ബ്രഹ്മസൂത്രം
ദ്വൈതമോ അദ്വൈതമോ?

എൻ. എം. ഹുസൈൻ

ഇസ്‌ലാമിക് പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്
കോഴിക്കോട്, തിരുവനന്തപുരം, എറണാകുളം, തൃശൂർ, കണ്ണൂർ

പ്രസ്താവന

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തകളിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനം നൽകപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് അദ്വൈതത്തിനാണ്. മാനവരാശിയുടെ ദാർശനികാന്വേഷണം ഇതോടെ പൂർത്തിയായി എന്ന മട്ടിലാണ് ശങ്കരാദ്വൈതം സ്വീകാര്യത നേടിയെടുത്തത്.

രാമാനുജാചാര്യരുടെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതമോ മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതമോ വേണ്ടത്ര ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടാതെ പോയതാണ് അദ്വൈതത്തിന്റെ പ്രചാരണ വിജയത്തിന്റെ മുഖ്യ കാരണം. താർക്കിക ഭദ്രതയും ദാർശനിക മേന്മയും അനർഹമായി ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന് വകവെച്ചു കൊടുത്തു.

അതേസമയം, ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച സത്യസന്ധമായ പഠനം ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലെ മറ്റു വേദാന്തികളെയും അംഗീകരിക്കാൻ നിർബന്ധിക്കുന്നതാണ്.

ശങ്കരാചാര്യർക്ക് മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന വേദാന്ത സങ്കൽപങ്ങളിൽ മായാവാദമോ ജീവാത്മാ-പരമാത്മാ സമീകരണമോ കാണാൻ കഴിയില്ല. വേദാന്ത ദർശനത്തിന്റെ ആധാര ഗ്രന്ഥമായ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത് ദ്വൈതമാണോ അദ്വൈതമാണോ എന്ന അന്വേഷണം പ്രസക്തമാണ്.

ശങ്കരാദ്വൈതത്തിലെ അടിസ്ഥാന വീക്ഷണങ്ങൾ വേദാന്ത പാരമ്പര്യത്തിന് ഇണങ്ങുന്നതല്ല. ദ്വൈതമാണ് പ്രാമാണികമെന്നും അദ്വൈതം യുക്തിപരമായും വേദാടിസ്ഥാനത്തിലും സ്വീകാര്യമല്ലെന്നും സ്ഥാപിച്ച വേദാന്തികളുണ്ട്.

അദ്വൈത രൂപീകരണത്തിൽ തനിക്ക് കടപ്പാടുള്ളതായി ശങ്കരാചാര്യർ സമ്മതിക്കുന്നത് ഗൗഡപാദനോടാണ്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയ്ക്ക് നിരക്കാത്ത കാഴ്ചപ്പാട് ഗൗഡപാദന്റെയും ശങ്കരാചാര്യരുടെയും സ്വയംകൃത സങ്കൽപങ്ങളാണെന്ന് പഠനങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ കാണാ

ത്തതും അവയിലെ അധ്യാപനങ്ങൾക്ക് നിരക്കാത്തതുമായ വാദങ്ങൾ പിൽക്കാലത്ത് ശങ്കരഭാഷ്യത്തിലൂടെ കയറിക്കൂടിയതാണെന്ന് ചുരുക്കം.

മറ്റു ദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ച അജ്ഞതയാണ് അദ്വൈതത്തിന്റെ ബലം. ഇന്ത്യയിലെയും വിദേശത്തെയും തത്വചിന്താ തൽപരരുടെയും ഗ്രന്ഥകർത്താക്കളുടെയും സങ്കുചിത സമീപനമാണ് വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ച അന്വേഷണങ്ങൾ മുഴുക്കെ ശങ്കരാചാര്യരിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ ഇടയാക്കിയത്.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ സത്യസന്ധമായ പഠനത്തിന് പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതാണ്, സ്വദേശത്തെയും വിദേശത്തെയും ഒട്ടേറെ പണ്ഡിതരെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഈ കൃതി. യഥാർഥ വൈദിക പാരമ്പര്യം മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് ഇത് ഏറെ സഹായകമാകുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കുന്നു.

പ്രസാധകർ

ഉള്ളടക്കം

À മുഖക്കുറി 11

À അവതാരിക 21

À ദർശനത്തിലേക്ക് 27

À പ്രചാരണ രഹസ്യം 53

À ബ്രഹ്മസൂത്രം ദ്വൈതമോ അദ്വൈതമോ? 71

À അദ്വൈതം: യുക്തിയും വേദവും 85

À മായാവാദത്തിന്റെ ഉത്പത്തി 109

എൻ.എം. ഹുസൈൻ

1965-ൽ തൃശൂർ ജില്ലയിലെ അഴീക്കോട് ജനനം. പിതാവ് നടുവിലകത്ത് മുഹമ്മദ് കുട്ടി മാസ്റ്റർ. മാതാവ് എറമംഗലത്ത് കൊച്ചുബീവാത്തു ടീച്ചർ. ധനശാസ്ത്രത്തിൽ ബിരുദാനന്തര ബിരുദം, പുരാവസ്തു ശാസ്ത്രത്തിൽ ഡിപ്ലോമ. *സൈന്ധവനാഗരികതയും പുരാണകഥകളും* എന്ന ആദ്യകൃതി 1992-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. *ഡാർവിനിസം: പ്രതീക്ഷയും പ്രതിസന്ധിയും, സൈന്ധവഭാഷ: ചരിത്രവും വ്യാഖ്യാനങ്ങളും, ആധുനിക അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ, ഫലസ്തീനും പാശ്ചാത്യ മാധ്യമങ്ങളും, നവ ആര്യവാദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം, സെപ്തം.11: അമേരിക്കയുടെ യുദ്ധതന്ത്രം, ഇറാഖ് അധിനിവേശത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം* എന്നിവയാണ് മറ്റു കൃതികൾ. പുരാവസ്തുശാസ്ത്രം, ശാസ്ത്രദർശനം, ഇന്തോളജി, അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ, പാരാസൈക്കോളജി, ഹോളോകാസ്റ്റ്, അമേരിക്കൻ വിദേശനയം എന്നീ മേഖലകളിൽ താൽപര്യം. ആദ്യകൃതിക്ക് അബൂദബി മുസ്‌ലിം റൈറ്റേഴ്സ് ഫോറം അവാർഡും മേത്തല ശ്രീനാരായണ സമാജം ഗുരുദർശന അവാർഡും ലഭിച്ചു. ശാന്തപുരം ആസ്ഥാനമായുള്ള റിസർച്ച് വിംഗിൽ അസിസ്റ്റന്റായി ജോലി.

ഭാര്യ കെ.എം. സൈദ (സീനിയർ അസിസ്റ്റന്റ്, കൊച്ചിൻ യൂനിവേഴ്സിറ്റി). മകൾ ഹിബ.

വിലാസം:

XVIII/204 A

പി.ഒ. കൊച്ചിൻ യൂനിവേഴ്സിറ്റി

കൊച്ചിൻ-22

മുഖക്കുറി

പ്രീഡിഗ്രിക്കു പഠിക്കുന്ന കാലത്താണ് എനിക്ക് തത്വചിന്തയിൽ താൽ പര്യം ജനിക്കുന്നത്. ആധുനിക ദാർശനികരെയും അവരുടെ വിചാരഗതി കളെയും പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന പ്രൊഫ. പി.ടി. ചാക്കോയുടെ കൃതി അക്കാ ലത്ത് ക്ഷണത്തിൽ വായിച്ചുതീർത്തതായി ഓർക്കുന്നു. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ *'ശരീരവും ആത്മാവും', 'വിജ്ഞാനവും വീക്ഷണവും'* എന്നീ കൃതി കളും ഒറ്റയിരിപ്പിൽ ആവാഹിച്ച അനുഭൂതി ഇപ്പോഴും മനസ്സിൽ മായാതെ നിൽക്കുന്നു. അന്ന് ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള തത്വചിന്താ ക്ലാസിക്കുകൾ വായിച്ചു ഗ്രഹിക്കാനുള്ള കഴിവുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇന്നും അതിന് പരിമിതികളുണ്ട്. എങ്കിലും അക്കാലത്ത് ഇമ്മാനുവൽ കാന്റി (Immanual kant) ന്റെ വിഖ്യാത മായ *Critique of Pure Reason* ഞാൻ കയ്യിലെടുത്തു. വൈജ്ഞാനിക കമ്പംകൊണ്ടുള്ള എടുത്തുചാട്ടം എന്നതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കാം. കുറച്ചു കാര്യങ്ങൾ മനസ്സിലായി. കുറേ കാര്യങ്ങൾ വഴങ്ങാതെ നിന്നു. എന്നിട്ടും ആ ആവേശത്തിന് പിൽക്കാലത്ത് കുറവുണ്ടായോ എന്നത് സംശയമാണ്.

ഏതാനും വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പാണ് എസ്.എൻ. ദാസ് ഗുപ്തയുടെ *A History of Indian Philosophy* -യുടെ വാല്യങ്ങൾ കണ്ടത്. ഇതാകെ അഞ്ചു ഭാഗ ങ്ങളുണ്ട്. അതിൽ മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതദർശനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചില പരാ മർശങ്ങൾ വായിച്ച് അതിശയിച്ചുപോയി. താർക്കിക ശേഷിയിലും ദാർശ നിക സ്ഫുടതയിലും ശങ്കരദാർശനികരുടെയത്ര തന്നെ പ്രഗൽഭരായവർ മാധ്വസരണിയിലും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നാണ് ദാസ്ഗുപ്ത രേഖപ്പെടുത്തു ന്നത്. ജയതീർഥ, വ്യാസതീർഥ എന്നീ ദ്വൈതചിന്തകരെ ഉദ്ദേശിച്ചാണ് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണന്റേതടക്കം ഇന്ത്യ ക്കാരും വിദേശീയരുമായ പലരുടെയും കൃതികൾ വായിച്ചിരുന്നെങ്കിലും ദാസ്ഗുപ്തയുടെ വാക്കുകളാണ് എന്നിൽ കൗതുകമുണ്ടാക്കിയത്. മറ്റുള്ള വരാരും അത്ര സ്പഷ്ടമായി ഇക്കാര്യം കുറിച്ചിട്ടില്ല എന്നതു മാത്രമല്ല കാരണം. ദാസ്ഗുപ്തയെപ്പോലെ ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ച് സൂക്ഷ്മ മായും സുവ്യക്തമായും എഴുതിയവർ എത്ര പേരുണ്ടാകും? ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ

രചനയുടെ ആഴവും പരപ്പും അതുല്യമാണ്. ഈ ആധികാരികതയാണ് മേൽപരാമർശത്തെ കാര്യമായെടുക്കാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത്.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്ത ഉച്ചസ്ഥാനീയത നേടുന്നത് ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതത്തോടെയാണെന്നാണ് അതുവരെയും കരുതിയത്. ഈ വിഷയകമായ ഒട്ടെല്ലാ ഗ്രന്ഥങ്ങളും ഈ ധാരണയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ടവയാണ്. ഇതാണ് ശരിയെങ്കിൽ ജയതീർഥയുടെയും വ്യാസതീർഥയുടെയും ദ്വൈതാനുകൂല വാദങ്ങളോട് മനീഷിയായ ദാസ്ഗുപ്തയ്ക്ക് മതിപ്പുണ്ടാകാൻ സാധ്യതയില്ലല്ലോ? പ്രത്യേകിച്ചും, അദ്ദേഹം ഇതിലേതെങ്കിലും ഒരു വിഭാഗത്തോട് വിശേഷിച്ചൊരു താൽപര്യം വെച്ചുപുലർത്താത്ത ആളാണെന്നിരിക്കെ? ഈ സംശയങ്ങളുമായി ഏതാനും വർഷങ്ങൾ അലഞ്ഞതിന്റെ ഫലമാണീ ലഘുകൃതിയെന്നു പറയാം.

ജയതീർഥ, വ്യാസതീർഥ എന്നിവരെക്കുറിച്ച് മതിപ്പോടെ ദാസ്ഗുപ്ത എഴുതിയത് വായിച്ചപ്പോൾ ഇവർ പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത വേദാന്ത ചിന്ത എന്താണെന്നറിയാനുള്ള ആകാംക്ഷയുണ്ടായി. മാധ്വാചാര്യരുടെ പിൻഗാമികളും ദ്വൈതപാരമ്പര്യത്തിലെ പ്രസിദ്ധരായ വ്യാഖ്യാതാക്കളുമായിരുന്നു ഇവരെന്ന് മനസ്സിലായി. മാധ്വാചാര്യരെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയെയും പറ്റി ഡോ. ബി.എൻ.കെ. ശർമയും മറ്റും എഴുതിയ കൃതികൾ കഴിയാവുന്നത്ര പഠിച്ചു. ശങ്കരാനുകൂലികൾ കണ്ടിട്ടില്ലാത്തതും(കണ്ടില്ലെന്നു നടിക്കുന്നതല്ല; അറിവില്ലാഞ്ഞിട്ടാണ്.) വിദേശികളാകട്ടെ സ്വദേശികളാകട്ടെ വേണ്ടുംവണ്ണം ഗ്രഹിച്ചിട്ടില്ലാത്തതുമായ മറ്റൊരു സമീപനംകൂടി വേദാന്ത ലോകത്തുണ്ടെന്നും മനസ്സിലായി.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തകളിൽ താൽപര്യവും പ്രാഗൽഭ്യവുമുള്ളവർ ശങ്കരാദ്വൈതത്തിൽ അത്യാവശ്യം ധാരണയുള്ളവരായിരിക്കും. ദാർശനികമായും ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിലെ ചില സങ്കേതങ്ങളുപയോഗിച്ചും അത് സമർഥിക്കാൻ കഴിവുള്ളവരുമായിരിക്കും. ഇത്തരക്കാരനായ ഒരു അധ്യാപകൻ എന്റെ സുഹൃത്താണ്. ദാസ്ഗുപ്തയുടെയും ശർമയുടെയും പഠനങ്ങൾ വായിച്ച ശേഷം അദ്ദേഹവുമായി സംസാരിച്ചു. “ശങ്കരാചാര്യർ ജഗത് മായയാണെന്നു പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ജഗത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യത്തെ നമുക്കെങ്ങനെ നിഷേധിക്കാൻ കഴിയും?” എന്ന് ഞാൻ അദ്ദേഹത്തോടു ചോദിച്ചു. സുഹൃത്തിന്റെ മറുപടിയിങ്ങനെയായിരുന്നു: “ജഗത് ഉണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നത് നമുക്ക് ശരിയായ ജ്ഞാനമില്ലാത്തതുകൊണ്ടാണ്. ഇരുളിൽ ഒരു കയറ് അനങ്ങുന്നത് കണ്ടാൽ അത് പാമ്പാണെന്ന് നാം തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു. എന്നാൽ പ്രകാശമടിച്ച ശേഷം നോക്കിയാൽ അതു കയറാണെന്ന ശരിയായ വിവരമുണ്ടാകുന്നു. ഇതുപോലെ പരമജ്ഞാനം നേടിയാൽ ജഗത്തിന്റെ മിഥ്യാവസ്ഥ നമുക്ക് മനസ്സിലാകും.” പിന്നീട് ഞാൻ ചോദിച്ചത് ഇങ്ങനെ: “ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലെ പ്രഗൽഭനായൊരു വേദ-ഉപനിഷത് പണ്ഡിതനായിരുന്നല്ലോ മാധ്വാചാര്യർ. ഇക്കാര്യം അദ്ദേഹം എന്തുകൊണ്ട് നിഷേധിച്ചു? ജഗത്ത് മായയല്ലെന്നും

യാഥാർഥ്യമാണെന്നും മാധ്വാചാര്യർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടതെന്തുകൊണ്ട്?" ഇതിനുള്ള അധ്യാപക സുഹൃത്തിന്റെ വിശദീകരണം: "ഞാൻ കൂടുതൽ വില കൽപ്പിക്കുന്നത് ശങ്കരാചാര്യരുടെ ആശയങ്ങൾക്കാണ്. മാധ്വാചാര്യർ അത്രയ്ക്ക് പോരാ എന്നാണ് തോന്നിയിട്ടുള്ളത്."

"മാധ്വാചാര്യരെക്കാൾ ശങ്കരാചാര്യർക്ക് താങ്കൾ എന്തുകൊണ്ട് വില കൽപ്പിക്കുന്നു" എന്ന് അദ്ദേഹത്തോട് തിരക്കി. അതിനുള്ള പ്രതികരണം ഇങ്ങനെയായിരുന്നു: "ഇതു വെറും യുക്തിയുടെ മാത്രം പ്രശ്നമായി കാണരുത്. ഹുസൈന് മനസ്സിലാകാത്ത അനുഭവങ്ങളുടെ തലമുണ്ട്. എന്റെ ജീവിതത്തിൽ അൽപമൊക്കെ അതുകൂടിയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്." സംസാരം ഇവിടെ സ്തംഭിച്ചു എന്നു പറയാം. ഇതുദ്ദേശിച്ചു തന്നെയാവണം അദ്ദേഹം അനുഭവത്തിന്റെ കാര്യം എടുത്തിട്ടത്. ഒരു വിഷയത്തെപ്പറ്റി രണ്ടാളുകൾ സംസാരിക്കുമ്പോൾ രണ്ടുപേർക്കും പരസ്പരം കൈമാറാവുന്ന തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടാവണം സംവാദം. എങ്കിലേ ആശയവിനിമയം സാധ്യമാകൂ. യുക്തിപരമായ കാര്യങ്ങൾ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കെ, യുക്തിയുടെ തലത്തിലല്ല, അനുഭവത്തിന്റെ ബലത്തിലാണ് ഞാൻ ഇങ്ങനെ വാദിക്കുന്നതെന്ന നിലപാടിലേക്ക് ഒരാൾ മാറിയാൽ പിന്നെ സംവാദം അസ്തമിക്കുന്നു. ഒരാൾ യുക്തിയുടെ തലത്തിലും അപരൻ അനുഭവത്തിന്റെ മേഖലയിലും നിന്നാൽ ഒന്നും കൈമാറാനാവില്ല. ഇങ്ങനെയുള്ള വഴിമുട്ടലുകളുണ്ടാകും. ഇവിടെ പ്രശ്നമതല്ല. കഴിയാവുന്നിടത്തോളം യുക്തികൊണ്ടുതന്നെ ഒരാൾ സംസാരിക്കുന്നു. യുക്തിയുപയോഗിച്ചുതന്നെ അത് തുടരുന്നു. യുക്തിപരമായി വിശദീകരിക്കാനാവാതെ വരുമ്പോഴാണ് ഇടയ്ക്ക് അനുഭവത്തെ വലിച്ചിഴയ്ക്കുന്നത്. ഈ സമീപനത്തിൽ പന്തികേടുണ്ട്. യുക്തിപരമായി ഇക്കാര്യം എനിക്കു ബോധ്യമായിട്ടില്ല എന്നു തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നതിനു പകരം അനുഭവത്തിന്റെ രഹസ്യാവരണം പുതപ്പിക്കാൻ ഒരുമ്പെടുന്നതോടെ എന്നെപ്പോലുള്ളവർക്ക് സംശയം വർധിക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. വ്യക്തിപരമായ അനുഭവങ്ങളെ ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. അങ്ങനെ പറയുന്നയാൾ നുണയനാണെന്നും വാദിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, അയാൾ ഒരു കാര്യം സമ്മതിച്ചേ തീരൂ: 'ഞാൻ ഇവിടം വരെയും യുക്തിയെ ആശ്രയിച്ചു. ഇനിമേൽ യുക്തി എന്നെ സഹായിക്കില്ലെന്ന് തോന്നുന്നു. അതിനാൽ ഞാൻ അനുഭവത്തെ അവലംബിക്കുകയാണ്' എന്ന്. നമുക്ക് പിരിയാം എന്നാണിതിന്റെ ധ്വനി.

ശങ്കരാചാര്യരുടെ താർക്കിക പാടവത്തിൽ അഭിമാനിക്കുന്ന അദ്വൈത വിശ്വാസികൾ വഴിമധ്യേ യുക്തിയുമായി കലഹിക്കുന്നത് ആദ്യമൊക്കെ എനിക്കും വിചിത്രമായി തോന്നി. എന്നാൽ, പഠനം തുടർന്നതോടെ ഇവർ ആചാര്യനെ അണുവിടാതെ അനുധാവനം ചെയ്യുകയാണെന്നും മനസ്സിലായി. കാരണം, ശങ്കരാചാര്യർതന്നെയും ഇതേ നിലപാടാണ് കൈക്കൊണ്ടിരുന്നത്. എങ്കിൽ അനുയായികളിൽനിന്നും മറിച്ച് പ്രതീക്ഷിക്കാമോ?

മായയും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യുക്തിപരമായി വിശദീകരിക്കാനാവില്ലെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ശങ്കരാചാര്യർക്കും, ശേഷംവന്ന അദ്വൈത ദാർശനികർക്കുമുണ്ടായിരുന്നത്. ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നും ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യാഥാർഥ്യമായിട്ടുള്ളൂവെന്നും സമർഥിക്കാൻ യുക്തിയെ കൂട്ടുപിടിക്കുകയും അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യുക്തിസഹമായി വിവരിക്കാനാവാതെ വന്നപ്പോൾ അതിനെ കൈയൊഴിക്കുകയും ചെയ്ത രീതി ദർശനത്തിനു ചേരില്ലെങ്കിലും കൗതുകത്തിനു കൊള്ളാമല്ലോ!

പഠനത്തിനിടയിൽ മനസ്സിലുടക്കിയ മറ്റൊരു കാര്യമിതാണ്: അദ്വൈതത്തെക്കുറിച്ചെഴുതിയ ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തിനും അദ്വൈതം മാത്രമേ അറിയൂ. 'കണ്ണുണ്ടായാൽ പോരാ കാണണം' എന്ന പഴമൊഴി പ്രൈമറി വിദ്യാർഥികൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതുപോലെയും ആവർത്തിക്കുന്നതുപോലെയും അവരും ചില സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആഗിരണം ചെയ്യുന്നു. പുനർവിചിന്തനത്തിന്റെ പ്രശ്നം പോലും ഉദിക്കാത്തവിധം അടഞ്ഞ അധ്യായങ്ങളായി ഇവ കടന്നുപോകുന്നു. ദ്വൈത ദർശനത്തെയോ ആ സരണിയിലെ താർക്കികന്മാർ ഉയർത്തിയ വെല്ലുവിളികളെയോ പറ്റി ഇവർക്കു കേട്ടുകേൾവിപോലും ഉണ്ടാകണമെന്നില്ല. അപവാദമായി അപൂർവം ചിലരെ കണ്ടേക്കാമെങ്കിലും പൊതു സ്ഥിതിയിതാണ്. വിവിധ ചിന്താഗതികളെ താരതമ്യം ചെയ്തതിനും പരസ്പരം വിലയിരുത്തിയതിനും ശേഷം ദാർശനിക ഭദ്രതയുള്ള ഒരു വ്യവസ്ഥയെന്ന നിലയിൽ അദ്വൈതം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടതാണെന്ന് കരുതാൻ വയ്യ. എല്ലാവരും ശരിയെന്ന നിലയിൽ ആവർത്തിക്കുന്നതും ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നതുമായ വീക്ഷണത്തെ മറ്റുള്ളവരും അപ്പടി വിഴുങ്ങുകയാണുണ്ടായതെന്ന് ഇതിൽനിന്ന് വ്യക്തമാണ്. പ്രശസ്തരായ എഴുത്തുകാർപോലും ഇത്തരമൊരു ദാർശനികാനുകരണത്തിന്റെ ഇരകളാണെന്ന് ഉദാഹരണങ്ങളോടെ ഈ കൃതിയിൽ വെളിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളെയും വിലയിരുത്താനുള്ള ശ്രമം എളുപ്പമല്ല; ഈ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ കഴിവിൽ ഒതുങ്ങുന്നതുമല്ല. അതിനാൽ, താരതമ്യേന പ്രധാനപ്പെട്ടതെന്ന് തോന്നിയ ഒരു വശത്തെ മാത്രം പ്രത്യേകമായെടുത്ത് പരിശോധിക്കുകയാണിതിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. 'ബ്രഹ്മസൂത്രം' വേദാന്ത ദർശനത്തിന്റെ മൗലിക സ്രോതസ്സുകളിൽ ഒന്നാണല്ലോ. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ബ്രഹ്മസൂത്ര വ്യാഖ്യാനം ഏറെ പ്രസിദ്ധവുമാണ്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ളത് അദ്വൈതമാണെന്ന ഉറച്ച വിശ്വാസത്തിലാണ് ഏവരുമുള്ളത്. അതിനാൽ ശങ്കരാദ്വൈതം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയുമായി എത്രമാത്രം പൊരുത്തപ്പെടുന്നു എന്ന് കണ്ടെത്താനാണ് ഞാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഈ അന്വേഷണത്തിന്റെ തുടക്കത്തിൽതന്നെ ഒരു വസ്തുത ബോധ്യമായി. ഇങ്ങനെയൊരു വിശകലനത്തിന് അദ്വൈത വാദികൾ വിമുഖരാണ്. ഈ പ്രശ്നത്തിൽനിന്നും ഒഴിഞ്ഞുമാറാനാണ് അവർ അധികപക്ഷവും ശ്രമിച്ചിരുന്നത്. അദ്വൈതത്തോടോ ദ്വൈതത്തോടോ പ്രത്യേക ആഭി

മുഖ്യമില്ലാത്ത ചില പണ്ഡിതന്മാരേ ഇതിന് തുനിഞ്ഞുള്ളൂ. അവർത ന്നെയും അങ്ങിങ്ങായി ചില പരാമർശങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടേയുള്ളൂ. അൽപം ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ വശം പഠിക്കണമെന്ന് എനിക്ക് തോന്നിയത് അതുകൊണ്ടാണ്.

അദ്വൈത ദാർശനികരുടെയത്രതന്നെ പ്രഗൽഭരായവർ ദ്വൈതവാദി കൾക്കിടയിലും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന വസ്തുത മേൽ സൂചിപ്പിച്ചുവല്ലോ. എങ്കിൽ ദ്വൈത സങ്കൽപം ഇന്ത്യയിൽ പ്രചാരം നേടാതിരുന്നതിനു കാര ണമെന്ത് എന്ന സംശയമുണ്ടായി. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് ദ്വൈതാടിസ്ഥാനത്തി ലുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നും അവയൊന്നും വിശ്വാസ്യത യുടെയോ ക്ലിഷ്ടതയുടെയോ കാര്യത്തിൽ അദ്വൈത ഭാഷ്യത്തെക്കാൾ ഒട്ടും പിറകിലായിരുന്നില്ലെന്നും വ്യക്തമായി. എന്നിട്ടും ഇവ അംഗീകാരം നേടാതെ പോയതെന്തുകൊണ്ട് എന്ന് ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ പരിശോധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ശങ്കരഭാഷ്യത്തിന് പ്രാമുഖ്യം ലഭിക്കാനുള്ള കാരണം മൂലഗ്രന്ഥത്തോട് ഏറ്റവും നീതിപുലർത്തുന്ന വ്യാഖ്യാനം അതായതുകൊ ണ്ടല്ലെന്നും മറ്റു ചില സാഹചര്യങ്ങളാണ് അതിനു നിമിത്തമായതെന്നും മനസ്സിലായി.

രണ്ടാം അധ്യായത്തിൽ, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലടങ്ങിയിട്ടുള്ളത് ദ്വൈതമോ അദ്വൈതമോ എന്ന ചർച്ചയാണ്. ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ ശീർഷകവും മർമവും അതുതന്നെ. ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലെ അദ്വൈത വാദിയോ മായാവാദക്കാരനോ ആയിരുന്നില്ലെന്ന് തൽസംബന്ധമായി ഗവേ ഷണങ്ങൾ നടത്തിയ സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരുടെ വാക്കുകൾ ഉദ്ധരിച്ച് സമർഥിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ മാത്രമല്ല, വേദങ്ങളിലോ ഉപനിഷത്തു ക്കളിലോ പൊതുവായൊരു സിദ്ധാന്തമെന്ന നിലയിൽ ശങ്കരാചാര്യർ സങ്കൽപിച്ചതുപോലുള്ള അദ്വൈതമോ മായാവാദമോ പൊതുധാരയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നില്ലെന്ന് മൂന്നാം അധ്യായത്തിൽ വിവരിക്കുന്നു. പതിനാ യിരക്കണക്കിന് വേദ-ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങളിൽ ഒന്നുപോലും ശങ്കാരദ്വൈ തത്തിനു അനുകൂലമായിട്ടില്ല എന്നു ഞാൻ വാദിക്കുന്നില്ല. അവയിലെ ചില വാചകങ്ങളും പ്രയോഗങ്ങളും ശങ്കരാചാര്യരുടെ വീക്ഷണങ്ങളെ സാധൂക രിക്കുന്നതായി തോന്നാം. എന്നാൽ, അനുകൂലമെന്ന് വിചാരിക്കാവുന്ന ഇത്തരം പ്രസ്താവങ്ങളുടെ പതിന്മടങ്ങ് ദ്വൈതചിന്തക്ക് ബലം നൽകുന്ന വയായി വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുക്കളിലുമുണ്ട്-പ്രത്യേകിച്ചും ബ്രഹ്മസൂ ത്രത്തിൽ. അതിനാൽ, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത യഥാർഥത്തിൽ ശങ്കരാദ്വൈതത്തെ ന്യായീകരിക്കുകയല്ല, ദുർബലമാക്കുകയാണെന്ന് ഈ ഭാഗത്ത് സമർഥിക്കുന്നു. യുക്തിപരമായി നോക്കിയാലും ശങ്കരാദ്വൈത ത്തിൽ സന്ദിഗ്ധതകളുണ്ടെന്ന് ഈ അധ്യായത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

ഈ പഠനം തുടരുന്നതിനിടയിൽ കാണാനിടയായ ചെറുതും വലുതു മായ കൃതികളിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെക്കുറിച്ച് വന്നിട്ടുള്ള അഭിപ്രായങ്ങളെല്ലാം

എന്റെ നിഗമനത്തെ കൂടുതൽ ബലപ്പെടുത്തുന്നതായിരുന്നു. മൗലികതയുള്ളതും ആധികാരികവുമായ പഠനങ്ങളിൽനിന്നും തൽസംബന്ധമായി ആവശ്യമായവ ഈ കൃതിയിൽ ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. മലയാള ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾക്കിടയിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഗുരു നിത്യചൈതന്യ യതി എഴുതിയത് ഇവിടെ കൊടുക്കാം:

'പല തരത്തിലും കാടുകയറിപ്പോയ വേദാന്ത ശാഖകൾ മുമ്പിലിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ബാദരായണന്റെ വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾ പണ്ഡിതന്മാർക്കു പോലും ഇപ്പോൾ ചിന്താക്കുഴപ്പമുണ്ടാക്കുന്നു. ആയതിനാൽ ശങ്കര-രാമാനുജ പ്രഭൃതികളെ മാറ്റിവെച്ചിട്ട് ബാദരായണ സൂത്രത്തിലേക്ക് തിരികെപ്പോയി സൂത്രകാരൻ പ്രമാണമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ വേദാന്തത്തെ പുനഃപ്രവചനം ചെയ്താൽ മാത്രമേ ബ്രഹ്മം, ആത്മാവ്, ജീവൻ, ജഗത്ത്, പ്രകൃതി എന്നിവയ്ക്ക് ആന്വീക്ഷികീ ശാസ്ത്ര (Epistemology)ത്തിലും പ്രമാണ ശാസ്ത്ര (Methodology)ത്തിലും പ്രയോജന ശാസ്ത്ര (Axiology)ത്തിലും സുനിശ്ചിതമായ വിവക്ഷകളെ സാർവത്രികമായ അംഗീകാരം ലഭിക്കത്തക്കവണ്ണം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. പാരമ്പര്യത്തോടുള്ള അളവറ്റ ഭക്തികൊണ്ടും പൂർവാചാര്യന്മാരെ വിമർശിക്കുന്നത് ഗുരുത്വദോഷം വരുത്തുമോ എന്ന ഭയംകൊണ്ടും, അവർ നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വെച്ചിട്ടുള്ള പ്രഹേളിക കാണുകയും അതുകൊണ്ട് അസ്വസ്ഥരാകുകയും ചെയ്യുന്ന പണ്ഡിതന്മാർ ഇപ്പോഴും അറച്ചു നിൽക്കുന്നതേയുള്ളൂ. എന്നാൽ, ധീരമായ തീരുമാനമെടുത്ത് വേദാന്ത സൂത്രങ്ങൾക്ക് ശുദ്ധവും അസന്ദിഗ്ധവുമായ ഒരു വിശദീകരണം നാം കൊടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.' (ഭാരതീയ മനഃശാസ്ത്രം, പേജ്. 112, കറന്റ് ബുക്സ്, 1992)

ഇതിനുവേണ്ട ദാർശനിക ധീരത പണ്ഡിതവരേണ്യരിൽനിന്നും ഇനിയും ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്നാണല്ലോ ഇതിന്റെ ധ്വനി. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ മൂലം പരിശോധിച്ച് വിവിധ ഭാഷ്യങ്ങളിൽ ഏതാണു കൂടുതൽ അനുയോജ്യമായതെന്ന് കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ കാര്യമായ തോതിൽ നടന്നിട്ടില്ല. *Brahmasutras and their Principal Commentaries* എന്ന ഡോ. ബി.എൻ.കെ. ശർമയുടെ മൂന്നു വാല്യങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ബാദരായണന്റെ മൂലകൃതിയിൽ എന്താണുള്ളതെന്ന് അന്വേഷിക്കണമെങ്കിൽ ഒന്നാമതായി, അതിലുള്ളത് ശങ്കരാദ്വൈതമാണെന്ന പരമ്പരാഗത ധാരണയെ അപ്പടി മുഖവിലയ്ക്കെടുക്കാതെ ഒരു വട്ടമെങ്കിലും പുനർവിചിന്തനം നടത്തണം. ശേഷം എന്തുനിഗമനത്തിലെത്താനും അന്വേഷകന് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. ഇതുവരെയും കേട്ടുവന്നതിനപ്പുറത്തേക്ക് ഞാനില്ല എന്ന ശാഠ്യം കൂപമണ്ഡൂകത്തിന്റെ ദാർശനിക നിലപാടാണെന്ന കാര്യം ഓർമയിലുണ്ടാകണം.

ബൃഹദാരണ്യക ഉപനിഷത്തിന് നിത്യചൈതന്യ യതി എഴുതിയ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ ആമുഖത്തിലും മേൽ സൂചിപ്പിച്ചതിന് സമാനമായ പരാമർശം കണ്ടു *(The Brahadaranyaka Upanishad, D.K. Print World, New Delhi, 1994).*

'ബാദരായണന്റെ തനിമ വ്യക്തമായും മനസ്സിലാക്കിയ ഏകദാർശനികൻ ഒരു പക്ഷേ ശങ്കരനാണ്' എന്ന് യതി എഴുതുന്നു. തുടർന്ന് ശങ്കര ദർശനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശ്രീ അരവിന്ദ ഘോഷിന്റെ വാചകം യതി ഉദ്ധരിക്കുന്നു. അതിങ്ങനെയാണ്: 'ഉപനിഷത്തുകളിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നതുകൊണ്ടല്ല സ്വന്തം ദർശനത്തിലേക്ക് വഴുതി മാറുന്നതുകൊണ്ടാണ്, ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിലും ശങ്കരഭാഷ്യം രസകരമായിരിക്കുന്നത്.' (neverthless, it remains true that Sankara's commentaries is interesting not so much for the light it sheds on the Upanishads as for its digression into his own Philosophy'). എന്താണ് ഇതിനർഥം? ഉപനിഷദ് ദർശനങ്ങളെക്കാൾ ശങ്കരാചാര്യരുടെ സ്വന്തം ദർശനങ്ങളാണ് അദ്വൈതത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം എന്നു തന്നെ.

തെറ്റായ ധാരണകളെ തിരുത്തി സ്ഥാപിക്കുക എളുപ്പമല്ല. ശരിയായ കാഴ്ചപ്പാട് രൂപീകരിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം അത് സാധിക്കണമെന്നില്ല. ഒട്ടേറെ സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങളുടെ കൂട്ടായ യത്നം അതിന് വേണ്ടിവരും. ഇക്കാലത്ത് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെപ്പറ്റി എഴുതുന്നവരിൽ പ്രമുഖനായ ഡോ. ദയാകൃഷ്ണയുടെ വാക്കുകൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്: 'വൈജ്ഞാനിക മേഖലകളിലുള്ള പടിഞ്ഞാറിന്റെ ഉത്തുംഗതയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ആത്മീയ വ്യക്തിത്വത്തിനായുള്ള അതിന്റെ തേട്ടവും പടിഞ്ഞാറൻ ഇന്തോളജിക്കൽ പഠനങ്ങളും ഒത്തുചേർന്നപ്പോൾ ഇന്ത്യയുടെ ദാർശനിക പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റി ഒരു പ്രത്യേക ചിത്രം രൂപീകൃതമായി. ഇന്ത്യയിലും വിദേശത്തുമുള്ള അധ്യാപകരുടെയും വിദ്യാർഥികളുടെയും പല തലമുറകളിൽ അതുതന്നെ മാറ്റമില്ലാതെ കൊത്തിവെയ്ക്കപ്പെട്ടു. അസംഖ്യം പാഠപുസ്തകങ്ങൾ ഈ കാഴ്ചപ്പാടിനെ ചോദ്യം ചെയ്യലോ പുതിയതൊന്ന് ആവിഷ്കരിക്കലോ അസാധ്യമാകുമാറ്, അതുതന്നെ ഊട്ടിയുറപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.' *(Indian Philosophy, Oxford, Delhi, 1996, P.VII).*

ഡോ. ദയാകൃഷ്ണ സൂചിപ്പിച്ച പ്രശ്നം കടുത്തതാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല. എന്നാൽ, പാശ്ചാത്യരായ ഇന്തോളജിസ്റ്റുകൾക്ക് മാത്രമല്ല ഇതിൽ പങ്കുള്ളത്; സ്വദേശികളായ പണ്ഡിതന്മാർക്കും ഉത്തരവാദിത്വത്തിൽനിന്നും കൈകഴുകാനാവില്ല. ദയാകൃഷ്ണയുടെ പുസ്തകത്തിലെ പ്രമേയങ്ങൾ മാത്രം കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ ഭാരം പാശ്ചാത്യ ഇന്തോളജിസ്റ്റുകൾക്കു മാത്രമായിരിക്കാം. എന്നാൽ, ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ദാർശനിക സരണി അദ്വൈതമാണെന്ന തെറ്റായ ധാരണ പാശ്ചാത്യർക്ക് പകർന്നു കൊടുത്തത് ഇന്ത്യക്കാരായ പണ്ഡിതന്മാരാണെന്നതാണ് വസ്തുത. ഈ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ ഒരനുഭവം കുറിക്കട്ടെ:

ദ്വൈത-അദ്വൈത വിവാദം പഠിക്കുന്നതിനിടെ വളരെ മുമ്പേ വായിച്ച ഡോ. ഫ്രിജോഫ് കാപ്രയുടെ *'താവോ ഓഫ് ഫിസിക്സ്'(Tao of Physics)* വീണ്ടും മറിച്ചുനോക്കി. ജഗത് മായയാണെന്നത് ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലെ ഏറ്റവും മുഖ്യമായ വീക്ഷണമാണെന്നു കാപ്ര ധരിച്ചിട്ടുള്ളതായി മനസ്സി

ലായി. ഈ വിഷയകമായി ഏതാനും സംശയങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് ഡോ. ഫ്രിജോഫ് കാപ്രയ്ക്ക് ഞാൻ കത്തെഴുതി. ഇവയ്ക്കൊന്നും യാതൊരു വിശദീകരണവും തരാതെ മറുപടി അദ്ദേഹം രണ്ടു വരിയിൽ ഒതുക്കി: 'ഇരുപതിലേറെ വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പാണ് ഞാൻ *താവോ ഓഫ് ഫിസിക്സ്* എഴുതിയത്. അതിനുശേഷം ഞാൻ ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെക്കുറിച്ച് പഠിച്ചിട്ടില്ല. അതിനാൽ, ഈ ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം നൽകാൻ ഞാൻ യോഗ്യനാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല.' ഇന്ത്യയിലെ ദാർശനികന്മാരിൽ വലിയൊരു വിഭാഗം ജഗത്തിനെ നിഷേധിച്ചവരല്ലെന്നും ജഗന്മായാ സിദ്ധാന്തത്തെ എതിർത്തവരാണെന്നും എന്റെ കത്തിൽ ഉദാഹരണസഹിതം വ്യക്തമാക്കിയിരുന്നു. ഡോ. കാപ്ര *'താവോ ഓഫ് ഫിസിക്സ്'* എഴുതിയതിനു ശേഷമുണ്ടായ വളർച്ചയല്ല ഇത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കഴിഞ്ഞ ഇരുപതു വർഷത്തിനിടയിൽ ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്ത പഠിക്കുകയുണ്ടായില്ല എന്നത് ഒരു ഒഴികഴിവായി പോലും കാണാനാവില്ല. ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ അദ്വൈത വീക്ഷണക്കാരുടേത് മാത്രമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ കാപ്ര പഠനം പരിമിതമാക്കി എന്നതാണ് പ്രശ്നം. അതിനു പുറത്ത് അതിൽനിന്നു ഭിന്നമായ, വിരുദ്ധം പോലുമായ ചിന്തകൾ വികാസം പ്രാപിച്ചിരുന്നു എന്ന് കണ്ടെത്താൻ കാപ്രയ്ക്കു സാധിച്ചില്ല. ഒരു നിലയ്ക്ക് ഇതിൽ അസ്വാഭാവികതയില്ല. ഇന്ത്യക്കാരും വിദേശീയരുമായ പണ്ഡിത പുംഗവന്മാർ ഇതേ തെറ്റായ ധാരണയാണ് ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ശുദ്ധഗതിയോടെ അതിനെ അവലംബിച്ചതാണ് ഫ്രിജോഫ് കാപ്രയ്ക്കു പിണഞ്ഞ പിശക്. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലെ ഒരു വശത്തെക്കുറിച്ചും സ്പെഷ്യലൈസ്ഡ് ആയ പഠനം കാപ്ര ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കില്ല. ക്വാണ്ടം ബലതന്ത്രത്തിലെയും പൗരസ്ത്യ ദർശനങ്ങളിലെയും ഉപരിപ്ലവ സാദൃശ്യങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തെ ആകർഷിച്ചത്. ഇവയെ മനോഹരമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു എന്നതും പോസ്റ്റ് മോഡേൺ സാഹചര്യത്തിൽ സ്വാഭാവികമായും അതിനു ലഭിക്കാവുന്ന വൻവിപണി സ്വായത്തമായെന്നതും കാപ്രയുടെ വീക്ഷണങ്ങൾക്ക് സഹായകമായി. എന്റെ ഈ വിലയിരുത്തലിനെ സാന്ദർഭികമായ ഒന്നായി കണ്ടാൽ മതി. ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെ പാർട്ടിക്ക്ൾ ഫിസിക്സുമായി ഡോ. കാപ്ര താരതമ്യപ്പെടുത്തിയത് വിശദമായി മറ്റൊരു സന്ദർശഭത്തിൽ പരിശോധിക്കാം.

അദ്വൈതത്തിൽ ജനിച്ച് അദ്വൈതത്തിൽ ജീവിച്ച് അതിൽതന്നെ സമാധിയാകുന്നവരാണ് ഇന്ത്യയിലെ അധിക പണ്ഡിതന്മാരും. അധിക പേരും ഇതര വീക്ഷാഗതിക്കാർ അദ്വൈതത്തെക്കുറിച്ച് എന്തു പറഞ്ഞു എന്നതിൽ അജ്ഞതയുള്ളവരാണ്. അദ്വൈതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സങ്കൽപങ്ങളെ നിശിതവും സമർഥവുമായി ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുള്ള കൃതികൾ കുറവല്ല എന്നതാണ് വസ്തുത. മാധ്വസരണിയിലെ വ്യാസരായ (1478-1539) എന്ന താർക്കികൻ ശങ്കരാദ്വൈതത്തെ യുക്തിയുക്തം നിരൂപണം ചെയ്ത കൃതിയാണ് *'താത്പര്യ ചന്ദ്രികാ'.* രഘുനാഥ തീർഥ(1695-1742) രചിച്ച *'ശേഷ-താത്പര്യ*

ചന്ദ്രികാ' യിലും സദൃശമായ പ്രതിപാദനങ്ങൾ കാണാം. പത്മനാഭ തീർഥ(1318-74) യുടെ *'ഗീതാഭാഷ്യ ഭാവദീപിക',* നരഹരി തീർഥ(1324-83) യുടെ *'ഭാവപ്രകാശിക'* വ്യാസതീർഥ(1478-1539)യുടെ *'ന്യായാമൃത'* തുടങ്ങി എത്രയോ കൃതികൾ ഈ ദിശയിൽ എഴുതപ്പെട്ടവയാണ്. ഇത്തരം മേഖല കളിലേക്ക് വായനക്കാരുടെ ശ്രദ്ധ തിരിഞ്ഞാൽ ഈ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ ലക്ഷ്യ ങ്ങളിലൊന്ന് സഫലമായി!

ലോക സദ്ഗുരുവും വിശ്വദാർശനികനുമായ ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യരുടെ വീക്ഷണങ്ങളെ വിലയിരുത്താൻ എനിക്കുള്ള യോഗ്യത ചോദ്യംചെയ്യപ്പെ ട്ടേക്കാം. ഇതിനുള്ള സമാധാനമിതാണ്: എന്റെ എളിയ ബുദ്ധിയിൽ നിന്നു ദിച്ചതോ ചുരുങ്ങിയ കാലത്തെ മനനത്തിന്റെ ഫലമോ അല്ല ഈ കൃതി യിലെ ഉള്ളടക്കം. പ്രശസ്തരും യോഗ്യരുമായ നിരവധി സംസ്കൃത പണ്ഡി തന്മാരുടെയും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെ പ്രത്യേകം പഠിച്ചവരുടെയും കണ്ടെത്ത ലുകൾ യുക്തിഭദ്രമായി കോർത്തിണക്കുകയാണ് ഞാൻ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. എന്റെ എല്ലാ പ്രസ്താവങ്ങളും ആധികാരിക പഠനങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയി ട്ടുള്ളതാണ്. അവയുടെ സ്രോതസ്സ് കൃത്യമായ അടിക്കുറിപ്പുകളിൽ വ്യക്ത മാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ, ഈ കൃതിയിലെ വാദങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവർ കാര്യകാരണ സഹിതമാകണം അതു ചെയ്യേണ്ടതെന്ന് ഉണർത്തട്ടെ.

ശങ്കാരചാര്യരുടെ മായാവാദവും അദ്വൈതവും യുക്തിഹീനം മാത്രമല്ല, വേദപ്രമാണങ്ങൾക്കു നിരക്കാത്തതുമാണെന്ന് സമർഥിച്ചത് വേദാന്തികളിൽ പ്രമുഖനായ മാധ്വാചാര്യരാണ്. സംസ്കൃത പണ്ഡിതനും വേദാന്ത ബുദ്ധി യുമായ മാധ്വാചാര്യർ എന്തുകൊണ്ടിങ്ങനെ തീർത്തു പറഞ്ഞുവെന്നു പരി ശോധിക്കാനുള്ള സന്മനസ്സ് അദ്വൈതാനുകൂലികൾക്കുണ്ടാകണം എന്ന മിത മായ നിർദേശമാണ് എനിക്കുള്ളത്.

വാഴ്ത്തപ്പെടാത്ത എന്നെപ്പോലുള്ള എഴുത്തുകാരുടെ രചനകളെ അംഗീ കരിക്കാൻ സ്ഥിരപ്രതിഷ്ഠരായ പണ്ഡിതന്മാർക്കു മടിയുണ്ടായേക്കും. ഇതിനു പിന്നിലെ കാരണങ്ങൾ സംവേദനക്ഷമതയുള്ളവരെ സംബന്ധിച്ചി ടത്തോളം ഗവേഷണം ആവശ്യമായത്ര സങ്കീർണമല്ല. അവ ഏറെക്കുറെ സുതാര്യമാണ്. ഒന്നുമാത്രം ചൂണ്ടിക്കാട്ടാം: ശങ്കരാദ്വൈതം എടുത്താൽ പൊങ്ങാത്തത്ര ഗംഭീരമാണെന്നു പലരും വിചാരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതു കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ മാത്രം എനിക്കു യോഗ്യതയുണ്ടോ എന്നാകും ഇവ രുടെ സംശയം. ഒരുവിധം മനുഷ്യർക്കൊന്നും മനസ്സിലാകാത്തത്ര ഗഹന മാണ് ഈ സങ്കൽപങ്ങളെന്നും അതിമാനുഷ ബുദ്ധിക്കേ അതേക്കുറിച്ച് എന്തെങ്കിലും പറയാനൊക്കൂ എന്നും ചിലർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടേക്കും. ഇവർ ആത്മാർഥമായാണ് അങ്ങനെ വിശ്വസിക്കുന്നത്. ഇതിനു പ്രധാന കാരണം ശങ്കരാദ്വൈതം അതിബുദ്ധികൾക്കേ മനസ്സിലാകൂ എന്നതല്ല; മറിച്ച്, ഇങ്ങനെ പറയുന്നവരുടെ വിചാരശേഷി വളരെ താഴെയാണ് എന്നതാണ്. ഒരു പക്ഷേ,

ശരാശരിയെക്കാൾ താഴെ.

വളരെ ചെറിയൊരു പരിധിക്കകത്തു നിൽക്കുന്ന ഏതാനും വിഷയങ്ങളേ ഇതിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ഇതുപോലും പരിമിതമായ തോതിലാണെന്ന് സമ്മതിക്കട്ടെ. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തേയും പരിസരത്തേയും ഒന്നാകെ പരിശോധിക്കുന്നതിന് ദാർശനിക രംഗം വിട്ട് സാമൂഹിക ശാസ്ത്രം, ധർമം, സദാചാര സങ്കൽപം തുടങ്ങി മറ്റു മേഖലകളിലേക്കു കൂടി നീങ്ങണം. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ രചന, കാലഗണന, കർതൃത്വം, വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ, ഉപനിഷത്തും മായാവാദവും തുടങ്ങി കൂടുതൽ ശീർഷകങ്ങൾ ഈ കൃതിയുടെ പരിഷ്കരിക്കുന്ന പതിപ്പിൽ ഉൾപ്പെടുത്തണമെന്നാണ് ആഗ്രഹം.

ഇതിന്റെ രചനയെ സഹായിച്ചവരെപ്പറ്റി: സാരസമ്പന്നവും പ്രൗഢവുമായ അവതാരിക എഴുതിത്തന്ന ഡോ. വി.ആർ. മുരളീധരന് (M.Phil, Ph.D in Sanskrit) അളവറ്റ നന്ദി കുറിക്കുന്നു. സംസ്കൃത ഭാഷയിലും ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും അസാമാന്യ പാടവമുള്ള ഈ യുവപ്രതിഭയുടെ അവതാരിക അനുഗ്രഹമായിത്തന്നെ ഞാൻ കാണുന്നു. സുഹൃത്തുക്കളായ പ്രൊഫ. ടി.ബി. വിജയകുമാർ(തൃശൂർ), കെ.കെ. ജലീൽ(കൊച്ചി), ഡോ. ഫ്രാൻസിസ് അസീസി(കൊച്ചി) എന്നിവരെയും സ്മരിക്കുന്നു.

അഴീക്കോട്
'98, മാർച്ച് 28 **ഹുസൈൻ**

അവതാരിക

'ഒന്നിനെത്തന്നെ ബുദ്ധിമാന്മാർ പലതായി പറയുന്നു' എന്നർഥം വരുന്ന ഒരു വൈദിക സൂക്തമുണ്ട്. ഈ സൂക്തത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മിക വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ സുലഭമാണ്. പക്ഷേ, പലപ്പോഴും എന്തുകൊണ്ട് ബുദ്ധിമാന്മാർ പലതായി പറയുന്നു എന്ന ചോദ്യം ആരും ഉന്നയിക്കാറില്ല. ആത്മീയ ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളെക്കാൾ ആ ചോദ്യത്തിനു പ്രസക്തി കൂടുമെങ്കിലും ബുദ്ധിമാന്മാരുടെ പിന്നാലെ ഗതാനുഗതികന്യായേന നടക്കുന്നതിൽ സുഖം കണ്ടെത്തുന്നവരാണ് മിക്കവരും. പ്രായേണ ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങളുടെ സമന്വയസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളെ തനിക്കൊത്ത വണ്ണം വളച്ചൊടിച്ചു അവതരിപ്പിച്ച ശ്രീ ശങ്കരന്റെ ബുദ്ധികൗശലത്തിനു മുമ്പിൽ പലരും മൗഢ്യത്തോടെ നിന്നുപോയി. ആധുനിക കാലത്തുള്ള പല ദാർശനികപ്രതിഭകൾ പോലും ശങ്കരദർശനത്തിന്റെ പ്രഭാവലയത്തിൽ വ്യാമുഗ്ധമതികളായി തീർന്ന ചരിത്രമാണുള്ളത്. അതിനാൽതന്നെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ദ്വൈതപരതയെക്കുറിച്ചും മായാവാദത്തിന്റെ അർവ്വാചീനതയെക്കുറിച്ചും ശ്രീ. എൻ.എം. ഹുസൈൻ സംശയമുയർത്തുമ്പോൾ യാഥാസ്ഥിതിക ബുദ്ധിജീവികൾ ഉറഞ്ഞുതുള്ളിയേക്കാം. പരമ്പരാഗത വിജ്ഞാനത്തെ ചോദ്യംചെയ്യുന്നതും സംശയിക്കുന്നതും പാപമാണെന്നാണ് ആർഷ സങ്കൽപം.

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈത ദർശനത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തതിൽ പ്രധാനികൾ വേദാന്തികൾ തന്നെയാണ്. രാമാനുജനും മാധ്വനും നിംബാർക്കനും ഭാസ്കരനും മറ്റും അദ്വൈതത്തെ നിരാകരിക്കാൻ പ്രധാനമായും രണ്ടു കാരണങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നാമതായി അദ്വൈത ദർശനം ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളുടെ അന്തഃസത്തയെ പലപ്പോഴും ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ല. രണ്ടാമതായി ശങ്കര ദർശനത്തിന്റെ ഉറവിടം പലപ്പോഴും സാംഖ്യ-ബൗദ്ധ-മാദ്ധ്യമിക ദർശനങ്ങളാണ്. മേൽപറഞ്ഞ സാംഖ്യ-ബൗദ്ധിക പദ്ധതികളെ ഏറ്റവും എതിർത്ത ആൾ കൂടിയാണ് ശങ്കരനെങ്കിലും ശങ്കരനെ പ്രച്ഛന്ന ബൗദ്ധനെന്നും മറ്റും വിശേഷിപ്പിച്ചത് പിൽക്കാല വേദാന്തികൾ തന്നെയായിരുന്നു. ശങ്കരനെ ഭാരതത്തിലെ ഏറ്റവും

മഹാനായ ദാർശനികനാക്കിയത് വാസ്തവത്തിൽ മീംമാംസകനും ബുദ്ധി രാക്ഷസനുമായ കുമാരിഭട്ടനായിരുന്നു. ബൗദ്ധദർശന സാരഗ്രാഹിയായ ശങ്കരനെ ബൗദ്ധവിരോധിയാക്കിയത് മറ്റാരുമായിരുന്നില്ല.

ശങ്കരദർശനത്തിലെ പ്രധാന തത്വങ്ങളുടെ പോരായ്മകളും പിഴവുകളും സോദാഹരണം ഹുസൈൻ എടുത്തു കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ, മറ്റു ചില പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചു ചിന്തിച്ചുനോക്കാം. ശങ്കരന്റെ മായാവാദവും ജഗത്മിഥ്യാ വാദവും വാസ്തവത്തിൽ മനുഷ്യനെ അകർമണ്യതയിലേക്കും വൈരാഗ്യത്തിലേക്കും മറ്റും നയിച്ചതോടെ ഭൗതിക വികാസങ്ങളിൽ അവന്റെ ശ്രദ്ധ കുറഞ്ഞു. ബുദ്ധ കാലഘട്ടത്തിൽ ഉദയം കൊണ്ട ആയുർവേദം മുതലായ ജനോപകാരപ്രദമായ ഭൗതികശാസ്ത്രങ്ങൾ പോലും വളർച്ച മുരടിച്ചുനിന്നു. കേവല സൈദ്ധാന്തിക ചർച്ചകൾമൂലം പ്രായോഗിക പ്രശ്നങ്ങൾ മറക്കാനിടയായി. മാനവ പുരോഗതിയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കേണ്ടതിനു പകരം പുരോഗതിയുടെ മിഥ്യാത്വത്തിൽ നാം ഉഴറി നിന്നു. ചുരുക്കം പറഞ്ഞാൽ ജീവിതാഭിരതിയും തന്മൂലമുള്ള പ്രവർത്തനവുമാണ് നമ്മെ നിലനിർത്തുന്ന ഘടകം. അതിനെ നിരസിക്കുവാനും അലസമായ ആത്മീയവാദത്തിൽ മുഴുകി നേരം കളയുവാനുമാണ് അദ്വൈത ദർശനം കളമൊരുക്കിയത്.

മറ്റു പല വശങ്ങളിലൂടെയും നാം ശങ്കരദർശനത്തെ വിലയിരുത്തുവാൻ ശ്രമിക്കേണ്ടതുണ്ട്. സാമൂഹ്യപരതയിൽനിന്ന് അകന്നുനിന്ന് കേവലം ദാർശനികമായ വിലയിരുത്തലാണ് പലപ്പോഴും നടന്നുവരുന്നത്. അത്തരം വേർതിരിവ് പഠനങ്ങളുടെ പ്രസക്തിയില്ലായ്മ ഇനിയും പലരും ശ്രദ്ധിച്ചിട്ടില്ല. ഒരു ദാർശനിക പദ്ധതിയുടെ ഉദയ വികാസാപചയങ്ങളുടെ കാരണങ്ങൾ അന്വേഷിച്ചു കണ്ടെത്തണമെങ്കിൽ നാം ഇതുവരെയും അറിഞ്ഞില്ലെന്നു നടിച്ച ചില സത്യങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കേണ്ടി വരും. സാംഖ്യദർശനത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം മൂലപ്രകൃതിയാണ്. മൂലപ്രകൃതി സ്ത്രൈണ ശക്തിയുടെ പ്രഭാവമാണ്. ആ ശക്തിയാണ് ജീവിതയാത്രയെ നയിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയുടെ സഹായമില്ലാതെ പുരുഷനു നിലനിൽപു പോലുമില്ല. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ സർഗപരത (Creativity) തന്നെയാണ് പ്രകൃതിയെന്നു കാണാം. സാംഖ്യത്തിലെ പംഗ്വന്ധന്യായത്തിൽ വികലനായ പുരുഷനും അവനെ നയിക്കുന്ന അന്ധനായ പ്രകൃതിയും സ്ത്രീപുരുഷ സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെയും അതിൽതന്നെ സ്ത്രീയുടെ പ്രാമുഖ്യത്തേയും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ഈ ദർശനത്തെ വിപരീതമാക്കുന്നതിലൂടെ സ്ത്രീവിരുദ്ധമായ നിലപാടാണ് മായാവാദത്തിൽ ശങ്കരനാവിഷ്കരിക്കുന്നത്. സാംഖ്യത്തിൽ അപ്രധാനവും വികലനുമായ പുരുഷനെ ശങ്കരൻ പൂർണനും സത്യവുമായി അവതരിപ്പിക്കുകയും അതിനായി മൂലപ്രകൃതിയെന്ന സ്ത്രൈണ സത്തയെ മായ

യെന്നും മിഥ്യയെന്നും ഇകഴ്ത്തി പറയുകയുമാണ് ചെയതത്. സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീക്കുണ്ടായിരുന്ന പ്രാധാന്യത്തെ ഇല്ലാതാക്കി ഒരു പുരുഷമേധാവിത്വ സമൂഹസൃഷ്ടിക്കായിക്കൂടി ശങ്കരദർശനം ഇടവരുത്തിയെന്ന കാര്യം നാം വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. സ്ത്രീത്വത്തെ മായയെന്നും മോഹിപ്പിക്കുന്നതെന്നും പറഞ്ഞ ശങ്കരനും സാംഖ്യതത്വത്തിന്റെ വില അറിയാമായിരുന്നു. അതിനാൽതന്നെ ശക്തിക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ചില കീർത്തനങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റേതായി നിലവിലുണ്ട്. എത്ര നിഷേധിച്ചാലും നഷ്ടപ്പെടാത്ത ഒന്നാണ് സൃഷ്ട്യുന്മുഖതയുടെ സ്ത്രീത്വ പ്രകൃതിയെന്നു പറയാം.

സമൂഹത്തിലെ ചൂഷണങ്ങളെയും തെറ്റുകളെയും വഞ്ചനകളെയും പൊരുതി തോൽപിക്കാൻ ഒരുമ്പെടുമ്പോൾ ഇതെല്ലാം മിഥ്യയാണെന്നോ യോഗമാണെന്നോ പറഞ്ഞു പിന്തിരിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ പിന്നിലുള്ള മനഃശാസ്ത്രം വളരെ ലളിതമാണ്. ചൂഷകന് ചൂഷിതനെതിരെ പ്രയോഗിക്കാവുന്ന ഏറ്റവും നല്ല തുരുപ്പുശീട്ടാണ് മിഥ്യാവാദം അഥവാ മായാവാദം. അതിലൂടെ ചൂഷകൻ തന്റെ വാക്സാമർഥ്യം കാണിക്കുക മാത്രമല്ല, ചൂഷിതനെ വല്ലാത്തതും തിരിച്ചറിയാൻ പാടില്ലാത്തതുമായ പ്രതിസന്ധിയിൽ ചെന്നെത്തിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അറിവുപയോഗിച്ച് നടത്തുന്ന ചൂഷണമെന്ന് മാത്രമേ ഇതിനു പറയാവൂ. സഹജീവിസ്നേഹത്തിനു പേരുകേട്ട ബുദ്ധമതത്തിനെ നവശിവാന്തം എതിർത്തതിനു പിന്നിലെ മനഃശാസ്ത്രവും മറ്റൊന്നുമല്ല. മിക്ക ദാർശനികർക്കും പറ്റിയ പോലെ ശങ്കരനും സ്വമത സ്ഥാപന വ്യഗ്രതയിൽ ചില പിഴവുകൾ പറ്റിയതും ഹുസൈൻ എടുത്തുകാണിക്കുന്നുണ്ട്.

ജഗത്തെല്ലാം മായയാണെന്നു പറയുന്ന ശങ്കരന്റെ എല്ലാ സിദ്ധാന്തങ്ങളും പ്രാതിഭാസിക ദശാന്തർഗതങ്ങളാകയാൽതന്നെ മായ മാത്രമാണെന്നു പറയാവുന്നതേയുള്ളൂ. വാക്കസർത്തിനു മരുന്നു മറ്റൊന്നുമല്ലല്ലോ. മകൻ വിശ്വവിദ്യാലയത്തിൽ പഠിച്ച് പണ്ഡിതനായി മടങ്ങിവരുന്ന ദിവസം കൃഷീവലരായ അച്ഛനമ്മമാർ അവനു നൽകാനായി രണ്ടു മാമ്പഴം കരുതിയിരുന്നത്രേ. മൂന്നു പേരും ഭക്ഷണത്തിനിരുന്നപ്പോൾ അച്ഛൻ രണ്ടു മാമ്പഴമേയുള്ളൂ എന്നു ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചപ്പോൾ ഇതുതന്നെയാണ് എന്റെ പാണ്ഡിത്യപ്രദർശനത്തിനു അവസരമെന്നു കരുതിയ പുത്രൻ മാതാപിതാക്കന്മാരെ തർക്ക പാടവത്താൽ മൂന്നു മാങ്ങയുണ്ടെന്നു ബോധ്യപ്പെടുത്താൻ തുനിഞ്ഞു. അയാൾ ഒരു മാങ്ങയെ തൊട്ട് എണ്ണി 'ഒന്ന്', രണ്ടാമത്തെ മാങ്ങയെ തൊട്ട് എണ്ണി 'രണ്ട്', എന്നിട്ടു പറഞ്ഞു: 'അപ്പോൾ ഒന്നും രണ്ടും കൂടിയാൽ 'മൂന്ന്.' ആകെ മൂന്നു മാങ്ങ.' മകന്റെ പാണ്ഡിത്യത്തിൽ വിസ്മയം തോന്നിയ പാവം കൃഷീവലനായ പിതാവ് ഒരു മാങ്ങ ഭാര്യയ്ക്കു കൊടുത്തു. മറ്റൊന്നു സ്വയമെടുത്തു. ബുദ്ധിമാനായ മകനോടു പറഞ്ഞു: 'മകനേ, നീ മൂന്നാമത്തെ മാമ്പഴം എടുത്തുകൊള്ളൂ' എന്ന്. ഇത്തരം പ്രായോഗികതയെ ബുദ്ധിപരത കൊണ്ട്

കൊഞ്ഞനം കാണിക്കുന്ന ശങ്കരനോടും നമുക്കു പറയാം, "ഞങ്ങൾ ഈ മിഥ്യയായ ജഗത്തിൽ ഉള്ളവയെടുത്തുകൊണ്ടു തൃപ്തിപ്പെടാം. താങ്കൾ ഈ മിഥ്യയിലൊന്നും വിശ്വസിക്കുകയേ വേണ്ട" എന്ന്. അടിത്തറ കെട്ടാതെ ആകാശക്കോട്ടകൾ രചിക്കുവാൻ ആർക്കും കഴിയും. അതിനെ മറ്റുള്ളവർക്ക് ബോധ്യപ്പെടുത്തുവാൻ പറ്റില്ലെന്ന കാര്യം അവർ ചിന്തിക്കുന്നില്ലെന്നു മാത്രം.

ഇതുകൊണ്ട് വന്ന ദോഷങ്ങൾ ചില്ലറയല്ല. മുൻപു സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ ഭൗതിക ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വളർച്ചയിൽ മുരടിപ്പ് അനുഭവപ്പെട്ടു. പഴയ കൃതികളിൽ ഭാവനാവിലാസത്താൽ പറഞ്ഞുവെച്ച കാര്യങ്ങളെ അയവിറക്കി, എല്ലാം വേദത്തിലുണ്ട് എന്നു പറഞ്ഞ് മറ്റുള്ളവരുടെ മുമ്പിൽ പരിഹാസ്യരാവാനും ഇടവന്നു. വൈദിക ഗണിതത്തിന്റെയും പുഷ്പക വിമാനത്തിന്റെയും വിവിധ ബ്രഹ്മാസ്ത്രങ്ങളുടെ മഹത്വത്തേയും പുകഴ്ത്തി സ്വയം പൊട്ടക്കിണറ്റിൽ വീണ തവളയെപ്പോലെ അന്തർമുഖരാകാനും നാം സമയം ചെലവഴിച്ചു.

ആത്മീയ ചിന്തയെ നിഷേധിക്കുവാനോ മോശമാണെന്നു വരുത്തുവാനോ അല്ല ഇത്രയും പറഞ്ഞത്. സമൂഹജീവിയായ മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹിക പ്രതിബദ്ധതയും മാനവിക മൂല്യ സംരക്ഷണവും ധർമാചരണവും തന്മൂലം നമ്മുടെ വൈയക്തിക ശോഭ പുഷ്കലമാവുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ നാം ആത്മീയ സുഖം ആസ്വദിക്കുന്നു എന്നു പറയാം. അകർമണ്യതയിലൂടെയല്ല, നേരെമറിച്ച് സകർമണ്യതയിലൂടെയാകണം നാം ലക്ഷ്യം നേടേണ്ടത് എന്നു മാത്രം. സ്വധർമ കർമ നിർവഹണത്തിലുപരി മറ്റെന്താണുള്ളത്? അതിനു നാം ജഗത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വമല്ല ഉച്ചൈസ്തരം ഘോഷിക്കേണ്ടത്. ജഗത്തിന്റെ വൈവിധ്യങ്ങളെ അറിയുകയാണ് വേണ്ടത്. ദ്വേഷത്തിലൂടെയോ വൈരാഗ്യത്തിലൂടെയോ അല്ല, സ്നേഹത്തിലൂടെയും പരോപകാരത്തിലൂടെയുമാണ് നാം ലക്ഷ്യം നേടേണ്ടത്. അതു പഠിപ്പിച്ചത് ബൗദ്ധരാണ്. അവരെ വാഗ്വിതണ്ഡകളിലൂടെയല്ല നേരിടേണ്ടിയിരുന്നത്. പ്രത്യേകിച്ചും അവരുടെ ആശയങ്ങളെ കൈക്കൊള്ളുമ്പോൾ അവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ പുകഴ്ത്തുകയായിരുന്നു നല്ലത്.

ശങ്കരദർശനത്തിന്റെ നല്ല വശങ്ങൾ വരേണ്യതയുടെ മൗലികവാദത്തിനു പണയപ്പെട്ട ദയനീയ ചരിത്രമാണ് അദ്വൈതത്തിനു പറയാനുണ്ടാകുക. ബ്രഹ്മസൂത്രം വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോൾ അപശൂദ്രാദികരണവും മറ്റും വിസ്തരിക്കുന്ന ശങ്കരനെ ഭാരതീയ ദാർശനിക സർവജ്ഞപീഠം കയറിയ മഹാനെന്നു വിളിക്കുമ്പോൾ അപമാനിതമാകുന്നത് വിശ്വസാഹോദര്യമെന്ന വിശാലാശയമാണ്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെയും ദ്വൈതത്തിലൂടെയും പ്രാപഞ്ചിക പ്രശ്നങ്ങളെ ചിന്തിക്കുവാനും പരിഹാരം കണ്ടെത്താനും ശ്രമിച്ച രാമാനുജനും മാധ്വനും മറ്റും ശങ്കരനെക്കാൾ സമൂഹ പ്രതിബദ്ധതയുള്ളവരാണ്. അവരുടെ മാർഗമാണ് പിൻകാല വേദാന്തികളായ എഴുത്തച്ഛനും കബീറും തുളസീദാസും നാരായണ ഗുരുവും വിവേകാനന്ദനും പിൻതുടർന്നത്.

പ്രായോഗിക വേദാന്തത്തിന്റെ വക്താവായ രാമകൃഷ്ണ പരമഹംസനും വിവേകാനന്ദനും ശങ്കരന്റെ സൈദ്ധാന്തിക ദർശനത്തിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നവ രായിരുന്നില്ല. ശങ്കരൻ സ്വബുദ്ധി വൈഭവത്താൽ സ്വസിദ്ധാന്തങ്ങളെ പഴു തില്ലാത്തവണ്ണം അടച്ചു ഭദ്രമാക്കി അവതരിപ്പിച്ചപ്പോൾ അവയ്ക്കു പഴമയുടെ പഴക്കച്ചുവയും വീർപ്പുമുട്ടലും ഉണ്ടായെങ്കിൽ അദ്ഭുതപ്പെടാനില്ല. വിമർശ നത്തിന് അതീതനായി ആരുമില്ല; ആരുമുണ്ടാകുകയും അരുത്.

ആശയാദർശങ്ങളുടെ ബാഹ്യാഡംബരം പ്രകടിപ്പിക്കാനും മറ്റുള്ള ദർശ നങ്ങളുടെ അന്തഃസത്തയെ ഊറ്റിയെടുത്ത് അവയെ അഗണ്യകോടിയിൽ തള്ളിപ്പറയാനും അദ്വൈതത്തോളം മറ്റൊരു ദർശനത്തിനും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഈശ്വരനോ മറ്റോ സ്ഥാനമില്ലെങ്കിലും സ്തോത്ര കാവ്യങ്ങളുടെ പ്രളയത്തി നുതന്നെ അദ്വൈതികൾ മത്സരിക്കുന്നുണ്ട്. മായയെ പരബ്രഹ്മത്തിന്റെ പട്ട മഹിഷിയായും ശക്തിയായും വശീകരണ സാമർഥ്യമുള്ള സ്ത്രീരത്നമാ യുമുള്ള പ്രസ്താവങ്ങൾ മിക്ക ദേവീസ്തോത്രങ്ങളിലും കാണാം. പറയു ന്നതു തത്വമെങ്കിലും അതിനെതിരായ പ്രവൃത്തികളിൽ മുഴുകുന്ന ശീലം ആത്മീയവാദികളിൽ അഗ്രേസരന്മാരായ ഇവർക്ക് പൊതുവേ കണ്ടുവരുന്നു.

ഇവരുടെ സുവിദഗ്ധമായ വാക്പാടവം സാധാരണക്കാരനെപ്പോലും മോഹിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. രാമായണ-മഹാഭാരത കാവ്യങ്ങളിൽ പോലും അദ്വൈത ധർമങ്ങൾ വാരിനിറച്ച് കാവ്യഗുണത്തെ ഇല്ലാതാക്കുകയും കേവലം ധർമ ശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങളാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്ത കഥ പ്രസിദ്ധമാണ്. ആ ദുഃസ്വാ ധീനത്തിന്റെ ദുരന്തഫലമാണ് എഴുത്തച്ഛന്റെ രാമായണത്തിലും മറ്റും കാണുന്ന ആത്മീയ വർണനാപരമായ സന്ദർഭങ്ങളും, വിശേഷണ രഹിത നായ പരബ്രഹ്മം തന്നെ ഒട്ടേറെ പദങ്ങളാൽ വിശിഷ്ടനായി, മായാമയനും ചിന്മയനും ജഗന്മയനും മറ്റുമായി വർണിക്കപ്പെടുന്നതു കാണുമ്പോൾ വിസ്മയം തോന്നും. മുമ്പു പറഞ്ഞപോലെ ചൂഷണത്തിനുള്ള നല്ലൊരു ഉപാധിയാക്കി ദർശനത്തെ ഉപയോഗിക്കാമെന്നു വ്യക്തമാക്കിയ ഏക ദർശ നമാണിത്. സ്ത്രീ-ശൂദ്രാദികളെ ഇത്രയും അവഗണിക്കുന്ന മറ്റൊരു ദർശ നമുണ്ടോ എന്നുതന്നെ സംശയമാണ്. എന്നിട്ടും കാഷായാംബര ബഹുകൃത വേഷന്മാർ ഉദരനിമിത്തമായി അധ്വാനത്തിൽ താൽപര്യമില്ലാതെ, വിയർപ്പൊ ഴുക്കാതെ, കാര്യലാഭത്തിനായി പ്രാതിഭാസിക സത്തകളിൽ നമ്മെ വ്യാമോ ഹിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച് അധികാരം കൈയടക്കാൻപോലും പ്രാപ്തരാകുന്നതു കാണുമ്പോൾ അവരുടെ പാരമാർഥിക ദശയെക്കുറിച്ച് നാം തിരിച്ചറിയേണ്ട സമയം അതിക്രമിച്ചിരിക്കുന്നതായി പറയാതെ വയ്യ.

അതിനാൽ ശ്രീ. എൻ.എം. ഹുസൈൻ രചിച്ച ഈ ഗ്രന്ഥം എല്ലാ അർഥ ത്തിലും അവശ്യം പഠിച്ചിരിക്കേണ്ട ഒരു കൃതിയാണ്. വ്യക്തിപരമായ യാതൊരു സ്പർശ ചികിത്സകളും നടത്താതെ തികച്ചും മുൻപഠനങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ സത്യസന്ധമായ സമീപനത്തിലൂടെ, ഇതുവരെയും ശ്രദ്ധി ക്കാതെ കിടന്നിരുന്ന ഒരു സത്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം.

അദ്വൈത പക്ഷപാതികളായ ദാർശനികന്മാരുടെതന്നെ ഉദ്ധരണികളിലൂടെ അദ്ദേഹത്തിനു ഉദ്ദേശിച്ച കാര്യം സഫലമാക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. ആരാധനാ ഭാവത്തോടെ മാത്രം പൈതൃകത്തെ സമീപിക്കുന്നവർക്ക് വായന വെറു മൊരു ഉപാധിയാണ്. നമുക്കിന്നാവശ്യം വെറും വായനയല്ല; നേരെ മറിച്ച് പുനർവായനയാണ്. വായനയോടൊപ്പം ചിന്തിക്കാനും സത്യത്തെ വ്യക്ത മാക്കി പുനഃസൃഷ്ടി നടത്താനും കഴിയുമ്പോഴേ പ്രയത്നം സഫലമായി എന്നു പറയാനാവൂ. അക്കാര്യത്തിൽ ശ്രീ ഹുസൈൻ നൂറു ശതമാനം വിജ യിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ക്ലേശഭൂയിഷ്ഠമായ ഈ ശ്രമത്തെ അഭിനന്ദി ക്കാൻ അതീവ സന്തോഷമുണ്ട്. ഇനിയും ഇത്തരത്തിലുള്ള സംരംഭങ്ങൾക്ക് ഈ കൃതി പ്രേരകമാകാതിരിക്കില്ല. അബദ്ധ ധാരണകളുടെ മാമൂൽ സിദ്ധാ ന്തങ്ങളെ തുടച്ചു വൃത്തിയാക്കുന്ന പ്രക്രിയ തുടരാൻ ശ്രീ. ഹുസൈന് വീണ്ടും വീണ്ടും അവസരങ്ങൾ കൈവരട്ടെ എന്ന് ആശംസിക്കുന്നു. മുഷിപ്പു കൂടാതെ ദാർശനിക സംബന്ധമായി വിലപിടിച്ച പല തത്വങ്ങളെ ഗ്രഹി ക്കാനും അവയുടെ മൂല്യ നിരാസം നടത്താനും വായനക്കാർക്ക് കിട്ടിയി ട്ടുള്ള അവസരം ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മ വായനയിലൂടെ നിറവേറട്ടെ എന്നും ആഗ്രഹിക്കുന്നു.

തൃശൂർ
26.03.1998

ഡോ. വി.ആർ. മുരളീധരൻ,
ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവകലാശാല
തൃശൂർ പ്രാദേശിക കേന്ദ്രം.

1
ദർശനത്തിലേക്ക്

മനുഷ്യർ പ്രാചീന കാലംമുതലേ തത്വചിന്തയിലും തൽപരരായിരുന്നു എന്നു കരുതാം. എല്ലാ മനുഷ്യരും ദാർശനിക ചിന്തകളിൽ മുഴുകിയെന്നല്ല പറയുന്നത്. കുറച്ചുപേരെങ്കിലും ചുറ്റുപാടും നോക്കി ഇതൊക്കെ എങ്ങനെ, എന്തുകൊണ്ട് എന്ന് അത്ഭുതം കൂറിയിരിക്കും. അതിനാൽ 'മനുഷ്യൻ ഉപകരണങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന ജീവിയാണെ'ന്ന് നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞർ നിർവ്വചിച്ച പോലെ 'മനുഷ്യൻ തത്വചിന്തകനായ ജീവിയാണെ'ന്ന് ദാർശനികർക്കും വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്. മനുഷ്യനെ തത്വചിന്തകനായ ജീവിയെന്ന് നിർവ്വചിക്കണമെങ്കിൽ എല്ലാ മനുഷ്യരും തത്വചിന്തകരാകണമെന്നില്ലല്ലോ. ബഹുഭൂരിപക്ഷവും തത്വചിന്താതൽപരരല്ലെങ്കിൽ പോലും അങ്ങനെ നിർവ്വചിക്കാം. മനുഷ്യൻ ഉപകരണങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന ജീവിയാണെന്ന നിർവ്വചനം നരവംശ ശാസ്ത്രജ്ഞർക്കിടിയിൽ സർവ്വാംഗീകൃതമാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യരിൽ എത്രപേർ ഉപകരണങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്? ചരിത്രത്തിൽ ഇന്നോളമുണ്ടായ കോടാനുകോടി മനുഷ്യരിൽ എത്രപേർ ഉപകരണങ്ങൾ നിർമിച്ചു കാണും? അതിനാൽ മനുഷ്യനെ തത്വചിന്തകനായ ജീവിയെന്നോ സിദ്ധാന്തങ്ങളുണ്ടാക്കുന്ന ജീവിയെന്നോ നിർവ്വചിക്കുന്നതിൽ യാതൊരു അപാകതയുമില്ല. ഏതായാലും ഉപകരണങ്ങളുണ്ടാക്കാത്ത മനുഷ്യർപോലും ഏതെങ്കിലും സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വക്താക്കളായിരിക്കുമെന്നുറപ്പാണ്. അത് മതമാകാം; ഭൗതികവാദമാകാം.

ഏതെങ്കിലും കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വെച്ചുപുലർത്താതെ ഒരു മനുഷ്യസമൂഹവും കഴിഞ്ഞുപോയിട്ടില്ല. അവയുടെ സ്വഭാവത്തിലും നിലവാരത്തിലും വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടാകാം. അവ ശരിയാകാം, തെറ്റാകാം. ശരിയുടെയും തെറ്റിന്റേയും മിശ്രിതവുമാകാം. എങ്കിൽപോലും ഏതെങ്കിലും തരം തത്വശാസ്ത്രത്തിൽ വിശ്വസിക്കാതെ മനുഷ്യന് ജീവിക്കാനാവില്ല എന്നതാണ് യാഥാർഥ്യം. മതങ്ങളിലോ ഭൗതികപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളിലോ വിശ്വസിക്കാതെ കഴിയുന്നവർ പോലും സ്വകാര്യമായി ജീവിതത്തെപ്പറ്റി ചില ധാര

ണകൾ വെച്ചുപുലർത്തുന്നവരായിരിക്കും. അതിപ്രാ കൃതരെന്നോ അത്യന്താധുനികരെന്നോ വ്യത്യാസമില്ലാതെ ദാർശനികാനുഭവത്തിൽ ഭാഗഭാക്കാകാത്ത മനുഷ്യരുണ്ടോ എന്ന് സംശയമാണ്. ഈയർഥത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഉപകരണമുണ്ടാക്കുന്ന ജീവിയാണെന്ന നിർവ്വചനത്തെക്കാൾ പ്രസക്തമാണ് സിദ്ധാന്തങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നവനാണെന്നത്.

ആദ്യകാല മനുഷ്യരെപ്പറ്റി സങ്കൽപിച്ചു നോക്കൂ. ഏതാനും മണിക്കൂറുകൾ കഴിയുമ്പോൾ വെളിച്ചം കൂടിവരുന്നതായി അവർ കാണുന്നു. ഉച്ചയോടെ കടുത്ത ചൂടും വെളിച്ചവും. മുകളിൽ എന്തോ കത്തി നിൽക്കുന്നു. ഏതാനും മണിക്കൂറുകൾക്കകം അത് പടിഞ്ഞാറു ഭാഗത്തേക്കു നീങ്ങുന്നു. വെളിച്ചം കുറഞ്ഞ് ഇരുൾമൂടാൻ തുടങ്ങുന്നു. ചുറ്റുപാടും കനത്ത ഇരുട്ട്. ഒന്നും കാണാനാവുന്നില്ല. വീണ്ടും മണിക്കൂറുകൾക്കകം പകൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. ഭൂമി സൂര്യനുചുറ്റും കറങ്ങുകയും സ്വയം തിരിയുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടാണ് രാപ്പകലുകൾ മാറിമാറി വരുന്നതെന്ന് മനസ്സിലായ ഇക്കാലത്തെ മനുഷ്യർക്ക് ഇതൊരു കൗതുകമാകണമെന്നില്ല. എന്നാൽ സൗരയൂഥ വ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റി ഒന്നുമറിയാത്തവർ ആശ്ചര്യപ്പെടാതിരിക്കുമോ? ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് വിശദീകരണം നൽകാനുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകൾ നീണ്ട ശ്രമങ്ങളുടെ ഫലമാണ് വാനശാസ്ത്രം. ഓരോ വിജ്ഞാനശാഖയും വളർന്നത് ഇത്തരം കൗതുകങ്ങൾ സഞ്ചയിക്കപ്പെട്ടാണ്. ഇവിടെ പ്രസക്തമായത് തത്വശാസ്ത്രമാണല്ലോ. കാണുന്നതും കേൾക്കുന്നതും അതിനപ്പുറമുള്ളതുമാണ് മറ്റു വിജ്ഞാനശാഖകളുടെ വിഷയങ്ങൾ. അതിനപ്പുറമാണ് തത്വചിന്തയുടെ അന്വേഷണ മേഖല. ദർശനം, തത്വചിന്ത, അതിഭൗതികശാസ്ത്രം എന്നിത്യാദി പേരുകളിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നത് ഇത്തരം വിഷയങ്ങളാണ്.

മനുഷ്യശരീരം എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് ഫിസിയോളജിയും അനാട്ടമിയും മറ്റു ശാസ്ത്രശാഖകളും കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. എന്നാൽ ജീവിതത്തിന്റെ അർഥമെന്താണെന്നും മരണത്തിനുശേഷം എന്തുണ്ടാകുമെന്നും കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമം ദർശനത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഭൗതികേതരമായ കാര്യങ്ങൾ മാത്രമാണ് ദർശനത്തിൽ പെടുക എന്നല്ല ഇതിനർഥം. ഭൗതിക കാര്യങ്ങളുടെ തന്നെ പല വശങ്ങളും ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഉദാഹരണമായി ചുറ്റുപാടും പലതരം വസ്തുക്കൾ നാം കാണുന്നു. കല്ല്, മണ്ണ്, രാസവസ്തുക്കൾ, ദ്രാവകങ്ങൾ, വാതകങ്ങൾ, പ്രകാശം, ശബ്ദം എന്നിത്യാദി എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത തരം ഭൗതിക പദാർഥങ്ങൾ. ഇവയുടെ അടിസ്ഥാനമെന്താണ്? മൗലികമായി എന്തൊക്കെ കൂടിച്ചേർന്നാണ് ഇവയുണ്ടായത്? ഈ ചേർച്ചക്ക് ആധാരമായ നിയമങ്ങളുണ്ടോ? ഇത്യാദി അന്വേഷണങ്ങൾ.

ഏതൊരു ഭൗതികവസ്തുവിനെയും ഇന്ന് നമുക്ക് ലബോറട്ടറികളിൽ അതിസൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിക്കാനാവും. എന്നാൽ ആദ്യകാല മനുഷ്യർക്ക്

ഇതെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാൻ മാത്രമേ സാധിക്കുമായിരുന്നുള്ളൂ. ഏറിയാൽ മണ്ണു വാരി നോക്കാം. കല്ലെടുത്ത് തിരിച്ചും മറിച്ചും നോക്കാം. എറിഞ്ഞും ഉടച്ചും നോക്കാം. വെള്ളം ഒഴുകുന്നതും ചൂടാകുന്നതും നീരാവിയാകുന്നതും നിരീക്ഷിക്കാം. ബാക്കി ചിന്തക്ക് വിടുന്നു. അതോടെ ദർശനത്തിന്റെ തുടക്കമായി. അക്കാലത്തെ ലബോറട്ടറികൾ മനുഷ്യരുടെ തന്നെ നിരീക്ഷണങ്ങളും അനുഭവങ്ങളുമായിരുന്നു. ഇന്ത്യാ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ ഏറ്റവും പഴക്കമുള്ള (ബി.സി. 6-ാം നൂറ്റാണ്ട്) തത്വചിന്താസരണിയായി കരുതപ്പെടുന്ന സാംഖ്യ ദാർശനികരുടെ അന്വേഷണങ്ങൾ ഉദാഹരണം. ഭൗതിക-മനോയാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ മൗലിക സ്വഭാവമെന്തന്ന് അവർ ചിന്തിച്ചു. പ്രപഞ്ചത്തിലെ മനുഷ്യന് അനുഭവഭേദ്യമായതെല്ലാം ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത് മൂന്നു അടിസ്ഥാന ഗുണങ്ങൾ വിവിധ അളവിൽ കൂടിച്ചേർന്നാണെന്ന് അവർ അനുമാനിച്ചു (triguna theory) സത്ത, രജസ്, തമസ് എന്നിവയാണവ.[1]

ഒരാൾ കസേര കാണുന്നു. അത് സംബന്ധമായ ബോധമുണ്ടാകുന്നു. അയാളുടെ ബോധത്തിലൂടെ കസേരയുടെ സത്ത വെളിവാകുകയാണ്.

കസേര കാണുമ്പോഴേക്കും ബോധമണ്ഡലത്തിൽ കസേരയുടെ ചിത്രം തെളിയുന്നതെങ്ങനെയാണ്? കസേരക്ക് നാല് കാലോ മൂന്നടി ഉയരമോ ഉണ്ടായതുകൊണ്ടല്ല ഇങ്ങനെ സംഭവിച്ചത്. അങ്ങനെയായിരുന്നെങ്കിൽ കസേര ഇല്ലാത്തപ്പോഴും കസേരയുടെ ചിത്രം വീണ്ടും ബോധമണ്ഡലത്തിൽ വരുന്നതെങ്ങനെ? കസേരത്വം എന്നു വിളിക്കാവുന്ന സത്താപരമായ ഗുണം അതിനുള്ളതുകൊണ്ടാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത് എന്ന് സാംഖ്യദാർശനികർ സിദ്ധാന്തിച്ചു. ഇതാണ് സത്വഗുണം. കസേരയെക്കുറിച്ച് ബോധമുണ്ടാകുന്നതോടെ അതിന്റെ രൂപം, കനം തുടങ്ങിയ സ്വഭാവങ്ങൾ കൂടി പ്രതിഫലിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കസേരയിലുള്ള തമോഗുണമാണ് ഇതിന് കാരണമാകുന്നത്. കസേര ഒടിഞ്ഞു പോകാം, തീയിൽ വീണാൽ കരിഞ്ഞു പോകാം, കാലക്രമേണ ദ്രവിച്ചുപോയെന്നും വരാം. ഈ മാറ്റങ്ങൾക്ക് ആധാരമായ ഗുണമാണ് രജോഗുണം.

ആനയെ കാണുമ്പോൾ ആനയുടെ നൂറിലൊന്നു വലിപ്പമുള്ള മസ്തിഷ്ക്കത്തിൽ ആനയുടെ ഭീമാകാരരൂപം കയറിക്കൂടുന്നതെങ്ങനെ? വലിപ്പം എന്തുകൊണ്ട് ബോധതലത്തിൽ അനുഭവിക്കാനാവുന്നു?. കാരണം രൂപം, കനം തുടങ്ങിയവക്കാധാരമായ തമോഗുണം കൊണ്ടാണെന്ന് സാംഖ്യദാർശനികർ അനുമാനിച്ചു. മനുഷ്യ മസ്തിഷ്ക്കത്തെക്കുറിച്ചും ഗ്രാഹ്യവ്യവസ്ഥയെ (cognitive system) പ്പറ്റിയും ഏറെ പഠനം നടന്ന ഇക്കാലത്ത് ഇത്തരം വിശദീകരണങ്ങൾ ബാലിശങ്ങളായി തോന്നാം. എന്നാൽ പതിനഞ്ച് നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുമ്പ് പുറത്ത് നിൽക്കുന്ന ആനയെയും ആനയെന്ന ബോധത്തെയും ബന്ധപ്പെടുത്തി മറ്റെന്തു വിശദീകരണമാണ് നൽകാനാവുക?. തീർച്ചയായും അവ അക്കാലത്തെ ഉന്നതമായ ദാർശനിക ചിന്തകളായിരുന്നു.

പിൽക്കാലത്തെ വിജ്ഞാന വളർച്ചയിൽ അക്കാലത്തെ ഒട്ടേറെ ധാരണകൾ തിരസ്കൃതമായിട്ടുണ്ടല്ലോ. എങ്കിലും അക്കാലത്തെ സംശയങ്ങൾ വലിയൊരു പരിധിവരെ ഇന്നും ശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. മേൽ സൂചിപ്പിച്ചവ തന്നെ ഉദാഹരണം. മനുഷ്യൻ വസ്തുവിനെയോ ജീവിയെയോ മറ്റെന്തെങ്കിലും പ്രതിഭാസങ്ങളെയോ നിരീക്ഷിക്കുമ്പോൾ മസ്തിഷ്ക്കത്തിൽ നടക്കുന്ന പ്രക്രിയകളും തുടർന്നുണ്ടാകുന്ന മറവി, ഓർമ്മ, ഗ്രഹണം, വിശകലനം, വിശ്വാസം തുടങ്ങി അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനേകം പ്രശ്നങ്ങളും ഇക്കാലത്തും ഗ്രഹണമനശാസ്ത്ര (cognitive Psychology) ത്തിൽ സജീവ ചർച്ചാവിഷയങ്ങളാണ്.

സാംഖ്യദർശനത്തിന് ഈശ്വരവാദപരവും നിരീശ്വരവാദപരവുമായ രണ്ട് ഉൾപ്പിരിവുകളുണ്ട്. എന്നാൽ തികച്ചും നിരീശ്വരവാദപരമെന്നു പറയാവുന്നതും ആധുനിക കാലത്തെ ഭൗതികവാദികൾ ശാസ്ത്രീയമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതുമായ ലോകായത ദർശനത്തിലും ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ കാണാം. ലോകായത ദാർശനികർ (ചർവ്വാകർ എന്നും അറിയപ്പെടുന്നു.) നോക്കുമ്പോൾ എണ്ണിയാലൊടുങ്ങാത്ത തരം ഭൗതികവസ്തുക്കൾ പ്രകൃതിയിൽ കാണുന്നു. ഇത്തരം ഭൗതിക യാഥാർഥ്യങ്ങളിൽ മാത്രമേ അവർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. ദൈവവും ആത്മാവും സ്വർഗ നരകങ്ങളുമൊക്കെ മിഥ്യാ സങ്കൽപ്പങ്ങളാണെന്ന് അവർ കരുതി. എങ്കിലും ദാർശനിക ചിന്ത അവരിലും ഉണർന്നു. കല്ലുകൾ കണ്ടാൽ അവയിൽ മാത്രം വിശ്വസിക്കുകയും ജീവികളെക്കണ്ടാൽ അവയിൽ മാത്രം വിശ്വസിക്കുകയും കാറ്റും മഴയും മിന്നലും അനുഭവപ്പെടുമ്പോൾ അവ മാത്രം സത്യമെന്നു വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്താൽ മാത്രം മനസ് ദാർശനികമായി സംതൃപ്തിയടയില്ല. അതിനാൽ ഈ കാണുന്നതും കേൾക്കുന്നതുമായ വിവിധതരം ഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ മൗലികമായ ചേരുവകൾ എന്താണെന്ന അന്വേഷണം അവർക്കു പ്രസക്തമായി തോന്നി. ഭൂമി, വെള്ളം, അഗ്നി, വായു എന്നീ നാല് ഘടകങ്ങളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഭൂതങ്ങൾ എന്ന നിഗമനത്തിലാണ് ലോകായതൻമാർ എത്തിയത്. ഈ നിഗമനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്താണ്? ഉപരിതലത്തിലെവിടെ നോക്കിയാലും മണ്ണോ പാറയോ കാണുന്നു. അവശേഷിക്കുന്നത് ജലാശയങ്ങളാണ്. വസ്തുക്കൾ തമ്മിലുരസിയാൽ തീയുണ്ടാകുന്നു. പലപ്പോഴും തീപ്രളയങ്ങൾ പോലും കാണാനാവുന്നു. കാറ്റും സർവസാധാരണം. സ്വഭാവികമായും ഇവയിലൊന്നുംപ്പെടാത്ത നൂറുകണക്കിന് ഭൗതിക പ്രതിഭാസങ്ങളും വസ്തുക്കളും പ്രകൃതിയിലുണ്ടെങ്കിലും അളവിൽ ഏറെ കാണപ്പെടുന്ന ഈ നാലുഘടകങ്ങൾ ചേർന്നായിരിക്കാം ഇവയൊക്കെയും ഉണ്ടായത് എന്ന് ലോകായതന്മാർ ചിന്തിച്ചു കാണും. ഇക്കാലത്തെ വിജ്ഞാന നിലവാരമനുസരിച്ച് തീർത്തും ബാലിശമായ ചിന്തയായിരുന്നു ഇതെന്ന് വ്യക്തമാണ്. എങ്കിലും ലോകായതന്മാരുടെ സമീപനം ശാസ്ത്രീയമായിരുന്നു എന്ന് അഭിമാനിക്കുന്നവരാണ് ഇന്നത്തെ

ഭൗതികവാദികൾ.[2] യഥാർഥത്തിൽ ലോകായതക്കാരുടെ നിരീശ്വരവാദം എന്താണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്? ഭൗതികവാദം വളരെ പ്രാചീനമായൊരു ചിന്താ ഗതിയാണെന്നല്ലേ? പ്രകൃതിയിലെ സർവ്വസാധാരണമായ ഭൗതികവസ്തു ക്കളെക്കുറിച്ച് എട്ടുംപൊട്ടും തിരിയാതിരുന്ന അക്കാലത്തുപോലും നിരീ ശ്വരവാദവും ഭൗതികവാദവും വലിയ ദാർശനിക വ്യവസ്ഥയായി ചിലർ പ്രച രിപ്പിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ ശാസ്ത്രവുമായി അതിന് യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലെ ന്നാണർഥം. ഏതായാലും പരീക്ഷണ-നിരീക്ഷണങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ ശാസ്ത്രാന്വേഷണങ്ങൾക്കും നൂറ്റാണ്ടുകൾക്ക് മുമ്പേ നിലനിന്നിരുന്ന അതി പ്രാചീനമായൊരു വീക്ഷണമാണ് ഭൗതികവാദം എന്നർഥം. ആരംഭത്തിൽ നിരീശ്വരവാദപരമായിരുന്നതുകൊണ്ടാകാം സാംഖ്യദാർശനികർക്കും അതു പോലെ ലോകായതദാർശനികർക്കും 'കല്ലിന്റെയും മണ്ണിന്റേയും കേവല മായ ഭൗതികസീമകൾ' കപ്പുറം ചിന്താശീലം വളർത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഈ കാണുന്ന ഭൗതിക പ്രപഞ്ചത്തിനപ്പുറം യാഥാർഥ്യങ്ങളൊന്നുമില്ലെന്ന് മുമ്പേ തീരുമാനിച്ച അവർക്ക് അതിനപ്പുറത്തേക്ക് ചിന്തിക്കാൻ സാധിക്കുന്നതെ ങ്ങനെ? ഇവരുടെ ചിന്താരീതി മനസിലാക്കാൻ ഏതാനും ഉദാഹരണങ്ങൾ നൽകാം.[3]

അഗ്നിരുഷ്ണോ ജലം ശീതം
സമസ്പർശസ്തഥാ നില:
കേനേദം ചിത്രിതം തസ്മാത്
സ്വഭാവാത് തദ് വ്യവസ്ഥിതി:

(തീ ചൂടുള്ളതാണ്; വെള്ളം തണുത്തതും, വായു ചൂടും തണുപ്പുമില്ലാ ത്തതുമാണ്. ആരാണ് ഈ വൈചിത്ര്യമെല്ലാമുണ്ടാക്കിയത്? സ്വഭാവം-പ്ര കൃതിനിയമം- കൊണ്ടാണ് അവയെല്ലാം അങ്ങനെയായത്)

പ്രാചീന ഭൗതികവാദ ചിന്തകരുടെ ബാലിശ മനസ്ഥിതിക്കും ദാർശ നിക ശൂന്യതക്കും മതിയായ തെളിവാണിത്. പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങൾക്ക് ദാർശനിക വിശദീകരണം അന്വേഷിക്കുന്നവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇതൊരു വിശദീകരണമേ അല്ലെന്നുള്ളതാണ് യാഥാർഥ്യം. അഗ്നിക്ക് ചൂടു ണ്ടായതും വെള്ളം തണുത്തതായതും എന്തുകൊണ്ടാണെന്ന് ഇന്നത്തെ ഒരു സ്കൂൾ വിദ്യാർഥി അധ്യാപകനോട് ചോദിച്ചു എന്നിരിക്കട്ടെ; അതിനു കാരണം പ്രകൃതി നിയമമാണെന്ന് മറുപടി പറയുന്ന അധ്യാപകനെ ഇന്നത്തെ വിദ്യാർഥികൾപോലും അത്ര മതിപ്പോടെ വീക്ഷിച്ചെന്നുവരില്ല. പിന്നെയല്ലേ ദാർശനികനെ! പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങൾ എന്തുകൊണ്ട് എന്ന സംശയത്തിന് ചോദ്യംതന്നെ ആവർത്തിക്കുംമട്ടിൽ അത് അതിന്റെ പ്രകൃ തിയാണെന്ന വ്യാഖ്യാനം പ്രാചീനമായാലും ആധുനികമായാലും ബാലി ശമാകാതെ തരമില്ല. ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ വിശദീകരണം അനിവാര്യമായും അതിനപ്പുറമായിരിക്കും. കംപ്യൂട്ടറിന്റെ അത്യൽഭുതകരമായ പ്രവർത്തന

വൈചിത്ര്യങ്ങൾ കണ്ട് ഇതെന്തുകൊണ്ട് എന്ന് ചോദിക്കുന്നയാളോട് അത് കംപ്യൂട്ടറിന്റെ പ്രകൃതിയാണ് എന്ന് മറുപടി പറഞ്ഞാൽ സാമാന്യബുദ്ധിയെങ്കിലുമുള്ളവർ (ലോകായത ദാർശനികരുടെ പിൻമുറക്കാരനാണെന്ന് മേനി നടിക്കുന്നയാളായാലും) പരിഹസിച്ച് തള്ളിയെന്നിരിക്കും. കാരണം, പ്രകൃതി ഒരു യാഥാർഥ്യമാണ്; വിശദീകരണമല്ല (Nature is a fact not an explanation).

ദ്രവ്യത്തിന്റെ ഘടനയോ ഗുണങ്ങളോ പ്രവർത്തന തത്വങ്ങളോ എത്ര സവിസ്തരം കണ്ടെത്താൻ സാധിച്ചാലും പ്രപഞ്ചത്തെയും മനുഷ്യനെയും കുറിച്ചുള്ള മൗലിക സംശയങ്ങൾക്ക് വിശദീകരണമാകുന്നില്ല. ഉദാഹരണമായി ഭൗതികലോകം എത്രതരം കണികകൾ എങ്ങനെയുള്ള അനുപാതത്തിൽ ചേർന്നാണ് ഉണ്ടായിരിക്കുന്നത് എന്ന ഏറ്റവും ലളിതമായ ചോദ്യം എടുക്കാം. ഇതിന് കൃത്യമായ വിശദീകരണം ഇനിയും ലഭ്യമായിട്ടില്ല. ഇരുനൂറോളം മൗലിക കണങ്ങൾ കണ്ടെത്താനായി എന്നല്ലാതെ ഇവയുടെ എണ്ണം യഥാർഥത്തിൽ എത്രയായിരിക്കുമെന്ന് ഊഹിക്കാൻ പോലുമാവില്ല. അഥവാ ഊഹിക്കുന്നതിൽ വലിയ അർഥമൊന്നുമില്ല. ഭൂമിയിലും തൊട്ടടുത്ത ഗ്രഹങ്ങളിലുമുള്ള ദ്രവ്യശകലങ്ങൾ സസൂക്ഷ്മം പഠിക്കാനായാൽ പോലും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനന്ത പ്രവിശ്യകളിലുള്ള ദ്രവ്യസംയുക്തങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണെന്ന് കണ്ടെത്തുക അസാധ്യമാണ്. ദ്രവ്യത്തിന്റെ അതിരുകൾക്കകത്ത് നിന്നുകൊണ്ടുള്ള ഇത്തരം അന്വേഷണങ്ങൾ പോലും എവിടെയും എത്തിയിട്ടില്ലാതിരിക്കെ പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിയോ കണങ്ങളുടെ ഉൽഭവം പോലുമോ കൈകാര്യം ചെയ്യാനുള്ള വൈജ്ഞാനിക ശേഷിയെപ്പറ്റി പറയാതിരിക്കുകയാവും ഉചിതം. അതുകൊണ്ടാണ് അല്പമെങ്കിലും സാമാന്യബോധമുള്ള ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഇക്കാലത്തും അതിനൊന്നും മുതിരാത്തത്. ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന ഭൗതിക ശാസ്ത്രജ്ഞരിൽ ഒന്നാമൻ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന (ഐൻസ്റ്റൈന് ശേഷം ലോകം കണ്ട ഏറ്റവും പ്രതിഭയുള്ള ശാസ്ത്രജ്ഞൻ എന്നാണ് പൊതുവെയുള്ള വിലയിരുത്തൽ) സ്റ്റീഫൻ ഹോക്കിംഗ് രചിച്ച *'എ ബ്രീഫ് ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ടൈം'* എന്ന കൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം:

'ഹാവാഡിൽ ലോബ് പ്രഭാഷണങ്ങൾ നടത്തിയ ശേഷം സമയത്തെയും സ്ഥലത്തെയും കുറിച്ച് ഒരു ലളിതമായ പുസ്തകം എഴുതാൻ ഞാൻ തീരുമാനിച്ചു. ആദിമ പ്രപഞ്ചം മുതൽ ബ്ലാക്ക് ഹോളുകൾ വരെയുള്ള വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് അതിനകം ധാരാളം ബുക്കുകൾ ഇറങ്ങിയിരുന്നു. ഏറ്റവും നല്ല കൃതി സ്റ്റീവൻ വൈൻബെർഗിന്റെ *'ഫസ്റ്റ് ത്രീ മിനുട്ട്സ്'* ആണ്. ഏറ്റവും മോശം കൃതിയുടെ പേര് ഞാൻ വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ ഇവയൊന്നും എന്നെ ഖഗോള ഗവേഷണരംഗത്തേക്ക് നയിച്ച പ്രശ്നങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്നില്ല. എവിടെ നിന്നും പ്രപഞ്ചമുണ്ടായി? എങ്ങനെ എന്തുകൊണ്ട് അതുൽഭവിച്ചു? ഇനിയത് നശിക്കുമോ? എങ്കിൽ, എങ്ങനെ? ഇത്തരം സംശ

യങ്ങൾ നമുക്കെല്ലാം താൽപര്യമുള്ളതാണല്ലോ.'[4]

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആരംഭഘട്ടത്തെപറ്റി (Early universe) യുള്ള ഏറ്റവും നല്ല കൃതിയാണ് ഹോക്കിംഗ് സൂചിപ്പിച്ച സ്റ്റീവൻ വൈൻബെർഗിന്റെ *'ദി ഫസ്റ്റ് ത്രീ മിനുട്ട്സ്.'* അതിൽ പോലും പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റി ഒന്നും പറയുന്നില്ലെന്നാണല്ലോ ഹോക്കിംഗിന്റെ പരാതി. 'എന്തുകൊണ്ട്' ഒന്നും പറയുന്നില്ല എന്ന കാര്യം മാത്രം ഹോക്കിംഗ് ചിന്തിക്കുന്നില്ല. ലഭ്യമായ പ്രാപഞ്ചിക പഠനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റി ശാസ്ത്രീയമായി എന്തെങ്കിലും പറയാനുള്ള കഴിവ് ശാസ്ത്രം നേടിയിട്ടില്ല എന്നതുകൊണ്ടാകാം ഈ മൗനം എന്ന് കരുതിക്കൂടേ? ഏതായാലും ഇത്തരമൊരു പരാതിയുമായി ഇറങ്ങിയ ഹോക്കിംഗ് താൻ ഇത്തരം വിഷയങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കാനാണ് ഗ്രന്ഥരചന നടത്തിയത് എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽഭവവും പരിണതിയും' എന്ന ഒരധ്യായവും ഹോക്കിംഗിന്റെ പുസ്തകത്തിലുണ്ട്. എങ്കിലും ഈ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് അസന്ദിഗ്ധമായൊരുത്തരം അദ്ദേഹം നൽകുന്നില്ല. 'പ്രപഞ്ചത്തിനൊരു തുടക്കമുണ്ടെങ്കിൽ അതിനൊരു സൃഷ്ടാവുണ്ടായിരുന്നുവെന്നു കരുതാം' എന്ന് ഹോക്കിംഗ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[5] ഇങ്ങനെയൊരു അഭിപ്രായം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ ഹോക്കിംഗിനെപ്പോലെ ഉന്നതനായ ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ ആവശ്യമില്ല. നൂറ്റാണ്ടുകളായി ചിന്താശീലരായ എത്രയോ പേർക്ക് അറിയാവുന്ന കാര്യമാണിത്. പ്രപഞ്ചത്തിന് തുടക്കമുണ്ടെന്നോ ഇല്ലെന്നോ ശാസ്ത്രീയമായി പറയാൻ ഹോക്കിംഗിനാവുമോ എന്നതാണ് പ്രശ്നം. “പ്രപഞ്ചം സ്വയംപര്യാപ്തവും അതിരുകളില്ലാത്തതുമാണെങ്കിൽ പിന്നെ ദൈവത്തിന് എന്ത് പ്രസക്തി?” എന്നും അവസാനമായി അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. ഇവിടെയും പ്രശ്നം മറ്റൊന്നല്ല. പ്രപഞ്ചം സ്വയം പര്യാപ്തമാണെന്ന് ശാസ്ത്രീയ തെളിവുകളോടെ തീർത്തു പറയാൻ ഹോക്കിംഗിനാവുമോ? പ്രപഞ്ചത്തിന് അതിരുകളില്ലെന്ന് ശാസ്ത്രം തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ടോ? ഒന്നും അസന്ദിഗ്ധമായി പറയാനാവാതെ എങ്കിൽ, എങ്കിൽ എന്ന് വിക്കിപ്പറയുകയാണ് ഈ വിശ്വോത്തര ശാസ്ത്രജ്ഞൻ. പ്രപഞ്ചത്തിന് ഉൽഭവമുണ്ടെന്നോ ഇല്ലെന്നോ ദൈവം ഉണ്ടെന്നോ ഇല്ലെന്നോ ഹോക്കിംഗ് തീർത്തുപറയുന്നില്ല. ഒന്നും വ്യക്തമാക്കാതെ എന്തൊക്കെയോ വെളിപ്പെടുത്തിയെന്ന പ്രതീതി സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലും ഭേദം വൈൻബെർഗിനെപ്പോലെ മൗനം പാലിക്കുകയായിരുന്നു എന്നു വായനക്കാരനു തോന്നിയാൽ കുറ്റപ്പെടുത്താനാവുമോ? ചുരുക്കത്തിൽ, ഇത്തരം മൗലിക സംശയങ്ങൾക്കൊന്നും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പക്കൽ ഇന്നും വ്യക്തമായ വിശദീകരണങ്ങളില്ല എന്നതാണ് യാഥാർഥ്യം. എന്നിരിക്കെ, ഇത്തരം മൗലികദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങളൊക്കെ ഒന്നര സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ലോകായത ദാർശനികർ പരിഹരിച്ചു എന്ന് ആരെങ്കിലും അഭിപ്രായപ്പെട്ടാൽ അവരെക്കുറിച്ച് സഹതപിക്കാനേ നിർവാഹമുള്ളൂ.

ഹോക്കിംഗിന്റെ നിലപാടുകൾക്ക് ഒരു മറുവശം കൂടിയുണ്ട്. ഒന്നാമതായി, പ്രപഞ്ചത്തിന് ഉൽഭവമുണ്ടെന്ന നിഗമനത്തിനാണ് ഇന്ന് ശാസ്ത്രീയ തെളിവുകളുള്ളത്. പ്രപഞ്ചം എക്കാലവും ഇന്നത്തെ നിലയിലായിരുന്നു എന്ന് സിദ്ധാന്തിക്കുന്ന 'സ്ഥിര-സ്ഥിതി സിദ്ധാന്ത'(Steady theory)ത്തിന് ഇന്ന് ശാസ്ത്രലോകത്ത് കാര്യമായ സ്വാധീനമോ പിന്തുണയോ ഇല്ല. പകരം സ്ഥലവും സമയവും ഇല്ലാതിരുന്ന (Zero) ഒരു അതീവസാന്ദ്ര ബിന്ദു (singularity)വിൽനിന്നും പ്രപഞ്ചം വിസ്ഫോടനത്തിലൂടെ നിലവിൽ വന്നു എന്ന 'ബിഗ്ബാങ്ങ്' സിദ്ധാന്തത്തിനാണ് തെളിവുകളുള്ളത്. ഏറ്റവും ഒടുവിലായി, 2006-ലെ ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിനുള്ള നൊബേൽ സമ്മാനം നേടിയ ജോൺ മാതറും ജോർജ് സ്മൂട്ടും ശാസ്ത്രത്തിനു നൽകിയ പ്രധാന സംഭാവന 'ബിഗ്ബാങ്ങ്' മാതൃകയെ ശക്തിപ്പെടുത്തി എന്നതാണ്. 1940 കളിൽ ആൽഫർ, ഗാമോ, ഹെർമൻ എന്നീ ശാസ്ത്രജ്ഞർ മുന്നോട്ടുവെച്ച ഈ മാതൃകയെ ബലപ്പെടുത്തുന്ന ഒട്ടേറെ തെളിവുകൾ ഇപ്പോഴും ലഭ്യമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് വസ്തുത. ജോൺ മാതർ നേതൃത്വം നൽകിയ ശാസ്ത്രസംഘം (ആയിരത്തോളം ഗവേഷകർ) ബ്ലാക്ക് ബോഡി റേഡിയേഷൻ സ്ഥിരീകരിച്ചതോടെ പ്രപഞ്ചോൽഭവം ശാസ്ത്രീയാടിസ്ഥാനമുള്ള സാധ്യതയായി മാറി. അതിനാൽ ഹോക്കിംഗിന്റെ തന്നെ ന്യായപ്രകാരം ഒരു സ്രഷ്ടാവ് ഉണ്ടായേ തീരൂ.

പ്രപഞ്ചം സ്വയംപര്യാപ്തവും അതിരുകളില്ലാത്തതുമാണോ? ആണെന്നു കരുതാൻ ലഭ്യമായ ശാസ്ത്രീയ വിവരങ്ങളൊന്നും അനുവദിക്കുന്നില്ല. സ്വയം പ്രവർത്തന നിരതമാകാവുന്ന ഒരു മെക്കാനിസത്തോടെയാണ് പ്രപഞ്ചം ആവിർഭവിച്ചതെങ്കിൽ പോലും അതിനുതക്ക ശേഷി ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിൽ തനിയെ രൂപപ്പെട്ടുവെന്ന് വിശ്വസിക്കാനാവില്ല. ഈ മെക്കാനിസം അടക്കമുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന് ഉൽഭവമുണ്ടായിരിക്കെ സൃഷ്ടി-സംവിധായകനിലേക്കാണത് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്.

പ്രപഞ്ചം അതിർത്തിയില്ലാത്തതാണെന്ന് വന്നാൽ തന്നെയും അനന്ത (infinite)മാകണമെന്നില്ല. ഭൂമിക്ക് അതിർത്തികളില്ല(boundryless)ല്ലോ. പക്ഷേ, അനന്തമല്ല താനും. അതുകൊണ്ട് അതിർത്തികളില്ലാത്ത പ്രപഞ്ചം അനന്തമാണെന്നതിന് തെളിവു ലഭിക്കാത്തിടത്തോളം ഹോക്കിംഗ് സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഈ സാധ്യത ഒഴിവാകുകയാണ്. മാത്രമല്ല, 'ബിഗ്ബാങ്ങ്' മാതൃകയാണ് ശരിയായതെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചം അനന്തമാകുക സാധ്യമല്ല. സമയത്തിലും സ്ഥലത്തിലും പ്രാരംഭമുള്ള ഭൗതിക പ്രപഞ്ചത്തിന് അനന്തമാകാൻ സാധ്യമല്ല. സിങ്കുലാരിറ്റി(പ്രപഞ്ചോൽപത്തി ആരംഭിക്കുന്ന ബിന്ദു) യിൽനിന്നും വികസിക്കാൻ തുടങ്ങിയ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രായം(time) പരിമിതമായിരിക്കെ സ്ഥലപരമായി അത് അനന്തമാകില്ല. അതിനാൽ സ്റ്റീഫൻ ഹോക്കിംഗിന്റെ ഈ വാദങ്ങൾക്ക് യാതൊരു ശാസ്ത്രീയാടിത്തറയുമില്ല. സ്വാഭാവികമായും ശാസ്ത്രീയമായി എത്താവുന്ന ഏക നിഗമനം ഇതു മാത്രമാണ്: ലഭ്യമായ

പ്രപഞ്ച പഠനങ്ങൾ പ്രകാരം ഒരു സ്രഷ്ടാവിന്റെ അസ്തിത്വം യുക്തിസഹമാണെന്നു മാത്രമല്ല നിഷേധം അശാസ്ത്രീയവുമാണ്.

ശുദ്ധദർശനത്തിന്റെ മേഖലയിൽപ്പെടുന്ന പ്രകൃതിവ്യാഖ്യാനത്തിൽ മാത്രമല്ല ആത്മീയാചാരങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്നതിലും ഇതേ ബാലിശത ചർവ്വാകർ പ്രകടമാക്കി. മരിച്ചവർക്ക് പുണ്യം കിട്ടാൻ ശ്രാദ്ധം ഊട്ടുന്ന അനുഷ്ഠാനത്തിനെതിരെയുള്ള അവരുടെ വാദമിതാണ്:

മൃതാനാമപി ജന്തൂനാം

ശ്രാദ്ധം ചേത് തൃപ്തികാരണം

ഗച്ഛതാമിഹ ജന്തൂനാം

വ്യർഥം പാഥേയ കൽപനം

'മരിച്ചവർക്ക് ശ്രാദ്ധം തൃപ്തിയരുളുമെങ്കിൽ ലോകത്തിൽ യാത്രചെയ്യുന്നവർക്ക് പൊതിച്ചോറ് കയ്യിൽ കരുതേണ്ട ആവശ്യമില്ല!' എന്നർഥം. അതായത് ആരെങ്കിലും യാത്രപുറപ്പെട്ടുവെന്നിരിക്കട്ടെ. മൂന്നുനേരവും അവരുടെ വീട്ടിൽ ശ്രാദ്ധമൂട്ടിയാൽ യാത്രക്കാരന് വിശക്കില്ലല്ലോ എന്നാണ് ലോകായതന്മാർ പരിഹസിച്ചത്. അവരുടെ മറ്റൊരു വിമർശനമിതാ:

സ്വർഗ സ്ഥിതാ യദാ തൃപ്തിം

ഗ ച്ഛേയുസ്തത്ര ദാനത;

പ്രാസാദ സ്യോപരിസ്ഥാനാ-

മത്ര കസ്മാന്ന ദീയതേ?

'ദാനം കൊണ്ട് സ്വർഗത്തിലുള്ളവർ തൃപ്തിനേടുമെങ്കിൽ, എന്തുകൊണ്ട് മാളിക മുകളിലുള്ളവർക്ക് ഇവിടെ താഴത്തെ നിലയിൽ ഭക്ഷണാദികൾ നൽകുന്നില്ല' എന്നർഥം.

ഭൂമിയെയും സ്വർഗത്തെയും ഇരുനിലക്കെട്ടിടത്തിന്റെ താഴെയും മേലെയുമുള്ള രണ്ട് നിലകളായി കാണുന്നതിനപ്പുറം ലോകായതന്മാരുടെ ഭാവനപോലും വളർന്നിരുന്നില്ല എന്നാണിതിൽനിന്നും മനസിലാകുന്നത്. പിന്നെയല്ലേ ദാർശനികപാടവം? അതുകൊണ്ടാകാം ലോകായത ചിന്തകളെ ഭവ്യതയോടെ കാണുന്ന ഡോ. ഉണിത്തിരി പോലും ഇങ്ങനെയെഴുതിയത്: 'ഈ വാദങ്ങളുടെ ലാളിത്യം ലോകായതരുടെ മഹത്വത്തിന്റെയെന്നപോലെ അവരുടെ പരിമിതികളുടെയും ഒരു സാമാന്യരൂപം നമുക്ക് നൽകുന്നു. ഈ മഹത്വം സൂക്ഷ്മ സങ്കീർണതയോ പാണ്ഡിത്യ പ്രകടനമോ കൊണ്ടല്ല. അവയിലൊന്നും അവർക്ക് ഒട്ടും ശ്രദ്ധയില്ല.... ശ്രാദ്ധ കർമ്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ധാരണയെ, അതേപ്പറ്റി താത്വികമായ ഒരു വാദപ്രതിവാദത്തിലേക്ക് കടന്നു ചെല്ലാതെതന്നെ, പാടേ നിരാകരിക്കുന്ന ലോകായത രീതിയാണിത്.' [6]

ഡോ. ഉണിത്തിരി തുടരുന്നു: 'പ്രാചീന ഭാരതീയ ദർശനത്തിൽ സത്യ

ത്തിന്റെ മാനദണ്ഡത്തെപ്പറ്റി മറ്റൊട്ടേറെ നിലപാടുകളുണ്ട്. അത്യുന്നതരായ ദാർശനികർ ആ നിലപാടുകളെ ന്യായീകരിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. ആ സ്ഥിതിക്ക്, സത്യത്തിന്റെ യഥാർഥ മാനദണ്ഡമാണ് പ്രയോഗമെന്ന് വാദിച്ചുറപ്പിക്കുക ക്ഷിപ്രസാധ്യമല്ല. വിരുദ്ധാശയങ്ങളെയും നിലപാടുകളെയും ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ടേ ഇതു സാധിക്കൂ. ലോകായതരാകട്ടെ അത്തരം വല്ല ശ്രമവും നടത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. അതെക്കുറിച്ച് അവർ ബോധവാൻമാരായിരുന്നുവോ എന്നുതന്നെ സംശയമാണ്.... അതുകൊണ്ടെന്തുണ്ടായി? ലോകായത വാദങ്ങൾ ഗൗരവമായെടുക്കേണ്ടതില്ലാത്തത്ര ലളിതമാണെന്ന പ്രതീതി സംജാതമായി.' [7]

ലോകായതാ നിരീശ്വര വാദങ്ങൾ ലളിതമാണെന്നത് 'പ്രതീതി'യല്ല യാഥാർഥ്യം (appearence and reality) തന്നെയാണ്. പ്രകൃതിക്ക് നൽകാവുന്ന ഏറ്റവും ബാലിശമായ വ്യാഖ്യാനമാണ് ഭൗതികവാദം. അത് പ്രകൃതി യാഥാർഥ്യങ്ങളിൽനിന്നും തുടങ്ങി അവയിൽതന്നെ ഒടുങ്ങുന്നു. ഫലത്തിൽ, പ്രകൃതി യാഥാർഥ്യങ്ങളിൽനിന്ന് തുടങ്ങുന്നുപോലുമില്ല എന്നർഥം. പ്രകൃതിയിൽ എന്താണോ കാണുന്നത് അതുതന്നെ ആവർ ത്തിക്കുന്നവരാണ് ഭൗതികവാദികൾ. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭൗതിക സീമകൾ ക്കപ്പുറം 'ഒന്നുമില്ല' എന്നുമാത്രം പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ദർശനത്തിന്റെ ആദ്യപടിപോലും ചവിട്ടാൻ മടിക്കുന്ന വീക്ഷാഗതിയാണ് അവരുടേത്. യഥാർഥത്തിൽ ഭൗതികവാദം ഒരു ദർശനമേയല്ല എന്ന് ദാർശനികാവബോധമുള്ളവർക്ക് തോന്നിക്കൂടായ്കയില്ല.

'പൊട്ടക്കിണറിലെ തവളയുടെ ലോകം' എന്ന ചൊല്ലിനെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുമാറ് പ്രപഞ്ചത്തെ, അതിനകത്ത് നിന്നുകൊണ്ടും പരിമിതമായ ഏതാനും ദ്രവ്യശകലങ്ങളുപയോഗിച്ചും വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ഭൗതികവാദികളുടെ സഹജമായ ദാർശനിക പരിമിതി ഇന്ത്യയിലെ ലോകായത പാരമ്പര്യത്തിൽപ്പെട്ട എല്ലാ ചിന്താപദ്ധതികളിലും കാണാം. സാംഖ്യം, മീമാംസാ ചിന്തകന്മാർ ഉദാഹരണങ്ങളാണ് (സാഖ്യം, മീമാംസാ ചിന്തകരുടെ ആദ്യതലമുറക്കാർ നിരീശ്വരവാദികളായിരുന്നു എന്ന ദേബീപ്രസാദ് ചതോപാധ്യായയുടെ അഭിപ്രായം പരിഗണിക്കുമ്പോൾ. ഇതുതന്നെയും ശരിയാണോ എന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ട വിഷയമാണ്.)

എങ്കിലും ഇവർക്കൊന്നും അധികകാലം വരണ്ട ഭൗതികവാദത്തിൽ തുടരാനായില്ല എന്ന് കാണാം. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തകളിലെ ഭൗതികവാദപാരമ്പര്യം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന ഇന്നത്തെ സംസ്കൃതപണ്ഡിതരിലൊരാളായ ഡോ: ഉണിത്തിരി എഴുതുന്നു: 'നിരീശ്വരവാദം മീമാംസാ ദർശനത്തിന്റെ അഭേദ്യ ഭാഗമാണ്. അതിൽ വിട്ടുവീഴ്ച ചെയ്യുന്നത് തങ്ങളുടെ ദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ തന്നെ തകർക്കുമെന്ന് മീമാംസകർ കരുതി. കർമം സ്വയമേവ ഫലം നൽകുന്നു എന്ന തങ്ങളുടെ നിയമത്തിലെ പഴുതടക്കാൻ

അപൂർവസിദ്ധാന്തം ആവിഷ്ക്കരിച്ചതിലൂടെ മീമാംസകർ വ്യക്തമാക്കുന്നത് സൃഷ്ടി-സ്ഥിതി-സംഹാരകർതാവോ കർമഫലദാതാവോ ആയി ഒരീശ്വരനെ തങ്ങൾ അംഗീകരിക്കുന്നില്ലെന്നത്രേ.'[8]

ഇതേ മീമാംസാ ദാർശനികർക്ക് പിന്നീടെന്തു സംഭവിച്ചുവെന്ന് ഡോ: ഉണ്ണിത്തിരി തന്നെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു: 'എന്നാൽ പിൽക്കാല മീമാംസകർ ഈ നിരീശ്വരത്വത്തിൽ ഉറച്ചുനിൽക്കുന്നില്ലെന്നു കാണാം. ദവനാഥൻ (12-ാം ശതകം) *നയവിവേക*ത്തിൽ വേദപ്രമാണ സിദ്ധനായ ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കാൻ തയാറാവുന്നു. നന്ദീശ്വരൻ (13-ാം ശതകം) *പ്രഭാകരവിജയ*ത്തിലും ഇതേ നിലപാട് കൈക്കൊള്ളുന്നു. ഈശ്വരാർപണ ബുദ്ധിയോടുകൂടി ചെയ്യുന്ന കർമ്മം മോക്ഷ ഹേതുവാണെന്ന് ആപദേവൻ *മീമാംസാന്യായ പ്രകാശ*ത്തിലും ലൗഗാക്ഷി ഭാസ്കരൻ *അർഥസംഗ്രഹ*ത്തിലും പ്രസ്താവിച്ചുകൊണ്ട് ഈശ്വരനെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്.'[9]

പ്രാചീന ഇന്ത്യയിലെ പ്രധാന ദർശനങ്ങളെ ആധുനിക പണ്ഡിതന്മാർ മുഖ്യമായും ആറായി എണ്ണിയിട്ടുണ്ട്. അവ ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെടുന്നു. സാംഖ്യം, യോഗം, ന്യായം, വൈശേഷികം, മീമാംസ, വേദാന്തം എന്നിവ. ഇവയെപ്പറ്റി വിവരിച്ച ആദ്യ പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതനായ മാക്സ് മുള്ളർ തന്റെ കൃതിക്കു നൽകിയ പേരു തന്നെ 'സിക്സ് സിസ്റ്റംസ് ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ഫിലോസഫി' എന്നായിരുന്നല്ലോ. ബൗദ്ധ-ജൈന ചിന്തകരുടെ സമ്പന്നമായ ദാർശനിക പാരമ്പര്യം ഇവക്കു പുറമെയുണ്ട്.

ജൈമിനി (എ.ഡി. 2-ാം ശതകം) യുടെ മീമാംസാ സൂത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വികസിച്ച മീമാംസാ ചിന്തകൾ നിരീശ്വരവാദത്തിൽനിന്നും ഈശ്വരവാദത്തിലേക്ക് നീങ്ങിയതായി നാം കണ്ടു. ഷഡ്ദർശനങ്ങളിൽപ്പെട്ട മറ്റൊരു ദാർശനിക സരണിയാണ് ന്യായം. പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം, ശബ്ദം എന്നീ പ്രമാണങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി വളർന്ന ന്യായദർശനം തർക്കശാസ്ത്രത്തിന്റെ മിക്കവാറും ലക്ഷണങ്ങൾ പ്രകടമാക്കുന്നുണ്ട്. പിൽക്കാലത്ത് ന്യായവും വൈശേഷികവും കൂടിച്ചേർന്ന് ന്യായ-വൈശേഷിക ദർശനമായി മാറി. കണാദന്റെ (എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ട്) അണുസിദ്ധാന്തമാണ് വൈശേഷികം എന്നറിയപ്പെട്ടത്. ഇവക്കും എന്താണ് സംഭവിച്ചതെന്ന് ഭാരതീയ ദർശനങ്ങളിലെ ഭൗതിക വാദത്തിന്റെ പ്രയോക്താവായ ഡോ: ഉണ്ണിത്തിരി തന്നെ വ്യക്തമാക്കട്ടെ:

"ആദ്യകാല ന്യായ-വൈശേഷിക ദർശനങ്ങൾ ഭൗതികവാദപരവും നിരീശ്വരവാദപരവും ആയിരുന്നു. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ഈ നില മാറുന്നതായാണ് നാം കാണുന്നത്. പത്താം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടി തികച്ചും ഈശ്വരവാദ ദർശനമായി ന്യായ-വൈശേഷികം അറിയപ്പെട്ടു തുടങ്ങി."[10]

തീർത്തും ഭൗതികവാദപരമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ലോകായത-സാംഖ്യ-ന്യായ-വൈശേഷിക ദർശനങ്ങളുടെ ഗതിയിതായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഭാഗി

കമായ മറ്റു ഭൗതികവാദ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്ഥിതി ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. ഇവിടെ ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാക്കട്ടെ. പൗരോഹിത്യത്തിനും അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾക്കും എതിരായ പോരാട്ടത്തെയും നിലപാടുകളെയും ചിന്തകളെയും ഭൗതികവാദത്തിലോ നിരീശ്വരവാദത്തിലോ ഉൾപ്പെടുത്താനാവില്ല. പ്രാചീന ഭാരതത്തിലെ ഇത്തരം പ്രവണതകളെക്കൂടി ഭൗതികവാദ പാരമ്പര്യത്തിൽപ്പെടുത്തി പലരും എണ്ണാറുണ്ട്. വീക്ഷണപരമായോ ചരിത്രപരമായോ ഇത് ശരിയല്ല. ഭൗതികവാദത്തിന്റേതായ ഇടമുറിയാത്ത ഒരു പരമ്പരയോ ഭൗതികവാദാധിഷ്ഠിതമായ നാഗരികതയോ ചരിത്രത്തിൽ ഒരു കാലത്തും ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഇനിയൊരിക്കൽപോലും ഉണ്ടാവുകയുമില്ല. ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ഇക്കാലത്തെ പ്രചാരകർ ഇതൊന്നും അംഗീകരിച്ചെന്നുവരില്ല. എന്നുതന്നെയല്ല ഇല്ലാത്ത ചരിത്രം കെട്ടിയുണ്ടാക്കി ഭൗതികവാദത്തെ അലങ്കരിക്കാനാണ് അവരുടെ ശ്രമം. ലോകായത ദർശനത്തിന്റെ പ്രചാരത്തെപ്പറ്റി മാർക്സിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാരനായ എം.എസ്. ദേവദാസിന്റെ അവകാശവാദമിതാണ്:

"പ്രാചീന യുഗങ്ങളിൽ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ പ്രാരംഭകാലം(ക്രി. മു. 16-ാം നൂറ്റാണ്ട്) തൊട്ട് ക്രിസ്താബ്ദം 7,8,9 നൂറ്റാണ്ടുകൾ വരെ ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ലോകായതത്തിന് പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതിന് സംശയമില്ല."[11]

ഒന്നാമതായി, ഇന്നകാലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന വ്യക്തി അല്ലെങ്കിൽ ഇത്ര പഴക്കമുള്ള കൃതി എന്ന് കൃത്യമായും അനുമാനിക്കാവുന്ന യാതൊന്നും ലോകായതക്കാരുടേതായി കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. അവയെ പരാമർശിക്കുന്ന മറ്റുള്ളവരുടെ കൃതികൾ നിശ്ചയമായും പ്രാചീനകാലത്തേതെന്ന് പറയാവുന്നവ വിരളവുമാണ്. എം.എസ്. ദേവദാസ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതിൽ ഏറ്റവും പഴക്കം വ്യാസന്റെ മഹാഭാരതമാണ്. പല ഘട്ടങ്ങളിലായി കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെട്ട ഒരു സമാഹാരമാണ് മഹാഭാരതമെന്നതിനാലും അതിലെ 'ബാർഹസ്പത്യം' സാന്ദർഭികമായ പരാമർശം മാത്രമായതിനാലും ലോകായത ജനകീയമായൊരു ദർശനമായിരുന്നെന്ന് തെളിയുന്നില്ല. എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ കാലപ്പഴക്കം നൽകാവുന്ന ചില ലോകായത ചിന്തകന്മാർ ഉണ്ടയിരുന്നുവെന്നല്ലാതെ അതൊരിക്കലെങ്കിലും ഒരു ജനകീയ ദർശനമായിരുന്നുവെന്നതിന് യാതൊരു തെളിവുമില്ല. ഈ പാരമ്പര്യം എ.ഡി. പത്താം നൂറ്റാണ്ടോടെ അസ്തമിക്കുന്നതായി ഡോ. ഉണിത്തിരി ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയത് മേൽ സൂചിപ്പിച്ചല്ലോ. ചുരുക്കത്തിൽ എട്ട് നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിൽ ചില ലോകായത ചിന്തകന്മാരുണ്ടായിരുന്നു എന്നല്ലാതെ അക്കാലത്തുപോലും അതൊരു ജനകീയ അടിത്തറയോ പ്രചാരമോ ഉള്ള വീക്ഷണമായിരുന്നുവെന്നതിന് യാതൊരു തെളിവുമില്ല. എങ്കിലും എം.എസ്. ദേവദാസ് എഴുതുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"വൈദിക മതവിശ്വാസങ്ങൾക്കും എല്ലാത്തരം ആത്മീയ വാദത്തിനും സമാന്തരമായും അതേസമയം അവക്കെല്ലാം എതിരായി നിരന്തരം പടവെട്ടിക്കൊണ്ടുമാണ് രണ്ടായിരത്തിലധികം വർഷം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അതിന്റെ കൊടി താഴാതെ നിലനിന്നത്."[12]

ഈ അവകാശവാദം അസംബന്ധമാണെന്ന് അൽപം സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചാൽ ഇതേവരികളിൽനിന്നു തന്നെ മനസ്സിലാക്കാം. "രണ്ടായിരത്തിലധികം വർഷം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ" "കൊടി താഴാതെ" നിലനിൽക്കാൻ കഴിവുറ്റ ഒരു ജീവിത വ്യവസ്ഥയായിരുന്നു ലോകായത ദർശനമെങ്കിൽ അതിന് "നിരന്തരം പടവെട്ടേണ്ട" ആവശ്യം ഉദിക്കുന്നില്ല. "നിരന്തരം പടവെട്ടേണ്ടി" വന്നു എന്നതിനർഥം (അതായത് രണ്ടായിരം വർഷങ്ങൾ!) അവകാശപ്പെട്ട കാലഘട്ടങ്ങളിലൊന്നും അതിന് കാര്യമായ സ്വാധീനം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നാണ്.

"രണ്ടായിരത്തിലധികം വർഷം" "നിരന്തരം പടവെട്ടി"യെന്ന പ്രസ്താവം തന്നെ അടിസ്ഥാനരഹിതമാണ്. അങ്ങനെ പടവെട്ടാവുന്നത്ര ആൾ ബലമോ കുറഞ്ഞ തോതിലെങ്കിലുമുള്ള ജനസ്വാധീനമോ ലോകായത പാരമ്പര്യക്കാർക്കുണ്ടായിരുന്നോ എന്നുപോലും സംശയമാണ്. ഏതായാലും ഇവരുടെ 'പടവെട്ടൽ' എപ്രകാരമായിരുന്നുവെന്നും എത്രകാലം നീണ്ടുനിന്നുവെന്നും ("നിരന്തരം") നോക്കാം. ഉദാഹരണമായി, ലോകായത പാരമ്പര്യത്തിൽ പെട്ടതെന്ന് ചിലരെങ്കിലും കരുതുന്ന ന്യായ- വൈശേഷിക ദർശനങ്ങളുടെ സ്ഥിതി പരിശോധിക്കാം.

"ആദ്യകാല ന്യായ-വൈശേഷിക ദർശനങ്ങൾ ഭൗതികവാദപരവും നിരീശ്വരവാദപരവും ആയിരുന്നു" എന്ന് ഡോ. ഉണിത്തിരി എഴുതിയത് മുമ്പ് സൂചിപ്പിച്ചുവല്ലോ. ഈ ദർശനങ്ങളെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം നൽകിയ വിവരണങ്ങൾ കൂടി ശ്രദ്ധിക്കുക:

"...ആശയവാദത്തിനും അയുക്തികതക്കുമെതിരെ അവർ യുക്തിശരങ്ങൾ തുരുതുരെ പ്രയോഗിക്കുന്നതും നമുക്ക് കാണാം. അവർ ഇപ്രകാരം അതിനിശിതമായി ആശയവാദഖണ്ഡനം നടത്തുന്നിൽ അൽഭുതപ്പെടാൻ യാതൊന്നുമില്ല. കാരണം തർക്കവും അണുസിദ്ധാന്തവുമാണ് തങ്ങളുടെ ദർശനത്തിന്റെ ജീവിത സർവ്വസ്വമെന്നും ആശയവാദത്തിനുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന ഏതു ചെറിയ സൗജന്യവും ഈ രണ്ടെണ്ണത്തിനും മാരകമായിരിക്കുമെന്നും ന്യായ-വൈശേഷികർക്ക് നല്ലപോലെ അറിയാം."[13]

അദ്ദേഹം തുടരുന്നു:

"ന്യായ-വൈശേഷിക ദർശനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഒട്ടും അപ്രധാനമല്ലാത്തതാണ് അയുക്തികതക്കും അജ്ഞേയവാദത്തിനുമെതിരായി, യുക്തിവാദത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ന്യായ വാദം. ആശയവാദവും അതിന്റെ എതിർപക്ഷവും തമ്മിലുള്ള മൗലികസമരം അയുക്തികതയും യുക്തി

ബോധവും തമ്മിലുള്ള സമരത്തിന്റെ രൂപം സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള ഭാരതീയ പരിതോവസ്ഥയിൽ ഇതിന്റെ പ്രാധാന്യം ഒട്ടും കുറച്ചുകാട്ടിക്കൂടാ. അടിസ്ഥാന പരമായി ന്യായ-വൈശേഷികം യുക്തിവിചാരത്തോട് പ്രതിജ്ഞാബദ്ധമായതുകൊണ്ട്, അതിന് അവശ്യം മതനിരപേക്ഷമാവാതിരിക്കാൻ വയ്യ. വേദത്തെ പ്രമാണമായി അംഗീകരിക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്നർഥം."

എന്നാൽ ഡോ. ഉണിത്തിരി ആഗ്രഹിക്കുന്നപോലെ ന്യായ-വൈശേഷികക്കാർ അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അനുസരിച്ചാണോ പ്രവർ ത്തിച്ചത്? അല്ലെന്ന് വ്യക്തമാണ്. ന്യായതത്വചിന്ത ആവിഷ്കരിച്ച (എ.ഡി. 2-ാം നൂറ്റാണ്ട്) ഗൗതമനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ന്യായസൂത്ര'മെന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന് വ്യാഖ്യാനമെഴുതിയ വാത്സ്യായനനും(എ.ഡി. 5-ാം നൂറ്റാണ്ട്) വൈശേഷിക ദർശനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവായ കണാദനും(എ.ഡി. 2-ാം നൂറ്റാണ്ട്) യഥാർഥത്തിൽ എന്തുചെയ്തുവെന്ന് ഡോ: ഉണിത്തിരി തന്നെ വ്യക്തമാക്കട്ടെ.

"കണാദൻ വൈശേഷികസൂത്രത്തിൽ 'തദ്വചനാദാമ്നായസ്യ പ്രാമാണ്യം' എന്ന സൂത്രം ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ട് വേദം വെളിപാടാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതും ഗൗതമൻ ന്യായസൂത്രത്തിലും വാത്സ്യായനൻ ന്യായ ഭാഷ്യത്തിലും വേദത്തിന്റെ അനിഷേധ്യമായ പ്രാമാണ്യത്തെ തെളിയിക്കാൻ പോലും ശ്രമിക്കുന്നതും അവരുടെ ധാരണയെ ബലപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്."[14]

ന്യായ-വൈശേഷികക്കാർ വേദപ്രമാണ്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നതിനാൽ ആസ്തികരാണെന്ന് പരമ്പരാഗത പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. ഇതിനെ ബലപ്പെടുത്തുന്നതാണ് അവരുടെ വേദപ്രാമാണ്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്ന മേൽ വാക്യങ്ങൾ എന്നാണ് ഡോ. ഉണിത്തിരി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. ന്യായ-വൈശേഷികക്കാർ ലോകായത പാരമ്പര്യത്തിൽ പെട്ടവരാണെന്ന് വാദിക്കുന്ന ഡോ. ഉണിത്തിരിയെപ്പോലുള്ളവർ ഇവിടെ ഒരു സംശയത്തിന് വിശദീകരണം നൽകാൻ നിർബന്ധിതരാവുന്നു. നിരീശ്വര പാരമ്പര്യത്തിൽപെട്ടവർ വേദപ്രാമാണ്യം അംഗീകരിച്ചതെന്തുകൊണ്ട്? ഇതിനു വിശദീകരണമെന്നോണം ഡോ. ഉണിത്തിരി എഴുതുന്നു: "കണാദന്റെയും ഗൗതമന്റെയും കാലത്ത് വൈദിക യാഥാസ്ഥിതികത്വം ശാസ്ത്രത്തിനെതിരെ ഭയങ്കരമായ പ്രതിരോധമേർപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അണുസിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും തർക്കത്തിന്റെയും ഉപജ്ഞാതാക്കൾക്ക് തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ സുരക്ഷിതമായി നിൽക്കണമെങ്കിൽ, വേദത്തോടും ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്തോടും പുറമേക്കെങ്കിലും ആദരം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതായിരിക്കും നല്ലതെന്ന് തോന്നിയതിൽ തെറ്റില്ല."[15]

ഇതാണു യാഥാർഥ്യമെങ്കിൽ (ഈ വ്യാഖ്യാനം ശരിയാകണമെന്നില്ല എന്നത് വേറെ പ്രശ്നമാണ്), ഇതിനെ 'പടവെട്ടൽ' എന്നും 'നിരന്തര' സമരമെന്നും വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെ? 'നിരന്തര കീഴടങ്ങൽ' എന്നല്ലേ പറ

യേണ്ടത്? ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യത്തോട് പുറമേക്കെങ്കിലും ആദരം പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നത് നല്ലതാണെന്ന് ന്യായവൈശേഷികർക്ക് തോന്നി എന്നു തന്നെ കരുതുക. പക്ഷേ, അതിൽ തെറ്റില്ല എന്നു വിധികൽപിക്കാനാവുമോ? പ്രത്യേകിച്ചും 'നിരന്തര പോരാട്ടം' ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന അഭിനവ മാർക്സിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാർക്ക്?

എം.എസ്. ദേവദാസ് തുടർന്ന് എഴുതുന്നു: "എക്കാലത്തും അത് ഹൈന്ദവ മത മേധാവികളിൽനിന്നു മാത്രമല്ല, ബൗദ്ധ ജൈന മതങ്ങളുടെ പ്രചാരകരിൽനിന്നുകൂടി പലപ്പോഴും കഠിനമായ എതിർപ്പിന് പാത്രീഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്."

ഹൈന്ദവ വിശ്വാസികളും ബൗദ്ധ-ജൈന മതവിശ്വാസികളായ ഭരണാധികാരികളും ആധിപത്യം പുലർത്തുകയും അവരുടെ അധികാരത്തെ സാമൂഹികമായി അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തവരാണ് പ്രാചീന കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്നത്. ജനങ്ങൾക്കിടയിലും ഭരണാധികാരികൾക്കിടയിലും അക്കാലത്ത് പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നത് ഈ വിശ്വാസങ്ങൾക്കായിരുന്നു. എങ്കിൽ പിന്നെ മറ്റേതു കാലത്താണ് ലോകായതക്ക് പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നത്? ലോകായത വിശ്വാസിയായ ഒരൊറ്റ ഭരണാധികാരിയെയെങ്കിലും പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽനിന്നും ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനാകുമോ? ലോകായത വീക്ഷണക്കാരനായ ഒരു നാട്ടുരാജാവിനെയെങ്കിലും പ്രാചീന ഭാരതത്തിൽനിന്നും ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനാവുമോ?

ഡോ. എൻ.വി.പി. ഉണിത്തിരി എഴുതുന്നു: "പ്രസ്തുത ദർശനത്തിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങളൊന്നും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടില്ല."[16] ലോകായതക്കാരുടെ ഒരു ലഘുലേഖ പോലും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടില്ല എന്ന് പറയുകയാവും കൂടുതൽ ശരി. എം.എസ്. ദേവദാസ് എഴുതിയതുപോലെ 'രണ്ടായിരത്തിലധികം വർഷം ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ' 'കൊടി താഴാതെ നിലനിന്ന' ഒരു പ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു ലോകായതക്കാരുടേതെങ്കിൽ അവരുടെ ഒരു ഗ്രന്ഥംപോലും അവശേഷിക്കാതിരിക്കുന്നതെങ്ങനെ? ചുരുങ്ങിയത്, ഒരു ഗ്രന്ഥമെങ്കിലും സംരക്ഷിച്ച് പിൽക്കാല തലമുറകൾക്ക് കൈമാറാനുള്ള ശേഷിപോലും ഇല്ലാത്ത അതീവ ദുർബലരായിരുന്നു പ്രാചീന-മധ്യകാല ഭൗതികവാദികൾ എന്നല്ലേ ഇതിൽനിന്നും തെളിയുന്നത്?

ബി.സി 16-ാം നൂറ്റാണ്ടുമുമ്പ് മുതൽ എ.ഡി. 9-ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ 'ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ' ഭൗതിക വാദത്തിന് പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണല്ലോ മാർക്സിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാരനായ എം.എസ്. ദേവദാസിന്റെ വാദം. ഇന്ത്യയിൽ ഭൗതികവാദത്തിന് സമ്പന്നമായൊരു പാരമ്പര്യമുണ്ട് എന്ന് സമർഥിക്കാൻ ഒരായുഷ്കാലം ചെലവാക്കിയ ഗ്രന്ഥകാരനാണ് ദേബീപ്രസാദ് ചതോബാദ്ധ്യായ. മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലൊന്നും ഇങ്ങനെയൊരു പാരമ്പര്യം ഭൗതികവാദത്തിനില്ല എന്നും ദേബീപ്രസാദ് പറയുന്നു. ചുരു

ക്കത്തിൽ രണ്ടായിരത്തഞ്ഞൂറ് വർഷങ്ങൾ നീണ്ട കാലയളവിൽ ഇന്ത്യയിൽ മാത്രമാണ് ഭൗതികവാദം ജനകീയമായിരുന്നത് എന്നർഥം. ഭൂമിയിൽ മറ്റെങ്ങുമില്ലാതെ ഇന്ത്യയിൽ മാത്രമായി അങ്ങനെയൊരു പ്രതിഭാസമുണ്ടാവുമോ എന്നെങ്കിലും ഇവർക്ക് ചിന്തിക്കാമായിരുന്നു. ചരിത്രത്തിൽ മതമോ ഏതെങ്കിലും തരം ഭൗതീകാതീത വിശ്വാസങ്ങളോ ഇല്ലാത്ത ഒരൊറ്റ നാഗരികതയോ സംസ്കാരമോ പോലും ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് ലഭ്യമായ എല്ലാ പഠനങ്ങളും തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽപോലും ഭൗതികവാദാധിഷ്ഠിതമായ ശാസ്ത്രസാങ്കേതിക സംസ്കാരം രൂപംകൊണ്ടപ്പോൾ അത് പരിമിതമായ തോതിൽ അഭ്യസ്തവിദ്യർക്കിടിയിൽ ഒതുങ്ങി നിൽക്കുകയായിരുന്നു. ബഹുജനങ്ങൾ വിശ്വാസപരമായി ഭാഗഭാക്കാവുന്ന ഒരു ഭൗതികവാദാധിഷ്ഠിത സംസ്കാരം ആധുനിക കാലത്തുപോലും ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്നോർക്കുക. ഇതു തന്നെയും ഇന്നപ്രത്യക്ഷമായി വരികയാണ്. പാശ്ചാത്യ നാടുകളിൽ ഭൗതികവാദം ക്ഷയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. കടുത്ത ഭൗതികവാദികളെ മേമ്പൊടിക്കുപോലും കിട്ടാനില്ലാത്ത അവസ്ഥ സംജാതമായി വരികയാണ്. മതവിശ്വാസം ജീവശാസ്ത്രാടിസ്ഥാനമുള്ളതാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ ഇന്നത്തെ ദാർശനികർ 'ദൈവജീൻ' കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമം പോലും സാധുവായി കരുതുന്നു. ഇതാണ് യാഥാർഥ്യങ്ങളെന്നിരിക്കെ ആത്മീയവാദികളുടെ ചില കൃതികളിൽ നിരീശ്വരവാദികളെ പരാമർശിക്കുന്ന ചില ഭാഗങ്ങളുണ്ടായി എന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ രണ്ടായിരത്തഞ്ഞൂറ് വർഷങ്ങളുടെ ലോകായത ചരിത്രം സങ്കൽപിച്ചുണ്ടാക്കുന്നത് അപഹാസ്യമാവില്ലേ?

ഡോ. ഉണ്ണിത്തിരിയുടെ വരികൾ ശ്രദ്ധിക്കൂ:

"ചുരുക്കത്തിൽ, എതിരാളികൾ ഖണ്ഡനോദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടിയും പരിഹസിക്കാൻ വേണ്ടിയും നൽകിയ വിവരണങ്ങളിൽനിന്നു മാത്രമാണ് ലോകായത ദർശനത്തെപ്പറ്റി നമുക്ക് അറിയാൻ കഴിയുന്നത്."[17] എന്തൊരു ഗതികേട്?!

വിമർശകരുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മാത്രം ജീവിക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട(അതും ഖണ്ഡനവും പരിഹാസവും പേറി!) ഏതെങ്കിലും ഒരു ദർശനം ലോകചരിത്രത്തിൽ വേറെ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടോ എന്ന് ലോകായതക്കാരുടെ ഇന്ത്യയിലെ പിൻഗാമികൾ എന്നവകാശപ്പെടുന്നവർ അന്വേഷിക്കുന്നത് മറ്റുള്ളവരെക്കാൾ അവർക്കുതന്നെ ഉപകാരപ്രദമായേക്കും. ഇവിടെ പ്രസക്തമായ പ്രശ്നം മറ്റൊന്നാണ്. ഇന്നത്തെ ചില മാർക്സിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാർ അവകാശപ്പെടുന്നതുപോലെ പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ ഭൗതികവാദം ജനകീയമായൊരു വീക്ഷണമായിരുന്നോ? ആയിരുന്നെങ്കിൽ സ്വന്തമായ ഒരു ലഘുലേഖ പോലും അവശേഷിപ്പിക്കാതെയും ഒരു നാട്ടുരാജ്യം പോലും സൃഷ്ടിക്കാതെയും

വിമർശകരുടെ കൃതികളിൽ ഏതാനും പരാമർശങ്ങളിലൊതുങ്ങിയും അത്തരമൊരു വൈപുല്യമാർന്ന പാരമ്പര്യം അപ്രത്യക്ഷമാവുന്നതെങ്ങനെ? ഉത്തരം വ്യക്തമാണ്. പ്രാചീന ഇന്ത്യയിൽ ഭൗതികവാദ ചിന്താഗതി ജനകീയമായിരുന്നുവെന്ന അഭ്യൂഹം അടിസ്ഥാനരഹിതമാണെന്നു മാത്രമല്ല, വ്യാജോക്തികളിൽ കെട്ടിപ്പടുത്തതുമാണ്.

പ്രാചീന ഭാരതീയ ഭൗതിക വാദത്തെപ്പറ്റി മലയാളത്തിലും ഇംഗ്ലീഷിലുമായി ചർച്ചകൾ നടക്കുകയും കേരളത്തിലെ തത്വചിന്താ തൽപരർക്കിടയിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പ്രചരിക്കുകയും ചെയ്തതുകൊണ്ട് അൽപം ദീർഘമായി അതിനെ വിലയിരുത്തിയതാണ്. ഈ കൃതിയുടെ പ്രമേയം ബ്രഹ്മസൂത്രമായതിനാൽ ജഗത്തിൽനിന്നും ബ്രഹ്മത്തിലേക്ക് നീങ്ങേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

പ്രപഞ്ചം, പ്രകൃതി, ജഗത്ത് എന്നൊക്കെ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ഈ ദൃശ്യലോകത്തിന് വിശദീകരണം നൽകാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴാണ് ദ്രവ്യലോകത്തിന് പുറത്ത് കടക്കേണ്ടിവരുന്നത്. ഭൗതികവാദ പാരമ്പര്യം ഉണ്ടെന്ന് കരുതപ്പെടുന്ന ന്യായ-വൈശേഷികരും മറ്റും ഭൗതിക മാത്രാ വിശ്വാസങ്ങളിൽനിന്നുയർന്ന് അതിഭൗതിക യാഥാർഥ്യങ്ങളെപ്പറ്റി അന്വേഷിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നത് ഇതിന്റെ ലക്ഷണമാണ്. ആസ്തിക ദർശനങ്ങളിൽതന്നെ പ്രകൃത്യാതീത യാഥാർഥ്യങ്ങളുടെ വിശദാംശങ്ങൾ തേടാനുള്ള ത്വരയുണ്ടാകുന്നത് മറ്റൊരു ലക്ഷണവും. ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണം ഇവിടെനിന്നാണ്.

ബാദരായണന്റെ 'ബ്രഹ്മസൂത്ര' ത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ വാക്യം ശ്രദ്ധിക്കുക: "അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ." 'അനന്തരം ഇതു കാരണമായി ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാനുള്ള ജിജ്ഞാസ'യെന്നർഥം. രണ്ടാമത്തെ സൂക്തം അൽപവും കൂടി വിശദാംശങ്ങൾ നൽകുന്നു: "ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ." 'ഉൽപ്പത്തി സ്ഥിതി ലയങ്ങൾക്ക് ഇതാണു കാരണം' എന്ന് സാരം. സ്വാമി ജ്ഞാനാനന്ദ സരസ്വതി ഈ വാക്യത്തിനു നൽകിയ വ്യാഖ്യാനവും കൂടി ശ്രദ്ധിക്കുക: "ജഡമായ ഈ ലോകത്തിലെ വിചിത്രങ്ങളും, വിഭിന്നങ്ങളുമായ വസ്തുക്കളെയും, അവകളുടെ ഉൽപ്പത്തിയെയും, സ്ഥിതിയെയും, നാശത്തെയും നോക്കിക്കാണുന്ന ഏതു വിജ്ഞാനിക്കും ആശ്ചര്യം ജനിക്കാതെ കഴിയില്ല. അത്യത്ഭുതകരമായ ഈ ജഗത് വ്യാപാരത്തിന്റെ പിന്നിൽ ഏതോ ഒരു ദിവ്യശക്തി ഉണ്ടാവാതെ തരമില്ല. ആ ദിവ്യശക്തിയെതന്നെ പരാൽപരനെന്നും, പരമപുരുഷനെന്നും, ഈശ്വരനെന്നും ഒക്കെ പറയുന്നത്.... മാങ്ങ കണ്ടാൽ എപ്രകാരം മാവിനെ ബോധിക്കുമോ അതുപോലെ കാര്യസ്വരൂപമായ പ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്ന ഒരാൾക്ക് കാരണ സ്വരൂപമായ ഈശ്വരനെ അല്ലെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെ മനോബുദ്ധീന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് അറിയാൻ കഴിയുന്നില്ലെങ്കിലും ഉണ്ടെന്നു ബോധിക്കാതിരിക്കാൻ വയ്യ.

ലോകം ഉണ്ടെന്നും, അതു ജഡമാണെന്നും നമുക്കറിയാം. സചേതന

മായ ഒരു ശക്തിയുടെ സുശക്തമായ പ്രവർത്തനത്തിൽ കൂടെയല്ലാതെ ഈ രൂപത്തിൽ സംഭവിക്കാൻ വയ്യ. അതിനാൽ, ദേവ-അസുര-മനുഷ്യ -പശു-പക്ഷി-വൃക്ഷ-സസ്യ-ലതാദി അനേകജീവി പരിപൂർണവും, ആദി ത്യചന്ദ്ര നക്ഷത്ര ഗ്രഹാദികളോടും, നാനാലോകാന്തരങ്ങളോടും കൂടി യതുമായ ഈ ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിന് അവശ്യം ഒരു കർത്താവുണ്ടായേ തീരൂ. അതാണ് ബ്രഹ്മം."[18]

പ്രപഞ്ചം യാഥാർഥ്യമാണ്. അത് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതും സംവിധാനി ക്കപ്പെട്ടതുമാണ്. ഇതിനെല്ലാം പിന്നിൽ ബ്രഹ്മം എന്ന അപരിമേയ ശക്തി യാണുള്ളത്. ഈ വീക്ഷണം സ്പഷ്ടമാണ്. അവ്യക്തതയില്ലാത്തതാ ണ്. മനുഷ്യന്റെ സാമാന്യ ബുദ്ധിക്കും അതിബുദ്ധിക്കും ഒരുപോലെ ഗ്രാഹ്യമാകുന്നതും സംതൃപ്തി നൽകുന്നതുമാണ്. എന്നാൽ ഇവിടെ നിന്നും അന്വേഷണം വീണ്ടും മുന്നോട്ടുപോകുമ്പോൾ ചില സംശയ ങ്ങൾ ഉയരാം. പ്രപഞ്ചവും പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടാവും യാഥാർഥ്യമാണെങ്കിൽ രണ്ടും ഒരേപോലുള്ള യാഥാർഥ്യങ്ങളാണോ? അതോ ഭിന്ന യാഥാർഥ്യ ങ്ങളോ? എങ്കിൽ എത്ര തരം യാഥാർഥ്യങ്ങളുണ്ട്?-ഇത്യാദി സംശയ ങ്ങൾക്ക് ഭിന്ന മറുപടികൾ നൽകപ്പെട്ടതായി കാണാം.

ഇക്കാര്യത്തിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ വീക്ഷണമെന്താണ്? ഉത്തരം സ്പഷ്ടമാണ്. ജഗത്ത് അഥവാ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. ബ്രഹ്മം സൃഷ്ടാവായതിനാൽ ദാർശനികദൃഷ്ട്യാ അനാദിയാകണം. സ്വാഭാ വികമായും പരമ യാഥാർഥ്യവും. ജഗത്ത് സൃഷ്ടിയായതിനാൽ ആദിയു ള്ളതും അന്ത്യമുള്ളതും ആണ്, സ്വാഭാവികമായും ക്ഷണിക യാഥാർഥ്യ വും. ഈ കാഴ്ചപ്പാടാണ് ദ്വൈതവാദികളുടേത്, മാധ്വാചാര്യരുടേത്, അദ്ദേ ഹത്തിന് മുമ്പും ശേഷവുമുണ്ടായ ഇന്ത്യയിലെ ദ്വൈത ദാർശനികരുടേത്. എന്നാൽ ഈ സംശയങ്ങൾക്ക് ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ നൽകിയ വിശദീകരണം ശ്രദ്ധിക്കുക. 'ബ്രഹ്മസത്യം ജഗത്ത് മിഥ്യ' എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കൽപം. അദ്വൈത ദാർശനികർക്കിടയിൽ ഏറ്റവും പ്രാമാണ്യമുള്ള സൂത്ര വാക്യമാണിത്. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മ വിശകലനത്തിൽ അസംബന്ധപൂരിത മായൊരു സങ്കൽപമാണിത്. ബ്രഹ്മം സത്യമാണെന്നതു ശരിതന്നെ. എന്നാൽ ജഗത്ത് മിഥ്യയാവുന്നതെങ്ങനെ? ജഗത്തിനെ ക്ഷണിക യാഥാർഥ്യം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതു അർഥവത്താണ്. ശങ്കരാചാര്യർ തന്നെ ജഗത്തിനെ ഒരിടത്ത് 'വ്യവഹാരിക സത്യം' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ? വ്യവ ഹാരിക സത്യം മിഥ്യയാകുന്നതെങ്ങനെ? ഇവിടെ ചിലർ ഇങ്ങനെ വാദി ച്ചേക്കാം: പ്രപഞ്ചം ക്ഷണികമായതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരമ യാഥാർഥ്യവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പും സത്തയും നിസ്സാരമായതുകൊണ്ടും ആകാം 'ജഗത്ത് മിഥ്യ' യെന്നു പറ ഞ്ഞത്. ഈ ന്യായവാദം അർഥശൂന്യമാണ്. ജഗത്ത് ക്ഷണിക യാഥാർഥ്യ മാണ് എന്ന് വ്യക്തമാക്കാനും അതിന്റെ വിശദീകരണത്തിനും സംസ്കൃത

ഭാഷയിൽ പദക്ഷാമം ഇല്ലാതിരിക്കെ തെറ്റിദ്ധാരണയുണ്ടാക്കുന്നതും അസംഗതവും പൂർണമായും അബദ്ധവുമായ 'ജഗത്ത് മിഥ്യ' എന്നൊരു പ്രയോഗം തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതെന്തിന്? ഇങ്ങനെയൊരു കൃത്യം ആരു ചെയ്താലും ഏറ്റവും ചുരുങ്ങിയത് ആശയപ്രകാശനത്തിന് കഴിവില്ലാത്തവൻ എന്നൊരു വിമർശനമെങ്കിലും ന്യായമായും ഉന്നയിക്കപ്പെടാമല്ലോ? ജഗത്ത് വ്യവഹാരിക യാഥാർഥ്യമാണെങ്കിൽ അതിനെ മിഥ്യയെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് ദാർശനികമായും ഭാഷാപരമായും അബദ്ധമാണ്. അതിനാൽ ദ്വൈതവാദികളുമായി സംവാദം നടത്തുന്നതിനു മുമ്പ് അദ്വൈതവാദികൾക്കിടയിൽ ചർച്ച നടക്കട്ടെ. 'ജഗത്ത് മിഥ്യ' എന്നതാണോ അതോ 'ജഗത്ത് വ്യവഹാരിക സത്യം' എന്നതാണോ തങ്ങളുടെ വീക്ഷണമെന്ന്! ഏതായാലും അദ്വൈതാചാര്യൻ ശ്രീശങ്കരാചാര്യർതന്നെ രണ്ടും പറഞ്ഞ സ്ഥിതിക്ക് ഇതിൽ ഏതാണു ശരിയെന്നതിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹത്തിനു തന്നെ നിശ്ചയമില്ലായിരുന്നു എന്നാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അപ്പോൾ ശങ്കരാനുയായികൾക്ക് ഇക്കാര്യത്തിൽ ഒരു തീർപ്പു കൽപ്പിക്കാൻ സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെ?

പരിഹാരമുണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാണ്. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിലെ സഹജമായ ഈ അവ്യക്തത മറ്റുള്ളവരിൽ ആശയക്കുഴപ്പങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രധാന കാരണം ശങ്കരാദ്വൈതത്തിലെ അവ്യക്തതകൾ മറ്റുള്ളവരിലേക്ക് പകരുന്നതാണ്. ജഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടി-സ്ഥിതി-ലയ കർത്താവാണ് ബ്രഹ്മം എന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രം സ്പഷ്ടമാക്കുന്നു. ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നോ ബ്രഹ്മം മാത്രമേ സത്യമായുള്ളുവെന്നോ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ എവിടെയുമില്ല. രണ്ടുതരം സത്യങ്ങളുണ്ടെന്നും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലില്ല. ജഗത്ത് സൃഷ്ടിയായതിനാൽ ക്ഷണിക യാഥാർഥ്യമാണെന്ന് നമുക്ക് ഗ്രാഹ്യമാകും എന്നു മാത്രം. ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ യാതൊരു അവ്യക്തതയുമില്ല. എന്നാൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് ശങ്കരാചാര്യർ വ്യാഖ്യാനം നൽകാൻ തുടങ്ങുന്നതോടെ അവ്യക്തതകളുടെയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെയും ഘോഷയാത്രയാരംഭിക്കുകയായി. ഈ കാണുന്ന ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിച്ചത് ബ്രഹ്മമാണെന്ന വീക്ഷണത്തിന് സ്പഷ്ടതയും യുക്തിഭദ്രതയും ആവോളമുണ്ട്. ബ്രഹ്മം പരമയാഥാർഥ്യവും ജഗത്ത് ക്ഷണിക യാഥാർഥ്യവുമാണെന്ന് വരുന്നതോടെ എത്രതരം യാഥാർഥ്യങ്ങളുണ്ട് എന്ന പ്രശ്നവും പരിഹൃതമാവുന്നു. എന്നാൽ ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ ഗതി മറ്റൊരു വഴിക്കാണ്. 'ബ്രഹ്മം മാത്രം സത്യം' എന്ന അസത്യ പ്രസ്താവത്തോടെ ജഗത്ത് മിഥ്യയോ യാഥാർഥ്യമോ എന്ന പ്രശ്നം തുടങ്ങുകയായി. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂവെങ്കിൽ ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന് വാദിക്കാൻ അവർ നിർബന്ധിതരാവുകയാണ്. ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെങ്കിൽ പിന്നെ യാഥാർഥ്യമാണെന്ന 'തോന്നൽ' ഉണ്ടാകുന്നതെന്തുകൊണ്ട്? അവിദ്യ കൊണ്ടാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യരുടെ മറുപടി. എങ്കിൽ അവിദ്യ പരമ യാഥാർഥ്യമാണോ, അതോ മിഥ്യയാണോ എന്ന സംശയം

ഉയരുന്നു. ഇതിന് രണ്ട് മറുപടിയേ അദ്വൈതികൾക്ക് നൽകാനാവൂ. പരമ യാഥാർഥ്യമെന്നോ മിഥ്യയെന്നോ മാത്രം പറഞ്ഞാൽ ബ്രഹ്മം കൂടാതെ മറ്റൊരു പരമ യാഥാർഥ്യം-അവിദ്യ-കൂടിയുണ്ട് എന്നു വരും. ഇത് ബ്രഹ്മം മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂ എന്ന അദ്വൈതത്തിന്റെ മുഖ്യ തത്വത്തിന് നിരക്കുന്നതല്ല. അവിദ്യ മിഥ്യയാണെന്ന് പറഞ്ഞാലോ? മിഥ്യയെങ്ങനെ മറ്റൊരു മിഥ്യയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു എന്ന സംശയം ഉയരും. സംശയങ്ങൾ തീരുന്നില്ല. മിഥ്യയായ ജഗത്ത് ഉണ്ടെന്ന് തോന്നാത്ത മനുഷ്യരില്ല. എന്നാൽ ഈ ജഗത്ത് ഉണ്ടെന്ന് തോന്നിപ്പിക്കുന്ന അവിദ്യയാകട്ടെ ഉണ്ടെന്ന് ആർക്കും തോന്നുന്നുമില്ല. ഇതെന്തുകൊണ്ട്? താർക്കികമായും പ്രാമാണികമായും അദ്വൈതത്തെക്കാൾ ഭദ്രം ദ്വൈതമാണെന്ന് ഇതിൽനിന്നും തെളിയുന്നു. ബ്രഹ്മം-യാഥാർത്ഥ്യ പ്രശ്നത്തിൽ മാത്ര മല്ല, അദ്വൈതത്തിലെ ചെറുതും വലുതുമായ ഓരോ സങ്കൽപങ്ങളും വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞതും യുക്തിശൂന്യവുമാണെന്ന് തുടർന്നുള്ള അധ്യായങ്ങളിൽനിന്നും ഗ്രഹിക്കാനാവും.

'ജഗത് സൃഷ്ടാവായ ബ്രഹ്മ'ത്തിന് ശങ്കരവ്യാഖ്യാനത്തിലൂടെ എന്തു സംഭവിച്ചുവെന്ന് അന്വേഷിക്കുന്നത് കൗതുകകരമാവും. ശ്രീശങ്കരാചാര്യ രുടെ 'വ്യാഖ്യാനപാടവം' അദ്വൈതത്തെ എവിടെക്കൊണ്ടെത്തിച്ചുവെന്നോ? ശങ്കരാദ്വൈതം നിരീശ്വരവാദപരമാണെന്ന് സംശയിക്കുന്നതിലേക്ക് സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരിൽ ചിലരെങ്കിലും എത്തിച്ചേർന്നു. ഡോ. ഉണി ത്തിരിയുടെ ഈ വിവരണം ശ്രദ്ധിക്കുക: "വേദാന്തത്തെ സംബന്ധിച്ചിട ത്തോളം രാമാനുജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതം മാധ്വന്റെ ദ്വൈതം മുതലായ വേദാ ന്തശാഖകൾ വിഷ്ണുവിന്റെയും കൃഷ്ണന്റെയും മറ്റും രൂപത്തിൽ ഈശ്വ രനെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തം പാര മാർഥിക ദശയിൽ നിരീശ്വരവാദപരമാവില്ലേ എന്ന സംശയം അസ്ഥാനത്തല്ല. അതായത്, അദ്വൈതത്തിൽ പാരമാർഥിക സത്യം ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ്, പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണ്-പരമാർഥത്തിൽ ഇല്ലാത്തതാണ്; ഉണ്ടെന്ന് തോന്നുക മാത്രം ചെയ്യുന്നതാണ്.... അപ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടി-സ്ഥിതി-സംഹാര കർത്താവെന്ന നിലയിലോ, കർമഫലദാതാവെന്ന നിലയിലോ, ആരാധ്യമൂർത്തിയെന്ന നിലയിലോ സങ്കൽപിക്കപ്പെടുന്ന ഈശ്വരന് അദ്വൈ തത്തിലെ പാരമാർഥികദശയുടെ ആത്യന്തിക പരിണതിയിൽ സ്ഥാനമില്ലാ തായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ടായിരിക്കണം, ചില പണ്ഡിതന്മാർ അദ്വൈത വേദാന്തം നാസ്തികമാണെന്ന് വിലയിരുത്തിയത്. ഉദാഹരണമായി, ഭീമാ ചാര്യൻ തന്റെ ന്യായകോശത്തിൽ സാംഖ്യത്തോടൊപ്പം അദ്വൈത വേദാ ന്തത്തെയും നാസ്തികദർശനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "മായാവാദീ വേദാന്ത്യപി നാസ്തിക ഏവ പര്യവസാനേ സമ്പ ദ്യതേ." (മായാവാദിയായ വേദാന്തിയും അന്തിമ പരിഗണനയിൽ നാസ്തി കൻ തന്നെ.) ധഭാരതീയ ദർശനം, II, പേജ് അഞ്ചിലെ കുറിപ്പിൽ രാധാകൃ

ഷ്ണൻ ഉദ്ധരിച്ചത്പ.’[19]

ബ്രഹ്മത്തെ സ്ഥാപിക്കാൻ എന്ന ഭാവേന ജഗത്തിനെ നിഷേധിച്ചതു കൊണ്ടുണ്ടായ ദാർശനിക വിന നോക്കണേ! ബ്രഹ്മവാദം ഒടുവിൽ ചില സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരുടെ നോട്ടത്തിൽ നാസ്തികവാദമായി ഒടുങ്ങി. ഇത് മറ്റാരുടെയും അപാകത കൊണ്ടല്ല. ശ്രീശങ്കരാചാര്യരുടെ ദാർശനിക മായ ക്ലിഷ്ടതയില്ലായ്മ കൊണ്ടാണെന്ന് വ്യക്തം. ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങ ളൊന്നും അൽപംപോലും സ്പർശിക്കാതെ ദാർശനിക മേന്മയോടെ ദ്വൈത വീക്ഷണം നിലനിൽക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇത്തരം പ്രതിസന്ധികളെപ്പറ്റി കേട്ടു കേൾവി പോലുമില്ലാത്ത സ്വദേശത്തെയും വിദേശത്തെയും അദ്വൈ താന്ധവിശ്വാസികൾ തങ്ങളുടെ വീക്ഷണമാണ് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളിൽ അഗ്രിമസ്ഥാനത്തെന്ന് കരുതുകയും ചെയ്യുന്നു.

ശ്രീശങ്കരാചാര്യരുടെയും പിൽക്കാല അദ്വൈതികളുടെയും വ്യാഖ്യാന ങ്ങളിൽ ഏറെയും യുക്തിസഹമല്ലെന്നു മാത്രമല്ല വേദ-ഉപനിഷദ് പ്രാമാണ്യം ഇല്ലാത്തവയുമാണെന്ന് ഒട്ടേറെ സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയി ട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി ‘നേതി, നേതി’ (ഇതല്ല, ഇതല്ല) എന്ന ബൃഹദാര ണ്യക ഉപനിഷത്തിലെ(4.4.22) പ്രയോഗം നോക്കാം. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസ്തിത്വം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നതോടെ മറ്റൊരു അന്വേഷണം ആരംഭിക്കു കയായി. ബ്രഹ്മം നിർഗുണനാണോ അതോ സഗുണനാണോ? കാരുണ്യ വാൻ, നീതിമാൻ, സർവശക്തൻ എന്നിത്യാദി ഗുണങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിന് ഉണ്ടെന്ന് പറയാമോ? അതോ ഇവക്കെല്ലാം അതീതനായ, മനുഷ്യന് സങ്കൽപിക്കാവുന്ന ഗുണങ്ങൾക്കെല്ലാം അപ്പുറമുള്ള നിർഗുണനാണോ ബ്രഹ്മം? ശങ്കരാചാര്യരുടെ വ്യാഖ്യാനപ്രകാരം ബ്രഹ്മം നിർഗുണനാണ്. ഇതിനു തെളിവായി മേൽസൂചിപ്പിച്ച ഉപനിഷദ്പ്രയോഗം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളെപ്പറ്റി വിവരിക്കുമ്പോൾ ‘ഇതല്ല ഇതല്ല’ എന്നേ പറ യാനാവൂ, ഇതാണ് എന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്ന ഗുണങ്ങൾ ഒന്നും തന്നെയില്ല എന്നാണ് അദ്വൈതവാദം. 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ദ്വൈത ദാർശനികനും കവി യുമായിരുന്ന വാദിരാജ തീർഥ ‘യുക്തിമല്ലിക’ എന്ന ബൃഹദ് കൃതിയിൽ ഈ പ്രശ്നം ചർച്ച ചെയ്തതായി കാണാം. ഒരു ഉപനിഷദ് വാക്യത്തിന്റെ അവസാനമാണ് ‘നേതി നേതി’ എന്ന പ്രയോഗം വരുന്നത്. ആ വാക്യമി താണ്:

“മക്കൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹം സമ്പത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹ മാണ്. സമ്പത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹം ഈ ലോകത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹമാണ്. തീർച്ചയായും, ഇവ രണ്ടും അഗ്രഹങ്ങൾ മാത്രമാണ്. ഈ ആത്മാവ് ഇതല്ല, ഇതല്ല.”[20]

മേൽ ഉപനിഷദ് വാക്യത്തിലെ ആശയം വ്യക്തമാണ്: ഭാഷാപരമായോ ഘടനാപരമായോ യാതൊരു അവ്യക്തതയുമില്ലാത്ത ഈ വിവരണ

ത്തിൽനിന്നും എന്താണ് മനസ്സിലാവുന്നത്? മക്കൾക്കും സമ്പത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള മനുഷ്യന്റെ ആഗ്രഹം, സമ്പത്തിനും ലോകകാര്യങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയുള്ള മനുഷ്യന്റെ ആഗ്രഹം-ഈ രണ്ട് ആഗ്രഹങ്ങളും ആഗ്രഹ ങ്ങൾ മാത്രമാണ്. എന്നാൽ ഈ ആത്മാവ് ഇവയൊന്നുമല്ല എന്നർഥം. ആത്മാവിനെയും മനുഷ്യന്റെ ശാരീരിക ഇച്ഛകളെയും വേർതിരിച്ച് കാണിക്കുന്ന ഉപനിഷദ് വാക്യമാണിത്. മക്കൾ, സമ്പത്ത് എന്നീ പരാ മർശങ്ങളുള്ളതിനാൽ മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയാണ് ഉപനിഷദ് വാക്യമെന്ന് വ്യക്തമാണ്. 'ആത്മാൻ' എന്ന സംസ്കൃതപദം വ്യക്തികളുടെ ആത്മാ വിനെ കുറിക്കാനാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവ് വെറും ഇഛകളുടെ സംഘാതമല്ല എന്ന് ധരിപ്പിക്കുകയാവാം ഈ വാക്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ഈ വാക്യം ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചല്ലെന്ന് ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ തന്നെ വ്യക്തമാണ്. ആദ്യത്തെ 'ഇതല്ല' കൊണ്ട് ഉദ്ദേശിച്ചത് മക്കളെയും രണ്ടാ മത്തെ 'ഇതല്ല' ലോകകാര്യങ്ങളെയുമാണെന്ന് വാദിരാജ അഭിപ്രായപ്പെ ടുന്നു.[21] അതിനാൽ ഈ ഉപനിഷദ് സൂക്തം ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുമല്ല, ബ്രഹ്മവും ജഗത്തും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുമല്ലെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. എങ്കിൽ ഇത് ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചാണെന്ന് അദ്വൈതവാദികൾ പറയുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്താണ്? ശങ്കരാചാര്യർ അങ്ങനെയാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചത് എന്നതുകൊണ്ട് 'പിമ്പെ ഗമിക്കും ബഹു ഗോക്കളെല്ലാം...' എന്നപോലെ മറ്റുള്ളവരും അതാവർത്തിച്ചു എന്നുമാത്രം. എത്രത്തോള മെന്നാൽ ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെപ്പറ്റി ശ്രദ്ധേയമായ ഒരുപഠനം തയ്യാറാ ക്കിയ സ്റ്റീഫൻ ഫിലിപ്സ് എഴുതിയത് കാണുക.

Here also is the proclamation probably most often quoted by Advaitins, "neti, neti" "[Brahmam is] not thus, not thus")[22]

ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഈ ഉപനിഷദ് വാക്യമെന്ന് ഫിലിപ്സ് പ്രസ്താവിക്കുന്നത് ശങ്കരാദ്വൈതികൾ അങ്ങനെ വാദിക്കുന്നു എന്നതു കൊണ്ടു മാത്രമാണ്. തുടർന്ന് അദ്ദേഹമെഴുതുന്നത് "This statement underscores themes 3 and 9, the transcendence and inconceivability of Brahmam" എന്നാണ്. മൂന്ന്, ഒമ്പത് എന്നീ ആശയങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണെന്നോ?

3 Brahmam is transcendent of "names and forms" (nama-rupa), ie, is transcendent of finite individuality.

9 Brahaman is beyond the power of thought uninformed by mystical awareness.

ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയല്ലാത്ത ഒരു ഉപനിഷദ് സൂക്തത്തിൽനിന്നും ബ്രഹ്മ ത്തെപ്പറ്റിയാണെന്ന വ്യാജേന ഇത്രയേറെ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ കെട്ടിച്ചമച്ചു ണ്ടാക്കാൻ അദ്വൈതവാദികൾ തയ്യാറാവുമെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഉപനിഷദ് സൂക്തങ്ങളിൽനിന്നും അവരെന്തൊക്കെ കെട്ടിച്ചമച്ചുണ്ടാക്കു മെന്ന് ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. ആശയസ്ഫുടതയുള്ള ഒരു ഉപനിഷദ്

സൂക്തത്തെ ഇത്രക്ക് ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യാൻ അവർ ധൃഷ്ടരാവുമെങ്കിൽ അവ്യക്തമായ ഉപനിഷദ് സൂക്തങ്ങളെ അവരെന്തു ചെയ്യുമെന്ന് ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ.

'ആത്മാൻ' എന്ന സംസ്കൃത പദത്തിന് സാമാന്യമായി മനുഷ്യാത്മാവ് എന്നാണർഥം. ഇതിന് സന്ദർഭാനുസാരം മറ്റർഥങ്ങൾ നൽകാറുണ്ടെങ്കിൽ പോലും മേൽ സൂചിപ്പിച്ച ഉപനിഷദ് സൂക്തത്തിൽ 'മനുഷ്യാത്മാവ്' എന്നു തന്നെയാണ് അർഥമാക്കിയിട്ടുള്ളതെന്ന് സന്ദർഭത്തിൽ നിന്നും തെളിയുന്നുണ്ട്. ഇവിടേക്ക് ബ്രഹ്മം കടന്നുവരാൻ ഒരൊറ്റ വഴിയേയുള്ളൂ. പരമാർഥികാർഥത്തിൽ ബ്രഹ്മവും ആത്മാനും ഒന്നാണെന്ന് ശങ്കരാദ്വൈതികൾ വാദിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ വാദം തന്നെയും യുക്തിപരമായോ പ്രാമാണികമായോ നിലനിൽക്കത്തക്കതല്ലെന്ന് പിന്നീടുള്ള അധ്യായങ്ങളിൽ സമർഥിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മവും ആത്മാനും ഒന്നാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന ഒരൊറ്റ വേദ-ഉപനിഷദ് വാക്യവും ശങ്കരാദ്വൈതികൾക്ക് ഹാജറാക്കാനായിട്ടില്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്ന് ആദ്യമേ വാദിച്ചുപോയതിനാൽ ജഗത്തിനെ നിഷേധിക്കേണ്ട ഗതികേട് സ്വയം വരുത്തിത്തീർത്തവരാണല്ലോ ശങ്കരാദ്വൈതികൾ. ആത്മാൻ അഥവാ ജീവാത്മാവ് യഥാർഥമാണെന്നു വന്നാലും അവർക്ക് പ്രശ്നമാണ്. അതിനാൽ ജീവാത്മാവിനെയും നിഷേധിക്കാതെ നിവൃത്തിയില്ലെന്നു വന്നു. ഇതിനു കണ്ടെത്തിയ തന്ത്രമാണ് ജീവാത്മാവുതന്നെ ബ്രഹ്മം എന്നത്. അടിസ്ഥാനരഹിതവും വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞതുമായ ഈ സമീകരണത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് മേൽ ഉപനിഷദ് വാക്യത്തിൽ ജീവാത്മാവിന്റെ സ്ഥാനത്ത് അവർ ബ്രഹ്മത്തെ തിരുകിക്കയറ്റുന്നത്.

ഈ സൂക്തത്തിന്റെ മറ്റൊരു വശം നോക്കാം. മക്കൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള ആഗ്രഹം സമ്പത്തിനുവേണ്ടിയാണെന്നും സമ്പത്തിനുള്ള ആഗ്രഹം ഈ ലോകം നേടാൻ വേണ്ടിയാണെന്നുമാണല്ലോ ഉപനിഷദ്സൂക്തം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മക്കളും ആഗ്രഹവും സമ്പത്തും ഈ ലോകവും യഥാർഥത്തിൽ ഉള്ളതാണെന്നല്ലേ ഇതിനർഥം? ഇവയൊക്കെയും മിഥ്യയാണെങ്കിൽ ഇങ്ങനെയൊരു ഉപനിഷദ് വാക്യം അർഥശൂന്യമാവില്ലേ? മാത്രമല്ല, ജഗത്തും മക്കളും ആഗ്രഹങ്ങളും സമ്പത്തും മിഥ്യയാണെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്ന ഒരൊറ്റ വേദ-ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങളും ഇന്നേവരെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാത്ത ശങ്കരാദ്വൈതികൾ ഇവയൊക്കെയും യാഥാർഥ്യമാണെന്നു വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്ന ഈ ഉപനിഷദ് വാക്യത്തെ എന്തു ചെയ്യാനാണ്? അവർക്കാകെ അറിയാവുന്നത് ദുർവ്യാഖ്യാനവും ദാർശനികമായ കെട്ടിച്ചമയ്ക്കലുകളുമാണ്. അതിനാൽ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചല്ലാത്ത ഈ ഉപനിഷദ് വാക്യത്തെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിർഗുണ സിദ്ധാന്തം നിർമിക്കാനുള്ള കരുവാക്കി അവർ മാറ്റുകയായിരുന്നു എന്നനുമാനിക്കാം.

'നേതി നേതി' എന്നവസാനിക്കുന്ന ഉപനിഷദ് വാക്യത്തിന് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിർഗുണത്വവുമായി ബന്ധമില്ലെന്നതിരിക്കട്ടെ. ബ്രഹ്മം നിർഗുണമാണെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്ന ഒരൊറ്റ വേദ-ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങളും ശങ്കരാദ്വൈതികൾ ഇതുവരെയും മുന്നോട്ടുവെച്ചിട്ടില്ല. എന്നാൽ ബ്രഹ്മം സഗുണനാണെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്ന നിരവധി വേദ-ഉപനിഷദ്-ബ്രഹ്മസൂത്ര വാക്യങ്ങൾ ഉണ്ട്താനും. ഈ കൃതി ബ്രഹ്മസൂത്ര സംബന്ധിയാകയാൽ തദ്സംബന്ധമായ ചില സൂക്തങ്ങൾ നൽകാം.

ബ്രഹ്മസൂത്രം 3-ാം അധ്യായം 2-ാം പാദം 37-ാം വരി ഇതാണ്:

"അനേന സർവ്വഗതത്വം അയാമാശബ്ദാദിദ്യഃ"

'ഇപ്രകാരം ഭേദാഭേദ നിരൂപണത്താലും ശ്രുതിയിൽ വ്യാപകതാസൂചകങ്ങളായ ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടും ബ്രഹ്മം സർവത്ര വ്യാപ്തമെന്നും സിദ്ധമാവുന്നു' എന്നർഥം. ഇവിടെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഒരു ഗുണമായി സർവ്വഗതത്വത്തെ (സർവ്വവ്യാപിത്വം) എടുത്തു പറയുന്നു. 'ഒമ്നിപ്രസന്റ്' (omnipresent) എന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നതും ഇതുതന്നെ. ഇതേ വാക്യത്തിലുള്ള 'ആയാമാ' എന്ന വാക്കിന് സ്ഥലപരമായ വ്യാപകത്വം (unlimited extension in terms of space) എന്നാണർഥം. ഈ രണ്ട് പദങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിശേഷണങ്ങളാണ്. ബ്രഹ്മം നിർഗുണമായിരുന്നെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ ഒരൊറ്റ സൂക്തത്തിൽതന്നെ രണ്ട് വിശേഷണങ്ങൾ നൽകി സഗുണ ബ്രഹ്മത്തെ പരിചയപ്പെടുത്തുമായിരുന്നോ?

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഗുണ-ഗണങ്ങൾ കൃത്യമായോ വ്യക്തമായോ മനസ്സിലാക്കുന്നതിലും ഭാഷയിലൂടെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിലും മനുഷ്യന് പരിമിതികളുണ്ട് എന്നത് ഏവരും അംഗീകരിക്കുന്ന വസ്തുതയാണ്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം നിർഗുണനാണെന്ന് വരുന്നില്ല. ദൈവിക ഗുണങ്ങൾ നിർവചനീയങ്ങളല്ല എന്ന വാദം ശരിയാണ്. എന്നാൽ നിർഗുണനാണെന്ന വാദമാകട്ടെ അസംബന്ധമാണ്. 'നിർഗുണൻ' എന്നാൽ സംസ്കൃത ഭാഷയിൽ ഗുണങ്ങളില്ലാത്തത് എന്നാണർഥം. മനുഷ്യന് സങ്കൽപിക്കാവുന്ന ഗുണങ്ങൾക്ക് അതീതൻ എന്ന അർഥം 'നിർഗുണൻ' എന്ന പദത്തിന് സിദ്ധിക്കുന്നില്ല. ഇത്തരം വസ്തുതകൾ ഗ്രഹിച്ചതുകൊണ്ടാകാം ആദ്യകാല വേദാന്ത ചിന്തകളെപ്പറ്റി ആഴത്തിൽ പഠനം നടത്തിയ സംസ്കൃതപണ്ഡിതനായ ഡോ. ഹജിമി നകമുറ ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്: "ശങ്കരാചാര്യർ സങ്കൽപിച്ചതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി സഗുണ ബ്രഹ്മത്തെയാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.[23]"

ശങ്കാരാദ്വൈതികൾ പ്രത്യേകമായി സിദ്ധാന്തിച്ച ബ്രഹ്മം മാത്രം യാഥാർഥ്യം, ജഗത് മിഥ്യ, നിർഗുണ ബ്രഹ്മം, ജീവാത്മാ-പരമാത്മാ സമീകരണം തുടങ്ങിയ ഒരൊറ്റ സങ്കൽപവും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് നിരക്കുന്നതല്ലെന്നു മാത്രമല്ല യുക്തിഹീനം കൂടിയാണ്. തുടർന്നുള്ള അധ്യായങ്ങളിൽ ഇക്കാര്യം

കുറച്ചുകൂടി വിശദമാക്കാം.

കുറിപ്പുകൾ

1. A.S. Gupta, Essays on Samkhya (M.R.Sen: Allahabad) 1977, p.1
2. "ലോകസൃഷ്ടിയെപ്പറ്റി ഭൗതികവാദപരവും ശാസ്ത്രീയവുമായ വീക്ഷണമാണ് ചർവ്വാകർക്കുള്ളത്" ഡോ. ഉണിത്തിരി, പ്രാചീന ഭാരതീയ ദർശനം(ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്: തിരുവനന്തപുരം) 1993, പേജ്. 26
3. മാധ്വാചാര്യർ 'സർവ്വദർശന സംഗ്രഹ'ത്തിൽ ഉദ്ധരിച്ചത്. മേൽകൃതി, പേജ്: 24
4. Stephen Hawking, A Brief History of Time(Bantam Books: NewYork) 1989, P.VI
5. മേൽ കൃതി, പേജ്. 149. പ്രപഞ്ചത്തിന് ഒരു സൃഷ്ടാവുണ്ടെന്നോ ഇല്ലെന്നോ ശാസ്ത്രീയ തെളിവുകളുടെ അടിസ്ഥാ നത്തിൽ തീർത്തു പറയാൻ (തൽക്കാലത്തേക്കെങ്കിലും!) സ്റ്റീഫൻ ഹോക്കിംഗ് തയ്യാറായിട്ടില്ല. നിരീശ്വരവാദിയായിട്ടും ശാസ്ത്രീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ ദൈവനിഷേധം സാധുവാണെന്ന് ഹോക്കിംഗ് പ്രസ്താവിക്കുന്നില്ലെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഭൗതിക ശാസ്ത്രജ്ഞരിൽ അഗ്രഗണ്യനും വിശ്വാസപരമായി നിരീശ്വരവാദിയുമായ ഹോക്കിംഗ് ശാസ്ത്രാടിസ്ഥാനത്തിൽ നിഷേധ നിഗമനത്തിലെത്താത്തതിൽനിന്നും ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാണ്; നിരീശ്വരവാദിയായ ഒരു അത്യുന്നത ശാസ്ത്രജ്ഞനുപോലും ശാസ്ത്രീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ ദൈവാസ്തിക്യ നിഷേധം സാധ്യമല്ല എന്ന്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രത്തെക്കാൾ സ്വന്തം വിശ്വാസത്തെ ഊന്നാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കാൾ സാഗൻ ഹോക്കിംഗിന്റെ കൃതിക്ക് ആമുഖമെഴുതിയപ്പോൾ കാര്യം മറിച്ചായി. സ്ഥലപരമായി അതിരുകളില്ലാത്തതും ആരംഭവും അവസാനവുമില്ലാത്തതുമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ദൈവത്തിന് ഒന്നും ചെയ്യാനില്ല എന്ന നിഗമനത്തിലാണ് ഹോക്കിംഗ് എത്തിയതെന്ന് സാഗൻ കുറിക്കുന്നു. ഇത് തികച്ചും തെറ്റാണ്. പ്രപഞ്ചം അതിരുകളില്ലാത്തതാണെന്നോ ആരംഭവും അവസാനവുമില്ലാത്തതാണെന്നോ ഹോക്കിംഗ് പറയുന്നില്ല. 'ആണെങ്കിൽ' എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശൈലി. ആണെന്ന് പ്രസ്താവിക്കാൻ ശാസ്ത്രീയമായി സാധ്യമല്ലെന്നതു കൊണ്ടാണല്ലോ ഈ ശൈലി. ഒരിടത്ത് ഹോക്കിംഗ് ഇങ്ങനെ കൂടി എഴുതുന്നുണ്ട്: Science seems to have uncovered a set of laws that, within the limits set by the uncertainty principle, tell us how the universe will develop with time, if we know its state at any one time. These laws may have originally been decreed by God, but it appears that he has since left the universe to evolve according to them and does not now intervene it." (p.129)

   ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഹോക്കിംഗ് ദൈവാസ്തിക്യം അംഗീകരിച്ചു എന്നും വാദിക്കാവാവുന്നതാണ്. പാശ്ചാത്യലോകത്തെ ശാസ്ത്രജ്ഞർക്കും ദാർശനികർക്കും ഇത്തരം മൗലിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ വ്യക്തമായ ഒരു നിലപാട് എടുക്കാൻ കഴിയാത്തത് എന്തുകൊണ്ടാണെന്ന അന്വേഷണത്തിന് പ്രസക്തിയുണ്ട്. ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതിക രംഗത്ത് അവർ മുന്നിലാണെങ്കിലും ദാർശനിക-ധാർമിക മേഖലകളിൽ അവരിപ്പോഴും ശൈശവ ദശയിലാണെന്നതാണ് യാഥാർഥ്യം. ഭൗതികവാദാധിഷ്ഠിത ശാസ്ത്ര സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഹോക്കിംഗിനെപ്പോലുള്ള കടുത്ത ഭൗതികവാദികൾപോലും സമയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തികച്ചും ശാസ്ത്രീയമായൊരു കൃതിയിൽ ദൈവത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഹോക്കിംഗ് നിരീശ്വരന്മാരിൽ അവസാന തലമുറക്കാരനാണെന്നു പറയാം. ബുദ്ധിയും ബോധവും നേരത്തെയുദിച്ചവർ മുമ്പേ ഇത് തുടങ്ങിയിരുന്നു.
6. ഡോ. ഉണിത്തിരി, പ്രാചീന ഭാരതീയ ദർശനം, പേജ്. 185
7. മേൽ കൃതി, പേജുകൾ 185-186
8. മേൽ കൃതി, പേജ്. 37
9. മേൽ കൃതി, പേജ്. 39. ഊന്നൽ ഗ്രന്ഥകാരന്റേത്.
10. മേൽ കൃതി, പേജ്. 18. ഈ വാചകങ്ങൾക്കുശേഷം ഗ്രന്ഥകാരൻ എഴുതുന്നു: "അപ്പോഴും അത് അണുസിദ്ധാന്തം കൈവെടിയുന്നില്ലെങ്കിലും ഈശ്വരനെ കൂടി അതോടൊപ്പം അംഗീകരിക്കുന്ന വൈരുദ്ധ്യം നിലനിൽക്കുന്നു." ഒന്നുകിൽ അണു അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വ

രൻ എന്ന ഗ്രന്ഥകാരന്റെ ബാലിശബോധത്തിന് ചരിത്രപരമായ പ്രസക്തിപോലും ഇല്ലെന്ന് ന്യായ-വൈശേഷികരുടെ ദാർശനിക മാറ്റം തെളിയിക്കുന്നു. ഈശ്വര സൃഷ്ടിയെന്ന നിലയിൽ പ്രകൃതിയെ കണക്കാക്കുന്നതോടെ അണു-ഈശ്വര വൈരുധ്യം അപ്രത്യക്ഷമാകുമെന്ന് ഗ്രഹിക്കാൻ പത്തു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു മുമ്പെങ്കിലും ന്യായ-വൈശേഷികർക്ക് കഴിഞ്ഞു. എന്നാൽ ഭൗതികവാദിയായ ഗ്രന്ഥകാരന് 21-ാം നൂറ്റാണ്ടിലും അതിന് സാധിക്കുന്നില്ല. ഭൗതികവാദത്തിന്റെ സഹജമായ പരിമിതിക്ക് ജീവിക്കുന്ന ഉദാഹരണം!

11. എം.എസ്. ദേവദാസ്, മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനം, പേജ്. 62. ഡോ. ഉണ്ണിത്തിരി ഉദ്ധരിച്ചത്. ഊന്നൽ എന്റേത്.
12. മേൽ കൃതി, ഊന്നൽ എന്റേത്.
13. ഡോ. ഉണ്ണിത്തിരി, പ്രാചീന ഭാരതീയ ദർശനം, പേജുകൾ 186-187
14. മേൽ കൃതി, പേജുകൾ. 187-188
15. മേൽ കൃതി, പേജ്. 188
16. മേൽ കൃതി, പേജ്. 23
17. മേൽ കൃതി, പേജ്. 23
18. ബ്രഹ്മസൂത്രം, വ്യാഖ്യാനം: സ്വാമി ജ്ഞാനാനന്ദ സരസ്വതി, (ആനന്ദ കുടീരം: കന്യാകുമാരി) 1993, പേജുകൾ. 2-3
19. ഡോ. ഉണ്ണിത്തിരി, പ്രാചീന ഭാരതീയ ദർശനം, പേജ്. 42
20. S. Radhakrishnan, Principal Upanishad, p. 279
21. L. Stafford Betty, Vadiraja's Refutation of Sankara's Non-Dualism (Motilal Banarsidass: Delhi) 1978; D.N. Shanbhag, Vadiraja: The Dvaita Poet (Shri Rama Prakashana: Dharwad)1996.
22. Stephen Philips, Classical Indian Metaphysics (Motilal Banarsidass: Delhi)1997, p.10
23. Hajimi Nakamura, A History of Early Vedanta Philosphy (Motilal Banarsidass: Delhi), 1983, p.486

2
പ്രചാരണ രഹസ്യം

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലെ ഏറ്റവും പ്രചാരം നേടിയ ചിന്താസരണിയാണ് വേദാന്തമെന്നതിൽ സംശയമില്ല. വൈരുദ്ധ്യവും വൈവിധ്യവുമാർന്ന നിരവധി ചിന്താവ്യവസ്ഥകൾ അടങ്ങുന്നതാണ് ഇന്ത്യൻ ദർശനം. എങ്കിലും, ഇക്കാലത്ത് മുഖ്യധാരയായി വേദാന്തം അംഗീകാരം കൈവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തെക്കുറിച്ച് പഠിച്ചവരിൽ പ്രസിദ്ധനായ ജപ്പാനീസ് ഗ്രന്ഥകാരൻ ഡോ. ഹജിമി നകമുറയുടെ അഭിപ്രായം നോക്കൂ:

“ഇന്ത്യയുടെ ധൈഷണിക തലത്തിൽ വേദാന്ത പാരമ്പര്യത്തിന് മഹത്തായ പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ആ രാജ്യത്തെ പ്രധാന ചിന്താധാരയും ദാർശനിക പ്രതിനിധിയുമാണത്.”[1]

ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

“വേദാന്തദർശനം അത്യന്തം ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. അതിന്റെ ദാർശനിക മൂല്യം മാത്രമല്ല ഇതിനു കാരണം. ഭാരതത്തിലെ മതത്തോട് ഏറ്റവും അടുത്ത് ബന്ധപ്പെട്ടതാണെന്നുള്ളതും ഭാരത ഭൂഖണ്ഡത്തിലുള്ള മറ്റേതു വിചാരപദ്ധതിയെക്കാളും സജീവമാണെന്നുള്ളതും ഇതിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിനു കാരണമാണ്.”[2]

തോമസ് നീലിന്റെ വാക്കുകൾ:

“ശങ്കരനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വേദാന്തത്തെയും ഇന്ത്യൻ ആത്മീയതയിലെ പരമോന്നതശൃംഗമായി കണക്കാക്കാം. കാരണം, മുൻകാലവേദാന്ത ദർശനം പരിപക്വത പ്രാപിക്കുകയും പിൽക്കാല ചിന്തയുടെ പരാമർശ കേന്ദ്രമാകുകയും ചെയ്ത ദശാസന്ധിയാണത്.”[3]

വേദാന്ത പാരമ്പര്യത്തിൽ പ്രധാനമായും മൂന്ന് ധാരകൾ കാണാം. ശ്രീശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതം, രാമാനുജാചാര്യരുടെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതം, മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതം എന്നിവ. ഇവയിൽ ഏറ്റവും പ്രസിദ്ധമായത് ശങ്കരാ

ദ്വൈതമാണ്. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തകളിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനമാണ് അദ്വൈതത്തിനുള്ളത്. പണ്ഡിറ്റുകൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന പരമ്പരാഗത പണ്ഡിതന്മാരിൽ ആറിൽ അഞ്ചുപേരും ശങ്കര പരമ്പരയിൽ പെട്ടതാണെന്നിരിക്കെ ഇത് സ്വാഭാവികമാണ്.[4]

വേദാന്ത സൂത്രങ്ങളുടെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനത്തിന് ആമുഖമെഴുതിയ ജോർജ് തിബോട്ടിന്റെ അഭിപ്രായം ഈ പൊതുധാരണയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'പൗരസ്ത്യ ലോകത്തെ പവിത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങൾ' എന്ന പരമ്പരയിൽ ശങ്കരഭാഷ്യം തിരഞ്ഞെടുത്തതിന്റെ ഒരു കാരണമായി അദ്ദേഹം എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്:

"ശുദ്ധമായ ദാർശനിക കാഴ്ചപ്പാടിലും ദൈവശാസ്ത്ര പരിഗണനകളാലും ഇന്ത്യൻ മണ്ണിൽ ഉയർന്ന ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതും ആവേശഭരിതവുമായ സിദ്ധാന്തമാണ് ശങ്കരൻ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ശങ്കരനിൽനിന്നും വിഭിന്നമായ വേദാന്തരൂപങ്ങൾക്കോ മറ്റേതെങ്കിലും വേദാന്തേതര വ്യവസ്ഥകൾക്കോ സ്ഥൈര്യം, ആഴം, ചിന്താപരമായ സൂക്ഷ്മത എന്നീ കാര്യങ്ങളിൽ അതിനോട് കിടനിൽക്കാനാവില്ല."[5]

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തകളിൽ ഇന്നേറ്റവും പ്രശസ്തമായ സരണി ശങ്കരാദ്വൈതമാണ്.[6] എന്തുകൊണ്ടാണ് ശങ്കരാദ്വൈതം ഇത്രയ്ക്കു പ്രചാരം നേടിയതെന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാണ്. താർക്കിക ഭദ്രതയിലും ദാർശനിക മേന്മയിലും അത് പുലർത്തുന്ന അദ്വിതീയതയാണിതിനു കാരണമെന്ന് പൊതുവെ വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ ധാരണ എത്രമാത്രം ശരിയാണ്? ശങ്കാരദ്വൈത ദാർശനികരുടെയത്ര താർക്കിക ശേഷിയുള്ളവർ ദ്വൈതാനുകൂലികൾക്കിടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ലേ? വിശിഷ്ടാദ്വൈത വാദികളിൽ ആരുംതന്നെ ശങ്കര ദാർശനികരുടെയത്ര പ്രഗത്ഭരായിരുന്നില്ലെന്നതാണോ ശരി? ഇത്തരം സംശയങ്ങൾ സാധാരണയായി ഉയരാറില്ല. ഇന്ത്യയിലെ ഇന്നുള്ള തത്വചിന്താ രചയിതാക്കൾ പൊതുവെ ഈ ദിശയിലുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിൽ തൽപരരല്ല. ശങ്കരാദ്വൈതത്തോടെ മാനവരാശിയുടെ ദാർശനികാന്വേഷണം പരിപൂർത്തിയായിരിക്കുന്നു എന്നുവരെ പലരും ധരിച്ചുവച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ വക നിഗമനങ്ങൾ വസ്തുതകളുമായി ഇണങ്ങുന്നുണ്ടോ?

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രം സത്യസന്ധമായി പഠിച്ചാൽ ഇല്ലെന്ന നിഗമനത്തിലാണ് എത്തിച്ചേരുക. ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലെ ദാർശനിക സിദ്ധി മറ്റു വേദാന്തികൾക്കും ഉണ്ടായിരുന്നു. പ്രത്യേകിച്ചും, മാധ്വസരണിയിലെ തത്വചിന്തകർക്ക്. ജയതീർഥനും വ്യാസതീർഥനും ദ്വൈത ദാർശനികരിൽ പ്രമുഖരായിരുന്നു. വേദോപനിഷത്തുകളെ ആസ്പദമാക്കി ദ്വൈതവാദമാണ് പ്രാമാണികമെന്നും അദ്വൈതം യുക്തിപരമായും വേദാടിസ്ഥാനത്തിലും സ്വീകാരയോഗ്യമല്ലെന്നും ഇവർ സമർഥിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇവരുടെ രചനകളെയും അദ്വൈത സാഹിത്യങ്ങളെയും താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് എസ്.എൻ.ദാസ് ഗുപ്ത എഴുതിയത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. അഞ്ചു വാള്യങ്ങളിലായി ഇന്ത്യൻ തത്വ

ചിന്താ ചരിത്രമെഴുതിയ ഗുപ്ത നാലാം വാല്യത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ കുറിക്കുന്നു:

"എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ജയതീർഥയും വ്യാസതീർഥയുമാണ് ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ താർക്കിക പാടവത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ അവസാനഘട്ടത്തെ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം അവതരിപ്പിക്കുന്നുവെന്നൊരു പൊതുവിശ്വാസം ധാരാളം പേർക്കിടയിലുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ വാല്യത്തിൽ ജയതീർഥയുടെ, പ്രത്യേകിച്ചും വ്യാസതീർഥയുടെ ദർശനം വിവരിച്ചതു വായിക്കുന്നവർക്ക് ദ്വൈത സമീപനത്തിന്റെ ശക്തിയും വ്യക്തിപ്രഭാവവും മനസ്സിലാകും. വ്യാസതീർഥയുടെ താർക്കിക സിദ്ധിയും അതിന്റെ ആഴവും ഇന്ത്യൻ ദാർശനിക മേഖലയിലാകമാനം ഏറെക്കുറെ വെല്ലുവിളിക്കതീതമായി നിലകൊള്ളുന്നു."[7]

ഇതാണ് വസ്തുതയെങ്കിൽ എന്തു മനസ്സിലാക്കാം? താർക്കിക സിദ്ധിയിലും ദാർശനിക മേന്മയിലും അദ്വൈതത്തെക്കാളും അദ്വൈതികളെക്കാളും ഒട്ടും പിറകിലായിരുന്നില്ല ദ്വൈതവും ദ്വൈതവാദികളും എന്നുതന്നെ. മാത്രമല്ല, ദാസ്ഗുപ്തയുടെ താരതമ്യ പഠനപ്രകാരം ദ്വൈത ദാർശനികരായിരുന്നു അദ്വൈത ദാർശനികരെക്കാൾ തത്വചിന്താപാടവത്തിൽ മികച്ചു നിൽക്കുന്നത്. ഇതിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്ന സംഭവ വിവരണം നൽകാം.

മാധ്വാചാര്യരുടെ ശിഷ്യന്മാരിൽ ഒടുവിലത്തെയാളായ അക്ഷോഭ്യതീർഥയും പ്രസിദ്ധ അദ്വൈതചിന്തകൻ വിദ്യാരണ്യയും തമ്മിൽ ഒരു സംവാദം നടന്നു. പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതകാരനായ വേദാന്തദേശികയായിരുന്നു മോഡറേറ്റർ. വിഷയം തത്വമസി തന്നെ. കോലാറിൽനിന്നും പത്തു മൈൽ അകലെയുള്ള മുൾബാഗലിലായിരുന്നു സംവാദം. വിജയിച്ചത് ദ്വൈത ചിന്തകനായ അക്ഷോഭ്യതീർഥയാണെന്ന് അധ്യക്ഷനായ വേദാന്തദേശിഖ വിധി പറഞ്ഞു. വിശിഷ്ടാദ്വൈതം ദ്വൈതത്തെക്കാൾ അടുത്തത് അദ്വൈതത്തോടാണ്. എന്നിരിക്കെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതക്കാരനായ അധ്യക്ഷൻ ദ്വൈതവാദിയായ അക്ഷോഭ്യതീർഥ വിജയിച്ചതായി പ്രഖ്യാപിച്ചുവെന്നതിൽനിന്നും സംവാദത്തിൽ അദ്വൈതവാദി അസന്ദിഗ്ധമായും പരാജയപ്പെട്ടുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. വ്യാസതീർഥയുടെ 'ജയതീർഥ വിജയം' എന്ന കൃതിയിൽ ഈ സംഭവം പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്ന്(11, 54.68) പ്രൊഫ. ബി.എൻ.കെ. ശർമ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.[8] സംവാദവിജയം സ്മരിക്കാൻ ഒരു കൽസ്തൂപം സ്ഥാപിച്ചതായും വ്യാസതീർഥ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെയും കൗതുകകരമായ മറ്റൊരു സംഭവം കൂടിയുണ്ടായി. ചില അദ്വൈതവാദികൾ വിധി അവർക്കനുകൂലമായിരുന്നെന്ന് അവകാശപ്പെടുന്നുണ്ട്. എ.വി. ഗോപാലാചര്യ 1907-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'യാദവാഭ്യുദയ' എന്ന കൃതിയുടെ ആമുഖത്തിൽ അങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. യാതൊരു തെളിവും സൂചിപ്പിക്കാ

തെയാണ് ഈ അവകാശവാദം. എന്നാൽ വിശിഷ്ടാദ്വൈതികളുടെ കൃതികളിൽ ദ്വൈതവാദികളാണ് ജയിച്ചതെന്നതിന് തെളിവുണ്ടെന്ന കാര്യം ഇവർ മറക്കുന്നുവെന്നാണ് പ്രൊഫ. ശർമ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത്. മാത്രമല്ല, സംവാദവിജയം സ്മരിക്കാൻ മുൾബാഗലിൽ ഒരു കൽസ്തൂപം സ്ഥാപിച്ചതായി വ്യാസതീർഥന്റെ 'ജയതീർഥവിജയ'ത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഇതേ സ്ഥലത്തുനിന്നും വികൃതമാക്കപ്പെട്ട ഒരു കൽസ്തൂപം പിൽക്കാലത്ത് കുഴിച്ചെടുക്കപ്പെട്ടതായും പ്രൊഫ. ശർമ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ദ്വൈതദാർശനികരുടെ പരമ്പരയിൽ പ്രഗൽഭന്മാരിലൊരാളായിരുന്നു വ്യാസതീർഥൻ(1478-1539). ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ന്യായാമൃതം' എന്ന കൃതിയിൽ അദ്വൈതത്തിലെ ദാർശനിക വൈരുധ്യങ്ങൾ തുറന്നുകാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. പ്രകൃതിയുടെ യാഥാർത്ഥ്യം നിഷേധിക്കുന്നതിലെ നിരർഥകതയും യഥാതഥ തത്വചിന്തയുടെ സാധുതയും ഇതിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. പ്രത്യക്ഷ വസ്തുതകളെ ആഗമ, നിഗമനങ്ങളുപയോഗിച്ച് ദുർബലമാക്കാനുള്ള അദ്വൈത വാദികളുടെ ശ്രമങ്ങളെ സയുക്തികം ഖണ്ഡിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിർഗുണ, നിരാകാര, സ്വ പ്രകാശത്വ, അവാച്യത്വ സങ്കൽപങ്ങളെ സമഗ്രമായി നിരൂപണം ചെയ്ത് ദ്വൈത വീക്ഷണത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നു.

ദ്വൈത ചിന്തകരുടെ നീണ്ട പരമ്പരയിൽ വ്യാസതീർഥന് ചില പ്രത്യേകതകളുണ്ട്. മാധ്വാചാര്യർ, ജയതീർഥൻ, വിഷ്ണുദാസാചാര്യ തുടങ്ങിയ മുൻഗാമികളുടെ രചനകളെ ഇദ്ദേഹം അവലംബിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും തനിമയുള്ള വിശകലനങ്ങൾ വ്യാസതീർഥന്റെ കൃതികളിൽ കാണാം. മുൻഗാമിയായ വിഷ്ണുദാസാചാര്യയുടെ ശ്രദ്ധയിൽപ്പെടാതിരുന്ന പല അദ്വൈത കൃതികളെയും അദ്ദേഹം പരിശോധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ, അദ്വൈത രചനകളിൽ ഏറ്റവും വ്യുൽപത്തിയുണ്ടായിരുന്ന ദ്വൈത ദാർശനികൻ വ്യാസതീർഥനാകാം. മാത്രമല്ല വ്യാസതീർഥനെപ്പോലെ, ദ്വൈത കൃതികളിൽ ആഴവും പരപ്പും നേടിയ ഏതെങ്കിലും അദ്വൈത ചിന്തകരുണ്ടായിരുന്നോ എന്ന് സംശയമാണെന്ന് പ്രൊഫ. ശർമ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.[9] വ്യാസതീർഥന്റെ മുൻഗാമി എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന വിഷ്ണുദാസാചാര്യനും(1390-1440) പല വിശേഷതകളുണ്ട്. വ്യാസതീർഥന്റെയത്രതന്നെ ദാർശനിക പടുവായിരുന്ന ജയതീർഥന്റെ പ്രമുഖ കൃതിയാണ് 'വാദാവലീ.' ഇതിലെ വിശകലനങ്ങൾ കുറേകൂടി വിശദമായി അവതരിപ്പിച്ചത് വിഷ്ണുദാസാചാര്യന്റെ 'വാദരത്നാവലി'യാണ്. മീമാംസയുടെയും വ്യാകരണ ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും തത്വങ്ങൾ പ്രയോജനപ്പെടുത്തി ദ്വൈതവീക്ഷണം സമർഥിക്കുകയും അദ്വൈത നിരൂപണം നടത്തുകയും ചെയ്ത ആദ്യ ദാർശനികൻ ഇദ്ദേഹമാകാം. കുമാരിളൻ, ഭവനാഥൻ, വരദരാജൻ തുടങ്ങിയ മീമാംസകരുടെ വാക്യങ്ങളും ജൈമിനിസൂത്രങ്ങളും വിഷ്ണുദാസാചാര്യൻ ഉപയോഗിക്കുന്നു. 'തത്ത്വം അസി' എന്ന ഉപനിഷദ് പ്രമാണത്തിന് ഇരുപത് വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ

ഇദ്ദേഹം നൽകുന്നു. 'ഏകം ഏവദ്വിതീയം' എന്നതിന് ഏഴു വ്യാഖ്യാനങ്ങളും. ഇവയെല്ലാം ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈത വ്യാഖ്യാനത്തിന് വിരുദ്ധമാണ്. ജീവനും (വ്യക്തികളുടെ ആത്മാവ്) ബ്രഹ്മവും രണ്ടാണെന്ന് സമർഥിക്കുന്നവയാണ് ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെല്ലാം. 'മഹാഭാഷ്യ', 'പദമഞ്ജരി' തുടങ്ങിയ പ്രാമാണിക സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നും തെളിവുകൾ നിരത്തി ലോകം മായയാണെന്ന വാദത്തെയും വിഷ്ണുദാസൻ ഖണ്ഡിക്കുന്നു.

ഈ കൃതിയിലെ ഒന്നാം അധ്യായം തന്നെ മായാവാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതാണ്. ജഗത് മിഥ്യാവാദത്തിന്റെ പതിനൊന്ന് സാധ്യതകൾ വിശദമായി പരിശോധിച്ച് നിരൂപണം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ ബോധവും (ധൃക്) അതിന്റെ വിഷയവും(ദൃശ്യ) ഒന്നാണെന്ന് എങ്ങനെ പറയാനാകുമെന്ന് വിഷ്ണുദാസാചാര്യൻ ചോദിക്കുന്നു. ഇവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എങ്ങനെയുള്ളതാണെന്ന് വന്നാലും ബോധത്തിന് വിഷയീഭവിക്കുന്ന ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്നു വരുന്നില്ല. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം ഇല്ലെങ്കിൽ വിഷയ-വിഷയീ ബന്ധത്തിന്റെ ചർച്ചപോലും അർഥശൂന്യമാവും. വേദ-ഉപനിഷത്തുകളിൽ ജീവനെയും ബ്രഹ്മത്തെയും രണ്ടായി വിവരിച്ചതിന് ഒട്ടേറെ ഉദാഹരണങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ജീവ-ബ്രഹ്മ അഭേദമെന്ന ശങ്കരവീക്ഷണത്തെ ഗ്രന്ഥകാരൻ തിരസ്കരിക്കുന്നു. ജീവനെയും ബ്രഹ്മത്തെയും ഒന്നായി പരിഗണിക്കുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന താർക്കികമായ സമസ്യകളും വിഷ്ണുദാസാചാര്യ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ബ്രഹ്മത്തെ അജ്ഞാനം മൂടി നിൽക്കുന്നുവെന്ന വാദത്തെയും അദ്ദേഹം ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുണ്ട്. ശങ്കരാചാര്യർ സിദ്ധാന്തിച്ചപോലുള്ള ആഗോള അജ്ഞാനം വേദ-ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ കാണുന്നില്ലെന്ന് വഷ്ണുദാസാചാര്യൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. നിർഗുണവാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കുകയും സഗുണബ്രഹ്മത്തിനെതിരെ അദ്വൈതവാദികൾ ഉന്നയിച്ച വിമർശനങ്ങളിലെ അപാകതകൾ വെളിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ചുരുക്കത്തിൽ വിഷ്ണുദാസാചാര്യന്റെ 'വാദരത്നാവലി' ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ സമഗ്ര ഖണ്ഡനമാണ്.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയിലെ ഒരു പ്രധാന സരണിയാണല്ലോ ന്യായ-വൈശേഷികം. അദ്വൈതത്തിന് നേർവിരുദ്ധമായ വീക്ഷണങ്ങളായിരുന്നു ഇവർക്ക്. ശങ്കരാചാര്യർ ബ്രഹ്മം ഒഴിച്ച് മറ്റെല്ലാം മിഥ്യയാണെന്നു വാദിച്ചപ്പോൾ ഒന്നൊഴിയാതെ എല്ലാം യാഥാർഥ്യമാണെന്ന് നയ്യായികന്മാർ വാദിച്ചു. സമയം, സ്ഥലം, ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം, പ്രാപഞ്ചിക തത്വങ്ങൾ (universals), പ്രാദേശികതത്വങ്ങൾ (particulars) തുടങ്ങി എല്ലാം യാഥാർഥ്യങ്ങളാണ്. എന്നു തന്നെയല്ല അൽപവുംകൂടി കടന്ന് മിഥ്യ തന്നെയും (non-existence) യാഥാർഥ്യമാണെന്നു വ്യക്തമാക്കി. ഇല്ലായ്മ (nothingness)യും യാഥാർഥ്യമല്ലേ? അല്ലെന്ന് വാദിക്കാൻ അദ്വൈത മായാവാദികൾക്കാവുമോ? സ്വപ്നവും ഒരു യാഥാർഥ്യം തന്നെയല്ലേ? ഈയർഥത്തിൽ എല്ലാം

യാഥാർഥ്യമാണെന്ന് വാദിക്കുന്നവരെ താർക്കികമായി നേരിടാൻ ഒരു അദ്വൈത ദാർശനികനും സാധിച്ചിട്ടില്ല എന്നതാണ് സത്യം. ഉദിദോകര, പ്രശാന്തപാദൻ, വാചസ്പതി മിശ്ര, ഉദയനാചാര്യൻ തുടങ്ങി നിരവധി പ്രഗൽഭരായ ദാർശനികർ ന്യായ-വൈശേഷിക ചിന്തയെ സമ്പുഷ്ടമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇവരിൽ വാചസ്പദി മിശ്രയായിരുന്നു ഏറ്റവും സമർഥൻ. ന്യായ-വൈശേഷിക ചിന്തയുടെ ചരിത്രമെഴുതിയ ധർമ്മേന്ദ്രനാഥ ശാസ്ത്രി "ദാർശനികരംഗത്ത് ഒരു പക്ഷേ, ശങ്കരനെക്കാൾ സമർഥനായിരുന്നു വാചസ്പദി മിശ്ര"യെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[10] മിശ്രയുടെ പ്രധാന കൃതിയാണ് 'ന്യായ-വാർത്തിക-താത്പര്യ-ഠീകാ'. ന്യായ-വൈശേഷിക ദർശനത്തിന്റെ ഏറ്റവും നിലവാരമേറിയ അവതരണം ഇതിലാണുള്ളത്. പാണ്ഡിത്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ വിജ്ഞാനകോശപരവും തർക്കശാസ്ത്രപരമായി റേയ്സറിന്റെ മൂർച്ചയുമാണ് ഈ കൃതിയുടെ വിശേഷതകളെന്ന് ശാസ്ത്രി വിലയിരുത്തുന്നു.[11] ഇന്ത്യയിലെ വൈവിധ്യമാർന്നതും വൈരുധ്യമാർന്നതുമായ തത്വചിന്തകളെ സംഗ്രഹിച്ചും സമതുലിതമായും അവതരിപ്പിക്കുന്ന കൃതിയാണ് വാചസ്പദി മിശ്രയുടെതെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. തനിക്ക് വിയോജിപ്പുള്ള ചിന്താഗതികൾ പ്രതിപാദിക്കുമ്പോൾ പോലും അവയുടെ അനുയായി എന്നപോലെ വളച്ചൊടിക്കാതെ സത്യസന്ധമായി വാദങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ചയാളാണ് വാചസ്പദി മിശ്രയെന്ന് ശാസ്ത്രി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്.

അദ്വൈത വാദക്കാർ നിരത്തിയ വാദങ്ങളെല്ലാം കാലാകാലങ്ങളിൽ സയുക്തികം ഖണ്ഡിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യവും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ശ്രീശങ്കരാചാര്യരുടെ വാദങ്ങൾ മാത്രമല്ല, പിൽക്കാല അദ്വൈതികളുടേതും. ശ്രീശങ്കരാചാര്യർക്കുശേഷം ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയരായ അദ്വൈത ദാർശനികരിൽ പ്രമുഖനായിരുന്നു ശ്രീഹർഷൻ. ന്യായ തത്വവാദിയായ ഗണേശൻ ശ്രീഹർഷ ചിന്തകളെ നിരൂപണം ചെയ്തുകൊണ്ട് 'തത്വചിന്താമണി' എന്നൊരു കൃതി തയ്യാറാക്കി. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ മകനായ വർധമാനൻ ശ്രീഹർഷന്റെ 'ഖണ്ഡനഖണ്ഡകാദ്യ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന് മറ്റൊരു വിമർശനവും അവതരിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. അതിനുശേഷം മറ്റൊരു ന്യായദാർശനികനായ ശങ്കരമിശ്രയും ശ്രീഹർഷന്റെ അദ്വൈതവാദങ്ങളെ നിരൂപണം ചെയ്തു. നിർഗുണ ബ്രഹ്മമെന്ന സങ്കൽപം ഉപനിഷത്തുകളുടെ പിന്തുണയില്ലാത്തതാണെന്ന് നിരവധി ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങൾ നിരത്തി ശങ്കരമിശ്ര സമർഥിക്കുകയുണ്ടായി.

ദാർശനികമായി അദ്വൈത വാദികളെക്കാൾ പാടവം തെളിയിച്ചവർ ദ്വൈതസരണിയുടെ വക്താക്കളായിരുന്നുവെങ്കിലും പ്രചാരണപരമായ (propaganda) വിജയം നേടാൻ അവർക്ക് സാധിച്ചില്ല.

അദ്വൈതത്തിനു കൈവന്ന ഈ പ്രചാരണത്തിന്റെ രഹസ്യം കുടികൊള്ളുന്ന ഏതാനും വസ്തുതകൾ സൂചിപ്പിക്കാം.

ഒന്ന്, അദ്വൈതത്തിനപ്പുറം-പ്രത്യേകിച്ചും ശങ്കരാചാര്യരുടെ-മൂല്യവത്തായ മറ്റൊരു ദർശനവുമില്ലെന്ന വിചാരത്തിന് മുഖ്യകാരണം, ഇതര വീക്ഷണങ്ങളെയും അവയുടെ ബലാബലത്തെയും കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞതയാണ്. ശങ്കരാദ്വൈതം മനസ്സിലാക്കിയതിന്റെ പകുതിപോലും രാമാനുജാചാര്യന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതമോ, മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതമോ മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുണ്ടാവില്ല. ഇവയെ താരതമ്യപ്പെടുത്തുകയോ നിരൂപണ ദൃഷ്ട്യാ വിലയിരുത്തുകയോ ചെയ്തിട്ടുണ്ടാവില്ല. ഇന്ത്യയിലെയും വിദേശത്തെയും തത്വചിന്താ തൽപരർക്കിടയിലും ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾക്കിടയിലും ഒരുപോലെ നിലനിൽക്കുന്ന സങ്കുചിത സമീപനമാണിത്. പ്രശസ്തരായ തത്വചിന്താരചയിതാക്കളുടെ സ്ഥിതി പോലും വ്യത്യസ്തമല്ല.

ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യരുടെ വേദാന്ത സൂത്രഭാഷ്യം ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനംചെയ്ത ജോർജ് തിബോട്ട് അതിന് നൂറ്റിപതിനെട്ടു പേജുകൾ നീണ്ട ആമുഖമെഴുതിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, അതിൽ ഒരു ഖണ്ഡിക പോലും ദ്വൈതവീക്ഷണം പരാമർശിക്കാൻ നീക്കിവെച്ചിട്ടില്ല. മാധ്വാചാര്യരുടെയോ പിൽക്കാലത്തെ ദ്വൈത ദാർശനികരുടെയോ പേരുകൾ പോലും അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നില്ല. വിശിഷ്ടാദ്വൈതാചാര്യനായ രാമാനുജന്റെ ദർശനവുമായി അദ്വൈതത്തെ താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, അദ്വൈതവുമായി മൗലിക ഭിന്നത പുലർത്തുന്ന ദ്വൈതത്തെ തന്റെ താരതമ്യ പ്രക്രിയയിൽ തിബോട്ട് പങ്കാളിയാക്കുന്നേയില്ല. ഇതെന്തുകൊണ്ട് സംഭവിച്ചു?

ശങ്കരദർശനം സൃഷ്ടിച്ച പ്രചാരണകോലാഹലത്തിൽ ദ്വൈതവാദത്തിന്റെ ശക്തിയും സൗന്ദര്യവും തിരിച്ചറിയാൻ തിബോട്ടിനും അതുപോലുള്ള പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതന്മാർക്കും കഴിഞ്ഞില്ല എന്നതാകാം കാരണം.

പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതർക്കിടയിലെ മറ്റൊരു മഹാരഥനായിരുന്ന മാക്സ് മുള്ളറുടെ സ്ഥിതിയും ഭിന്നമല്ല. 'ദ സിക്സ് സിസ്റ്റംസ് ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ഫിലോസഫി'യിൽ ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തെപ്പറ്റി വിശദമായി മുള്ളർ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ശങ്കരാചാര്യരും രാമാനുജനും മാത്രമേ അദ്ദേഹത്തിനു വിഷയീഭവിച്ചുള്ളൂ. മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതചിന്തയെപ്പറ്റി മുള്ളർ തീർത്തും നിശ്ശബ്ദനാണ്.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെപ്പറ്റി ധാരാളം പഠനങ്ങൾ റഷ്യൻ പണ്ഡിതന്മാരുടേതായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അവരുടെയിടയിലും ഇതേ പ്രവണത കാണാം. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെ വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് വി. ബ്രൊഡോവ് എഴുതിയ കൃതിയിൽ ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തെക്കുറിച്ച് കഴിഞ്ഞ ഏതാനും ദശകങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ കൃതികളെക്കുറിച്ച് പറയുന്നുണ്ട്.

രാധാകൃഷ്ണൻ, ദാസ്ഗുപ്ത, ഹിരിയണ്ണ, ചാറ്റർജി, ദത്ത, റാംമോഹൻ റോയ് എന്നിവരുടെ കൃതികളെയാണ് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ ഭാഗത്ത് ബ്രൊഡോവ് നൽകുന്ന അടിക്കുറിപ്പിൽ ഈ പഠനങ്ങൾ ഒന്നും ശങ്കരന്റെയും

രാമാനുജന്റെയും വീക്ഷണങ്ങൾക്കപ്പുറമുള്ളവയെ കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ലെന്ന് ന്യായമായും പരാതിപ്പെടുന്നു. ബ്രൊഡോവിന്റെ ഈ വിലയിരുത്തലിലടങ്ങിയ വൈചിത്ര്യമെന്താണെന്നോ? ഒന്നാമതായി, അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിച്ച എസ്.എൻ. ദാസ്ഗുപ്തയുടെ അഞ്ചു വാല്യങ്ങളിലൊന്നിൽ മാധ്വദർശനത്തെപ്പറ്റി സവിസ്തരം എഴുതിയിട്ടുണ്ട് എന്നതാണ്.

മറ്റൊന്ന്, ബ്രൊഡോവിന്റെ കൃതിയിൽ മാധ്വരുടെ ചിന്തകളെപ്പറ്റി ഒരു ഖണ്ഡിക പോലുമില്ല എന്ന വസ്തുതയാണ്. വേദാന്ത ദർശനത്തിലെ മഹാരഥന്മാരായി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ശങ്കരാചാര്യരെയും രാമാനുജാചാര്യരെയും പറ്റി എഴുതിയ ബ്രൊഡോവ് മാധ്വാചാര്യരുടെ പേര് പോലും തന്റെ കൃതിയിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പരാതിയോ, മറ്റുള്ളവർ ശങ്കരനും രാമാനുജനും അപ്പുറം പോകുന്നില്ലെന്നും! അദ്വൈതത്തിന്റെ പ്രചണ്ഡമായ പ്രചാരണം മൂലം ദ്വൈതചിന്തയോടുണ്ടായ അവഗണന അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ ബ്രൊഡോവിനെയും ബാധിച്ചതിന്റെ ഫലമാണിത്.[12]

ജർമൻ സംസ്കൃത പണ്ഡിതരിൽ പ്രമുഖനായിരുന്ന എ.ബി. കീത്ത് 'എ ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് സാൻസ്ക്രിറ്റ് ലിറ്ററേച്ചർ' എന്ന കൃതിയിൽ ശങ്കരന്റെയും രാമാനുജന്റെയും വീക്ഷണങ്ങൾ വിവരിച്ചശേഷം 'മറ്റു വ്യാഖ്യാതാക്കൾ' (other commentators) എന്ന ഉപശീർഷകത്തിൽ എഴുതിയത് നോക്കൂ:

"പ്രാധാന്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ശങ്കരന്റെയും രാമാനുജന്റെതുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്താവുന്ന മറ്റു വ്യാഖ്യാനങ്ങളില്ല. ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിലെ ഏറ്റവും സ്ഥായിയായ ധൈഷണിക പ്രയത്നമാണ് ആദ്യത്തേതെങ്കിൽ സാമാന്യ ക്രൈസ്തവ വിശ്വാസവുമായി ഒട്ടേറെ സാദൃശ്യങ്ങളുള്ള സിദ്ധാന്തമാണ് രണ്ടാമത്തേത്."[13]

തുടർന്ന്, ദ്വൈതദർശനത്തെ കീത്ത് രണ്ടു വരികളിലൊതുക്കി എന്നതു മാത്രമല്ല പ്രശ്നം; വേദാന്ത ചിന്തകളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട രണ്ടെണ്ണം, ശ്രീശങ്കരന്റെതും രാമാനുജന്റേതുമാണെന്നും വ്യക്തമായി പറയുന്നു.

സംസ്കൃത സാഹിത്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും സമഗ്രമായ ചരിത്രമെഴുതിയ വിന്റർനിറ്റ്സും ഇതിൽനിന്നു ഭിന്നനല്ല. മൂന്ന് ബൃഹദ് വാല്യങ്ങളുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഇന്ത്യൻ ലിറ്ററേച്ചറിന്റെ' ഒന്നാം വാല്യത്തിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതുമ്പോൾ ശങ്കരാചാര്യരെയും രാമാനുജാചാര്യരെയും മാത്രമേ വിന്റർനിറ്റ്സ് പരാമർശിക്കുന്നുള്ളൂ എന്നത് ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്.[14]

ഈ വിവരണങ്ങളിൽനിന്നും അനിവാര്യമായും തെളിയുന്നതെന്താണ്? മിക്ക പണ്ഡിതന്മാർക്കും ശങ്കരാദ്വൈതം മാത്രമറിയാം. ചിലർക്ക് രാമാനുജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും പരിമിതമായ തോതിൽ പരിചയമുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇവർക്കാർക്കും മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതമോ, ആ വീക്ഷാകോണിൽ സമർഥി

ക്കപ്പെട്ട ദ്വൈതവാദങ്ങളോ അജ്ഞാതമാണ്! ശങ്കരാദ്വൈതം ദാർശനിക വളർച്ചയുടെ അന്തിമഘട്ടമായി ഇവർ കണക്കാക്കുന്നതിൽ പിന്നെ അത്ഭുതത്തിനെന്തവകാശം?

പ്രഗത്ഭ വിദേശ സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരാൽ മാത്രമല്ല ദ്വൈതവാദം തത്വചിന്തയുടെ പുറമ്പോക്കുകളിലേക്ക് അകറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യയിലെ വേദ-ഉപനിഷദ് പണ്ഡിതന്മാരും അങ്ങനെയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അദ്വൈതത്തിനപ്പുറമോ ഇപ്പുറമോ ദർശനമേയില്ല എന്ന മട്ടിലാണ് ഇവരുടെയെല്ലാം തത്വചിന്താവ്യവഹാരങ്ങൾ. തത്വചിന്താ പാരമ്പര്യം അദ്വൈതമെന്ന ഒരൊറ്റ തൂണിനു ചുറ്റും കറങ്ങുന്നതാണെന്ന തെറ്റിദ്ധാരണയാണ് ഇന്ത്യയിലെ ദാർശനികർ പാശ്ചാത്യ സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാർക്ക് പകർന്നുകൊടുത്തതെന്ന് പറയാം. ഇക്കാര്യം സ്പഷ്ടമായി വ്യക്തമാക്കുന്ന നാഗരാജ ശർമയുടെ വാക്കുകൾ ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

“ഇന്ത്യയിലെയും വിദേശത്തെയും പണ്ഡിതന്മാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും നേട്ടങ്ങളുമുണ്ടായിട്ടും ഇന്ത്യൻ ദാർശനിക വ്യവസ്ഥകൾ പാശ്ചാത്യലോകത്ത് ശരിയാംവണ്ണം മനസ്സിലാക്കപ്പെടുകയോ ആസ്വദിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്തിട്ടില്ല. ഇക്കാലത്ത് വിദേശീയർ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്തതിനെക്കാൾ ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തെ സ്വദേശീയർ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതാണ് ധൈഷണിക ലോകത്ത് വലിയ നാശമുണ്ടാക്കുന്നത്. ചില മത്സരബുദ്ധികൾ പാശ്ചാത്യ ലോകത്തെ പ്രസാധനാലയങ്ങൾക്കും ജേർണലുകൾക്കും വേണ്ടി ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തെ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിന്റെ ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളെ മഹാസത്യങ്ങളെന്ന വ്യാജേന പവിത്രീകരിക്കാനുള്ള ആസൂത്രിത ശ്രമങ്ങളുണ്ട്.[15]

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് രാമാനുജാചാര്യരും മാധ്വാചാര്യരും വ്യാഖ്യാനങ്ങളെഴുതിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും അവയെ അർഹിക്കുംവിധം പരിഗണിക്കാതെ ശങ്കര വ്യാഖ്യാനത്തിൽ മാത്രം ദൃഷ്ടികളൂന്നുകയാണ് പണ്ഡിതന്മാർ ചെയ്തത്. ഈ അവഗണനയുടെ ഫലം ഊഹിക്കാവുന്നതാണ്. കഴിഞ്ഞ രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിൽ വേദാന്ത ദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളെല്ലാം ശങ്കര കേന്ദ്രീകൃതമായി തീർന്നുവെന്ന് ഹജിമി നകമുറ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.

“പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണം ചരിത്രപരമായ മാറ്റങ്ങളെയും വികാസങ്ങളെയും ഒട്ടൊക്കെ പൂർണമായും അവഗണിച്ചു. ശങ്കരനെ(എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ പകുതി) ഒന്നാമത്തെ പ്രതിനിധിയായി കണക്കാക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്ര ഭാഷ്യത്തിന്റെ വിവർത്തനത്തെയും വ്യാഖ്യാനത്തെയും മാത്രം കേന്ദ്രീകരിച്ചായി ഗവേഷണങ്ങൾ.”[16]

വേദാന്തത്തിലെ എടുത്തുപറയാവുന്ന രണ്ട് വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ശ്രീ

ശങ്കരന്റെയും രാമാനുജന്റേതുമാണെന്ന് എ.ബി. കീത്ത് അഭിപ്രായപ്പെട്ടുവല്ലോ. മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതവാദത്തെയും ആ സരണിയിലെ ദാർശനിക സത്യത്തെയും കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞതയല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഇതിൽനിന്നും വെളിവാകുന്നില്ല. വേദാന്തത്തിലെ രണ്ട് പ്രമുഖ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ എന്ന നില പരിഗണിച്ചാൽപോലും മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതചിന്തയെ പരാമർശിക്കാതെ വിടാനാവില്ല. കാരണം, കൃത്യമായ ഭിന്നത പുലർത്തുന്ന വേദാന്തത്തിലെ രണ്ട് ധാരകളാണ് അദ്വൈതവും ദ്വൈതവും. എന്നാൽ ഇവയ്ക്കിടയിലെ അഭിപ്രായ വ്യത്യാസവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ അദ്വൈതവും വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും തമ്മിലുള്ള ഭിന്നത ലഘുവാണ്. പ്രഗത്ഭരായ അദ്വൈതവാദികൾ തന്നെ ഇത് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നതാണ് കൗതുകകരം. കെ. നാരായിന്റെ വാക്കുകൾ ശ്രദ്ധിക്കൂ:

"ശങ്കര വേദാന്തത്തിന്റെ എതിരാളികളിൽ ഒരുപക്ഷേ, ഏറ്റവും ശക്തം മാധ്വവ്യവസ്ഥയാണ്. മറ്റുള്ളവർ, ഉദാഹരണമായി രാമാനുജൻ ശങ്കരന്റെ ആശയ ദർശനത്തെ വ്യവസ്ഥാപിതമായി വിമർശിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നിരുന്നാലും അവരുടെ തന്നെ തത്വശാസ്ത്ര നിലപാടുകളുടെ ഫലമായി മാധ്വ പക്ഷക്കാരുടെയത്ര ശക്തിയോടെയും വീര്യത്തോടെയും രംഗത്തിറങ്ങാൻ അവർക്ക് സാധിച്ചില്ല. മാധ്വദർശനത്തിന്റെ വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത യഥാതഥവാദവും സമ്പൂർണ ദ്വൈത സമീപനവും അദ്ദേഹത്തെ ശങ്കര ആശയവാദത്തിന്റെ കടുത്ത എതിരാളിയാക്കി."[17]

താത്വികമായ നിലപാടുകളിൽ കാണുന്ന ഭിന്നത മാത്രമല്ല ഇവർക്കിടയിലുള്ളത്. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ നിശിത വിമർശനങ്ങൾ മാധ്വസരണിയിലെ ദാർശനികരിൽനിന്നാണ് വന്നിട്ടുള്ളത്. സ്വന്തം വീക്ഷണങ്ങളെ കുറിച്ച് വീണ്ടുവിചാരം നടത്താൻ അദ്വൈതികളെ പ്രേരിപ്പിക്കുമാറ് അതിശക്ത നിരൂപണങ്ങളായിരുന്നു ഇവ. ശങ്കരാനുകൂലിയായ കെ. നാരായിനെ വീണ്ടും ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

"ഈ വിമർശനങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽ, മാധ്വന്റെ ഖണ്ഡനമാണ് ഒരുപക്ഷേ, ഏറ്റവും ശക്തവും അലോസരകരവുമായത്. മാധ്വന്റെ കർശന ദ്വൈതനിലപാടാണ് ഇതിന് കാരണം. അവരുടെ, പ്രത്യേകിച്ചും ജയതീർഥയുടെയും വ്യാസതീർഥയുടെയും ആക്രമണത്തിന്റെ വിഷലിപ്തത ശങ്കരപക്ഷക്കാരെ, തങ്ങളുടെ ദാർശനിക അടിത്തറകൾ പുനഃപരിശോധിക്കാനും മധുസൂദനന്റെ 'അദ്വൈതസിദ്ധി' പോലുള്ള ന്യായീകരണ പ്രബന്ധങ്ങൾ രചിക്കാനും നിർബന്ധിതരാക്കി."[18]

ശങ്കരാദ്വൈതികളുടെ നിരീക്ഷണത്തിൽ അവരുടെ ശക്തരായ പ്രതിയോഗികൾ വിശിഷ്ടാദ്വൈതികളല്ല ദ്വൈതികളാണെന്നർഥം. വീക്ഷണവ്യത്യാസത്തിന്റെ തീക്ഷ്ണത മാത്രം കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടുള്ള വില

യിരുത്തലല്ല ഇത്. സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കൃത്യമായും വ്യക്തമായും താർക്കിക പാടവത്തോടെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നതിൽ വിശിഷ്ടാദ്വൈതികളെക്കാൾ വളരെ മുന്നിലായിരുന്നു ദ്വൈതവാദികൾ. ശങ്കരനുശേഷം അദ്വൈത ദാർശനികർക്കിടയിലുണ്ടായ പ്രഗൽഭന്മാരിലൊരാളായി നാരായിൻ സൂചിപ്പിച്ച മധുസൂദന സരസ്വതി(1500 AD) ബംഗാളിലെ ശ്രീരാമ മിശ്രയുടെകുടുംബത്തിൽ പെടുന്നു. ശുദ്ധാർഥ ദീപിക (ഗീതാ വ്യാഖ്യാനം), അദ്വൈത രത്നരക്ഷണ, പ്രസ്ഥാനഭേദ, ഭക്തിരസായന, വേദാന്ത കൽപതികാ തുടങ്ങി അനേകം രചനകൾ ഇദ്ദേഹത്തിന്റേതായുണ്ട്. മാധ്വസരണിയിലെ ദ്വൈത ചിന്തകനായ വ്യാസതീർഥയുടെ 'ന്യായാമൃത' എന്ന കൃതിയിൽ ഉന്നയിച്ച എതിർവാദങ്ങളെ മധുസൂദന സരസ്വതി 'അദ്വൈത സിദ്ധി'യിൽ ഖണ്ഡിക്കുന്നു. അദ്വൈത-ദ്വൈത ചിന്തകർക്കുണ്ടായിരുന്ന താർക്കികസിദ്ധി വിശിഷ്ടാദ്വൈതികൾക്കുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്ന് ദാസ്ഗുപ്ത ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു:

"പുതിയ ചിന്തകൾ വികസിക്കുന്നതിന് പ്രേരണയാകാൻ തക്ക സ്രോതസ്സായിരുന്നില്ല വിശിഷ്ടാദ്വൈത ദർശനം. ഈ സരണിയിലെ താർക്കിക വിദഗ്ധർ ശങ്കരന്റെയു മാധ്വന്റെയും സരണിയിലെ പ്രമുഖ ചിന്തകരുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ വ്യക്തമായും താഴ്ന്ന നിലവാരമുള്ളവരായിരുന്നു. രാമാനുജ ചിന്താഗതിയുടെ ഇന്നോളമുള്ള ചരിത്രത്തിൽ താർക്കിക സൂക്ഷ്മതയുടെ കാര്യത്തിൽ ജയതീർഥയോടോ വ്യാസതീർഥയോടോ താരതമ്യപ്പെടുത്താവുന്ന ഒരാൾപോലുമുണ്ടായിരുന്നില്ല."[19]

വേദാന്തത്തിലെ വിവധ ധാരകളെ ചർച്ചാ വിധേയമാക്കുമ്പോൾ ദ്വൈതത്തെ അവഗണിക്കുന്നതും കണ്ടില്ലെന്നു നടിക്കുന്നതും ദാർശനികമായി യാതൊരുവിധ ന്യായീകരണവും അർഹിക്കുന്നില്ലെന്ന് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്. സാമാന്യേന പുലർത്തിവരുന്ന ഈ സമീപനവൈകല്യത്തെ ബി.എൻ.കെ. ശർമ സംഗ്രഹിച്ചതിങ്ങനെയാണ്:

"ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിൽ ദ്വൈത ചിന്താഗതി ചരിത്രം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ ചരിത്രം ഇതുവരെയും എഴുതപ്പെട്ടിട്ടില്ല."[20]

പ്രചാരണപരമായ അദ്വൈതത്തിന്റെ വിജയം ദ്വൈതചിന്തയെ കൂടുതൽ അപരിചിതമാക്കി. ശങ്കരാചാര്യരുടെ താർക്കിക പാടവം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞവർക്കുതന്നെ മാധ്വാചാര്യരുടെ പ്രാഗത്ഭ്യം ഗ്രഹിക്കാൻ അവസരമുണ്ടായില്ല. ഇക്കാര്യം ദാസ്ഗുപ്ത വ്യക്തമാക്കുന്നു:

"അദ്വൈത വാദികളായ ശങ്കരവക്താക്കളും ദ്വൈതവാദികളായ മാധവ വക്താക്കളും തമ്മിൽ നടന്ന വിവാദങ്ങളിൽ, അധികമാളുകൾക്കും ശങ്കരപക്ഷത്തിനനുകൂലമായ തെളിവുകളെപ്പറ്റിയറിയാം. എന്നാൽ ഏറെ പേർക്കും മാധവാനുകൂല ന്യായങ്ങളെപ്പറ്റി അറിവില്ല."[21]

രാജശർമയെ വീണ്ടും ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

"ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകളുടെ ശ്രമങ്ങൾ ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതം പഠിക്കുന്നതിൽ പരിമിതമായി. ഇതുവഴി താത്വികചിന്തയുടെ വികാസത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ നൈരന്തര്യം മനസ്സിലാക്കാനായില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല, ശങ്കരനുശേഷം ദാർശനികരംഗത്ത് പഠനമോ അന്വേഷണമോ അർഹിക്കുന്നയാതൊന്നുമുണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന തെറ്റിദ്ധാരണ പരക്കുകയും ചെയ്തു. മാധവന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വിശദമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടാൽ അതിന്റെ ദാർശനിക ഉൾക്കാഴ്ചയും സമ്പന്നതയും താർക്കിക സംസ്ഥിരതയും കാണാനാവും. കാര്യബോധമുള്ള ഒരൊറ്റ തത്വചിന്താ ചരിത്രകാരനും ഇതിനെ എളുപ്പം അവഗണിക്കാനാവില്ല."[22]

വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ച് ഇന്നു നടപ്പുള്ള ചർച്ചകളിലെല്ലാം ഈ ഏകപക്ഷീയ ഭാവം കാണാം. വവിധ 'ബ്രഹ്മസൂത്ര' വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ താരതമ്യവിധേയമാക്കുന്നിടത്തുപോലും മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈത വിശകലനം പരാമർശിക്കപ്പെടാറില്ല. ബി.എൻ.കെ. ശർമയുടെ വാക്കുകളിൽ:

"ഇംഗ്ലീഷിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അധികകൃതികളിലും മാധവ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ അവഗണിക്കപ്പെടുകയോ അശ്രദ്ധമായി പരാമർശിക്കപ്പെടുകയോ ആണ് പതിവ്. അല്ലെങ്കിൽ കാര്യമായ ദാർശനിക ഗുണിമില്ലാത്തതെന്ന മട്ടിൽ ഏതാനും വാക്കുകളിൽ ചുരുക്കുന്നു."[23] ഇത് അനീതിയായിരുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം തുടർന്ന് പറയുന്നു.

വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകൾ ശങ്കരാദ്വൈതത്തെ ചുറ്റിപ്പറ്റിയായതിന്റെ കാരണമാണ് മേൽ സൂചിപ്പിച്ചത്. അതായത് വേദാന്തത്തിലെ ഇതര വീക്ഷണങ്ങളെക്കുറിച്ച്, പ്രത്യേകിച്ച് മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതവാദത്തെപ്പറ്റി പണ്ഡിതന്മാർക്കുള്ള അജ്ഞത. ഇത് നമ്മെ മറ്റൊരു ചോദ്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. വേദാന്തത്തെ കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ മുഴുക്കെ ശങ്കരാചാര്യരിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടാൻ എന്താണു കാരണം? ഇനിയുള്ള ഭാഗങ്ങൾ ഈ അന്വേഷണത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നവയാണ്.

ബ്രഹ്മസൂത്രം പ്രധാനമായും മൂന്ന് വിധത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടല്ലോ. പരസ്പര വിരുദ്ധമായ ഈ വീക്ഷണങ്ങൾ ഉടലെടുക്കാനുള്ള കാരണങ്ങളിലൊന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിലെ ദുർഗ്രാഹ്യതയാണ്. ആശയങ്ങളും വാദങ്ങളും അങ്ങേയറ്റം സംഗ്രഹിച്ചുണ്ടാക്കിയ വരികളാണിതിലുള്ളത്. വിവരണത്തിന്റെ ദൈർഘ്യം കൂടുന്നതിനനുസരിച്ച് പൊതുവെ ആശയസ്ഫുടത വർധിക്കുമെന്ന് പറയാം. ഇതിനു നേർവിപരീതമാണ് സൂത്രകാരന്റെ രീതി.

ഡോ. നകമുറയെ ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

"വ്യാഖ്യാനമില്ലാതെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ ഒരു വാക്യം പോലും മനസ്സിലാക്കാൻ പ്രയാസമാണ്. അതിലെ ഒരു വാക്യത്തിൽ വിഷയമോ വിഷയിയോ ഇല്ലാതിരിക്കുന്നത് സാധാരണമാണ്. ചിലപ്പോൾ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട പദം

തന്നെ വിട്ടുപോയിരിക്കും. അതില്ലാതെ വാചകം ഗ്രഹിക്കാനാവില്ല. രണ്ടോ ഏറിയാൽ പത്തോ വാക്കുകളടങ്ങിയതാണ് ഒരു സൂത്രം. ദീർഘമായ സൂത്രം അപൂർവമാണ്. ചിലപ്പോൾ ഒരു സൂത്രത്തിൽ ഒരൊറ്റ വാക്കേ കാണൂ."[24]

മറ്റൊരിടത്ത് നകമുറ തുടരുന്നു:

"വാചകത്തിലെ പല ഭാഗങ്ങളും വിട്ടുകളഞ്ഞ് വളരെ ആറ്റിക്കുറുക്കിയവയാണ് തനതായ സൂത്രമെന്നതിനാൽ അതിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം വ്യക്തമാക്കാൻ ഒട്ടേറെ വാക്കുകൾ ചേർക്കേണ്ടിവരും. വ്യക്തതയ്ക്കുവേണ്ടി ഏതു വാക്കുകൾ ഉപയോഗിക്കണമെന്നത് വ്യാഖ്യാതാവിന്റെ തീരുമാനത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ചിലപ്പോൾ തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ വാക്കുകൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കപ്പെടാം. ഒരേ വാക്കുകൾ വിഭിന്ന സന്ദർഭങ്ങളിൽ പരസ്പര വിരുദ്ധമായ അർഥത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടേക്കാം. ഒരേ സൂത്രത്തിന് തികച്ചും വിരുദ്ധമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നൽകപ്പെടാൻ ഇത് വഴിയൊരുക്കുന്നു."[25]

സൂത്രങ്ങൾ ഇത്രമാത്രം സാന്ദ്രീകൃതമായതിന്റെ കാരണങ്ങൾ ചില പണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ അതിന്റെ വിശദാംശങ്ങളിലേക്ക് കടക്കുന്നില്ല.

ഉർഹാർട്ടിന്റെ വരികൾ കൂടി ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

"ഉദ്ദേശ്യങ്ങളെന്തായിരുന്നാലും സൂത്രങ്ങൾ ദുർഗ്രാഹ്യങ്ങളാണെന്നതിൽ യാതൊരു സംശയവുമില്ല. സങ്കോചലേശമന്യേ വാക്കുകൾ ഒഴിവാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള വാക്കുകളാകട്ടെ വാചകാർഥത്തിലേക്ക് സൂചന നൽകുന്നവയുമല്ല. പിന്നെയോ സാധാരണ പദങ്ങളാണ്. ഇവ പുതിയൊരന്വേഷകന്റെ പഠനങ്ങളെ സഹായിക്കുക എന്നതിനെക്കാൾ സമർഥനായ വിദ്യാർഥിയുടെ ഓർമ പുതുക്കാൻ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളവയാണ്."[26]

ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങളുടെ ഈ പ്രളയം വേദാന്ത പഠനത്തിനിറങ്ങിയവരെ തെല്ലൊന്നുമല്ല പ്രയാസപ്പെടുത്തിയത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു വ്യാഖ്യാന ഗ്രന്ഥത്തെ അവലംബിക്കാതെ സൂത്രത്തിന്റെ ആശയം മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല എന്ന നിലയായിരുന്നു. സ്വാഭാവികമായും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ തനതായ ആശങ്ങയൾ എന്തെന്നു ഗ്രഹിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്ക് സാധ്യതയില്ലാതായി. പകരം ഏതെങ്കിലും ഒരു ഭാഷ്യകാരനിലൂടെ ലഭിക്കുന്നതിനെ ഉപജീവിക്കാൻ ഏവരും നിർബന്ധിതരായി. വ്യാഖ്യാനഗ്രന്ഥത്തിലെ ആശയങ്ങൾ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ മൂല സങ്കൽപങ്ങളുമായി യോജിക്കുന്നതാണോ എന്ന അന്വേഷണം എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. അതിനാരും തുനിഞ്ഞുമില്ല. പ്രചാരത്തിലുള്ളതിനെ അപ്പടി സ്വീകരിക്കുകയെന്ന സമീപനമാണ് ഏവരും കൈക്കൊണ്ടത്. ഉർഹാർട്ടിന്റെ വാക്കുകൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്:

"സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ചില വശങ്ങൾ ഒഴിവാക്കുകയും മറ്റു ചിലവ ഊന്നിപ്പറയുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ളതിനാലും അധികഭാഗങ്ങളിലും അവ്യക്തതയും

ദുർഗ്രാഹ്യതയും നിലനിൽക്കുന്നതിനാലും വ്യാഖ്യാതാക്കൾക്ക് മേൽക്കൈ ലഭിക്കുന്നു. പിൽക്കാലത്തെ ഈ വിശദീകരണങ്ങളുടെ സഹായമില്ലാതെ സൂത്രങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. അതിനാൽ വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെടുന്നതിനെക്കാൾ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം വന്നുകൂടുന്നു. ഇക്കാരണത്താൽ സൂത്രങ്ങളെപ്പറ്റി വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യാൻ പ്രയാസമാണ്. പ്രചാരത്തിലുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ അവലംബിക്കാനോ സൂത്രങ്ങളെ ലഭ്യമായ ഭാഷ്യങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ നോക്കാനോ ഉപദേശിക്കുകയാണ് ഇത്തരമൊരവസ്ഥയിൽ കരണീയം."[27]

ഇക്കാര്യം പോൾ ഡ്യൂസന്റെ വരികളിൽ:

"മറ്റ് ഇന്ത്യൻ ദാർശനികവ്യവസ്ഥകളുടെ ആധാര ഗ്രന്ഥങ്ങളിലേതുപോലെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലും സൂത്രങ്ങളുടെ നിരയാണുള്ളത്. ഇതിന്റെ വാക്കർഥം 'ചരട്' എന്നാണ്. വലയുടെ മൂലഘടകങ്ങൾ ചരടാണെങ്കിലും അവ നെയ്തെടുത്താലേ വലയായി മാറൂ. അതുപോലെ വിഭിന്നങ്ങളായ സൂത്രങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ വാമൊഴിയായോ വരമൊഴിയായോ ഇഴ ചേർക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇങ്ങനെയല്ലെങ്കിൽ രണ്ടോ മൂന്നോ വാക്കുകളടങ്ങിയ അധിക സൂത്രങ്ങളും മനസ്സിലാവില്ല...ഇതെല്ലാം വ്യാഖ്യാതാവിന് വിടാൻ കാരണമാകുന്നു."[28]

ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന്റെ വാക്കുകൾ നോക്കൂ:

"വാക്കുകൾ കഴിയാവുന്നത്ര കുറയ്ക്കാനുള്ള തിരക്കിൽ സൂത്രങ്ങൾ ദുർഗ്രാഹ്യമാവുകയും വ്യാഖ്യാനം അനിവാര്യമാകുകയും ചെയ്തു."[29]

ഡോ. തോമസ് നീലിന്റെ അഭിപ്രായമിതാണ്:

"എല്ലാ സൂത്രങ്ങളെയുംപോലെ ഉപനിഷദ് ചിന്തയെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രം സംഗ്രഹ സ്വഭാവമുള്ളതാണ്. അതപ്പടി നിലനിൽക്കുന്നു. വൈവിധ്യമാർന്ന ആശയങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭാഷ്യമോ വ്യാഖ്യാനമോ കൂടാതെ അതു മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല."[30]

പാശ്ചാത്യരാകട്ടെ, ഇന്ത്യക്കാരാകട്ടെ പ്രചാരത്തിലുള്ള ഭാഷ്യമെന്ന നിലയിൽ പണ്ഡിതന്മാർക്ക് എളുപ്പം ലഭ്യമായത് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ശങ്കരഭാഷ്യമായിരുന്നു. മൂലഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഔദ്യോഗിക വ്യാഖ്യാനമെന്ന തെറ്റിദ്ധാരണയിൽ മിക്കവരും ഇതപ്പടി സ്വീകരിച്ചു.

പ്രചാരത്തിലുള്ളത് ശങ്കരഭാഷ്യം മാത്രമായിരുന്നു എന്നത് തിരഞ്ഞെടുപ്പിനുള്ള(Choice) സാധ്യതപോലും ഇല്ലാതാക്കി എന്നു പറയാം. ശങ്കരാചാര്യർക്ക് മുമ്പും ഒട്ടേറെ സൂത്രവ്യാഖ്യാതാക്കളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നതിൽ സംശയമില്ല. ഉപവർഷ ബൗദ്ധായൻ, ബ്രഹ്മാനന്ദൻ, ബ്രഹ്മദത്തൻ, ഭർതൃമിശ്ര, ഭർതൃപ്രപഞ്ചൻ, ടങ്കൻ, ഗൃഹദേവൻ, ദാരുചി, കപാർദി, സുന്ദരപാണ്ഡ്യ തുടങ്ങിയവർ. എന്നാൽ, ഇവരുടെ രചനകളൊന്നും കിട്ടാനുണ്ടായിരുന്നില്ല.

ഏറ്റവും ആദ്യത്തെ ഭാഷ്യമെന്ന നിലയിൽ ലഭ്യമായത് ശങ്കരാചാര്യരുടെ വ്യാഖ്യാനം മാത്രമായിരുന്നു.[31]

മറ്റു ഭാഷ്യങ്ങളെപ്പറ്റി സൂചനകൾ ലഭിക്കുന്നത് ലഭ്യമായ മറ്റു വ്യാഖ്യാന ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നുമാണ്. 'മാധ്വ-വിജയ-ഭാവ-പ്രകാശിക' എന്ന കൃതിയിൽ മാധ്വാചാര്യർക്ക് മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഇരുപത്തൊന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യകാര ന്മാരെക്കുറിച്ച് നാരായണ പണ്ഡിറ്റ് പറയുന്നു. എന്നാൽ, ഇവയിൽ നമുക്ക് ലഭ്യമായത് വെറും മുന്ന് ഭാഷ്യങ്ങളാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ, ഭാസ്കരാചാ ര്യർ, രാമാനുജാചാര്യർ എന്നിവരുടേത് മാത്രം.[32]

ഇത്തരമൊരു സാഹചര്യത്തിൽ വേദാന്തത്തെക്കുറിച്ച് പഠിക്കാനിറ ങ്ങിയവർക്ക് ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഭാഷ്യത്തെ ആശ്രയിക്കാതെ നിവൃത്തി യില്ലെന്നു വന്നു. ഈ നിർബന്ധിതാവസ്ഥയെപ്പറ്റി ഡോ. നകമുറ എഴു തിയത് ശ്രദ്ധേയമാണ്: "ബ്രഹ്മസൂത്രം അതീവ സാന്ദ്രവും വിശദാംശ ങ്ങൾ വിട്ടുകളഞ്ഞതുമായതിനാൽ അർഥം ഗ്രാഹ്യമല്ല. വേദാന്ത ദർശന ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണം ആരംഭിച്ച കാലത്ത് ശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മസൂ ത്രഭാഷ്യം ആധാരമാക്കിയാണത് മനസ്സിലാക്കിയത്. അനന്തരഫലമായി ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ ചിന്തകൾ സ്വതന്ത്രമായി പഠനവിധേയമായില്ല. ഈ വ്യാഖ്യാനത്തോടൊപ്പമാണ് എല്ലായ്പ്പോഴും അതേപ്പറ്റിയുള്ള അന്വേഷ ണമുണ്ടായത്. ബ്രഹ്മസൂത്രവും ശങ്കരന്റെ ചിന്തയും ഒന്നുതന്നെയാ ണെന്ന ധാരണയായിരുന്നു ഇതിന്റെ ഫലമായുണ്ടായത്."[33]

വേദാന്ത ചിന്തകളെ ആദ്യമായി വ്യവസ്ഥാപിതമായ തോതിൽ പാശ്ചാ ത്യർക്ക് പകരം കൊടുത്തവരിൽ പ്രമുഖനായ പോൾ ഡ്യൂസൻ(Paul Deussen) തന്നെ ഈ അനിവാര്യതയ്ക്കു ബലിയാടായതിന് ഒന്നാന്തരം ഉദാഹരണ മാണ്. "Das System des Vedanta" എന്ന ഡ്യൂസന്റെ കൃതിയുടെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനം ചാൾസ് ജോൺസ്റ്റൺ 1912-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. വേദാന്തത്തെ ക്കുറിച്ചുള്ള ഡ്യൂസന്റെ വിവരണത്തിൽ രാമാനുജാചാര്യരുടെ വിശിഷ്ടാ ദ്വൈതമോ മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതമോ ചർച്ചാവിധേയമാകുന്നില്ല; ആനു ഷംഗികമായി പോലും. വേദാന്ത ദർശനത്തിന്റെ ആധാരകൃതി ബ്രഹ്മസൂ ത്രമായിരിക്കെ, അതിനു നൽകപ്പെട്ട വിവിധ ഭാഷ്യങ്ങളെ ഡ്യൂസൻ പരിഗ ണിക്കുന്നേയില്ല. പകരം വേദാന്ത സങ്കൽപമെന്ന നിലയിൽ പരിചയപ്പെടു ത്തുന്നത് ശങ്കരാദ്വൈതം മാത്രമാണ്. ഇക്കാര്യം അദ്ദേഹം തുറന്നുപറയു ന്നുമുണ്ട്:

"കാര്യങ്ങളെ ചരിത്രപരമായി ഭാഗിക്കാതെ, ഈ കൃതി വേദാന്ത സൂത്ര ത്തെയും ശങ്കരഭാഷ്യത്തെയും ആധാരമാക്കിയാണ് രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇവ രണ്ടി നെയും വേർതിരിച്ച് കൈകാര്യം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമം ഇതുവരെയും ഉണ്ടാ യിട്ടില്ല. നമ്മുടെ വ്യവസ്ഥാപിതമായ വിവരണത്തിന് ഇവ രണ്ടും ഒന്നായി പരിഗണിക്കുകയാണ്."[34]

ഒരു നൂറ്റാണ്ടു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥിതിയാണിതെന്നും പിന്നീടതിനു മാറ്റമുണ്ടായെന്നും ആരും തെറ്റിദ്ധരിക്കേണ്ട. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ഏകഭാഷ്യമെന്ന വ്യാജേന ശങ്കരാദ്വൈതത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം ഇപ്പോഴും തുടരുകയാണ്. ഇന്ത്യയിൽ മാത്രമല്ല, വിദേശങ്ങളിലും. ഡോ. നകമുറയെത്തന്നെ സാക്ഷിയായി ഹാജരാക്കട്ടെ:

നകമുറ എഴുതുന്നു:

“ഇന്ത്യയിലെ ഇന്നത്തെ പണ്ഡിതന്മാർക്കിടയിൽ പോലും ഇതേ സ്വഭാവക്കാരല്ലാത്തവർ കുറവാണ്. പാരമ്പര്യ വിജ്ഞാനം അനന്തിരമെടുത്തെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ബഹുഭൂരിപക്ഷം പണ്ഡിറ്റുകളും ശങ്കര പരമ്പരയിൽ പെടുന്നവരാണ്. അതിനാലവർ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷ്യം വിമർശനാതീതമായ ആത്യന്തിക സത്യമാണെന്നു കരുതുന്നു. അത് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ശരിയായ അർഥത്തിനു നിരക്കുന്നതാണോ അല്ലേ എന്നൊരു സംശയംപോലും അവർ പരിഗണിക്കുന്നില്ല.”[35]

കേട്ടും കണ്ടും പരിചയിച്ച ഈ സമ്പ്രദായം അനുകരിക്കുക മാത്രം ചെയ്യുന്ന വേദാന്ത പണ്ഡിതന്മാരെപ്പറ്റി ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന് അത്ര മതിപ്പില്ലെന്ന് താഴെ വരികളിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം(അടിവരയിട്ട ഭാഗം ശ്രദ്ധിക്കുക):

“ഉപനിഷത്തു പഠിക്കുന്ന ആധുനിക പണ്ഡിതന്മാർ തങ്ങൾ മുൻകൂട്ടി സ്വീകരിച്ച ഏതെങ്കിലുമൊരു സിദ്ധാന്തത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് അധ്യയനം ആരംഭിക്കുന്നത്. ആളുകൾക്ക് തങ്ങളുടെ സ്വതന്ത്രമായ നിർണയത്തിൽ വിശ്വാസം കുറവാണ്. അതുകൊണ്ട് ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രാമാണികനെയും പാരമ്പര്യത്തെയും ആശ്രയിക്കുന്നു. ലൗകിക വ്യവഹാരത്തിലും ആചാരവിചാരങ്ങളിലും ജീവിതയാത്രയിലും മാർഗദർശനം നൽകാനും ആശ്രയമായി നിൽക്കാനും ഇവ തികച്ചും മതിയെങ്കിലും സത്യത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അന്തർ ദൃഷ്ടിയും സ്വയംനിർണയവും ആവശ്യമാണ്. ഇന്നു ചിന്തകന്മാരിൽ ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെയും അഭിപ്രായം ചായുന്നത് ശങ്കരന്റെ പക്ഷത്തേക്കാണ്:”[36]

സത്യാന്വേഷകനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ പ്രവണത ആശാസ്യമല്ലെന്ന് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന് അഭിപ്രായമുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിവരണവും ഇതിൽനിന്നു മുക്തമല്ലെന്ന് ‘ഇന്ത്യൻ ഫിലോസഫി’യുടെ രണ്ടാം വാല്യം വായിച്ചാൽ മനസ്സിലാകും. ഇതിലെ ഏഴാം അധ്യായം ‘വേദാന്ത സൂത്ര’ത്തെക്കുറിച്ചാണ്. എട്ടാം അധ്യായം ശങ്കരാദ്വൈതത്തെപ്പറ്റിയും. ഈ വിവരണം ഇരുനൂറ്റിപ്പത്തൊമ്പത് പേജുകൾ നീണ്ടതാണ്(ഭാരതീയ ദർശനം-11)

എന്നാൽ മാധ്വരുടെ ദ്വൈത വീക്ഷണം പ്രതിപാദിക്കാൻ ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ നീക്കിവെച്ചതോ, വെറും പതിനാല് പേജുകൾ!

ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ സാക്ഷാൽ പ്രതിപാദനവുമായി സ്വതന്ത്രമായി ഒത്തുനോക്കാതെ, ശങ്കരഭാഷ്യംതന്നെ പരമ സത്യമെന്ന വിശ്വാസത്തിൽ വേദാന്തദർശനത്തിൽ മൂടുറപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞുവെന്നതാണ് അദ്വൈതികളുടെ വിജയരഹസ്യം.

ഇതര വ്യാഖ്യാനങ്ങളുമായുള്ള താരതമ്യത്തിൽനിന്നും അവരിൽ വള രെപ്പേർ ബോധപൂർവം വിട്ടുനിൽക്കുന്നു. മുൻകൂട്ടി സ്വീകരിച്ച സങ്കൽപ ങ്ങളെ പുനഃപരിശോധിക്കാതെ അതേപടി നിലനിർത്താൻ ഈ യാഥാസ്ഥി തിക മനോഭാവം സഹായിക്കുന്നു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഭാഷ്യം ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്ത ജോർജ് തിബോട്ട് എഴുതുന്നു:

“ശങ്കരപക്ഷത്തെ ഇന്ത്യൻ പണ്ഡിറ്റുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ ചോദ്യത്തിനു നേരെ അവർ മുഖം തിരിക്കുന്നു. കൃത്യമായിപ്പറഞ്ഞാൽ ഇങ്ങ നെയൊരു സംശയം ഉയരാതിരിക്കാനവർ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു.വിവാദത്തിനും സംശ യത്തിനും അതീതമായ സ്ഥാനമാണ് ശങ്കരന് അവർ നൽകുന്നത്. ശങ്കരഭാ ഷ്യത്തെ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രവുമായി ഒത്തുനോക്കാതിരിക്കാനാണ് മിക്കപ്പോഴും ശ്രമിക്കാറ്. പകരം അനുമാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, ശങ്ക രന്റെ ദാർശനിക വീക്ഷണമാണ് ബാദരായണന്റെ സൂത്രങ്ങളുടെ ഒരേയൊരു ശരിയായ വ്യാഖ്യാനമെന്നു വരുത്താൻ ശ്രമിക്കും.”[37]

ശങ്കരഭാഷ്യത്തെ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ തനതായ അർഥ വുമായി ഒത്തുനോക്കുന്നതു മാത്രമല്ല, ശങ്കരാദ്വൈതികൾ ഒഴിവാക്കുന്നത്. ഇതര വേദാന്തികളുടെ വ്യത്യസ്തമായ വീക്ഷണങ്ങളുമായി താരതമ്യപ്പെ ടുത്താനും അവർ വിമുഖത കാണിക്കുന്നു. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിനപ്പുറം ദാർശ നിക ലോകമില്ലെന്ന് വിശ്വസിക്കുകയും വേദാന്തലോകത്തെ ഇതര വീക്ഷ ണങ്ങളെക്കുറിച്ച് തികഞ്ഞ അജ്ഞത സ്വായത്തമാക്കുകയും ചെയ്തതാണ് ശങ്കരാദ്വൈതികളുടെ പ്രചാരണപരമായ വിജയകാരണങ്ങളിൽ പ്രധാ നമെന്നു പറയാം.

കുറിപ്പുകൾ

1. Hajimi Nakamura, A History of Early Vedanta Philosophy p.1
2. എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ, ഭാരതീയദർശനം (മലയാള വിവർത്തനം, മാതൃഭൂമി പബ്ലി ഷിംഗ് ഹൗസ്)1975, വാല്യം രണ്ട്, പേജ്. 420.
3. Thomas O'Neil, Maya in Sankara (Motilal Banarsidass: Delhi) 1980, p.71
4. M. Winternitz, A History of Sanskrit Literature, vol: 111(Motilal Banarsidass: Delhi) 1990, p. 432; A. Barth The Religions of India (Light life Publishers: New Delhi) 1978, p.206; H. Zimmer, Philosophies of India(Motilal Banarsidass: Delhi) 1990, p.458
5. George Thibaut, Vedanta Sutras with the commentary of Sankaracharya(Motilal Banarsidass: Delhi)1998, p.XIV
6. എ. എൽ ബഷാമിന്റെ നിരീക്ഷണം നോക്കുക: "Sankara's greatness lies in his brilliant dialectic. By able use of logical argument, and, we must admit, by interpreting some phrases very figuratively, he reduced all the apparently self-contradictory passages of the upanishads to a consistent system which, though not unchallenged, has remained the standard philoso-

phy of intellectual Hinduism to this day" (The Wonder that was India, p. 331)
7. S.N. Dasgupta, A History of Indian Philosophy (Motilal Banarsidass: Delhi) 1991, Vol: IV, P.VIII
8. B.N.K. Sharma, A History of Dvaita School of Vedanta (Motilal Banarsidass: Delhi) 1981, p. 230
9. മേൽ കൃതി, പേജ്: 300
10. D.N. Shastri, The Philosophy of Nyaya-Vaisesika and Its conflict with the Buddhist Dignaga school (Bharatiya Vidhya Prakasham: Delhi) 1976, p. 132
11. മേൽ കൃതി, പേജ്: 137
12. V. Brodov, Indian Philosophy in Modern Times (Progress publishers: Moscow) p.33
13. A.B. Keith, A History of Sanskrit Literature (Motilal: Delhi) 1993 p. 479
14. M. Winternitz, A History of Sanskrit Literature Vol: I, p. 246
15. R. Nagaraja Sharma, Reign of Realism in Indian Philosophy (The National Press: Madrass) 1937 p.3
16. Hajimi Nakamura, A History of Early Vedanta Philosophy, p. 4
17. K. Narain, A Critique of Madhva Refutation of the Sankara School of the Vedanta (Udayana Publications: Allahabad) 1964, p.1
18. മേൽ കൃതി, പേജ്: 5 (Preface)
19. S.N. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol: III, p. III
20. B.N.K. Sharma, A History of Dvaita School of Vedanta, p. XVIII
21. S.N. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol: IV, p. VIII
22. Reference 15, p.4
23. B.N.K. Sharma, The Brahmasutras and their Principal Commentaries (Bharatiya Vidhya Bhavan: Bombay) 1971, p.X
24. Reference 16, p.440
25. മേൽ കൃതി, പേജ്: 442
26. W.S. Urquhart, the Vedanta and modern thought (Gian Publishing House: Delhi) 1986 p.40
27. മേൽ കൃതി, പേജ്: 40
28. Paul Deusson, The System of the Vedanta (D.K. Publishers: Delhi) Reprint 1995, pp 25-26
29. S. Radhakrishnan, The Brahma Sutra (George Allen : London) 1971, P. 23
30. Reference 3,P.69
31. G.C. Pande, Life and Thought of Sankaracharya (Motilal : Delhi) 1994, P. 145
32. Reference 29,P.26
33. Reference 16, P.440
34. Reference 28,P.4
35. Reference 16,P.441
36. ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ, ഭാരതീയദർശനം, വാല്യം ഒന്ന്, പേജ് 116. ഊന്നൽ എന്റേത്.
37. Reference 5,P.xv

3
ബ്രഹ്മസൂത്രം ദ്വൈതമോ അദ്വൈതമോ?

വേദാന്ത ദർശനത്തിന്റെ ആധാരഗ്രന്ഥമാണ് ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രം.[1] വിഭിന്നവും പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങൾപോലുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഇതിനു നൽകപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവും രാമാനുജാചാര്യരുടെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതവും അവയിൽ പ്രമുഖമാണ്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെക്കുറിച്ചും വേദാന്ത ചിന്തകളെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കാറുള്ള ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇവരുടെ വ്യത്യസ്ത വീക്ഷണങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാറുണ്ട്. അദ്വൈതത്തെ വിശദമായും ന്യായീകരണങ്ങളോടെയും വിവരിക്കും. ദ്വൈതത്തെ ഏതാനും വരികളിൽ ഒതുക്കുകയോ തീരെ പരാമർശിക്കാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യും. ഇതാണു പതിവു രീതി.

മറ്റൊരു സ്ഥിരം പ്രവണത കൂടിയുണ്ട്. 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'ത്തിനു നൽകപ്പെട്ട ഭിന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ അപ്പുറവും ഇപ്പുറവുമായി അവതരിപ്പിക്കാറുള്ളവർ തന്നെയും ഒരു പ്രധാന പ്രശ്നം അവഗണിക്കുന്നു. ഏതു വ്യാഖ്യാനമാണ് 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'വുമായി കൂടുതൽ യോജിക്കുന്നതെന്ന അന്വേഷണമാണത്. ശങ്കരാദ്വൈതത്തെക്കുറിച്ച് ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചവർ അതിൽ മാത്രം ദൃഷ്ടികളൂന്നുകയും ഇതര സൂത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളെപ്പറ്റി മൗനം പാലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിനുള്ള യുക്തികൾ കണ്ടെത്തുകയെന്നതിനപ്പുറം അതു സംബന്ധമായ മറ്റേതെങ്കിലും പുനർ വിചാരങ്ങളിൽ അവർ തൽപരരല്ല. വിവിധ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാൻ സഹിഷ്ണുതയുള്ളവർതന്നെയും മൂലഗ്രന്ഥത്തോട് കൂടുതൽ അടുത്തുനിൽക്കുന്നതേത് എന്ന വിലയിരുത്തലിന് വിമുഖത കാട്ടുന്നു.

ശങ്കരഭാഷ്യവും രാമാനുജഭാഷ്യവും ഇംഗ്ലീഷിലേക്കു വിവർത്തനം ചെയ്ത സംസ്കൃത പണ്ഡിതനാണ് ജോർജ് തിബോട്ട്. രാമാനുജഭാഷ്യ

ത്തിന്റെ വിവർത്തനത്തിനുള്ള മുഖവുരയിൽ തിബോട്ട് എഴുതിയതിങ്ങനെയാണ്:

“സൂത്രങ്ങളുടെ ശരിയായ അർഥം ഏതാണെന്ന അന്വേഷണം കുറച്ചൊക്കെ ആവേശകരമാണ്. ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങളിലുള്ള താൽപര്യം എളുപ്പത്തിൽ അധികപ്പറ്റായും വന്നേക്കാം. ഈ പ്രശ്നം ഞാൻ കൈകാര്യം ചെയ്തതിനെ വിമർശിച്ചവരുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ അത്ര വിലപ്പെട്ടവയായി എനിക്കു തോന്നുന്നില്ല. സൂത്രങ്ങളുടെ ശരിയായ അർഥത്തെപ്പറ്റി ഞാൻ ഉന്നയിച്ച പ്രധാന വാദങ്ങളെ(രാമാനുജ വ്യാഖ്യാനത്തോട് അത് അത്രയൊന്നും അനുകൂലമല്ല.) അവർ സ്പർശിച്ചിട്ടില്ല. ഈ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാനാവില്ലെന്ന് ഞാൻ ഒരു വിധത്തിലും വിചാരിക്കുന്നില്ല. മുഴുവൻ സൂത്രങ്ങളെയും ലഭ്യമായ എല്ലാ വ്യാഖ്യാനങ്ങളോടെയും വിശദമായി പുതിയൊരു വിശകലന പാടവത്തോടെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടാകണം ഇത് നിർവഹിക്കേണ്ടത്[2]”

ഒരു നൂറ്റാണ്ടു പഴക്കമുള്ള വിലയിരുത്തലാണിത്. ശങ്കരഭാഷ്യവും രാമാനുജഭാഷ്യവും ഒത്തുനോക്കിയപ്പോൾ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ശരിയായ വിവക്ഷയേതെന്ന് കണ്ടെത്തുന്നത് പ്രസക്തമാണെന്ന് തിബോട്ടിനു മനസ്സിലായി. എന്നിരുന്നാലും രാമാനുജ വ്യാഖ്യാനത്തിനുമപ്പുറം ദ്വൈത വീക്ഷണം കൂടി താരതമ്യ പഠനത്തിനു പരിഗണിക്കാനുള്ള അവസരം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിക്കുകയുണ്ടായില്ല. തിബോട്ട് ആശിച്ചതുപോലെ ലഭ്യമായ എല്ലാ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയും താരതമ്യപ്പെടുത്തി വിശകലനം ചെയ്യാൻ പല പണ്ഡിതന്മാരും പിന്നീട് ശ്രമിക്കുകയുണ്ടായി.

ശങ്കരാചാര്യരുടെ മായാവാദത്തെ ചരിത്രപരമായും ദാർശനികമായും വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു ഗ്രന്ഥം– Maya in Sankara–തോമസ് ഒ.നീൽ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്വൈത വീക്ഷണത്തിന്റെ അഭേദ്യഭാഗമാണ് മായാസങ്കൽപം. പ്രപഞ്ചം അഥവാ ജഗത്ത് മായയാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ പ്രസ്താവിച്ചത് ബ്രഹ്മം മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂ എന്ന അദ്വൈത ദർശനം സമർഥിക്കാനാണ്. മായാ സിദ്ധാന്തത്തെ ഒ. നീൽ സവിസ്തരം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇത് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ വിവരണങ്ങളുമായി എത്രത്തോളം അനുനയത്തിലാണെന്ന് അന്വേഷിക്കുന്നില്ല. ശങ്കരാചാര്യർക്കു മുമ്പുള്ള വൈദികഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ മായാ സങ്കൽപത്തെപ്പറ്റിയും ഒ. നീൽ വിശദമായി എഴുതുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും ഈ ആദ്യകാല പാരമ്പര്യവുമായി ശങ്കരാചാര്യരുടെ മായാ സങ്കൽപം എത്രത്തോളം ഒത്തുപോകുന്നുണ്ടെന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ അന്വേഷണത്തിൽനിന്നും ഗ്രന്ഥ കർത്താവ് ഒഴിഞ്ഞുമാറുന്നു. ഇക്കാര്യം അദ്ദേഹംതന്നെ സമ്മതിക്കുന്നത് കാണുക:

“ആദ്യകാല പാരമ്പര്യത്തിൽ മായയുടെ കൃത്യമായ അർഥമെന്തായി

രുന്നു എന്ന് കണ്ടെത്തേണ്ടത് നമ്മുടെ ഒന്നാമത്തെ ലക്ഷ്യമല്ല. നമ്മുടെ അന്വേഷണത്തിനു പുറത്താണത്... ശങ്കരാചാര്യരുടെ മായാസങ്കൽപം ആദ്യകാല പാരമ്പര്യത്തിന്റെ 'ശരിയായ വ്യാഖ്യാന'മായിരുന്നോ അല്ലേ എന്നത് ഒരു തർക്ക വിഷയമല്ല."[3] വൈചിത്ര്യം നിറഞ്ഞ നിലപാടാണ് ഇതെന്ന് പറയാതിരിക്കാനാവില്ല. ശങ്കരാചാര്യരുടെ സങ്കൽപം ബ്രഹ്മ സൂത്രത്തിന്റെ സത്തയോടു നിരക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന പരിശോധനയ്ക്കു മിനക്കെടുന്നില്ല എന്നു മാത്രമല്ല, ശങ്കരന്റെ മായാവാദം ആദ്യകാല പാര മ്പര്യത്തിന്റെ കൃത്യമായ വ്യാഖ്യാനമാണെന്നതിൽ തർക്കമില്ലെന്ന, തികച്ചും അബദ്ധപൂർണമായ പ്രസ്താവനകൂടി ഗ്രന്ഥകാരൻ നടത്തു ന്നു. പല പ്രഗത്ഭരായ സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരും ശങ്കരന്റെ മായാവാദ ത്തിന് വൈദിക-വൈദികാനന്തര സാഹിത്യങ്ങളിൽ തെളിവില്ലെന്ന് ചൂണ്ടി ക്കാണിച്ചിട്ടുള്ളത് വഴിയെ ഉദ്ധരിക്കാം. അതിരിക്കട്ടെ, ശങ്കരനു ശേഷം വേദാന്തത്തിലെ മഹാരഥന്മാരായ ഭാസ്കരാചാര്യരും രാമാനുജാചാര്യരും ഇക്കാര്യം തന്നെയല്ലേ തെളിയിച്ചു കാട്ടിയത്? ഈ രണ്ട് സരണിയിലെയും എത്രയോ പ്രതിഭാശാലികൾ ജഗത്ത് മായയല്ലെന്നതിന് അസംഖ്യം സാക്ഷ്യങ്ങൾ നിരത്തിയിട്ടുണ്ട്? പക്ഷേ, ശങ്കരഭാഷ്യത്തിനും അതിന്റെ മഹത്വവൽകരണം ഉദ്ദേശ്യമാക്കി എഴുതപ്പെട്ട കൃതികൾക്കും പുറത്ത് ദർശനം എത്ര വ്യാപരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ താൽപര്യമില്ലാ ത്തതുകൊണ്ടാകാം സ്വാഭാവികമായും ഇതൊരു വിവാദവിഷയമേ അല്ലെന്നു തോമസ് നീൽ നിരൂപിച്ചത്. എന്നാൽ, തന്റെ കൃതിയിലൊരി ടത്ത് ശങ്കരന്റെ മായാസങ്കൽപത്തെ രാമാനുജാചാര്യരും മാധ്വാചാര്യരും വിമർശിച്ചതായി നീൽതന്നെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടുതാനും.[4] ഇതൊരു തർക്ക വിഷയമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ വിവാദവും വിമർശനവും ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെ? അതിരിക്കട്ടെ, നമുക്ക് ആദ്യം സൂചിപ്പിച്ച വിഷയത്തിലേക്കു തിരിയാം.

ദാർശനികമൂല്യം അറിയാത്തതുകൊണ്ടോ അശ്രദ്ധയാലോ ബോധ പൂർവമോ അവഗണിക്കപ്പെടാറുള്ള ഈ പ്രശ്നമാണ് തുടർന്ന് പരിശോധി ക്കുന്നത്:

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ളത് അദ്വൈതമാണോ ദ്വൈതമാണോ വിശിഷ്ടാദ്വൈതമാണോ എന്നാണ് കണ്ടെത്തേണ്ടത്. അതീവ സാന്ദ്രതയിൽ ഒതുക്കിപ്പറഞ്ഞ ചുരുക്കം ചില വാക്കുകളേ ആ കൃതിയിലുള്ളൂ.[5] ഡോ. രാധാ കൃഷ്ണന്റെ അഭിപ്രായം താഴെ കൊടുക്കാം:

"സ്വഭാവേന സൂത്രങ്ങൾ ബുദ്ധിഗമ്യങ്ങളല്ല, എല്ലാ കാര്യവും ഭാഷ്യകാ രന്മാർക്കു വിട്ടുകൊടുത്തിരിക്കുന്നു. അവ പ്രോട്ടിയസിനെപ്പോലെ സ്പഷ്ട മായി ഒരു രൂപത്തിൽ പിടികൊടുക്കാൻ അനുവദിക്കുന്നില്ല. അവയിലെ ജ്ഞാനോപദേശങ്ങൾ ചിലേടത്ത് ഈശ്വരവാദത്തിന്റെ ഊർജസ്വലമായ സ്പഷ്ടതയോടുകൂടിയും ചിലേടത്ത് നിരപേക്ഷ ബ്രഹ്മവാദത്തിന്റെ അസ്പ

ഷ്ട ഭാവാത്മകരീതിയിലും വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു... വ്യാഖ്യാതാക്കളിൽ ശങ്കരൻ, ഭാസ്കരൻ, യാദവപ്രകാശൻ, രാമാനുജൻ, കേശവൻ, നീലകണ്ഠൻ, മാധ്വൻ, ബലദേവൻ, വല്ലഭൻ, വിജ്ഞാനഭീഷ്മ എന്നിവരാണ് പ്രമുഖർ. ഒരേ അഭിപ്രായമല്ല ഇവരെല്ലാവരും വികസിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. സൂത്രത്തിന്റെ ശരിയായ അർഥഗ്രഹണത്തിന് ഇവയിലേതിനെയാണ് മാർഗദർശിയായി സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയുകയെന്ന പ്രശ്നം തീരുമാനിക്കുക എളുപ്പമല്ല. എന്തെന്നാൽ, സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഗുരുതരമായ സന്ദേഹത്തിനും ഗംഭീര വാദപ്രതിവാദങ്ങൾക്കും വിഷയമായിരുന്ന കാലത്താണീ ഭാഷ്യങ്ങൾ രചിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഇവർ തങ്ങളുടെ പൂർവനിശ്ചിതങ്ങളായ അഭിപ്രായങ്ങളെ മുന്നിൽ വെച്ചുകൊണ്ടാണ് തങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ വികസിപ്പിക്കുന്നത്. ചിലപ്പോളിവർ തങ്ങൾ സ്വന്തമായി സ്വീകരിച്ച ദാർശനിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് പ്രാമാണ്യമുറപ്പിക്കാൻ സൂത്രങ്ങളിൽ സമ്മർദ്ദം ചെലുത്തുന്ന ശ്രമത്തിൽ ശബ്ദങ്ങളുടെ സത്യാർഥങ്ങളെയും സ്പഷ്ടാർഥങ്ങളെയും ശ്രദ്ധിക്കാതെ പോകുന്നു. ഓരോരുത്തർക്കും താന്താങ്ങളുടെ യോഗ്യതയ്ക്കനുസരിച്ച് പ്രതിഫലം നേടാവുന്ന അപൂർവ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നാണ് വേദാന്തസൂത്രം."

സൂത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ പൊതുവേ കാണപ്പെടുന്ന അപാകതകളാണ് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. എല്ലാ വ്യാഖ്യാതാക്കൾക്കും ബാധകമാകാവുന്ന നിരൂപണമാണിതെങ്കിലും ഇവരിൽ ആരുടെ ഭാഷ്യമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ വാക്യങ്ങളുടെ ആശയത്തോട് കൂടുതൽ യോജിക്കുന്നതെന്ന പരിശോധനയ്ക്കു പ്രസക്തി കുറയുന്നില്ല. ബ്രഹ്മസൂത്രവും ഭിന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങളും തനതായ രൂപത്തിൽ ലഭ്യമായാൽ സംസ്കൃത ഭാഷയിലും പ്രാചീന ഭാരതീയ സാഹിത്യങ്ങളിലും ആഴം നേടിയവർക്ക് ഈ ദിശയിലുള്ള വിലയിരുത്തൽ, എളുപ്പമല്ലെങ്കിലും സാധ്യമാണെന്നതിൽ സംശയമില്ല. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെ ഭാഷ്യങ്ങളെയും സാക്ഷാൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെയും നിഷ്പക്ഷമായി താരതമ്യം ചെയ്ത പല വേദാന്ത ഗവേഷകരും ഈ വിഷയകമായി അഭിപ്രായങ്ങൾ സ്പഷ്ടമായി രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഈ പ്രശ്നം കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ ധൈര്യപ്പെടുന്നില്ല. അദ്ദേഹം അതിനു നൽകുന്ന ന്യായീകരണം കൗതുകകരമാണ്: "ശങ്കരന്റെ ദർശനം പ്രാചീന ശിക്ഷണത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണോ പുനർവ്യാഖ്യാനമാണോ, അഥവാ അനുബന്ധമാണോ എന്നും നിശ്ചയിക്കുക തീർച്ചയായും വിഷമമാണ്. നമുക്കു പഴയതിൽനിന്നും പുതിയതിനെ തിരിച്ചറിയാൻ കഴിയില്ല. എന്തെന്നാൽ ജീവിതത്തിൽ പഴയത് പുതിയതും, പുതിയത് പഴയതുമാണ്.[7] ഇതൊരു വിഷമ പ്രശ്നമാണെന്ന് സമ്മതിക്കാം. പഴയതിൽനിന്നും പുതിയതിനെ തിരിച്ചറിയാനും പുതിയതിൽനിന്നും പഴയതിനെ തിരിച്ചറിയാനും പ്രയാസങ്ങളുണ്ട്. എന്നു കരുതി ഈ സമസ്യയെ കൈതൊടാതെ വിടാൻ ദാർശനികബോധമുള്ള ആരെങ്കിലും തയ്യാറാകുമോ?

എളുപ്പമല്ലാത്തതും അതിസങ്കീർണവുമായ ചോദ്യങ്ങൾക്കു പിന്നാലെ പായുന്നത് ധൈഷണിക ലഹരിയായി കാണുന്ന തത്വചിന്തകനെ ഈ വക പ്രയാസങ്ങൾ നിരാശനാക്കുകയല്ല, ഉൽസുകനാക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ അസാധ്യമെന്ന നിലയിൽ ഉപേക്ഷിച്ച ഈ അന്വേഷണം മറ്റു പല ഗവേഷകരും ഏറ്റെടുക്കുകയുണ്ടായി എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ഉപനിഷത്തുകളും ബ്രഹ്മസൂത്രവുമായി ശങ്കരനുള്ള ബന്ധം ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. "അനേകം വേദാന്ത വിദ്യാർഥികളായ പണ്ഡിതന്മാർ വിശിഷ്യാ തിബോ, രാമാനുജനാണ് വേദാന്തസൂത്രകാരന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളോട് ഏറ്റവുമധികം കൂറു പുലർത്തുന്നത് എന്ന അഭിപ്രായത്തെ അനുകൂലിക്കുന്നവരാണെ"ന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ സമ്മതിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അടിക്കുറിപ്പിൽ "ശങ്കരൻ ബാദരായണന്റെ കൃതിയുടെ ഭക്തിമാനായ ഒരു വ്യാഖ്യാതാവാണോ അല്ലയോ എന്ന കാര്യത്തിൽ ആർക്കും ഉറപ്പൊന്നും പറയാൻ കഴിയില്ല" എന്നാണ് രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നത്.[8]

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യർ എഴുതിയ ഭാഷ്യം ഇന്നേറെ പ്രസിദ്ധമാണ്. എന്നാൽ, ശങ്കരാചാര്യർക്ക് മുമ്പും ശേഷവും ഒട്ടേറെ സൂത്രഭാഷ്യങ്ങൾ എഴുതപ്പെട്ടിരുന്നുവല്ലോ. അതായത്, അദ്വൈതാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ശങ്കരാചാര്യരുടെ വ്യാഖ്യാനം അനേകം ബ്രഹ്മസൂത്രവ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ ഒന്നു മാത്രമാണെന്നർഥം. വൈവിധ്യമാർന്ന ഈ ഭാഷ്യങ്ങളിൽ ഏറ്റവും മുഴച്ചു നിൽക്കുന്ന അഭിപ്രായാന്തരം ദ്വൈതവും അദ്വൈതവും തമ്മിലാണ്. ഇവയുടെ പ്രതിനിധികളായി യഥാക്രമം മാധ്വാചാര്യരെയും ശങ്കരാചാര്യരെയും പരിഗണിക്കാം. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച പ്രശ്നത്തിന്റെ പരിഹാരത്തിന് ഈ രണ്ട് വിഭാഗങ്ങളുടെയും വക്താക്കളെ വിധികർത്താക്കളാക്കുന്നത് സാമാന്യമായിത്തന്നെ സാധുവായ രീതിയാവില്ല. ദ്വൈതവാദികൾ തങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തോട് അടുത്തുനിൽക്കുന്നതെന്നും അദ്വൈതവാദികൾ തങ്ങളുടെതാണ് സൂത്രത്തിന്റെ സത്തയ്ക്കു നിരക്കുന്ന ഭാഷ്യമെന്നും അവകാശപ്പെടാനുള്ള സാധ്യതയുണ്ട്. അതിനാൽ, ഈ വ്യാഖ്യാന സരണികളുടെ വക്താക്കളുടെ വാക്കുകൾ നാമിവിടെ തെളിവായി ഹാജരാക്കുന്നില്ല. മറിച്ച്, ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെപ്പറ്റി സമഗ്രമായി പഠിച്ചിട്ടുള്ള, ഏതെങ്കിലുമൊരു ചേരിയോട് പ്രത്യേക പക്ഷപാതിത്വം വച്ചുപുലർത്തിയെന്ന ആരോപണത്തിന് വിധേയമായിട്ടില്ലാത്തതോ അതിനു സാധ്യതയില്ലാത്തതോ ആയ സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരെ മാത്രമേ ഈ വിഷയകമായി ഉദ്ധരിക്കുന്നുള്ളൂ.

ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രം സമഗ്രമായി അവതരിപ്പിച്ചവരിൽ പ്രമുഖനായ ദാസ്ഗുപ്തയുടെ വാക്കുകൾ നോക്കൂ:

"സൂത്രങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിധികൽപിക്കുകയാണെങ്കിൽ ശങ്കരന്റെ ദാർശനിക സിദ്ധാന്തത്തെ ബ്രഹ്മസൂത്രം പിന്തുണയ്ക്കുന്ന തായി എനിക്കു തോന്നുന്നില്ല. ശങ്കരൻ തന്നെയും ദ്വൈതസ്വഭാവത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ച ചില സൂത്രങ്ങൾ അതിലുണ്ട് താനും"[9]

ഗുപ്ത മറ്റൊരിടത്ത് എഴുതുന്നു:

"ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് ആറിലധികം വൈഷ്ണവ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുണ്ട്. അവ ശങ്കരന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്നും ഭിന്നമാണെന്നു മാത്രമല്ല, പര സ്പരം വ്യത്യസ്തങ്ങളുമാണ്. ദ്വൈത വീക്ഷണങ്ങൾക്ക് അവ നൽകുന്ന ഊന്നൽപലവിധത്തിലാണ്. അതെന്തൊക്കെയാകട്ടെ ശങ്കരന്റെ വ്യാഖ്യാ നങ്ങളെക്കാൾ സൂത്രങ്ങളോട് കൂടുതൽ അടുത്തത് ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളുടെ ദ്വൈത വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു."[10]

ബ്രഹ്മസൂത്രം തന്നെയും ഉപനിഷദ് വീക്ഷണങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാ ക്കിയുള്ളതാണ്. പരസ്പര വൈജാത്യങ്ങളോടെ ചിന്നിച്ചിതറി കിടന്ന ഉപനിഷദ് പാരാവാരത്തെ ചിട്ടയോടെയും സംഗ്രഹ രൂപത്തിലും പുന രാവിഷ്കരിക്കുകയാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഉപനിഷ ത്തുകൾക്കു നൽകപ്പെട്ട വ്യത്യസ്തങ്ങളായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ ബാദരാ യണൻതന്നെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. സൂത്രകാരന്റെ ഉദ്ദേശ്യമെന്തായിരു ന്നുവെന്ന് രാധാകൃഷ്ണന്റെ താഴെക്കൊടുത്ത വരികളിൽനിന്നു സ്പഷ്ട മാണ്.

"ഉപനിഷദ് ദർശനത്തിന്റെ വിശദീകരണമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രം. പര മ്പരാഗത ചിന്തകളടങ്ങുന്ന വിവിധ ഉപനിഷദ് ധാരകളെ ചിട്ടപ്പെടുത്താ നുള്ള ശ്രമമാണത്...... ഉപനിഷദ് അധ്യാപനങ്ങളെ സംഗ്രഹിക്കുകയാ യിരുന്നു ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം എന്ന കാര്യത്തിൽ എല്ലാ വ്യാഖ്യാ താക്കളും യോജിക്കുന്നു."[11]

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ആധാരം ഉപനിഷത്തുകളാണെങ്കിൽ ഉപനിഷ ത്തുകളിൽ കാണുന്നത് ദ്വൈതമോ അദ്വൈതമോ എന്ന ചോദ്യത്തിന് പ്രസക്തിയുണ്ട്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയോടു യോജി ക്കുന്നത്. അദ്വൈതമല്ല, ദ്വൈതമാണെന്ന ദാസ്ഗുപ്തയുടെ സാക്ഷ്യം നാമുദ്ധരിച്ചുവല്ലോ. ഉപനിഷദ് ആശയങ്ങളുമായി ശങ്കരാദ്വൈതം എത്ര മാത്രം ഒത്തുപോകുന്നുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ ഫലവും ഭിന്നമല്ല. ദാസ്ഗുപ്തയുടെ വരികൾ താഴെ:

"തന്റെ ദർശനം ഉപനിഷത്തുകൾ പഠിപ്പിക്കുന്നതാണെന്ന് തെളിയി ക്കുന്നതിലായിരുന്നു ശങ്കരന് താൽപര്യം പക്ഷേ, ആസ്തികവാദപരവും ദ്വൈത വീക്ഷണങ്ങളോടു കൂടിയതുമായ ധാരാളം വാക്യങ്ങൾ ഉപനി ഷത്തുകളിലുണ്ട്. ഭാഷാപരമായ കൗശലം എത്രയുണ്ടായിരുന്നാലും ശങ്ക രന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ അനുകൂലിക്കുന്ന അർഥം ഈ വാചകങ്ങളിൽനിന്നും

നിഷ്പാദിപ്പിക്കാനാവില്ല."[12]

വിദേശീയ സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരിൽ പ്രധാനിയായിരുന്നു ജർമൻ കാരൻ എ.ബി. കീത്ത്. വേദോപനിഷത്ത് സാഹിത്യങ്ങളെപ്പറ്റി ഒട്ടേറെ കൃതി കൾ രചിച്ചിട്ടുള്ള ഇദ്ദേഹം ഈ വിഷയമായി എന്തു പറഞ്ഞുവെന്ന് നോക്കാം. എ.ബി. കീത്തിന്റെ വാക്കുകൾ:

"ശങ്കരന്റെ സിദ്ധാന്തം ശക്തമായൊരായുധമാണ്. ഉപനിഷത്തുകളുടെ ചിന്താവ്യവസ്ഥയെ ഒരൊറ്റ ദാർശനിക ത്വരയായി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ അതിനു കഴിയും. എന്നിരുന്നാലും ആത്യന്തികമായി ശരിയെന്ന് വിധിക്കാനാവാത്ത തന്ത്രപരമായൊരു ശ്രമമാണതെന്നതിൽ സംശയമില്ല...... ഉപനിഷത്തുകൾ വിശദമായി പരിശോധിച്ചാൽ ഇതെളുപ്പം മനസ്സിലാക്കാനാവും. ബ്രഹ്മസൂത്രം തന്നെയും ശങ്കരന്റെ നിലപാടെടുക്കുന്നില്ല എന്നതുതന്നെ ഇതു വ്യക്തമാവാൻ മതിയാവും."[13]

കീത്ത് 'എ ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് സാൻസ്ക്രിറ്റ് ലിറ്ററേച്ചർ' എന്ന കൃതിയിൽ ഈ വിഷയമായി എഴുതി:

"ശങ്കരന്റെ മായാ സിദ്ധാന്തത്തിൽ ബാദരായണൻ വിശ്വസിച്ചിരുന്നി ല്ലെന്ന് വ്യക്തമാണ്. ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നും ഉൽഭൂതമായതാണെങ്കിലും ജീവാ ത്മാവ് വ്യത്യസ്തവും യാഥാർഥ്യവുമാണെന്ന വീക്ഷണമായിരുന്നു ബാദ രായണന്റ്."[14]

ശങ്കരഭാഷ്യത്തെയും അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന വേദാന്ത സങ്കൽപങ്ങ ളെയും പറ്റി പഠനം നടത്തിയവരിൽ പ്രമുഖനാണ് ഡോ. ഹജിമി നകമുറ. ശങ്കരാചാര്യരുടെയും ഭാസ്കരാചാര്യരുടെയും രാമാനുജാചാര്യരുടെയും ഭാഷ്യങ്ങൾ താരതമ്യം ചെയ്തശേഷം നകമുറ എഴുതുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"വാക്കുകളെ വ്യാഖ്യാനിച്ചതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കിയാൽ ശങ്ക രന്റെ ഭാഷ്യവും അവലംബിക്കാൻ യോഗ്യമാണ്. പാരമ്പര്യ വീക്ഷണം അതുൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളിലെ പൊതുവായ ചിന്താരീതി ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ തനതായ അർഥത്തിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണ്."[15]

ഉപനിഷത്തുകളിൽ വളരെ വൈജാത്യമുള്ള സങ്കൽപങ്ങൾ കാണാം. ഈ വിഭിന്നത എത്ര രൂക്ഷമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ വേദാന്ത പണ്ഡിത രിൽ പ്രധാനിയായിരുന്ന ഗേയ്ത്തിന്റെ വാക്കുകൾ മതിയാകും:

"ഒരു പ്രത്യേക ചിന്താസമ്പ്രദായത്തെ അൽപംപോലും മുന്നിൽ കാണാതെ സ്വതന്ത്രവും ധീരവുമായി സത്യം കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഉപനിഷത്തുകളിലേത്. ഒരു പ്രത്യേക സിദ്ധാന്തം ഉപനിഷത്തുകൾ പഠിപ്പി ക്കുന്നുവെന്ന് പറയുന്നത് നീതീകരിക്കാനാവില്ല. കാരണം, ഒരേ ഉപനിഷ ത്തിലെ ഒരേ ഭാഗത്തുതന്നെ പരസ്പര വിരുദ്ധമായ ഖണ്ഡികകൾ നാം

കാണുന്നു."[16]

അവയിൽ പല വാക്യങ്ങളെയും അദ്വൈതപരമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ സൗകര്യമുണ്ട്. എന്നാൽ, ഉപനിഷത്തുകളെ ഒന്നായെടുത്താൽ ശങ്കരാദ്വൈതത്തോട് അവ യോജിക്കുകയില്ലെന്ന് പല പണ്ഡിതന്മാരും വ്യക്തമാക്കുന്നു. എ.ബി. കീത്തിന്റെ വാക്കുകൾ മേൽ ഉദ്ധരിച്ചല്ലോ. ഉപനിഷത്തുകൾക്കിണങ്ങുന്ന വീക്ഷണമാണ് ശങ്കരാചാര്യരുടേതെന്ന് വന്നാൽ പോലും ബ്രഹ്മസൂത്രവുമായി അവ പൊരുത്തപ്പെടുമോ എന്ന കാര്യം സംശയമാണ്."[17]

ഉപനിഷത്തുകളിലെ വിവിധ വിചാരങ്ങളെ അപ്പടി പുനരവതരിപ്പിക്കുകയല്ല സൂത്രകാരൻ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്; പകരം അവയെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയെന്ന ദൗത്യം കൂടി നിർവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകൾക്ക് വിവിധ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുള്ളതായി ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ ബാദരായണൻ തന്നെ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്.[18] ഇവയെ ഏകീകൃതമായൊരു ദർശനമായി പുനരാവിഷ്കരിക്കുകയാണ് സൂത്രകാരൻ ചെയ്യുന്നത്. ആദ്യ അധ്യായത്തിനു നൽകിയ പേരു തന്നെ 'സമന്വയം' എന്നാണെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. അതിനാൽ, ഉപനിഷത്തുകളിലെ ഏതെങ്കിലും വാചകങ്ങൾ പിൻബലമായി ഹാജരാക്കിയതുകൊണ്ടുമാത്രം അദ്വൈതം പാരമ്പര്യ ദർശനങ്ങൾക്കിണങ്ങുന്നതാണെന്ന് തെളിയുന്നില്ല. 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'ത്തെ ആധാരഗ്രന്ഥമായി സ്വീകരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം സൂത്രത്തിലെ പ്രതിപാദനവുമായി വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് ഇണക്കമുണ്ടാകണം. ഇക്കാലത്തെ വേദാന്തപണ്ഡിതരിൽ പ്രധാനിയായ ഉർഹാട്ട് ശങ്കരഭാഷ്യത്തെ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളുമായി സ്വതന്ത്രമായി താരതമ്യ പഠനത്തിനു വിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിഗമനം താഴെ കൊടുക്കാം:

"ശങ്കരന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിലെ മുഖ്യ സങ്കൽപങ്ങൾ കണക്കിലെടുത്താൽ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളുടെ ശരിയായൊരു വ്യാഖ്യാതാവല്ല അദ്ദേഹമെന്ന നിഗമനത്തിലാണ് നാമെത്തിച്ചേരുന്നത്. ഉപനിഷത്തുകളിലെ പ്രധാന പ്രവണതകളെ ശങ്കരൻ പുനർനിർമിക്കുകയും ബഹുദൂരം വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു."[19]

ശങ്കരാദ്വൈതവും ബ്രഹ്മസൂത്രവും തമ്മിൽ എത്ര ചേർച്ചയുണ്ടെന്ന് കണ്ടെത്താൻ ഉദാഹരണമായി മായാസിദ്ധാന്തത്തെ പരിശോധിക്കാം. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ അഭേദ്യഭാഗമാണ് മായാസിദ്ധാന്തം. പ്രൊഫ. അറപുറയുടെ വാക്കുകളിൽ:

"ഇന്നത്തെ ഭാഷയിൽ, ശങ്കരൻ മുഖ്യമായും ഒരു ദാർശനിക ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞനായിരുന്നു. വേദാന്തത്തിന്റെ കേന്ദ്രസന്ദേശത്തെ ഏറ്റവും യുക്തിനിഷ്ഠമായി വിശദീകരിക്കുന്നതിലായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന് അതീവ താൽപര്യം. ഇത് അദ്ദേഹത്തെ അദ്വൈതവാദത്തിലെത്തിച്ചു. ഇതിന്റെ താർക്കികമായ അനിവാര്യതയുടെ അനുബന്ധഫലമെന്നോണം മായാസിദ്ധാന്തമുണ്ടായി."[20]

മായാ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം ഈ പ്രപഞ്ചം (ജഗത്ത്) മിഥ്യയാണ്. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യാഥാർഥ്യമായിട്ടുള്ളൂ എന്നു സമർഥിക്കാൻ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർക്ക് വാദിക്കേണ്ടിവന്നു. എന്നാൽ, പ്രകൃതിയോ പ്രപഞ്ചമോ ജഗത്തോ മിഥ്യയാണെന്ന് വേദങ്ങളോ ഉപനിഷത്തുകളോ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളോ പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ടോ? ഇല്ലെന്നതാണ് വസ്തുത. ജഗത്തിനെപ്പറ്റി അവയിൽ ധാരാളം വിവരണങ്ങളുണ്ട്. ഭൗതിക പ്രപഞ്ചം സ്വപ്നത്തെപ്പോലെ അയഥാർഥമാണെന്ന പാഠമല്ല പൊതുവെ അവ നൽകുന്നത്. ജഗത്തിനെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ വിവരണങ്ങളെ ശങ്കരാചാര്യർ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. ഇവ മിഥ്യയാണെങ്കിൽ എന്തുകൊണ്ട് ഉള്ളതുപോലെ വിവരിക്കപ്പെട്ടു എന്ന ചോദ്യം ഉയരാമല്ലോ? അതിനുള്ള ശങ്കരാചാര്യരുടെ വിശദീകരണം വിചിത്രമാണ്. ബ്രഹ്മത്തെ പരമാർത്ഥിക യാഥാർത്ഥ്യമെന്നും ജഗത്തിനെ വ്യവഹാരിക യാഥാർത്ഥ്യമെന്നും അദ്ദേഹം രണ്ടായി തിരിച്ചു. വേദ-ഉപനിഷദ്-ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിലെ ജഗത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള വർണനകൾ വ്യാവഹാരിക യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന നിലയിലാണെന്നാണ് ശങ്കരാചാര്യർ വാദിച്ചത്. ഇവിടെയുയരുന്ന സംശയമിതാണ്:

യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പരമാർഥികമെന്നും വ്യാവഹാരികമെന്നും രണ്ടായി തിരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരൊറ്റ പരാമർശമെങ്കിലും വേദ-ഉപനിഷദ്-ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ കാണാനാവുമോ? ഇല്ലെന്നതാണ് സത്യം. ഇത്തരം വേർതിരിവ് ശങ്കരാചാര്യരുടെ കൃത്രിമ സൃഷ്ടിയാണ്. വേദ-ഉപനിഷത്തുകളിലോ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലോ അങ്ങനെയൊരു വർഗീകരണമില്ല. ജഗത്തിനെ മിഥ്യയായല്ല യാഥാർഥ്യമായിത്തന്നെയാണ് അവയിൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിനാൽ, ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഭാഷ്യത്തിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ വാക്കുകളെ ശരിയായ രീതിയിൽതന്നെ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയ്ക്കു നിരക്കാത്തതും അതിൽ ലാഞ്ചനയായിപോലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാത്തതുമായ മായാവാദം ശങ്കരാചാര്യർ കൃത്രിമമായി മെനഞ്ഞെടുക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അതിനാൽ, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ വാക്കുകൾക്ക് നൽകപ്പെട്ട അർഥം അടിസ്ഥാനമാക്കി നോക്കിയാൽ ഏറ്റവും ഉചിതമായ വ്യാഖ്യാനം ശങ്കരാചാര്യരുടേതാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്ന ഡോ. നകമുറ എഴുതുന്നു:

“അനാവശ്യ അഭ്യൂഹങ്ങളും ആശയങ്ങളും ശങ്കരൻ തന്റെ ഭാഷ്യത്തിൽ തിരുകിക്കയറ്റുന്നു. ബ്രഹ്മവും ജീവാ ത്മാവും തമ്മി ല ുള്ള ബന്ധത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്തത് ഉദാഹരണമായെടുക്കാം. സൂത്രത്തിലെ വാക്കുകളെ ശരിയായ വിധത്തിലാണ് ശങ്കരൻ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, എന്നിട്ടദ്ദേഹം ഊന്നിപ്പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: ‘ഇത് വ്യാവഹാരികാർഥത്തിലുള്ള വിശദീകരണമാണ്: പരമാർഥിക തലത്തിലുള്ളതല്ല. പരമാർഥിക തലത്തിൽ ഇവ രണ്ടും ഒന്നുതന്നെയാണ്.’ ശങ്കരനിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ഇത്തരം ചിന്ത ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ സത്തയോടു നിരക്കുന്നതല്ല.”[21]

പ്രസിദ്ധ വേദാന്ത പണ്ഡിതനായ ഉർഹാർട്ട് എഴുതുന്നു:

“ആദ്യകാല ഉപനിഷത്തുകളിലൊന്നും മായാസിദ്ധാന്തം വ്യക്തമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാം. പ്രപഞ്ചത്തെ യാഥാർഥ്യമായി കണക്കാക്കുന്നതിന് അനുകൂലമായ ധാരാളം തെളിവുകൾ അവയിലുണ്ട്.”[22]

ഉർഹാർട്ടിനെ വീണ്ടും ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

“ദൈവത്തിന് ഈ ലോകവുമായുള്ള ബന്ധം ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ ശങ്കരന്റെ മായാസിദ്ധാന്തത്തെ ബ്രഹ്മസൂത്രം പിന്തുണയ്ക്കുന്നുണ്ടോ എന്നന്വേഷിക്കാം......ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് സഗുണ ബ്രഹ്മമാണ്. ശങ്കരനാകട്ടെ സഗുണ ബ്രഹ്മത്തെ മായയുടെ സൃഷ്ടിയായാണ് കണ്ടിട്ടുള്ളത്. ഇതിന്റെ കടയ്ക്കു കത്തിവെയ്ക്കുന്ന സഗുണ സങ്കൽപമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ കാണുന്നത്.”[23]

ആദ്യകാല വേദാന്തത്തെപ്പറ്റി പ്രത്യേക പഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ള ഡോ. നകമുറയുടെ വാചകങ്ങൾ നോക്കൂ:

“ഈ പ്രാതിഭാസിക പ്രപഞ്ചത്തെ സത്യവും യാഥാർഥ്യവുമായാണ്; മായയോ ആത്മനിഷ്ഠ പ്രതീതിയായോ അല്ല ബ്രഹ്മസൂത്രം കണക്കാക്കുന്നത്. അങ്ങേയറ്റം യഥാതഥമാണ് അതിന്റെ നിലപാട്. ഈ നിലയ്ക്ക് ശങ്കരന്റെ വീക്ഷണത്തിന് നേർവിരുദ്ധമാണ് അതിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ചില ആദ്യകാല വേദാന്തികളുടെ സങ്കൽപത്തിനും വിരുദ്ധമാണത്. ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ മായാവാദം സിദ്ധാന്തിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്ന നിഗമനത്തിലെത്താൻ നാം നിർബന്ധിതരാണ്.”[24]

പ്രപഞ്ചോൽപത്തി, സംരക്ഷണം, നാശം എന്നിത്യാദി പ്രതിഭാസങ്ങളെല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുള്ളതാണെന്ന് സൂത്രത്തിൽ കൃത്യമായും പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബാദരായണന്റെ കൃതിയിലെ രണ്ടാമത്തെ വാക്യം ഇതു സംബന്ധിച്ചാണ്. സമസ്ത ലോകത്തിന്റെയും സ്രോതസ്സ് ബ്രഹ്മമാണെന്ന് അസന്ദിഗ്ധമായി അതിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചം ഉത്ഭവിച്ചശേഷം നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന എല്ലാ പ്രക്രിയകളും ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. ഒടുവിൽ അതിന്റെ അന്ത്യവും ബ്രഹ്മത്തെ കൂടാതെയല്ല. ‘ജന്മാദി അസ്യ യഥാ’ എന്ന ബ്രഹ്മസൂത്രവാക്യം തൈത്തരീയ ഉപനിഷത്തിലെ (III-I) വിസ്തരിച്ചുള്ള ഒരു പ്രതിപാദത്തിന്റെ സംഗ്രഹ രൂപമാണ്.[25] സകല ഉണ്മകളും ജനിക്കുന്നതും ജീവിക്കുന്നതും മടങ്ങുന്നതും ബ്രഹ്മത്തിലാണെന്ന് അതിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. കൽപാരംഭകാലത്ത് ജഗത്ത് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നും ജനിക്കുന്നു. പിന്നെ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിനെ നയിക്കുന്നു. കൽപാന്തകാലത്ത് ജഗത്ത് ബ്രഹ്മത്തിലേക്ക് മടങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈ സൂത്രത്തിന് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ നൽകിയ വ്യാഖ്യാനം ഇതാണ്:

“പ്രകൃതിപരമായ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ദൈവശാ

സ്ത്രമാണ് ഈ സൂത്രത്തിലുള്ളത്. അനുഭവഭേദ്യമായ നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നും ആത്യന്തിക യാഥാർഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തം നാം രൂപീകരിക്കുന്നു. അടുത്ത സൂത്രം വൈദിക സ്രോതസ്സുകളിലേക്ക് നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ തിരിക്കുന്നു. ലോകത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ഏക പരമോന്നത യാഥാർഥ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിഗമനത്തിലാണ് നാമെത്തുന്നത്. ലോകം അസ്തിത്വത്തിനും നിലനിൽപിനും വിലയനത്തിനും അവലംബിക്കുന്ന സ്വയംപര്യാപ്തനായ സൃഷ്ടിവൈഭവനിൽ നാമെത്തുന്നു."[26]

അതായത്, ബ്രഹ്മസൂത്രം പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത് സർവശക്തനും സർവജ്ഞനും സർവ നിയന്താവുമായ ബ്രഹ്മത്തെയാണ്. എന്നാൽ, ഈ ഗുണങ്ങൾ നിഷേധിക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യർ കണ്ടെത്തിയ ഉപായമാണ് ദൈവത്തെ രണ്ടായി തിരിക്കുകയെന്നത്.

ഒന്ന്-ബ്രഹ്മം, രണ്ട്-ഈശ്വരൻ എന്നിങ്ങനെയാണ് വിഭജനം. ഈ വിവരണം ബ്രഹ്മത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചല്ലെന്നും വ്യാവഹാരിക തലത്തിലുള്ള ദൈവം അഥവാ ഈശ്വരനെ ഉദ്ദേശിച്ചാണെന്നും ശങ്കാരാചാര്യർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടി, സംരക്ഷണം, നാശം എന്നിത്യാദികളെപ്പറ്റി ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ പറയുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്നല്ല, യാഥാർഥ്യമാണെന്നാണല്ലോ തെളിയുന്നത്. ഇത് മറികടക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യർ മേൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലുള്ള വാദം മെനയുന്നു. അതായത്, പരമാർഥികതലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടല്ല, വ്യാവഹാരിക തലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് സൂത്രകാരൻ ലോകത്തെപ്പറ്റി ഇവ്വിധം പറയുന്നതെന്നാണ് ശങ്കരഭാഷ്യം. ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമായ കാര്യമിതാണ്. യാഥാർഥ്യത്തെ രണ്ടായി തിരിക്കുന്നതും ദൈവത്തെ രണ്ടായി അവതരിപ്പിക്കുന്നതും ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ ബാദരായണനല്ല; ശ്രീശങ്കരാചാര്യരാണ്. (ഇതു തന്നയും ഒരുതരം ദ്വൈത മനോഭാവത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമല്ലേ?) ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെവിടെയും യാഥാർഥ്യം രണ്ടാണെന്നോ മൂന്നാണെന്നോ സൂചിപ്പിക്കുന്നുപോലുമില്ല. ബ്രഹ്മം എന്നത് പരമാർഥികമാണെന്നും ഈശ്വരൻ വ്യാവഹാരികമാണെന്നും അതിൽ എവിടെയും അവ്യക്തമായിപ്പോലും പ്രസ്താവിച്ചിട്ടില്ല. ഇതിൽനിന്നും ന്യായമായും എത്താവുന്ന നിഗമനമെന്താണ്? ജഗത്ത് അഥവാ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്ന വിശ്വാസം ബ്രഹ്മസൂത്രകാരന് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഈ സങ്കൽപം ശങ്കാരാചാര്യർ കൃത്രിമമായുണ്ടാക്കി സൂത്രവ്യാഖ്യാനത്തിലൂടെ അടിച്ചേൽപിക്കുന്നതാണ്.

ജഗത്തിന്റെ സ്രോതസ്സായി ബ്രഹ്മത്തെ കാണുന്നു സൂത്രകാരനായ ബാദരായണൻ. എന്നാൽ, ശങ്കരാചാര്യരുടെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം ജഗത്ത് എന്നൊരു യാഥാർഥ്യമില്ല. ഇതായിരുന്നു സൂത്രകാരന്റെ വിശ്വാസമെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിന്റെ കാരണമായി പരിചയപ്പെടുത്തുമോ? അവിദ്യയാണ് ജഗത്ത് യാഥാർഥ്യമാണെന്ന തോന്നലുണ്ടാക്കുന്നതെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നു. അതായത് ജഗത്തിന്റെ സാക്ഷാൽ കാരണം അവിദ്യയാണെന്നർഥം. ശങ്ക

രാചാര്യരുടെ മായാവാദം, ബാദരായണന്റെ വിശ്വാസപ്രമാണമായിരുന്നെ ങ്കിൽ "ബ്രഹ്മമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണം" എന്നല്ല "അവിദ്യയാണ് പ്രപ ഞ്ചത്തിന്റെ കാരണം അഥവാ സ്രോതസ്സ്" എന്നായിരുന്നു ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കേണ്ടിയിരുന്നത്.

തന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്ര വിവർത്തനത്തിലും വ്യാഖ്യനത്തിലും ശങ്കരാചാര്യ രെയാണ് പിന്തുടരുന്നതെന്ന് തുറന്നെഴുതിയിട്ടുള്ള ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ (മുഖവുര, പേജ്.11) പോലും അഞ്ചാം വാക്യത്തെ (ബ്രഹ്മസൂത്രം: 1.1.5) വിശദീകരിക്കവെ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

"അവിദ്യ കൊണ്ടാണ് ലോകം യാഥാർത്ഥ്യമായി തോന്നുന്നതെന്ന കാഴ്ചപ്പാടല്ല ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനുണ്ടായിരുന്നതെന്നു വ്യക്തമാണ്. പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി ഗൗരവകരമായ പ്രശ്നമായാണ് സൂത്രകാരൻ കണ്ടിട്ടു ള്ളത്. സാംഖ്യന്മാരുടെ പ്രകൃതിയല്ല പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണമെന്നും അതീവ ബുദ്ധിയായ ബ്രഹ്മമാണ് അതിന്റെ സൃഷ്ടിക്കു പിന്നിലെന്നും സൂത്രകാരൻ വാദിക്കുന്നു. ലോകം മായയാണെന്ന യാതൊരു സൂചനയും ഇവിടെയില്ല."[27]

ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ വ്യാഖ്യാനിച്ച മേൽവാക്യത്തിൽ സാംഖ്യദർശ നത്തെ ബാദരായണൻ ഖണ്ഡിക്കുകയാണ്. പ്രകൃതിയിലെ സകലമാന പ്രക്രി യകളെയും വികാസത്തെയും പ്രകൃതിപരമായ കാരണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാ നത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്ന സാംഖ്യദർശനത്തിനെതിരായ സൂത്രകാരന്റെ വാദം ബുദ്ധിഹീനമായ പ്രകൃതി എങ്ങനെയാണ് ബുദ്ധിയോടെ സംവിധാ നിക്കപ്പെട്ടതായി കാണപ്പെടുന്നത് എന്നാണ്. ബാദരായണൻ ജഗത്ത് മിഥ്യ യാണെന്ന് വിശ്വസിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ ജഗത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യം അംഗീകരി ച്ചുകൊണ്ടുള്ള എതിർവാദം ഉന്നയിക്കുമായിരുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം മിഥ്യയാണെന്ന് വിശ്വസിച്ച സാംഖ്യദാർശനികരെ സത്യത്തിൽ ജഗത്താണു മിഥ്യയെന്ന് സമർത്ഥിച്ച് സൂത്രകാരൻ നേരിടുമായിരുന്നു. ജഗത്താണു പരമ യാഥാർഥ്യ മെന്നു ശക്തിയായി വാദിച്ച സാംഖ്യ ദർശനത്തിനു നേരെയാണ് സൂത്രകാ രന്റെ അക്രമണം ഏറ്റവും കഠോരമായിട്ടുള്ളത് എന്നോർക്കുക.[28]

എന്നിട്ടും ഒരിടത്തുപോലും ജഗത്ത് യാഥാർഥ്യമല്ലെന്ന് ബാദരായണൻ പറയുന്നില്ല.[29] ശങ്കരാചാര്യരുടെ വീക്ഷണത്തെ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂ ത്രവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഡോ. നകമുറ എഴുതുന്നു:

"പ്രപഞ്ചകാരണമായ ബ്രഹ്മവും ആത്യന്തികബ്രഹ്മവും രണ്ടാണെന്ന് ശങ്കരൻ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ പ്രപഞ്ചകാരണത്വം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അനിവാര്യ ഗുണങ്ങളിലൊന്നായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. അതി നാൽ, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ രചയിതാവ് ബ്രഹ്മത്തെ രണ്ടായി തിരിക്കുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നത് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലുടനീളം അട ങ്ങിയിട്ടുള്ള അടിസ്ഥാന വീക്ഷണമാണ്."[30]

അഭീഷ്ടപ്രകാരം സൃഷ്ടി നടത്തിയ ബ്രഹ്മത്തെയാണ് ബാദരായണൻ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നത്. സാംഖ്യരുടെ അചേതന പ്രകൃതിക്കെതിരെ സചേതനവും സർവജ്ഞനും ആസൂത്രണവൈഭവനുമായ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചാണ് വിവരണം. ശങ്കാരാചാര്യരുടെ നിർഗുണബ്രഹ്മം എന്ന സങ്കൽപം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെവിടെയുമില്ല. ഡോ. നകമുറയെ വീണ്ടും ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

"വ്യക്തിത്വമുള്ള ബുദ്ധിശക്തിക്കേ ചിന്തിക്കാൻ സാധിക്കൂ. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ ഇത്തരം ഖണ്ഡിക പരിഗണിക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മം അഥവാ ആത്മാൻ ഒരു വ്യക്തിത്വ തത്വമാണന്ന് സൂത്രകാരൻ മനസ്സിലാക്കുന്നതായി വ്യക്തമാകുന്നു. ബ്രഹ്മസൂത്രപ്രകാരം ലോകസൃഷ്ടിവേളയിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അഭീഷ്ടമാണ് സൃഷ്ടിയുടെ കാരണമായി വർത്തിച്ചതെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലുണ്ട്. ഈയർഥത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ നിർഗുണനായല്ല സഗുണനായാണ് സൂത്രകാരൻ കണ്ടിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ, ശങ്കരൻ സഗുണ ബ്രഹ്മത്തെ ഈശ്വരനായി കണക്കാക്കുകയും സാക്ഷാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നും അത് ഭിന്നമാണെന്നു വാദിക്കുകയും ചെയ്തു. ബ്രഹ്മസൂത്രമാകട്ടെ ഇങ്ങനെയൊരു വേർതിരിവ് നിർദേശിക്കുന്നില്ല."[31]

'മായ' എന്ന പദം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ ഒരിടത്തു മാത്രമേ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളൂ (ബ്രഹ്മസൂത്രം: 3.2.3). 'മായാ മാത്രം തു കാർത്സ്ന്യേനാനഭിവ്യക്തസ്വരൂപത്വാൽ' എന്നാണ് സൂത്രവാക്യം.

സ്വപ്നലോകം അതിന്റെ സ്വഭാവത്തിൽതന്നെ തോന്നലാണെന്നും ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴുള്ള അവസ്ഥയുടെ പ്രത്യേകതകൾ അതിനില്ലെന്നുമാണ് ഇതിന്റെ ആശയം. ലോകം മായയാണെന്നോ ജഗത് മിഥ്യയാണെന്നോ അല്ല ഇവിടെ ബാദരായണൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്; മറിച്ച്, സ്വപ്നം അയഥാർഥമാണ് എന്നാണ്. കൂടാതെ ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴുള്ള അവസ്ഥയുടെ പ്രത്യേകതകൾ സ്വപ്നത്തിനില്ലെന്നും സ്പഷ്ടമായി പറയുന്നു. അതായത്, സ്വപ്നം മായയാണെന്നും ലോകം മായയല്ലെന്നുമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലുള്ളത്.

ശങ്കരാചാര്യരുടെ സഗുണനിഷേധവും പരമാർഥിക-വ്യാവഹാരിക വ്യവഛേദവും ജഗത് മായാവാദവും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിനു നിരക്കുന്നതല്ലെന്ന നിഗമനത്തിലേക്കാണ് മേൽ വിവരണം നമ്മെയെത്തിക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഉപനിഷത്തുകളും ഭഗവദ്ഗീതയും വേദാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സ്രോതസ്സുകളായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ, ഇവയിലെ ആശയങ്ങൾ ക്രോഡീകരിച്ചിട്ടുള്ള ഗ്രന്ഥമെന്ന നിലയിൽ ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് പ്രമുഖ സ്ഥാനമുണ്ട്.
2. George Thibaut, Vedanta Sutras of Ramanuja (trans), Introduction.
3. Thomas O'Neil, Maya in Sankara, P. 39
4. Ibid, pp 92-93

5. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ ദുർഗ്രഹ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ഈ കൃതിയിൽ മറ്റൊരിടത്ത് വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.
6. ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ, ഭാരതീയ ദർശനം, വോല്യം രണ്ട്, പേജ് 421
7. മേൽകൃതി, പേജ് 459
8. മേൽകൃതി, പേജ് 461
9. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol.II, P. 2
10. Ibid, Vol. I pp 420-421
11. Radhakrishnan, Brahmasutra, pp 21-22
12. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. II, P.2
13. Keith, Philosophy of Veda and Upanishads, Vol, II, P.508
14. Keith, Philosophy of Sanskrit Literature, P. 475
15. Nakamura, History of Early Vedanta Philosophy, P.464
16. V.S. Ghate, A Study of the Brahmasutras, P. 9
17. Keith Fgp-Xn: "His dealectical skill is very great, and, though he doubtless misrepresents Badarayana the does more justice to the Upanishads in so far atleast as they seem to consider that at death the soul when released is merged in the absolute and does not continue to be distinct from it (A History of Sanskrit Literature, P. 477)
    ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന്റെ വാക്കുകൾ: "ഉപനിഷത്തുകൾ ജഗത്തിനെപ്പറ്റി സംഗതമായ ഒരു വീക്ഷണം നൽകുന്നില്ല. അവയുടെ കർത്താക്കൾ പലരാണ്. അവരെല്ലാം ഒരേ കാലഘട്ടത്തിൽ പെട്ടവരല്ല. ജഗത്തിനെപ്പറ്റി ഏകാഭിപ്രായം പ്രകടിപ്പിക്കണമെന്ന് അവർ ഉദ്ദേശിച്ചിരുന്നുവോ എന്നുകൂടി സംശയമാണ്" (ഭാരതീയ ദർശനം, വാല്യം രണ്ട്, പേജ് 459)
18. Radhakrishnan, Brahmasutra, P.25
19. Urquhart, The Vedanta and Modern Thought, P.71
20. Arapura, in Two Truths in Budhism and Vedanta, P. 109, quoted by Thomas O'Nail, Maya in Sankara, P.93
21. Nakamura, History of Early Vedanta Philosophy, P.460
22. Urquhart, The Vedanta and Modern Thought, P.70-71
23. Ibid, P.70
24. Nakamura, History of Early Vedanta Philosophy, P.490
25. 'ജന്മാദി അസ്യ യഥാ' (ബ്രഹ്മസൂത്രം 1.1.2)
26. Radhakrishnan, Brahmasutra, P.236
27. Ibid, P.252
28. Keith, A History of Sanskrit Literature, P. 475
29. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജീവചരിത്രമെഴുതിയ ഗോവിന്ദപാണ്ഡേയുടെ വരികൾ ശ്രദ്ധിക്കുക. ഉപനിഷദ്-ബ്രഹ്മസൂത്ര ദർശനവും ശങ്കരാചാര്യരുടെ വീക്ഷണവും തമ്മിലുള്ള ചേർച്ചയില്ലായ്മ പാണ്ഡേയുടെ വിവരണങ്ങളിൽ നിഴലിക്കുന്നുണ്ട്: "The Brahmasutra at the outset defines Brahman as that from which the organaization etc. of the world takes place. Thibaut has pointed out that the Brahmasutra apparently regard Brahman as the cause of the universe to be the same Brahman who is to be enquired into in Vedanta as proposed in the earlier sutra. such Brahman is obviously not the highest reality for Sankara. So it would seem that the point of view of the Brahmasutra is that of atheistic monism and does not agree with the illusionistic and absolutistic monism of Sankara" (Govind Pande, Life and Thought of Sankaracharya, P. 191)
30. Nakamura, History of Early Vedanta Philosophy, P. 487
31. Ibid, P.488

4

അദ്വൈതം: യുക്തിയും വേദവും

മനുഷ്യൻ ആരാണ്, ശരീരവും ആത്മാവും കൂടിയ ജീവിയാണോ മനുഷ്യൻ, എങ്ങനെയാണ് വിജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്, പ്രകൃതിയെന്താണ്, പ്രകൃത്യതീത ശക്തി എങ്ങനെയുള്ളതാണ്, അതിന് പ്രപഞ്ചവുമായുള്ള ബന്ധമെന്താണ്, ജീവിത ലക്ഷ്യമെന്ത്, ദുഃഖങ്ങളുടെ കാരണങ്ങളെന്ത്, അതിൽനിന്നും മുക്തി പ്രാപിക്കുന്നതെങ്ങനെ തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾ വേദാന്ത ദാർശനികരിൽ പ്രമുഖനായ ശ്രീശങ്കരാചാര്യരുടെ വിചിന്തനത്തിന് പാത്രമായിട്ടുണ്ട്. വേദ-വേദാന്ത സാഹിത്യങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇന്ത്യയിൽ പരമ്പരാഗതമായി ഉന്നയിക്കപ്പെട്ട സിദ്ധാന്തങ്ങളെ തന്റേതായ ശൈലിയിൽ പുനഃപരിശോധിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്.

ദാർശനിക തലത്തിൽ ഇതിനുള്ള ശ്രമം നടത്തിയെന്നല്ലാതെ മേൽസൂചിപ്പിച്ച പ്രശ്നങ്ങളിൽ ഒന്നുപോലും യുക്തിഭദ്രമായി വിശകലനം ചെയ്യാനോ പരിഹാരങ്ങൾ സമർപ്പിക്കാനോ ശ്രീശങ്കരാചാര്യർക്ക് സാധിക്കുകയുണ്ടായില്ല. എന്നുതന്നെയല്ല, അദ്വൈതവിജയഘോഷത്തിനുശേഷം ചരിത്രം കണ്ട ഏറ്റവും ജീർണ സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥ(വർണാശ്രമധർമം) ഇന്ത്യയിൽ പൂർവോപരി പ്രബലമാവുകയാണുണ്ടായത്. അദ്വൈതത്തിന്റെ സാമൂഹിക ശാസ്ത്രം ഈ കൃതിയുടെ വിഷയമല്ല. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച ദാർശനിക സമസ്യകൾക്ക് ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ കണ്ടെത്തിയ ഉത്തരങ്ങൾ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായി സാധുവാണോ എന്ന് അന്വേഷിക്കാനേ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളൂ.

ശങ്കരാചാര്യരുടെ താർക്കികപാടവവും അവതരണ ചാതുരിയും മറ്റു ദാർശനികരുടെ വിചിന്തനങ്ങളെക്കുറിച്ച അറിവില്ലായ്മയും ഒത്തുചേർന്നപ്പോൾ കാലക്രമേണ ഒരു തെറ്റിദ്ധാരണ പ്രബലമായി. ദാർശനിക സമസ്യ

കൾ ഏറ്റവും നന്നായി പൂരിപ്പിക്കുന്നത് ശങ്കരാദ്വൈതമാണെന്ന വിശ്വാസമായിരുന്നു അത്. മറ്റേതു വേദാന്തികളെക്കാളും ശങ്കരാചാര്യരുടെ ചിന്താപദ്ധതിയാണ് തത്വശാസ്ത്ര പ്രശ്നങ്ങളെ ശമിപ്പിക്കുന്നതിൽ വിജയിച്ചത് എന്ന ധാരണയും പ്രചരിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ശങ്കാരദ്വൈതത്തിനു മേൽ വാരിക്കോരിയിടുന്ന പ്രശംസാ വചനങ്ങളുടെ യഥാർഥ കാരണം ഇത്തരം അപക്വ നിരീക്ഷണങ്ങളാണ്. ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന്റെ താഴെയുള്ള വാക്കുകൾ നോക്കൂ:

"ശങ്കരന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഗുരുതരങ്ങളായ സൂക്ഷ്മ വിചാരങ്ങളാൽ പൂർണങ്ങളാണ്. അവ വായിക്കുമ്പോൾ അത്യന്ത സൂക്ഷ്മമായ അന്തഃപ്രവേശ ശക്തിയും പ്രഗാഢമായ ആധ്യാത്മികതയുമുള്ള ഒരു ബുദ്ധിയോട് നാം സമ്പർക്കം പുലർത്തുന്നുവെന്നത് നമുക്ക് ബോധ്യമാകാതിരിക്കാൻ വയ്യ. അപരിമേയമായ വിശ്വത്തോടു തനിക്കുള്ള തീവ്ര വികാരത്താലും ആത്മാവിന്റെ അഗാധ രഹസ്യത്തിലേക്കുള്ള തന്റെ ഉജ്ജ്വല ദൃഷ്ടിയാലും സമർഥനീയമായതിൽ മാത്രം ഏറ്റക്കുറവു കൂടാതെ പറയുക എന്ന തന്റെ ദൃഢനിശ്ചയത്താലും ശങ്കരൻ മധ്യകാല ഭാരതത്തിലെ മിക്കവാറും വൈവിധ്യമുള്ള മതചിന്തകരുടെ സമൂഹത്തിൽ ഒന്നാം കിടയിലുള്ള ഒരു വീരവ്യക്തിയായി നിലകൊള്ളുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വവിചാരം പൂർവോത്തരാപേക്ഷ കൂടാതെ പരിപൂർണമായിരിക്കുന്നു. അതിനു കലാശിൽപങ്ങളുടെ സവിശേഷസ്വഭാവമായ ഒരു പൂർണതയുണ്ട്. അതു സ്വന്തമായ എല്ലാ പൂർവ സങ്കൽപങ്ങളെയും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. സ്വന്തം ലക്ഷ്യത്തിനുവേണ്ടി വർത്തിക്കുന്നു. തന്റെ എല്ലാ തത്വങ്ങളെയും സ്ഥിരവും യുക്തിസംഗതവുമായ പരീക്ഷണത്തിനു വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു."[1]

ഇത് വെറും പർവതീകരണമാണ്. വേദാന്തസരണിയിലെ മറ്റേതു ദാർശനികരെക്കാളും -രാമാനുജൻ, മാധ്വൻ- പൂർണത ശങ്കരാചാര്യർക്കുണ്ടെന്നു പറയുന്നത് അദ്ദേഹത്തോടുള്ള പൂർവഭക്ത്യാദരത്താലാണ്. അടിസ്ഥാന ദാർശനിക സമസ്യകൾക്ക് വിശിഷ്ടാദ്വൈതമോ ദ്വൈതമോ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നതിനെക്കാൾ വിലപ്പെട്ടതോ പ്രസക്തമോ ആയ പരിഹാരങ്ങളൊന്നും ശങ്കരാദ്വൈതവും സമർപ്പിക്കുന്നില്ലെന്നതാണ് വസ്തുത. എന്നുതന്നെയല്ല, മറ്റേതു വേദാന്ത പദ്ധതിയെക്കുറിച്ചും ഉയർത്താവുന്നത്ര സംശയങ്ങൾക്ക് ശങ്കരാദ്വൈതവും ഇടം നൽകുന്നുണ്ട്.

ബ്രഹ്മമാണ് ലോകത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്കും നിലനിൽപിനും നാശത്തിനും കാരണമെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രം കൃത്യമായും വ്യക്തമാക്കുന്നു:

"ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ" (1: 1: 2)

"ഇതിന്റെ ഉൽപത്തി സ്ഥിതിലയങ്ങൾ യാതൊന്നു ഹേതുവായിട്ട്"

എന്നാണ് മേൽ സൂത്രത്തിന്റെ അക്ഷരാർഥം. ഇതിന്റെ അർഥത്തെ ച്ചൊല്ലി ആർക്കും ഭിന്നാഭിപ്രായമില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തി, സ്ഥിതി, സംഹാരങ്ങൾക്ക് കാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നാണ് സാമാന്യ വിവക്ഷ. ഇവി ടെയും തർക്കമില്ല. വ്യാഖ്യാനം ആരംഭിക്കുമ്പോൾ ഭിന്നത തലപൊക്കു ന്നു. ഉദാഹരണമായി 'ജന്മാദി' എന്ന പദം. "ജന്മവും ആദിയായവയും" എന്നാണ് ഈ സംസ്കൃത വാക്കിനർഥം. 'ജന്മം' എന്നത് വ്യക്തമാണ്. ആദിയായവ അഥവാ മുതലായവ എന്നതുകൊണ്ട് സൂത്രകാരൻ എന്താണ് ഉദ്ദേശിച്ചത്? ഊഹിക്കാനേ നിർവാഹമുള്ളൂ. ഏതായാലും സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, സംഹാരം എന്നിവ അതിൽ പെടുമെന്ന് ഏറെക്കുറെ വ്യക്തമാണ്. മിക്കവാറും എല്ലാ വ്യാഖ്യാതാക്കളും ഇതംഗീകരിക്കുന്നു. (ചില വ്യാഖ്യാതാക്കൾ മറ്റു ചിലവ കൂടി ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്). ചുരുക്കത്തിൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, സംഹാരകാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നതിൽ ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ അടക്കമുള്ള ബ്രഹ്മസൂത്ര വ്യാഖ്യാതാക്കൾക്കെല്ലാം ഏകാഭിപ്രായമാണ്. അതായത് ബ്രഹ്മസൂത്ര കാരൻ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, സംഹാര കാരണമായി ബ്രഹ്മത്തെ കണക്കാക്കിയെന്നർഥം. പ്രപഞ്ചം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതും സംര ക്ഷിക്കപ്പെടുന്നതും സംഹരിക്കപ്പെടുന്നതുമാണെന്നല്ലേ ഇതിൽനിന്നും ഗ്രാഹ്യമാവുന്നത്? ജഗത്ത് മിഥ്യയായിരുന്നുവെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ ഇങ്ങനെ അരുളുമായിരുന്നോ? സ്ഥിതി, സംഹാരങ്ങളെപ്പറ്റി സൂത്രകാ രൻ പറയുന്നില്ലെങ്കിലും ജഗത്ത് ജനിച്ചതാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട ല്ലോ. മിഥ്യയായ ഒന്ന് ജനിച്ചുവെന്നു പറയുന്നത് അർഥശൂന്യമല്ലേ? ഇല്ലാത്ത ഒന്നിനെ എങ്ങനെയാണ് സംരക്ഷിക്കുന്നതും സംഹരിക്കു ന്നതും?

ഇവിടെയാണ് ശങ്കരാചാര്യർ വ്യാഖ്യാനവുമായി വരുന്നത്. ഒരു വാക്കോ വാക്യമോ വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടി വരുന്നത് എപ്പോഴാണ്? ഒന്നു കിൽ വാക്കോ വാക്യമോ അവ്യക്തമായിരിക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ ഭാഗിക മായോ പൂർണമായോ ദുർഗ്രഹമായിരിക്കണം. ഉദാഹരണമായി, "സൂര്യൻ കിഴക്ക് ഉദിക്കുന്നു" എന്ന വാചകം. ഇതിന്റെ അർഥം വ്യക്തമാണ്. അൽപം പോലും ദുർഗ്രാഹ്യതയില്ലാത്ത വാചകം. ഇവിടെ വ്യാഖ്യാന ത്തിന്റെ ആവശ്യമേയില്ല; അൽപം പോലും. ഈ വാക്യത്തിന് വ്യാഖ്യാനം ചമയ്ക്കാൻ മുതിരുന്നയാൾക്ക് ബുദ്ധിസ്ഥിരതയുണ്ടോ എന്നാരെങ്കിലും സംശയിച്ചാൽ അതിനെ കുറ്റപ്പെടുത്താനാവില്ല. "സൂര്യൻ കൊണ്ട് ഇവിടെ വിവക്ഷിക്കുന്നത്..." എന്ന് പറഞ്ഞു തുടങ്ങുമ്പോഴേക്കും സാമാന്യ ബുദ്ധിയുള്ളവരും മഹാ ബുദ്ധിമാന്മാരും ചിരി തുടങ്ങിയെന്നു വരാം. അതുപോലെ "കിഴക്ക് കൊണ്ടർഥമാക്കുന്നത്...", "ഉദിക്കുന്നു എന്ന തിന്റെ യഥാർഥ അർഥം..." എന്നൊക്കെ ഏത് വിശ്വഗുരു പറയാൻ തുട ങ്ങിയാലും ഫലം തഥൈവ. കാരണം മേൽവാചകത്തിൽ യാതൊരു അവ്യ

ക്തതയുമില്ല എന്നതാണ്. "ജഗത്തിന്റെ ജനനവും ജീവിതവും നാശവും ബ്രഹ്മം കാരണമാണ്" എന്ന പ്രസ്താവത്തിലും യാതൊരു ദുർഗ്രാഹ്യതയുമില്ല. അതിനാൽ ഇതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. ജഗത്തിനെക്കുറിച്ചോ ജനനം, ജീവിതം, നാശം എന്നിവയെക്കുറിച്ചോ വിശദാംശങ്ങൾ നൽകുന്നത് പ്രസക്തമാണ്.

എന്നാൽ ഈ പദങ്ങൾകൊണ്ട് മറ്റെന്തെങ്കിലുമാണ് അർഥമാക്കുന്നതെന്ന് ഒരു മഹാപണ്ഡിതനാണ് പറയുന്നതെങ്കിലും അത് അസംബന്ധമായിരിക്കുമെന്ന് മാത്രമല്ല ആ സമീപനംപോലും അസംഗതമായിരിക്കും. വ്യാഖ്യാനശാസ്ത്രപരമായും താർക്കികമായും വൈദിക സാഹിത്യാടിസ്ഥാനത്തിലും ഈ രീതി അബദ്ധമാണെന്നു വ്യക്തമാണ്.

ഒന്നാമതായി, ജഗത് എന്നതിന് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ പ്രപഞ്ചം, പ്രകൃതി എന്നൊക്കെ മാത്രമേ അർഥമുള്ളൂ. ജഗത്തിന് മറ്റെന്തെങ്കിലും വിവക്ഷകളുള്ളതായി ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ എവിടെയും വിദൂര സൂചനപോലും ഇല്ല. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ ഒരു വാക്യത്തെ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്തുപോലും ജഗത്തിന് മറ്റെന്തെങ്കിലും വിവക്ഷകളുള്ളതായി സമർഥിക്കാനാവില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാകാം ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ പോലും അങ്ങനെയൊരു ശ്രമം നടത്താതിരുന്നത്. അതിനാൽ ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ ഉദ്ദേശിച്ച ജഗത്ത് ഈ കാണുന്നതും മനുഷ്യന് അനുഭവഭേദ്യവുമായ പ്രകൃതിയാണ്. അത് ജനിച്ചതാണ് എന്ന് സൂത്രകാരൻ വ്യക്തമാക്കുന്നതിൽനിന്നും ജഗത്ത് അസ്തിത്വമുള്ള ഒന്നാണെന്ന് തെളിയുന്നു.

രണ്ടാമതായി, ജഗത്ത് ഇല്ലാത്തതാണെന്നോ മായയാണെന്നോ തോന്നലാണെന്നോ മിഥ്യായാണെന്നോ സ്വപ്നംപോലെയാണെന്നോ ഒന്നും ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ എവിടെയുമില്ല. ഒരൊറ്റ സൂത്രവാക്യത്തെയും ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്താൽപോലും ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന ആശയം ലഭിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാകാം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് ശങ്കരാചാര്യർ നൽകിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ എവിടെയും അത്തരമൊരു ബ്രഹ്മസൂത്രവാക്യം ഉദാഹരണമായി പോലും നൽകാതിരുന്നത്. ജഗത് മിഥ്യാ വാദം ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിലില്ല എന്നാണ് ഇതിൽനിന്നും തെളിയുന്നത്.

മൂന്നാമതായി, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ ഇത്തരം പരാമർശങ്ങൾക്ക് ശങ്കരാചാര്യർ നൽകിയ വ്യാഖ്യാനവും വസ്തുതാ വിരുദ്ധമാണെന്നുകാണാം. ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ ജഗത്തിനെ പരാമർശിക്കുന്നത് വ്യാവഹാരികാർഥത്തിലാണെന്നും പരമാർഥികമായല്ലെന്നുമാണ് ശങ്കരഭാഷ്യം. ശങ്കരാചാര്യർ സ്വേഛാപൂർവം ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുന്നുവെന്നല്ലാതെ വ്യാവഹാരികമായ വിവരണമാണിതെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ എവിടെയുമില്ല. ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ ജഗത്തിനെ പരാമർശിക്കുന്നത് വ്യാവഹാരികാർഥത്തിലാണെന്ന് മറ്റേതെങ്കിലും വൈദിക-വൈദികാനന്തര രചനകളിലുണ്ടോ? ഇല്ലെന്നതാണ്

യാഥാർഥ്യം. ഇങ്ങനെയൊരു അവകാശവാദത്തിന് ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഭാവനയിൽ മാത്രമേ നിലനിൽപ്പുള്ളൂ. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ജഗത്തല്ല, ശങ്കരാദ്വൈതമാണ് മായ; യാഥാർഥ്യലോകത്ത് നിലനിൽക്കാത്തത്.

ബ്രഹ്മമാണ് ലോകത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്കും നിലനിൽപിനും നാശത്തിനും കാരണമെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രം (1.1-2) കൃത്യമായി പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ലോകം അഥവാ ജഗത്ത് മായയാണെന്ന ശങ്കരാചാര്യരുടെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം ഇതിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ അദ്വൈതികൾ നിർബന്ധിതരാണ്. സൃഷ്ടിപ്പിനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത് വ്യാവഹാരികാർഥത്തിലാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ വാദിച്ചു. എന്നാൽ, പിൽകാലത്തെ ശങ്കരവക്താക്കൾ അൽപംകൂടി വിശദീകരണം നൽകാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. ബ്രഹ്മമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണമെന്നതിനെ അദ്വൈതികൾക്ക് നിഷേധിക്കാനാവുന്നില്ല. എന്നാൽ, പരമാർഥികാർഥത്തിൽ പ്രപഞ്ചം ഇല്ലെന്നും സൃഷ്ടി നടന്നിട്ടില്ലെന്നും പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടെന്ന തോന്നലുണ്ടാകുന്നത് അവിദ്യ കൊണ്ടാണെന്നുമാണ് അവർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ഉയരുന്ന സംശയമിതാണ്. ജഗത്തിനു കാരണം ബ്രഹ്മമോ അതോ അവിദ്യയോ? ഇതിനു മൂന്നുവിധത്തിൽ ഉത്തരം നൽകാവുന്നതാണ്. ഒന്ന്: ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് കാരണം. രണ്ട്: ബ്രഹ്മവും അവിദ്യയും കാരണമാണ്. മൂന്ന്: അവിദ്യ മാത്രമാണ് കാരണം. ഇവയിൽ ഏതു തിരഞ്ഞെടുക്കാനും സൈദ്ധാന്തിക സൂക്ഷ്മതയൊന്നും ആവശ്യമില്ല. ഏതു സ്വീകരിച്ചാലും ദാർശനികമായി കൂടുതൽ മേന്മ കൈവരുകയുമില്ല. നിലപാട് ഏതാണെങ്കിലും സംശയങ്ങൾക്കുള്ള സാധ്യത ഏറുമെന്നു മാത്രം. അതായത് ശങ്കരാചാര്യരുടെ “തത്വവിചാരം പൂർവോത്തരാപേക്ഷ കൂടാതെ പരിപൂർണമായിരിക്കുന്നു”വെന്ന രാധാകൃഷ്ണന്റെ വിലയിരുത്തൽ പൊള്ളയാണെന്നർഥം.

പിൽക്കാല അദ്വൈത ദാർശനികർ മേൽ കൊടുത്തവയിൽ മൂന്നുത്തരങ്ങളും നിർദേശിച്ചിട്ടുണ്ട്. ശങ്കരാനുയായി സർവജ്ഞാത്മമുനി ‘സംക്ഷേപശാരീരക’ എന്ന കൃതിയിൽ ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് ലോകത്തിന് കാരണമെന്ന് പറയുന്നു. സുരേശ്വര എന്ന ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗുരുവിനും ഈ വീക്ഷണമാണുണ്ടായിരുന്നത്. ആഭാസവാദമെന്നാണിതറിയപ്പെടുന്നത്. പത്മപാദ, വാചസ്പദിമിശ്ര എന്നിവർ ബ്രഹ്മവും അവിദ്യയും ചേർന്നതാണ് (അവച്ഛേദവാദം) കാരണമെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. മദനമിശ്രയും പ്രകാശാനന്ദയും അവിദ്യ മാത്രമാണ് ലോകത്തിനു കാരണമെന്ന് (പ്രതിബിംബവീക്ഷണം) വാദിക്കുന്നു.[2]

ഒന്നാമത്തെ വ്യാഖ്യാനം ശ്രദ്ധിക്കുക. ലോകത്തിന്റെ കാരണം ബ്രഹ്മമാണ്. ഇത് വ്യക്തമായും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ ഉള്ളതാണ്. ലോകം യഥാർഥത്തിൽ ഉള്ളതാണെന്നും അതിന്റെ ഉൽപത്തിക്കു കാരണം ബ്രഹ്മ

മാണെന്നുമുള്ള വിശ്വാസപ്രകാരം ഇങ്ങനെയൊരു പ്രശ്നമുദിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ, പ്രപഞ്ചം മായയാണെന്നും അതിനു കാരണം അവിദ്യയാണെന്നും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതോടെ (അങ്ങനെയൊരു സിദ്ധാന്തം ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നില്ല.) പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണം മായയോ ബ്രഹ്മമോ അതോ രണ്ടുംകൂടിയോ എന്ന സംശയമുണ്ടാകുന്നു. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണെങ്കിൽ പിന്നെ അവിദ്യയുണ്ടാക്കുന്ന പ്രപഞ്ചമെന്ന് പറയുന്നതെങ്ങനെ ശരിയാകും? മറ്റൊന്നു കൂടി: അവിദ്യ ആരുടെ സൃഷ്ടിയാണ്? അതിനു കാരണം ബ്രഹ്മ മാണോ? ആണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മം അവിദ്യയുടെ കാരണമെന്ന അദ്വൈതിക ളുടെ പ്രസ്താവം വ്യാവഹാരിക സത്യമോ പരമാർഥിക സത്യമോ? വ്യാവ ഹാരിക സത്യമാണെങ്കിൽ, അദ്വൈതപ്രകാരം അവിദ്യ എന്നൊന്നില്ലെന്നും അത് തോന്നലാണെന്നും പറയേണ്ടിവരും. അതായത്, പ്രപഞ്ചം മായയാ ണെന്ന് അദ്വൈതപ്രകാരം പറയാനാവില്ലെന്നർഥം. എന്നാൽ, മായയാണെന്ന് അവർ പറയുന്നു. ഇത് വൈരുധ്യമാണ്.

ഇനി പരമാർഥിക സത്യമാണെന്നു കരുതുക. എങ്കിൽ, ബ്രഹ്മവുമുണ്ട് അവിദ്യയുമുണ്ട് എന്നത് പരമാർഥിക സത്യമാണെന്നു വരും. അതായത് ബ്രഹ്മമെന്ന ഒരേയൊരു പരമാർഥിക സത്യമേയുള്ളൂ എന്ന അദ്വൈതം ദുർബലമാകുകയും ബ്രഹ്മവും അവിദ്യയുമുണ്ട് എന്ന ദ്വൈതം ആവിർഭവി ക്കുകയും ചെയ്യും. ഇതും അദ്വൈതത്തിലുണ്ടാകുന്ന സൈദ്ധാന്തിക വൈരു ദ്ധ്യമാണ്.

വാചസ്പദിമിശ്ര, പത്മപാദ എന്നിവർ ബ്രഹ്മവും അവിദ്യയും ചേർന്ന താണ് ജഗത്ത് കാരണമായി വർത്തിക്കുന്നതെന്നഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഇവി ടെയും അവിദ്യ പരമാർഥികമോ വ്യാവഹാരികമോ എന്നു വ്യക്തമാക്കേ ണ്ടിവരും. പരമാർഥികമാണെങ്കിൽ ദ്വൈതമുത്ഭവിക്കും. വ്യാവഹാരികമാ ണെങ്കിൽ അവിദ്യതന്നെ മായയാണ്, ഇല്ലാത്തതാണെന്നും വരും. തൽഫല മായ ബ്രഹ്മവും അവിദ്യയും ചേർന്ന് പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണമായെന്ന വാദം അർഥശൂന്യതയിലേക്കു വീഴുന്നു.

മദനമിശ്രയും പ്രകാശാനന്ദയും ഊഹിക്കുന്നതുപോലെ അവിദ്യ മാത്ര മാണ് ലോകത്തിനു കാരണമെന്നു കരുതുക. എന്നാലും അവിദ്യ വ്യാവ ഹാരികമോ പരമാർഥികമോ എന്നു വ്യക്തമാക്കേണ്ട ബാധ്യതയിൽനിന്നും അദ്വൈതികൾക്ക് ഒഴിയാനാവില്ല. എന്നുതന്നെയല്ല പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാര ണമായി ബ്രഹ്മത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുകയും അവിദ്യയെ കാരണമായി എവി ടെയും സൂചിപ്പിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്ത ബാദരായണന്റെ നിലപാടിന് ഇവർ എന്തു വ്യാഖ്യാനമാണ് നൽകുക?

അവിദ്യ വ്യാവഹാരികമാണെന്നു പറഞ്ഞാലും പരമാർഥികമാണെന്നു വാദിച്ചാലും ശങ്കരാദ്വൈതം അനിവാര്യമായും മേൽ സൂചിപ്പിച്ച വൈരു ധ്യത്തിൽ ചെന്നു വീഴും. ദ്വൈത ചിന്തകരുടെ അദ്വൈത വിമർശനങ്ങളെ

ശങ്കരാചാര്യരുടെ പക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ട് നേരിട്ട കെ. നാരായിൻ ഇക്കാര്യം തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നതു കാണുക:

“ബ്രഹ്മവും മായയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമെന്താണ്? ബ്രഹ്മത്തെ കൂടാതെ നിലനിൽപില്ലാത്ത മായ എങ്ങനെയാണ് ജഗത്തായി പ്രത്യക്ഷമാകുന്നത്? ശങ്കരനുശേഷം വേദാന്തചിന്തയുടെ വികാസം നിർണയിച്ച ചില പ്രധാന ചോദ്യങ്ങളാണിവ. ശങ്കരന്റെ അനിർവചനീയമായ സങ്കൽപത്തെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ശക്തിയായി വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് പിന്നീടുണ്ടായത്. ഈ പ്രവണതയ്ക്ക് അതിന്റേതായ തകരാറുണ്ട്. കാരണം, ശങ്കരാദ്വൈതത്തിൽ അത് ദ്വൈതം സന്നിവേശിപ്പിക്കുന്നു. എന്നിരുന്നാലും വേദാന്ത ദർശനത്തിൽനിന്നും മായാസിദ്ധാന്തത്തിൽനിന്നുമെത്താവുന്ന അനിവാര്യ നിഗമനമാണത്. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിൽ ദ്വൈതം നിലീനമാണെന്ന വിമർശനത്തിൽ ന്യായമുണ്ട്.”[3]

ഇവിടെ എന്തെങ്കിലും വിശദീകരണം നൽകാതെ ഒഴിവാകാൻ ഗ്രന്ഥകാരന് സാധിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ, ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന് ഈ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാൻ കഴിയാതിരുന്നതിലെ യുക്തി(ഹീനത)അന്വേഷിക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം. നാരായിന്റെ വാക്കുകൾ വീണ്ടും ഉദ്ധരിക്കാം:

“ശങ്കരൻ തന്നെയും ഈ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി ബോധവാനായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് മായാതത്വം വിശദീകരിക്കാനാവാത്തതാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞത്. മായ അനിർവചനീയമാണെന്നതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹമുദ്ദേശിച്ചത്, നമ്മുടെ ബുദ്ധിക്കും, യുക്തിക്കും ബ്രഹ്മവുമായി മായയ്ക്കുള്ള ബന്ധത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ല എന്നാണ്... മായയുടെ യഥാർഥ പ്രകൃതവും ബ്രഹ്മവുമായുള്ള ബന്ധവും സകല യുക്തികളെയും അതിവർത്തിക്കുന്നതാണ്.”[4]

അതായത്, അദ്വൈതത്തിലെ മറ്റെല്ലാ സങ്കൽപങ്ങളെയും യുക്തിയുടെ തലനാരിഴകീറി ന്യായീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ ഇവിടെ ആയുധം വെച്ച് കീഴടങ്ങുന്നതായി യുക്തിബോധമുള്ളവർക്കു ബോധ്യമാകും. യുക്തിക്കപ്പുറവും യാഥാർഥ്യത്തിനു ഒട്ടേറെ തലങ്ങളുണ്ടെന്നതിൽ സംശയമില്ല. എന്നാൽ, ഇത്തരം ഒഴികിഴിവ് ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നത് യുക്ത്യതീതമായ എന്തെങ്കിലും കാരണം ഉണ്ടായതുകൊണ്ടാണെന്നല്ല മനസ്സിലാകുന്നത്. മറിച്ച്, ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ കാരണമാണെന്നതിനും ജഗത് മിഥ്യയാണെന്നതിനും അവിദ്യയാണ് ജഗത്ത് അനുഭവത്തിനു നിദാനമെന്നതിനും തുടങ്ങി മറ്റെല്ലാ അദ്വൈത തത്വങ്ങൾക്കും യുക്തിപരമായ ന്യായങ്ങൾ ശങ്കരാചാര്യർ നിരത്തിയുട്ടുണ്ട്. എങ്കിൽ, അവിദ്യയും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മാത്രം യുക്തിക്കതീതമാണെന്നു വിചാരിക്കാൻ എന്തു ന്യായമാണുള്ളത്. ജഗത്തിനു കാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുമ്പോൾ ജഗത്തും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് വെളിപ്പെടുന്നത്. ജഗത്തിനു കാരണം ബുദ്ധിശൂന്യമായ പ്രകൃതി(പ്രഥാൻ)യല്ല എന്ന് സാംഖ്യദർശനത്തി

നെതിരായി എതിർവാദമുന്നയിക്കുമ്പോൾ ശങ്കരാചാര്യർ യുക്തിയെയാണ് ആധാരമാക്കുന്നത്. അതായത്, ബ്രഹ്മവും ജഗത്തും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യുക്തിക്കധീനമാണെന്നർഥം. ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന് വാദിക്കുവാൻ സ്വപ്ന ത്തിന്റെ എല്ലാ പ്രത്യേകതകളും ഉണർച്ചയിലെ ഭൗതികാനുഭവങ്ങൾക്കുമു ണ്ടെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതായത്, ജഗത്തും അവിദ്യയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വെളിപ്പെടുത്താനും ശങ്കരാചാര്യർ യുക്തിയെ ശരണം പ്രാപിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മവും ആത്മാവും തമ്മിലുള്ള സമീകരണത്തിനും ശങ്കരാചാര്യർക്ക് യുക്തിയുണ്ട്. എന്നാൽ, തന്റെ അദ്വൈതം സാക്ഷാൽ വൈരുധ്യത്തിൽപ്പെ ടുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യരുടെ സമാധാനം അവിദ്യയും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യുക്തികൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാവുന്നതിനപ്പുറമാണെ ന്നാണ്! തന്റെ വാദം യുക്തിവിരുദ്ധമായി തീരുമ്പോൾ അതിനെ മറച്ചു വെക്കാൻ യുക്ത്യതീത തലത്തെ വലിച്ചിഴച്ചുകൊണ്ടുവരാനുള്ള ശ്രമമാണി തെന്നു വ്യക്തമാണ്.

നാരായിൻ തുടർന്ന് എഴുതുന്നു:

“ഏക ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മായയിലൂടെയുള്ള പ്രത്യക്ഷീകരണമാണ് ജഗ ത്തെന്നും അതിന്റെ ആന്തരാർഥം മനുഷ്യധാരണയ്ക്കതീതമാണെന്നും നാം മനസ്സിലാക്കാത്തിടത്തോളം ശങ്കരവേദാന്തത്തിന് യുക്തിപരമായ നീതീക രണം കണ്ടെത്താനാവില്ല.”[5]

അതായത്, മായ മനുഷ്യമനസ്സിന് ഉൾക്കൊള്ളാനാകാത്തതാണെന്ന് നാം ധരിക്കാത്തിടത്തോളം ശങ്കരവേദാന്താദ്വൈതത്തിന് യുക്തിയന്വേഷിക്കുന്നത് അസാധ്യമാകുമെന്നാണ് നാരായിൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത്. മായ യുക്ത്യതീത മാണെന്ന് അംഗീകരിച്ചാൽ ശങ്കരവേദാന്തം യുക്തിസഹമാകുമെന്നാണ് ഇതു വായിച്ചാൽ തോന്നുക. ഹാ മായ! എന്നല്ലാതെ എന്തുപറയാൻ. മായ യുക്ത്യ തീതമാണെന്നംഗീകരിച്ചാൽ അത് യുക്ത്യതീതമാകുമെന്നല്ലാതെ യുക്തി പരമെന്ന് എങ്ങനെ വരും? ഇതെല്ലാം യുക്ത്യതീതമാണെന്നു പറയുന്ന ശങ്ക രാനുകൂലികൾ പറഞ്ഞ് പറഞ്ഞ് അതാണ് ശങ്കരവേദാന്തത്തിലെ യുക്തി എന്ന് ഉപസംഹരിക്കും. അതായത് യുക്തിഹീനതയാണ് ശങ്കരാദ്വൈത ത്തിന്റെ യുക്തിയെന്ന് പച്ചയായി പറയാം. പക്ഷേ, ഇങ്ങനെ വളച്ചുകെട്ടി ല്ലാതെ സത്യം വെളിപ്പെടുത്താൻ അവർക്കു മടിയുണ്ട്. അതിനാൽ നാരാ യിൻ ഈ വിഷയകമായ ചർച്ച അവസാനിപ്പിച്ചതിങ്ങനെയാണ്:

“ഇതാണ് ശങ്കരന്റെ നിലപാടെങ്കിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മായാസങ്കൽപവും അദ്വൈത ദർശനവും താർക്കികമായി സാധുവാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാ നാവും.”[6]

അതായത്, യുക്തിയില്ലാത്ത വാദങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ചതിൽനിന്നും ശങ്ക രാചാര്യരുടേത് യുക്തിപരമായി സാധുവായ ദർശനപദ്ധതിയാണെന്ന് മന

സ്സിലാക്കാമെന്ന്!

അദ്വൈതത്തിന്റെ യുക്തിയും വേദാടിസ്ഥാനവും സംബന്ധിച്ച് ചില പരാമർശങ്ങൾ ശങ്കരാചാര്യർ തന്നെ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. അതിനെപ്പറ്റി ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

“ശങ്കരാചാര്യർ തന്റെ ‘മണ്ഡ്യൂക്യകാരിക’ക്കുള്ള വ്യാഖ്യാനത്തിൽ അദ്വൈതം വേദാടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമാണോ അതോ യുക്തിയുടെ സഹായത്താലും സമർഥിക്കാനാവുമോ എന്ന ചോദ്യം ഉയർത്തിയിട്ടുണ്ട്.”[7]

അദ്വൈതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അധ്യായത്തിൽ യുക്തിപരമായ സാധ്യത തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ തുടർന്നെഴുതുന്നു. ശേഷം, “യുക്തികൊണ്ട് എല്ലാം വിശദീകരിക്കാനാവില്ല. അതിന് നിലനിൽപില്ലാത്ത മണ്ഡലവുമുണ്ട്” എന്നാണ് പറയുന്നത്. അതായത്, മേൽഭാഗത്ത് നാരായിൻ പ്രയോഗിച്ച കൗശലമായേ ഇതിനെയും കാണാനാവൂ. കഴിയാവുന്നിടത്തോളം യുക്തിയുപയോഗിച്ചുതന്നെ അദ്വൈതം സമർഥിക്കുക. യുക്തിപരമായി സമർഥിക്കാനാവാതെ വരുമ്പോൾ അത് സ്വസിദ്ധാന്തത്തിലെ യുക്തിയില്ലായ്മയാണെന്ന് സമ്മതിക്കാൻ തയ്യാറാകാതിരിക്കുക. തങ്ങളുടെ കഴിവുകേടല്ല, യുക്തിയുടെ പരിമിതിയാണ് ഇതിനു കാരണമെന്നായിരിക്കും ഇതിനുള്ള സമാധാനം. യുക്തിക്കും ബുദ്ധിക്കും പരിമിതികളുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കാത്തവരുണ്ടോ? പക്ഷേ, യുക്തിക്കതീതമായതും യുക്തിവിരുദ്ധമായതും തമ്മിൽ വലിയ വ്യത്യാസമുണ്ട്. യുക്തിക്ക് അതീതമായത് ഒരിക്കലും യുക്തിവിരുദ്ധമാകില്ല. ബ്രഹ്മവും അവിദ്യയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം യുക്ത്യതീതമാണെന്നതിനെക്കാൾ യുക്തിവിരുദ്ധമായാണ് അദ്വൈതത്തിൽ സിദ്ധാന്തിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നതാണ് വസ്തുത.

ജഗത്തിനെ നിഷേധിക്കുവാൻ മായാസങ്കൽപം സൃഷ്ടിച്ച ശങ്കരാചാര്യർ ഭൗതികാസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുകയല്ല സങ്കീർണമാക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ശങ്കരാചാര്യരുടെ മായാസിദ്ധാന്തത്തിനു നേരെ ഉയർന്ന വിമർശനങ്ങൾ നേരിടുന്നതിൽ പിൽകാല ശങ്കരദാർശനികർ വേണ്ടത്ര വിജയിച്ചിട്ടില്ലെന്നു കാണാം. ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യാഥാർഥ്യമായിട്ടുള്ളൂ എന്നതാണല്ലോ അദ്വൈതത്തിന്റെ മുഖ്യ പ്രമേയം. ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയും അന്വേഷണവുമാണ് വേദാന്തത്തിന്റെ സത്ത. എന്നാൽ, അങ്ങേയറ്റം ആശയക്കുഴപ്പമുണ്ടാക്കുന്ന മായാസങ്കൽപത്തിലെ ദാർശനിക സമസ്യകൾ ഒതുക്കിത്തീർക്കാൻ ശങ്കരാനന്തര അദ്വൈതികൾക്കു കഠിനാധ്വാനം ചെയ്യേണ്ടിവന്നു. എന്നിട്ടും ഈ ലക്ഷ്യം സാധിക്കുന്നതിൽ അവർ പരാജിതരായി എന്നാണു മനസ്സിലാകുന്നത്. എത്രത്തോളമെന്നാൽ, ‘ബ്രഹ്മം’ എന്ന മുഖ്യപ്രമേയം ചർച്ച ചെയ്ത് അവരെത്തിയത് ‘മായ’യിലാണ്. പിന്നീടുള്ള തർക്കവിതർക്കങ്ങൾ മുഴുക്കെ മായയെ ചുറ്റപ്പറ്റിയായി. ഒ. നീലിന്റെ

വരികൾ നോക്കൂ:

"ബ്രഹ്മവും മായയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എങ്ങനെയാണെന്ന പ്രശ്ന ത്തിന് വിശദീകരണം നൽകാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ശങ്കരനു ശേഷമുള്ള അദ്വൈ തികളുടെ ചർച്ച മുഴുക്കെ ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ച് ആകേണ്ടതിനു പകരം മായയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായി; ഇക്കാലത്തെ അദ്വൈത വാദികൾ ഇത് നിഷേധിച്ചേക്കാ മെങ്കിലും."[8]

ബ്രഹ്മവാദം, മായാവാദമായി അറിയപ്പെടാനും ഇതു കാരണമായി. നീലിന്റെ വരികൾ വീണ്ടും:

"അദ്വൈതത്തിന്റെ 'ജ്ഞാനമീമാംസ'യിലും ദർശന ചട്ടക്കൂടിലും മായയ്ക്ക് പ്രധാനപ്പെട്ട സ്ഥാനമുണ്ടെന്നത് സത്യമാണ്. പക്ഷേ, ഒരു പ്രത്യേക അർഥത്തിലല്ലാതെ മായാസങ്കൽപത്തെ സത്താശാസ്ത്ര (Ontology)പരമായി വ്യാഖ്യാനിക്കരുത്. കാരണം, ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തത്തിൽനിന്നും താർക്കികമായി ഉൽഭൂതമാകുന്ന ഒരു അനുബന്ധ നിഗമനം മാത്രമാണത്. അതിനാൽ, മായാവാദത്തെപ്പറ്റി നമുക്ക് എന്തു പറ യാനാകും? ബ്രഹ്മസിദ്ധാന്തത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതെന്ന നിലയിൽ അതിനെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത് അദ്വൈതത്തോട് നിരക്കുന്നതാണ്. എന്നാൽ, അതിനെ ഈ വിധമല്ല ഉപയോഗിക്കാറ്. എങ്കിൽ അദ്വൈതത്തോടുള്ള അങ്ങേയറ്റത്തെ അനീതിയാകും മായാവാദം. ശങ്കരനുശേഷം അദ്വൈതി കൾക്കിടയിൽ ബ്രഹ്മവാദത്തിൽനിന്നും മായാവാദത്തിലേക്ക് ചരിത്രപരമായ വ്യതിയാനമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്."[9]

അനാവശ്യ സിദ്ധാന്തവൽകരണത്തിന്റെ അനിവാര്യ വിനകളിലൊ ന്നായേ ഇതിനെ കാണാനാവൂ! ഇതു വെറും പേരുമാറ്റത്തെയല്ല, അടിസ്ഥാന നിലപാടുകളുടെ ദാർശനിക ച്യുതി തന്നെയാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. പ്രാപ ഞ്ചിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അയഥാർഥത മായാസങ്കൽപനത്തിലൂടെ വിശദീ കരിക്കാനുള്ള അദ്വൈത ദാർശനികരുടെ ശ്രമം പരിഹാരത്തേക്കാൾ പ്രശ്ന ങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു എന്നാണിതു തെളിയിക്കുന്നത്.

ജഗത്ത് യാഥാർഥ്യമാണെന്നു വന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരമാർഥിക യാഥാർഥ്യമെന്ന നിലയ്ക്ക് കുറച്ചിലുണ്ടാവുമെന്നാണ് ശങ്കരാചാര്യർ ധരി ച്ചത്. ഈ നിഗമനം ദാർശനികമായും വൈദികാടിസ്ഥാനത്തിലും അബദ്ധ മാണെന്നതാണ് വസ്തുത. ജഗത്ത് യാഥാർഥ്യമാണെന്നു പറയുന്ന ഇതര വേദാന്തികൾ അത് പരമാർഥിക യാഥാർഥ്യമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ക്ഷണിക യാഥാർഥ്യമായി മാത്രമേ അതിനെ കണക്കാക്കുന്നുള്ളൂ. ജഗത്ത് അതിന്റെ ഉൽപത്തിക്കും നിലനിൽപിനും നാശത്തിനും സമ്പൂർണമായും അവലംബിക്കുന്നത് ബ്രഹ്മത്തെയാണ്. ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിക്കാതെ അതിന് ഒരു നിമിഷംപോലും അസ്തിത്വമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഈ നിലയ്ക്കുള്ള അദ്വൈ തേതര വീക്ഷണം ഏതെങ്കിലും നിലയിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരമാർഥിക പദ

വിയെ ഇകഴ്ത്തുന്നില്ല എന്നുകാണാം. അതുകൊണ്ടാണ് ജഗത്ത് മിഥ്യ യാണെന്ന വാദം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാത്തത്. ഉപനിഷത്തു കളുടെ ആശയ വൈജാത്യങ്ങൾക്കിടിയിൽ ഒരു വീക്ഷണമെന്ന നില യിൽ മായാവാദത്തിന്റെ ലാഞ്ചനകൾ കണ്ടേക്കാം. എങ്കിലും ഉപനിഷ ത്തുക്കളുടെ പൊതുവായ വീക്ഷണമായി അത് അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടി ല്ല. അവയിൽ ഏറ്റവും പ്രബല ധാരണയാണതെന്നും പറയാനാവില്ല. വേദസാഹിത്യങ്ങളിലാകട്ടെ, ജഗത്ത് മിഥ്യയാണന്ന സൂചനപോലും ലഭി ക്കുകയില്ല. ലോകവും അതിലെ അനുഭവങ്ങളും അങ്ങേയറ്റം യാഥാർഥ്യ മാണെന്ന വിധത്തിലാണ് ഋഷിമാരുടെ വിവരണങ്ങൾ. വേദങ്ങളിലെ ഋക്കുകൾ രചിച്ച ഋഷീശ്വരന്മാർക്ക് ബ്രഹ്മജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നില്ലെന്നും അതുകൊണ്ടാണ് ജഗത്തിലെ അനുഭവങ്ങൾ അത്ര ഹൃദ്യമായി വിവരി ച്ചതെന്നും വിശ്വസിക്കാനാവുമോ?

ഭൗതികലോകത്തെയും മനുഷ്യന്റെ അനുഭവങ്ങളെയും നിഷേധി ക്കാൻ ആർക്കും സാധ്യമല്ല എന്നതാണ് യാഥാർഥ്യം. ലോകം മായയാ ണെന്ന് ഒരാൾ പറയുമ്പോൾ ചുരുങ്ങിയത് പറയുന്ന ആളെങ്കിലും യാഥാ ർഥ്യമാണെന്ന് സമ്മതിക്കാതെ തരമില്ലല്ലോ. സ്വാഭാവികമായും അയാ ളുടെ ചിന്തയും ഗ്രഹണവും വാക്കുകളും സത്യമാണെന്ന് വിശ്വസിക്കേ ണ്ടിവരും. ഇതെല്ലാം നിഷേധിക്കുകയാണെങ്കിൽ ലോകം മായയാണെന്ന പ്രസ്താവവും മായയാണെന്നും ഇല്ലാത്തതാണെന്നുമുള്ള വൈരുദ്ധ്യം ഉടലെടുക്കും. ലോകത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യം എത്ര കുറഞ്ഞ നിലവാരത്തി ലുള്ളതാണെന്നു വാദിക്കുന്നവർക്കും ഭൗതികാനുഭവങ്ങളെ ശൂന്യമെന്ന നിലയിൽ തള്ളിക്കളയാനാവില്ല. സ്വാഭാവികമായും അതിന് ന്യായമെന്നു തോന്നുന്ന ഒരു വ്യാഖ്യാനം നൽകിയേ തീരൂ. ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ പറയുമ്പോൾ അതിന്റെ അസ്തിത്വം പറ്റെ നിഷേധിക്കു കയാണെന്ന് തെറ്റദ്ധരിക്കരുതെന്ന് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണനെപ്പോലെയു ള്ളവർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ബ്രഹ്മസൂത്രം III2.3 ന് ശങ്കരാചാര്യർ നൽകിയ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭൗതികലോകത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യത്തെ അദ്ദേഹം നിഷേധിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് രാധാകൃഷ്ണൻ അഭിപ്രാ യപ്പെടുന്നു.

“സ്വപ്നാവസ്ഥയും ഉണർച്ചയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ശങ്കരൻ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞതിൽനിന്നും ഉണർച്ച തോന്നലല്ലെന്ന് വ്യക്തമാണ്.”[10]

ബ്രഹ്മസൂത്ര വ്യാഖ്യാനത്തിൽ സ്വപ്നം തീർത്തും മിഥ്യയാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ സമർഥിക്കുന്നുണ്ട്.[11] ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴുള്ള അവസ്ഥ യുടെ യഥാർഥ സ്ഥിതി അതിനില്ലെന്ന് ഉദാഹരണങ്ങൾ സഹിതം ശങ്ക രാചാര്യർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഉറങ്ങുന്നയാൾ ഒരു രഥത്തെ സ്വപ്നം കാണുന്നു. ഒരാൾക്ക് രഥത്തെ ഭൗതികമായി ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ലല്ലോ. ആന മനുഷ്യനാകുന്നതും കോഴിയാവുന്നതും സ്വപ്നത്തിൽ കാണാം.

ഇതൊന്നും യഥാർഥമായി സംഭവിക്കുന്നതല്ലല്ലോ. അതിനാൽ, ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന ശങ്കരാചാര്യരുടെ അടിസ്ഥാന നിലപാടിന് അനുബന്ധ മായി ജഗത് വ്യാവഹാരികമായി സത്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം തന്നെ വ്യക്ത മാക്കുന്നു. പരമാർഥികമായി ജഗത്ത് മിഥ്യയാണ്; ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യാഥാർഥ്യമായിട്ടുള്ളൂ എന്നു സാരം. ആത്യന്തികമായി കുറഞ്ഞ അള വിലുള്ള യഥാർഥ സ്ഥിതിയേ ജഗത്തിനുള്ളൂവെങ്കിൽപോലും ശങ്കരാചാ ര്യർ പറയുന്നപോലെ അത് മിഥ്യയാണെന്ന് പ്രസ്താവിക്കുന്നതിനോട് മറ്റു പല വേദാന്തികളും ശക്തിയായി വിയോജിച്ചു. പ്രസിദ്ധ വേദാന്ത ഭാഷ്യകാരനായ ഭാസ്കര(എ.ഡി. 1000) ശങ്കരാചാര്യരുടെ മായാവാദത്തെ അതിശക്തമായി ഖണ്ഡിക്കുന്നുണ്ട്. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ സമകാലികനായ യാദവ പ്രകാശയും യാഥാർഥ്യവാദപരമായാണ് ഭാഷ്യം രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. രാമാനുജാചാര്യരും (എ.ഡി. 1140) മാധ്വാചാര്യരും (എ.ഡി. 1238) ശ്രീകാന്ത (എ.ഡി.1400) തുടങ്ങി മറ്റു വേദാന്ത ഭാഷ്യകാരന്മാരും ശങ്കരാദ്വൈതത്തെ തിരസ്കരിച്ചവരാണ്.

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലോ വൈദിക സാഹിത്യങ്ങളിലോ മായാസങ്കൽപം കാണുന്നില്ല എന്നതാണ് ഇവരുടെയെല്ലാം പ്രധാന എതിർവാദം. ബ്രഹ്മ സൂത്ര വാക്യത്തിൽ(111-2-3) സ്വപ്നവും ഉണർച്ചയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇതിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ സ്വപ്നം വെറും മായയാ ണെന്നും ഉണർച്ചയിലെ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ കണികപോലും സ്വപ്നത്തിലി ല്ലെന്നും ശങ്കരാചാര്യർതന്നെ പറയുന്നുണ്ട്.[12] എന്നിട്ടും മറ്റൊരു സന്ദർഭ ത്തിൽ, അതായത് മാണ്ഡ്യൂക്യോപനിഷത്തിന് ശങ്കരാചാര്യർ രചിച്ച ഭാഷ്യ ത്തിൽ ലോകം മിഥ്യയാണെന്നാണ് സമർഥിക്കുന്നത്.[13] ഇതിനാധാരമാക്കു ന്നതാകട്ടെ സ്വപ്നത്തെയും ഉണർച്ചയെയുംതന്നെ! സ്വപ്നം അയഥാർഥ മാണന്നും ഉണർച്ച യഥാർഥമാണെന്നുമാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലുള്ളത്. അതാ യത്, ജഗത് സ്വപ്നം പോലെയല്ല യഥാർഥമാണെന്നാണ് ബാദരായണൻ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ 'മാണ്ഡ്യൂക്യകാരിക'യിൽ ശങ്കരാചാര്യർ സിദ്ധാ ന്തിക്കുന്നതാകട്ടെ ഉണർച്ചയും. അതായത്, ജഗത് സ്വപ്നം പോലെത്തന്നെ വെറും തോന്നലാണെന്നും. ഈ വിരുദ്ധങ്ങളായ നിലപാടുകളെ ചൂണ്ടി ഭാസ്കരാചാര്യർ, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെ ദുർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്തതിനും ജനങ്ങളെ കബളിപ്പിച്ചതിനും ശങ്കരാചാര്യരെ വിമർശിക്കുന്നു.[14]

ബ്രഹ്മസൂത്ര ഭാഷ്യത്തിൽ ജഗത്ത് തഥ്യയാണെന്നു സമർഥിക്കുന്നു. (ആ സന്ദർഭത്തിൽ വ്യാവഹാരികമായ തഥ്യയാണ് ജഗത്ത് എന്നൊന്നും സൂചി പ്പിക്കുന്നു പോലുമില്ല.) ശങ്കരാചാര്യർ മാണ്ഡ്യൂക്യകാരികാ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന് കർശനമായി വാദിക്കുന്നത് സ്വയം വൈരുധ്യമാ ണെന്നതിരിക്കട്ടെ, ശങ്കര സമീപനത്തിലെ സൈദ്ധാന്തിക ചാഞ്ചാട്ടങ്ങൾ ഇവിടെയും അവസാനിക്കുന്നില്ലെന്നതാണ് വസ്തുത. മഹായാനാബുദ്ധ ദാർശനികരുടെ വാദങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുമ്പോൾ ലോകം യഥാർഥ്യമാണെന്ന

നിലപാടാണ് ശങ്കരാചാര്യരുടേത്. തന്റെ മായാസിദ്ധാന്തം അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴാകട്ടെ നേരെ കീഴ്മറിയുന്നു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ബുദ്ധവിമർശനങ്ങൾ പ്രത്യേകമായി പഠിച്ചിട്ടുള്ള ദാനിയൽ ഇംഗാൾസ് ഇത് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു:

"ശങ്കരനെതിരെ ഭാസ്കർ ഉന്നയിച്ച കാപട്യം എന്ന ആരോപണം നോക്കാം. ഇക്കാലത്തെ ചില പണ്ഡിതന്മാരും ഇതേ വിമർശനം ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിങ്ങനെയാണ്: വിജ്ഞാനവാദികളെ എതിർക്കുമ്പോൾ ശങ്കരൻ റിയലിസ്റ്റിനെപ്പോലെയാണ് വാദിക്കുന്നത്. ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ (ജഗത്ത്) യാഥാർഥ്യത്തിൽ അദ്ദേഹം ഊന്നുന്നു. എന്നാൽ, തന്റെ ദർശനം വികസിപ്പിക്കുമ്പോൾ ഒരു വട്ടമല്ല നൂറുവട്ടം ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന് ശങ്കരൻ വാദിക്കുന്നു. മാന്ത്രികന്റെ കൗശലം പോലെ, വെള്ളത്തിലെ കുമിളപോലെ, മരീചികപോലെ, സ്വപ്നംപോലെ ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്ന് അദ്ദേഹം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഇതു കാപട്യമല്ലെങ്കിൽ ചുരുങ്ങിയത് താർക്കിക വൈരുധ്യമെങ്കിലുമല്ലേ?[15]

സ്വപ്നം യഥാർഥമല്ലെന്ന് ആരും സമ്മതിക്കുമല്ലോ. അതിലെ അനുഭവങ്ങളുടെ ചില പ്രത്യേകതകൾ ശങ്കരാചാര്യർ എടുത്തുകാട്ടുന്നു. ഒന്നാമതായി, സ്വപ്നം കാണുമ്പോൾ അത് ശരിയായി നടക്കുന്നതു തന്നെയാണെന്നാണ് ഉറങ്ങുന്നയാൾക്ക് തോന്നുന്നത്. യാഥാർഥ്യനിഷ്ഠമായ അനുഭവ (Objective experience)മാണിതെന്നർഥം. രണ്ടാമതായി, വിഷയി-വിഷയ(Subject-Object)ബന്ധം സ്വപ്നത്തിലുമുണ്ട്. മൂന്നാമതായി, സ്വപ്നത്തിലെ സംഭവങ്ങൾക്ക് ആരംഭവും അവസാനവുമുണ്ട്. സമയക്രമമുണ്ടെന്നർഥം. ഈ മൂന്നു പ്രത്യേകതകളും ഉണർച്ചയിലെ ഭൗതികാനുഭവങ്ങൾക്കുമുണ്ടെന്നാണ് ശങ്കരാചാര്യർ വാദിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് ജഗത്ത് അനുഭവങ്ങളും സ്വപ്നത്തിലേതുപോലെ മായ അഥവാ മിഥ്യയാണെന്നർഥം; ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യാഥാർഥ്യമായിട്ടുള്ളൂവെന്നും.

ഈ താരതമ്യം യുക്തിഹീനമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാൻ വലിയ പ്രയാസമില്ല. ഒന്നാമതായി, സ്വപ്നത്തിലുള്ള അനുഭവവും ഉണർച്ചയിലെ അനുഭവവും ഒരുപോലെയാണെന്നതു തെറ്റ്. സ്വപ്നം യഥാർഥംതന്നെയാണെന്ന് തോന്നുന്നത് വെറും തോന്നലാണന്നും സത്യമല്ലെന്നും എല്ലാവർക്കുമറിയാം. ഉറങ്ങുന്നയാളുടെ അനുഭവങ്ങൾക്കും വ്യത്യാസമുണ്ട്. ഒരാൾ തിളച്ച എണ്ണയിൽ കയ്യിട്ടാൽ പൊള്ളുമെന്നത് തീർച്ച. എന്നാൽ, അങ്ങനെ സ്വപ്നം കണ്ടാലോ? പൊള്ളുന്ന മിഥ്യാനുഭവം ഉണ്ടാകും. ഒരിക്കലും കൈ പൊള്ളില്ല. ശങ്കരാചാര്യർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ മറ്റു രണ്ടു പ്രത്യേകതകളും മിഥ്യാരൂപേണയും വികൃതവുമായാണ് സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. കാര്യകാരണബന്ധമോ കാലക്രമമോ യുക്തിയോ ഒന്നും അവയിലെ സംഭവങ്ങളിലടങ്ങണമെന്നു നിർബന്ധമില്ല.

ഉദാഹരണമായി കാര്യകാരണബന്ധം. സംഭവങ്ങളിലെ ഏതാനും കണ്ണികൾ ശ്രദ്ധിക്കുക. ഒരാൾ മരം വെട്ടുന്നു. മുറിച്ച് ചീളുകളാക്കുന്നു. തടിക്കഷ്ണങ്ങളുപയോഗിച്ച് മേശയോ കസേരയോ നിർമിക്കുന്നു. ഭൗതിക ലോകത്ത് ഇത്തരമൊരു ക്രമത്തെ ഉല്ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് മേശയോ കസേരയോ നിർമിക്കാനാവില്ല. എന്നാൽ, സ്വപ്നത്തിന് ഇതൊരു നിലയ്ക്കും ബാധകമല്ല. ഈ കാര്യകാരണ ശൃംഖലയെ അനിവാര്യമാക്കുന്ന നിയമങ്ങളൊന്നും സ്വപ്നലോകത്തില്ല. ഉണർച്ചയിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ താളക്രമം സാമാന്യേന സ്വപ്നത്തിലും പ്രതിഫലിക്കപ്പെടുന്നു എന്നേയുള്ളൂ. ശൂന്യതയിൽനിന്നും മേശയോ കസേരയോ ഉണ്ടാകുന്നതും നിർമിക്കുന്നതുമെല്ലാം സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായെന്നു വരാം. അതിനാൽ, സ്വപ്നത്തെയും ഉണർച്ചയെയും സമീകരിക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യർ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന കാരണങ്ങളെക്കാൾ ഏറെ, അവ തമ്മിലുള്ള ഭിന്നത സമർഥിക്കാൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനാകും.

ജഗത്ത് സ്വപ്നം പോലെ മായയാണെന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന് എതിരായി ജഗത്ത് സ്വപ്നംപോലെ യാഥാർഥ്യമാണന്നും വാദിക്കാവുന്നതാണ്. സ്വപ്നത്തിലെ ചില സംഭവങ്ങളും അതിനിടയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന വസ്തുക്കളും ഇല്ലാത്തതാണെന്നതു ശരിതന്നെ. എന്നാൽ, സ്വപ്നം എന്നതും യാഥാർഥ്യം തന്നെയല്ലേ? സ്വപ്നം കണ്ടു എന്നൊരാൾ പറഞ്ഞാൽ, സ്വപ്നം കണ്ടതായി അയാൾക്കു തോന്നി എന്നല്ലല്ലോ അർഥം. അതായത്, സ്വപ്നം അതിൽ തന്നെ യാഥാർഥ്യമാണ്. സ്വപ്നത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം മിഥ്യയാണെന്നു വന്നാലും സ്വപ്നം കാണുന്നയാൾ യാഥാർഥ്യമാകാതെ തരമില്ല. അതിനാധാരമായ രാസ-ജൈവികാടിസ്ഥാനങ്ങളെല്ലാം ഭൗതിക യാഥാർഥ്യത്തിൽ പെടുന്നു. സ്വപ്നം അംഗീകരിക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് ഉറക്കവും ഉറങ്ങുന്നയാളും മിഥ്യയാണെന്നു കരുതാനാവില്ല.

സ്വപ്നത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നവയെല്ലാം പൂർണമായും മിഥ്യയാണെന്നു പറയാനാവില്ല. അവയിൽ ഏറിയ പങ്കും യഥാർഥത്തിലുള്ളതോ അവയുടെ വികൃതീകരണമോ ആയിരിക്കും. ചിറകുള്ള പൂച്ചയെ ഒരാൾ സ്വപ്നം കണ്ടെന്നു വരാം. ഇവിടെ ചിറകുള്ള പൂച്ച സങ്കൽപമാണ്. എന്നാൽ, ചിറകും പൂച്ചയും ഭൗതിക ലോകത്തുള്ളതു തന്നെയാണ്. ഏതു വിഭ്രമാത്മക സ്വപ്നങ്ങൾ തിരഞ്ഞാലും ഈ സ്ഥിതി കാണാം.

മങ്ങിയ വെളിച്ചത്തിൽ കയർ അനങ്ങുന്നതായി കണ്ടാൽ അതു പാമ്പാണെന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെടാം. ഇപ്രകാരം അജ്ഞാനം മൂലം ലോകം ഉള്ളതായി നമുക്കു തോന്നുകയാണെന്ന് ഗൗഡപാദനും ശേഷം ശങ്കരാചാര്യരും വാദിച്ചു. വെളിച്ചമടിച്ചാൽ അതു പാമ്പല്ല, കയറാണെന്നു ശരിയായ ജ്ഞാനം ലഭിക്കുന്നു. ഇതുപോലെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ആർജിക്കുന്നതോടെ ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നു ബോധ്യമാകുമെന്നാണ് ഇവരുടെ സമർഥനം. ഇവരുടെ ഉദാഹ

രണത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന കയർ, ഇരുട്ട്, പാമ്പ് എന്നിവ മിഥ്യയല്ല യാഥാർഥ്യംതന്നെയാണെന്ന് മറക്കരുത്. കയറും പാമ്പും യാഥാർഥ്യമാണ്. യഥാർഥ ലോകത്ത് കയറും പാമ്പും ഇല്ലായിരുന്നെങ്കിൽ ഇങ്ങനെയൊരു തെറ്റിദ്ധാരണ പോലും ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. അതായത്, ഈ ഉദാഹരണം പോലും ജഗത്തിന്റെ മിഥ്യാവസ്ഥയെക്കാൾ തഥ്യാവസ്ഥയാണ് തെര്യപ്പെടുത്തുന്നത്.

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിരാശ്രയത്വവും പരമാർഥികത്വവും ഊന്നിപ്പറയുന്നതിൽ ദാർശനിക മേന്മയുണ്ട്. ഇതിനുവേണ്ടി ജഗത്തിന്റെ പരാശ്രയത്വവും ക്ഷണികതയും ഊന്നിപ്പറയുന്നതിലും അപാകതയില്ല. എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിരാശ്രയത്വവും ആത്യന്തികതയും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതിന്റെ ഭാഗമായി ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നു വാദിക്കുന്നത് ദാർശനിക വിലക്ഷണതയാണ്. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയായി ഈ ദാർശനിക വൈരൂപ്യം മാറിയെന്നത് മറ്റൊരു വിധി ('വൈപരീത്യം' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാനാവില്ല) യാണ്. ബ്രഹ്മ സിദ്ധാന്തമായി ആരംഭിച്ച ശങ്കരാദ്വൈതം പിൽക്കാലത്ത് മായാ സിദ്ധാന്തമായി അറിയപ്പെടേണ്ട ഗതികേടിലായെന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക. 'മായാ സിദ്ധാന്ത' ത്തിന് ബ്രഹ്മസൂത്രവുമായി എന്ത് ബന്ധമാണുള്ളതെന്ന അന്വേഷണത്തിന് ഇവിടെ പ്രത്യേകം പ്രസക്തിയുണ്ടല്ലോ.

'മായ' എന്ന സംസ്കൃതവാക്ക് ('മിഥ്യ', 'ഇല്ലാത്തത്' എന്നൊക്കെയാണ് ഇതിന്റെ സാമാന്യ ഭാഷാർഥം) ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ ഒരിക്കൽ മാത്രമേ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുള്ളൂ. സൂത്രം ഇതാണ്:

"മായാമാത്രം തു കാർത്സ്ന്യേനാനഭി

വ്യക്തസ്വരൂപത്വാൽ" (3.2.3)

'പൂർണമായും വ്യക്തമല്ലാത്ത പ്രകൃതം കൊണ്ടുതന്നെ മായാമാത്രമാണ്' സ്വപ്നമെന്നാണ് ഇതിന്റെ ഭാഷാർഥം. അതായത് സ്വപ്നം യാഥാർഥ്യമല്ലെന്നാണ് ബാദരായണൻ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. സ്വപ്നം മിഥ്യയാണെന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നയാൾ ഭംഗ്യന്തരേണ ജാഗ്രത്തായ അവസ്ഥയും ലോകവും മനുഷ്യനും(സ്വപ്നം കാണുന്നയാൾ) യാഥാർഥ്യമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുമെന്നത് വ്യക്തമാണല്ലോ. സ്വപ്നത്തെക്കുറിച്ചല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനെക്കുറിച്ചും ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ മായ എന്ന വിശേഷണം പ്രയോഗിച്ചിട്ടില്ലെന്നിരിക്കെ ഇക്കാര്യം സുതാരാം സ്പഷ്ടമാണ്. ഇതിൽ നിന്നും ജാഗ്രത്തായ മനുഷ്യനും ജഗത്തും അതിലെ സകല ചരാചരങ്ങളും 'മായ'യാണെന്ന സിദ്ധാന്തം ചമയ്ക്കണമെങ്കിൽ എത്ര ദാർശനികശൂന്യമായ മസ്തിഷ്ക 'ശേഷി' ആവശ്യമായി വരുമെന്ന് ചിന്താശീലർ കണക്കാക്കട്ടെ.

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് ഒരിക്കലും നിരക്കാത്ത മായാവാദം ആവിഷ്ക

രിച്ച ശങ്കരാചാര്യരുടെ ശിഷ്യന്മാർ ഗുരുവിന്റെ പാരമ്പര്യം നിലനിർത്തിയെന്നത് കൗതുകകരമാണ്. ഒരുദാഹരണം നൽകാം: ജഗത്തിന് കാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്നതിൽ അദ്വൈതികൾക്കിടയിൽ ഭിന്നാഭിപ്രായമില്ല. എന്നാൽ കാരണബന്ധം എങ്ങനെയെന്നതിൽ അവർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായ വ്യത്യാസമുണ്ട്. പ്രധാനമായും രണ്ട് സിദ്ധാന്തങ്ങൾ. ഒന്ന്, ബ്രഹ്മപരിണാമവാദം. മറ്റൊന്ന് വിവർത്തവാദം. ആദ്യത്തേതു പ്രകാരം ബ്രഹ്മം പരിണമിച്ചാണ് ജഗത്തും ജീവാത്മാവും ഉണ്ടാകുന്നത്. വിവർത്തവാദ പ്രകാരം ജഗത്ത് ഉണ്ടായി എന്നത് തോന്നൽ മാത്രമാണ്. (ഇവയ്ക്കിടയിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളുടെ വിശദാംശങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസക്തമല്ല. മറ്റൊരു കാര്യം ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനാണ് ഇക്കാര്യം പരാമർശിക്കേണ്ടിവന്നത്). ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ വിവർത്തവാദമില്ല എന്നതിൽ മിക്ക സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരും യോജിക്കുന്നു. ശങ്കരാദ്വൈതകാരനായ സർവാത്മമുനി(AD 900)യും ഇതംഗീകരിക്കുന്നു. മിക്ക പണ്ഡിതന്മാരും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ പരിണാമവാദമാണുള്ളതെന്ന അഭിപ്രായക്കാരാണ്. സ്വാഭാവികമായും അദ്വൈതികളോട് ഇവിടെ ഒരു സംശയം ഉന്നയിക്കാവുന്നതാണ്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തത്വചിന്തയാണ് അദ്വൈതികളുടേതെങ്കിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലില്ലാത്ത വിവർത്തവാദം നിങ്ങളെന്തുകൊണ്ട് സ്വീകരിച്ചു? ഇതിന് സർവാത്മമുനി നൽകിയ വിശദീകരണം എന്താണെന്നല്ലേ? ശരിയായ സിദ്ധാന്തം പരിണാമവാദമാണെന്ന നിലയിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള കാരണം, വിവർത്തവാദത്തോട് അടുത്തുനിൽക്കുന്ന വീക്ഷണം അതായതുകൊണ്ടാണെന്നും അതിലെത്തിയവരെ വിവർത്തവാദത്തിലേക്കു നയിക്കാൻ എളുപ്പമാണെന്നതുകൊണ്ടാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശദീകരിച്ചു. (S.N. Das Gupta, A History of Indian Philosophy, Vol: II, P. 44). എന്തൊരു വ്യാഖ്യാന ശേഷി? ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ അടക്കമുള്ള ഇന്ത്യയിലെ തത്വചിന്തകർക്ക് ഇതൊക്കെ 'വ്യാഖ്യാന പാടവ'മായി തോന്നുന്നു എന്നതാണ് വിചിത്രം. ഇതൊക്കെ വായിക്കുന്ന ഇന്ത്യയിലെ 'ചെറുകിട ദാർശനികർ' അത്ഭുതപ്പെടുന്നു; അദ്വൈത ദാർശനികരുടെ ധിഷണാശേഷി എത്ര വലുതാണെന്ന്! ലോകത്ത് ഇത്രയ്ക്ക് വ്യാഖ്യാന പാടവവും ദാർശനിക ബുദ്ധിയുമുണ്ടായിരുന്ന മറ്റാരും ഇല്ലായിരുന്നെന്ന് ഇവരൊക്കെ അഭിമാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സത്യമെന്താണ്? ഇത് ബുദ്ധിയുടെയല്ല, മറയത്തത്തിന്റെ ലക്ഷമാണെന്ന് ഇവരുണ്ടോ അറിയുന്നു!

ദ്വൈത വാദികൾക്ക് ഇങ്ങനെയും വാദിക്കാമല്ലോ- ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ അദ്വൈതം കാണാനുള്ള കാരണം, ദ്വൈതത്തോട് ഏറ്റവും അടുത്തുനിൽക്കുന്ന വീക്ഷണം അതായതുകൊണ്ടാണെന്നും. അദ്വൈതികളെ ദ്വൈതത്തിലേക്ക് നയിക്കുക എളുപ്പമായതുകൊണ്ടാണെന്നും. ഭാഗ്യവശാൽ ദ്വൈത

ചിന്തകർക്കിടയിൽ സർവാത്മ മുനിയെപ്പോലൊരു വ്യാഖ്യാതാവ് ഉണ്ടായിട്ടില്ല.

ലോകം മിഥ്യയാണെന്നു വാദിക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യർ നിർബന്ധിതനായതാണെന്നു ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ ഘടനാപഗ്രഥനത്തിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് പരമാർഥിക യാഥാർഥ്യമെന്നത് അദ്വൈതത്തിന്റെ ഒന്നാമത്തെ പ്രമാണമാണ്. ഇതു തീർത്തും ശരിയാകണമെങ്കിൽ ഭൗതികലോകത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യം പറ്റെ നിഷേധിക്കേണ്ടിവരുമെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ കരുതി. ശങ്കരാനുകൂലിയായ നാരായിന്റെ വാക്കുകളിതാ:

''ലോകത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ശങ്കരന്റെ വിവരണങ്ങളിൽനിന്നും ജഗത്ത് പ്രതിഭാസങ്ങൾക്ക് അൽപംപോലും യാഥാർഥ്യം വകവെച്ചു കൊടുത്തിട്ടില്ലെന്ന് വ്യക്തമാണ്. 'ഉണ്ടെ'ന്നോ 'ഇല്ലെ'ന്നോ പോലുള്ള ഏതൊരുതരം മനുഷ്യധാരണയാലും വിശദീകരിക്കാനാവാത്തതാണ് ലോകമെന്ന് അദ്ദേഹം സിദ്ധാന്തിച്ചു. ആത്യന്തിക യാഥാർഥ്യം അനിയന്ത്രണനീയവും ശുദ്ധവും ഏകവുമാണ്. ആത്യന്തിക യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഈ അദ്വൈത സ്വഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദാർശനിക നിലപാടിന് അനുയോജ്യമാകുവാൻ ശങ്കരനും അനുയായികളും ലോകത്തിന്റെ ആത്യന്തിക സ്വഭാവം മിഥ്യയിലേക്കു ചുരുക്കാൻ നിർബന്ധിതരായി. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് യാഥാർഥ്യം എന്നു വാദിക്കുന്ന ഒരു ദർശനത്തിന് താർക്കികമായി എത്താവുന്ന ഏക നിഗമനം ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നാണ്.''[16]

അദ്ദേഹം തുടരുന്നു:

'വിവേകചൂഢാമണി'യിൽ ശങ്കരൻ അസന്ദിഗ്ധമായി എഴുതിയതുപോലെ ജഗത്തിന്റെ ആത്യന്തികത്വം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ഏതൊരു ശ്രമവും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ആത്യന്തികത്വത്തെ നശിപ്പിക്കും. ലോകത്തിന്റെ ആത്യന്തികത്വം മറ്റൊരു ആത്യന്തിക യാഥാർഥ്യമുണ്ടെന്നു വരുന്നതോടെ ഇല്ലാതാവുമെന്നതുതന്നെ കാരണം. ജഗത്ത് യാഥാർഥ്യമാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തെ കൂടാതെ അതിനു നിലനിൽപുണ്ടെന്നു വരുന്നു. യാഥാർഥ്യം ഏകമല്ലെന്നാണ് ഇതിനിർഥം'[17]

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ആത്യന്തികത്വവും കേവലതയും യാഥാർഥ്യവും സമർഥിക്കാൻവേണ്ടിയാണ് ശങ്കരാചാര്യർ ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നു വാദിച്ചത്. ഇത്തരമൊരു വ്യതിരിക്ത സങ്കൽപം രൂപീകരിക്കേണ്ട ആവശ്യമെന്താണെന്നാണ് മുഖ്യസംശയം. ബ്രഹ്മം പരമാർഥിക യാഥാർഥ്യമാണെന്നത് മനസ്സിലാക്കാം. ജഗത്ത് ക്ഷണിക യാഥാർഥ്യമാണെന്നതും ശരിതന്നെ. എന്നാൽ, അതിനെ മിഥ്യയെന്നോ മായയെന്നോ വിശേഷിപ്പിച്ചാൽ യാഥാർഥ്യത്തെ നിഷേധിക്കലാവും. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ ഇത്തരമൊരു സാങ്കേതിക പ്രയോഗം ജഗത്തിനെപ്പറ്റി നടത്തിയിട്ടില്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ലോകത്തിന്റെ സമ്പൂർണ സ്രോതസ്സ് ബ്രഹ്മമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ലോകം അയഥാർഥ

മാണെന്ന് എവിടെയും ബ്രഹ്മസൂത്രം പറയുന്നില്ല. ഉപനിഷത്തുകളെയും ശങ്കരാദ്വൈതത്തെയും ഈ വിഷയകമായി വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട് ഡോ. നകമുറ എത്തുന്ന നിഗമനമിതാണ്:

"ഈ ആശയം പ്രാചീന ഉപനിഷത്തുകളിൽ നേരത്തെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എട്ടുകാലിയും വലയും എന്ന ഉപമ ഉപനിഷത്തുകളിൽ ആവർത്തിച്ചതായി കാണാം. ലോകത്തിന്റെ പരിണാമത്തെക്കുറിച്ച് പുതിയ ആശയങ്ങളൊന്നും പഠിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. അവയുടെ മുഖ്യവീക്ഷണം പരിണാമവാദമാണ്. മായാ സിദ്ധാന്തം പോലുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളൊന്നും അവയിൽ കാണുന്നില്ല. ഈയർഥത്തിൽ, 'മാണ്ഡ്യൂക്യകാരിക'യിൽനിന്നും ശങ്കരൻ അടക്കമുള്ള അദ്വൈതവാദികളുടേതിൽനിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണ് ജഗത്ത് പരിണാമവാദം."[18]

മാണ്ഡ്യൂക്യോപനിഷത്ത് വ്യാഖ്യാനത്തിൽ വേദാടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമാണോ അതോ യുക്തിയുടെയും പിൻബലം അദ്വൈതത്തിനുണ്ടാകുമോ എന്ന കാര്യം ശങ്കരാചാര്യർ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ട്. ആദ്യകാല വേദാന്തത്തെയും വേദാന്ത സൂത്രത്തെയും പ്രത്യേകം പഠിച്ച നകമുറയുടെ മേൽ നിഗമനം ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന് യുക്തിയുടെ മാത്രമല്ല, വേദോപനിഷത്തുകളുടെയും പിന്തുണയില്ലെന്നാണ് തെളിയിക്കുന്നത്.

പരമാത്മാവും(ബ്രഹ്മം) ജീവാത്മാവും(ജീവ) തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ സ്ഥിതിയും മറ്റൊന്നല്ല. പരമാർഥികാർഥത്തിൽ ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ സിദ്ധാന്തിച്ചിട്ടുണ്ട്.[19] അതായത് പരമാർഥിക തലത്തിൽ ബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂ, ജീവാത്മാവില്ല. ജീവാത്മാവ് മിഥ്യയാണെന്നർഥം. ഇവിടെ പ്രസക്തമാകുന്ന ചില സംശയങ്ങളുണ്ട്.

ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടുകവഴി ബ്രഹ്മമാണെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നതായി ശങ്കരാദ്വൈതികൾ പറയുന്നു. വ്യാവഹാരിക തലത്തിലെ ജീവാത്മാവാണ് പരമാർഥിക തലത്തിലെ ബ്രഹ്മമായി മാറുന്നുത്. പരമാർഥിക തലത്തിൽ അസ്തിത്വമില്ലാത്ത ജീവാത്മാവ് എങ്ങനെ പരമാർഥിക തലത്തിൽ ബ്രഹ്മമായി മാറുമെന്ന് അദ്വൈതികൾ വിശദീകരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഗൗഡപാദനും ശങ്കരാചാര്യരും നൽകുന്ന ഉപമയിലേക്ക് തിരിയുക. സൂര്യനും വെള്ളത്തിലുള്ള അതിന്റെ പ്രതിബിംബവുംപോലെയാണ് പരമാത്മാവും ജീവാത്മാവുമെന്ന് ഇവർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. പ്രതിബിംബം സൂര്യനോ സൂര്യന്റെ ഭാഗമോ അല്ല. പരമാർഥിക തലത്തിൽ അസ്തിത്വം പോലുമില്ലാത്ത സൂര്യഛായ എങ്ങനെയാണ് സൂര്യനായി മാറുന്നത്? പരമാർഥികമായി ജീവാത്മാവ് മിഥ്യയാണെങ്കിൽ പിന്നെ ആരാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടുന്നത്? ബ്രഹ്മജ്ഞാനം പരമാർഥിക യാഥാർഥ്യമോ വ്യാവഹാരികമോ? വ്യാവഹാരികമാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം മിഥ്യയാണെന്നു വരും. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടുന്ന പ്രക്രിയയും മിഥ്യയാണെന്ന് വരും.

പരമാർഥിക യാഥാർഥ്യമാണെങ്കിലോ ബ്രഹ്മത്തെ കൂടാതെ ബ്രഹ്മ ജ്ഞാനം എന്നൊരു പരമാർഥിക യാഥാർഥ്യം കൂടിയുണ്ടെന്നും വരും. ദ്വൈതം ഉടലെടുക്കാൻ ഇതു മതിയാകും.

ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന സങ്കൽപത്തെ മാധ്വാചാര്യർ തിരസ്കരിക്കുന്നു.[20] അദ്ദേഹം കാരണങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂത്രവിവരണങ്ങളും ജീവാത്മാവിനെ കുറിച്ചുള്ള വിശേഷണങ്ങളും താരതമ്യപ്പെടുത്തുക. രണ്ടിനെയും രണ്ടായാണ് സൂത്ര കാരൻ കണക്കാക്കിയിട്ടുള്ളതെന്ന് ബോധ്യമാകും. എന്നുതന്നെയല്ല, രണ്ടും വ്യത്യസ്ത പ്രകൃതിയുള്ളതാണെന്ന് സൂത്രകാരൻതന്നെ അർഥശങ്കയ്ക്കി ടമില്ലാത്ത വിധം സ്പഷ്ടമാക്കുന്നു. ബ്രഹ്മസൂത്ര(1-2-8)ത്തിൽ 'വൈശേ ഷ്യത്' (വ്യത്യസ്തം) എന്നുതന്നെ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിനുള്ള വ്യാഖ്യാ നത്തിൽ രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

"ജീവാത്മാവ് കർമനിരതമാണ്. അത് ആനന്ദത്തിലാണ്. ഗുണവും ദോഷവും ആർജിക്കുകയും സുഖവും ദുഃഖവും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യു ന്നു. പരമാത്മാവിന് വ്യത്യസ്തമായ പ്രകൃതമാണുള്ളത്. എല്ലാ ദുരിതങ്ങ ളിൽനിന്നും അത് സ്വതന്ത്രമാണ്. രണ്ടും തികച്ചും ഭിന്നമായതിനാൽ ജീവാ ത്മാവിന്റെ അനുഭവങ്ങൾ പരമാത്മാവിനെ ബാധിക്കുന്നില്ല. ജീവാത്മാവ് സുഖവും ദുഃഖവും അനുഭവിക്കുന്നു. കാരണം, അത് കർമവിധേയമാണ്. എന്നാൽ പരമാത്മാവ് അതിനതീതവുമാണ്."[21]

രാധാകൃഷ്ണൻ മറ്റൊരിടത്ത് എഴുതുന്നു:

"സർഗശക്തിയായ ബ്രഹ്മം ജീവാത്മാവിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. ജീവാത്മാവിന് സ്വയംഭൂവാകാനോ സ്വയം നശിക്കാനോ കഴിവില്ല. പ്രയോ ജനകരമല്ലാത്തതും ഇഷ്ടകരമല്ലാത്തതുമായ കർമങ്ങളൊന്നും ബ്രഹ്മം ചെയ്യുന്നില്ല. ഉപകാരങ്ങൾ ചെയ്യേണ്ട ആവശ്യമോ ഉപദ്രവങ്ങൾ ചെയ്യാതി രിക്കേണ്ട ആവശ്യമോ അതിനില്ല. ബ്രഹ്മത്തിന് അറിയാത്തതോ ബ്രഹ്മത്തിന് പങ്കില്ലാത്തതോ ആയി യാതൊന്നുമില്ല. ജീവാത്മാവിന് വ്യത്യസ്തമായ സ്വഭാ വമാണുള്ളത്. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച പരിമിതികളെല്ലാം അതിനുണ്ട്."[22]

ബ്രഹ്മസൂത്ര(II-3-3)ത്തിൽ ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അംശമാണെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. അംശമാണെന്ന പ്രയോഗത്തിൽനിന്നുതന്നെ രണ്ടും ഒന്നല്ലെ ന്നു(Identical) വ്യക്തമാകുന്നു. ശങ്കരഭാഷ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് തന്റെയും വ്യാഖ്യാനം എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ തന്നെയും ഇതേക്കുറിച്ച് രേഖപ്പെടുത്തിയതിങ്ങനെയാണ്:

"ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന് നാം കരുതുന്നില്ല, എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവയ്ക്കിടയിലെ വ്യത്യാസങ്ങൾ വ്യക്തമായി പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്."[23]

ബ്രഹ്മസൂത്ര(III2-25)ത്തിൽ 'അവൈശേഷ്യം' എന്നും വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടു

ണ്ട്. ഇതൊരു വൈരുധ്യമായി കണക്കാക്കാം. ഒരേ ഗ്രന്ഥത്തിൽതന്നെ 'വൈശ്യേഷ്യത്' എന്നും 'അവൈശേഷ്യം' എന്നും വിവരിക്കുമ്പോൾ പ്രത്യേകിച്ചും. എന്നിരുന്നാലും പ്രത്യക്ഷ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളായി ഇവയെ പരിഗണിച്ച് വ്യാഖ്യാനത്തിലൂടെ സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണല്ലോ ഭാഷ്യകാരന്മാരുടെ പ്രധാന ദൗത്യം. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ 'അംശം', 'വ്യത്യസ്തം', 'വ്യത്യസ്തമല്ല' എന്നീ പ്രയോഗങ്ങളെ പരസ്പരം കൂട്ടിയിണക്കുമ്പോൾ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള (II3.4-2-ൽ) വ്യത്യസ്ത പ്രകൃതിയോടു കൂടിയ എന്നാൽ ചില ഗുണങ്ങളിൽ സാദൃശ്യമുള്ള ജീവാത്മാവ് എന്ന സങ്കൽപമാണ് ഉരുത്തിരിയുന്നത്. എത്ര ഇലാസ്തികമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചാലും ബ്രഹ്മവും ജീവാത്മാവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന ശങ്കരാദ്വൈത സങ്കൽപം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കാനാവില്ല.

ശങ്കരഭാഷ്യത്തെ മുഖ്യമായും അവലംബിക്കുന്ന പണ്ഡിതനായിട്ടുകൂടി ബ്രഹ്മസൂത്ര വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഡോ. രാധാകൃഷ്ണന് ഇങ്ങനെ എഴുതേണ്ടിവന്നു:

"ഈ സൂത്രവും തൊട്ടുമുമ്പുള്ള സൂത്രവും ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പരാമർശിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണെന്ന് ശങ്കരൻ പറയുന്നു. കാരണം, അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ രണ്ടും ഒന്നാണ്. ഈ സൂത്രപ്രകാരം രണ്ടിനുമിടയിലെ വ്യത്യാസങ്ങൾ യഥാർഥം തന്നെയാണ്. എന്നാൽ, ശങ്കരനാകട്ടെ ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും യാതൊരു വ്യത്യാസവുമില്ലെന്നാണ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്."[24]

ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെയും അതിന്റെ വിവിധ ഭാഷ്യങ്ങളെയും സ്വതന്ത്രമായി താരതമ്യ പഠനത്തിന് വിധേയമാക്കിയ ഡോ. നകമുറയെ ദീർഘമായി ഉദ്ധരിക്കാം:

''കൗതുകകരമായ കാര്യമെന്തെന്നാൽ, ബ്രഹ്മസൂത്രകർത്താവുതന്നെ തന്റെ സിദ്ധാന്തം അദ്വൈതമല്ലെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു എന്നതാണ്. സൂത്രത്തിൽ(2-1-21) ചോദിക്കുന്നു: ഉപനിഷത്ത് ആവർത്തിച്ചു പഠിപ്പിക്കുന്നത് ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും വ്യത്യസ്തമല്ലെന്നാണ്. ദുരിതങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഈ ലോകം സൃഷ്ടിച്ചത് ബ്രഹ്മമാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തിന് അഭീഷ്ടപ്രകാരമുള്ള മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിക്കൂടേ? ഇത് സർവശക്തനും സർവജ്ഞനുമായ ബ്രഹ്മത്തിന് നിരക്കുന്നതല്ല. ഇതിന് ഉത്തരമായി ബ്രഹ്മസൂത്രകർത്താവ് വേദങ്ങളിൽനിന്നും ഉദ്ധരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മം ജീവാത്മാവിനും അതീതമാണെന്നതിനാലും രണ്ടും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ വേദങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കുന്നതിനാലും ബ്രഹ്മം അനിഷ്ടകരമായ കാര്യങ്ങൾ സ്വയം ചെയ്യുമെന്ന് കരുതാനാവില്ല.

"ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ എടുത്തു പറയുന്ന ഒട്ടേറെ സൂത്രങ്ങളുണ്ട്. രണ്ടിനുമിടയിലെ ധ്രുവാന്തരം സൂത്രങ്ങ

ളിൽ ആവർത്തിച്ചു വന്നിട്ടുണ്ട്. ജീവാത്മാവിനെ പരമാത്മാവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തി 'ഇതരം' എന്നുതന്നെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. (1-1-16, 1-12-22, 1-3-18-2-121).... മുക്തിക്കുശേഷംപോലും രണ്ടും ഒന്നായി മാറുന്നില്ല. മുക്തിക്കുശേഷവും ജീവാത്മാവിന് സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനുള്ള ശേഷി കൈവരുന്നില്ല. മുക്തമായ ആത്മാവ് ഈശ്വരനെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത് (4-4-17-18).... രണ്ടിനെയും ഇപ്രകാരം വ്യക്തമായും ബ്രഹ്മസൂത്രം വേർതിരിക്കുന്നതിനാൽ ശങ്കരന്റേതിൽനിന്നും മൗലികമായിതന്നെ ഭിന്നമാണതിന്റെ ദാർശനിക നിലപാട്."[25]

"ആധുനിക സാഹചര്യത്തിൽ വേദാന്തത്തിന്റെ പ്രസക്തിയെപ്പറ്റി ചിന്തിച്ച ഉർക്ക്ഹാട്ടിന്റെ വാക്കുകൾ നോക്കൂ: "ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാട് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലുള്ളതായി തെളിയിക്കാൻ പ്രയാസമാണ്."[26]

ശങ്കരാദ്വൈത പ്രകാരം പരമാർഥികതലത്തിൽ ജീവാത്മാവ് മിഥ്യയാണ്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടിയ ആത്മാവാണ് മുക്തി പ്രാപിക്കുന്നത്. അതായത്, മുക്തി പ്രാപിക്കുന്നതിനു മുമ്പാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടുന്ന പ്രക്രിയ നടക്കുന്നത്. മുക്തിനേടുന്നതോടെ പരമാർഥിക നിലയെ പ്രാപിക്കുന്ന ജീവാത്മാവ് അതിനുമുമ്പ് വ്യാവഹാരിക തലത്തിലായിരിക്കുമല്ലോ. അതായത്, ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടുന്ന ക്രിയയും അതിന്റെ പൂർത്തീകരണവും അദ്വൈത പ്രകാരം വ്യാവഹാരിക യാഥാർഥ്യത്തിലാണ് പെടുക. ഇതിൽനിന്നും ബ്രഹ്മജ്ഞാനവും അത് ആർജിക്കുന്ന പ്രക്രിയയും മിഥ്യയാണെന്നാണല്ലോ തെളിയുന്നത്. ഇത്തരം താർക്കിക പ്രശ്നങ്ങളൊന്നും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ മുക്തിസങ്കൽപത്തിലില്ലെന്നതാണ് വസ്തുത. മുക്തിയെയും നിർവ്വാണത്തെയും കുറിച്ച് ശങ്കരാചാര്യർ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വിധമല്ല ബാദരായണൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ശങ്കരാചാര്യരുടെ വീക്ഷണപ്രകാരം പരമാർഥിക തലത്തിൽ ബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂ; ജീവാത്മാവില്ല. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടുന്നതോടെ ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മമാണെന്ന് സ്വയം തിരിച്ചറിയുകയാണ്. എന്നാൽ, 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'ത്തിൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നേടുന്നതിനു മുമ്പ് പരമാർഥികമായി ജീവാത്മാവ് മിഥ്യയാണെന്നോ, ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ആർജിക്കുന്നതോടെ ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മമായി മാറുമെന്നോ പറയുന്നില്ല. മുക്തി നേടിയശേഷവും അത് ജീവാത്മാവായി തുടരുമെന്നാണ് സൂത്രകാരൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. വ്യാവഹാരികമാവട്ടെ, പരമാർഥികമാവട്ടെ (ഈ സങ്കൽപങ്ങൾ ശങ്കരാചാര്യരുടേത് മാത്രം) ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യക്തിത്വം നശിക്കുന്നില്ലെന്നർഥം. ഓരോ ജീവാത്മാവും മുക്തമായ-നിർവ്വാണ-അവസ്ഥയിൽ പോലും സ്വന്തം വ്യക്തിത്വം സൂക്ഷിക്കുന്നുവെന്ന് ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. ബ്രഹ്മസൂത്ര(IV 4-12)ത്തിൽ "ദ്വാദശാവഹത് ഉദയ-വിധം, ബാദരായണനോഥ"എന്നു കാണാം. ഇതിനു ഡോ.

രാധാകൃഷ്ണൻ നൽകുന്ന വ്യാഖ്യാനമിതാണ്:

“ബാദരായണന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബ്രഹ്മലോകം പൂകിയ മുക്തമായ ആത്മാവിന് രണ്ടു വിധത്തിലും നിലനിൽക്കാം. ശരീരം കൂടാതെയും ശരീരത്തോടെയും.”[27]

ഇതിൽനിന്നും കൃത്യമായും എത്താവുന്ന അനുമാനമെന്താണ്? ശങ്കരാചാര്യരുടെ വാദപ്രകാരം ജീവാത്മാവ് മിഥ്യയാണ്. എത്രത്തോളമെന്നാൽ ജീവാത്മാവും ബ്രഹ്മവും ഒന്നാണെന്നു പറയുന്നതുപോലും പരമാർഥികതലത്തിൽ അസംബന്ധമാണ്. വ്യാവഹാരികമായേ ഇവയെ രണ്ടായി സൂചിപ്പിക്കാനാവൂ. കെ. നാരായിന്റെ വാക്കുകൾ നോക്കൂ:

“ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഏകതയെന്ന സങ്കൽപം പ്രതിഭാസിക തലത്തിൽ നിൽക്കുമ്പോൾ നമുക്ക് ഗ്രഹിക്കാനാവുന്നതാണ്. ആത്യന്തിക നിലപാടിൽ ഇതു സാധ്യമല്ല. പരമാർഥിക തലത്തിൽ, ബ്രഹ്മം മാത്രമേ യാഥാർഥ്യമായിട്ടുള്ളൂ; ബ്രഹ്മവും ജീവാത്മാവും ഏകമാണെന്ന ചർച്ചതന്നെ അർഥശൂന്യമാണ്.”[28]

ഇവിടെയുയരുന്ന സംശയമിതാണ്. പരമാർഥിക തലത്തിൽ ജീവാത്മാവില്ല, ബ്രഹ്മം മാത്രമേയുള്ളൂവെങ്കിൽ മുക്തിക്കുശേഷം ബ്രഹ്മലോകത്ത് ജീവാത്മാവിന് ഇഷ്ടംപോലെ ജഡം ധരിക്കുകയോ ധരിക്കാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യാമെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ വ്യക്തമാക്കുന്നതെന്തുകൊണ്ട്? ശങ്കരാചാര്യർ വാദിച്ചപോലെ മുക്തി ലഭിക്കുന്നതോടെ ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മമാണെന്ന തിരിച്ചറിവ് നേടുന്നു എന്ന സിദ്ധാന്തം സൂത്രകാരനുണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നാണല്ലോ ഇതിനർഥം. ബ്രഹ്മം വേറെ, ജീവാത്മാവ് വേറെ എന്ന വീക്ഷണമാണ് ബാദരായണനുണ്ടായിരുന്നതെന്ന് ഇതിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്.

ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ (IV 4-15) മുക്തമായ ജീവാത്മാവിന് ഒന്നിലേറെ ശരീരം ഉണ്ടാകുമെന്നുപോലും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ആത്മാവും മനസ്സും അതിനൊരു ശരീരവും ഉണ്ടാകുമ്പോഴാണല്ലോ സുഖാനുഭവമുണ്ടാകുന്നത്. കുറേ ശരീരങ്ങളുണ്ടായാൽ അവ മൃതമായിരിക്കില്ലേ എന്ന എതിർവാദത്തെ സൂത്രകാരൻ ഖണ്ഡിക്കുന്നു. മുക്തമായ ജീവാത്മാവിന് അതിന്റെ ശക്തികൊണ്ട് എല്ലാ ശരീരങ്ങളെയും ജീവത്താക്കാനാകും എന്നാണ് സൂത്രകാരൻ വാദിക്കുന്നത്. ഇതേക്കുറിച്ച് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ ഇത്രകൂടി എഴുതുന്നു:

“മുക്തിപ്രാപിച്ച ആത്മാവിന് ആന്തരികാവയവങ്ങളുള്ള ശരീരങ്ങളണിയാൻ കഴിയും.”[29]

മറ്റൊരു ഭാഗത്ത് രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

“മുക്തമായ ആത്മാവിന് ശരീരമുണ്ടാകുമ്പോൾ ഉണർച്ചയിലെന്നപോലെ ആഗ്രഹങ്ങളും യഥാർഥമായിട്ടുണ്ടാകുന്നു.”[30]

നകമുറയുടെ വാക്കുകൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്:

"മുക്തികൊണ്ട് ജീവാത്മാവിന് നാശമുണ്ടാകുന്നു എന്നർഥമില്ല. ആ അവസ്ഥയിലും അതിന് ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളുണ്ടാകും."

ചുരുക്കത്തിൽ മായാസങ്കൽപം, ജീവ-ബ്രഹ്മ സമീകരണം തുടങ്ങി ശങ്കരാദ്വൈത്തിലെ മുഖ്യപ്രമേയങ്ങളെല്ലാം ദാർശനികമായോ യുക്തിപരമായോ ബ്രഹ്മസൂത്രാടിസ്ഥാനത്തിലോ തൃപ്തികരമല്ലെന്ന നിഗമനത്തിലെത്തേണ്ടി വരുന്നു. ഈ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ശങ്കരവേദാന്തത്തെ ഉദ്ദേശിച്ച് എഴുതപ്പെട്ട താഴെ കൊടുക്കുന്ന അവകാശവാദങ്ങളിൽ അത്ര കഴമ്പില്ലെന്നു മനസ്സിലാകും:

"അനുധാവനമർഹിക്കുന്ന ഒരു ദർശനം എല്ലാ തകരാറുകളിൽനിന്നും മുക്തമായിരിക്കണം. ഒരു ദർശനം തത്വചിന്താപരമായി ഉന്നത നിലവാരമുള്ളതാണെങ്കിലും ധാർമികവശം ക്ഷയിച്ചതാകാം. ആത്മീയ പ്രബുദ്ധതയിലോ അന്തർദൃഷ്ടിയിലോ അത് പിന്നോക്കമാകാം. മറ്റൊരു ദർശനം ധാർമികനിലയിൽ ഉന്നതവും ദാർശനികമേന്മയിൽ ദുർബലവുമായിരിക്കും. വേറൊന്ന് ആത്മീയത തികഞ്ഞതാണെങ്കിൽ സമർഥനപാടവം കുറഞ്ഞതും യുക്തിഹീനമായെന്നും വരാം. ഒന്നിന്റെ ജ്ഞാനമീമാംസ അതിന്റെതന്നെ ദാർശനിക നിലപാടുകൾക്കിണങ്ങുന്നതായും വന്നേക്കാം. എന്നാൽ വേദാന്ത ദർശനമാകട്ടെ... ദർശനത്തിന്റെയും ആത്മീയതയുടെയും സമ്മേളനമാണ്... എല്ലാ ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങളും അത് ക്രമീകൃതമായി കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു."[32]

ഈ അധ്യായത്തിലെ വിശകലനം ഉപസംഹരിക്കാൻ ശ്രീ. അരവിന്ദഘോഷിനെ ഉദ്ധരിക്കട്ടെ:

"മിഥ്യ എന്ന അർഥത്തിലുള്ള മായാസിദ്ധാന്തവും പ്രപഞ്ചം അയഥാർഥമാണെന്ന വാദവും ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കുകയല്ല, സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അസ്തിത്വപ്രശ്നം അത് യഥാർഥമായി പരിഹരിക്കുന്നില്ല; മറിച്ച് അതിനെ അപരിഹാര്യമാക്കി വിടുകയാണ്."[33]

അദ്വൈത ദർശനത്തിൽ അടങ്ങാത്തതായി യാതൊന്നുമില്ലെന്ന് റനെഡയെപ്പോലുള്ളവർ ഘോഷിക്കുന്നുവെങ്കിലും സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ കൂടുതൽ യാഥാർഥ്യബോധത്തോടെ സംസാരിച്ചതായി കാണാം. 1897-ൽ വിവേകാനന്ദൻ ലാഹോറിൽ ചെയ്ത പ്രഭാഷണത്തിൽ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കി:

"അദ്വൈത ദർശനത്തിനുള്ള ഒരു തകരാറ് അത് ആത്മീയ തലത്തിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിന്നു പ്രവർത്തിച്ചു എന്നതാണ്. നിങ്ങളതിനെ പ്രായോഗികമാക്കേണ്ട സമയം ആസന്നമായിരിക്കുകയാണിപ്പോൾ. അത് ഒരു രഹസ്യമാകാൻ പാടില്ല. ഹിമാലയത്തിലെയും വനങ്ങളിലെയും ഗുഹകളിലെയും സന്യാസികളിൽ മാത്രമായി അതു പരിമിതമാകരുത്. അത് സാമാന്യ ജനങ്ങളുടെ നിത്യ ജീവിതത്തിലേക്കിറങ്ങി വരണം......"[34]

കുറിപ്പുകൾ

1. ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ, ഭാരതീയ ദർശനം (മലയാളം പരി), വാല്യം രണ്ട്, പേജ് 436
2. S. Radhakrishnan, Brahmasutra, P. 234, 237
3. K. Narayin, A Critique of Madhva Refutation, P. 339
4. Ibid, P. 339
5. Ibid
6. Ibid, P. 340
7. Radhakrishnan, Brahmasutra, P. 104
8. Thomas O'Neil, Maya in Sankara, P. 195
9. Ibid, P. 193
10. Radhakrishnan, Brahmasutra, P. 444
11. Sankaracharya, Vedantasutras commentary, Trans. George Thibaut, Part II, P 134-136
12. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജീവചരിത്രമെഴുതിയ ഗോവിന്ദ പാണ്ഡേയുടെ വാക്കുകൾ: "The word maya occurs only once in the Brahmasutra (III.2.3) in the context of the dreaming self and that too suggests that the sutrakara would not call the context of waking as maya" (Life and Thought of Sri Sankaracharya, P.191)
13. ഇതൊരു വീക്ഷണമാറ്റമല്ലേ എന്നു സംശയിക്കണം. കാരണം, ഗൗഡപാദന്റെ കാരികക്ക് വ്യാഖ്യാനമെഴുതിയപ്പോൾ ലോകം മിഥ്യ തന്നെയാണെന്ന് ശക്തമായി സമർഥിച്ച ശങ്കരാചാര്യർ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യമെഴുതിയപ്പോൾ ഉണർച്ചയിലെ അനുഭവങ്ങൾ യാഥാർഥ്യമാണന്ന് ഊന്നിപ്പറയുന്നു. ഇതിനെ ആസ്പദിച്ച് ശങ്കരാചാര്യർ ലോകത്തിന്റെ യാഥാർഥ്യത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു (Brahamasutra P. 444) എന്നാൽ, ഈ രണ്ട് ഭിന്ന വീക്ഷണങ്ങൾ ശങ്കരാചാര്യരുടെ ചിന്തയിലെ ആന്തരിക വൈരുദ്ധ്യമായാണ് സുരേന്ദ്രനാഥ് ഗുപ്ത ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത്. (S.N. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol. II, P. 28, 29)
14. Radhakrishnan, Brahmasutra, P. 444
15. Daniel Ingalls, Sankara's Arguments against Budhist Philosophy; East and West, Vol. III, No.4 1954. quoted by G.J. Darling, An Evaluation of the Vedantic Critique of Buddhism, P. 111
16. K. Narayin, Critique of Madhava Refutation, P.242
17. Ibid, P. 242
18. Hajimi Nakamura, History of Early Vedanta Philosophy, P. 213
19. K. Narayin, Critique of Madhava Refutation, P.275
20. മാധ്വാചാര്യരുടെ 'ഉപാധിഖണ്ഡന' എന്ന കൃതിക്ക് ജയതീർഥ ഭാഷ്യമെഴുതിയിട്ടുണ്ട്. നിർണയസാഗർ പ്രസ്, ബോംബെ. ഗ. ചമൃമൃശി ഉദ്ധരിച്ചത്, പേജ്. 294–295.
21. Radhakrishnan, Brahmasutra, P. 273
22. Ibid, P.355
23. Ibid, P.417
24. Ibid, P.260
25. Nakamura, History of Early Vedanta Philosophy, P. 502
26. Urkhart, The Vedanta and Modern Thought, P. 68
27. Radhakrishnan, Brahmasutra, P. 557
28. K. Narayin, P. 294
29. Radhakrishnan, Brahmasutra, P. 559
30. Ibid, P. 558
31. Nakamura, History of Early Vedanta Philosophy, P. 529
32. Rannade, Vedanta: The Culmination of Indian thought, P.1
33. Sri, Aurobindo, The Life Divine, 1949, P. 418. quoted by Thomas O'Neli, P. 201
34. Quoted by Swami Ranganathananda, The message of the Upanishads, P. 115

5

മായാവാദത്തിന്റെ ഉത്പത്തി

ശങ്കരാദ്വൈതം, പ്രത്യേകിച്ച് മായാവാദം ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ കാണുന്നില്ലെന്ന നിഗമനത്തിലാണല്ലോ കഴിഞ്ഞ അധ്യായം ഉപസംഹരിച്ചത്. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെയും അതിനെക്കുറിച്ച് എഴുതപ്പെട്ട വിവിധ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയും താരതമ്യപ്പെടുത്തി വിശകലനം ചെയ്ത സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ സന്ദർഭാനുസാരം ഹാജരാക്കുകയും ചെയ്തു. സ്വാഭാവികമായും അന്വേഷിക്കേണ്ട ഒരു സമസ്യയാണ് ഈ അനുമാനത്തിൽനിന്നുയരുന്നത്. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ സ്രോതസ്സ് ഏതാണ്? ഏതുവഴിക്കാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ ഇത്തരമൊരു വീക്ഷണം കയറിക്കൂടിയത്?

ശങ്കരാചാര്യരല്ല അദ്വൈതത്തിലെ മുഖ്യമായ സങ്കൽപങ്ങളുടെ ഉപജ്ഞാതാവ്. തന്റേതായ ശൈലിയിൽ അദ്വൈത വീക്ഷണത്തെ പിൽക്കാലത്ത് അവതരിപ്പിച്ചത് അദ്ദേഹമാണെന്നു മാത്രം. ശങ്കരാചാര്യർ തന്നെയും അദ്വൈതത്തിൽ തനിക്കുള്ള കടപ്പാട് രേഖപ്പെടുത്തുന്നത് ഗൗഡപാദനാണ്. ഗൗഡപാദന്റെ 'മണ്ഡ്യൂക്യകാരിക'ക്ക് ശങ്കരാചാര്യർ ഭാഷ്യം രചിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ശങ്കരാചാര്യരുടേതായി മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള പ്രധാന വീക്ഷണങ്ങളെല്ലാം ഏറെക്കുറെ പൂർണമായ തോതിൽ ഗൗഡപാദന്റെ 'കാരിക'യിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണ്. ഇതിനെപ്പറ്റി സച്ചിദാനന്ദ മൂർത്തിയുടെ നിരീക്ഷണം നോക്കൂ:

"ശങ്കരാചാര്യരുടെ സിദ്ധാന്തത്തിനുള്ള പ്രധാന പ്രേരണയുണ്ടായത് ഗൗഡപാദനിൽ (ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യമോ, എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യമോ) നിന്നാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കൾ, ബുദ്ധിസ്റ്റ് വിജ്ഞാനവാദം, മാധ്യമിക വ്യവസ്ഥകൾ എന്നിവയുടെ സ്വാധീനത്താൽ ഈ പ്രഗത്ഭ ചിന്തകൻ അതീവ സംസ്ഥിരമായ അദ്വൈതം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു."[1]

ഗൗഡപാദനോട് തനിക്കുള്ള കടപ്പാട് ശങ്കരാചാര്യർതന്നെ വ്യക്തമാക്കിയതിനാൽ അതൊരു വിവാദവിഷയമല്ല. പ്രത്യേകിച്ചും മായാവാദം സമർഥിക്കുന്നതിന് ശങ്കരാചാര്യർ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദങ്ങൾ അപ്പടി ഗൗഡപാദൻ തന്റെ 'മണ്ഡ്യൂക്യകാരിക'യിൽ ഉപയോഗിച്ചതാണെന്നതിലും അഭിപ്രായ ഐക്യമുണ്ട്. അതായത് സ്വപ്നം മിഥ്യയാണ്, സ്വപ്നത്തിന്റെ എല്ലാ പ്രത്യേകതകളും ഉണർച്ചയിലെ ഭൗതികാനുഭവങ്ങൾക്കുമുണ്ട്; അതിനാൽ ജഗത്തും അനുഭവങ്ങളും മിഥ്യയാണ്-എന്നിങ്ങനെയുള്ള സമർഥനങ്ങൾ.

ശങ്കരന്റെ പാരമ്പര്യത്തിൽ ഗോവിന്ദ യോഗീന്ദ്രക്കു തൊട്ടുമുമ്പായി വരുന്നത് ഗൗഡപാദനാണ്. ഗോവിന്ദനാകട്ടെ ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഗുരുവാണുതാനും.[2] അതായത്, ശങ്കരന്റെ ഗുരുവിന്റെ ഗുരുവാണ് ഗൗഡപാദനെന്നർഥം. വീക്ഷണങ്ങളുടെ കാര്യത്തിലും ഈ ഗുരുത്വം സമ്പൂർണമായത് സ്വാഭാവികം.

അധ്യായാരംഭത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ച ചോദ്യം ശങ്കരാചാര്യരിൽനിന്നും ഗൗഡപാദനിലേക്ക് മാറുകയാണ്; ഗൗഡപാദന് മായാവാദം എവിടെനിന്നു ലഭിച്ചു? ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാര്യത്തിലെന്നപോലെ ഗൗഡപാദന്റെ വീക്ഷണങ്ങളും മറ്റു സ്രോതസ്സുകളിൽനിന്നുള്ളതാണെന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. പ്രത്യേകിച്ച് മായാവാദത്തിന് ഗൗഡപാദൻ അവലംബിച്ചത് മഹായാന ബുദ്ധമതത്തിലെ ശൂന്യവാദികളെയാണ്. ഉദാഹരണമായി മായാവാദ (ജഗത് യഥാർഥമാണെന്നു തോന്നുന്നത് അജ്ഞതകൊണ്ടാണെന്ന്)മെടുക്കാം. 'പ്രജ്ഞപരമിതസൂത്ര'ത്തിൽ ഇങ്ങനെ കാണാം:

"ഒന്നും യാഥാർഥ്യം അടങ്ങുന്നതല്ല. ഇക്കാര്യം (അവയുടെ പ്രകൃതി ശൂന്യമാണ്) ജനങ്ങൾക്കറിയില്ല. ഇതാണ് അജ്ഞത (എല്ലാ വസ്തുക്കളും മിഥ്യയാണ്). ഇക്കാര്യത്തിൽ ജനങ്ങൾ അജ്ഞതയുടെ പിടിയിലാണ്. ആവേശത്താൽ വികൃത ധാരണകളും മാനസിക ചിത്രങ്ങളുമുണ്ടാകുന്നു. ഇതിനെയാണ് അജ്ഞതയെന്നു പറയുന്നത്. മിഥ്യയായ വസ്തുക്കളിലേക്ക് ആകർഷിക്കപ്പെടുന്നതിനാൽ പൊതുജനത്തെ കുട്ടികളോട് ഉപമിക്കാം. വൈദഗ്ധ്യമില്ലാത്തതിനാൽ ഇവർ ഭാവനാ നിർമിതികളിലേക്ക് പതിക്കുന്നു."[3]

ഉദാഹരണങ്ങൾ, ശൈലികൾ, ന്യായങ്ങൾ എന്നിത്യാദികളെല്ലാം ധാരാളമായി പിൽകാല അദ്വൈത ദാർശനികർ നിർമിച്ചിട്ടുണ്ടാകാം. എന്നാൽ, അവയുടെയെല്ലാം സത്തയായ മായാവാദംതന്നെയാണ് മേൽ വരികളിലുമുള്ളത്. സൈദ്ധാന്തിക ഉൾപിരിവുകൾ ഏറെയുണ്ടെങ്കിലും അടിസ്ഥാനസങ്കൽപം ഒന്നുതന്നെ. ഉപനിഷത്തുകൾ പൊതുവായി ഇത്തരമൊരു വീക്ഷണം ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ചിലയിടങ്ങളിൽ ഇതിനോട് സാദൃശ്യമുള്ള പരാമർശങ്ങൾ കാണാം. ഇവയെ വികസിപ്പിച്ചത് അദ്വൈതികളല്ല. അവർക്കും വളരെ മുമ്പേ മഹായാന ബുദ്ധമതത്തിലെ മാധ്യമികന്മാരാണതു നിർവഹിച്ചത്. മൂന്നാം(എ.ഡി) നൂറ്റാണ്ടിലെ ദാർശനികനായിരുന്ന നാഗാർജു

നന് അതിൽ മുഖ്യ പങ്കുണ്ട്.[4] 'ശൂന്യവാദം' എന്നറിയപ്പെടുന്ന തത്വചിന്താ പദ്ധതിയുടെ ആവിഷ്കാരകൻ ഇദ്ദേഹമാണ്.[5] 'മൂലമാധ്യമകാരികാ' ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന കൃതിയാണ്.[6]

സത്യങ്ങൾ രണ്ടു വിധമുണ്ടെന്ന് നാഗാർജുനൻ തന്റെ 'മാധ്യമിക സൂത്ര'ങ്ങളിൽ (XXIV. 8) സിദ്ധാന്തിച്ചു. ഈ വ്യത്യാസം മനസ്സിലാകാത്തിടത്തോളം ബുദ്ധന്റെ അധ്യാപനങ്ങൾ നമുക്ക് അജ്ഞാതങ്ങളായി തുടരും. ധർമം ഈ രണ്ട് ഭിന്ന സത്യങ്ങളിന്മേലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ഒന്ന്: സംവൃതിസത്യം. (സംവൃതിയെന്നാൽ മൂടപ്പെട്ടതെന്നർഥം)[7] രണ്ട്: പരമാർഥ സത്യം. വിശദാംശങ്ങളിൽ എത്രയ്ക്കു വ്യതിയാനങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും ഗൗഡപാദനും തുടർന്ന് ശങ്കരാചാര്യരും സത്യത്തെ വിഭാഗീകരിച്ചത് ഈ വിധം തന്നെയാണ്. ഭൗതിക ജീവിതാനുഭവങ്ങൾ സ്വപ്നത്തിലേതുപോലെ മിഥ്യയാണെന്ന് നാഗാർജുനനും സിദ്ധാന്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. അത് മാന്ത്രികന്റെ കൗശലം പോലെയും നിരീക്ഷണത്തകരാറുപോലെയും വികൃത ധാരണകളാണുണ്ടാക്കുന്നത്. അജ്ഞതയാണ് ലോകത്തിന്റെ ചിത്രം ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്നത്.

നാഗാർജുനന്റെ വാക്കുകൾ:

"വിവേകശാലികൾ അജ്ഞതയെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുമ്പോൾ സത്യം വീണ്ടും പ്രകാശിക്കുന്നു. ശുദ്ധമായ ആകാശത്തെ മേഘങ്ങൾ മറയ്ക്കുന്നു. മേഘങ്ങൾ മായുമ്പോൾ ആകാശത്തിന്റെ പരിശുദ്ധി വീണ്ടു വീണ്ടും തെളിയുന്നു."[8]

ഈ അജ്ഞത ആത്യന്തിക യാഥാർഥ്യമോ അതോ മായയോ എന്ന സംശയത്തിന് ഉത്തരം പറയാൻ അദ്വൈതികളെപോലെ നാഗാർജുനനും വിഷമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒടുവിൽ ഇരു കൂട്ടരും എത്തിയ നിഗമനം ഒന്നുതന്നെ. അത് നിഗൂഢവും വിശദീകരണാതീതവുമാണ്. അതെപ്പറ്റി മിഥ്യയെന്നോ തഥ്യയെന്നോ പറയാനാവില്ലത്രേ! അദ്വൈതത്തിന് മാധ്യമിക സിദ്ധാന്തവുമായുള്ള സാദൃശ്യം എത്ര വലുതാണെന്ന് നോക്കൂ. ശങ്കരാചാര്യരും ഇതിനെ അനിർവചനീയമെന്നാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചത്! നാഗാർജുനന്റെ ഈ വാദങ്ങൾ വിജ്ഞാനവാദ സരണിയിലെ വസുബന്ധു, സ്ഥിരമതി എന്നിവരാണ് വികസിപ്പിച്ചത്. ഇവ ഗൗഡപാദനെ സ്വാധീനിച്ചു എന്ന കാര്യം പ്രഗത്ഭ സംസ്കൃത പണ്ഡിതർ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ദാസ്ഗുപ്തയെ ഉദ്ധരിക്കാം:

"ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ മാധ്യമികന്മാരിൽനിന്നും കടമെടുത്തതാണെന്ന് വളരെ വ്യക്തമാണ്. നാഗാർജുനന്റെ 'കാരിക'യിലും വിജ്ഞാനവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്ന 'ലങ്കാവതാര'യിലും ഇത് കാണാം. ഈ കാര്യം തെളിയിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ലാത്തവിധം സ്പഷ്ടമാണ്. ബുദ്ധിസ്റ്റ് ശൂന്യവാദവും വിജ്ഞാനവാദികളും അധ്യാപനങ്ങളും ഗൗഡപാദൻ സ്വാംശീകരിക്കുകയും ഉപനിഷത്തുകൾ പ്രബോധനം ചെയ്ത പരമ സത്യത്തിന് ഇവ അനുഗുണമാണെന്ന് കരുതുകയും ചെയ്തു."[9]

ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ എഴുതുന്നു:

“ഗൗഡപാദന്റെ കൃതിയിൽ ബുദ്ധമതസ്വാധീനത്തിന്റെ ലക്ഷണങ്ങൾ കാണാം. വിശേഷിച്ചും, വിജ്ഞാനവാദത്തിന്റെയും മാധ്യമിക സമ്പ്രദായങ്ങളുടെയും കാര്യം എടുത്തുപറയാവുന്നതാണ്. ഗൗഡപാദൻ പ്രത്യക്ഷ വിഷയമാകുന്ന ബാഹ്യപദാർഥങ്ങളുടെ അയഥാർഥതയെ തെളിയിക്കാൻ വിജ്ഞാനവാദികളുപയോഗിക്കുന്ന അതേ വാദമുഖങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നു. ബാദരായണനും ശങ്കരനും സ്വപ്നത്തിലെയും ജാഗ്രതാവസ്ഥയിലെയും പ്രതീതികൾ തമ്മിൽ മൗലിക ഭേദമുണ്ടെന്നും ജാഗ്രത്തിലെ പ്രതീതികൾ നിലവിലുള്ള വിഷയങ്ങളിൽനിന്നും വേർപെട്ടവയല്ലെന്നും നിഷ്കർഷിക്കുന്നു. ഗൗഡപാദനാകട്ടെ സ്വപ്നാനുഭവങ്ങളെയും ജാഗ്രത്തിലെ അനുഭവങ്ങളെയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.”[10]

ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ മറ്റൊരിടത്ത് എഴുതുന്നു:

“ബുദ്ധമതത്തിന് പ്രചുരപ്രചാരമുണ്ടായിരുന്ന കാലത്താണ് ഗൗഡപാദൻ ജീവിച്ചിരുന്നത്. സ്വാഭാവികമായും അദ്ദേഹത്തിന് ബുദ്ധമത സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി പരിജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നു. തന്റെ അദ്വൈത സിദ്ധാന്തത്തോട് വൈരുദ്ധ്യമില്ലാത്ത ബുദ്ധ സിദ്ധാന്തങ്ങളെയെല്ലാം അദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചു. തന്റെ വീക്ഷണം യാതൊരു ധർമശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങളെയും ഈശ്വര പ്രോക്തങ്ങളെയും ദിവ്യാനുഭൂതികളെയും ആധാരമാക്കുന്നില്ല എന്ന അടിസ്ഥാനത്തിൽ അദ്ദേഹം ബുദ്ധമതക്കാരോടു നിവേദനം ചെയ്യുകയുണ്ടായി. യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുക്കളോടദ്ദേഹം തന്റെ വീക്ഷണത്തിന് വേദ പ്രമാണ്യത്തിന്റെ സമ്മതിയുണ്ടെന്നും പറഞ്ഞു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉദാര വീക്ഷണങ്ങൾ ബുദ്ധമതത്തോട് ബന്ധപ്പെട്ട സിദ്ധാന്തങ്ങളോട് യോജിപ്പിക്കാനും അവയെ അദ്വൈത പദ്ധതിയോട് പൊരുത്തപ്പെടുത്താനും അദ്ദേഹത്തെ സമർഥനാക്കി.”[11]

പരമാത്മാവും ജീവാത്മാവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രം പഠിപ്പിക്കുന്നില്ല. അത്തരമൊരു വ്യാഖ്യാനം ഗൗഡപാദൻ ചമച്ചിട്ടുള്ളതാണ്. ഇതാകട്ടെ, വേദാന്തത്തെക്കാൾ മഹായാന ബുദ്ധിസത്തോടാണ് അടുത്തു നിൽക്കുന്നത്. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജീവചരിത്രമെഴുതിയ ഗോവിന്ദപാണ്ഡെയുടെ വാക്കുകൾ ശ്രദ്ധിക്കൂ:

“ബുദ്ധിസ്റ്റ് വിജ്ഞാനവാദത്തിൽനിന്നും അതിന്റെ കേവല വ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്നും ഗൗഡപാദന്റെ ആത്മാൻ സങ്കൽപത്തെ വേർതിരിക്കാൻ പ്രയാസമാണ്.”[12]

ഗൗഡപാദനെപ്പറ്റി ഗോവിന്ദപാണ്ഡേ മറ്റൊരിടത്ത് തുടരുന്നു:

“ഉപനിഷദ് ആശയങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുക മാത്രമല്ല മഹായാന പദങ്ങളും സങ്കൽപങ്ങളും ന്യായങ്ങളും വളരെ വ്യക്തമായി ഉപയോഗിക്കുകയും

ചെയ്യുന്നു ശങ്കരാചാര്യർ. ബുദ്ധിസത്തെപ്പറ്റി ശങ്കരാചാര്യർ തികച്ചും ബോധവാനായിരുന്നുവെന്നത് അനിഷേധ്യമാണ്. ബുദ്ധനോടുള്ള ആദരവ് ശങ്കരാചാര്യർ സ്പഷ്ടമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധ തത്വമായ 'അജാതി'യെ വേദാന്തം എതിർക്കുന്നില്ലെന്നും അദ്ദേഹം പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.[13]

ഗൗഡപാദന്റെ ബ്രഹ്മം ഈശ്വരസങ്കൽപത്തിൽനിന്നും വളരെ ഭിന്നമാണ്. ബുദ്ധിസത്തിലെ 'ധർമധാതു' സങ്കൽപത്തിൽനിന്നും അതിനെ വേർതിരിക്കാനാവില്ല. ഗൗഡപാദന്റെ ബ്രഹ്മം ശൂന്യവാദത്തെയാണ് അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നത്."[14]

ശൂന്യവാദികളുടെ സങ്കൽപങ്ങൾ വേദാന്തമന്ന പേരിൽ പ്രചരിപ്പിക്കുകയാണ് ഗൗഡപാദനും ശങ്കരാചാര്യരും ചെയ്തതെന്നതിനും, ഇവയ്ക്കൊന്നും ബ്രഹ്മസൂത്രകാരന്റെ വിശ്വാസങ്ങളുമായി ബന്ധമില്ലെന്നതിനും ഇതിൽപരം സാക്ഷ്യങ്ങളാവശ്യമുണ്ടോ?

എസ്.എസ്. റോയി ഗൗഡപാദനെക്കുറിച്ച് നടത്തിയ പഠനത്തിൽനിന്നും ഗ്രഹിക്കാവുന്നതും മറിച്ചല്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകൾ താഴെ:

"ഗൗഡപാദന്റേതുപോലുള്ള വാദഗതികൾ ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യത്തിലെ മറ്റൊരു വേദാന്തിയും ഉന്നയിച്ചിട്ടില്ല. നാഗാർജുനന്റെ 'മൂലമാധ്യമകാരിക', 'വിഗ്രഹവ്യാവർഥനി' എന്നീ കൃതികളെയും ചന്ദ്രകീർത്തിയുടെ 'മാധ്യമകാവതര', 'പ്രസന്നപദ' എന്നീ കൃതികളെയും അവയോർമിപ്പിക്കുന്നു. നാഗാർജുനനും ധർമകീർത്തിയും ഗൗഡപാദനിലൂടെ വേദാന്തത്തിൽ കടന്നുകൂടിയതായി തോന്നുന്നു."[15]

പ്രമുഖ അദ്വൈത ചിന്തകനായ പ്രൊഫ: മഹാദേവൻ എഴുതുന്നു:

"ഗൗഡപാദൻ തന്റെ മാണ്ഡ്യൂക്യകാരികയിൽ അദ്വൈതം പഠിപ്പിക്കാൻ ബുദ്ധിസ്റ്റ് പദങ്ങളും സങ്കൽപങ്ങളും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രത്യേകിച്ചും നാലാം അധ്യായത്തിൽ. ലോകം മിഥ്യയാണെന്നു കാണിക്കാൻ മാധ്യമികരുടെ വാദങ്ങളും ഉദാഹരണങ്ങളും അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നു."[16]

മഹായാന ബുദ്ധന്മാരുടെ പദങ്ങളും സങ്കൽപങ്ങളും ഗൗഡപാദൻ കടംകൊണ്ടതായി മഹാദേവൻ സമ്മതിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇത് അദ്വൈത അധ്യാപനത്തിനാണെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം. അദ്വൈതം വേദാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ളതാണെങ്കിൽ മഹായാന ബുദ്ധന്മാരുടെ പദങ്ങളും സങ്കൽപങ്ങളും അവലംബിക്കേണ്ടിവരുന്നതെങ്ങനെ? മഹായാന ബുദ്ധന്മാരുടെ പദങ്ങൾ അവരുടെ സങ്കൽപങ്ങളെയും, സങ്കൽപങ്ങൾ അവരുടേതായ ആശയ പ്രപഞ്ചത്തെയും ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നവയായിരിക്കും. ഇവ കടമെടുക്കുമ്പോൾ സ്വാഭാവികമായും അവരുടെ ആശയങ്ങൾ സംക്രമിക്കുകയാവും ഫലം. ഈ സാമാന്യ വസ്തുത പരിഗണിക്കുമ്പോൾ അദ്വൈതം മഹായാന ബൗദ്ധ ആശയങ്ങളെ എത്രയധികം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ടാകുമെന്ന് ഊഹിക്കാ

വുന്നതേയുള്ളൂ.

പ്രൊഫ. മഹാദേവന്റെ തുടർന്നുള്ള വിവരണം ഈ കടപ്പാട് എത്ര വലുതാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്:

"ബുദ്ധിസ്റ്റ് അർഥങ്ങളിൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ട പ്രധാന പദങ്ങൾ: ഉദാഹരണമായി ധർമ(അസ്തിത്വാംശം), സംഘാത(സംഘാതം), അധ്വാൻ(നിരീക്ഷകനിൽനിന്നും നിരീക്ഷിതത്തിൽനിന്നും സ്വതന്ത്രമായ), അധ്വാൻ(സമയം), കൃതക(കൃത്രിമം), പ്രജ്ഞാപ്തി(പ്രായോഗിക അനുഷ്ഠാനം), സംക്ലേശ (അശുദ്ധം), സംവൃതി(പ്രായോഗിക സത്യം), നിർമിതിക(മിഥ്യ), നിമിത്തം(കാരണം), ധർമധാതു(യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ സത്ത), ശുദ്ധലൗകിക(തികച്ചും ഭൗതികം), ലോകോത്തര (ഭൗതീകാതീതം), ശാന്തി(ക്ഷമ), നിർവ്വാണ(നിർവ്വാണം), തായിൻ(ഗുരു)."[17]

ഇത്രയേറെ മഹായാന പദങ്ങളും സങ്കൽപങ്ങളും ഉപജീവിച്ച് കെട്ടിപ്പടുത്ത ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന് ഏറെയൊന്നും ദാർശനികത്തനിമ അവകാശപ്പെടാനാവില്ല എന്നതല്ലേ യാഥാർഥ്യം?

അദ്വൈത ദാർശനികരിൽ ഏറ്റവും പ്രൽഭൻ ശ്രീശങ്കരാചാര്യരായിരുന്നുവെന്നത് തർക്കരഹിതമാണ്. ഉപനിഷത്തുകളെയോ വേദങ്ങളെയോ ആധാരമാക്കി അത്രയ്ക്ക് സമർഥമായ ദാർശനിക വിചിന്തനങ്ങൾ നടത്തിയ മറ്റൊരാൾ ശങ്കരാചാര്യർക്ക് മുമ്പ് ജീവിച്ചിരുന്നിട്ടില്ല എന്നതും പൊതുവെ സമ്മതിക്കപ്പെട്ട വസ്തുതയാണ്. അതായത്, വേദോപനിഷത് ചിന്തകൾ ഏറ്റവും വികാസം പ്രാപിച്ചത് ശ്രീശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈത സങ്കൽപങ്ങളിലാണെന്നർഥം. എങ്കിൽ ഇത്രക്ക് മൗലികതയും പ്രാഗത്ഭ്യവും അവകാശപ്പെടുന്നൊരാൾ മാധ്യമിക-ബുദ്ധ ചിന്തകളെ ഇത്രയേറെ കടംകൊണ്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ തീർത്തും തനിമയുള്ള ഒരൊറ്റ ദാർശനികനും അദ്വൈത ദാർശനികർക്കിടയിൽ ഉണ്ടായിട്ടേയില്ല എന്നല്ലേ തെളിയുന്നത്?

പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ ദർശനങ്ങളിൽ ആവഗാഹമുണ്ടായിരുന്ന പോൾ ഗ്രിഗോറിയോസ് ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടതിന്റെ കാരണം മറ്റൊന്നല്ല;

"ബുദ്ധ ദർശനവുമായി വാഗ്വാദത്തിലേർപ്പെട്ടാണ് ഹിന്ദു ദർശനം വികസിച്ചത് എന്നത് ഒരു ലളിതസത്യം മാത്രമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി ദർശനവും തർക്കശാസ്ത്രവും വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത് ബുദ്ധന്മാരായിരുന്നു."[18]

ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയിൽ ശ്രീശങ്കരാചാര്യരെ ആശയവാദത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി പലരും കണക്കാക്കുന്നു. വേദാന്ത ചിന്തകരിലെ മറ്റു രണ്ടു മഹാരഥന്മാരായ മാധ്വാചാര്യരെയും രാമാനുജാചാര്യരെയും ഭൗതിക വീക്ഷണക്കാർ ആശയവാദികളിലാണ് പെടുത്തുന്നതെങ്കിലും ആത്മനിഷ്ഠ ആശയവാദികൾക്കിടയിലെ അഗ്രേസരനായി അവരും പരിഗണിക്കുന്നത് ശ്രീശങ്കരാചാര്യരെയാണ്. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രം

രേഖപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചവർ ഈ ഗണത്തിൽ എണ്ണിയിട്ടുള്ള പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മറ്റൊരു ദാർശനികനാണ് ശ്രീഹർഷൻ. ന്യായദർശനത്തിനെതിരെ ശക്തമായ വിമർശനങ്ങൾ നിരത്തുകയും വേദാന്ത ചിന്തകൾക്കെതിരായ വിമർശങ്ങൾക്ക് മറുപടി നൽകുകയുംചെയ്തു ശ്രീഹർഷൻ. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ സംഭാവനകളെക്കുറിച്ച് സവിസ്തരം പ്രതിപാദിച്ച ഗ്രന്ഥകാരനാണ് സറ്റീഫൻ ഫിലിപ്സ്. ശ്രീഹർഷന്റെ ചിന്തകളെ പരാമർശിക്കുമ്പോൾ അവ ബുദ്ധിസ്റ്റ് അതിഭൗതികവാദ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും അനന്തരമെടുത്തതാണെന്ന് ഫിലിപ്സ് എഴുതുന്നു. ശങ്കരാദ്വൈത പരമ്പരയിലെ ദാർശനികനായ ശ്രീഹർഷന് വേദങ്ങളുമായി എന്തെങ്കിലും തത്വചിന്താബന്ധമുള്ളതായി ഇദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നില്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ശ്രീശങ്കരനും പ്രമുഖനായ മറ്റൊരു അദ്വൈതിക്കും ദാർശനികമായ കടപ്പാട് മഹായാന ബൗദ്ധ സിദ്ധാന്തങ്ങളോടാണെന്നതിലേക്കുള്ള മറ്റൊരു സൂചനയാണിത്.

അനുകരണമെന്ന ഈ വീഴ്ചയെപ്പോലും വിദ്യയാക്കാനാണ് അദ്വൈത ദാർശനികരുടെ ശ്രമം. പ്രൊഫസർ മഹാദേവൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക:

“വ്യാഖ്യാനത്തിന് ബുദ്ധ പദാവലിയും സങ്കൽപങ്ങളും ഗൗഡപാദൻ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും തന്റെ വീക്ഷണത്തെ വിജ്ഞാനവാദമായോ മാധ്യമികത്വമായോ അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നില്ലെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. അദ്വൈതം എന്ന ലക്ഷ്യത്തെ അദ്ദേഹം ഒട്ടും വിസ്മരിക്കുന്നില്ല.”[19]

വിജ്ഞാനവാദമായോ മാധ്യമിക ബുദ്ധിസമായോ തന്റെ വീക്ഷണത്തെ ഗൗഡപാദൻ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നില്ലെന്ന് മാത്രമല്ല ഇത്രയധികം കോപ്പിയടി നടത്തിയിട്ടും ചെറിയ തോതിലെങ്കിലും കടപ്പാട് സൂചിപ്പിക്കാനും അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. ഈ ബോധപൂർവമായ കണ്ണടച്ചിരുട്ടാക്കൽ അദ്വൈത ദാർശനികർ ലക്ഷ്യബോധത്തിന്റെ ലക്ഷണമായി കണക്കാക്കുന്നു![20]

മഹായാന-ഗൗഡപാദ-ശങ്കര ബന്ധത്തെപ്പറ്റി വിശകലനം നടത്തിയ ചില ഗവേഷകർ ഗൗഡപാദന്റേത് വേദാന്താടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ചിന്തകളാണെന്നും മഹായാനക്കാരുടെ ചില സങ്കേതങ്ങളെ അദ്ദേഹം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളൂവെന്നും സമർഥിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രൊഫ. അറപുറയുടെ വാക്കുകൾ അതിലേക്കുള്ള സൂചനയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാചകങ്ങൾ താഴെ കൊടുക്കാം:

“മാധ്യമിക താർക്കികന്മാർ മുഖ്യമായും അവരിലെ നാഗാർജുനൻ സ്പഷ്ടമായി രൂപീകരിച്ച പൊതുവായ സംവൃതിസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വകഭേദമാണ് മായാ സങ്കൽപമെന്നത് എല്ലാവർക്കും അറിയാവുന്ന വസ്തുതയാണ്. ഈ ബുദ്ധജ്ഞാന മീമാംസാരീതി വേദാന്തത്തിൽ കൊണ്ടുവന്നത് ഗൗഡപാദനാണെന്നതും പ്രസിദ്ധമാണ്.”

ഇത്രയും എഴുതിയശേഷം പ്രൊഫ. അറപുറ സമർഥിക്കുന്നത് മഹായാനക്കാരുടെയും ഗൗഡപാദന്റെയും വീക്ഷണങ്ങൾക്കിടയിൽ ഈ സാദൃ

ശ്യത്തെക്കാൾ വലിയ ഭിന്നതയുണ്ടെന്നാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തന്നെ വാക്കുകളിൽ:

"ഗൗഡപാദന്റെ ബ്രഹ്മ-മായ സിദ്ധാന്തങ്ങളും ജീവാത്മ-പരമാത്മാ അഭേദവും ഉപനിഷത്തുക്കളിൽനിന്നും വന്നിട്ടുള്ളതാണ്; ബുദ്ധൻ പഠിപ്പിച്ചവയല്ല... അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന ശ്രദ്ധ ബ്രഹ്മത്തിലാണ്. ഇതു സമർഥിക്കുന്നതിന് ബുദ്ധന്മാർ രൂപീകരിച്ച സങ്കേതങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയെന്നു മാത്രം."[21]

ഗൗഡപാദന്റെ സ്രോതസ്സ് ചില ഉപനിഷത്ത് വാക്യങ്ങളാണെന്നതിന് സംശയമില്ല. എന്നാൽ, ഉപനിഷത്തുകളിൽ അങ്ങിങ്ങായി അവികസിത രൂപത്തിൽ മാത്രം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട അദ്വൈത-മായാ സങ്കൽപങ്ങൾ വികസിപ്പിച്ചതും താർക്കികമായി സ്ഥാപിച്ചതും മഹായാന ബുദ്ധന്മാരാണ്. ഇത് സാക്ഷാൽ ബുദ്ധൻ പഠിപ്പിച്ചതിൽപ്പെട്ടതല്ലെന്ന നിരീക്ഷണവും ശരിതന്നെയാണ്. ഉപനിഷത്തുകളിലെ(വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അനേകം ധാരണകളിൽ) ചില അഭിപ്രായങ്ങൾ മാഹയാനബുദ്ധന്മാർ വഴി ഗൗഡപാദനിലെത്തിയെന്ന ചരിത്ര വസ്തുതയെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നതാണ് മേൽ ഉദ്ധരണി. ഗൗഡപാദന് ഉപനിഷത്തുകളുമായുള്ള ബന്ധവും മഹായാനക്കാർക്ക് ബുദ്ധന്റെ(ഹീനയാനം) വീക്ഷണങ്ങളുമായുണ്ടായിരുന്ന വ്യത്യാസങ്ങളും ഈ യാഥാർഥ്യത്തെ ദുർബലമാക്കുകയല്ല; പിന്തുണയ്ക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ഗൗഡപാദന്റെയും ശങ്കരാചാര്യരുടെയും സിദ്ധാന്തങ്ങൾ മുഴുവൻ മഹായാനക്കാരുടേതാണെന്ന് ആർക്കെങ്കിലും അഭിപ്രായമുള്ളതായി തോന്നുന്നില്ല. സിദ്ധാന്തങ്ങളിലും അവതരണരീതിയിലും ഇവർക്കിടയിലെ സാദൃശ്യം അവഗണിക്കാവുന്നതിലേറെ വലുതാണെന്നതാണ് മുഖ്യമായ കാര്യം.[22] മേൽ ഉദ്ധരണിയിൽ ലേഖകൻ ഭംഗ്യന്തരേണയെങ്കിലും ഇത് സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. അതായത്, ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാത്ത മായാവാദവും സത്യങ്ങളുടെ വിഭാഗീകരണവും മറ്റും ശങ്കരാദ്വൈതത്തിൽ കടന്നുകൂടിയത് ഗൗഡപാദൻ വഴി മഹായാനക്കാരിൽനിന്നാണെന്ന് ഇതിൽനിന്നു തെളിയുന്നുണ്ട്.[23]

ഗൗഡപാദൻ ഒരു മഹായാന ബുദ്ധിസ്റ്റായിരുന്നു എന്ന ചില പണ്ഡിതരുടെ അഭിപ്രായം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ദാസ്ഗുപ്തയുടെ നിഗമനം നോക്കൂ.

"അശ്വഘോഷൻ, നാഗാർജുനൻ, അസംഗ, വസുബന്ധു തുടങ്ങിയ പ്രമുഖ ബുദ്ധ പണ്ഡിതന്മാർക്കു ശേഷമാണ് ഗൗഡപാദൻ വരുന്നത്. ഗൗഡപാദൻതന്നെയും ഒരു ബുദ്ധിസ്റ്റായിരുന്നുവെന്നതിന് വേണ്ടത്ര തെളിവുകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാന കൃതികളിലുണ്ടെന്നാണ് എന്റെ വിശ്വാസം. ഉപനിഷത്തിന്റെയും ബുദ്ധന്റെയും അധ്യാപനങ്ങൾ സമാനമാണെന്ന് ഗൗഡപാദൻ കരുതി."[24]

ന്യായമായും ഉയരാവുന്ന സംശയമിതാണ്: ബുദ്ധൻ മായാവാദിയും അദ്വൈത വാദിയുമായിരുന്നോ? ഒരിക്കലുമില്ല. എന്നിട്ടും ബുദ്ധ പാരമ്പര്യ

ത്തിൽ എങ്ങനെ മായാവാദം കയറിക്കൂടിയെന്നതാണ് പ്രശ്നം. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്താ ചരിത്രത്തിൽ ഒറ്റപ്പെട്ട പ്രതിഭാസമല്ല ഇങ്ങനെയുള്ള 'ദാർശനി കാധിനിവേശ'ങ്ങൾ എന്നു കാണാൻ പ്രയാസമില്ല. ഗവേഷണം നടത്താ തെത്തന്നെ കണ്ടുകിട്ടുന്ന വസ്തുതകളിൽ പെടുന്നു ഇത്. ബ്രഹ്മസൂത്രകാ രൻ മായാവാദി അല്ലാതിരുന്നിട്ടും അതിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിന്മേൽ മായാ വാദം ആരോപിക്കപ്പെട്ടല്ലോ. ബുദ്ധൻ ശൂന്യവാദി അല്ലാതിരുന്നിട്ടും ശൂന്യ വാദം ബുദ്ധപാരമ്പര്യത്തിലേക്ക് സംക്രമിച്ചതും സമാനമായൊരു ആദേശ നപ്രക്രിയ വഴിയാണ്. ഇപ്രകാരമുള്ള അസംഖ്യം വ്യാജ സങ്കൽപങ്ങൾ ബുദ്ധന്റെമേൽ മഹായാന വിഭാഗക്കാർ അടിച്ചേൽപിക്കുകയുണ്ടായി.

നാഗാർജുനനാണല്ലോ സംവൃതവാദത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ്. ബ്രാഹ്മണ കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ച നാഗാർജുനൻ പിന്നീട് ബുദ്ധമതത്തിൽ ചേർന്നു.

ബുദ്ധന്റെ ആശയങ്ങൾ അക്കാലത്ത് ഒട്ടൊക്കെ കൈകടത്തലുകൾക്ക് വിധേയമാകാതെ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ബുദ്ധ ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം നാഗാർജുനൻ പഠിച്ചു. പക്ഷേ, അതൊന്നും തൃപ്തികരമായി അദ്ദേഹത്തിനു തോന്നിയില്ലത്രേ. ഒടുവിൽ അസംതൃപ്തനായി രാജ്യമെങ്ങും അദ്ദേഹം ചുറ്റി ത്തിരിഞ്ഞു. ഈ പ്രയാണത്തിനിടയിൽ സമുദ്രങ്ങൾക്കിടയിലെ നാഗങ്ങളുടെ കൊട്ടാരത്തിൽനിന്നും 'മഹായാനസൂത്രം' താൻ കണ്ടെത്തിയതായി നാഗാർ ജുനൻ പറയുന്നു.[25] ഇവ സമാഹരിച്ചതാണ് 'പ്രജ്ഞാപാരമിത.' ഇതിനു ശേഷമാണ് തന്റെ ആത്മീയതൃഷ്ണ ശമിച്ചതെന്നാണ് നാഗാർജുനന്റെ പ്രഖ്യാപനം. മഹായാന വിഭാഗത്തിന്റെ വിശുദ്ധ ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം നാഗാർജു നൻ ഇപ്രകാരം കണ്ടെത്തിയതാണത്രെ. ഇതേപ്പറ്റി അക്കാലത്തെ ബൗദ്ധ പണ്ഡിതന്മാർ പറഞ്ഞത് അവ നാഗാർജുനൻതന്നെ രചിച്ചതാണെന്നത്രെ.

ആദ്യകാല ബുദ്ധന്മാരെ ഹീനായനന്മാർ എന്നാണ് പിൽക്കാലത്തുള്ള വർ വിളിച്ചത്. ഇങ്ങനെ വിളിച്ച മഹായാനന്മാർ യഥാർഥത്തിൽ ആദ്യകാല ബുദ്ധ വീക്ഷണങ്ങളെ തള്ളിക്കളഞ്ഞവരാണ്. നാഗാർജുനന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാന ശിഷ്യനായിരുന്ന ആര്യദേവൻ തന്റെ കൃതികളിൽ ചെയ്ത പണിയെ ന്തായിരുന്നുവെന്നോ? പ്രാചീന ബുദ്ധചിന്തകരുടെ വീക്ഷണങ്ങളെ ഖണ്ഡി ക്കുക! ദേബീപ്രസാദിന്റെ വരികൾ ശ്രദ്ധിക്കൂ:

"ബുദ്ധന്റെ മരണശേഷം ഏതാനും നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കകം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആചാര-വിശ്വാസ വ്യവസ്ഥയിൽ വളരെ നാടകീയ മാറ്റങ്ങളുണ്ടായി. ഇതിന്റെ ഭാഗമായി ഒരു വശത്ത് അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾ വളർത്താൻ ബോധപൂർവം ശ്രമങ്ങൾ നടന്നു. വൻതോതിലുണ്ടായ ഈ മാറ്റം ബുദ്ധിസത്തെ തിരിച്ചറി യാനാവാത്ത വിധം പരിവർത്തിപ്പിച്ചു. ആ മതത്തിന് പുതിയൊരു പേരു തന്നെ ആവശ്യമായി വന്നതിൽ അത്ഭുതമില്ല. അങ്ങനെ മഹായാനം എന്ന പേരുണ്ടായി."[26]

ബുദ്ധനും ബുദ്ധമതത്തിനും സംഭവിച്ചതിനു സദൃശമായ ആശയവ്യ

തിയാനങ്ങൾ ബാദരായണനും വേദാന്തസൂത്രത്തിനും സംഭവിച്ചു. ഈ രണ്ട് ഉദാഹരണങ്ങളും ഒറ്റപ്പെട്ടതല്ല. സനാതനമായി ഇന്ത്യയിലെ ദർശനങ്ങളിലുണ്ടായിക്കൊണ്ടിരുന്ന കലർപ്പുകളുടെ രണ്ടേടുകൾ മാത്രമാണിവ. [27]

മൗലികമായ ആശയങ്ങളെയും രചനകളെയും മലിനീകരിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം ഇന്ത്യയിലെ സനാതനമായൊരു പ്രക്രിയയാണ്. നിക്ഷിപ്ത താൽപര്യക്കാരാണ് ഈ കൈകടത്തലുകൾക്ക് പിന്നിൽ; മിക്കപ്പോഴും പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ പങ്ക് ഒളിഞ്ഞല്ല തെളിഞ്ഞുതന്നെ കാണാനാവും. മഹായാന ബുദ്ധകാലത്തെ ഒരു പ്രമുഖ ചിന്താസരണിയാണ് ശൈല വിഭാഗക്കാരുടേത്. പൂർവശൈലക്കാർ, ലോകോത്തരവാദികൾ എന്നിങ്ങനെ ഇവരിൽ അഞ്ചു വിഭാഗങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഈ ഓരോ വിഭാഗവും അവർക്ക് മുമ്പേ നിലനിന്നിരുന്ന മൂലകൃതികളും അവയുടെ ക്രമവും ഭാഷയും പ്രാധാന്യക്രമവും മാറ്റിമറിച്ചതായി ഇന്ത്യൻ ആശയവാദത്തിന്റെ ചരിത്രമെഴുതിയ ഡോ. പി. എസ്. ശാസ്ത്രി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.[28] വീക്ഷണപരമായ സംസ്ഥിരതയും ലാളിത്യവും സ്പഷ്ടതയും ആഗ്രഹിക്കുന്ന സംശുദ്ധ മനസ്സുകൾക്ക് ഇത്തരം കലർപ്പുകൾ ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ല.

അദ്വൈത രചനകളുടെ കാര്യമെടുക്കാം. ശ്രീശങ്കരാചാര്യരാൽ വിരചിതം എന്ന് പൊതുവെ കരുതപ്പെടുന്ന 'സൗന്ദര്യലഹരി'യിൽ കൈകടത്തലുകൾ നടന്നതായി വളരെമുമ്പേ അഭിപ്രായമുയർന്നിരുന്നു. 'കേരളീയ സംസ്കൃതസാഹിത്യചരിത്ര'ത്തിൽ രാജരാജവർമരാജ എഴുതുന്നു: "സൗന്ദര്യലഹരിയിൽ ആദ്യത്തെ നാൽപത്തിയൊന്ന് പദ്യങ്ങൾ മാത്രമേ ആചാര്യസ്വാമികളുടെ കൃതിയായിട്ടുള്ളൂ എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. ഈ ഭാഗത്തിൽ കാണുന്ന കാവ്യഗുണപുഷ്ടിയും സർവോപരി പ്രഭാവോത്കർഷവും മറ്റു പദ്യങ്ങളിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നില്ലെന്നുള്ള വസ്തുത വിചാരിക്കുമ്പോൾ, ഈ ഐതിഹ്യം കേവലം അടിസ്ഥാനരഹിതമല്ലെന്നു പറയേണ്ടിവന്നിരിക്കുന്നു."[29]

'കടാക്ഷശതക' ഭാഷാ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ അവതാരികയിൽ ആർ. നാരായണപ്പണിക്കർ 'സൗന്ദര്യലഹരി' ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ എഴുതിയതല്ല എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടതായും രാജരാജവർമരാജ എഴുതുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല, ഗ്രന്ഥകാരൻ ഇങ്ങനെയും വ്യക്തമാക്കുന്നു: "ആചാര്യസ്വാമിയിൽ കർതൃത്വം ആരോപിച്ചുകൊണ്ട് അസംഖ്യം സ്തോത്രങ്ങൾ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിക്കണ്ടിട്ടുണ്ട്. അതിൽ പലതും ആദിശങ്കരന്റെ സ്തോത്രങ്ങളല്ലെന്നും ഊഹിക്കുവാൻ ന്യായമുണ്ട്."[30]

ഇത്തരം കൃത്രിമങ്ങൾ കടത്തിക്കൂട്ടിയത് ഏതായാലും പാമര ജനങ്ങളോ സാധാരണക്കാരോ ആയിരിക്കില്ലെന്നു വ്യക്തമാണ്. സംസ്കൃത ഭാഷയിൽ അസാമാന്യ പാടവമുള്ളവരാകും ഇതിനു പിന്നിൽ.

ഇവിടെ ഒരു സംശയമുദിക്കാം. ശങ്കരാചാര്യർ ബുദ്ധ മതത്തെ ശക്തിയായി ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ? മഹായാന ബുദ്ധ മതക്കാരോട് ശങ്കരാചാര്യർക്ക്

വലിയ കടപ്പാടുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ ഇങ്ങനെയൊരു വിമർശം ഉണ്ടാകുമായിരുന്നോ? ദേബീപ്രസാദിന്റെ വാക്കുകളിൽ ഇതിന്റെ പശ്ചാത്തലം തൃപ്തികരമായി വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്:

"ഉപനിഷദ് ആശയവാദത്തെ വികസിതമായ രൂപത്തിൽ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണെങ്കിലും മഹായാന ബുദ്ധന്മാരിൽനിന്നും കടംകൊള്ളാത്തതായി അതിൽ യാതൊന്നുമില്ല. വമ്പിച്ച തോതിലുള്ള ഈ കടപ്പാട് ബുദ്ധന്മാരെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മൂടിവയ്ക്കുകയാണ് ശങ്കരാചാര്യർ ചെയ്തത്. താൻ തന്നെയും പ്രചരിപ്പിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചതിനാണ് അവരെ പഴിചാരിയത്. ശൂന്യവാദത്തിന്റെ വക്താക്കളുമായി ദാർശനിക ചർച്ച നടത്തുന്നത് പ്രയോജന രഹിതമാണെന്ന് അവമതിപ്പോടെ അദ്ദേഹം പറയുന്നു. കാരണം അവർ സാധുവായ വിജ്ഞാന സ്രോതസ്സുകളിലൊന്നിലും വിശ്വസിക്കുന്നില്ലത്രെ. യുക്തിയോട് യാതൊരു മതിപ്പുമില്ലാത്തവരോട് ദർശനത്തെപ്പറ്റി എങ്ങനെ ചർച്ച നടത്താനാകും! അതേസമയം സാധുവായ എല്ലാത്തരം വിജ്ഞാനസ്രോതസ്സുകളുടെയും യുക്തിയുടെയും നിഷേധം സ്വന്തം സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഒരടിസ്ഥാനമായി ശങ്കരൻതന്നെ കണക്കാക്കിയിട്ടുമുണ്ട്. തന്റെ പ്രസിദ്ധമായ ദാർശനിക കൃതി ആരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ സാധുവായ എല്ലാ വിജ്ഞാന സ്രോതസ്സുകളെയും പ്രമാണങ്ങളെയും ആത്യന്തിക നിലപാടിൽനിന്നു തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ടാണ്. സ്വന്തം മാതാവ് വന്ധ്യയാണന്നു തെളിയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരുടെയത്ര നിർലജ്ജരാണ് വിജ്ഞാനവാദികളെന്ന് അദ്ദേഹം ആക്ഷേപിക്കുന്നു. ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയും എന്നിട്ടതിന്റെ യാഥാർഥ്യം നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരെപ്പോലെ. എന്നാൽ, ശങ്കരന്റെ ദാർശനിക നിലപാട് അനുസരിച്ച് തത്വചിന്തകർ കഴിക്കുന്ന ഭക്ഷണം-ഭൗതിക ലോകത്തെ മറ്റെല്ലാറ്റിനെയും പോലെ- മിഥ്യാധാരണയിൽ കവിഞ്ഞൊന്നുമല്ല. വിജ്ഞാനവാദികൾ കാണുന്നതിനെക്കാൾ കൂടുതൽ യാഥാർഥ്യമൊന്നും ശങ്കരനും ഇവയ്ക്ക് അനുവദിച്ചിട്ടില്ല."[31]

ശങ്കരാചാര്യരുടെ ബുദ്ധവിമർശത്തിന്റെ ഉള്ളുകള്ളികൾ ഇതാണെങ്കിൽ മേൽ ഉന്നയിച്ച സംശയം നിവർത്തിക്കപ്പെടുമല്ലോ. ശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്ര വ്യാഖ്യാനത്തിലേക്ക് ബാദരായണൻ മുന്നോട്ടുവെക്കാത്ത തത്വങ്ങൾ കടന്നുവന്ന വഴി സംശയമില്ലാത്ത വിധം സ്പഷ്ടമാകാൻ ഇതു സഹായിക്കുന്നു.

ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ കാണാത്തതും അവയിലെ അധ്യാപനങ്ങൾക്ക് നിരക്കാത്തതുമായ വാദങ്ങൾ പിൽകാലത്ത് ശങ്കരഭാഷ്യത്തിലൂടെ കയറിക്കൂടിയെന്ന് ശങ്കരാചാര്യരുടെ തന്നെ വിവരണങ്ങളിൽനിന്നു പരോക്ഷമായി മനസ്സിലാകുന്നുണ്ട്. ശങ്കരാചാര്യർ അദ്വൈ

തരൂപീകരണത്തിൽ തനിക്കു കടപ്പാടുള്ളതായി പ്രസ്താവിക്കുന്നത് ഗൗഡപാദനോടാണ്; ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ ബാദരായണനോടല്ല. ഗൗഡ പാദനാകട്ടെ താൻ രചിച്ച 'മണ്ഡൂക്യകാരിക'യിൽ തനിക്കു മുമ്പ് ഉപ നിഷത്തുകളെ മറ്റാരെങ്കിലും അദ്വൈതരീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചതായി പറ യുന്നില്ല. ബ്രഹ്മസൂത്രകർത്താവായ ബാദരായണനെപോലും തന്റെ മുൻഗാമിയായി ഗൗഡപാദൻ പരാമർശിക്കുന്നില്ലെന്ന് ദാസ്ഗുപ്ത ചൂണ്ടി ക്കാട്ടുന്നു.[32] ഇതിൽനിന്നു മനസ്സിലാകുന്നത് ശങ്കരാചാര്യരോ ഗൗഡപാ ദനോ ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ ബാദരായണനെ അവരുടെ മുൻഗാമിയായി ഗണിച്ചിട്ടില്ല എന്നാണ്; അവരുടെ വേദാന്ത ചിന്തയുടെ ആധാര ഗ്രന്ഥ ങ്ങളിലൊന്നായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത് ബ്രഹ്മസൂത്രമാണെങ്കിലും!

ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജീവചരിത്രത്തിൽ ഗോവിന്ദപാണ്ഡേ ഒരധ്യായം നീക്കിവെച്ചിട്ടുള്ളത് ബുദ്ധമത വിമർശനങ്ങൾ പിരശോധിക്കാനാണ്. അവ യോരോന്നും സൂക്ഷ്മമായി വിവരിച്ച ശേഷം പാണ്ഡേ എഴുതിയ ഈ വരികൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്:

"ബാദരായണൻ സിദ്ധാന്തിച്ചതുപ്രകാരം ഉപനിഷത്തുകൾ ബ്രഹ്മ ത്തെ പരമോന്നത സൃഷ്ടാവായ ദൈവമായി കാണുന്നു: ജഗത്തിനെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരിണാമ ഫലമായാണ് വീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യതിരിക്തതയെ മിഥ്യയായല്ല അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള വേദാന്ത പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണ് ശങ്കരന്റെ കാഴ്ചപ്പാട്. ശങ്കരന്റെ ഭാഷ്യം ആരംഭിക്കുന്നത് പ്രസിദ്ധമായ മിഥ്യാ സിദ്ധാന്തത്തോടെയാണ്. തുടർന്ന് സൂത്രങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷമായ വീക്ഷ ണങ്ങളെയും തന്റെ ആത്യന്തിക നിലപാടുകളെയും സമന്വയിപ്പിക്കാൻ രണ്ടുതരം സത്യങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തത്തിലേക്ക് ശങ്കരൻ എത്തുന്നു. ഈ ബൗദ്ധ ആശയങ്ങൾ ഗൗഡപാദനിൽനിന്നാകാം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ച ത്."[33]

അതായത്, ശങ്കരാദ്വൈതം വേദാന്തപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണന്ന് പാണ്ഡേ ഇവിടെ സമ്മതിക്കുന്നുവെന്നർഥം!

ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന്റെ പ്രത്യേകിച്ചും മായാവാദത്തിന്റെ സ്രോതസ്സ് തേടു മ്പോൾ മറ്റൊരു ദിശയിലുള്ള അന്വേഷണത്തിനു സാധ്യതയുണ്ട്. സാധുത യുമുണ്ട്. 'വേദാന്തം' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ദാർശനിക പദ്ധതിക്ക് ഏതു കാലത്താണ് തുടക്കം കുറിച്ചത്, അതിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്തായിരുന്നു. ശങ്ക രാചാര്യരുടെ അദ്വൈതത്തിലെ അടിസ്ഥാന സങ്കൽപങ്ങൾ പ്രാഗ്വേദാന്ത ത്തിൽ കാൺമാനുണ്ടോ, അവയ്ക്കിടയിലുള്ള സാദൃശ്യങ്ങളും വൈജാത്യ ങ്ങളുമെന്ത്? ഇത്യാദി ചോദ്യങ്ങൾ പരിഗണിക്കാവുന്നതാണ്.

വേദാന്തം എന്ന വാക്കിന്റെ അർഥം വേദത്തിന്റെ അന്ത്യം എന്നാണ്. വേദത്തിന്റെ അന്ത്യഭാഗങ്ങളായി കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന ഉപനിഷത്തുക്കളാണ്

അവയിലടങ്ങിയ സിദ്ധാന്തമെന്ന് ചുരുക്കിപ്പറയാം. എന്നാൽ, ഏകീകൃതമായൊരു സിദ്ധാന്തം ഉപനിഷത്തുക്കളിലുണ്ടോ? ഇല്ലെന്ന് പല സംസ്കൃത പണ്ഡിതന്മാരും വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇവയിലെ തത്വവിചാരങ്ങളെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ ബാദരായണൻ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. വിവിധ വീക്ഷണകോണിലൂടെ പ്രകാശിതമായ ഉപനിഷത്ത് ആശയങ്ങളെയും അവയിൽ പ്രത്യക്ഷമായി തോന്നുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും ഭിന്നതയെയും ക്രമീകരിക്കുകയാണ് ബ്രഹ്മസൂത്രകാരൻ. സമന്വയകൃത്യം ഏറ്റവും മുഖ്യമായ ലക്ഷ്യമായി കണക്കാക്കുകയും പ്രഥമ അധ്യായംതന്നെ അതിനു നീക്കിവെയ്ക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രഹ്മസൂത്രം, ഉത്തരമീംമാംസ, വേദാന്തസൂത്രം, ശാരീരികസൂത്രം എന്നിത്യാദി പേരുകളിൽ ബാദരായണന്റെ കൃതി അറിയപ്പെട്ടുവെങ്കിലും വേദാന്തം എന്ന പേരിലാണ് ഈ ദർശനം പ്രസിദ്ധമായത്. ഏതു കാലം മുതലാണ് വേദാന്തം എന്നറിയപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത്? ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യകാല സാഹിത്യങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാൽ ഇതിലേക്കു വെളിച്ചം വീശുന്ന തെളിവുകൾ ലഭിക്കാൻ സാധ്യതയുണ്ടല്ലോ. ബ്രാഹ്മണ പാരമ്പര്യത്തിലും ബുദ്ധ-ജൈന സംസ്കാരങ്ങളിലും പെട്ട പഴയ കൃതികൾ വിശകലനം ചെയ്തശേഷം നകമുറ എത്തുന്ന നിഗമനമിതാണ്:

“വേദാന്തദർശനത്തിന്റെ പ്രാഗ് ആശയങ്ങൾ ബുദ്ധനു മുമ്പുണ്ടായ ആദ്യകാല ഉപനിഷത്തുകളിൽ കാണാം. ഒരു പ്രത്യേക ചിന്താധാരയായി ഇവ വകസിച്ചത് പിൽക്കാല നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ്, ബുദ്ധിസത്തിന്റെ സുവർണകാലത്തിനുശേഷം.”[34]

ആദ്യകാല ബുദ്ധ സാഹിത്യങ്ങളിൽ വേദാന്തത്തെ ശക്തനായ എതിരാളിയായി പരിഗണിച്ചിട്ടില്ല എന്നതാണ് ഇതിനുള്ള പ്രധാന തെളിവ്.[35] അന്യദർശനങ്ങളെന്ന നിലയിൽ(തിർത്ഥിക) ബുദ്ധ ചിന്തകന്മാർ കൈകാര്യം ചെയ്തിട്ടുള്ളത് സാംഖ്യ-വൈശേഷിക സിദ്ധാന്തങ്ങളെയാണ്. ബുദ്ധന്മാരുടെ അനേകം കൃതികൾ ചൈനീസ് ഭാഷയിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പിന്നെ കാണുന്നത് സാംഖ്യ-വൈശേഷികന്മാരുടെ കൃതികളുടെ ഭാഷാന്തരങ്ങളാണ്. ബുദ്ധ സാഹിത്യങ്ങളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ഇവയുടെ അളവ് വളരെ കുറവാണ്. ഇത്തരം ചൈനീസ് സാഹിത്യങ്ങളിലൊന്നും വേദാന്തമെന്നൊരു പ്രത്യേക ദർശനം പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നില്ല.

ബുദ്ധന്റെ ആദ്യത്തെ ജീവചരിത്രഗ്രന്ഥമാണ് ‘ലളിതവിസ്താര’. സാംഖ്യ, യോഗ, വൈശേഷിക, ബൃഹസ്പദീയ തുടങ്ങി അക്കാലത്ത് പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്ന പല ചിന്താഗതികളെയും ഇവയിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, വേദാന്തമെന്നൊരു ദർശന വിഭാഗത്തെപ്പറ്റി ഇവ നിശ്ശബ്ദമാണ്.

മഹായാന വിഭാഗത്തിന്റെ പ്രാരംഭ ദാർശനികനായിരുന്നു നാഗാർജുനൻ. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നു ആര്യദേവ. ബുദ്ധിസത്തിനു പുറ

ത്തുള്ള ദർശനങ്ങളെ ഇദ്ദേഹം 'ശാസ്ത്ര' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഖണ്ഡിക്കുന്നുണ്ട്. ഏകദേശം അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിലാകാം ഇതെഴുതപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ, വേദാന്തികൾ എന്നൊരു വിഭാഗത്തെപറ്റി ഇദ്ദേഹവും പരാമർശങ്ങളൊന്നും നടത്തിയിട്ടില്ല.

മൈത്രേയനാഥ എന്നൊരു ബുദ്ധ ദാർശനികൻ രൂപീകരിച്ച തത്വചിന്താ സരണിയാണ് 'വിജ്ഞാനപ്തിമാത്രത.' എ.ഡി. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലാണിത്. ശേഷം വന്ന അസംഗനാണ് ഇതു വികസിപ്പിച്ചത്. ഇതിനു പ്രചാരം നൽകിയത് നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വസുബന്ധുവാണ്. 'യോഗാകാരാഭൂമി ശാസ്ത്ര' എന്നൊരു ബൃഹദ്കൃതി മൈത്രേയനാഥ രചിച്ചു. ഇതിൽ പതിനാറു തരം അപഭ്രംശ ദർശനങ്ങളെപ്പറ്റി വിശദമായി എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, അതിലൊന്നും വേദാന്തം പെട്ടിട്ടില്ലെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

വേദാന്ത ആശയങ്ങളോട് സാദൃശ്യമുള്ള സങ്കൽപങ്ങൾ ആദ്യമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് മഹായാന ബുദ്ധന്മാരുടെ രചനകളിലാണ്. അതായത്, പിൽകാല ബുദ്ധ ചിന്തകന്മാർ മാത്രമേ വേദാന്തത്തെ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളൂ എന്നർഥം. ബുദ്ധനു ശേഷം ചുരുങ്ങിയത് ഒരു നൂറ്റാണ്ടെങ്കിലും കഴിഞ്ഞാണ് മഹായാനം എന്ന പേരിൽ വേറിട്ടൊരു വിഭാഗം ഉണ്ടായതെന്നോർക്കുക.[36]

പ്രത്യേക ചിന്താസരണിയെന്ന നിലിയിൽ വേദാന്തം ആദ്യകാല ബുദ്ധ കൃതികളിൽ കാണപ്പെടുന്നില്ല. എങ്കിലും, സദൃശമായ ചില പരാമർശങ്ങളടങ്ങുന്ന ചില ഭാഗങ്ങളുണ്ട്. വീടും കുടുംബവും സ്വത്തും മറ്റും ഉപേക്ഷിച്ച് നാടുചുറ്റുന്ന ബ്രാഹ്മണരെക്കുറിച്ച് അവയിൽ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ഇവരുടെ വീക്ഷണമെന്ന നിലയിൽ ചിലത് ഉദ്ധരിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പരമാർഥ സത്യത്തെ ബ്രഹ്മമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന ഇവരായിരിക്കാം ആദ്യത്തെ വേദാന്തികൾ. ഈ നിഗമനം ശരിയായാലും ഇല്ലെങ്കിലും മറ്റേതെങ്കിലും തരത്തിൽപെട്ട വേദാന്തികൾ അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നതിന് യാതൊരു തെളിവുമില്ല. ബ്രഹ്മത്തെ ഇവർ പരിചയപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത് ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ സിദ്ധാന്തിച്ചതിൽനിന്നും തികച്ചും ഭിന്നമായാണ്. ജഗത്ത് മിഥ്യയാണെന്നോ ബ്രഹ്മവും ജീവാത്മാവും ഒന്നാണെന്നോ അവർ പറയുന്നില്ല. മറിച്ച്, ദ്വൈതവാദികൾക്കുള്ള ബ്രഹ്മസങ്കൽപമാണ് സാമാന്യേന അവർക്കുമുണ്ടായിരുന്നതെന്ന് തോന്നുന്നു. സർവനിയന്താവായ ദൈവമാണ് ലോകത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ഈശ്വര കാരണവാദിയായി 'മഹാബോധിജാതക'യിൽ ഇവരെ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. വിധികളുടെയെല്ലാം (സുഖ-ദുഃഖങ്ങൾ) കാരണമായി കണ്ടിരുന്നത് ദൈവത്തെയാണെന്ന് 'തൈഷോ ത്രിപിടക'യിൽ പറയുന്നു. ബുദ്ധ സാഹിത്യമായ 'അംഗുത്തരനികായ'യിലും 'ദീർഘനികായ'യിലും ഇവരെ ഇതേ വിധമാണ് ചിത്രീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.[37] ബുദ്ധ കൃതികളിലെ ബ്രഹ്മവിശ്വാസികളെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ വിവരണങ്ങളിൽനിന്നു മനസ്സിലാകുന്നത്, ആദ്യകാല വേദാന്തികൾ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന

ഇവർക്ക് ശങ്കരാചാര്യർ ചമച്ചതുപോലുള്ള വിശ്വാസങ്ങളല്ല ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചുണ്ടായിരുന്നത് എന്നാണ്.

വേദാന്തപദ്ധതിയെക്കുറിച്ച് സ്പഷ്ടമായി രേഖപ്പെടുത്തിക്കാണുന്നത് പിൽകാല ബുദ്ധകൃതികളിലാണ്. മാധ്യമ വിഭാഗക്കാരനായ ഭാവവിവേക (ഭവ്യ) എന്നൊരു ദാർശനികന്റെ 'മാധ്യമക-ഹൃദയകാരിക' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ. അഞ്ച്-ആറ് നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കിടയിലേതാണിത്. ഇദ്ദേഹംതന്നെ ഇതിനൊരു വ്യാഖ്യാനമെഴുതിയിട്ടുണ്ട്. 'മാധ്യമക ഹൃദയവൃത്തി' അഥവാ 'തർക്കജ്വാല' എന്ന ശീർഷകത്തിൽ ഈ ഭാഷ്യത്തിന്റെ എട്ടാം അധ്യായത്തിൽ വേദാന്തത്തെ ഖണ്ഡിക്കുന്നു.

ശങ്കരാചാര്യരെക്കാൾ ചുരുങ്ങിയത് ഇരുനൂറ് വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ജീവിച്ചയാളാണ് ഭവ്യയെന്ന് ഡോ. നകമുറ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[38] ഇവിടെ പ്രസക്തമാകുന്ന സംശയമിതാണ്: ഭവ്യയുടെ രചനകളിൽ പ്രത്യക്ഷമായ വേദാന്തത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്താണ്? അത് ശങ്കരാദ്വൈതം പോലെയായിരുന്നോ? അല്ലെന്നാണ് മനസ്സിലാകുന്നത്.

ബ്രഹ്മം, ആത്മാൻ, ഈശ്വരൻ, പുരുഷമഹേശ്വര എന്നിത്യാദി പേരുകളെല്ലാം പരമാത്മാവിനെ കുറിക്കാനാണ് അക്കാലത്തെ വേദാന്തികൾ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാണ്: വേദാന്തത്തിന്റെ ഭാഗമെന്ന നിലയിൽ മായാവാദമോ അദ്വൈതമോ ഭവ്യ എവിടെയും ചർച്ച ചെയ്തിട്ടില്ല.[39]

പിൽകാല ബുദ്ധകൃതികളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഉപനിഷദ് ദർശനങ്ങളുടെ സ്വഭാവമെന്ത്? അവർക്ക് ശങ്കരാദ്വൈതവുമായി ചേർച്ചയുണ്ടോ? ഈ സംശയങ്ങൾ നമ്മുടെ ചർച്ചാവിഷയവുമായി ബന്ധമുള്ളതാണ്. 'അദ്വൈതം' എന്ന പേരിൽ ഉപനിഷദ് ദർശനം മാധ്യമികസാഹിത്യങ്ങളിൽ പരാമർശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എ.ഡി. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ബുദ്ധ ചിന്തകനായ കമലശീലൻ തന്റെ ഗുരുവായ ശാന്തരക്ഷിതന്റെ തത്വസംഗ്രഹത്തിന് എഴുതിയ വ്യാഖ്യാനഗ്രന്ഥമായ 'പഞ്ചിക'യിലെ വിവരണങ്ങൾ ഉദാഹരണം. ഇതിന്റെ ആറാം അധ്യായത്തിൽ വേദാന്ത വീക്ഷണങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുന്നു. എന്നാൽ, ഈ അദ്വൈതത്തിന് ശങ്കരാദ്വൈതവുമായി യാതൊരു സാദൃശ്യവുമില്ലെന്ന് ഡോ. നകമുറ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.[40] കമലശീലന്റെ കൃതിയിലെ വേദാന്ത സങ്കൽപങ്ങളെ ശങ്കരന്റെ സിദ്ധാന്തവുമായി താരതമ്യംചെയ്തു പഠിച്ചശേഷം നകമുറ എത്തുന്ന നിഗമനമിതാണ്:

"കമലശീലൻ അദ്വൈതമെന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചത് കാണുമ്പോൾ ആരും ആദ്യം ഓർക്കുക ശങ്കരനെയാവും. പക്ഷേ, മേൽ സൂചിപ്പിച്ച പ്രത്യേകതകളെ ഓരോന്നായി നാം പരിശോധിച്ചാൽ അവയും ശങ്കരഭാഷ്യത്തിലെ സങ്കൽപങ്ങളും ഒരു നിലയ്ക്കും ഒരുപോലെയല്ലെന്ന് കണ്ടെത്താനാകും."[41]

ബുദ്ധ സാഹിത്യങ്ങൾ മാത്രമേ നാമിവിടെ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളൂ. എന്നാൽ ഇന്ത്യയിലെ ഏതു വിഭാഗക്കാരുടെ ആദ്യകാല ദാർശനിക രചനകളെടു ത്താലും സ്ഥിതി ഭിന്നമല്ല. ഇതിൽനിന്നും അനിവാര്യമായും എത്താവുന്ന നിഗമനമിതാണ്: ഗൗഡപാദനും ശങ്കരാചാര്യർക്കും മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന വേദാന്ത സങ്കൽപങ്ങളിൽ മായാവാദമോ ജീവാത്മാ-പരമാത്മാ സമീകര ണമോ കാണപ്പെടുന്നില്ല. ശങ്കരാദ്വൈതത്തിലെ ഈ അടിസ്ഥാന വീക്ഷണ ങ്ങൾ വേദാന്ത പാരമ്പര്യങ്ങൾക്കിണങ്ങുന്നതല്ല. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെ അന്തഃസത്തക്ക് നിരക്കാത്ത ഈ കാഴ്ചപ്പാട് ഗൗഡപാദന്റെയും ശങ്കരാ ചാര്യരുടെയും സ്വയംകൃത സങ്കൽപങ്ങളാണ്. ഡോ. ബി.എൻ.കെ. ശർമ യുടെ അനുമാനം ശ്രദ്ധേയമാണ്.

"ശങ്കരനു മുമ്പുള്ള ഏതെങ്കിലും ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യകാരൻ മായാ വ്യാഖ്യാനം ചമച്ചിരുന്നോ എന്ന് സംശയമാണ്. ശങ്കരന്റെ പ്രധാന മുൻഗാമി ഗൗഡപാദൻ തന്റെ വ്യാഖ്യാനഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മസൂത്രം ഉപ യോഗിക്കുകയോ തന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്ക് പിന്തുണയായി അതിനെ ഹാജരാക്കുകയോ ചെയ്തിട്ടില്ലെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളെ തന്റെ അദ്വൈത സങ്കൽപത്തിന് അനുകൂലമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ശങ്കരൻ വളരെ കഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യഖ്യാനങ്ങളുടെ കൃത്രിമത്വവും ആരോപിതത്വവു (Paranthetical)മാണ് ഇതുവഴി തെളിയി ക്കപ്പെടുന്നത്. സൂത്രങ്ങളുടെ സത്തയ്ക്കും പദങ്ങളുടെ അർഥത്തിനും ആന്തരിക യുക്തിക്കും നിരക്കാത്തവിധം വാദങ്ങൾ വഴുതിപ്പോകുമ്പോ ഴാണിങ്ങനെ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളത്."[42]

ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജീവചരിത്രമെഴുതിയ സംസ്കൃത പണ്ഡിതനും ഗവേഷകനുമായ ഡോ. ജി.സി. പാണ്ഡേ ആദ്യകാല വേദാന്തവുമായി ശങ്കരാചാര്യർക്കുള്ള ബന്ധം ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഡോ. നകമുറയുടേ തുപോലെ വിശദാംശങ്ങളിലേക്ക് ഇറങ്ങുന്ന വിശകലനമല്ല പാണ്ഡേയു ടേത്. ഒരു പക്ഷേ, ഈ ഉദ്ദേശ്യം ജീവചരിത്രകൃതിയിൽ അഭികാമ്യമല്ല എന്നു കരുതിയതു കൊണ്ടുമാകാം. ഏതായാലും, ശങ്കരാചാര്യർക്ക് മുൻകാല വേദാന്തവുമായുള്ള ചേർച്ചയെപ്പറ്റി പാണ്ഡേ സൂചിപ്പിക്കുന്നു ണ്ട്. അതിങ്ങനെയാണ്:

"ഗുപ്ത കാലഘട്ടത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിലെ പ്രധാന ദർശനങ്ങൾ ബു ദ്ധിസം, ജൈനിസം, സാംഖ്യം, ന്യായ-മീമാംസ എന്നിവയായിരുന്നു. പഴ യതോ പുതിയതോ ആയ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും വിഗ്രഹരൂപങ്ങളിലും അവതാരങ്ങളിലും ദേവന്മാരിലും കേന്ദ്രീകൃതമായിരുന്നു അക്കാലത്തെ മതം. പഴക്കമേറെയുണ്ടെങ്കിലും വേദാന്തത്തിന് പ്രാബല്യമുണ്ടായിരു ന്നില്ല. യാഥാസ്ഥിതിക ആചാരങ്ങളും ഈശ്വര-നിരീശ്വരവാദങ്ങളും പരിഷ്കരണ ചിന്തകളും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലിൽ അതിന്റെ ശബ്ദം

നേർത്തതായിരുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളിലകപ്പെട്ട വേദാന്തത്തെ തനതായ അർഥത്തിൽ പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്നതിലായി ശങ്കരന്റെ മുഖ്യശ്രദ്ധ."[43]

വേദാന്തത്തിന്റെ തനതായ അർഥം പുനഃസ്ഥാപിച്ചു എന്നാണല്ലോ ഡോ. പാണ്ഡേ മേൽ വരികളിൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന വേദാന്ത വ്യാഖ്യാനങ്ങളെയോ അവയുമായി ശങ്കരാദ്വൈതത്തിനുള്ള സാദൃശ്യമോ പരിശോധിക്കാതെയാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ ഈ നിഗമനത്തിലെത്തുന്നത്. പാണ്ഡേ എഴുതിയപോലെ ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ വഴിമാറിപ്പോയവേദാന്ത ചിന്തയെ ശങ്കരാചാര്യർ പൂർവാർഥത്തോടെ പുനഃസ്ഥാപിക്കുകയല്ല ചെയ്തത്. മറിച്ച്, അതുവരെയും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന് നൽകാതിരുന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പുതുതായി കെട്ടിച്ചമച്ച് സൂത്രത്തിന്റെ തനതായ അർഥകൽപനകളിൽനിന്നും ശങ്കരാചാര്യർ സ്വയം അകന്നുമാറുകയാണുണ്ടായത്. പാണ്ഡേയുടെ തുടർന്നുള്ള വരികൾ പരോക്ഷമായെങ്കിലും ഇതിലേക്ക് സൂചന നൽകുന്നുണ്ട്:

"പിൽക്കാലത്ത് ഐതിഹാസികമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ട വിശ്രുതങ്ങളായ വ്യാഖ്യാനകൃത്യങ്ങളിലൂടെ ശങ്കരൻ സാധിച്ചത് തനതായ വേദാന്ത അർഥത്തിന്റെ പുനഃസ്ഥാപനം മാത്രമായിരുന്നില്ല, അദ്വൈതപരമായി യുക്തിസഹമായൊരു ദർശനമായി അതിനെ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന കൃത്യം കൂടിയായിരുന്നു."[44]

ശങ്കരാദ്വൈതം ഒരു പുനർവ്യാഖ്യാനമായിരുന്നു എന്നു പാണ്ഡേ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഗൗഡപാദന്നും ശങ്കരന്നും മുമ്പ് മറ്റേതെങ്കിലും ബ്രഹ്മസൂത്ര വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ഇങ്ങനെയൊരു വ്യാഖ്യാനം ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുണ്ടോ എന്നതാണ് കാതലായ പ്രശ്നം. ഈ അധ്യായത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ച തെളിവുകൾ മുൻനിറുത്തി ഉറപ്പിച്ചുപറയാം: ഗൗഡപാദനും ശങ്കരാചാര്യർക്കും മുമ്പ് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തെയോ വേദാന്തത്തെയോ മായാവാദത്തിലും ജീവാത്മാ-പരമാത്മാ സമീകരണത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചതിന് വൈദിക പാരമ്പര്യത്തിൽ യാതൊരു തെളിവുമില്ല.

കുറിപ്പുകൾ

1. Sachidananda Murti, Philosophy in India: Tradition's, Teaching and Research (Motilal; Delhi) 1985, P.40
2. T.M.P. Mahadevan,Gaudapada: A Study in Early Advaita. P.2 quoted by Thomas O'neil, Maya in Sankara, P.52
3. Quoted by Debiprasad Chattopadhyaya, What is living and what is dead in Indian Philosophy (Peoples Publishing House: New Delhi) 1977, P.98
4. വസുബന്ധു, ദിഗ്നാഗൻ, ധർമകീർത്തി, കുമാരിളൻ എന്നിവർ മറ്റു പ്രമുഖരാണ്.
5. വിശദാംശങ്ങൾക്ക് Yan Yun Hua, 'Nagarjuna: One or more: A New Interpretation of Buddhist Hagiography', History of Religion's, Vol:X, No:2, 1970.
6. ഈ കൃതി ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. Nagarjuna: A Translation of this

Mulamadhyamakarika with an Introductory Essay (Hokuseido Press: Tokyo) 1970

7. സംവൃതി സത്യത്തെ നാഗാർജുനൻ വീണ്ടും രണ്ടായി ഭാഗിച്ചു. മിഥ്യാ സംവൃതി; മരീചിക, സ്വപ്നം, മാജിക് പോലുള്ള ഐഹിക മിഥ്യകളാണിത്. മറ്റൊന്ന് തഥ്യാസംവൃതിയാണ്. ഭൗതികലോകവും അതിലെ അനുഭവങ്ങളും ഇതിൽപെടുന്നു.
8. Debiprasad Chattopadhyaya, What is living and what is Dead in Indian Philosophy, P 99-100.
9. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol:I, P.423
10. രാധാകൃഷ്ണൻ, ഭാരതീയ ദർശനം, വാല്യം രണ്ട്, പേജ്: 455. ഗൗഡപാദനെപ്പോലെ ശങ്കരാചാര്യരും ഇതു ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിലല്ല, ഗൗഡപാദന്റെ 'മാണ്ഡ്യൂക്യകാരിക'ക്ക് ശങ്കരാചാര്യർ എഴുതിയ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ.
11. രാധാകൃഷ്ണൻ, ഭാരതീയ ദർശനം, വാല്യം രണ്ട്, പേജ്: 444
12. Pande, Life and Thought of Sri Sankaracharya, P.115.
13. മേൽ കൃതി, പേജ്: 150
14. മേൽ കൃതി, പേജ്: 155
15. Roy, The Heritage of Sankara, P.9 quoted by Thomas O'Neil, Maya in Sankara, P.58.
16. T.M.P Mahadevan, 'Contemporary Relevance of the Insights of Advaita' in Contemporary Indian Philosophy. P. 111, Edited by Margaret Chatterjee (Motilal: Delhi) 1998.
17. Ibid പേജ്: 111
18. Paul Gregorios, Enlightenment: East and West (B.R. Publishing Corp: Delhi) 1989, P.130
19. Reference 16, P.111
20. മഹായാന ബുദ്ധ ചിന്തകരുടെ ആശയങ്ങളും വാദഗതികളും വർഗീകരണരീതിയും മൊത്തമായും ചില്ലറയായും കടമെടുത്ത ദാർശനികനാണ് ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ എന്നത് നിഷേധിക്കാനാവാത്ത സത്യമാണ്. അതുകൊണ്ടാകാമല്ലോ പല യാഥാസ്ഥിതിക പണ്ഡിതന്മാരും ശ്രീശങ്കരാചാര്യരെ 'പ്രഛന്ന ബുദ്ധൻ' എന്ന് അപഹസിച്ചത്. പക്ഷേ, ഇങ്ങനെയുള്ള ശ്രീശങ്കരാചാര്യരെ മൗലികത മാത്രമുള്ള ദാർശനികാശയങ്ങളുടെ കേദാരമാക്കി അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് അദ്വൈതവാദികൾ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഒരുദാഹരണം സൂചിപ്പിക്കാം:

    'സൗന്ദര്യലഹരി' ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യരുടേതാണെന്ന് പൊതുവെ കരുതപ്പെടുന്നു. പക്ഷേ, കേരളത്തിലെ അദ്വൈത പണ്ഡിതന്മാരിൽ പ്രമുഖനായിരുന്ന വിദ്യാവാചസ്പദി വി. പനോളി മറിച്ചൊരു അഭിപ്രായം രേഖപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നത് 'സൗന്ദര്യലഹരി' ശങ്കരാചാര്യർ രചിച്ചതല്ലെന്നാണ്. കാരണങ്ങളിലൊന്ന് "സൗന്ദര്യലഹരിയിലെ ആദ്യ ശ്ലോകം തന്നെ ഒരനുകരണമാണ്" എന്നതാണ്. ദാർശനിക രംഗത്ത് അനുകരണത്തിനും ആശ്രയത്വത്തിനും 'ഉത്തമ' മാതൃകയായ ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യരുടെ ശ്ലോകം അനുകരണമാകുന്നതിൽ യാതൊരു അസ്വാഭാവികതയുമില്ല എന്നതാണ് വസ്തുത. യഥാർഥത്തിൽ അനുകരണമാണെങ്കിൽ അത് ശങ്കരാചാര്യരുടെ രചനയാകാനാണ് സാധ്യതയെന്ന് കരുതുകയാണ് കൂടുതൽ യുക്തിസഹം. വി. പനോളി എഴുതുന്നു: "സ്വന്തമായ ഒരാശയം മെനഞ്ഞെടുക്കാൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോഴാണല്ലോ അന്ധമായ അനുകരണത്തിന് ഒരുവൻ ഒരുമ്പെടുന്നത്. 'സർവശൂന്യാ ദരിദ്രതാ' എന്നു പറയാറുള്ളതുപോലെ, ആശയദാരിദ്ര്യം മൂലം വഴിമുട്ടിയവനാണ് അനുകരണത്തിലൂടെ കാര്യമൊപ്പിക്കാൻ കോപ്പുകൂട്ടുന്നത്." മഹായാന ബുദ്ധ ചിന്തകരുടെ ശൂന്യതാവാദവും മായാവാദവും അനുകരിച്ച് അദ്വൈതസരണി വ്യാഖ്യാനിച്ചൊപ്പിച്ച ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ 'ആശയദാരിദ്ര്യം മൂലം വഴിമുട്ടിയവനാണ്' എന്ന് ലേഖകൻ സമ്മതിക്കുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കാമോ? സാധ്യമേയല്ല എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ പ്രഖ്യാപനം സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു: "ആചാര്യ സ്വാമികളുടെ ഭാഷ്യമഹാർണവത്തിൽനിന്ന് നിത്യനൂതന ആശയങ്ങൾ എത്രതന്നെ ഊറ്റിയെടുത്താലും അത്രയ്ക്കത്ര പിന്നെയും അവിടെ ശേഷിക്കുന്നതായി കാണാം." മഹായാന ബുദ്ധ ചിന്തകന്മാർ അവതരിപ്പിച്ചതിൽനിന്നും ഭിന്നമായി ശങ്കരാദ്വൈതത്തിൽ കാണുന്ന "നിത്യനൂതന ആശയങ്ങൾ" എന്തൊക്കെയാണെന്ന് ലേഖകൻ ആദ്യം വ്യക്തമാക്കേണ്ടിയിരുന്നു. എന്താകട്ടെ, ഈ "നിത്യനൂത

ന ആശയങ്ങൾ" എത്രതന്നെ ഊറ്റിയെടുത്താലും അത്രയ്ക്കത്ര പിന്നെയും അവിടെ ശേഷിക്കുമത്രെ! ഒരു പക്ഷേ, ദ്വാരങ്ങളാൽ അലങ്കൃതമായ പാത്രം കൊണ്ട് ഊറ്റിയതു കൊണ്ടാകാം അത്രയ്ക്കത്ര പിന്നെയും അവിടെ ശേഷിച്ചത്!! (വിദ്യാവാചസ്പതി വി. പനോളി, 'സൗന്ദര്യലഹരിയും ആചാര്യ സ്വാമികളും', മാതൃഭൂമി വാരാന്തപ്പതിപ്പ്, 31 ഒക്ടോ: 1999)

'സൗന്ദര്യലഹരി' യിൽ അനുകരണങ്ങൾ കാണുന്നതിനാൽ അത് ശ്രീശങ്കരാചാര്യരാൽ വിരചിതമാകാൻ വയ്യ എന്ന നിലപാടാണ് കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രമുഖ അദ്വൈത പണ്ഡിതനായ വാചസ്പതി വി. പനോളിക്ക്. എന്നാൽ അത്രയൊന്നും പണ്ഡിതനല്ലെങ്കിലും ശങ്കരാനുയായിയായ പ്രൊഫ. കെ. വേലായുധൻ നായർക്ക് നേർവിരുദ്ധമായ അഭിപ്രായമാണുള്ളത്. അദ്ദേഹം എഴുതി: "നിർഗുണ ബ്രഹ്മമെന്ന പാരമാർഥിക സത്യത്തിന്റെ പ്രണേതാവായ ശ്രീശങ്കരൻ സ്തോത്രങ്ങൾ രചിക്കുക അചിന്ത്യമെന്നും അതുകൊണ്ട് അവ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളാകാനിടയില്ലെന്നും അഭിപ്രായമുള്ള ശുദ്ധ അദ്വൈതികളുമുണ്ട്. ദിവ്യാത്മാക്കളെപ്പറ്റിയുള്ള അജ്ഞതയാണ് ഇങ്ങനെയൊരഭിപ്രായത്തിനു നിദാനം. ഒരേസമയം തന്നെ സത്തയുടെ എല്ലാ തലങ്ങളിലും എല്ലാ ഭാവങ്ങളിലും വർത്തിക്കാൻ കഴിവുള്ള വ്യക്തികളാണ് അസത്തിൽനിന്ന് സത്തിലേക്കും, തമസ്സിൽനിന്ന് ജ്യോതിസിലേക്കും, മൃത്യുവിൽനിന്ന് അമൃതത്വത്തിലേക്കും ഉയർന്ന മഹാചാര്യന്മാർ. അവർക്ക് ഒരേസമയംതന്നെ ബിംബാരാധന നടത്താനും സഗുണ ബ്രഹ്മമായ ഈശ്വരനെ സ്തുതിക്കാനും, നിർഗുണ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരം അനുഭവിക്കാനും സച്ചിദാനന്ദത്തിൽ ലയിച്ച് മൗനം ദീക്ഷിക്കാനും കഴിയും. അതിനു കഴിഞ്ഞ മഹാത്മാവായിരുന്നു ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ എന്നു നാം മറക്കാതിരിക്കുക." (കെ. വേലായുധൻ നായർ, 'ശങ്കരാചാര്യരും അദ്വൈതവേദാന്തവും', മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ് 1988 ഏപ്രിൽ, 17-23, പേജുകൾ 6-8, 33)

"സത്തയുടെ എല്ലാ തലങ്ങളിലും വർത്തിക്കാൻ" കഴിവുള്ളവരായതിനാൽ എന്തും പ്രതീക്ഷിക്കാമെന്നർഥം. എവിടെ നിന്നെങ്കിലും മഠയത്തങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഒരു കൃതി ശങ്കരാചാര്യരുടെ പേരിൽ കണ്ടുകിട്ടിയെന്നിരിക്കട്ടെ, ശങ്കരാചാര്യർ താർക്കികപടുവും ധിഷണാശാലിയുമായതിനാൽ ഇത്തരമൊരു മഠയൻ കൃതി രചിക്കാനിടയില്ല എന്ന് 'ശുദ്ധ അദ്വൈതവാദി'കൾ പറഞ്ഞേക്കും. എന്നാൽ വേലായുധൻ നായരെപ്പോലുള്ളവർക്ക് എതിർവാദം ഉന്നയിക്കാനാവും. "സത്തയുടെ എല്ലാ തലങ്ങളിലും വർത്തിക്കാൻ" കഴിവുള്ളവനാകയാൽ ശങ്കരാചാര്യർ 'മഠയത്ത'ങ്ങളും എഴുതിയെന്നിരിക്കും. ഒരേസമയം ധിഷണാപരമായ വ്യാപാരങ്ങളിലും മഠയ രചനകളിലും ഏർപ്പെടാൻ മഹാന്മാർക്കല്ലാതെ സാധാരണക്കാരനു സാധിക്കുമോ? 'ഹാ മായ' എന്ന ശങ്കരാചാര്യർ പറഞ്ഞത് ഈ "അനിർവചീയ സങ്കീർണ അവസ്ഥാന്തര പരിണിതി"(അദ്വൈതഭാഷയാണേ!)യെക്കൂടി ഉദ്ദേശിച്ചാകാമെന്നു പോലും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു കൂടായ്കയില്ല.

ശങ്കരാദ്വൈതത്തിന് പേരുദോഷമുണ്ടാക്കാൻ ഏതായാലും ദ്വൈതവാദികളോ വിശിഷ്ടാദ്വൈതികളോ മിനക്കെടേണ്ടതില്ല. ഇത്തരം ഭക്താന്ധവിശ്വാസികൾ ഔദ്യോഗിക പണ്ഡിതന്മാരായാൽ മതി.

21. Arapura, Truths in Buddhism and Vedanta, Ed: M. Sprung, p 112-113, quoted by O'Neil, maya in Sankara, p 60-61
22. ബ്രഹ്മം, ജീവാത്മാവ് എന്നിത്യാദി സംവർഗങ്ങൾ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ മൂലധാരണകളാണ്. എന്നാൽ വേദാന്ത വ്യാഖ്യാനത്തിൽ സൂത്രവിവരണങ്ങൾക്കു നിരക്കാത്ത 'മായ' പോലുള്ള സങ്കൽപങ്ങൾ ശങ്കരാചാര്യർ എന്തിന് പ്രയോഗിച്ചു എന്നത് പ്രസക്തമായ ചോദ്യമാണ്. ഇവയുടെ സ്രോതസ്സ് ശൂന്യവാദ ബുദ്ധിസമാണ്.
23. ശങ്കരാചാര്യരെ 'പ്രച്ഛന്നബുദ്ധൻ' എന്നു വിളിക്കാൻ ഇടയായത് ഈയർഥത്തിൽ മാത്രമാണ്. 'സാംഖ്യ പ്രവചനഭാഷ്യ'ത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ വിജ്ഞാനഭിക്ഷു ശങ്കരാചാര്യരെ ഇങ്ങനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. മായാവാദികളുടെ ബ്രഹ്മം ശൂന്യവാദികളുടെ ശൂന്യതയാണെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ (II.2.29) മാധ്വാചാര്യരും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.
24. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol:1, P. 423
25. Yan Yun Hua, History of Religions, Vol:X, No:2, 1970. quoted in Maya in Sankara, p 4041

26. Reference 3, P. 154
27. ഈ പരിവർത്തനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ വിപര്യയങ്ങൾ അറിയാൻ, Ram Sharan Sharma യുടെ Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India (Motilal; Delhi, 1991, pp 212 - 218) നോക്കാം.
28. P.S. Sastri, Indian Idealism (Bharatiya Vidya Prakasam: Delhi) 1976, P.550
29. കേരള സംസ്കൃത സാഹിത്യ ചരിത്രം, പേജ്. 262, വി. പനോളി ഉദ്ധരിച്ചത്, മാതൃഭൂമി വാരാന്തപ്പതിപ്പ്, 31 ഒക്ടോബർ: 1999
30. മേൽ കൃതി, പേജ്. 264
31. Reference 3, P. 42-43
32. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Vol:1, P. 422
33. Pande, Life and Thought of Sankaracharya, P.269
34. Nakamura, A History of Early Vedanta Philosophy P. 131
35. ശങ്കരാചാര്യർക്ക് മുമ്പുള്ള ബ്രാഹ്മണ ദാർശനിക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വേണ്ടത്ര തോതിൽ ലഭ്യമല്ല. ഇതുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ജൈന-ബൗദ്ധ ദാർശനിക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഏറെ സമ്പന്നമാണ്. Nakamura, A History of Early Vedanta Philosophy P. 330
36. Debiprasad Chattopadhyaya, Two Trends in Indian philosphy, p 5-6.
37. Nakamura, A History of Early Vedanta Philosophy P. 135-136.
38. മേൽ കൃതി, പേജ്. 183
39. മേൽ കൃതി, പേജ്. 265
40. മേൽ കൃതി, പേജ്. 252
41. മേൽ കൃതി, പേജ്. 253
42. B.N.K. Sharma, Brahmasutra and its Principal Commentaries Vol:1, P.16
43. Pande, Life and Thought of Srisankaracharya P. 132
44. മേൽ കൃതി, പേജ്. 133.