽ ശരിയെന്നു തോന്നുന്നു. ഏതായാലും ഒരു കാര്യത്തിൽ ആർക്കും സംശയമില്ല. പരമാണുവെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ മഹാവീരന്റെയും ബുദ്ധന്റെയും കാലത്തിനുമുമ്പ് തന്നെ നിലനിന്നിരുന്നു. എല്ലാ ഭൗതികവസ്തുക്കളും സഹജങ്ങളായ ഗുണവിശേഷങ്ങളോടുകൂടിയ ചെറിയ ചെറിയ കണങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായതാണെന്ന് പ്രാചീന ജൈനന്മാർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ഒരുപക്ഷേ, പിന്നീട് ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുശേഷം കണാദൻ ആ പ്രാചീനസിദ്ധാന്തങ്ങളെ സൂത്രരൂപത്തിൽ ക്രമീകരിച്ച് സംപൂർണവും വ്യവസ്ഥാപിതവുമായ ഒരു ദർശനമാക്കി

പുഷ്ടിപ്പെടുത്തിയതാവാം. മറ്റു ദർശനങ്ങൾക്കെന്നപോലെ വൈശേഷികത്തിനും പിന്നീട് ഭാഷ്യങ്ങളും വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമുണ്ടായി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രശസ്തപാദൻ എഴുതിയ പദാർഥധർമസംഗ്രഹമാണ് അവയിൽ പ്രധാനം. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വ്യോമശിവനും പത്താം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശ്രീധരൻ, ഉദയനൻ എന്നിവരും അതിന് വ്യാഖ്യാനങ്ങളെഴുതുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥമായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത് കണാദന്റെ വൈശേഷികസൂത്രങ്ങൾ തന്നെയാണ്.

വൈശേഷികത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം

വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചത്തിലെ വ്യത്യസ്തപ്രതിഭാസങ്ങൾ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് അവയുടെ അടിസ്ഥാനസത്യം കണ്ടെത്താനാണ് വൈശേഷികം ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയുടെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും വിവിധ ഘടകങ്ങളുടെ സവിശേഷങ്ങളായ ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റിയും സ്വഭാവങ്ങളെപ്പറ്റിയും പഠിച്ചാൽ മാത്രമേ അടിസ്ഥാനസത്യം കണ്ടുപിടിക്കാൻ കഴിയൂ എന്നു കണാദൻ മനസ്സിലാക്കി. വിശേഷത്തിന് അല്ലെങ്കിൽ പ്രത്യേകതയ്ക്ക് മുഖ്യമായ ഒരു സ്ഥാനമുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം വിശദമാക്കി. അതുകൊണ്ട് തന്നെയായിരിക്കണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനം വൈശേഷികമെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്.

കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ചേതനയെ ആശ്രയിക്കാതെ തന്നെ സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു യാഥാർഥ്യമാണ് പ്രപഞ്ചം. മനുഷ്യന് സ്വന്തം ബുദ്ധിയും വിവേകവും ഉപയോഗിച്ച് അതിനെ അപഗ്രഥിക്കാനും മനസ്സിലാക്കാനും കഴിയും. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനസത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള യഥാർഥജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാനും അങ്ങനെ അഭിവൃദ്ധിയും ശ്രേയസ്സും കൈവരുത്താനും പറ്റിയ മാർഗമാണ് വൈശേഷികത്തിലെ പ്രതിപാദ്യം.

"ഇനി നമുക്ക് ധർമത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാം"[1] എന്ന സൂത്രത്തോടുകൂടിയാണ് വൈശേഷികസൂത്രങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്.

എന്താണ് ധർമമെന്നു വെച്ചാൽ?

ദൈവത്തിലോ ദിവ്യമായ മറ്റേതെങ്കിലും ലക്ഷ്യത്തിലോ വിശ്വാസമർപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സാന്മാർഗിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കോ മതപരമായ വിധിനിഷേധങ്ങൾക്കോ അല്ല വൈശേഷികന്മാർ ധർമമെന്നു പറയുന്നത്. "യാതൊന്നിൽ നിന്നാണോ അഭ്യുദയവും നി:ശ്രേയസവും ഉണ്ടാകുന്നത് അതാണ് ധർമം". നി:ശ്രേയസം അല്ലെങ്കിൽ സ്ഥായിയും പരമവുമായ നന്മ യഥാർഥതത്വങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തിലൂടെ മാത്രമേ നേടാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. വസ്തുക്കളുടെ സ്വഭാവങ്ങൾക്കനുരൂപമായ ജ്ഞാനം മാത്രമാണ് യഥാർഥമായ ജ്ഞാനം. മറ്റുള്ളതെല്ലാം അസത്യമാണ്.

1. അഥാതോ ധർമം വ്യാഖ്യാസ്യാമഃ — വൈ. സൂ. 1.

യഥാർഥജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ സഫലങ്ങളായിത്തീരുമെന്നു കാണിച്ചുകൊണ്ട് മാത്രമേ സത്യം തെളിയിക്കാൻ കഴിയൂ. വിശേഷങ്ങളും സാമാന്യങ്ങളുമായ വ്യത്യസ്ത പദാർഥങ്ങളുടെ സ്വഭാവഗുണങ്ങൾ, സാധർമ്യവൈധർമ്യങ്ങൾ മുതലായവ പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടു നേടുന്ന ജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നാണ് അഭ്യുദയവും ശ്രേയസ്സുമുണ്ടാകുന്നത്.[2]

പദാർഥങ്ങൾ

വസ്തുക്കളെയും സംഭവങ്ങളെയും ഇനങ്ങളായി വേർതിരിച്ചു കാണിക്കാൻ പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ തത്വചിന്തകന്മാർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഒരു പദമാണ് പദാർഥം. ഭൗതികവും മാനസികവുമായ നിരവധി വസ്തുക്കളും പ്രതിഭാസങ്ങളും യാഥാർഥ്യത്തിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഓരോന്നിനും അതിന്റേതായ ഗുണവിശേഷങ്ങളും പ്രവർത്തനരീതികളും മാറ്റങ്ങളും പരസ്പരബന്ധങ്ങളുമുണ്ട്. ഈ വസ്തുക്കളെയും പ്രതിഭാസങ്ങളെയുമെല്ലാം വെവ്വേറെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്ക് വ്യവച്ഛേദിച്ച് വിശകലനം ചെയ്തു മനസ്സിലാക്കുക ദുഷ്കരമാണ്. അതുകൊണ്ട് തത്വജ്ഞാനികൾ അവയെ പദാർഥങ്ങളായി ഇനംതിരിച്ചു. വാക്കുകൾക്കും സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്കും അനുരൂപങ്ങളായ യഥാർഥവസ്തുക്കൾ അല്ലെങ്കിൽ പ്രതിഭാസങ്ങൾ എന്ന അർഥത്തിലാണ് പദാർഥങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ഇനങ്ങൾ എന്ന പദമുപയോഗിക്കുന്നത്. വസ്തുക്കളുടെയും ഗുണങ്ങളുടെയും ഈ വർഗീകരണം എല്ലാ ദർശനങ്ങളിലും ഒരുപോലെയല്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞ പോലെ, സാംഖ്യദർശനം ഇരുപത്തഞ്ചു തത്വങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. വൈശേഷികമാകട്ടെ, എല്ലാറ്റിനെയും ദ്രവ്യം, ഗുണം, കർമം, സാമാന്യം, വിശേഷം, സമവായം എന്നിങ്ങനെ ആറു പദാർഥങ്ങളായിട്ടാണ് തരംതിരിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ വസ്തുക്കളും എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും ഈ ആറു പദാർഥങ്ങളിലൊതുങ്ങുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് ശ്രീധരൻ, ഉദയനൻ എന്നീ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ അഭാവം എന്ന ഏഴാമതൊന്നുകൂടി ഇവയിലുൾപ്പെടുത്തി. എന്തെന്നാൽ, ഒരു വസ്തുവിന്റെ അഭാവം അല്ലെങ്കിൽ നിഷേധം ആ വസ്തുവിന്റെ നിലനിൽപ്പുപോലെ തന്നെ യഥാർഥമാണെന്നാണ് കരുതപ്പെട്ടത്.

ദ്രവ്യങ്ങൾ

ഇവയിൽ ദ്രവ്യമാണ് മൗലികമായ പദാർഥം; ഭൗതികവും അഭൗതികവുമായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം. കണാദൻ

2. ധർമവിശേഷപ്രസൂതാദ് ദ്രവ്യഗുണകർമ സാമാന്യവിശേഷ സമവായാനാം പദാർഥാനാം സാധർമ വൈധർമ്യാഭ്യാം തത്ത്വജ്ഞാനാന്നി: ശ്രേയസം

വൈശേഷികസൂത്രം 1. 1–4.

ദ്രവ്യത്തെ നിർവചിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "ഗുണങ്ങളും കർമങ്ങളുമുള്ളതും ഏതെങ്കിലുമൊരു ഫലത്തിന്റെ ആന്തരികമോ ഭൗതികമോ ആയ കാരണമായിത്തീരുന്നതും എന്തോ അതാണ് ദ്രവ്യം."[3] ഗുണങ്ങൾക്കും കർമങ്ങൾക്കും മറ്റൊന്നിനെയും ആശ്രയിക്കാതെ കാറ്റിൽ തൂങ്ങി നിൽക്കാൻ കഴിയില്ലല്ലോ. അവയ്ക്ക് എന്തെങ്കിലും ഒരു അധിഷ്ഠാനം വേണം. ഗുണങ്ങളുടെയും കർമങ്ങളുടെയും അധിഷ്ഠാനമാണ് ദ്രവ്യം. ദ്രവ്യമില്ലാതെ ഗുണകർമങ്ങൾക്കു നിലനിൽപ്പില്ല. അതുപോലെതന്നെ ഗുണകർമങ്ങളെ ഒഴിച്ചുനിർത്തിക്കൊണ്ട് ദ്രവ്യത്തെ നിർവചിക്കാൻ കഴിയില്ല. ഒന്നിലധികം അടിസ്ഥാനദ്രവ്യങ്ങൾ ചേർന്നുണ്ടായ സംയുക്തദ്രവ്യങ്ങൾ അസ്ഥിരങ്ങളും നശ്വരങ്ങളുമാണ്. അവയ്ക്ക് ഉത്ഭവവും നാശവുമുണ്ട്. സംയുക്തദ്രവ്യങ്ങളുടെ കാരണങ്ങളായ അടിസ്ഥാനദ്രവ്യങ്ങളാകട്ടെ നിത്യങ്ങളും അനശ്വരങ്ങളുമാണ്. അവയ്ക്ക് ഉത്ഭവമോ നാശമോ ഇല്ല.

ആകെ ഒമ്പത് ദ്രവ്യങ്ങളാണുള്ളത്: പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു, ആകാശം, കാലം, ദിക്ക്, ആത്മാവ്, മനസ്സ്. ഇവയിൽ പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു എന്നിവ നിത്യങ്ങളും അനശ്വരങ്ങളും വിഭജിക്കാൻ കഴിയാത്തവയുമായ ചെറിയ ചെറിയ സൂക്ഷ്മകണങ്ങളാണ്. അസ്ഥിരങ്ങളായ സംയുക്തദ്രവ്യങ്ങൾ അവ കൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ടവയാണ്. ആകാശം അവിഭാജ്യമായ സൂക്ഷ്മകണങ്ങളല്ലെങ്കിലും അനന്തവും അനശ്വരവുമാണ്. ഈ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിലോരോന്നിനും ഒരു സവിശേഷമായ ഗുണമടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. പൃഥ്വിയുടെ സവിശേഷഗുണം ഗന്ധമാണ്. ജലത്തിന്റേത് രസം; അഗ്നിയുടേത് രൂപം; വായുവിന്റേത് സ്പർശം; ആകാശത്തിന്റേത് ശബ്ദം അഞ്ചു ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾകൊണ്ട് ഈ ഗുണങ്ങൾ അനുഭവിച്ചറിയാം. ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളിലോരോന്നും ഏതു ദ്രവ്യത്തിന്റെ ഗുണമാണോ അനുഭവിച്ചറിയുന്നത് ആ ദ്രവ്യം കൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ടതാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് ഘ്രാണേന്ദ്രിയം ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ടത് പൃഥ്വി കൊണ്ടാണ്. ഗുണങ്ങളുടെ അധിഷ്ഠാനങ്ങളാണ് പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ. സ്ഥലകാലങ്ങൾ അയഥാർഥങ്ങളല്ല. മറ്റു ദ്രവ്യങ്ങളെപ്പോലെ അവയും യഥാർഥങ്ങളാണ്. നിത്യവും അദൃശ്യവുമാണെങ്കിലും അവ വിഭജിക്കപ്പെടാവുന്നവയാണ്. ആത്മാവ് ഒന്നല്ല, അനേകമാണ്. ഓരോ ആത്മാവും സ്വതന്ത്രവും അനശ്വരവുമാണ്. ചേതന എന്ന ഗുണത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമാണത്. ചേതന ശരീരത്തിന്റെയോ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെയോ മനസ്സിന്റെയോ ഗുണമല്ല. അത് ആത്മാവിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ജ്ഞാനം, ഇച്ഛ, യത്നം മുതലായവയാണ് ആത്മാവിന്റെ മറ്റു ഗുണങ്ങൾ. ആത്മാവ് ഭൗതികവസ്തുക്കളുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നത് മനസ്സ് വഴിക്കാണ്.

---

3. ക്രിയാഗുണവത് സമവായീ കാരണമിതി ദ്രവ്യലക്ഷണം,

വൈ. സൂ. 1. 1. 15.

ഗുണവും കർമവും

ഈ ഒമ്പതു ദ്രവ്യങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിത്തറ. അവ കൂട്ടിച്ചേർന്നുണ്ടാവുന്ന ഫലങ്ങളാണ് ഭൗതികവസ്തുക്കൾ. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ മൂലകാരണമാണ് ദ്രവ്യങ്ങൾ. അവ സ്വയം നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. അവ ഗുണങ്ങളും കർമങ്ങളുമടങ്ങിയ ജ്ഞേയവസ്തുക്കളാണ്. ഗുണമില്ലാതെ ദ്രവ്യത്തിനു നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ല. അതുപോലെ ദ്രവ്യമില്ലാതെ ഗുണത്തിനും നിലനിൽപ്പില്ല. ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും അതിന്റേതായ ഗുണങ്ങളുണ്ട്. ഒട്ടാകെ പതിനേഴു ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് കണാദൻ പരാമർശിക്കുന്നത്:

(1) രൂപം, (2) രസം, (3) ഗന്ധം, (4) സ്പർശം, (5) സംഖ്യ, (6) പരിമാണം, (7) പ്രത്യേകത, (8) സംയോഗം, (9) വിഭാഗം, (10) പരത്വം, (11) അപരത്വം, (12) ബുദ്ധി, (13) സുഖം, (14) ദുഃഖം, (15) ഇച്ഛ, (16) ദ്വേഷം, (17) പ്രയത്നം. പിന്നീട് നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലോ അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രശസ്തപാദൻ ഈ പട്ടികയിൽ ഗുരുത്വം, ദ്രവത്വം, സ്നേഹം, ധർമം, അധർമം, ശബ്ദം, സംസ്കാരം എന്നിങ്ങനെ ഏഴു ഗുണങ്ങൾ കൂടി കൂട്ടിച്ചേർത്തു.

ഓരോ ദ്രവ്യത്തിനും മേൽപ്പറഞ്ഞ എല്ലാ ഗുണങ്ങളുമടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നോ ഓരോ ഗുണം മാത്രമേയുള്ളുവെന്നോ ധരിക്കരുത്. ഒരു ദ്രവ്യത്തിൽ ഒരു ഗുണമോ ഒന്നിലധികം ഗുണങ്ങളോ ഉണ്ടായിരിക്കും. കണാദൻ അവയെ തരംതിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്. "പൃഥ്വിയിൽ ഗന്ധം, രസം, രൂപം, സ്പർശം എന്നിവയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ജലത്തിൽ രസം, രൂപം, സ്പർശം എന്നിവയുണ്ട്. ജലത്തിനു തന്നെ സ്നിഗ്ദ്ധത എന്ന ഗുണവുമുണ്ട്. അഗ്നിയിൽ രൂപം, സ്പർശം, എന്നിവയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. വായുവിൽ സ്പർശം മാത്രമേയുള്ളൂ"[4].

ഭൗതികങ്ങളായ ഗുണങ്ങളും അഭൗതികങ്ങളായ ഗുണങ്ങളുമുണ്ട്. സാമാന്യമായി പറഞ്ഞാൽ, രൂപം, രസം, സ്പർശം, ഗന്ധം, പരത്വം, അപരത്വം, ഗുരുത്വം, ദ്രവ്യത്വം, സ്നേഹം, ഗതി എന്നിവ സ്ഥൂലവസ്തുക്കളുടെ ഗുണങ്ങളാണ്. ബുദ്ധി, സുഖം, ദുഃഖം, ഇച്ഛ, ദ്വേഷം, പ്രയത്നം, ധർമം, അധർമം, സംസ്കാരം എന്നിവ അഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ ഗുണങ്ങളും. സംഖ്യ, പരിമാണം, പൃഥക്ത്വം, സംയോഗം, വിഭാഗം എന്നിവ രണ്ടുതരം വസ്തുക്കളിലും കാണാം[5].

---

4. രൂപരസ ഗന്ധസ്പർശവതീ പൃഥ്വീ, രൂപരസ സ്പർശത്യാപോ
ദ്രവാഃ സ്നിഗ്ദ്ധാഃ
തേജോ രൂപസ്പർശവത്, സ്പർശവാൻ വായുഃ വൈ. സൂ. 2, 1. 1–4.
5. പദാർഥധർമസംഗ്രഹം 6. 47–49. വൈ. സൂ. 31. 2. 4.

മനസ്സിനും ആത്മാവിനും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ഗുണങ്ങളുണ്ട്. സംഖ്യ, പരിമാണം, പൃഥക്ത്വം, സംയോഗം, വിഭാഗം, പരത്വം മുതലായവയാണ് മനസ്സിന്റെ ഗുണങ്ങൾ. ആത്മാവിന്റെ ഗുണങ്ങൾ ബുദ്ധി, സുഖം, ദുഃഖം, ഇച്ഛ, ദ്വേഷം, പ്രയത്നം, ധർമം, അധർമം, പ്രവൃത്തി, സംഖ്യ, പരിമാണം, പൃഥക്ത്വം സംയോഗം, വിഭാഗം മുതലായവയാണ്. "ശ്വാസോച്ഛ്വാസങ്ങൾ, കൺപോളകൾ അടയ്ക്കലും തുറക്കലും, ജീവിക്കൽ, മനസ്സിന്റെ ഗതിയും ഇന്ദ്രിയകർമങ്ങളും, സുഖദുഃഖങ്ങൾ, ഇച്ഛ, ദ്വേഷം, പ്രയത്നം എന്നിവ ആത്മാവിന്റെ ഗുണങ്ങളാണ്" എന്ന് വൈശേഷികസൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു[6].

ആത്മാവ് എന്ന പദം ഇവിടെ കേവലം ആധ്യാത്മികമായ അർഥത്തിലല്ല പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. മറ്റു പദാർഥങ്ങളെപ്പോലെയുള്ള ഒരു പദാർഥം മാത്രമാണ് ആത്മാവ്. അതിൽ ചേതനയടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മറ്റ് എട്ട് പദാർഥങ്ങൾക്കുമില്ലാത്ത ചില ഗുണങ്ങൾ ആത്മാവിനുണ്ട്. കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ആത്മാവും ഇന്ദ്രിയകർമങ്ങളും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുന്നത് മനസ്സ് വഴിക്കാണ്. മനസ്സാണ് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. ആത്മാവ് മനസ്സുമായും മനസ്സ് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുമായും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ ബാഹ്യവസ്തുക്കളുമായും ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളുണ്ടാവൂ.

ചെയ്യുക എന്നർഥമുള്ള 'കൃ' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നുണ്ടായ കർമം എന്ന പദം വ്യാപകമായ അർഥത്തിലാണ് കണാദൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തികൾ മാത്രമല്ല, എല്ലാത്തരത്തിലുമുള്ള ചലനങ്ങളും അതിലുൾപ്പെടുന്നു. ചലനമാണ് കർമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഗുണം നിശ്ചലമാണെങ്കിൽ കർമം ചലനാത്മകമാണ്. സംയോഗത്തിന്റെയും വിഭാഗത്തിന്റെയും കാരണമാണത്. "ഏതെങ്കിലുമൊരു പദാർഥത്തിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ളതും സ്വന്തമായ ഗുണങ്ങളില്ലാത്തതും സംയോഗത്തിന്റെയും വിഭാഗത്തിന്റെയും അനപേക്ഷമായ കാരണമായി വർത്തിക്കുന്നതും എന്തൊന്നാണോ അതാണ് കർമം" എന്നാണ് കണാദൻ നിർവചിക്കുന്നത്[7]. അഞ്ചു തരത്തിലുള്ള കർമങ്ങളുണ്ട്. ഉൽപ്രേക്ഷണം (മേലോട്ടുള്ള ഗതി), അവക്ഷേപണം (കീഴോട്ടുള്ള ഗതി), ആകുഞ്ചനം (ചുരുങ്ങൽ), പ്രസാരണം (വികാസം), ഗമനം (ഒരു സ്ഥലത്തുനിന്ന് മറ്റൊരു സ്ഥലത്തേക്കുള്ള മാറ്റം). ഈ കർമങ്ങൾ, അല്ലെങ്കിൽ ചലനത്തിന്റെ രൂപങ്ങൾ, ദ്രവ്യങ്ങളിൽ അന്തർഭവിച്ചു കിടക്കുന്ന യാഥാർഥ്യ

6. പ്രാണാപാനനിമേഷോന്മേഷ ജീവന മനോഗതീന്ദ്രിയാന്തര
വികാരാഃ സുഖദുഃഖേച്ഛാദ്വേഷ പ്രയത്നാശ്ചാത്മനോ ലിംഗാനി.

7. ഏകദ്രവ്യമഗുണം സംയോഗ വിഭാഗേഷു അനപേക്ഷകാരണമിതി കർമലക്ഷണം. വൈ. സൂ. 1. 1. 17.

ങ്ങളാണ്. ഗുണങ്ങൾക്കെന്നപോലെ കർമങ്ങൾക്കും ദ്രവ്യങ്ങളിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പില്ല. ദ്രവ്യമാണ് അവയുടെ അധിഷ്ഠാനം. കർമങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് പദാർഥങ്ങൾക്ക് ഇടവിടാത്ത ചലനങ്ങളും പരിണാമങ്ങളും വികാസങ്ങളുമുണ്ടാകുന്നത്.

സാമാന്യവും വിശേഷവും

വിഭിന്നങ്ങളായ അനേകം വസ്തുക്കളിൽ പൊതുവിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഗുണങ്ങൾക്ക് സാമാന്യം എന്നു പറയുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, എല്ലാ പശുക്കൾക്കും പൊതുവിലുള്ള ചില ഗുണങ്ങളുണ്ട്. പശുത്വം എന്ന ആ സാമാന്യഗുണമാണ് പശുക്കളെ നായ്ക്കളിൽ നിന്നും മറ്റു ജീവികളിൽ നിന്നും വേർതിരിക്കുന്നത്. അതേസമയത്തുതന്നെ, ഓരോ പശുവും ഒരു പ്രത്യേകജീവിയാണ്. ഒരു പശു കറുത്തതാണെങ്കിൽ മറ്റൊരു പശു വെളുത്തതാണ്. മെലിഞ്ഞ പശുവും തടിച്ച പശുവുമുണ്ട്. ഈ വിശേഷഗുണങ്ങളാണ് ഒരു പശുവിനെ മറ്റൊരു പശുവിൽ നിന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ സഹായിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, വെളുത്തതായാലും കറുത്തതായാലും, തടിച്ചതായാലും മെലിഞ്ഞതായാലും, പശു ആടിനെപ്പോലെയിരിക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, പശുത്വം ഒരു പശുവിനു മാത്രമല്ല പശു ജാതിക്ക് പൊതുവിലുള്ളതാണ്. അതുപോലെതന്നെ ഓരോ മനുഷ്യനും പ്രത്യേക സ്വഭാവങ്ങളോടു കൂടിയ ഒരു പ്രത്യേകവ്യക്തിയാണ്. ആ സവിശേഷസ്വഭാവങ്ങളാണ് ഒരു വ്യക്തിയെ ജനക്കൂട്ടത്തിൽനിന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ സഹായിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, മനുഷ്യത്വമെന്നത് എല്ലാ വ്യക്തികളിലും സാമാന്യമായി നിലനിൽക്കുന്നു. അങ്ങനെ വിശേഷങ്ങളിൽ സാമാന്യം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. സാമാന്യത്തിൽ വിശേഷവും. സാമാന്യം ഏകമാണെങ്കിലും അനേകങ്ങളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അത് ഏകവും അനേകങ്ങളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതും മാത്രമല്ല, നിത്യവുമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് സാമാന്യം നിത്യവും ഏകവും അനേകങ്ങളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതുമാണെന്ന് നിർവചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്[8].

നിത്യമായ ഒരു ദ്രവ്യത്തെ മറ്റു ദ്രവ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് തരംതിരിക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന സ്വഭാവമാണ് വിശേഷം. ബുദ്ധികൊണ്ട് അതിന്റെ അസ്ഥിത്വം അനുമാനിക്കാം[9]. പൃഥി, ജലം, അഗ്നി, വായു തുടങ്ങിയ എല്ലാ നിത്യദ്രവ്യങ്ങളിലും വിശേഷമുണ്ട്. വിശേഷങ്ങളാണ് നിത്യദ്രവ്യങ്ങളെ വ്യത്യസ്തദ്രവ്യങ്ങളാക്കുന്നത്.

---

8. നിത്യം ഏകം അനേകാനുഗം സാമാന്യം.
9. സാമാന്യം വിശേഷ ഇതി ബുധ്യപേക്ഷം. അന്യാത്രാന്ത്യേഭ്യോ വിശേഷഭ്യഃ
വൈ. സൂ. - 1. 2. 3. 6.

സമവായം

സമവായം എന്ന ആറാമത്തെ പദാർഥത്തിന് വൈശേഷികത്തിൽ പ്രത്യേകമായ ഒരു പ്രാധാന്യം കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. നിത്യവും അവിഭാജ്യവുമായ ബന്ധത്തിനാണ് സമവായം എന്നുപറയുന്നത്. സംയോഗം പോലെ അതൊരു താൽക്കാലിക ബന്ധമല്ല. രണ്ടു വസ്തുക്കളുടെ അനിത്യവും താൽക്കാലികവുമായ ബന്ധത്തിനാണ് സംയോഗം എന്നുപറയുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, അനേകം നൂലിഴകൾ ഒന്നിച്ചു കൂട്ടിയോജിപ്പിച്ചാൽ അതൊരു സംയോഗബന്ധമാണ്. സംയോജിപ്പിക്കപ്പെട്ട നൂലിഴകളെ വീണ്ടും വേർപെടുത്താൻ കഴിയും. അതുകൊണ്ട് അതൊരു താൽക്കാലികബന്ധമാണ്. മരക്കൊമ്പിന്മേലിരിക്കുന്ന പക്ഷിയെ നോക്കുക. മരക്കൊമ്പും പക്ഷിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സമവായമല്ല, സംയോഗമാണ്. കാരണം, പക്ഷി പറന്നുപോയാൽ പിന്നെ ആ ബന്ധമില്ല. എളുപ്പത്തിൽ വേറിട്ടുപോകുന്ന ആ ബന്ധം ആന്തരികമോ അവിഭാജ്യമോ അല്ല. പിഞ്ഞാണത്തിൽ നേന്ത്രപ്പഴമിരിക്കുന്നു. പഴം തിന്നുകഴിഞ്ഞാൽ ആ ബന്ധമവസാനിച്ചു. അതൊരു താൽക്കാലികബന്ധമാണ്. അവിഭാജ്യമായ വസ്തുബന്ധമല്ല അത്. അതുകൊണ്ട് അത് സമവായമല്ല. ഇത് ഇവിടെയുണ്ടെന്ന സങ്കൽപ്പത്തിനടിസ്ഥാനമായ കാര്യകാരണബന്ധം എന്നാണ് കണാദൻ സമവായത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്[10]. ദ്രവ്യങ്ങളും അവയുടെ ഗുണങ്ങളും തമ്മിൽ, ദ്രവ്യങ്ങളും കർമങ്ങളും തമ്മിൽ, അവയവിക്കും അവയവങ്ങൾക്കും തമ്മിൽ, ക്രിയയ്ക്കും ക്രിയ ചെയ്യുന്നവനും തമ്മിൽ, സാമാന്യവും വിശേഷവും തമ്മിൽ, അവിഭാജ്യമായും അനശ്വരമായും നിലനിൽക്കുന്ന നിത്യബന്ധങ്ങൾക്കാണ് സമവായം എന്നുപറയുന്നത്[11]. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് സമവായബന്ധത്തിന് അപൃഥഗ്സിദ്ധ സംബന്ധമെന്നും അയുതസിദ്ധ സംബന്ധമെന്നും മറ്റും പറയുന്നത്. പ്രശസ്തപാദന്റെ നിർവചനമനുസരിച്ച് സമവായം അയുതസിദ്ധവും അവിഭാജ്യവുമായ ബന്ധമാണ്; ആധാരവും ആധാര്യവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണത്[12]. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒട്ടനവധി സമവായബന്ധങ്ങളും സംയോഗബന്ധങ്ങളും കൊണ്ട് സങ്കീർണമായ ഒരു വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർഥ്യമാണ് പ്രപഞ്ചം. പ്രപഞ്ചത്തിലെ വിവിധ ഘടകങ്ങൾ

---

10. ഇഹേദം ഇതി യതഃ കാര്യകാരണയോ: സ സമവായഃ
വൈ. സൂ. 7. 2. 26.

11. യയോർ ദ്വയോർ മദ്ധ്യേ ഏകം അവിനശ്യദ് അപരാശ്രിതമേവാവതിഷ്ഠതേ താവയുക്തസിദ്ധൗ അവയവാവയവിനൗ ഗുണഗുണിനൗ, ക്രിയാക്രിയാവന്തൗ, ജാതിവ്യക്തീ വിശേഷനിത്യദ്രവ്യേ ചേതി.
(തർക്കസംഗ്രഹം)

12. അയുതസിദ്ധാനാം ആധാര്യാധാരഭൂതാനാം യഃ
സംബന്ധഃ ഇദമിഹേതി പ്രത്യയഹേതുഃ സമവായഃ

പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുകയും ആഘാതപ്രത്യാഘാതങ്ങളുളവാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

സത്കാര്യവാദം എന്ന സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് കാര്യം കാരണത്തിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു എന്നാണല്ലോ സാംഖ്യന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്. വൈശേഷികന്മാർ അവരോടു യോജിക്കുന്നില്ല. പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ സത്കാര്യമല്ല അസത് കാര്യമാണാവശ്യം എന്ന് അവർ കരുതുന്നു. അസത്കാര്യവാദം കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. കാര്യം കാരണത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചു കിടക്കുന്നില്ലെന്നും ഓരോ കാര്യവും പുതുതായി ഭവിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നുമാണവർ വാദിക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, കുടം അതിന്റെ കാരണമായ കളിമണ്ണിൽ അന്തർഭവിച്ചു കിടക്കുന്നില്ല. അതു പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. തുണി അതിന്റെ കാരണമായ നൂലിൽ അന്തർഭവിച്ചു കിടക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ നൂലും തുണിയും ഒരുപോലെയിരിക്കുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട്, ഇവിടെയും കാര്യം കാരണത്തിലടങ്ങിയിട്ടില്ല. ഇല്ലാത്ത ഒന്ന് അനുകൂലമായ സാഹചര്യങ്ങളും തക്കതായ കാരണങ്ങളും ഉപാധികളും മറ്റുമുണ്ടെങ്കിൽ ആവിർഭവിക്കുന്നതാണ്. ഇതാണ് അസത്കാര്യവാദം. ഇതിന് പരമാണുവാദമെന്നും പറയാറുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ, അസത്കാര്യവാദമെന്ന സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ചാണ് കണാദൻ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെ വിശകലനം ചെയ്തത്.

ഓരോ വസ്തുവും അതിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായതാണ്. അവയവങ്ങളോടുകൂടിയതാണ് അവയവി. അവയവിയിൽ നിന്ന് അവയവങ്ങളെ, വസ്തുവിൽ നിന്ന് ഭാഗങ്ങളെ, വേർതിരിക്കാൻ കഴിയും. ഓരോ വസ്തുവിനെയും ചെറിയ ചെറിയ ഭാഗങ്ങളായി വിഭജിക്കാം. ഓരോ ചെറിയ ഭാഗത്തെയും വീണ്ടും കൂടുതൽ ചെറിയ ഭാഗങ്ങളാക്കാം. ഇങ്ങനെ ഭാഗിച്ച് ഭാഗിച്ച് ഇനിയൊട്ടും ഭാഗിക്കാൻ വയ്യ എന്നേടത്തോളമെത്തുമ്പോൾ അതിനു പരമാണു എന്നുപറയുന്നു. ഭൗതികസത്തയുടെ ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മവും അവിഭാജ്യവുമായ ഘടകമാണത്. പരമാണുവിൽ നിന്നങ്ങോട്ടു വിഭജനമില്ല. വിഭജനത്തിന്റെ അവസാനത്തെ അതിർത്തിയാണത്. അവയവവും അവയവിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം അവിടെ അവസാനിക്കുന്നു. പരമാണുവാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകം.

കൂടിച്ചേരാനുള്ള വാസന പരമാണുവിന്റെ സഹജമായ ഗുണമാണ്. രണ്ടു പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്ന് ഒരു ദ്വ്യണുകമുണ്ടാകുന്നു. ദ്വ്യണുകങ്ങൾ കൂടിച്ചേർന്ന് ത്ര്യണ്യുകങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. നാലു ത്ര്യണുകങ്ങൾ ഒന്നിച്ചുചേർന്ന് ചതുരണുകങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. ചതുരണുകങ്ങൾ തമ്മിൽ കൂടിച്ചേർന്ന് പലതരം വസ്തുക്കളുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ അതിസൂക്ഷ്മങ്ങളായ പരമാണുക്കളിൽ നിന്നാണ് എല്ലാത്തരം സമ്മിശ്രവസ്തുക്കളും ഉണ്ടായത്. പൃഥ്വിയുടെ പരമാണുക്കൾ ചേർന്നുണ്ടാ

യതാണ് ഭൂമി. ജലത്തിന്റെ പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് പുഴയും കടലുമുണ്ടായത്. അഗ്നിയുടെ പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്ന് തീയും സൂര്യനും നക്ഷത്രങ്ങളും മറ്റുമുണ്ടായി. വായുവിന്റെ പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്ന് അന്തരീക്ഷമുണ്ടായി[13]. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, പ്രപഞ്ചമാകെ പരമാണുഎന്ന മൂലഘടകത്തിൽ നിന്നുണ്ടായതാണ്.

കണാദൻ പരമാണുക്കളെ അവയുടെ വിശേഷങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് തരംതിരിച്ചു. ഓരോ പരമാണുവിനും അതിന്റേതായ ഗുണവിശേഷങ്ങളുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, ജലത്തിന്റെ പരമാണുവിന് രൂപവും രസവും സ്പർശവുമുണ്ട്. അതു ദ്രവരൂപമാണ്, സ്നിഗ്ധമാണ്. അഗ്നിയുടെ പരമാണുവിന് രൂപവും സ്പർശവുമുണ്ട്. വായുവിന്റെ പരമാണുവിന് സ്പർശം മാത്രമേയുള്ളൂ. വേർതിരിക്കാനാവാത്ത ഗുണങ്ങളാണിവ. അതുകൊണ്ട് പരമാണുക്കളുടെ ഈ ഗുണങ്ങൾ അവയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന വസ്തുക്കളിലും കാണാം. ഇതിനുപുറമെ എല്ലാ പരമാണുക്കൾക്കും ഗുരുത്വം, എണ്ണം മുതലായവയുണ്ട്. അവ ഉരുണ്ടതാണ്. അതായത്, പരിമാണ്ഡല്യം എന്ന ഗുണത്തോടു കൂടിയവയാണ്.

പരമാണു അതിസൂക്ഷ്മമായതുകൊണ്ട് അദൃശ്യമാണ്. ദ്വ്യണുകവും ദൃഷ്ടഗോചരമല്ല. എന്നാൽ ത്ര്യണുകം കൂടുതൽ വലുതാണ്. അതുകൊണ്ട് അത് സ്ഥൂലവും ദൃഷ്ടിഗോചരവുമായിത്തീരുന്നു.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രാഥമിക ഘടകങ്ങളായ പരമാണുക്കൾ നിത്യങ്ങളും അവിഭാജ്യങ്ങളും അനശ്വരങ്ങളുമാണ്. അവ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ അവ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടാവുന്ന വസ്തുക്കൾ വിഭജിക്കപ്പെടാവുന്നവയും അനിത്യങ്ങളും നശ്വരങ്ങളുമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, മേശപ്പുറത്തുള്ള മഷിക്കുപ്പി താഴത്തുവീണ് കഷണം കഷണമായി പൊട്ടിത്തകർന്നുവെന്ന് വരാം. പക്ഷേ, അതിലടങ്ങിയ പരമാണുക്കൾ ഒരിക്കലും നശിക്കുകയില്ല.

ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്ക് സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന പരമാണുക്കൾ പരസ്പരം കൂടിച്ചേർന്ന് ദ്വ്യണുകങ്ങളും ത്ര്യണുകങ്ങളും മറ്റുമായിത്തീരുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ചലനത്തിന്റെയും കർമത്തിന്റെയും പ്രചോദനശക്തിയെന്താണ്? ദൈവത്തിനോ ബ്രഹ്മത്തിനോ മറ്റേതെങ്കിലും ബാഹ്യശക്തിക്കോ വൈശേഷികസൂക്തങ്ങളിൽ യാതൊരു സ്ഥാനവും കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. പിന്നെ എങ്ങനെയാണ് പരമാണുവിൽ നിന്ന് പ്രപഞ്ചം പരിണമിച്ചുണ്ടായത്? കണാദൻ അദൃഷ്ടം എന്ന ഒരാന്തരികശക്തിയെ സങ്കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ഗമനം, നിർഗമം, ഗ്രഹണം, സംക്രമം, സംയോഗം മുതലായവ അദൃഷ്ടം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്[14].

13. വൈ. സൂ.11. 1. 1, 4.

14. വൈ. സം. V. 2. 17.

എന്നാൽ, പ്രശസ്തപാദൻ അദൃഷ്ടത്തിന് സ്വന്തമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം നൽകി. അദൃഷ്ടത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ പിന്നിൽ അദ്ദേഹം സ്രഷ്ടാവായ ഒരു ദൈവത്തെ സങ്കൽപ്പിച്ചു. ഹിരിയണ്ണ എഴുതുന്നു:

“നിലവിലുള്ള ഏറ്റവും പഴക്കംചെന്ന വ്യാഖ്യാനം പ്രശസ്തപാദന്റെതാണ്. ഭാഷ്യം എന്ന പേരിലാണതറിയപ്പെടുന്നത്. അതു മിക്കവാറും ക്രിസ്തുവിനുശേഷം അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത്. പക്ഷേ, വിശദീകരണത്തിൽ അത് സൂത്രങ്ങളുടെ ക്രമത്തെ പിന്തുടരുന്നില്ല. ഒരു വ്യാഖ്യാനമെന്നതിനേക്കാളധികം അതൊരു പുനഃപ്രസ്താവനയാണ്. ഇങ്ങനെ പുനഃപ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ അത് മൂലദർശനത്തെ ഗണ്യമാംവിധം വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ നിഗമനവും ദൈവത്തെ സ്രഷ്ടാവായി ചിത്രീകരിക്കലും വൈശേഷികദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലാദ്യമായിട്ടാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരം വികാസങ്ങൾ കാരണം ഈ കൃതിയെ ഒരു വ്യാഖ്യാനമെന്നതിനേക്കാളധികം ഒരു സ്വതന്ത്രകൃതിയായിട്ടാണ് കണക്കാക്കേണ്ടത്”[15].

ആരംഭത്തിൽ വൈശേഷികം ഭൗതികവാദമായിരുന്നു എന്നും പിന്നീട് വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെയും ഭാഷ്യകാരന്മാരുടെയും കൈകടത്തലുകളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് അത് ആത്മീയവാദമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത് എന്നും ഇതിൽ നിന്നു വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. വൈശേഷികദർശനത്തെ ഖണ്ഡിക്കാൻ ഒരുങ്ങിയ ശങ്കരൻപോലും അതിലെ ഭൗതികവാദപരമായ ഉള്ളടക്കത്തിന്റെ നേർക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. വൈശേഷികന്മാർ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമായി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല എന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ശങ്കരന്റെ യുക്തിവാദം

“വൈശേഷിക സിദ്ധാന്തമിതാണ്: കാരണദ്രവ്യത്തിൽ സമവേതമായ ഗുണങ്ങൾ കാര്യദ്രവ്യത്തിൽ സജാതീയഗുണങ്ങളെ ഉളവാക്കുന്നു. വെളുത്ത നൂലിൽ നിന്ന് വെളുത്ത മുണ്ടുണ്ടാകുന്നതായും മറിച്ചുണ്ടാകാത്തതായുമാണല്ലോ അനുഭവം. അതിനാൽ ചേതനമായ ബ്രഹ്മമാണ് പ്രപഞ്ചകാരണമെന്നു സ്വീകരിച്ചാൽ കാര്യപ്രപഞ്ചത്തിലും ചൈതന്യം സമവേതമാകണം. പക്ഷേ, അതനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. അതിനാൽ ചേതനമായ ബ്രഹ്മം പ്രപഞ്ചകാരണമായിക്കൂടാത്തതാണ്”[16].

---

15. M. Hiriyanna: Outlines of Indian Philosophy, P, 226.
16. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം, അ. 2. പാ. 2, സം. 10.
ഏ. ജി. കൃഷ്ണവാരിയരുടെ തർജമ.

കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ കാരണത്തിലടങ്ങിയ ഗുണങ്ങൾ കാര്യത്തിലുമുണ്ടാവും. ഉദാഹരണത്തിന്, വെളുത്ത നൂലിൽ നിന്നേ വെളുത്ത തുണിയുണ്ടാവൂ. കറുത്ത നൂലിൽ നിന്നുണ്ടാവില്ല. കാരണത്തിന്റെ ഗുണവിശേഷങ്ങളും സദൃശങ്ങളായിരിക്കും. പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർഥം പരമാണുവും അതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന വസ്തുക്കളും പരിമാണത്തിൽ ഒരുപോലെയിരിക്കുമെന്നല്ല. വൈശേഷിക ദർശനമനുസരിച്ച് പർവതവും മൺതരിയും ഒരേ വലിപ്പത്തിലുള്ളവയാണെന്ന് ശഠിക്കുന്നത് അസംബന്ധമാണ്. ഹ്രസ്വത്വം, ദീർഘത്വം മുതലായവയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഒരുപോലെയാവാൻ വയ്യ. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, പരമാണുവിലടങ്ങിയ പാരിമാണ്ഡല്യം എന്ന ഗുണം പരമാണുക്കൾ കൂട്ടിച്ചേർന്നുണ്ടായ വസ്തുക്കളിൽ കാണാൻ കഴിയില്ല. ഈ വസ്തുതയെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ശങ്കരൻ വൈശേഷികത്തിലെ ഈശ്വരനിഷേധത്തെ ഖണ്ഡിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ യുക്തിവാദം നോക്കുക:

“രണ്ടു പരമാണുക്കൾ ചേർന്ന് ദ്വ്യണുകത്തെ ഉളവാക്കുമ്പോൾ ഈ പരമാണുക്കളിലുള്ള വെളുപ്പ് തുടങ്ങിയ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ ദ്വ്യണുകത്തിലും അതേ ഗുണങ്ങളെ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ, പരമാണുവിന്റേതായ പാരിമാണ്ഡല്യം എന്ന ഗുണവിശേഷം മാത്രം ദ്വ്യണുകത്തിൽ മറ്റൊരു പാരിമാണ്ഡല്യത്തെ ഉളവാക്കുന്നില്ല. ദ്വ്യണുകത്തിനു പുതിയ ഒരു പരിമാണമുണ്ടെന്നാണ് നിഗമനം. ദ്വ്യണുകത്തിൽ അണുത്വം, ഹ്രസ്വത്വം എന്ന രണ്ടളവുകൾ ഉണ്ടെന്ന് അവർ വിശദീകരിക്കുന്നു. രണ്ടു ദ്വ്യണുകങ്ങൾ ഒരു ചതുരണകത്തെ ഉണ്ടാക്കുമ്പോൾ ദ്വ്യണുകത്തിൽ സമവേതമായ വെളുപ്പും മറ്റും ചതുരണകത്തിലുള്ള വെളുപ്പിനേയും മറ്റും ഉളവാക്കുന്നത് മേൽപ്പറഞ്ഞ പോലെതന്നെ. പക്ഷേ, ദ്വ്യണുകത്തിലുള്ള അണുത്വവും ഹ്രസ്വത്വവും ഒന്നിനെയും ഉളവാക്കുന്നില്ല. ചതുരണുക പരിമാണങ്ങൾ മഹത്വവും ദീർഘവുമാണെന്നത്രേ നിഗമിച്ചിട്ടുള്ളത്. പല പരമാണുക്കളോ പല ദ്വ്യണുകങ്ങളോ ദ്വ്യണുകങ്ങളോടൊത്തുള്ള പരമാണുവോ കാര്യദ്രവ്യം ഉളവാക്കുമ്പോഴും ഘടന മേൽച്ചൊന്നപോലെയാണ്. പാരിമാണ്ഡല്യമുള്ള പരമാണുവിൽ നിന്ന്, പാരിമാണ്ഡല്യമൊഴിച്ച്, അണുവും ഹ്രസ്വവുമായ ദ്വ്യണുകവും, മഹത്തും ദീർഘമായ ത്ര്യണുകവും മറ്റുമുണ്ടാകുന്നതുപോലെയോ അണുവും ഹ്രസ്വവുമായ ദ്വ്യണുകത്തിൽ നിന്ന് ഹ്രസ്വമൊഴിച്ച്, മഹത്തും ദീർഘവുമായ ത്ര്യണുകവും മറ്റുമുണ്ടാകുന്നതുപോലെയോ ചേതനമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് അചേതനമായ വിശ്വമുണ്ടാകും എന്നംഗീകരിച്ചാൽ എന്താണ് നിങ്ങൾക്ക് (വൈശേഷികന്) ചേതം?”[17].

17. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യ, അ. 2. പാ. 2. സൂ. 11.
ഏ. ജി. കൃഷ്ണവാരിയരുടെ തർജമ.

ഇത്, മിതമായി പറഞ്ഞാൽ, ഏറ്റവും വിചിത്രമായ ഒരു യുക്തിവാദ മാണ്. എന്തെന്നാൽ, ഒരൊറ്റ പരമാണുവിനും അനേകം പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന സങ്കീർണവസ്തുക്കൾക്കും ഒരേ പാരിമാണ്ഡ ല്യവും ഒരേ തൂക്കവും ഒരേ വലുപ്പവും അല്ല ഉള്ളത് എന്നതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മമാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം എന്ന നിഗമനത്തിലെത്തിച്ചേ രണമെന്നാണ് ശങ്കരൻ വാദിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, കണാദന്റെ അഭിപ്രായ ത്തിൽ വസ്തുക്കളുടെ സംയോഗപ്രക്രിയയിൽ ബ്രഹ്മമോ ദൈവമോ യാതൊരു പങ്കും വഹിക്കുന്നില്ല. ചലനവും മാറ്റവും ഭൗതികസത്തയുടെ സഹജവും സ്വാഭാവികവുമായ ഗുണവിശേഷങ്ങളാണ്. സംയോഗങ്ങളു ടെയും വിഭാഗങ്ങളുടെയും അനപേക്ഷമായ കാരണം ദ്രവ്യത്തിലന്തർഭ വിച്ചുകിടക്കുന്ന കർമമാണ്[18] എന്നും കർമമാണ് സംയോഗങ്ങളുടെയും വിഭാഗങ്ങളുടെയും കാരണം എന്നും ദ്രവ്യത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടക മാണ് കർമം[19] എന്നും സങ്കോചം, വികാസം, ഉയർച്ച, താഴ്ച, ചലനം മുതലായവ കർമത്തിന്റെ രൂപങ്ങളാണെന്നും കണാദൻ വ്യക്തമാക്കു ന്നുണ്ട്. ഈ ഗുണങ്ങളെല്ലാം പരമാണുക്കളിലും അന്തർഭവിച്ചുകിട ക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് പരമാണു നിശ്ചേഷ്ടമല്ല, ചലനാത്മകമാണ്. യാതൊരു ബാഹ്യശക്തിയുടെയും സഹായമില്ലാതെ തന്നെ അതു ചലി ക്കുകയും മറ്റു പരമാണുക്കളുമായി കൂടിച്ചേരുകയും ചെയ്യുന്നു. പരമാ ണുക്കളുടെ സംയോഗവിഭാഗങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് വസ്തുക്കൾക്ക് വൃദ്ധിഹ്രാസങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. എല്ലാത്തരം പരിവർത്തനങ്ങളും സംയോ ഗവിഭാഗങ്ങളുടെ ഫലമാണ്.

പരമാണുക്കളും അവയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന വസ്തുക്കളും തമ്മിൽ പാരിമാണ്ഡല്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമല്ല മറ്റുചില ഗുണങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും വ്യത്യാസമുണ്ടെന്ന് കണാദൻ തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, പരമാണുക്കൾ അവിഭാജ്യങ്ങളും അദൃശ്യങ്ങളും സൂക്ഷ്മങ്ങളും നിത്യങ്ങളും അനശ്വരങ്ങളുമാണ്. പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന സമ്മിശ്രവസ്തുക്കളാകട്ടെ, ഭാഗങ്ങ ളോടു കൂടിയവയും ദൃശ്യങ്ങളും സ്ഥൂലങ്ങളും അനിത്യങ്ങളും നശ്വര ങ്ങളുമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് വൈശേഷികന്മാർ കാര്യം കാര ണത്തിലന്തർഭവിച്ചു കിടക്കുന്നില്ലെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന അസത് കാര്യ വാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചത്.

കണാദനും ഡിമോക്രിട്ടസും

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തം ആദ്യ മായി ഗ്രീസിലാണ് ആവിർഭവിച്ചതെന്ന് പാശ്ചാത്യരും പൗരസ്ത്യരുമായ

18. വൈ. സൂ. 2. 1. 17.
19. വൈ. സൂ. 2. 1. 30.

പല ഗ്രന്ഥകാരന്മാരും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഡിമോക്രിട്ടസിന്റെ സിദ്ധാന്തം എന്ന പേരിലാണ് അതറിയപ്പെടുന്നത്. ക്രി.മു. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഡിമോക്രിട്ടസ് എന്ന ഗ്രീക്കു തത്വജ്ഞാനി പരമാണുക്കളാണ് പ്രകൃതിയിലെ ഏറ്റവും ചെറിയ അവിഭാജ്യങ്ങളും അതിസൂക്ഷ്മങ്ങളുമായ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങൾ എന്നും പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് പ്രപഞ്ചമാവിർഭവിച്ചത് എന്നും വാദിക്കുകയുണ്ടായി. ഗ്രീക്കുകാരുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതിനു ശേഷമായിരിക്കണം പ്രാചീനഭാരതീയ തത്വജ്ഞാനികൾ ഈ സിദ്ധാന്തത്തെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കിയത് എന്ന് കേത്ത് അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി[20]. ഇതു തന്നെയാണ് മറ്റുചില ആധുനിക പണ്ഡിതന്മാരുടെയും അഭിപ്രായം. എന്നാൽ, നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, ഡിമോക്രിട്ടസ് ജീവിച്ചിരുന്ന കാലത്തിന് രണ്ടോ മൂന്നോ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പുതന്നെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്നു. പരമാണുവാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടകം എന്ന് ആജീവകന്മാരും ജൈനന്മാരും മറ്റും വാദിച്ചിരുന്നു. അവരുടെ ആശയങ്ങളെ കൂടുതൽ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുകയും സൂത്രരൂപത്തിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയുമാണ് കണാദൻ ചെയ്തത്. എന്തുകൊണ്ട്, "പരമാണുവാദത്തിന്റെ ഉത്ഭവം ഗ്രീസിലല്ല, പൗരസ്ത്യരാജ്യങ്ങളിലാണ്; ഭാരതീയതത്വചിന്തയിൽ അതുകാണാൻ കഴിയും" എന്ന വില്യം ഫ്ളെമിങ്ങിന്റെ അഭിപ്രായമാണ് കൂടുതൽ ശരിയെന്ന് തോന്നുന്നു. പരമാണുഘടനയെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രാചീന ഭാരതീയ ചിന്തകൾക്ക് ഭൗതികവാദവുമായിട്ടാണ് കൂടുതൽ അടുപ്പമുള്ളതെന്നും ഫ്ളെമിംഗ് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.[21] മാക്സ്മുള്ളർ എഴുതുന്നു:

"കണാദന്റെ പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്ന് മൂന്നു ദ്വ്യണുകങ്ങളുടെ, അല്ലെങ്കിൽ ദ്വ്യണുകത്തിന്റെ, വലുപ്പത്തിലെത്തുന്നതുവരെ ഒരിക്കലും ദൃഷ്ടിഗോചരമാകുന്നില്ലെന്നാണ് അനുമാനിക്കപ്പെടുന്നത്. ഒറ്റയ്ക്കുള്ള പരമാണുവോ ദ്വ്യണുകമോ സ്വയം ദൃഷ്ടിഗോചരമല്ല. ഇത്തരമൊരു കാഴ്ചപ്പാട് എപ്പിക്യൂരിയൻ ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ കൃതികളിലൊരിടത്തും കണ്ടതായി ഞാനോർക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് പരമാണുവിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിന് സ്വതന്ത്രമായ ഒരു സ്ഥാനം നൽകേണ്ടതുണ്ടെന്ന് എനിക്ക് തോന്നുന്നു"[22].

ഡിമോക്രസിന്റെ പരമാണുവാദവും കണാദന്റെ പരമാണുവാദവും തമ്മിൽ സാരമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണാം. ഡിമോക്രസിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പരമാണുക്കൾ അളവിലും രൂപത്തിലും തൂക്കത്തിലും വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. കണാദന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ, അവ അള

20. Keith: Indian logic and Atomism, P.P.17, 18.

21. William Fleming: Dictionary of Philosophy.

22. Max Muller: Six Systems of Indian Philosophy.

വിലും തൂക്കത്തിലും മാത്രമല്ല, ഗുണത്തിലും വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. അതായത്, അവയ്ക്ക് പരിമാണപരമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ മാത്രമല്ല, ഗുണപരമായ വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ട്. പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു മുതലായവയുടെ ഓരോ പരമാണുവിനും ഒരു പ്രത്യേകത അല്ലെങ്കിൽ വിശേഷമുണ്ട്. ഈ വിശേഷമാണ് പരമാണുക്കളെ പരസ്പരം വേർതിരിച്ചറിയാൻ സഹായിക്കുന്നത്.

മറ്റൊരു പ്രധാനമായ വ്യത്യാസം ആത്മാവിനെ സംബന്ധിക്കുന്നതാണ്. ഡിമോക്രസിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണ് ആത്മാവുണ്ടായത്. കണാദനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആത്മാവ് ഭൗതികപരമാണുക്കളിൽ നിന്നു വികസിച്ചുണ്ടായതല്ല. പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, വായു മുതലായവയെപ്പോലെ തന്നെ ആത്മാവും ഗുണകർമങ്ങളോടുകൂടിയ സ്വതന്ത്രമായ ഒരു ദ്രവ്യമാണ്. ചൈതന്യമാണ് അതിന്റെ ഗുണം. പക്ഷേ, മനസ്സിന്റെയും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി മാത്രമേ അതു പ്രവർത്തിക്കുന്നുള്ളൂ. ആത്മാവ്, അനാത്മാവ് എന്നിവയുടെയും ഭൗതികപദാർഥം, ചൈതന്യം എന്നിവയുടെയും സമന്വയത്തിന് അദൃഷ്ട, എന്നൊരു ശക്തിയെയും അദ്ദേഹം സങ്കൽപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം കണാദന്റെ വൈശേഷികദർശനത്തിന് ആത്മീയമായ ഒരു ചായ്‌വുണ്ടെന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്.[23]

പക്ഷേ, എന്തൊക്കെത്തന്നെ ദൗർബല്യങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും കണാദന്റെ വൈശേഷികദർശനം ഡിമോക്രിട്ടസിന്റേതിനേക്കാൾ സംപുഷ്ടവും സ്വയംപര്യാപ്തവുമാണ്. എന്തെന്നാൽ, പരമാണുവാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണം എന്ന പ്രഖ്യാപനം കൊണ്ടുമാത്രം അദ്ദേഹം തൃപ്തിപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. ദ്രവ്യവും കർമവും തമ്മിലും, വസ്തുവും ചലനവും തമ്മിലും ഗുണിയും ഗുണവും തമ്മിലും അവയവിയും അവയവവും തമ്മിലും സാമാന്യവും വിശേഷവും തമ്മിലും ഉള്ള കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ബന്ധങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സമഗ്രമായ ഒരു ദർശനമാണ് അദ്ദേഹം ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്.

പരമാണുഘടനയെപ്പറ്റിയും പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുമുള്ള ശാസ്ത്രീയജ്ഞാനം ഇന്നു കൂടുതൽ വികസിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. എന്നാൽ, ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പിറവിക്ക് എത്രയോ നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പു കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ട വൈശേഷികതത്വങ്ങൾ ഭാരതീയ ചിന്തയുടെ വളർച്ചയിൽ വലിയൊരു പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല.

23. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. II. P. 203.

13. ന്യായദർശനം

വൈശേഷികദർശനം പ്രധാനമായും വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതകളെപ്പറ്റിയും അവയുടെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെപ്പറ്റിയുമുള്ള പഠനമാണെങ്കിൽ ന്യായദർശനം മുഖ്യമായും യാഥാർഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷണമാണ്. ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ അപഗ്രഥനാത്മകമായും യുക്തിയുക്തമായും വിമർശനപരമായും പരിശോധിക്കുകയും അങ്ങനെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണാൻ ശ്രമിക്കുകയുമാണ് അതു ചെയ്യുന്നത്. "തർക്കശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രമാണനിയമങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ജ്ഞേയങ്ങളായ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നിരൂപണാത്മകമായ ഒരു പരിശോധനയാണത്" എന്നു വാത്സ്യായനൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഷെർബാത്സ്കിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ പൊതുവാദപ്രതിവാദങ്ങളുടെ സങ്കീർണരീതികളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽനിന്നാണ് ന്യായദർശനം രൂപംകൊണ്ടത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അത് ഹേതുവിദ്യ, ഹേതുശാസ്ത്രം, തർക്കശാസ്ത്രം, പ്രമാണശാസ്ത്രം, അന്വീക്ഷികി (അന്വേഷണത്തിന്റെ ശാസ്ത്രം)[1] എന്നും മറ്റുമുള്ള പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടുപോന്നത്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, പ്രാചീനഭാരതത്തിലെ തർക്കശാസ്ത്രമാണ് ന്യായം.

ന്യായദർശനത്തിന്റെ ആവിർഭാവം

ന്യായദർശനത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ ഗോതമൻ - ഗൗതമൻ എന്നും പറയും - ആയിരുന്നു എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. അക്ഷപാദൻ എന്ന

1. ആന്വീക്ഷികി ദണ്ഡനീതിസ്തർക്ക വിദ്യാർഥശാസ്ത്രയോ:

(അമരകോശം, ശബ്ദാദിവർഗം, ശ്ലോകം 5)

പേരിലും അദ്ദേഹം അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഗൗതമനും അക്ഷപാദനും ഒരാളായിരുന്നില്ലെന്നും രണ്ടുപേരും ന്യായദർശനത്തിനു സംഭാവനകൾ നൽകിയവരാണെന്നും ഡോക്ടർ വിദ്യാഭൂഷൺ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[2]. പക്ഷേ, ഈ അഭിപ്രായത്തോട് മറ്റു പണ്ഡിതന്മാർ യോജിക്കുന്നില്ല. ഒരു പക്ഷേ, ഗോത്രപ്പേർ ഗൗതമൻ എന്നും ശരിയായപേർ അക്ഷപാദൻ എന്നും ആയിരിക്കാം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതകാലത്തെപ്പറ്റിയോ ജീവചരിത്രത്തെപ്പറ്റിയോ ചരിത്രപരമായ തെളിവുകളൊന്നുമില്ല. മഹാഭാരതത്തിന്റെ കാലത്താണ് അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നതെന്ന് അനുമാനിക്കുന്ന പണ്ഡിതന്മാരുണ്ട്. ക്രി. മു. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നതെന്ന് കരുതുന്നവരുമുണ്ട്. ജാക്കോബിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഗൗതമന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങൾ രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടത്. പല മാറ്റങ്ങൾക്കും ശേഷമാണ് ന്യായസൂത്രങ്ങൾ ഇന്നത്തെ രൂപം ധരിച്ചതെന്ന് ഹരിപ്രസാദ് ശാസ്ത്രി പറയുന്നു. ന്യായദർശനത്തിലെ സാമാന്യതത്വങ്ങൾ പലതും ഗൗതമനു മുമ്പുതന്നെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. മഹാഭാരതത്തിൽ മാത്രമല്ല, പാണിനി, കൗടില്യൻ, ചരകൻ മുതലായവരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും തർക്കശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. നൂറ്റാണ്ടുകളായി പ്രചരിച്ചുപോന്ന ഇത്തരം ആശയങ്ങളെ ക്രിസ്തുവിനുശേഷം രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലോ മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലോ അക്ഷപാദഗൗതമൻ സൂത്രരൂപത്തിൽ ക്രോഡീകരിച്ചു എന്നു കരുതുകയാവാം കൂടുതൽ ശരി.

ന്യായസൂത്രങ്ങൾക്ക് ഒട്ടനവധി വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. വാത്സ്യായനന്റെ (5-ാം നൂറ്റാണ്ട്) ന്യായഭാഷ്യം, ഉദ്യോതകരന്റെ ന്യായവാർത്തികം, വാചസ്പതിമിശ്രന്റെ ന്യായവാർത്തിക താൽപര്യടീക, ശ്രീകണ്ഠന്റെ ന്യായാലങ്കാരം, ജയന്തന്റെ ന്യായമഞ്ജരി മുതലായവയാണ് അവയിൽ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ. എന്നാൽ, അവരിൽ പലരും ന്യായസൂത്രങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയെന്ന പേരിൽ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് ന്യായദർശനത്തിന്റെ സാമാന്യസ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ ഗൗതമന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങളെത്തന്നെ ആശ്രയിക്കുകയാണ് നല്ലത്.

പ്രപഞ്ചഘടന

വൈശേഷികത്തോട് വളരെയധികം സാമ്യമുള്ള ഒരു ദർശനമാണ് ന്യായം. അതുകൊണ്ട് അതിന് സമാനതന്ത്രം എന്നും പറയാറുണ്ട്. രണ്ടു ദർശനങ്ങളെയും ഒരേ അധ്യായത്തിൽ ഒന്നിച്ചു ചേർത്ത് വിവരിക്കുക

2. Mahamahopadhyaya Satishchandra Vidyabhushana: History of Indian Logic, P. 49.

യാണ് പല ചരിത്രകാരന്മാരും ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. വൈശേഷികമെന്ന പോലെ തന്നെ ന്യായവും ലൗകികങ്ങളായ ദുഃഖങ്ങളെ തരണം ചെയ്തുകൊണ്ട് നിശ്രേയസം എന്ന പരിപൂർണതയിലെത്തിച്ചേരുകയാണ് മനുഷ്യന്റെ പരമമായ ലക്ഷ്യം എന്നും യാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശരിയായ ജ്ഞാനത്തിലൂടെ മാത്രമേ അതു നേടാനാവൂ എന്നും പ്രഖ്യാപിച്ചു. വൈശേഷികമെന്നപോലെ തന്നെ ന്യായവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരമാണുഘടനയെ അംഗീകരിച്ചു. പ്രപഞ്ചം വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു യാഥാർഥ്യമാണെന്നും അവിഭാജ്യങ്ങളും അകാരണങ്ങളും അനശ്വരങ്ങളും മനുഷ്യമനസ്സിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നവയുമായ പരമാണുക്കളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടകങ്ങൾ എന്നും ഉൽഘോഷിച്ചു. പരമാണുക്കളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും പ്രതിപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും ഫലമായിട്ടാണ് ലോകമുണ്ടായത്. വൈശേഷികമെന്നപോലെ തന്നെ ന്യായവും തുടക്കത്തിൽ ഭൗതികവാദപരമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രമായിരുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അതിന്റെ സങ്കല്പങ്ങളിൽ ദൈവത്തിനോ മറ്റേതെങ്കിലും അഭൗമശക്തികൾക്കോ യാതൊരു സ്ഥാനവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പൃഥ്വി, അപ്, തേജസ്സ്, വായു, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചമുണ്ടായതെന്ന തത്വം ന്യായദർശനത്തിന്റെ ആണിക്കല്ലാണ്. പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ യഥാർഥങ്ങളും ശാശ്വതങ്ങളുമാണ്. അവ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. അതുകൊണ്ട് ന്യായം ഭൗതിക യാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ സ്രഷ്ടാവായി ഒരു ദൈവത്തെയോ ബ്രഹ്മത്തെയോ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. അചേതനങ്ങളും സചേതനങ്ങളുമായ എല്ലാ പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളും പരമാണുക്കൾ കൂടിച്ചേർന്നുണ്ടായവയാണ് എന്ന വിശ്വാസത്തിൽ അത് ഉറച്ചുനിന്നു. പിന്നീട് പ്രശസ്തപാദൻ, വാത്സ്യായനൻ, ശ്രീധരൻ, ഉദയനൻ മുതലായ വ്യാഖ്യാതാക്കളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവായി ഒരു ദൈവത്തെ സങ്കൽപ്പിച്ചത്. പക്ഷേ, ഗാർബേ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, "ഈ രണ്ടു ദർശനങ്ങളുടെയും (ന്യായത്തിന്റെയും വൈശേഷികത്തിന്റെയും) അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങൾ ആരംഭത്തിൽ ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. പിൽക്കാലത്ത് അവയിൽ പല മാറ്റങ്ങളും വന്നുചേരുകയും അങ്ങനെ ഒടുവിൽ ആസ്തികവാദത്തിലേക്കു നീങ്ങുകയും ചെയ്തു. എങ്കിലും പദാർഥത്തിന് ഒരു സ്രഷ്ടാവുണ്ടെന്ന് അവ സമ്മതിച്ചുകൊടുത്തിട്ടില്ല."[3].

ഇങ്ങനെ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാനവാസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ന്യായം ശ്രമിച്ചത്. വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിൽ, അതായത് അറിയുന്നവനും അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവും തമ്മിൽ, ഉള്ള ബന്ധമാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടം. മറ്റൊ

3. Richard Garbe: Philosophy of Ancient India, P. 33.

രുവിധം പറഞ്ഞാൽ, അറിയപ്പെടാനുള്ള വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യ മില്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനവുമില്ല. ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാതെ സ്വതന്ത്രമായ ആന്തരികചേതനയിൽ നിന്നാണ് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത് എന്നും മറ്റുമുള്ള ആത്മീയവാദികളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളോട് ന്യായം യോജി ക്കുന്നില്ല.

പദാർഥങ്ങൾ

വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഗുണവിശേഷങ്ങളെയും പ്രത്യേകതകളെയും വിശകലനം ചെയ്യുക എന്നതിനേക്കാളേറെ ആ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങളി ലാണ് ന്യായദർശനം ശ്രദ്ധിച്ചത്. ഇതാണ് വൈശേഷികവും ന്യായവും തമ്മിലുള്ള ഒരു മുഖ്യമായ വ്യത്യാസം. നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ, വൈശേഷികം എല്ലാ ചരാചരങ്ങളേയും പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളെയും ദ്രവ്യം, ഗുണം, കർമം, സാമാന്യം, വിശേഷം, സമവായം എന്നിങ്ങനെ ആറു പദാർഥങ്ങളായിട്ടാണ് വിഭജിച്ചത്. ന്യായദർശനമാകട്ടെ, ഈ ആറു പദാർഥങ്ങളെയും പ്രമേയം അല്ലെങ്കിൽ അറിയപ്പെടാനുള്ള വസ്തു, എന്ന ഒരൊറ്റ പദാർഥത്തിലൊതുക്കി. ന്യായം വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പതിനാറു പദാർഥങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമാണ് പ്രമേയം. പ്രമാണം, പ്രമേയം, സംശയം, പ്രയോജനം, ദൃഷ്ടാന്തം, സിദ്ധാന്തം, അവയവം, തർക്കം, നിർണയം, വാദം, ജല്പം, വിതണ്ഡ, ഹേത്വാഭാസം, ഛലം, ജാതി, നിഗ്ര ഹസ്ഥാനം – ഇവയാണ് പതിനാറു പദാർഥങ്ങൾ. ഈ പദാർഥങ്ങളുടെ ശരിയായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കിയാൽ മാത്രമേ നിശ്രേ യസം അല്ലെങ്കിൽ പരമമായ നന്മ നേടാൻ കഴിയൂ എന്ന പ്രഖ്യാപന ത്തോടുകൂടിയാണ് ഗൗതമന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്[4].

ഈ പതിനാറു പദാർഥങ്ങളിൽ പ്രമാണത്തിനാണ്, അതായത് ശരി യായ ജ്ഞാനം നേടാനുള്ള ഉപാധികൾക്കാണ്, ഒന്നാം സ്ഥാനം നൽക പ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അറിയപ്പെടാനുള്ള വിഷയത്തിന്, അതായത് പ്രമേയത്തിന്, രണ്ടാം സ്ഥാനമേയുള്ളൂ. എന്തെന്നാൽ, അറിയപ്പെടാനുള്ള വിഷയത്തി നല്ല, അറിയാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾക്കാണ് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം. ശരീരം, ആത്മാവ്, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിക്കു വിധേയമാകുന്ന വസ്തു ക്കൾ, ബുദ്ധി, മനസ്സ്, പ്രവൃത്തി, ഫലം, ദുഃഖം, ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനം – ഇവയെല്ലാം പ്രമേയത്തിലുൾപ്പെടുന്നു. ഈ വിവിധ വിഷയ ങ്ങളിൽ കണ്ണുകൊണ്ട് കാണാൻ കഴിയുന്നവയുമുണ്ട്, കഴിയാത്തവയു

4. പ്രമാണപ്രമേയ സംശയ പ്രയോജന ദൃഷ്ടാന്ത സിദ്ധാന്താവയവ തർക്ക നിർണയ വാദജല്പ വിതണ്ഡാ ഹേത്വാഭാസ ഛല ജാതി നിഗ്രഹസ്ഥാനാനാം തത്വ ജ്ഞാനന്നി:ശ്രേയ സാധിഗമ: ന്യായസൂത്രങ്ങൾ I. 1. 1.

മുണ്ട്; അചേതനങ്ങളുമുണ്ട്, സചേതനങ്ങളുമുണ്ട്. അവയെല്ലാം സ്വത ന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണെങ്കിലും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരി ക്കുന്നു. മാനസിക യാഥാർഥ്യങ്ങളും മാനസികങ്ങളല്ലാത്ത ബാഹ്യയാ ഥാർഥ്യങ്ങളും അഭേദ്യമാം വിധം ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. മാനസികയാ ഥാർഥ്യങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാതെ സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന ബാഹ്യ യാഥാർഥ്യങ്ങൾ മാനസികജീവിതത്തിലെ വിവിധ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ ഉപാധികളായിത്തീരുന്നു. മാനസികപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഓരോ വശ ത്തിനും ബാഹ്യമായ ഏതെങ്കിലുമൊരു ഭൗതികയാഥാർഥ്യവുമായി ബന്ധമുണ്ടായിരിക്കും. അചേതനതത്വത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ യാണ് ബോധമണ്ഡലത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് പ്രകടമാകുന്നത്. ഇഷ്ടമുള്ളത് ആഗ്രഹിക്കാനും ഇഷ്ടമില്ലാത്തതിനെ വെറുക്കാനുമുള്ള ചേഷ്ടകൾ, ഇന്ദ്രി യങ്ങൾ, വികാരങ്ങൾ എന്നിവയുടെ ഇരിപ്പിടമാണ് ശരീരം. ശരീരവും ശരീരത്തെ ആശ്രയിക്കുന്ന ഘ്രാണം, രസനം, ചക്ഷുസ്സ്, ത്വക്ക്, ശ്രോത്രം എന്നീ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ്.[5]

ആത്മാവും മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും

എങ്കിലും, ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, ബുദ്ധി, മനസ്സ്, ആത്മാവ് മുതലാ യവയെല്ലാം വ്യത്യസ്തങ്ങളായിത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കണം. ശരീരവും ആത്മാവും ഒന്നല്ല. ആണെങ്കിൽ ഒരാൾ മറ്റൊരാളെ കൊല ചെയ്താൽ പോലും യാതൊരു പാപവുമില്ല. ജീവനുള്ള മനുഷ്യനും ഒരു ശവവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലാതാവും. പക്ഷേ, ജീവനുള്ള മനുഷ്യനിൽ ആത്മാവ് നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. എന്താണീ ആത്മാവ്? ഇന്ദ്രിയങ്ങളാണോ? ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ആത്മാവല്ല. കാരണം ഒരേ ബാഹ്യവസ്തുവെ ദർശനം കൊണ്ടും സ്പർശനം കൊണ്ടും ഗ്രഹിക്കുവാൻ കഴിയുന്നു. "ഞാൻ ഇന്നലെ ഒരു കുടം കണ്ടു. ഇന്ന് ഞാൻ അതു തൊട്ടു നോക്കി" എന്നൊ രാൾ പറയുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. സ്പർശിക്കാൻ കഴിയാത്ത കണ്ണിൽ നിന്നും ദർശിക്കാൻ കഴിയാത്ത ത്വക്കിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു "ഞാൻ" ഇല്ലെങ്കിൽ അയാളുടെ പ്രസ്താവനയ്ക്ക് അർഥമില്ലാതാവും. ഓരോ ഇന്ദ്രിയത്തിനും ബാഹ്യവസ്തുക്കളുമായി ഒരു നിശ്ചിതബന്ധ മാണുള്ളത്. കണ്ണിന് വസ്തുവിന്റെ രൂപവും ചെവിക്ക് ശബ്ദവും ഗ്രഹി ക്കാൻ കഴിയുന്നു. മറിച്ച് വയ്യ. ഇന്ദ്രിയവും ആത്മാവും ഒന്നാണെങ്കിൽ ആത്മാവിന് സ്പർശനമോ ദർശനമോ ഘ്രാണമോ ഏതെങ്കിലും ഒരൊറ്റ ഗുണം മാത്രമേയുണ്ടാവൂ. പക്ഷേ, അതല്ല സ്ഥിതി. ഞാൻ കാണുകയും കേൾക്കുകയും സ്പർശിക്കുകയും സുഖിക്കുകയും ദുഃഖിക്കുകയും

5. ഘ്രാണ രസു ചക്ഷു സ്ത്വക് ശ്രോത്രാണി ഇന്ദ്രിയാണി ഭൂതേഭ്യഃ – ന്യാ സൂ. 1. 1. 12.

എല്ലാം ചെയ്യാൻ കഴിവുള്ളവനാണ്. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവ് ഇന്ദ്രിയമല്ല. ഞാൻ ആണ് ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളിലൂടെ അറിവ് നേടുന്നത്. ബുദ്ധി, ഉപലബ്ധി, ജ്ഞാനം എന്നീ മൂന്നു പദങ്ങളെയും ഒരേ അർഥത്തിലാണ് ഗൗതമൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്.[6] ജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ചേതനയാണ് ആത്മാവിന്റെ ലക്ഷണം.[7] ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിനുള്ള ഉപകരണങ്ങളാണ് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ. പൃഥ്യാദി പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ നിന്നുത്ഭവിച്ച ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ബാഹ്യവസ്തുക്കളും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുമ്പോഴാണ് അനുഭൂതികളുണ്ടാകുന്നത്. പക്ഷേ, അങ്ങനെ ബന്ധപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം അനുഭൂതികളുണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. പുസ്തകത്തിലേക്കു വെറുതെ നോക്കിക്കൊണ്ടിരുന്നാൽ ഒന്നും മനസ്സിലായില്ലെന്നുവരും. മനസ്സിലാവണമെങ്കിൽ മനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനം ആവശ്യമാണ്. ഇതാണ് "ഇന്ദ്രിയൈർ മനസ: സന്നികർഷാ" എന്ന സൂത്രം കൊണ്ട് ഗൗതമൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. മനസ്സും ആത്മാവും ഒന്നാണെന്ന വാദത്തോട് അദ്ദേഹം യോജിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, മനസ്സിന് ഒരേ സമയത്ത് ഒന്നിലധികം കാര്യങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധിക്കാൻ സാധിക്കില്ല. ഇതാണ് മനസ്സിന്റെ ലക്ഷണം. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് ആത്മാവിൽ ഒരേസമയത്തു ഒന്നിലധികം ജ്ഞാനപ്രക്രിയകൾ നടക്കാതിരിക്കുന്നതും.[8] വാത്സ്യായനൻ ഈ സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "മനസ്സുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാതെ, തികച്ചും സ്വതന്ത്രമായ രീതിയിൽ, വസ്തുക്കളും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും തമ്മിലുണ്ടാകുന്ന സമ്പർക്കം മാത്രമാണ് ജ്ഞാനത്തിനു കാരണമെങ്കിൽ നിരവധി കാര്യങ്ങളേക്കുറിച്ചുള്ള ഒട്ടനവധി ജ്ഞാനങ്ങൾ ഒരേ മുഹൂർത്തത്തിൽ ഒരുമിച്ച് ഉത്ഭവിക്കുക സാധ്യമാകുമായിരുന്നു."[9] മാക്സ്മുള്ളറുടെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, പലതരത്തിലുള്ള ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികൾ ഒരുമിച്ചു തള്ളിക്കയറുന്നതിനെ തടയുകയും അവയെ നമ്മുടെ ചേതനയിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയുമാണ് മനസ്സ് ചെയ്യുന്നത്.

അപ്പോൾ, സത്യം കണ്ടുപിടിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു ഉപാധിയെന്ന നിലയിൽ മനസ്സിനുള്ള പ്രാധാന്യത്തെ ന്യായം നിഷേധിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കമില്ലെങ്കിൽ മനസ്സിന് പ്രവർത്തിക്കാനാവില്ലെന്ന് അത് ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്.

---

6. ബുദ്ധി: ഉപലബ്ധിർജ്ഞാനമിത്യനർഥാന്തരം,
   ന്യാ. സൂ. 1. 1. 15.
7. ന്യാ, സൂ. 2. 1. 23.
8. യുഗപജ്ഞാനാനൽപത്തി: മനസോ ലിംഗം
   ന്യാ സൂ. 1. 1. 16.
9. ഇന്ദ്രിയാർഥസന്നികർഷോൽപന്നം ജ്ഞാനമവ്യപദേശ്യാവ്യഭിചാരി വ്യവസായാത്മകം പ്രത്യക്ഷം. ന്യാ. സൂ. 1. 1. 4.

ഗൗതമന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനസ്സും ആത്മാവും ഒന്നല്ല. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ ജ്ഞാനം നേടാനുള്ള ആത്മാവിന്റെ ഉപകരണങ്ങളാണ്. ഒരു ബാഹ്യവസ്തുവെ കാണാൻ കണ്ണ് ആവശ്യമാണ്. പക്ഷേ, ആ വസ്തുവെ ശരിക്കു നോക്കിക്കാണുന്നത് കണ്ണല്ല, ആത്മാവാണ്. ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപകരണങ്ങളോടു കൂടിയ ജ്ഞാതാവാണ് ആത്മാവ്. ആത്മാവിന്റെ ഗുണത്തെ മനസ്സിന്റേതാണെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കുന്നതു ശരിയല്ലെന്നു ഗൗതമൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

എന്നാൽ, ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന് ജ്ഞാതാവായ ആത്മാവും ജ്ഞാനോപകരണങ്ങളായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അവയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന മനസ്സും മാത്രമുണ്ടായാൽ പോരാ. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളിലൂടെ സമ്പാദിക്കപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനം വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവഗുണങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെട്ടിരിക്കുക കൂടി വേണം. വസ്തുവിന്റെ ഗുണങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കാത്ത ജ്ഞാനം ശരിയായ ജ്ഞാനമല്ല. ജ്ഞാനം ശരിയോ തെറ്റോ എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നത് അതിന്റെ ഫലം നോക്കിയിട്ടാണ്. അപ്പത്തിന്റെ ഗുണം അതു തിന്നു നോക്കിയാലല്ലേ അറിയൂ? ശരിയായ ജ്ഞാനം വിജയത്തിലേക്കും തെറ്റായ ജ്ഞാനം പരാജയത്തിലേക്കും നയിക്കും. ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടി നിശ്രേയസം പ്രാപിക്കാൻ ശരിയായ ജ്ഞാനമാണാവശ്യം.

പ്രമാണങ്ങൾ

വിഷയവും വിഷയിയും തമ്മിലുള്ള - അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തുവും അറിയുന്നവനും തമ്മിലുള്ള - അഭേദ്യമായ ബന്ധമാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടം എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുക മാത്രമല്ല ന്യായം ചെയ്യുന്നത്. യാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം ശരിയായിരിക്കണമെന്നു കൂടി അതു നിഷ്കർഷിക്കുന്നു. ശരിയായ ജ്ഞാനം നേടാനുള്ള മാർഗമെന്താണ്? ഏതെങ്കിലുമൊരു സാധനത്തിന്റെ അളവെന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിന് ഒരു അളവുകോൽ ആവശ്യമാണല്ലോ. അളവുകോൽ തെറ്റിയാൽ അളവും തെറ്റും. അതുകൊണ്ടാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികൾക്ക് അല്ലെങ്കിൽ പ്രമാണങ്ങൾക്ക്, ന്യായസൂത്രങ്ങളിൽ ഏറ്റവും മുഖ്യമായ സ്ഥാനം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

ഗൗതമന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങളനുസരിച്ച് പ്രത്യക്ഷം അനുമാനം, ഉപമാനം, ശബ്ദം എന്നിങ്ങനെ നാലുതരം പ്രമാണങ്ങളുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയവും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കത്തിൽ (സന്നികർഷത്തിൽ) നിന്നുണ്ടാകുന്നതും തെറ്റാത്തതും (അവ്യഭിചാരി) സ്പഷ്ടവും പ്രകാശനക്ഷമവുമാണ് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം. ഇന്ദ്രിയവും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കം

ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒഴിച്ചുകൂടാത്ത ഒരുപാധിയാണെന്നു വ്യക്തമാക്കുക മാത്രമല്ല ഈ നിർവചനം ചെയ്യുന്നത്. സമ്പർക്കം അല്ലെങ്കിൽ സന്നികർഷം ജ്ഞാനപ്രക്രിയയുടെ ആരംഭം മാത്രമാണെന്ന് അതു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ, ഇന്ദ്രിയവും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള സന്നികർഷം കൊണ്ടു മാത്രം – അതായത് നിരീക്ഷകൻ വസ്തുവിന്റെ നേർക്കു നോക്കുന്നത് കൊണ്ടു മാത്രം – ജ്ഞാനമുണ്ടാവില്ല. അല്ലെങ്കിൽ അങ്ങനെ ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം ശരിയായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, വളരെ ദൂരത്തു കാണപ്പെടുന്ന വസ്തു പുകയോ വെറും പൊടിയോ എന്ന് കൃത്യമായി പറയാൻ കഴിയില്ല. കൃത്യമായും ഉറപ്പിച്ചും പറയാൻ കഴിഞ്ഞാലേ ജ്ഞാനം ശരിയായ ജ്ഞാനമാവൂ. ശരിയായ ജ്ഞാനമുണ്ടാവണമെങ്കിൽ താഴെപ്പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾ ആവശ്യമാണ്: 1. അറിയപ്പെടാനുള്ള വസ്തു. 2. ബാഹ്യമായ ഉപകരണങ്ങൾ (ഉദാഹരണത്തിന്, ഇരുട്ടത്ത് എന്തെങ്കിലും കാണണമെങ്കിൽ വിളക്കുവേണം). 3. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ (ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങൾക്ക് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ കൂടിയേ കഴിയൂ എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ). 4. മനസ്സ് (മനസ്സിന്റെ സഹായം കൂടാതെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ കർമോന്മുഖമാവില്ല). 5. നിരീക്ഷകൻ അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാതാവ്. ഇവയിലേതെങ്കിലുമൊന്നില്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനസമ്പാദനം അസാധ്യമാവും. ഉദാഹരണത്തിന്, വേണ്ടത്ര വെളിച്ചമില്ലാത്ത ഒരു പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ നോക്കിയാൽ വസ്തുവിന്റെ രൂപവും സ്വഭാവവും ശരിക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. നോക്കിക്കാണാനുള്ള കണ്ണ് രോഗബാധിതമാണെങ്കിലും സ്ഥിതി അതുതന്നെ. മഞ്ഞപ്പിത്തം പിടിച്ചവന് ഒരു വസ്തുവിന്റെ നിറമെന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കില്ല. മിഥ്യാജ്ഞാനം അപകടങ്ങളുണ്ടാക്കുകയേയുള്ളൂ. അതുപോലെ, മനസ്സ് അസ്വസ്ഥമാണെങ്കിൽ, അല്ലെങ്കിൽ അതു മറ്റെന്തിലെങ്കിലും കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുകയാണെങ്കിൽ, ഇന്ദ്രിയവും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള സന്നികർഷം കൊണ്ട് യാതൊരു ഫലമുണ്ടാവില്ല. തെറ്റുകൾ കൂടാതെ കഴിക്കാനും യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ശരിയായ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാനും വേണ്ടിയാണ് ഗൗതമൻ തന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങളിൽ പ്രമാണങ്ങൾക്കു വലിയ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്.

പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്നതു മാത്രമേ വിശ്വസിക്കാൻ പാടുള്ളൂ എന്നോ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങൾക്കതീതമായതെല്ലാം തെറ്റായ ജ്ഞാനമാണെന്നോ പറയുന്നതു ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് ഗൗതമൻ അനുമാനം, ഉപമാനം, ശബ്ദം എന്നിങ്ങനെയുള്ള മറ്റു പ്രമാണങ്ങളുടെ സഹായം തേടുന്നത്. അനുമാനം മൂന്നുവിധമുണ്ട്: 1. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് അനുമാനിക്കാൻ കഴിയുന്നവ. കാരണത്തിൽ നിന്ന് കാര്യം ഊഹിച്ചു മനസ്സിലാക്കലാണിത്. ഉദാഹരണ

ത്തിന്, ആകാശത്തിൽ കാർമേഘങ്ങൾ തിങ്ങിക്കൂടുന്നതു കണ്ടാൽ മഴ പെയ്യുമെന്ന് അനുമാനിക്കാം. 2. പ്രത്യക്ഷത്തിനു ശേഷമുള്ള അനുമാനം. ഉദാഹരണത്തിന്, പുഴയിൽ വെള്ളം കര കവിഞ്ഞൊഴുകുന്നതു കണ്ടാൽ ഒരു മഴ പെയ്തു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടാവും എന്ന് അനുമാനിക്കാം. 3. സാമാന്യത്തിൽ നിന്നുള്ള അനുമാനം. സാധാരണ കാണാറുള്ള ഒരു വസ്തുവിൽ നിന്ന് മറ്റൊരു വസ്തുവെപ്പറ്റി അനുമാനിക്കാൻ കഴിയും. ഉദാഹരണത്തിന്, കൊമ്പുള്ള ഒരു മൃഗത്തിന് വാൽ കൂടിയുണ്ടെന്ന് അനുമാനിക്കാം. അല്ലെങ്കിൽ ദൂരത്തുള്ള ഒരു കുന്നിന്മേൽ പുക കണ്ടാൽ അവിടെ തീയുണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് അനുമാനിക്കാം. തീയും പുകയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സാമാന്യബോധമാണ് ഈ അനുമാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം.[10]

ഉപമാനമാണ് മറ്റൊരു പ്രമാണം. അറിയപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞ ഒരു വസ്തുവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മറ്റൊരു വസ്തുവെക്കുറിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനാണ് ഉപമാനം എന്നു പറയുന്നത്.[11] നാലാമത്തെ പ്രമാണം ശബ്ദമാണ്. അനുഭവസ്ഥന്റെ ആധികാരികമായ അഭിപ്രായം അല്ലെങ്കിൽ ആപ്തോപദേശം എന്ന അർഥത്തിലാണ് ശബ്ദം എന്ന പദം ഇവിടെ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്.[12] ആപ്തോപദേശം എന്നതിന് വേദവാക്യം എന്നൊന്നും അർഥമില്ല. തോടു കടക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ഒരാൾ അതിൽ എത്രയ്ക്കു വെള്ളമുണ്ടെന്നറിയാതെ പരുങ്ങി നിൽക്കുമ്പോൾ “സാരമില്ല, അരയ്ക്കു വെള്ളമേ ഉള്ളൂ; കടക്കാം” എന്ന് മറ്റൊരാൾ പറയുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. ഈ ഉപദേശം കൊടുക്കുന്ന ആൾ വിശ്വസ്തനാണെന്നു തോന്നിയാൽ യാത്രക്കാരൻ മുണ്ടു ചുരുട്ടി തോട്ടിലിറങ്ങും. ഇത്രയേ ശബ്ദപ്രമാണത്തിനർഥമുള്ളൂ.

വിമർശനപരമായ വിശകലനം

ഇങ്ങനെ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിലൂടെ നേരിട്ടോ അനുമാനം കൊണ്ടോ ഉപമാനത്തിലൂടെയോ അനുഭവജ്ഞന്മാരുടെ ഉപദേശമനുസരിച്ചോ ശരിയായ ജ്ഞാനം നേടാമെന്നാണ് ന്യായം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. ഈ നാലു പ്രമാണങ്ങളിൽ വസ്തുവും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സമ്പർക്കങ്ങളിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമാണ് കൂടുതൽ ശരിയാവാ

10. അഥ തത്പൂർവകം ത്രിവിധമനുമാനം പൂർവവച്ഛേഷവത് സാമാന്യതോ ദൃഷ്ടം ച ന്യാ. സൂ. 1. 15.

11. പ്രസിദ്ധസാധർമ്യാത് സാധ്യസാധനം ഉപമാനം
ന്യാ. സൂ. 1. 1. 6.

12. ആപ്തോപദേശഃ ശബ്ദഃ
ന്യാ. സൂ. 1. 1. 7.

നിടയുള്ളത്. എന്തെന്നാൽ, യുക്തിയുടെയോ പൂർവാനുഭവങ്ങളുടെയോ ഓർമകളുടെയോ ഊഹങ്ങളുടെയോ സഹായമില്ലാതെ നേരിട്ടു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനമാണത്. പക്ഷേ, മുകളിൽ വ്യക്തമാക്കിയതുപോലെ, പ്രത്യക്ഷ ജ്ഞാനം ശരിയായ ജ്ഞാനമായിത്തീരുന്നത് ചില സവിശേഷസാഹചര്യങ്ങളിൽ മാത്രമാണ്. ഉപമാനം, അനുമാനം, ശബ്ദം എന്നീ പ്രമാണങ്ങൾ കൂടുതൽ വിഷമം പിടിച്ചവയത്രേ. ഉദാഹരണത്തിന്, തോട്ടിൽ വെള്ളം കുറവാണെന്ന് വിശ്വസ്തനായ ഒരാൾ പറയുന്നത് തികച്ചും ശരിയായിക്കൊള്ളണമെന്നുണ്ടോ? പുകയുള്ളേടത്തെല്ലാം തീയുമുണ്ടാവുമെന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാൻ കഴിയുമോ? പുഴയിലെ വെള്ളം കരകവിഞ്ഞൊഴുകുന്നത് മഴ പെയ്തതുകൊണ്ടു തന്നെയാണെന്ന് എങ്ങനെ തീർത്തുപറയാൻ കഴിയും? അടുത്തെങ്ങാനും കര പൊട്ടുകയോ മറ്റു വല്ല തകരാറും സംഭവിക്കുകയോ ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായിക്കൂടേ അത്? ഇത്തരം വിഷമപ്രശ്നങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണാൻ വേണ്ടിയാണ് ഗൗതമൻ സംശയം, പ്രയോജനം, ദൃഷ്ടാന്തം, തർക്കം, നിർണയം, ജല്പം, വിതണ്ഡ, ഹേത്വാഭാസം മുതലായവയെപ്പറ്റി വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിച്ചുകൊണ്ട് പ്രമാണങ്ങളെ വിമർശനപരമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ചിന്തയുടെ വിഭിന്നങ്ങളായ ഈ ഉപാധികളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി തെറ്റുകളും അബദ്ധങ്ങളും ഒഴിവാക്കാനും യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ശരിയായ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാനും കഴിയുമെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഉദാഹരണത്തിന്, സംശയത്തെ നിർവചിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പറയുകയാണ്:

"ഒരു വസ്തുവിന്റെ യഥാർഥ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരസ്പര വിരുദ്ധമായ നിർണയത്തിനാണ് സംശയം എന്നുപറയുന്നത്. അനേകം വസ്തുക്കളിൽ കാണപ്പെടുന്ന പൊതുവായ ചില ഗുണങ്ങളുടെയോ ആ വസ്തുക്കളിലൊന്നിലും പൊതുവായി കാണപ്പെടാത്ത ഗുണങ്ങളുടെയോ അംഗീകരണത്തിൽ നിന്നോ പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളായ തെളിവുകളിൽ നിന്നോ ഐകരൂപ്യമില്ലാത്ത നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ നിന്നോ നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തു പ്രത്യക്ഷമാകാതിരിക്കുന്നതിൽ നിന്നോ ആണ് സംശയം ഉളവാകുന്നത്."[13]

ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ കൊണ്ട് ഇതു വ്യക്തമാക്കാം. മങ്ങിയ വെളിച്ചത്തിൽ അഞ്ചാറടി ഉയരമുള്ള എന്തോ ഒരു വസ്തു കാണപ്പെടുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. അത് ഒരു മനുഷ്യനോ അതോ വെറുമൊരു സ്തംഭമോ എന്ന സംശയമുണ്ടാകാം. എന്തെന്നാൽ, രണ്ടിനും ഒരേ ഉയരമാണുള്ളത്. മറ്റുചില ഉദാഹരണങ്ങൾ: വ്യത്യസ്തദാർശനികന്മാർ ആത്മാവ് ഉണ്ട്

13. സമാനാനേക ധർമോപപത്തേഃ പ്രതിപത്തേരുപലബ്ധ്യനുപലബ്ധ്യവ്യവസ്ഥാ തശ്ച വിശേഷാപേക്ഷാവിമർശഃ സംശയഃ

ന്യാ. സൂ. 1. 1. 23.

എന്നതിനും ഇല്ല എന്നതിനും തെളിവുകൾ ഉന്നയിക്കുന്നു. പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ തെളിവുകൾ സംശയമുളവാക്കുന്നു. കുളത്തിലുള്ള വെള്ളം നമ്മൾ കാണുന്നുണ്ട്. അതവിടെ യഥാർഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുമുണ്ട്. എന്നാൽ ജലഭ്രാന്തി കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന മരീചികയിലും വെള്ളം കാണാം. എങ്കിലും യഥാർഥത്തിൽ അവിടെ വെള്ളമില്ല. പുൽച്ചെടികൾ മൂടി നിൽക്കുന്ന മണ്ണിലുള്ള വെള്ളം നമ്മുടെ കാഴ്ചയിൽ പെടുന്നില്ല. എങ്കിലും അവിടെ വെള്ളമുണ്ട്. മരുഭൂമിയിൽ വെള്ളം കാണുന്നില്ല. അവിടെ യഥാർഥത്തിൽ വെള്ളമില്ലതാനും. യാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സംശയങ്ങളുടെ ഉദാഹരണങ്ങളാണിവ. സംശയങ്ങൾക്കിടം നൽകാത്ത വിധത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ സംശയങ്ങളെല്ലാം പരിഹരിക്കാൻ പറ്റിയതരത്തിൽ, യാഥാർഥ്യം മനസ്സിലാക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് ന്യായദർശനം വിസ്തരിച്ചു ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.

ഹേത്വനുമാനത്തിന്റെ അവയവങ്ങൾ

ഗൗതമന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങളിൽ അനുമാനപ്രമാണത്തിന് മുഖ്യമായ ഒരു സ്ഥാനമാണുള്ളത്. അറിയപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞ ഒരു വസ്തുവുമായുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മറ്റൊരു വസ്തുവിനെപ്പറ്റി അനുമാനിക്കാൻ കഴിയും എന്നാണദ്ദേഹം പറയുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, കുന്നിന്മേൽ പുക കണ്ടാൽ അവിടെ തീയുണ്ടെന്ന് അനുമാനിക്കാം. തീയും പുകയും തമ്മിലുള്ള സാമാന്യബന്ധമാണ് ഈ അനുമാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. എന്നാൽ, എല്ലാ സാഹചര്യങ്ങളിലും അനുമാനത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന നിഗമനം ശരിയായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. അതുകൊണ്ട്, ഗൗതമൻ അനുമാനത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളെ സമഗ്രമായി പരിശോധിച്ചു. ഏതെങ്കിലുമൊരു വസ്തുവിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ പ്രസ്താവനയുടെ, സത്യം വെളിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി അദ്ദേഹം ഹേത്വനുമാനം എന്ന ഒരു തത്വം പ്രയോഗിച്ചു. ഹേത്വനുമാനത്തിന് പ്രതിജ്ഞ, ഹേതു, ഉദാഹരണം, ഉപനയം, നിഗമനം എന്നിങ്ങനെ എന്നിങ്ങനെ അഞ്ച് അവയവങ്ങളുണ്ട്.[14] വാദം കൊണ്ടു തെളിയിക്കാനുള്ള പ്രഖ്യാപനത്തിനാണ് പ്രതിജ്ഞ എന്നു പറയുന്നത്. ഒരുദാഹരണത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി ആ പ്രതിജ്ഞ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള മാർഗമാണ് ഹേതു. തെളിയിച്ചു കാട്ടാനുള്ള പ്രതിജ്ഞയുടെ സ്വഭാവമുൾക്കൊള്ളുന്ന സുപരിചിതമായ ഒരു ദൃഷ്ടാന്തത്തിന് ഹേതു എന്നു പറയുന്നു. പ്രതിജ്ഞയുടെ സ്വഭാവം ഹേതുവിലും അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നു വ്യക്തമാക്കുകയാണ് ഇതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. അനുകൂലമോ പ്രതികൂലമോ ആയ ഉദാഹരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ

14. പ്രതിജ്ഞാ ഹേതുദാഹരണോƒപനയ നിഗമനാനി അവയവാഃ

ന്യാ. സൂ. 1. 1. 32.

പ്രതിജ്ഞ ശരിയോ തെറ്റോ എന്ന വാദം ഉപസംഹരിക്കുന്നതിനാണ് ഉപനയനം എന്നു പറയുന്നത്. ഈ വാദത്തിന്റെ അവസാനത്തിൽ പ്രതിജ്ഞയെ ഒരിക്കൽകൂടി എടുത്തുപറഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള തീരുമാനത്തിലെത്തലാണ് നിഗമനം.

ഹേത്വനുമാനത്തിന്റെ ഈ അവയവങ്ങളെ എങ്ങനെ ഉപയോഗിക്കണമെന്നതിന്റെ ഒരുദാഹരണം താഴെ കൊടുക്കുന്നു:

പ്രതിജ്ഞ: കുന്നിന്മേൽ തീയുണ്ട്.

ഹേതു: എന്തെന്നാൽ അവിടെ പുക കാണുന്നു.

ഉദാഹരണം: പുകയുള്ളേടത്ത് തീയുമുണ്ട്; അടുക്കളയിലെന്നപോലെ.

ഉപനയം: കുന്നിന്മേലും അങ്ങനെയാണ്. (കുന്നിന്മേലും പുകയുണ്ട്)

നിഗമനം: അതുകൊണ്ട് കുന്നിന്മേൽ തീയുണ്ട്.

ഹേത്വനുമാനത്തിന്റെ ഈ അവയവങ്ങളെ വ്യത്യസ്ത രീതിയിലും വ്യത്യസ്ത സാഹചര്യങ്ങളിലും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രാചീനതത്വജ്ഞാനികൾ തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ തെളിയിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. തെറ്റുകൂടാതെ സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ ഒരു മാർഗമായിട്ടാണ് അതു കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്. എങ്കിലും താത്വികമായ വാദപ്രതിവാദങ്ങളിൽ പലപ്പോഴും കപടോക്തികളും കുതർക്കങ്ങളും വിതണ്ഡവാദങ്ങളും പിടിവാശികളും കടന്നു കൂടുക പതിവായിരുന്നു. ഇത്തരം ദൗർബല്യങ്ങൾക്കെതിരായി ഗൗതമൻ താക്കീതു നൽകുന്നുണ്ട്. വാദപ്രതിവാദത്തിന് അദ്ദേഹം നൽകുന്ന നിർവചനമിതാണ്: “ഒരേ വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ അഭിപ്രായങ്ങൾ – പക്ഷവും പ്രതിപക്ഷവും – അംഗീകരിക്കലാണ് വാദപ്രതിവാദം. അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട അഭിപ്രായം അഞ്ച് അവയവങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. പ്രമാണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രതിപക്ഷത്തിന്റെ വിരുദ്ധാഭിപ്രായങ്ങൾ തുറന്നുകാട്ടപ്പെടുകയും പൊതുതത്വങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യതിചലിക്കാതെ സത്യം തെളിയിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.”[15]

ഭൗതികവാദമോ ആത്മീയവാദമോ?

നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ആത്മീയവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും ബൗദ്ധ–ജൈനസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും എതിർക്കാൻ വേണ്ടി ഹേത്വനുമാനത്തിന്റെ ഈ പഞ്ചാവയവങ്ങളെ ഗൗതമൻ സമർഥമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തി.

15. പ്രമാണതർക്ക സാധനോപാലംഭസ്സിദ്ധാന്താവിരുദ്ധഃ പഞ്ചാവവയവോപപന്നഃ പക്ഷപ്രതിപക്ഷ പരിഗ്രഹോ വാദഃ.

ന്യാ. സൂ. 1. 2. 1.

നൈയായികന്മാരുമായുള്ള തർക്കങ്ങളിൽ ആത്മീയവാദികൾ പലപ്പോഴും തോറ്റുപോവുകയായിരുന്നു പതിവ്. എന്തെന്നാൽ, അവർ യുക്തിയെക്കാളധികം ആന്തരികമായ വെളിപാടുകളെയും സ്വതന്ത്രചിന്തയെക്കാളധികം സനാതനങ്ങളെന്നു കരുതപ്പെട്ട വൈദികമന്ത്രങ്ങളെയുമാണ് ആശ്രയിച്ചത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് അവർ താർക്കികന്മാരുമായി പരസ്യമായ വാദപ്രതിവാദങ്ങളിലേർപ്പെടുന്നത് പാപമാണെന്ന് തങ്ങളുടെ അനുയായികളെ ഉൽബോധിപ്പിച്ചത്. യുക്തിവിചാരത്തിന്റെയും പ്രമാണങ്ങളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി യാഥാർഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശരിയായ ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാൻ ശ്രമിച്ച നൈയായികന്മാർ സനാതനധർമങ്ങളെ വകവെയ്ക്കാത്ത ദൈവനിന്ദകന്മാരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടത്.

പ്രമാണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള വിവിധ രീതികളെ പലതരം ഉദാഹരണങ്ങളോടു കൂടി വിസ്തരിച്ചു വിവരിക്കുകയാണ് ഗൗതമൻ ചെയ്തത്. എല്ലാറ്റിനെയും യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിലാണ് അദ്ദേഹം പരിശോധിച്ചത്. യുക്തിക്കെതിരായതിനെയെല്ലാം അദ്ദേഹം നിഷേധിച്ചു. വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളും പരിമാണാത്മകങ്ങളുമായ യാഥാർഥ്യങ്ങളെ യുക്തിയുടെ വെളിച്ചത്തിൽ അപഗ്രഥിക്കാൻ മാത്രമല്ല, ആ അപഗ്രഥന രീതിയെത്തന്നെ യുക്തിചിന്തയ്ക്ക് വിധേയമാക്കാനും അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു. ഇതിലാണ് ന്യായദർശനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം കിടക്കുന്നത്.

വൈശേഷികമെന്നപോലെ തന്നെ ന്യായവും ആരംഭത്തിൽ ഭൗതികവാദപരവും നിരീശ്വരവാദപരവുമായ ഒരു ദർശനമായിരുന്നു എന്ന് നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞുവല്ലോ. പക്ഷേ, ചരിത്രപരമായി ഒഴിച്ചുകൂടാൻ കഴിയാത്ത ചില ദൗർബല്യങ്ങളും പൊരുത്തക്കേടുകളും അതിലടങ്ങിയിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, ന്യായസൂത്രങ്ങളിൽ ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള വിവരണങ്ങൾ വളരെ ദുർബലങ്ങളാണ്. പിൽക്കാലത്ത് ആത്മീയവാദികളായ ചിന്തകന്മാർ ഈ ദൗർബല്യങ്ങളെ സമർഥമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ആത്മീയവാദികളുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങൾക്കു വഴങ്ങിക്കൊണ്ട് വൈശേഷികത്തിന്റെയെന്നപോലെ ന്യായത്തിന്റെയും അനുയായികൾ തങ്ങളുടെ ഭാഷ്യങ്ങളിലും വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലും കാലത്തിനൊത്ത് പല മാറ്റങ്ങളും വരുത്താൻ നിർബദ്ധരായി. അവർ ന്യായദർശനത്തിലെ മൗലികാശയങ്ങളെ പുനഃപരിശോധിക്കാനും അവയെ ആത്മീയവാദികൾക്കനുകൂലമായ വിധത്തിൽ പരിഷ്കരിക്കാനും മുതിർന്നു. ഗൗതമന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങളും ഉദയനന്റെ ന്യായകുസുമാഞ്ജലിയും തമ്മിൽ ഒന്നു താരതമ്യപ്പെടുത്തി നോക്കിയാൽ ഇതു വ്യക്തമാവും. ന്യായസൂത്രങ്ങളിൽ അനാദിയും നിത്യവുമായ ഭൗതികസത്തയുടെ സൃഷ്ടികർത്താവായി ഈശ്വരൻ എന്ന ശക്തിവിശേഷം വിഭാവനം ചെയ്യ

പ്പെടുന്നില്ല. ഉദയനനാകട്ടെ ദൈവമുണ്ടെന്നു തെളിയിക്കാൻ ഒമ്പതു കാരണങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നു.[16] ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണം ഒരു സചേതനശക്തിയായിരിക്കണമെന്നും അദൃഷ്ടം അചേതനമായ തത്വമായതുകൊണ്ട് അതിനെക്കൊണ്ടു പ്രവർത്തിപ്പിക്കാൻ ദൈവത്തിന്റെ ആവശ്യമുണ്ടെന്നും ദൈവത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തിനു വേദങ്ങളിൽ തെളിവുകളുണ്ടെന്നും മറ്റുമാണ് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നത്.

ഗൗതമൻ തന്റെ ന്യായസൂത്രങ്ങളിൽ അഹം എന്ന അർഥത്തിലാണ് ആത്മാവ് എന്ന പദമുപയോഗിക്കുന്നത്. ശരീരമില്ലാതെ ആത്മാവിനു നിലനിൽപ്പില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വസ്തു ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളുമായും ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾ മനസ്സുമായും മനസ്സ് ആത്മാവുമായും ബന്ധപ്പെടുമ്പോഴാണ് പ്രത്യക്ഷ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളെ മനസ്സും മനസ്സിനെ ആത്മാവും നിയന്ത്രിക്കുന്നു. ജ്ഞാനമാണ് ആത്മാവിന്റെ ലക്ഷണം. പക്ഷേ, സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യമില്ലെങ്കിൽ മനസ്സിനോ ആത്മാവിനോ യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല. ശരിയായ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെട്ടിരിക്കണമെന്നും അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്.[17] പക്ഷേ, പിൽക്കാലത്തെ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ആത്മാവിനെ ജീവാത്മാവെന്നും പരമാത്മാവെന്നും രണ്ടായി തരംതിരിക്കുകയും അങ്ങനെ ന്യായദർശനത്തിൽ ദൈവത്തിനു കയറിപ്പറ്റാൻ അവസരം കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു.

പക്ഷേ, ഇത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് ന്യായദർശനത്തിലടങ്ങിയ മൗലികചിന്തകളുടെ പ്രാധാന്യത്തെ ഒട്ടുംതന്നെ കുറയ്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല.

---

16. കാര്യായോജനാധൃത്യാദേഃ പദാത് പ്രത്യയതഃശ്രുതേഃ വാക്യാത് സംഖ്യാവിശേഷാച്ചസാധ്യോ വിശ്വവിദവ്യയഃ

    ന്യായകുസുമാഞ്ജലി V. 1.

17. ന്യാ. സൂ. 1. 1. 4.

14. യോഗദർശനം

ഹരപ്പാ-മോഹൻജോദരോ സംസ്കാരത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളിലൊന്ന് മൂന്നു തലകളുള്ളതും ഒരു യോഗിയെപ്പോലെ പത്മാസനത്തിലിരിക്കുന്നതും ശിവന്റെ പ്രാഗ്രൂപമെന്നു സങ്കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നതുമായ ഒരു കൽപ്രതിമയാണ്. ആര്യന്മാരുടെ വരവിനു മുമ്പുതന്നെ പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ യോഗവിദ്യയ്ക്ക് പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവാണിതെന്ന് പുരാതത്വഗവേഷകന്മാർ അനുമാനിക്കുന്നു. പിന്നീട് ആര്യന്മാർക്കിടയിൽ പ്രചരിക്കാൻ തുടങ്ങിയ യോഗവിദ്യകൾ അനാര്യന്മാരിൽ നിന്നു സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടവയാവാം. എന്നാൽ, ആ അതിപ്രാചീനകാലത്തു തന്നെ യോഗം ഒരു ദർശനമായി വളർന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നു കരുതാൻ ന്യായമില്ല.

യോഗത്തിന്റെ പ്രാചീനത

ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഒന്നിലധികം സ്ഥലങ്ങളിൽ യോഗത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഒരൊഴിഞ്ഞ സ്ഥലത്ത് ചിന്തിക്കാനും, ധ്യാനിക്കാനും പറ്റിയ ശുദ്ധമായ ഒരന്തരീക്ഷത്തിൽ, ഇരുന്നുകൊണ്ട് യോഗമഭ്യസിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്ത് വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.[1] തലയും കഴുത്തും മാറിടവും നിവർത്തിപ്പിടിച്ച് ശരീരമിളക്കാതെയിരുന്ന് മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഹൃദയത്തിലേക്ക് സന്നിവേശിപ്പിച്ചാൽ വിദ്വാനായ ഒരാൾക്ക് ബ്രഹ്മമെന്ന തോണിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ഭയത്തിന്റെ എല്ലാ പുഴകളും കടക്കാൻ കഴിയും.[2] ശ്വാസമടക്കിപ്പിടിച്ച് എല്ലാ ചലനങ്ങളെയും നിയ

1. ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്ത്, II. 10.
2. ത്രിരുന്നതം സ്ഥാപ്യ സമം ശരീരം ഹൃദീന്ദ്രിയാണി മനസാ സംനിവേശ്യ
ബ്രഹ്മോഡുപേന പ്രതരേത വിദ്വാൻ സ്രോതംസി സർവാണി ഭയാവഹാനി,
ശ്വേ, ഉ. II. 8.

ന്ത്രിക്കണം; നാസാദ്വാരങ്ങളിലൂടെ മെല്ലെ മെല്ലെ ശ്വാസമുച്ഛ്വസിക്കണം; ദുഷ്ടാശ്വങ്ങളോടു കൂട്ടിക്കെട്ടപ്പെട്ട രഥത്തെ എന്ന പോലെ വിദ്വാനായ മനുഷ്യൻ തന്റെ മനസ്സിനെ കരുതലോടുകൂടി നിയന്ത്രിക്കട്ടെ.[3] ഇത്തരം യോഗാഭ്യാസങ്ങൾകൊണ്ട് മാനസികമായും ആത്മീയമായും മാത്രമല്ല, ശാരീരികമായും ഗുണം കിട്ടും. ശരീരത്തിന് ആയാസം, ആരോഗ്യം, സ്ഥിരത, നല്ല നിറം, നല്ല ശബ്ദം, നല്ല ഗന്ധം, അല്പമായ മൂത്രവും പുരീഷവും - ഇതൊക്കെയാണത്രേ യോഗാഭ്യാസം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ആദ്യത്തെ നേട്ടങ്ങൾ.[4] പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും പ്രവർത്തിക്കാതിരിക്കുകയും ബുദ്ധി ചലിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരവസ്ഥയാണ് യോഗമെന്നും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ സ്ഥിരതയോടെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയുന്നവന് ബുദ്ധിയുടെ പതറിച്ചകളിൽ നിന്ന് രക്ഷപെടുവാൻ കഴിയുമെന്നും കഠോപനിഷത്തു പറയുന്നു.[5] ക്രി. മു. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ യോഗവിദ്യയ്ക്ക് ധാരാളം പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ബൗദ്ധ- ജൈനസാഹിത്യങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്കു മുമ്പ് ബുദ്ധനും മഹാവീരനും കുറേക്കാലം യോഗാഭ്യാസങ്ങളോടു കൂടിയ തപശ്ചര്യകളിൽ മുഴുകുകയുണ്ടായി. ബൗദ്ധ-ജൈനദർശനങ്ങൾ മാത്രമല്ല മറ്റു ദർശനങ്ങളും യോഗാഭ്യാസങ്ങൾക്കു വലിയ പ്രാധാന്യമാണ് നൽകിയത്.

പതഞ്ജലിയാണ് യോഗദർശനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് എന്നാണ് പൊതുവിൽ വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്ന കാലഘട്ടത്തെപ്പറ്റി വ്യത്യസ്താഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്. ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു ചിലർ; അതല്ല ക്രി. മു. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണെന്നു മറ്റു ചിലർ; അതിനും ശേഷമാണെന്നു വേറെ ചിലർ. ഏതായാലും ഒരു കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. പതഞ്ജലിയുടെ കാലത്തിന് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ യോഗസാധനകളെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. അവയെ സമാധി, സാധന, വിഭൂതി കൈവല്യം എന്നിങ്ങനെ നാലു പാദങ്ങളിലായി 195 സൂത്രങ്ങളിൽ ഒതുക്കി ചിട്ടപ്പെടുത്തി കെട്ടുറപ്പുള്ള ഒരു ദർശനമാക്കി മാറ്റിയെന്നതാണ് പതഞ്ജലിയുടെ സംഭാവന. ദാസ് ഗുപ്ത എഴുതുന്നു:

---

3. പ്രാണൻ പ്രപീഡ്യേഹ സംയുക്ത ചേഷ്ടാഃ ക്ഷീണേ പ്രാണേ നാസികയോ*f* ച്ഛ്വസീത
ദുഷ്ടാശ്വയുക്തം ഇവ വാഹം ഏനം വിദ്വാൻ മനോ ധാരയേതാപ്രമത്തഃ
ശ്വേ, ഉ, II. 9.

4. ലഘുത്വം അരോഗ്യം ആലോലുപത്വം വർണപ്രസാദം സ്വരസൗഷ്ഠവം ച ഗന്ധശ്ശുഭോ മൂത്രപരീഷം അല്പം യോഗപ്രവൃത്തിം പ്രഥമാം വദന്തി.
ശ്വേ, ഉ. II. 13.

5. കഠോപനിഷത്ത്, II, 3. 1011.

"സാംഖ്യത്തിന്റെ ഒരു വകഭേദമായി കണക്കാക്കപ്പെടാറുള്ള യോഗ ദർശനത്തിലെ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധാർഹനായ വ്യക്തി പതഞ്ജലിയാണെന്നു തോന്നുന്നു. എന്തെന്നാൽ, അദ്ദേഹം നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന യോഗസാധനകളുടെ വിഭിന്നരൂപങ്ങളെ സമാഹരിക്കുകയും യോഗവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയോ ബന്ധപ്പെടുത്തപ്പെടാവുന്നവയോ ആയ വ്യത്യസ്താശയങ്ങൾ തിരഞ്ഞുപിടിക്കുകയും മാത്രമല്ല, അവയെ സാംഖ്യദർശനവുമായി കൂട്ടിയോജിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്നു നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള രൂപത്തിലാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തു. വ്യാസഭാഷ്യത്തിന്റെ – അതാണ് പതഞ്ജലിയുടെ യോഗസൂത്രങ്ങളുടെ ആദ്യത്തെ ഭാഷ്യം – സുപ്രസിദ്ധ വ്യാഖ്യാതാക്കളായ വാചസ്പതിയും വിജ്ഞാനഭിക്ഷുവും പതഞ്ജലിയെ യോഗത്തിന്റെ സ്ഥാപകനായിട്ടല്ല, ഒരു സമ്പാദകനായിട്ടാണ് കണക്കാക്കേണ്ടത് എന്ന നമ്മുടെ അഭിപ്രായത്തോടു യോജിക്കുന്നവരാണ്. പതഞ്ജലിയുടെ യോഗസൂത്രങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മൗലികകൃതിയല്ലെന്നും മറിച്ച് അനുയോജ്യമായ പുതിയ സംഭാവനകളോടുകൂടിയ സമർഥവും വ്യവസ്ഥിതവുമായ ഒരു സങ്കലനം മാത്രമാണെന്നും ആ സൂത്രങ്ങളെ വിശകലനാത്മകമായി പഠിച്ചാൽ ബോധ്യമാവും".[6]

പതഞ്ജലിയുടെ യോഗസൂത്രങ്ങൾക്ക് എത്രയോ മുമ്പുതന്നെ പലതരം യോഗസാധനകൾ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നും പിന്നീടാണ് അവ സാംഖ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു സമ്പൂർണദർശനമായി രൂപം പ്രാപിച്ചത് എന്നും ഇതിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

താത്വികമായ നിലപാട്

യോഗത്തിന്റെ താത്വികമായ നിലപാട് ഏറെക്കുറെ സാംഖ്യത്തിന്റേതു തന്നെയാണ്. സ്ഥൂലങ്ങളായ പൃഥ്വ്യാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങൾ, അവയുടെ സൂക്ഷ്മരൂപങ്ങളായ ശബ്ദാദിപഞ്ചതന്മാത്രകൾ, അവയെ ഗ്രഹിക്കാനാവശ്യമായ അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, അഞ്ചു കർമേന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഇരുപത്തിമൂന്നു തത്വങ്ങളെയും എല്ലാറ്റിനെയും അത്യന്തിക കാരണമായ പ്രകൃതിയെപ്പറ്റിയും ദ്രഷ്ടാവായ പുരുഷനെപ്പറ്റിയുമെല്ലാം സാംഖ്യത്തെപ്പോലെ തന്നെ യോഗവും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. പതഞ്ജലി ഈ തത്വങ്ങളെ പൊതുവിൽ വിശേഷം, അവിശേഷം, ലിംഗമാത്രം, ലിംഗം എന്നിങ്ങനെ നാലായി തരംതിരിക്കുന്നു.[7] പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ, ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, കർമേന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ്

6. S.N. Dasgupta: History of Indian Philosophy, Vol. I. P. 229.
7. വിശേഷാവിശേഷലിംഗമാത്രാലിംഗാനി ഗുണപർവാണി.
യോഗസൂത്രം. II. 19.

എന്നീ തത്വങ്ങളിലൂടെയാണ് സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളുടെ വിശേഷ ധർമങ്ങൾ അഭിവ്യക്തമായിത്തീരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവയെ മൊത്ത ത്തിൽ വിശേഷമെന്നു പറയുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് അഗോചരങ്ങളായ ശബ്ദസ്പർശരൂപ രസഗന്ധാദിതന്മാത്രകളും അഹങ്കാരവും അവിശേ ഷത്തിലുൾപ്പെടുന്നു. വിശേഷത്തിലും അവിശേഷത്തിലും പെട്ട ഇരുപ ത്തിരണ്ടു തത്വങ്ങളുടെ ഉത്ഭവസ്ഥാനമായ മഹത്ത് എന്ന തത്വത്തിനാണ് ലിംഗമെന്നു പറയുന്നത്. മഹത്തിന്റെ കാരണമായ പ്രകൃതി ത്രിഗുണ ങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയിൽ അഭിവ്യക്തമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രകൃതിയെ അലിംഗം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങ ളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയാണ് പ്രകൃതിയെന്ന സാംഖ്യ നിർവചനത്തെ യോഗവും അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളുടെ മുഖ്യ ധർമങ്ങളായ പ്രകാശം, ക്രിയ, സ്ഥിതി എന്നിവയോടു കൂടിയതും ഭൂതേ ന്ദ്രിയാത്മകവും പുരുഷന് ഭോഗാനുഭവങ്ങളും മോചനവും നൽകുക യെന്ന പ്രയോജനത്തോടുകൂടിയതുമാണ് ദൃശ്യപ്രകൃതി.[8] സ്വതന്ത്രവും നിരപേക്ഷവും നിത്യവും അനശ്വരവുമായ പ്രകൃതി പുരുഷന് വേണ്ടി യാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്.[9] പ്രകൃതി നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് പുരു ഷൻ ദ്രഷ്ടാവായിത്തീരുന്നത്. പ്രകൃതിയില്ലെങ്കിൽ പുരുഷനുമില്ല. പുരു ഷൻ ഒന്നല്ല, അനേകമാണ്. അതുകൊണ്ട് പുരുഷൻ ഇല്ലാതാവുകയോ കൈവല്യം നേടിക്കഴിയുകയോ ചെയ്താലും മറ്റു പുരുഷന്മാർക്കുവേണ്ടി പ്രകൃതി നിലനിൽക്കും[10].

പുരുഷൻ സ്വഭാവേന ശുദ്ധനാണെങ്കിലും പ്രകൃതിധർമങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയനായിത്തീരുന്നു. അവി ദ്യയാണ് പുരുഷനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുണ്ടാകുന്ന ബന്ധത്തിനു കാരണം. അവിദ്യ നശിച്ചാൽ പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള സംയോഗവും അപ്രത്യക്ഷമാവും. ഈ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിനാണ് കൈവല്യം എന്നു പറയുന്നത്. കൈവല്യമാണ് യോഗത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. പക്ഷേ, ഈ ലക്ഷ്യം നേടണമെങ്കിൽ പുരുഷൻ പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രനാണ് എന്ന വിവേകപൂർണമായ ജ്ഞാനമുണ്ടാവണം[11].

8. പ്രകാശക്രിയാ സ്ഥിതി ശീലം ഭൂതേന്ദ്രിയാത്മകം ഭോഗാപർവഗാർഥം ദൃശ്യം
യോ സൂ. II. 18.
9. തദർഥ ഏവ ദൃശ്യസ്യാത്മാ യോ സൂ. II. 21.
10 കൃതാർഥംപ്രതി നഷ്ടമപ്യനഷ്ടം തദന്യസാധാരണത്വാൽ
യോ.സു. 2.22.
11. സ്വസ്വാമിശക്ത്യോ: സ്വരൂപോപലബ്ധിഹേതു: സംയോഗഃ തസ്യഹേതുരവി ദ്യാ. തദഭാവാൽസംയോഗാഭാവോ ഹാനം തദ് ദൃശേ: കൈവല്യം. വിവേക ഖ്യാതിര വിപ്ലവാഹാനോപായഃ യോ. സു. 2. 23-26

സത്യം കണ്ടെത്തിയാൽ മാത്രം പോരാ, അത് പ്രയോഗത്തിൽ കൊണ്ടു വരിക കൂടി വേണം. പ്രയോഗക്ഷമമില്ലാത്ത ജ്ഞാനം ഉപയോഗശൂന്യമാണ്. തത്വശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ പ്രധാനമാണ് പ്രായോഗികപരിശീലനം. ഇതാണ് യോഗത്തെ സാംഖ്യത്തിൽ നിന്നു വേർതിരിക്കുന്നത്. സാംഖ്യം യാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുമ്പോൾ യോഗം ആ ജ്ഞാനത്തെ പ്രയോഗക്ഷമമാക്കേണ്ടതെങ്ങനെ എന്നന്വേഷിക്കുന്നു.

ചിത്തവൃത്തിനിരോധം

ആത്മീയവാദികളായ വേദാന്തികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യോഗം ആത്മജ്ഞാനത്തിനുള്ള ഒരു ഉപാധി മാത്രമാണ്. ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും അഭിന്നമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുകയും നിർദിഷ്ടങ്ങളായ യോഗാസനവിധികളെ അവലംബിച്ചുകൊണ്ട് 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന് ഇടവിടാതെ ധ്യാനിക്കുകയും ചെയ്യുക - ഇതാണ് യോഗം. എന്നാൽ, പതഞ്ജലിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ മാനസിക വ്യാപാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനാണ് യോഗമെന്നു പറയുന്നത്. "യോഗശ്ചിത്തവൃത്തി നിരോധഃ"[12] എന്ന ദ്ദേഹം നിർവചിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ചിത്തവൃത്തിനിരോധത്തിന്റെ ദർശനമാണ് യോഗം എന്നുപറയാം. ഓരോ പുരുഷനും ഓരോ ചിത്തമുണ്ട്. അതിലാണ് പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങൾ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ ചിത്തം പലതരത്തിലുള്ള മാനസികാവസ്ഥകൾക്കു വിധേയമായിത്തീരുന്നു. ഈ മാനസിക വ്യാപാരങ്ങൾക്കാണ് ചിത്തവൃത്തികൾ എന്നുപറയുന്നത്. പ്രത്യക്ഷയം, അനുമാനം, ആഗമം എന്നീ പ്രമാണങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന ക്ലിഷ്ടങ്ങൾ, വിപര്യയം അല്ലെങ്കിൽ മിഥ്യാജ്ഞാനം, യഥാർഥവസ്തുവുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത തരത്തിൽ വേദപുരാണാദികളിലെ വിധിനിഷേധങ്ങളെ മാത്രം അവലംബിക്കുകയെന്ന വികൽപ്പവൃത്തി, വസ്തുക്കളെപ്പറ്റി ബോധമില്ലാതാവുന്ന നിദ്രാവൃത്തി, ഭൂതകാലാനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമകൾ അല്ലെങ്കിൽ സ്മൃതിവൃത്തി എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു തരത്തിലുള്ള ചിത്തവൃത്തികളുണ്ട്[13]. ചിത്തവൃത്തികളുടെ രൂപങ്ങളാണ് കാമമദമോഹലോഭമാത്സര്യാദികൾ. ഇത്തരം ചിത്തവൃത്തികളെ നിരോധിച്ചാൽ മാത്രമേ ദ്രഷ്ടാവായ പുരുഷന് പ്രകൃതിയുമായുള്ള സംയോഗത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മിഥ്യാബോധം അവസാനിപ്പിച്ച് കൈവല്യം നേടാൻ

12. യോ. സു. 1.2.

13. വൃത്തയഃ പഞ്ചതര്യഃ ക്ലിഷ്ടാക്ലിഷ്ടാഃ, പ്രമാണവിപര്യായ വികല്പ നിദ്രാ സ്മൃതയഃ. യോ സൂ. 1. 5-6.

കഴിയൂ. അതുവരെ ദ്രഷ്ടാവ് അതാതുചത്തവൃത്തികളുടെ രൂപത്തിലാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുക[14].

ചിത്തവൃത്തികളെ നരോധിക്കണമെങ്കിൽ ആദ്യമായി വേണ്ടത് ചഞ്ചലമായ മനസ്സിനെ ഏതെങ്കിലുമൊരു ലക്ഷ്യത്തിൽ ഏകാഗ്രമാക്കി പിടിച്ചുനിർത്താനാവശ്യമായ അഭ്യാസമാണ്.[15] പക്ഷേ, ഈ അഭ്യാസം അത്ര എളുപ്പമുള്ളതാണെന്നു ധരിച്ചുപോകരുത്. പല തടസ്സങ്ങളെയും നേരിടേണ്ടതായിട്ടുണ്ട്. വ്യാധി, സ്ത്യാനം (ഏതെങ്കിലും അസൗകര്യങ്ങൾ കൊണ്ട് അഭ്യാസം മുടങ്ങിപ്പോവുക), സംശയം, പ്രമാദം, ആലസ്യം, അവിരതി (വിഷയേന്ദ്രിയ ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ആഗ്രഹങ്ങൾ), ഭ്രാന്തിദർശനം, അലബ്ധഭൂമികത്വം (അഭ്യാസത്തിനു ഫലമില്ലാതാവുക), അനസ്ഥിതത്വം (അഭ്യാസത്തിന്റെ ഫലങ്ങൾ ക്ഷണികങ്ങളോ അസ്ഥിരങ്ങളോ ആയിത്തീരുക) ഇങ്ങനെ സാധകനു നേരിടേണ്ടിവരുന്ന ഒമ്പതു ചിത്തവിക്ഷേപങ്ങളേപ്പറ്റി പതഞ്ജലി താക്കീതു നൽകുന്നുണ്ട്.[16] ഇവയ്ക്കുപുറമെ ആധ്യാത്മികമോ ആധിഭൗതികമോ ആധിദൈവികമോ ആയ ദുഃഖങ്ങൾ, * ദൗർമനസ്യം (ആഗ്രഹം നിറവേറാതെ പോകുമ്പോളുണ്ടാകുന്ന മനക്ഷോഭം), അംഗമേജയത്വം (ശരീരത്തിനുണ്ടാകുന്ന വിറയൽ), ശ്വാസം, പ്രശ്വാസം (ശ്വാസോച്ഛ്വാസങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്ന ശൈഥില്യം) എന്നിങ്ങനെ വേറെയുമുണ്ട് അനേകം തടസ്സങ്ങൾ.[17] ഇത്തരം വിഘ്നങ്ങളെയെല്ലാം തട്ടിനീക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് മനസ്സിനെ ഏകാഗ്രമാക്കി നിർത്താൻ പറ്റിയ അഭ്യാസങ്ങൾ നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.[18]

---

14. യോ. സൂ. 1. 3-4.
15. തത്ര സ്ഥിതൗ യത്നോƒഭ്യാസഃ
    യോ. സൂ. 1. 13.
16. വ്യാധി സ്ത്യാന സംശയ പ്രമാദാലസ്യാവിരതി ഭ്രാന്തിദർശനാലബ്ധ ഭൂമികത്വാനവ
    സ്ഥിതത്വാനി ചിത്തവിക്ഷേപാ സ്തേƒന്തരായാഃ
*   സാംഖ്യദർശനം എന്ന അധ്യായം നോക്കുക.
    യോ. സൂ. 1. 30.
17. ദുഃഖ ദൗർമസ്യാംഗമേജയത്വ ശ്വാസ പ്രശ്വാസാ വിക്ഷേപസഹഭുവഃ
    യോ. സൂ. 1. 51.
18. തൽപ്രതിഷേധാർഥമേകതത്വാഭ്യാസഃ
    യോ. സൂ. 1. 32.

യോഗത്തിന്റെ അഷ്ടാംഗങ്ങൾ

യോഗാഭ്യാസത്തിന് യമം, നിയമം, ആസനം, പ്രാണായാമം, പ്രത്യാഹാരം, ധാരണ, ധ്യാനം, സമാധി എന്നിങ്ങനെ എട്ട് അംഗങ്ങളുണ്ട്.[19] ഈ അഷ്ടാംഗങ്ങളുടെ ശരിയായ പ്രയോഗത്തിലൂടെ ശരീരത്തെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും മനസ്സിനെയും പൂർണമായി നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യന് പടിപടിയായി സ്വയം പരമാനന്ദമെന്ന പരിപൂർണതയിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയുമെന്നാണ് യോഗം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്.

ആദ്യത്തെ രണ്ടംഗങ്ങൾ സാന്മാർഗിക ജീവിതത്തിന്റെ വിവിധവശങ്ങളെ കുറിക്കുന്നു. അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, ബ്രഹ്മചര്യം, അപരിഗ്രഹം എന്നീ പഞ്ചമഹാവ്രതങ്ങൾക്കാണ് യമം[20] എന്നു പറയുന്നത്. മനസ്സിനെ ചഞ്ചലവും കലുഷിതവുമാക്കുന്ന വിഷയവാസനകളിൽ നിന്നുള്ള മോചനമാണ് ഇവയുടെ ഉദ്ദേശ്യം. രണ്ടാമത്തെ അംഗമായ നിയമത്തിൽ ശൗചം (ബാഹ്യവും ആന്തരികവുമായ ശുദ്ധി), തപസ്സ്, സന്തോഷം, സ്വാധ്യായം, ഈശ്വരധ്യാനം എന്നിവയുൾപ്പെടുന്നു. യോഗസാധനകളുടെ പ്രാഥമികോപാധിയാണ് മനുഷ്യശരീരം. അതുകൊണ്ട്, ശാരീരികമായ ആരോഗ്യത്തിനും ശുചിത്വത്തിനും പ്രത്യേകമായ പ്രാധാന്യം നൽകേണ്ടതാവശ്യമാണ്. യോഗസൂത്രങ്ങളിൽ ആരോഗ്യം, സൗന്ദര്യം, ബലം, വജ്രസദൃശമായ ശരീരദാർഢ്യം മുതലായവയുടെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റി എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്.[21] എന്നാൽ, ബാഹ്യമായ ആരോഗ്യം, സൗന്ദര്യം, ശുചിത്വം മുതലായവ മാത്രം പോരാ. ബാഹ്യമായ ശുദ്ധിയെപ്പോലെ തന്നെ ഒരുപക്ഷേ, അതിനേക്കാളേറെ - പ്രധാനമാണ് ആന്തരികമായ ശുദ്ധി. അന്തഃശുദ്ധികൊണ്ടാണ് മനസ്സിന് പ്രസന്നതയും ചിത്തത്തിന് ഏകാഗ്രതയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ജയിക്കാനുള്ള കഴിവും ആത്മദർശനത്തിനുള്ള യോഗ്യതയും ലഭിക്കുന്നത്.[22] സൽക്കർമങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന സന്തോഷം, തപസ്സ്, സ്വാധ്യായം, ഈശ്വരപ്രണിധാനം എന്നിവയാണ് നിയമത്തിലെ മറ്റു ഘടകങ്ങൾ. ദുർവൃത്തികളേയും ദുഃസ്വഭാവങ്ങളെയും നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ടും

19. യമനിയമാസന പ്രാണായാമ പ്രത്യാഹാര ധാരണാ ധ്യാന സമാധയോ*ഷ്ടാവംഗാനി യോ. സൂ. II. 29.

20. അഹിംസാ സത്യമസ്തേയ ബ്രഹ്മചര്യാപരിഗ്രഹാ യമാഃ
യോ. സൂ. II. 30.

21. രൂപലാവണ്യബല വജ്രസംഹനനത്വാൽ കായസംപത്.
യോ. സൂ. III. 46.

22. സത്വശുദ്ധിസൗമനസ്യൈകാഗ്രേന്ദ്രിയജയാത്മദർശന യോഗ്യത്വാനി ച.
യോ. സൂ. II. 41.

സ്നേഹം, ദയ തുടങ്ങിയ സൽഗുണങ്ങൾ വളർത്തിക്കൊണ്ടും ആത്മ സംസ്കാരത്തിലൂടെ ചിട്ടയോടുകൂടിയ സാന്മാർഗികജീവിതം നയിക്കു കയാണ് അവയുടെ ഉദ്ദേശ്യം.

യമവും നിയമവും വേണ്ടപോലെ അഭ്യസിച്ചാൽ മാത്രമേ ശരീരവും മനസ്സും നിയന്ത്രിക്കാനാവശ്യമായ മറ്റു സാധനകൾ സഫലമാവുക യുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടാണ് യോഗസാധനകളെപ്പറ്റിയുള്ള വിശദീകരണ ത്തിൽ ആദ്യമായിത്തന്നെ യമ നിയമങ്ങളെക്കുറിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. മൂന്നാമത്തെ അംഗമായ ആസനത്തിന് ഹഠയോഗത്തിൽ പലതരം രൂപ ഭേദങ്ങൾ നിർദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതെല്ലാം പിന്നീടുണ്ടായ പരിഷ്ക രണങ്ങളായിരിക്കാം. പതഞ്ജലിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ നിശ്ചലവും സുഖകരവുമായ ഇരിപ്പിനാണ് ആസനം എന്നുപറയുന്നത്.[23]. നിർദിഷ്ട മായ ആസനത്തിലിരുന്നുകൊണ്ട് ധ്യാനിച്ചാൽ ശീതോഷ്ണുസുഖദുഃ ഖാദി ദ്വന്ദ്വങ്ങളുടെ ബാധ ഏല്ക്കുകയില്ലത്രേ.[24] ശരീരത്തെ നിശ്ചലവും സ്ഥിരവുമാക്കി നിവർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സുഖാസനത്തിലിരുന്നു കൊണ്ടു വേണം നാലാമത്തെ അംഗമായ പ്രാണായാമം ശീലിക്കുക. ശ്വാസോച്ഛ്വാസങ്ങളുടെ ഗതിവിച്ഛേദങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനാണ് പ്രാണായാമം എന്നു പറയുന്നത്.[25] പ്രാണായാമം മനസ്സിനെ ശാന്തവും അക്ഷോഭ്യവുമാക്കി വയ്ക്കാൻ സഹായിക്കുകയും അങ്ങനെ ധാരണാ ശക്തി വർധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്രത്തോളമായാൽ പ്രത്യാഹാര മെന്ന അടുത്ത അഭ്യാസം തുടങ്ങാം. ബാഹ്യചേഷ്ടകളിൽ നിന്ന് ഇന്ദ്രി യങ്ങളെ നിവർത്തിപ്പിടിച്ച് മനസ്സിൽ ലയിപ്പിക്കുന്നതിനാണ് പ്രത്യാഹാരം എന്നുപറയുന്നത്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള മാർഗമാണത്. മന സ്സിനെ ശരീരത്തിനുള്ളിലോ പുറത്തോ ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രത്യേകസ്ഥാ നത്ത് ഉറപ്പിച്ചു നിർത്തലാണ് ധാരണ. സ്വന്തം മൂക്കിന്മേലോ പുരിക ങ്ങൾക്കിടയിൽ നെറ്റിയുടെ ഒത്ത നടുവിലോ ഏതെങ്കിലുമൊരു നിശ്ചി തബിന്ദുവിൽ ദൃഷ്ടിയുറപ്പിച്ചു നിർത്തിയാൽ ധ്യാനത്തിനുള്ള കഴിവു വർധിക്കുമത്രേ. ഇപ്രകാരം ചിത്തത്തിന്റെ ഏകാഗ്രത കൈവരുത്തലാണ് ധ്യാനം. ധ്യാനത്തിലൂടെ ചിത്തം ധ്യേയവസ്തുവിൽ ഏകാഗ്രമായും ഏക താനമായും താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ചിത്തം ധ്യേയത്തിൽ പൂർണമായി ലയിക്കുകയും രണ്ടും ഏകരൂപമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥാവിശേഷമാണ് സമാധി.[26]

---

23. സ്ഥിരസുഖമാസനം യോ. സൂ. II 46.

24. ടി. 48.

25. ടി. 49.

26. യോ. സൂ. II 3.

ഈ അഷ്ടാംഗസാധനയുടെ സങ്കീർണങ്ങളായ വിവിധ വശങ്ങളെപ്പറ്റി പതഞ്ജലി തന്റെ സൂത്രങ്ങളിൽ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. കൈവല്യമാണ് ഇവയുടെയെല്ലാം പരമമായ ലക്ഷ്യം. സാന്മാർഗിക ജീവിതത്തിലധിഷ്ഠിതമായ യോഗസാധനകളിലൂടെ പുരുഷൻ സത്വത്തിനു സമമായ പരിശുദ്ധി നേടുമ്പോളാണ് കൈവല്യം പ്രാപിക്കുന്നത്.[27] ഈ അവസ്ഥയിലാണ് മനുഷ്യൻ ബാഹ്യജഗത്തുമായുള്ള ബന്ധങ്ങളെയെല്ലാം വിച്ഛേദിക്കുകയും സംസാരദുഃഖങ്ങളുടെ എല്ലാത്തരം ബന്ധനങ്ങളിൽ നിന്നും മോചനം നേടുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് പരിപൂർണനും സ്വതന്ത്രനുമായിത്തീരുന്നത്. ഇതാണ് പരമാനന്ദം. ഇതാണ് കൈവല്യം.

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ജീവിതചര്യകളെ മേൽക്കുമേൽ സംശുദ്ധമാക്കിക്കൊണ്ട് ശരീരത്തെയും മനസ്സിനെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും കർശനമായി നിയന്ത്രിക്കാനാവശ്യമായ സാധനകളിലൂടെ പൂർണത നേടാനുള്ള മാർഗമാണ് യോഗദർശനത്തിന്റെ കാതൽ.

യോഗത്തിലെ ഈശ്വരൻ

പ്രകൃതിയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലകാരണമെന്ന സാംഖ്യന്മാരുടെ അടിസ്ഥാനസിദ്ധാന്തവും ഇരുപത്തഞ്ചു തത്വങ്ങൾ, മൂന്നു പ്രമാണങ്ങൾ മുതലായവയും അംഗീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് യോഗം സാംഖ്യത്തോടു സാദൃശ്യം വഹിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമാണെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. എന്നാൽ, രണ്ടു ദർശനങ്ങളും തമ്മിൽ മുഖ്യമായ ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ട്. സാംഖ്യം യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു. നേരെമറിച്ചാണ് യോഗത്തിന്റെ നിലപാട്. യോഗത്തിലെ അഷ്ടാംഗങ്ങളിലൊന്നായ നിയമത്തിൽ ബാഹ്യവും ആന്തരികവുമായ ശൗചത്തോടൊപ്പം ഈശ്വരധ്യാനത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് ചില പിൽക്കാലപണ്ഡിതന്മാർ യോഗത്തെ സേശ്വരസാംഖ്യമെന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചത്. സാഖ്യത്തിൽ പോലും ഈശ്വരനെ കൂട്ടിക്കെട്ടാൻ പാടുപെട്ട ചില പണ്ഡിതന്മാരെപ്പറ്റി നമ്മൾ പ്രസ്താവിച്ചുവല്ലോ. എന്നാൽ, സാംഖ്യത്തെ സേശ്വരസാംഖ്യമെന്നും നിരീശ്വരസാംഖ്യമെന്നും രണ്ടായി തരം തിരിച്ചു വ്യാഖ്യാനിച്ചവർ യഥാർഥത്തിൽ സാംഖ്യം നിരീശ്വരവാദപരമായ ഒരു ദർശനമാണെന്ന് അംഗീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്.

മനസ്സിന്റെ ഏകാഗ്രത നേടാൻ വേണ്ടിയുള്ള പരിശീലനത്തിൽ യോഗസൂത്രങ്ങൾ ഈശ്വരധ്യാനത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി പ്രതിപാ

27. സത്വപുരുഷയോഃ ശുദ്ധിസാമ്യേ കൈവല്യം.

യോ. സൂ. III. 55.

28. യഥാഭിമതധ്യാനാദ്വാ, യോ സു.II. . 39

ദിക്കുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതു ശരിയാണ്. മനസ്സിനെ ഏതെങ്കിലുമൊരു നിശ്ചിതബിന്ദുവിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കാനുള്ള ഒരുപാധി മാത്രമാണത്. മനസ്സിന്റെ ഏകാഗ്രത നേടാൻ ഈശ്വരനെ ധ്യാനിച്ചു കൊള്ളണമെന്ന് പതഞ്ജലി നിർബന്ധിക്കുന്നുമില്ല. ഓരോരുത്തന്റെയും രുചിഭേദമനുസരിച്ച് ഇഷ്ടമുള്ള ഏതെങ്കിലും ഒരു വസ്തുവെ ധ്യാനിക്കാം എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു.[28] മനശക്തി വർധിപ്പിക്കാൻ ഏകാഗ്രത പരിശീലിക്കണമെന്ന കാര്യത്തിലേ നിഷ്കർഷയുള്ളൂ.

ഒരു കാര്യം കൂടി എടുത്തു പറയേണ്ടതുണ്ട്. പതഞ്ജലിയുടെ സങ്കല്പത്തിലുള്ള ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവായ ഈശ്വരനല്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മൂലഘടനയെപ്പറ്റിയുള്ള സാംഖ്യത്തിന്റെ മൗലികാശയങ്ങളെല്ലാം അദ്ദേഹവും സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. പിന്നെ എന്താണ് വ്യത്യാസം? ഗാർബെയെപ്പോലെയുള്ള ചില ആധുനികപണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ യോഗദാർശനികന്മാർ ഈശ്വരസങ്കൽപ്പത്തെ അംഗീകരിച്ചത് ആത്മീയവാദികളായ ചിന്തകന്മാരെ പ്രീണിപ്പിക്കാനും അങ്ങനെ സാംഖ്യത്തിന്റെ പ്രചാരം കൂടുതൽ സുഗമമാക്കാനും വേണ്ടിയാണ്. യോഗസൂത്രങ്ങളിൽ ഈശ്വരാസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രസ്താവങ്ങൾ അത്രയ്ക്ക് അസംഗതങ്ങളും ദുർബലങ്ങളുമാണെന്നും ഈശ്വരനെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന സൂത്രങ്ങളെല്ലാം അപ്പാടെ എടുത്തു കളഞ്ഞാൽ പ്പോലും യോഗദർശനത്തിന്റെ കെട്ടുറപ്പിനു യാതൊരു കോട്ടവും തട്ടുകയില്ലെന്നും അവർ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. ഗാർബെ എഴുതുകയാണ്:

“യോഗസൂത്രങ്ങളിൽ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ചു പറയുന്ന ഭാഗങ്ങൾ പരസ്പരബന്ധമില്ലാതെ വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നു. എന്നല്ല, അവ യോഗദർശനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിനും ലക്ഷ്യത്തിനും കടകവിരുദ്ധമാണുതാനും. നമ്മളുദ്ദേശിക്കുന്ന അർഥത്തിലുള്ള ഈശ്വരനല്ല ഇത് എന്നു വ്യക്തം. യോഗത്തിലെ നിരീശ്വരവാദപരമായ മൗലികസ്വഭാവത്തെ മറച്ചുവെയ്ക്കുകയും അതിലെ അടിസ്ഥാനസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ഈശ്വരനെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണകൾ വെറുതെയങ്ങനെ കൂട്ടിച്ചേർക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അമ്പരപ്പിക്കുന്ന അനുമാനങ്ങളെയാണ് നമുക്ക് നേരിടേണ്ടിയിരിക്കുന്നത്. യഥാർഥ സാംഖ്യത്തിൽ വ്യക്തിരൂപത്തിലുള്ള ഈശ്വരന് യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ലെന്നാണ് ഈ അനുമാനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നത് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല”.[29]

ഹരിദാസ് ഭട്ടാചാര്യ എഴുതുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

“ഈശ്വരനുമായി (അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മവുമായി) സാരൂപ്യവും സായൂജ്യവും പ്രാപിക്കലാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ലക്ഷ്യം എന്നൊന്നും ഉപദേശി

29. R. Garbe: Encyclopaedia of Religion and Ethics, XII, P. 831.

ക്കാൻ യോഗദർശനത്തിന് ഉദ്ദേശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല... ഈശ്വരനെ ധ്യാനിക്കുമ്പോഴും പരമമായ ലക്ഷ്യം മനസ്സിന്റെ ബോധാവസ്ഥയിലും അബോധാവസ്ഥയിലുമുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളെ തടയുകയും അങ്ങനെ ചിത്തവൃത്തിനിരോധം സാധിക്കുകയുമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഈശ്വരവിശ്വാസമില്ലാത്തവർക്കുപോലും യോഗാഭ്യാസങ്ങൾ പ്രയോഗിക്കാൻ കഴിയുന്നതും അവർ അവയെ പ്രയോഗിച്ചു പോന്നിട്ടുള്ളതും".[30]

ഏതാണ്ടിതേ അഭിപ്രായം തന്നെയാണ് രാധാകൃഷ്ണനുമുള്ളത്:

"യോഗദർശനത്തിലെ വ്യക്തിരൂപത്തിലുള്ള ഈശ്വരൻ അതിലെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളുമായി വളരെ അയഞ്ഞ മട്ടിലാണ് കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മാനുഷികാഭിലാഷങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം ദൈവവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കലല്ല; പിന്നെയോ, പുരുഷനെ പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് പൂർണമായി വേറിടുവിപ്പിക്കലാണ്. പരമമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലെത്തിച്ചേരാനുള്ള അനേകം മാർഗങ്ങളിലൊന്നു മാത്രമാണ് ഈശ്വരഭക്തി. ഈശ്വരൻ വെറുമൊരു പുരുഷവിശേഷം മാത്രമാണ്; പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവും സംരക്ഷകനുമല്ല".[31]

ഭൗതികവാദമല്ല, ആത്മീയവാദം

പക്ഷേ, ഇതിൽ നിന്നെല്ലാം യോഗം തികച്ചും ഭൗതികവാദപരമായ ഒരു ദർശനമാണെന്ന നിഗമനത്തിലെത്തിച്ചേരുന്നതു ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. സാംഖ്യദർശനത്തിലെ പല ഭാഗങ്ങളോടും അതിനു യോജിപ്പുണ്ടെന്ന കാര്യം ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, അത് സാംഖ്യത്തിലെ ഭൗതികവാദപരമായ അടിസ്ഥാനതത്വങ്ങളംഗീകരിക്കുന്നത് ആത്മനിഷ്ഠവും ആധ്യാത്മികവും സദാത്മകവുമായ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളോടു കൂടിയാണ്. യമനിയമാസന പ്രാണായാമാദികൾ ഒരതിർത്തി വരെ ശരീരത്തിന്റെയും മനസ്സിന്റെയും ശക്തികളെ വർധിപ്പിക്കാനുതകുന്നവയാണെന്ന് അനുഭവസ്ഥന്മാർ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. യോഗാഭ്യാസങ്ങൾക്ക് ഇന്നുള്ള പ്രചാരത്തിന്റെ കാരണവും അതായിരിക്കാം. ഈ വസ്തുതകളെ ചോദ്യം ചെയ്യേണ്ടതില്ല.

പക്ഷേ, യോഗത്തിന്റെ പരമമായ ഉദ്ദേശ്യം ശാരീരികവും മാനസികവുമായ അഭ്യാസങ്ങളിലൂടെ ചിത്തത്തെ അതിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്നു വേർപെടുത്തി ഏകാന്തതയുടെ നിഗൂഢതയിലേക്കു നയിക്കുക എന്നതാണ്. മാനസികവ്യാപാരങ്ങളെ സ്തംഭിപ്പിക്കുന്നതിലും മാനുഷികാഭിലാഷങ്ങളെ ഇടിച്ചമർത്തുന്നതിലുമാണ് അത് കൂടു

30. Haridas Bhattacharya: The Cultural History of India, Vol. III.
31. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy. Vol. II. P. 371.

തൽ ശ്രദ്ധിച്ചത്. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ, ആത്യന്തിക വിശ്ലേഷണത്തിൽ ഭൗതികതയെ ആത്മീയവാദത്തിലേക്കുള്ള ഒരു ചവിട്ടുപടിയാക്കി മാറ്റാനാണ് അതു ശ്രമിച്ചത്. രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ, യോഗദർശനമനുസരിച്ച് "ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള യാഥാർഥ്യം കണ്ടുപിടിക്കുന്നത് മനസ്സിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രയോഗത്തിലൂടെയല്ല. പിന്നെയോ, മാനസികവ്യാപാരങ്ങളെ അടിച്ചമർത്തിക്കൊണ്ടും നമ്മിലുള്ള ദൈവികമായ പ്രകൃതിയെ മറച്ചുവെയ്ക്കാൻ വേണ്ടി നമ്മുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തെയും പ്രവർത്തനങ്ങളെയും സഹായിക്കുന്ന മാനസികാവസ്ഥയുടെ അടിത്തട്ടിലേക്കിറങ്ങിച്ചെന്നു കൊണ്ടുമാണ്".[32] ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ആത്മാവിനെ അല്ലെങ്കിൽ 'അഹ'ത്തെ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെടുത്തി കൈവല്യം എന്നു പറയപ്പെടുന്ന പരിപൂർണതയുടെ പരമാനന്ദത്തിലേക്കുയർത്തുക എന്നതാണ് യോഗത്തിന്റെ പരമമായ ലക്ഷ്യം.

യോഗാഭ്യാസങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മനുഷ്യന്റെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ശക്തികളെ വികസിപ്പിക്കാൻ മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിശക്തികളെ കീഴടക്കാൻ പോലും സാധ്യമാണെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഏതൊരു വ്യക്തിക്കും യോഗസാധനകളിലൂടെ ശരീരത്തെയും മനസ്സിനെയും നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ടാണ് കേവലമായ ചൈതന്യത്തിന്റെ പരമോന്നത പദവിയിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയുമെന്നുപോലും കരുതപ്പെട്ടിരുന്നു. ഇങ്ങനെയൊക്കെ വിശ്വസിക്കുന്നവരെ ഇന്നും കാണാം. ഈ അർഥത്തിൽ യോഗദർശനം ഭൗതികവാദപരമല്ല, ആത്മീയവാദമാണ്. കാലക്രമത്തിൽ യോഗത്തിന്റെ ദാർശനികമായ അടിത്തറ വിസ്മരിക്കപ്പെടുകയും അത് ശാരീരികവും മാസികവുമായ വ്യായാമങ്ങളുടെ ഒരു സുസംഘടിത വ്യവസ്ഥയായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. യോഗത്തിന്റെ ഈ അംശത്തിനാണ് ഇക്കാലത്ത് കൂടുതൽ പ്രചാരമുള്ളത്.

32. bid, P. 351.

15. മീമാംസ

രണ്ടു മീമാംസകളുണ്ട്; പൂർവമീമാംസയും ഉത്തരമീമാംസയും. രണ്ടും വേദങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളായി കണക്കാക്കുന്ന ആത്മീയദർശനങ്ങളാണ്. പൂർവമീമാംസ വേദങ്ങളുടെ ആദ്യഭാഗങ്ങളായ മന്ത്രങ്ങളുടെയും ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കർമങ്ങൾക്കാണ് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ഉത്തരമീമാംസയാകട്ടെ, വേദങ്ങളുടെ അവസാനഭാഗമെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ആധ്യാത്മികസിദ്ധാന്തങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. പൂർവമീമാംസ യാഗാദിവൈദികകർമങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനും വൈദികപുരോഹിതന്മാരുടെ വിധിനിഷേധങ്ങൾക്ക് താത്വികമായ ഒരടിസ്ഥാനം നൽകാനും ശ്രമിച്ചപ്പോൾ ഉത്തരമീമാംസ വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിനടിയിലുള്ള പരമസത്യത്തെ, അതായത് ബ്രഹ്മത്തെ, വെളിപ്പെടുത്തുന്നതിലാണ് ശ്രദ്ധിച്ചത്. മീമാംസ എന്ന വാക്കിന് ഗാഢവും ഗഹനവുമായ പരിശോധന അല്ലെങ്കിൽ യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ അന്വേഷണം എന്നാണർഥം. ഈ അർഥത്തിൽ പൂർവമീമാംസയ്ക്ക് കർമമീമാംസ എന്നും ഉത്തരമീമാംസയ്ക്ക് ജ്ഞാനമീമാംസ അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മമീമാംസ എന്നും പറയാറുണ്ട്. എന്നാൽ, കാലക്രമത്തിൽ ഉത്തരമീമാംസ അല്ലെങ്കിൽ ജ്ഞാനമീമാംസ വേദാന്തം എന്ന പേരിലും അറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങി.

മീമാംസയും വേദാന്തവും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ട ദർശനങ്ങളായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടു പോന്നത്. മണ്ഡനമിശ്രനെപ്പോലെയുള്ള വേദാന്തികൾ അവയെ ഒരേ ദർശനത്തിന്റെ രണ്ടു ഭാഗങ്ങൾ മാത്രമായി കണക്കാക്കുകയും കർമവും ജ്ഞാനവും ഒരുപോലെ ആവശ്യമാണെന്ന കാരണം പറഞ്ഞുകൊണ്ട് കർമജ്ഞാനസമുച്ചയവാദം എന്ന പേരിൽ ഒരൊറ്റ ദർശനമാക്കി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, ഈ രണ്ടു ദർശനങ്ങളും തമ്മിൽ അതിപ്രധാനമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ട്. അതു

കൊണ്ട്, ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കു പരിശോധിക്കുകയാണ് കൂടുതൽ നല്ലത്. അതുതന്നെയാണ് തത്വശാസ്ത്രചരിത്രകാരന്മാർ അവലംബിക്കാറുള്ള മാർഗവും.

മീമാംസയുടെ ഉപജ്ഞാതാവ് ജൈമിനിയാണെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. മറ്റു പ്രാചീനതത്വജ്ഞാനികളുടെ എന്നപോലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതകാലവും തർക്കവിഷയമാണ്. രാധാകൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത് ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. ഹിരിയണ്ണ പറയുന്നു, ക്രി. മു. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനും രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയ്ക്കാണെന്ന്. ജാക്കോബിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ജൈമിനിയുടെ മീമാംസാസൂത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടത് ക്രിസ്തുവിനുശേഷം മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനും അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയ്ക്കാണ്. ദാസ് ഗുപ്തയാകട്ടെ, സൂത്രങ്ങളുടെ രചനാകാലം ക്രി.മു. ഇരുനൂറാമാണ്ടിനോടടുത്തായിരിക്കണമെന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. ക്രി. മു. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യകാലത്തു ജീവിച്ചിരുന്ന പതഞ്ജലി തന്റെ മഹാഭാഷ്യത്തിൽ മീമാംസയെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട്, പതഞ്ജലിക്കു മുമ്പാണ് ജൈമിനി ജീവിച്ചിരുന്നത് എന്നു കരുതുന്നതാവും കൂടുതൽ ശരി. വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥ വളർന്നു വികസിച്ചു കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്.

ആരംഭത്തിൽ ധർമം, അർഥം, കാമം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു ജീവിതലക്ഷ്യങ്ങളെ മാത്രമേ മീമാംസാദർശനം അംഗീകരിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. പിന്നീട് മോക്ഷം എന്ന നാലാമതൊരു ലക്ഷ്യവും അവയോടു കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ടു. ഈ ജീവിത ലക്ഷ്യങ്ങൾ നേടാനുള്ള മാർഗങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് മീമാംസ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ആകെ പന്ത്രണ്ട് അധ്യായങ്ങളിലായി 2500–ഓളം സൂത്രങ്ങളുണ്ട്. തുടക്കത്തിൽ തന്നെ ധർമത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരിശോധനയാണ്. 'ഇനി ധർമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം ആരംഭിക്കുന്നു' എന്ന സൂത്രത്തോടു കൂടിയാണ് അതാരംഭിക്കുന്നത്.[1]

എന്താണ് ധർമം എന്നുവെച്ചാൽ? ജൈമിനിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സാന്മാർഗിക ജീവിതത്തെയോ വർണവ്യവസ്ഥയിലെ വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ജീവിതചര്യകളെയോ മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കുള്ള സാധനകളെയോ കുറിക്കുന്ന ഒരു പദമല്ല അത്. കർമം ചെയ്യാൻ മനുഷ്യരെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന വിധികൾ അല്ലെങ്കിൽ കല്പനകൾ എന്നാണ് അദ്ദേഹം ധർമത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്[2]. ഇന്ദ്രിയസമ്പർക്കങ്ങളിലൂടെയുണ്ടാകുന്ന പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം കൊണ്ട് ധർമമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, വർത്തമാനകാലത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവയെ മനസ്സിലാക്കാൻ മാത്രമേ പ്രത്യക്ഷസ്ഥാനം ഉപകരിക്കുകയുള്ളൂ. ധർമമാ

1. അഥാതോ ധർമജിജ്ഞാസാ
   ജൈമിനിഃ മീമാംസാസൂത്രങ്ങൾ. 1. 1. 1.
2. ചോദനാലക്ഷണോfർഥോ ധർമഃ

കട്ടെ, ഭാവിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. അതെന്താണെന്ന് അറിയപ്പെടുന്ന സമയത്ത് നിലനിൽക്കുന്നില്ല. നിലവിലില്ലാത്തവയെപ്പറ്റി പഠിക്കാൻ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം പോരാ. പിന്നെ എന്താണ് വഴി? ജൈമിനിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വേദവിധികളനുസരിക്കുകയല്ലാതെ മറ്റു പോംവഴിയൊന്നുമില്ല. വേദങ്ങളെന്നു പറയുമ്പോൾ ജൈമിനി പ്രധാനമായും ഋഗ്വേദത്തെയല്ല, പിൽക്കാലവേദങ്ങളെയും, പ്രത്യേകിച്ച് ബ്രാഹ്മണങ്ങളെയുമാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. അവയിലടങ്ങിയ വിധികളും കൽപ്പനകളുമാണ് കർമങ്ങൾ ചെയ്യാൻ പ്രചോദനം നൽകുന്നത്. അപ്പോൾ, വേദവിധികളനുസരിച്ചുള്ള കർമങ്ങളാണ് ധർമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഈ അർഥത്തിലുള്ള ധർമമാണ് പരമമായ ലക്ഷ്യം[3].

കർമം എന്ന വാക്കിന് ഇവിടെ വെറും പ്രവൃത്തി എന്നല്ല അർഥം. വൈദികവിധിപ്രകാരമുള്ള യാഗാദികർമങ്ങളും മതപരമായ മറ്റു ചടങ്ങുകളുമാണ് ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഓരോ കർമത്തിനും അതിന്റേതായ ഫലമുണ്ട്. പക്ഷേ, കർമം ചെയ്ത ഉടനെ ഫലം കാണുകയില്ല. ഭാവിയിൽ ഫലമുണ്ടാകുമെന്ന വാഗ്ദാനമാണ് കർമത്തിന്റെ പ്രചോദനം. ഉദാഹരണത്തിന്, "സ്വർഗം പ്രാപിക്കണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവൻ അഗ്നിഹോത്രയാഗം ചെയ്യട്ടെ!" അല്ലെങ്കിൽ, "ഇന്ദ്രിയസുഖങ്ങൾ നേടണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവൻ ഹോമം നടത്തട്ടെ!".

വേദാന്തികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യാഗാദികർമങ്ങളും ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയും തമ്മിൽ നേരിട്ടൊരു ബന്ധവുമില്ല. കർമകാണ്ഡം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ അനിവാര്യമായ ഒരുപാധിയല്ല. മീമാംസകരുടെ അഭിപ്രായം നേരെ മറിച്ചാണ്. മീമാംസാവിധികൾ പ്രകാരമുള്ള യജ്ഞാദികർമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ലാത്ത ജ്ഞാനത്തിനു യാതൊരു പ്രസക്തിയുമില്ല.

മൂന്നു തരത്തിലുള്ള കർമങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമതായി മനുഷ്യന് ഒഴിച്ചുകൂടാൻ പാടില്ലാത്ത, അലംഘനീയങ്ങളായ, കർമങ്ങൾ. അവ ചെയ്യാതിരിക്കുന്നതു പാപമാണ്. രണ്ടാമതായി ഇഷ്ടമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രം ചെയ്യാവുന്നവയും ചെയ്താൽ ഗുണം കിട്ടുന്നവയുമായ കർമങ്ങൾ. മൂന്നാമതായി നിഷിദ്ധങ്ങളായ കർമങ്ങൾ. അവ ചെയ്യുന്നത് ഹാനികരമാണ്. ഈ മൂന്നുതരം കർമങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദവിവരങ്ങളെപ്പറ്റിയും അവയുടെ ഫലങ്ങളെപ്പറ്റിയും മീമാംസാ സൂത്രങ്ങളിൽ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ചീത്ത ഫലങ്ങളുളവാക്കുന്ന കർമങ്ങൾ ചെയ്യരുത്. വൈദികകർമങ്ങളിൽ വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമങ്ങളും സൽഫലമുളവാക്കുന്ന കർമങ്ങളും ചെയ്തേ മതിയാവൂ. ഉദാഹരണത്തിന്, യാഗങ്ങൾ ചെയ്യണമെന്ന് വേദങ്ങൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് യാഗകർമങ്ങൾ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയാണ്. കർമമാണ് മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ

3. മീമാംസ സൂത്രങ്ങൾ – 1, 2, 3, 4

അടിത്തറ. കർമമില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ജ്ഞാനത്തിന് ഒരുദ്ദേശ്യമില്ലാതാവും. മനുഷ്യന് തന്റെ ലക്ഷ്യം നേടാൻ സാധിക്കാതാകും. കർമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാകട്ടെ, വേദവിധികളുമാണ്. വേദങ്ങളിലും ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലുമടങ്ങിയ വിധിനിഷേധങ്ങളെ അനുസരിച്ച് കൊണ്ടുള്ള ജീവിതമാണ് ശരിയായ ജീവിതം.

നിത്യശബ്ദസിദ്ധാന്തം

വേദങ്ങളും ബ്രാഹ്മണങ്ങളുമായിരുന്നു മീമാംസകരുടെ ആധികാരിക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ. അവയിലടങ്ങിയ വിധിനിഷേധങ്ങൾക്ക് നിഗൂഢമായ ഒരു വിശുദ്ധിയുണ്ടെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചു. അവയെ സൃഷ്ടിച്ചത് മനുഷ്യനുമല്ല, ദൈവവുമല്ല. അവ അനശ്വരങ്ങളും അനാദിയായി നിലനിന്നു പോരുന്നവയുമാണ്. വേദങ്ങളിലടങ്ങിയ പരമമായ സത്യം ശബ്ദങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി മാത്രമേ കണ്ടെത്താനാകൂ. ശബ്ദങ്ങളാകട്ടെ, വാക്കുകളുടെ രൂപം ധരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട്, വേദങ്ങളിലെ വാക്കുകളെയും അവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉച്ചാരണങ്ങളെയും വ്യക്തമായും വിമർശനപരമായും പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ വാക്കുകൾക്കും ശബ്ദങ്ങൾക്കും അപ്പുറത്തുള്ള പരമസത്യം കണ്ടുപിടിക്കാനാകൂ. ഇത്തരം പരിശോധനകളിലൂടെ മാത്രമേ വേദവാക്യങ്ങളുടെ അർഥവും പ്രാധാന്യവും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ.

തങ്ങൾക്ക് വേദങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസം അന്ധമല്ലെന്നു തെളിയിക്കാൻ മീമാംസകർ വളരെയധികം പാടുപെടുകയുണ്ടായി. വേദങ്ങളുടെ സാധുതയെയും ചോദ്യം ചെയ്യാനരുതാത്ത വിധമുള്ള ആധികാരികതയെയും യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി കാര്യകാരണസഹിതം തെളിയിക്കാൻ അവർ ശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ, ഇതുവരെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ നിഗൂഢതയിലേക്കു നയിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഇതിനൊരുദാഹരണമാണ് ജൈമിനി ആവിഷ്കരിച്ച നിത്യശബ്ദസിദ്ധാന്തം. ശബ്ദം നിത്യവും അനശ്വരവുമാണെന്നത്രേ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പൊരുൾ. വേദങ്ങളിലെ വാക്കുകൾ മനുഷ്യനിർമിതങ്ങളാണെന്നും അതുകൊണ്ട് വേദങ്ങൾ നിത്യങ്ങളോ അനശ്വരങ്ങളോ അല്ലെന്നും ഉള്ള വാദത്തിനു മറുപടിയായിട്ടാണ് ജൈമിനി പ്രസ്തുതസിദ്ധാന്തമുന്നയിച്ചത്[4]. ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്ന വാക്കുകളും അവയെ ശ്രദ്ധിക്കുന്ന ഒരാൾ കേൾക്കുന്ന ശബ്ദങ്ങളും ഒന്നല്ല എന്നാണ് ജൈമിനിയുടെ വാദം. നമ്മൾ കേൾക്കുന്നത് ശബ്ദം മാത്രമാണ്. കേട്ടുകഴിഞ്ഞ ഉടനെ അതു നിശ്ചലമായിപ്പോകുകയും ചെയ്യുന്നു. വാക്കുകളാകട്ടെ, സ്ഥിരവും ശാശ്വതവുമാണ്. അവ മനുഷ്യനിർമിതങ്ങളല്ല. മനുഷ്യൻ ഉച്ചരിച്ചുണ്ടാകുന്നത് വാക്കല്ല, ശബ്ദമാണ്. ശബ്ദത്തിനു മുമ്പും വാക്കു നിലനിന്നിരുന്നു. മനുഷ്യപ്രയത്നം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന

4. മീ. സൂ. 1. 1. 6.

ശബ്ദം അല്ലെങ്കിൽ ഉച്ചാരണം, വാക്കിനെ പുതുതായി സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല, മുമ്പുതന്നെ നിലനിന്നിരുന്ന വാക്കിനെ അഭിവ്യക്തമാക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്നതിനു മുമ്പ് അത് അഭിവ്യക്തമായിരുന്നില്ലെന്നേയുള്ളൂ. എങ്കിലും അതു നിലനിന്നിരുന്നു. നിലനിന്നിരുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിനെ ആർക്കും ഉച്ചരിക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല.[5] അക്ഷരങ്ങളും വാക്കുകളും വ്യത്യസ്തസ്ഥലങ്ങളിൽ, അല്ലെങ്കിൽ വ്യത്യസ്തകാലങ്ങളിൽ, വ്യത്യസ്തശബ്ദങ്ങളിലാണ് ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന യാഥാർഥ്യം ജൈമിനി കണക്കിലെടുത്തിട്ടില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. ഒരേവാക്കുതന്നെ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളിൽ ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് ഉച്ചാരണത്തിന്റെ ദോഷമാണ്, അല്ലെങ്കിൽ ഉച്ചരിക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ കുറ്റമാണ്, എന്നദ്ദേഹം സമാധാനം പറയുമായിരിക്കാം. എന്തെന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അക്ഷരങ്ങൾ സ്ഥിരവും ശാശ്വതവുമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്. മാറ്റം സംഭവിക്കുന്നത് അക്ഷരങ്ങൾക്കും വാക്കുകൾക്കുമല്ല, അവയുടെ ഉച്ചാരണത്തിനും ഉച്ചാരണത്തിന്റെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന ശബ്ദങ്ങൾക്കുമാണ്. ശാശ്വതമായി നിലനിൽക്കുന്ന വാക്കിന്റെ അർഥം മറ്റൊരാൾക്കു വ്യക്തമാക്കിക്കൊടുക്കുക മാത്രമാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്. ഒരുവസ്തുവിന്മേൽ വീഴുന്ന രശ്മികൾ ആ വസ്തുവിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക മാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ; അല്ലാതെ ആ വസ്തുവിനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെതന്നെ, വേദോച്ചാരണങ്ങളിലൂടെയുണ്ടാകുന്ന ശബ്ദങ്ങൾ വേദവാക്യങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല, അവയെ സ്പഷ്ടമാക്കാൻ സഹായിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. വാക്കുകളുടെ അർഥവും പ്രാധാന്യവും മറ്റുള്ളവർക്കു വ്യക്തമാക്കി കൊടുക്കുക എന്നതാണ് ഉച്ചാരണത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. വാക്കുകൾ ശാശ്വതങ്ങളല്ലെങ്കിൽ, ഉച്ചരിക്കപ്പെട്ട ഉടനെ അവ ഇല്ലാതായിത്തീരുമെങ്കിൽ, മറ്റുള്ളവർക്കു യാതൊന്നും വ്യക്തമാക്കിക്കൊടുക്കാൻ കഴിയില്ല.[6] അതുകൊണ്ട് വേദങ്ങൾ നിത്യങ്ങളും കുറ്റമറ്റവയുമാണ്. അവ ആരാലും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയല്ല. വേദങ്ങൾ നിത്യങ്ങളും കാലാതീതങ്ങളുമാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് അവയോടൊപ്പം ശാശ്വതമായി നിലനിന്നുകൊണ്ട് ശബ്ദോച്ചാരണത്തിനു പ്രചോദനം നൽകുന്ന ഒരാത്മാവിന്റെ സഹായംപോലും ജൈമിനിക്കാവശ്യമില്ല. വാക്കുകൾ സ്വയം പര്യാപ്തങ്ങളും സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നവയുമാണ്. അവയ്ക്ക് അർഥവും ആധികാരികതയും നൽകാൻ മറ്റൊരു ശക്തിയുടെയും ആവശ്യമില്ല. ഷെർബാത്സ്കി എഴുതുന്നു: "ബുദ്ധിശൂന്യമായ ഈ ആശയത്തെ യാഥാസ്ഥിതികരും യാഥാസ്ഥിതികരല്ലാത്തവരുമായ തത്വചിന്തകന്മാരുടെ എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളും കഠിനമായി എതിർക്കുകയുണ്ടായി. മീമാംസകന്മാർ ദ്വന്ദ്വാത്മകമായ ഗഹനതയും യുക്തികളും

5. മീ. സൂ. 1. 1. 12.

6. മീ. സൂ. 1. 1. 18.

തർക്കങ്ങളുമുപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് ആ ആക്രമണങ്ങളെയെല്ലാം നേരിട്ട് തങ്ങളുടെ ആശയത്തെ ന്യായീകരിച്ചു. തങ്ങളുടെ ദാർശനികമായ എല്ലാ ബുദ്ധിസാമർഥ്യവും ഈ ഒരൊറ്റ കാര്യത്തിലാണ് അവർ ചെലവഴിച്ചത് എന്നു തോന്നിപ്പോകും. മറ്റെല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളിലും അവർ, വ്യക്തമായും അങ്ങേയറ്റത്തെ യാഥാർഥ്യബോധത്തോടുകൂടി ആധ്യാത്മികവിരുദ്ധവും നിഷേധാത്മകവുമായ ഒരു നിലപാടാണ് കൈക്കൊണ്ടത്".

മീമാംസയിലെ നിരീശ്വരവാദം

വേദങ്ങളുടെ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ ആര്യന്മാർ സ്വന്തം ഐഹികസുഖങ്ങൾക്കു വേണ്ടി അഗ്നി, വരുണൻ, സൂര്യൻ, ഇന്ദ്രൻ മുതലായ ദൈവങ്ങളെ പ്രസാദിപ്പിക്കാനാണ് യാഗങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നത്. മീമാംസകർ ഈ യാഗങ്ങളെ പുനരുദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അവയ്ക്ക് പുതിയ അർഥം നൽകി. അവർ യാഗങ്ങൾ നടത്തിയത് ദൈവങ്ങളെ പ്രീതിപ്പെടുത്താനോ ആത്മാവിനെ ശുദ്ധീകരിക്കാനോ വേണ്ടിയല്ല; അവയാവശ്യമാണെന്ന് വേദങ്ങളിൽ നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ടാണ്. മീമാംസയിൽ ദേവീദേവന്മാർക്ക് യാതൊരു പ്രാധാന്യവുമില്ല. യാഗാദികർമങ്ങൾ ചെയ്യുന്നത് അവ ചെയ്തേ മതിയാകൂ എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രമാണ്. കർമത്തിനുവേണ്ടി കർമം എന്ന തത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അവർ യജ്ഞാദികർമങ്ങളെ ന്യായീകരിച്ചത്. ഇതിന്റെ അർഥം കർമങ്ങൾക്കു യാതൊരു ഫലവുമില്ലെന്നല്ല. ഓരോ കർമത്തിനും അതിന്റേതായ ഫലമുണ്ടാകും. "അതിപ്രാധാന്യം നൽകപ്പെടുന്ന ഒരു മാർഗം അതിന്റെ തന്നെ ലക്ഷ്യമായിത്തീരുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിനും ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും പ്രവാചകന്മാർക്കും ഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ദൈവങ്ങൾ ബലി കഴിക്കപ്പെടുന്നതെങ്ങനെയെന്നതിനും മനുഷ്യചരിത്രത്തിലുള്ള അനേകം ഉദാഹരണങ്ങളിലൊന്നാണ് മീമാംസ. വേദങ്ങളുടെ ആധിപത്യത്തെ നിലനിർത്താനുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയിൽ മീമാംസ ഈശ്വരനെ സംശയാസ്പദമായ ഒരു സ്ഥാനത്തേക്കു നീക്കം ചെയ്യുന്നു" എന്ന് സതീശ്ചന്ദ്രചാറ്റർജിയും ധീരേന്ദ്രമോഹൻ ദത്തും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.[7]

ശരിക്കു പരിശോധിച്ചാൽ മീമാംസയിൽ ഈശ്വരന് സംശയാത്മകമായ ഒരു സ്ഥാനം പോലും നൽകപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്നു കാണാം. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ഈശ്വരനെ പൂർണമായും നിഷേധിക്കുന്ന ഒരു ദർശനമാണത്. പ്രപഞ്ചത്തിന് ഒരു സൃഷ്ടികർത്താവില്ല, കർമനിയമമനുസരിച്ച് സ്വയമേവ ആവിർഭവിച്ചതാണത്, എന്നാണ് മീമാംസകന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭൗതികഘടകങ്ങൾ നിത്യങ്ങളും അനശ്വരങ്ങളുമാണ്. ന്യായവൈശേഷിക ദർശനങ്ങളെന്നപോലെ തന്നെ മീമാംസയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിത്തറയായ ഭൗതിക

7. S.C. Chatterjee and D.M. Dutta: An Introduction to Indian Philosophy.

സത്തയിലും ദ്രവ്യങ്ങളുടെ അനശ്വരതയിലും വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ അനശ്വരഘടകങ്ങളിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിച്ചത്. പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയിൽ ദൈവത്തിന് പങ്കൊന്നുമില്ല. ദൈവത്തിന്റെ സഹായമില്ലാതെ പ്രപഞ്ചമാവിർഭവിച്ചതെങ്ങനെയാണ് എന്ന ചോദ്യത്തിന് മീമാംസകരുടെ മറുപടിയിതാണ്: ഓരോ കർമത്തിനും അതിന്റേതായ ഫലമുണ്ട്. അതുപോലെ ഏതു കാര്യത്തിനും ഒരു കാരണമുണ്ട്. കാരണത്തിൽ കാര്യമടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. കാരണത്തിലടങ്ങിയ ഈ കാര്യമാണ് ഫലമായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നത്. അദൃശ്യമായ ഒരു ശക്തിയാണത്. ആ ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനം തടയപ്പെട്ടാൽ ഫലം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയില്ല. ഉദാഹരണത്തിന്, വിത്തിലടങ്ങിയ അദൃശ്യശക്തിയാണ് ചെടിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ആ ശക്തി തടയപ്പെടുകയോ നശിപ്പിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്താൽ – ഉദാഹരണത്തിന് വിത്ത് ചട്ടിയിലിട്ടുവറുത്താൽ – പിന്നെ അതു മുളച്ചു ചെടിയാവില്ല. കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ ഫലങ്ങൾ അനിവാര്യങ്ങളാണ്. ഈ അലംഘനീയ നിയമമാണ് പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയുടെ അടിസ്ഥാനം.

മാക്സ്മുള്ളറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ജൈമിനി ദൈവത്തെക്കുറിച്ചു മിണ്ടാതിരുന്നത് ദൈവനിന്ദകരുടെ ആക്രമണങ്ങളിൽ നിന്നും ആരോപണങ്ങളിൽ നിന്നും അദ്ദേഹത്തെ രക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ്: "ലോകത്തിൽ പരന്നുപിടിച്ചിട്ടുള്ള അനീതികൾക്ക് ദൈവത്തെ ഉത്തരവാദിയാക്കാൻ ജൈമിനി ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം എല്ലാറ്റിനെയും കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളുടെ പരിധിയിലുൾപ്പെടുത്തുകയും ലോകത്തിലുള്ള അസമത്വങ്ങൾ സൽക്കർമങ്ങളുടെയോ ദുഷ്കർമ്മങ്ങളുടെയോ തുടർച്ചയായ സ്വാഭാവികഫലങ്ങളായി കണക്കാക്കുകയും ചെയ്തത്. ഇതൊരിക്കലും നിരീശ്വരവാദമല്ല. മറിച്ച്, ദൈവത്തിന്റെ പേരിൽ പലപ്പോഴും ഉന്നയിക്കപ്പെടാറുള്ള ക്രൂരത, അനർഹമായ പക്ഷപാതം മുതലായ കുറ്റാരോപണങ്ങളിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹത്തെ രക്ഷിക്കാനുള്ള പരിശ്രമമാണ്. മീമാംസകന്മാർ നിരീശ്വരവാദികളെന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നുവെങ്കിൽ അതിന്റെ അർഥം അവർ ദൈവത്തിന്റെ മാർഗങ്ങളെ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം വഴിക്കു ന്യായീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നു മാത്രമാണ്".[8]

പക്ഷേ, ഈ അഭിപ്രായം അത്ര ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. മീമാംസാദർശനം അതിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് സ്രഷ്ടാവെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ഒരു ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ല എന്ന് മാക്സ്മുള്ളർ തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നതുകൊണ്ട് വിശേഷിച്ചും ഇതു യുക്തിക്കു നിരക്കാത്തതാണ്. മീമാംസകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ വേദങ്ങളെന്ന പോലെ തന്നെ പ്രപഞ്ചവും അനാദികാലം മുതൽക്കേ നിലനിന്നു പോരുന്നവയാണ്.

8 Max Muller: Collected Works, Vol. 19, pp. 211-12

ഷെർബാത്സ്ക്കി എഴുതുന്നതിങ്ങനെയാണ്: “അവർ (മീമാംസകന്മാർ) തികഞ്ഞ യാഥാർഥ്യവാദികളും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ വിരോധികളും നിഷേധാത്മക സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ പക്ഷപാതികളും ആയിരുന്നു. സ്രഷ്ടാവായ ദൈവമില്ല, സർവജ്ഞനില്ല, മുക്തന്മാരായ യോഗിവര്യന്മാരില്ല, യാതൊരു തരത്തിലുമുള്ള നിഗൂഢതയുമില്ല. നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കനുഭവപ്പെടുന്ന ലോകമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, നൈസർഗികാശയങ്ങളില്ല, നിർമാണാത്മകമായ ജ്ഞാനമില്ല, ബിംബമില്ല, അന്തർദർശനമില്ല. കേവലമായ ഒരു ചേതനമാത്രം. ബാഹ്യാനുഭവങ്ങളെയെല്ലാം രേഖപ്പെടുത്തുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന സംവേദനങ്ങളുടെയും സ്മരണകളുടെയും പരിപൂർണമായ ഒരു പരിമാർജനാവസ്ഥ മാത്രം. നിത്യശബ്ദ സിദ്ധാന്തത്തെയും അതിനോടു ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങളെയും ഒഴിച്ചു നിർത്തിയാൽ പിന്നെ മീമാംസയും ബുദ്ധിവാദങ്ങളായ ന്യായവൈശേഷികദർശനങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ല”.[9]

അപൂർവം

പക്ഷേ, ഇത് ചിത്രത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള ഒരു ദൈവത്തിൽ ജൈമിനി വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ലെന്നുള്ളതു ശരിതന്നെ. എന്നാൽ, അപൂർവ്വം എന്ന അദൃശ്യമായ ഒരു നിഗൂഢശക്തിയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. അപൂർവം എന്ന വാക്കിന്റെ അർഥം മുമ്പുണ്ടായിരുന്നില്ലാത്ത ഒന്ന് എന്നാണ്. ഫലപ്രാപ്തിക്ക് കർമം ചെയ്യേണ്ടതാവശ്യമാണല്ലോ. പക്ഷേ, കർമം ചെയ്ത ഉടനെതന്നെ അതിന്റെ ഫലം കിട്ടില്ല. കർമത്തിനും അതിന്റെ ഫലത്തിനുമിടയിൽ അനിവാര്യമായ ഒരു കാലവിളംബമുണ്ട്. ഈ ഇടവേളയിൽ കർമഫലം നിലനിൽക്കുന്നത് അപൂർവമെന്ന രൂപത്തിലാണത്രേ. അതായത്, മുൻകൂട്ടി കാണാൻ കഴിയാത്ത ഒരു ശക്തിയുടെ രൂപത്തിൽ. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ കർമത്തിന്റെ ഫലം ലഭിക്കുന്നത് അപൂർവത്തിലൂടെ വൈകിയിട്ടാണ്. ജൈമിനി പറയുന്നു: “അപൂർവം എന്ന അനുഭവജ്ഞാനാതീതമായ ഒരു ശക്തിവിശേഷമുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ, കർമം അതിനോട് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.”[10]

ഈ സൂത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ശബരൻ എഴുതുകയാണ്;

“സ്വർഗമാഗ്രഹിക്കുന്നവൻ യജ്ഞകർമങ്ങൾ ചെയ്യണം എന്നും മറ്റുമുള്ള വിധികളിൽ അപൂർവം എന്ന ഒന്നുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ, കർമം അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ – അപൂർവം എന്ന ഒന്നില്ലെ

9. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. II, P. 23.

10. മീ. സൂ. III 1. 5.

ങ്കിൽ - ഇത്തരം വേദവിധികൾക്ക് യാതൊരർഥവുമില്ലാതായിത്തീരും. യജ്ഞം എന്ന കർമം ചെയ്തു കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ അതു നശിച്ചുപോകുന്നു. യജ്ഞം മറ്റൊന്നും കൊണ്ടു വരാതെ നശിച്ചു പോകുകയാണെങ്കിൽ കാരണമില്ലാതായിത്തീരുമ്പോൾ അതിന്റെ ഫലം (അതായത് സ്വർഗം) ഒരിക്കലുമുണ്ടാകില്ല എന്നുവരും. ഫലപ്രാപ്തി ശരിക്കുണ്ടാകുന്നതുവരെ നിലനിൽക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ശക്തിവിശേഷത്തെ യജ്ഞകർമം ജനിപ്പിക്കുന്നു എന്നു തന്നെയാണ് ഇതിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്”[11]

ഇത് ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും നിഗൂഢതാവാദത്തിന്റെയും ഘടകങ്ങളല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ എന്താണ്? അതുകൊണ്ട്, മീമാംസാദർശനം ഈശ്വരനെ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടു മാത്രം ഭൗതികവാദമാണ്, ആത്മീയവാദത്തിനെതിരാണ് എന്നും മറ്റും പറയുന്നതു സൂക്ഷിച്ചുവേണം.

മീമാംസ ഈശ്വരനെ നിഷേധിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കർത്താവും ഭോക്താവുമായ ഒരാത്മാവിന്റെ ശാശ്വതത്വത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, മീമാംസകരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ അനശ്വരമായ ആത്മാവിന് ചില പരിമിതികളുണ്ട്. ഒന്നാമത്, ഭൗതികശരീരം തന്നെ. ഭൗതികപദാർഥത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ടു നിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല ആത്മാവ്. കർമത്തിൽ നിന്നും അതു സ്വതന്ത്രമല്ല. ആത്മാവും ശരീരവുമുൾക്കൊള്ളുന്ന മനുഷ്യൻ പ്രകൃത്യാ കർമനിരതനാണ്. പക്ഷേ, സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ ഉപാധിയായ ഭൗതികശരീരത്തിന്റെ പരിമിതികൾക്കുള്ളിൽ മാത്രമേ ആത്മാവ് കർമനിരതമാകുന്നുള്ളൂ. ഇന്ദ്രിയങ്ങളാണ് രണ്ടാമത്തെ പരിമിതി. പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടിയാണ് ആത്മാവ് ബാഹ്യലോകവുമായി ബന്ധം പുലർത്തുന്നത്. മൂന്നാമത്തെ പരിമിതി ബാഹ്യലോകം തന്നെ. എല്ലാ വ്യക്തികളുടെയും സർവവിധ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനമാണ് ബാഹ്യലോകം. വ്യക്തിയും ബാഹ്യലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യഥാർഥവും അനിവാര്യവുമാണെന്ന് മീമാംസ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു.

മാറ്റമില്ലാത്ത, നിശ്ചലവും നിസ്സംഗവുമായ, ഒരു പ്രതിഭാസമല്ല ആത്മാവ് എന്ന് ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽ നിന്നു തന്നെ മനസ്സിലാക്കാം. ബാഹ്യലോകത്തിലെന്നപോലെ തന്നെ ആത്മാവിനും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നുണ്ട്. അതു സ്ഥിരമായിട്ടല്ല നിലനിൽക്കുന്നത്. പക്ഷേ, മാറ്റങ്ങളുണ്ടാകുന്നുവെങ്കിലും അത് നിത്യവും അനശ്വരവുമാണ്!

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും ആത്മാവിന്റെയും യാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കുക തികച്ചും സാധ്യമാണെന്ന് മീമാംസാദാർശനികന്മാർ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് അവർ വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ശബ്ദപ്രമാണത്തിനു

11. ശബരിഭാഷ്യം, ഗംഗാനാഥഝായുടെ ഇംഗ്ലീഷുതർജമയിൽ നിന്ന്.

പുറമെ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം എന്നീ പ്രമാണങ്ങളെ മാത്രമേ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികളായി അംഗീകരിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. പിന്നീട് അർഥാപത്തി, സംഭവം, അഭാവം അല്ലെങ്കിൽ അനുപലബ്ധി എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രമാണങ്ങൾ കൂടി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങളെ വിവരിക്കാൻ അദൃശ്യമായ ഒരു വസ്തുവെ സങ്കൽപ്പിക്കുന്നതിനാണ് അർഥാപത്തി എന്നു പറയുന്നത്. പ്രത്യക്ഷമായ പൊരുത്തക്കേടുകളെയോ വിരോധാഭാസങ്ങളെയോ വെളിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടിയാണ് ഈ പ്രമാണം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. ഉദാഹരണത്തിന്, താൻ പകൽസമയത്ത് ഒന്നും ഭക്ഷിക്കാറില്ലെന്ന് ഒരാൾ പറയുന്നു എന്നിരിക്കട്ടെ. എന്നിട്ടും അയാൾക്ക് ആരോഗ്യവും ശരീരപുഷ്ടിയുമുണ്ടെങ്കിൽ രാത്രിയിൽ ഭക്ഷിക്കുന്നുണ്ടാകണം എന്നാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. ലോകത്തിലെങ്ങും പാത്രങ്ങളില്ലെന്നു പറഞ്ഞാൽ പാത്രങ്ങളുടെ ഇല്ലായ്മയെ അല്ലെങ്കിൽ അഭാവത്തെയാണ് അതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ആയിരം കാര്യങ്ങൾ പറയുമ്പോൾ അവയിൽ നൂറെണ്ണമെങ്കിലും ശരിയാവാനിടയുണ്ട്. ഇതാണ് സംഭവപ്രമാണത്തിന്റെ ഉദാഹരണം.

ജൈമിനിയുടെ മീമാംസാസൂത്രങ്ങളുടെ ആദ്യത്തെ വ്യാഖ്യാതാവ് ക്രി. മു. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ശബരനാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. പിന്നീട് ഒട്ടനവധി വ്യാഖ്യാതാക്കളും ഭാഷ്യകാരന്മാരുമുണ്ടായി. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന പ്രഭാകരനും കുമാരിലഭട്ടനുമാണ് അവരിൽ പ്രധാനികൾ. അവരുടെ കാലത്താണ് മീമാംസാദർശനം പുതിയ പുതിയ പ്രമാണങ്ങളുടെയും യുക്തികളുടെയും തർക്കവിതർക്കങ്ങളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി വളരെയധികം പുഷ്ടിപ്പെട്ടത്. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പം തന്നെ മീമാംസയുടെ ആരംഭകാലത്തെ താത്വികാടിത്തറയ്ക്ക് ഇളക്കം തട്ടുകയും ആത്മീയവും മതപരവുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അനശ്വരങ്ങളെന്നു കരുതപ്പെട്ട വേദവാക്യങ്ങളുടെ ആധികാരികതയുടെയും യാഗയജ്ഞാദിമതച്ചടങ്ങുകളുടെ സൃഷ്ടിപരമായ ശക്തിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ബാഹ്യലോകത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയൂ എന്നുവരെ വാദിക്കപ്പെട്ടു.

മന്ത്രവാദവും മതച്ചടങ്ങുകളും

ദൈവവിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ചടങ്ങുകളും ദൈവവിശ്വാസവുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത ചടങ്ങുകളും തമ്മിൽ അതിപ്രധാനമായ ഒരു വ്യത്യാസമുണ്ടെന്ന് ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മീമാംസയനുസരിച്ച് കർമങ്ങൾ സ്വയമേവ, അവയിലന്തർലീനമായ ശക്തികൊണ്ട് ഉദ്ദിഷ്ടഫലങ്ങളുളവാക്കുന്നു. ദൈവങ്ങളെ പ്രീതിപ്പെടുത്താനുള്ളവയല്ല യാഗങ്ങൾ. ദൈവങ്ങൾ യാഗങ്ങൾകൊണ്ടു സന്തു

ഷ്ടരായിത്തീർന്ന് മനുഷ്യർക്ക് വരങ്ങൾ നൽകുമെന്നു പറയുന്നത് അസംബന്ധമാണ്. അതുകൊണ്ട് മീമാംസാകാരന്മാർ "പ്രാകൃതമന്ത്രവാദത്തിനു നിദാനമായ പ്രാഗാധ്യാത്മികവാദത്തിനു നേതൃത്വം നൽകിയവരായിരുന്നു"[12] എന്നും "പ്രാകൃതമന്ത്രവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ സങ്കൽപ്പം ആധ്യാത്മികതയ്ക്കു മാത്രമല്ല, ദാർശനികമായ ആത്മീയവാദത്തിനും എതിരായിരുന്നു"[13] എന്നും അതിനാൽ മീമാംസ "ദൃഢമായ നിരീശ്വരവാദത്തിനു വേണ്ടിയും ദാർശനികമായ ആത്മീയവാദത്തിനെതിരായുമാണ് നിലകൊണ്ടത്"[14] എന്നും മറ്റുമാണ് ദേവീപ്രസാദ് വാദിക്കുന്നത്.

മീമാംസകന്മാർ യജ്ഞം നടത്തുന്ന അവസരത്തിൽ ദൈവത്തിലോ മറ്റേതെങ്കിലും ആത്മീയചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിനിധികളിലോ വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ല എന്നതും ശരിയാണ്. പക്ഷേ, സ്വർഗത്തിൽ അവർക്ക് ഉറച്ച വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നു. സ്വർഗപ്രാപ്തിയാണ് യജ്ഞത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യമെന്ന് ജൈമിനി സ്പഷ്ടമായിത്തന്നെ പറയുന്നുമുണ്ട്: "സ്വർഗ്ഗം വേണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവർ യാഗം ചെയ്യട്ടെ!" സ്വർഗമെന്ന ലക്ഷ്യത്തിനു വേണ്ടിയാണ് യാഗങ്ങളെയും മറ്റു വൈദിക മതച്ചടങ്ങുകളെയും അദ്ദേഹം സർവ്വശക്തിയുമുപയോഗിച്ചു ന്യായീകരിച്ചത്. മോക്ഷമെന്നത് ഐഹികജീവിതത്തിനപ്പുറത്തുള്ള സ്വർഗത്തിലെ ആനന്ദമയമായ ജീവിതമാണ്. മറ്റുപല ദാർശനികന്മാരും ഉന്നം വെച്ചതുപോലെയുള്ള ഐഹികസുഖങ്ങളോ ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനമോ അല്ല. തീർച്ചയായും ഒരു പ്രത്യേകതയുണ്ട്. ജൈമിനിയുടെ സ്വർഗം ദൈവമില്ലാത്ത സ്വർഗമാണ്!

ഋഗ്വേദത്തിലെ ഇന്ദ്രൻ, അഗ്നി തുടങ്ങിയ പ്രകൃതി ദൈവങ്ങളെ ആരാധിക്കുന്നവരോട് മീമാംസകർക്കു പുച്ഛമായിരുന്നു. പക്ഷേ, അതേ സമയത്തുതന്നെ വൈദിക മതച്ചടങ്ങുകളുടെ സാധുതയെ അവർ ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. പ്രാചീനാര്യന്മാർ അഗ്നി, വരുണൻ, വായു, ഇന്ദ്രൻ തുടങ്ങിയ പ്രകൃതി ദൈവങ്ങളെ പ്രീതിപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് അവരുടെ പിന്തുണയോടെ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ഐഹികസുഖങ്ങളെ നേടാൻ വേണ്ടിയാണ് യാഗങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നത്. മീമാംസകന്മാരാകട്ടെ, ദൈവങ്ങളെ നിഷേധിക്കുകയും അതേ സമയത്തുതന്നെ പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ ലളിതങ്ങളായ യാഗങ്ങളെ ആദിമനിവാസികൾക്കിടയിൽ നടപ്പുണ്ടായിരുന്ന പലതരം മന്ത്രവാദചടങ്ങുകളുമായി കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ട് സങ്കീർണവും വൈവിധ്യപൂർണവുമായ ഒരു സമഗ്രവ്യവസ്ഥയാക്കി മാറ്റുകയും അവയുടെ വിശദാംശങ്ങൾക്കെല്ലാം താത്വികമായ ഒരടിത്തറ നൽകാൻ പാടുപെടുകയും ചെയ്തു.

12. Debiprasad Chattopadhyaya: Indian Philosophy, P.P. 56 - 57.

13. Ibid.

14. Ibid.

വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ന്യായീകരണം

ഋഗ്വേദകാലത്തെ പ്രാചീനാര്യന്മാർക്കിടയിൽ വർണവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. യാഗങ്ങൾ നടത്താൻ എല്ലാവർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. മീമാംസകന്മാരാകട്ടെ, ആ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നിന്ന് ശൂദ്രന്മാരെ ഒഴിച്ചുനിർത്തി. ശൂദ്രന്മാർക്ക് യാഗങ്ങൾ നടത്താൻ അധികാരമില്ലെന്ന് അവർ ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. വർണവ്യവസ്ഥയെ പൊതുവിലും ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തെ പ്രത്യേകിച്ചും അവർ ഉയർത്തിക്കാണിച്ചു. വർണവിഭജനങ്ങളെയും മേലാളർ - കീഴാളർബന്ധങ്ങളെയും അവർ ന്യായീകരിച്ചു. ശൂദ്രന്മാർ അവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ അവഹേളനാർഹരും മറ്റു വർണങ്ങൾക്കുവേണ്ടി പണിയെടുക്കാൻ മാത്രം ജനിച്ചവരുമായ താഴ്ന്നവർണക്കാരായിരുന്നു. യാഗാദികർമങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലെങ്കിലും നാലു വർണങ്ങൾക്കിടയിൽ തരംതിരിവൊന്നും പാടില്ലെന്ന അഭിപ്രായത്തെ അവർ കഠിനമായി എതിർത്തു. ജൈമിനിയുടെ മീമാംസസൂത്രങ്ങളിൽ നിന്ന് താഴെ ഉദ്ധരിക്കുന്ന ഭാഗം ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്:

"വിഷയം: ശൂദ്രന് യാഗാദികർമങ്ങൾ ചെയ്യാൻ അർഹതയില്ല.

എതിരഭിപ്രായം: നാലു വർണങ്ങൾക്കും, യാതൊരു വിവേചനവും കൂടാതെ, യാഗങ്ങൾ ചെയ്യാനധികാരമുണ്ട്.

ശരിയായ വീക്ഷണഗതി: യഥാർഥത്തിൽ, യാഗങ്ങൾ ചെയ്യാൻ മൂന്ന് (ഉയർന്ന) വർണങ്ങൾക്കു മാത്രമേ അധികാരമുള്ളൂ. കാരണം (യാഗത്തിനുള്ള) തീ കൂട്ടാനുള്ള അവകാശം ഈ മൂന്നു വർണങ്ങൾക്കു മാത്രമേ നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട്, ശൂദ്രന് യാഗവുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമുണ്ടാകാൻ നിവൃത്തിയില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, വേദങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണനും മറ്റു രണ്ടു വർണങ്ങൾക്കും മാത്രമേ ബാധകമാകുന്നുള്ളൂ. ഇതാണ് അത്രേയന്റെ അഭിപ്രായം".[15]

ജൈമിനിയുടെ മീമാംസാസൂത്രങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്ത പണ്ഡിറ്റ് മോഹൻലാൽ സംദൽ തന്റെ ആമുഖത്തിൽ ഇതിനേപ്പറ്റി വിവരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ശൂദ്രന് പൂണുനൂൽ ധരിക്കാനവകാശമില്ല. അതുകൊണ്ട് അവന് യാഗം ചെയ്യാനും അധികാരമില്ല. മാത്രമല്ല, (യാഗത്തിനാവശ്യമായ) തീ കത്തിക്കാൻ മൂന്ന് ഉയർന്ന വർണക്കാർക്കു മാത്രമേ അധികാരമുള്ളൂ എന്ന് വേദങ്ങളിൽ തന്നെ ഒരു പാഠ്യവുമുണ്ട്. ശൂദ്രന് യാഗം ചെയ്യാനുള്ള അവകാശം അനുവദിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്നാണ് ഇതിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്."[16].

15. മീ. സൂ. VII. 1. 25 26.

16. The Sacred Books of the East, Vol. XLVIII, C, VI.

ശൂദ്രന് യാഗങ്ങൾ നടത്താനുള്ള അവകാശം നൽകപ്പെട്ടിരുന്നുവെങ്കിൽപോലും ആ അവകാശം ഉപയോഗിക്കാനുള്ള കഴിവ് അവന് ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. കാരണം, ജൈമിനിയുടെ മീമാംസാസൂത്രങ്ങളിലും അവയെപ്പറ്റിയുള്ള ശബരൻ മുതലായവരുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലും വർണിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള യജ്ഞകർമവിധികൾ പരിശോധിച്ചാൽ കാണാം അവ ധാരാളം പണച്ചെലവുള്ള ഏർപ്പാടുകളായിരുന്നു എന്നും അതുകൊണ്ട് അവ നടത്താൻ വലിയ പണക്കാർക്ക് മാത്രമേ കഴിവുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ എന്നും.

അപ്പോൾ, മതചടങ്ങുകളുടെ ആരംഭം എവിടെനിന്നായാലും കൊള്ളാം, വർഗങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന പ്രാകൃതമന്ത്രവാദങ്ങളുടെയോ പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ ലളിതങ്ങളായ ചടങ്ങുകളുടെയോ പരിഷ്ക്കരിച്ച ഒരു രൂപം മാത്രമാണ് മീമാംസ എന്നു കരുതുന്നതിൽ യാതൊരു യുക്തിയുമില്ല. വർണവ്യവസ്ഥ വളർന്നു പുഷ്ടിപ്പെടുകയും ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്ത കാലഘട്ടത്തിലെ മതചടങ്ങുകളാണ് മീമാംസയിലെ പ്രതിപാദ്യം.

ആദ്യം തന്നെ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ, മീമാംസാദർശനം തുടക്കം മുതൽക്കുതന്നെ ഉത്തരമീമാംസയുമായി, അതായത് വേദാന്തവുമായി, സഹകരിച്ചു കൊണ്ടാണ് വികാസം പ്രാപിച്ചത്. മീമാംസയും വേദാന്തവും തമ്മിൽ നികത്താനാകാത്ത യാതൊരു വൈരുധ്യവുമില്ല. വേദങ്ങളുടെ ആധികാരികതയെ അംഗീകരിച്ച ഈ രണ്ടു ദർശനങ്ങളും യഥാർഥത്തിൽ ഒരേ ദർശനത്തിന്റെ രണ്ടു ഭാഗങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് ചില ചിന്തകന്മാർ കരുതിയതും അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. ശങ്കരന് മുമ്പു ജീവിച്ചിരുന്ന മണ്ഡനമിശ്രൻ എന്ന വേദാന്തി മീമാംസയിലെ കർമകാണ്ഡത്തെയും വേദാന്തത്തിലെ ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തെയും കൂട്ടിച്ചേർത്ത് ഒരൊറ്റ ദർശനമാക്കി മാറ്റാൻ വേണ്ടി നടത്തിയ പരിശ്രമത്തെപ്പറ്റി മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലോ. "മീമാംസാദർശനത്തിന്റെ മിക്ക വക്താക്കളും വേദാന്തത്തിൽ പ്രഗത്ഭമായ പാണ്ഡിത്യം നേടിയവരും വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ച് പ്രസിദ്ധങ്ങളായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചവരുമായിരുന്നു എന്നതാണ് പരമാർഥം" എന്ന് കുഞ്ഞൻരാജാ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.[17]

ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ മീമാംസയുടെ ഉള്ളടക്കം തികച്ചും ആത്മീയവാദപരവും മതപരവുമായിരുന്നു. അതിലടങ്ങിയിരുന്ന നിരീശ്വരവാദപരമായ അംശങ്ങൾ കാലക്രമത്തിൽ പിന്തള്ളപ്പെട്ടു. വേദാന്തത്തിന്റെ പരിപൂർണതയിലുള്ള വിശ്വാസവും വേദവാക്യങ്ങളുടെ അനശ്വരമായ ഉച്ചാരണശബ്ദത്തിന്റെ പരിശുദ്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തവും മതാചാരങ്ങളിലും മതചടങ്ങുകളിലുമുള്ള അന്ധമായ വിശ്വാസവും എല്ലാം കൂടിക്കലർന്ന സങ്കീർണമായ ഒരു ദർശനമായി അതു രൂപാന്തരപ്പെട്ടു.

17. C. Kunhan Raja: Some Fundamental Problems of Indian Philosophy, P. 246.

16. പ്രാചീനവേദാന്തം

വേദാന്തം എന്ന വാക്കിന് വേദങ്ങളുടെ അന്തം അല്ലെങ്കിൽ അവസാനഭാഗം എന്നാണർഥം. ഉപനിഷത്തുക്കളാണ് വേദങ്ങളുടെ അന്ത്യഭാഗങ്ങൾ എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള ദർശനമായതുകൊണ്ടായിരിക്കാം ഇതിനു വേദാന്തം എന്ന പേർ വന്നത്. പക്ഷേ, വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലായി പലരാലും രചിക്കപ്പെട്ട ഉപനിഷത്തുകൾ ഒരേ മട്ടിലുള്ള ഒരൊറ്റ തത്വശാസ്ത്രസരണിയെയല്ല പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് നമ്മൾ കണ്ടു കഴിഞ്ഞു. അവയിൽ ഭൗതികവാദവുമുണ്ട്, ആത്മീയവാദവുമുണ്ട്. പലേടത്തും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ആശയങ്ങൾ കൂടിക്കുഴഞ്ഞു കിടക്കുന്നതുകാണാം.

ഈ വിഷമം പരിഹരിക്കാൻ ബാദരായണൻ ഒരു വഴി കണ്ടുപിടിച്ചു. ബാദരായണനാണ് വേദാന്തത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് എന്നും ക്രി. മു. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിലേതോ കാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന അദ്ദേഹമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ എന്നു കൂടി പേരുള്ള വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾ രചിച്ചത് എന്നുമാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ, വേദങ്ങളെയും മഹാഭാരതത്തെയുമെല്ലാം ഇന്നു നാം കാണുന്ന രൂപത്തിൽ ശരിപ്പെടുത്തിയെടുത്ത വ്യാസൻ എന്ന ഒരു പൗരാണിക മഹർഷിയുണ്ടായിരുന്നു എന്നും അദ്ദേഹം തന്നെയാണ് വേദാന്തത്തിന്റെയും ഉപജ്ഞാതാവ് എന്നും വിശ്വസിക്കുന്നവരുമുണ്ട്. വ്യാസൻ എന്ന വാക്കിന് ഒരു ക്രമമനുസരിച്ച് ഒരുക്കി ശരിപ്പെടുത്തി സമ്പാദനം ചെയ്യുന്ന ആൾ എന്നാണർഥമെന്നും വേദങ്ങളുടെ സമ്പാദകൻ എന്ന അർഥത്തിലാണ് വേദവ്യാസൻ എന്ന പേരുണ്ടായതെന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശരിക്കുള്ള പേർ അതായിരുന്നില്ലെന്നും വാദിക്കുന്ന പണ്ഡിതന്മാരുമുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ, ബാദരായണന്റെ മറ്റൊരു പേർ മാത്രമായിരിക്കാം വേദവ്യാസൻ എന്നു കരുതുന്നവരെയും കാണാം. പണ്ഡിതന്മാരുടെ

തർക്കങ്ങൾ എന്തുതന്നെയായാലും, ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ വൈവിധ്യങ്ങളും വൈരുധ്യങ്ങളും നിറഞ്ഞ ചിന്താഗതികളുടെ നൂലാമാലകൾക്കിടയിൽ നിന്ന് ഏറെക്കുറെ പൊരുത്തവും ചിട്ടയുമുള്ള ഒരു ആത്മീയവാദ ചിന്താസരണി വാറ്റിയെടുക്കുകയും സൂത്രങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ അതിനെ ക്രോഡീകരിച്ച് കെട്ടുറപ്പുള്ള ഒരു ദർശനമാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്തത് ബാദരായണൻ എന്ന ഒരാളാണെന്നാണ് പൊതുവിൽ വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്.

മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിൽ, വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിൽ, ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ് ഉപനിഷത്തുകളിലെ മഹർഷിമാർ മുഖ്യമായും ചർച്ച ചെയ്തത്. ഈ ചർച്ചകളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ നിഗമനങ്ങൾ പൊന്തിവന്നതെങ്ങനെയെന്ന് നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞു. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവുമെല്ലാം എങ്ങനെ ആവിർഭവിച്ചു എന്ന ചോദ്യത്തിന് പലരും പലതരത്തിലുള്ള മറുപടികൾ കണ്ടെത്തിയതെങ്ങനെയെന്നതിനെപ്പറ്റിയും നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞു. ഈ ചർച്ചകളിൽ നിന്നാണ് ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യത്യസ്ത സങ്കൽപ്പങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. പ്രപഞ്ചമാകെ ബ്രഹ്മമാണെന്നും മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചത്തിനുമപ്പുറത്ത് കേവലമായ ഒരു ബ്രഹ്മമില്ലെന്നും ചിലർ വാദിച്ചപ്പോൾ പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും മനുഷ്യനുമെല്ലാം ബ്രഹ്മമെന്ന കേവല ചൈതന്യത്തിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണെന്ന് എന്നു മറ്റുചിലർ വാദിച്ചു. ഈ രണ്ടാമത്തെ വാദത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് വേദാന്തികൾ തങ്ങളുടെ ആത്മീയവാദപരമായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കെട്ടിപ്പടുത്തത്.

ഒരു തത്വചിന്തയെന്ന നിലയ്ക്ക് വേദാന്തം ക്രി. മു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽക്കുതന്നെ നിലനിന്നു പോന്നിരുന്നു എന്ന് ബൗദ്ധ- ജൈനഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ആ പ്രാചീനവേദാന്തമനുസരിച്ച് എല്ലാറ്റിന്റെയും മൂലകാരണം പ്രപഞ്ചാതീതമായ ബ്രഹ്മമെന്ന ഒരു കേവല ചൈതന്യമാണ്. എല്ലാം അവസാനം ബ്രഹ്മത്തിൽ തന്നെ ചെന്നു ലയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ ചിന്താഗതിയെ ഒരു ഭാഗത്തുനിന്ന് ഭൗതികവാദികളും മറുഭാഗത്ത് നിന്ന് ബൗദ്ധ-ജൈനസിദ്ധാന്തക്കാരും കഠിനമായി എതിർക്കുകയുണ്ടായി. ഈ എതിർപ്പുകളെ നേരിട്ടുകൊണ്ടാണ് വേദാന്തദർശനം രൂപംകൊണ്ടത്. വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾ അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ എന്ന പേരിൽ അതു ക്രോഡീകരിക്കപ്പെട്ടത് ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞിട്ടാകണം. ആ സൂത്രങ്ങളുടെ കർത്താവായിട്ടാണ് ബാദരായണൻ ആദരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഒട്ടാകെ 560 സൂത്രങ്ങളുണ്ട്. അവ പാദങ്ങളായും പാദങ്ങൾ അധ്യായങ്ങളായും ചിട്ടപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ആകെ നാല് അധ്യായങ്ങളായിട്ടാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ വിഭജിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഒന്നാമത്തെ അധ്യായത്തിന് സമന്വയം എന്ന പേർ നൽകിയിട്ടു

ള്ളത് അർഥഗർഭമാണ്. എന്തെന്നാൽ, ഈ അധ്യായത്തിൽ ഉപനിഷത്തുകളിലെ വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞവയും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ ചിന്താഗതികളെയെല്ലാം സമന്വയിച്ച് കെട്ടുറപ്പുള്ള ഒരു ആത്മീയവാദദർശനമാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമമാണ് നടത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മൂലകാരണമായ നിത്യബ്രഹ്മം ബാഹ്യലോകവുമായും മനുഷ്യനുമായും എങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി വ്യക്തമാക്കാനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാണത്. വേദോപനിഷത്തുകളും അവയിലടങ്ങിയ തത്വങ്ങളെക്കുറിച്ച് പൂർവികരായ ഋഷിവര്യന്മാർ നടത്തിയ പ്രഖ്യാപനങ്ങളുമാണ് വേദാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം എന്നും മറ്റും വ്യാഖ്യാനങ്ങളെല്ലാം തെറ്റാണെന്നും തെളിയിക്കുകയാണ് രണ്ടാമധ്യായത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തിന്റെ ഉപാധികളെക്കുറിച്ചാണ് മൂന്നാമധ്യായം പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. നാലാമത്തെ അധ്യായം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചും നേട്ടങ്ങളെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഉൽബോധനമാണ്.

ഉപനിഷത്തുകളുടെ ആത്മീയവ്യാഖ്യാനം

ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രധാന പ്രശ്നം ഇതാണ്: ചലനാത്മകങ്ങളായ പ്രാപഞ്ചികപ്രതിഭാസങ്ങളുടെ മൂലകാരണമെന്താണ്? ചലനത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ പരിണാമപ്രക്രിയകളുടെ പ്രചോദനശക്തിയെന്താണ്? ഉത്തരം വളരെ ലളിതമാണ്: പരമതത്വമായ ബ്രഹ്മം! ബ്രഹ്മമെന്ന ഈ പരമതത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിശദമായ ഒരു പഠനത്തിനാണ് ബാദരായണൻ ഒരുങ്ങിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അന്വേഷണപദ്ധതിയുടെ മുഴുവൻ ഉദ്ദേശ്യവും ഒന്നാമത്തെ സൂത്രത്തിൽ നിന്നു തന്നെ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്: ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ച് അറിയാനുള്ള ആഗ്രഹം[1].

നിശ്ചലമായ വസ്തു ചലനാത്മകമാകുന്നത് ഒരു ചൈതന്യവിശേഷത്തിന്റെ നിർദേശാത്മകമായ പ്രചോദനമുണ്ടാകുമ്പോൾ മാത്രമാണ് എന്ന് ബാദരായണൻ ഊന്നിപ്പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആദികാരണം കേവലമായ ചൈതന്യം അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം അല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമാകാൻ വയ്യ. പക്ഷേ, എന്താണ് ബ്രഹ്മമെന്നു വെച്ചാൽ? “ഇതിന്റെ (ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ) ഉൽപത്തി തുടങ്ങിയവ എവിടെയോ അതാണ് ബ്രഹ്മം...”[2] ഈ സൂത്രത്തിനാധാരമായ മൂലം തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്ന ഭാഗമാണ്: “ഈ ജീവജാലങ്ങളെല്ലാം എന്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുന്നുവോ, ഉത്ഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ എന്തിനെ ആശ്രയിച്ചു ജീവിക്കു

1. അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ.
   ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ, അധ്യായം 1, പാദം 1. സൂത്രം 1.
2. ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ

ന്നുവോ, അവസാനം എന്തിൽ ചെന്നു ലയിക്കുന്നുവോ അതെന്തെന്നറിയുക. അതാണ് ബ്രഹ്മം". തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിലെ ഈ ഉദ്ധരണിക്കു തൊട്ടു മുമ്പിൽതന്നെ, "ഭൗതികപദാർഥമായ അന്നം, പ്രാണൻ, ചക്ഷുസ്സ്, ശ്രോത്രം, മനസ്സ്, വാക്ക് - എല്ലാം ബ്രഹ്മമാണ്" എന്നൊരു വാക്യമുണ്ട്. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ "ഈ പ്രപഞ്ചമാകെ ബ്രഹ്മമാണ്" എന്നൊരിടത്തു പറയുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യൻ തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മമെന്നും മനുഷ്യനിൽ കവിഞ്ഞ മറ്റൊരു ബ്രഹ്മമില്ലെന്നും മുണ്ഡകോപനിഷത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. "താൻ വേറെയും ബ്രഹ്മം വേറെയുമാണെന്നു കരുതി തന്റെ ആത്മാവിനെയല്ലാതെ മറ്റേതെങ്കിലും ദൈവത്തെ ആരാധിക്കുന്നവൻ വിവരമില്ലാത്തവനാണ്" എന്ന് ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലൊരിടത്തു പറയുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ഇതൊന്നും ബാദരായണനു ബാധകമല്ല. ഒരു മുൻവിധിയോടുകൂടിയാണ് അദ്ദേഹം ഉപനിഷത്തുകളെ സമീപിക്കുന്നത് എന്നു തോന്നിപ്പോകുന്നു. പ്രപഞ്ചാതീതമായ, സ്വതന്ത്രവും കേവലവുമായ ചൈതന്യം എന്ന അർഥത്തിൽ മാത്രമാണ് അദ്ദേഹം ബ്രഹ്മത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്. എന്നിട്ട്, ഈ നിർവചനത്തിനൊപ്പിച്ച് ഉപനിഷത്തുകളിലെ മറ്റെല്ലാ ആശയങ്ങളെയും 'സമന്വയിച്ച്' ആത്മീയവാദമാക്കി മാറ്റാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ബ്രഹ്മം എന്നാൽ

തന്റെ ഈ ആത്മീയവാദപരമായ നിർവചനത്തോടു യോജിക്കാത്ത ബൗദ്ധജൈനദർശനങ്ങൾ, ലോകായതം, സാംഖ്യം, വൈശേഷികം തുടങ്ങിയ മറ്റു ദർശനങ്ങളെയെല്ലാം ഖണ്ഡിക്കാൻ വേണ്ടിയാണ് ബാദരായണൻ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളുടെ ഗണ്യമായ ഒരു ഭാഗം വിനിയോഗിക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, പ്രകൃതിയാണ് എല്ലാ പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും മൂലകാരണമെന്നും മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചവും മനുഷ്യനും മനുഷ്യന്റെ ബുദ്ധി, മനസ്സ് മുതലായവയും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും കർമേന്ദ്രിയങ്ങളുമെല്ലാം പരിണമിച്ചുണ്ടായത് എന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന സാംഖ്യദർശനത്തെ അദ്ദേഹം എതിർക്കുന്നതു നോക്കുക: പ്രകൃതി അചേതനമാണ്. അചേതനമായ പ്രകൃതി സചേതനമായിത്തീരണമെങ്കിൽ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു ഭിന്നമായ ഒരു ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രവർത്തനം ആവശ്യമാണ്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മമാണ് മൂലകാരണം. സചേതനമായ മഹത്തത്വമാണത്. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളുടെയും ഉത്ഭവത്തിന്റെയും നിലനിൽപ്പിന്റെയും നാശത്തിന്റെയും പിന്നിൽ ആ മഹത്തത്വമാണ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. അതു പ്രപഞ്ചത്തെയാകെ വലയം ചെയ്യുകയും ചിട്ടയോടെ നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും പ്രകടമായി കാണുന്ന അനശ്വരമായ ചൈതന്യമാണത്. ആത്മാവ് തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം. ഓരോ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവുമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗ

മാണ്. തീപ്പൊരി തീയിന്റെ ഭാഗമാകുന്നതുപോലെ, പരമാത്മാവു തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം. അത് സർവാന്തർയാമിയാണ്, സർവശക്തമാണ്, ആനന്ദമയമാണ്, ജ്ഞാനമയമാണ്, അതാണ് പ്രകാശം, വെളിച്ചത്തിന്റെ വെളിച്ചം, പ്രാണന്റെ പ്രാണൻ, അതാണ് സ്രഷ്ടാവ്, അത് സത്താണ്, ചിത്താണ്, ആനന്ദമാണ്, ആദ്യന്തരഹിതമാണ്, ഏകമാണ്, അംശങ്ങളില്ലാത്തതാണ്, അരൂപിയാണ്, നിർഗുണമാണ്, നിത്യമാണ്, അനശ്വരമാണ്. അതാണ് ബ്രഹ്മം!

ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്തു മോണിയർ വില്യംസ് പറയുകയാണ്: "മിക്കവാറും ശുദ്ധമായ ആത്മാവ് ശുദ്ധമായ ശൂന്യതയാണ് എന്നു പറയുന്നത് പോലെയാണിത്. ഇങ്ങനെ ബൗദ്ധന്മാരുടെ ശൂന്യവാദവും വേദാന്തികളുടെ സർവബ്രഹ്മവാദവും അവസാനം ഒന്നിച്ചു ചേരുന്നതായി തോന്നിപ്പോകുന്നു".[3]

ബ്രഹ്മമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും. ഇതാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിലെ മുഖ്യമായ ഒരാശയം. പ്രപഞ്ചമാകെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണെന്നും നിലവിലുള്ള ജ്ഞാനം തന്നെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള യാഥാർഥ്യം പ്രകടമാക്കുന്നുണ്ടെന്നും ബാദരായണൻ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മം സ്വയമേവ, സ്വതന്ത്രമായി, സ്വന്തം ഇച്ഛയനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ കാര്യകാരണബന്ധങ്ങളും ആ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ പ്രകടനങ്ങളാണ്. ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ദുഃഖങ്ങളും ക്ലേശങ്ങളുമൊന്നും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ആനന്ദമയമായ സ്വരൂപത്തെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. ദുഃഖമല്ല, ആനന്ദമാണ് സൃഷ്ടിയുടെ സത്ത്. എല്ലാവരുടെയും ഹൃദയങ്ങളിൽ ചലനങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന ജാജ്വല്യമാനമായ തേജസ്സ്, പരമമായ ബ്രഹ്മം.

രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു: "പ്രാരംഭകാലത്തെ ഗദ്യോപനിഷത്തുകളിൽ ആത്മാവ് വൈയക്തികമായ ചൈതന്യതത്വത്തെയും ബ്രഹ്മം എല്ലാ വ്യക്തികൾക്കുമുപരിയായി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയാകെ അടിസ്ഥാനമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ശക്തിയെയുമാണ് കുറിച്ചിരുന്നത്. ഏറെക്കഴിയുന്നതിന് മുമ്പ് ഈ വ്യത്യാസം ഇല്ലാതാകുകയും രണ്ടും ഒന്നാണെന്ന ധാരണയുളവാകുകയും ചെയ്തു. ദൈവമെന്നത് അനുഭവാതീതവും അന്യവുമായ ഒരു ദിവ്യശക്തി മാത്രമല്ല, മുഴുവൻ ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിന്റെയും ആത്മാവു കൂടിയാണത്. മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനവും അവന് ഇടവിടാതെ നവംനവമായ ഓജസ്സ് നൽകുന്നതുമായ ഒരു ശക്തിയാണത്. അങ്ങനെ ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിന്റെ പ്രഥമതത്വമായ ബ്രഹ്മത്തെ ആത്മാവിലൂടെ അതായത് മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്തയിലൂടെ, മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നു."[4]

3. Monier Williams: Indian Wisdom, P. 166.
4. S. Radhakrishnan: The Principal Upanishads, P. 77.

ബ്രഹ്മം, ആത്മാവ്, പ്രപഞ്ചം

ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നു തന്നെയാണെന്നും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചമുത്ഭവിച്ചത് എന്നുമുള്ള ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ അഭിപ്രായത്തെ ബാദരായണൻ ശക്തിയായി പിന്താങ്ങി. അതുകൊണ്ടു തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവുമാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചത്. എട്ടുകാലി തന്നിൽ തന്നെ അന്തർലയിച്ചു കിടക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവിൽ നിന്ന് വല കെട്ടിയുണ്ടാക്കുന്നതുപോലെ ബ്രഹ്മം സ്വയം തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ചു. ബാദരായണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സൃഷ്ടിയും സൃഷ്ടികർത്താവും ഒന്നുതന്നെയാണ്. 'ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് പ്രകൃതിയും'[5] എന്നദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നു. തന്നിൽ തന്നെ അന്തർലയിച്ചു കിടക്കുന്ന ക്രിയാശക്തികൊണ്ട് അത് തന്റെ രൂപം മാറ്റി പ്രപഞ്ചമായിത്തീർന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മം ഭൗതികപദാർഥങ്ങളായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നതിനെക്കുറിച്ച് ഉപനിഷത്തുകൾ തന്നെ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. "അത് തത്വമായി മാറി; വായു, ആകാശം തുടങ്ങിയ സൂക്ഷ്മതത്വങ്ങളായി മാറി" എന്നും മറ്റുമുള്ള പ്രസ്താവനകൾ നോക്കുക. ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തു പറയുന്നു: ഒരേയൊരു ബ്രഹ്മം എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അത് സർവവ്യാപിയാണ്, സർവാന്തര്യാമിയാണ്, എല്ലാ കർമങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുകയും എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളെയും സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ശക്തിയാണ്. അത് സർവസാക്ഷിയാണ്, ചൈതന്യമാണ്, അദ്വൈതവും നിർഗുണവുമാണ്".[6]

എന്നാൽ, ബ്രഹ്മം പ്രകൃതി തന്നെയാണെങ്കിൽ, അല്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സത്താണെങ്കിൽ, വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചവും പരമതത്വമായ ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെങ്കിൽ, പിന്നെ പ്രപഞ്ചത്തിനുപരിയായും അതിന്നതീതമായും സർവതന്ത്ര സ്വതന്ത്രമായും നിലകൊള്ളുന്ന ഒരു കേവലചൈതന്യത്തെ സങ്കൽപ്പിക്കുന്നതിന്റെ അർഥമെന്താണ്? ഭൗതികസത്തയും ചേതനയും - പ്രകൃതിയും ബ്രഹ്മവും - രണ്ടും ഒന്നുതന്നെയാണ് എന്നു പറയുമ്പോൾ ബാദരായണൻ വാസ്തവത്തിൽ, പ്രപഞ്ചം ഒരു യാഥാർഥ്യമാണെന്നംഗീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മിഥ്യമായ തുടങ്ങിയ സിദ്ധാന്തങ്ങളുന്നയിച്ച ചില പിൽക്കാലവേദാന്തികളെപ്പോലെ (അവരെപ്പറ്റി നമുക്ക് പിന്നീടൊരധ്യായത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കാം) അദ്ദേഹം പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പാരമാർഥിക സ്വഭാവത്തെ നിഷേധിക്കുക

5. പ്രകൃതിശ്ച പ്രതിജ്ഞാദൃഷ്ടാന്താനുപരോധാൽ

ബ്ര. സൂ. 1. 4. 23.

6. ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്ത്. 6. 12.

യുണ്ടായില്ല. ചുരുക്കത്തിൽ, ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിലടങ്ങിയ ആദ്യകാലവേദാന്തം പ്രപഞ്ചമെന്ന പാരമാർഥികസത്യത്തെ നിഷേധിച്ച പിൽക്കാലചിന്തകന്മാരുടെ വേദാന്തങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. കോൾ ബ്രൂക്ക് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ "വൈചിത്ര്യമയമായ ഈ ജഗത്ത് കേവലം ഒരു മായയാണെന്നും ഉണർന്നിരിക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തി തന്റെ ചുറ്റുപാടും കാണുന്നതെല്ലാം സാങ്കൽപ്പികങ്ങളായ വെറും ഭ്രമങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങൾക്കു വിധേയമാകുന്ന വസ്തു അയഥാർഥമാണെന്നും എല്ലാം ഒരു ദൃഷ്ടിഭ്രമം മാത്രമാണെന്നും മറ്റുമുള്ള ധാരണകൾ വേദാന്തത്തിന്റെ മൗലികസിദ്ധാന്തങ്ങളാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല".

മറ്റു ദർശനങ്ങളുടെ നേരെ

കണാദൻ, കപിലൻ, ചാർവാകന്മാർ തുടങ്ങിയ ഭൗതികവാദചിന്തകരുടെയും ബുദ്ധൻ, മഹാവീരൻ തുടങ്ങിയ ആത്മീയവാദികളായ യുക്തിവാദികളുടെയും ആശയങ്ങളെ എതിർക്കാൻ വേണ്ടിത്തന്നെയായിരിക്കണം ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടത്. എങ്കിലും യുക്തിവാദചിന്തകളോ ഭൗതികവാദചിന്തകളോ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പരന്നുപിടിക്കുന്നതിനെ തടയാൻ ആദ്യകാലത്തെ ആത്മീയവാദികളായ വേദാന്തികൾക്കു കഴിഞ്ഞില്ലെന്നത് ഒരു ചരിത്രസത്യം മാത്രമാണ്. സാംഖ്യം, ന്യായം, വൈശേഷികം, ലോകായതം തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ഭൗതികസത്തയാണ് പ്രാഥമികമായ യാഥാർഥ്യം. ബോധം, ചൈതന്യം, ജ്ഞാനം മുതലായവ പിന്നീടുണ്ടായവയാണ്. പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും മാനുഷികചൈതന്യത്തെ ആശ്രയിക്കാതെ സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ച് പ്രധാനത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ അവ്യക്തമായ മൂലപ്രകൃതിയുടെ പരിണാമഫലമാണ് വ്യക്തപ്രപഞ്ചം. "പ്രധാനത്തെ കർമത്തിലേക്കു നിർബന്ധിച്ചു നയിക്കാനോ കർമത്തിൽ നിന്ന് അതിനെ തടഞ്ഞുനിർത്താനോ കെൽപ്പുള്ള യാതൊരു ബാഹ്യശക്തിയുമില്ല." ഭൗതികവസ്തുവിന്റെ ഏറ്റവും ചെറിയ അംശങ്ങളുടെ, അതായത് അവിഭാജ്യങ്ങളായ പരമാണുക്കളുടെ, സംയോഗം കൊണ്ടാണ് പ്രപഞ്ചമുണ്ടായത് എന്നാണ് വൈശേഷികന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്. ഇത്തരം സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായി ചൈതന്യമാണ് മൂലകാരണമെന്നും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചമുത്ഭവിച്ചത് എന്നും മറ്റും ആദ്യകാല വേദാന്തികൾ വാശിയോടെ വാദിച്ചുനോക്കി. പരമാണുക്കളുടെ സംയോഗത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് ലോകമുത്ഭവിച്ചത് എന്നു വാദിച്ച വൈശേഷികന്മാരെയും സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളടങ്ങിയ മൂലപ്രകൃതിയുടെ പരിണാമഫലമാണ് പ്രപഞ്ചം എന്നു വാദിച്ച സാംഖ്യന്മാരെയും എതിർക്കാനാണ് അവർ കൂടുതൽ

സൂത്രങ്ങൾ രചിച്ചത് എന്നു തോന്നുന്നു. സചേതനമായ ഒരു ബാഹ്യശക്തിയുടെ സഹായം കൂടാതെ യാതൊന്നും ചലിക്കുകയില്ലെന്ന് അവർ ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. പരിണാമങ്ങൾക്കും മാറ്റങ്ങൾക്കും പ്രചോദനം നൽകിക്കൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തെ നയിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ആ സചേതനശക്തിക്കാണ് അവർ ബ്രഹ്മം എന്ന പേരിട്ടത്.

മനുഷ്യന് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ ലഭിക്കുന്ന അനുഭവജ്ഞാനങ്ങൾക്കപ്പുറത്തുള്ള നിഗൂഢമായ രഹസ്യം കണ്ടെത്താനുള്ള ആത്മീയവാദപരമായ ഒരന്വേഷണമായിരുന്നു വേദാന്തം. കൺമുന്നിൽ കാണപ്പെടുന്ന പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കടിയിൽ മഹത്തായ ഒരു പരമതത്വമുണ്ടെന്നും ആ പരമതത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനമാണ് യഥാർഥമായ ജ്ഞാനം എന്നും അത്തരമൊരു ജ്ഞാനത്തിലൂടെ മാത്രമേ മോക്ഷം നേടാൻ കഴിയൂ എന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചു. "ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരം നേടുന്നവർ സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്ന സത്യംപോലെയായിത്തീരും" എന്നും "ഏതു രൂപത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനിച്ചാലും അവർ സ്വയം ബ്രഹ്മമായിത്തീരും" എന്നും അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു.

ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിലെയും ഉപനിഷത്തുകളിലെയും ചിന്തകൾ ഐകരൂപ്യമുള്ളവയാണെന്ന് ആത്മീയവാദികളായ പല പണ്ഡിതന്മാരും അവകാശപ്പെടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ അവകാശവാദത്തിൽ വലിയ കഴമ്പുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. മുമ്പുതന്നെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഭൗതികവാദപരവും ആത്മീയവാദപരവും പൂർവാപരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ ഒട്ടനവധി ആശയങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ഈ ആശയങ്ങളെയെല്ലാം സമന്വയിക്കുകയല്ല യഥാർഥത്തിൽ ബാദരായണൻ ചെയ്തത്. പിന്നെയോ, ഉപനിഷത്തുകളിൽ അവിടവിടെയായി ചിന്നിച്ചിതറിക്കിടക്കുന്ന ആത്മീയവാദപരമായ ആശയങ്ങളെല്ലാം ഒന്നിച്ചുചേർത്ത് കൂട്ടിയിണക്കി പരസ്പരബന്ധമുള്ള ഒരു ദർശനമാക്കി മാറ്റാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. ആൽബർട്ട് ഷൈറ്റ്സർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ്യപാണ്ഡിത്യത്തിന്റെ പ്രാരംഭബിന്ദു മാത്രമായിരുന്നു. ഈ പാണ്ഡിത്യം വളർന്നു പുഷ്ടിപ്പെട്ടത് ശങ്കരാചാര്യർ, രാമാനുജൻ, മാധ്വൻ, നിംബാർക്കൻ തുടങ്ങിയ പിൽക്കാലദാർശനികരുടെ കാലത്താണ്.

പക്ഷേ, ചരിത്രത്തിലേക്കു തിരിഞ്ഞു നോക്കിയാൽ ഒരു കാര്യം സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും: ആദ്യകാലത്ത് ചിന്താശീലരായ ജനങ്ങളെ കൂടുതൽ ആകർഷിക്കാനും സ്വാധീനിക്കാനും കഴിഞ്ഞത് ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾക്കല്ല, ബുദ്ധൻ, മഹാവീരൻ മുതലായവരുടെ ആശയങ്ങൾക്കും സാംഖ്യം, വൈശേഷികം തുടങ്ങിയ മറ്റു ദർശനങ്ങൾക്കുമാണ്.

17. ഭഗവദ്ഗീത

ഇന്ത്യയിലെ പ്രാചീനദർശന ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ വെച്ച് ഏറ്റവുമധികം ജനപ്രീതി നേടിയതും ഇന്നും ജനങ്ങളെ സ്വാധീനിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഒന്നാണ് ഭഗവദ്ഗീത. പതിനെട്ട് അധ്യായങ്ങളിലായി എഴുനൂറോളം ശ്ലോകങ്ങൾ മാത്രമടങ്ങിയിട്ടുള്ള കാവ്യാത്മകമായ ഈ കൊച്ചു ഗ്രന്ഥത്തിന് ഉണ്ടായിട്ടുള്ള അത്രയധികം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ മറ്റൊരു ഗ്രന്ഥത്തിനും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ഇന്നും അതിന്റെ പ്രചാരത്തിനു പറയത്തക്ക കുറവൊന്നുമില്ല.

ഗീതയുടെ പശ്ചാത്തലം

ഭഗവദ്ഗീത ഒരു സ്വതന്ത്രദാർശനിക ഗ്രന്ഥമായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടു പോന്നിട്ടുള്ളത്. എങ്കിലും, അത് മഹാഭാരതത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ്. മഹാഭാരതം ഇന്നു കാണുന്ന രൂപത്തിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തപ്പെട്ടത് ക്രി. മു. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനും എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയിലായിരിക്കണമെന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ കരുതുന്നു. പിന്നീടും ചില മാറ്റങ്ങളും പാഠഭേദങ്ങളും കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടാകാം. എന്നാൽ, അതിന്റെ ഉറവിടം കണ്ടുപിടിക്കണമെങ്കിൽ ഏഴോ എട്ടോ നൂറ്റാണ്ടുകളെങ്കിലും പിന്നോട്ടു തിരിഞ്ഞു നോക്കേണ്ടിവരും. രക്തബന്ധാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാചീനാര്യന്മാരുടെ കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥ പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിന്റെയും വർഗവ്യത്യാസങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയ്ക്കും അതിന്റെ അടിത്തറയുറപ്പിക്കാൻ സഹായിച്ച രാജകീയവാഴ്ചയ്ക്കും വഴിമാറിക്കൊടുത്തു തുടങ്ങിയ ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് മഹാഭാരതത്തിന്റെ വേരുകൾ കിടക്കുന്നത്. ഇതു തെളിയിക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന പല ഭാഗങ്ങളും ഭാരതത്തിൽ തന്നെ കാണാം. ഗീതയിലെ ദാർശനികാശയങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലം തന്നെ അതിനുള്ള ഒരു തെളിവാണ്.

കുരുക്ഷേത്രയുദ്ധമാണ് ഗീതയുടെ പശ്ചാത്തലം. രക്തബന്ധമുള്ള വരാണെങ്കിലും തന്റെ ശത്രുക്കളായിത്തീർന്ന കൗരവന്മാരെ കൊല്ലേണ്ടിവരിക എന്ന കടമയെ നേരിടേണ്ടി വന്നപ്പോൾ അർജ്ജുനൻ ധർമ സങ്കടത്തിലായി. സ്വന്തം കുലത്തിൽ പെട്ടവരെ കൊല്ലുന്നതു പാപമാണെന്നും അതുകൊണ്ട് താൻ യുദ്ധം ചെയ്യാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ലെന്നും പറഞ്ഞ അർജ്ജുനന് ശ്രീകൃഷ്ണൻ നൽകുന്ന ധർമോപദേശമാണ് ഗീതയിലെ ഉള്ളടക്കം. ശത്രുക്കളെ നശിപ്പിക്കുകയെന്നത് ക്ഷത്രിയനായി പിറന്ന ഒരാളുടെ കടമയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് കൗരവന്മാരെ കൊല്ലുന്നതിൽ യാതൊരു തെറ്റുമില്ലെന്നും ക്ഷത്രിയവർണത്തിൽ പെട്ടവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യുദ്ധത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറുന്നതാണ് പാപമെന്നും മറ്റുമായിരുന്നു കൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായം. ക്ഷത്രിയവർണത്തിൽ പെട്ടവർക്ക് അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു.[1] സ്വന്തം വർണത്തിന്റെ ധർമം പാലിക്കുന്നതിനിടയിൽ മരിക്കുന്നതുപോലും ഒരനുഗ്രഹമാണ്. സ്വധർമം പാലിക്കുന്നതിനു പകരം മറ്റു വർണക്കാർക്കു വിധിക്കപ്പെട്ട കർമങ്ങൾ ചെയ്യുന്നതോ ഭയാവഹവും.[2]

കുലധർമം പാലിക്കണോ അതോ കുലധർമം ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് വർഗ ധർമം പാലിക്കണോ? ഇതായിരുന്നു അർജുനനുണ്ടായ മനസാക്ഷിക്കുത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. കുലധർമത്തെ വകവയ്ക്കാതെ സ്വധർമം (സ്വന്തം വർഗത്തിന്റെ ധർമം) നിറവേറ്റേണ്ടതിന്റെ പ്രാധാന്യം ഊന്നിക്കാണിക്കാൻ വേണ്ടി പ്രാചീനേന്ത്യയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വിവിധ ദർശനങ്ങളുടെ സാരാംശം വിവരിച്ചു കൊടുക്കുകയും അങ്ങനെ ഒടുവിൽ അർജുനനെ കർമനിരതനാക്കി യുദ്ധത്തിലിറക്കുകയുമാണ് കൃഷ്ണൻ ചെയ്തത്.

പരമാത്മാവ് അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ, കർമങ്ങൾക്കതീതനാണ്, കർമ രഹിതനാണ്. എങ്കിലും കർമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വർണവിഭജനത്തെ പരിപാവനമാക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹായം ആവശ്യമായിരുന്നു. "ചാതുർവർണ്യം (അതായത്, സമുദായത്തെ ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നീ നാലു വർഗങ്ങളാക്കി തിരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിഭജനം) ഞാനാണുണ്ടാക്കിയത്; (നൈസർഗികമായ) ഗുണങ്ങൾക്കും കർമങ്ങൾക്കും അനുസരിച്ചാണ് ഞാനിത്തരമൊരു വർണവിഭജനം നടത്തിയത്"[3] എന്ന് ഈശ്വരനെ പ്രതിനിധീകരിച്ചുകൊണ്ട് ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജുനന് പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്നു.

ആരംഭത്തിൽ ഗുണകർമങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വർണങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. വർണങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതിനു ശേഷമാകട്ടെ, ഓരോ വർണത്തിനും ഇന്നിന്ന ഗുണകർമങ്ങളുണ്ടായിരിക്കണ

1. ഭഗവദ്ഗീത, II. 31.

2. ടി. II. 33.

3. ചാതുർവർണ്യം മയാ സൃഷ്ടം ഗുണകർമവിഭാഗശഃ ടി. VI. 13.

മെന്ന നിബന്ധന നിലവിൽ വന്നു. വ്യത്യസ്തവർണങ്ങൾക്കു വ്യത്യസ്തധർമങ്ങൾ വിധിക്കപ്പെട്ടു. ഉദാഹരണത്തിന്, ശൂദ്രന്റെ സ്വധർമം ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ എന്നീ വർണങ്ങളെ പരിചരിക്കലാണ്. ക്ഷത്രിയന്റെ സ്വധർമം യുദ്ധം ചെയ്യലും. അതുകൊണ്ട്, സ്വന്തം കുലത്തിൽ പെട്ടവരാണെങ്കിലും ശത്രുക്കളായിത്തീർന്ന കൗരവന്മാർക്കെതിരായിയുദ്ധം ചെയ്യുന്നതിൽ നിന്ന് അർജുനൻ ഒരിക്കലും പിന്മാറാൻ പാടില്ല. യുദ്ധം ചെയ്തേ മതിയാകൂ.

നേരത്തെ കണ്ടുകഴിഞ്ഞ പോലെ, വർഗരഹിതമായ പ്രാകൃതകുലഗോത്ര സമുദായത്തിൽ നിന്നുള്ള പുരോഗതിയെയാണ് ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ കുറിക്കുന്നത്. മനുഷ്യസമുദായത്തെ പ്രാകൃതത്വത്തിൽ നിന്ന് സംസ്കാരത്തിലേക്കു മുന്നോട്ടു നയിച്ച ചരിത്രപരമായ ഈ ആവശ്യകതയെ ദൈവത്തിന്റെ പേരിൽ വെച്ചുകെട്ടി മാതൃകയാക്കി കാണിക്കുകയെന്നതാണ് ഗീതാകർത്താവിന്റെ മുഖ്യമായ ഒരുദ്ദേശ്യം. ഒരുപക്ഷേ, ആ പ്രാചീന കാലഘട്ടത്തിൽ പരിപാവനതയുടെ പരിവേഷത്തോടുകൂടിയ ഇത്തരമൊരു അവകാശവാദം ആവശ്യമായിരുന്നിരിക്കാം. എന്തെന്നാൽ, വർഗരഹിതമായ കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് വർഗസമുദായത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തിലൂടെ വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥ കെട്ടിപ്പടുത്തുറപ്പിക്കുക അത്ര എളുപ്പമുള്ള ഒരു കാര്യമായിരുന്നില്ല. തത്വശാസ്ത്രപരമായ രംഗത്തിലുൾപ്പെടെ അതിന് സുശക്തങ്ങളായ എതിർപ്പുകളെ നേരിടേണ്ടിവന്നു.

ഉപനിഷത്തുകളിൽ നിന്നുയർന്നുവന്ന കർമോന്മുഖമായ ആവേശവും ബൗദ്ധികമായ ദാർശനിക ചിന്തകളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ദർശനങ്ങൾക്ക് കളമൊരുക്കുക മാത്രമല്ല ചെയ്തത്. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവശ്യകതയെ ചോദ്യം ചെയ്യാനുള്ള ഉൾക്കരുത്ത് ജനങ്ങൾക്ക് നൽകുക കൂടി ചെയ്തു. അതിൻ ഫലമായി ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തെയും അതിനു പിൻബലം നൽകിയ ആത്മീയാശയങ്ങളെയും നിഷേധിക്കുന്ന വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ചിന്താഗതികൾ പൊന്തിവന്നു. ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പടർന്നുപിടിക്കാൻ തുടങ്ങിയ അസംതൃപ്തിക്ക് വൈകാരികവും ദാർശനികവുമായ ഒരടിത്തറയുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കിയ ഭരണാധികാരിവർഗം നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ ഉറപ്പിച്ചു നിലനിർത്താൻ വേണ്ടി മതത്തിന്റെയും ദർശനത്തിന്റെയും സഹായം തേടി. ഈശ്വരനിൽ അചഞ്ചലമായ ഭക്തി വേണമെന്നും വർണവ്യവസ്ഥയെ പിന്താങ്ങുന്നവരെ മാത്രമേ ദൈവം കടാക്ഷിക്കുകയുള്ളൂ എന്നും മറ്റുമുള്ള ഉള്ളുപൊള്ളയായ ഉപദേശങ്ങൾക്ക് പറയത്തക്ക പ്രയോജനമൊന്നുമുണ്ടായില്ല. അത്തരം ഉപദേശങ്ങൾക്ക് ദാർശനികമായ ഒരു ന്യായീകരണം ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിലായിരിക്കണം ഭഗവദ്ഗീതയുടെ പ്രാധാന്യം വർധിച്ചത്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരീ

ശ്വരനില്ലെന്നും മനുഷ്യനുണ്ടായത് ആണും പെണ്ണും തമ്മിൽ ഇണ ചേർന്നിട്ടാണെന്നും മറ്റും[4] വാദിച്ചുകൊണ്ട് യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തെ ശുണ്ഠി പിടിപ്പിക്കുകയും കലിതുള്ളിക്കുകയും ചെയ്ത ഭൗതികവാദി കളെ നേരിടലായിരുന്നു ഗീതയുടെ ഒരു പ്രധാനലക്ഷ്യം എന്നുവേണം കരുതാൻ. ഭണ്ഡാർക്കർ എഴുതുന്നു:

"അക്കാലത്തുയർന്നുവന്ന മതങ്ങളധികവും നിരീശ്വരവാദപരമായി രുന്നു. ബുദ്ധിജീവികൾ ഈശ്വരവിശ്വാസവുമായി യാതൊരു ബന്ധവു മില്ലാത്ത വെറും ധാർമികചർച്ചകളിലും സാന്മാർഗികോന്നതിയെക്കുറി ച്ചുള്ള ചിന്തകളിലുമാണ് മുഴുകിയിരുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിലും മറ്റു ചില വ്യവസ്ഥകളിലും അതുപോലെതന്നെ വളരെയേറെ വിരസങ്ങളായ സാന്മാർഗികോപാഖ്യാനങ്ങൾ കൊണ്ടു നിറഞ്ഞ മഹാഭാരതത്തിലും ഇതു സ്പഷ്ടമായി കാണാം. ഇത്തരം പ്രവണതകളെ നേരിടാൻ ഭഗവ ദ്ഗീതയെപ്പോലുള്ള ഒരു ദാർശനികവ്യവസ്ഥ ആവശ്യമായിരുന്നു. ഉപ നിഷത്തുകളിൽ ഈശ്വരവിശ്വാസവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങൾ ചിന്നിച്ചിതറിയാണ് കിടന്നിരുന്നത്. പ്രയോഗികോദ്ദേശ്യങ്ങൾക്ക് മനു ഷ്യനെ ഉദ്ധരിക്കാനുതകുന്നതും അതേ സമയത്ത് തന്നെ ജനങ്ങൾക്ക് എളുപ്പത്തിൽ ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിയുന്നതുമായ ഒരു പുതിയ ദാർശനിക വ്യവസ്ഥ അവയിൽ നിന്നു രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കേണ്ടത് ആവശ്യമായി രുന്നു. ഈ സാഹചര്യങ്ങളിലാണ് ഗീത നിലവിൽ വന്നത് എന്നു തോന്നുന്നു".[5]

കർമോന്മുഖമായ ആത്മീയവാദം

ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ആത്മീയവാദം അശാസ്ത്രീയവും ഏറെക്കുറെ ഏക പക്ഷീയവുമാണ് എന്നു കാണാം. എന്നിരിക്കിലും, ലൗകികജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടത്തെ അതു ന്യായീകരിക്കുന്നില്ല. അന്ധവിശ്വാസജഡി ലങ്ങളായ അനാചാരങ്ങളെയോ കർമത്തിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറിക്കൊണ്ട് എല്ലാം സഹിച്ച് നിഷ്ക്രിയനായി വെറുതെയിരിക്കുക എന്ന പ്രവണത യെയോ അത് ഒരിടത്തും പിന്താങ്ങുന്നില്ല. ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളെ സധൈര്യം നേരിടാൻ ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്ന ഒരാത്മീയവാദമാണത്. കൃഷ്ണൻ അർജ്ജു നനോടു പറയുന്നു: "ലൗകികജീവിതത്തിൽ നിന്ന് അകന്നു നിന്നുകൊണ്ട് ഒരാൾക്കും പരിപൂർണനാകാൻ കഴിയില്ല." കർമം ചെയ്യാതിരിക്കലല്ല, ആസ ക്തികളിൽ നിന്നു വിമുക്തമായ നിഷ്ക്കാമകർമമാണ് മനുഷ്യനെ ആനന്ദ

4. അസത്യമപ്രതിഷ്ഠം തേ ജഗദാഹുരനീശ്വരം
അപരസ്പരസംഭൂതം കിമന്യത് കാമഹൈതുകം
ഭ. ഗീ. XVI. 8.

5. R.G. Bhandarkar: Vaishnuvism, Saivism and Minor Religious Sytems.

ത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നത്. "ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്നു വിമുക്തനായി, അഹംഭാവമന്യേ, നിശ്ചയദാർഢ്യത്തോടും ചുറുചുറുക്കോടും കൂടി, വിജയമോ പരാജയമോ എന്തു സംഭവിച്ചാലും കൂസാതെ, കർമം ചെയ്യുന്നവനാരോ അവനാണ് സാത്വികൻ - ഏറ്റവും ഉത്തമനായ പുരുഷൻ".[6]

നിഷ്കാമകർമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ സിദ്ധാന്തം സ്ഥാപിതതാൽപ്പര്യക്കാരായ ഭരണാധികാരിവർഗക്കാർക്കും സമുദായത്തിലെ പുരോഗമനവാദികളായ വിഭാഗക്കാർക്കും, രണ്ടുകൂട്ടർക്കും, ഉപയോഗിക്കാൻ പറ്റിയ തരത്തിലാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു പോന്നിട്ടുള്ളത്. ആദ്യത്തെ കൂട്ടർ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ സംരക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയും രണ്ടാമത്തെ കൂട്ടർ ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കു വേണ്ടിയുള്ള തങ്ങളുടെ സമരങ്ങൾക്ക് ഊർജ്ജസ്വലത കൂട്ടാൻ വേണ്ടിയും അതുപയോഗിച്ചു പോന്നിട്ടുണ്ട്.

കപടനാട്യം, അഹങ്കാരം, ക്രോധം, അടങ്ങാത്ത കാമം, ക്രൂരത, അജ്ഞത തുടങ്ങിയ ചീത്തത്തങ്ങളും ദുർഗുണങ്ങളുമുള്ളവർ ദൈവത്തെ വെറുക്കുന്ന നരാധമന്മാരാണെന്നും[7] ആസുരങ്ങളായ ഇത്തരം ദുർഗുണങ്ങളെ ഉന്മൂലനാശം ചെയ്ത് അഹിംസ, സത്യസന്ധത, സമചിത്തത തുടങ്ങിയ സാത്വികഗുണങ്ങളെ വളർത്തിയെടുക്കേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും കൃഷ്ണൻ അർജുനനെ ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നു.[8]

സമുദായത്തിന്റെ നീതിനിയമങ്ങൾ പാലിക്കുന്നതിനും സദാചാരനിലവാരം പുലർത്തുന്നതിനും ഇത്തരം സൽഗുണങ്ങൾ കൂടിയേ കഴിയൂ എന്നാണ് ഗീതയിൽ പറയുന്നത്. വർണവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചും ഭൗതികവാദത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ഗീതയുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ എന്തുതന്നെയായാലും ശരി, സാന്മാർഗിക ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അതിലെ ആശയങ്ങൾ നമ്മുടെ ജനങ്ങളെ വളരെയേറെ ആകർഷിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും പലരുടെയും വ്യക്തിവൈശിഷ്ട്യം വളർത്താൻ അവ സഹായകരമായിട്ടുണ്ടെന്നും സമ്മതിച്ചേ തീരൂ. മഹാത്മാഗാന്ധി ഗീതയെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഒരു പൂർണകർമയോഗി എങ്ങനെയിരിക്കുമെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നതു നോക്കുക:

"ആരെക്കുറിച്ചും അസൂയയില്ലാത്തവൻ, ദയാമയൻ, നിസ്വാർഥൻ, തണുപ്പിലും ചൂടിലും സന്തോഷത്തിലും ദുഃഖത്തിലും എല്ലാം സമചിത്തത പാലിക്കുന്നവൻ, ക്ഷമാശീലൻ, സദാ സംതൃപ്തൻ, നിശ്ചയദാർഢ്യമുള്ളവൻ, സ്വന്തം മനസും ആത്മാവും ദൈവത്തിങ്കൽ സമർപ്പിച്ചവൻ,

6. മുക്തസംഗോ*f*നഹംവാദീ ധൃത്യുത്സാഹസമന്വിതഃ
സിദ്ധ്യസിദ്ധ്യോർന്നിർവികാരഃ കർത്താ സാത്വിക ഉച്യതേ.
ഭ. ഗീ. XVIII. 26.

7. ഭ. ഗീ. XVI. 4. 18.

8. ടി XVI. 2. 3.

അന്യരിൽ ഭീതിയുളവാക്കാത്തവൻ, അന്യരെ ഭയപ്പെടാത്തവൻ, ആഹ്ലാദങ്ങളിൽ നിന്നും സുഖദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നും വിമുക്തൻ, പരിശുദ്ധൻ, കർമത്തിൽ നിരതനെങ്കിലും ആസക്തനാകാത്തവൻ, നല്ലതായാലും ചീത്തയായാലും ഫലത്തെ കാംക്ഷിക്കാത്തവൻ, ശത്രുവിനോടും മിത്രത്തോടും ഒരുപോലെ പെരുമാറുന്നവൻ, ആദരവിലും അനാദരവിലും കുലുങ്ങാത്തവൻ, സ്തുതി കേട്ടാൽ ഗർവു കയറാത്തവൻ, തനിക്കെതിരെ കുറ്റാരോപണം വരുമ്പോൾ നിർവീര്യനാകാത്തവൻ, നിശബ്ദതയും ഏകാന്തതയും ഇഷ്ടപ്പെടുന്നവൻ, അച്ചടക്കത്തോടുകൂടിയ യുക്തിബോധമുള്ളവൻ - ഇങ്ങനെയൊക്കെയായവനാരോ അവനാണ് ഭക്തൻ. ഇത്തരം ഭക്തിയോടൊപ്പം ഗഹനമായ ആസക്തിയുണ്ടാവുക സംഭാവ്യമല്ല".

സാംഖ്യത്തിന്റെ സ്വാധീനം

ഗീത പുതുതായ ഏതെങ്കിലും സിദ്ധാന്തമോ സ്വന്തമായ ഏതെങ്കിലും ദർശനമോ ഉന്നയിക്കുന്നില്ല. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വിഭിന്നങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ ആശയങ്ങളെ ഒരൊറ്റ ആത്മീയതത്വചിന്തയാക്കി സംയോജിപ്പിക്കാനും സമന്വയിക്കാനുമുള്ള ഒരു ശ്രമം മാത്രമാണ് അതിൽ നമ്മൾ കാണുന്നത്. വ്യത്യസ്തങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ സമകാലീന ചിന്തകളുടെയെല്ലാം സ്വാധീനം അതിൽ ഉടനീളം കാണാം. അർജുനനെ നേരിട്ട ധർമസങ്കടം തീർക്കാൻ വേണ്ടി വേദാന്തം, സാംഖ്യം, യോഗം തുടങ്ങിയ ദാർശനിക സിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഭക്തി, ജ്ഞാനം, കർമം എന്നീ മാർഗങ്ങളെപ്പറ്റിയും കൃഷ്ണൻ വളരെ ലളിതമായ ഭാഷയിൽ പ്രതിപാദിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. സാംഖ്യത്തിന് ഏറ്റവും പ്രമുഖമായ സ്ഥാനമാണ് നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഭൃഗുവാണ് ഏറ്റവും മഹാനായ ഋഷി എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ കപിലനാണ് സിദ്ധന്മാരിൽ വെച്ചു സിദ്ധൻ എന്ന് ഗീത പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. കപിലന്റെ സാംഖ്യദർശനത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് "പ്രകൃതിയും പുരുഷനും രണ്ടും അനാദിയായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണെന്നും ഗുണങ്ങളും പരിണാമവിശേഷങ്ങളുമെല്ലാം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണെന്നും മനസ്സിലാക്കണ"[9] മെന്ന് അത് ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നു. സാംഖ്യദർശനമനുസരിച്ച് സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങൾ ചേർന്നതാണ് പ്രകൃതി. ഈ ഗുണങ്ങൾ പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് സ്വതന്ത്രനായി നിലനിൽക്കുന്നവയല്ല. കാര്യകാരണ ബന്ധങ്ങളുടെ തുടക്കം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ്. "എല്ലാ കർമങ്ങളും മൂലപ്രകൃതിയുടെ ഗുണങ്ങൾക്കനുസരിച്ചാണ് നടക്കുന്നത്, മൂഢൻ അഹങ്കാരം കാരണം താനാണ് കർമം ചെയ്യുന്നവൻ എന്നു കരു

9. പ്രകൃതിം പുരുഷം ചൈവ വിദ്ധ്യനാദി ഉഭാവപി
വികാരാംശ്ച ഗുണംശ്ചൈവ വിദ്ധി പ്രകൃതിസംഭവാൻ ഭ. ഗീ. XIII. 19.

തുന്നു".[10] എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളും പ്രകൃതിക്കനുസരിച്ചു ജീവിക്കുന്നു. ബുദ്ധിമാൻ പോലും സ്വന്തം പ്രകൃതിക്കൊത്തു പെരുമാറുന്നു.[11] ശരീരത്തിൽ നിന്ന് ആത്മാവിനെയും ആത്മാവിൽ നിന്ന് ശരീരത്തെയും വേർതിരിച്ചറിയാൻ പഠിക്കേണ്ടതാവശ്യമാണ്. പ്രകൃതിയാണ് എല്ലാ കർമങ്ങളുടെയും കർമേന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും അധിഷ്ഠാനം.[12] സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങൾ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ്. "പ്രകൃതിയിൽ നിന്നുത്ഭവിച്ച ഈ ത്രിഗുണങ്ങളോടു കൂടിയല്ലാതെ, അവയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി, ഭൂമിയിലോ സ്വർഗത്തിലോ ആകാശത്തിലോ മറ്റെവിടെയെങ്കിലുമോ യാതൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ല."[13] എല്ലാം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു പരിണമിച്ചുണ്ടായവയാണ്. പ്രകൃതിക്ക് രണ്ടു രൂപങ്ങളുണ്ട്: ജഡവും സചേതനവും. പൃഥ്വി, ജലം, അഗ്നി, ആകാശം, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം - ഇവ ജഡസ്വരൂപങ്ങളാണ്. നേരെമറിച്ച്, ജീവൻ ചൈതന്യസ്വരൂപമാണ്. സമഗ്രരൂപത്തിലുള്ള ഈ പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമത്തിൽ ഇരുപത്തിനാലു തത്വങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം, പൃഥ്വി എന്നീ പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങൾ, അഞ്ചു കർമേന്ദ്രിയങ്ങൾ, അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, തന്മാത്രകൾ, മനസ്സ്, ഇച്ഛ, അനിച്ഛ, സുഖദുഃഖങ്ങൾ, ചേതന മുതലായവയെല്ലാം പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമവിശേഷങ്ങളാണ്. ബുദ്ധിയും മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും എല്ലാം ശരീരത്തിൽ നിന്നുണ്ടായവയാണ്. ഈ അർഥത്തിൽ ഭൗതികപദാർഥമാണ് ശരീരത്തിന്റെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും മറ്റും മൂലകാരണമെന്നു പറയാം. പുരുഷൻ അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവ് സുഖദുഃഖങ്ങൾ അനുഭവിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. പുരുഷൻ പ്രകൃതിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്തുകൊണ്ടാണ് പ്രകൃതിയെയും ത്രിഗുണങ്ങളെയും അനുഭവിക്കുന്നത്.[14] ഇങ്ങനെ സചേതനങ്ങളും അചേതനങ്ങളുമായി എന്തെല്ലാമുണ്ടോ അവയെല്ലാം പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള സംയോഗത്തിൽ നിന്നാണുത്ഭവിക്കുന്നത്.

സാംഖ്യവും യോഗവും തമ്മിൽ വിശേഷിച്ചൊരു വ്യത്യാസവും ഗീത കാണുന്നില്ല. രണ്ടും കൂട്ടിച്ചേർത്തുകൊണ്ടാണ് പലേടത്തും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. യോഗം ശരീരത്തെയും മനസ്സിനെയും നിയന്ത്രിച്ചു കീഴടക്കാ

10. പ്രകൃതേഃ ക്രിയമാണാനി ഗുണൈഃ കർമാണി സർവശഃ
അഹംകാരവിമൂഢാത്മാ കർത്താഹമിതി മന്യതേ. ഭ. ഗീ. III. 27.
11. ഭ. ഗീ. III. 33.
12. ടി. XVIII. 14.
13. ന തദസ്തി പൃഥിവ്യാം വാ ദിവി ദേവേഷു വാ പുനഃ
സത്വം പ്രകൃതിജൈർമുക്തം യദേഭിഃ സ്യാത് ത്രിഭിർഗുണൈഃ
ഭ. ഗീ. XVIII. 40.
14. പുരുഷഃ പ്രകൃതിസ്ഥോ ഹി ഭുങ്ക്തേ പ്രകൃതിജാൻ ഗുണാൻ
ഭ. ഗീ. XIII. 21.

നാവശ്യമായ സാധനകളെപ്പറ്റി ഊന്നിപ്പറയുന്നു എന്നതാണ് മുഖ്യമായ ഒരു വ്യത്യാസം. അപരിഗ്രഹത്തിലൂടെ എല്ലാ ആശകളെയും ആഗ്രഹങ്ങളെയും നിയന്ത്രിച്ചുകൊണ്ട് മനസ്സിനെ കീഴടക്കാൻ വേണ്ടി ഏകാന്തതയിലിരുന്നു ധ്യാനിക്കണമെന്ന് യോഗം ആവശ്യപ്പെടുന്നു. മനസ്സിനെയും പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളെയും നിയന്ത്രിച്ചു കീഴടക്കാനാവശ്യമായ സാധനകൾ ആത്മവിശുദ്ധിക്കത്യാവശ്യമാണ്. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്ന സാംഖ്യത്തെയും ധ്യാനത്തിലൂടെ സ്ഥിരപ്രജ്ഞത നേടാനാവശ്യമായ യോഗത്തെയും ഒന്നായി കാണണമെന്ന് ഗീത പ്രത്യേകം എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്: “സാംഖ്യവും യോഗവും വ്യത്യസ്ത ചിന്താസരണികളാണെന്ന് അജ്ഞന്മാർ മാത്രമേ കരുതൂ. ജ്ഞാനികൾ അങ്ങനെ കരുതുകയില്ല. രണ്ടിലേതെങ്കിലും ഒന്നു സ്വീകരിക്കുന്നവൻ രണ്ടിന്റെയും ഫലമനുഭവിക്കും. സാംഖ്യവും യോഗവും ഒന്നാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നവൻ മാത്രമേ യാഥാർഥ്യം ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കുന്നുള്ളൂ”.

ഗീതയിൽ സാംഖ്യത്തെക്കുറിച്ചും യോഗത്തെക്കുറിച്ചും ധാരാളമായി എടുത്തു പറയുന്നതിനെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ഗാർബേ ഇങ്ങനെ എഴുതുകയുണ്ടായി:

“സംഖ്യത്തിലെയും യോഗത്തിലെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ഏതാണ്ടു മുഴുവൻ ദാർശനികചിന്തകളുടെയും അടിസ്ഥാനം. അവയോടു താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ വേദാന്തത്തിന് ഗീതയിൽ രണ്ടാം സ്ഥാനമേയുള്ളൂ. സാംഖ്യത്തെക്കുറിച്ചും യോഗത്തെക്കുറിച്ചും പലയിടത്തും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ചാകട്ടെ, ഒരിടത്തു മാത്രമേ പറയുന്നുള്ളൂ. (XV. 15ൽ) അതു തന്നെ ഉപനിഷത്തിലെ വചനങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കു മാത്രം. അതിനാൽ, പരമ്പരാഗതമായി നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഗീതയിൽ തത്വശാസ്ത്രങ്ങൾ വഹിക്കുന്ന പങ്കിനെക്കുറിച്ചും അതോടൊപ്പം സാംഖ്യയോഗവും വേദാന്തവും തമ്മിലുള്ള പഴയതിനെയും പുതിയതിനെയും ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം തരംതിരിച്ചു കൊണ്ടല്ലാതെ പരിഹരിക്കാനാകാത്ത, വൈരുധ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും പര്യാലോചിക്കുമ്പോൾ വേദാന്തത്തെപ്പറ്റി പറയുന്ന ഭാഗങ്ങൾ ഭഗവദ്ഗീതയിലെ മൂലത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നവയല്ലെന്ന് തെളിയുന്നതാണ്. ഗീതയെ മതപരമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പരിശോധിച്ചാലും തത്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുകൊണ്ടു പരിശോധിച്ചാലും ഒടുവിലെത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനം ഇതു തന്നെയായിരിക്കും.”

വൈരുധ്യങ്ങളുടെ സമന്വയം

ഭഗവദ്ഗീത മുഖ്യമായും ഭൗതികവാദചിന്താഗതികൾക്കാണ് പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത് എന്നൊന്നും ഇതിനർഥമില്ല. നേരെമറിച്ചാണ്

സ്ഥിതി. ഗീതയിൽ ഒന്നിലധികം സ്ഥലങ്ങളിൽ സാംഖ്യത്തെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടെന്നതു ശരിതന്നെ. സാംഖ്യസൂത്രങ്ങളുടെ കർത്താവായ കപിലന് ബഹുമാന്യമായ ഒരു സ്ഥാനം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്നതും ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, ഗീതാകർത്താവിന്റെ കയ്യിലെത്തിയപ്പോഴേക്കും സാംഖ്യദർശനം ആത്മീയവാദമായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രകൃതി അല്ലെങ്കിൽ ഭൗതികസത്ത അനാദിയും അനശ്വരവുമാണെന്നും എല്ലാം പ്രകൃതിയിൽ നിന്നാണ് പരിണമിച്ചുണ്ടായത് എന്നും ഒരിടത്തു സമ്മതിക്കുമ്പോൾ തന്നെ മറ്റൊരിടത്ത് എല്ലാറ്റിന്റെയും – അചേതനപ്രകൃതിയുടെയെന്ന പോലെ സചേതനപ്രകൃതിയുടെയും – സൃഷ്ടികർത്താവ് ശ്രീകൃഷ്ണൻ അല്ലെങ്കിൽ പരമാത്മാവ് ആണെന്നും എല്ലാം ഒടുവിൽ പരമാത്മാവിൽ ചെന്നു ലയിക്കുമെന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു[15]. "ലോകത്തിന്റെ കർതൃത്വത്തെയും കർമങ്ങളെയും നിർണയിക്കുന്നത് ദൈവമല്ല; കർമങ്ങളെ അവയുടെ ഫലങ്ങളുമായി യോജിപ്പിക്കുന്നതും ദൈവമല്ല. എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളും സ്വാഭാവികമായിട്ടാണ് നടക്കുന്നത്"[16] എന്ന് ഒരിടത്തുപറയുന്നു. അതേസമയത്ത് എല്ലാറ്റിനും പ്രചോദനം നൽകുന്നത് ദൈവമാണെന്നും പറയുന്നു. "എല്ലാത്തരത്തിലുമുള്ള കർമങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനം പ്രകൃതിയാണെന്നും താൻ (അല്ലെങ്കിൽ തന്റെ ആത്മാവ്) കർത്താവല്ലെന്നും കാണുന്നവനാണ് ശരിക്കു കാണുന്നവൻ[17] എന്നും ആത്മാവ് ഭൗതികമായ ശരീരത്തിൽ മാത്രമാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നും സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്താൽ അതു സംബന്ധിക്കപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു[18] എന്നും ഒരിടത്തു പ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ മറ്റൊരിടത്ത് ഭൗതികമായ യാതൊരു മാധ്യമത്തിന്റെയും സഹായം കൂടാതെ നിലനിൽക്കുന്ന ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രാകൃതവിശ്വാസത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും ഒരുപോലെ അനശ്വരങ്ങളും നിത്യങ്ങളുമാണ്. പക്ഷേ, പ്രകൃതിയുടെ പരിണാമവിശേഷങ്ങൾ അനിത്യങ്ങളാണ്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ബാഹ്യവസ്തുക്കളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ചൂട്, തണുപ്പ്, സുഖം, ദുഃഖം മുതലായവയും അനിത്യങ്ങളാണ്.[19] പക്ഷേ, ആത്മാവിനു മാറ്റമില്ല. പ്രകൃതിയുടെ സ്വാധീനങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും അതിനെ ബാധിക്കുന്നില്ല. അത് അനശ്വരമാണ്. അതിന് ജനനവും മര

15. ഏതദ്യോനീനി ഭൂതാനി സർവാണീത്യുപധാരയ
അഹം കൃത്സ്നസ്യ ജഗതഃ പ്രഭവഃ പ്രളയസ്തഥാ ഭ. ഗീ. VII. 6.
16. ന കർതൃത്വം ന കർമാണി ലോകസ്യ സൃജതി പ്രഭുഃ
ന കർമഫലസംയോഗം സ്വഭാവസ്തു പ്രവർത്തതേ.
17. ഭ. ഗീ. V. 14.
18. ഭ. ഗീ. XIV. 5.
19. ഭ. ഗീ. II. 14.

ണവുമില്ല. ആവിർഭവിച്ചതിനുശേഷം മാത്രം നിലനിൽക്കുന്ന ഒന്നല്ല അത്. എന്തെന്നാൽ, അതിന് ആവിർഭാവമില്ല. അത് അനാദിയാണ്, നിത്യ മാണ്, അനശ്വരമാണ്. ശരീരം കൊല്ലപ്പെടുന്നു; പക്ഷേ, ആത്മാവ് കൊല്ല പ്പെടുകയില്ല. "ആയുധങ്ങൾക്ക് അതിനെ ഛേദിക്കാൻ കഴിയില്ല; അഗ്നിക്ക് അതിനെ കത്തിച്ചു കളയാനാവില്ല; വെള്ളത്തിന് അതിനെ നനയ്ക്കാ നാവില്ല; കാറ്റിന് അതിനെ ഉണക്കാനും കഴിയില്ല"[20] ഇങ്ങനെയൊക്കെ യുള്ള ആത്മാവ് ഭൗതികലോകവുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നും ഗീത തന്നെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു!

ഒരിടത്ത് ഗീത പറയുന്നു: "ആദിയിൽ എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളും (പഞ്ച ഭൂതങ്ങളും) അവ്യക്തമായിരുന്നു. നാശമടയുന്നതോടെ അവ വീണ്ടും അവ്യക്തമായിത്തീരുന്നു. ഇടയ്ക്കുള്ള ഘട്ടത്തിൽ മാത്രമാണ് അവ വ്യക്തമായിത്തീരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് വ്യസനിക്കാനെന്തിരിക്കുന്നു?"[21]

ഗീതയിൽ വളരെയേറെ പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സാംഖ്യദർശ നമനുസരിച്ച് സർവചരാചരങ്ങളുടെയും ഉറവിടമായ മൂലപ്രകൃതിക്കാണ് അവ്യക്തമെന്നു പറയുന്നത്. എല്ലാ ഭൗതികവസ്തുക്കളും എല്ലാ ജീവ ജാലങ്ങളും മൂലപ്രകൃതിയിൽ നിന്നുണ്ടായ പരിണാമവിശേഷങ്ങളാണ്. എന്നാൽ, മൂലപ്രകൃതിക്കു പുറമെ സ്വതന്ത്രമായി കർമശേഷിയില്ലാത്ത പുരുഷനും അനാദിയായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു സാംഖ്യം സങ്കൽപ്പി ക്കുന്നു. ഗീതയാകട്ടെ, ഒരിടത്ത് പരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമാകാത്ത ആത്മാവിനെപ്പോലും അവ്യക്തത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. "ആത്മാവ് അവ്യക്തവും അചിന്ത്യവും പരിണാമങ്ങൾക്കു വിധേയമാ കാത്തതുമാണ്"[22] എന്നാണതു പറയുന്നത്. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും തമ്മിൽ - ക്ഷേത്രവും ക്ഷേത്രജ്ഞനും തമ്മിൽ - ഉണ്ടായ സംയോഗ ത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് സ്ഥാവരജംഗമങ്ങളായ സർവചരാചരങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചത് എന്നും ഒരിടത്തു പറയുന്നു.[23] അതേസമയത്തുതന്നെ എല്ലാറ്റിന്റെയും ഉറവിടം ബ്രഹ്മമാണെന്നും പറയുന്നു. ജീവജാലങ്ങൾ വിവിധങ്ങളായ യോനികളിൽ നിന്നു ജനിക്കുന്നു. പക്ഷേ, എല്ലാ യോനി കളിലും ബീജാവാപമുണ്ടാകുന്നത് ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ്. പ്രകൃതി

20. ന ജായതേ മ്രിയതേ വാ കദാചിന്നായം ഭൂത്വാഭവിതാ വാ ന ഭൂയഃ
അജോ നിത്യഃ ശാശ്വതോfയം പുരാണോ ന ഹന്യതേ ഹന്യമാനേ ശരീരേ
ഭ. ഗീ II. 20.
നൈനം ഛിന്ദന്തി ശസ്ത്രാണി നൈനം ദഹതി പാവകഃ
ന ചൈനം ക്ലേദയന്ത്യാപോ ന ശോഷയതി മാരുതഃ ഭ. ഗീ. II. 23.

21. അവ്യക്താദീനി ഭൂതാനി വ്യക്തമധ്യാനി ഭാരത
അവ്യക്തനിധനാന്യേവ തത്രാ കാ പരിദേവനാ ഭ. ഗീ. II. 28.

22. അവ്യക്തോയ മചിന്ത്യോയമവികാര്യോയ മുച്യതേ ഭ. ഗീ. II. 25.

23. ഭ. ഗീ. XIII. 26.

മാതാവാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മമാണ് ബീജപ്രദനായ പിതാവ്[24]. ജംഗമസ്ഥാവരങ്ങളായ സർവചരാചരങ്ങളും യാതൊന്നിൽ നിന്നുണ്ടായോ അതിനെ സ്വന്തം കർമങ്ങളിലൂടെ ഭജിക്കുന്നവന് പൂർണത നേടാൻ കഴിയും.[25]

വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ

ഇങ്ങനെ വ്യത്യസ്തങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ നിരവധി ആശയങ്ങളെ കൂട്ടിയിണക്കാനാണ് ഗീതാകർത്താവ് ശ്രമിച്ചത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ജീവിച്ച ചിന്തകന്മാർക്ക് താന്താങ്ങളുടെ ചിന്താഗതികൾക്കും വിശ്വാസ പ്രമാണങ്ങൾക്കുമനുസരിച്ച് ഭഗവദ്ഗീതയെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത്. അദ്വൈതവാദികളും വിശിഷ്ടാദ്വൈതവാദികളും ദ്വൈതവാദികളും യാതൊരുതരം വേദാന്തത്തിലും വിശ്വസിക്കാത്ത മറ്റു ദാർശനികരും എല്ലാം ഭഗവദ്ഗീതയുടെ വ്യാഖ്യാതാക്കളിലുൾപ്പെടുന്നു. എല്ലാവരും ഗീതയെ ഒരു പ്രമാണഗ്രന്ഥമായി അംഗീകരിച്ചു. എന്നിട്ട് താന്താങ്ങൾക്കിഷ്ടമുള്ള അർഥങ്ങൾ അതിൽ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ചു.

ഇങ്ങനെ വിവിധാഭിപ്രായങ്ങൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നവർ ഗീതയെ വ്യത്യസ്ത രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിൽ ശ്രീകൃഷ്ണനു തന്നെ എതിർപ്പുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നു തോന്നുന്നു. തന്നെ ആർ എങ്ങനെ കാണാൻ ശ്രമിക്കുന്നുവോ അങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ താൻ തയ്യാറാണെന്ന് അദ്ദേഹം തന്നെ പ്രഖ്യാപിക്കുകയുമുണ്ടായി നിർഗുണബ്രഹ്മമായി കാണാനാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്ക് ശ്രീകൃഷ്ണൻ നിർഗുണബ്രഹ്മമാണ്. സഗുണബ്രഹ്മമായിട്ടാണ് കാണുന്നതെങ്കിൽ അങ്ങനെ. ജീവാത്മാക്കളുടെ അധിഷ്ഠാനമായ പരമാത്മാവാണെങ്കിൽ അങ്ങനെ. സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും സർവാന്തര്യാമിയുമായ സർവേശ്വരനാണ് ശ്രീകൃഷ്ണൻ എന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവർക്ക് അങ്ങനെയും വിശ്വസിക്കാം. തന്നെ ഭജിക്കുന്നതിനുപകരം മറ്റേതെങ്കിലും ശക്തിയെ ആരാധിക്കുന്നവനുണ്ടെങ്കിൽ അവനും യഥാർഥത്തിൽ തന്നെയാണ് ഭജിക്കുന്നത് എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയെല്ലാമുള്ള ശ്രീകൃഷ്ണൻ വെറുമൊരു മനുഷ്യനായി അർജുനന്റെ തേരാളിയെന്ന നിലയ്ക്കു പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈശ്വരസാക്ഷാൽക്കാരത്തിനോ മനുഷ്യന്റെ പരിപൂർണതയ്ക്കോ ആവശ്യമായ മാർഗങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും കൃഷ്ണനു പിടിവാശിയൊന്നുമില്ല. ഏതു മാർഗം വേണമെങ്കിലും സ്വീകരിക്കാം. പരമമായ ലക്ഷ്യം പ്രാപിക്കാൻ ജ്ഞാനമാർഗവും കർമമാർഗവും ഭക്തിമാർഗവും എല്ലാം ഫലപ്രദങ്ങളാണ്. ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലെയുള്ള ഗീതാവ്യാഖ്യാതാക്കൾ

24. ഭ. ഗീ. XIV. 3, 4.

25. ഭ. ഗീ. XVIII 46.

ജ്ഞാനമാർഗമാണ് ശരിയെന്നു വാദിച്ചു. രാമാനുജനെപ്പോലെയും രാമാനന്ദനെപ്പോലെയുമുള്ള വേദാന്തികൾ ഭക്തിമാർഗമാണ് അംഗീകരിച്ചത്. ആധുനികകാലത്ത് മഹാത്മാഗാന്ധി, ബാലഗംഗാധര തിലകൻ മുതലായ ആത്മീയവാദികളായ രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാർ കർമമാർഗത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയത്.

പുരോഗമനവാദികളുടെ ആയുധം

വർണവ്യവസ്ഥയെ ന്യായീകരിക്കാനും സനാതനമാക്കാനും വെമ്പൽ കൊണ്ട യാഥാസ്ഥിതികന്മാർക്കെന്നപോലെ തന്നെ വർണവ്യവസ്ഥയെയും ജാതിമേധാവിത്വത്തെയും എതിർത്ത സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കൾക്കും ഗീത പ്രചോദനം നൽകിയെന്നത് വിചിത്രമായി തോന്നാം. എന്നാൽ, അതിനുള്ള താത്വികമായ അടിസ്ഥാനവും ഗീതയിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. “ഈ കാണുന്ന സർവവും ദൈവമാണ് എന്നു കരുതി എന്നെ പ്രാപിക്കുന്ന മഹാത്മാക്കൾ അസാധാരണന്മാരാണെന്നും”[26] “എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളിലും ഞാൻ ഒരുപോലെ വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നു; എനിക്കു പ്രിയനോ അപ്രിയനോ ആയി ആരുമില്ല; എന്നെ ഭക്തിയോടെ ഭജിക്കുന്നവരിലെല്ലാം ഞാൻ ഉണ്ട്”[27] എന്നും “നശ്വരങ്ങളായ സർവചരാചരങ്ങളിലും അനശ്വരനായ പരമേശ്വരൻ സമരൂപത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടെ”[28]ന്നും “വൈവിധ്യപൂർണമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സർവചരാചരങ്ങളിലും ഏകമായ ബ്രഹ്മമാണുള്ളത്; ആ ഏകമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിസ്താരങ്ങൾ, അല്ലെങ്കിൽ പ്രകടിതരൂപങ്ങൾ, മാത്രമാണ് സർവചരാചരങ്ങളും എന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നവൻ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു”[29] എന്നും മറ്റുമുള്ള ഗീതാവചനങ്ങൾ നോക്കുക. “വിഭക്തങ്ങളായി കാണപ്പെടുന്ന സർവചരാചരങ്ങളിലും അവിഭക്തവും അനശ്വരവും ഏകവും ആയ ഒരു ഭാവം”[30] മാത്രമാണുള്ളതെങ്കിൽ സമുദായത്തിലെ നാലു വർണങ്ങളെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായി കാണുന്നതിന്

---

26. ഭ. ഗീ. VII. 19.
27. സമോഹം സർവഭൂതേഷു ന മേ ദ്വേഷ്യോസ്തി ന പ്രിയഃ
    യേ ഭജന്തി തു മാം ഭക്ത്യാ മയി തേ തേഷു ചാപ്യഹം
    ഭ. ഗീ. IX. 29.
28. ഭ. ഗീ. XIII. 27. 28.
29. യദാ ഭൂതപൃഥഗ്ഭാവമേകസ്ഥമനുപശ്യതി
    തത ഏവ ച വിസ്താരം ബ്രഹ്മ സംപദ്യതേ തദാ. ഭ. ഗീ. XIII. 30.
30. സർവഭൂതേഷു യേനൈകം ഭാവമവ്യയമീക്ഷതേ
    അവിഭക്തം വിഭക്തേഷു തത്ജ്ഞാനം വിദ്ധി സാത്വികം
    ഭ. ഗീ. XVIII 20.

എന്തർഥമാണുള്ളത്? പോരെങ്കിൽ, "സ്ത്രീകൾക്കും വൈശ്യന്മാർക്കും ശൂദ്രന്മാർക്കും മാത്രമല്ല, പാപയോനികളിൽ ജനിച്ചവർക്കുപോലും എന്നെ ആശ്രയിച്ചാൽ പരമമായ ലക്ഷ്യം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയു"[31]മെന്ന് ശ്രീകൃഷ്ണൻ വ്യക്തമായിത്തന്നെ പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എല്ലാ മനുഷ്യരിലും ഒരേ പരമാത്മാവാണ് പ്രശോഭിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതെങ്കിൽ പിന്നെ ജനങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള എല്ലാത്തരം അസമത്വങ്ങളും അനീതിയാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. എന്തെന്നാൽ, ഒരാൾ മറ്റൊരാളെ വേദനിപ്പിക്കുമ്പോൾ വാസ്തവത്തിൽ തന്നെത്തന്നെയാണ് വേദനിപ്പിക്കുന്നത്. തന്റെ ആത്മാവും അന്യന്റെ ആത്മാവും ഒന്നു തന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുന്നവൻ പരദ്രോഹത്തിനു മുതിരുകയില്ല.

മധ്യകാലത്തെ സാമൂഹ്യപരിവർത്തന പ്രക്രിയകളിൽ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതൊന്നുമല്ല. എല്ലാ മനുഷ്യരും - ഹിന്ദുവും മുസൽമാനും ബ്രാഹ്മണൻ തൊട്ടു ചണ്ഡാളൻ വരെയുള്ള എല്ലാവരും - ദൈവത്തിനു മുമ്പിൽ സമന്മാരാണെന്നും അതുകൊണ്ട് യഥാർഥ ദൈവഭക്തിയുള്ളവർ എല്ലാ മനുഷ്യരെയും സമന്മാരായി കണക്കാക്കണമെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടാണ് രാമാനന്ദനുശേഷമുണ്ടായ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർ ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾക്കും മതവ്യത്യാസങ്ങൾക്കുമെതിരായി പോരാടിയത്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം മധ്യയുഗത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ ഫ്യൂഡലിസത്തിന്റെ അടിത്തറയിളക്കാൻ സഹായിച്ചതെങ്ങനെയെന്ന് നമുക്ക് പിന്നീട് പരിശോധിക്കാം. ഗാന്ധി, അരവിന്ദഘോഷ്, തിലകൻ മുതലായ ദേശീയനേതാക്കന്മാർ ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തിനെതിരായി നടത്തിയ സമരത്തിൽ ഭഗവദ്ഗീത എത്ര സുശക്തമായ ഒരാത്മീയായുധമായിരുന്നു എന്നു നമുക്ക് കാണാം. കേരളത്തിൽ തന്നെ വേദാന്തവിശ്വാസിയായ ശ്രീനാരായണഗുരു ജാതിമേധാവിത്വത്തിനെതിരായി ഇളക്കിവിട്ട സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണത്തിന്റെ കൊടുങ്കാറ്റ് എത്ര സുശക്തമായിരുന്നു എന്നത് സുവിദിതമാണല്ലോ.

ഇങ്ങനെ, സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ വാക്കുകളിൽ, "ഉപനിഷത്തുകളിൽ നിന്നു ശേഖരിച്ച ആത്മീയസത്യങ്ങളാകുന്ന പുഷ്പങ്ങൾ കൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട ഒരു പൂച്ചെണ്ട്" മാത്രമായിരുന്ന ഭഗവദ്ഗീത നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ വാടാതെ നിലനിന്നുവെന്നു മാത്രമല്ല, മധ്യയുഗത്തിലെയും ആധുനികകാലഘട്ടത്തിലെയും മതനേതാക്കന്മാർ, സാമൂഹ്യപരിഷ്കർത്താക്കൾ, രാഷ്ട്രീയനേതാക്കന്മാർ മുതലായവരുടെയെല്ലാം മേൽ ശക്തിയായ സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയും ചെയ്തു.

---

31. മാം ഹി പാർത്ഥ വ്യപാശ്രിത്യ യേfപി സ്യുഃ പാപയോനയഃ
സ്ത്രീയോ വൈശ്യാസ്തഥാ ശൂദ്രാസ്തേfപി യാന്തി പരാം ഗതിം.
ഭ. ഗീ. IX. 32.

18. നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥയും ഹിന്ദുമതവും

ഒന്നാമത്തെ ഗുപ്തരാജാവായ ചന്ദ്രഗുപ്തൻ ക്രിസ്ത്വാബ്ദം 320ൽ മഗധയുടെ സിംഹാസനം കരസ്ഥമാക്കിയതോടുകൂടി ആരംഭിച്ച ഗുപ്ത സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലഘട്ടം പലതരത്തിലും ഇന്ത്യയുടെ സാമ്പത്തിക സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിലെ ഒരു സവിശേഷഘട്ടമാണ്. ഈ കാലഘട്ടം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ പ്രാചീനയുഗത്തിന്റെ അന്ത്യത്തെയും മധ്യയുഗത്തിന്റെ ആരംഭത്തെയും കുറിക്കുന്നു.

ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അപര്യാപ്തത

ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റ തകർച്ചയുടെയും പുറമെ നിന്നുള്ള ഹൂണന്മാരുടെ ആക്രമണം അഴിച്ചുവിട്ട കലക്കത്തിന്റെയും ആഭ്യന്തരമായ സംഘർഷങ്ങളുടെയും ഫലമായി സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും മതപരവും ദാർശനികവുമായ എല്ലാ രംഗങ്ങളിലും ദൂരവ്യാപകങ്ങളായ മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന അവസരത്തിലാണ് ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഹർഷൻ കനൗജിനെ കേന്ദ്രമാക്കിക്കൊണ്ട് പുതിയൊരു സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിച്ചത്. വളരെ വേഗം അദ്ദേഹം പഞ്ചാബ് മുതൽ ബംഗാൾ ഉൾക്കടൽ വരെയുള്ള പ്രദേശങ്ങളിലേക്കെല്ലാം തന്റെ ഭരണം വ്യാപിപ്പിച്ചു. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെ വേറെയും ചില സാമ്രാജ്യങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ബംഗാളിലെ പാലന്മാർ, ഗുജറാത്തിലെ ആഭീരന്മാർ, ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ചാലൂക്യന്മാർ, പല്ലവന്മാർ, ചേരന്മാർ, ചോളന്മാർ എന്നിങ്ങനെ പലരും പുതിയ സാമ്രാജ്യങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചവരാണ്. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യയിലെ പല ഭാഗങ്ങളിലുമായി എഴുപതോളം സാമ്രാജ്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു എന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ഈ സാമ്രാജ്യങ്ങൾക്കുള്ളിലെ സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയുടെയും സാമൂഹ്യഘടനയുടെയും സ്വഭാവമെന്തായിരുന്നു? കൃഷിയും കൈവേലകളും അഭിവൃദ്ധിപ്പെട്ടതിന്റെയും പുതിയ പ്രവൃത്തിവിഭജനങ്ങൾ ആവശ്യമായി വന്നതിന്റെയും ബുദ്ധമതചിന്തകന്മാരുടെ ആശയപരമായ ആക്രമണങ്ങളുടെയും ഫലമായി വർണവ്യവസ്ഥയിൽ ആഴമേറിയ കുഴപ്പങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണരും ബൗദ്ധന്മാരും തമ്മിൽ നടന്ന സംഘട്ടനങ്ങൾ ഈ കുഴപ്പങ്ങളെ മൂർഛിപ്പിക്കാനേ സഹായിച്ചുള്ളൂ. എന്നല്ല, സാമൂഹ്യവളർച്ചയുടെ വ്യത്യസ്തനിലവാരങ്ങളിലുള്ള വിവിധ ജനവിഭാഗങ്ങളെ ഒരു വിപുലമായ സാമ്രാജ്യത്തിനുള്ളിൽ യോജിപ്പിച്ചുനിർത്താൻ നാലു വർണങ്ങളുടെ അതിർത്തിവരമ്പുകൾ തീരെ അപര്യാപ്തമായിരുന്നു. ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മധ്യകാലത്തെ സാമ്പത്തികസാമൂഹ്യ സാഹചര്യങ്ങൾക്കു പറ്റിയ പുതിയൊരു ഭരണവ്യവസ്ഥ ആവശ്യമായിത്തീർന്നു.

സ്വതന്ത്രമായ വിശകലനത്തിന്റെ ആവശ്യകത

ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ വികാസപരിണാമങ്ങളും ഭരണസമ്പ്രദായങ്ങളിലും സാമൂഹ്യഘടനയുടെ രൂപങ്ങളിലും ഉണ്ടായ മാറ്റങ്ങളും എല്ലാ പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ ഉണ്ടായതുപോലെ തന്നെയാണെന്നു വാദിക്കുന്ന ചില ചരിത്രകാരന്മാരുണ്ട്. സമുദായത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ വഴിക്കുവഴിയായി പ്രാകൃത കമ്യൂണിസം, അടിമത്തം, ഫ്യൂഡലിസം, മുതലാളിത്തം, സോഷ്യലിസം എന്നിങ്ങനെ അനിവാര്യങ്ങളായ അഞ്ചു ഘട്ടങ്ങളുണ്ടെന്നും ഈ വ്യത്യസ്ത സാമൂഹ്യഘടനകൾ മറ്റും എല്ലാരാജ്യങ്ങൾക്കും ആവിർഭവിക്കുന്ന ക്രമവും അവയുടെ പൊതുസ്വഭാവങ്ങളും മൗലികനിയമങ്ങളും മറ്റും എല്ലാ രാജ്യങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ ബാധകമാണെന്നും സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലെ ചില മാർക്സിസ്റ്റ് പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഈ അഭിപ്രായത്തോടു പൂർണമായി യോജിക്കുന്ന ചില മാർക്സിസ്റ്റ് ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇന്ത്യയിലുമുണ്ട്. ഏംഗൽസിന്റെ "കുടുംബത്തിന്റെയും സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും ഉത്ഭവം" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയിൽ പ്രാകൃത കമ്യൂണിസത്തിൽ നിന്ന് അടിമത്തവ്യവസ്ഥ ഉത്ഭവിച്ചു എന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ എസ്. എ. ഡാംഗേ ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി[1]. പക്ഷേ, ഏംഗൽസ് തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചത് മുഖ്യമായും പ്രാചീന ഗ്രീസിലെയും റോമിലെയും സാമൂഹ്യഘടനകളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ്. ഏതെങ്കിലും ഒരു രാജ്യത്തിലുണ്ടായതുപോലെ തന്നെ മറ്റെല്ലാ രാജ്യങ്ങളിലും ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ലെന്നും സാമൂഹ്യഘ

1. S.A. Dange: India from Primitive Communism to Slavery.

ടനകളുടെ സ്വഭാവങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ ഒരോ രാജ്യത്തിന്റെയും ചരിത്രം പ്രത്യകമായി പഠിച്ചു വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും അദ്ദേഹം തന്നെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളും ഇന്ത്യ, ചൈന തുടങ്ങിയ പൗരസ്ത്യ രാജ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഊന്നിക്കാണിക്കാൻ വേണ്ടി മാർക്സ് "ഏഷ്യാറ്റിക്ക് സമുദായം" എന്ന ഒരു പ്രത്യേകപദം തന്നെ ഉപയോഗിക്കുകയുണ്ടായി.

ഇതിന്റെ അർഥം ഇന്ത്യയിലെ സ്വത്തുടമ ബന്ധങ്ങളിൽ അടിമ, ഉടമ എന്ന വർഗവ്യത്യാസം ഒരിടത്തും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നല്ല, ഗ്രീക്കു - റോമൻ സമുദായങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതുപോലെയുള്ള ഒരടിമത്തവ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയിൽ രൂപംകൊള്ളുകയുണ്ടായില്ല എന്നു മാത്രമാണ്. മുമ്പൊരധ്യായത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചു കഴിഞ്ഞതുപോലെ, ഇന്ത്യയിലെ കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ചയിൽ നിന്ന് അടിമത്തവ്യവസ്ഥയല്ല, വർണവ്യവസ്ഥയാണ് ആവിർഭവിച്ചത്. അതുതന്നെ എല്ലായിടത്തും ഒരുപോലെ പരന്നുപിടിക്കുകയുണ്ടായില്ല താനും. ഈ അസമമായ വളർച്ച ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ ഉടനീളം കാണാം.

ഫ്യൂഡലിസവും ഇന്ത്യയും

മധ്യകാലത്തെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ സംബന്ധിച്ചും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അഭിപ്രായങ്ങളാണ് ആധുനിക ചരിത്രകാരന്മാർ പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. ക്രിസ്ത്വബ്ദം അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ ലോകത്തിലൊട്ടുക്കും ഫ്യൂഡലിസമാണ് നിലനിന്നു പോന്നത് എന്നും ഇക്കാര്യത്തിൽ ഇന്ത്യ ഒരപവാദമല്ലെന്നും ശിവചന്ദ്ര ഝാ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[2]. മൗര്യവംശത്തിനു ശേഷം, പ്രത്യേകിച്ചും ഗുപ്തരാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്ത്, ഇന്ത്യയിൽ ഫ്യൂഡലിസം ആവിർഭവിച്ചു എന്നും പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി അത് മൂർധന്യദശ കടന്ന് ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങി എന്നുമാണ് രാമശരൺ ശർമ വിശ്വസിക്കുന്നത്[3]. നേരെമറിച്ച്, പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പ്, അതായത് വിദേശങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മുസ്ലിം രാജാക്കന്മാരുടെ ആക്രമണങ്ങൾക്ക് മുമ്പ്, ഇന്ത്യയിൽ ഫ്യൂഡലിസമുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നാണ് ബഷാം കരുതുന്നത്.[4] കോസാംബിയാകട്ടെ, യുറോപ്പിലുണ്ടായ മാതിരിയിലുള്ള ഒരു ഫ്യൂഡലിസം ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു എങ്കിലും, ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യഘടനയെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ ഫ്യൂഡലിസം എന്ന പദമുപയോഗിക്കുന്നതിൽ

2. Shiv Chandra Jha: Studies in the Development of Indian Capitalism, P. 2.
3. Ram Saran Sarma: Indian Feudalism.
4. A.L. Basham: The Wonder that was India, P. 93-94.

അദ്ദേഹം തെറ്റൊന്നും കാണുന്നില്ല. ഇന്ത്യയിലെ ഫ്യൂഡലിസത്തെ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളായി അദ്ദേഹം തരംതിരിക്കുന്നു. മൗര്യന്മാരുടെ കാലത്ത് നില നിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് പ്രാക്ഫ്യൂഡലിസം എന്നാണ് അദ്ദേഹം പേരിടുന്നത്. ഗുപ്തന്മാരുടെ കാലത്ത് മുകളിൽ നിന്നുള്ള ഫ്യൂഡലിസവും ഹർഷന്റെ കാലത്ത് ചുവട്ടിൽ നിന്നുള്ള ഫ്യൂഡലിസവും തുടങ്ങി എന്നദ്ദേഹം പറയുന്നു. ചക്രവർത്തിയോ അതിശക്തനായ ഒരു രാജാവോ തന്റെ കീഴിലുള്ള ചെറുകിടക്കാരായ രാജാക്കന്മാരിൽ നിന്നോ നാടുവാഴികളിൽ നിന്നോ കപ്പം വാങ്ങുന്ന സമ്പ്രദായമാണ് മുകളിൽ നിന്നുള്ള ഫ്യൂഡലിസം. ഭരണകൂടത്തിന്നും കൃഷിക്കാർക്കുമിടയിൽ ഭൂവുടമകൾ എന്ന ഒരു പ്രത്യേകവർഗം ആവിർഭവിച്ചതിന്നു ശേഷമാണ് ചുവട്ടിൽ നിന്നുള്ള ഫ്യൂഡലിസം തുടങ്ങിയത്. ഭൂവുടമകൾക്ക് സൈനികപദവി കൂടി ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് അവർ ഒരു ഭാഗത്ത് മുകളിലുള്ള ഭരണകൂടവുമായി ബന്ധം വെയ്ക്കുകയും അതേ സമയത്ത് ചുവട്ടിലുള്ള കൃഷിക്കാരെ ചൂഷണം ചെയ്ത് സ്വത്തു സമ്പാദിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു.[5]

ഈ തർക്കവിഷയത്തിലേക്കു കടക്കുന്നതിനു മുമ്പ് എന്താണ് ഫ്യൂഡലിസം എന്ന വാക്കുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നു വ്യക്തമാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഉൽപ്പാദനത്തിൽ 'സെർഫുകൾ' എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന അടിയാളന്മാർ മുഖ്യമായ പങ്കു വഹിക്കുന്ന ഒരു സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥ എന്ന അർഥത്തിലാണ് പല യൂറോപ്യൻ ഗ്രന്ഥകാരന്മാരും ഫ്യൂഡലിസത്തെ നിർവചിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ വ്യവസ്ഥയിൽ സാമ്പത്തിക ചൂഷണം മാത്രമല്ല, സാമ്പത്തികേതരങ്ങളായ നിർബന്ധങ്ങളും നിബന്ധനകളും അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. കൃഷിക്കാർക്ക് സ്വന്തമെന്നു കരുതാവുന്ന ഓരോ തുണ്ടു ഭൂമിയുണ്ടാകും. പക്ഷേ, അവർ പ്രഭുക്കന്മാരുടെ നിലങ്ങളിൽ പോയി പണിയെടുക്കണം. പ്രഭുക്കന്മാർക്ക് പല തരത്തിലുള്ള സൗജന്യ സേവനങ്ങൾ നൽകണം. ഈ അർഥത്തിലാണ് ഫ്യൂഡലിസം അടിയായ്മ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് തുല്യമാണെന്ന് മോറിസ് ഡോബ് പറയുന്നത്.[6] ഈ നിർവചനമനുസരിച്ചുള്ള ഒരു ഫ്യൂഡലിസമാണ് ഇന്ത്യയിൽ നിലനിന്നു പോന്നത് എന്നുപറയാൻ വയ്യ. പശ്ചിമയൂറോപ്പിലെ അടിയാളന് കുടിൽ കെട്ടിപ്പാർക്കാനും കൃഷി ചെയ്യാനും പറ്റിയ ഒരു തുണ്ടം ഭൂമി സ്വന്തമാക്കി വെയ്ക്കാൻ അനുവാദമുണ്ടായിരുന്നു. അതിന് പകരമായിട്ടാണ് അയാൾ പ്രഭുവിന്റെ എസ്റ്റേറ്റിൽ പോയി സൗജന്യമായും നിർബന്ധമായും പണിയെടുത്തിരുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള ബാധ്യതകളല്ല ഇന്ത്യയിലെ കൃഷിക്കാർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹ്യ

5. D.D. Kosambi: Introduction to the study of Indian History.
6. Maurice Dobb: Studies in the Development of Capitalism, P. 35.

വ്യവസ്ഥ ഫ്യൂഡലിസമാണെന്നു വാദിച്ച കോവലേവ്സ്കി എന്ന റഷ്യൻ പണ്ഡിതന്റെ അഭിപ്രായത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് അടിയായ്മ വ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയിൽ പ്രാമുഖ്യം വഹിക്കുകയുണ്ടായില്ലെന്ന് മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചത് ഇവിടെ പ്രസ്താവ്യമാണ്. എന്നാൽ, ഈ പ്രസ്താവനയെയും യാന്ത്രികമായി എടുത്തുകൂടാ. എന്തെന്നാൽ, മധ്യയുഗത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിൽ പാശ്ചാത്യരീതിയിലുള്ള അടിയായ്മവ്യവസ്ഥയുടെ ചില പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലെ ചില പ്രദേശങ്ങളിലെങ്കിലും നിലനിന്നിരുന്നു എന്നതിനു തെളിവുകളുണ്ട്. എങ്കിലും പൊതുവിൽ പറഞ്ഞാൽ, പാശ്ചാത്യ യൂറോപ്പിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതുപോലെയുള്ള ഒരു ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യയിലെ ഉൽപ്പാദനബന്ധങ്ങളിൽ ആധിപത്യം വഹിക്കുകയുണ്ടായില്ലെന്നു കാണാം.

മധ്യകാലത്തെ ഭാരതീയ സാമൂഹ്യഘടനയെ ഫ്യൂഡലിസം എന്നു വിളിക്കണോ അതോ മാർക്സ് വിശേഷിപ്പിച്ചതുപോലെ, “ഏഷ്യാറ്റിക് സമുദായം” എന്നു വിളിക്കണോ എന്നതല്ല പ്രധാനമായ പ്രശ്നം. ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ സവിശേഷതകളെ സമൂർത്തമായി പരിശോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്. പദപ്രയോഗങ്ങളെച്ചൊല്ലിയുള്ള തർക്കങ്ങൾ സമൂർത്തമായ പരിശോധനയുടെ സ്ഥാനം ഏറ്റെടുത്തുകൂടാ.

ശരിക്കു പരിശോധിച്ചാൽ, മധ്യകാലത്തെ യൂറോപ്യൻ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലും ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലും പൊതുവായ ചില ഘടകങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു എന്നു കാണാം. രണ്ടു വ്യവസ്ഥകളിലും കൃഷിയായിരുന്നു ജനങ്ങളുടെ മുഖ്യമായ ഉപജീവനമാർഗം. കാർഷികോപകരണങ്ങൾ വളരെ അപരിഷ്കൃതങ്ങളായിരുന്നു. കൃഷിക്കാർക്ക് തങ്ങളുടെ ഉൽപ്പന്നങ്ങൾ മുഴുവനും സ്വന്തമായി അനുഭവിക്കാൻ കിട്ടിയിരുന്നില്ല. അതിലൊരുഭാഗം വ്യത്യസ്തമാർഗങ്ങളിലൂടെ മേലാളരുടെ കയ്യിലെത്തിച്ചേർന്നിരുന്നു. നേരിട്ടു കൃഷി ചെയ്യുന്നവരുടെ അധ്വാനഫലം തട്ടിയെടുക്കാനുള്ള സാഹചര്യമായിരുന്നു മേലാളരുടെ അധികാരശക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനം.

ഇന്ത്യൻ നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ

എന്നാൽ, അതിപ്രധാനമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളും കാണാം. യൂറോപ്പിൽ ഗ്രാമപ്രദേശങ്ങളും പട്ടണപ്രദേശങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അന്തരം വളരെ വലുതായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലാകട്ടെ, രാജധാനികളിൽ നിന്ന് അകന്നുനിൽക്കുന്ന പട്ടണങ്ങൾ കുറവായിരുന്നു. മിക്കവാറും സ്വയം പര്യാപ്തങ്ങളായ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളായിരുന്നു ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറ. ഗ്രാമസമുദായങ്ങളിൽ കൃഷിയും കൈവേലകളും കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെ ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെയും കുലഗോ

ത്രവ്യവസ്ഥയുടെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾ പരസ്പരം കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞു കൊണ്ടു നിലനിന്നു. തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഉച്ചനീചത്വ ങ്ങളും ജാതിവ്യവസ്ഥയും വളർന്നുവന്നത് കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ഈ സാമൂ ഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലാണ്. ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ കുലഗോത്രവ്യവസ്ഥ യുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ കൂടുതലായിരുന്നുവെങ്കിൽ മറ്റു ചില പ്രദേശങ്ങ ളിൽ ചാതുർവർണ്യത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾക്കായിരുന്നു പ്രാമുഖ്യം. പഴ യതു പൂർണമായി മാഞ്ഞുപോകാതെ പുതിയതിനുള്ളിൽ ജീവിക്കുന്ന തിന്റെ ഈ ചിത്രം ഇന്ത്യയുടെ ഇന്നുവരെയുള്ള പാരമ്പര്യത്തിനു ചേർന്നതാണ്. പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ സംഭവിച്ചതുപോലെ പഴയതും പുതിയതും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങൾ അത്ര രൂക്ഷമാകാതിരിക്കാനുള്ള ഒരു കാരണവും ഇതുതന്നെയാകാം.

കൃഷിഭൂമിയുടെ കൂട്ടുടമസ്ഥത, ഔപചാരികാർഥത്തിലാണെങ്കിലും, തുടർന്നു നിലനിന്നുപോന്നു എന്നതാണ് മറ്റൊരു പ്രത്യേകത. ജനസംഖ്യ വർധിക്കുമ്പോൾ വനഭൂമികളും തരിശുഭൂമികളും കൃഷിയോഗ്യമാക്കി മാറ്റേണ്ടതാവശ്യമായിരുന്നു. കൂട്ടായ കഠിനാധ്വാനം കൊണ്ടേ ഇതു സാധ്യമായിരുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ഭൂമി എല്ലാവരുടേതും കൂടിയാണ് എന്ന ധാരണ ആദ്യം മുതൽക്കേ നിലനിന്നുപോന്നു. കൃഷി ചെയ്യാനുള്ള സൗകര്യത്തിനുവേണ്ടി ഭൂമി കുടുംബങ്ങൾ, അല്ലെങ്കിൽ അനേകം കുടും ബങ്ങളടങ്ങിയ തറവാടുകൾ, വീതിച്ചെടുക്കുക പതിവായിരുന്നു. ഒരു പൂവൽ കൃഷിക്കുവേണ്ടി മാത്രമാണ് വിഭജനം തുടങ്ങിയത്. പിന്നീടത് ജീവിതകാലത്തേക്കായി. ക്രമത്തിൽ പൈതൃകാവകാശമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഭൂമി കൈവശം വെച്ചു കൃഷി ചെയ്യുക സാധാരണമായിത്തീർന്നു. അപ്പോഴും മേച്ചിൽസ്ഥലങ്ങളും കാടുകളും മറ്റും പൊതുസ്ഥലങ്ങളായി ത്തന്നെ നിലനിന്നു.

ഇന്ത്യ അതിവിസ്തൃതമായ ഒരു രാജ്യമാണ്. വ്യത്യസ്തഭാഗങ്ങ ളിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ഭൂവ്യവസ്ഥകളാണ് നിലനിന്നുപോന്നത്. ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ കൂട്ടുടമസ്ഥതയ്ക്കായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. മറ്റുചില സ്ഥല ങ്ങളിൽ കർഷക കുടുംബങ്ങൾ ഭൂമിയിൽ കൃഷി ചെയ്യാനുള്ള സ്ഥിരാ വകാശം നേടി. വേറെ ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ സ്ഥിരാവകാശം ജന്മാവകാശ ത്തിന്റെ രൂപം കൈക്കൊണ്ടു.

കൃഷിഭൂമിയുടെ വിതരണം

മൗര്യന്മാരുടെ കാലത്ത് നേരിട്ടു പണിചെയ്യുന്ന കൃഷിക്കാർക്ക് ഭൂമി താൽക്കാലികമായി ഏൽപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്ന സമ്പ്രദായമാണുണ്ടായിരു ന്നത്. "കൃഷിയോഗ്യമായ ഭൂമി നികുതിദായകർക്കു അവരുടെ ജീവിത കാലത്തേക്കു മാത്രമായി കൊടുക്കാവുന്നതാണ്" എന്നും "കൃഷി നട ത്താത്തവരിൽ നിന്ന് ഭൂമി പിടിച്ചെടുത്ത് മറ്റുള്ളവർക്ക് നൽകാവുന്ന

താണ്" എന്നും കൗടില്യൻ നിർദേശിച്ചു.[7] ഈ സമ്പ്രദായം മൗര്യന്മാർക്ക് ശേഷവും വളരെക്കാലം തുടർന്നുപോന്നു. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിലോ ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിലോ രചിക്കപ്പെട്ട ശുക്രനീതിസാരം ഇങ്ങനെ അനുശാസിക്കുന്നു: "രാജാവ് തന്റെ അവകാശം നഷ്ടപ്പെട്ടുപോകത്തക്ക വിധത്തിൽ ഒരംഗുലം ഭൂമിപോലും ആർക്കും വിട്ടുകൊടുക്കരുത്. എന്നാൽ, കൃഷിക്കാരുടെ ഉപജീവനത്തിനു ഭൂമി നൽകാവുന്നതാണ്. പക്ഷേ, അങ്ങനെ നൽകുന്നത് ആ കൃഷിക്കാർ ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന കാലത്തേക്ക് മാത്രമാകണം". ശുക്രനീതി തന്നെ ഇങ്ങനെയും നിർദ്ദേശിക്കുന്നു: "രാജാവ് ഓരോ കർഷകനും തന്റെ സ്വന്തം മുദ്രയുള്ള പാട്ടച്ചീട്ടു കൊടുക്കണം. ഗ്രാമത്തിന്റെ നികുതി നിശ്ചയിച്ചതിനുശേഷം അത് ധനികനായ ഒരാളിൽ നിന്നു മുൻകൂറായി വാങ്ങണം. അല്ലെങ്കിൽ മാസംതോറുമോ ഋതുക്കൾ തോറുമോ അടച്ചുതീർക്കുമെന്നതിനുള്ള ഉറപ്പു വാങ്ങണം; അതുമല്ലെങ്കിൽ രാജാവ് തനിക്ക് ലഭിക്കുന്നതിന്റെ പതിനാറിലൊരു ഭാഗമോ പന്ത്രണ്ടിലൊരു ഭാഗമോ എട്ടിലൊരു ഭാഗമോ ആറിലൊരു ഭാഗമോ പ്രതിഫലമായി നൽകുമെന്ന വ്യവസ്ഥയിൽ ഗ്രാമപന്മാർ എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരെ നിയമിക്കണം."[8]

രാജാവ് നിയമിച്ച ഈ ഗ്രാമപന്മാർ അഥവാ ഗ്രാമപ്രധാനികൾ, രാജാവിന്റെ പേരിലാണ് തങ്ങളുടെ അധികാരം നിലനിർത്തിപ്പോന്നത്. അവർ ഭൂമി കൃഷി ചെയ്യുന്നതിനുവേണ്ടി കൃഷിക്കാരെ ഏൽപ്പിക്കുകയും അവരിൽ നിന്ന് ഉൽപ്പന്നത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം വസൂലാക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. ഈ ഭാഗത്തിൽ നിന്ന് ഒരു പങ്ക് രാജാവിനു കൊടുക്കും. ബാക്കി സ്വന്തം അറകളിൽ നിറയ്ക്കും. അങ്ങനെ ഗ്രാമപന്മാർ ഫലത്തിൽ ഭൂപ്രഭുക്കളായിത്തീർന്നു. സാവധാനത്തിലുണ്ടായ ഈ മാറ്റമാണ് ഇന്ത്യയിലെ നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയുടെ ഒരു പ്രത്യേകരൂപത്തിനു വഴിതെളിച്ചത്.

രാജാവിന്റെ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർ മേൽജാതികളിൽ പെട്ടവരായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. അതുകൊണ്ടു തന്നെ അവർക്ക് പലതരം പ്രത്യേകാവകാശങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ചിലപ്പോൾ അവർക്ക് സ്വന്തമായി ഭൂമി പതിച്ചുകിട്ടിയിരുന്നു. "ഗവർണർമാർക്കും മന്ത്രിമാർക്കും മജിസ്ട്രേട്ടുമാർക്കും മറ്റു സർക്കാർ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർക്കും അവരുടെ സ്വന്തം ഉപയോഗത്തിനായി ഭൂമി പതിച്ചുകൊടുത്തു" എന്ന് ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ, ഹർഷന്റെ കാലത്ത്, ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ചൈനീസ് സഞ്ചാരി ഹുയാൻ ത്സാങ് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. കൃഷി ചെയ്യാൻ അനുവദിച്ചു കിട്ടിയ ഭൂമി ക്രമത്തിൽ അവരുടെ സ്വന്തമായിത്തീർന്നു. അങ്ങനെ സാവധാനത്തിലാണെങ്കിലും ഗ്രാമസമുദായത്തിനുള്ളിൽ ഒരു സമ്പന്നവർഗം ഉയർന്നുവന്നു.

7. കൗടില്യന്റെ അർഥശാസ്ത്രം, II. i. 47

8. ശുക്രനീതി IV. 2.

കപ്പം കൊടുത്തുകൊണ്ട് ചക്രവർത്തിയുടെ മേൽക്കോയ്മയെ അംഗീകരിച്ച ധാരാളം പ്രാദേശികരാജാക്കന്മാരും സാമന്തന്മാരും നാടുവാഴികളും മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലം മുതൽക്കു തന്നെ നിലനിന്നുപോന്നിരുന്നു. അവർ താന്താങ്ങളുടെ അതിർത്തികൾക്കുള്ളിൽ, ചക്രവർത്തി ഇടപെടുമെന്ന ഭയമില്ലാതെ, തന്നിഷ്ടംപോലെ ഭരണം നടത്തിപ്പോന്നു. കൃഷിക്കാർ പണിയെടുത്തുണ്ടാക്കിയ ഉൽപ്പന്നങ്ങളുടെ നല്ലൊരു ഭാഗം അവരുടെ പത്തായങ്ങളിലെത്തിച്ചേർന്നു. പേരിന് പൊതുവുടമയിലായിരുന്ന ഭൂമി ഫലത്തിൽ അവരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിത്തീർന്നു. സൈനിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകുകയോ മറ്റു തരത്തിൽ ചക്രവർത്തിയെ സഹായിക്കുകയോ ചെയ്ത സാമന്തന്മാരും നാടുവാഴികളും കപ്പങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒഴിവാക്കപ്പെടുക പതിവായിരുന്നു. ഫലത്തിൽ രാഷ്ട്രീയാധികാരവും സാമ്പത്തികാധികാരവും അവരുടെ കൈകളിലൊതുങ്ങുക എന്നായിരുന്നു ഇതിനർഥം. മേൽക്കോയ്മ നാമമാത്രമായിരുന്നു. നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥ വളർന്നുവന്നതിന്റെ മറ്റൊരു രൂപമാണിത്.

ഭൂദാനവും പൗരോഹിത്യവും

മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലത്തുതന്നെ ബൗദ്ധസന്യാസി മഠങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടി ഭൂമി ദാനം ചെയ്യുന്ന ഏർപ്പാടുണ്ടായിരുന്നു. പിന്നീട് വൈദിക ബ്രാഹ്മണരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പിനും ഭൂമി ദാനം ചെയ്യപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പുകാരും പ്രമാണിമാരായിത്തീർന്നു. ചിലപ്പോൾ ബ്രാഹ്മണർക്കായിത്തന്നെ ഭൂമി ദാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. അവരുടെ മതപരമായ സേവനങ്ങൾക്കു പ്രതിഫലമായും ദാതാക്കളുടെ ആത്മീയോൽക്കർഷത്തിനു വേണ്ടിയും രണ്ടാം പ്രവരസേനൻ എന്ന ഒരു രാജാവ് ആയിരം ബ്രാഹ്മണർക്കായി ഒരു ഗ്രാമം മുഴുവൻ ദാനം ചെയ്ത കഥ ശർമ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ഗ്രാമദാനങ്ങൾക്ക് ചില പ്രത്യേക നിബന്ധനകളുണ്ടായിരുന്നു. "അവർ രാജദ്രോഹം ചെയ്യരുത്; ബ്രഹ്മഹത്യ ചെയ്യരുത്; മോഷ്ടിക്കരുത്; വ്യഭിചരിക്കരുത്; രാജാവിന് വിഷം കൊടുക്കരുത്; യുദ്ധം നടത്തരുത്; മറ്റു ഗ്രാമങ്ങൾക്കു ദ്രോഹം ചെയ്യരുത്"[9] - ഇതൊക്കെയായിരുന്നുവത്രേ നിബന്ധനകൾ.

സന്യാസിമഠങ്ങൾക്ക് പാടങ്ങളും തോട്ടങ്ങളും കന്നുകാലികളും ദാനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നതായി നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ചൈനീസ് തീർഥാടകൻ ഫാഹിയാൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. കന്നുകാലികളോടൊപ്പം അവയെ നോക്കിപ്പോറ്റാനുള്ള ആളുകളും നൽകപ്പെട്ടി

9. R. S. Sarma: Aspects of Political ideas and Institutions in Ancient India, P. 204.

രുന്നു. ഗുപ്തകാലഘട്ടത്തിനുശേഷം വ്യക്തികൾക്കും മതസ്ഥാപനങ്ങൾക്കുമുള്ള ഇത്തരം ദാനങ്ങൾ വർധിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ആരംഭകാലത്ത് പ്രത്യേകിച്ചും, അവ ഭൂമിയുടെ യഥാർഥത്തിലുള്ള ഉടമാവകാശം കൈമാറ്റം ചെയ്യലായിരുന്നില്ല. ഭൂമി കൈവശം വെച്ച് അനുഭവിക്കാനും നികുതി പിരിക്കാനുള്ള അവകാശവും മാത്രമാണ് നൽകപ്പെട്ടിരുന്നത്. എങ്കിലും അത് ദൈവത്തിന്റെയും മതത്തിന്റെയും പേരിൽ പുതിയൊരു പുരോഹിതവർഗം ഉയർന്നുവന്നതിനു കളമൊരുക്കുകയും നാടുവാഴി മേധാവിത്വത്തിന് ഒരടിത്തറ ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്തു.

വലിയവനും ചെറിയവനും

ഏറ്റവും മുകളിൽ രാജാവ്; രാജാവിന്റെ കീഴിൽ സാമന്തന്മാരും നാടുവാഴികളും; അവർക്കു താഴെ പല തരത്തിലുള്ള ഭൂപ്രഭുക്കൾ; ഏറ്റവും താഴത്തെ പടിയിൽ പണിയെടുക്കുന്ന കൃഷിക്കാർ; എല്ലാവരുടെയും മതകാര്യങ്ങളന്വേഷിക്കാൻ സ്വത്തുടമസ്ഥന്മാരായ മതനേതാക്കന്മാർ. നേരിട്ടധ്വാനിച്ചു കൃഷി ചെയ്യുന്നവരും നാടുവാഴികളും തമ്മിലും നാടുവാഴികളും രാജാവും തമ്മിലുമുള്ള ബന്ധങ്ങൾക്ക് പല രൂപങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ചില ഗ്രാമസമുദായങ്ങളിൽ വിളവിന്റെ ഒരു നിശ്ചിതഭാഗം നേരിട്ടു രാജാവിനു കൊടുക്കുകയായിരുന്നു പതിവ്. മറ്റു ചില സമുദായങ്ങളിൽ ഇടത്തട്ടുകാരായ നാടുവാഴികളാണ് നികുതി വസൂലാക്കിയിരുന്നത്. ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ കൃഷിക്കാർ നിശ്ചിതവ്യവസ്ഥകളിൽ നിശ്ചിതകാലത്തേക്ക് നാടുവാഴികളിൽ നിന്ന് ഭൂമി ഏറ്റെടുത്തു കൃഷി ചെയ്യുന്ന സമ്പ്രദായമാണുണ്ടായിരുന്നത്. സ്വകാര്യസ്വത്തുള്ള സ്വതന്ത്രരായ കൃഷിക്കാരുമുണ്ടായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ വളരെയധികം സങ്കീർണമായ ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. എന്നാൽ, ഈ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയിലെ സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയഘടനകളിൽ എന്തൊക്കെത്തന്നെ മാറ്റമുണ്ടായാലും നാടുവാഴികൾക്ക് കൃഷിക്കാരുൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന വിളവിന്റെ ഒരു ഭാഗം വസൂലാക്കാനുള്ള അവകാശമല്ലാതെ ഭൂമിയുടെ മേൽ ജന്മാവകാശമുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതു ശ്രദ്ധേയമത്രേ. ബ്രിട്ടീഷുഭരണത്തിന്റെ ആരംഭകാലം വരെ ഇത്തരം ഗ്രാമസമുദായ വ്യവസ്ഥയാണ് നിലനിന്നു പോന്നത്.

പ്രാചീനേന്ത്യയിലെ കുലഗോത്രസമുദായത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി വിവിധവർഗങ്ങളുടെ ഒരു സംയുക്തഘടകമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് മധ്യകാലത്തെ ഗ്രാമസമുദായങ്ങൾ വികസിച്ചത്. മുഖ്യമായി നാലുതരം ജനവിഭാഗങ്ങളാണുണ്ടായിരുന്നത്: ഏറ്റവും മുകളിൽ ഗവണ്മെന്റുദ്യോഗസ്ഥന്മാർ, പുരോഹിതന്മാർ, ഗ്രാമഭരണകർത്താക്കൾ, നാടുവാഴികൾ മുതലായവരുൾപ്പെടുന്ന ഉപരിവർഗം. ഏറ്റവും നല്ല ഭൂമിയെല്ലാം അവ

രുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിരുന്നു. സ്വതന്ത്രരായ കർഷകന്മാരുടെ കൂട്ടു കുടുംബങ്ങൾ രണ്ടാമത്തെ വിഭാഗത്തിൽ പെടുന്നു. അവരുടെ നിയന്ത്ര ണത്തിലും ഭൂമിയുണ്ടായിരുന്നു. അവരുടെ കീഴിൽ നേരിട്ടു കൃഷി ചെയ്യുന്ന പണിക്കാർ. ആശാരി, മൂശാരി, കരുവാൻ തുടങ്ങിയ കൈവേ ലക്കാരും കൈത്തൊഴിലുകാരും നാലാമത്തെ വിഭാഗത്തിൽ പെടുന്നു. ഒടുവിൽ പറഞ്ഞ രണ്ടു വിഭാഗക്കാരാണ് ഏറ്റവുമധികം ചൂഷണം ചെയ്യ പ്പെട്ടിരുന്നത്. സമുദായത്തിന്റെ പൊതുകാര്യങ്ങൾ കൊണ്ടു നടത്താൻ സഭകൾ അല്ലെങ്കിൽ പഞ്ചായത്തുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അവയിൽ ഉയർന്ന വിഭാഗക്കാരുടെ പ്രതിനിധികൾക്കായിരുന്നു പ്രാധാന്യം. പൊതുഭരണ ത്തിനും പ്രവൃത്തിവിഭജനത്തിനും വിധേയമായി ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാ നത്തിലുള്ള സംഘടനകളുമുണ്ടായിരുന്നു.

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ആവിർഭാവം

വർണവ്യവസ്ഥയിലെ ബ്രാഹ്മണമതവും അതിനെതിരായി ഉയർന്നു വന്ന ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളും മധ്യകാലത്തെ ഈ കെട്ടിപ്പിണഞ്ഞ ഗ്രാമ സമുദായ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് പറ്റിയവയായിരുന്നില്ല. പുതിയ ഉൽപ്പാദനബ ന്ധങ്ങൾക്കും സാമ്പത്തിക സാമൂഹ്യജീവിത രീതികൾക്കും പറ്റിയ പുതി യൊരു മതവും വിശ്വാസ പ്രമാണങ്ങളും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. പ്രാചീന ബ്രാഹ്മണമതത്തിൽ നിന്നും ബൗദ്ധ- ജൈനമതങ്ങളിൽ നിന്നും ഭിന്നമായും അതേസമയത്തു തന്നെ അവയിലടങ്ങിയ പല ഘടകങ്ങ ളെയും ഉൾക്കൊണ്ടു കൊണ്ടും ഹിന്ദുമതം ആവിർഭവിച്ചത് ഈ ഘട്ട ത്തിലാണ്. ഒരു വശത്ത് ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങിയ ബൗദ്ധ-ജൈനമത ങ്ങൾക്കും സാംഖ്യ-ന്യായ-വൈശേഷികാദി ദർശനങ്ങളിലടങ്ങിയ ഭൗതി കവാദ ചിന്തകൾക്കും എതിരായി പോരാടിക്കൊണ്ടും മറുവശത്ത് സാധാ രണക്കാരായ ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ രൂഢമൂലങ്ങളായി നിലനിന്നിരുന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുമായും ക്രിയാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമായും ഇണങ്ങി ച്ചേർന്നുകൊണ്ടുമാണ് ഹിന്ദുമതം ഉയർന്നുവന്നത്.

ചിലർ പ്രാചീന ബ്രാഹ്മണമതത്തെയും ഹിന്ദുമതത്തെയും തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കാറുണ്ട്. രണ്ടും ഒന്നാണെന്ന് അവർ കരുതുന്നു. ചരിത്രപ രമായ വീക്ഷണത്തിൽ രണ്ടും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം അവർ കണക്കി ലെടുക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, ഇന്നു നാം അറിയുന്ന വിധത്തിലുള്ള ഹിന്ദു മതം വേദങ്ങളുടെ കാലത്തോ ഉപനിഷത്തുകളുടെ കാലത്തോ ഒരിട ത്തുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. പ്രാചീനദാർശനിക കൃതികളിലൊന്നും തന്നെ 'ഹിന്ദു' എന്ന പദം പോലും കാണാൻ കഴിയില്ല. സാരാംശത്തിൽ അത് മധ്യകാലത്തിന്റെ ഒരു സന്തതിയാണ്. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിനു ശേഷമാണ്

'ഹിന്ദു' എന്ന പദം പ്രചാരത്തിൽ വന്നത്. ഇന്ദു (സിന്ധു) നദീതടത്തിൽ പാർത്തിരുന്നവർ ഹിന്ദുക്കൾ എന്നു വിളിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. അറബികളുടെ ആക്രമണത്തെത്തുടർന്ന് ഇസ്ലാം മതാനുയായികൾ ഇന്ത്യയിലെത്തിയപ്പോഴാണ് ഈ പദത്തിന് പ്രത്യേകമായ ഒരർഥം ലഭിച്ചത്. പുറമേ നിന്നു വന്ന മുസ്ലീങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളും ഇന്ത്യയിൽ അവർ കീഴടക്കിയ പ്രദേശങ്ങളിലെ ജനങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഊന്നാൻ വേണ്ടി 'ഹിന്ദു' എന്ന പദം കൂടുതൽ കൂടുതൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി

ഹിന്ദുമതത്തിലെ ആശയസംഹിതയും ആചാരങ്ങളും ചടങ്ങുകളുമെല്ലാം മധ്യകാലത്തെ ഗ്രാമസമുദായവ്യവസ്ഥയുടെ ഐക്യം നിലനിർത്താനും നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ ഉറപ്പിക്കാനും സഹായിക്കുന്നവയായിരുന്നു. പ്രാചീനകാലത്തെ ബ്രാഹ്മണമതം വർണവ്യവസ്ഥയുടെ മതമാണെങ്കിൽ മധ്യകാലത്തെ ഹിന്ദുമതം നാടുവാഴിവ്യവസ്ഥയുടെ മതമാണെന്നു പറയാം. എങ്കിലും, ഹിന്ദുമതം ബ്രാഹ്മണമതത്തിൽ നിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒന്നാണെന്നു പറയാൻ വയ്യ. എന്തെന്നാൽ, പ്രാചീനങ്ങളായ ശ്രുതികളും സ്മൃതികളും തന്നെയായിരുന്നു ഹിന്ദുമതത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ; പക്ഷേ, പഴയ പ്രമാണങ്ങൾക്കും സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും മധ്യകാലത്തിനു യോജിച്ച പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നൽകപ്പെട്ടു. മതപരങ്ങളായ ആചാരങ്ങൾക്കും ചടങ്ങുകൾക്കും ആഘോഷങ്ങൾക്കും പുതിയൊരു സാമൂഹ്യപ്രാധാന്യം കൈവന്നു.

നേരത്തേ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ മധ്യകാലത്ത് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട സാമ്രാജ്യങ്ങൾക്കുള്ളിൽ സാമൂഹ്യവളർച്ചയുടെ വ്യത്യസ്ത നിലവാരങ്ങളിലുള്ള ജനവിഭാഗങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ചില ജനവിഭാഗങ്ങൾ ചാതുർവർണ്യത്തിലെ വർഗവ്യത്യാസങ്ങളിൽ നിന്നു രക്ഷപെട്ടുകൊണ്ട് പഴയ കുലഗോത്രസമുദായങ്ങളിൽ തന്നെ ജീവിച്ചുപോന്നിരുന്നു. അവർക്ക് തങ്ങളുടേതായ കുലഗോത്രചിഹ്നങ്ങളും ആചാരവിശേഷങ്ങളും ചടങ്ങുകളും ബലികർമങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. അവർ വൃക്ഷങ്ങളെയും മൃഗങ്ങളെയും ഭൂതങ്ങളെയും പ്രേതങ്ങളെയും സർപ്പങ്ങളെയും മറ്റും ആരാധിച്ചിരുന്നു. തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ദൈവങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി കോഴിവെട്ട്, ആടുവെട്ട്, വെളിച്ചപ്പെടൽ, മന്ത്രവാദം മുതലായവ നടത്തിയിരുന്നു. പ്രാചീനകുലഗോത്രസമുദായങ്ങളുടെ ഇത്തരം വിശ്വാസങ്ങളും ആചാരങ്ങളുമെല്ലാം ഹിന്ദുമതം ഉൾക്കൊണ്ടു. അതോടൊപ്പം തന്നെ വർണവ്യവസ്ഥയിലെ പ്രധാനഘടകങ്ങളെയും ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളിലെ അഹിംസ തുടങ്ങിയ തത്വങ്ങളെയും സ്വീകരിച്ചു. ഇങ്ങനെ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആശയങ്ങളെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും വിശ്വാസങ്ങ

ളെയും സമന്വയിക്കാനും ഒരൊറ്റ സാമൂഹ്യലക്ഷ്യത്തിനുവേണ്ടി അവയെ പ്രയോജനപ്പെടുത്താനുമാണ് മധ്യകാലത്തെ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാർ ശ്രമിച്ചത്. ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തിനു മുമ്പു നിലനിന്നിരുന്ന പ്രാകൃതഗോത്രസമുദായങ്ങളുടെ സർവാത്മവാദത്തിന്റെ പാരമ്പര്യങ്ങളെയും വർണവ്യവസ്ഥയിലെ ബ്രാഹ്മണമതസിദ്ധാന്തങ്ങളെയും ബിംബാരാധനയുൾപ്പെടെയുള്ള ബൗദ്ധമതാചാരങ്ങളെയും എല്ലാം സമർഥമായി കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ട് നാനാമുഖവും സങ്കീർണവുമായ ഒരു മതഘടന അവർ കെട്ടിയുയർത്തി.

ഉപനിഷത്തുകളുടെ കാലത്തെ ചിന്തകന്മാർ വേദങ്ങളിലെ ബഹുദൈവവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്ന് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർത്താവായ ഒരു വിരാട് പുരുഷനെയും ബ്രഹ്മം എന്ന അദ്വൈതമായ ഒരു പരമതത്വത്തെയും രൂപപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടു വരാൻ ശ്രമിച്ചത് നാം കാണുകയുണ്ടായല്ലോ. എന്നാൽ, മധ്യകാലത്ത് ഏകദൈവവിശ്വാസത്തോടൊപ്പം തന്നെ ബഹുദൈവവിശ്വാസത്തിനും പുതിയൊരു പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. ദൈവങ്ങളിൽ മൂന്നുപേർ - ബ്രഹ്മാവ്, വിഷ്ണു, ശിവൻ - പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടിസ്ഥിതി സംഹാരങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ഒരു മൗലികഭാവം കൈക്കൊണ്ടു. വേറെയും എണ്ണമറ്റ ദേവന്മാരും ദേവികളും രംഗപ്രവേശം ചെയ്തു. ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള കുലദേവതകൾക്കും പരദേവതകൾക്കും പ്രത്യേക പ്രാധാന്യമാണ് ലഭിച്ചത്. ഓരോ പ്രദേശത്തിനും ഓരോ സമുദായത്തിനും ഓരോ ജാതിക്കും അതിന്റേതായ ദൈവങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും കർമാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ ദൈവങ്ങൾ താണ ജാതിക്കാരുടെ ദൈവങ്ങളേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടങ്ങളായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടത് എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. ഈ എണ്ണമറ്റ ദൈവങ്ങൾ പ്രാദേശികമായി ഒറ്റപ്പെട്ടു നിൽക്കാനുള്ള വാസനയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും ഗ്രാമസമുദായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള നാടുവാഴിത്തപരമായ ദേശവിഭജനങ്ങളെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും ഉറപ്പിക്കാൻ സഹായിക്കുകയും ചെയ്തു.

അഖിലേന്ത്യാടിസ്ഥാനത്തിൽ ഹിന്ദുമതത്തിനു മാർഗദർശനം നൽകുവാനോ രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ ജീവിക്കുന്ന ഹിന്ദുമതാനുയായികളായ ജനലക്ഷങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തെയും മതാചാരച്ചടങ്ങുകളെയും നിയന്ത്രിക്കുവാനോ കേന്ദ്രീകൃതമായ ഒരു സംഘടനയോ അധികാരശക്തിയോ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. മധ്യകാലയൂറോപ്പിലെ ക്രിസ്തുമതത്തിന് ഇതുണ്ടായിരുന്നു. വ്യവസ്ഥാപിതമായ പള്ളിയുടെ നേതൃത്വം വിളംബരം ചെയ്യുന്ന കേന്ദ്രനിയമമനുസരിച്ച് ജനങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതവും വിശ്വാസങ്ങളും നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ സ്ഥിതി അതായിരുന്നില്ല. ഭൂതകാലത്തിൽ വേരൂന്നിക്കൊണ്ടു

നിലനിന്നുപോന്ന പാരമ്പര്യങ്ങളും ആചാരങ്ങളും കീഴ്‌വഴക്കങ്ങളും അനുസരിച്ചാണ് ദൈനംദിനജീവിതം നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. അവയുടെ മേൽനോട്ടത്തിന് പ്രാദേശികസമിതികളും ജാതികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പഞ്ചായത്തുകളുമുണ്ടായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ കാതൽ.

ജാതിവ്യവസ്ഥ

വർണവ്യവസ്ഥയിലെ വർഗവിഭജനം താരതമ്യേന ഋജുവും ലളിതവുമായിരുന്നു. അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് അങ്ങേയറ്റം സങ്കീർണവും അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളോടു കൂടിയതുമായ ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലവിൽ വന്നു. പഴയ ഗോത്രങ്ങളുടെയും വർണങ്ങളുടെയും തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുതിയ ജാതികളുടെയും ഒരു വിചിത്രസങ്കരമായിരുന്നു അത്.

വർണവ്യവസ്ഥയിൽ ജാതികളുണ്ടായിരുന്നില്ല; വർണങ്ങളേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. മധ്യകാലത്തെ നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയിലാകട്ടെ, പഴയ നാലു വർണങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണർ മാത്രമേ യഥാർഥത്തിൽ ഒരു പ്രത്യേകജാതി എന്ന നിലയ്ക്ക് നിലനിൽക്കുകയുണ്ടായുള്ളു. മറ്റു വർഗങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേകവർഗവിഭാഗങ്ങൾ എന്ന നിലയിലുള്ള സാമ്പത്തികപ്രാധാന്യം വളരെയേറെ നഷ്ടപ്പെട്ടു. അതിനുപകരം ഗ്രാമസമുദായത്തിലെ പ്രവൃത്തി വിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒട്ടനവധി ജാതികളും ഉപജാതികളും ജാതികൾക്കുള്ളിലെ അവാന്തരവിഭാഗങ്ങളും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. ഏറ്റവും ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടത് ബ്രാഹ്മണരാണ്. എന്നാൽ അവർക്കിടയിൽ തന്നെയും ഉൾപ്പിരിവുകളുണ്ടായി. ആദ്യം അവർ പുരോഹിതന്മാർ, സാധാരണ ബ്രാഹ്മണർ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടായി തിരിഞ്ഞു. പിന്നീട് പല ഉപജാതികളായി മാറി. ഓരോ ഉപജാതിക്കും സ്വന്തമായ ആചാരങ്ങളും ക്രിയാനുഷ്ഠാനങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥ വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ മാത്രമല്ല അതിനു പുറത്തും പരന്നുപിടിച്ചു. വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഭരണകൂടങ്ങളോടൊപ്പം ഭരണകൂടമില്ലാത്ത നിരവധി ഗോത്രസമുദായങ്ങളും നിലനിന്നുപോന്നതെങ്ങനെയെന്നു മുമ്പു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈ ഗോത്രസമുദായങ്ങൾ മധ്യകാലത്തും വ്യത്യസ്ത ജാതികളെന്ന നിലയ്ക്ക് തങ്ങളുടെ പ്രത്യേകമായ അസ്തിത്വം നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചു. പ്രവൃത്തി വിഭജനമായിരുന്നു ഏറെക്കുറെ ഈ നിലനിൽപ്പിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ചില ഗോത്രങ്ങൾ മുഖ്യമായും കൃഷിപ്പണിയിലാണേർപ്പെട്ടത്. ചില ഗോത്രങ്ങൾ പഴയ വേട്ടയിൽ തന്നെ ശ്രദ്ധിച്ചു. ചിലർ കന്നുകാലികളെ പോറ്റിവളർത്തി. മറ്റു ചിലർ മീൻപിടിത്തക്കാരായിരുന്നു. തോലുറയ്ക്കിടുന്നവർ, കുട്ടയും

പായയും നെയ്യുന്നവർ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ കൈത്തൊഴിലുകളിലേർപ്പെട്ട ഗോത്രങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. ഓരോ ഗോത്രവും സ്വന്തം തൊഴിലിൽ പ്രത്യേകനൈപുണ്യം സമ്പാദിച്ചു. സ്വന്തമായ ആരാധനാസമ്പ്രദായവും ആഭ്യന്തരസംഘടനയും ജാതിബന്ധങ്ങളും നിലനിർത്തി.

ഐക്യവും വൈവിധ്യവും

വാസ്തവത്തിൽ മധ്യകാലത്തെ ജാതിവ്യവസ്ഥ പ്രാകൃതമായ സാമൂഹ്യാധ്വാന വിഭജനത്തിന്റെ ഒരു കല്ലിച്ച രൂപമായിരുന്നു. പുതിയ പരതഃസ്ഥിതികളിൽ വ്യക്തികൾക്ക് തങ്ങളുടെ കുലത്തൊഴിൽ മാറ്റുവാനോ ഭൂതകാലത്തിലെ ആചാരങ്ങളിലൂടെയും കീഴ്‌വഴക്കങ്ങളിലൂടെയും ഉളവായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ നീക്കുവാനോ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. അതേസമയത്ത് രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആചാരങ്ങളും ചടങ്ങുകളും നിലനിന്നുപോന്നു. വിവിധജനവിഭാഗങ്ങളുടെ വികാസനിലവാരങ്ങളും ജീവിതരീതികളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. ഈ വൈവിധ്യങ്ങളെയും വൈരുധ്യങ്ങളെയും സങ്കീർണതകളെയും അംഗീകരിച്ചു കൊണ്ടല്ലാതെ എത്ര ശക്തനായ ചക്രവർത്തിക്കും ഒരു വിപുലമായ സാമ്രാജ്യം കെട്ടിപ്പടുക്കുക സാധ്യമായിരുന്നില്ല. വിട്ടുവീഴ്ചകൾ ചെയ്യാൻ ചക്രവർത്തിമാരും രാജാക്കന്മാരും തയ്യാറായിരുന്നുതാനും. എന്തെന്നാൽ, അവർക്കു തങ്ങളുടെ രാജ്യത്തിന്റെ പൊതുവിലുള്ള ഐക്യമായിരുന്നു പ്രധാനം. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് വ്യത്യസ്തജാതികളും ഉപജാതികളും പുലർത്തിപ്പോന്ന വിഭിന്നാചാരങ്ങളുടെ കാര്യത്തിൽ രാജാവ് കൈകടത്തരുത് എന്ന് ശുക്രനീതി അനുശാസിച്ചത്: "രാജ്യത്തിൽ, അല്ലെങ്കിൽ ജാതികളിലും വംശങ്ങളിലും, പ്രചാരത്തിലിരിക്കുന്ന ആചാരങ്ങളെയെല്ലാം അതേപടി നിലനിർത്തണം; മറിച്ചായാൽ ജനങ്ങൾ ഇളകിവശാവും".[10] ശുക്രനീതി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന ആചാരവിശേഷങ്ങളിൽ ചിലത് വളരെ കൗതുകകരങ്ങളാണ്:

"തെക്കൻ ദേശങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണർ അമ്മാമന്റെ പുത്രിമാരെ വിവാഹം ചെയ്യുന്നു. മധ്യദേശത്ത് കൈവേലക്കാരും കലാകാരന്മാരും പശു മാംസം കഴിയ്ക്കുന്നവരാണ്; എല്ലാവരും മാംസഭോജികളാണ്; സ്ത്രീകൾ സ്വന്തം ഭർത്താക്കന്മാരല്ലാത്ത പുരുഷന്മാരുമായി സംയോഗത്തിലേർപ്പെടുന്നവരാണ്. ഖാസാ ദേശത്തിലെ ആളുകൾ സ്വയം സഹോദരന്മാരുടെ വിധവകളെ വിവാഹം കഴിക്കുന്നു. ഈ ജനതകൾ തങ്ങളുടെ നടപടികളുടെ പേരിൽ പ്രായശ്ചിത്തത്തിനു വിധേയരാവുകയോ ശിക്ഷാർഹരായിത്തീരുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല."[11]

10. ശുക്രനീതി IV 5.
11. ശുക്രനീതി IV 5.

കർമവും പുനർജന്മവും

കാലാന്തരത്തിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ കൂടുതൽ കൂടുതൽ കർക്കശമായിത്തീർന്നു. ബ്രാഹ്മണന്റെ മകൻ എന്തു ചെയ്താലും ബ്രാഹ്മണൻ, കരുവാന്റെ മകൻ എല്ലാക്കാലത്തും കരുവാൻ, പറയന്റെ മകൻ പറയൻ – ഇതായിരുന്നു സ്ഥിതി. ഓരോ ജാതിക്കും സ്വന്തമായ സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ജാതിയിൽ പെട്ടവർക്ക് മറ്റു ജാതികളിൽ പെട്ടവരുമായി വിവാഹബന്ധങ്ങളിലേർപ്പെടാനോ ഒന്നിച്ചിരുന്നു ഭക്ഷണം കഴിക്കാനോ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കുലത്തൊഴിൽ, സ്വന്തം ജാതിയിൽ വിവാഹം, മിശ്രഭോജനനിരോധം മുതലായവ ഒഴിച്ചുകൂടാൻ വയ്യാത്തവയായിരുന്നു. ഓരോ ജാതിയും ഒറ്റപ്പെട്ട ഓരോ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക വിഭാഗമായിരുന്നു. അതേസമയത്തുതന്നെ എല്ലാ ജാതികളും സമൂഹത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളുമായിരുന്നു. ഓരോ ജാതിക്കും ഉപജാതിക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ആചാരവിധികൾ നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അവയുടെ ലംഘനം ശിക്ഷാർഹമായിരുന്നു. ജാതിഭ്രഷ്ടായിരുന്നു ഏറ്റവും കടുത്ത ശിക്ഷ. മാറ്റമില്ലാത്ത പ്രവൃത്തി വിഭജനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഓരോ ജാതിയും സാമൂഹ്യോൽപ്പാദന പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിശ്ചിതമായ പങ്കു വഹിച്ചു. താണജാതികളിൽ പെട്ടവരുടെ അധ്വാനഫലം ഉയർന്ന ജാതികളിൽ പെട്ടവർക്ക് ചൂഷണം ചെയ്യാൻ പറ്റിയ വിധത്തിലായിരുന്നു പ്രവൃത്തിവിഭജനം. പ്രാചീനവർണാശ്രമ വ്യവസ്ഥയിൽ, അതിന്റെ പ്രാരംഭദശയിലെങ്കിലും, അയിത്തത്തിനും തൊട്ടുകൂടായ്മയ്ക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. മധ്യകാലത്താകട്ടെ, അവ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായിത്തീർന്നു. ജനങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്ത് ഉപജീവനം കഴിച്ച പ്രമാണിമാർ മാന്യന്മാരായിട്ടാണ് കരുതപ്പെട്ടത്. കഠിനമായ കായികാധ്വാനം കൊണ്ട് സ്വന്തം ഉപജീവനം കഴിക്കുകയും മേൽജാതിക്കാരെ തീറ്റിപ്പോറ്റുകയും ചെയ്ത താണജാതിക്കാർ ഹീനന്മാരും അയിത്തക്കാരുമായും കണക്കാക്കപ്പെട്ടു.

ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിലും ഒരു കാര്യം നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. മധ്യകാലത്തിലെ പ്രവൃത്തി വിഭജനത്തിന്റെ രൂപമായ ജാതിവ്യവസ്ഥ, അതിന്റെ പ്രാരംഭദശയിൽ, ചരിത്രപരമായി പ്രയോജനകരമായ ഒരു ധർമം നിർവഹിക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, സമുദായത്തിന്റെ സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവുമായ പുരോഗതിക്കു വിഘാതമായിത്തീർന്നതിനു ശേഷവും അതിനെത്തന്നെ മുറുകെ പിടിച്ചുകൊണ്ടു നിലനിൽക്കാനാണ് ഹിന്ദുമതം പരിശ്രമിച്ചത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കു മതപരമായ ഒരു പരിപാവനത കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പൗരാണികമായ കർമനിയമവും പുനർജന്മസിദ്ധാന്തവും പുതിയ ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി കൂട്ടിയിണക്കപ്പെട്ടു.

പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം കർമനിയമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകങ്ങളിലൊന്നാണ്. ജാത്യാചാരങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് കർമങ്ങൾ നല്ലതോ ചീത്തയോ എന്നു തീരുമാനിക്കപ്പെടുന്നത്. സൽക്കർമങ്ങൾകൊണ്ടു മാത്രമേ ആത്മാവിനെ ജനനത്തിന്റെയും പുനർജന്മത്തിന്റെയും വലയിൽ നിന്ന് മോചിപ്പിക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. അനന്തമായ ജനന-പുനർജനനശൃംഖല നിമിത്തമുണ്ടാകുന്ന പ്രാപഞ്ചികദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനത്തിനാണ് മോക്ഷമെന്നു പറയുന്നത്. മോക്ഷമാണ് നിത്യാനന്ദം.

കർമസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് മനുഷ്യന്റെ സുഖദുഃഖങ്ങൾ ഇഹജന്മത്തിലോ പൂർവജന്മത്തിലോ ചെയ്ത കർമങ്ങളുടെ അനിവാര്യഫലങ്ങളാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ അസമത്വങ്ങളെ അവ സാധൂകരിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ, ഓരോ വ്യക്തിയും തന്റെ പുനർജന്മത്തിൽ ചെയ്ത കർമങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ഉയർന്ന ജാതിയിലോ താണജാതിയിലോ ജനിക്കുന്നത്. സമുദായത്തിലെ മർദനങ്ങളെയും അനീതികളെയും ക്രൂരതകളെയും എതിർത്തു പോരാടുകയോ അവയെപ്പറ്റി പരാതിപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടു പ്രയോജനമില്ല. എന്തെന്നാൽ, എല്ലാം കർമഫലങ്ങളാണ്. അനശ്വരമായ ആത്മാവ് നശ്വരമായ ശരീരത്തിൽ നിന്നു വേർപെട്ടു പോകുമ്പോൾ അതിന്റെ കൂടെത്തന്നെ സൽക്കർമങ്ങളുടെയും ദുഷ്കർമ്മങ്ങളുടെയും ഫലങ്ങളും ചെല്ലുന്നു. ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാകൃതങ്ങളായ പ്രേതവിശ്വാസസങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് ഹിന്ദുമതം പുതിയ ഊന്നലും പുതിയ അർഥവും നൽകി. കർമസിദ്ധാന്തം മനുഷ്യന്റെ മുഴുവൻ ജീവിതവ്യാപാരങ്ങളെയും സ്പർശിച്ചു. ഓരോരുത്തനും തന്റെ ജാതിക്കു വിധിച്ചിട്ടുള്ള ചുമതലകൾ നിർവഹിച്ചുകൊള്ളണം. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ എല്ലാ നടപടിച്ചട്ടങ്ങളും അനുസരിച്ചു കൊള്ളണം. തൊട്ടുകൂടായ്മയെയോ തീണ്ടിക്കൂടായ്മയെയോ അവഗണിക്കുന്നവനെ ഉടൻതന്നെ ശിക്ഷിക്കണം. വേണ്ടിവന്നാൽ ജാതിഭ്രഷ്ടനാക്കണം. ഭ്രഷ്ട് ശിക്ഷ മരണത്തേക്കാൾ ഭയാവഹമായിരുന്നു.

മധ്യകാലത്തെ ഹിന്ദുമതപ്രമാണങ്ങൾ പഴയ ബ്രാഹ്മണമതത്തിലെയും ബുദ്ധമതത്തിലെയും പല സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും സമർഥമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ആദ്യകാല ബ്രാഹ്മണർ മാംസം ഭക്ഷിക്കുക പതിവായിരുന്നു. പശുമാംസം പോലും ഭക്ഷിച്ചിരുന്നു എന്നാണ് ചില പണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. എന്നാൽ, മധ്യകാലത്തെ ബ്രാഹ്മണർ, ഇന്ത്യയിലെ മിക്ക സ്ഥലങ്ങളിലും, ബൗദ്ധ ജൈനസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സ്വാധീനം കാരണം സസ്യഭുക്കുകളായി മാറി. വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയുടെ ആരംഭകാലത്ത് വിഗ്രഹാരാധനയ്ക്ക് സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഹിന്ദുമതത്തിലെ വിഗ്രഹാരാധന ബൗദ്ധന്മാരിൽ നിന്നു സ്വീകരിച്ചതാണ്. വർണാശ്രമവ്യവസ്ഥയുടെ കാലത്ത് നിലവിലില്ലാതിരുന്ന ക്ഷേത്രങ്ങൾ

ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളുമായുള്ള മത്സരത്തിലൂടെയാണ് വർധിച്ചുകൊണ്ടു വന്നത്. ഹിന്ദു മതോത്സവങ്ങൾ, ആർഭാടത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ, ബുദ്ധമതഘോഷയാത്രകളെയും ഉത്സവങ്ങളെയും കവച്ചുവെച്ചു. അശോകന്റെ കാലം മുതൽക്കു തന്നെ ബൗദ്ധന്മാർക്കിടയിൽ പുണ്യസ്ഥലങ്ങളിലേക്കുള്ള തീർഥാടനങ്ങൾ ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഹിന്ദുക്കൾ അതും അനുകരിച്ചു. ഇന്ത്യയിലെ മിക്ക ഭാഗങ്ങളിലും ഹിന്ദു ക്ഷേത്രങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. ഈ ആരാധനാസ്ഥലങ്ങളിൽ പ്രാർഥനകളും പൂജകളും ഉത്സവങ്ങളും നൃത്തങ്ങളും സംഗീതകച്ചേരികളും സംഘടിക്കപ്പെട്ടു. ഭക്തജനങ്ങൾ അവയിൽ ധാരാളമായി പങ്കെടുക്കുകയും വഴിപാടുകൾ നൽകുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണപുരോഹിതന്മാരുടെ മേൽനോട്ടത്തിലുള്ള ആ ക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് പലരും ഭൂമി ദാനം ചെയ്തു. അങ്ങനെ പുരോഹിതന്മാരുടെ അന്തസ്സും സാമ്പത്തികശേഷിയും വർധിച്ചു. അവരാണ് സമുദായത്തിലെ ഉപരിവർഗങ്ങളുടെ പ്രത്യേകാവകാശങ്ങൾ നിലനിർത്താൻ സഹായിച്ചത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയെ സനാതനധർമമാക്കി വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് അവർ സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളോട് ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കാനും ഇഹലോകത്തിലെ മർദ്ദനങ്ങളും കഷ്ടപ്പാടുകളും ക്ഷമയോടെ സഹിക്കാനും ഉപദേശിച്ചു.

ശാസ്ത്രീയ -സാംസ്കാരിക പുരോഗതി

ഈ സാഹചര്യങ്ങളാണ് ഗ്രാമസാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം നിശ്ചലമാക്കി നിലനിർത്തിയത്. ഉപരിതലത്തിലുണ്ടായ രാഷ്ട്രീയക്കോളിളക്കങ്ങളും രാജാക്കന്മാരുടെയും ചക്രവർത്തിമാരുടെയും ഭാഗധേയങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളും അടിത്തറയെ വളരെയൊന്നും ബാധിച്ചില്ല. ജാതികളുടെയും ഉപജാതികളുടെയും സങ്കീർണമായ വ്യവസ്ഥ യാതൊരു മാറ്റവും കൂടാതെ വളരെക്കാലം നിലനിന്നു.

ആദ്യകാലത്ത് ഈ സങ്കീർണമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കു വഹിക്കുകയുണ്ടായി എന്നുകൂടി ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. ഉൽപ്പാദനശക്തികളെ ഗണ്യമായി വികസിപ്പിക്കാനും സാഹിത്യം, കല, സംസ്കാരം, തത്വശാസ്ത്രം മുതലായവയെ വളർത്താനും അതു സഹായിക്കുകയുണ്ടായി. സുന്ദരങ്ങളായ ചിത്രങ്ങളോടും കൊത്തുപണികളോടും കൂടിയ അജന്ത, എല്ലോറ മുതലായ കേന്ദ്രങ്ങളും കല്ലുകൊണ്ടു നിർമിക്കപ്പെട്ട മനോഹരങ്ങളായ ക്ഷേത്രങ്ങളും അക്കാലത്തെ കൈവേലക്കാരുടെ കരവിരുതിനും കൽപ്പനാവൈഭവത്തിനും സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. ഗണിതശാസ്ത്രത്തിലും ജ്യോതിശാസ്ത്രത്തിലുമുണ്ടായ ദൂരവ്യാപകങ്ങളായ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങൾ പ്രത്യേകം എടുത്തുപറയത്തക്കവയാണ്. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ആര്യഭടൻ, വരാഹമിഹിരൻ എന്നിവരും ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവി

ച്ചിരുന്ന ബ്രഹ്മഗുപ്തനും ശാസ്ത്രത്തിനു നൽകിയ സംഭാവനകൾ മഹത്തരങ്ങളാണ്. ഭൂമി സ്വന്തം അച്ചുതണ്ടിലാണ് കറങ്ങുന്നത് എന്ന് അക്കാലത്ത് തന്നെ ഭാരതീയശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനു ശേഷം ശാസ്ത്രീയവും ഭൗതികവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ ഒരു മാന്ദ്യം നേരിട്ടു. എങ്കിലും ശ്രദ്ധേയങ്ങളായ ചില നേട്ടങ്ങൾ അതിനു ശേഷവും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഭാസ്കരാചാര്യന്റെ സംഭാവന ഉദാഹരണമാണ്. "യൂറോപ്യൻ ഗണിതശാസ്ത്രത്തിന്റെ അസ്തിവാരം"[12] എന്ന് ഹോഗ്ബെൻ വിശേഷിപ്പിച്ച ചില ഉൽക്കൃഷ്ടകൃതികൾ ആ മഹാരഥന്റെ സംഭാവനകളാണ്.

ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽക്കേ തന്നെ സംസ്കൃതസാഹിത്യം അഭൂതപൂർവമായ സർഗാത്മകപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ഉത്തേജനം നൽകാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിലെ ആദ്യത്തെ മഹാകാവ്യം ബുദ്ധചരിതമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ബുദ്ധന്റെ ജീവിതത്തെയും സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും വിവരിക്കുന്ന ഈ കൃതി ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന അശ്വഘോഷന്റേതാണ്. അശ്വഘോഷനു ശേഷം ഭാസനെപ്പോലും ശൂദ്രകനെപ്പോലെയുള്ള പ്രതിഭാശാലികളായ ഒട്ടനവധി കവികളും നാടകകൃത്തുക്കളുമുണ്ടായി. മഹാകവി കാളിദാസൻ നാലാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലോ അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലോ ആണ് ജീവിച്ചിരുന്നത് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. നാടകങ്ങൾക്കും മഹാകാവ്യങ്ങൾക്കും വലിയൊരു മുന്നേറ്റമുണ്ടായത് ഈ കാലത്താണ്. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെ രണ്ടു പ്രശസ്തകവികളാണ് ശ്രീഹർഷനും ഭവഭൂതിയും. ബാണന്റെ കാദംബരി എന്ന ഗദ്യകാവ്യം പുറത്തുവന്നതും ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. പക്ഷേ, ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം സാഹിത്യപരവും കലാപരവുമായ രംഗങ്ങളിലും അധോഗതിയാണ് സംഭവിച്ചത്.

എന്നാൽ, മധ്യയുഗത്തിന്റെ അവസാനകാലം അധോഗതിയുടെ കാലമാണെന്നു മൊത്തത്തിൽ പറയുന്നതു ശരിയായിരിക്കുകയില്ല. എന്തെന്നാൽ, നാടുവാഴിത്തത്തിന്റെ അടിത്തറയായ ഗ്രാമസമുദായഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ പല മാറ്റങ്ങളും സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. ഉൽപ്പാദന വ്യവസ്ഥയ്ക്കെന്നപോലെ തന്നെ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ഇളക്കം തട്ടി; ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾക്കും മതവ്യത്യാസങ്ങൾക്കുമെതിരായ പലതരം ചിന്താഗതികളും പ്രക്ഷോഭങ്ങളും ആവിർഭവിച്ചു. സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിനു തളർച്ച ബാധിച്ച ഈ ഘട്ടത്തിൽ തന്നെയാണ് പ്രാദേശികഭാഷകൾക്ക് ഒരു പുതിയ ഉത്തേജനം ലഭിച്ചത്. തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ രംഗത്തിലും വലിയ മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി.

തത്വശാസ്ത്രരംഗത്തിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളെപ്പറ്റി അടുത്ത അധ്യായങ്ങളിൽ പ്രതിപാദിക്കാം.

12. Hogben: Mathematics for the Millions, P. 286.

19. ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകൾ

ബുദ്ധന്റെ ജീവിതകാലത്ത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും തന്നെ രചിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലും സംഭാഷണങ്ങളിലും ഉപദേശങ്ങളിലുമടങ്ങിയ തത്വങ്ങളെ ആധികാരികമായി അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഭിക്ഷുക്കളും മറ്റു 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 ഒരു വിഭാഗവും 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 മറ്റു 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 മറ്റു ബുദ്ധമതാനുയായികളും തങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ട നിയമങ്ങളെപ്പറ്റിയും ചിട്ടകളെപ്പറ്റിയുമാണ് വിനയപിടകത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. സുത്തപിടകത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ഉപദേശങ്ങളിലും സംഭാഷണങ്ങളിലുമടങ്ങിയ ദാർശനിക തത്വങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിന് ദീഘനികായം, മദ്ധിമനികായം, സംയുത്തനികായം, അംഗുത്തരനികായം, ഖുദ്ദകനികായം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു ഭാഗങ്ങളുണ്ട്. ഇവയിലടങ്ങിയ തത്വങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളുമാണ് അഭിധമ്മപിടകം.

മഹായാനവും ഹീനയാനവും

എന്നാൽ, ഇതുകൊണ്ടു തർക്കങ്ങളവസാനിച്ചില്ല. ബുദ്ധൻ മരിച്ചിട്ട് രണ്ടുമൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞതിനുശേഷം 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. ബുദ്ധോപ

ദേശങ്ങളെ പലരും പലതരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ തുടങ്ങി. അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങളുടെ ഫലമായി ബുദ്ധമതാനുയായികൾക്കിടയിൽ മഹാ നായം, ഹീനയാനം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. അവയിൽ തന്നെ പിന്നെയും അനേകം ഉൾപ്പിരിവുകളുണ്ടായി. ബുദ്ധൻ മരിച്ചിട്ട് മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകൾ കഴിഞ്ഞപ്പോഴേക്കും പതിനെട്ടു തരത്തി ലുള്ള മതശാഖകൾ നിലവിൽ വന്നിരുന്നു എന്ന് കീത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണി ക്കുന്നു. ഓരോ വിഭാഗക്കാരും തങ്ങൾ മാത്രമാണ് ബുദ്ധന്റെ ശരിയായ അനുയായികൾ എന്നു വാദിക്കുകയും മറ്റുള്ളവരെയെല്ലാം എതിർക്കു കയും ചെയ്തു. ഈ വ്യത്യസ്തവിഭാഗങ്ങളിൽ വൈഭാഷികം, സൗത്രാ ന്തികം യോഗാചാരം, മാധ്യമികം എന്നിവയാണ് കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യം നേടിയത്. വൈഭാഷികവും സൗത്രാന്തികവും ഹീനയാനത്തിൽ പെട്ട വയും യോഗാചാരം, മാധ്യമികം എന്നിവ മഹായാനത്തിൽ പെട്ടവയുമാ യിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്.

ഹീനയാനം ചെറുതും നീചവുമാണെന്നും തങ്ങളുടേതാണ് വലിയ സംഘമെന്നും ബുദ്ധമതാനുയായികളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും തങ്ങളുടെ കൂടെ യാണെന്നും മറ്റും മഹായാനക്കാർ അവകാശപ്പെടുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ അവർ ചെറിയൊരു ന്യൂനപക്ഷം മാത്രമായി രുന്നു. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പോലും പകുതിയിലധികം ബൗദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ മഹായാനത്തിനെതിരായിരുന്നുവെന്നും ശരിക്കുള്ള മഹായാനക്കാർ അഞ്ചിൽ ഒന്നു മാത്രമായിരുന്നു എന്നും അക്കാലത്ത് ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ചൈനക്കാരനായ ഹുയാത്സാങ് എന്ന ബൗദ്ധഭിക്ഷു രേഖപ്പെടുത്തിയി ട്ടുണ്ട്. പിളർപ്പിനെത്തുടർന്ന് ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകളോളം കാലം ഹീന യാനക്കാർക്കായിരുന്നു കൂടുതൽ പ്രചാരം. ഫാഹിയാൻ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച കാലത്ത് ഹീനയാനക്കാരുടെ സംഘങ്ങൾ മാത്രമേയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. വസ്തുനിഷ്ഠമായും നിഷ്പക്ഷമായും പരിശോധിച്ചാൽ ഹീനയാന ത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകളായ വൈഭാഷികത്തിനും സൗത്രാന്തികത്തിനു മാണ് ആദ്യകാല ബൗദ്ധചിന്തകളുമായി കൂടുതൽ സാദൃശ്യമുള്ളത് എന്നുകാണാം.

സർവാസ്തിവാദം

വൈഭാഷികവും സൗത്രാന്തികവും തമ്മിലുള്ള സാദൃശ്യം കാരണം രണ്ടിനെയും സർവാസ്തിവാദം എന്ന പേരിൽ ഒന്നായി കണക്കാക്കി ക്കൊണ്ടാണ് വേദാന്തികൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.[1] എല്ലാറ്റിനും ഉണ്മ യുണ്ട് എന്നു വാദിക്കുന്നവരാണ് സർവാസ്തിവാദികൾ. ബാഹ്യവും ആഭ്യന്തരവുമായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ് എന്നു

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

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 മാറിമറിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുക എന്ന സ്ഥിതിവിശേഷം മാത്രമേയുള്ളൂ. സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി,

ജര, 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.

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 തൊട്ടടുത്ത് 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. അതുപോലെതന്നെ, 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 തുടരെ

ത്തുടരെ, ഒന്നിനുശേഷം മറ്റൊന്നായി, വന്നുംപോയും കൊണ്ടിരിക്കുന്നതു കാണുമ്പോൾ വിളക്ക് സ്ഥിരമായി കത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നു നമുക്ക് തോന്നുന്നു. ഓരോ ക്ഷണത്തിലും തീനാളം മാറുകയും അപ്ര ത്യക്ഷമായിത്തീരുന്ന ഒരു നാളത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റൊന്നു പ്രത്യക്ഷ പ്പെടുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. പഴയ തീനാളങ്ങളുടെയും പുതിയ തീനാ ളങ്ങളുടെയും സാദൃശ്യം കാരണം ഒരൊറ്റ തീനാളം തുടർച്ചയായി നില നിൽക്കുകയാണെന്ന് തോന്നിപ്പോകുന്നു. തുടർച്ചയായും സ്ഥിരമായും നിലനിൽക്കുന്ന തീനാളം പ്രയോഗികജീവിതത്തിലെ ഒരു സങ്കൽപ്പം മാത്രമാണ്. അതുപോലെ ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കു അനേകമനേകം ജലകണ ങ്ങൾ ഇടവിടാതെ ഒഴുകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നതുകണ്ടാൽ ഒരു പുഴ നില നിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നും. വാസ്തവത്തിൽ പുഴയില്ല, ക്ഷണികങ്ങ ളായ ജലകണങ്ങളേയുള്ളൂ; ധാര മുറിയാത്ത ജലകണങ്ങളുടെ പ്രവാഹം മാത്രം.

അപ്പോൾ, വസ്തുനിഷ്ഠമായി നിലനിൽക്കുന്ന എല്ലാ വസ്തുക്ക ളെയും രണ്ടു തരത്തിൽ വീക്ഷിക്കാം: കേവലമായ യാഥാർഥ്യമെന്ന നിലയ്ക്ക്, അല്ലെങ്കിൽ പാരമാർഥികസത്യമെന്ന നിലയ്ക്ക്, വീക്ഷിക്കു മ്പോൾ മാനസികമായ സങ്കൽപ്പങ്ങളുടെയോ വികൽപ്പങ്ങളുടെയോ ആവ ശ്യമില്ല. ശുദ്ധമായ ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയിലൂടെ നേരിട്ടു വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്ന യാഥാർഥ്യമാണത്. നേരെമറിച്ച്, പ്രായോഗിക ജീവിതത്തിന്റെ ദൈനം ദിനാനുഭവങ്ങളിലൂടെ വീക്ഷിക്കുമ്പോൾ അവയ്ക്ക് പ്രാതിഭാസിക രൂപ ങ്ങളിൽ യഥാർഥമായ നിലനിൽപ്പുണ്ട്. വൈഭാഷികന്മാർ ഇതിന് സാംവൃ തികസത്യം എന്നുപറയുന്നു. സാംവൃതികസത്യം കൽപ്പനാകൽപ്പിത മാണ്, അതായത് സങ്കൽപ്പങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി കെട്ടിപ്പടുക്ക പ്പെട്ടതാണ്.

വൈഭാഷികന്മാരും സൗത്രാന്തികന്മാരും

വൈഭാഷികന്മാരെപ്പോലെ തന്നെ സൗത്രാന്തികന്മാരും ബാഹ്യവും ആഭ്യന്തരവുമായ കാര്യകാരണഭാവങ്ങളുടെ യാഥാർഥ്യത്തെ അംഗീക രിക്കുന്നു; എല്ലാറ്റിനും ഉണ്മയുണ്ടെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അവർ തമ്മിൽ മുഖ്യമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ട്. വൈഭാഷികന്മാർ അഭി ധർമ്മത്തിന്റെ ടീക അല്ലെങ്കിൽ വിഭാഷ ആധികാരികമാണെന്നു വിശ്വ സിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അവർ വൈഭാഷികന്മാർ എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. വസുബന്ധു, ദിന്നാഗൻ, ധർമകീർത്തി മുതലായവർ വൈഭാഷികദർശനത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിച്ച പണ്ഡി തന്മാരാണ്. ചുഴിഞ്ഞു പരിശോധിച്ചാൽ അവർക്കിടയിൽ തന്നെ പല വ്യത്യാസങ്ങളും കാണാം. സൗത്രാന്തികന്മാർ ടീകയെക്കാളധികം സൂത്ര

ങ്ങൾക്കാണ് 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 ബാഹ്യയാഥാർഥ്യത്തെപ്പറ്റി

2. മാധവാചാര്യർ: സർവദർശനസംഗ്രഹം. II. 55-56.

3. Stcherbatsky: Central Conception of Nirvana.

യുള്ള 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 ഭാവി കാലങ്ങളുടെ 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]

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

4. മാധവാചാര്യർ: സർവദർശനസംഗ്രഹം.

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 സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുമായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, കാര്യം കൂടാതെ കാരണം മാത്രമുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കാൻവയ്യ. എന്നാൽ, പ്രാണികൾ ഒരേ സമയത്തല്ല, 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 അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. 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 തൃഷ്ണ

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

കളെയും 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.

വിജ്ഞാനവാദം

ലങ്കാവതാരസൂത്രമാണ് മഹായാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥമായി കരുതപ്പെടുന്നത്. യോഗാചാരവും മാധ്യമികവും രണ്ടു വ്യത്യസ്തശാഖകളായി ഉരുത്തിരിയുന്നതിനു മുമ്പു രചിക്കപ്പെട്ട ഒരു ഗ്രന്ഥമാണിതെന്ന് വിന്റർനിറ്റ്സ് 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, അസങ്ങ്ഗൻ 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 സമൂഹ

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

ങ്ങളായ 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 എന്നുപറയുന്നതും 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 വന്നുംപോയും 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 ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ 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.

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 അസംബന്ധജഡിലവും 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]

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

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

ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും ജ്ഞാനവും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടവയാണ്. ഇവയിലേതെങ്കിലും ഒന്ന് അയഥാർഥമാണെന്നു തെളിഞ്ഞാൽ ബാക്കിയുള്ളവയും അയഥാർഥങ്ങളാണെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. ജ്ഞേയം അയഥാർഥമാണെന്നും 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 മറ്റും 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 കാര്യകാരണസിദ്ധാന്തം 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.

ശൂന്യതയുടെ അർഥം

മൂർത്തിയെപ്പോലെയുള്ള ചില ആധുനികപണ്ഡിതന്മാർ നാഗാർജുനന്റെ ശൂന്യവാദത്തെ വൈരുധ്യാത്മകവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പ്രാചീനബ്രാഹ്മണമതത്തിലെ ആത്മവാദത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രാചീനബൗദ്ധദർശനത്തിലെ അനാത്മ

വാദം 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. മറ്റൊരുവിധം 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]

---

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.

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 പ്രത്യേക വസ്തുക്കളുടെയും 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 ഷെർബാത്സ്കിയുടെ അഭിപ്രായത്തോടാണ് യോജിക്കുന്നത്. ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ വ്യത്യസ്തശാഖകളിൽ അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യം നേടിക്കൊണ്ട് അവയെ പുതിയ തരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് ദിന്നാഗൻ ശ്രമിച്ചത് എന്നു പറയുന്നതാവും കൂടുതൽ ശരിയെന്നു തോന്നുന്നു.

ദിന്നാഗന്റെ വിശകലനം

ദിന്നാഗന്റെ വിശകലനമനുസരിച്ച് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിന്റെ അനിവാര്യോപാധികളാണ് ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും. ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായത്തോടു കൂടിയാണ് വസ്തുക്കളുടെ സ്വഭാവം അറിയപ്പെടുന്നത്. പക്ഷേ, വസ്തുക്കൾ ഇടവിടാതെ ചലിച്ചുകൊണ്ടും മാറിക്കൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഓരോ വസ്തുവിനും ഒരു പ്രത്യേകഘട്ടത്തിൽ ക്ഷണികവും നൈമിഷികവുമായ അസ്തിത്വം മാത്രമേയുള്ളു. 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]

യാഥാർത്ഥ്യം സ്ഥിരവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമാണെന്നു വാദിക്കുകയും ജ്ഞാനപ്രക്രിയയിൽ ചേതനയ്ക്കുള്ള പങ്കിനെ അവഗണിക്കുകയും ചെയ്ത യാന്ത്രികഭൗതികവാദികൾക്കും ചേതനയല്ലാതെ മറ്റൊരു യാഥാർത്ഥ്യവുമില്ലെന്നു വാദിച്ച ആത്മീയവാദികൾക്കുമെതിരായി ദിന്നാഗൻ നടത്തിയ സമരങ്ങൾ തീർച്ചയായും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവയാണ്. പക്ഷേ, ഈ സമരങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം ആത്മീയവാദത്തെ പുതിയൊരടിസ്ഥാനത്തിൽ പുനരുദ്ധരിക്കുകയും ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. എന്തെന്നാൽ, ദിക്കാലങ്ങളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും അവയുടെ ഗുണങ്ങളെയും ചലനങ്ങളെയും അദ്ദേഹം സാമാന്യലക്ഷണങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചത്. ഈ സാമാന്യവൽക്കരണത്തിന് ബാഹ്യജഗത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി നേരിട്ടുള്ള ബന്ധമോ സാദൃശ്യമോ ഇല്ല. കാരണം, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം ബാഹ്യലോകത്തിലെ ശരിക്കുള്ള യാഥാർത്ഥ്യമല്ല. 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 ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യം മനസ്സിന്റെ സവികൽപ്പത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നും ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളുടെ പരിധിയിൽ പെടാത്തതെല്ലാം അനുമാനങ്ങളിൽ മാത്രമേ നിലനിൽക്കുന്നുള്ളൂ എന്നും അധ്യവസായം സവികൽപ്പമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ലെന്നും ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യമല്ല, മാനസികപ്രക്രിയകളാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്നും മറ്റും വാദിക്കുമ്പോൾ ആത്മീയവാദത്തിന്റ വാതിൽക്കലാണ് ചെന്നുമുട്ടുന്നത്.

ധർമകീർത്തിയും ധർമോത്തരനും

ധർമകീർത്തിയാണ് (ഏഴാം നൂറ്റാണ്ട്) മധ്യകാലത്തെ മറ്റൊരു ബൗദ്ധചിന്തകൻ. പ്രമാണവാർത്തികം, ന്യായബിന്ദു തുടങ്ങിയ ഒട്ടനവധി ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കർത്താവായ അദ്ദേഹം നാളന്ദയിലെ പ്രധാനാചാര്യനായ ധർമപാലന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നു. മുഖ്യമായും തർക്കശാസ്ത്ര

11. Stcherbatsky: Buddhist Logic Vol. I.

ങ്ങളുടെ 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 കൈകൊണ്ടു 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]

12. രാഹുൽസാംകൃത്യായൻ: ദർശൻ ദിഗ്ദർശൻ, പേ. 754 – 57.

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."

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- വൈശേ

13. Quoted by D. N. Sastry: Critique of Indian Realism.

ഷിക-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 കാത്തുരക്ഷിക്കേണ്ടതാവശ്യമായിരുന്നു. 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

14. D.N. Sastry: Critique of Indian Realism.

മാണ്ഡൂക്യം, ബൃഹദാരണ്യകം, ഛാന്ദോഗ്യം തുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുക്കളിലെ ആത്മീയചിന്തകളും ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രവും മാത്രമല്ല, നാഗാർജുനൻ, 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.

15. സ്വപ്നമായേ യഥാ ദൃഷ്ടേ ഗന്ധർവനഗരം യഥാ, തഥാ വിശ്വമിദം ദൃഷ്ടം വേദാന്തേഷു വിചക്ഷണൈഃ.

മാണ്ഡൂക്യകാരിക, II, 31.

20. തന്ത്രമന്ത്രങ്ങളും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തകർച്ചയും

വൈദികകാലഘട്ടത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ ബ്രാഹ്മണമതം സാമൂഹ്യപുരോഗതിക്ക് ഒരു വിലങ്ങുതടിയായിത്തീരുകയും ക്ഷത്രിയന്മാരുടെയും വൈശ്യന്മാരുടെയും നേതൃത്വത്തിലുള്ള വിസ്തൃതങ്ങളായ സാമ്രാജ്യങ്ങൾക്കു പറ്റിയ പുതിയൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം ആവശ്യമായിത്തീരുകയും ചെയ്തപ്പോഴാണ് ബുദ്ധമതം ആവിർഭവിച്ചതെന്ന് മുമ്പൊരധ്യായത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുവല്ലോ. സാമൂഹ്യപരിണാമത്തിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിൽ ജീവിച്ചുപോന്ന വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങളെയും വ്യത്യസ്ത താൽപ്പര്യങ്ങളോടു കൂടിയ ധനികദരിദ്ര വിഭാഗങ്ങളെയും ഒരു സാമ്രാജ്യത്തിനുള്ളിൽ യോജിപ്പിച്ചു നിർത്താനും കൈവേലകളുടെയും കൈത്തൊഴിലുകളുടെയും അഭിവൃദ്ധിക്കു പ്രചോദനം നൽകാനും ബുദ്ധമതം സഹായകരമായിത്തീർന്നു. അങ്ങനെ വൈദികാദർശങ്ങൾക്കെതിരായ ബൗദ്ധദർശനവും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ നീതിധർമങ്ങളും പ്രാചീനേന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത്.

മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലഘട്ടമായിരുന്നു ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സുവർണയുഗം. അക്കാലത്താണ് അത് ധനികന്മാർക്കും ദരിദ്രന്മാർക്കുമിടയിൽ ഒരുപോലെ സ്വാധീനം നേടിയത്. അശോകചക്രവർത്തി തന്നെ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രചാരകനായിരുന്നു. പക്ഷേ, അപ്പോഴും വർണവ്യവസ്ഥ തന്നെയായിരുന്നു സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ അടിത്തറ. ബ്രാഹ്മണരുടെ ആധിപത്യത്തിനു മാത്രമാണ് കോട്ടം തട്ടിയത്. മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ പതനത്തിനുശേഷം അവർ വീണ്ടും പുതിയ രൂപത്തിൽ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽക്കാനും സമുദായത്തിൽ ആധി

പത്യം നേടാനും ശ്രമിച്ചുനോക്കി. പക്ഷേ, ബുദ്ധമതക്കാർ വിട്ടുകൊടു ത്തില്ല. സാമ്പത്തികരംഗത്തിലെന്നപോലെ മതത്തിന്റെയും ദർശനത്തി ന്റെയും മേഖലകളിലും അവർ ബ്രാഹ്മണർക്കെതിരായി പോരാടി. ക്ഷയോന്മുഖമായ മേഖലകളിലും അവർ ബ്രാഹ്മണമതത്തിനു പിൻവാ ങ്ങുകയല്ലാതെ ഗത്യന്തരമില്ലെന്നുവന്നു. പക്ഷേ, ആ പിൻവാങ്ങൽ പുതിയ രൂപത്തിലും പുതിയ വേഷത്തിലും പുതിയ സാഹചര്യങ്ങൾക്കു പറ്റിയ വിധത്തിലും വീണ്ടും രംഗത്തുവരാനുള്ള ഒരുക്കം കൂട്ടലായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും ബുദ്ധമ തത്തിന്റെ പ്രതാപത്തിനും പ്രശസ്തിക്കും കോട്ടം തട്ടുകയും അതു ക്ഷയോന്മുഖമാകാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. മധ്യയുഗത്തിൽ വർണ വ്യവസ്ഥ നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയ്ക്കു വഴിമാറി കൊടുക്കാൻ തുടങ്ങിയ പ്പോൾ പ്രാചീന ബ്രാഹ്മണമതത്തിനെന്ന പോലെ തന്നെ അതിനേത്തു ടർന്നുണ്ടായ ബുദ്ധമതത്തിനും സമൂഹത്തിന്റെ ഭൗതികവും ആത്മീയ വുമായ ആവശ്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ കഴിയാതെയായി. മാറിയ കാലഘട്ടവുമായി ഇണങ്ങിച്ചേരാനോ മനുഷ്യന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും പുതിയ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണാനോ അതിനു സാധിക്കാതെ യായി. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ഹിന്ദുമതം ആവിർഭവിച്ചത്. ബുദ്ധമ തത്തിന്റെ ഉയർച്ചയെപ്പറ്റിയും അതിനെത്തുടർന്ന് ഹിന്ദുമതത്തിനുണ്ടായ പ്രചാരത്തെപ്പറ്റിയുമുള്ള പഠനങ്ങളിൽ ഇന്നത്തെ പുരോഗമനപ്രസ്ഥാ നങ്ങൾക്കാവശ്യമായ ഒരു ഗുണപാഠം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നു കാണാം.

ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പരിവർത്തനം

മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിലെന്നപോലെ തന്നെ ഗുപ്തസാമ്രാജ്യത്തിലും സാമൂഹ്യപരിണാമത്തിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിൽ ഏറെക്കുറെ ഒറ്റപ്പെട്ടു ജീവിച്ചിരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ജീവിതരീതികളിലും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ മതച്ചടങ്ങുകളുമാണ് നിലനിർത്തിപ്പോന്നിരുന്നത്. സാമ്രാജ്യങ്ങളുടെ വിസ്താരവും വ്യാപാരത്തിന്റെ പുരോഗതിയും ഈ വ്യത്യസ്തജനവിഭാഗങ്ങളെ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്താൻ സഹായിച്ചു. വ്യത്യസ്തങ്ങളായ മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും മതച്ചടങ്ങുകൾക്കും ചെറിയ തോതിലെങ്കിലും കൂടിക്കലരാൻ ഒരു സാഹചര്യമായിരുന്നു ഇത്.

ബ്രാഹ്മണവൈദികന്മാരുമായുള്ള മത്സരത്തിൽ ബൗദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ, പ്രത്യേകിച്ചും മഹായാനക്കാർ, സാംസ്കാരികമായി പിന്നണിയിൽ കിട ന്നിരുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളെപ്പോലും തങ്ങളുടെ പിന്നിൽ അണിനിരത്താൻ ശ്രമിച്ചു. ഈ ശ്രമത്തിനിടയിൽ ബുദ്ധന്റെ കാലത്തു കർശനമായി പാലി

ക്കപ്പെട്ടിരുന്ന പഞ്ചശീലങ്ങളും മറ്റു നീതിധർമങ്ങളും ബലികഴിക്കപ്പെട്ടു. ബുദ്ധമതതത്വങ്ങൾ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചരിച്ചതിലുമധികം ജനങ്ങ ളുടെ വിശ്വാസങ്ങളും ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളും ബുദ്ധമതത്തിൽ ലയിച്ചു ചേരുകയാണുണ്ടായത്.

ബുദ്ധൻ സൃഷ്ടികർത്താവും സർവശക്തനും സർവജ്ഞനും മറ്റും മറ്റുമായ ഏതെങ്കിലും ദൈവത്തിലോ നിത്യവും ശാശ്വതവും സച്ചിദാന ന്ദസ്വരൂപവുമായ ഒരു പരമാത്മാവിലോ ഒന്നും വിശ്വസിച്ചിരുന്നില്ലെന്നു നമ്മൾ കണ്ടു കഴിഞ്ഞുവല്ലോ. എന്നാൽ, മധ്യകാലത്തെ മഹായാനപ ണ്ഡിതന്മാർ ബുദ്ധനെത്തന്നെ ദൈവങ്ങളുടെ ദൈവമാക്കി മാറ്റി. അന ശ്വരമായ ആത്മാവിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ നിഷേധിച്ച ബുദ്ധൻ ശാശ്വത മായി നിലനിൽക്കുന്ന ബുദ്ധശാക്യമുനിയായി, ബോധിസത്വമായി, ദൈവ ത്തിന്റെ അവതാരങ്ങളിലൊന്നായി, ആരാധിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. മഹാ യാനഭിക്ഷുക്കളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ബുദ്ധന്റെ ത്രികായങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു പുതിയ സിദ്ധാന്തം പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ഈ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് ബുദ്ധന് മൂന്നു രൂപങ്ങളുണ്ട്. നിത്യമായ ധർമത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ധർമകായം, മനുഷ്യരൂപത്തിലുള്ള ബുദ്ധന്റെ പ്രതീകമായ നിർമാണ കായം, ആനന്ദത്തെ കുറിക്കുന്ന സംഭോഗകായം. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ത്രിമൂർത്തികളായ ബ്രഹ്മവിഷ്ണു മഹേശ്വരന്മാരോടു കിടപിടിച്ചുകൊണ്ട് ത്രികായബുദ്ധനും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ സ്വാധീനം നേടാൻ തുടങ്ങി. ബ്രഹ്മവിഷ്ണുമഹേശ്വരന്മാരെ അനുകരിച്ചുകൊണ്ട് ത്രികായബുദ്ധൻ ആവിർഭവിച്ചുവോ, അതോ, ത്രികായബുദ്ധനെ അനുകരിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മവിഷ്ണുമഹേശ്വരന്മാർ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുവോ, എന്നത് ഒരു തർക്ക വിഷയമാണ്. സത്യമെന്തായാലും, മധ്യകാലത്ത് ത്രികായബുദ്ധൻ ജന ങ്ങളുടെ ആരാധനാമൂർത്തിയായിത്തീർന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയ മില്ല. വ്യക്തിയുടെ മോചനത്തിന് വൈദികയജ്ഞങ്ങളല്ല, സാന്മാർഗിക ജീവിതത്തിലൂടെ പരിപൂർണത നേടലാണ്, ആവശ്യം എന്നാണ് ബുദ്ധൻ സിദ്ധാന്തിച്ചിരുന്നത്. ഇപ്പോൾ വ്യക്തിയുടെ മോക്ഷത്തിന് ഉൽകൃഷ്ടമായ സാന്മാർഗികജീവിതമല്ല, അനശ്വരനായ ബുദ്ധന്റെ കൃപയും സാന്മാർഗി കജീവിതവുമായി നേരിട്ടു ബന്ധമൊന്നുമില്ലാത്ത പൂജാദികർമങ്ങളും ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. ഭിക്ഷുക്കൾ വിഹാരങ്ങൾക്കുള്ളിൽ അടച്ചിരുന്നു ധ്യാനിച്ചാൽ മാത്രം പോരാ, ജങ്ങളുടെയിടയിലേക്കിറങ്ങിച്ചെന്ന് അവർക്ക് ദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള മാർഗം ഉപദേശിച്ചുകൊടു ക്കണം എന്ന് ഉൽബോധിപ്പിച്ച ബുദ്ധൻ യാഥാർഥ്യനിഷേധത്തിന്റെ പ്രതീ കമായി മാറി. ഐഹികദുഃഖങ്ങൾക്കു പരിഹാരം കാണാൻ ശ്രമിച്ച ബുദ്ധൻ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിൽ നിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറിയ ദൈവമായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ സാംസ്കാരികവും സാന്മാർഗികവുമായ

ജീവിതത്തിന്റെ ഉന്നതമായ ഒരു തത്വശാസ്ത്രം അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയുള്ള ഒരു ബിംബമായി മാറി. മോക്ഷത്തിനുള്ള ഒരേയൊരു മാർഗം ബുദ്ധനെ ശരണം പ്രാപിച്ചുകൊണ്ട് ബൗദ്ധസംഘങ്ങൾക്കു പണം കൊടുക്കലാണെന്നു വന്നു. 'ബുദ്ധം ശരണം ഗച്ഛാമി, 'സംഘം ശരണം ഗച്ഛാമി' എന്നീ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ എല്ലായിടത്തും ഉച്ചത്തിൽ മുഴക്കപ്പെട്ടു. ആദർശങ്ങൾ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾക്കും ലളിതമായ ജീവിതം സുഖഭോഗങ്ങൾക്കും നിസ്വാർഥസേവനം അധികാരമോഹത്തിനും വഴിമാറിക്കൊടുത്തു. രാജാക്കന്മാരുടെയും നാടുവാഴി പ്രഭുക്കളുടെയും വ്യാപാരികളുടെയും നിർലോഭമായ സാമ്പത്തികസഹായത്തോടുകൂടി നിരവധി ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നു. അവയിലെ അന്തേവാസികളായ ഭിക്ഷുക്കൾ സാധാരണജനങ്ങളുടെ ജീവിതവുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാതെ അൽപ്പസമയം ധ്യാനത്തിലും മറ്റു സമയമെല്ലാം സുഖഭോഗങ്ങളിലുമായി കഴിച്ചുകൂട്ടി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ തന്നെ വസുബന്ധു തന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ അഭിധമ്മകോശത്തിൽ ഇങ്ങനെ താക്കീതു നൽകുകയുണ്ടായി: "ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ മതം അന്ത്യശ്വാസം വലിക്കുകയാണിപ്പോൾ. ദുർഗുണങ്ങൾക്കു ശക്തി കൂടിയിരിക്കുകയാണ്. മോചനം കാംക്ഷിക്കുന്നവർ വളരെ ജാഗ്രതയോടെ പ്രവർത്തിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു".

ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളുടെ തകർച്ച

സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും സാമൂഹ്യഘടനയിലുമുണ്ടായ മാറ്റങ്ങൾ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ അധഃപതനത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി. ബൗദ്ധഭിക്ഷുക്കൾക്ക് ആദ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന അന്തസ്സും പദവിയും നഷ്ടപ്പെട്ടു. അതോടെ ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളും ക്ഷയിക്കാൻ തുടങ്ങി.

അശോകചക്രവർത്തിയുടെ ഭരണത്തിൻകീഴിൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ജനസ്വാധീനം വർധിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന കാലത്താണ് രാജ്യത്തിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത്. ഹർഷവർധനന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും (ക്രിസ്ത്വബ്ദം 606 - 646) ബുദ്ധമതം തികച്ചും ക്ഷയോന്മുഖമായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വിഹാരങ്ങളെ പുനരുദ്ധരിക്കാൻ ഹർഷൻ ചില ശ്രമങ്ങൾ നടത്തിനോക്കി. പക്ഷേ, വലിയ ഫലമൊന്നുമുണ്ടായില്ല. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച ഹുയാൻത്സാങ് ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങൾക്കു നേരിട്ട ദുർദശയെപ്പറ്റി തന്റെ യാത്രാവിവരണങ്ങളിൽ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുകയുണ്ടായി. ആരാലും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെ ഇടിഞ്ഞു പൊളിഞ്ഞു വീണ ഒട്ടനവധി വിഹാരങ്ങളുടെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ അദ്ദേഹം നേരിട്ടു കണ്ടുവത്രേ. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ വലിയൊരു പങ്കു വഹിച്ചു ശ്രാവസ്തിയിൽ - അവിടെവെച്ചാണ് ബുദ്ധൻ

തന്റെ സുപ്രസിദ്ധങ്ങളായ ചില പ്രഭാഷണങ്ങൾ നടത്തിയത് - ഒരു വലിയ വിഹാരത്തിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങൾ മാത്രമേ അദ്ദേഹത്തിനു കാണാൻ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. ഫാഹിയാൻ ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ച കാലത്ത് ബൗദ്ധഭിക്ഷുക്കളുടെ ഒരു കേന്ദ്രമായിരുന്നു അത്. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഉത്തരാർധമായപ്പോഴേക്കും അതൊരു വിജനസ്ഥലമായി മാറി. ബുദ്ധന്റെ ജന്മസ്ഥലമാണെന്നു വിശ്വസിക്കപ്പെട്ടുപോന്ന കപിലവസ്തു പോലും ജീർണിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്ന് ഹുയാൻത്സാങ് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. നാളന്ദ മാത്രം ഒരു പഠനകേന്ദ്രമെന്ന നിലയ്ക്ക് നശിക്കാതെ നിലനിന്നിരുന്നുവത്രേ.

പക്ഷേ, ബൗദ്ധന്മാരുടെ വീക്ഷണഗതിയിലുണ്ടായ വ്യത്യാസങ്ങൾ പഠനകേന്ദ്രങ്ങളെയും ബാധിക്കാതിരുന്നില്ല. അഭിധമ്മകോശം തുടങ്ങിയ ബൗദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങളോടൊപ്പം തന്ത്രകർമങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിനും പ്രാധാന്യം നൽകപ്പെട്ടിരുന്നു. വിനയതോഷ് ഭട്ടാചാര്യ എഴുതുന്നു: "പാലരാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്ത് തന്ത്രവിദ്യയ്ക്ക് പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. അക്കാലത്ത് നാളന്ദ, വിക്രമശില തുടങ്ങിയ സർവകലാശാലകളിൽ പോലും പാഠ്യവിഷയങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ തന്ത്രവിദ്യയും ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടിവന്നു. തന്ത്രവിദ്യയിൽ ഉപരിപഠനം നേടണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നവർക്കു വേണ്ടി സ്ഥിരമായിത്തന്നെ പ്രത്യേകം അധ്യാപകന്മാരും നിയമിക്കപ്പെടേണ്ടിവന്നു."[1]

തന്ത്രമന്ത്രങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലം

സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ മന്ത്രവും തന്ത്രവും മതത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളായി കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഭിക്ഷുക്കളെക്കാളധികം തന്ത്രികളും മന്ത്രവാദികളും ആദരിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയ ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്.

അമ്മ ദൈവങ്ങളിലും ഉൽപ്പാദനശേഷിക്കു വേണ്ടിയുള്ള മതചടങ്ങുകളിലും വിശ്വസിച്ചിരുന്ന പ്രാകൃതകർഷക സമുദായങ്ങളിലാണ് തന്ത്രവിദ്യയുടെ ഉറവിടം കിടക്കുന്നതെന്ന് ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായ കരുതുന്നു. ലോകായതികന്മാർ താന്ത്രികമതക്കാർ എന്ന പേരിലാണ് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അറിയപ്പെട്ടുപോന്നത് എന്നും പ്രാകൃതഗോത്രസമുദായക്കാരുടെ ലൈംഗികാരാധനാ സമ്പ്രദായങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു തരം പ്രാക് ഭൗതികവാദമായിരുന്നു അവരുടെ വിശ്വാസത്തിന്റെ കാതൽ എന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ലോകായതം മാത്രമല്ല, സാംഖ്യ - യോഗദർശനങ്ങൾ പോലും പ്രാകൃതതന്ത്രവിദ്യയിൽ നിന്ന് വികസിച്ചുണ്ടായവയാണെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉറച്ചവിശ്വാസം.

1. Benoytosh Bhattacharya: Cultural Heritage of India, Vol. II. P. 218.

“ആദ്യമുണ്ടായിരുന്നത് തന്ത്രവിദ്യയും അതിന്റെ ചടങ്ങുകളുമായിരുന്നു. ആ മൗലികസമ്മിശ്രത്തിൽ നിന്നാണ് പിൽക്കാലത്തെ സാംഖ്യവും യോഗവും ആവിർഭവിച്ചത്”.[2]

വർണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന കാർഷിക കുലഗോത്ര സമുദായക്കാരുടെ പ്രാകൃതങ്ങളായ പല വിശ്വാസങ്ങളും ചടങ്ങുകളും മധ്യകാലത്തെ തന്ത്രവിദ്യയിൽ കലർന്നു ചേർന്നിട്ടുണ്ടെന്നു കരുതുന്നത് ശരിയായിരിക്കുമെന്നു തോന്നുന്നു. എന്നാൽ, രണ്ടും ഒന്നാണെന്നോ ഒരുപോലെയാണെന്നോ ധരിക്കുന്നത് ചരിത്രത്തെ അവഗണിക്കലാവും.; രണ്ടായിരത്തോളം വർഷങ്ങളുടെ അകൽച്ചയുള്ള രണ്ടു വ്യത്യസ്തകാലഘട്ടങ്ങളെ കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കുകയാവും. തന്ത്രവിദ്യയ്ക്ക് കുലഗോത്രസമുദായങ്ങളുടെ മന്ത്രവാദച്ചടങ്ങുകളുമായി എത്ര തന്നെ സാദൃശ്യമുണ്ടെങ്കിലും അത് പഴയതിന്റെ തുടർച്ചയല്ല. അത് പ്രാചീനഭൗതികവാദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്ന ധാരണയ്ക്കും യാതൊരടിസ്ഥാനവുമില്ല. എന്തെന്നാൽ, ബൗദ്ധന്മാരുടെ തന്ത്രവിദ്യയ്ക്ക് ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള യോഗാചാരവുമായിട്ടാണ് അൽപ്പമെങ്കിലും ബന്ധമുള്ളത് എന്നുകാണാം.

പ്രാകൃതകുലഗോത്രസമുദായക്കാർക്കിടയിൽ മന്ത്രവാദം പരോക്ഷമായിട്ടാണെങ്കിലും ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റേതായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ചിരുന്നു. ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ പ്രകൃതിയുടെ പ്രതിഭാസങ്ങളെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കാനുള്ള അപര്യാപ്തമെങ്കിലും ധീരമായ ഒരു സംരംഭമായിരുന്നു അത്. മധ്യകാലത്താകട്ടെ, തന്ത്രവും മന്ത്രവാദവും മറ്റൊരു പങ്കാണ് വഹിച്ചത്. പ്രകൃതിയുടെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ കാരണങ്ങളെപ്പറ്റി ഒന്നുമറിയാത്ത ജനങ്ങളുടെ ചിന്തകളെയും പ്രവൃത്തികളെയും നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള ഒരുപകരണമായിത്തീർന്നു അത്. അത് ഏറെക്കുറെ ശാസ്ത്രത്തിനു പകരമുള്ള ഒന്നായിത്തീർന്നു. അതു ശാസ്ത്രത്തെ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. ഗ്രാമസമുദായങ്ങളുടെ സ്തംഭനാവസ്ഥയും സാമ്പത്തികമായും പിന്നോക്കനിലയും അതേപടി നിലനിർത്താൻ സഹായിച്ചുകൊണ്ട് അത് സാമൂഹ്യപുരോഗതിയെ തടഞ്ഞുനിർത്തി. ശാസ്ത്രീയമായി കാര്യങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കാൻ കഴിവില്ലാതിരുന്ന ജനങ്ങളെ അത് കെട്ടുകഥകളിലും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലും മന്ത്രവാദചടങ്ങുകളിലും അഭയം തേടാനും അങ്ങനെ യാഥാർഥ്യത്തിൽ നിന്ന് ഓടി രക്ഷപെടാനും പ്രേരിപ്പിച്ചു. മനുഷ്യനു സ്വയം ചെയ്യാൻ കഴിയാത്തതെല്ലാം ആത്മീയശക്തികൾ ചെയ്തു കൊടുക്കുമെന്നായിരുന്നു വിശ്വാസം. ഇതായിരുന്നു മധ്യകാലത്തെ ഇന്ത്യയിലെ തന്ത്രവിദ്യയുടെയും മന്ത്രവാദചടങ്ങുകളുടെയും പശ്ചാത്തലം.

2. Debiprasad Chattopadhyaya: Lokayata, XVIII, P.63.

തന്ത്രവിദ്യയുടെ സാധനകൾ

തന്ത്രവിദ്യയ്ക്ക് പ്രാചീനവൈദികാചാരങ്ങളുമായി വലിയ സാദൃശ്യമൊന്നുമില്ല. എങ്കിലും മധ്യകാലത്തെ ഹിന്ദുമതതാന്ത്രികന്മാർ തങ്ങൾ വേദാനുയായികളാണെന്ന് അവകാശപ്പെട്ടു. തന്ത്രവിദ്യയുടെ ആഗമങ്ങൾ അഞ്ചാം വേദമാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടു. സർ ജോൺ വുഡ്റോഫ് എഴുതുന്നു: "ഇക്കാലത്തെ ജനങ്ങൾക്ക് വൈദികകർമകാണ്ഡം നടപ്പിൽ വരുത്താനാവശ്യമായ കഴിവോ ആയുസോ ധാർമികശക്തിയോ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും പൊതുലക്ഷ്യം – അതായത് ഐഹികസുഖം, ഇഹലോകത്തിനുശേഷം സ്വർഗം, ഒടുവിൽ മോക്ഷം എന്ന ലക്ഷ്യം – നേടാൻ തന്ത്രശാസ്ത്രം അതിന്റെ സ്വന്തമായ ഒരു സാധന നിർദേശിക്കുന്നു."[3]

ബൗദ്ധതാന്ത്രികന്മാരാകട്ടെ, തങ്ങൾ മാത്രമാണ് ബുദ്ധന്റെ ശരിയായ അനുയായികളെന്നും തന്ത്രവിദ്യയുടെ ചടങ്ങുകളും ക്രിയകളും തെറ്റുകൂടാതെ അനുഷ്ഠിച്ചാൽ ബുദ്ധത്വം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്നുമാണ് പ്രഖ്യാപിച്ചത്.

പ്രാചീനകാലത്ത് സങ്കീർണങ്ങളും വിപുലമായ തോതിലുള്ളവയുമായ യജ്ഞങ്ങളൊക്കെ പുരോഹിതവർഗമാണ് നടത്തിയിരുന്നത്. സാധാരണക്കാരായ ബഹുജനങ്ങൾ ചുരുങ്ങിയ വഴിപാടുകൾ കൊണ്ടും ലളിതങ്ങളായ പൂജകൾകൊണ്ടും വെറും പ്രാർഥനകൾ കൊണ്ടും തൃപ്തിപ്പെട്ടു. മധ്യകാലത്ത് ഹിന്ദു ക്ഷേത്രങ്ങളും ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളും ഉയർന്നുവന്നതോടുകൂടി വിവിധരീതിയിലുള്ള പൂജകളുടെയും വഴിപാടുകളുടെയും ഉത്സവാഘോഷങ്ങളുടെയും മറ്റും അകമ്പടിയോടുകൂടിയ ബിംബാരാധനയ്ക്ക് വലിയ പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചു. ഹിന്ദുമതവിശ്വാസികളും ബുദ്ധമതവിശ്വാസികളുമായ നാടുവാഴി പ്രഭുക്കൾക്കിടയിൽ മത്സരം മൂർഛിക്കും തോറും ക്ഷേത്രങ്ങളുടെയും വിഹാരങ്ങളുടെയും എണ്ണം വർധിച്ചുകൊണ്ടുവന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് തന്ത്രമന്ത്രങ്ങൾക്ക് പുതിയ അർഥവും അവയ്ക്ക് മതത്തിന്റെ അംഗീകാരവും ലഭിച്ചത്.

തന്ത്രവിദ്യ വെറും ആരാധനയോ പ്രാർഥനയോ മാത്രമല്ല. മന്ത്രങ്ങൾ, മുദ്രകൾ, മണ്ഡലങ്ങൾ മുതലായവയോടു കൂടിയ സങ്കീർണമായ ഒരു മതചടങ്ങാണത്. പൂജാവിധികളുമായി കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ചില പ്രത്യേകതരം കാര്യങ്ങൾക്കാണ് മുദ്രകൾ എന്നുപറയുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, വെള്ളം എടുത്തർപ്പിക്കുന്ന സമയത്ത് മത്സ്യമുദ്ര കാണിക്കണം. വുഡ്റോഫ് നടത്തിയ ഗവേഷണമനുസരിച്ച്, "വെള്ളം നിറച്ച

3. Sir. John Woodrooffe (Arthur Avalon): Sakti and sakta, P. 7.

പാത്രം മത്സ്യങ്ങളും ജലജന്തുക്കളുമടങ്ങിയ ഒരു സമുദ്രമാണ്"[4] എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിന്റെ പ്രതീകമാണത്. പൂജകൾക്കും മറ്റു ചടങ്ങുകൾക്കും വേണ്ടി ശുദ്ധിവരുത്തിയ നിലത്ത് പലതരം നിറങ്ങൾ ചേർത്ത് വൃത്ത ത്തിലും ചതുരത്തിലും കോണാകൃതിയിലും മറ്റും വരച്ചുണ്ടാക്കുന്ന ചിത്രങ്ങൾക്ക്, അല്ലെങ്കിൽ കളങ്ങൾക്ക്, മണ്ഡലം എന്നുപറയുന്നു. ഏതെ ങ്കിലും ദൈവത്തെയോ പിശാചിനെയോ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന മൂർത്തി യാണത് എന്നാണ് സങ്കല്പം. ചിലപ്പോൾ കളങ്ങളിൽ നടത്തപ്പെടുന്ന പൂജകളോടൊപ്പം മന്ത്രോച്ചാരണങ്ങൾ മാത്രമല്ല, വെളിച്ചപ്പാട്, ഉറയൽ മുതലായവയുമുണ്ടാകും. കൃഷി നന്നാക്കാൻ, മഴ പെയ്യിക്കാൻ, സുഭി ക്ഷത കൈവരുത്താൻ, ശത്രുക്കളെ നശിപ്പിക്കാൻ - രോഗം മാറ്റാൻ - ഇങ്ങനെ പലതിനും ഇത്തരം മതച്ചടങ്ങുകൾ പ്രയോജനപ്പെടും എന്നാണ് വിശ്വാസം.

ഹിന്ദുക്കൾക്കും ബുദ്ധമതക്കാർക്കും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ തന്ത്രവി ദ്യകളുണ്ട്. ബുദ്ധമതക്കാരുടെ തന്ത്രവിദ്യകളിൽ പ്രധാനമായവ വജ്ര യാനവും അതിൽ നിന്നു പിരിഞ്ഞുണ്ടായ സഹജയാനവുമാണ്. ആത്മ പീഡനം കൂടാതെ സാധാരണ ലൗകികജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ മോചനം നേടാൻ കഴിയുമെന്നാണ് സഹജയാനം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. വജ്രയാനത്തിൽ ആഭിചാരങ്ങൾ എന്നപേരിലറിയപ്പെടുന്ന വിചിത്രങ്ങ ളായ ചില കർമങ്ങൾ ഉൾപ്പെടുന്നു. സ്വാർഥം നേടാനും ശത്രുക്കളെ നിർവീര്യരാക്കാനും സ്ത്രീകളെ വശീകരിക്കാനും മറ്റും സഹായിക്കുന്ന ആഭിചാരങ്ങളുണ്ടത്രേ. "ദേവികളെയും ദേവന്മാരെയും പൂജിക്കാൻ വേണ്ടി അവരുടെ വിഗ്രഹങ്ങളും ചിത്രങ്ങളും നിർമിക്കുക, പാട്ടുപാടുക, മന്ത്രങ്ങളുച്ചരിക്കുക, മുദ്രകൾ കാണിക്കുക, നിഗൂഢാർഥങ്ങളോടു കൂടിയ വട്ടങ്ങൾ വരയ്ക്കുക, ഹഠയോഗത്തിലും ധ്യാനയോഗത്തിലും ഏർപ്പെ ടുക, ലൈംഗികമായ താന്ത്രികയോഗ സാധനകളിൽ ലയിക്കുക ഇങ്ങനെ പലതും കൂടിക്കലർന്ന വിപുലവും സങ്കീർണവുമായ ഒരേർപ്പാടാണത്."[5]

വജ്രം എന്ന വാക്കിന് ശൂന്യത എന്നാണത്രേ അർഥം. വജ്രയാന ത്തിൽ എല്ലാം ശൂന്യതയായിട്ടാണ് സങ്കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ദേവീദേവ ന്മാരുടെ വിഗ്രഹങ്ങൾ, ആരാധനാസാമഗ്രികൾ, മന്ത്രങ്ങൾ, മുദ്രകൾ, പാട്ടുകൾ, ആംഗ്യങ്ങൾ, നൃത്തങ്ങൾ എല്ലാം - എന്തിന്, ആരാധ കൻപോലും - ശൂന്യതയുടെ പ്രതീകങ്ങളാണ്.

ഗന്ധർവതന്ത്രം ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് ആവലോൺ എഴുതുന്നു: "മനു ഷ്യൻ ദേവതയെ ആരാധിക്കുന്നത് സ്വയം ഒരു ദേവതയായി മാറിക്കൊ

4. Ibid, P. 515.
5. Dasgupta: An introduction of Tantric Buddhism, P. 80.

ണ്ടായിരിക്കണം. സ്വയം ദേവതയായി മാറാതെ ദേവതയെ ആരാധിക്കുന്നവന് ആ ആരാധനയുടെ ഫലം ലഭിക്കുകയില്ല.”[6].

ഹിന്ദുമതക്കാരനായ ഭക്തൻ സങ്കൽപ്പത്തിലെങ്കിലും സ്വയം ഒരു ദേവനോ ദേവിയോ ആയി മാറിക്കൊണ്ടാണ് സ്വന്തം അഭീഷ്ടങ്ങളോ മോക്ഷം തന്നെയോ നേടുന്നത്. ബുദ്ധമതക്കാർ ബുദ്ധത്വം പ്രാപിക്കുന്നത് സ്വയം ശൂന്യതയായിമാറിക്കൊണ്ടാണ്!

കുണ്ഡലിനി

എല്ലാ മനുഷ്യരുടെയും ശരീരങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ബുദ്ധൻ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നും അതുകൊണ്ട് ഹഠയോഗവിദ്യകളിലൂടെ ബുദ്ധത്വം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും ബൗദ്ധതാന്ത്രികന്മാർ വാദിച്ചു. പത്മം, ചക്രം മുതലായ പേരുകളിലറിയപ്പെടുന്ന ചില സിരാകേന്ദ്രങ്ങൾ അലൗകികങ്ങളായ ആത്മീയശക്തികളുടെ സഞ്ചാരപഥങ്ങളാണ്. നട്ടെല്ലിന്റെ ഇടത്തും വലത്തും നടുവിലുമുള്ള മൂന്നു നാഡികളാണ് ഏറ്റവും പ്രധാനം. ഇടതുഭാഗത്ത് ലലന, വലതുഭാഗത്തേത് പിംഗള അല്ലെങ്കിൽ രസന, നടുവിലുള്ളത് ചണ്ഡാലി അല്ലെങ്കിൽ സുഷുമ്ന. ലലന പ്രജ്ഞയെ (ശരിയായ ജ്ഞാനത്തെ)യും പിംഗള ഉപായത്തെ (ശരിയായമാർഗത്തെ)യും സുഷുമ്ന കേവലമായ ഏകത്വത്തെ (ബോധിയുടെ പ്രകാശത്തെ)യും പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. യോഗസാധനകളിലൂടെ ഏറ്റവും അടിയിലുള്ള നാഡീകേന്ദ്രത്തിൽ പ്രജ്ഞയും ഉപായവും ഒന്നിച്ചുചേർന്ന് ബോധിചിത്തത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ദിവ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ, ചിന്താധാരയായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയും അത് നടുവിലുള്ള നാഡിയിലൂടെ മുകളിലേക്ക് പോയി നിശ്ചലമായ പരമാനന്ദാവസ്ഥയിലെത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈ വിചിത്രമായ യോഗസാധനയെ തുച്ചി ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നു:

“പ്രാണന്റെ (ശ്വാസത്തിന്റെ) സഹായത്തോടുകൂടി ലലന, രസന എന്നീ രണ്ടു ചാലുകളിലൂടെ നയിക്കപ്പെടുന്ന ചിത്തം സജീവവും ക്രിയാത്മകവുമായിരിക്കും. അതു നമ്മെ ബാഹ്യലോകവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുകയും ലോകത്തിലെ ശബ്ദങ്ങളും പ്രീതികളും നമുക്കു കൊണ്ടുവന്നു തരികയും ചെയ്യുന്നു. ചിത്തത്തിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ ആയിരമായിരം പ്രതികരണങ്ങളുണ്ടാകുന്നു. അങ്ങനെ അത് ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ കൊണ്ട് നമ്മെ തടവിലാക്കുന്ന വലകൾ നെയ്തുണ്ടാക്കുകയും നമ്മെ നമ്മിൽ നിന്നു തന്നെ പുറത്താക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അസ്ഥിരവും ചഞ്ചലവുമായ ചിത്തത്തെ ഇടതും വലതുമുള്ള നാസാരന്ധ്രങ്ങളിലൂടെ മൂലാധാരത്തിൽ ഒന്നിച്ചുചേരുന്ന നാഡികളിലൂടെ കുണ്ഡ

6. Arthur Avalon: Op. cit.

ലീനിയിലേക്ക്, അതായത് മൂലാധാരത്തിൽ നിന്ന് നട്ടെല്ലില്ലൂടെ ശിരസിന്റെ മധ്യത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മരന്ധ്രം വരെയെത്തുന്ന മധ്യനാഡിയിലേക്ക്, നയിക്കുകയാണ് യോഗസാധനകളുടെ ഉദ്ദേശ്യം."[7] ഈ ഗതിക്രമത്തിലൂടെ ചിത്തം ക്രമേണ പരിശുദ്ധമായിത്തീരുകയും "ഒടുവിൽ അതിന്റെ എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളും അവസാനിപ്പിച്ച് സഹജത്തിന്റെ പരമാനന്ദത്തിൽ, അതായത് നമ്മിലുള്ള കേവലത്വത്തിൽ, ലയിച്ചുചേരുകയും ചെയ്യുന്നു."[8]

സർ ജോൺ വുഡ് റോഫ് എഴുതുന്നു: "മനുഷ്യശരീരത്തിനുള്ളിലെ മൂലാധാര ചക്രത്തിനകത്ത് ചുറ്റിവളഞ്ഞു കിടക്കുന്ന ഒരു നാഡിക്കുള്ളിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജീവശക്തിയെ കുലകുണ്ഡലിനി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അത് ശബ്ദബ്രഹ്മത്തിന്റെ പുരുഷഭാവമായ സ്വയംഭൂവിനു ചുറ്റും ചുരുണ്ടുകൂടി കിടക്കുകയും തന്റെ പുറംമൂടികൊണ്ട് അതിന്റെ മുഖത്തെ ആവരണം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. കുണ്ഡലീനിയുടെ ശരീരത്തിൽ നിന്ന് സദാ ശബ്ദം പുറപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അത് സുഷുപ്തിയിൽ ആണ്ടുകിടക്കുകയാണെന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു."[9]

കുണ്ഡലിനീശക്തി സ്ത്രീരൂപത്തിലും മനുഷ്യാത്മാവ് പുരുഷരൂപത്തിലുമാണ് സങ്കൽപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. സ്ത്രീഭാവത്തെയും പുരുഷഭാവത്തെയും കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കുകയാണ് സാധകന്റെ കർത്തവ്യം. സാധനയുടെ ഉദ്ദേശ്യവും അതുതന്നെ. "ശരീരത്തിനുള്ളിലെ ശക്തികളെ ഉണർത്തിവിടാൻ വേണ്ടിയുള്ളതാണ് ഈ സാധന. സാധനയിലൂടെ കുണ്ഡലിനിയെ ഉണർത്തി ചക്രങ്ങളെ ഭേദിക്കാൻ കഴിയുന്നവൻ സിദ്ധനായിത്തീരുന്നു". ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ശക്തിയെ ഉണർത്താൻ പ്രത്യേക തരത്തിലുള്ള സാധനയാവശ്യമാണ്. "നട്ടെല്ലിന്റെ അടിഭാഗത്ത് ഒരു സർപ്പത്തെപ്പോലെ ചുരുണ്ടുകിടക്കുന്ന കുണ്ഡലിനിയെ പ്രാണായാമമെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന സവിശേഷരീതിയിലുള്ള ശ്വാസോച്ഛ്വാസപ്രക്രിയകളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി സുഷുമ്നയിലൂടെ മൂർധാവിലുള്ള സഹസ്രാരത്തിലേക്കു നയിക്കണം". [10] മൂർധാവിന്റെ ആ കേന്ദ്രത്തിലാണ് സ്ത്രീപുരുഷഭാവങ്ങൾ നിത്യവും കേവലവുമായ പരമാനന്ദത്തിൽ കൂട്ടിയോജിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്!

മധ്യകാലത്തെ മതവിശ്വാസങ്ങളിലും മതചടങ്ങുകളിലും ശക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് വലിയ പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതതന്ത്രങ്ങളിൽ സ്ത്രീപുരുഷസംയോഗം ശിവനും ശക്തിയും തമ്മിലുള്ള

7. Guiseppe Tucci: The Theory and Practice f Mandala, P. 113.
8. Ibid.
9. Sir. John Woodrooffe: Principles of Tantra P. 400.
10. Ibid, P. 374.

ഐക്യത്തിന്റെ പ്രതീകമാണ്. ബുദ്ധമതതന്ത്രങ്ങളിലാകട്ടെ, അത് പ്രജ്ഞയും ഉപായവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തിന്റ പ്രതീകമാണ്. ശിവൻ വീര്യവും ശക്തി ഓജസ്സുമാണ്. ശക്തിയില്ലെങ്കിൽ ശിവനു പ്രവർത്തിക്കാൻ കഴിയില്ല. അതുപോലെ പ്രജ്ഞയും ഉപായവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യമില്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധത്വം പ്രാപിക്കാൻ കഴിയില്ല. സ്ത്രീപുരുഷഭാവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഐക്യമാണ് പരമാനന്ദം. അതാണ് സർവസൃഷ്ടികളുടെയും ഉറവിടം.

പഞ്ചതത്വപൂജ

തന്ത്രവിദ്യ വാമാചാരമെന്നും ദക്ഷിണാചാരമെന്നും രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളായി തരംതിരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കാമവികാരങ്ങളെയും ലൈംഗികവാസനകളെയും അടിച്ചമർത്തുന്നതിനുപകരം അവയെ ശുദ്ധീകരിക്കുകയും സംസ്കരിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് ഉൽകൃഷ്ടവികാരങ്ങളാക്കി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുകയാണ് വേണ്ടത് എന്ന് ദക്ഷിണാചാരം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. വാമാചാരം, നേരെമറിച്ച്, സംസ്കരിക്കപ്പെടാത്ത രൂപത്തിലുള്ള കാമവികാരങ്ങളും ലൈംഗിക പ്രവർത്തനങ്ങളും മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള വഴിയാണെന്നു വാദിക്കുന്നു. ദക്ഷിണാചാരന്മാർ പുരുഷഭാവത്തെ ഊന്നുന്നു. വാമാചാരന്മാർ സ്ത്രീഭാവത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം കൽപ്പിക്കുന്നത്. രണ്ടു കൂട്ടരും ലൈംഗികപ്രക്രിയകളെ മതപരമായ ഒരു തത്വത്തിലേക്കുയർത്തുന്നു.

ലോകത്തിൽ അവിശുദ്ധമോ അസാന്മാർഗികമോ ആയ യാതൊന്നുമില്ലെന്ന് വജ്രയാനക്കാർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. സാധാരണക്കാർ നിഷിദ്ധമെന്നു കരുതുന്നതെന്തും സാധകനു സ്വീകാര്യമാണ്. അവൻ മദ്യത്തിലോ ലൈംഗിക സംയോഗത്തിലോ ആനന്ദം നേടുന്നത് ഒരു സാധാരണമനുഷ്യനെപ്പോലെയല്ല, ഒരു ദേവന്റെയോ ദേവിയുടെയോ പ്രതീകമായിട്ടാണ്. ഭോഗത്തെ യോഗമാക്കി മാറ്റുന്ന ഒരു മതചടങ്ങാണത്! എല്ലാത്തരത്തിലുമുള്ള സുഖഭോഗങ്ങളിൽ ലയിക്കാൻ പഠിച്ചാൽ ബുദ്ധത്വം പ്രാപിക്കുക എളുപ്പമായിത്തീരുമെന്ന് ഗുഹ്യസമാജതന്ത്രം എന്ന ബൗദ്ധകൃതി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ, ''വികാരോത്തേജനം നിർവാണം പോലെയാണ്''. മാത്രമല്ല, "ത്യാഗവും തപസ്സും പരാജയപ്പെടുന്നേടത്ത് ഇച്ഛാപൂർത്തി വിജയിക്കും."

തന്ത്രവിദ്യയിൽ പഞ്ചതത്വം എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ചടങ്ങിന് വലിയ പ്രാധാന്യമാണ് കൽപ്പിക്കുന്നത്. പഞ്ചതത്വമെന്നാൽ മദ്യം, മാംസം, മത്സ്യം, മുദ്ര (വറുത്തധ്യാനം), മൈഥുനം എന്നീ അഞ്ചു മകാരതത്വങ്ങളെ ആരാധിക്കലാണ്. അതിൽ ബിഹാരി ഘോഷ് ഈ തത്വങ്ങളെ ഇങ്ങനെയാണ് വിവരിക്കുന്നത്:

"മദ്യതത്വം ആനന്ദത്തെയും ആന്തരികേന്ദ്രിയങ്ങളെയും അതിശീഘ്രം ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്നു. ഭൗതികതലത്തിൽ നിന്ന് മനസ്സിനെ ഉയർത്താൻ വേണ്ടി ആനന്ദത്തെയും ഉത്തേജിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും എങ്ങനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തണമെന്ന് ഗുരുശിഷ്യനു പഠിപ്പിച്ചു കൊടുക്കുന്നു. ഭൗതികതലത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ലൈംഗികസംഭോഗത്തെയും ഈ ലക്ഷ്യത്തിനു വേണ്ടിയാണ് ഉപയോഗിക്കേണ്ടത്. മനുഷ്യനെ അധഃപതനത്തിലേക്കു നയിക്കുന്ന ഈ രണ്ടു ക്രിയകൾ - മദ്യപാനവും ലൈംഗികസംഭോഗവും - മൃഗങ്ങളെപ്പോലെ കേവലം വാസനകളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുന്നതിനുപകരം ഉന്നതമായ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിനുവേണ്ടി പ്രയോഗിക്കേണ്ടതെങ്ങനെയെന്ന് ഗുരു പഠിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. അഞ്ചാമത്തെ തത്വമായ മൈഥുനം ഏറ്റവും പരിപാവനമാണെന്നും പുതിയൊരു ജീവന്റെ സൃഷ്ടിക്കു കാരണമായിത്തീരുന്നതുകൊണ്ട് ഈ ക്രിയയിൽ വലിയ ശ്രദ്ധ ചെലുത്തേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നും ശിഷ്യനു മനസ്സിലാക്കി കൊടുക്കുന്നു."[11]

"പഞ്ചതത്വപൂജ - അതിനെ ഒരു പൂജ എന്നു വിളിക്കാമെങ്കിൽ - തത്വത്തിലും പ്രയോഗത്തിലും യുക്തിയുക്തമായ ഒരു അദ്വൈതപൂജയാണെന്ന് വിവരമുള്ളവരെല്ലാം സമ്മതിക്കണം"[12] എന്ന് പ്രമഥനാഥ മുഖോപാധ്യായ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

താന്ത്രികന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ഇത്തരം ക്രിയകളുടെ ലക്ഷ്യം ലൗകികങ്ങളായ സുഖഭോഗങ്ങളോ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പ്രചാരമോ അല്ല, ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരം, അല്ലെങ്കിൽ ബുദ്ധത്വം പ്രാപിക്കൽ, ആണ്.

ഒരു കാര്യം ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. പഞ്ചതത്വമാർഗത്തെ അതിശയോക്തിപരമായി വർണിച്ചുകൊണ്ട് അത് ഇന്ത്യയിലൊട്ടുക്കും സാർവത്രികവും സർവസാധാരണവുമായിരുന്നു എന്നു വാദിക്കാനുള്ള ഒരു വാസന ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരിൽ, വിശേഷിച്ചും വിദേശീയരായ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരിൽ, കാണാനുണ്ട്. ഇതുശരിയല്ല. ഇന്ത്യയിലെ അപൂർവം ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ മാത്രമേ, (ഒരുപക്ഷേ, ബംഗാളിലും ബീഹാറിലും കുറച്ചു കൂടുതലാവാം ഇത്തരം മതചടങ്ങുകൾ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അതുതന്നെ വളരെ പരസ്യമായിരുന്നു എന്നു പറയാനും വയ്യ. അതുകൊണ്ട് ഈ ചടങ്ങുകൾക്ക് ദാർശനികമായ ഒരു ഉള്ളടക്കം നൽകാനുള്ള ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ വെമ്പൽ അത്ര ആദരണീയമാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. മദ്യമൈഥുനാദികൾക്ക് ദർശനത്തിന്റെ പരിവേഷം നൽകിയ തത്വശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ പേരുകൾ പോലും പ്രസിദ്ധങ്ങളല്ലെന്നുള്ളത് അർഥഗർഭമാണ്.

11. Atal Behari Ghosh: Cultural Heritage of India, Vol II. P. 201.
12. Pramathanath Mukhopadhyaya: Cultural Heritage of India. Vol. II. P.170.

ബുദ്ധമതത്തിന്റെ അധഃപതനം

ഉന്നതങ്ങളായ ലക്ഷ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള മാർഗങ്ങളായിരുന്നു അവയെന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതും ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തെപ്പറ്റി പ്രാചീനദാർശനികന്മാരും നിർവാണത്തെപ്പറ്റി ഗൗതമബുദ്ധനും ഉന്നയിച്ച തത്വങ്ങളെവിടെ? മധ്യകാലത്തെ താന്ത്രികന്മാരുടെ മദ്യമൈഥുനാദികളിലൂടെയുള്ള ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരവും ബുദ്ധത്വം പ്രാപിക്കലും എവിടെ? അതുകൊണ്ട് തന്ത്രവിദ്യ ഉന്നതമായ ഒരു ദർശനമായിരുന്നു എന്ന് പറയുന്നത് സൂക്ഷിച്ചുവേണം. യഥാർഥത്തിൽ അത് മധ്യകാലത്തെ അധഃപതനവാസനകളുടെ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ ഇതു കൂടുതൽ വ്യക്തമാകും.

തന്റെ ശിഷ്യന്മാർ, പ്രത്യേകിച്ചും ഭിക്ഷുക്കൾ, തങ്ങളുടെ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിൽ കർശനങ്ങളായ ചില സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങൾ പാലിക്കണമെന്ന് ബുദ്ധൻ വീണ്ടും വീണ്ടും ഉൽബോധിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. മത്സ്യവും മാംസവും ഭക്ഷിക്കാനോ മദ്യം കഴിക്കാനോ ലൈംഗിക സംഭോഗങ്ങളിലേർപ്പെടാനോ ഭിക്ഷുക്കൾക്ക് അനുവാദമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നേരെ മറിച്ച് ബുദ്ധമതം അധഃപതിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോൾ അതേവരെ നിന്ദ്യങ്ങളായി കരുതപ്പെട്ട കർമങ്ങൾക്കെല്ലാം അംഗീകാരം നൽകപ്പെട്ടു. അങ്ങനെ ഒരുകാലത്ത് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ സജീവവും വിപ്ലവകരവുമായ പങ്കുവഹിച്ച ബുദ്ധമതം നാശത്തിലേക്കു നയിക്കപ്പെട്ടു. ഒറ്റപ്പെട്ട ചില ബൗദ്ധ ദാർശനികന്മാർ അപ്പോഴും ദന്തഗോപുരങ്ങളിലിരുന്നുകൊണ്ട് ഉന്നതങ്ങളും സങ്കീർണങ്ങളുമായ തത്വചിന്തകളെപ്പറ്റിയുള്ള വാദപ്രതിവാദങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നു എന്നതുശരിയാണ്. പക്ഷേ, മതപരമായ അധഃപതന വാസനകളുടെ ചുറ്റുപാടുകളിൽ ബൗദ്ധദർശനവും അധികമധികം ക്ഷയോന്മുഖമായിത്തീർന്നു. ബുദ്ധനെ വളരെയധികം ആദരിക്കുകയും ബൗദ്ധതത്വങ്ങൾ വിലപിടിച്ചവയാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്ത സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻപോലും ഇങ്ങനെ എഴുതി:

“ബുദ്ധമതത്തിന് അത്ഭുതകരമായ ധാർമികശക്തിയുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, അതിൽ അതിരുകവിഞ്ഞ വിഗ്രഹഭജ്ഞനവാസനകൾ അടങ്ങിയിരുന്നു. അതിന്റെ ശക്തിയുടെ പ്രധാനഭാഗം നിഷേധാത്മകങ്ങളായ പരിശ്രമങ്ങളിലാണ് ചെലവഴിക്കപ്പെട്ടത്. ജനിച്ച നാട്ടിൽതന്നെ അതിനു മൃതിയടയേണ്ടിവന്നു. എന്തിനെയെല്ലാം നശിപ്പിക്കാനാണോ അത് ഉദ്ദേശിച്ചത് അവയെക്കാൾ നൂറിരട്ടി അസഭ്യങ്ങളായ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും ചടങ്ങുകളും മാത്രമാണ് അവശേഷിച്ചത്. വേദങ്ങളിലെ ജന്തുബലികളെ ഭാഗികമായിട്ടെങ്കിലും അവസാനിപ്പിക്കാൻ അതിനു സാധിച്ചു. പക്ഷേ,

അതു രാജ്യത്തെ മുഴുവൻ അമ്പലങ്ങൾ കൊണ്ടും ബിംബങ്ങൾ കൊണ്ടും പ്രതിമകൾ കൊണ്ടും പുണ്യവാളന്മാരുടെ എല്ലുകൾ കൊണ്ടും നിറച്ചു. എല്ലാറ്റിനുമുപരി ആര്യന്മാരുടെയും മംഗോളിയരുടെയും ആദിമ നിവാസികളുടെയും സങ്കരത്തിലൂടെ, അബോധമായിട്ടാണെങ്കിലും, ബീഭത്സങ്ങളായ ചില വാമാചാരക്രിയകൾക്ക് അതു വഴിയൊരുക്കി. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് മഹാനായ ഗുരുവിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ഈ വികൃതരൂപങ്ങളെ ഇന്ത്യയിൽ നിന്ന് ആട്ടിപ്പുറത്താക്കാൻ ശ്രീശങ്കരനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്യാസിസംഘവും തയ്യാറായത്."[13]

ബുദ്ധമതം അതിന്റേതായ ധാർമികാനുശാസനങ്ങളെ പരിത്യജിച്ചുകൊണ്ട് സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വിശ്വാസങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയും ചടങ്ങുകളെയും സ്വീകരിച്ചപ്പോൾ അകത്തുനിന്നും പുറത്തുനിന്നുമുള്ള ആക്രമണങ്ങൾക്കിരയായി. യാഥാർഥ്യവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വൈഭാഷിക-സൗത്രാന്തകദർശനങ്ങൾ പിന്തള്ളപ്പെടുകയും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള യോഗാചാരത്തിനും മാധ്യമികത്തിനും മുൻഗണന നൽകപ്പെടുകയും ചെയ്തതോടെ അതിന്റെ ദാർശനികമായ അടിത്തറയും തകരാൻ തുടങ്ങി. ഇതിനിടയ്ക്കാണ് പ്രാചീനബുദ്ധമതത്തിന്റെ ചില ദാർശനിക സിദ്ധാന്തങ്ങളും ബുദ്ധൻ പ്രചരിപ്പിച്ച സാന്മാർഗികവും ആധ്യാത്മികവുമായ ചില മൂല്യങ്ങളും ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് ഹിന്ദുമതം മുന്നേറിയത്.

ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ

ബുദ്ധമതം ഉത്തരേന്ത്യയൽ ക്ഷയിച്ചു പിന്മാറാൻ തുടങ്ങിയതിനു ശേഷവും കുറച്ചു കാലം ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ആധിപത്യം വഹിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. പക്ഷേ, പുതിയ നാടുവാഴി ഭരണകൂടങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം അതിനെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ദുർബലമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ രാജാക്കന്മാർ തമ്മിൽ തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങളിലും പലപ്പോഴും ഒരുഭാഗത്ത് ഹിന്ദുമതവും മറുഭാഗത്ത് ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾ പ്രതിഫലിച്ചിരുന്നു. ശൈവന്മാരും വൈഷ്ണവന്മാരുമായ പുണ്യവാളന്മാർ പ്രമുഖമായ പങ്കുവഹിച്ച ഇത്തരം മത്സരങ്ങളെപ്പറ്റി ദക്ഷിണേന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ പല പ്രസ്താവങ്ങളും കാണാം. ഹിന്ദുമത പുണ്യവാളന്മാർ ജനപ്രിയരായിത്തീർന്നത് അവരുടെ ഭക്തിഗാനങ്ങൾ കൊണ്ടുമാത്രമല്ല, ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾക്കെതിരായി അവർ നടത്തിയ സമരങ്ങൾകൊണ്ടു കൂടിയാണ്. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ പല്ലവരാജാക്കന്മാർക്ക് നേരിട്ട തകർച്ചയും വൈഷ്ണ

13. Selections from Swami Vivekananda.

വമതമംഗീകരിച്ച ചാലൂക്യന്മാരുടെ മുന്നേറ്റവും കുറിക്കുന്നത് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പരാജയത്തെയും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ വിജയത്തെയുമാണ്.

ഒരുതരത്തിൽ നോക്കിയാൽ, ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിലുള്ള കാലഘട്ടം ഹിന്ദുമതവും ബുദ്ധമതവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളുടെ കാലഘട്ടമാണ്. ഹിന്ദുമതം മെല്ലെ മെല്ലെ മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമാണത്. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കുമാരിലഭട്ടനെപ്പോലെയുള്ള തത്വജ്ഞാനികൾ ബുദ്ധമതത്തിനെതിരായി ഹിന്ദുമതത്തെ ഉറപ്പിക്കാനാണ് സഹായിച്ചത്. ബുദ്ധമതക്കാർക്ക് വേദങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ദർശനങ്ങളെയും ജാതിവ്യവസ്ഥയെയും വിമർശിക്കാൻ എന്തവകാശമാണുള്ളത് എന്നു ഭട്ടൻ ചോദിച്ചു. ബുദ്ധമതത്തെയും ബൗദ്ധദർശനത്തെയും മാത്രമല്ല, അവയുടെ സ്ഥാപകനായ ബുദ്ധനെത്തന്നെയും അദ്ദേഹം പുച്ഛിക്കുകയും ആക്ഷേപിക്കുകയും ചെയ്തു: “ക്ഷത്രിയഭരണാധികാരികളുടെ ജാതിയിൽ ജനിച്ച ബുദ്ധൻ സ്വന്തം ജാതിധർമങ്ങളെ ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നു കിട്ടിയ പിച്ചയെ ആശ്രയിച്ചു ജീവിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അങ്ങനെയുള്ള ബുദ്ധന് ശരിയായ മാർഗമേതെന്ന് മറ്റുള്ളവരെ ഉപദേശിക്കാൻ എങ്ങനെ ധൈര്യം വന്നു?.... ബുദ്ധൻ പ്രചരിപ്പിച്ച അഹിംസ, കരുണ തുടങ്ങിയ ഉൽകൃഷ്ടതത്വങ്ങൾ പട്ടിത്തോൽ കൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ ഒരു പാത്രത്തിൽ ഒഴിച്ചുവെച്ചിട്ടുള്ള നല്ല പശുവിൻപാൽ പോലെയാണ്. അവ അവിശുദ്ധങ്ങളാണ്, അവിശ്വസനീയങ്ങളാണ്, അസ്വീകാര്യങ്ങളാണ്.

ക്ഷയോന്മുഖമായ ബുദ്ധമതത്തിനു നേരിടേണ്ടിവന്ന ആക്ഷേപഹാസ്യങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമാണിത്. തുടരെത്തുടരെയുണ്ടായ ഇത്തരം ആക്രമണങ്ങളെ നേരിടാൻ ബൗദ്ധപണ്ഡിതന്മാർക്കു കഴിയാതെയായി. മാറിയ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിൽ അവർ അധികമധികം ഒറ്റപ്പെട്ടു. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശങ്കരൻ ബൗദ്ധന്മാർക്കെതിരായി നടത്തിയ നിരങ്കുശമായ ദാർശനികാക്രമണത്തിനുശേഷം വളരെക്കാലം ഇന്ത്യയുടെ മണ്ണിൽ നിലനിൽക്കാൻ പോലും അവർക്ക് വിഷമമായിത്തീർന്നു. ബൗദ്ധപതാക പിന്നീട് പാറിക്കളിച്ചത് ചൈന, ജപ്പാൻ, ബർമ, സിലോൺ തുടങ്ങിയ രാജ്യങ്ങളിലാണ്.

ഇതിന്റെ അർത്ഥം ഇന്ത്യയിൽ ബുദ്ധൻ കൊളുത്തിവെച്ച വിളക്ക് പൂർണമായും കെട്ടടങ്ങിയെന്നല്ല. നേരെമറിച്ച്, അതിന്റെ പ്രകാശകിരണങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് പല ദാർശനികന്മാരും തങ്ങളുടെ സ്വന്തം ചിന്തകൾ പ്രചരിപ്പിച്ചത്. അഹിംസ, കരുണ തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങളാകട്ടെ, സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇന്നും വിലമതിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

21. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ പ്രാചീന ചിന്തകളും ഹിന്ദുമതവും

ഇന്ത്യയെ വടക്കെ ഇന്ത്യ എന്നും തെക്കെ ഇന്ത്യ എന്നും മൊത്തത്തിൽ രണ്ടായി തരംതിരിക്കുന്നത്, ശാസ്ത്രീയമായി നോക്കുമ്പോൾ, അത്ര ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, വടക്കെ ഇന്ത്യയിൽ തന്നെ സാമൂഹ്യപരിണാമത്തിന്റെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിലുള്ള വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങളാണ് ജീവിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ സ്ഥിതിയും ഇതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമല്ല. അസമമായ വളർച്ചയുടെ നിയമമാണ് എല്ലായിടത്തും പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. തൽഫലമായി ജീവിതരീതികളിലും വിശ്വാസങ്ങളിലും സംസ്കാരങ്ങളിലും പലതരത്തിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണാം. ഓരോ ജനവിഭാഗത്തിനും നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ - സഹസ്രാബ്ദങ്ങളുടെ എന്നുതന്നെ പറയാം - പഴക്കമുള്ള സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യമുണ്ട്. ജനങ്ങൾ തമ്മിൽ കൂടിക്കലർന്നതിന്റെയും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ പരസ്പരബന്ധങ്ങളുടെയും ഫലമായി ഒരുതരം ഐക്യം വളർന്നുവന്നിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളത് ശരിയാണ്. എങ്കിലും അത് കേവലമായ ഒരൈക്യമല്ല; വൈവിധ്യത്തിലെ ഐക്യമാണ്. ഈ വൈവിധ്യം വ്യക്തമാക്കാൻ വേണ്ടി ഇന്ത്യയുടെ വടക്കൻ പ്രദേശങ്ങളിലെയും തെക്കൻ പ്രദേശങ്ങളിലെയും സവിശേഷതകളെ പ്രത്യേകമെടുത്തു പരിശോധിക്കുന്നതിൽ തെറ്റൊന്നുമില്ല.

സംഘം കൃതികൾ

സിന്ധുഗംഗാതീരങ്ങളിൽ സ്ഥിരവാസമുറപ്പിച്ച ആര്യന്മാരുടെ ജീവിതരീതികളെയും വിശ്വാസങ്ങളെയും ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളെയും പ്രതി

ഫലിപ്പിക്കുന്ന ഋഗ്വേദത്തിന് ചുരുങ്ങിയത് മൂവായിരത്തഞ്ഞൂറു കൊല്ല ത്തെയെങ്കിലും പഴക്കമുണ്ട്. ഇത്രയധികം പഴക്കമുള്ള ഒരു സാഹിത്യ കൃതി ലോകത്തിൽ മറ്റെവിടെയും കാണാൻ കഴിയില്ല. ദക്ഷിണേന്ത്യ യിലെ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതരീതികളെയും ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളെയും മതവിശ്വാസങ്ങളെയും മറ്റും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ആദ്യത്തെ സാഹിത്യ കൃതികൾ സംഘസാഹിത്യം എന്ന പേരിലാണറിയപ്പെടുന്നത്. അവയ്ക്ക് രണ്ടു സഹസ്രാബ്ദങ്ങളുടെ പഴക്കമേയുള്ളൂ. ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിന്റെ തൊട്ടുമുമ്പും പിമ്പുമായി നാനൂറോ അഞ്ഞൂറോ കൊല്ലങ്ങൾക്കിടയിൽ രചിക്കപ്പെട്ട കൃതികൾക്ക് ആദ്യകാലസംഘം കൃതികൾ എന്നും അതിനു ശേഷമുണ്ടായവയ്ക്ക് പിൽക്കാല സംഘം കൃതികൾ എന്നും പറയാം. എട്ടുത്തൊകൈ, പത്തുപ്പാട്ട് എന്നിവയാണ് ഏറ്റവും പ്രാചീനങ്ങളായ കൃതികൾ എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. നറ്റിണൈ, കുറുന്തൊകൈ, ഐങ്കു റുനൂറ്, പതിറ്റുപത്ത്, പരിപാടൽ, കലിത്തൊകൈ, അകനാനൂറ്, പുറ നാനൂറ് എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടാകെ രണ്ടായിരത്തിൽ പരം ചെറിയ പാട്ടുകളട ങ്ങിയ എട്ടു സമാഹാരങ്ങൾക്കാണ് എട്ടുതൊകൈ എന്നുപറയുന്നത്. പത്തുപ്പാട്ടുകളിൽ തിരുമുരുകാറ്റുപ്പടൈ, ചിറുപാണാറ്റുപ്പടൈ, മുല്ലൈ പ്പാട്ട്, മധുരൈക്കാഞ്ചി തുടങ്ങി പത്തു നീണ്ട പാട്ടുകളടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

ചില പാട്ടുകൾ രാജാക്കന്മാരുടെയോ ഗോത്രത്തലവന്മാരുടെയോ വീരപരാക്രമങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രകീർത്തനങ്ങളാണ്. മറ്റുചിലത് പ്രേമ ഗാനങ്ങളാണ്. യുദ്ധം, വീര്യം, പ്രേമം എന്നിവയാണ് മുഖ്യമായ പ്രതി പാദ്യവിഷയങ്ങൾ. തമിഴ്വ്യാകരണഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ വെച്ച് ഏറ്റവും പഴക്ക മുള്ളതെന്നു കരുതപ്പെടുന്നതും ക്രിസ്ത്വബ്ദം നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലോ അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലോ രചിക്കപ്പെട്ടതുമായ തൊൽക്കാപ്പിയത്തിൽ ജന ങ്ങൾ നിവസിക്കുന്ന ഭൂപ്രദേശങ്ങളെയാകെ കുറിഞ്ചി (പർവതപ്രദേശം), മുല്ലൈ (കാട്ടുപ്രദേശം), പാലൈ (മണൽപ്രദേശം), മരുതം (കൃഷിയോ ഗ്യമായ ചതുപ്പുപ്രദേശം), നെയ്തൽ (കടൽത്തീരപ്രദേശം) എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു തിണകളായി തരംതിരിച്ചിരിക്കുന്നു. പാട്ടുകളുടെ പശ്ചാത്തലം വ്യക്തമാക്കാൻ പറ്റിയ വിഭജനമാണിത്. “ഇതിലേതെങ്കിലുമൊരു ഭൂപ്ര ദേശത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ രണ്ടുപേർ സുഖവും ക്ഷേമവും നന്മയും ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ട് പരസ്പരം സ്നേഹിക്കുമ്പോളുണ്ടാകുന്ന പ്രതി ഭാസത്തിനാണ് പ്രേമബന്ധം എന്നുപറയുന്നത്” എന്ന് തൊൽക്കാപ്പിയം നിർവചിക്കുന്നു. എന്നാൽ, ഈ പാട്ടുകളിൽ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരുടെ പ്രേമ ങ്ങളും രാജാക്കന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള സ്തുതിഗീതങ്ങളും മാത്രമല്ല ഉള്ളത്. വ്യത്യസ്തജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ജീവിതരീതികളെക്കുറിച്ചും സാമൂഹ്യ ബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചും അവ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. “തുടിയൻ (തുടി കൊട്ടുന്നവൻ), പാണൻ (പാട്ടുകാരൻ), പറയൻ (ചെണ്ടക്കാരൻ), കട

മ്പൻ (കടമ്പു കൊട്ടുന്നവൻ) എന്നിവരല്ലാതെ മറ്റൊരു ഗോത്രവുമില്ല"[1] എന്നർഥം വരുന്ന പുറനാനൂറിലെ ഒരു പാട്ട് അക്കാലത്ത് സംഗീതത്തിനു കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രാധാന്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, പൂഴിയർ, മറവർ, കുറവർ, വേട്ടുവർ, ആയർ, ഇടയർ, എയിനർ, ഉഴവർ, കടൈയർ, മലൈയർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള മറ്റ് അനവധി ഗോത്രങ്ങളെപ്പറ്റിയും പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. വ്യത്യസ്ത ജീവിതരീതികളാണ് അവർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ പ്രവൃത്തിവിഭജനവും തൊഴിലിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള തരം തിരിവുകളും ആരംഭിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രാകൃതകുലഗോത്രവ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് രാജകീയഭരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പുതിയ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന പല പാട്ടുകളുമുണ്ട്. ധനികനും ദരിദ്രനും തമ്മിലും മേലോർവിഭാഗങ്ങളും കീഴോർവിഭാഗങ്ങളും തമ്മിലുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ വളരാൻ തുടങ്ങിയതിന്റെ പല സൂചനകളും അവയിൽ പക്ഷേ, ഉത്തരേന്ത്യയിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും സിന്ധുഗംഗാതീരപ്രദേശങ്ങളിൽ, പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതുപോലെയുള്ള ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെയോ വർണവ്യവസ്ഥയുടെയോ കണികപോലും പ്രാചീനസംഘം കൃതികളിൽ ഒരിടത്തും കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല.

വർണവ്യവസ്ഥയുടെ അഭാവം

മതവിശ്വാസങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും ഈ വ്യത്യാസം കാണാം. പ്രാചീനാര്യന്മാർ ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, സൂര്യൻ, അഗ്നി, ഉഷസ്സ് തുടങ്ങിയ പ്രകൃതിദൈവങ്ങളെയാണല്ലോ ആരാധിച്ചിരുന്നത്. ഋഗ്വേദകാലത്തിന്റെ അവസാനത്തിലാണ് ദൈവങ്ങളുടെ ദൈവമായ ഒരു ഏകദൈവം – ഹിരണ്യഗർഭൻ അല്ലെങ്കിൽ വിശ്വകർമാവ് – രൂപം കൊണ്ടത്. ഉപനിഷത്തുകളുടെ കാലമായപ്പോഴേക്കും ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയും ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയും സങ്കീർണങ്ങളായ ദാർശനിക ചർച്ചകളും അവയെത്തുടർന്നുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ തത്വചിന്തകളും ഉയർന്നുവന്നു.

ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ പ്രാചീനനിവാസികളും ആരംഭത്തിൽ ബഹുദൈവവിശ്വാസികളായിരുന്നു. പക്ഷേ, അവരുടെ ദൈവങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രൻ, വായു, അഗ്നി മുതലായവരുൾപ്പെടുന്നില്ല. ആദ്യകാല സംഘം കൃതികൾക്കു ശേഷമുണ്ടായ തൊൽകാപ്പിയമനുസരിച്ച് ഓരോ തിണയ്ക്കും പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം ദൈവമുണ്ടായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് മുല്ലൈ

1. തുടിയൻ പാണൻ പറയൻ കടമ്പൻ
   ഇന്നാങ്കലതു കുടിയും ഇല്ലൈ.

   പുറനാനൂറ്, 335.

നിലത്ത് മായോൻ, കുറിഞ്ചിപ്രദേശങ്ങളിൽ ചേയോൻ, മരുതത്തിൽ, വേന്തൻ, നെയ്തൽപ്രദേശങ്ങളിൽ വരുണൻ[2]. എന്നാൽ, ആദ്യകാലത്ത് അമരി, കുമരി, കവുരി, ചമരി, ചൂലി, നീലി, ചങ്കരി, കാളി എന്നിങ്ങനെ പല പേരുകളിലുമറിയപ്പെടുന്ന കൊറ്റവൈ എന്ന സ്ത്രീദൈവത്തിനായിരുന്നു ഏറ്റവുമധികം പ്രാധാന്യം എന്നു തോന്നുന്നു. ഇന്നും നാമാവശേഷമായിട്ടില്ലാത്ത പ്രാചീനകുല ഗോത്രസമുദായങ്ങളിൽ ചാത്തൻ, കാപ്പിരി, തീക്കുട്ടി, കരിങ്കുട്ടി, പറക്കുട്ടി, കണ്ടാകരണൻ, കള്ളാടിമുത്തൻ, മലവാഴി, മലങ്കുറത്തി മുതലായ പഴയ ദൈവങ്ങൾക്കാണ് പ്രാമുഖ്യം. ആരാധനാ സമ്പ്രദായങ്ങളിലും വ്യത്യാസമുണ്ട്. പ്രാചീനാര്യന്മാർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നതുപോലെയുള്ള വൈദികപുരോഹിതന്മാർക്കോ അവരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള യാഗയജ്ഞാദികർമങ്ങൾക്കോ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ആരാധനാമുറകൾ കൂടുതൽ ലളിതങ്ങളായിരുന്നു. കള്ളും ഇറച്ചിയും ദൈവങ്ങൾക്ക് വലിയ ഇഷ്ടമായിരുന്നു. ആരാധകന്മാർക്കും. അതുകൊണ്ടാണ്, പൂജാവിധികളിൽ പുഷ്പങ്ങളോടൊപ്പം അവയ്ക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നു. വർണവ്യവസ്ഥയിൽ കർമനിയമത്തിനും പുനർജന്മവിശ്വാസത്തിനും വലിയ സ്ഥാനമാണുണ്ടായിരുന്നത്. അതുപോലെയുള്ള വിശ്വാസങ്ങൾക്ക് പ്രാചീനദ്രാവിഡരുടെയിടയിൽ അത്ര വലിയ സ്ഥാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരും മരണത്തെപ്പറ്റി ആലോചിച്ചിരുന്നു എന്നു തീർച്ചയാണ്. കാരണവന്മാരുടെ 'ചാവു'കളെ ആരാധിക്കുക പതിവായിരുന്നു. പുനർജന്മത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരും വിശ്വസിക്കാത്തവരുമുണ്ടായിരുന്നു. വിശ്വസിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും ഇഹലോകത്തിൽ നല്ലവരായി ജീവിക്കണം എന്നതിലായിരുന്നു നിഷ്ക്കർഷ. "മരണത്തിനു ശേഷം വീണ്ടും ജനിക്കുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നവരായാലും ശരി, പുനർജന്മത്തിൽ വിശ്വസിക്കാത്തവരായാലും ശരി, ഇഹലോകത്തിൽ സൽപ്രവൃത്തികൾ ചെയ്യുകയാണാവശ്യം; ഹിമാലയത്തിന്റെ കൊടുമുടി പോലെയുള്ള പ്രശസ്തി ലോകത്തിൽ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് കുറ്റമറ്റ ജീവിതം നയിച്ചു മരിക്കുക എന്നതാണ് ശ്രേഷ്ഠമായ കാര്യം"[3] എന്ന് പുറനാനൂറിലെ ഒരു പാട്ട് ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നു.

---

2. മായേൻ മേയ കാടുറൈ ഉലകമും
   ചേയോൻ മേയ മൈവരൈ ഉലകമും
   വേന്തൽ മേയ തീംപുനൽ ഉലകമും
   വരുണൻ മേയ പെരുമണൽ ഉലകമും
   മുല്ലൈ കുറിഞ്ചി മരുതം നെയ്തൽ എന
   ച്ചൊല്ലിയ മുറൈയാൻ ചൊല്ലവും പടുമേ. (തൊൽകാപ്പിയം, അകത്തിണൈ, 5.)
3. മാറിപ്പിറവർ ആയിനും, ഇമയത്തുക്കോടു ഉയർന്തന്നതം ഇചൈ നടുത്തീതു
   ഇൽയാക്കൈയൊടുമായ് തൽതവത്തലൈയേ. പുറനാനൂറ്, 214.

ശുഭാപ്തിവിശ്വാസം ഓളംവെട്ടുന്ന ഈ പ്രാചീനകൃതികളിൽ ജീവിതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒളിച്ചോട്ടമില്ല, മരണാനന്തരജീവിതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആശങ്കയില്ല, ആത്മാവിന്റെ നിത്യതയെക്കുറിച്ചും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സർവവ്യാപ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള പരാമർശങ്ങളില്ല. അരചന്മാർ തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളും യുദ്ധങ്ങളും ധാരാളമുണ്ട്. രാജാക്കന്മാരെ പ്രീതിപ്പെടുത്താനും അവരിൽ നിന്ന് സമ്മാനങ്ങൾ നേടാനും വേണ്ടി എഴുതപ്പെട്ട കവിതകൾ കുറച്ചൊന്നുമല്ല. ലോകത്തെ മുഴുവൻ കീഴടക്കുകയും ഹിമാലയത്തിന്റെ ശിഖരങ്ങളിൽ കൊടി പറപ്പിക്കുകയും ചെയ്ത ധീരപരാക്രമികളായ രാജാക്കന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള സ്തുതികൾ പല കവിതകളിലും കാണാം. പക്ഷേ, അവയോടൊപ്പം തന്നെ ജനങ്ങളുടെ സൗഹാർദബന്ധങ്ങളെയും ഉന്നതങ്ങളായ ജീവിതാദർശങ്ങളെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ഗാനങ്ങളും സുലഭമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, പുറനാനൂറിലെ കണയൻ എന്ന കവിയുടെ ഒരു പാട്ടിൽ അടങ്ങിയ വിശാലവീക്ഷണവും മഹാമനസ്കതയും നോക്കുക:

"എല്ലാ പട്ടണങ്ങളും ഞങ്ങൾക്ക് ഒരുപോലെയാണ്;
എല്ലാ ഗോത്രങ്ങളും യഥാർഥത്തിൽ ഒരൊറ്റ ഗോത്രമാണ്.
നന്മയും തിന്മയും മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നല്ല ഉത്ഭവിക്കുന്നത് എന്നു
ഞങ്ങൾക്കറിയാം;
നന്മതിന്മകളെപ്പോലെ തന്നെ വേദനയും ആശ്വാസവും നമ്മുടെ
ഉള്ളിൽ നിന്നു തന്നെയാണുണ്ടാകുന്നത്.
മരണത്തിൽ പുതുതായി ഒന്നുമില്ല; ജീവിതം നമ്മെ ആകർഷിക്കുന്നത്
അതിന്റെ മാധുര്യം കൊണ്ടല്ല.
ഞങ്ങൾക്ക് കോപമില്ല, ദോഷങ്ങളെക്കുറിച്ചു ഞങ്ങൾക്ക് പരാതിയില്ല;
വിവേകശാലികളുടെ കാഴ്പ്പാടിലൂടെ ഞങ്ങൾ സ്പഷ്ടമായി കാണുന്നു.
ആകാശം ഇടിമിന്നിക്കുകയും തണുത്ത മഴ കോരിച്ചൊരിയുകയും
ചെയ്യുമ്പോൾ,
പർവതങ്ങളിൽ നിന്ന് പാറകളോടു പടവെട്ടി ഗർജിച്ചുകൊണ്ട്
അനിയന്ത്രിതമായി പുറപ്പെടുന്ന ഊക്കും കരുത്തുമുള്ള
ജലപ്രവാഹത്തന്റെ നീർച്ചോലയിൽ ഒഴുകുന്ന
പൊങ്ങുതടി പോലെ,
നാമിത്രയും വിലമതിക്കുന്ന ജീവിതം വിധിയുടെ മാർഗത്തിലൂടെ
വലിച്ചിഴയ്ക്കപ്പെടുകയാണെന്ന്
ഇതറിയുന്നതുകൊണ്ട്,
വലിയവന്റെ പെരുമയ്ക്ക് മുമ്പിൽ ഞങ്ങൾ അമ്പരക്കുന്നില്ല;

ആരുമല്ലാത്തവരുടെ നിസ്സഹായതയെ ഞങ്ങൾ പുച്ഛിച്ചു
തള്ളുന്നില്ല.”

പ്രാചീനകാലം മുതൽക്കു തന്നെ തെക്കെ ഇന്ത്യയിലെയും വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെയും ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പലതരത്തിലുള്ള സമ്പർക്കങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിനു തെളിവുകളുണ്ട്. ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിന്റെ ആദ്യ ശതകങ്ങളിൽ ഈ ബന്ധങ്ങൾ കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, രണ്ടു പ്രദേശങ്ങളിലെയും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥകളും സാമൂഹ്യ ജീവിതരീതികളും സാമൂഹ്യാശയങ്ങളും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. ആയിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കു മുമ്പുതന്നെ തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ആര്യവൽക്കരണം ആരംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നും അശോകന്റെ കാലമായപ്പോഴേക്കും അത് പൂർത്തിയായിക്കഴിഞ്ഞു എന്നും മറ്റുമുള്ള ദാണ്ഡേക്കറുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾക്ക്[4] ചരിത്രപരമായ തെളിവൊന്നുമില്ല. ആര്യവൽക്കരണം ഹിന്ദുവൽക്കരണത്തിന്റെ രൂപത്തിലായിരുന്നു[5] എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ, നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞപോലെ അശോകന്റെ കാലത്ത് വടക്കെ ഇന്ത്യയിൽ പോലും ഹിന്ദുമതം ആവിർഭവിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ആദ്യം ബ്രാഹ്മണമതവും അതിനെത്തുടർന്നു ബൗദ്ധ- ജൈനമതങ്ങളുമാണുണ്ടായിരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണമതത്തിനും വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കും തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ വേരൂന്നാൻ സാധിച്ചതുമില്ല.

ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ സ്വാധീനം

നാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ രചിക്കപ്പെട്ട തിരുക്കുറൾ, ചിലപ്പതികാരം, മണിമേഖല തുടങ്ങിയ പിൽക്കാല സംഘം കൃതികളിൽ ബൗദ്ധ-ജൈനചിന്തകളുടെ മാത്രമല്ല, സംസ്കൃതഗ്രന്ഥങ്ങളിലടങ്ങിയ ചില വൈദികചിന്തകളുടെയും സ്വാധീനം കാണാം. എന്നാൽ, ഈ കാലഘട്ടത്തിലും ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിനോ വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്കോ തെന്നിന്ത്യയിൽ സ്വാധീനം നേടാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അതുകൊണ്ടു തന്നെയായിരിക്കണം ഉത്തരേന്ത്യയിൽ മിക്കവാറും പരാജയപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞ ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾക്ക് തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ കുറെയൊക്കെ മുന്നേറാൻ കഴിഞ്ഞത്. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ പലേടത്തും ജൈന-ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങൾ ഉയർന്നുവരികയും അവ സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങളെ വളരെയേറെ ആകർഷിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നത് ചരിത്രപരമായ ഒരു വസ്തുതയാണ്. തൊൽക്കാപ്പിയം ഒരു ജൈനപണ്ഡിതന്റെ കൃതിയാണെന്നാണ്

4. R.N. Dandekar: Contribution of the South to the Heritage of India, P. 18.
5. Ibid

വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. തിരുക്കുറൾ ജൈനകൃതിയാണെന്ന് ജൈനന്മാരും ബൗദ്ധകൃതിയാണെന്ന് ബൗദ്ധന്മാരും അവകാശപ്പെടുന്നു. മണിമേഖല ഒരു ബൗദ്ധകൃതിയും ചിലപ്പതികാരം ഒരു ജൈനകൃതിയുമാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ഇത്രതന്നെ പ്രസിദ്ധങ്ങളല്ലാത്ത മറ്റു പല കൃതികളും അവർ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഒരു കാര്യം ഇവിടെ എടുത്തുപറയുന്നത് രസകരമായിരിക്കും. വടക്കേ ഇന്ത്യയിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്ന തങ്ങളുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളെയും ദാർശനികചിന്തകളെയും അതേപടി തെക്കേ ഇന്ത്യയിലും യാന്ത്രികമായി പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ബൗദ്ധ-ജൈന പണ്ഡിതന്മാർ മുതിരുകയുണ്ടായില്ല. ചരിത്രപരമായ പാരമ്പര്യങ്ങളിലും സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിലുമുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടാണ് അവർ തങ്ങളുടെ വിശ്വാസങ്ങളും ആശയങ്ങളും ജനങ്ങളുടെയിടയിൽ പ്രചരിപ്പിച്ചത്. ഉദാഹരണത്തിന്, തിരുക്കുറൾ പോലെയുള്ള ഒരു സാഹിത്യകൃതി വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ ജൈന-ബൗദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കാണാൻ കഴിയില്ല.

ഗൃഹസ്ഥന്മാർ, സന്യാസികൾ, രാജാക്കന്മാർ, മന്ത്രിമാർ, കാമിനീകാമുകന്മാർ, ഭാര്യാഭർത്താക്കന്മാർ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ ജീവിതങ്ങളിലേർപ്പെട്ട ജനങ്ങൾ എങ്ങനെ പെരുമാറണമെന്നും ഏതെല്ലാം തരത്തിലുള്ള സാന്മാർഗിക നിയമങ്ങൾ പാലിക്കണമെന്നും മറ്റുമാണ് തിരുക്കുറലിൽ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ലൗകിക ജീവിതമുപേക്ഷിച്ച് സന്യാസം സ്വീകരിക്കണമെന്നല്ല, ഐഹികജീവിതത്തിലെ മാനുഷിക ബന്ധങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് നല്ലവരായി ജീവിക്കണമെന്നാണ് അത് മുഖ്യമായും ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നത്. ബൗദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ ചെയ്തതുപോലെ പണക്കാരിൽ നിന്ന് ദാനമായി കിട്ടിയ സ്വത്തുക്കൾ കൊണ്ട് വലിയ വലിയ വിഹാരങ്ങൾ പണിയുകയും അവയ്ക്കുള്ളിലിരുന്ന് സുഖമായി ഭക്ഷണം കഴിച്ച് "സംഘം ശരണം ഗച്ഛാമി" എന്നു ധ്യാനിക്കുകയും അല്ല സന്യാസിമാരുടെ കടമ; നേരെമറിച്ച് കൈയിലുള്ളത് മറ്റുള്ളവർക്കു ദാനം ചെയ്യുകയാണ്. "സ്വകാര്യസ്വത്ത് ദയയാണ്. അതാണ് സ്വത്തുക്കളുടെ സ്വത്ത്."[6] സ്വത്തില്ലാത്തവർക്ക് ഭാവിയിൽ സ്വത്തുണ്ടായെന്നു വരാം. പക്ഷേ, ദയയില്ലാത്തവർ എല്ലാം കളഞ്ഞുകുളിച്ചവരാണ്, എന്നെന്നേക്കുമായി നശിച്ചവരാണ്; അവർക്ക് ഭാവിയില്ല. ദൈനംദിന ജീവിതത്തിലുണ്ടാകുന്ന കാമക്രോധലോഭമോഹാദികളിൽ നിന്നു മോചനം നേടുകയാണ് ശരിയായ സന്യാസജീവിതം. ത്യാഗമെന്നാൽ 'ഞാൻ', 'നീ' എന്ന വ്യത്യാസം അവസാനിപ്പിക്കലാണ്. ഇതു

6. അരുട് ചെൽവം ചെൽവത്തുൾ ചെൽവം പൊരുട് ചെൽവം പൂര;യാർ കണ്ണുള്ള.
തിരുക്കുറൾ III. 25. 241.

ചെയ്യാൻ സാധിക്കുന്ന ആൾ ദൈവങ്ങളുടേതിനേക്കാൾ ഉന്നതമായ സ്ഥാനത്തെത്തിച്ചേരും.[7]

സന്യാസത്തെക്കാളധികം സ്നേഹനിർഭരമായ ഗാർഹസ്ഥ്യജീവിതത്തിനാണ് തിരുക്കുറൾ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്. സ്നേഹിക്കാൻ കഴിവുള്ള വിശ്വസ്തയായ ഭാര്യയും നല്ല കുട്ടികളും ഉള്ള മനുഷ്യന് സ്വർഗത്തിൽ കിട്ടുന്നതിലുമധികം സുഖം ലഭിക്കുന്നു. ഗാർഹസ്ഥ്യജീവിതത്തിൽ, സ്നേഹിക്കാൻ കഴിയാത്ത പുരുഷന്റെ സ്ഥിതി മരുഭൂമിയിൽ വാടിക്കരിഞ്ഞ മരംപോലെയാണ്, സ്നേഹമില്ലാത്തവർ കിട്ടുന്നതൊക്കെ സ്വന്തമാക്കുന്നു. സ്നേഹമുള്ളവരാകട്ടെ, സ്വന്തം എല്ലുകൾ പോലും മറ്റുള്ളവരുടേതാണെന്നു കരുതുന്നു.[8] കുട്ടികൾ ഒരനുഗ്രഹമാണ്. അവർ തങ്ങളുടെ കുഞ്ഞിക്കൈകൾ കൊണ്ടു വാരി വൃത്തികേടാക്കിയ ഭക്ഷണം അമൃതിനേക്കാൾ സ്വാദുള്ളതാണ്. ഓടക്കുഴലിന്റെ നാദം മധുരമാണെന്നു പറയുന്നവർ കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ ചുണ്ടിൽ നിന്നു പുറപ്പെടുന്ന കിളിക്കൊഞ്ചൽ കേൾക്കാത്തവരാണ്.

അച്ഛനും അമ്മയും കുട്ടികളുമടങ്ങിയ കുടുംബം സമുദായത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. അതുകൊണ്ട്, ദയ, ബുദ്ധിമുട്ടുള്ളവരെ സഹായിക്കൽ, അതിഥിസൽക്കാരം, നീതിബോധം, ആത്മസംയമനം, ക്ഷമ, ദാനശീലം മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ഗൃഹസ്ഥനാവശ്യമാണെന്ന് തിരുക്കുറൾ ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നു. ജനങ്ങളുടെയാകെ ജീവിതം മെച്ചപ്പെടുത്താനും സമുദായത്തെ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്താനും വേണ്ടി ഭരണാധികാരികൾ കൈക്കൊള്ളേണ്ട നീതിമാർഗങ്ങളെപ്പറ്റിയും അതു വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ, ദൈവത്തിന്റെയോ പുരോഹിതന്മാരുടെയോ സഹായം കൂടാതെ തന്നെ മനുഷ്യന് സാന്മാർഗികജീവിതം നയിക്കാനും സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ കൂടുതൽ കാമ്യമാക്കാനും കഴിയുമെന്നാണ് തിരുക്കുറൾ വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

മണിമേഖല തുടങ്ങിയ പിൽക്കാല സംഘംകൃതികളിൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനം കൂടുതൽ പ്രകടമാണ്. പത്തിനീദേവി മണിമേഖലയ്ക്കു നൽകുന്ന ഉപദേശങ്ങളിൽ ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങൾ സന്ദർശിച്ച് പുണ്യം നേടാനും ബൗദ്ധധർമത്തിൽ വിശ്വസിക്കാനും ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഭാഗം ഒരുദാഹരണം മാത്രമാണ്. "കുഞ്ഞേ! നീ ഈ അതിപ്രാചീനമായ വഞ്ചിനഗരത്തിൽ ചുറ്റി സഞ്ചരിച്ച് മറ്റെല്ലാ മതതത്വങ്ങളും പഠിച്ചു

7. യാൻ എന്നതു എന്നും ചെരുക്കു അറുപ്പാൻ വാനോർക്കു ഉയർന്ത ഉലകം പൂകും.

തിരുക്കുറൾ III. 35. 346.

8. അമ്പിലാർ എല്ലാം തമക്കുരിയർ അമ്പുടൈയാർ എൻപും ഉരിയർ പിറക്കു

തിരുക്കുറൾ I. 8. 72.

മനസ്സിലാക്കി, അവയിലൊന്നും, സത്യമില്ലെന്നു കണ്ട് ഒടുവിൽ ബുദ്ധ ദേവന്റെ പിടകധർമങ്ങളെ അനുസരിക്കും" എന്നാണ് പത്തിനീദേവി പറ യുന്നത്. ബൗദ്ധദർശനമാണ് ഏറ്റവും മെച്ചപ്പെട്ടത് എന്നു വ്യക്തമാക്കാൻ വേണ്ടി മണിമേഖലയിൽ ബ്രാഹ്മണമതം, ശൈവം, വൈഷ്ണവം, ആജീ വകവാദം, ജൈനമതം, സാംഖ്യം, വൈശേഷികം, ലോകായതം മുത ലായവയെപ്പറ്റിയെല്ലാം വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ബൗദ്ധ-ജൈനപണ്ഡിതന്മാർ ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ മതം, സാഹിത്യം, ദർശനം മുതലായവയിൽ മാത്രമല്ല, രാഷ്ട്രീയജീവിതത്തിലും കൂടുതൽ കൂടുതൽ സ്വാധീനം നേടാൻ തുടങ്ങി. പല രാജാക്കന്മാരും ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ അനുയായികളായി മാറി. പലരും വിഹാരങ്ങളുടെ രക്ഷാധികാരികളായിത്തീർന്നു. ഈ കാലത്താണ് ബൗദ്ധ- ജൈനമത ങ്ങൾക്ക് തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ഏറ്റവും വലിയ സ്വാധീനം ലഭിച്ചത്. പക്ഷേ, ഈ സ്വാധീനം വളരെക്കാലം നീണ്ടുനിന്നില്ല. അഞ്ചാം നൂറ്റാ ണ്ടിനും ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ എല്ലാ മേഖലകളിലും അഭൂതപൂർവമായ പരിവർത്ത നങ്ങളുണ്ടായി. പുതിയ പല രാജാക്കന്മാരും രംഗപ്രവേശം ചെയ്തു. ചാലൂക്യർ, പല്ലവർ, പാണ്ഡ്യർ മുതലായ രാജവംശങ്ങൾ പരമാധികാര ത്തിനു വേണ്ടി മത്സരിക്കാൻ തുടങ്ങിയ കാലമായിരുന്നു അത്. ഈ ഘട്ട ത്തിൽ തന്നെയാണ് ശൈവന്മാരും വൈഷ്ണവന്മാരും ബൗദ്ധ-ജൈനമ തങ്ങൾക്കെതിരായി തങ്ങളുടെ സ്വന്തം മതവിശ്വാസങ്ങളുമായി മുന്നോ ട്ടുവന്നത്. നമ്മൾ കണ്ടു കഴിഞ്ഞതുപോലെ, ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെയാണ് ദാർശനികരംഗത്തിലെ ആത്മീയവാദികൾ യാഥാർഥ്യവാ ദികൾക്കെതിരായി കടുത്ത പ്രഹരങ്ങൾ തൊടുത്തുവിട്ടത്. വടക്കേ ഇന്ത്യ യിൽ ബൗദ്ധ- ജൈനമതങ്ങൾ മിക്കവാറും ക്ഷയിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വൈശേഷികന്മാർ,, നൈയായികന്മാർ, സാംഖ്യന്മാർ, മീമാംസകന്മാർ, വേദാന്തികൾ മുതലായവരെ അനുകരിച്ചുകൊണ്ട് ഈ കാലത്തെ ബൗദ്ധ- ജൈനപണ്ഡിതന്മാരും തങ്ങളുടെ പാണ്ഡിത്യം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ സംസ്കൃതഭാഷയാണ് ഉപയോഗിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ ചിന്ത കൾ മേലേക്കിടയിലുള്ള ഒരുപിടി വിദ്യാസമ്പന്നന്മാർക്കിടയിൽ മാത്രമേ പ്രചരിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. സംസ്കൃതമറിയാത്ത സാധാരണജനങ്ങളിൽ നിന്ന് അവർ അധികമധികം ഒറ്റപ്പെട്ടു. ചുറ്റുപാടും നടന്നു കൊണ്ടിരുന്ന യുദ്ധ ങ്ങളിലോ സാമൂഹ്യപ്രക്ഷോഭങ്ങളിലോ യാതൊരു താൽപ്പര്യവും കാണി ക്കാതെ അവർ കേവലങ്ങളും സങ്കീർണങ്ങളുമായ തർക്കവിതർക്കങ്ങ ളിൽ മുഴുകി. നേരെമറിച്ച് ശൈവ- വൈഷ്ണവമതങ്ങളുടെ നേതാക്ക ന്മാർ തമിഴിൽ ഭക്തിഗാനങ്ങൾ പാടിക്കൊണ്ട് ജനങ്ങളെ ആകർഷിച്ചു. അവരുടെ സ്വാധീനശക്തി അതിവേഗം പരന്നുപിടിച്ചു.

ശൈവന്മാരും വൈഷ്ണവന്മാരും

ശൈവ-വൈഷ്ണവമതങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തെക്കുറിച്ചും വികാസപരിണാമങ്ങളെക്കുറിച്ചും പണ്ഡിതന്മാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ട്. ഹരപ്പയുടെയും മോഹൻജോദരോവിന്റെയും അവശിഷ്ടങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്നു കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുള്ള ചില പ്രതിമകൾ ശിവന്റെ പ്രാഗ്രൂപത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നത് എന്നും ആര്യന്മാരുടെ ആഗമനത്തിനു മുമ്പു മുതൽക്കു തന്നെ നിലനിന്നുപോന്ന ലിംഗപൂജയിൽ നിന്നാണ് പിൽക്കാലത്തെ ശൈവമതം പരിണമിച്ചുണ്ടായത് എന്നും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നവരുണ്ട്. കാർഷികോൽപ്പാദനവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മാതൃമേധാവിത്വസമ്പ്രദായമാണ് ശൈവമതത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തിനു പ്രചോദനം നൽകിയതെന്ന് പറഞ്ഞാൽ, "ശൈവമതത്തിന് അമ്മ ദൈവങ്ങളുമായി മാത്രമല്ല, മാതൃമേധാവിത്വവുമായും അതിന്റെ അവശിഷ്ടങ്ങളുമായും ഉറച്ച ബന്ധങ്ങളുണ്ട്".[9] ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും തമ്മിലുണ്ടായ കിടമത്സരങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് ശിവന്റെയും വിഷ്ണുവിന്റെയും പേരിലുള്ള പ്രത്യേകമതവിശ്വാസങ്ങൾ ഉത്ഭവിച്ചത് എന്ന് മറ്റുചിലർക്ക് അഭിപ്രായമുണ്ട്. വിഷ്ണു ബ്രാഹ്മണരുടെയും ശിവൻ ക്ഷത്രിയരുടെയും പ്രധാന ദൈവമായിരുന്നുവത്രേ. ശിവൻ താണജാതിക്കാരുടെ ദൈവവും വിഷ്ണു ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ ദൈവവും ആണെന്നു കരുതുന്നവരുമുണ്ട്. മഹാഭാരതത്തിൽ ശൈവമതവും വൈഷ്ണമതവും "ബഹുജനങ്ങളുടെ ആനുകൂല്യത്തെ പങ്കിട്ടെടുക്കുന്നതായി കാണുന്നു" എന്നും യാഥാസ്ഥിതികബ്രാഹ്മണർ പൊതുവിൽ ശിവപൂജയ്ക്കെതിരായിരുന്നുവെന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്ന ചില ഭാഗങ്ങൾ അതിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്നും മഹാദേവൻ പറയുന്നു.[10] ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാലത്ത് മുഖ്യമായും രുദ്രശിവനാണ് ആരാധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്നും പിന്നീട് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ കാലം മുതൽക്കാണ് വാസുദേവകൃഷ്ണന് പ്രധാന്യം ലഭിച്ചത് എന്നുമാണ് ഭണ്ഡർക്കരുടെ അഭിപ്രായം.[11] ക്രിസ്ത്വബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭശതകങ്ങളിൽ കുശവംശരാജാക്കന്മാരിൽ ചിലർ ശിവഭക്തന്മാരായിരുന്നുവത്രേ. അവർ "തങ്ങളുടെ നാണയങ്ങളിൽ ശിവന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ത്രിശൂലത്തിന്റെയും കാളയുടെയും മറ്റും രൂപങ്ങൾ കൊത്തുകകൂടി ചെയ്തിരുന്നു."[12] എന്നാൽ, മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലും നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലുമായി ബ്രാഹ്മണമതം പുതിയ വേഷത്തിൽ തലയുയർത്തിയപ്പോൾ വൈഷ്ണവമതവും അഭി

9. Ehrenfels: Mother Right.
10. T.M.P. Mahadevan: The Age of Imperial Unity, P. 457.
11. R.G. Bhandarkar: Vaishnavism, Saivism and Minor Religious Systems.
12. T.M.P. Mahadevan in The Age of the Imperial Unity, P. 456.

വൃദ്ധിപ്പെട്ടതായി കാണാം. ഗുപ്തരാജാക്കന്മാരിൽ പലരും വലിയ വിഷ്ണുഭക്തന്മാരായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്.

ഇങ്ങനെ ശൈവ-വൈഷ്ണവമതങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റിയും വികാസപരിണാമങ്ങളെപ്പറ്റിയും എന്തൊക്കെത്തന്നെ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും ശരി, ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ബൗദ്ധ- ജൈനമതങ്ങളെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് ഉയർന്നുവന്ന ശൈവ- വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് ചില സവിശേഷതകളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും അവ പഴയതിന്റെ വെറും തുടർച്ച മാത്രമായിരുന്നില്ലെന്നും തീർച്ചയാണ്. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിനുമിടയിൽ നായനാർമാർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന അറുപത്തിമൂന്നു സിദ്ധന്മാരാണ് പുതിയ ശൈവമതത്തിന് അടിത്തറയിട്ടത്. അപ്പർ, ജ്ഞാനസംബന്ധർ; സുന്ദരർ, മാണിക്യവാചകർ എന്നിവരായിരുന്നു അവരിൽ പ്രമുഖന്മാർ. ഈ ശൈവന്മാരുടെ കാലത്തുതന്നെയാണ് വൈഷ്ണവഭക്തന്മാരും മുന്നോട്ടുവന്നത്. ആൾവാർമാർ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന പന്ത്രണ്ടു വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാരുണ്ടായിരുന്നുവത്രേ. തിരുമങ്കൈ ആൾവാർ, കുലശേഖര ആൾവാർ, തിരുപാന ആൾവാർ, പെരിയാൾവാർ, നമ്മാൾവാർ എന്നിവരാണ് അവരിൽ പ്രധാനികൾ. ശൈവരുടെ ദൈവം ശിവനായിരുന്നു. വൈഷ്ണവരുടേതു വിഷ്ണുവും. രണ്ടു കൂട്ടരും തന്ത്രകർമങ്ങൾക്കോ മറ്റു മതചടങ്ങുകൾക്കോ അല്ല, ഭക്തിക്കാണ് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം കൽപ്പിച്ചത്. ഭക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ലൗകികങ്ങളായ എല്ലാത്തരം ദുഃഖങ്ങളെയും ആപത്തുകളെയും തരണം ചെയ്യാനും ദൈവത്തെ മുഖത്തോടുമുഖം കാണാനും ദൈവത്തിൽ ലയിക്കാനും കഴിയുമെന്ന് അവർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ശിഷ്യഗണങ്ങളുടെ അകമ്പടിയോടുകൂടി സ്തോത്രങ്ങളും കീർത്തനങ്ങളും പാടിക്കൊണ്ട് അവർ ഗ്രാമങ്ങൾ തോറും പട്ടണങ്ങൾ തോറും ചുറ്റിസഞ്ചരിച്ചു. ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾക്കെതിരായ ഒരു ജനകീയമുന്നേറ്റമായിരുന്നു അത്. സാധാരണക്കാരായ ജനങ്ങൾ കൂട്ടം കൂട്ടമായി സിദ്ധന്മാരുടെ പിന്നിൽ അണിനിരക്കുകയും അവരുടെ അത്ഭുതകരങ്ങളായ സിദ്ധികളെക്കുറിച്ചുള്ള അതിശയോക്തി നിറഞ്ഞ കഥകൾ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഭക്തജനങ്ങളുടെ അഭൂതപൂർവമായ ഈ മുന്നേറ്റം കണ്ടപ്പോൾ രാജാക്കന്മാരും കൂറു മാറാൻ തുടങ്ങി. അവർ ക്ഷയോന്മുഖമായിക്കഴിഞ്ഞ ബൗദ്ധ-ജൈനധർമങ്ങൾ ഉപേക്ഷിച്ച് വൈഷ്ണവമതത്തിന്റെയോ ശൈവമതത്തിന്റെയോ അനുയായികളായി മാറി. ധനികന്മാരെന്നോ ദരിദ്രന്മാരെന്നോ രാജാക്കന്മാരെന്നോ പ്രജകളെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ ദൈവത്തെ സമീപിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന സിദ്ധന്മാരുടെ ഉപദേശം അവർക്ക് സ്വീകാര്യമായിത്തോന്നി.

ശൈവ-വൈഷ്ണവസ്തോത്രങ്ങളിൽ ദുർഗ്രഹങ്ങളും സങ്കീർണ ങ്ങളുമായ ദാർശനികചിന്തകൾ വിരളമാണ്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലെ ഐക്യത്തിനും സ്നേഹം, ദയ തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങൾക്കും ദൈവഭ ക്തിക്കും ഉള്ള പ്രാധാന്യത്തെയാണ് അവ വീണ്ടും വീണ്ടും ഉൽഘോ ഷിക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, പല്ലവരാജാവായ മഹേന്ദ്രവർമനെ ശൈവ മതാനുയായിയാക്കി മാനസാന്തരപ്പെടുത്തിയ ആൾ എന്നു വിശ്വസിക്ക പ്പെടുന്ന അപ്പർ ഒരു കീർത്തനത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

"ഞങ്ങൾ ആരുടെയും പ്രജകളല്ല. ഞങ്ങൾ മരണത്തെ ഭയപ്പെടു ന്നില്ല. ഞങ്ങൾക്കു നരകത്തിൽ ദുഃഖിക്കേണ്ടിവരില്ല. ഞങ്ങൾക്കു വ്യാമോ ഹങ്ങളില്ല. ഞങ്ങൾ കൃതകൃത്യരാണ്. ഞങ്ങൾക്കു ദുർവിചാരങ്ങളില്ല. ഞങ്ങൾ ആരുടെയും മുന്നിൽ കുനിയുകയില്ല. ഞങ്ങൾക്ക് ആകെപ്പാടെ ഒരാനന്ദം മാത്രമേയുള്ളൂ; ദുഃഖമൊന്നുമില്ല. എന്തെന്നാൽ, ഞങ്ങൾ എന്നെന്നേക്കുമായി സ്വതന്ത്രനായ പ്രഭുവിന്റെ ദാസന്മാരായിക്കഴിഞ്ഞി രിക്കുന്നു; ഈശ്വരപാദങ്ങളിൽ അർപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സുന്ദരപുഷ്പങ്ങളാ യിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു".

പാണ്ഡ്യരാജാവായ ഗുണപാണ്ഡ്യനെ ശൈവമതത്തിലേക്ക് മാന സാന്തരപ്പെടുത്തിയ ജ്ഞാനസംബന്ധർ തന്റെ ഒരു കീർത്തനത്തിൽ പറയുകയാണ്:

"പരമശിവന്റെ നാമങ്ങൾ ഔഷധങ്ങളാണ്. അവ പുണ്യമന്ത്രങ്ങ ളാണ്. പരലോകത്തിൽ മോക്ഷം നേടാനുള്ള വഴിയാണവ. അവ തന്നെ യാണ് മറ്റെല്ലാ നല്ല കാര്യങ്ങളും. അവയിലൂടെ കഠിനങ്ങളായ എല്ലാ കഷ്ടപ്പാടുകളും പരിഹരിക്കപ്പെടുന്നു. പ്രഭുവിന്റെ ആ പേരുകളെ മാത്രം ധ്യാനിക്കുക".

സുന്ദരരുടെ ഒരു ശിവകീർത്തനത്തിന്റെ സാരമിങ്ങനെയാണ്:

"പ്രഭോ! മറ്റു യാതൊരാസക്തിയും കൂടാതെ ഞാനെന്റെ മനസ്സിനു ള്ളിൽ അങ്ങയുടെ പരിപാവനങ്ങളായ തൃപ്പാദങ്ങളെ മാത്രം കാത്തുസൂ ക്ഷിച്ചു. ഞാൻ ജനിച്ചതു തന്നെ അങ്ങയുടെ കനിവുകൊണ്ടാണ്. ഇനി യൊരു ജന്മമുണ്ടാകാത്ത ഒരു സ്ഥിതി ഞാൻ നേടിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വിദ്വാന്മാരാൽ സ്തുതിക്കപ്പെടുകയും, പൂജിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു കൊണ്ട് കൊടുമുടിയിൽ നിവസിക്കുന്ന ദയാമയനായ പ്രഭോ, ഞാൻ അങ്ങയെ മറന്നുപോയാലും എന്റെ നാവ് എല്ലായിപ്പോഴും നമശ്ശിവായ എന്ന മന്ത്രം ഉരുവിട്ടുകൊണ്ടിരിക്കട്ടെ".

വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാരായ ആൾവാർമാർ വിഷ്ണുഭക്തികൊണ്ടു മാത്രമേ മോക്ഷം ലഭിക്കുകയുള്ളൂ എന്നു വിശ്വസിച്ചു. പൂജകളോ യാഗാ ദികർമങ്ങളോ അല്ല, നിസ്വാർഥമായ വിഷ്ണുഭക്തിയാണ് ഐഹികദുഃ

ഖങ്ങളിൽ നിന്നു മോചനം നേടാനുള്ള വഴി. എല്ലാവരും ഫലേച്ഛ കൂടാതെ താന്താങ്ങളുടെ കർത്തവ്യം നിറവേറ്റണം. ഭക്തിയുണ്ടെങ്കിൽ ജാതിമത ഭേദമന്യേ എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ ദൈവസാക്ഷാൽക്കാരം നേടാൻ കഴിയുമെന്ന് ആൾവാർമാർ ഉറപ്പിച്ചു പറഞ്ഞു. അവർ തങ്ങളുടെ പല കീർത്തനങ്ങളിലും വിഷ്ണുവിനെ ഒരു കാമുകനായും ഭക്തനെ കാമുകപ്രാപ്തിക്കു വേണ്ടി ഉൽക്കണ്ഠയോടെ കാത്തിരിക്കുന്ന ഒരു കാമിനിയായും ചിത്രീകരിച്ചു. നമ്മാൾമാരുടെ ഒരു പാട്ടിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "അങ്ങനെ നരസിംഹാ എന്നു വിളിച്ച് സർവത്ര തിരഞ്ഞു നോക്കിക്കൊണ്ട് വീണ്ടും വീണ്ടും പാട്ടുപാടി കണ്ണീരൊലിപ്പിച്ച് ഉരുകുന്ന മനസ്സോടുകൂടി അസ്വസ്ഥമായി ഇടറി കാത്തിരുന്നു തളരുകയാണ് സുന്ദരിയായ ഈ കന്യക."

അടിയുറച്ച ഭക്തിയുടെയും ഇടവിടാത്ത പ്രാർത്ഥനകളുടെയും സഹായത്തോടുകൂടി മനുഷ്യശരീരത്തിന് പരമതത്വമായ വിഷ്ണുവിന്റെ ആവാസസ്ഥാനമായിത്തീരാൻ കഴിയുമെന്ന് വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാർ വിശ്വസിച്ചു. പെരിയാൾ വാർ തന്റെ ഒരു കീർത്തനത്തിൽ പറയുന്നതു നോക്കുക: "വളരെക്കാലമായി ദുഃഖങ്ങൾ എന്നെ മഥിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. പ്രഭോ ഞാൻ പറയുന്നതുകേൾക്കുക. എന്റെ ഈ ശരീരം പ്രഭുവായ ഗോപാലകൃഷ്ണന്റെ പുണ്യക്ഷേത്രമായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതു മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ട് ഇവിടെ നിൽക്കുക. ഇതു മനസ്സിലാക്കിയതിനു ശേഷം പോവുക. ഇതു പഴയ പട്ടണമല്ല. ഒരു സുരക്ഷിതസ്ഥാനമായി ഇത് വീണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു".

ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെയോ ബുദ്ധിയുടെയോ സഹായത്തോടുകൂടി ഈശ്വരനെ പ്രാപിക്കാൻ കഴിയില്ല; ഭക്തിയും ധ്യാനവുമാണാവശ്യം എന്ന് നമ്മാൾവാർ ഒരു കീർത്തനത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു:

"സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട എല്ലാറ്റിലും അന്തര്യാമിയായ ഈശ്വരൻ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു; മനുഷ്യനാൽ പ്രവചിക്കപ്പെട്ട സർവമതങ്ങളിലും അതുണ്ട്.

അവനെ ഇന്ദ്രിയദ്വാരാ പ്രാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് നിഷ്ഫലമാണ്. വെറും ബുദ്ധി കൊണ്ട് അറിയപ്പെടാൻ അവർ കൂട്ടാക്കുന്നില്ല.

എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളുടെയും ഉറവിടമായ അവനെ ആത്മാവിന്റെ ശ്രീകോവിലിൽ അന്വേഷിക്കുക.

അസ്വാസ്ഥ്യജനകങ്ങളായ എല്ലാ ലൗകികചിന്തകളിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായി അചഞ്ചലമായ ധ്യാനത്തിലൂടെ അവനെ അന്വേഷിക്കുക;

പ്രഭുവിനെ എന്നെന്നേക്കുമായി ലഭിക്കും".

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ മുന്നേറ്റം

ഭക്തിയുടെ ഈ പുതിയ ചലനങ്ങൾ കൊണ്ടു മാറി മറിഞ്ഞുണ്ടായ പുതിയ സാഹചര്യങ്ങളിൽ രാജാക്കന്മാർ ശൈവ-വൈഷ്ണവമതങ്ങളുടെ രക്ഷാധികാരികളായി മാറി. ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യങ്ങളെ അനുകരിച്ചുകൊണ്ട് രാജ്യത്തിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിലും ശിവന്റേയോ വിഷ്ണുവിന്റേയോ പ്രതിഷ്ഠകളോടുകൂടിയ ഹിന്ദുമതക്ഷേത്രങ്ങളും മഠങ്ങളും മതപഠനത്തിനുള്ള പാഠശാലകളും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. രാജാക്കന്മാരുടെയും നാടുവാഴിപ്രഭുക്കളുടെയും ഉദാരമായ സംഭാവനകളോടുകൂടി തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ഗംഭീരങ്ങളും മനോഹരങ്ങളുമായ ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നത് ഈ കാലത്താണ്. പലേടത്തും ബൗദ്ധ-ജൈനവിഹാരങ്ങൾ ബലാൽക്കാരമായി ഹിന്ദു ക്ഷേത്രങ്ങളാക്കി മാറ്റപ്പെട്ടു. അവശേഷിച്ച ബുദ്ധമതക്കാർക്കും ജൈനമതക്കാർക്കും ശൈവ-വൈഷ്ണവമതക്കാരിൽ നിന്ന് ക്രൂരങ്ങളായ പലതരം മർദനങ്ങളും ഏൽക്കേണ്ടിവന്നു എന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. "വഴങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത നൂറുകണക്കിലുള്ള, പോരാ, ആയിരക്കണക്കിലുള്ള ജൈനന്മാർ നാട്ടിൽ നിന്ന് ആട്ടിയോടിക്കപ്പെട്ടു. സാഹചര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദം മൂലം പലരും ശൈവമതമംഗീകരിച്ചു".[13]

ബൗദ്ധ-ജൈനവിഹാരങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്തു നിർമിക്കപ്പെട്ട ശിവക്ഷേത്രങ്ങളിലും വിഷ്ണു ക്ഷേത്രങ്ങളിലും പൂജാരികളായി നിയമിക്കപ്പെട്ടത് മന്ത്രങ്ങൾ പഠിച്ച ബ്രാഹ്മണരാണ്. അതോടെ ദക്ഷിണേന്ത്യയിലും ബ്രാഹ്മണർക്ക് പുതിയൊരു പ്രാധാന്യവും അന്തസ്സും ലഭിച്ചു. ക്ഷേത്രങ്ങൾക്ക് ദാനമായി ലഭിച്ച സ്വത്തുക്കളും അവരുടെ മേൽനോട്ടത്തിലായി.

അളവറ്റ ദൈവഭക്തിയും ആത്മാർപ്പണമനോഭാവവും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് ശൈവ-വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാർ ബൗദ്ധ- ജൈനമതക്കാർക്കെതിരായി നടത്തിയ പോരാട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ് തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ ഹിന്ദുമതം ശക്തിയാർജിച്ചത്. ക്രമത്തിൽ ഹിന്ദുമതമായിത്തീർന്നു ഏറ്റവും മുഖ്യമായ മതം. ശിവനും വിഷ്ണുവും മാത്രമല്ല മറ്റു ദൈവങ്ങളും ആരാധിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ശൈവ- വൈഷ്ണവസിദ്ധന്മാർ പോലും ദൈവങ്ങളായി ആരാധിക്കപ്പെട്ടു. പക്ഷേ, അതോടൊപ്പം അവരുടെ സാന്മാർഗികോപദേശങ്ങളും ആദർശങ്ങളും വിസ്മരിക്കപ്പെട്ടു. അവരുടെ ലളിതങ്ങളായ ഭക്തിഗാനങ്ങളിലടങ്ങിയ വികാരോഷ്മളതയുടെയും സൗന്ദര്യബോധത്തിന്റെയും സ്ഥാനത്ത് ഐതിഹ്യങ്ങളും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും കയറിക്കൂടി. ശൈവമതവും വൈഷ്ണവമതവും ഹിന്ദുമതത്തി

13. Ayyangar and Seshagiri Rao: Studies in South Indian Jainism, P. 86..

നുള്ളിലെ പ്രത്യേകവിഭാഗങ്ങൾ മാത്രമായി മാറി. എന്നല്ല, പൊതുശത്രുക്കളായി കരുതപ്പെട്ടിരുന്ന ബൗദ്ധന്മാരും ജൈനന്മാരും നിഷ്കാസനം ചെയ്യപ്പെട്ടതോടുകൂടി ശൈവന്മാരും വൈഷ്ണവന്മാരും തമ്മിലുള്ള മത്സരങ്ങൾ മൂർഛിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു.

നായനാർമാരും ആൾവാർമാരും ഗാനങ്ങൾ രചിച്ച് പാടുകയല്ലാതെ സ്വന്തമായ ഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും തന്നെ എഴുതിവെക്കുകയുണ്ടായില്ല. അവരുടെ ജീവചരിത്രങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള വിവരണങ്ങളും അവരുടെ കൃതികളുടെ സമാഹാരങ്ങളും തയ്യാറാക്കപ്പെട്ടത് വളരെ കഴിഞ്ഞിട്ടാണ്. രാജരാജചോളന്റെ കാലത്താണ് (984–1013) അപ്പർ, സംബന്ധർ, സുന്ദരർ എന്നിവരുടെ കൃതികൾ തിരുമുറൈകൾ എന്ന പേരിൽ ആദ്യമായി സമാഹരിക്കപ്പെട്ടത് എന്നുപറയപ്പെടുന്നു. നമ്മാൾവാരുടെ കൃതികൾ തിരുവായ്മൊഴി എന്ന പേരിൽ സമാഹരിക്കപ്പെട്ടു. പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടും പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടും ഇത്തരത്തിലുള്ള സമാഹാരങ്ങളുടെ കാലമായിരുന്നു. അവയോടൊപ്പം സിദ്ധന്മാരുടെ അത്ഭുതവിദ്യകളെക്കുറിച്ചുള്ള പല കഥകളും പ്രചരിക്കപ്പെട്ടു. ശൈവ- വൈഷ്ണവ പുരാണങ്ങളുടെയും പ്രബന്ധങ്ങളുടെയും കാലമായിരുന്നു അത്. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ശേക്കിഴാർ എന്ന കവി നായനാർമാരുടെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ എന്ന പേരിൽ പെരിയപുരാണമെന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥം രചിച്ചു. എന്നാൽ, പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മേയ്ക്കണ്ടരാണ് ശൈവസിദ്ധാന്തത്തെ ഒരു മൗലികദർശനമാക്കി വളർത്തിയത്. ഒരർഥത്തിൽ അത് മൗലികം തന്നെയായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ, സിദ്ധന്മാരായി ആരാധിക്കപ്പെട്ട നായനാർമാരുടെ ആശയങ്ങളുമായി അതിന് പറയത്തക്ക ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നല്ല, പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പ് ജീവിച്ച ശങ്കരൻ, രാമാനുജൻ തുടങ്ങിയ മഹാരഥന്മാരായ ദാർശനികന്മാരുടെ ചിന്തകൾ അതിൽ വളരെയധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആദ്യം നമുക്ക് ആ മഹാരഥന്മാരുടെ ദർശനങ്ങൾ പരിശോധിക്കാം.

22. അദ്വൈതവേദാന്തം

മധ്യകാലത്ത് സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലും നാടുവാഴിത്തസാമ്പത്തിക ഘടനയിലും ഉണ്ടായ മാറ്റങ്ങളോടൊപ്പം മതവിശ്വാസങ്ങളിലും സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളിലും മാത്രമല്ല, ദാർശനികചിന്തകളിലും വമ്പിച്ച പരിവർത്തനങ്ങളുണ്ടായി. ദർശനങ്ങൾ പൊതുവിൽ അമൂർത്തമായ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പാതയിലൂടെ നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ തകർച്ചയും ജാതിവ്യവസ്ഥയിലും പൂർവികാചാരങ്ങളിലും അടിയുറച്ച ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ മുന്നേറ്റവും പുതിയൊരു ദാർശനിക പ്രസ്ഥാനത്തിനു വഴിയൊരുക്കി. പഴയ വൈദികാചാരങ്ങളുടെ പുനരുദ്ധാനമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഹിന്ദുമതം ശക്തിയാർജിച്ചത് എങ്കിൽ പുതിയ ദാർശനികചിന്തകൾ ഉയർന്നുവന്നത് ഉപനിഷത് ചിന്തകളുടെ പുനരുദ്ധാനമെന്ന നിലയ്ക്കാണ്. മതമെന്ന പോലെ ദർശനവും ശ്രുതികളുടെയും സ്മൃതികളുടെയും സൂത്രങ്ങളുടെയും പാരമ്പര്യങ്ങളെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ തണലിൽ മതത്തിന്റെ കൈപിടിച്ചുകൊണ്ടല്ലാതെ ദർശനങ്ങൾക്ക് സ്വതന്ത്രമായി വളരാനുള്ള സാധ്യതയുണ്ടായിരുന്നില്ല. ശങ്കരൻ, രാമാനുജൻ, മധ്വൻ തുടങ്ങിയ പ്രഗത്ഭന്മാരായ ചിന്തകന്മാരെല്ലാം തന്നെ സനാതനധർമങ്ങളെ പിടിച്ച് ആണയിട്ടുകൊണ്ടും ഉപനിഷത്തുകളെയും പ്രാചീനവേദാന്തത്തെയും ഭഗവദ്ഗീതയെയും ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് താന്താങ്ങളുടെ ദാർശനികവ്യവസ്ഥകൾക്ക് രൂപം നൽകിയത്. പക്ഷേ, അവർ പ്രചരിപ്പിച്ച തത്വചിന്തകൾ പഴയതിന്റെ വെറും ആവർത്തനങ്ങളായിരുന്നില്ല. പഴയ ചിന്തകൾക്ക് അവർ സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ പുതിയ ആവശ്യങ്ങൾക്കു പറ്റിയ തരത്തിലുള്ള പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഭാഷ്യങ്ങളും എഴുതിയുണ്ടാക്കി. എല്ലാവരും വേദാന്തികളായിരുന്നു. പക്ഷേ, വ്യത്യസ്തരീതി

യിലാണ് അവർ വേദാന്തത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചത്. വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയും ഭാഷ്യങ്ങളിലൂടെയും അവർ യഥാർഥത്തിൽ, താന്താങ്ങളുടെ സ്വന്തം ദർശനവ്യവസ്ഥകൾ കെട്ടിപ്പടുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഈ സവിശേഷത ശങ്കരാചാര്യരുടെ കൃതികളിൽ പ്രത്യേകിച്ചും പ്രകടമായി കാണാം.

ശങ്കരന്റെ പാണ്ഡിത്യം

ശങ്കരൻ എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലോ ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലോ കേരളത്തിലെ കാലടിയിൽ ഒരു ബ്രാഹ്മണകുടുംബത്തിൽ ജനിച്ചു എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനമായ പ്രവർത്തനകേന്ദ്രങ്ങൾ കേരളത്തിനു പുറത്തായിരുന്നു. ചുരുങ്ങിയ ജീവിതകാലത്തിനിടയിൽ – മുപ്പത്തിരണ്ടു വർഷങ്ങൾ മാത്രമേ അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നുള്ളൂ – വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുകളിലും സ്മൃതികളിലും നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന വ്യത്യസ്തദർശനങ്ങളിലും എല്ലാം അഗാധമായ പാണ്ഡിത്യം നേടിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം സമകാലീനരെയെല്ലാം അമ്പരപ്പിക്കുകയും ഇന്ത്യയിലെ വൈചാരിക മണ്ഡലത്തെയാകെ പിടിച്ചുകുലുക്കിയ ഒരു കൊടുങ്കാറ്റായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ഇന്ത്യയുടെ മിക്ക ഭാഗങ്ങളിലും ചുറ്റി സഞ്ചരിച്ചുകൊണ്ട് അപ്രതിരോധ്യമായ യുക്തിയുടെ സഹായത്തോടുകൂടി ദാർശനികരംഗത്തിലെ എതിരാളികളെയെല്ലാം അദ്ദേഹം വെല്ലുവിളിച്ചു; രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളിൽ ആശയപ്രചരണത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സന്ന്യാസിമഠങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചു. മൈസൂരിലെ ശൃംഗേരിമഠവും ഒറീസ്സയിലെ പുരീമഠവും കത്തിയവാറിലെ ദ്വാരകാമഠവും ഹിമാലയത്തിലെ ഹിമാച്ഛാദിതമായ ഉന്നത ശൃംഗങ്ങളിൽ ബദരീനാഥമഠവും അദ്ദേഹത്താൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടവയാണെന്ന് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു.

ശങ്കരന്റെ മുഖ്യകൃതികൾ ഉപനിഷത്തുകൾ, ഭഗവദ്ഗീത, ബ്രഹ്മസൂത്രം എന്നീ പ്രസ്ഥാനത്രയത്തിന്റെ ഭാഷ്യങ്ങളും സൗന്ദര്യലഹരി, വിവേകചൂഡാമണി തുടങ്ങിയ ഗഹനങ്ങളായ ദാർശനിക കാവ്യങ്ങളും ഏതാനും സ്തോത്രങ്ങളുമാണ്. പ്രസ്ഥാനത്രയത്തിന്റെ ഭാഷ്യങ്ങളിലൂടെയും വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെയുമാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വന്തമായ പ്രപഞ്ചവീക്ഷണഗതിക്കു രൂപം നൽകുകയും അദ്വൈതവേദാന്തം എന്ന പേരിൽ ആത്മീയവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഏകതത്വവാദം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തത്.

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം ഉപനിഷത്തുകളിലും ഗീതയിലും ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലുമടങ്ങിയ വെറും ആവർത്തനങ്ങളോ വിശദീകരണങ്ങളോ അല്ല. അദ്ദേഹം പഴയ ചില സങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് പുതിയ

അർഥങ്ങൾ നൽകി. പുതുതായി ചില സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർത്തു. അങ്ങനെ ഭാരതീയചിന്തക്ക് മൗലികമായ സംഭാവനകൾ നൽകി. എങ്കിലും ഉപനിഷത്തുകളാണ് തന്റെ ദാർശനിക വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനമെന്ന് അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെട്ടു.

പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തിനും അനുമാനപ്രമാണത്തിനും ഉപരിയായി ശബ്ദപ്രമാണത്തിനാണ് ശങ്കരൻ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. വേദോപനിഷത്തുകളിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ട തത്വങ്ങളാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉറവിടമെന്നും അവയിൽനിന്ന് വ്യതിചലിക്കുന്നവർക്കാർക്കും ശരിയായ ജ്ഞാനം നേടാൻ കഴിയില്ലെന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു. വേദോപനിഷത്തുകളുടെ ആധികാരികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുകയും മറ്റു ദാർശനികന്മാരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ എതിർക്കുകയും ചെയ്തത്. പഞ്ചഭൂതങ്ങളല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നു വാദിച്ച ലോകായതികന്മാരെയും ത്രിഗുണാത്മകവും അചേതനവുമായ മൂലപ്രകൃതിയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉറവിടം എന്നു വാദിച്ച സാംഖ്യന്മാരെയും ഭൗതികപരമാണുക്കളാണ് പ്രപഞ്ചഘടനയുടെ അടിത്തറയെന്നു വാദിച്ച ന്യായവൈശേഷികന്മാരെയും യാതൊന്നിനും ശാശ്വതമില്ലെന്നും ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളും ഇടവിടാതെ മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവയാണെന്നും വാദിച്ച ബൗദ്ധന്മാരെയും എല്ലാം അദ്ദേഹം രൂക്ഷമായി വിമർശിച്ചു. ലോകായതികന്മാരുടെയും സാംഖ്യവൈശേഷികന്മാരുടെയും ഭൗതികവാദത്തെ എന്നപോലെ വിജ്ഞാനവാദം, മാധ്യമികം എന്നീ വിഭാഗങ്ങളിൽപെട്ട ബൗദ്ധന്മാരുടെ ആത്മീയവാദത്തെയും അദ്ദേഹം ഖണ്ഡിച്ചു. ഈ വിമർശനങ്ങളിലും ഖണ്ഡനങ്ങളിലും യുക്തിയെ മാത്രമല്ല, ശ്രുതികളിൽ നിന്നും സ്മൃതികളിൽ നിന്നുമുള്ള ഉദ്ധരണികളെയും അദ്ദേഹം സുലഭമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തി.

പ്രാചീനചിന്തകളിൽ നിന്ന് മൗലികചിന്തകളിലേക്ക്

എങ്കിലും, ശങ്കരന്റെ ചില സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രാചീനചിന്തകന്മാരുടെ ദാർശനികസങ്കൽപ്പങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടാത്തവയും ചിലപ്പോൾ അവയ്ക്കെതിരായവയും ആണെന്ന വസ്തുത നിഷേധിക്കാൻ വയ്യ. ഉദാഹരണത്തിന്, ഋഗ്വേദത്തിലെ ഋഷിമാർ പ്രപഞ്ചയാഥാർഥ്യത്തെ നിഷേധിച്ചില്ല; ഇന്ദ്രിയസുഖങ്ങൾ പാപമാണെന്നു കരുതിയില്ല. തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത് ഭൃഗുവും വരുണനും തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിലൂടെ അന്നവും പ്രാണനും മനസ്സും വിജ്ഞാനവും ആനന്ദവും എല്ലാം ബ്രഹ്മമാണെന്നു വ്യക്തമാക്കിയതിനുശേഷം പ്രസ്താവിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

ഇതു മനസ്സിലാക്കുന്നവൻ അന്നത്തിന്റെ ഉടമസ്ഥനും അന്നം ഭുജിക്കുന്നവനുമായിത്തീരുന്നു; സന്താനങ്ങളെക്കൊണ്ടും കന്നുകാലികളെക്കൊണ്ടും പരിപാവനമായ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രകാശംകൊണ്ടും വലിയ കീർത്തി കൊണ്ടും അവൻ മഹാനായിത്തീരുന്നു.[1] ഈശോപനിഷത്ത് തുടങ്ങുന്നതുതന്നെ ധനം കൊതിക്കരുതെന്നും ഉള്ളതു മറ്റുള്ളവർക്കു കൊടുക്കണമെന്നും ത്യാഗത്തിലൂടെ സുഖമനുഭവിക്കണമെന്നും ഇങ്ങനെ ഇഹത്തിലെ കടമകൾ നിർവഹിച്ചുകൊണ്ട് നൂറുകൊല്ലം ജീവിക്കാനാഗ്രഹിക്കണമെന്നുമുള്ള ഉൽബോധനത്തോടുകൂടിയാണ്.[2] ഭൂമിയിലുള്ളതെല്ലാം ദൈവത്തിന്റേതാണെന്നും അതുകൊണ്ട് യാതൊന്നും തന്റെ സ്വകാര്യസ്വത്താക്കി വെയ്ക്കാൻ ആരും കൊതിക്കരുതെന്നും പൂർണമായ അർപ്പണമനോഭാവത്തോടുകൂടി ജനസേവനത്തിനുവേണ്ടി ജീവിക്കണം എന്നുമാണ് ഈ മന്ത്രങ്ങൾക്ക് മഹാത്മാഗാന്ധി നൽകുന്ന അർഥം. എന്നാൽ, ശങ്കരന്റെ വ്യാഖ്യാനം മറ്റൊന്നാണ്. “ഇഹത്തിലെ പ്രവൃത്തികൾ ചെയ്തുകൊണ്ട് നൂറുവർഷം ജീവിക്കാനാഗ്രഹിക്കണം”[3] എന്ന ഉൽബോധനം ആത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനം നേടാൻ പ്രാപ്തിയില്ലാത്തവരെ ഉദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണെന്നും ജ്ഞാനം നേടാൻ സന്ന്യാസിമാർക്കേ കഴിയൂ എന്നും മറ്റുള്ളവർ വേദങ്ങളിൽ നിർദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമങ്ങൾ ചെയ്യണം എന്നുമാണ് ശങ്കരൻ പറയുന്നത്. ഈ വ്യാഖ്യാനത്തോട് മറ്റു മിക്ക പണ്ഡിതന്മാരും യോജിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റിയും മനുഷ്യനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റുമുള്ള പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് സമാധാനം കണ്ടുപിടിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഉപനിഷത്തുകളിലെ ഋഷിമാർ തികഞ്ഞ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസികളായിരുന്നു. ഐഹികജീവിതം ഉപേക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടിയല്ല, അതു കൂടുതൽ കാമ്യവും കൂടുതൽ ധാർമികവുമാക്കി മാറ്റാൻ വേണ്ടിയാണ് അവർ ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്തെന്നു കണ്ടുപിടിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ലൗകികജീവിതമുപേക്ഷിച്ച് സർവസംഗപരിത്യാഗികളായി സന്ന്യാസം വരിക്കുന്ന ഋഷികളെയല്ല, ഗാർഹസ്ഥ്യജീവിതം നയിച്ചുകൊണ്ട് ഭാര്യമാരും മക്കളുമായി ദാർശനികചർച്ചകൾ നടത്തുന്ന ഋഷികളെയാണ് നമ്മൾ ഉപനിഷത്തുകളിൽ കാണുന്നത്. സംസാരദുഃഖങ്ങളിൽ നിന്നു രക്ഷപെടാൻവേണ്ടി സന്ന്യാസം സ്വീകരിക്കുക എന്ന

1. യ ഏവം വേദ പ്രതിഷ്ഠതി. അന്നവാൻ അന്നാദോ ഭവതി, മഹാൻ ഭവതി പ്രജയാ പശുഭിർ ബ്രഹ്മവർചസേന മഹാൻ കീർത്യാ

   തൈത്തരീയോപനിഷത്ത് III 6.1.

2. ഈശ്വോപനിഷത്ത് 1. 2.
3. കർവൻ ഏവേഹ കർമാണി ജിജീവിഷേത് ശതം സമാ:

   ഈ. ഉ. 2.

സമ്പ്രദായം ഉപനിഷത്തുകളുടെ കാലത്തിനുശേഷം വർണവ്യവസ്ഥ ശക്തിപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയപ്പോളാണ്, പ്രത്യേകിച്ചും ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തോടുകൂടിയതാണ്, നിലവിൽവന്നത് എന്നു തോന്നുന്നു. "വേദങ്ങളിൽ, ഉപനിഷത്തുകളിൽ പോലും ലോകവും ലൗകികജീവിതവും ബന്ധനത്തിന്റെയും കഷ്ടപ്പാടുകളുടെയും സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയവയാണ് എന്നതിന്റെ നേരിയ സൂചനപോലുമില്ല"[4] എന്നാണ് കുഞ്ഞൻരാജ പറയുന്നത്.

ഉപനിഷത്തുകളിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമായ ആശയങ്ങൾ അടങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്ന് നമ്മൾ മനസ്സിലാക്കിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. ആത്മീയവാദത്തിനെന്നപോലെ തന്നെ ഭൗതികവാദത്തിനും അവ സ്ഥാനം നൽകുന്നുണ്ട്. പൃഥ്വി, ജലം, വായു, അഗ്നി, ആകാശം എന്നീ പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ നിത്യങ്ങളും അനാദിയായി നിലനിൽക്കുന്നവയുമാണെന്ന പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ അവയിൽ കാണാം. ഇത്തരം ആശയങ്ങളെ തന്റെ അദ്വൈതവാദവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻ ശങ്കരന് ഒരു വിഷമവുമില്ല. എല്ലാം ബ്രഹ്മമാണെങ്കിൽ പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ മാത്രം ബ്രഹ്മമല്ലാതാവുകയില്ലല്ലോ.

ബ്രഹ്മസത്യം ജഗന്മിഥ്യാ

ഉപനിഷത്തുകളിലെ ആത്മീയവാദികളായ ചിന്തകന്മാർ ചേതനയാണ് മൂലകാരണമെന്നും ചേതനയിൽ നിന്നാണ് ഭൗതികസത്ത ആവിർഭവിച്ചത് എന്നുമാണ് വാദിച്ചത്. പക്ഷേ, ഭൗതികസത്തയുടെ അസ്തിത്വത്തെ അവർ നിഷേധിച്ചില്ല. "പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ചേതനയാണെന്നും ചേതനയാണ് പ്രപഞ്ചത്തെ നയിക്കുന്നത് എന്നും ഐതരേയോപനിഷത്ത് ഊന്നിപ്പറയുമ്പോൾ അത് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യത്തെയാണ്, യാഥാർഥ്യമെന്നു തോന്നിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെയല്ല, അംഗീകരിക്കുന്നത്"[5] എന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഈ നിലപാടല്ല ശങ്കരൻ സ്വീകരിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഭൗതികപ്രപഞ്ചം യാഥാർഥ്യമല്ല, മിഥ്യയാണ്. സച്ചിദാനന്ദമയവും ഏകവും അദ്വൈതവുമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം. ഇതിൽ നിന്ന് ജീവൻ അല്ലെങ്കിൽ വ്യക്തിയുടെ ആത്മാവ് ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് എന്ന നിഗമനത്തിലെത്തുക എളുപ്പമാണ്. അങ്ങനെ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദത്തിന്റെ മുഴുവൻ സാരാംശവും സുപ്രസിദ്ധമായ ഈയൊരു വാക്യത്തിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു:

---

4. C. Kunhan Raja: Indian Philosophy, P. 252.
5. S. Radhakrishnan: The Principal Upanishads, P. 80.

"ബ്രഹ്മ സത്യം ജഗന്മിഥ്യാ, ജീവോ ബ്രഹ്മൈവ നാപരഃ"

എന്നു വെച്ചാൽ, "ബ്രഹ്മമാണ് സത്യം; ജഗത്ത് മിഥ്യയാണ്; ജീവൻ തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മം; മറ്റൊന്നുമല്ല".

ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തെ ശങ്കരൻ ഇങ്ങനെ നിർവചിക്കുന്നു: "ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ", അതായത്, ജന്മാദികൾ യാതൊന്നിൽ നിന്നോ അതാണ് ബ്രഹ്മം.

ഈ സൂത്രത്തെ ശങ്കരൻ ഇങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു: "നാമരൂപങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതും അനേകം കർത്താക്കളെയും ഭോക്താക്കളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും ക്ലിപ്തപ്പെട്ട സ്ഥലകാലകാരണങ്ങളെയും ക്രിയകൾ, ഫലങ്ങൾ എന്നിവയെയും ആശ്രയിക്കുന്നതും മനസ്സിനു പോലും അചിന്ത്യമായ രചനാരൂപത്തോടു കൂടിയതുമായ ജഗത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിസ്ഥിതിലയങ്ങൾ സർവജ്ഞവും സർവശക്തവുമായ യാതൊരു കാരണത്തിൽ നിന്ന് ഉളവാകുന്നുവോ അതാണ് ബ്രഹ്മം".[6]

"നിത്യവും ശുദ്ധവും ബുദ്ധവും മുക്തവും സർവജ്ഞവും സർവശക്തവുമായ ബ്രഹ്മം ഉണ്ട്"[7] എന്ന കാര്യത്തിൽ ശങ്കരന് സംശയമൊന്നുമില്ല. ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണ് ജഗത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിസ്ഥിതി പ്രളയങ്ങൾ ഉളവാകുന്നത് എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു. പക്ഷേ, ഇതിന്റെ അർഥം ബ്രഹ്മവും ജഗത്തും - കാരണവും കാര്യവും - വേറെ വേറെ നിലനിൽക്കുന്നു എന്നല്ല. എന്തെന്നാൽ, ബ്രഹ്മവും ജഗത്തും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എന്തെന്നറിയണമെങ്കിൽ രണ്ടിന്റെയും സ്വഭാവങ്ങൾ ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയണം. പക്ഷേ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു പിടികൊടുക്കാത്ത ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ശരിയായ സ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയില്ല. "സ്വാഭാവികമായി ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പിടിയിൽ പെടുന്നത് വിഷയങ്ങൾ (വസ്തുക്കൾ) മാത്രമാണ്, ബ്രഹ്മമല്ല. ബ്രഹ്മം ഇന്ദ്രിയഗോചരമായിരുന്നുവെങ്കിൽ അതിനോട് ജഗത്ത് എങ്ങനെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നു. പക്ഷേ, അറിയപ്പെടുന്നത് ബ്രഹ്മമല്ല, കാര്യമായ ജഗത്ത് മാത്രമാണ്. അതിന് ബ്രഹ്മത്തിനോടാണോ മറ്റു വല്ലതിനോടുമാണോ ബന്ധം എന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാൻ കഴിയില്ല."[8]

---

6. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം I 1. 2.
7. അസ്തി താവദ് ബ്രഹ്മ നിത്യ ശുദ്ധ ബുദ്ധ മുക്ത സ്വഭാവം, സർവജ്ഞം സർവശക്തി സമന്വിതം.
8. സ്വഭാവതോ വിഷയവിഷയാണീന്ദ്രിയാണി ന ബ്രഹ്മ വിഷയാണി. സതി ഹീന്ദ്രിയ വിഷയത്വേ ബ്രഹ്മണഃ ഇദം ബ്രഹ്മണാ സംബദ്ധം കാര്യമിതി ഗൃഹ്യേത. കാര്യമാത്രമേവ തു ഗൃഹ്യമാണം കിം ബ്രഹ്മണാ സംബദ്ധം കിമന്യേന കേന ചിദ്വാ സംബദ്ധമിതി ന ശക്യം നിശ്ചേതും.

ബ്ര സൂ. I. 1. 2.

പരമമായ സത്യം

അപ്പോൾ ബ്രഹ്മമാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണം എന്ന പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ജന്മാദിസൂത്രം വെറും ഒരനുമാനം മാത്രമാണോ? അല്ല. അനുമാനപ്രമാണത്തിൽ ശങ്കരന് അത്ര വിശ്വാസമൊന്നുമില്ല. പിന്നെ എന്താണ് ഈ പ്രസ്താവനയുടെ അർഥം? അദ്വൈതരഹസ്യം വെളിപ്പെടുത്താനുള്ള ഒരു പ്രാരംഭമെന്ന നിലയ്ക്ക് ഒരു വേദാന്തവാക്യം ഉദ്ധരിച്ചു കാണിക്കുക മാത്രമാണ് ശങ്കരൻ ഇവിടെ ചെയ്യുന്നത്. "വേദാന്തവാക്യപ്രദർശനാർഥം". വാസ്തവത്തിൽ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ജഗത്ത് മായയുടെ ഫലമായ ഒരു പ്രതീതി മാത്രമാണ്. അത് യാഥാർഥ്യമല്ല; മിഥ്യയാണ്. യഥാർഥത്തിലുള്ളത് ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ്. മറ്റൊന്നുമില്ല. ശങ്കരന്റെ യുക്തിവാദം ഇങ്ങനെയാണ്:

"ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു വ്യതിരിക്തമായി മറ്റു യാതൊന്നിനും നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ല. അതിനു തെളിവൊന്നുമില്ല. വാസ്തവം പറഞ്ഞാൽ മറ്റെന്തെങ്കിലുമൊന്നിന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള യാതൊരു തെളിവും നമുക്കു കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, ഉത്ഭവമുള്ള എല്ലാറ്റിന്റെയും ജന്മാദി (ഉൽപ്പത്തി മുതലായവ) ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണെന്ന് വ്യക്തമായിക്കഴിഞ്ഞുവല്ലോ. കാര്യം കാരണത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമല്ല. ഉൽപത്തിയില്ലാത്തതായി എന്തെങ്കിലുമുണ്ടെങ്കിൽ അതു ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ്, മറ്റൊന്നുമല്ല. എന്തെന്നാൽ, ഇങ്ങനെ വ്യക്തമായി പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. 'പ്രിയപ്പെട്ടവനേ, സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് ഇതെല്ലാം ബ്രഹ്മമാണ്; രണ്ടാമതൊന്നുണ്ടായിരുന്നില്ല' (ഛാന്ദോഗ്യം, VI. ii. i). ബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞാൽ മറ്റെല്ലാറ്റിനെയും അറിയാൻ കഴിയുമെന്നും ഉപനിഷത്തുകൾ ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്. ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റെന്തെങ്കിലും ഉണ്ടെന്നു കരുതാൻ വയ്യ."[9]

അപ്പോൾ, ശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ നിത്യവും അനാദിയും അനശ്വരവും കേവലവും അമൂർത്തവുമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് യാഥാർഥ്യം; മറ്റൊരു യാഥാർഥ്യവുമില്ല. അത് അദ്വൈതമാണ്. അസ്തിത്വത്തിന്റെ ആകെത്തുകയാണത്. അത് അനന്തവും സാർവത്രികവുമാണ്. പ്രപഞ്ചമാകെ, പ്രപഞ്ചത്തിൽ എന്തെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടോ അതെല്ലാം, ബ്രഹ്മമാണ്; ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ്. "ബ്രഹ്മൈവേദം വിശ്വം സമസ്തം ഇദം ജഗത്". ജഗത്തു മാത്രമല്ല, ആത്മാവും ബ്രഹ്മമാണ് (ആത്മാ ച). ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണ് (അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി). നീയും അതുതന്നെ (തത്ത്വമസി).

മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവായ ജീവാത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവായ പരമാത്മാവും (ബ്രഹ്മവും) തമ്മിലും ചേതനയും ഭൗതികസത്തയും തമ്മിലുമുള്ള ദ്വൈതഭാവങ്ങളെ ശങ്കരൻ നിഷേധിക്കുന്നു. ജീവാത്മാ

9. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം III. ii. 32.

വിനും പ്രാതിഭാസികമായ പ്രപഞ്ചത്തിനും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു വിഭിന്ന മായ അസ്തിത്വമില്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂ; രണ്ടാമതൊന്നില്ല. ബ്രഹ്മ മാണ് ഏകവും പരമവുമായ സത്യം.

ശങ്കരൻ, ഒരു ഭാഗത്ത് നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടി വസ്തുനിഷ്ഠപ്രപഞ്ചം വെറും മിഥ്യയാണെന്നും ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് യാഥാർഥ്യം എന്നും പറ യുന്നു. മറുഭാഗത്ത്, നിലനിൽക്കുന്നതെല്ലാം ബ്രഹ്മമാണ് എന്നും പറ യുന്നു. ഈ രണ്ടു പ്രസ്താവനകളും തമ്മിൽ വൈരുധ്യമില്ലേ? രണ്ടും ഒരേസമയത്ത് ശരിയാകുന്നതെങ്ങനെ?

ശങ്കരന്റെ വിമർശകന്മാർ

ഭാരതീയരും പാശ്ചാത്യരുമായ പല വിമർശകപണ്ഡിതന്മാരും ശങ്ക രന്റെ അദ്വൈതമായ ഏകതത്വവാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളിലൂടെ തെളിയിക്കപ്പെടാൻ കഴിയുന്ന പ്രത്യക്ഷജ്ഞാ നത്തെ പൂർണമായി നിഷേധിക്കലാണത് എന്നു ചിലർ പറയുന്നു; മറ്റു ചില പണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശങ്കരൻ ഉപനിഷത്തുകളിലെ ദാർശനികചിന്തകളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനുപകരം തന്റെ സ്വന്തം സിദ്ധാ ന്തവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി വളച്ചൊടിക്കുകയും ദുർവ്യാ ഖ്യാനിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ദാസ്ഗുപ്ത എഴുതി: "ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് പരമയാഥാർഥ്യം; മറ്റുള്ളതെല്ലാം അയഥാർഥമാണ്. ഇതാണ് ശങ്കരന്റെ മൂലസിദ്ധാന്തം. ഈ സിദ്ധാന്തമാണ് ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നു തെളിയിക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം തൽപ്പ രനായിരുന്നു. എന്നാൽ, ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഈശ്വരവാദത്തെയും ദ്വൈത വാദത്തെയും സ്പഷ്ടമായി സമർഥിക്കുന്ന അനേകം ഭാഗങ്ങളുണ്ട്. വാക്കു കളെക്കൊണ്ടുള്ള എന്തു കസർത്തുകൾ കാണിച്ചാലും ശങ്കരന്റെ സിദ്ധാ ന്തത്തെ സമർഥിക്കുന്ന ഒരർഥം അവ നൽകുന്നുണ്ടെന്ന് ബോധ്യപ്പെടു ത്താൻ കഴിയില്ല."[10]

രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

"നമ്മൾ കണ്ടുകഴിഞ്ഞതുപോലെ ഉപനിഷത്തുകൾ പ്രപഞ്ചത്തെ പ്പറ്റി ഒരേയൊരു യോജിച്ച വീക്ഷണഗതിയല്ല നൽകുന്നത്. ഉപനിഷത്തു കൾ അനേകം ഗ്രന്ഥകാരന്മാരാൽ രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. അവരെല്ലാവരും പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റി ഒരേ വീക്ഷണഗതി ഉന്നയിക്കാൻ ഉദ്ദേശിച്ചുവോ എന്നത് സംശയാസ്പദമാണ്. എന്നാൽ, ഉപനിഷത്തുകളെ ഒരേ സംശ്ലിഷ്ടരീതി യിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ ശങ്കരൻ നിർബന്ധം പിടിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റി ഉപനിഷത്തുകളിൽ

10. Surendranath Dasgupta: History of Indian Philosophy, Vol. II. P. 2.

നിന്ന് നമുക്ക് ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം ഐകരൂപ്യമുള്ളതായിരിക്കണം; അവയിലൊരിടത്തും യാതൊരു വൈരുധ്യവുമുണ്ടാകാൻ പാടില്ല."[11]

മോണിയർ വില്യംസ് പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ഭാരതീയദാർശനികന്മാർക്കിടയിൽ ഇപ്പോൾ ഇത്രയധികം പ്രചാരം നേടിയിട്ടുള്ള ഈ മായാവാദത്തിന് ഉപനിഷത്തുകൾ യാതൊരു പിന്തുണയും നൽകുന്നില്ല. അത് ബുദ്ധമതത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒരു ഇറക്കുമതിയാണ്."[12]

ആത്മീയവാദിയായ ഹിന്ദു ദാർശനികൻ വിജ്ഞാനഭിക്ഷു (16-ാം നൂറ്റാണ്ട്) സാംഖ്യസൂത്രത്തെ[13] വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു:

"നമ്മുടെ ബന്ധനം കേവലം ഒരു ഭ്രമമാണെന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ഒരൊറ്റ ബ്രഹ്മസൂത്രം പോലുമില്ല. തങ്ങളെ വേദാന്തികൾ എന്നു സ്വയം വിളിക്കുന്ന ആളുകൾ കണ്ടുപിടിച്ച വിചിത്രമായ മായാവാദത്തെപ്പറ്റി പറയുകയാണെങ്കിൽ അത് ബൗദ്ധന്മാരുടെ വിജ്ഞാനവാദത്തിന്റെ ഒരു വകഭേദം മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരനെ പ്രച്ഛന്നബുദ്ധൻ എന്നു വിളിക്കാൻ പോലും മുതിർന്നത്".

അദ്വൈതവും വിജ്ഞാനവാദവും

വാസ്തവികലോകം യഥാർഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർഥ്യമെന്നത് ദ്രഷ്ടാവിന്റെ മനസ്സിലുള്ള ഒരാശയം മാത്രമാണെന്നും ബാഹ്യപ്രപഞ്ചവുമായി യാതൊരുതരം ബന്ധങ്ങളുമില്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായും സ്വയം പര്യാപ്തമായും നിലകൊള്ളുന്ന ആന്തരികമായ ചേതന അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനം ബാഹ്യവസ്തുക്കളുടെ പ്രതീതിയുളവാക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നതെന്നും യഥാർഥത്തിൽ വിജ്ഞാനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഇല്ലെന്നും ഒക്കെയാണ് വിജ്ഞാനവാദികൾ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്. പക്ഷേ, ഇങ്ങനെയൊക്കെത്തന്നെയാണോ ശങ്കരനും വാദിച്ചത്? വിജ്ഞാനവാദികളുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ പ്രത്യക്ഷമായിട്ടോ പരോക്ഷമായിട്ടോ അദ്ദേഹം പിന്താങ്ങുകയുണ്ടായോ? ആന്തരികവും ആത്മനിഷ്ഠവുമായ വിജ്ഞാനം മാത്രമാണ് യാഥാർഥ്യമെന്നും വസ്തുനിഷ്ഠമായ ബാഹ്യപ്രപഞ്ചം നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നുമാണോ അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്? എന്റെ മേശപ്പുറത്തുകിടക്കുന്ന പുസ്തകങ്ങളും ചുറ്റുപാ

11. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. II. PP. 467-68.
12. Monier Williams: Indian Wisdom, P. 118.
13. സാംഖ്യസൂത്രം 1, 22. വിജാതീയോ*f*ദ്വൈതാപത്തിശ്ച.

ടുമുള്ള ചപ്പുചവറുകളും അടുത്ത മുറിയിൽ ഇരുന്നു കളിക്കുന്ന കുട്ടികളുടെ ശബ്ദകോലാഹലങ്ങളും ജനലിനു പുറത്തു പുഞ്ചിരിച്ചു നിൽക്കുന്ന പനിനീർപുഷ്പങ്ങളും അങ്ങു ദൂരെ പുല്ലുതിന്നുകൊണ്ടു നടക്കുന്ന പശുക്കളും യഥാർഥത്തിൽ ഇല്ലാത്തവയാണെന്ന് വല്ലവരും പറഞ്ഞാൽ അതു തീർച്ചയായും അസംബന്ധമാണ്. പക്ഷേ, ഇത്തരം അസംബന്ധങ്ങളാണോ ശങ്കരൻ പറഞ്ഞത്? തീർച്ചയായുമല്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്നുപറഞ്ഞപ്പോൾ അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിച്ചത് ബാഹ്യപ്രപഞ്ചം നിലനിൽക്കുന്നില്ല എന്നല്ല, വിഷയിയും വിഷയവും രണ്ടും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് വ്യാവഹാരികലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ എതിർത്ത ആത്മീയവാദികളെ അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചത്. ബാഹ്യവസ്തുക്കളില്ലെങ്കിൽ ആന്തരികമായ വിജ്ഞാനത്തിനു നിലനിൽക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നും വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർഥ്യമാണ് വിജ്ഞാനത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത് എന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ബാഹ്യവസ്തുവാണ് ആശയത്തിന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. വസ്തുവില്ലെങ്കിൽ വസ്തുവെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധമുണ്ടാവില്ല. വിജ്ഞാനവാദികളുടെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരൻ എഴുതുകയാണ്:

“ബാഹ്യവസ്തു ഇല്ലെന്നു തീരുമാനിക്കുക സാധ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ട്? അറിയപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട്. മനസ്സിലുണ്ടാകുന്ന ഓരോ പ്രതീതിക്കും അനുരൂപമായ തൂണ്, ഭിത്തി, കുടം, വസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ അറിയപ്പെടുന്ന വസ്തു ഇല്ലെന്നു പറയാൻ വയ്യ. ഊണുകഴിച്ചുകൊണ്ട് തൃപ്തി അനുഭവിക്കുന്ന ഒരാൾ ‘ഞാൻ ഉണ്ണുന്നില്ല; എനിക്കു തൃപ്തി ഉണ്ടാകുന്നില്ല’ എന്നു പറയുന്നതുപോലെ, ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷത്തിലൂടെ ബാഹ്യവസ്തുവിനെ അറിയുന്ന ഒരാൾ ‘ഞാൻ അതറിയുന്നില്ല, അതു നിലനിൽക്കുന്നുമില്ല’ എന്നു പറഞ്ഞാൽ അയാളുടെ വാക്ക് എങ്ങനെ വിശ്വസിക്കാൻ കഴിയും? അറിവിൽ നിന്നു ഭിന്നമാണ് വിഷയം എന്നു സമ്മതിച്ചേ പറ്റൂ. തൂണ്, ഭിത്തി മുതലായവയെ ഒരുവൻ അറിയുമ്പോൾ അവൻ അറിവിനെയല്ല അറിയുന്നത്. തൂണ്, ഭിത്തി മുതലായവയെ അറിവിന്റെ വിഷയങ്ങളായിട്ടാണ് ജനങ്ങൾ ധരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ‘ആന്തരികമായ ജ്ഞാനരൂപം ബാഹ്യവസ്തുവെപ്പോലെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു’ എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ യാഥാർഥ്യത്തെ നിഷേധിക്കുന്നവരും (അതായത് ബൗദ്ധന്മാരും) വാസ്തവത്തിൽ ബാഹ്യവസ്തുവിനെ അംഗീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അല്ലെങ്കിൽ ‘ബാഹ്യവസ്തുവിനെപ്പോലെ’ എന്നു പറയുന്നതെന്തിനാണ്? വിഷ്ണുമിത്രൻ വന്ധ്യാപുത്രനെപ്പോലെ ഇരിക്കുന്നു എന്ന് ആരും പറയാറില്ലല്ലോ. അതുകൊണ്ട്

ശരിക്ക് അറിയപ്പെടുന്നതാണ് സത്യം എന്നു സമ്മതിക്കുന്നവർ (അല്ലെങ്കിൽ അനുഭവവേദ്യമായ തത്വം സത്യമാണെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നവർ) ബാഹ്യമായ വസ്തു നിലനിൽക്കുന്നു എന്നു സമ്മതിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്.”[14]

അപ്പോൾ, വിജ്ഞാനവാദികളെപ്പോലെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ നിരാകരിക്കുകയോ അവയെ ആശയങ്ങളാക്കി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുകയോ അല്ല ശങ്കരൻ ചെയ്യുന്നത്. മറിച്ച്, ആശയങ്ങൾക്ക് വസ്തുക്കളുടെ രൂപമുണ്ടാകുന്നത് ആശയങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, അവയ്ക്ക് പുറത്ത് വസ്തുക്കൾ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടാണെന്ന് ഊന്നിപ്പറയുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. വാചസ്പതീമിശ്രൻ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ, “അഭേദം (വ്യത്യാസമില്ലായ്മ) എന്ന പ്രയോഗംകൊണ്ട് ഞങ്ങൾ ദ്വൈതഭാവത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു, പക്ഷേ, ഏകത്വത്തെ, എല്ലാറ്റിന്റെയും കേവലമായ ഐക്യത്തെ, ഞങ്ങളംഗീകരിക്കുന്നില്ല.“

ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും

ഇവിടെ ഒരു വൈരുധ്യം പ്രകടമാകുന്നില്ലേ? ശങ്കരൻ, ഒരു ഭാഗത്ത്, ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്നും വിവിധങ്ങളും സചേതനാചേതനങ്ങളുമായ ചരാചരങ്ങളോടുകൂടിയ ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നും ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. മറുഭാഗത്ത്, ബാഹ്യലോകം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നും വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളായ ബാഹ്യയാഥാർഥ്യങ്ങളെ വെറും ആശയങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഒതുക്കി നിർത്താൻ പാടില്ലെന്നും വാദിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂ എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന അതേസമയത്തുതന്നെ മനുഷ്യനുൾപ്പെടെയുള്ള നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ ബാഹ്യലോകം യാഥാർഥമാണ് എന്ന് വാദിക്കാൻ കഴിയുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിൽ യാതൊരു ദ്വൈതഭാവവുമില്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ജീവാത്മാവിന് പല പരിമിതികളുമുണ്ട്; ബ്രഹ്മത്തിന് യാതൊരു പരിമിതിയുമില്ല. ജീവാത്മാവിന് സ്വഭാവങ്ങളും ഗുണങ്ങളുമുണ്ട്; ബ്രഹ്മം നിർഗുണമാണ്. ജീവാത്മാവ് അനിത്യമാണ്; ബ്രഹ്മം നിത്യവും അനശ്വരവുമാണ്.

രണ്ടും തമ്മിൽ ഭേദമില്ലെന്നു പറയുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഒരുഭാഗത്ത് ലോകം മുഴുവനും ബ്രഹ്മമാണെന്നു പറയുക (സർവം ഖലു ഇദം ബ്രഹ്മ); മറുഭാഗത്ത് ലോകം മിഥ്യയാണെന്നു പറയുക! രണ്ടും തമ്മിൽ എന്തു പൊരുത്തമാണുള്ളത്? പക്ഷേ, ശങ്കരൻ ഇതിലൊന്നും യാതൊരു വൈരു

14. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം II. 2. 29.

ധ്യവും കാണുന്നില്ല. നിർഗുണബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്ന് നമ്മൾ അംഗീകരിച്ചാലും നിർഗുണബ്രഹ്മവും നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ വ്യാവഹാരികലോകവും രണ്ടും നിലനിൽക്കും എന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"ജലമയമായ സമുദ്രത്തിൽ നിന്നും വിഭിന്നങ്ങളല്ല അതിന്റെ പരിണാമരൂപങ്ങളായ പതകൾ, അലകൾ, തിരകൾ, കുമിളകൾ മുതലായവ. എങ്കിലും വ്യാവഹാരികമായി ഇവയൊക്കെ തമ്മിൽ വേർപെട്ടിരിക്കുകയും ഒന്നിച്ചുചേരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇവയൊന്നും തന്നെ ജലമയമായ സമുദ്രത്തിൽ നിന്ന് അന്യമായിത്തീരുന്നില്ല. അതേസമയത്തുതന്നെ ഒന്നു മറ്റൊന്നായി ഓരോന്നിന്റെയും വ്യക്തിത്വം നശിപ്പിക്കുന്നുമില്ല. ഇതുപോലെ തന്നെയാണ് പ്രകൃതത്തിലെയും സ്ഥിതി. ഭോക്താവും അനുഭവിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളും കൂടിച്ചേർന്ന് ഒന്നായിത്തീരുന്നില്ല. അതേസമയത്തുതന്നെ, അവ പരമമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് അന്യങ്ങളായിത്തീരുന്നുമില്ല.... ഇപ്രകാരം മൂലകാരണമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നങ്ങളായിത്തീരുന്നില്ലെങ്കിലും, സമുദ്രത്തിന്റെയും തിരമാലകളുടെയും ഉദാഹരണം വ്യക്തമാക്കുന്നതുപോലെ, ഭോക്താവും അനുഭവിക്കപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളും തമ്മിലുള്ള വിഭജനം നിലനിൽക്കുന്നു".[15]

അധ്യാസം

ശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വിഷയവും വിഷയിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമാണ് വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ഇതാണ് സ്ഥിതിയെങ്കിൽ "ജീവോ ബ്രഹ്മൈവ നാപര:" എന്ന പ്രഖ്യാപനത്തിന് എന്തർഥമാണുള്ളത്? വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിൽ ഭേദമില്ലെന്നും അദ്വൈതമായ ബ്രഹ്മമാണ് ഒരേയൊരു യാഥാർഥ്യമെന്നും സ്ഥാപിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ഈ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാൻ വേണ്ടി ശങ്കരൻ അധ്യാസം അല്ലെങ്കിൽ അധ്യാരോപം എന്ന ഒരു സവിശേഷസങ്കൽപ്പത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നു. "മുമ്പ് എപ്പോഴെങ്കിലും അനുഭവപ്പെട്ടതും സ്മരണയായി മനസ്സിൽ തങ്ങി നിൽക്കുന്നതുമായ ഒന്നിനെപ്പറ്റി പിന്നീട് മറ്റൊരിടത്തുണ്ടാകുന്ന പ്രതീതിയെന്നാണ് അദ്ദേഹം അധ്യാസത്തെ നിർവചിക്കുന്നത്. ഒന്നിന്റെ ധർമത്തെ മറ്റൊരിടത്ത് അധ്യാരോപിക്കലാണത്. യഥാർഥമായ ഒന്നിന്മേൽ അയഥാർഥമായ ഒന്നിന്റെ ധർമങ്ങൾ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അതിന് യഥാർഥത്തിലില്ലാത്ത ധർമങ്ങൾ ഉണ്ടെന്ന പ്രതീതിയുളവാകുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്, മുത്തുച്ചിപ്പിയിൽ വെള്ളിയുടെ ധർമങ്ങൾ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുമ്പോൾ മുത്തുച്ചിപ്പി വെള്ളി

15. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം II. 1. 3.

യാണെന്നു തോന്നിപ്പോകുന്നു. അതുപോലെ ഒരു കഷണം കയറിന്മേൽ സർപ്പത്തിന്റെ ഗുണവിശേഷങ്ങൾ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുമ്പോൾ കയർ സർപ്പമാണെന്ന പ്രതീതിയുളവാകുന്നു. യഥാർഥത്തിലില്ലാത്ത ഗുണങ്ങളുണ്ടെന്ന പ്രതീതി അല്ലെങ്കിൽ ഭ്രമം ഉളവാക്കത്തക്ക വിധത്തിൽ ആത്മാവിന്റെ (അല്ലെങ്കിൽ ചേതനയുടെ) ധർമങ്ങൾ അനാത്മാവിലും അനാത്മാവിന്റെ (ഭൗതികപദാർഥത്തിന്റെ) ധർമങ്ങൾ ആത്മാവിലും അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിൽ പല തരത്തിലുള്ള ആശയക്കുഴപ്പങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നത് എന്നാണ് ശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായം. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു:

"ഞാൻ, നീ എന്നീ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന വിഷയിയും വിഷയവും അവയുടെ സ്വഭാവങ്ങൾ കൊണ്ട്, ഇരുട്ടും, വെളിച്ചവും പോലെ വിരുദ്ധങ്ങളാണ്. യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കിയാൽ അവയ്ക്ക് താദാത്മ്യമുണ്ടാവുക വയ്യ. അവയുടെ ധർമങ്ങൾക്ക് (ഗുണവിശേഷങ്ങൾക്ക്) താദാത്മ്യമുണ്ടെന്നു പറയുന്നത് അതിലേറെ അയുക്തികമാണ്. അതിനാൽ, നീ എന്ന പ്രതിഭാസത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന വിഷയവും അതിന്റെ ധർമങ്ങളും സ്വഭാവംകൊണ്ടു സചേതനമായ ഞാൻ എന്ന വിഷയിയിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുകയോ, അല്ലെങ്കിൽ, മറിച്ച്, വിഷയിയും അതിന്റെ ധർമങ്ങളും വിഷയത്തിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുക സാധ്യമല്ല. യുക്തികൊണ്ടു നോക്കിയാൽ ഈ രണ്ടുതരം അധ്യാസങ്ങളും മിഥ്യയാണ്. എന്നിരിക്കിലും വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിൽ അന്യോന്യഭാവങ്ങളും അന്യോന്യധർമങ്ങളും, വിവേചനമന്യേ, പരസ്പരം അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുന്നു. തികച്ചും വേർപെട്ടു നിൽക്കുന്ന ധർമങ്ങളെ (ഗുണാദികളെ)പ്പറ്റിയും ധർമികളെ (ഗുണാദികളുടെ അധിഷ്ഠാനങ്ങളായ വസ്തുക്കളെ)പ്പറ്റിയുമുള്ള മിഥ്യാജ്ഞാനം നിമിത്തം സത്യാസത്യങ്ങളെ കൂട്ടിക്കുഴച്ച് 'ഇത് ഞാൻ', 'ഇത് എന്റെത്' എന്നൊക്കെ ജനങ്ങൾ സ്വാഭാവികമായി വ്യവഹരിച്ചുവരുന്നു.... ഞാൻ തടിയനാണ്, ചടച്ചവനാണ്, വെളുത്തവനാണ്. ഞാൻ നിൽക്കുകയാണ്, നടക്കുകയാണ്, ചാടുകയാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ദേഹധർമങ്ങളും ഞാൻ ഊമയാണ്, കുരുടനാണ്, ഷണ്ഡനാണ്, പൊട്ടനാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഇന്ദ്രിയധർമങ്ങളും കാമം, സങ്കൽപ്പം, സംശയം, നിശ്ചയം എന്നിങ്ങനെയുള്ള അന്തഃകരണധർമങ്ങളും ആത്മാവിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുന്നു."[16]

ഇത്തരം അധ്യാരോപങ്ങൾ ദൈനംദിന വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിൽ സർവസാധാരണങ്ങളാണ്. എങ്കിലും അവ യാഥാർഥ്യങ്ങളല്ല; മിഥ്യയാണ്, ഭ്രമമാണ്, അവിദ്യയുടെ ഫലമാണ്. അവിദ്യയെ ഉന്മൂലനം

16. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം I. 1. ഉപോദ്ഘാതം.

ചെയ്താൽ ശരിക്കുള്ള യാഥാർഥ്യം അറിയാൻ കഴിയും. ശരിയായ ജ്ഞാനം നേടുക എന്നതാണ് അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം.

അനിർവചനീയ യാഥാർഥ്യം

കയറും പാമ്പും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഉദാഹരണംകൊണ്ട് ശങ്കരൻ അധ്യാസത്തിന്റെ സ്വഭാവം കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഒരു കയറിന്റെ കഷണം കണ്ടാൽ അതു പാമ്പാണെന്ന് ബുദ്ധിയുള്ളവരാരും പറയുകയില്ല. എങ്കിലും നല്ല വെളിച്ചമില്ലെങ്കിൽ ചിലപ്പോൾ കയർ പാമ്പാണെന്ന് ചിലർ തെറ്റിദ്ധരിച്ചുപോകും. യഥാർഥത്തിൽ പാമ്പില്ല. എങ്കിലും അധ്യാസത്തിന്റെ ഫലമായി പാമ്പിന്റെ പ്രതീതിയുണ്ടാക്കുന്നു. ഒന്നില്ലാത്തിടത്ത് അതുണ്ടെന്ന ബോധമാണല്ലോ അധ്യാസം. യഥാർഥത്തിലുള്ളത് കയറാണ്. എങ്കിലും അത് പാമ്പായിട്ടാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. പാമ്പും പാമ്പിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളും കയറിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ ഫലമാണിത്. ഇത് മിഥ്യാജ്ഞാനമാണ്, അവിദ്യയാണ്. വെളിച്ചത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി അവിദ്യയെ നീക്കം ചെയ്താൽ യഥാർഥമായ കയർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യും. ഇതുപോലെ തന്നെ അധ്യാസത്തിന്റെ , അല്ലെങ്കിൽ മായയുടെ, ഫലമായി യഥാർഥത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മത്തിനു പകരം ജീവാത്മാവും നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രപഞ്ചവും നമുക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നു. അവിദ്യയുടെ ഫലമാണത്. അവിദ്യയെ ഉന്മൂലനം ചെയ്താൽ അവയെല്ലാം അയഥാർഥങ്ങളാണെന്നും യഥാർഥത്തിലുള്ളത് ബ്രഹ്മം മാത്രമാണെന്നും ബോധ്യമാവും.

കയറിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുന്ന പാമ്പിനും ജീവാത്മാവ്, പ്രപഞ്ചം മുതലായവയ്ക്കും യാഥാർഥ്യവുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലെന്നല്ല ശങ്കരൻ പറയുന്നത്. നേരെമറിച്ച് മിഥ്യാജ്ഞാനം നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം അവ യഥാർഥങ്ങളാണ്. ''മിഥ്യാഭ്രമത്തിന്റെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന പാമ്പിന്റെ കടിയേറ്റ് ആരെങ്കിലും മരിച്ചുപോകാറുണ്ടോ?" എന്ന എതിരാളികളുടെ ചോദ്യത്തിന്, "ഉവ്വ്, വിഷശങ്ക കൊണ്ടും മറ്റും മരണാദികാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടാവാറുണ്ട്". എന്നാണ് ശങ്കരൻ മറുപടി പറയുന്നത്.[17] ഇപ്രകാരം തന്നെ, അവിദ്യ നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം കാലം പ്രപഞ്ചവും വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലെ സുഖദുഃഖാദികളും യഥാർഥങ്ങളാണ്.

സ്വപ്നാവസ്ഥയെ മറ്റൊരുദാഹരണമായി എടുക്കാം. ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന മനുഷ്യൻ സ്വപ്നത്തിൽ തിന്നുകയും കുടിക്കുകയും കളിക്കുകയും മറ്റും ചെയ്യാറുണ്ട്. സ്വപ്നം നിലനിൽക്കുന്നേടത്തോളം സമയം ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങൾ യഥാർഥങ്ങൾ തന്നെയാണ്. ഉറക്കമുണർന്ന

17. ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം കക. 1. 14.

തിനുശേഷമുള്ള ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോഴാണ് അവ അയഥാർഥങ്ങളായിത്തീരുന്നത്.

അപ്പോൾ, സ്വപ്നവും ജാഗ്രതിയും കയറും സർപ്പവും പ്രപഞ്ചവും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും എല്ലാം സന്ദർഭത്തിനനുസരിച്ച് യഥാർഥമോ അയഥാർഥമോ ആയിത്തീരുമെന്നാണോ പറയേണ്ടത്? ഈ ചോദ്യത്തിന് തൃപ്തികരമായ സമാധാനം കാണാൻ കയറും പാമ്പും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഒരിക്കൽകൂടി പരിശോധിക്കുക. പാമ്പ് അയഥാർഥവും കയർ യഥാർഥവുമാണെന്നാണ് നമ്മൾ ആദ്യം പറഞ്ഞത്. പക്ഷേ, പാമ്പ് അവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയാൻ കഴിയുമോ? പാമ്പിന്റെ രൂപത്തിലുള്ള എന്തോ ഒന്ന് നമ്മൾ കണ്ടു എന്നു തീർച്ചയാണ്. ഇല്ലാത്ത ഒന്നിനെ കാണാൻ സാധിക്കുകയില്ലല്ലോ. അതുകൊണ്ട് അത് യഥാർഥവുമാണ്, അയഥാർഥവുമാണ് എന്നു പറയുന്നതാവും കൂടുതൽ ശരി. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ അത് മിഥ്യാജ്ഞാനത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ്. ശരിയായ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ അത് അയഥാർഥമായി മാറുകയും കയർ മാത്രം യഥാർഥമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് ജീവാത്മാവ്, വ്യാവഹാരികജീവിതം, ലൗകികബന്ധങ്ങൾ മുതലായവയുടെയും സ്ഥിതി. അവിദ്യ നിനിൽക്കുന്നേടത്തോളം കാലം അവയെല്ലാം യഥാർഥങ്ങളാണ്. അവിദ്യ നശിച്ചാൽ പിന്നെ അവയൊന്നുമില്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രേയുള്ളൂ. കേവലവും ഏകവും അദ്വൈതവുമായ ബ്രഹ്മം മാത്രം.

കയറിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെട്ട പാമ്പ് ഒരു യഥാർഥ്യമെന്ന നിലയ്ക്കു നിലനിൽക്കുമ്പോൾ പോലും അത് കയറിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. കയറില്ലെങ്കിൽ പാമ്പുമില്ല. അതുപോലെതന്നെ ജീവാത്മാവും പ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. മറിച്ചല്ല, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിന് ജീവാത്മാവിന്റെയോ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയോ ആശ്രയം ആവശ്യമില്ല. അതു സ്വതന്ത്രമാണ്. സ്വതന്ത്രവും നിരപേക്ഷവുമായ സത്ത അതിനു മാത്രമേയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് പ്രകൃതിയുടെയോ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയോ മനുഷ്യന്റെയോ ആപേക്ഷികമായ നിലനിൽപ്പുകൾ അതിനെ ഒരുതരത്തിലും ബാധിക്കുന്നില്ല. ശങ്കരൻ എഴുതുന്നു:

“മായാവി സ്വയം പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന ഇന്ദ്രജാലത്താൽ ഒരിക്കലും – ഭൂതകാലത്തിലോ വർത്തമാനകാലത്തിലോ ഭാവികാലത്തിലോ – സ്പർശിക്കപ്പെടുന്നില്ല. കാരണം, അത് അവാസ്തവമാണ്. ഇതുപോലെ പ്രപഞ്ചമാകുന്ന മായയാൽ പരമാത്മാവും സ്പർശിക്കപ്പെടുന്നില്ല. സ്വപ്നം കാണുന്ന ഒരാൾ സ്വപ്നമായയാൽ സ്പർശിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഉറക്കത്തിലാവട്ടെ, ഉണർച്ചയിലാവട്ടെ, സ്വപ്നങ്ങൾ അവനിൽ പറ്റിക്കൂടി

നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഇപ്രകാരം തന്നെ അവസ്ഥാത്രയത്തിന് (ഉൽപത്തി, സ്ഥിതി, നാശം എന്നീ അവസ്ഥകൾക്ക്) സാക്ഷിയായി വർത്തിക്കുന്ന പരമാത്മാവ് മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാൽ സ്പർശിക്കപ്പെടുന്നില്ല. മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസ്ഥാത്രയരൂപത്തിലുള്ള പരമാത്മാവിന്റെ പ്രകാശനം വെറും മായയാണ്. കയറ് പാമ്പിന്റെ രൂപത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നതുപോലെയാണിത്. ഇതിനെപ്പറ്റി വേദാന്താർഥ സമ്പ്രദായത്തിൽ വിദഗ്ധമായ ജ്ഞാനം നേടിയ ആചാര്യർ (ഗൗഡപാദൻ) ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്: അനാദിയായ മായകൊണ്ട് ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ജീവൻ ഉണരുമ്പോൾ ജനനവും നിദ്രയും സ്വപ്നവും ഒന്നുമില്ലാത്ത അദ്വൈതത്വത്തെ അറിയുന്നു."[18]

മായാവാദം

മായ എന്ന പദത്തെ, പലരും തെറ്റിദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ, ശൂന്യത, ഒന്നുമില്ലായ്മ, തോന്നൽ എന്നും മറ്റുമുള്ള അർഥത്തിലല്ല, മിഥ്യാജ്ഞാനം, അജ്ഞാനം, അവിദ്യ മുതലായവയുടെ പര്യായശബ്ദമായിട്ടാണ് ശങ്കരൻ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. മായ ബ്രഹ്മത്തെ സ്പർശിക്കുന്നില്ല. എങ്കിലും മായകൊണ്ട്, ഒരു മായാവിയെപ്പോലെ, അത് നാനാരൂപങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. മറ്റൊരുവിധം പറഞ്ഞാൽ മായയിൽ, അല്ലെങ്കിൽ അവിദ്യയിൽ, കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ജനങ്ങൾ ഏകമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് അനേകങ്ങളായ പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളെയാണ് കാണുന്നത്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ മായ തുച്ഛമാണ്, നിസ്സാരമാണ്. പക്ഷേ ലൗകികവ്യാപാരങ്ങളിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന ജനങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതു വാസ്തവമാണ്. മായയുടെ ഫലമായിട്ടാണ് അവർ ഏകത്തെ അനേകമായി കാണുന്നത്. മായ അല്ലെങ്കിൽ അവിദ്യ നീക്കം ചെയ്യപ്പെട്ടാൽ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ പരമസത്യം എന്നും മറ്റുള്ളതെല്ലാം മിഥ്യയാണെന്നും ബോധ്യമാവും.

'ആത്മബോധം' എന്ന കൃതിയിൽ ശങ്കരൻ എഴുതുന്നു: "ശരീരാദികൾ അവിദ്യയുടെ സൃഷ്ടികളാണ്. നീർപ്പോളകൾപോലെ അസ്ഥിരങ്ങളാണവ. അതിനാൽ ജ്ഞാനത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി 'ഞാൻ ശുദ്ധമായ ബ്രഹ്മമാണ്' എന്നു മനസ്സിലാക്കുക". ഇതുതന്നെയാണ് വിവേകചൂഡാമണി എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലും അദ്ദേഹം ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നത്.

18. അനാദിമായയാ സുപ്തോ യദാ ജീവഃ പ്രബുധ്യതേ
അജമനിദ്രമസ്വപ്നമദ്വൈതം ബുധ്യതേ തദാ (ഗൗഡപാദകാരിക I. 16.)
ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം II. 1, 9.

“നിത്യങ്ങളും അനിത്യങ്ങളുമായ വസ്തുക്കളെ തമ്മിൽ തിരിച്ചറിഞ്ഞു കൊണ്ട് ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്നും ലോകം മായയാണെന്നും മനസ്സിലാക്കുക”.

ലോകം മായയാണെന്നു പറയുമ്പോൾ അതു തികച്ചും അയഥാർഥ മാണ് എന്നല്ല ശങ്കരൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ മായ തുച്ഛമാണ്. യുക്തിയുടെ ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കു മ്പോൾ അത് അനിർവചനീയമാണ്. ലൗകികജീവിതത്തിന്റെ ഭാഗത്തു നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അത് വാസ്തവമാണ്. ഇതാണ് ചുരുക്കത്തിൽ, ശങ്കരന്റെ സുപ്രസിദ്ധമായ മായാവാദം.

പാരമാർഥികസത്യവും വ്യാവഹാരികസത്യവും

ഇതുപോലെ സത്യത്തിനും പ്രാതിഭാസികസത്യം, വ്യാവഹാരിക സത്യം, പാരമാർഥികസത്യം എന്നിങ്ങനെ വിവിധനിലവാരങ്ങളുണ്ട്. വന്ധ്യയുടെ പുത്രൻ, ആകാശകുസുമം, മുയലിന്റെ കൊമ്പ് തുടങ്ങി യവ പൂർണമായ അസത്യങ്ങളാണ്. അവ ഒരിടത്തും നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അയഥാർഥങ്ങളായ സങ്കൽപ്പങ്ങൾ മാത്രമാണവ. സ്വപ്നം, കയറിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെട്ട പാമ്പ് മുതലായവ, യുക്തിയുടെയും പ്രായോഗി കസത്യത്തിന്റെയും ഭാഗത്തുനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ, അയഥാർഥങ്ങളാണ്, വെറും തോന്നലുകളാണ്. പക്ഷേ, വിന്ധ്യാപുത്രനെപ്പോലെയോ മുയ ലിന്റെ കൊമ്പിനെപ്പോലെയോ തികച്ചും അയഥാർഥങ്ങളാണവ എന്നു പറയാൻ വയ്യ. എന്തെന്നാൽ, അനുഭവത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നവയാണവ. അനുഭവത്തിൽ കാണുന്നത് സത്യമല്ലെന്ന് എങ്ങനെ പറയും? ഒരർഥ ത്തിൽ അവ യഥാർഥങ്ങൾ തന്നെ. ശരിക്കു പറഞ്ഞാൽ, അവ യഥാർഥ ങ്ങളുമല്ല. അവ അനിർവചനീയ യഥാർഥ്യങ്ങളാണ്.

മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും യാഥാർഥ്യങ്ങളാണെന്ന് ശങ്ക രൻ തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ഞാനും നീയും അവനും വ്യത്യസ്തമ നുഷ്യരെന്ന നിലയ്ക്ക് ജീവിക്കുന്നു, നമ്മൾ ഭക്ഷണം കഴിക്കുന്നു, ഉറ ങ്ങുന്നു, ഉല്ലാസയാത്രകൾ നടത്തുന്നു, ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ പോകുന്നു, ദൈവത്തെ, അല്ലെങ്കിൽ ദൈവങ്ങളെ, പൂജിക്കുന്നു, വഴിപാടു കൊടു ക്കുന്നു, കുടുംബജീവിതം നയിക്കുന്നു, തമ്മിൽ തല്ലുന്നു, പണത്തിനും പദവിക്കും വേണ്ടി വെപ്രാളം കൊള്ളുന്നു, ശമ്പളം വർധിപ്പിച്ചു കിട്ടാൻ വേണ്ടി പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുന്നു, തിരഞ്ഞെടുപ്പിനു നിൽക്കുന്നു, കത്തിക്കുത്തുകൾ നടത്തുന്നു - ഇതെല്ലാം യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്, വ്യാവ ഹാരികസത്യങ്ങളാണ്. പക്ഷേ, പാരമാർഥികസത്യത്തിന്റെ ഭാഗത്തു നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ ഇവയെല്ലാം അയഥാർഥങ്ങളാണ്. യഥാർഥത്തിൽ

ഞാനും നീയും തമ്മിൽ യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ല. പ്രാപഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളെല്ലാം മിഥ്യയാണ്. എല്ലാം മായയുടെ, അല്ലെങ്കിൽ അവിദ്യയുടെ, ഫലമാണ്. അവിദ്യയെ തുടച്ചുനീക്കുകയും ശരിയായ ജ്ഞാനം നേടുകയും ചെയ്താൽ പിന്നെ ഈ നാനാത്വങ്ങളൊന്നുമില്ല. കേവലവും അദ്വൈതവും നിത്യവും സച്ചിദാനന്ദവുമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂ. ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണ്; നീയും അതുതന്നെ. അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി, തത്ത്വമസി. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നായിത്തീരുന്നു. പിന്നെ പരമാർഥികസത്യമായ ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. ഈശ്വരൻ പോലുമില്ല.

എങ്കിലും, വ്യാവഹാരിക സത്യത്തെ ശങ്കരൻ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലെ വർണാശ്രമധർമങ്ങൾ, ജാതിവ്യവസ്ഥ, വൈദികകർമങ്ങൾ, സാമൂഹ്യാചാരങ്ങൾ മുതലായവയ്ക്കെല്ലാം അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം കൽപ്പിക്കുന്നുമുണ്ട്. ഇത്തരം ജീവിതവൃത്തികൾ നിത്യങ്ങളല്ലെന്നും കാലത്തിനനുസരിച്ചു മാറുന്നവയാണെന്നും അദ്ദേഹത്തിനറിയാം. എങ്കിലും മധ്യകാലത്തു നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യാചാരങ്ങളെപ്പറ്റിയും വൈദികക്രിയകളെപ്പറ്റിയുമാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നത്. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തെ സംബന്ധിച്ച ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം വിവരിക്കുമ്പോൾ അദ്ദേഹം മുഖ്യമായും ഉപനിഷത്തുകളെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത്. വ്യാവഹാരിക സത്യത്തെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുമ്പോളാകട്ടെ, അദ്ദേഹം ഋഗ്വേദകാലത്തോ ഉപനിഷത്തുകളുടെ കാലത്തോ നിലനിന്നിരുന്ന സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളെയല്ല, തന്റെ സ്വന്തം കാലഘട്ടത്തിലെ സാമൂഹ്യനിയമങ്ങളെയും ആചാരങ്ങളെയുമാണ് കണക്കിലെടുക്കുന്നത്. ഉയർന്ന ജാതിക്കാർക്കു മാത്രമേ വേദാധ്യയനം നടത്താൻ അധികാരമുള്ളൂ എന്നും ശൂദ്രന്മാരുടെ അധഃസ്ഥിതിക്ക് സ്മൃതികളുടെ അംഗീകാരമുണ്ടെന്നും മറ്റുമുള്ള മനുസ്മൃതിയിലെ പ്രസ്താവനകളെ അദ്ദേഹം അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളായി കണക്കാക്കുന്നു. ശൂദ്രസ്ത്രീകളിൽ ജനിച്ചവരായിരുന്നിട്ടും വിദുരാദികൾ വിശിഷ്ടമായ വിജ്ഞാനസമ്പത്ത് നേടുകയുണ്ടായി എന്നും അതിനാൽ ശൂദ്രന് വിദ്യാധികാരമുണ്ട് എന്നുമുള്ള വാദത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതുകയാണ്:

"ശൂദ്രന് അധികാരമില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, അവന് വേദാധ്യയനമില്ല. വേദാധ്യയനം ചെയ്ത് വേദാർഥം ഗ്രഹിച്ചവനു മാത്രമേ വേദകാര്യങ്ങൾക്ക് അധികാരമുള്ളൂ. വേദാധ്യയനം ഉപനയനത്തിനു ശേഷം മാത്രമേ പാടുള്ളൂ. ഉപനയനമാണെങ്കിൽ ത്രൈവർണികർക്ക് (ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ എന്നിവർക്ക്) മാത്രമേ വിധിച്ചിട്ടുള്ളുതാനും. അതുകൊണ്ട് ശൂദ്രന് വേദാധ്യയനത്തിന് അധികാരമില്ല.... ശൂദ്രന് വേദശ്രവണവും വേദാധ്യയനവും വേദാർഥജ്ഞാനവും വേദാനുഷ്ഠാ

നവും നിഷിദ്ധങ്ങളാണെന്ന് സ്മൃതിയിലുണ്ട്. വേദശ്രവണനിഷേധം ഇപ്രകാരമാണ്; വേദം ശ്രവിക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ ചെവിയിൽ ഈയവും അരക്കും ഉരുക്കി ഒഴിച്ചു നിറയ്ക്കണം.... അവന്റെ സമീപത്തിൽ വെച്ച് വേദാധ്യയനം പാടില്ല. ഇതിൽ നിന്ന് വേദപഠനവും നിഷിദ്ധമാണെന്നു വരുന്നു. ആരുടെ സമീപത്തിലാണോ അധ്യയനം പോലും നിഷിദ്ധം, അവൻ കേൾക്കാത്തത് പഠിക്കുന്നതെങ്ങനെ? വേദമുച്ചരിക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ നാവറുക്കാമെന്നും വേദം ധരിക്കുന്ന ശൂദ്രന്റെ ശരീരം ഛേദിച്ചുകളയാമെന്നും ഉണ്ട്. ഇതിൽനിന്നു തന്നെ ശൂദ്രൻ വേദാർഥം അറിയരുതെന്നും അനുഷ്ഠിക്കരുതെന്നും സിദ്ധിക്കുന്നു."[19]

ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളെ അംഗീകരിക്കുകയും വേദവിധിപ്രകാരമുള്ള ക്രിയകൾ അനുഷ്ഠിക്കുകയും ചെയ്താൽ മാത്രമേ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിനുള്ള അർഹത നേടാൻ കഴിയൂ എന്നൊന്നും ശങ്കരൻ വാദിക്കുന്നില്ല. നേരെമറിച്ച്, വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലെ ഇത്തരം വ്യത്യാസങ്ങളും ക്രിയകളും മറ്റും അവിദ്യയുടെ ഫലങ്ങളാണെന്നും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന് അവ തടസ്സമാണെന്നും അദ്ദേഹം ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ, "പരലോകത്തോട് തന്റെ ആത്മാവിനുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചു ജ്ഞാനമില്ലാത്ത ഒരാൾക്ക് ശാസ്ത്രവിഹിതങ്ങളായ ക്രിയകളിൽ ബോധപൂർവം ഏർപ്പെടുന്നതിനുള്ള അധികാരം ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നുള്ളത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ഇത്തരം ക്രിയകൾ ചെയ്യുന്നതിനുള്ള അധികാരം ബ്രാഹ്മണക്ഷത്രിയാദി ജാതിവ്യത്യാസങ്ങൾ തീണ്ടാത്തതും ജനനമരണാദികൾ ഇല്ലാത്തതുമായ പരമാത്മാവിനെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധത്തെ ആശ്രയിച്ചല്ല നിലകൊള്ളുന്നത്. കാരണം, ആത്മജ്ഞാനം ക്രിയാനിർവഹണത്തിന് ഉതകുകയില്ലെന്നു മാത്രമല്ല, അതിനെതിരാണുതാനും. ആത്മജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് പ്രാബല്യത്തിലിരിക്കുന്ന ശാസ്ത്രം അവിദ്യയിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്നവർക്കു മാത്രമേ ബാധകമാകൂ. നോക്കുക: ബ്രാഹ്മണൻ യാഗം ചെയ്യട്ടെ എന്നും മറ്റുമുള്ള ശാസ്ത്രവിധികൾ ആത്മാവിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെടുന്ന ജാതിഭേദം, ആശ്രമഭേദം, വയക്ഞപ്തി, അവസ്ഥാഭേദം തുടങ്ങിയവയെ ആശ്രയിച്ചാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്."[20]

അദ്വൈതത്തിലെ വൈരുധ്യം

അനർഥങ്ങൾക്കു കാരണമായ ഈ അധ്യാരോപത്തിന്റെ അല്ലെങ്കിൽ അവിദ്യയുടെ, ഉന്മൂലനത്തിനു പറ്റിയ ആത്മൈകത്വജ്ഞാനലാഭം ഉള

19. ശങ്കരൻ: ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം I. 3. 34. 38.

20. ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം I. 1. ഉപോദ്ഘാതം.

വാക്കാൻ വേണ്ടിയാണ്[21] താൻ വേദാന്തത്തിന്റെ ഭാഷ്യം ചമയ്ക്കാൻ ഒരുങ്ങുന്നതെന്ന് ശങ്കരൻ അവകാശപ്പെടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അവിദ്യയുടെ ഉന്മൂലനത്തിനുള്ള മാർഗമെന്താണ്? അവിദ്യയുടെ ഫലങ്ങളാണെന്ന് അദ്ദേഹം തന്നെ സമ്മതിക്കുന്ന ജാതിവ്യത്യാസങ്ങളെയും സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തികാസമത്വങ്ങളെയും മറ്റ് അനാചാരങ്ങളെയും വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാതെ എതിർക്കാനാണോ അദ്ദേഹം മുതിർന്നത്? അല്ല, അനീതികളുടെയും അസമത്വങ്ങളുടെയും ഭൗതികാടിത്തറയെ തകർക്കുക എന്ന കർമപരിപാടിക്ക് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനത്തിൽ യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ല. “ജ്ഞാനാദേവ തു കൈവല്യം” എന്നാണദ്ദേഹത്തിന്റ മുദ്രാവാക്യം. “നിത്യങ്ങളും അനിത്യങ്ങളുമായ വസ്തുക്കളെ വേർതിരിച്ചറിയുക, ഇഹത്തിലും പരത്തിലും കർമഫലങ്ങളായ സുഖങ്ങളിൽ വിരക്തി നേടുക, മനസ്സിനെയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുക, മോക്ഷം നേടാനിച്ഛിക്കുക”[22] – ഇവയാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപാധികൾ.

ഇതാണ് ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദത്തിലടങ്ങിയ വൈരുധ്യം: ഒരു ഭാഗത്ത് അദ്ദേഹം വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിലെ അസമത്വങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കും സ്വാർഥം, അഹംഭാവം, ഭൗതികസുഖഭോഗങ്ങളിലുള്ള ആസക്തി മുതലായവയ്ക്കും സ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരു പരമാർഥിക സത്യത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു; അഹംബ്രഹ്മാസ്മി, തത്ത്വമസി തുടങ്ങിയ ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങളടങ്ങിയ പരമമായ മാനുഷികൈക്യത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ഉന്നതമായ ഒരാദർശം പ്രചരിപ്പിച്ചു. ഈ ഐക്യവും ഈ അദ്വൈതവും ആധ്യാത്മികവും ആത്മീയവും ബൗദ്ധികവുമായ തലത്തിൽ മാത്രമാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കപ്പെട്ടത് എന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അവ ഉപനിഷത്തുകളുടെ കാലം മുതൽക്കു നിലനിന്നുപോന്ന മാനുഷികാഭിലാഷങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനങ്ങളായിരുന്നു. അതേ സമയത്ത് തന്നെ, മറുഭാഗത്ത്, വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിൽ നിലനിന്നുപോന്ന അസമത്വങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കും ദൈവവിശ്വാസത്തിനും എല്ലാം അദ്ദേഹം തന്റെ ദർശനത്തിൽ സ്ഥാനം നൽകി. ബൗദ്ധികവും വൈചാരികവുമായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം കാലദേശാദികളുടെ അതിർത്തിവരമ്പുകളെ അതിലംഘിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യന്റെ മോചനത്തിനുവേണ്ടി വാദിച്ചു. പക്ഷേ, അതേസമയത്തുതന്നെ, മനുഷ്യന്റെ ആ മോചനപ്രക്രിയയെ ആത്മീയവാദത്തിനുള്ളിൽ ഒതുക്കിനിർത്തുകയും മധ്യകാലത്തെ ജാതിഭേദങ്ങളെയും മതവിശ്വാസങ്ങളെയും വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിന്റെ ഘട

21. ടി.

22. നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകഃ ഇഹാമൂത്രാർഥഭോഗവിരാഗഃ ശമദമാദിസാധന സംപത് മുമുക്ഷുത്വം ച.

ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം I, 1. 1.

കങ്ങളായി അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇക്കാര്യത്തിൽ സാമൂഹ്യസാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നും കാലദേശങ്ങളുടെ പരിധികളിൽ നിന്നും പുറത്തുകടക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചില്ല.

പക്ഷേ, കാലക്രമത്തിൽ, സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക സാഹചര്യങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുടെ ഫലമായി പാരമാർഥിക സത്യത്തെക്കുറിച്ചും അദ്വൈതത്തെക്കുറിച്ചും മാനുഷികൈക്യത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുകയും വ്യാവഹാരികജീവിതത്തോടു വിട്ടുവീഴ്ച കാണിക്കുന്ന പ്രവണതകളുടെ പ്രാധാന്യം ഇടിയുകയും ചെയ്തു. രാമാനന്ദനു ശേഷമുണ്ടായ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലും വിവേകാനന്ദൻ, ശ്രീനാരായണഗുരു മുതലായവരുടെ ചിന്തകളിലും ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവാദം പുതിയൊരർഥവും പുതിയൊരു ഉള്ളടക്കവും നേടിക്കൊണ്ട് സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ചതെങ്ങനെ എന്നു നമുക്ക് കാണാം.

കേരളത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ, അയിത്തം, തൊട്ടുകൂടായ്മ, തീണ്ടിക്കൂടായ്മ മുതലായ അനാചാരങ്ങൾ ശങ്കരാചാര്യരുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന ഒരഭിപ്രായം പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഈ അഭിപ്രായം ശരിയാവാനിടയില്ല. "യോഗം കൊണ്ടോ സാംഖ്യം കൊണ്ടോ മതകർമങ്ങൾ കൊണ്ടോ വെറും വിദ്യ കൊണ്ടോ മോക്ഷം നേടാൻ കഴിയില്ല" എന്നും ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്ന് അനുഭവിച്ചറിയുകയല്ലാതെ മോക്ഷസാൽക്കാരത്തിനു മറ്റു മാർഗമില്ലെന്നും*23 വ്യാവഹാരികജീവിതത്തിലെ വർണവ്യത്യാസങ്ങളും ഉച്ചനീചത്വങ്ങളും എന്റേത്, നിന്റേത് എന്നിങ്ങനെയുള്ള സ്വാർഥബോധങ്ങളും മറ്റും അവിദ്യയുടെ ഫലങ്ങളാണെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ച ശങ്കരൻ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും അനാചാരങ്ങളും പ്രചരിപ്പിക്കാൻ നേതൃത്വം നൽകിയെന്നു കരുതാൻ പ്രയാസമുണ്ട്. പിൽക്കാലത്തെ ബ്രാഹ്മണമേധാവികൾ തങ്ങളുടെ സ്ഥാപിത താൽപ്പര്യങ്ങൾക്കു ന്യായീകരണം നൽകാൻ വേണ്ടി ശങ്കരന്റെ പേർ ഉപയോഗിച്ചു എന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പേരിൽ കൃത്രിമമായി ചില കൃതികൾ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു എന്നും കരുതാനാണ് കൂടുതൽ ന്യായം.

---

23. ന യോഗേന ന സാംഖ്യേന കർമണാ നോ ന വിദ്യയാ
ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വയോഗേന മോക്ഷഃ സിധ്യതി നാന്യഥാ.
വിവേകചൂഡാമണി: 5, 58.